

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
ПОД РЕДАКЦИЕЙ Н. И. ТОЛСТОГО

ТОМ 1

А-Г



Москва
«Международные отношения»
1995

АВГУСТ. В славянских языках наряду с названиями, восходящими к греч. αὐγουστος (из лат.), известны собственно славянские: *зыръль (от *зыръ 'серп') — пол. *sierpień*, чеш. *žrepl*, словен. *čeliki žrap*, др.-рус., укр., бел. *серпень*; болг. *жетвар*, бел. *жнівень*, луж. *žrjeńc*, словен. *obavnik*, хорв. *kolovoz*, серб. *жумник*, болг. *жумнар*, др.-рус. *заревъ* и др.; локальные наименования, мотивированные названиями приходящихся на А. праздников: полес. *спасаўка*, укр. и левый (т. е. 'Ильинский месяц'), серб. *госпођински месец*, македон. болг. *богородички*, хорв. *доложитски месец*, пол. *Barłomiejski, Jakobski* и др.; а также названия-эпитеты: русское диалектное *зустарь, зустосл, зерносей* и т. п. В православных традициях к самым крупным датам в А. относятся: Маккавей (1.VIII), Успенский пост, Преображение (6.VIII), Успение Богородицы (15.VIII) и Иван Головопок (29.VIII); в католических — день св. Лаврентия (10.VIII), Успение (15.VIII), день св. Роха (Рожа — 16.VIII), день св. Бартоломея (24.VIII). А. часто считается неблагоприятным, несчастным месяцем. В Болгарии из-за в А. заключать браки, помолвки, начинать хозяйственные дела, кроить одежду. Поляки считали, что дети, рожденные в А., будут несчастными, умрут плохой смертью, будут бесплодными и т. п.

1.VIII. Рус. *Спас, Первый Спас, Спасов день, Спас мокрый, на воде, меловый, малый* и т. п., первый день Успенского поста (см. Спас). Совершались крестные ходы, молебны и водосвятныя на реках, купание в освященной воде людей (от лихорадки, сглава и др.) и скота (особенно лошадей), освящались колодцы. С этого дня разрешалось есть овощи. В Сибири этот день известен также как *Калинный* (первый по счету) и как *день Солониды-бабушки*, почитавшейся матерями, беременными, знахарками.

На Украине, в Белоруссии, в зап. р-нах России, а также у сербов, болгар, македон-

цев этот день посвящен памяти семи братьев *Маккавеев*.

В католических традициях 1.VIII отмечался день св. Петра (пол. *św. Piotra, św. Piotra w okośnach, św. Piotra Pałikoru, św. Pałikora* и т. п.), патрона земледельцев и рыбаков (запрет на работы в поле). Во многих местах 1.VIII считалось началом жатвы.

1—6.VIII или 1—12.VIII. Болгары и македонцы называли эти дни *маккавейскими* (*макавски*) и гадали по ним о погоде предстоящего года, считая, что каждый день соответствует одному месяцу (начиная с сентября). Аналогичные гадания известны у вост. славян. (В окрестностях Охрида эти же верования относились к последним 12 дням месяца.) В эти дни женщины соблюдали запрет на стирку и тяжелые работы.

1—15.VIII. У православных Успенский пост (см. Пост): рус. *Госпожинки*, бел. *Спасаўка*, укр. *Спаса́вка*, серб. *Госпођински пост, Госпођине посте*, болг. *Богородични пости* и др. По народным верованиям, эти две недели были «отрезаны» Богом от Великого поста. Время сбора урожая; отсюда эпитеты типа *спасовка-лакомка, спасовка-ласовка*. У сербов Лесковацкой Моравы было принято копать и чистить колодцы.

1—23.VIII. Период с 23.VII по 23.VIII известен у словенцев как *песъи днъи*.

2.VIII. В православных традициях день Стефана Первомученика (см. Стефан). В Истрии и Словении этот день посвящен св. Франциску Ассизскому. В Истрии было принято есть мясо петуха и пить красное вино — для полнокровия и силы. В Словении этот день называется *Rosčipinkula* по имени одной из церквей, где святой совершил чудо. В капуцинских монастырях освящали цветы, лекарственные травы, иногда также одежду и белье больных.

3.VIII. У православных день памяти преподобных Исаакия и Антония Римлянина. Рус. *Исакий-малинник*. Бел. *Антонь-*

нах хранят уголек от этого костра. Этот день считается началом осени. Старались к этому дню смолотить хлеб.

18.VIII. Рус. *Флор и Лавр* — «лошадиный праздник». В Польше кое-где этот день называют орабиновы и воздерживаются от работы из страха перед громом и молнией (см. *Воробышья ночь*).

19.VIII. Рус. *Стратила(т)-тепляк, Фекла-сеноклыцка*. Приметы погоды по ветру.

20.VIII. Рус. *Самойлин день*. Пол. св. *Бернард* (яв. *Bernard*). Приметы погоды.

22.VIII. Рус. *Агафон-огуменник*. Осмотр снопов. Охраняли снопы от лешего, который на Агафона выводит из леса и творит всякие бесчинства. Серб. *Свети Агатон*.

23.VIII. Рус. *Луп-брусничник, бел. Лупа*. Приметы: «На Лупа льна лупается»; «Луп морозом лупит». На Витебщине в этот день запрещали сеять рожь, чтобы не было на поле «луп» (т. е. плешин). Гуцулы не работали из страха перед волками (рум. *lup* 'волк'). У католиков празднуется как канун дня св. Бартоломея. В юж. Чехии девушки ломают рабину, плетут венки и нитку бусы на вгод. В Польше каждый хозяин старался посеять хотя бы немного семян. Родившиеся в этот день становятся хорошими козлевками. Гадания о погоде по ветру (пол.).

24.VIII. В католических традициях день ап. *Бартоломея*.

25.VIII. У православных один из дней, посвященных св. Варфоломею (см. *Бартоломей*.)

26.VIII. Рус. *Наталья-овсяница*, начало косябы овса (арханг.). В других местах России завершалась уборка овса, косари приносили хозяину сделанное из снопа чучело.

27.VIII. Рус. *Пимен постный*.

28.VIII. *Анна-скирдница, Савва-скирдник*. Спешкая убрать хлеб в скирды.

29.VIII. Один из главных летних праздников — Усекновение главы Иоанна Крестителя (см. *Иван Головосек*).

31.VIII. Серб. *Појас св. Богородице, Бујурожин појас*. Праздновали беременные женщины ради легких родов (Болевац). Болеменных детей протягивали через серебряный пояс Богородицы, хранившийся в церкви (Гевгелия).

Лит.: КОО 3:177—178, 215—216; Даль 4:287—288; КГ:284—320; Макар.СНК:103—108; Е.ри.

НСМ 1:55,88; Бол.КСЗ:94—97; Вор.ЭНН 2: 236—240; ЗРГО 1877/7:166—178; Дан.ЭСР: 37; Лоз.БНК:143—158; Дик.КВП:137—138; Ястр.МЭН:38; Kaindl FRH:439—440; ПА; Нед.ГОС:65, 145, 188—189, 233, 247—248; Петр.ЖОГ:253—254; Шк.ЖОП:96—97; Баб.О:65; Мил.ЖСС:146; Фил.Т:191—192; Мил.ЖОП: 165; Теш.НЖОПК:421; Ёор.ЖОЛМ:392—393; Там.СОБК:74—75; Грб.СОСБ:70—72; Schn.SV:143—144; Schn.FVS:148; Vuk.SK:408; GZM 1894:367; Jadr.K:76; ZNZO 10:53—54; 21:199; Mhd.VUOS 5:32; Kur.PLS 2:158,252—253; С6НУ 4:94; 8:138; 11:85; 15:65; 16—17/2:35,36; ЕБ 3:31; Марин.МП 1:685; Stelm.ROP:181—187; Kolb.DW 11:44; 54:284—285; Дун.РЗО: 362—363; Brück.ESP 2:76; Рај.ЗО:265—266; Ракит.ДР; Sychia SGK 3:59; Reins.FB 3:380—428; Вап.МЛ:82; Нор.:286; Вал.ДР.

Г. И. Кабакова, С. М. Толстая

АГАТА (з.-слав., словен. *Agata*, пол. диал. *Jagatka*, чеш., морав. *Háta*, хорв. *Gata*) — христианская святая III в., память которой отмечается католиками 5.II. Согласно легенде, А. спасла древною Катанию от пожара, возникшего в результате извержения вулкана, поэтому в народной традиции славян-католиков ее почитали как защитницу от пожара. Считалось, что освященные в этот день хлеб, соль, вода (у поляков, кроме того, платки, кольца) получали способность оберегать семью, дом от болезней, пожара, молнии. Ср. польскую поговорку: «Хлеб (соль) святой Агаты от огня хранит хаты». Чтобы в дом не ударила молния, хлеб затыкали за матицу или за кровлю (силез., кашуб., морав.-словац.). Хлеб и соль св. А. при пожаре бросали в огонь, чтобы помешать его распространению. Кашубские рыбаки кидали хлеб, соль и млиа воду св. А. в море при наводнении. В некоторых р-нах Силезии (Глубчице, Опале) такой хлеб охранял от укуса змеи (у моравки в р-не Ждяра, Вельке-Мезиржичей также вода и соль), бешеной собаки; его давали коровам, чтобы хорошо доилась и не болела; им лечили сибирскую язву у коров. В Ловиче (Мазовия) в этот день ели освященные хлеб и соль, чтобы зубы не болели. Чтобы вода была чистой, в колодец бросали соль (пол.), млиа воду св. А. (морав.). «Агатской» водой кропили весной зерно (морав.).

а летом посева, чтобы уберечь урожай от града (слез.), от вредных насекомых и грызунов (ю.-морав.). При этом говорили: «Svatá Hátó, prosím za to, nedopuštěj našetu přibytku ani našetu dobytku!» [Св. Агата, прошу, не допускай ни к нашему жилищу, ни к нашему скоту!] (MS:312).

В Моравской Словакии в этот день за-прецалось стирать, носить воду, печь хлеб, вывозить навоз на поле. Кроме того, мельзя было брать ил бочки квашеную капусту, картофель из погреба, чтобы не завелись лягушки. В этот день шли в погреб и обращались к св. А. с просьбой выгнать гадов — змей, лягушек, крыс — вои. Водой св. А. окропляют постройки: кладовые, конюшни, хлев, амбар, а также огороды и сады, приговаривая: «Dnes je sv. Hátý den, žaby, ščúry ze sklěru ven!» [Сегодня св. Агаты день, лягушки, крысы, из погреба вои!] (MS:312). «Svaté Hátý den, všechna nefest ven!» [Св. Агаты день, всякая нечисть, вои!] (Per.RMHP: 36). Иногда эти слова писали освященным мелом на дверях хозяйственных построек (морав.). С днем св. А. связывались некоторые приметы о погоде. Поляки считали, что в этот день бывает тепло, а хорваты Адриатического побережья Далмации предсказывали на день св. А. снегопад: «Sveta Gata znigon bogata» [Св. Агата снегом богата] (ZNZO 1905/10/1:42). У русских Агафья-коровница хранила коров от болезней, для чего в этот день опаживали села от «коровьей смерти» (нижегород.).

Лит.: Слог.FS 2:16—18; Раі.ZO:57; РММАЕ 1967/11:21,23; СЛ 1980/67/1:89; MS:746,767.

В. В. Усачева

АГОНИЯ, кончина — момент «расставания души с телом», требующий, по народным представлениям, ритуального оформления. Отсутствие ритуала (в случае внезапной или «не своей» смерти) затрудняет переход души в иной мир. Многообразные названия А. акцентируют мотивы умирания, предсмертных страданий (с.-х. бити на умору, хорв. *svitna tuka*, с.-рус. трудиться), конца жизни (в.-слав. кончатся, конатъ, словац. *štop*, *štopávanie*, пол. *zgon*), пути (рус. отходить, укр. на дорозі, болг. на пътя, душа пътва, пренесъл се, пътник

'умирающий', полес. брод и др.), отделения души от тела (рус. отдать, отпустить, испустить дух, душу, рус. вологод. с душеньки спуститься, душа коротка стала, бел. гомел. душа выходит, серб. (ис)пустити, издохнути, изригати, сабирати душу, растати, раставити, дрелити, раздвојити се са душом, дати душу, предати Богу душу, испадне душа, болг. бране душа, душа сбиро, кльџа и т. п., полес. душу урывають, чеш. *tiš dší v lokti*, с.-х. душа му у носу стоји, болг. душа и под нокът остая и т. п.), обязательные моменты ритуала (болг. държат му свещ, рус. под образа положить) и др.

По народным представлениям, во время А. появляются (приходят за душой) Смерть, Бог, ангел, архангел (обычно Михаил), святой (напр., Никола, хорв. Якоб), черт, Беда и т. п. Умирающий видит их, видит умерших родственников, говорит с ними. По тому, где стоит пришедший — в ногах или головах, справа или слева от умирающего, гадали, выживет он или умрет; разными магическими способами старались отогнать или обмануть Смерть. Украинцы в изголовье умирающего ставили крест и святую воду, чтобы туда «не встала» Смерть; широко известна быличка о человеке, который обманывал Смерть, переставляя свою кровать так, чтобы голова оказывалась на месте ног. У вост. славян А. понимается как борьба ангела и черта за душу умирающего (бел. гомел. «анхал за правым вузам, нечисть за левым; хто з йих пераможа, той душу бяра»). «Водитель душ» отрезает у смертника прядь волос, извлекает душу кожом (серб.), вырывает, вынимает ее; черти вырывают душу кодуна особыми крючками (бел.), таскают ее по рвам и канавам (рус. ярослав.). Если по ошибке душа вынута не у того, кому назначена смерть, то, побывав на «том свете», она возвращается обратно в тело (см. Обмывание).

А. бывает легкой и тяжелой. Считается, что легко умирают праведники; легкой бывает смерть в большие праздники и др. благоприятные дни, напр. в пятницу (серб.). Тяжелой смертью наказываются грешники (рус. «Бога прогневишь, и смерти не даст»), о тяжело умирающем говорят: «Его не хочет ангел (земля)» (серб.). Причиной трудной смерти может быть также несоблюдение ритуала (преждевременное оп-

лакировке, отсутствие зажженной свечи и т. п.), неисполненное желание умирающего, неудавшаяся ссора, невозвращенный долг, невозможность проститься с отсутствующим родственником, колдовское заклятье. У вост. славян широко распространено представление о мучительной А. колдунов, которые не могут умереть, пока не передадут свое знание. Душа колдуна «не хочет покидать тело» (бел.), в смертный час он начинает бегать по избе, бросаться на что попало, кричать, петь, смеяться (рус. вологод.).

Действия, совершаемые во время А., имеют целью облегчение перехода души в иной мир, устранение препятствий на ее пути. К обязательным моментам ритуала у всех славян относятся прощание умирающего с близкими, исповедь, зажжение свечей, карание души. В разных традициях различен состав присутствующих при А.: родственники и соседи, только женщины (укр.), старики (болг.), кто-либо один из близких. Строго соблюдается тишина, запрещается плакать и причитать, чтобы не спугнуть, не сбить с пути душу: душа может раздвоняться, и часть ее останется в теле (серб.), может вернуться в тело. Умирающего нельзя называть по имени (серб.), здороваться с ним за руку (словац.). Умирающий прощается с близкими, просит у них прощения, примиряется с теми, с кем был в ссоре, прощается с землей (полес.), «с птицей в лесу, рыбой в воде и змеей под камнем» (герцеговин.); молится (рус. ярослав. «Ангел господень, возьми мою душу на свои рученьки!»; поляки просят св. Барбару о легкой смерти). Присутствующие тоже просят прощения у умирающего, благословляют его, молятся, желают ему легкой смерти, «счастливого пути» (серб. лесковац.), стараются исполнить его последние желания, угощают его разными лакомствами (с.-х. помуде), «чтобы он не ушел на тот свет с какими-нибудь желанием» (хорв.). В некоторых р-нах Болгарии и Сербии считается необходимым обмыть и обрядить умирающего. У сербов ритуал прощания называется *опрощение*, *опрост*, *опраштан*; *прочка*; в случае тяжелой А. присутствующие трижды кричат над больным: «Бог да ти опрости и овога и онога света!» [Отпусти тебе Бог грехи и на «этом», и на «том» свете!] — или идут в церковь и, не называя умирающего по имени, трижды просят: «Бог да те прости!»

Самой страшной у всех славян считается смерть без покаяния; к умирающему приводит священника, который его исповедует и причащает, «раскрещивает его с душой» (серб. косов.). Обязательно зажигают свечу (иногда две — болг. пирин.), обычно особую — сретенскую (з.-слав., укр., бел. *громница*, ее же зажигают во время грозы), крещенскую, страстную, «маринскую» (хорв.). Свечу дают в руки умирающему, реже ставят в изголовье (в сосуд с зерном, мукой или песком; муку после похорон бросают в реку или скармливают скоту — в-серб.), считая, что умирающий не должен ее видеть (хорв., болг.). В с.-зап. Болгарии изготовляли специальную свечу в рост умирающего, фитилем которой служила снятая с него шерсть; свечу зажигали так, чтобы умирающий ее не видел, верили, что, когда свеча догорит, наступит смерть (напанды). Смерть без свечи считается великой бедой: умерший будет блуждать во тьме, не сможет видеть других покойников, станет вампиром (серб.); ср. сербское проклятие: «Не дао му Бог среће ни при смрти свеће» [Не дай ему Бог ни счастья, ни смертной свечи]. Болгары про умершего без свечи говорят: «Упустили го без свещ», считая это позором и грехом для родных. Поляки считают, что свет свечи отгонит от умирающего злых духов. Русские ставили в изголовье умирающего чашку с водой, чтобы душа, выйдя из тела, «обмыла свое лицо (крылья)»; по колыбели воды стерегущая душу створка узнавала о смерти (олонец).

Способы облегчения А. (часто применялись только к старикам — болг. пирин., рус. вологод.). Перекладывали умирающего на пол, на землю (пол. «*siągnie go do ziemi*» [его тянет к земле]), на другую постель (хорв.), под иконы (рус. вологод.), клали вдоль матицы, параллельно балкам потолка (рус. вологод. «чтоб по путям было», словац. «смерть не увидит лежащего поперек»), на место стола, к двери, за печь (ю.-пол.), в амбар (пол.), на место, где прежде кто-то умер (словац.), переворачивали ногами на место головы, поворачивали на (левый) бок, держали на руках (серб. косов., рус. вологод.). Подстилали солому (пол. «на соломе человек рождается, на соломе и умирает») — житную, пшеницу, без узлов или «кучастую» (пол.), овсяную (чеш. карпат.), гороховую ботву (укр.,

пол.), кожух шерстью вниз (Покутье, бел.), подкладывали березовый веник (рус. новгород., владж., воронеж.). Вынимали из-под головы перьевую подушку (пол. «куринное перо не даст умереть»), клали под голову житную солому, снопок с крышки (пол. рогачиц.), горох (ю.-пол.), веник (полес.), освященные травы, моток нестираной пряжи или кусок нестираного полотна (словац.), ласточкино гнездо (словац.), весы — если человек грешил — обмеривал и обвешивал (Босния, Герцеговина, Далмация). Укрывали белым (нестираным) полотном, черным платком (з.-бел.), пасхальной скатертью (полес.), свадебной, реже крестильной одеждой (пол., словац.), иногда покрывали только лицо. Клали на грудь лемех (словац.), камень или землю с мели (пол., словац., серб.), яйцо (серб.), приносил к умирающему или в церковь приготовленную для погребения одежду (болг. капанцы), «запрягали» умирающего в ярмо (болг.). Человек, рожденный в рубашке, не мог умереть, пока ее не принесут (хорв., о. Брач). Чтобы «пропустить душу» или пришедших за ней (рус. костром. «пропустить смерть»), расстегивали одежду, отворяли окна, двери, суздуки, снимали печную заслонку. В случае особенно тяжелой А. (колдуна, анахари и т. п.) просверливали дыры в потолке или стене, вбивали в потолок вилы или кол, поднимали метицу, разбивали потолок и крышу (в.-слав.), печь (полес.). Умирающей ведьме приносил осинку-однолетку, сжигали на припечке целмаку (если ведьма «отбирала» молоко); поджигали сметенный из ульев мусор и окуривали им кату (полес., укр.), втыкали в порог иголку, кропили его святой водой (рус. владж.). Сербь в р-не Лесковца большого, который сильно мучился, выводили из дому, чтобы он «устремил свой взор к небу», считая, что это поможет ему умереть. В Поморавье перебрасывали через дом шапку (женский платок) умирающего, в которую клали камень; болгары в Пиринском кр. шапку или платок перебрасывали через трубу. Украинцы и поляки звонили в колокол («звонили по душе») или давали плату «за звон».

Обливали, кропили, поман водой — «святой», «немой» (принесенной ночью молча — серб.), дождевой с крышки или из дорожной колеи (словац.), водой с колокола

(рус. вологод.), с каменного креста или иконы (рус., укр., серб.), с 12 икон (рус. вологод.), водой от оюлавскивания девяти деж в девяти катах или перелитой трижды над тремя сретенскими свечами (Вилейский у. Виленской губ.), водой с тремя прутиками из веника (серб. лесковац.); отваром, настоем трав, соломы с дороги или с крыши (укр., пол., серб.), из венка (словац.), земли с трех полей (рус. ярослав.), с безымянной могилы (серб. ужич.), с могилы последнего покойника (серб. лесковац.). Окуривали ладаном, травами, дымом от оставшихся на ферде ниток и т. п. Более редкие и локальные приемы: протирали столы, скамейки, оконные стекла первой попавшейся под руку «красивой» тряпкой (з.-бел.), рассыпали по подоконнику горох, мыли окно гороховой ботвой (з.-укр.), переворачивали табуретки и стулья (словац.), вталкивали к умирающему пьяную распутную бабу (рус. обонек.), незаметно подкладывали на чужое окно «12 милость» — чай, сахар, яйцо, хлеб и т. п. (рус. ярослав.), старались не говорить об умирающем, считая, что чем меньше народу о нем знает, тем легче ему умереть (полес.), с хлопковыми нитками обходили церковь и оставляли их в церкви для изготовления свечей (болг. пирин.) и т. п.

Повсеместно считается, что в момент кончины гаснет и падает с неба звезда. Кончина понимается как «второе рождение» (рус. вологод.), а сопровождающий ее ритуал во многом сходен с ритуалом родов. См. также Душа, Смерть, Свеча.

Лит.: Вак.ППСД; Сед.О.КД; Fish.ZP; Schn.SV; Бор.НСО 46:80—86; 47:158—161; ЭВС:411; Иван.МЭВ:114,121; Зел.ОРАГО:986; Браг.ДР:53—60; Чуб.ТЭСЭ 4:698—699; Шейн МИБЯ 1/2:517—582; Fed.LB 1:220,318—319; Алт.АП:153—154; ГЕМБ 3:100; 6:78; 10:128; 14:35; Зеч.КМС:13—15; Бор.ЖОЛК:108—109; СМР:269; Теш.НЖОПК:144—145; Шн.ГЕСО:264; Vuk.SK:304; Вак.ПСОП:78; Вак.ПО:24—57; ЕБ 3:194; Зах.Кам.:260; Марин.ИП 2:519; Пир.:412; МФ 29—30:107—108; SKLBS:60—61; Karv.TKL:83—86; Kolb.DW 28/5:121; 49:530; Pol.ZO:20; Horv.NRZ:100—102; Hor.:268; Chorvathová L. Rodinné zvykosti // Národopisné informácie. 1984/1:172—173.

О. А. Терновская, С. М. Толстая

Ад (из греч. *ἄδης*) — часть того света, где пребывают грешники, испытывающие муки за свои земные грехи.

У всех славян, прежде всего южных и восточных, книжные (церковные) представления об А. либо смешиваются с народными, либо сосуществуют с ними, находясь нередко в противоречивом отношении и в отдельных локальных традициях, и даже в индивидуальных воззрениях. Православная книжная и народная традиции противопоставляют А. рай, а католическая с XII в. выделяет на «том свете» еще чистилище — переходное место из А. в рай. Наиболее архаичными верованиями можно считать те, по которым А. и рай территориально не расчленены, так что обитатели того света мучаются или блаженствуют по соседству. Такие представления отмечены, напр., в полесских *обшираниях*, т. е. в рассказах о «посещениях того света». А. и

рай воображаются то на небе, то на острове, то за морем, подобно враню. В русской народной духовной повзке А. и рай разделяет огненная река, в сербской — стена (Косаница в Черногории) или большая ограда (Старая Пазова в Среме).

Согласно сербским верованиям, все покойники находятся на небе (а не под землей или в «нижнем» мире), где А. и рай четко разделены (Косово), при этом рай занимает лучший, утопающий в цветах участок, а небесный А. — тот участок, где кипит деготь и мучаются грешники (Гружа, центр Сербия), или рай и А. расположены на небе так, что рай выше А., населенного змеями и чертями, обьятого тьмой и дымом и навсегда лишенного солнечного света (Косаница). В Боснии рай мыслится на небе, а А. — под землей, при этом А. весь охвачен огнем и у грешников горит то глаз, то рука, то все

они варятся в котле (Височская Нахия). Такая картина А. типична для большинства славянских представлений. Редкие примеры локализации А. на земле отмечены у гуцулов, помещающих А. на острове посреди моря, и у белорусов (продмк.), представляющих А. как огромную гору на краю света, посреди которой горит огонь и кипят котлы с грешниками.

Синоним А. — преисподняя отражает верования о каждении А. под землей, совпадающие или восходящие к древнееврейским ветхозаветным представлениям А. как «рва преисподнего», «царства мрака» (Псалтырь), «страны тьмы и сени смертной», где сам свет подобен темной ночи (Книга Иова). В этой модели не было противопоставления А. и рая.

Сам А. мыслится как место обитания бесовской силы, место вечно пылающего огня (ср. церк.-слав. ГЕМИНА ОГНЕННАЯ) и в то же время вечного мрака, как глубокое темное подзаемье (пол.), как озеро кипящей смолы (вост. Польша, ок. Дрогобыча). Отсюда название А. — смола (вост. Польша, с. Золотуха), что соотносится с древним славянским заимствованием — **smьlъ* (из лат. *resina* 'смола'). Ср. рус. церк.-слав. пькѣль 'смола', рус. пекло 'ад, преисподняя', серб. лакао, болг. пькъл, чеш., словац. peňo, пол. pieńo 'то же'.

В Белоруссии было распространено верование, что А.-пекло находится под землей в болоте, что сама земля натянута, как кожа или шкура, над водой, а в этой воде на самом дне помещен А., наполненный грешниками и чертми. Имк управляет самый старый черт Андцлар, Нимцлар, постоянно живущий в А. «на 12 цепях, за 12 дверями». Подобные представления об А. известны в сказках и быличках. Небольшие глубокие ямы на лугу и болоте белорусы зовут чертовыми окнами — это вход в А. Он может мыслиться у славян как яма, пропасть, овраг, пещера, колодец и быть входом вообще на «тот свет» (ср. с.-х. диал. јама 'тот свет, ад' — Лица, Дубровни). Книжно-апокрифичны представления о «вратах адовых» (серб. пакленска врата, гуцул. брама валѣна и т. п.), охраняемых стражниками-чертми, львом (з.-слав.), собакой (ю.-рус.), змеей (рус. старообряд.).

Путь души на «том свете» проходит через мост то в виде толстого волоса, то брев-

на (полема), настила и т. п. (часто в зависимости от греховности души), пролегающего над А. — пропастью, кипящей смолой, и т. п. Грешные души срываются и падают в А., а праведные проходят в рай. Мотив моста-волоса хорошо известен юж. и отчасти вост. славянам. На Витебщине в опорожненную от хлебов печь хозяйка бросала три поляна для того, чтобы они ей потом служилим кладками при переходе в рай через адскую реку.

А. — место вечных мук, отсюда диалектное болгарское (Родопы) и македонское (Прилеп) название А. — вечна. Грешники мучаются вечно в огне, смоле, реке в воде, их бьют раскаленными прутьями, их пожирают змеи, черви, их подвешивают на крюке за ребро, за язык, они лежат на раскаленной сковороде, страдают от жажды, голода, от каплюющей на голову расплавленной серы. Вост. славяне считали, что муки в А. могут прекращаться на Благовещенье и с Пасхи до Вознесения. После Страшного суда адскими муками будут подвергнуты и бесы, а некоторых грешников они мнутют (бел. гомсел.).

Лит.: Афанасьев А. Заметки о загробной жизни по славянским преданиям // АИЮС 1861/3; Бесс.КП 1:65—260; Генерозов Я. Русские народные представления о загробной жизни на основании записок, прочитанной, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883; Елеонская Е. Н. Представление «того света» в русской народной сказке // ЭО 1913/3—4; Иванов // СХИФО 1909/18; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; Чајкановіч В. Доим свет код старих // Чајк.МРС; Чајкановіч В. Доим свет у јамі // Чајк.МР; Цеп.МГУ 4,7; Вак.ПО; Марин.НВ:40,104, 199,233,234; Вieg.SOZW; Моск.KLS:714; Моск.VRS:97—101.

И. А. Морозов, Н. И. Толстой

АДВЕНТ (лат. *adventus* — 'приход, явление') — у католиков период предрождественского поста, который начинается со дня св. Андрея (30.XI), реке — со дня св. Екатерины (25.XI) и кончается Сочельником (24.XII). В народной традиции рассматривался как важный этап подготовки к празднованию Рождества Христова. В течение А.

спешили завершить хозяйственные работы, запрещаемые в святочный период: заготавливали дрова, заканчивали прядильные и ткацкие работы, толкли крупу для рождественских блюд, молили муку, забивали свиной, заготавливали колбасы и сало. Молодежь сходилась по вечерам на посиделки для совместного прядения, шитья, обдиранья перьев и т. п. Одновременно готовили рождественские украшения, ревиант и маски ряженых, разучивали колыбельные песни и похвальные благопожелательные тексты.

Основной комплекс ритуалов, гаданий, поверий приурочен ко дням т. н. адвентных святых — Варвары (4.XII), Николая (6.XII), Люциии (13.XII), Томаша (21.XII) — и имеет сходство со святочной обрядностью (посещение первого гостя — пелаяшка, обходы ряженых, колядование, обереги от нечистой силы, приметы, связанные с погодой и т. п.). См. *Декабрь*.

Широко распространены поверья об активизации нечистой силы, злых духов, ведьм, которые становились особенно опасными в дни адвентных святых. По представлениям словенцев, в период А. с того света прилетали души умерших предков. Словаки Верхнего Сливца верили, что в день св. Люциии из-под земли освобождались все злые силы. У сербов-лужичан А. считался временем появления призраков, оборотней, черных людей, болотных баб, целых процессий мертвецов. В связи с этим принимались предохранительные меры против нечистой силы: окуривали дома и хозяйственные постройки, рисовали на них кресты, подкладывали под порог дома и хлева металлические предметы и т. п. С комплексом охранительных мер, по-видимому, был связан и восточнопольский обычай игры на лигавках — длинных трубах, сделанных из лпы или вербы. В селах Мазовии и Подлясья трубили в них рано утром и вечерами после захода солнца в течение всего А. В Словении для отгона нечистой силы перед рассветом звонили во все церковные колокола.

А. рассматривался как время, подходящее для гаданий, предсказаний, разгадываний примет. Молодежь гадала накануне каждого из адвентных воскресений. Так, лужичане накануне для гаданий днем считали первое воскресенье А. В Польше в день св. Люциии гадали о погоде на целый год вперед: посыпали 12 луковых долек

солью и по ее сухому или размокшему виду судили о характере погоды всех 12 месяцев. По некоторым приметам гадали о урожае и хозяйственном благополучии: обильный иней в период А. предвещал урожайный год, частые и густые туманы — молочность, коров в летний период и т. п.

К А. относится ряд запретов. Кроме усвоенных народом церковных ограничений на употребление скоромной пищи, на шумные увеселения, почти повсеместным был запрет на полевые работы: в течение всего А. запрещалось пахать, т. е. земля в это время «спит» или «болеет». Считалось, что у нарушивших этот запрет поле не будет давать урожай три года (семь лет). Ср. связанные с этими поверьями польские поговорки: «Кто землю в Адвент копает, не жалеет, у того она три года болеет» (Glog.ES 1:11); «В Адвент земля спит, и если ее пахать, то заболит» (Sychna SGK 1:2). В польском Подгале не рекомендовалось вывозить в это время на поля навоз. В зап. Белоруссии не водили овец к водопою (их помал прямо в загоне).

Характерной чертой обрядности А. в некоторых славянских зонах были обходы ряженых. Так, в р-нах Варкии и Мазур с первой адвентной недели группы молодежи обходили со звездой дома, при этом участники ряжились дедом, бабуей, козой, аистом. В польском Поморье составлялись группы до 10—12 масок — дед, трубочиста, медведь, козы, коня и др. Наиболее популярной маской у кашубов был адвентный гороховый медведь — ряженный, закутанный в гороховую солому. В Словении по воскресеньям группы парней, украшенные специально адвентными венками с укрепленными на них горящими свечами, выстраивались в костеле перед алтарем на время богослужения. Затем эти адвентные отроки ходили от дома к дому, исполняя колядки — приветственные орации и постовые песни (см. *Колядование*). Считалось, что дом, в который они не зашли, ожидает несчастье и неблагоприятное. Хозяева одаривали их специально испеченным адвентным хлебом. Устойчивой была также традиция обходов ряженых, изображавших Люциию, Варвару, Николая в дни этих святых.

Специфическим обычаем А. было изготовление из хвойных веток адвентного венка. В селах польских Мазур и ча-

стично Варми в первое воскресенье А. изготовляли венок, украшали его красными лентами и прикрепляли к нему одну свечу; венок подвешивали в избе под потолком, в каждое следующее воскресенье добавляли по свече; когда их на венке становилось четыре, А. заканчивался и считалось, что это приближает приход Рождества.

А. как период католического предрождественского поста в общих чертах соответствовал Филипповскому посту, отмечаемому в это же время православными славянами (см. Пост).

Лит.: КОО 1:207,237,242,267–270; HDA 1:197–200; Fed.LB 1:281,413; Kur.PLS 4:9–11; Lud 1895/1:139,215; 1896/2:185; 1897/3:19; Szyf.ZOW:18,33; Kolb.DW 29:75–77; Święt. LN:69; Gaj.KSL:18–19; Pół.ZO:12–14; NA 1968/5/3–4:168–169; Horv.RZL:22–37; Veck.WSMAG:443–444.

А. Н. Виноградова

АИСТ — в народной культуре одна из наиболее почитаемых, «святых» птиц. Общего для всех славян названия А. нет. Праславянский диалектизм **boŷьalъ* распространен в западнославянской (лехит.) языковой области; в южнославянских языках представлена форма **vyŷьkъ* / **vyŷьkъ* (болг. щрък, стрък, макед., с.-х. штрк, словен. štrk, а также др.-рус. стръкъ); у вост. славян — бел., укр. бусел, бусень (возможно, тюркского происхождения), рус. аист (этимология неясна, так же как др.-рус. агистъ, псков. аист, арист и др.). Ряд названий носит звукоподражательный характер: укр. клек, пол. *klekaŭka*, кашуб. *klɔbosɔn*, а также, возможно, укр. *лелека*, серб. *лелек*, болг. *лелек* и т. п. Некоторые из названий А. обнаруживают общность или родство с названиями журавля (рус. *журав*, бел. *вєсялак* 'аист'; ср. др.-рус. *стырък* 'аист' и рус. *стырк*, *стырх* 'белый журавль') и цапли (чеш. *čar*, словен. *čarla*, макед. *чалла*, болг. *чалляк* 'аист'; ср. укр. *зайстер* и т. п. 'аист' и пол. *hajkeŕ* 'серая цапля'), что подтверждается и языковыми данными: А. и цапля — птицы, очищавшие земные воды после сотворения мира, сходная роль масок А. и журавля в рождественской обрядности. В легендах и весенних обрядах А. — охранитель и очис-

титель земель от гадов и прочей нечисти; его перо изгоняет блух из дома (с.-бел.), он истребляет жаб, в которых обращаются ведьмы (ю.-пол.), а гнездо А. охраняет дом от злых дузов вообще (с.-в.-болг.). Как истребитель змей А. является противником дьявола и символом Христа.

Происхождение аиста из человека. Согласно легенде (бел., укр., в.- и ю.-пол., с.-в.-болг.), некоему (иногда — первому) человеку Бог дает мешок (горшок, сундук) с гадами, чтобы тот бросил его в море (реку, озеро), иногда в огонь или на высокой горе, строго запретив развязывать его и заглядывать туда. Человек из любопытства нарушает запрет, и вся нечисть расплывается по земле. В наказание Бог превращает его в А., чтобы он собирал и уничтожал гадов, очищая от них землю, свет (ср. пол. *szusiŷyŷal* — об А.). В других этимологических легендах А. — крестьянин, наказанный за то, что падал в праздник (з.-укр.); кощ, не ответивший на приветствие Христа (пол. *тарнобжег*, *кваш.*); кощ, у которого перед Христом спала штаны; убийца, разбросавший части тела убитого, ставшие лягушками (челец); еврей, укрывшийся от Христа под мостом (пшемьск.); человек, пугавший Бога из-под моста; козлик, кормивший работников лягушками (витеб.); душа человека, искупающего грехи (подол.). У вост. и зап. славян по отношению к А., особенно в фольклорных текстах, используются личные имена: Иван (Иванько), Јан, Василь (Васыль, Василько), *Woŷek* (*Woŷis*, *hwaŷz* *Woŷiech*), Яков (Яша, Кыба, Кувь), Григорий (Рыгор, Грицько, Нгуџ), Адам, *Boŷdan* (*Boŷdan*); реже — Алексей, Антон, Барыс, Данило, Еким, Јоѷко, Максим, Микита, Симон, Тыдэй, Хведор, Юлим и др. Черно-белая окраска А. связывается с одеянием всендва (пол.), шляхтича (с.-бел.), с двойственной природой А.: получеловек-полу дьявол (пол.), человек, согрешивший перед Богом (з.-бел.). По польским поверьям, для прекращения дождей, вызванных убийством А., следовало похоронить его, как человека, в гробу на кладбище (р-н Тарнова). Ср. рассказ о том, как раменого А. лечили в больнице, а когда он умер, его с почестями похоронили (р-н Кельц).⁸ У белорусов, украинцев и поляков А. приписываются некоторые человеческие особенности (физические, психические, мо-

ральные, социальные): у них человеческие пальцы; они понимают язык человека; имеют душу; плачут слезами; молятся Богу (клякот А.); собираются вместе и справляют свадьбы; каждая семейная пара монгома, неравучна, привязана к детям, в случае гибели одного из А. другой добровольно идет на смерть вслед за ним, может поколотить с собой из ревности; самку, заплodarенную в супружеской измене, судят публично и убивают; перед отлетом А. собираются на суды (советы, вече, сеймы).

Приметы, связанные с первым анстом, входят в аналогичный ряд примет, связанных с первым громом, первым кукованием кукушки, первой ласточкой и т. п. (см. Первый — последний). Увидеть первого А. летящим — к счастью (познан.), к долгой жизни (житомир.), к здоровью на весь год (полес., малопол., мавов.), к работоспособности (кашуб., малопол., плодлив.), к резвости ног (полес., подляс., банат. болгары), к дороге (ровен., мавов.), к легкому (подляс.), веселому (познан.), урожайному (познан.), удачному (кашуб., з.-укр.) году, к скорому замужеству (слуц., пол.-укр. пограничье). Увидеть первого А. ходящим — к здоровью и невредимости на весь год (болгары сев. Родоп, сербы Косова Поля). Если же увидеть первого А. неподвижным (стоящим, особенно на одной ноге, сидящим или лежащим), то будет засушливый (познан.), несчастливый, тяжелый год (макед., р-н Драмы, р-ны Любанин, Седльца, Лешно), будешь ленивым (кашубы, банат. болгары), «тяжелым» (подляс.), будут болеть ноги (бел., полес.), заболешь (ц.-полес., волин., малопол., сербы Косова Поля), умрешь (житомир., с.-родоп.), не выйдешь замуж (слуц., гомел., пол.-укр. пограничье). Стоящий А. предвещает высокий лед (гомел.); черный А. — урожай, белый — голод (сербы Косова Поля); мокрый, грязный А. — дождливое лето, сухой А. — засуху (подляс., мукв.). Встреча весной с парой А. сулит девушке замужество (полес., укр.), женщине — роды (макед.); кружащие над домом А. предвещают свадьбу (луж.). Считается, что при первой встрече с А., как и при первом куковании, нужно иметь при себе деньги (бел., кашуб., болгар.); деньги в кармане в этом случае предвещают богатство, ключи — изобилие, если

же ничего нет — убытки (р-н Кобриня, Полесье). В поверьях ю.-вост. Македонии и вост. Сербии голос А., услышанный первый раз в году натоцак, *пробије* («разбивает», «перебивает») услышавшего, приносит ему несчастье, напр. девушка не выйдет в этом году замуж, в течение года будут биться горшки и др. посуда. Ср. сходный мотив, связанный с А., в чешских и словацких детских загадках: «Bohdál Jáň rozbil žbáň...» [Богдал Ян разбил жбан...] (Bart.ND:61).

Встреча анста. Подобно приметам, многие ритуальные действия при встрече с первым А. напоминают действия, совершаемые при первом гrome, при виде первой ласточки и некоторых др. птиц, и призваны обеспечить благополучие в предстоящем году, а также избавление от гадов (змей, блох и т. п.). Они сопровождаются заветчиками — преимущественно формулами ритуального обмена. При виде первого А. приговаривают: «На ціле лета, буйнае жыгта, а нам на здароўе» (бел., Ник.ЖЗВ:39); кидают вверх палку или хворостину со словами: «Иван, Иван, на тобі на гнядзючка, а нам на здароўчю!» (киев., ПА); умываются, чтобы быть резвым и веселым, как А. (тарнов.); садятся на землю — иначе не будет спора в хозяйстве и будут биться горшки (пол.-литов.); чтобы ноги не болели, бегут вслед за А. (витеб.) или приседают (краков.) и при этом говорят: «Аби тебе, боцьку, ноги болілі, а мене ні» (укр.-галиц., ZWAK 1881/5:108); кукурякуются, катются по земле (полес.), чтобы быть здоровым (вrocław.), чтобы не болели ноги (пик.) или спина (полес., подляс., с.-з.-болг.), говорят: «Надзелі, бо́жв (бусечко), здароўем!» (гомел., ГСл 1:98), «Хай туби купыр (поясныця) болів, а в мене шоб спына не болыла» (волин., ПА); чтобы не болела спина, подлиряют ею плетень (софийск.), прислоняются к дереву, к дубу (полес.) со словами: «Бусько-барэвінна, коб не балела сярэдзіна» (гомел., ПА). С той же целью или вообще для здоровья дети трижды закливают А. словами: «Цірыколе, врыколе, тебе да боли глава, мене да не боли!» [Аист-клякотун, у тебя пусть болит голова, а у меня не болит!] (софийск., СбНУ 1990/16—17:216). В Могилевской губ. с приметом анстов девушки встречали весну, начиная петь веснянки на крышах домов. На Волини и в Подлясье на Благовещение к примету А. выпекают хлебец в виде ноги А. (буснева или буслова лапа), в

з.-бел. Полесье и Подлясье, кроме того, пекут хлебцы в виде бороны, серпа (реже плуга, сохи), и с ними дети выходят «ламкать» А.: «Бусьныку, бусьныку, вась дв твою лапка! Прыляты й узопы и навад полаты!» (волин., ПА), «Бусько, бусько нэ тоби галёпу (хлебец с изображением ноги А.), а мыни дай жыта копту, нэ тоби бороны, дай мыни жыта сторону. Нэ тоби сырпа, дай мыни жыта снопа» (брест., СПЗБ 1:168,411). С просьбой об урожае обращаются к первому А. и болгары Баната: «Щърк, щърк, по пулене, газ жыту ду кулеки, да й жына дугудина, ва с нигына магавина, пуавина на мене, пуавина на тебе» [Аист, аист, по полюне, топчи жыто по колени, чтобы сжать его на следующий год, чтобы наколоть слада, половину мне, половину тебе] (Тел.БББ: 184). В Болгарии и Македонии дети с появлением первого А. (ялн аисточки) снимают с руки мартешицу. В Болгарии (Грaво) говорят: «Месечко-косечко, тебе брада, мене к'есия!» [Месю-серпик, тебе борода, мне кошелек], — считая, что А. принесет им в клюве невидимый кошелек (кесия), выпустит его над домом и семья разбогатеет. В Болгарии (Панагориште) на Благовещение машут палками и кричат: «Бежте зъми и гушерци, че идат щъркелите!» [Убегайте, змеи и ящерицы, — аисты идут!] (Марин.НВ:388); сербы Косова Поля при виде первого А. берут из-под правой ноги землю и бросают ее в воду, которой кропят себя и дом, чтобы летом не было блох.

Прилет и отлет аиста. Прилет А. приурочен ко дню св. Иосифа (19.III) в Польше, отчасти у украинцев (вост. Галиция) и белорусов (Виленская губ.), у болгар-католиков Баната; ко дню св. Григория (12.III) — в Чехии; к первому воскресенью после Пасхи — в Польше (торун.); к 9.III — в некоторых р-нах Польши (день св. Франциска), Болгарии и на Волыни (день Сорока мучеников); к Благовещению (25. III) — в некоторых р-нах России (брян.), Белоруссии (гомел., продмен.), Польши (подляс., люблин., серадз., силез.) и в Македонии (Охрид, Радовиш). 1.III, как говорят детям в р-не Пловдива, А. приносит им мартешицу. Прилетающий весной А. приносит на крыльях последний снег (пол. мазур.); снег, идущий по прилете А., называется щърклов снег (болг.). Осенью А. улетает за снегом (болг.), улетает со снегом под крыльями (з.-укр.). Перед от-

летом А. ведут войну с журавлями (львов.) или орлами (радом.). Старые А. заглядывают в окна и двери дома, прощаясь с хозяевами (катовиц.). Перед отлетом на собраниях (судах, сеймах) А. решают, кого они возьмут с собой: оставляют в жертву одного А. на зиму (болг.), убивают или оставляют слабого ялн без пары, причем, если ему удастся перезимовать, убивают его по возвращении (пол., укр., бел.). А. улетают и прилетают вместе с аисточками (полес., в.-пол., болг., макед.); совершают перелет с аисточками (полес., в.-пол., болг.) или с трысогузками (полес., з.-укр.) под крылом, на крыльях, на спине или на хвосте (у юж. славян аналогичные поверья связаны с журавлями). Отлет А. приурочивается к Преображению 6.VIII (бел., макед.), Ильину дню 20.VII (житомир.), дню св. Бартоломея 24.VIII (люблин., подляс., жешов., радом.), св. Августина 3.VIII (повет Лешно), св. Паптеля 27.VII (болг.). По раннему или позднему отлету А. судят, будет предстоящий сезон холодным или теплым. С отлетом А. иногда связывают появление на небе Млечного пути — буськовой дороги (лик.).

Земля аистов. Болгары считают А. паломником (одно из болгарских названий А. — халжия), который ежегодно посещает Святую землю; считают также, что он живет на краю света. А. улетают на зиму в далекую землю, где, искупавшись в чудесном озере, сталкиваются людьми, а весной, искупавшись в другом озере, вновь приобретают птичий облик и возвращаются, т. е. в своей земле Господь запретил им выводить птенцов (болг., макед.). Поверье о земле А. известно и в польском Поморье: А. улетают далеко на юг за море, где обращаются в людей; весной, ударяя в ладоши на берегу моря, они превращаются в аистов и возвращаются назад (человек, погнавший на берег того моря, может обратиться в А. и перелететь в землю аистов).

Представление о том, что А. приносят детей, наиболее распространено у зап. славян (Польша, Лужица, Чехия), встречается также на западе восточнославянского ареала и реже у юж. славян. А. вытаскивает детей из болота (пол.), приносит их в корзине, в лохани, корыте (луж.), бросает в дом через печную трубу (бел. полес., пол.). По кашубскому поверью, А. бросает в печную трубу лягушек, которые, пройдя через

дымоход, приобретают человеческий облик, причем из легких, найденных А. на луку или в поле, происходят крестьяне, а из найденных у моря — рыбаки. У германизированных славян о. Рюген был известен «амстиковый камень» (нем. *Adeborstein*), на котором А. сушат детей, добытых из мира. Так же называются черные или белые плоские круглые камешки, которые дети бросают через голову, прося у А. братика или сестричку. Известны польские обращения к А.: «*Wocisł, kliczka, przynieś mi braciśka!*» [Аист, клечка, принеси мне братика] (келец.); «*Wocisł dokola, przynieś mi dziecko z kościoła!*» [Аист, крутом, принеси мне ребенка из церкви!] (калш., РАЕ, арх). Где кружит А., там ожидают появления ребенка (поветы Кросно, Калш.). С поверьем об А., приносящем детей, связан запрет девушке смотреть на А. (пол. Судеты). В Болгарии дети кладут под камень мартеницу, ожидая, что взамен А. принесет им брата или сестру. Связь А. с деторождением отражена и в с.-х. рода 'аист'. В Белоруссии А. во сне означает для женщины беременность (брест.) или рождение сына (гроднен.). О беременной кашубы говорят: «*Wosop żniłiŃjŃ arusił na je pole (na je klin) a ona jŃ sŃwęcęła*» [Аист вмяю спустил на ее поле (на ее доно), а она ее схватила] (*Sychta SGK 6:305*).

Гнездо аиста устраивают на доме, сарае, клеве или дереве волеж жилья, используя для этого старую борону или колесо (псков., волын., полес., подляс., люблин., ю.-вост.-пол., куяв.). Мотив колеса характерен и для детских закличек А.: «*Дядька бусел, закружись колесом! Твае дитни за лесом. Не ўсе, не ўсе, плаваина ў аўсе*» (в.-полес., ПА). В Подлясье борону или колесо должен втащить наверх холостяк с помощью девушки. В Белоруссии и вост. Польше для привлечения А. кладут в гнездо иглу, что-либо металлическое (кусок стали, железа, меди) и блестящее (стекло), кусок яркой блестящей тесьмы, красного сукна, иногда сахар, хлеб, монеты. В Галиции в гнездо А. бросают куриное яйцо, чтобы куры несли крупные яйца, как у А. Повсеместно гнездо А. на доме является счастливейшей приметой. Оно оберегает дом от молнии и пожара (луж., пол., укр., бел.), от града (пол., укр., бел.), злых чар и духов (болг.), способствует прибыльному ведению хозяйства (пол., бел.) и обогащению (болг.). Дом, который А. избегает, проклят (пол., макед.); А.

пролетающие весной через село, предвещают пожар (чеш.); отсутствие гнезда А. на доме или в селе сулит пожар, а уход А. с гнезда — запустение дома (укр.). В предчувствия попадания молнии (гомел.) или пожара А. покидает гнездо и переносит итенцов (ровен., белосток.). По выброшенному аистом из гнезда итенцу или яйцу судят, каким будет год — голодным и неурожайным или наоборот (укр., бел., пол.), сушим или мокрым (полес., пол., кашуб.), реже это служит предвестием пожара в селе (келец.).

Нарушение запрета причинять вред аисту — разорять гнездо, уничтожать яйца, итенцов и особенно убивать А. — считается тяжким грехом и сулит обидчику несчастье (луж.), смерть (витеб.), смерть матери (макед.) или сына (мазов.), телесные уродства, слепоту, глухоту у детей (кашуб.), урон хозяйству (буковин.), коровы будут доиться провьяю (тарнов.), все А. покинут село (закарпат.). Наиболее распространенное наказание — пожар (бел., укр., пол.): считается, что А. мстит обидчику, принося в клеве голодную или утлю, которыми поджигает крышу, или выкресая огонь клевом. Согласно польской легенде, красивый платок, переданный А.-человеком в подарок своей обидчице, вспыхнул у нее на шее и сжег ее (з.-помор.). Мотив выкресания огня отражен в закличках, обращенных к А.: «*Иван, ўжыраш агню!*» (гомел., ПА); «*Дядько Мыхал, выкраш агню, закруш люльку!*» (чернигов., ПА); «*Тадэй, дай закурты!*» (ровн., ПА); ср. также: «*Kuba, Kuba, daj tabaki, nie bądź taki!*» [Яша, Яша, дай понюшку табаку, не будь такой (жидкий)!] (краков., ZWAK 1887/11:41). Большое скопление А. на луку, на поле предвещает войну (з.-укр., ю.-пол.). Запреты убивать А. или причинять ему вред связаны и с метеорологией: будет засуха (тарнов.), наводнение (жешов.), продолжительный дождь (о ливне говорят: «*После своей смерти А. три дня плачет на своего убийцу*») (жешов., новосондец., краков., мазов.), будет град (з.-укр., ю.-пол.), А. навлечет страшную тучу (ровен.), ударит молния (ю.-пол.), налетит ураган (келец.). Связь А. с градом, дождем и ветром подтверждают и др. данные: А. (как и орел или сокол) предводительствует градовой тучей (болгары р-на Враца), кружа высоко в небе, разгоняет градовые тучи (пол. Бескиды); клекот А. предвещает ливень и бу-

рю (пол. Бескиды); в польской легенде красный платок, данный А. человеку, усыпляет бурю на море (зал. Поморье); жинцы просят А.: «Иванько, Иванько, зашли нам трохи вітру, бо не адложим вятки!» (Пинский у., Бул.П.:188—189). Почитаем А. объясняется и запрет употреблять его в пищу.

В народной медицине в Польше и Зап. Украине сало (жир) А. используют для лечения ревматизма, глаз, колтуна, пьют его с водкой, чтобы отвести чары.

Лит: Ma je wski E. *Wosciał w powie i rejciach ludu naszego*. Warszawa, 1891; Кзыг.ЖАСС: 71,72,88,94—99,293,336—337; Fed.LB 1:176—177,185—186; Бор.ПВП 2:27—31,51; Марин. НВ:95—97,383,512; *Malyiak // Lud* 1908/14: 170—178; *Gustawicz // ZWAK* 1881/5:107—109, 185.

А. В. Гура, А. Б. Страхов

ААА — см. Хала, Ала.

АЛЕКСЕЙ, Алексей — человек Божий — христианский святой V в., память которого отмечается 17/30.III. День св. А. у вост. славян — один из праздников начала весны, носящий название *Алексей Теплый*. У русских этот день назывался *Алексей* — с гор потока (*вода*). По народным представлениям, на А. Теплового «рыба (щука) хвостом лед разбивает», начинает петь овсянка (ее пение передается словами: «Куда саки, берн вол!» или «Діду, діду, сій ячмін!»), прилетает первый журавль или амст, начинают сея овса. Украинские крестьяне на Евдокию (1.III), на Сорок мучеников (9.III) и на А. Теплового, выйдя из церкви, сразу шли в амбар и выбирали самое лучшее зерно для посева — тогда будет хороший урожай и пшеница будет чистой, как золото.

Св. А. особенно почитался пчеловодами, рыбаками и охотниками. В день св. А. было принято выносить ульи на пасеку и выпускать пчел. При этом молились св. А., чтобы он защитил пчел от напастей, окуривали ульи ладаном и первыми цветками ряби. Рыбаки верили, что тем, кто не почитает св. А., «рыба не идет на руку». По поверьям охотников, в день св. А. медведь выходит из берлоги, а лисы переселяются в новые норы и три дня

они слепы и глухи (чернигов.). В этот день по погоде гадали об урожае и о том, будут ли роиться пчелы.

В восточнославянском фольклоре широко известен дузовный стих об Алексее — человеке Божием.

Лит: Бор.ЭНН 1:249—269; КГ:138—139; Кал. ЦНМ:103; Лав.БНК:70; Андрианова В. П. *Жизнь Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности*. Пг., 1917; СКДР 1:129—131.

С. Т.

АЛКОНОСТ (из греч. ἀλκόν) — мифическая райская птица, описанная в средневековых византийских и славянских легендах. Пробраз А. содержится в древнегреческом мифе об Алконе, превращенном богами в птицу змееподобка. На русских лубочных картинках А. изображает, я полуптицей-полуженщиной с большими перьями развличной окраски. Женскую голову А. венчает корона, а в руках А. — райские цветы. Рядом с А. часто изображается птица сверху, отличающаяся от А. только отсутствием венца-короны, но имеющая, как и у А., шипы вокруг головы. А. обитает на райской реке Евфрат.

Лит: Рыстенко // ИОРЯС 13/2:345.

Н. Т.

АЛЛАУЙЯ (из греч. ἀλληλοῦια, восходящее к др.-евр. *hallelu jah!* 'хвалите Господа!') — возглас или песенный припев, часто употребляемый в церковном обряде. В славянской народной традиции в большинстве случаев десемантизировал, внешне (фонетически) видоизменил, приближен к междоместию, иногда превращен в название ритуала, группы лиц, его совершающих, ритуального предмета, ритуальной еды, коистра и даже нечистого места и нечистой силы.

В большинстве случаев А. и ее модификации известны в виде припева к колданным, подблюдным, веселным, тропцким и др. обрядовым песням. Так, в Купяньском у. Харьковской губ. пелась колядка: «Ишла Марія лутом берегом / Алауя, алауя! Лутом берегом... / Ой пишла Марія та на круту гору /

Алмауя, аьлауя! Та на круту гору...» В польских жешовских колядках А. уже несколько модифицируется и звучит как *Hej, leluja!* или *Hej, lejja!*: «Hej! Naaza Marysieńka, / Będzie śladę z nami — Hej, leluja! / Będzie wędrowała / Jako z ulanami — Hej, leluja!». При этом начальное а заменяется междометием *Hej* и все слово как бы расчленяется на два компонента, что характерно для многих случаев. Так, русские веснянки имеют припев *ай лёли-лёли, ой лялё-лялё, ай люли-люли, ой люли-люли* или просто *люли-люли* с удвоением второго компонента. Это характерно и для других зон, напр. краснодарской (*ой лёли-лёли*). Припев *ой лялё-лялё* может встречаться в других календарных песнях, напр. в троцком шикле (смолен.). Отдельный тип южно-русских песен называется *алеёшными*. Для троцких курских и суьских песен типичен припев *лемим-е, лемим* и даже *лемим жой, лемим, рязанских — улы-улы, а брянских — ель-елью, наряду с люли-люляшными*. К брянскому *елью* фонетически близко костромское и вятское *илёо-илёо!*, употребляемое в подблюдных песнях с вариантами *иляля-иляля!*, *Иляя!* Ср. также пермское *илею*, указывающее на связь этих форм с А. В сложном припеве псковской воловчешной песни — *ля-лэй, ля-лэй, ли-ля-лэй!* — лишь последний компонент близок к А. В масленичных торопецких песнях обычна краткая форма *лёли* без удвоения, в троцких костромских — *ле-лю*, а в троцких каширских зафиксировано *О ж леля!* Ср. сложные формы, далеко ушедшие фонетически от «прототипа»: брянские весняночные *лелемь-лелен* и витебские жнивные *Аля-леля, лялё, лялё*. Эти и подобные формы любудили некоторых кабинетных мифологов еще в XVIII—XIX вв. изобрести славянского бога Леля.

Одни из наиболее распространенных припевов *ай ли, ай люли* и его варианты характерны для угличских свадебных песен и для русских и белорусских песен др. жанров. Ср. белорусские колядные, щедровальные, весняночные, кутальские, жатвенные: *ай люлі-люлі, ой люлі-люлі-люлі, ой лі, ой люлі, ой ля-лэй ой, ай люлі-лялё, ой лёшанькі-люлі, ай ля-лэ, ай ля-лэ* и т. д.; с.-рус. вологодские детские колыбельные *люли-люли-люленьки, ой люлю, люлю* или с подчинением рифме: *Ой люлень-люлень-люлень / Бегал по полю олень*. Особняком — форма с.-зап.-бел. воловчешного припева *гей лóлам!* или *эй лóлам!* На

с.-зап. Белоруссии воловчешники называются *лалóўнікi*.

У юж. славян А. как припев мало распространена. В западноболгарской (кюстендил.) жатвенной песне после каждой строки повторяется *брá лёлс, лёлэ!*, где *лёлс* может быть и много происхождения. В вост. Сербии (Поморавье) на масленичной неделе, качаясь на качелях (*љулашке*), поют песни с рефренами к каждой строке *лелеје, лелеје, и!* В зап. Македонии (Дебарско) молодежь качается на качелях в Юрьев день, исполняя песни с рефреном «*Лельо, Буржо* (=Георгий) *ле, лельо!*» В соседней зоне (Струта) в среду на Фоминной неделе ходит группа *пеперуд-додол* с пением «*Отлетала пеперуга, ой люле, ой!*» У македонцев в Албании такая группа называется *ољуларки* или *лилачета* (ед. ч. *лилаче*) по припеву *ој, лилје, ой!* Припев А., восходящий к возгласу «Алмаути!», отсутствует в эпических, балладных, лирических и бытовых песнях, а известен в календарных и свадебных песнях, что также указывает на его прежний сакральный характер.

В вост. Сербии на масленицу исполнялся обряд *алалија* или *оалија*: в сумерках на месте, где обычно танцуют вале, зажигали костер из соломы и старых корзин и танцевали вокруг него не более трех раз. В той же вост. Сербии (с. Велжкы Извор) в Сочельник молодежь в полночь жгла костры, называемые *алалија* или *рана*, прыгала через них и плясала. В Боснии (Гласинац) в канун Петрова дня вечером пастушата жгла факелы (*лиле*) из лучинок и черешневой коры и обходил с ними дома и загоны для скота. В с.-зап. Словении в пасхальную ночь варили *alelijo* — сушеные очистки от репы, вероятно, в память о голоде в XVI в., вызванном шестидесятью турок. В Каринтии в пасхальное утро громко кричали «*Alelijo!*», чтобы нечистая сила не входила в зону слышимости этого слова. В зап. Болгарии, в Кюстендилском кр., *Олешия* — пустынное необитаемое место, куда отсылают градовую тучу в отгонных заклинаниях: «*Тáмо, Боже, тáмо-о-о-о / У пúсту гору Олелию*», а в вост. Сербии (лесковац. Поморавье) *оалије* — ночные нечистые существа, бродящие ватагами, как пыльные на свадьбе, появляющиеся обычно на Святки, т. е. в «некрещенные дни». Вероятно, болгарское междометие, выражающее удивление, страх и горе, — *алéлей* (софийск.), *олеле* (грахов.) — также восходит к А. Ср. фольк-

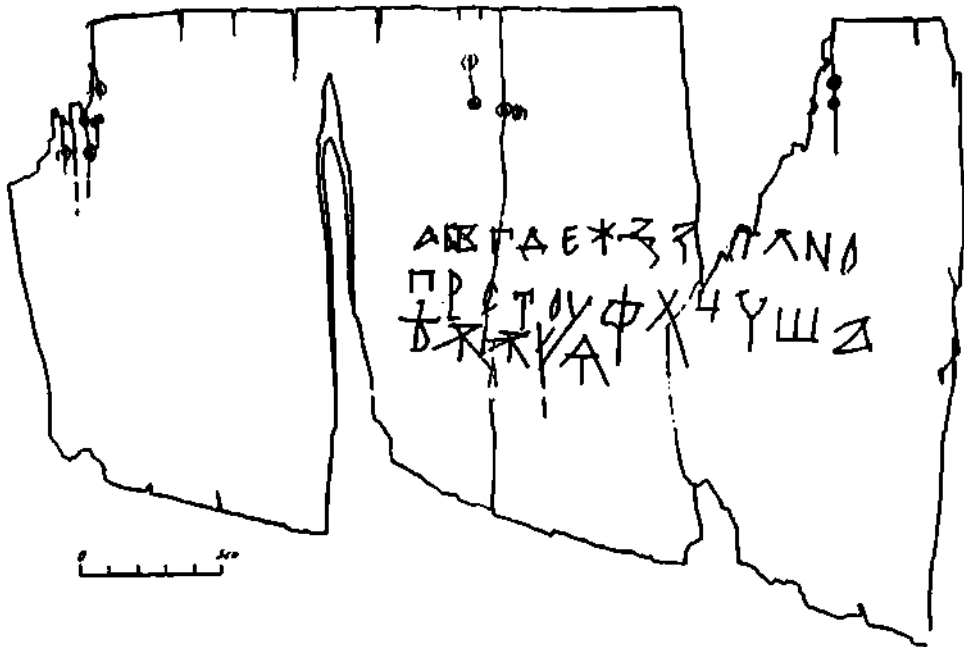
лорно-кижжикое восприятие А. у протопоса Аввакума в «Житии»: «По Алфавиту, аль — Отцу, иль — Сыну, уйя — Духу Святому» (см. Алфавит).

Лит.: ППБЭС 1:130.

Н. И. Толстой

АЛФАВИТ (из греч. ἀλφάβητος) — условный порядок букв, наделенный сакральным смыслом. Такое восприятие А. характерно скорее для книжной, чем для народной традиции. Форму алфавитного акростиха (от альфы до омеги) имел распространенный у славян греческий «Акафист Богородице» (VII в.), исполнявшийся с припевом «Аллилуйя»; не вызывает сомнения сакральность «Алфавитной молитвы» — славянского акростиха, в основу которого положен А. (старший список XII в.).

же с вариантом второго компонента — «первый и последний» (Π, Β) — послужило источником фразеологизма «альфа и омега». Вероятнее всего, А. в целом или представляющие его первая и последняя буквы или же первые его буквы выражали идею цельности, полноты и завершенности, наконец, основы и сути книжной сакральной премудрости. В среде славян восточного обряда считалось, что «для освоения грамоты нужно причаститься яблоком или хартвей, на которой должно быть написано то, что следует знать. На хартви надо написать \dagger и Н.И.К.А. и „все слова“ (т. е. буквы) вокруг креста, т. е. полную славянскую азбуку. Магическое действие азбуки, особенно первой ее буквы и последней, а также начальных букв определенных слов известно во многих древних и новых культурах. Алфавиты, особенно из чужих азбук, например, у коптов греческие, притом вырезанные на камне, на металле, играли роль $\alpha\lambda\omicron\tau\omicron\lambda\omicron\lambda\omicron\upsilon\omicron\upsilon$ (умластивительная жертва



Новгородская берестяная грамота, на которой записана параллельная азбука (1-я половина XI в.)

Изречение из Апокалипсиса «Аз есмь альфа и омега, начаток и конец» (1, 8) или то

или $\alpha\lambda\phi\tau\omicron\varsigma$) и проникли к грекам и римлянам с Востока». (Яцимирский // ИОРЯС 12:

54–55). Не исключено, что подобный характер имели граффити, состоящие из начала А., из Преслава (Болгария), из Софии Киевской, Софии Новгородской и др., а также написанные А. в новгородских берестяных грамотах (напр., № 199–201, 203–207).

Особым образом использовались отдельные буквы А. в старинных славянских заговорах-молитвах «от болезни зубной», «от бѣснаго пса» и т. п. Рядом с лигатурами **ЇѢ ХО ПИ КА** вокруг креста писались лигатуры, содержащие четыре одинаковые буквы **Ѣ Ѣ Ѣ Ѣ** («Спас сотвори свѣт сатиѣ» — богомилского происхождения?), **Д Д Д** («Добро дрѣво дѣволу досада») и т. п. Известны подобные аббревиатуры, состоящие как из одинаковых букв — четырех **Б** или четырех **В, К, Н, О, Р, Х, Ц, Ч**, так и из разных (**ѠДЖК** — Елена Обрѣте Дрѣво Крестное и т. п.)

Древнейший славянский А. — глаголица, — изобретенный славянским просветителем Константином-Кириллом, базировался, по гипотезе Юрия Черновостова (1949), в основном на сочетании трех символических фигур — креста (Христос), треугольника (Троица) и круга (Бог Отец), а также линий, повторенных во многих случаях дважды и трижды (ср. символическую сложения перстов при крестном знаменении). Ср. **Ѧ** — азъ (а), **Ѣ** — бѣжи (б) — ранее, видимо, «Бог» и т. д., особенно **Ѧ** — иже (и) и **Ѧ** — слово (с), и их сочетание **ѢѦ** = ИС, Иисусъ. Смешение в одних словах или текстах букв глаголического и кириллического А., надо полагать, тоже имело сакральный смысл, уславливающий магическую функцию слова. Подобные «смешанные» надписи известны в Софии Новгородской, напр. /СТ/РАНЬНЬИИ грешени НАНЬ ВОИН/ (курсивом обозначено слово, писанное глаголицей), и в некоторых древнерусских текстах. При освящении католических храмов епископ писал на полу посохом латинский и греческий А. по крестообразно обозначенным линиям, что означало единение обоих заветов или народов через посредство креста (Христа).

До XX в. включительно в славянских архаических конфессиональных группах, пользующихся славянским письмом (кириллицей и глаголицей), существовал древний способ послогового чтения при обучении письму, по которому сначала буквы, образующие слог, назывались своими именами, а

затем читался слог, напр.: буквы, азъ, — ба. Этот способ усвоения грамоты и чтения отразился в некоторых малых фольклорных текстах, преимущественно шуточных (не исключается их семинарское происхождение). Ср. бел. «Помой — твердо — и рѣчи — ру, да палочкой подотру, во й выйде *тпру!*» (Ром.БС 1:306) или наизусть, употребляемое вместо неблагозвучного слова г...но (Нос.), и хорв. «глаголический способ говорения», т. е. называние каждой начальной согласной буквы перед слогом, напр. имя *Мале* читается как *mi-li-ma, tro-to-te* (Нижняя Полица, Далмация, ZNZO 8:251).

Лит.: Айвазов // СБОРЯС 101/3:499; Янговский // ИОРЯС 12:54; 18:3:46; Триф.АССП; Сперанский М. Н. Тайновость в югославянских и русских памятниках письма. М., 1929; Высоцкий С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. Киев, 1966; Мельничев А. А. Древнерусские надписи новгородского Софийского собора XI–XIV вв. М., 1978; Янин В. А. Новгородские алфавиты // Paleobulgaria / Старобългаристика. 1984. 1; Рожественская Т. В. Древнерусские надписи на стенах храмов. Новые источники XI–XV вв. Л., 1992; Kulundzić Z. Histopija pisma. Zagreb, 1957 (там лит.); Гошев И. Старобългарски глаголически и кирилски надписи. София, 1961; Кипарский В. Г. // Климент Охридски. София, 1968. С. 92–94; Сказания о начале славянской письменности. М., 1981; ТОДРА 1968/23:27–61; Куев К. Алфавиты молитв в славянских литературе. София, 1974; Живов В. М. Slavia Christiana и историко-культурный контекст Сказания о русской грамоте // Русская духовная культура. Третье, 1992. С. 71–125.

Н. И. Толстой

В книжной традиции сакральному восприятию А. соответствовало представление о божественном происхождении славянского письма. Уже в житии Константина Философа (до 885 г.) о буквах говорится: «Вскоре открыл ему их Бог, что внимает молитвам рабов своих, и тогда сложила письмена» (Сказания о начале славянской письменности. С. 87). Еще сильнее акцентировано божественное происхождение славянского А. в древнерусском «Сказании о русской грамоте» (XII в.) и болгарском апокрифическом

житии Кирилла Философа, т. н. «Солунской легенде» (XIII в.). Согласно «Сказанию», «грамота русская никим же явлена, но токмо самим Богом Вседержителем» и «Богом дана в Корсуни русину, от него же научился философ Константин». В «Солунской легенде» Кириллу Кападокийскому, избранному Богом обратить болгар в христианство, голубь (Святой дух) или, по другой версии, ворон приносит связку веточек по числу букв алфавита (32 или 35 в разных списках). Положенные Кириллом за паузу, они вырастают в его тело, он чудесным образом перестает понимать греческий язык, но начинает говорить по-болгарски и изобретает азбуку.

Л. В. Мошкова, А. А. Турилов



Мезенские амбары. Лешуконский р-н Архангельской обл.

АМБАР (из тюрк. и перс. *ambar, anbar*) — др.-рус. житница, хранилище жита, связанное в ритуально-магической практике с обеспечением урожайности и плодородия. Слово распространено у вост. и юж. славян (у зап. славян ему соответствуют слова с корнями *zyp-* и *klad-*: чеш. *zjrká, skladiště*, словац. *zjrká*, пол. *skład*). Нередко крестьянские постройки (напр., бел. *стадола*) были предназначены как для хранения, так

и для сушки и молотбы зерновых культур (см. *Овня, Гумно*). В А. совершались продуцирующие и апотропейные действия, связанные преимущественно с жнивной (см. *Жатва*), новогодней, иногда свадебной обрядностью.

Широко распространен обычай хранить в А. жатвенную «бороду» — последний сноп или вепок жатвенный. Болгары на Крещение омывают у источников железные части плуга, а затем относят их в А. с пшеницей, «чтобы пшеница была чистой» (габров.). Высыпают в А. пшеницу со словами: «Берекет да даде дядо Господ» [Пусть дедушка Господь даст урожай] (елхов.). Гасят в А. вином или пшеницей бадьяк; кладут в А. кусок рождественского хлеба, называемого

зумно (харман), другие части которого скармливают волам, бросают на гумне, прячут в стогах сена (болг., серб.).

«Полный А». — метафора хорошего урожая и богатства (ср. рус. *полные закрома*). Болгары Пловдивского кр. считают, что последний сноп должен быть «полным» («да бъде много пълнен»), чтобы и А. был полным. В центральной Сербии при возложении на очаг бадьяка провяняют ритуаль-

ную формулу, желая, чтобы амбары были полными.

Существует обычай открывать А. в определенные календарные даты. Напр., у болгар А. должен быть открыт в Рождество, чтобы в новом году был хороший урожай. Считается, что колдуны и колдуньи раскрывают свои А. во время молотбы (ю.-слав., с.-вост.-рус.) или когда делают *перешив*, «чтобы хлеб мог сам с полей сыпаться в сусеки» (костром.). Зерна у них в закромах не лежат, а все стоят «вниз носком» (СБФ 84:117–128).

У восточных славян в А. молодожены иногда проводили первую брачную ночь. В Калужской губ. в А. невесту одевали в паневу.

На Русском Севере существует представление об *амбарнике* (*анбарнике*), *амбарном* (*анбарном*, *онбарном*) — духе вроде домового, живущем в А.

Лит.: Терн.КД; Марин.НВ:307,451; Ант.АП: 168–169.

О. А. Терновская

АМИНЬ (греч. ἀμήν, из евр. *amen* 'истинно, верно', 'истинно так', 'да будет') — ключевое слово (формула) в молитвах, в богослужебных текстах и действиях, произносимое для подтверждения и удостоверения истины. Перешло в сферу народного быта и фольклора. А. часто употребляется в восточнославянских заговорах, в заклинаниях и т. п. Русское народное *зааминить* — не только 'закончить что-либо, произнеся слово *аминь*', но и 'уничтожить, заговорить болезнь', 'защитить от нечистой силы': арханг. и сиб. «зааминить чирьи и вереды» или «зааминить зрачки» (при болезни глаз), «зааминить черта». Формула «Аминь будь!» (ярослав., вологод.) служит для ограждения от напасти, беды и защиты от нечистой силы, но может быть и знаком усиления речи: «Аминь будь! Сколько навезли товару!»

Н. Т.

АМУЛЕТ (лат. *amuletum*) — предмет, носимый или хранимый как магическое средство защиты от беды — глаза, болезней, бесплодия, нечистой силы и т. п. А. охраняет людей,

детей, скот (см. *Скотий бог*), домашнюю птицу (см. *Куриный бог*) и дом. Апотропеическими средствами у славян являются соль, железо, серебро и предметы из серебра и железа, камень, *громовая стрела*, деготь, воск, растения (чеснок, лук, базилик, тис, рута, кизил, крапива), сосновая кора, засушенная пуповина новорожденного или часть его «рубашки», волчий зуб или кусочек волчьей шкуры, волчья или медвежья шерсть, лапа, рог, сердце ежа, ястребиный или орлиный коготь, крыло летучей мыши, ракушки, маленькие серебряные и др. изображения лягушки, зайца, змеи, утки, коня и т. п. К христианским А. относятся различные ладанки, в которых содержатся тексты молитв, ладан, часто воск от освященной свечи и т. п. Старинными славянскими А. были «змеевики», употребившиеся наряду с крестами-энколпионами (см. также *Крест*).



Болгарские металлические амулеты

В городской и мусульманской традиции А. могли быть и золотые предметы: серьга

в правом ухе мальчика, монета, пришитая к его шалке, монеты в подвенечном убранстве невесты и т. п.

А. делалась «ведьмоцкими» людьями — знахарями (знахарками), колдунями, иногда полами и монахами, писавшими апоморфические молитвы (см. Апокрисфы), а у юж. славян и «ходжами» — мусульманскими муллами, наконец, кузнецами. Кузнецы делали А. из серебра или железа, оковывали камин-белосиниты, котлы, ракушки, изготавливали из серебра изображения животных и пресмыкающихся, орудия сельского труда.

При изготовлении А. соблюдалась особые ритуалы: у юж. славян, напр., А. часто выковывался нагим кузнецом в глухую полночь из подковы сдохшей кобылы, в вост. Сербии — в мануи путницы при полном молчании нагими мужем и женой. У юж. славян и на Карпатах считалось, что для А. нужно брать чеснок, проросший через закопанную в землю голову змеи, убитой при ее первом появлении в новом году.

А. носили на цепочке или на шнурке на шее, пришивали к одежде (на плече, под мышкой и т. п.), к шалке (чаще всего детям), к поясу. Скоту А. вешали на шею, хвост, вставляли в рог в высверленное отверстие. Дома А. (чаще всего подкову) вешали у дверей, прибывали к порогу, в лавках вешали на стену — от сглава и для удачной торговли.

А. часто состояла из нескольких предметов. Так, гудулы от сглава привешивали к правой руке ребенка мешочек с дальной чеснока, осколком кирпича от печи, угольком и глинистой землей из собачьего следа. Собирая эти предметы вместе, гудулы по поводу каждого произносили особый приговор.

Для ладанок и амулетов из кожи характерны формы треугольника, овала, круга, креста.

А. могли передавать по наследству, вешать на надгробный крест (на могиле ребенка), иногда на плодоносящее дерево.

К А. близки по функциям предметы (нож, уголь, коверта, металл, железный треножник, топор), употребляемые для отгона градовых туч, ограждающие от сглава или нечистой силы пчел, скот на пастбище и в хлеву, отгоняющие нечистую силу и т. п. Ср. Обереги.

Лит.: Рябинин Е. А. Зооморфные украшения Древней Руси X—XIV вв. М., 1981; Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древ-

нерусские амулеты-вешалки. М., 1991 (там лит.); Георг.БНМ; Моэз.KLS.

Н. И. Толстой

АНАФЕМА (греч. ἀνάθεμα 'проклятие, отлучение') — народный правовой обряд общественного проклятия, отлучения от содружия (мира); бытовала преимущественно в южно-славянской среде: серб. *анатема, проклинање, болгар. натемия, проклетия, макед. анатема, проклетство*. Подвергал А. за убийство, кражу, поджог, насмешку, блуд, злоупотребление властью и т. п. Для А. выбиралось место на границе села (чаще при конфликте с другим селом), на перекрестке, реже на возвышенности (при поджоге), на месте гибели преступника и др.; время для обряда — ближайший к происшествию большой праздник (серб.), субботний день (болг.). К А. прибегали редко, в исключительных случаях: болгары считали, что там, где совершают ритуал А., будет бить град. В А. мог участвовать священник; в таком случае у болгар он шел к месту обряда, освящал воду, кропил ею землю и людей, затем первым бросал камень на землю и говорил: «Проклет да е (имя рек)!» За ним следом все бросали камни, произносили те же слова и расходнялись не оборачиваясь. Однако чаще всего люди просто шли к месту обряда (оно потом называлось по-сербски *проклетия, темца, анатемца, мафила, земада*), приносили камни, полевья, комья земли, произносили имя проклинаемого человека и заклинание: «Анатема га било!» (серб.). Заклинание бывало и многословным. Если преступник, напр. поджигатель, оставался неизвестен, в А. должны были участвовать все жители селения. Они шли на пожарище, и каждый бросал в него по камню и произносил: «Проклет да је ко је то учињо, да нема ни живот од порода, ни од стоке, ни он, ни нико његов!» [Будь проклят тот, кто это сделал, пусть не будет у него ни потомства, ни скота; пусть не будет ни его, ни подобного ему!] (серб.). После этого ритуала совершалась общая трапеза. В случае поджога из оставшихся обгорелых бревен часто делали крест на перекрестке или приносили туда большую головешку, которую затем забрасывали камнями. В с.-вост. Сербии (Хомоляе) в случае, когда преступник известен, пострадавший наводит проклятие

на дом (семью) того, кто совершила злодеяние, и на него самого. А. совершается в большой правдник: чем правдник значительнее, тем А. сильнее. Жена пострадавшего выносит крутой столик (софру) на людное место — площадь или полянку в середине села, ставит на него пирог, восковую свечу, кусочек ладана, соль и водку (ракию). Затем приглашаются мужчины села, они становятся вокруг столика и снимают шапки. По-терпевший крестится, целует землю, пирог и зажигает восковую свечу. Затем трое мужчин пьют по глотку водки из кувшина, разрезают пирог, как на правднике «слава», затем режут его на мелкие кусочки, чтобы хватало всем, и разливают водку. Каждый, принимая ее, сначала крестится, кланяется земле, а затем смотрит в небо. Ракию старались пить все одновременно, проносясь перед тем длинное проклятие злодею, призывая на его голову гром, слепоту, немоту, гибель его бабки, детей и т. д. Считалось, что преступник не может выдержать такого ритуала и должен повалиться (что и случалось). В описанном ритуале нет забрасывания камнями, но в некоторых случаях его участники брали два камня в руки и, ударя камнем о камень, произносили проклятия, в которых были и слова: «Бог дай, чтобы он (злодей) окаменел, и дом (семья) его и потомство его!» и т. д.

Оставшиеся после ритуала А. груды камней обычно сохранялись, и каждый проходящий мимо них должен был бросить свой камень со словами проклятия. Считалось, что если этого не сделать, А. перейдет на проложного. А. могла быть снята после покаяния преступника или после его «божеского наказания» (болезни, ищеты, раверения). Тогда переставали, проходя мимо, бросать камни и проклинать его. Иногда А. снималась молебном и водруженным креста на месте кучи камней (серб.) или окроплением места святой водой, посадкой деревца (болг.).

Обряд А. близок к обряду каменования за предобоевание (см. Камень) у юж. славян и др. народов.

Обряд А. оставил значительный след в южнославянской топонимии (серб. *Анатемски Поток*, *Анатема*, *Милошева Грамада*, *Проклетија* и т. п.).

А. в церковной традиции — отлучение от церкви еретиков и нераскаивающихся грешников. Обряд А. в православной цер-

кви совершается в Неделю православия (первое воскресенье Великого поста).

Лит: ППБЭС:155; Борђевић Т. Р. Село као суд у ишени народном праву // Зборник Филозофског факултета. Београд, 1948/1:280—286; Марин.НВ:566—568; Марин.ИП 2:600—602.

Н. И. Толстой

АНГЕЛ (книжное заимствование из греч. ἄγγελος 'вестник, посланец, гонец', лат. angelus, ст.-слав. ангыгелъ 'ангел') в церковной книжной традиции — Божий посланник, охраняющий людей, посредник между ними и небом. Образ А., кроме образов архангелов Михаила и Гавриила, в этой традиции выражен абстрактно, почти без деталей. Гораздо богаче он выражен в иконографии, особенно в той, что близка к народному искусству. Иконография повняла и на народное представление о внешнем облике А. Ангелы — молодые, красивые, русоволосые и длинноволосые юноши с большими крыльями в белых, иногда позолоченных одеждах, обычно с посохом в руке. Чаще всего они невидимы, но могут, по сербским верованиям, принимать облик бабочки (серб. *анђелах* 'бабочка') или насекомого, приходящего во время обеда, а по болгарским верованиям, если А. послан с Божьей вестью, — олея с золотыми рогами.

Ангел и человек. А. стоит за правым плечом человека, а черт за левым, поэтому и плавать, по суеверию, следует через левое плечо, а также ложиться спать на левой бока, «чтобы придвинуть черта» (болг. софийск.). В некоторых зонах (напр., макед. *Охрид*) говорили, что за правым плечом добрый А., а за левым — злой. Это связано с апокрифическим мотивом о падших А., ставших бесами. У каждого человека свой А. и свой черт, они борются друг с другом. А. сохраняет от зла, а черт склоняет ко злу. А. у человека, по болгарским и сербским верованиям, может быть или сильным (болг. «силен е ангелът му» — о хорошем человеке), или слабым (болг. «ангелът му е слаб») — тогда человек слонит с ума. Банятские геры полагали, что слабый и сильный А. есть и у животных: напр., конь всегда со слабым А. Человека со слабым А. (серб. *слабанађела*, в отамне от *јаканађела*) может одолеть нечис-

тая сила, вампир, ему чаще случается наступать на след, он может «свихнуться» и т. п. Македонцы верили, что А. бывает милостивым либо упрямым (р-н Гевгелии). «Ангелов столько, сколько людей и животных» (болг.). А. сопутствует человеку от рождения до смерти: в час смерти А. стоит в головах, а смерть — в ногах (макед. Прилеп). А. берет душу человека и водит по местам, где тот жил (макед.), или выманивает ее из тела золотым яблоком (болг.).

А. обходит спящих людей. Перед раздетыми он говорит: «Это — человек!», а перед одетыми: «Это — колода!» (бел. витеб.). Полагали, что нередко А. стоит у окна, поэтому за окно нельзя плевать, выливать помой, мочиться и т. п. С А. могли приходиться и души умерших предков — их приводил на Крещение на землю А., чтобы они тоже могли креститься в Иордани (бел. витеб.).



«Ангел на гробе Господнем».
Фреска XIII в. из монастыря Милешева, Сербия

Ангел и небо. По народным легендам, А. — прислужники Божьи, они охраняют небесные врата на каждом из семи небес

(серб.), выносят солнце на восходе при пении первых петухов (болг. софийск.), гонят облака (боснийск.), носят воду на небо по стежке-радуге, летают вокруг сияющего престола Божьего (серб. Гружа), поют в раю прекрасные песни (болг. тырнов.). Боснийские мусульмане полагали, что среди А., гонящих облака, один слепой, а другой глухой. Ср. рус. арханг. шенкур. «ветры — это ангелы» (см. Хала).

Ребенок - ангел. Представление, что грудной младенец — А. Божий, было широко распространено у славян. Пока дитя не ходит, оно называется у витебских белорусов *анёлок*. На Витебщине в XIX в. было поверье, что, если крещеный, но не отведавший материнского молока младенец умирает, он становится на небе А., но немым и не во всем равноправным с другими А. (ему нельзя молиться и т. п.). По украинским представлениям, малое безгрешное дитя «балакає с янголами», а не с людьми. «Бог це так зробив», чтобы дитя не рассказывало взрослым того, что ему говорят А. Когда же у младенца зарастает темя, он забывает все, что говорил А., и начинает говорить с людьми. При нем «грїх згадувати [вспоминать] чорта», ибо с младенцем всегда А. У юж. славян (Полища в Далмации) поминки по младенцу назывались *радовање*, т. к. считалось, что родители должны радоваться, получив своего защитника на небесах в виде маленького А.

Птицы, животные и ангел. Русские (владимир.) считали, что петух — «великая птица», и нечистая сила к нему не может подступиться, т. к. на нем «ангельский чин»; сербы Косова Поля говорили, что Бог приказал петуху петь на земле, а А. — на небе. Сербы в Боснии не резали и не ели голубей, потому что голубь — птица, жившая в раю и бывшая А., и убивать ее грех. Согласно болгарской легенде, кукушка была А., но за согрешение превращена в птицу. Волос в упряжке болгары обычно называли А. («Не бей ангелите!», «Не мъчи ангелите!» [Не мучай ангелов!]).

Церковная традиция различает девять чинов ангельских, которые делятся на три иерархии: высшую, среднюю и низшую (в каждой по три чина). В высшую входят чины Серафимы, Херувимы и Престолы, в среднюю — чины Господства, Силы и Власти, в низшую — чины Начала, Архангелы и Ангелы. Ангелы ближе всего к людям, они возвещают намерения Всевышнего, наставляют и

поддерживают людей в жизни. Серафимы ближе всех к Пресвятой Троице, они «пламенеют» любовью к Богу и побуждают к этому других. Апокрифическая книжность повествует еще и о 10-и чине А., которые «въ демоны приложися». Она же стремится распределить чины по функциям: 1) А. служебные; 2) А. — правители стгий; 3) А.-хранители; 4) А. — хранители народов; 5) А. немощивые. По книжной «творимой легенде», А. созданы «прежде всякой твари», а по другой версии — в четвертый день творения вместе со светилами. В апокрифической древнерусской «Беседе трех святителей» написано: «Иван рече: отчето гром сотворень бысть? Васильи рече: два ангела громная есть: валинский (языческий) старець Перуть и Хорсь жидовить, два еста ангела молнийна. Вопрось что есть громъ и молний? Толюк: ангель Господень летая быеть крыломъ и гонить дивола». Мотив борьбы А.-хранителя с А. сатаны ярко выражен в «Слове об умеренности и востальном питье» Феодосия Печерского и в других древнерусских и древнеславянских пронаведениях.

Лит.: ЭО 1916/3—4:65; Гривч.ЭМЧ 2:23; Никитр.ППП:82; СЕЗб 40; 50; 58; 61; 63; 80; Марин.НВ:168; СбНУ 10:120 (о. п.); 13:165 (о. п.); НКС 2:254.

Н. И. Толстой

АНДРЕЙ — один из 12 апостолов (брат ап. Петра), память которого отмечается 30.XI (13.XII). Был первым призван Христом в апостолы, отсюда у православных славян эпитет *Первозванный*. Согласно легенде, А. проповедовал христианство балканским народам и скифам, благодаря чему позднее стал считаться патроном православия (прежде всего русской церкви). В народном культе А. у славян выделяются две традиции: почитание А. как олицетворения мужского начала (в соответствии с этимологией имени — от греч. *ἀνδρῶς* 'мужчина, муж'), покровителя брака и почитание А. как повелителя медведей, волков и др. диких зверей. Первая традиция в той или иной мере прослеживается у всех славян, но особенно выражена у католиков. Вторая имеет ограниченный ареал с эпицентром в зап. Болгарии и вост. Сербии, где распространена легенда об А., укротившем медведя и сдвинувшем на ней вершок.

Андреев день — один из праздников, начинающих зимний цикл, в католической традиции считается началом предРождественского поста (см. *Адвент*). Обрядность этого дня неоднородна: в связи с указанными различиями культа А. в ней преобладают либо матримониальные, либо охранительные мотивы. Наиболее развита обрядность Андреева дня у зап. и юж. славян, наименее — у восточных, однако повсюду встречаются локальные традиции, где день св. А. известен только как церковный праздник.

Гадания о замужестве. Камун Андреева дня как девичий праздник (иногда — праздник молодежи вообще), как время гаданий о замужестве известен прежде всего у славян-католиков (ср. пол. *andrzejski* — 'камун Андреева дня и приуроченные к нему гадания') и на западе восточнославянского ареала; в меньшей степени у остальных вост. славян и практически не известен у сербов и болгар. Гадали обычно девушки, редко — парни. В Польше Андрееву дню как девичьему празднику мог соответствовать день св. Екатерины как праздник парней. Андреевские гадания в целом совпадают с типами гаданий в другие календарные сроки: аман в воду воск или олово, подкладывали под подушку различные предметы (зеркало, пояс, мужские штаны или шапку, щепку со двора своего парня, валтиску с его именем и т. п.) в ожидании вещего сна, ставили под кровать миску с водой, кричали в колодезь, прислушиваясь к шуму, трясли забор или дерево и слушали доносившиеся звуки, считали кольца забора или поленца в охапке дров (четное количество предвещало замужество), давали собаке или кошке специально испеченные булочки, подбрасывали в сите или в фартуке платки, пояса, ленты и т. п. (см. *Гадания*). У чехов и словаков варили галушки или кнедлики, в которые вкладывали записки с именами женихов. В Словакии гадали по срезанным в день св. А. вишневым веткам: те, что распускались к Рождеству, сулили замужество.

Более специфический для Андреева дня вид гаданий — «сеяние» семян льна или конопля (реже — пшеницы, гречи, гороха) в доме (под стол, у порога, под кровать, под подушку), возле дома (под окнами, вокруг хаты, возле сложенных дров, у мусорной или навозной кучи, у колодца), под окнами своего избранныка или парня по имени А., на дороге, на перекрестке, иногда осыпали зерном скот

(помес.). Это гадание сопровождалось стереотипным приговором: «Андрей, Андрей, я на тебя конопля (лен) сею, дай мне знати, с кем буду собирать!» (черныгов., ПА). В других вариантах этого приговора могла варьироваться концовка: «с кем буду спать», «под венцом стоять», «свадьбу играть» и т. п. Такой же вид гаданий и словесных формул наредья бывает приурочен к другим праздникам и персонажам (Алексею, Василию, Маловою, Михаилу, Степану). Ритуал совершался вечером или ночью после целого дня поста и молитвы. Девушки раздевались донага или снимали юбки, «посеявшие» семена «боронили» фартуком, юбкой, мужскими штанами. Подобные гадания известны в юж. Польше, в Карпатах, в вост. Словакии, в Полесье, на Украине.

В Карпатах и зап. р-нах Полесья к календарю Андреева дня бывали приурочены ритуальные бесчинства молодежи. Напр., в Словакии (Заматурье) молодые люди ходили по домам и выкрадывали все, что было необходимо для гаданий (дрова, предметы утвари, муку и т. п.). В Татрах группа молодежи ходила к домам, где жили парни по имени А., и разбивала о двери старые глиняные горшки (см. Бесчинства).

На ограниченной территории (преимущественно укр. Полесье) распространена характеристика для Андреева дня и игра «Калита»: специально испеченный корж подвешивали на шнуре к потолку, играющий «подбегал» к нему верхом на коньке и пытался откусить кусок без помощи рук (см. Кусать).

Медвежий день. Иной тип андреевской обрядности представлен у православной части юж. славян, где А. почитается как хозяин джунглей зверей, и особенно медведей и волков. В горной и зап. Болгарии и в вост. Сербии Андрей день называется медвежьим (болг. *Мечкиден*, серб. *Мечкин дан*, *Мечко-даво*) и посвящен защите людей, скота и полей от медведя. В этот день хозяйки варили кукурузу, добавляя в котел понемногу зерен бобов и всех злаков. Вареные зерна бросали на печную трубу со словами: «Вот тебе, медведь, вареная кукуруза, чтобы ты не трогал сырую, не ел людей и скотину!» (Марин. НВ:526). При варке оставляли несколько початков кукурузы целыми, чтобы медведь не тронул кукурузное поле. У сербов накануне вечером хозяйки клали три початка на фруктовое дерево (на крышу дома, на дрова) как

«ужки медведю», которого в это время навывали «оня» или «тетка». Наутро надкусанные початки вносили в дом со словами: «Вот медведь приходил и немного поел»; затем каждый получал по несколько зерен ради здоровья (Александр. Поморавье). В других местах перед завтраком каждый член семьи бросал зерна кукурузы по всем углам дома со словами: «На, медведь, кукурузу!» (ГЕМ 11: 88). В некоторых сербских селах готовили специальный хлеб (*мечкина повојница*), чтобы «завязать челюсти медведю». Сходные обычаи угощения медведя у сербов Српечкой Жупы (ю.-зап. Сербия) приурочены к Новому году.

Волчий день. В центральных и западных р-нах Сербии и Боснии Андрей день посвящен защите от волка и считается одним из волчьих дней (*зверовни дан*). К этому дню завершаются все женские ткацкие работы, гребни составляют зубьями, чтобы «у волков был закрыты челюсти» (Груза), или видружают на растворенные ворота скотного двора, на них зажимают оставшиеся от Рождества свечи и через ворота прогоняют скот (Шумадиа). У гуцулов отмечено поверье, что в этот день волки собираются в стаи, а на Благовещение разбегаются.

По карпатским верованиям, ночь накануне дня св. А. — время разгула нечистой силы, когда особенно опасны ведьмы, отбирающие у коров молоко. Чтобы защитить скот, в вост. Словакии жгли в эту ночь на возвышении андреевские костры.

Начиная с Андреева дня вступают в силу запреты (действующие до Нового года или Крещения) на все виды ткацких работ: мотание ниток, чтобы «звери не мотались около загонов», снование вне дома (у сербов период от дня св. А. до Нового года называется *несновца*). Запрещалось также плести веревки, строить нагорки, чтобы волки не вредили скоту (Боснии). В зап. Сербии строго соблюдался запрет на всякое рукоделие (шитье, штопку, вязание, прядение), считалось, что нарушившего запрет схватит медведь, что тех, кто не чтит дня св. А., святой наказывает тем, что насылет на их скот медведя (Лесковац. Моравя). Обычно запрещается в этот день и всякая работа с шерстью; но в некоторых местах, наоборот, предписывается выпрасть немного шерсти, чтобы хорошо «вельсь» овцы (Пиринский кр.). Сербь опасались в этот день

чкнить обувь или делать новые «опавки», чтобы не задавня медведь; не ходили в лес, считая, что медведь бродит там с раскрытой пастью и ищет св. А.

Магия плодородия. По болгарским поверьям, с Андреева дня день начинает увеличиваться «на одно простое зернышко» и все вокруг *наедрява* (т. е. увеличивается, прибавляет в росте, размере). Этим объясняются многие обычаи дня св. А. (*Едряя*). Те, кому предстояло пахать, бросали перед ужином вареные зерна вверх по печной трубе со словами: «Пусть так высоко растет поселянское житие!» (Чол.БНС:47; Вак.БЕТ Б:448). Чтобы хорошо росло все поселянское, чтобы еды было больше, варили и ели зерна, угощали соседей, остатки сыпали курам, чтобы лучше неслись (Пиринский кр.). В Болгарии опасались давать эту еду чужим людям, чтобы они не отняли плодородие. Молодые женщины правдоносили день св. А., чтобы забеременеть (*за да наедряват*). Вообще считалось, что в доме, где отмечали этот день как следует, год будет благополучным и урожайным.

Ползаник. Обходы. Изредка к Андрееву дню бывает приурочен ритуал прихода в дом первого посетителя — мужчины или мальчика (см. *Ползавник*). В вост. Сербии в этот день совершается первый обход ползаников (*права положья*). В Словении ранним утром ходили с визитами по домам мальчишки-ползаники. В украинских селах вост. Словакии подростки ходили с пожеланиями, чтобы хорошо неслись куры. Иногда ползаником был парень, ряженый Андреем: в большой шляпе, с мешком за плечами и с палкой в руке. Девушки и женщины избегали появляться в чужих домах, чтобы не принести несчастья.

Русины в Югославии сохраняли обычаи андреевских обходов: мальчишки посещали своих родственников, приносили яйца, желали, чтобы все живое размножилось и росло, чтобы вылупились много цыплят. Девочки носили живых кур, садились на скамейки и некоторое время неподвижно сидели, как наседки. В вост. Словакии накануне Андреева дня девушки обходили дома, где жили парни по имени А., и пели поздравительные песни; считалось, что чем щедрее одарят их, тем лучше будут нестись куры. Иногда ходили с соломенным чучелом «Андрешко» или наряжали в мужскую одежду девушку, называя ее Анд-

решко; ходили по домам, делая вид, что подбирают ему невесту, устраивали шуточную свадьбу. В некоторых зонах с Андреева дня начинались рождественские обходы ряженых со звездой, с «козой», с «ангелом» и т. п. (Лужца, Вармия, Мазуры, Полесье).

Лит: СКДР 1:49–54; КОО 1:205–206, 266–277, 284–285; Мук. UAVB; Чуб. ТЭСЭ 3:258–262; Шух. 4:268–271; КС 1888/23/11:77–81; 1895/51/12:100–103; МУРЕ 1900/3:51–53; Крач. БЗРС:8–9; Лав. БНК:190; Бор. ПВП 1:259–260; Анг. АП:166; Мил. ЖСС:151; Нел. ГОС:4; ZNŽO 1905/10/1:55; 1913/18/1:86; 1917/21:199; 1928/26/2:314; Кш. PLS 2:170; 3:148, 151–156; Мад. VUOS 2:21–22; ГЕМС 1964/27:402; 1966/28–29:192; 1969/31–32:364; 1978/42:400–401; МФ 1979/23:48–50; Арн. БНП:20; Марин. ИП 1:526; Доб.:301; Пир.:422; ЕБ 3:95; Колб. DW 5:311–312; 29:77–80; 43:28; 48:86; 49:300–301; 54:287–289; Dvor. KSL:26–27; KLW 3:78–79; Lud 1899/5/2–3:213, 214, 219, 220; ĆL 1911/21/3:152–153; Нот.:276; Олж. LT:126–127; Zmag.:232; SN1972/20/3:485; Slov. 3/2:1008; Schul. WVSB:126–128.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

АННА — христианская святая, мать Богородицы, в народной традиции покровительница женщин, особенно беременных и рожениц. А. наиболее почитается в зап. Болгарии, вост. Сербии и Македонии, где день Зачатия св. А. — 9(22).XII — один из главных зимних праздников (Анна зимна, *Анино зачатие*, *Ановден* и т. п.). День св. А. считается переломом зимы, поворотом солнца на лето (ср. также дни свв. Андрея и Варвары) и соотносится с днем св. Варфоломея (см. *Бартоломей*) как переломным моментом лета (ср. макед. дебар. название для 9(22).XII *Зимен Вртолун*, т. е. Варфоломей). В зап. Болгарии в этот день совершается обряд «ползаник»; в р-не Кюстендила и Радомиря роль ползаника исполняет поросянок, которого специально вводит в дом. В Пиринском кр. варят зерна кукурузы и ржи и угощают друг друга, чтобы летом посеивы росли так же, как прибывает день. В Кюстендилском кр. св. А. почитают покровительницей домашней птицы, поэтому в этот день первый раз сажают наседок на яйца.

Во многих р-нах Болгарии девушки гадают о замужестве.

Ночь на 9(22).XII считалась особенно благоприятной для гаданий, врачевания и магии. По болгарским верованиям, в эту ночь колдуньи сбрасывают с неба луну, превращают ее в корову и доят, отбирают плодородие, насылают болезни и раздоры на людей. В эту ночь ловили мух и сжигали их в огне очага или свечи, веря, что тем самым уничтожают ведьму. Совершали различные предохранительные действия: хозяева обходили загоны для скота, разжигали огонь, сыпали пепел и просо, громко кашляли, чтобы отпугнуть нечистую силу, и т. п. Не ходили в гости, опасались отдавать что-либо из дома.



Св. Анна, обучающая деву Марию.
Народная икона. Польша

В остальных р-нах Болгарии и Сербии, а также у вост. славян день 9 (22).XII известен как женский праздник или праздник беременных женщин. Женщины постились, воздерживались от работы (особенно с шерстью), иногда соблюдали ночное бдение до первых петухов. У русских этот день праздни-

вали также пчеловоды, часто его считали «волчьим днем» (на св. А. волки сходятся, а разбегаются на Крещение).

Значительно реже празднуется летний день св. А. — 25.VII (7.VIII). В зап. Болгарии и в центр. части Родоп он считался концом лета и поворотом на зиму. Праздник отмечался преимущественно женщинами, которые воздерживались от работы из страха перед трудными родами. Иконы св. А. украшали цветами, перед ними оставляли плоды и подарки. В некоторых селах пекли и раздавали пресные лепешки; чтобы предохранить детей от лихорадки, собирали лекарственные травы. В окрестностях Софии канун праздника считался днем колдовства и магии, когда ведьмы похищали плодородие с чужих полей. Для защиты от них хозяева обходили поля и совершали символический зажин.

Лит.: КГ:47; Лоз.БНК:193; Нед.ГОС:4-5; Поп.СБ:146-154.

С. М. Толстая

АНТОНИЙ. 1) Антоний Великий — христианский святой III—IV вв., память которого отмечается 17 (30).I. В народной традиции считается покровителем скота и исцелителем от разных болезней. У сербов пастухи посвящали день св. А. защите скота от волков (Височская Нахия), женщины воздерживались от всех работ, кроме прядения (Лесковац), ради защиты от змей (банат. горы). В с.-зап. Хорватии (Каставщина) январь назывался *Antonski mesec*. В Хорватии и Словении день св. А. считался праздником тяглогового скота — запрещалось запрягать лошадей, волов, ослов во избежание болезней скота. В этот день осматривали запасы кормов, проверяя, хватит ли их до Юрьева дня; освящали сено и кормили им скот. Св. А. ставили свечи и молились о безопасности скота, о благополучном отеле коров. Словенцы говорили детям, что теленка приносит св. А. В Истрии изображения св. А. вешали в хлеву над яслями для защиты скота от глаза; во время богослужения в честь пастухов на алтаре должна была стоять статуя А. — защитника скота.

В вост. Сербии А. и его «брат» **Афава-сый** почитались как «чумные» святые, их дни праздновались, чтобы избежать чумы.

для правдоносились, чтобы избежать чумы. Согласно болгарским верованиям, А. и Афанасий — братья-кузнецы, им удалось поймать и связать Чуму цепью (отсюда эпитет обоих правдошников *веридници*). Считалось, что в *Андоновден* все болезни собираются вместе, а на следующий день расходятся по людям, поэтому хозяева запирали ворота, завешивали окна, чтобы не пустить их в дом (пирия.). В с.-вост. Болгарии в день св. А. пекарки пресные лепешки, мазали их повидлом или медом, раздавали соседям, а одну оставляли на чердаке для Чумы (разград.).

В Словении св. А.-пустыльник — один из наиболее почитаемых «зимних» святых. Изображается с поросенком, символизирующим искушающую св. А. в пустыне нечистую силу. В народной традиции носит эпитет «поросятник» и считается покровителем свиней. В день его памяти к алтарям и статуям А. приносят окорока и колбасы, молятся о благополучии скота, устраивают праздник скоту, добавляли в ясли сено. Св. А. считается также покровителем брака, к нему обращаются девушки (реже парни) с молитвами о замужестве.

В русском местословии 17 (30).I. — *Антон-перезыльник*.

2) **Антоний Падуанский** — христианский святой XIII в. (последователь Франциска Ассизского), память которого отмечается католиками 13.VI. Нередко на него переносятся верования и обрядность, связанные с А. Великим. У поляков он почитался как защитник скотины, целитель и спаситель от мора, в Сильской Крайне (Хорватия) женщинами перед днем св. А. соблюдался пост 13 вторников, чтобы А. охранял скот от напастей. В канун этого праздника перед часовней св. А. возжигали костры. На о. Брач женщины собирали травы 13 видов, освящали их в церкви и везли, когда надвигалась градобная туча, шлеп их на утлах, чтобы отратить град. В Истрии св. А. молились о дожде. Св. А. считается помощником в отыскании пропажи (пол. Поморье, Словения). В Словении девушки обращаются к нему с просьбой о замужестве.

Лит.: Нед.ГОС:5; Поп.СБ:64—75; Кш.ПЛС 4: 330—332; Мад.VUOS 2:31.

С. М. Толстая

АПОКРИФЫ (от греч. ἀποκρυφός 'тайный', 'скрытый') — «отреченные», или запрещенные христианской церковью книги, вошедшие в число канонических книг Ветхого и Нового Завета, утвержденных еще Алоидийским собором (367). Списки отреченных книг (*index librorum prohibitorum*) стали появляться наряду со списками канонических книг и были приняты уже Первым Вселенским Никейским Собором (431) и подтверждались позже. Такие переводные с греческого списки были известны и в слав. среде: они содержатся в Изборнике Святослава 1073 г., в Тактикоме Никона Черногорца XI в., в Кормчих. Со временем они дополнялись и видоизменялись. Поэтому не все запрещенные книги были А. и не все А. были отреченными. Ветхозаветные и новозаветные А. читались иногда в церкви, напр., «Протоэвангелие Якова» на Рождество Богородицы, легенда о Богородице на Успенье, а «Николаево Евангелие» на Страстной неделе. Такие А. включались в Минеи, в Толковую Палею, в глаголические бревварики (XV в.), в различные сборники, в сербские церковные печатные книги XV—XVII вв.

А. равнородны. Помимо ветхозаветных (видения, повествования о сотворении мира, о библейских царях и пророках) и новозаветных (протоэвангелия, повести на евангельские сюжеты-евангелия, апокрифич. деяния и послания апостолов, откровения или видения, апокалиптические сказания), составляющих основной корпус А., известны и апокрифические послания, моантвы, вопросы и ответы, гадательные книги. Таким образом, А. распространяются на жанры, из которых многие соответствуют жанрам неапокрифической литературы. В ряде А. эти жанры не всегда четко противопоставлены друг другу. Апокрифы-моантвы и гадательные книги оказали немалое влияние на славянские народные представления, а новозаветные и ветхозаветные А. оставили значительный след в славянском народном творчестве.

Запретность А. и связь А. с фольклором немало способствовали их популярности и живому обращению в славянской среде: конфессиональные различия и еретические движения (богомилство) не препятствовали широкому распространению апокрифических текстов, а в конкретных условиях (напр., в богомилской среде), вероятно, даже укрепляли авторитет А.

Славянские А. — в основном переводные с греческого, иврейда с латинского. Древнейшим сохранившимся славянским списком А. является др.-рус. отрывок «Делний ап. Павла и Феклы» XI в. Среди списков XII в. есть и «Хожделение Богородицы по мукам», апокриф, ярко отраженный в духовных стихах и др. фольклорных жанрах. «Никодимово евангелие» было переведено с латинского в хорватской среде, возможно, еще в X в., но был и более поздние переводы с греческого (XI—XII вв.), однако дошедшие до нас списки — более поздние. Другие новозаветные А.: «Евангелие от Фомы» (или евангелие детства Христова), обиходы и учения Апостолов (делний ап. Петра и Павла, ап. Андрея, Матфея, Фомы и др.), легенды о Христе (Христос — жерей, пахарь, целитель, мальчик-раб) и др. Из ветхозаветных А. были распространены: «Сказание об Адаме», «Книга Еноха», «Откровение Варука», «Житие Моисея», «Лествица», «Заветы 12 патриархов» и др. Особые группы составляют вскактологические сказания («Вопросы Иоанна Богослова», «Вопросы Авраама», «Откровение Мефодия Патрарского» и др.) и апокрифические мученики (о Феодоре Тироне, Георгии, Никите, Игнатии, Ирине и др.). Тексты мучений, особенно жития св. Георгия, оказали сильное влияние на славянские духовные стихи или легли в основу ряда устных легенд. Лишь с незначительными изменениями перешел в духовный стих А. о почитании 12 патрархов в году, известный и в современной фольклорной традиции Полесья.

Значительное влияние на славянское устное народное предание оказали апокрифы-молитвы и апокрифы-гадательные книги. Апокрифические молитвы фактически являются заговорами с типичными для А. молитвами и персонажами (Адам и Ева, Авраам, Христос, апостолы, архангелы, святые), изгоняющими нечистую силу (беса, 12 триадиц, ведьмы и др.), направленными против анорадки, болезненного жара, прострела (ревматизма), кровотечения из носа, зубной боли, ветра, грома, вредоносного дождя и бури, укуса змеи, бешеной собаки или волка, несправедного суда, дурного глаза, дьявола, нежити и т. п. Некоторые из них содержались в требниках и молитвенниках XV—XVII вв. Гадательные книги были равного типа: *колядник*, *громник*, *молчанник*, *трелетник* и др. *Колядник* — предсказатель погоды и урожая в равные периоды пастушеского года в зависимости от

дня недели, приходящегося на Рождество; *громник* — помимо урожая, указывает на голод, войны, поражения и, наоборот, спокойствие, урожай, мир и победы в зависимости от того, в какой месяц или фазу луны, день и время суток прогремит гром или будет землетрясение (некоторые громники имеют водиакальную часть с указанием на «хорошие», «средние» и «плохие» дни); *молчанник* — равновидность громника с пророчествами по молнии, а не по грому; *месляцелов* — предсказатель судьбы по дням недели и месяцам в связи с болезнью и т. п. и, наконец, *трелетник*, «определяющий» ближайшее будущее по «трелещущим» частям тела. Происхождение содержания этих книг относится к дохристианским языческим временам, но в славянскую среду они попали из среды византийской, где подверглись обработке. В ряде случаев устанавливается довольно тесная связь между отдельными народными приметами, гаданиями и апокрифическими гадательными книгами.

В древности было известно и гадание по псалтыри как вид гадания по священным книгам и по письму вообще. О таком гадании Владимира Мономаха свидетельствует Лаврентьевская летопись, в которой помещено его «Поучение» (он пишет: «всемь псалтырю въ печам разгнуть я и то ми ся вина... собрав словца си любая и складохъ по раду и написях...»). Славянская книжная традиция знает псалтыри, снабженные гадательным указателем-аппаратом (древнейший — XIII в. — в серб. сборнике Попа Драголя), или специально приспособленные для гадания. В ряде случаев указатель был представлен отдельно, а иногда и модифицирован, что привело к возникновению такого памятника, как «Гадание Давида» (список XVI в.). Особый вид А. составляют вопросы и ответы («Премудрость Трех святителей», «Разумник», «Слово Господа Иисуса Христа», «Вопросы св. Ефрема»), содержащие элементы средневекового бытового и занимательного богословия, прирочевдения, географии в народоведении, представленные нередко в символах.

Лит.: Тих. ПОРА I; Пыпи и А. Ложные и откровенные книги русской старины. СПб., 1862; Стара българска литература. Съст. Д. Петканова. София, 1982. Т. I. Апокрифи; Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. СПб., 1899. Т. I. К истории громалика; Сперанский М. Н. Из истории откровенных книг.

СПб., 1899. Т. 2. Третьяков; Сперанский М. Н. Из истории отечественных книг. СПб., 1899. Т. 1. Гадания по Псалтыри; Андреева М. Политический и общественный элемент византийско-галатейских книг // *Vizantiologia*. Прага, 1930–1933. Т. 2–5; Петринова Д. Алжирская литература и фольклор. София, 1978; Вранска Ц. Апокрифы за Богородица и българската народна песен // Сборник БАН. София, 1940. Т. 34. С. 1–208; Наушов А. Е. *Apokryfy w systemie literatury cerkiewno-wizantyjkiej*. Wrocław etc., 1976.

Н. И. Толстой

Собственно славянское апокрифическое творчество развивалось в рамках существующих жанров. В болгарской литературе XI–XII вв. неоднократно делались попытки осмыслить национальную историю как продолжение ветхозаветных пророчеств: таковы «Болгарская апокрифическая летопись», «Видения» Исайи и Даниила, «Падехово сказание», к ним примыкает образец апокрифического жития славянского первоучителя Константина-Кирила — «Солунская легенда» (XIII в.), повествующая о чудесномобретении им славянской азбуки и знания языка (см. Алфавит) и о крещении болгар. У вост. славян в силу развитой собственно исторической традиции (летописи) подобного соединили А. и истории в средние века не произошло, в домонгольское время создаются А. космологического («Слово о твари и дни, рекомом неделю») и эсхатологического («Слово о Лазаревом воскресении») содержания, обнаруживающие тесную связь с фольклором.

Заметное оживление оригинального апокрифического творчества в в.-слав. регионе вызвано церковным расколом середины XVII в. и происходило в старообрядческой среде XVII–XIX вв. Среди памятников этого круга преобладают эсхатологические сочинения («Выписано из Апокалипсиса седми-токового, печатанного при царе Иване Васильевиче» — многочисленные списки XVIII–XIX вв.), толкование на памятник Петру I («Медный всадник») в Питербурге (в списке XIX в.), «Сказание о Наполеоне-антихристе и царе Константине» (списки первой половины XIX в. и т. д.), «Пророчество отца Захарии ученику своему Стефану (им Елифану) о нравах последнего времени» (первая половина

XVIII в.), якобы напечатанное в Кракове в 1545 г. (списки XIX в.) и т. д.; в последним принимают псевдоканонические (с именами византийских канонистов Феодора Вальсамона и Иоанна Зонары) запреты на чай, кофе и табак («Кто пьет чай, тот отчуждается от будущего века; Кто пьет кофий, в том заводится злой ков» и т. д.).

Эти А. бытовали и распространялись преимущественно в среде старообрядцев-беспопавцев, поэтому все они были включены в список «ложных» книг, составленный и опубликованный ок. 1861 г. в главном центре старообрядцев, принимающих священство (Белокриницкое согласие), на Рогожском кладбище в Москве.

Широкое распространение получило использование А. в качестве талисманов-оберегов, в форме свитков (старший из них хорватский глаголический XV в. в библиотеке Ватикана) или тетрадок, содержащих обычно молитвы-заговоры. У юж. славян в XVII–XVIII вв. известны печатные и рукописные издания таких свитков — «абагара» (от Абагара — Авгара — сирийского пророка I в., якобы состоявшего в переписке с Христом), старший из которых издали в XVII–XVIII вв.

Л. В. Мошкова, А. А. Турин

АПРЕЛЬ. В славянских языках наряду с названиями от греч. ἀπρίλιος (рус., болг., макед., серб., словен., луж., словац.), известны наименования, восходящие к праслав. *kǫlǫ — укр. *квітень*, *цвітень*, бел. *квешень*, серб. *цветаль*, пол. *kwiecień*, *tydzień kwiat*; *berz(a) — укр. *березень*, болг. *брезен*, *бревак*, серб. *брезосок*, словен. *brezen*; сюда же *trǫvь — укр. *травень*, болг. *травен*, серб. *л'житрава*, *траваць*, *мали траваць*, хорв. *travanj*, *vešnji travanj*, словен. *tań tráven*, ср. также серб. *былар*, *бурђевски месец*, бел. *красавік*, чеш. *duben*, луж. *jabruńnik*, *jabruńnik*. Значение А. в народном календаре определяется прежде всего приходившимся на него празднованием дня св. Георгия (см. Юрьев день). К крупным почитаемым дням А. относятся также дни св. Мартина и у католиков — св. Марка, св. Вейцеля.

1. IV. Мария Египетская. Рус. *Мары важи снега, ваиграй соражки, Мары пустыне цы, Мары вралы, Мары обманцы*

цы. Снеготаяние, разливы рек — к хорошей траве. У зап. и юж. славян к этому дню притурочены обычай обмениваться друг друга.

2.IV. Полицарп. Рус. *Полицарпов день*. Кончатся запасы хлеба: «Ворона каркала, да мужику Полицарпов день и накаркала». Францишек (*Franzisek*). Прилетает аистов, первый весенний гром (пол.). Розамунда (*Rozamunda*). «Je-li Rozamunda hnětivá, bývá Sibylla přívětivá» [Если Розамунда разгневется, то Сибилла (29.IV) будет ласковой] (морав., Bart.ML:79).

3.IV. Никита. Рус. *Никитин день*. *Никита-исповедник*. Если к этому дню не прошел лед, летом будет плохой лов рыбы. Просыпается водяной.

4.IV. Исидор (*Isidor*). Прогон скота по пастбищам (морав.). Бибиана (*Bibiána*). Погода этого дня должна продержаться еще в течение сорока дней (словен.).

5.IV. Феодма, Федора. Рус. *Федул-ветренник*, *Федора-ветренница*. Если в этот день ветер и ненастье, говорят: «Федул губы мадул», «Пришел Федул, тепляк подул». Раскрывают после зимы окна, просыпаются сверчки. Винцент (пол., чеш., морав., хорв.). Если на Винцента растает снег, уродится много винограда. В этот день бывает сильный мороз.

6.IV. Евтихий. Если на Евтихия «день тихий», то будет хороший урожай яровых (рус.). Иеремия. Рус. *Ерёма пролетный*. Если «Ерёма пролетный ярится» (ненастье), не надо сеять яровые.

7.IV. Акилина. Рус. *Акулина*. Приметы по погоде об урожае.

8.IV. Иродмон. Рус. *Родмон-ледолом*. «Родмон воды принес — устави соху пахать овес». Руф. Рус. *Рухман*, *Агахы Рухманы*. У русских с этим днем связывается конец зимнего пути: «На св. Руфа дорога рушится». На Украине считалось, что на Руфа «усё рухнетца: и трава палева... муравьи выпалзуть на солнушко, и уская гадина павылева». «Земля рушнтца» — и пахать, и сеять в этот день «ни Боже мой — нилая» (КСБ 1901/1:183).

10.IV. Терентий. Рус. *Терентьева день*. Гадания по солнцу об урожае.

11.IV. Антипа. Рус. *Антипы водолюбя*, *Антипа воду распустил*. Если к этому дню не вскрыются реки, будет плохое лето. У вост. славян праздновался страдающим от зубной боли и захарям, заговариваю-

щими зубы; Антипе также молились при зубной боли.

12.IV. Василий, епископ Парийский. Рус. *Василий Парийский*. «На Василья и земля парится». Выходит из берлоги медведь.

13.IV. Фоманда. Ей молятся при зубной боли, она также считается избавительницей от блудной страсти (рус.).

14.IV. Мартин. Рус. *Мартынов день*, укр. *Мартын-лисон*, болг. *Мартиния*. У русских примечают поведение зверей в лесу, на Украине гадают о погоде на весь год. В Македонии и Болгарии оберегают овец, чтобы ведены не «отобрали» у них молоко, а также «связывают пасти волкам»: соединяют вместе несколько гребней, чтобы «завкнуть и пасть волка» (СБНУ 1900/16—17/2:31).

15.IV. Пуд. Пчеловоды осматривают пасеки (в.-слав.). «На св. Пуда доставай пчел из-под студа», «Св. Пуд снег путнет» (рус.).

16.IV. Ирина. Рус. *Арина рассадница*, *Ирина разрой берега*. Рекомендуют сеять капусту.

17.IV. Зосима. Рус. *Зосима пчельник* (см. *Зосима* и *Саватей*). Адриан. Укр., бел. *Адрианова* или *Адрианова ночь*, *Адриево стояние*. На Украине и в Белоруссии вечером этого дня девушки гадали о замужестве, в частности «севам коноплю» (ср. *Андрей*).

18.IV. Иоанн. Рус. *Иван новый*. Сев овощей. Косма. Сев овощей.

19.IV. Иоанн Ветхопещерник. Рус. *Иван Верхопещерник*, *Верхопещерник*. Обновляют холсты. До этого дня считалось необходимым оберегать пчел от зимних холодов, чтобы летом мед был обильнее (укр.). Тимон (*Тутон*). Готовят пашню под ячмень (пол.).

20.IV. Феодор Трихина. Рус. *Федор Власничник*. «На Федора покойники тоскуют по земле». Поминание предков на кладбище. Агнешка (*Agneszka*). Св. Агнешка выпускает из мешка жаворонков, согревает землю (пол.).

21.IV. Январий. Покровитель борцов и всех, выходящих на единоборство (укр.). Приметы погоды (рус.). Прокул. «На Прокула нечистую силу проклинают» (рус.).

22.IV. Лука. Сажают лук (рус.). Рус. *Канун Егорью*. Укр. *Ляля*, *Ляльчик*. Молодежь водила хороводы: выбрав одну девушку

«Лялей», ее украшали вельнюю, танцевали вокруг нее, а «Ляля» разбрасывала вокруг себя вельню, которые сохранялись в течение года (Чуб.ТЭСД 3:29–30).

23/24.IV. Вейцех.

23.IV. Адалберт. По хорватским поверьям, отец св. Георгия.

23/24.IV. Юрьев день.

24.IV. Савва Стратилат. Хозяйственные приветы (рус.). Болг., серб. Храниполе, Ранополия, Поле-рани, Полоранија. Воздерживались от полевых работ во избежание града и обильных дождей. Болг., макед. Нанус. Распус. Расторгались договоры хозяев с батраками и пастухами. Ср. Юрьев день.

25.IV. Марк.

26.IV. Василий. Св. Василий двет овцам шерсть (рус.). Стефан. Рус. Степан ранопашецу. Начало пахоты. Марцел, Кает (Marcel, Klet). «Na Marcela Klete pavlovicka ríleči» [На Марцела Клета прилетает ласточка] (чеш.).

27.IV. Симеон. Рус. Семен ранопашецу, гуцул. Шимон. «Весеннего Семена» празднуют во избежание весенних заморозков, которые могут повредить посевам. Ярослав (Jaroslav). К этому дню вырастет много травы (чеш.).

28.IV. Евсей. Рус. Евсай. «Пришел Евсей — овсы отсей». Маммий. Рус. Маммантий. У коров прибывает молоко. Иасон. Теплый ветер в этот день приносит здоровье (рус., гуцул.). Сосипатра. В этот день хорошо отлучать детей от груди (укр.).

29.IV. Девять великомучеников. Считалось, что они лечат девять болезней (рус.). Василий Острожский. Серб. Василије Острошки. Исцелитель многих болезней. Сибилла (Sibylla). Приемты о погоде (чеш.).

30.IV. Иаков Заведеев. Рус. Яков. «На Якова греет всякого» (рус.). Звездная ночь предвещает урожай и хорошее лето. У гуцулов до этого дня запрещалось сажать овощи и сеять («До Якова земля княкова»), а также стричь овец во избежание болезней.

Лит.: Макар.СНК; Макс.ННКС; Кальвиний//ЗРГО 1877/7; Ерм.НСМ 1; Даль ПРН; Гусев//СЭ 1978/6; КСб 1901/1:183; ЖС 1893/3:428; СХИФО 1907/17:136–137; Зел.ОРАГО

2:616; МУРЕ 1905/6:122,142,165, 1912/15:44–45; Чуб.ТЭСД 1/1:172, 3:29–30; МЕ 1929/1:162; Ром.БС 8:154; СБЯ-84:184; ПА; Kolb.DW 23:91–92, 24:129, 54:273; Dvor.KSL:97; Wink 1892/6:651, 1898/12:56, 1901/15:179; Lud 1898/5:217; MAAE 1900/4:119; Sving.LN:572; Perle WWLP:57; Bart.ML:79; Per.RMHP:479; Vant.KOJS:48; Olij.LT:120; Zamag.:250; Bedn. DKSL:98; Hor.:284; ГЕМБ 1978/43: 425–436; CMP:54,199; ЗМС 1953/5:119; ZNŽO 1896/1:242, 1916/21:198, 1928/26:313,314; NU 1967–68/5–6:482, 1974–75/11–12:453; Kur.PLS 1:291–293; СбНУ 1900/16–17/2:31, 1963/51:248; Марш.НВ:438,462; Марш.ИП 2:143.

Т. А. Агапкина

АСТРОНОМИЯ народная — часть народной космологии, сумма представлений об одном из трех миров — «верхнем» (небесном) мире. По отношению к земному миру небесный мир мыслится либо как изоморфный (подобный), либо как зеркальный. По западноболгарским верованиям, в трех мирах — «верхнем» (горен свет), земном (наша свет) и «нижнем» (долен свет) — живут люди, с той лишь разницей, что первые опоясываются по шее, вторые — в талии, а третьи — у колен. Небесный мир взаимодействует и сообщается с подземным, «нижним» миром (души предков, водная стихия). Отсюда большое значение небесных явлений и знамений (предвещающих плодородие, урожай, войны, мор, болезни) для жизни людей, их предопределяющая сила.

Народная А. сложилась из древних верований и преданий, устных и книжных, которые часто неотделимы друг от друга. Согласно таким преданиям, небо напоминает или представляет собой большую выпуклую крышку, покрывающую относительно плоскую земную поверхность, крышку, подобную стеклу, земле (тверди), камню, железу или серебру, коже или полотну. К внутренней части небесного свода прикреплены, как лампы, звезды и души, которые движутся по своим путям. У некоторых славянских народов, прежде всего у украинцев, отмечено представление о двух небесах: о видимом небе, приближенном к земле и состоящем из голубой облачной материи, и о невидимом «верхнем», «горнем» твердом небе, сияющем пронзительным светом, пылающем

подобно огню и иногда раскрывающемся при грозе, расщепляющей громом «нижнее», «дальнее» небо. На «горнем» небе находится Божий престол и вся Божья «сила небесная». К древним книжным источникам и апокрифическим текстам восходит представление о семи небесах, широко известные у славян. Так, в сербском рукописном сборнике XV в. (из Герцеговины) упоминается, что еще св. Василий Великий указывал на семь небесных поясов (по аналогии с шестью днями творения и седьмым днем покоя), в которых пребывают семь звезд, называемых планетами («планити наричут»). Известны и повествования о 12 вратах и 12 небесных вратах, связанных, видимо, с системой зодиака.

Движение звезд и планет славяне (и другие народы Евразии) объясняли их вращением вокруг небесного столба (жерди, палики, кола), веретена или гвоздя, которые ассоциировались с Полярной звездой. При этом «ось неба» соотносилась «с пупом земли», из которого, по некоторым легендам, произрастало и выросло до небес мировое (райское) дерево (см. *Древо жизни*). Небо также нередко представлялось как место, где находятся рай и даже ад или только рай.

Главным небесным светилем славяне считали солнце, называя его «лицом Божиим» и «небесным окном» (э.-укр. *боже лице, небесне вікно*), приписывая ему в мифологических легендах, сказках и песнях, как и месяцу, человеческие свойства, напр. способность иметь родственников (сестру или брата в лице месяца, мать), питаться (хлебом, молоком, жареной говядиной), огорчаться и омрачаться, жеманиться и т. п. По иным представлениям, солнце — это караван хлеба, большая сковорода, гумно, колесо, огненный клубок. Оно живет на краю земли, краю света за высокими горами и морями и кулается в море, чтобы охладить себя и не сжечь всю землю. Солнце определяет народное астрономическое деление времен года, их смену и равную продолжительность дня. По апокрифическим толкованиям, солнце на востоке после пешия летузов выносятся ангелами и переносится с запада на восток святыми.

Еще большее число мифологических сюжетов и верований связано с месяцем или лунной, особенно с ее фазами — новолунием, полнолунием и ущербным периодом; с ними соотносятся определенные виды действий, за-

претов, предсказаний. Болгары называют луну *Ляло* Боже 'дед Бог' и *пълна свещ* 'полная свеча', а молодой месяц — *нова свещ*, *ново видело* 'новое светило' и т. п. Во многих мифологических легендах солнце — мужское, а луна — женское начало. В то же время и луна, и солнце могут называться и царем, и князем, а также представляться в виде мифических королей, что роднит их с тучами и облаками, воспринимаемыми как стадо гоним. Этому способствует рогообразная форма месяца, что отражено в ряде его поэтических названий (ср. укр. *рологенько* и т. п.). По древним верованиям, отраженным в восточнославянских заговорах, месяц — обительще мертвых. Когда он сходит с небосвода, то попадает в царство мертвых. Поскольку месяц виден ночью, а солнце — лишь днем, месяц больше приближен к звездному миру, в котором народная традиция выделяет в общем небольшое число созвездий и планет, в первую очередь Большую Медведицу, Плеяды, Венеру, Оршан, а также Млечный путь.

В А. широко распространено представление о подобии небесной сферы и небесной жизни земле и жизни земной. Земные события могут не только быть аналогом событий небесных, но и дублироваться на небе (или наоборот). На этих мифологических представлениях строится своеобразная народная астрология у славян. С рождением человека посылается на небе его двойник — загорается его звезда, со смертью человека она падает и исчезает. На Волыни, наоборот, известно верование, что висельники и утопленники после смерти превращаются в звезды, обреченные на вечное скитание, и тем самым их грешный земной путь продолжается наказанием вечной неприкаянностью на небе. Млечный путь нередко мифологически воспринимается как путь людских душ, летящих в виде птиц в зреш, или рай. Тульские крестьяне верили, что на Пасху в заутреню, «когда праведники встают из гробов, Млечный путь опускается на землю и открывает им дорогу в царствие Божие» (Черский у.). В Польше полагали, что падающие звезды — умершие некрещенные дети, их следует перекрестить, назвать именем (Иван или Марья), иначе они попадут в ад.

Названия звезд и созвездий у индоевропейских народов связаны с земледелием, охотой или мифологией. У славян преобладает первый тип названий, у греков — третий, по-

лучивший затем распространение в европейской и славянской книжной А. В народной славянской А. созвездия называются по разным орудиям труда, предметам (воз, ярмо, рало, борона, грабли, косы, ковш, сито), по людям (косцы, пахарь, пастух), по домашним животным и птицам (волы, овцы, поросята, наследка с цыплятами и т. п.). Неисчислимость звезд на небе символизирует изобилие урожая, приплода скота, плодов, ягод и т. п. По русским поверьям, множество звезд на небе в новогоднюю ночь предвещает обилие грибов, ягод, гороха и пчел. Тогда же и так же белорусы в Гродненской губ. гадали об урожае жита (ржи), а полянухи в Сочельник — о молодняке скота. Гадания такого рода отражаются в загадках: ср. рус. «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» (небо, звезды, месяц), пол. «Na wielkiej łące owieczek tyżiące, a rojóród łąki rozstajne drogi, a pesterz tyżу, swawet ты гоги» [На большом лугу тысячи овец, а посередь луга расходящиеся дороги, а пастух лысый, иногда с рогами] (небо, звезды, Млечный путь, месяц). Звезды нельзя согнать; нарушение этого табу может вызвать болезни (чирьи, лишай) и даже слепоту. Кометы («хвостатые звезды») как Божий знак предвещают мор, голод, чуму, войну, гибель царя или царства. Подобные беды — прежде всего голод и война — валяются за собой затменная луна и луны. В некоторых зонах у поляков, белорусов, лужицан, юж. славян комету называют *złoty, złoty* и т. п. и приравнивают ее к летающему змею (см. Змей летающий). Млечный путь часто называется «солома кума», которая якобы украдена и рассыпана по дороге (серб., болг.). Звезда Алькор представляется украинцам в образе мыши, грызущей обрзу коней, впряженных в повозку (Большая Медведица), или в виде уздечки между тремя конями и возом, обозначенным четырьмя звездами; «когда уздечка порвется, настанет конец света». В сербских легендах воз (Большая Медведица) везут вол и волак (который съел второго вола) и т. п.

А., прежде всего положение и появление звезд и светил на небе, во многом определяет сроки и периоды народного календаря и сельскохозяйственной деятельности славянского крестьянина (см. Время, Календарь).

Лит.: Азым.КД.; Јазк.А.; Ков.НАМ; Глад.УЛГ, Суф.ТАМ; Курисzewski W. Polskie słowni-

ctwo z zakresu astronomii i mita sżwi. Warszawa, 1974; Моз.КЛС:430—471; ПА; Матітетов//Трад 1:53—64; Foll.PZL; Матітетов//Зборник за zgodvino znanostovja in tehnikе. Ljubljana, 1973/2:43—90; Грyлyб//Годишњива Скопског филозофског факултета. Скопје, 1930/1:177—206.

Э. Г. Азымов, Н. И. Толстой

АФАНАСИЙ (болг., макед. *Атанас*, серб. *Атанасије, Танасије*, бел. *Апанас* и т. п.) — имя нескольких христианских святых, из которых в народной традиции православных славян наиболее почитаемы два: Афанасий Великий, архиепископ Александрийский (IV в.), называемый *Афанасий зимний* (память которого отмечается 18.I), и Афанасий Афонский, серб. *Атанасије Светогорски* (X в.), называемый *Афанасий летний* (отмечается 5.VII).

Афанасий зимний. Согласно легенде, популярной у юж. славян, А. получил в свое владение снега и льды, а также зимние облака, поэтому он распоряжается сменой сезонов. День св. А. считается переломным моментом зимы (болг., макед. *краноним сред зима, средзимо*, макед. *среде зима каложета*) и поворотом к лету, а А. летний — переломным моментом лета и поворотом к зиме. Повсеместно у болгар и македонцев распространено поверье, что 18.I А. снимает кожух, надевает шелковую рубашу и уходит в горы, откуда кричит: «Иди си зимо, да дойде лето!» [Уходи, зима, пусть приходит лето!] (Санвенский окр.). В вост. Сербии говорят: «Свети Атанас, од лето си је глас» [Св. Атанас, ты голос лета]. В разных р-нах Болгарии считают, что в этот день зима «делится пополам», «уменьшается», «поворачивает к весне» (ср. приговоры: «Свети Атанас, се обрвце каде нас» [Св. Атанас, поворачивай к нам], «Танас-Банас, обррни се къде нас» [Танас-Банас, повернись к нам]), что солнце начинает слабее греть, что день удлиняется на час, «на прыжок оленя» и т. п. Напротив, у русских это время сильных (афанасьевских) морозов: *Афанасий-береги-нос, Афанасий-ломос* и т. п.

Представление о дне св. А. как сезонной границе определяет преимущественно магический характер обрядности этого дня. В Родопах женщины сообще варят кашу из разных

злаков, часть которой зарывают в землю для плодородия, остальное раздают соседям. В Пиринском кр. хозяин промазывает символическую запашку поля и закапывает серебряную монету из рождественского обрядового хлеба. В той же зоне девушки обходят дома, собирают муку, фасоль, яйца, масло и замешивают лепешки, чтобы не остаться в старых девах. Во многих местах Болгарии пекут пресные лепешки, мажут их медом, утрапают веткой башлашка, равняют их по домам «для урожая» или раздают «для здоровья». Хозяйка обходит выбары, проверяют, хватит ли до лета корма скоту, гадают по толще снега о будущем урожае.

А. зимний считается большим праздником в Македонии. Во многих селах это день сельской «славы». У церкви приносят в жертву баранов, совершают общую трапезу, строго соблюдают запрет на работу. В ю.-вост. Болгарии А. зимнего правдуют как день имени: ходят на ярмарку, на угощение к именновикам, устраивают сельский курбан. Иногда совместную трапезу устраивали в местности, послужившей святого или связанной с легендами о нем. Кроме общих запретов на работу соблюдали и специальные запреты на женские работы — ткацкие (чтобы не было сыни), шитье и другие занятия с острыми орудиями (чтобы вошки не загрызли скотину). Запреты и ритуалы этого дня иногда переносят на предшествующий или последующий день. В юж. Фракии в канун дня А. зимнего мать окуривает хлеб и говорит: «Как мы здесь собрались вместе, так чтобы и через год он [хлеб] нас застал». В окрестностях Охрида следующий день после А. зимнего назывался черным — женщины не работали, чтобы в девах и пещерах для муки не завелась мушка. В юж. Сербии иногда соблюдали пост целую неделю перед А. зимним. В Черногории (Речка Нахия) строго постились три дня между днем св. Саввы (14.I) и А. зимним, которые назывались *Афанасиев неделя*. А. зимний, по представлениям македонцев, завершает собой период нечистых дней (начинавшийся от рождественского сочельника), когда проявляются злые духи караванджуалы, поэтому женщины по вечерам остерегаются вставать. Это согласуется с легендой о том, что св. А. заключила черта в кушину. В русской традиции в день А. зимнего знахарки магов иют ведьм (воронек.).

У болгар св. А. считается покровителем ремесла. В окрестностях Тревена 18.I — праздник кузнецов. Согласно легенде, братья А. и Антоний (день памяти 17.I) были кузнецами, один из них (по одной версии — Антоний, по другой А.) изобрел клещи (мам: не найда клещей, руками схватил и перевернул раскаленный кусок железа). В Страндже день св. А. — праздник портных. В Родопах его правдуют овцеводы, в других р-нах — скотоводы вообще, пчеловоды и т. д.

Во многих р-нах Болгарии и в вост. Сербии А. зимний считается днем чумы и называется: болг. *Чуминден*, *Лелинден*, серб. *Чуминдан*, *Теткин дан* (мать, тетка — табуистическое название чумы). В сев. Болгарии распространено верование, что в этот день «Чума рождается». Сербы Косова называют днями чумы (*чумини дани*) дни св. Антония и А. зимнего, причем считают, что в первый день Чума не покидает своей обители и «славит» св. Антония, а на следующий день выходит и бродит в поисках нарушителей запрета работать; встретив работающего, она тут же поражает его. Считается также, что заболевший в день А. зимнего не может вылечиться, поэтому особенно строго воздерживаются от работы. Для умалостивления Чумы колят курбан, в каждом доме обязательно режут курицу. Особенно торжественно правдуют канун этого дня. Чуме месят специальный хлеб, ей выносят теплую воду, свежие яйца, глину, черепки и др., ей поют песни, чтобы она весело спрвавала «славу». В Болгарии режут в жертву чуме черную курицу, раздают специально приготовленные хлебцы. Во Фракии готовят обрядовое кушанье из черного цыпленка, т. к. считают, что от него «бегут болезни». В р-не Бургаса совершали ритуал «лечения баранов» от чумы (*кукуване овни*), затем отбирали самых лучших и резали их в центре села и готовили общее угощение. В ю.-вост. Болгарии А. зимнего правдуют ради защиты от всякой болезни. Стр.: соблюдают запреты на ткацкие, прядение, вязание. Женщинам рекомендуется тщательно расчесывать волосы, чтобы «вычесать» болезнь.

Афанасий летний (5.VII) считается вероломным моментом летнего сезона, поворотом к зиме. Св. А., по верованиям болгар, надсвает козлух и отправляется за снегов. В некоторых горных р-нах к этому

дню приурочено начало жатвы. Совершают обряд *кокоша църква* (приносят в жертву курицу). Во Фракии крестьяне собираются за селом с праздничными яствами, священник освящает воду, читает молитву, затем происходит общая трапеза. В юж. Сербии св. Атанас Светогорский почитается как защитник от бури, грозы. Обычай закрывать сосуды с водой во время грозы связывают с легендой о св. А., который заключил дьявола в сосуд, сосуд бросил в море, но рыбак выловил его сетью и открыл, выпустив дьявола. В с. Яврово (Родопы) в этот день волочут вокруг сельских угодий на веревке кожу мертвого животного, затем, совершив круг, закапывают ее — от града. К А. летнему в Пловдивском кр. могут быть приурочены превентивные обряды вызывания дождя — *пеперуда* и *черкуване за дъжд* (молитва о дожде). У русских есть поверье,

что в этот день меслу на востоке «играет» и это предвещает хороший урожай.

В русском народном календаре отмечается также день 2.V, называемый *Афанасий-васевальник*, — начало сева, начало пения соловьев.

Лит.: Гром.ТКС:180; Даль 1:32; КГ:89; СМР: 259–260; Над.ГОС:6–7; Ант.ОБС:120; ГЕИ 9–10:122; Грб.СОСВ:26; НС 1972/39–40:191; СЕЗб 1907/7:256,442; Фил.РЕГ:64,192; Уцл. SK:380–381; GZM 1955/10:126; ZNŽO 1928/26/2:312–313; Арх.БНП:53,142; Болгары:108; Вак.БЕТБ:421,444; Георг.БНМ:147; Зах.К: 198–199; Зах.ККр:173; Марин.ЖС 1:107; Марин. ИП 1:502,678; Марин.НВ:25,34,257; Пир.: 434,500; Плов.:279–280; СбНУ 9:225; 15:65; 16–17/2:25; 22–23:5 (о. п.); Фил.СК: 110–111.

И. А. Седакова, С. М. Толстая

БАБА — общеславянское слово со значениями 'женщина', 'старуха', 'бабушка'; используется в народной культуре также для обозначения женских мифологических персонажей и духов, болезней, атмосферных явлений, астрономических объектов, календарных дат, ритуальных предметов и др.; часто противопоставлено слову *дед* или выступает с ним в паре (см. *Дед*).

В сочетании с мифологическими именами и эпитетами Б. обозначает различных женских демонов: рус. *баба Яга* и родственные славянские формы (см. *Яга*), *баба Рюха*, *баба Ляга*, *баба Серета* 'женский мифический персонаж, связанный с прядением и ткачеством', укр. *баба Шаровня* 'мифическое существо' (в заговорах), серб. *баба Роза* и т. п.; рус. *лешая баба* 'лешачиха', *белая баба* 'водяной демон', *бабка запечельница*, *банная бабушка* 'существа, обитающие за печью, в бане', *бабуля* 'полевой дух'; укр. *залізна баба* 'злой дух, которым пугают детей', *дика баба* 'прелестное женское существо, соблазняющее молодых мужей', *житна баба*, пол. *żytńia baba* 'полевой дух', *leśna baba*, *bogosa baba*, 'лесная женщина, которой пугают детей', кашуб. *głana baba* или *głaniha* 'дух хлебного поля в виде старой бабы', в.-луж. *zlota baba* 'дух, покровительствующий роженицам и младенцам'; словен. *pehtra baba* 'мифическая злая или приветливая старуха' и т. п. Серб. *баба* без эпитета может означать ведьму, знахарку, ворожею, колдунью.

Б. в названиях болезней: болг. *баба Шарка* 'оспа' — обычно существо антропоморфное, злое и неприглядное; рус. твер., псков., новгород. *бабушки* (реже *бабушка*), твер. *бабуха* 'оспа'; серб. диалектное *бабице* (или *бапке*, *бабиле*), макед. *бапке* 'послеродовые болезни' и 'болезни младенцев', в образе длинноволосых женщин в черном.

Б. в названиях дней и времен года: болг., макед., серб. *баба Марта* 'март' — антропоморфное существо, борюще-

ся со своим братом *Малым Сечко* (февралем), иногда «раздает счастье»; с.-х. *баба Коризма* 'семь недель Великого поста' и 'баба, ходящая с семью палками и каждую неделю бросающая по одной палке'. В Црмнице (юж. Черногория) ею пугают детей, просящих в пост что-либо скоромное. Снежные дни в марте называются по-сербски *бабини дни* (или *јарци*, *козлићи*, *позајменици*, *укови*), дословно «бабы дни (или козлы, козлята и др.)», а день накануне Сочельника сербы зовут *Бабине руби*, дословно «платки, рубцы»;



«Златя баба». Соломенная кукла. Восточная Чехия

ср. рус. пензен. *Бабин день* 'третий день Рождества'; воронеж., калуж. *Бабы каши* 'угощение повивальной бабки на второй и третий день Рождества', твер. *Бабий сенокос*

'рождественский пост, во время которого бабы спешат прясть', костром. *Бабыя неделя*, смолен. *Бабий правдик* 'второе воскресенье после Пасхи'. Ср. также *Бабыя лето*. В центр. Польше *Бабы* — второй номинальный день после Дедов (см. *Поминательные дни*).

Баба в астрономической и метеорологической терминологии известна у поляков почти повсеместно: пол. *baba, babka, babuska*, ср. укр. *babii, babi*, рус. диалектное *бабы* (др.-рус. *БАБЫ*), чеш., луж. *bábu, babu, babku* 'Плеяды'; серб. *Бабини читали* (дословно «пальки») 'Орион', болг. диалектное *Баба-месецинка*, детск. *Баба Гале* 'луна'; *баба Гица*. *Зуна* (*Зунка*, *Узунка*), *бабино платно*, *бабина рыва*, *бабин пояс* 'радуга', *бабино просо* 'град'; словен. *babje rjevo, babja jeza* 'град'; серб., хорв. *бабин луб* 'радуга', *бабин кут*, *бабин буцах*, *бабина зрела* 'северозападный угол неба, откуда часто приходит непогода, «тенилой» угол', *тера баба ковалице* (дословно «гонит баба ковалки») 'фата-моргана'; чеш. *babka* 'темная туча', *bábu* 'тучи, приносящие бурю'; кашуб. *baba* 'туча, предвещающая гром'; пол. *babu, babuszu, baboki* 'отдельные дождевые тучи'. Поляки на Мазурах и в Курплевской пуще о лунных пятнах говорят: «Б. сбивает масло» и «Б. печет хлеб». Польские дети во время «слепого» дождя поют: «*Deszczuk pada, / Stońce świeci, / Baba Jaga mało kleci*» [Дождик идет, солнце светит, Баба Яга масло сбивает].

При перемене погоды и появлении снега кашубы говорят: «*Stara baba wo zatajsowała*» [Старая баба пошла тацелавь], а русские (арханг.), если подует благоприятный ветер, а затем наступит безветрие, объясняют это тем, что «старая баба померла». *Stara baba* в ряде кашубских говоров — синоним дождя, а в польских Карпатах выражение *już się baba zamroziła* [уже баба замерзла] употребляется, когда вершины гор покрываются инеем или первым снежком, октябрьский же мороз называют *babim mrozem*. Польские крестьяне (познам.) про засуху говорили: «*Baba siota siedzi gdzieś na jajach na dębie i doróki nie wyleże suzwa trwać będzie*» [Баба-колдунья где-то на дубе высидит вест яйца, и, пока их не высидит, засуха будет продолжаться].

В славянских жатвенных обрядах баба может означать последний сноп. Во многих зонах Польши он называется

также *dziad* и *stara baba*, в Чехии — *děd*, а в Словении (вост. Штирия) — *ded* или *dedek*. На юге Польши, в Карпатах (р-н Нового Тарга) гуралы полагают, что в последнем снопе скрывается *baba* — дух хлебной тучи, а в с.-зап. Польше (Тухольский и Бродницкий поветы) *baba* — последний сноп — была наряжена в блузку, фартук, чепец мам платок. На Смоленщине (Бельский у.) «бабу» обвязывали платком и надевали на нее рубашку. Словенцы Каринтии, ударяя серпом по последнему снопу, говорили, что «убивают бабу.» (*babo ubij*), то же в хорватском Загоре (около Загреба).

Баба (наряду с дедом) — обязательный персонаж святочных и других представлений ряженых (обычно мужчины), исполняющий акты магического вызывания плодородия, а также персонаж или название рважных детских игр.

Лит.: СРНГ; Череп.МАРС; Янж.А; Марин.НВ; Mōd.VUOS 2,5; Pitkur, Kupiszewski // *Jezik in Slovnico* 1965/4—5; SGP; Sychta SGK; Sychta SK; Zibn VCh.

О. А. Терновская, Н. И. Толстой

БАБА ЯГА — см. Яга.

БАБИН ДЕНЬ (болг. *бабин ден*) — календарный правдик болгар (8(21).1), посвященный бабе-повитухе. В нем участвуют женщины, имеющие детей, реже — беременные, а повитуха — главное действующее лицо обряда. Ритуалы Б. д., включающие призывание кутякине, укывание и обливание участницами друг друга, имеют очистительную семантику и в этом отношении примыкают к двум предшествующим дням болгарского календаря — Крещению (6.1) и званому Иванову дню (7.1), которые, как и Б. д., связаны с водой. Это сходство нашло отражение в общем для трех правдничных дней болгарского хрононима *Водници*. Кроме того, в Б. д. совершается поминование умершей повитухи, а отступление от этого обычая влечет за собой строгое наказание. В обрядности Б. д. существенное место занимает чествование повитухи: посещение повитухи, ее одаривание, поливание на руки, кутяние и катыние по селу.

Центральный момент праздника — трапеза в доме повитухи, куда приходят женщины, которым пришлось прибегнуть к ее помощи (о.-болг.). Трапезу устраивают в складчину, женщины поют, рассказывают непристойные анекдоты, повитуха вспоминает подробности, связанные с рождением того или другого ребенка. В центр. и зап. Болгарии застолье оканчивается хороводом, который ведет повитуха (*бабинско хоро*). В с.-вост. Болгарии перед началом трапезы или после нее повитуха совершает некоторые магические действия: сеет на женщин просо из решета, чтобы у них были дети, кормит их грецкими орехами с медом, чтобы жены были «сладкими» для своих мужей, и т. д.

лика, привязывает к руке серебряную монету. В р-не Панагюриште повитуха делает из белой шерсти бороду и усы для мальчиков косу для девочек, желая им долголетия: «Д побелееш като бялата вълна, да остарееш като Рила и Стара Планина...» [Чтобы ты побелел, как белая шерсть, чтобы ты состарился как Рила и Стара Планина...] (Даб.ПБ:109).

Повсеместно (за исключением с.-зап. р-нов Болгарии) известен обычай поливания на руки повитухе. Для этого молодые женщины приходят утром во двор повитухе, иногда ей дарят полотенце, мыло или что-нибудь из одежды. Во время мытья рук повитуха брызжет водой женщине за плечу, чтобы у нее было молоко, наливает вод



Мать новорожденного ребенка поливает на руки бабе-повитухе. Болгария

В центр. и зап. Болгарии этот день начинается с того, что повитуха сама обходит дома своих пациенток: купает новорожденных, детям постарше обмывает глаза, а девушек и молодых женщин кропит водой. Потом она слегка мажет ребенка маслом, медом или вином, прикрепляет ему к волосам волоконец красной шерсти или букетик бази-

в чулок, чтобы следующие роды были легкими. В Добрудже во время поливания женщина подает мыло повитухе так, чтобы оно падало в руки с высоты, и выливает вод разом, чтобы роды были быстрыми и легкими. В Пиринском кр. женщины трижды поднимут повитуху «для здоровья», а она, в свою очередь, желает им: «Да си жива, да си здр

ва, мъжко чедо да имаш» [Чтоб ты была жива, чтоб ты была здорова, чтоб у тебя родился мальчик] (Пир.:433). Напротив, в Софийском окр. женщины, поливая повитуху на руки, стараются не облыться сами, чтобы в ближайшем будущем не иметь детей.

В вост. Болгарии повитуху катают по селу, посадив задом наперед на осла, сами или двуколку, а затем, подтащив к источнику или колодцу, купают или обливают ее водой. Повитуха ездит по селу в сопровождении ряженых, шпятирующих супружеские пары или свадебную процессию, при большом стечении народа и всеобщем веселье. Женщины и мужчины, у которых нет детей, стараются не попадаться на пути ряженых, иначе их могут наказать. Бездетных женщин, напр., ряженые мажут детем, а повитуха бьет их кукурузным початком — «фаллосом», что должно способствовать рождению детей. Бездетных мужчин раздевают, отнимают у них шапку, требуют выкуп и т. д.

Обрядность Б. д. имеет много общего с обычаями чествования повитухи в других славянских зонах. Эти обычаи приурочены к различным календарным праздникам или входят в состав родильной обрядности (см. Повитуха). В южно- и западнорусских областях и в Сибири 26 и 27 декабря отмечали правдник повитух и рожищу *Бабы наши*, *Бабий день*, *Бабины*, который находит параллель в совершении 27.XII службы иконе Богородицы «Помощь в родах» и иконе «Чрева рождения». В Белоруссии и на Брянщине повитуху чествовали на второй день Рождества (ср. бел. *Молодены*, брян. *Бабинцы*), в Полесье — обычно на Пасху, в пасхальный понедельник или Страстной четверг. У украинцев известен обычай обмывания рук повитухи вскоре после рождения ребенка (*змишки*) и др.

Лит.: Бор.Д:79—82; Крав.Б; Марш.НВ:353—355; Вак.БЕТБ:420—421; Доб.:314—315; ЕБ 3:108; Кап.209—210; Пир.:434.

Э. И. Зеленина, И. А. Селакова

БАБОЧКА, мотылек — в народных представлениях насекомое, связанное с потусторонним миром, воплощение души. Терминологически и функционально сближается с птицами (ср. названия бабочек с корнями

erb-*, **gorob-*, **haa-*, **lav-*, **lavu-*, **reberel-*, **reger-*, **vo-*, **javrb-*, **rau-*, из лат. *raio* 'плавани' и др.) и летучей мышью (neborudь*).

Для западно- и восточнославянского ареала характерна связь мифологемы Б.-души с мотыльком предков. У поляков и в юж. России, глядя на Б., кружащихся вокруг пламени свечи, поливают умерших, молятся и называя их имена. Запрещается причинять вред Б. (ср. характерную мотивировку этого запрета у курпей в Польше: «Nie bij śmy: ślody ci nie zrobi, a może to twój dziadek, a może niebosyk osies» [Не убивай бабочку — она тебя не тронет, а может, это твой дедушка или покойный отец] (Мовз. KLS 2/1:551). Распространены приметы о Б. как вестнице смерти (напр., Б., залетевшая в комнату больного, предвещает его скорую кончину). Представление о Б. как о душе-предке (см. Душа) реализуется в названиях Б. типа рус. *душа*, *душечка* (ср. *души*, *душечки* 'умершие'), причем у русских преобладают наименования Б., восходящие к праславянскому **baba*, очевидно, именно как к одному из обозначений предка (рус. *баба*, *бабайка*, *бабочка*, *бабка*, *бабуля*, *бабура*, *бабушка*, *бабушка*, *бабушка*, *бабушка*, *бабушка* и т. п.; пол., словац. локальное *babka*, *babka*, *babka*; ср. Баба).

Для восточнославянской и отчасти западнославянской традиций характерно представление о Б. как о «аналожной», «ведущей», но «злой» душе (душе-демоны), способной произвольно покидать тело. Когда *вещица* засыпает, ее душа в виде Б. душил, сосет кровь, крадет молоко, огонь и т. п. (ю.-слав.). Если перевернуть тело, душа его не опознает и остается Б. резкой окраски, напр. черно-красной или черно-желтой (аналогичные былички о странствии души во время сна в древнеславянских традициях связываются с целым рядом насекомых, животных и птиц). Душа в виде Б. (множества Б.) может вылететь также, когда сжигают или протыкают колом тело вампира (серб.); чтобы его обезвредить, надо убить Б. Кружащихся у огня Б. клечат, чтобы распознать ведьму, напр. подлаивают им крылья (серб., хорв.). Семантическая модель 'бабочка — ведьма (колдун)' известна на всей славянской территории, в меньшей степени на востоке (болг. *вещица*, *вещерица*; с.-х. *вещица*, *стрижица*; словен. *veča*, *veča*, *večka*, *veček*; луж.

khodojto; пол. *śmierczuka, szarogłowa, ciota*; словац. *bosarka, bogorák, striga, strigoč, čertokňazník*; укр. *відьма* и т. д.). Для запада восточнославянского ареала характерно совмещение двух мотивов: «Видьма — ночная бабочка. Ее убивать нельзя. Когда ее видят, говорят: „Примлетя чьясь душа“» (рассел., ПА).

Представление о Б. как о демонической душе является основой для вовлечения в ее мифологическое поле более широкого круга мотивов народной демонологии и соответствующей терминологии; ср. надднестровские названия Б.: з.-слав. **diabel*, **babina*, **čertica*, **jetibaba*, **traga*; ю.-слав. **traga*, **zatočila*, **uotrij*. Связь с темой ада и смерти наиболее устойчива у Б. «Мертвая голова» (*Acherontia strogov*), олицетворяющей смерть. Отрицательная семантика Б. проявляется также в осмыслении ее как образа болезни (горячки, чесотки, лихвая, расстройства рассудка и др.) и знаменья несчастья (з.-слав. **bieda*, **trata* 'бабочка').

Распространены имеющие форму примет гадания по первым в году бабочкам — у вост. и юж. славян об урожае и погоде (напр., белые Б. сулят молоко и дожди, красные — мед и сушь), у западных — о жизни и смерти (белая Б. обычно предвещает смерть, красная — жизнь). Могут иметь значение и другие моменты: напр., белорусы Витебщины по высоте полета первых Б. судили о высоте посевов льна. Встречается также (характерное для германского ареала) поверье о Б. как вестнице лета, конкурирующей в этой роли с некоторыми птицами (словац. *červ' lida* 'бабочка'). Напр., болгары Бессарабии носят шартевищу до тех пор, пока не увидят яста или Б.; тогда ее снимают и кладут под камень, чтобы узнать, как будет плодиться скот. На Витебщине делают отпечатки с крылышек живых Б. на красных ятках.

У юж. славян выделена метеорологическая функция Б. К Б. обращаются с просьбой о дожде во время засухи, считая, что она «летит возле бога и просит о дожде» (см. Пешеруда). Аналогично в наименованиях гребного дождя (бессараб. *дявол се жени за калоянкала*), загадках (метафоры «белые бабочка» 'снег'), отдельных номинациях (с.-х. *лепидицида* 'хлопья снега').

Выражения типа бел. *матэль ў пачыні 'с ума сошел, вошла под хвост попала'* взаимодействуют с активной группой фразеологизмов типа *муха в голове* (см. Муза).

Лит: Порчинский И. А. Бабочка в представлении народов в связи с народным суеверием. Пг., 1915; HDA 7/9 (Schumetterlink); Vazv ŷ V. O *jménech motýlů v slovanských nářečích*. Vlastivěda, 1955; Терновская О. А. Бабочка в народной демонологии славян: «душа — предок» и «демон» // МатКБ:151—160.

О. А. Терновская

БАБЬЕ ЛЕТО — хрононим, означавший несколько погожих дней осенью. Ср. в том же значении макед. *циганско лето*, турско *лето* (циганское лето), болг. *циганско или сиромашко* («нищее») *лято*, с.-х. *сиротинско лето*. На западе славянского ареала (з.-слав., запад ю.-слав. зоны), кроме того, распространены названия Б. л., производные от наименований дат христианского календаря, которые служат веским в определении сроков этого периода (чеш. *zlatováclavské leto*; пол. *złotomarciańskie lato*; с.-х. *Михалско, Мартинско лето*). Выражение *бабье лето* входит в состав различных «календарных» текстов: примет, приговоров и т. п.

На западе славянского ареала (луж., чеш., словац., укр., бел., включая з.-рус. говоры), а также в сербскохорватском языке Б. л. связывается с летящими по воздуху нитями осенней паутины (с.-х. *бабичащи*), и выражение *бабье лето* имеет второе (иногда единственное) значение — 'паутина, летящая в дни Б. л.'. Это явление объясняется действиями мифологических персонажей. В одном круге текстов это пряха. По преданию польских славян, ее можно было видеть во время полнолуния: она сидит на луше и вертит колесо прялки (в роли пряхи у зап. славян обычно выступает Богородица — «панна Мария»). Она сбрасывает свою пряжу (*bab'ie lato*) на землю, чтобы напомнить женщинам о приближении зимы, когда наступит пора сесть за прялку (кашуб.). В другом круге текстов акцентирован мотив мифической одежды: паутина — нити савана Богородицы («панна Мария»), который распался, когда она вознеслась на небеса (ср. чеш. *babídek* 'осенняя паутина'). В западнославянских говорах и на западе восточнославянского региона в функции «небесной пряхи» выступает пауз, с которым связывается здесь космогоническая функция «основания» мира-света (ср.

чеш. «*Pavouk babí léto arfáda*» [Паук спрядет бабье лето]).

На востоке славянского ареала хрономии Б. л. приурочен к правдникам, связанным с культам Богородицы (Успение, Рождество Богородицы, Покров), и сентябрьскому новолетию (рус. «Семен бабье лето наводит»).

Нередко Б. л. толкуется как время женских работ (в южнославянских языках для его обозначения употребляются выражения болг. *женско лятю*, с.-х. *женско лето*); уборки хлеба, прядения льна и т. п. Отсюда значимые фразеологизмы *бабье лето* в русских говорах — 'время, когда женщины убирают лен' (твер., с.-двин.), 'время уборки хлеба, трав' (шнейж.) и т. п. Нижняя временная граница Б. л. в значении страды (жатвы) может сдвигаться до Ильина дня, как на Русском Севере, когда здесь начиналась жатва (ср. болг. «*Женско лято по Ильинден*»). На русском с.-востоке (костром.) фразеологизм употребляется в значении 'женское гулянье, связанное с окончанием полевых работ', ср. «*Бабье лето, именинница земля и овин* — в конце осени, после всех работ. Бабье лето бабы правдуют в сентябре по окончании летних работ <...> Собирают со всего селения продукты, варят пиво, веселятся и устраивают гулянье. В бабье лето мужик в бабе не волен, хочет она слушается, хочет откажется. [Если хорошая погода], со смехом говорят: „Нынче бабы умали Бога“» (Архив Ипатьевского монастыря).

Как обозначение «бабьего» правдника выражение *бабье лето* связывается с другими «бабьими» хрономиями славян, постоянно отмечающими разного рода «межзевые» дни, в частности новолетия — особенно январское и мартовское (см. Бабаш дед). Ср. названия Б. л. в обрядности рождественского цикла (с.-х. *бабино лето* 'несколько дней перед Рождеством'; рус. твер. *бабий сенокос* 'рождественский пост, во время которого женщины спешат прасть') и названия солнцестояний в составе обозначений Б. л. (с.-х. *мефудневица* 'бабье лето'; рус. псков. *бабья межень* 'бабье лето' при псков. *межень* 'страда').

На славянском юге фразеологизм Б. л. имеет соответствие в мартовских «бабьих» днях, относящихся к нескольким смежным и коллодным весенним дням; оба погодных явления представ-

ляют собой «межзевые» периоды, объединяющиеся фольклорным мотивом спора времен года (см. Лето, Зима).

Лит: Остаф І. І. Назва бабього літа в слов'янських мовах // *Українська мова і література в школі* 1985/10; Helebrant A. *Babí léto* // *ČL* 1902/12/1; HDA 1/3.

О. А. Терновская

БАДНЯК — 1) полено, сжигаемое в Сочельник на очаге; 2) основной обряд рождественского цикла юж. славян — с.-х. *бадняк*, болг. *бадняк*, макед. *бадняк*; откуда названия Сочельника: с.-х. *Бадный ден*, болг. *Бадни вечер*, макед. *Бадняк*, *Бадна вечер*. Б. горит всю ночь (иногда много дальше), его стерегут и не спят. Поэтому Б. связывают с глаголом *бдеть*, праслав. **badeti* 'не спать, бодрствовать' (SP 1, ЭССЯ 2), ср. Бдешье. Ужводналектные названия Б.: *весе-ляк* (Дубровник, Босна Которская, вост. Босния, зап. Сербия, Шумадия), *krab* (сев. Далмация — о. Хвар и о. Брач), *kerj* из *krj* (о. Кри), *dok* (Истрия), *блаженно древо* (Черногория), *бабка* (Велос), *бабка, делник* (Пикринский кр.), *прикладник* (Кюстендальский окр.), *коладник* (Славенский окр.) и др., употребляющиеся, как правило, наряду со словом *бадняк* и его однокоренными вариантами.

Б. распространен в Сербии, Герцеговине, Боснии, Далмации, Истрии (у православных и католиков), в зап., юж. и центр. Болгарии, Македонии, некоторых частях Хорватии и отчасти Словении. Первые сведения о Б. относятся к XIII в. (Дубровник).

Для Б. чаще всего срубается дуб (в вост. и юж. Сербии и зап. Болгарии — *цар черниальный дуб*; в зап. Сербии, Герцеговине, Боснии чаще хрост 'дуб обыкновенный', иногда граница 'пушистый дуб'), реже (в зависимости от природных условий) бук, ясень, клен, лесной орех, можжевельник, в приморской зоне — мислина, черешня, груша и др. Срубают обычно дерево в рост человека или несколько выше (в Истрии, сев. Далмации у католиков был обычай привозить огромный пенек на волах). В Болгарии Б. — чаще всего дубовый пень среднего размера или дубовая колода (Кюстендальский, Софийский окр., Копривштица, Габ-

ровский, Хасковский, Сливенский окр., Шипка и др.), редко колода из груши (Пловдивский окр.). Пень побольше брели болгары в Кюстендилском и Травненском округах. В юж. Фракии и спорадически в других славянских балканских зонах пень сохранился в обрядах с одной или тремя ветками. В Боснии католики срубали только небольшую ветку орехового или дубового дерева, которую втыкали за стрелу на период Сочельника и Рождества. Большие пень горят в очаге долго, иногда до Крещения (в Истрия у католиков — от Сочельника до Нового года, на о. Цресе у католиков — до Крещения). Ветки ореза и дуба свивают после Крещения без особых ритуалов (с.-зап. Босния). См. Ветка.

Обычно срубают, приносят или привозят один Б., в некоторых зонах — несколько. Так, в Герцеговине, сев. и сред. Далмации, ю.-зап. и зап. Боснии и зап. Македонии (Дебарской окр.) берут три Б. В вост. Черногории и Боке Которской обычно число Б. равно числу мужчин в доме; при этом иногда добавляют один Б. для поглазника. В той же Боке Которской могли срубить четное число Б., чтобы возжигать Б. также в канун Нового года, на Крещение и даже в день св. Саввы Сербского (14.1). Известна также традиция сжигания в доме «семейства» Б. — кусков большого полена, которые соотносились с хозяйком, хозяйкой и детьми (*бадняк, бадьячица и бадьячици*). Иногда два главных полена *бадняк* и *бадьячица* должны быть разных пород деревьев — мужского или женского (по грамматическому роду названия дерева; Ресаве, Левачи и Темниче — центр, Сербия). В с. Тропоня (Ресаве) мужской Б. был из *цера* или *хроста*, а женский — из дерева *границы*. На той же Ресаве могли разрезать дуб-границу на мужскую, женскую и детскую (детские) части. *Бадьячица* в той же зоне может называться *женски бадьяк*, в то время как *бадняк* — *мужски бадьяк*. У черногорцев племена кучи на Новый год, который называется там *Женски Божић* 'женское Рождество', срубают столько деревьев, называемых *бадьячица*, сколько женщин в доме. В Старом Вахе (ю.-зап. Сербия) кладут три Б., из которых наибольший правый — символ дома и хозяйства, меньший левый — символ других домочадцев и третий, средний — всего хозяйства (ср. Правый — левый). В

Нижнем Грбле (Бока Которская) для всех домашних рубят по Б. из дуба или маслины, но для хозяйки обязательно срубают рябину (*сърпалку*) и называют ее *бадьячица*. В сев. Македонии, в р-не Скопье, могла быть один Б., два Б. разных пород деревьев — чаще всего дуб и груша, редко три Б. — дуб, груша, кивил. При этом два Б. называются *бадняк* и *бадняковица*, их кладут на очаг крестом. В редких случаях для Б. выбирали дерево с двумя отростками из одного корня или двумя ответвлениями от одного ствола (с. Боровец на Ресаве); в окрестностях г. Печи (ю.-зап. Сербия) два сросшихся в основании ствола не срубали, а отбивали обухом, предотвращая при этом их падение на землю и раздвоение, ибо первое предвещает смерть, а второе — раздел семейства.

Разревание и разрубание Б. на куски распространено гораздо шире, чем представление о «семействе» Б. На три части рубят Б. не только на Ресаве, в Левачи и Темниче, но и в значительной части ю.-зап. Сербии, в части с.-зап. Сербии (Ядар), Боснии (Гласинац и Оврен) и в других зонах. Три полена Б. располагают на очаге разными способами: параллельно, крестообразно, веером и т. п. Только в ю.-зап. Боснии таких способов более десяти. У католиков в Боснии иногда на поленьях вырубали крест или пять крестиков крестообразно.

Срубали Б. обычно в Сочельник рано до восхода или к вечеру перед заходом солнца, но иногда и заранее, за несколько дней. В Грузии (Шумадия) правдоподобно одетый хозяин идет в лес с топором, рукавицей, наполовинной рыльцею зерном (см. Пальсвершени) и кашей, и с маленьким хлебцем. Выбрав дерево для Б., он посыплет его зерном и кашей, преломляет хлебец о ствол и говорит: «Добро јутро, Бадьяче, и честит ти Божић!» [Доброе утро, бадняк, поздравляю тебя с Рождеством!]. Половину хлебца хозяин съедает, а другую оставляет на пне от Б. В Лесковадской Мораве за Б. торжественно выежают на украшенных цветами волах (в зап. Герцеговине выежают за Б. — большим прием — на всех волах, какие есть в доме) и телеге, а в некоторых селах этой зоны выход в лес совершают тайно. При этом Б. можно «красть», т. е. рубить беспрепятственно в чужом лесу. (См. Кража.) Б. нужно срубать при полном выежании оловом или тремя копытами ударами топора. На Косовом Поле

Б., срубленный двумя ударами, в дом не берут (см. чет — шест); не берут также Б., треснувший до верхушки.

Сакральное значение имеет первая щепка; она должна быть потолще, и ее на Рождество несут к печальным ульям, к месту, где перерабатывают молоко, в курятник, к гнезду наседки, к ночвам и др., сохраняют для лечения людей и скота (пьют воду, в которую опускают щепку, и т. п.). Иногда Б. срубают квадратом и стараются его повалить и отломить от пня недорубленную часть так, чтобы торчал валом, называемый брада 'борода'; при этом важию, чтобы Б. упал сразу, не застревая в ветвях соседних деревьев и не задерживаясь, «чтобы не задерживалось благополучие дома» (вост. Сербия, зап. Болгария). Иногда считалось, что Б. должен упасть не на землю, а на плечи или в телегу и т. п. (Кюстендмаский окр., Алексинацкое Поморавье, Печ). При обращении к Б. перед срубанием его называют *свети Бадьяче* 'святой Б.' или ему говорят: «Я пришел к тебе, чтобы отвести тебя в мой дом, чтобы ты был там мне верным помощником и способствовал благополучию в доме, во дворе, в поле и везде» (Левач — Сербия).

В центр. Сербии Б. не берут голой рукой, «чтобы грядущий год не был голым», а лишь рукой в рукавице и так его несут домой. Б. подрубают с восточной стороны (кроме женского Б., который подрубают с западной стороны), и он должен упасть на восток. В большинстве других районов обряд срубания Б. сведен к минимуму или не выражен особыми действиями.

Перед внесением Б. в дом его обычно ставят во дворе у дома, чаще всего у двери под стрелой, редко у дровяного сарая или поленицы. Одни Б. (или несколько Б.) ставят комлем на землю, иногда (напр., у бунцев), наоборот, толстой стороной вверх. У католиков в некоторых р-нах Боснии принесением Б. на двор и поставкой его у двери как окна дома исчерпываются ритуальные действия, и Б. сжигают лишь после Рождества, как обычные дрова. В центр. Боснии (Високо) православные приносят Б. к дому тайком, а затем первую щепку от Б. передают хозяйке со словами: «Пусть у тебя весь год будет такой толстый слой сливок!» В Кюстендмаском вр. от срубленного и привезенного во двор дубового дерева сначала

отрубают большую ветку, которую вносят в дом со словами: «Пришло Рождество, несущее нам урожай и приплод всего: ягнят, козлят, обильной ржи, белой пшеницы, долгого овса, больших гроздьев винограда, деревьев, отягощенных плодами» и т. д.

Вносят Б. в дом обычно хозяин. В Сербии Б. нередко заворачивают в рубашку — новую мужскую (зоны Тимока, Неготина, Ниша, Сврагва), белую мужскую (западные села Алексинацкой Моравы), женскую (там же, восточные села), чистую еще неженатого человека (там же), хозяйскую (Лесковацкая Моравы, Косово Поле). Б. заворачивают, как грудного ребенка, или котя бы вносят в дом, «как дитя, несомое к крестной купели» (католики в Купрешком Поле — ю.-зап. Босния). В ю.-зап. и с.-вост. Болгарии (Кюстендмаский, Видинский, Ботевградский окр.) Б. заворачивают в чистое белое полотно.

В вост. Сербии в Алексинацком Поморавье хозяин при входе в дом поднимает Б. вверх со словами: «Тамая конопля и там же хлеба в этом году!». Затем хозяйка осыплет Б. зерном, орехами и монетами, чтобы закрома были полны хлеба, а дом денег, а хозяин, прежде чем положить Б. на очаг, снова возносит его трижды над очагом, прожывая: «Пусть будут здоровы и живы люди, овцы, ягнята, телята, коровы, вола, быки, кони, свиньи, куры, и чтобы все амбары и закрома были полны!». В Черногории хозяин встречает в доме Б. и хозяйка хлебом и вином. Обычно Б. вносят в дом утолщенным концом («бородой») вперед и кладут на очаг так, чтобы этот конец был обращен на восток. В центр. и с.-вост. Сербии (Шумадия, Тимок и другие зоны) Б. целуют. В Грузии при этом хозяин говорит: «Как я целую бадняк, так пусть целуют овцы ягнят, коровы телят, кобылы жеребят, свиньи поросят» и т. д. В Алексинацком Поморавье Б. не только целовали, но и кланялись ему, а в Грузии хозяин кланялся перед Б. Кланялись и в Болгарии. Во многих зонах Б. мажут медом, салою или льют в пробурванное отверстие вино, мед, масло, посыпают зерном. В Лесковацком Поморавье стружки от бурьяленного Б. дают скоту, а в зоне Балеваца их берегут до Юрьева дня, когда несут к пчелам «для меда». Эти действия связывали с ритуалом «кормления» Б. В Грузии на Б. кладут «жолач», разрезают его крестообраз-

но на четыре части и поджигают вином и рядом кладут сушеные фрукты, а на Ресаве еще кусок жареного на вертеле мяса — «печеницы», чтобы Б. «равтовеселя» (*ожри га*). На той же Ресаве (с. Дубле) на Б. могут повесить платок, носки или положить деньги. В зоне Болеваца на Б. кладут ритуальный хлеб — «рождество» и серебряную монету. Кроме того, на Б. мал возле Б. в ряде зон кладут лемех, иногда наполенную пшеницей рукавицу. В Верхней Пчине (ю.-вост. Сербия) один конец Б. обвязывают ржаной соломой, другой — жгутом конопля.

На очаге Б. иногда двигают, «чтобы продвигались дела и благополучие дома и хозяйства». Это делает полавник или еще до его прихода хозяйка (Шумадия). Полавник или хозяйка мешают угли в очаге веткой от Б. («веселицей») или самим Б., чтобы огонь разгорелся сильнее. При этом высекают искры и произносят благопожелания (см. Полавник). В Поповом Поле (ж. Герцеговина) был известен уникальный ритуал: вся семья пролезала под горящим Б., который приподнимала над очагом полавник или хозяйка. Когда Б. на очаге, нельзя дуть в огонь (у черногорцев племени кучи говорят: «Если будешь дуть, будут змеи в будущем году жалить людей и скот»), нельзя подходить босым к Б. (Гружа, Полюво Поле, Главица в Боснии), нельзя никому (даже кошке) прыгать через Б. («это большой грех»), но в некоторых зонах Сербии, Боснии и Герцеговины это допускается и выполняется лишь после того, как Б. перегорит посередине. Через толстый конец Б. на Ресаве прыгают дети («для здоровья») и через притухающий очаг все домашние. При этом в Ядре (с.-зап. Сербия) говорят: «Через этот огонь я прошла, другого не боюсь!». Момент, когда Б. перегорит посередине и развалится на две части, во многом решающий. В ряде зон этого ждут около очага дети (Сербия, Герцеговина, юж. Болгария — Пловдивский окр.), режущие хозяйку (вост. Македония). Первому увидевшему, как перегорел Б., полагаются награда, чаще всего первый агнецок в новом году. В Подрилье (Старая Сербия) первый заметивший перегорание Б. ребенок становится на время старшим в доме. В сев. Македонии, в р-не Скопле, за перегоранием Б. следят только девочки, «чтобы рождались агнята и телята женского пола». Это женское начало выра-

жено и в наличии женского Б. у черногорцев племени кучи на Новый год, и в том, что после возложения Б. на очаг и поливания его вином на него на мгн садится девочка «для приплода скота». В Поповом Поле и в зоне Стольца (Герцеговина) на Рождество утром девушки садятся на Б. и расчесывают волосы, «чтобы они росли», а в Лесковачкой Мораве при внесении Б. в дом хозяйка садится у очага и вокруг нее совершается обход; наконец, в зоне Дебра (зап. Македония) Б. вносит в дом хозяйка.

Вторично Б. возжигают на Новый год. В Грузии сжигают верхушки и ветки от Б., которые с Сочельника лежали на крыше дома. Головицу от Б. употребляют в Болгарии при лечении болезней (Кюстендаский, Пловдивский окр.), для изготовления колеб, ограждающих поля (Софийский, Кюстендаский, Ботевградский, Варненский окр., юж. Фракия), и клина в рале, «чтобы град не был вспаханное этим ралом поле», для зрывания в винограднике и в пахотном поле (Кюстендаский кр.), для изготовления деталей телеги (Софийский, Кюстендаский окр.). В юж. Македонии (Воден) закапывают в винограднике головню от Б., «чтобы виноград был черным» (т. е. спелым и сочным), в зап. Македонии (Дебар) ее берегут для лечения скота, а в вост. Македонии (Малешеве) из нее изготавливают ту часть рала, к которой крепится сошник. В Сербии (в Поморавье и Верхней Пчине) из обгоревшего Б. делают кресты, которые выносят в поля, виноградники, к скоту в хлев, загон и т. д.; то же совершают в сев. Македонии (р-н Скопле). В Сербии (Ядар) головню от Б. несут к пчелам, «чтобы они ромась», а на Ресаве и Тимоче оставляют на плодовых деревьях. В зоне Звечара при этом деревьям угрожают: «Роди, или я тебя сожгу»; так же угрожают свиарнику. В Герцеговине из огарка Б. делают клинышки для рала или расщепляют его на четыре части и закапывают крестообразно в пахотное поле. В ю.-зап. Боснии огарок Б. затыкают в хлебном амбаре, в хлеву, закапывают в поле «от града», во фруктовом саду.

Магическое и целебное свойство приписывается и шеплу от Б. В Болгарии (вост. и юж. Фракия) и в вост. Македонии засевают поле зерном, смешанным с «поганским» пеплом. Во Фракии и в зоне Пловдива пеплом от Б. натирал скот и подмешивали его

в корм курам, а в зоне Пиркиа разбрасывали в пыльном поле. Корни плодовых деревьев посыпали пеплом в зоне Кюстендиль. В с.-зап. Сербии (Ядар) сыпали пепел на посевы, «чтобы их не уничтожили вредители», а на Новый год варили с кормом для скота и птицы «ради здоровья». В Герцеговине и с.-зап. Боснии пеплом посыпали капустную рассаду «от гусениц и вредителей», ржану рассаду табака, виноградники или оставляли пепел от Б. кучкой на хлебном поле, «чтобы не был град», наконец, растворяли пепел в воде и пшак от головной боли или подмешивали в корм скоту.

Во многих ритуальных действиях четко выступают антропоморфные черты Б.: обращение к нему, его пеленание, кормление, похваление вином и т. п., его названия — *брада, баблячица, бабка и дедник*. Обряд Б. обнаруживает общие черты с украинским ритуалом *воладка* и с белорусским обычаем *внесения в дом на Рождество поленьев*. В с.-зап. Белоруссии в первый день Рождества хозяин после традиционного обеда вносил в хату три полена дров и кала на «грядку» (поперечную перекалдину в избе), оставляя там до созревания ржи. Перед этим в Сочельник на снег выбрасывали горящие головешки, «чтобы рождались черные овечки» (Вилаская губ.), также посыпали на святки (до Крещения) золой огородные овощи «от червей и мошек» (Гродненщина) или селян яровые семена со святочной золой, «чтобы птицы не вредили посевам» (Витебщина).

Лит.: Сед.И.КД; Марин.НВ; Арм.БНП; Карп.; Пир.; Плов; Топоров В. Н. *Публич. Аhi vidhnyà. Базилік и др.* // *Этимология* 1974. М., 1976; Плот.ДР; СМР; Кул.ССР; ГЕМБ 26:69-88; 28-29:200-202; 31-32: 369-371; СЕЗб 7,14,48,50,54,58,65,68,70,83; Врн.ТТС; БХ; Ястр.ОТС; Павл.ММ; Schl. WS; Vuk.SK 2; Вуксановић // ZNŽO 11:492-503; Marković // EIG 2; Arđalić // ZNŽO 20: 33-36; Kur.PLS 4:81-86.

Н. И. Толстой

БАЗИЛИК (*Ocimum basilicum* L., от лат. *basilicum* 'царская трава') — вечнозеленое луковое растение, в народной культуре — апотропей. Имеет широкое ритуально-магическое применение на Балканах, Карпатах и

юге Украины. В других славянских традициях ему соответствуют барвакка, рута и некоторые другие растения.

В основе поверий и легенд о происхождении базилика (как и многих других растений) лежат мотивы его произрастания из остатков умерших: Б. вырос на могиле Христа или на месте Его распятия (ю.-слав., ср. поэтические названия Б.: болг. *божиробски цвет*, серб. *божи цвет*); вырос из крови, пролитой Христом (в.-слав.); на могиле юноши по имени Василь (*василех* — укр.). В сербском песенном фольклоре известны мотивы: Б. появилась на месте убийства царя Уроша, из тела, крови или слез погубленной девушки. Согласно сербским легендам, архангел с помощью ветки Б. извлекает душу из тела человека в момент его смерти.

В некоторых поверьях отражена связь базилика с нечистой силой и духами: болгары, напр., считали, что увидеть дьявола и других демонов можно с помощью Б., который на Благовещенье был посажен в землю и пророс через череп убитой змеи. В польских травниках XVII в. содержится предостережение *нельзя Б.* — это считалось опасным, т. к. Б. способен оживлять духов. Вместе с тем известны и представления, что нечистая сила не любит и избегает Б. (карпат., серб.). Поэтому место, в которое попала молния (считавшееся нечистым), окуривали Б. для изгнания вредоносных сил.

Как универсальное охранительное и отгонное средство Б. использовался для украшения людей, животных, построек, предметов домашнего обихода, пищи и т. п. Для этого изготавливали венки, букетики, гирлянды, часто с другими растениями — руты, самшитом, или брали отдельные веточки, цветы Б. Ими украшали участников свадьбы: невесту — ее одежду, пояс, голову или головной убор, который она должна была носить еще 40 дней после свадьбы; жениха — прикрепляли Б. к вороту рубахи, к шапке, надевали на головной убор венок из Б.; всех свадебных чиков и гостей — прикалывали на груди, вплетали в волосы, в венки, давали букетики Б. Часто его держали при себе скрытно, носили за паузкой или зашитым в подол одежды. Укрещали также свадебное знамя, свадебное дерево, светильники, циювки, приготовленные для брачной ночи; прикрепляли Б. к со-

судам с вином и водой, втыкали в свадебной каравай, подмешивали в тесто для обрядовых хлебов и т. п.

В похоронном обряде ветками Б. обкладывали тело умершего (укр., болг., серб.); клали их в изголовье покойника (Покутье); вставляли ветку сму в руки (Лесковацкая Моравя); вплетали в венок умершей девушки, подкладывали под голову умершей женщине или зашивали Б. в подушку (укр.). Капанды Болгарии на голову покойника (независимо от его пола и возраста) возлагали венок из Б. У юж. славян считалось обязательным, чтобы все домочадцы, находившиеся возле покойника, держали в руках Б., «da ji ne obtamti duva od tltivasa» [чтобы их не заманила душа мертвеца]. Пришедшие проститься с умершим тоже приносили с собой веточку Б. (ср. болгарское проклятие «Босилек да ти занесат» [Пусть тебе принесут бавилик], означающее пожелание смерти). После похоронов Б. втыкали на кладбище в землю, на Троицу и Духов день укрепляли на могильных крестах; сажали на могилках; во время поминальной трапезы им украшали софру (треногий низкий стол), посуду, обрядовые хлебы и т. п.; в дни поминовения усопших Б. бросали в реку — для умерших.

Б. использовалась также в родильном обряде и при уходе за новорожденным: растение клали рядом с роженицей для облегчения родов, обкладывали им голову младенца для крепкого сна, завязывали в один из углов пеленки от глаза; на ветки Б. клали плаценту при ее закапывании; при первом пострижении годовалого ребенка на Б. сыпали срезанные волосы.

В сходных формах применялся Б. и в календарной обрядности (особенно часто на Рождество, Богоявление, в Юрьев, Иванов, Трифонов дни, на Пасху, на Маккавеев и в некоторые другие праздники). Им украшали участников обрядных обрядов (полазника, предводителя колядников, главную лаварку, додола и др.); Б. прикрепляли к одежде, вплетали в венки, носили на головном уборе, за ухом, в руках и т. п. Его затыкали в хозяйственные ностройки, вешали на рога домашнему скоту, привязывали к посуде, ритуальным предметам (к иконам, бадняку и т. п.). В обрядах, связанных с севом и жатвой, Б. подмешивали к посевному зерну; в некоторых р-нах

Сербии оставляли Б. «переночевать» в зерне перед засевом, украшали им пшарей, повозку, волов, сельскохозяйственный инвентарь. При завершении жатвы Б. втыкали в «баряду» из колосьев; после молотбы им украшали стол в центре гумна (стожер).

Характерна роль Б. в обрядах (и повседневных действиях), связанных с водой: с ним ходили за водой; украшали им коромысла, ведра и сосуды, в которых носили или хранили воду; бросали Б. в источники и колодцы при набирании воды. Наиболее типичным было использование веток или пучков Б. в качестве кропила. С помощью веток Б. обрызгивали водой или вином участников свадьбы, крестин, похорон, некоторых календарных обрядов. Как кропило Б. часто применяли в обрядах вызывания дождя при обходах пеперуды, додолы; в Иванов день с его помощью кропили святой водой пашню при обрядовых обходах полей и т. п.

Магическими свойствами наделялась вода, в которую опускали Б.: ею умывались молодые после свадьбы, роженица после родов, ее использовали при первом купании новорожденного (болгары делали это в течение 40 дней после родов), при обмытии покойника, ею кропили пшарей при первом засеве или при окопывании сева. Широкое применение имел Б. в комплексе ритуалов, приуроченных ко дню Богоявления: накануне доставали сухой освященный Б., ходили с ним к воде, умывались водой, в которую опускали Б., пили такую воду (иногда пили ее сквозь ветку Б.). В Лесковацкой Мораве несколько веток Б. пускали вином по течению с приговорами: «Богу и светому», «И ти уздравье и ја уздравье!» [И тебе на здоровье, и мне на здоровье!] и др. Выловленный из воды Б. считался особенно чудодейственным: парня прикрепляли его к куртке или к чулку, девушки — и волосам, а старухи — на бедре.

Использование бавника в любовной магии и в гаданиях. Согласно поверьям, Б. способен вызывать и сохранять любовь и супружескую привязанность. В качестве приворотного средства девушки зашивали его в подол платья (Словакия). Болгары верили, что если завладеть Б. из венков жениха и невесты и рассеять его семена в своем саду, то это ускорит приход сватов. В Сербии невеста для обеспечения потомства и сохранения любви же-

ниха должна была во время свадьбы украдкой взглянуть на него сквозь венок из Б.; с этой же целью девушки держали Б. за пазухой в момент венчания, носили его при себе постоянно или подмешивали в пищу своему избраннику и т. п. По веткам Б. гадали о замужестве, напр. оставляли зимой на ночь у воды, а утром смотрели, покрылось ли растение инеем, и т. д.

Любовная символика Б. нашла отражение в песенном фольклоре юж. славян: напр., в мотиве одаривания Б. парня в случае расположения к нему девушки; выраживания девушки Б. в ожидании милого; вытоптанный Б. часто символизирует утрату девственности; при безнадежной любви девушка сама вырывает растущий Б. и т. д.

Применение базлика в лечебно-магической практике основано преимущественно на его отгонной функции: так, во время эпидемии чумы сербы держали Б. на столе в каждом доме, кропили веткой Б. или окуривали базликом нечистое место, на котором человека настигла болезнь, старались унять боль, прикладывая Б. к больному месту. Наиболее целебным считался Б., проросший через череп змеи, он был способен избавить даже от эпилепсии. При лечении болезней с помощью заговоров знахарки держали в руках Б. Широко использовался в лечебных целях Б., сохраненный после его обрядового употребления (из свадебных венков, служивший кропилом или украшением и т. п.) как освященный в церкви.

Освящение Б. (вместе с другими растениями) производилось: у болгар — на Миклаеве, у сербов — на Миклаеве или Воздвижение, у украинцев-католиков — в день Божьего Тела. В некоторых местах известны запреты украшать себя свежим Б. до церковного освящения.

Лит.: Усачева В. В. Этноботанический аспект: базлик *Ocimum basilicum* L. // *Studia slavica / Языковедение. Литературоведение. История. История науки*. К 80-летию С. Б. Бернштейна. М., 1991:92–99 (лит.).

В. В. Усачева

БАЛЛАДЫ (франц. *ballade*) — жанр песенного фольклора, широко распространенный у всех славянских народов. В народной тради-

ция специальных терминов для выделения этих песен нет. Б. принадлежит к малым формам народного песенного эпоса. В историко-типологическом отношении Б. — более поздние по сравнению с формами героического эпоса и тематически к ним восходят, вместе с тем могут существовать рядом с героическим эпосом и отчасти воздействовать на него (как, напр., у русских и у юж. славян).

Основные жанровые особенности Б.: сюжетная сжатость — обычно содержание концентрируется вокруг одного эпизода из жизни персонажей; дискретность повествования и наличие подтекста, уводящего в глубину отношения персонажей, суть коллизии, мотивировки происходящего; драматический характер содержания, наличие столкновений (ситуаций, вызывающих несчастную развязку). Сфера Б. — по преимуществу конфликты в быту, домашнем, семейном, воинском; герои Б. — люди, волей обстоятельств оказывающиеся участниками, виновниками и жертвами трагических событий. Бытовой уровень конфликтов органически слит со значительной долей чудесного, сверхъестественного начала. Б. — это песни о необыкновенных происшествиях с обыкновенными людьми, сюжеты Б. отмечены загадочностью, исключительностью; поступки персонажей часто не мотивируются реальной бытовой прагматикой, в основе их лежат доведенные до крайности страсти, психологические состояния, представления о должном или неизбежном. На первом плане в Б. — конфликты нравственного, поведенческого порядка, борьба добрых начал народной жизни с развратными проявлениями зла (ср. *Добро и зло*). В отличие от героического эпоса, где такая борьба завершается победой светлых сил и уничтожением сил зла, в Б. именно зло добивается успеха, положительные герои страдают и гибнут. При этом носители зла подвергаются безоговорочному нравственному осуждению. Основная концепция Б. сводится к отставанию моральных норм, принципов, правил поведения, которыми живет народ. Отсюда символические финалы, знаменующие нравственное торжество героев.

Б., известные по записям XVIII–XX вв., в основном не поддаются датировке, но отдельные сюжетно-тематические группы могут быть дифференцированы в историко-стативальном плане.

У каждого славянского народа, у отдельных этнических групп, в разных регионах Б. характеризовались своими особенностями, своей мерой архаичности, но в целом славянские Б. имеют принципиальные черты общности, содержат ряд универсалий в виде общих мотивов, сюжетных тем, образов, представлений.

Древние мифологические связи (ср. Мифологическая картина мира) в наиболее цельных сюжетных формах сохранили южнославянские Б. Выделяется цикл Б. об отношениях людей со змеями — существами, соединяющими человеческие, звериные и фантастические черты. Змеи связаны с огнем, молнией, водой и землей. Они выступают в роли хранителей природных сил, способны вызывать град, дождь, мгла. Змеи являются к девушкам как любовники, превращаясь в людей, в цветы, венки, драгоценные украшения. Они уносят девушек в свои пределы, становятся их мужьями, от змеев рождаются дети. Под чары змей попадают юноши. Освобождение от власти змей совершается с помощью колдовских средств. Мать купает Тодора в отваре травы-отсушки, и змей убежит. Жена, узнав от змея, что он боится одолен-травы, приносит ее и возвращает ее с сыном домой. Невеста бросает в огонь павлинье перо, в которое воплотился змей. Связь со змеем приводит девушку к гибели. Сын убивает змея — стража источника; оказывается, что этим он губит свою мать. В восточнославянских Б. змея помогает герою, сохранившему ей жизнь, в его брачных делах.

Также в южнославянских Б. распространены сюжеты об отношениях людей с виллами (символами, самоквами, юдами). В роли хозяек гор, лесов, источников, пастбищ виллы внимают даже и губят неудобных им людей. Обернувшись змеей, вила кусает пастуха, тот умирает. Иногда вила — посетительница героя. Она может совершать благие дела — щедро одаривает сироту-невесту свадебными подарками. Любовь героя к вилле трактуется как беда. Мать, пытаясь отвести сына от виллы, шивает волшебную траву в его пояс и шапку, но юноша по просьбе возлюбленной сбрасывает их с себя, и вила уносит его. Юноша сам принуждает вилу к замужеству, забывая у нее пояс и крылья; виле удается вернуть свои магические атрибуты, и она улетает, оставая му-

жу детей. Вилы мстительны и коварны. Вила убивает девушку, которая красивее ее. По наущению вилы — хозяйки гор — «бани» нападает на свадебный поезд, всех убивает, оставшаяся живой невеста оказывается его сестрой. Вилы связаны с миром смерти, те, кто поддается их воздействию, умирают. Вила — вестница смерти героя. Но она же способна исцелить — возвращает жизнь герою в обмен на косы его сестры. В Б. люди могут одержать победу над виллой. По ночам вила разрушает городскую стену, сооружаемую днем; с помощью чудесных стражей ее хватают, топят. Один из мотивов Б. — состязания героев с виллами: пастух одолевает вилу в танце, т. к. роса тяжелеет ее крылья; девушка с помощью соловья берет верх над виллой в споре, кто раньше встанет, подметет дворы, принесет воду; герой побеждает вилу хитростью — отвлекает внимание и отрубает ей голову.

В Б. отражены древние представления о свадьбе как живом существе. Девушка предназначена Солнцу в жены. Неудача их брака — следствие противодействия враждебных сил: по совету мачехи девушка соблюдает обет молчания, и Солнце в конце концов отказывается от «немой» невесты, берет другую (здесь сюжетную функцию получила ритуальная запрет говорить в ходе свадебного обряда). Герои вступают в состязание с Солнцем, одержав победу, герой женится на солнечевой сестре; девушка, похваставшаяся, что она лучше Солнца и его близких — Месяца, Звезд, какавана — Солнце обжигает ей лицо.

Связи с мифологией проступают в характерных для Б. поэтических олицетворениях болезней, судьбы, смерти. Чума изображается старой женщиной, лохматой, грозной, но также и молодой невестой, часто с запеленутой девочкой на руках. Черная Чума входит в села, губит встречных, старых и молодых, разлучает дорогих и близких. Девушка просит Чуму оставить в покое ее милого, но Чума отвечает, что она уже уморила его. В русских Б. предстает персонализированный образ Гора: оно рождается от брошенного семени, преследует героя и героиню, которые не могут спастись, в конце концов Горе загоняет их в землю. Мир смерти в Б. чаще всего ассоциируется с рекой Дунаем, Смородиной (в русских Б. — вешая, судьбоносная река). В реке топят

виновных, в ней тонут при переходах, в нее бросаются, спасаясь от преследователей. Добровольная гибель в реке — способ спасения от нежеланного брака, форма протеста. В ряде Б. потопление в реке — метифора брака: пена на поверхности — это невеста (жена), рыбы — обрядовые спутники и т. д.

Для Б. вообще характерна трактовка смерти как брака: умирающий герой просит передать, что он женился на земле.

К мифологическим истокам восходят в Б. мотивы чудесных превращений людей в предметы неодушевленной природы, совершающихся добровольно либо по воле злых сил, в результате жертвоприношений или чудесного рождения (от змея, сотворение ребенка из камня и др.; в отличие от героического эпоса, чудесно родившийся никак себя не проявляет или даже быстро гибнет). Герои Б. общаются с животными, птицами, природными силами, которые приносят им благо или наносят вред. Мать оставляет ребенка на попечение Солнца, птиц, пчел, миствы деревьев. Птицы участвуют в брачных делах героев, в их судьбе вообще; река мутнеет, листья у деревьев желтеют, когда с персонажами происходит беда. Следы предстательной о мифологическом родстве можно усмотреть в мотивах: у героя отец — река, мать — земля, братья и сестры — звезды.

Элементы языческой и христианской мифологии часто сочетаются в Б. Самовлава заботится о том, чтобы люди соблюдали Паску. В Б. легендарного характера наказания за преступления или грехи получают христианскую окраску: Чурилья-игуменя, погубившая молодых влюбленных, должна попасть в ад крошечницей, в то время как ее жертвы будут в пресветлом раю; умирающий отказывается от попа или монаха, сам перечисляет свои грехи, мать проклинает его и назначает ему муки, проклятие исполняется — земля не принимает костей умершего; девушка, умирающая от горя, просит вместо попа привести к ней любимого, тот при переходе через реку гибнет, девушка проклинает реку; ребенок, умерший сразу после рождения, должен, чтобы попасть в рай, принести по указанию Петра особенную воду — не с неба и не из земли, по совету вилы он собирает слезы матери. Известен ряд Б. на тему Божьей помощи: пастух, у которого гибнет стадо, обращается к Богу, по его совету приносит в жертву

св. Георгию юношу: стадо оживает, а юноша также оказывается невредим. Мать, чтобы отвратить сына от вилы, при встрече с ней навывает имя Божье, вила исчезает, а сын проклинает мать. В Б. просматриваются богемильские мотивы. Бог сооружает монастырь на мертвых, ему не хватает материала, он посылает за помощью к Денище-змеице. Сестры сотворяют брата из шалка, бумаги, бисера и т. д., просят Бога вдохнуть в него душу, но земля и вода забирают «свои» части тела брата, и на траве остаются бумага и шалк. Ср. Б. о наказанных грешниках: Господь посылает девушку мяться, она рассыпается в прах, который поглощается землей; черт уносит в пекло девушку, губящую своих новорожденных детей (ср. Грех, Девушка-мать).

В Б. сербов Боснии и Герцеговины мотивы языческой мифологии переплетаются с элементами мусульманских верований. В ряде Б. фигурирует «нур» — злак на теле, лице, который символизирует близкую гибель героя или героини, подтверждает невиновность, чистоту безвинно страдающего, гибнущего за веру.

Исключительное место в Б. занимают мотивы магии, колдовства, волшебного воздействия на людей (сглаз, проклятия, наговоры, заговорные формулы и т. д.), а также вера в предсказания, в приметы, вообще в предопределенность событий. Драматические происшествия, крутые повороты в судьбах людей, трагические развязки определяются действиями, связанными с магией. К магии прибегают силы зла, и последствия их действий изобретательны. Попытки тех, кто воплещает в Б. доброе начало и защищается от зла, отстоять себя с помощью таких же действий оборачиваются несчастьем для них и их близких. В Б. содержатся описания разлчных способов магии, называются типовые предметы колдовства, приводятся заговорные формулы, и описания эти, очевидно, отражают обыденные магические представления. В качестве наиболее эффективных колдовских средств называются различные растения, травы (реальные и фантастические): их надо искать в определенных местах, в указанное время года или суток и готовить специальным способом. Корень на-под белого камня, вымытый в реке и сваренный в молоке, должен вернуть любовь парня; трава «зелен-змей», сваренная среди ночи, превращает вы-

пившего отвар в змею. Травя, взятая под каменной и посаженная в садочке молока, станет подтверждением его возвращения (если расцветет) или гибели (если завянет). Растение *тройялля* нужно добыть фантастическим образом для невесты: она сделает из него свадебный веночек, который обеспечит ее счастье. Колдовская трава служит также отравой: девушка опамвает парня травой, сваренной в молоке вместе со змеиной шкурой, угощает пирогом с мячишкой из зеленой моты и мяса змеи. Змея, змеиный сок постоянно упоминаются в составе колдовских отравляющих средств. Б. отравил верованья, согласно которым колдовство, проклятие будут успешными, если их исполнить в надлежащий срок. Известны дни и время суток, когда их особенно надо остерегаться. Так, колдовские чары безошибочно действуют в период Русальной недели, а в обычное время года — от полуночи до первых петухов.

В Б. к магическим средствам прибегают не только мифологические персонажи (вилы) или колдуны, но чаще обыкновенные люди, обладающие соответствующими знамениями: свекровь, губящая невестку, иногда — мать, чтобы воздействовать на сына; нередко — девушка (отравляет парня из ревности или просто желая отделиться от него либо, напротив, вернуть его любовь); сестра, жена (отравляют брата, мужа по наущению волюбленного). Колдовской эффект неожиданно могут вызывать пожелание несчастья («Чтоб ты правую ногу сломал!») или неосторожно высказанный укор. В балладных коллизиях подтверждается магическая эффективность слова, словесного обращения к таинственным силам. Когда муж хочет «высушить» жену и обращается к Смерти («Умори мою жену!»), просьба исполняется.

Последиствия магических действий получают в Б. формы не только реальные, но и фантастические. Девушка чарами вызывает любимого из могилы. Несправедливо заточенный выживает благодаря плодам с яблоки, которая вырастает в темнице из верньшка, оброченного мышью.

Наиболее распространенный в Б. мотив колдовства — превращение: мать, свекровь «оборачивают» дочь, невестку козочкой, яблоней, вербой; героиня болгарской Б. днем — молодая невеста, являющаяся в село, ночью же — дикая козуля, танцующая в лесу хоро

(см. Коло). Классический балладный сюжет о невестке, обращенной свекровью в дерево, содержит целый комплекс представлений, связанных с колдовством. Превращение совершается с помощью заговора. Колдовство основано на вере в то, что есть специальные виды деревьев, которые подходят для него: чаще всего называются тополь, ясвор, рябника. С другими деревьями связывается позитивная символика: героиня перед смертью обращается к ели и раките как богоданным сестрам с просьбой позаботиться о ее детях-сиротах. Люди, обращенные в деревья, лишь меняют свой облик, продолжая жить. Отсюда балладный мотив: колдунья просит сына уничтожить заклятое дерево вместе с корнями — лишь тогда она будет спокойна, что преступление не откроется. Но попытка срубить дерево приводит к обнаружению преступления. Музыкальный инструмент, изготовленный из частей заклятого дерева, т. е. из частей тела жертвы, обладает чудесными свойствами — его игра разоблачает виновника преступления. Раскрытие преступления, осуществляемое фантастическим образом, — частый мотив в Б. Гибель невинных людей не может быть скрыта, а виновники ее должны быть выявлены. Часто торжество нравственного начала и наказание зла выражаются через символику растений. На месте невинно погубленного вырастает цветок. Убитый лежит под дубом, ясвором, на траве зеленой. Умирающий просит раслустить над ним ветви ели, прикрыть ими его тело. Другая просьба — посадить на могиле красную рябику, на которую станет прелетать птишка с вестями из дома. Особо значимы в Б. образы деревьев, вырастающих на могилах насильственно разлученных любовников; сростаясь корнями и сплетаясь ветвями, листьями, они воплощают неодолимость любви; в истоках они имеют архаические представления о жизни, продолжающейся на «том свете».

Одна из универсалий балладных представлений и балладной эстетики — убеждение в предугазанности и неотвратимости драматических событий с их несчастливым исходом. В отличие от героического вписа, где злоеvidence предсказания преодолеваются действиями богатырей (ср. Быльины), юнаков, в Б. они исполняются, и действия балладных героев не могут им противостоять. Выражением предугазанности чаще всего оказывается сон, прямо или символически го-

воращий о предстоящей гибели героя или героини. Другие формы предсказаний или предупреждений — сообщения вещей птиц (ворона, орла, сокола, лебедя), поведение кошки (спотыкается), символические знаки на лицах, на предметах. Предчувствие гибели много охватывает девушку, когда она шьет для него рубашку. Неблагоприятную весть подсказывает сердце. В болгарских Б. действует орсиница, предсказывающая судьбу новорожденного (ср. *Пророчица*).

Попытки сопротивляться неведомым силам оказываются безуспешными. Девять братьев погибают от слеза; мать, пытаясь спасти последнего сына, отводит его на корабль, но гибель подстерегает его и там. Цыганка предсказывает невесте, что она утонет в день свадьбы; жених сооружает специальный мост, но свадебный поезд проваливается в реку. Идея неотвратимости беды получает в Б. своеобразное выражение в формуле невозможного: девушку утешают — мальчик вернется, когда Дунай пересохнет, брат придет домой, когда взойдет рассеянный сестрой по камню песок.

Идея неотвратимости злого колдовства и успеха злых сил сочетается в Б. с идеей неизбежного разоблачения и наказания виновных. Не только явное преступление, но и всякое нарушение традиционных норм морали и поведения находит возмездие. Нередко судьями выступают высшие силы, иногда воплощаемые в реальных силах природы. Мать, прервавшая сына в ямел, сама делается ямелей, а к сыну возвращается человеческий облик. Женщина просит грозную тучу убить постылого мужа, но туча насыпает стрелы на ее волюбленного. Девушка бросает своего младенца в реку, рыбаки вылавливают его; виновницу разоблачает проверка — среди многих женщин только на ее голове не расцветает веночек. Гром поражает виновника шестета; спасается лишь девятым брат, избежавший шестета, остальные гибнут. Мать, погубившая вместо невестки сына, рассыпается в порошок. Свою силу обнаруживает и реальный или условный людской суд: парня, бросившего каменную девушку в реку, казнят; шинкарку, убившую мужа, привязывают к коням, они разрывают ее; девушку, отравившую брата ради соединения с любовником, тот отвергает. Нередко совершивший преступление или нарушивший моральные нормы обречен обществом либо сам

обрекает себя на нравственные муки, на одиночество.

Арханка в Б. генетически и семантически связана с откошенными, нормами и представлениями патриархального общества, которые сохранялись, поддерживались и имели силу традиции этого общества, преимущественно в крестьянской среде. Главное содержание Б. составляли конфликты, порождаемые столкновением этих традиций как с силами консервативными, так и с противостоящими им. Б. одновременно представляли в идеализированных формах патриархальные отношения в семье, традиционные нормы морали и поведения, выражали нравственный кодекс общества и вместе с тем обнаруживали кривизны их стороны, раскрывали глубокую противоречивость жизни, мировоззрения, морали традиционного общества.

Лит.: См. СУБ; Баллады; Ктн. IMNP; Наврт VSONL; БНПП 4; Сул. MNP; Štátn. KČLBV; Русская баллада. Л., 1936; Народні баллади Закарпаття. Львів, 1966; Дея О. І. Українська баллада. Київ, 1986; Песни южных славян. М., 1976; Сербские народные песни и сказки из собрания Вука Стефановича Караджича. М., 1987; Исторические песни. Баллады. М., 1986; Русская народная поэзия. Эпическая поэзия. Л., 1984; Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви. София, 1993. Крjев и њ X. Антологија народних балада. Београд, 1978; Крjевић Н. Устне баладе Босне и Херцеговине. Сарајево, 1973; Hrvatske narodne pjesme. Zagreb, 1909, 1914, 1929. Кнj. 4, 6, 7. Ženske pjesme; Slovenske ljudske pesmi. Priповedne pesmi. Ljubljana, 1970, 1981. Кнj. 1–2; Jabłoneczka: Antologia polskiej pieśni ludowej. Warszawa, 1957; Polska epika ludowa. Warszawa; Kraków, 1958; Jagiello J. Polska balada ludowa. Wrocław, etc., 1975; Erben K. Prastonární české písně a říkadla. Praha, 1886; Horák J. Slovenské ľudové balady. Bratislava, 1956; Zilyvskyj O. Slovenská ľudová balada v interetnickom kontexte. Bratislava, 1978.

Б. Н. Путилов

БАНИК (рус. баенник, байнушко; бел. баенной, лавник) — демонологический персонаж. Обитает в бане; обычно невидим, иногда принимает вид голого старика, покрытого грязью и листьями от венника, или

человека с длинными волосами, а также превращается в собаку, кошку, в белого зайца. Живет за каменной или под полом. Для него оставался в бане воду, мыло и венник, иначе он испустит утвр, может ошпарить кипятком или бросаться раскаленными камнями. Кроме того, Б. пугала моющих, душа их или сдирав кожу, особенно вредна тем, кто приходил мыться поздно ночью или последним после нескольких смен парившихся. Он мог подменить новорожденного младенца, подкладывая вместо него водвешивша — уродливого ребенка, который жил лишь несколько лет, а потом умирал или превращался в банный венник, в головешку и т. п. Известно поверье, что Б. заводится в бане только после того, как там побывает роженница (новгород.). Б. приписывались и некоторые полезные функции, напр. он защищал от другой нечистой силы (мертвецов, овинника), предсказывал будущее гадающим в бане. Чтобы задобрить Б., ему приносили хлеб и соль, закапывали под порогом новой бани черного петуха или курицу.

Подобные признаки были характерны и для других банных духов. Напр., на Пинеге считали, что в бане появлялась *обдериха* — страшная лозматая старуха, живущая под полом; она плещет кипятком, душит людей утвром, подменяет оставленного без присмотра ребенка, пугает моющих, обернувшись голой девкой, но может и защитить от мертвецов, чертей.

Из демонических существ, не относящихся исключительно к банным духам, в бане могли появляться и пугать, душить, плескать кипятком черти (бел., частично с.-рус.); *анчутики*, *мурмули*, *курдутьки* (смолен.) — существа наподобие чертей, любящие играть и плясать в бане; *шшшшш*, являвшаяся в облике уродливой старухи или родственников хозяев бани тем, кто входил в баню без молитвы (владимир.); *домовой* хозяин и *домовая хозяйка*, а также *домаша* (смолен.), для которых оставалась вода и венник, «чтобы коровы были молочны». Считалось также, что в бане могли появляться русалки, которые там мылись или пряли пряжу, мертвецы и другие персонажи нечистой силы.

Лит.: Макс.ННКС; Помер.МП; Череп.МАРС.

Е. Э. Буловская

БАНЯ — вид деревянной постройки для мытья у русских и белорусов; в народных верованиях нечистое место, где обитали демонические существа; locus, где совершались некоторые семейные обряды и гадания.

Баня для мертвых (ср. новая жечь в древнерусских источниках XIV—XVII вв. — см. *Навь*). Поминальные обычаи включали подготовку Б. в ожидании прихода умерших родственников. В Великий четверг топили Б., грели воду, оставался чистое белье, полотенце, обрядовый хлеб и другую пищу, прощальным приглашительным формулам, адресованным душам предков, кланялись и уходили в дом; утром по следам, оставленным на рассыпанном пепле, определяли, были ли мертвые в Б. В некоторых местах Б. для мертвых устраивали также и в другие календарные дни: накануне Троицы, в понедельник Фоминой недели. В селах Новгородской и Минской губерний считалось необходимым готовить Б. и накануне 40-го дня после смерти хозяина: для умершего клали на оные одежду, полотенце, оставался на полке ошпаренный новый венник и мыло. Переждав некоторое время, чтобы не помешать, родственники умершего мылись в Б. сами, при этом лiali воду в сторону «для мертвых».

Свадебная баня включает два вида ритуалов: подвенечная Б. невесты, которая устраивалась накануне свадьбы перед девичником, и мытье молодоженов утром на второй день свадьбы.

Б. невесты оформлялась как сложный обряд с большим количеством участников. Накануне Б. чистили и украшали ветками. Топили ее подружки невесты, при этом они гадали о нраве жениха и его родичи по характеру звуков, которые издавали раскаленные камни, опускаемые в воду. В Б. отправлялась торжественной процессией, первым шел брат невесты с иконой в руках, за ним крестная, которая «разметала дорожку». Поскольку обрядовая Б. осмысливалась как прощание невесты со своим девичеством и волей, по дороге в Б. невеста причитала. Перед входом в Б. она молилась, крестилась и кланялась на все стороны. В Вологодской губ. ей не давали переступить через порог Б., а вносили на руках. Перед мытьем расплетали косу. Во время мытья девушки хлестали друг друга венниками, при этом считалось, что та из подруг выйдет за-

уж раньше всех, кого невеста ударит веником первой (Череповецкая губ.). В Новгородской губ. воду, которой мылась невеста, хранили, чтобы подмешать ее в пищу для жениха и его родителей, что должно было обеспечить любовь с их стороны. После мытья невеста благодарила или проклинала Б. а то, что та смыла с нее красоту и волю.

Значительно реже совершался сходный бряд Б. жениха (*парневик, мальчишник*), сполняемый накануне венчания (Архангельская, Олонецкая, Вологодская, Псковская, Остромская, Тверская губернии).

(иногда с помощью свахи). Молодые ходили в Б. рано утром. Во время мытья новобрачных гости шумели и громко кричали, стоя воле Б., чтобы отогнать злых духов. На Русском Севере молодых после Б. одаривали специальным хлебом — *банником*.

Шуточную Б. устраивали в некоторых местах в заключение свадьбы: топили в Б. печь старыми вениками, напуская как можно больше дыма, затем в Б. везли на бороне сначала свекра и свекровь, а потом молодых, которые там не мылись, их лишь толкали в дым (Пинега).



Баня по-черному. Архангельская обл., Мезенский р-н

Второй вид свадебной Б. — раздельное мытье молодоженов после брачной ночи. В писаниях русских средневековых царских свадебных церемоний упоминаются «мыльные язвныя», «мыльные дары» жениха и невесты. З Домострое (XVI в.) упомянута Б. жениха, ювобрачную «в мыльную не водят», а умывают в сеннике (Домострой: 98). По этнографическим данным XIX—XX вв., Б. после брачной ночи известна преимущественно у русских. Топил и готовил такую Б. дружка

Баня роженца. На Русском Севере и частично в Белоруссии Б. служила также местом изоляции роженницы на время родов и в послеродовой период. Перед началом родов Б. растапливали, на полу стелили солому. Вместе с роженницей приходила в Б. повитуха, которая гасила четыре раскаленных камешка в воде, а затем бросала их в углы со словами: «Этот камушек в уголок — черту в лоб!» (Вологодская губ.). Двери Б. запирали изнутри. После родов повитуха слегка сбрызгивала ро-

женщину и новорожденного проточной водой. В Пермской губ. повитуха, раздвинувшись, обходила вокруг Б. с ребенком на руках, чтобы он не плакал по ночам. Затем роженица мылась вместе с ребенком, делая себя и его банным венком. После родов роженица могла оставаться в Б. еще от трех до семи дней. Во Владимирской губ. на это время устанавливали на Б. шест с рубашкой роженицы как знак того, что родственники и соседи могут ее навещать.

Поверья о бане как о месте контактов с нечистой силой определяли особый характер отношения к ней. Перед входом в Б. крестились. Войдя, произносил специальные формулы заклинаний, приветствий, просьб, напр. просил разрешения «помыться, попариться, на здоровыце поладиться» (Пинега); перед мытьем приговаривали: «Хрещеный — на полок, нехрещеный — с полка» (Смоленская губ.); при выходе благодарил: «Спасибо тебе, байнушко, на парной байничке!» (Пинега) или «Лавенька, паренька! Тебе на стаянья, а мне на здоровья!» В Б. следовало вести себя осторожно: нельзя было громко говорить, ругаться, смеяться, хвастаться. В Б. не вносили икон, не делали крестов горящей страстной свечой, нельзя было входить в Б. в праздничные дни. Б. считалась самым подходящим местом для колдовства, магии, гаданий, сделок с чертом и т. п. Так, чтобы стать колдуном, следовало пойти в Б. и там отречься от Бога (снимали крест, клали его под пятку, произносили приговоры). На месте развалившейся Б. нельзя было строить дом, иначе клопы одолеют, мыши нагрызут одежду, подойдет скот. На Пинеге был известен запрет есть в Б., иначе человек потеряет аппетит. Вся банная утварь (ведра, веники) тоже считалась нечистой, ее нельзя было вносить в дом. Существенная роль в ритуально-магических приемах и в обрядах отводилась вещицу башкину.

Б. была также традиционным местом девичьих гаданий (чаще всего святочных и купальских). Девушки бегали поздно вечером к двери Б. или приближались в Б. к челу каменки, соваки руку в дымник или, повернувшись к дверк задом, задирали подол в ожидании знака от баника: если он прикоснется к заду голой рукой, это сулило бедного жениха, а если мохнатой — богатого. Бросали на каменку землю

из-под девяти колец забора с приговором: «Байничек, девятиутольничек, скажи, за кем мне быть замужем?» (Пинега). Накрывали в Б. стол на двоих и приглашали: «Суженый-ряженый, приди ко мне ужинать!», затем смотрели в зеркало, не покажется ли жених (костром.). В Б. молодежь устраивала и коллективные гадания и посиделки.

Лит.: Vahr.CFGS; Зел.ВЭ:283—285; Макс. НКК: 30 1916/3—4; Ефим.МЭА 2.

Е. Э. Будовская. И. А. Морозов

БАРАН — см. Овца.

БАРБАРА — см. Варвара.

БАРВИНОК — вечнозеленое растение, апотропей, символ девичества, молодости. Используется в свадебном обряде, при похоронах молодых людей, особенно у вост. и зап. славян, часто в сочетании с другими растениями (см. также Башкивик). Кроме общего для всех славянских языков названия **barvinok*, восходящего через немецкое посредство к лат. *regina*, известны укр., словац., словен., с.-х., болг. **zimozelen*, болг., укр. *зелен(и)ка*, рус. дон. *гроб-трава*, рус., укр. *могильница*, болг. *самодивско цвѣтѣ*. Подобно базилику, Б., согласно этимологическим фольклорным мотивам, вырос из останков мертвого тела или на могиле юноши. В западноукраинских свадебных песнях известно повтोरное величание Б. — *бирвин бирвинкович* (Вес. 2:184—211). В некоторых фольклорных текстах Б. объединяется с базиликом, любистком, мятой, полынью или функционально заменяет их в сходных контекстах или ритуально магических действиях в разных локальных традициях.

Сакральность Б. проявляется в ритуальных способах его сбора и срезания. Б. собирают в лесу или специально выращивают. Известен, однако, запрет девушке сажать Б., т. к. считается, что когда он зацветет, сна заболит и умрет. В Гродненской губ., когда брали Б. для разведения, оставляли на земле деньги и кусок хлеба. В Закарпатье, Галиции и ю.-вост. Малопольше на свадьбе дружка или сваха с пенем

под музыку срезают Б., иногда мальчик предварительно делает на Б. насечку серебряной монетой; оставшиеся ветки обрызгивают водой и посыпают зерном, срезанный Б. кладут в решето на хлеб. Если нет Б. в своем огороде, берут у соседа, живущего в нижней части села, чтобы нести Б. только навверх. Если Б. срезался на свадьбу, брали с собой две буханки хлеба и оставляли одну хозяйину, если на похороны — хлеба не брали. В Закарпатье и Словакии Б. на свадьбу не срезают там, где недавно брали его на похороны.

Как и другие вечнозеленые растения, Б. используют для украшения ритуальных предметов. Ветками и венками из Б. украшают майское деревце (Словения, Силезия), купальское деревце (Киевская губ.), «пальму» (зап. Бескиды), свадебное деревце (Украина, юж. Белоруссия, Малопольша), свадебный каравай и другие виды хлеба (Украина, вост. Польша), свадебное знамя (Украина, сев. Польша), подушку, на которой невесте распластывают косу (Галиция), горшок, из которого невеста рассыпает пшеницу, входя в дом жениха (ю.-вост. Польша), сосуды для святой воды на Богоявление (гуцулы) и т. п.

Чаще всего венки, букеты (квитки) или отдельные ветки Б. используются как украшение участников обрядов, прежде всего свадебного и погребального. Свадебные венки из Б., которые надевают невесте и позже заменяют головным убором замужней женщины, плетут на Украине, в Полесье, в вост. Польше и Словакии, у македонцев р-на Битола, у русинов Бачки. В сев. Польше (р-н Мальборка) невеста идет к венцу в венке из Б. вместо обычного миртового, только если до свадьбы у нее был ребенок. На зап. Украине и в вост. Польше венки из Б. плетут также для жениха и надевают ему на шапку. Венки из Б. или пучки Б. на голове, на шапке, на груди могли иметь и другие участники свадьбы. В погребальном обряде венки из Б. используются при похоронах умерших детей, девушек и неженатых парней как элемент погребального убранства покойных или как украшение молодых участников похоронной процессии (Моравия, Словакия, ю.-вост. Польша, Зап. Украина). Б. кладут в гроб, пучками Б. осыпают гроб, кладут на могильный крест, сажают на могилках (Моравия, Словакия,

Польша, Украина). Б. используется также при обмывании покойника (добавляют в воду в Белоруссии и Великопольше) и при прощании с покойником (веткой Б. кропят святой водой у хорватов).

Венки из Б. вешают на придорожные кресты (кашуб.), кладут на место строящегося дома, в амбар под первый сноп (Подлясье), оставляют на месте выкопанного дерева (зап. Полесье). На Украине венки из Б. плетут девушки для весенних хороводов; букетиками Б. повитуха одаривает гостей на крестинах (зап. Полесье); Б. кладут в купель при первом купании ребенка, «щоб довго жило» (Украина); им осыпают участников свадьбы (Закарпатская Украина).

Б. широко применяется в любовной магии и гаданиях о замужестве. В Закарпатье девушки украшают им рождественский хлеб «карачуи», чтобы в новом году в их доме состоялась свадьба. Словенские девушки в рождественскую ночь бросают Б. в реку, прося суженых прийти за ним и умыться. В Словакии девушки в качестве украшения носят букетики Б. и дарят такие же возлюбленным. Лужицкие девушки, загадывая на себя и своего возлюбленного, кладут на воду листья Б. и смотрят, сойдутся ли они. В польских травниках XVII в. Б. упоминается как средство возбуждения любви между супругами.

В качестве апотропея Б. используется для защиты людей и скота от нечистой силы, от сглаза, порчи. В Польше Б. добавляют в корм скоту или окуривают его Б., чтобы уберечь от ведьмы, обеспечить хорошее молоко и т. п.; испорченное ведьмой молоко процеживают через венок Б. С апотропейной функцией связано и употребление Б. в качестве украшения людей в различных обрядах (см. выше). Известны и случаи использования Б. как колдовского средства: отваром корней Б. ведьмы поливают место, пройдя по которому человек станет «сохнуть» и умрет (Покутье), подобным отваром ведьма может призвать к себе нужного ей человека (в.-укр.). В Чехии отваром Б. и полыни браконьеры моют ружье, чтобы оно стреляло без промаха.

В качестве лечебного средства широко применяется отвар (настой) Б. Им лечат ревматизм (бел., пол.), колтун (укр., пол.), лихорадку (Покутье, лемки), крово-

течение (укр.), пьют его для изгнания плода (Вольфия, тудулы); при головной боли обкладывают голову травой Б. (пол., серб.). По листьям Б. гадают об исходе болезни: если листья всплывут в бутылке с водкой через девять дней и сохраняют зеленый цвет, больной выздоровеет (Витебская губ.).

Лит.: Sobotka P. *Barvínek a rozmarýna, svatba a vlni* // *Česká věda. Praha*, 1876:22; СБФ-84: 141,150,153,168; Потуш. 2/8:159; Грив.НЭМ: 27,28,31; НЭМУК 1982/10:465; ТСА 1:42; ПА; Lud 1889/5:337-340, 1931/10:71; Kolb. DW 29:43, 229-231,245,263, 270-271,273, 279,287,317; 49:49,342,343,364,443; Gd.LP 2: 41,49; Mor.MR:13; Fed.LŽ 1:40,64,265; Lega ZM: 95; ČL 1901 / 11 / 2: 101, 1907 / 16: 367; ZWAK 1882/6:202,205,206; NO 1966/8:456; Kozmínová A. *Podkarpatská Rus. [Praha]*, 1922:35,52,55,107; Némsová B. *Národopisné a sestoripné obraty. Praha*, 1957:188,207,273,290.

А. В. Гуря, В. В. Усачева

БАРСУК — см. Животные.

БАРТОЛОМЕЙ, Варфоломей (пол. *Bartłomiej*, *Bartłomijn*, *Bartek*, *Bartosz* и т. п., и.-луж. *Bartrom*(*jeń*), н.-луж. *Bartromiś*, чеш. *Bartoloměj*, словац. *Bartolomej*, хорв. *Bartolovo*, словен. *Jertej*) — христианский святой, апостол Христа, культ которого распространен преимущественно у зап. и юж. славян. День памяти св. Б. отмечается в католической традиции 24.VIII. Считается концом уборки урожая и началом сева озимых, началом осени: св. Юрий «отворяет» весну, а св. Б. — осень (чеш.); в этот день змеи уходят в землю (словаки Верхнего Грона); олень загрязняет воду, и с этого дня нельзя купаться (чеш.); кончаются летние травы (морав.). Гадали о погоде осенью. В Словении считается днем созревания орехов и винограда, во многих районах к этому дню приурочен спуск скота с горных пастбищ. Обрядность дня св. Б. связана с легендами о святом. В Словении и Чехии к этому дню сбивали масло и откладывали часть на лечение (по преданию, крестьянским маслом лечили раны Б.). Словенцы вывешивали во дворе всю зимнюю одежду, белье и т. п. в память о святом, с которого,

согласно легенде, содрали кожу. В Чехии девушки на рассвете вывешивали под чердачным окном вежки из рябины (по числу девушек в доме). Этот обычай также связывается с легендами: св. Б. раздавал девушкам рябиновые ветки; дом, в котором он скрывался от преследователей, украшали рябиновым вежком, чтобы гонимые христиане могли его отыскать, и т. п. Лужицкие девушки в день св. Б. гадали о замужестве по листьям барвинка.

В православной традиции св. Варфоломею (Нафанаилу) посвящены дни: 22.IV (память апостолов Нафанаила, Луки и Климента), 11.VI (память апостолов Варфоломея и Варнавы), 30.VI (Собор 12 апостолов) и 25.VIII (перенесение мощей вп. Варфоломея). В народном календаре юж. славян почитается преимущественно 11.VI (серб. *Вратоломије*, *Вартоломеј*, *Вартолома* и т. п., болг. *Въртоломей*, *Фартулумей*, *Въртолом* и т. п., макед. *Вртолом*), реже — 25.VIII (напр., у сербов Грузии, Срема, в Черногории); у вост. славян — 25.VIII (рус. *Варфоломеев день*). У сербов верования и обрядность дня св. Варфоломея (независимо от даты) определяются народноэтимологическим толкованием имени святого через слова *врат* 'шея' (кто нарушит запрет лазить на деревья, сломает себе шею), *вртети* 'вертеть, вращать' (македонцы на праздник *Вртолом* обходили вокруг дуба со свечами в руках — *вртили се*; женщины не прили, чтобы избежать головокружения — *вртоглавица*), *врт* 'сад, огород' и др. В этот день соблюдали пост, воздерживались от многих работ. Болгары приписывали св. Варфоломею власть над градом и ветром, считали его братом св. Гершаша, а день 11.VI — одним из четырех праздников «от града», причем верили, что те, кто не празднует его, летом страдают от града, а зимой — от вьюги. Говорили, что в этот день солнце поворачивает к зиме, старались увидеть его восход, чтобы быть здоровыми и веселыми.

Лит.: Зах.ККР:159; Марин.НВ:30,251,260, 468,488; Нед.ГОС:47; Плав.:274; Пап.СБ:86-87,103,114; СбНУ 1891/4:93; Фил.СК:503; Кит. PLS 2:256-259; Kolb.DW 24:188; Stelm. ROP: 185-187; Нор.:286.

С. М. Толстая

БДЕНИЕ, бодрствование — воздержание от сна, соблюдаемое в ритуально отмеченные моменты (похороны, свадьбы и др.), в некоторые календарные праздники (Рождество, Пасху, Юрьев день, Троицу) или в определенное время суток (на закате солнца, в полдень). К ритуальному Б. относятся также смягченные формы запрета спать (напр., спать без подушки, не раздеваясь, не гася свет и т. п.) и формы частичного ограничения сна: поздний отход ко сну, преждевременное пробуждение. В более широком смысле Б. включает и те случаи, которые были вызваны необходимостью выполнения определенных ритуалов: напр., не спали рано утром, чтобы увидеть «штру солда»; не спали в купальскую ночь, чтобы выследить ведьму; в Сочельник не спал кто-нибудь один в семье, чтобы не дать загаснуть бадняку.

Ритуальное Б. в семейных обрядах соблюдалось определенными людьми для защиты от злых сил жилого пространства или своих близких (роженицы, моворожденного, новобрачных, покойников); запрет спать в определенные календарные праздники касался всего коллектива. Во-первых, преднамеренное воздержание от сна считалось одним из способов достижения ритуальной чистоты (подобно воздержанию от еды, питья или молчанию, молитве); во-вторых, оно связано с представлениями об опасности сна для жизни человека (см. Сом). Ср. обычай будить всех спящих в доме, мимо которого двигалась похоронная процессия, из опасения, что душа умершего может забрать с собой душу спящего (в.-слав.). Третий круг значений раскрывается в связи с охранительной функцией бодрствующего, который самим фактом Б. отпугивал злые силы в особо опасные моменты.

Бдение в семейных обрядах. Наиболее многочисленные свидетельства об обычаях ритуального Б. относятся к похоронному обряду. Самое раннее упоминание об этом, видимо, связано с похоронами княгини Ольги, которая завещала сыну Святославу не устраивать по ней тризну и не «делать бдын» (Срезн. 1:83). В народной традиции Б. возле умершего мотивировалось чаще всего необходимостью охранять покойника или *стерети душу* (укр.). Так, в Полтавской губ. не спали в доме, пока там лежал умерший, «щоб чортяка не зробив якої калості над мертвими». Часто для

этой цели приглашали пожилых женщин на всю ночь, ср. рус. *караулить душу*. По представлениям сербов и хорватов, покойник не должен оставаться ночью один, для его охраны (*чувано*) на ночь приходила целая группа односельчан либо бодрствовали в доме только члены семьи умершего. При этом устраивалась совместная трапеза, игры, велась оживленная беседа. Всю ночь следили, чтобы не погасла свеча возле покойника, чтобы через него не перескочила кошка и никто ничего не передавал над телом, иначе бы он стал *вапштром*. В Македонии считалось, что рядом с умершим в течение всей ночи должен был находиться хотя бы один бодрствующий, охраняющий (*караулящий*) мертвеца. В некоторых селах Гевгелии соблюдался обычай Б. возле вырытой могилы: кто-нибудь постоянно находился у открытой могилы, охраняя ее до момента погребения. Бессонные ночи проводили возле умершего украинцы карпатской зоны, развлекались играми, шутками над покойником, рассказыванием сказок и анекдотов (см. *Игры при покойшшке*). Капубы проводили у гроба две, а то и три ночи подряд (*двје посе*). Реже бодрствовали в первую ночь после похорон: в Сокальском у. (Галиция) после поминального ужина гости расходились, оставая в доме на ночь спешкально приглашенную женщину, «чтобы она не выпустила умершего, если бы он захотел вернуться».

Охранительная функция Б. отмечается и в обычае проводить ночи возле роженицы и моворожденного. Лужичане считали, что все шесть недель до крещения младенца кто-нибудь должен неотлучно находиться возле него, в том числе и ночью, чтобы его не подменила нечистая сила. Б. возле роженицы и ребенка широко известно у юж. славян. Ср. болгарский обычай *караулить* мать и дитя по ночам, сидя с зажженной свечой, для того, «чтобы нави не влезли через комин» (см. *Нави*). У сербов этот обычай назывался *бабине*. К роженице сходились женщины с подарками и по очереди проводили в доме бессонные ночи в течение недели. Особенно строго соблюдался запрет спать в третью и седьмую ночи после родов, что было связано с опасением подмены ребенка («*Није седму ноћ дочуван*» [Не уберегли в седьмую ночь], — говорили сербы о человеке со странностями). Считалось, кроме того, что сон сразу после родов мог навредить и ро-

женце: в Штирии во время Б. возле роженицы женщины не давали ей заснуть всю первую ночь после родов.

В свадебном обряде проведение девичника, ночное пиршество по случаю помолвки или обычай первой брачной ночи (см. *Брачная ночь*) чаще всего связывались с запретом спать. Польские гурали считали: кто из новобрачных раньше заснет в первую ночь, тот первым и умрет. Утром каждый из них старался встать пораньше, чтобы иметь первенство в семейной жизни (или чтобы не болеть, быть первым в работе и т. п.). Ритуальное Б. возле спальни молодых в первую брачную ночь было известно у русских (обычно у деэри дежурил дружка или дружка со свахой).

Бденке в календарных обрядах. Запреты спать встречаются чаще всего в рождественских и пасхальных обрядах. У юж. славян обычай рождественского Б. отразился в названиях Сочельника (с.-х. *бадњи дан*, *badnja večer*, *badnja noć*), сжигаемого поленца (см. *Бадьяк*) и специальных обрядовых хлебов (*бѣдник*, *бадьяча*). Старший в доме всю ночь следил, чтобы не потух бадьяк; постель домохозяйки вообще не расстилали, не ложились спать вовсе или спали не более двух-трех часов на соломе, расстеленной на полу. В полночь ходили «будить» домашний скот, птицу, пчел, фруктовые деревья (см. *Будить*). Запрет спать в Сочельник взрослым членам семьи был широко распространен на Украине и в Белоруссии. Считалось, что кто заснет в эту ночь, проспит Царство Небесное. У чехов и словаков запрещалось в Сочельник спать и даже лежать, иначе бы полегли колосья в поле. В Польше почти повсеместно был известен обычай вставать как можно раньше на Рождество, чтобы не навредить урожаю зерновых или избежать сонливости за работой. В Силезии известно поверье, что того, кто спит в рождественское утро, обкрадут в наступающем году. Запрет спать во время встречи Нового года мотивировался у русских угрозой смерти («с закрытыми глазами Новый год не встречают — умрешь» — *вологод.*, *Зел.ОРАГО 1:252*). В Закарпатье считалось обязательным бодрствовать одному из членов семьи в ночь накануне Рождества, иначе «могло бы нечисте дістатися до хати і тоді цілий рік у хоті буан би хороби ти нещастя» (*ЕЗ 1898/5:204*).

Сходные запреты и мотивировки известны и для пасхального цикла обрядов. У поляков отмечен запрет спать днем в Вербное воскресенье, однако чаще он относился к пасхальной ночи. В Словении хозяева старались вовсе не спать в эту ночь или вставали сразу после полуночи. В более мягкой форме пасхальное Б. проявлялось в том, что спали на полу, укладывали спать только детей или спали одетыми и обутыми. У русских было принято обливать водой на Пасху тех, кто проспал заутреню. В Полесье полагали, что спящим во время пасхальной всенощной Бог не простит грехов, не даст доли, что у них будут потери в хозяйстве, в урожае — посягут хлеба, лен, человек будет страдать сонливостью весь год, проспит свою долю, заболит, ослепнет, заснет навсегда, будет встречать летом много змей, не найдет яиц дикой утки, грибов, кладки и т. п.

Запрет спать мог относиться также к Юрьеву дню, Вознесению, Троице, к Русальной неделе, к купальской ночи (реже к масленице, Петрову дню, Преображению, ко дню св. Томаша и др.). Так, хорваты Далмации старались в Юрьев день встать пораньше. Сербы Воеводины избегали спать в этот день, чтобы не болела голова в течение всего года. Болгары будили заспавшихся ударами крапивы. Таким же образом словенцы будили тех, кто долго спал на Троицу (их клали крапивой, подкладывали ее в постель, обивали крапивой голову спящего и т. п.). В украинском Полесье запрещалось спать днем в течение всей Русальной недели (особенно вне дома), «бо русалка мешка на вочы натягне — будеш спати цілий год» (волын., ПА). Болгары тоже воздерживались от дневного сна на Русальной неделе, «чтобы губы не перекосило». По свидетельству церковных источников XV в., в Польше был широко распространен запрет спать в ночь перед св. Яном, чтобы в течение года не болели глаза (*Brück.LR 1:57*).

Прочие временные и окказиональные запреты спать. Почти повсеместно у славян запрещалось спать на заходе солнца (преимущественно с мотивировками: иначе заснешь навек, упадет лихорадка, ребенок будет плакать по ночам и др.). Опасным считалось спать и в полдень, особенно во время полевых работ, чтобы не навредил русалки, полудницы или другие полевые духи. По польским поверьям, несчастье

ожидало и того, кто заснет при пастыбе скота. В ряде случаев было известно Б. и в лечебных целях: так, в Полесье не позволяли спать на заходе солнца больным лихорадкой; у хорватов о. Крк запрещалось спать в течение суток после укуса змеи.

Лит.: Зел.ОРАГО 3:1099; Бог. ВТНИ:238; Kaindl H.5-6; ЕЗ 1898/5:204; Нимф.ППП: 224-225,239,240,247,258,290; ППГ:23,154; ПА; Арн.БНП:26-27; Арн.БСО:139, Георг. БНМ:166; Доб.:335; Кар. 1:212, 2:152, 3:66, 124,125; СЕЭб 11:255; Vuk.SK 2:397; Сег.SLS: 611; Шн.ГЕСО:91,267; NU 1967-1968/5-6: 479; ZNŽO 1896/1:206-207, 1921/25:338-339; Mōd.VUOS 2:51; SKLBS:61; Fisch.ZP: 207; Sok PS:174; SN 1971/19/3:446-447.

Л. Н. Виноградова, А. В. Гура

БЕГ — форма ритуального поведения. Наряду с другими формами быстрого движения и действия (см. Быстрый) Б. призван способствовать скорейшему и успешному проведению работ, росту, созреванию, здоровью, расторопности в делах и т. п. В связи с этим и сама способность быстро бегать становится целью некоторых магических действий, ср. пожелание, которое произносят в Вербное воскресенье при битье человека веткой вербы: «Не я бяю, верба бяе, за тыждень Великдень, буде бяга зайчыная, сила валчыная» (гомел., ПА).

Бег наперегонки связан с семантической оппозицией *первый* — *последний* и соотносится с обретением доли, удачи, благополучия, ср. устойчивый мотив лучшего жребия для прибежавшего первым (чествование победителя, получение награды, выборы «короля», хороший прогноз на будущее) и угрозы смерти, неудач для последнего из бегунов. Составительные формы Б. наиболее распространены в славянских обрядах весенне-летнего цикла, ср. бега пастухов в Юрьев день, на Пасху, Вознесение, Троицу для определения главного или наиболее удачливого. Б. наперегонки (или конные скачки) молодежь устраивала при весенних обходах (объездах) полей, в ритуалах и играх вокруг майского дерева, в жатвенных и свадебных обрядах. Особое значение придавалось первенству в Б. при возвращении из церкви на Рождество или Пасху. С этим

связывалась благополучное будущее, здоровье, сморвка в делах на весь предстоящий год. Так, на Пасху после освящения в церкви обрядовой пищи прихожане разбегались по домам, стараясь опередить друг друга, чтобы обеспечить успешное созревание злаков (чеш.), чтобы быть первыми во время жатвы (бел.), чтобы ревым и здоровым был домашний скот (пол.), чтобы определить, какая из девушек первой выйдет замуж (словац.), и т. п. В Закарпатье мужчина, прибежавший первым, становился старостой в селе, а последнему предсказывались болезни и даже смерть. С представлениями о получении чудесной силы связан и обычай бегать ранним утром (на Пасху или Рождество) к источнику, чтобы набрать т. н. непочтой воды, ср. полесское поверье: «Хто первый ухопит воду из колодца на Рождество, той шчастье ухопит» (брест., ПА). Известны также фольклорные мотивы о составительном Б., который — наряду с борьбой и состязаниями в ловкости и уме — связан с обретением магической силы, живой воды, царского сана, жены и других благ.

Бегство из опасных мест или от нежелательных контактов может истолковываться как действие-оберег. Чаще всего так завершались обряды проводного типа: бросив чучело русалки в воду, убегали с криками: «Русалка догонит!» (ю.-рус., полес.); после потопления чучела Смерти или Марены убегали прочь, считая, что отставшему провит смерть (з.-слав.), ср. также широко известный обычай возвращаться домой с кладбища бегом. Такое же апотропеическое значение Б. характерно для заключительного этапа многих магических действий, направленных на изгнание болезней, насекомых, уничтожение вещей покойника и т. п. Так, напр., при приступе лихорадки больной должен был как можно скорее убежать с того места, где его застиг приступ (бел.); по окончании «русальских» танцев, совершаемых вокруг больного, лежащего на земле, он быстро вскакивал и убегал, полагая, что оставляет болезнь на том месте (болг.); в ритуалах, связанных с символическим перенесением болезни на дерево, больному, оставившему на дереве часть своей одежды, ногти, волосы и т. п., следовало как можно быстрее убежать с этого места (о.-слав.) и т. п. В некоторых других ситуациях болезнь «принуждают» убежать прочь с помощью

специальных приговоров и формул, ср. «Выходи, выбигай от нас, коровья смерти!» (рус.). Б. как погоня часто включается в обряды проводов или выгнания нечистой силы, болезней, умерших, символических персонажей — Эммы, Смерти и т. п. В ходе таких нагнаний роли убегающих и преследующих могли меняться: ряженые, представляющие изгоняемых (русалку, ведьму и т. п.), начинали гоняться за участниками обряда, путая их, стараясь ударить крапивой, вымазать сажей. Б. как погоня может иметь своей целью получить желаемое: напр., на свадьбе невеста бегала за свекровью вокруг стола, стараясь догнать ее, чтобы обеспечить себе роль хозяйки в доме (чеш.); парни бегали за девушками, чтобы отобрать чучело Марены (з.-слав.); жених накануне свадьбы должен был догнать убегающую невесту (рус.). Мотив погони является центральным во многих народных играх (см. Игры).

Мотив погони нечистой силы за человеком распространен в сказках, быличках и поверьях. Так, в Пинском Полесье русалка представлялась бегущей с кочергой за детьми, зашедшими на Русальной неделе в ржаное поле. По болгарским поверьям, любого вышедшего ночью на святки из дома преследовал злой дух караконджул, который садился на человека верхом и принуждал быстро бегать до первых петухов. Постоянно убегающим от грома, Бога, св. Ильи изображался в народных поверьях черт, бес. По-видимому, с этими верованиями связаны запреты быстро бегать во время грозы, чтобы гром не убил человека, приняв его за черта, а также вообще бегать в Ильин день по дорогам и особенно на перекрестках (в.-слав.).

Бег вкруговую является разновидностью обрядовых обходов и имеет охранительную функцию, характерную также для ритуалов очерчивания круга. Наиболее известно обегание стола, печного столба, дежи, дома, двора, поля, свадебного экипажа, стада, церкви, часовни, алтаря и т. п. Бег по кругу — широко распространенная форма обрядовых хороводов. Б. вкруговую направлен на защиту жилого пространства, а также скота, посевов. Напр., обегали дом при приближении градовой тучи, при тушении пожара (о.-слав.); девушки обегали дом возлюбленного, чтобы «привязать» его к себе; пастух обегал стадо в Юрьев день для

защиты его от хищников, а также для того, чтобы оно не разбрелось (в.-слав.); хозяйка обегала поле для защиты посевов от птиц и т. п. Б. вкруговую совершался и для приобретения магической силы, всего же жания, удачи: в гаданиях на святки и в день св. Андрея девушки обегали свой дом, заглядывая в окна или символически сея лен; вокруг дома бегали дети в день Сорока мучеников, чтобы обеспечить себе удачу в поиске птичьих яиц, и т. п.

Редкие осложненные формы бега включали дополнительные действия: напр., бежали, хувыркаясь через голову, после проводов русалки; бежали за пчелиным роем приседая, чтобы рой сел (з.-бел.); считали, что от банника надо убежать задом наперед, иначе он ошпарит кипятком (рус.) и т. п.

Беспорядочный бег характерен для поведения ряженых, а также для участников обрядовых процессий при отпугивании моря, болезней, нечистой силы. Чтобы покойник не возвращался в село, при возвращении с кладбища трижды перебежали дорогу туда и обратно (укр.); при лечении «сухоты» одна женщина подносила ребенка к печи, а другая трижды отбегала от печи к входному порогу (рус.); при нагнании крапивы мать закрывала ребенка в сундуке, а сама трижды выбегала на улицу, каждый раз сплевывая, и возвращалась обратно (бел.).

Способность к быстрому Б. приписывалась в народных поверьях разным мифологическим персонажам. Считалось, что русалка, полудница, черт, леший, покойники бегают очень быстро («едва соследимо»), так что их и на коне не догнать (в.-слав.). В быличках и поверьях бегущими часто описываются бесы, межевики, дети полевиков. Колдуны и ведьмы перед смертью начинали бегать босиком, впадая в беспомощность (брест., ПА); младенец, рожденный женщиной, на которую налетел вихрь, появился на свет с хвостом и сразу начал бегать (ПА). Белорусы верили, что человек до грехопадения и изгнания из рая мог догнать самое быстрое животное (витеб.). Иногда отмечался особый способ бега: напр., по украинским поверьям, мифические существа песьеглавы или сыреды бегали, уцепившись друг за друга, так быстро, что от них никто не мог уйти живым.

БЕЗБРАЧИЕ — состояние, характеризующее прежде всего взрослых, поневоле или в силу обета никогда не вступавших в брак (см. Стародевство, Холостой). Расширительно понятие Б. может относиться и к молодежи, не вышедшей еще из брачного возраста, т. е. к потенциальным старым девам и холостякам. С ними функционально объединяются вдовы и вдовцы (см. Вдовство), пожилые люди, состоящие в браке, но не имеющие уже супружеских отношений (см. Чистота), и реже люди добрачного возраста.

Понятие Б. нейтрализует противопоставление людей по возрасту (ср. использование названий молодых людей применительно к холостым преклонного возраста: рус. *молодец*, укр. *дівка*, с.-х. *молче*, *младић*, *девица* и т. п.) и по полу — твер., *ярослав*, *девица* 'старая дева, старый холостяк', рус. *дево-ва́ть* 'быть незамужней' и иногда 'вести холостую жизнь (о мужчинах)', др.-рус. *холостой* 'безбрачный (о мужчинах и женщинах)', полес. *курах* 'засидевшаяся в девах', 'курица, поющая петухом', 'гермафродит'; травестизм девушек *тобелије*, давших обет Б. (серб., черногор.). В общественной жизни безбрачные пожилые люди иногда пользуются особым авторитетом среди односельчан, однако чаще всего к Б. относятся с презрением, осуждением или сожалением. У болгар незамужняя в семье — несчастье не только для дома, но и для всего села. Холостого не считают полноценным человеком: «холостой — полчеловека» — у русских, «не е човек» [не человек] — у болгар, «чоек не може бити чоек док га жена не крети» [мужчина не человек, пока не будет «крещен» женой] — у сербов; дают ему обидные прозвища (болг. *огорел*, *опален пѣн* [обгорелое бревно] — о холостых и бездетных); не принимают в компанию женатых; для вековухи потеря девственности и рождение ребенка считаются особенно поворными. Б. может восприниматься как смерть. Принявших монашество православные сербы оплакивали, как покойников. Б. и смерть часто выступают в одних и тех же контекстах в девичьих гаданиях: утонувший веноч или умолявшая во время произнесения заклички кукушка предвещает или Б., или смерть. Традиционное воздержание на брак как обязательный для всех проявляется и в том, что в случае смерти безбрачного он должен вступить в брак символически. Поэтому похоро-

ны не вступивших в брак, включая детей, иногда и монахинь, оформляются как свадьба (см. Похороны-свадьба). Умершему в Б. даже подбывают на похоронах брачную пару для будущей супружеской жизни на «том свете». Иное, почтительное отношение было к людям, добровольно, по религиозно-духовным соображениям принимавшим обет Б. (целibat). Так, в Рязанской губ. девушки, становясь черничками-богомолками, отказывались от брака по убеждению. Такое Б. расценивалось как вечная девственность, считалось признаком праведности, безгрешности и святости. Брак, как блуд, отрицался некоторыми русскими сектами, преимущественно старообрядческими: безбрачниками, перекрестами, фелдосевцами, хлыстами, скопцами. У черногорцев и сербов с уважением относились к девушкам (*тобелије*, *мушкобане*, *остајнице*, *видине*), добровольно дававшим обет Б., когда в семье не было сыновей (девушки носили мужскую одежду, воспитывались, как мальчики, выполняли мужские работы, шли воевать) или когда многодетная семья оставалась без кормильца, роль которого брала на себя старшая дочь. Иногда такой обет давала мать: в случае тяжелой болезни дочери она одевала ее в мужскую одежду и обещала Богу, что дочь всю жизнь проживет как мужчина и без брака. В народном восприятии Б. смыкается с бездетностью (см. Бесплодие) и прерванной беременностью, с которыми его объединяют общая негативная оценка, сходные поверья о причинах и последствиях этих явлений и сходные способы избавления от них.

Причины безбрачия связываются главным образом с порчей и с нарушением запретов, ритуальных правил. Молодым людям нельзя было сидеть на пороге лицом во двор, иначе сваты проедут мимо (с.-рус., болг.), мести дом, прясть и исполнять ткаческие работы по пятницам и праздникам, оставлять в хате на праздник прялку с куделью, красть пустой, а не полный горшок (полес.) и т. д. Б. может грозить в будущем ребенку вследствие нарушения матерью ритуальных предписаний: напр., у сербов — если новорожденному не преподнесут *повојниццу* 'лепешку с медом и солью' и другие угощения; у болгар — если мать не испечет лепешку *богородично* *позаче* для своего новорожденного или в день, когда ее

ребенок впервые пойдет сам, не совершит ритуала *престапупка* (*престапупка*) — раздачи на бегу калачей соседям по своей улице. Согласно поверьям и приметам, девушки не смогут выйти замуж, если в определенные праздники в село приедет дегтяр, гончар или кто-нибудь проедет селом на белом коне (полес.), если на зиму забудут в поле бороку (рус.) и т. д. Б. бывает следствием материнского проклятия, а также специально посылаемой порчи: забивания зуба бороны в угол дома, закапывания под него петушиной головы, обхода дома девушки с веточками от помела и венчика на Иванов день, затыкания пряжи ее волос в дуло и т. д.

Различные способы любовной магии, направленные на вступление в брак, которые применяются молодежью брачного возраста, являются одновременно и способами предотвращения безбрачия, а засидевшимися в девках и старыми девами они же используются для забавления от безбрачия. Известны и специальные ритуальные действия, направленные на предотвращение Б. Так, в ю.-зап. Болгарии (р-н Благоевграда) в дни св. Антония и св. Афанасия девушки обходят все дома, собирают муку, фасоль, яйца, масло и пекут кукурузные лепешки, чтобы не остаться старыми девами, а парни исполняют обряд *престапупка*, который не совершили в свое время их матери. В р-не Дупинцы мать, заметив, что ее сына или дочь обходят вниманием, вспоминает, что после рождения ребенка не выполняла соответствующих обрядовых действий и не испекла богородично погаче. Тогда она укладывает сына, «пеленает» его в одеяло и приглашает соседей замесить ему хлеб, который съедает все вместе. У сербов с той же целью приносят взрослой девушке *повојницу*, которая не была преподнесена и съедена при ее рождении. О способах выдачи замуж засидевшихся невест см. *Сватовство*, *Стародевство*.

Наказание на том свете за безбрачие отражено в поверьях: умершая без брака девушка будет жать три поля колочек и три поля крапивы (вят.); холостяки будут пасти коз, а старые девы — козлов (витеб.); старые девы и холостяки не попадут на небо, а соберутся вместе с женщинами, прерывавшими беременность, на большую «талоку», где в тяжелых цепях будут бегать друг за другом, а черт будет венчать их железными обручами (з.-укр.); неженатые и незамужние

не попадут на «тот свет», а парень или девушка, умершие неженатыми, превратятся в птиц, которые непрестанно будут пищать вдали друг от друга (болг.).

Ритуальная отмеченность безбрачных. Люди, не вступившие в брак, не допускаются к совершению ряда обрядов: их не посылают сватать, не зовут печь свадебный каравай и т. д. На Русском Севере старых дев и вдов приглашают к невесте на девичник в качестве плакальщиц. В Польше на вечеринках молодежи засидевшаяся в девках обычно «продавала лук» — сидела в углу и не участвовала в танцах. Хорваты Истрии в случае тяжелых родов зовут старого холостяка (*pečenji*) сделать выстрел над роженицей. О приуроченном к веселкей (масленичкы, троицкы) обрядности специальном ритуале осмеяния и наказания за Б. молодых людей или, реже, вдов, не вступивших в брак в минувшем году, см. *Масленица*, *Колодка*.

Лит.: Бор.ННЖ¹ 2:1—2; СбНУ 1936/42:75—76.

А. В. Гуря

БЕЗУМИЕ — см. Ум — безумие.

БЕЛИТЬ дом, печь — ритуализированное действие, связанное с мотивом «белого света», чистоты и т. п. (см. *Белый цвет*). Главная в году побелка жилаща приурочена к календарному периоду, к которому относятся хрононимы Белая неделя, Белая суббота, Чистый четверг и т. п., т. е. преимущественно к пасхальному циклу, а также к некоторым другим весенним праздникам. Если побелка производится дважды в году, то вторая часто приурочивается к Рождеству или началу зимы (см. *Покров*). Подбеливать можно также к любому другому празднику. Связанные с побелкой запреты мотивированы требованием ритуальной чистоты, в частности женщины иногда производят побелку, раздевшись донага (пол.); по полесским верованиям, нельзя Б. женщинам, имеющим месячные, т. к. в доме заведутся пауки, блохи, мухи, клопы, тараканы и т. п. Из тех же соображений, а также «от грома» нельзя Б. в понедельник или субботу, потому что в этот день «сновался свет» (см.

Сновашке). Нельзя Б., когда месяц на ущербе, иначе разведутся мужи (пол. подляс.); нельзя Б., когда души умерших выходят на «белый свет» (в поминальные дни, на Русальной неделе, на святки и т. д.), а также пока в доме покойник и пока душа его окончательно не покинула землю, т. е. девять дней, четыре, шесть недель, год или три года после смерти. Считается, что при побелке мертвые заснут, т. к. им замазывают глаза. То же касается неродившихся детей: если беременная женщина белит перед правдником избу, она замажет глаза своему ребенку (укр.). Если побелка в этот день необходима, то для мертвых оставляют недобеленное место, угол, чтобы душа в течение года могла навещать дом (пол. люблин.). Невыбеленным оставляли место у икон, когда белили новый дом. Русалки обдирают выбеленное на Русальной неделе, особенно если выбелено возле печи (укр. житомир.). Нарушение запрета подбелить приводит к слепоте как умерших, так и живых (укр. чернигов.). Считается, что скотина будет блуждать в лесу, если переступит через брошенную щетку для побелки. Подмазывание хаты на святки чревато опасностью замазывания не только глаз, но и других телесных отверстий: «Теленок рождается, а у его замазана то, с чего на двор ходит» (рус. брян.). Если во время побелки случайно оставить незабеленное место, то родится теленок с белым пятном на лбу (укр. житомир.).

Побелка может наделяться продуцирующей, отгонной или алотропейной семантикой. После снования подбелывают стену, на которой сновали, чтобы лед был белым и чистым (полес.). Белят дом после выноса покойника, иногда после 40-го дня (болг.). На Рождество подбелывают возле печки, «чтобы пчелы мед замазвали» (укр. житомир.). Белят дом, чтобы в нем не заводились насекомые или чтобы вывести их (укр., бел.); эта функция может быть доминирующей и у обычной побелки, ср. слова, произносимые в начале побелки: «Белка у хату, клопы, блохи, магрицы, їси з хаты» (рус. брян.). На Житомирщине во время одаривания молодых на свадьбе старший сват «палкой доръ по ганце [т. е. по побеленному потолку], шоб молодá балала, шоб была работа ей» (ПА). У поляков (Замойское воев.) в домах, в которых есть девушки на выданье,

забелывают все пазы между бревнами. Побелка во сне предвещает смерть в семье (укр. Полесье и пол. Бескиды).

О. А. Терновская

БЕЛКА — пушной зверь, в народных представлениях связанный с женской символикой и со стихией огня. Родство Б. с другими представителями пушных грызунов (см. Бобр) проявляется в общности названий Б. и ласки, куницы, горностая, барсука (рус. *веверица* 'ласка, куница или горностай', *ласточка* 'ласка', псков., казан. 'белка', арханг. *белка* 'куница, ласка, белка и т. п. '; болг. *бялка* 'куница', 'ласка', 'белка'; рус. *белица*. ст.-пол. *biejsca* 'белка', словен. *bejsca* 'вид куницы'; болг. *явоец* 'барсук', 'белка'). Ср. описание этих животных через сопоставление с Б. (полес. «ласица — така як белка»); общность некоторых свойств этих зверей в поверьях (в польском травнике XVII в. — ласка и Б., если съедят чеснок, становятся ласковыми). В качестве одного и того же персонажа в одних вариантах сюжета (СУС 1896) действует Б., в других — куница, ласка или лисица. Кроме того, некоторые мифологические признаки сближают Б. с мышью (псков. мышь 'белка'), зайцем и кошкой. Как и другим животным этого ряда, белке свойственна, в частности, брачная символика и др.

Женская символика Б. отражена в лексике: напр., арханг. *векшиа* 'одинокая женщина'. Согласно русским сонникам XIX в., видеть во сне Б. означает для мужчины знакомство с кокеткой, преследовать Б. — разорение из-за увлечения женщиной сомнительного поведения и т. п. Б. с сободем — символ молодой пары в белорусской осенней песне: «У дуброве белачка з сабалём, / У каморы дзевачка з малайцом». В белорусских свадебных песнях Б. символизирует невесту: «А ўловим мы белачку — / Белу белачку ў ламочку, / Красну дзевачку ў вянучку» (Лірыка беларускага веселля. Мінск, 1979:143).

Брачная тематика представлена в русской сказке о неудачной женитьбе ежа на Б. (СУС—83*), в белорусской сказке о свадьбе и ссоре Б. и медведя (СУС—117***), а также в современных анекдотах, иногда эротического характера. Ср. также польскую

песню: «O mój Boże, o mój Boże, / a z kim ja się wrać położę, / Przynule się do chłopa / jak wiewiórka do chojaka» [О мой Боже, о мой Боже, с кем же я спать лягу, пригнусь к парню, как белка к хвое] (кульв., ArchPEUL, карт.). В Словениии среди участников масленичного ряжения, изображавших свадебную процессию, были ряженые *belice* 'белки' и *ločile* 'лани'. В польском соннике XIX в. Б. во сне толкуется как предвестие счастливой женитьбы или рождения детей.

Продуктивную семантику образа Б. подтверждают и другие данные. В Полесье сон о Б. сулит женщине беременность. В Словакиии лоскут ткани, которым отпояживали роженицу, украшали вышивкой с мотивами Б., петуха, оленя и павлина, которые, возможно, относятся к символам плодородия. Кусок белчиной шкурки использовался у словаков при обмывании новорожденного.

Мотивы плетения и ткачества, отмеченные у ласки и других животных этого ряда, представляли у Б. поверьем об обращении в Б. зморя, плетущей гривы коням (пол. мазов.) и русским термином *векошки* (деталь ткацкого стана: блоки, с помощью которых поднимаются нити основы).

Огненная символика Б. в приметах мотивирована отчасти рыжей («черемной», «опаленной») окраской ее меха. Так, согласно восточнославянским и польским поверьям, Б., появляющиеся вблизи жилья, бегущие по огородам, по крышам домов, забегущие в город или появляющиеся в большом количестве в лесу, предвещают пожар или войну, реже другие бедствия (неурожай, мор и т. п.). Как предвестие пожара объясняют иногда в Полесье и сон о Б. Полляки в р-не Люблина считают счастливым предзнаменованием, когда Б. выскакивает на дорогу перед едущим, но если Б. перебегает через дорогу, это сулит неудачу в делах. У русских встреча на дороге с Б. — плохая примета.

Образ Б. представлен и в народной де-монологии. В облике Б. могут появляться людям домовый (Иркутская обл.) и зморя, заплетаящая гриву коню (пол. мазов.), что связывает Б. с лаской. Согласно русским и белорусским поверьям, стада Б. (так же как зайцев и некоторых других лесных зверей и птиц) находятся во власти ле-

шего. У русских на Севере считается, что леший может проиграть в карты соседнему лешему Б., зайцев, рябчиков, мышей, поэтому бывает годы, когда леший нагонит Б. или мышей или утонит зайцев или рябчиков и наоборот. По поверью поляков Силезии, водяной может показаться в образе Б., ныряющей с дерева. В виде Б. на прибрежных вербах могут появляться и русалки (Харьковская губ.). В одной лужицкой быличке белки, зайцы и вороны фигурируют как помощники ведьмы. Взгляд на Б. как на нечистое животное в значительной мере способствовал тому, что мясо Б. считалось несъедобным. Ср. насмешливое прозвище *векше-еды* (арханг., вологод.). У хорватов беременной запрещено есть белчиное мясо, т. к. ребенок может родиться черным.

Охотничьи мотивы лова белки отражены в содержаниях детских игр и в их названиях: арханг. *белка на дереве*, урал. *белки*, бряк. *у белку*, витеб. *белку трасці*. Ряд свойств Б. закреплен в лексике и фразеологии: цепкость — новгород. *белка* — прозвище цепкого ребенка, псков. *бранное вякшя*, *змяная векша* («Атстань, вякша! Фсе лавиш»; «Ох ты, змяная векша, так и вешащша!»), проворство, верткость, неутомимость, — бел. *спрытны як завёрка*, рус. *крутиться, как белка (в колесе)*, как *векша* (о вертлявых, непоседливых детях). Физическая ловкость Б. порождает и представление о ее хитрости: бел. *літры як белка*, белорусские и украинские сказки о том, как Б., уговорив лису помолиться перед тем, как ее съесть, убегает (СУС—122 В^а).

Лит.: КОО 1:221—222; Зел.ОРАГО 1:36; Зел.ОРМ:137; ИВОИСК 1917/4:96—97; ОС6 1875—76/1:36—37; Сож.СПБК; Малк.СС 18:80; Высл.:388,409; Лет.:160; ДаФ:540; Ром.БС 8:297; ПА; Геров 1:96,116, 2:23,353, 5:117—118, 612, 6:20; Кур.PLS 1:35; Kolb.DW 17:117, 42:400; Szyf.ZOW:137; ČslV 2:186; Bedn.DKSL:22.

А. В. Гуря

БЕЛУН — в белорусской мифологии добрый дух, источник богатства. Имеет вид согланого старика с белой бородой и с белым посохом в руке. Одет в белый саван, на шее или на носу у него висит сумá. Если утереть ему солон, то из сумы посыплются

деньги. Если это сделать рукой, то денег высыпается столько, сколько можно унести в руке, если шапкой — столько, сколько умещается в шапке. Б. приходит на помощь заблудившимся в лесу и, оставаясь невидимым, выводит их на верную дорогу. Он присутствует на ниве и помогает жнецам успешно жать. О счастливом, зажиточном человеке говорит: «Мусиць, пасябрьясь в Белуном» [Должно быть, побратался с Белуном]. Поверья о Б. относятся в основном к XIX в. и в полевых материалах в XX в. не зафиксированы.

Лит: Дреш.БНП 1846:8; Нос. 1870:41; Шейн МИБЯ 3:72.

Е. Е. Левкиевская

БЕЛЫЙ БОГ — теоним, встречающийся в славянской фразеологии и фольклоре. В южнославянской традиции (вост. и центр. Сербия, зап. Болгария) серб. *бели бог*, болг. *бел бог* известны в выражениях: болг. диалектное *вика до бела бога* 'сильно кричит', *немам си бела бога от тоя човек* 'нет покоя от этого человека', *да видя бела бога* 'чтобы увидеть свет божий, свет дневной', *видиш бела бога* 'хорошо живешь, преуспеваешь'; серб. *од нега нема бели бог* говорят о беспокойном, нервном ребенке (Сварит, вост. Сербия), *не види ни белог бога* или *како не видосте белог бога?*, вероятно, синонимичное *не види белог дана* (Таково, центр. Сербия); ср. рус. *света божьего не видит* или *света белого не видно*. Это имя также встречается в одной из болгарских колядок: «Замъчи съ Бузка майка от Игнажден до Коледа да си добий бяла Бога, добила го на Коледа» [Рожала Божья Мать белого Бога от Игнатова дня до Рождества, родила его на Рождество].

Едва ли в словосочетании *бели бои* следует усматривать имя дохристианского бога или предполагаемое название языческого бога поморских славян "Белобог. Последнее восстанавливается некоторыми исследователями на основании «Славянской хроники» Гельмольда, где некий добрый бог противопоставлен Чернобогу (см. Бог): «...Во время пиров и воважаний они (славяне) пускают вкрутовую жертвенную чашу, проносясь при этом <...> заклинания от имени богов,

а именно доброго бога и злого, считая, что все преуспевания добрым, а все несчастия злым богом направляются. Поэтому злого бога они на своем языке называют дьяволом или Чернобогом (Zetoboch), т. е. черным богом» (Гельм.СХ:129–130). Имя доброго бога не названо. Ряд ученых поэтому и на основании других источников считают имя "Белобог вымышленным, возникшим под влиянием литературных реминисценций, или поданным заимствованием из немецкого (В. Неринг, А. Брюкнер, С. Урбанчик и др.). Другие слависты считают реконструкцию имени Белобог достаточно обоснованной, исходя из тех же свидетельств и некоторых не во всех отношениях бесспорных топонимических данных, ср., в частности, урочище Белые Боги на дороге из Москвы в Троице-Сергиеву Лавру (А. Афанасьев, Г. Крек, Л. Нидерле, В. Чайканович, В. Топоров и др., см. критику основных источников, связанных с Б. б., у П. Недо).

Лит: Млад. БТР; СЕЗб 84; РВЕ 1; Nedo P.// LILS 1963–1964/6–7:5–18; SSi/4:Pseudobóywa; Wien.URW:276–288.

Н. И. Толстой

БЕЛЫЙ ЦВЕТ, белое — в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, противопоставленный прежде всего черному цвету и красному цвету. Белый и черный цвета находятся на полярных точках цветового спектра, а их названия и символика антонимичны. Б. ц. часто представляет обобщенно ряд цветов светлых тонов, а также большую цветовую интенсивность, в то время как черный цвет обобщает темные цвета и с ним соотносится малая цветовая интенсивность или ее отсутствие (ср. серб. о вине *бело вино* и *црно вино*). В символической сфере корреляция 'белый' — 'черный' ('светлый' — 'темный') может входить в эквивалентный ряд с парами 'хороший' — 'плохой', 'мужской' — 'женский', 'живой' — 'мертвый', отчасти 'молодой' — 'немолодой' (старый), 'ясный' — 'хмурым' (о погоде) и т. д. (см. Оппозиция). Возможна корреляция по признаку 'белый' — 'не белый', и тогда Б. ц. способен означать святость, чистоту, плодородие, свет и т. п. Наконец, магический закон подобия может связывать на осно-

ве Б. ц. такие предметы и явления, как белая рубаха, платок, серебряная монета и др., с градом, яйцом, капустой, пшеницей и др.

Ярче всего мифологическая семантика Б. ц. проявляется в гаданиях, предзнаменованиях, поверьях. Семантическая пара 'хороший' — 'плохой' и близкие к ней пары 'счастливыи' — 'несчастливыи', 'здоровый' — 'больной', 'работячий' — 'ленивый, вялый' выявляются по отношению к признакам 'белый' — 'черный' в серии примет, связанных с первой встречей в определенные дни и с определенными животными или насекомыми, чаще всего с овцой и бабочкой. Так, у сербов увидеть первый раз в году белую овцу или белую бабочку означало, что год будет хороший и счастливый, а черную овцу и желтую бабочку — плохой и несчастливый. В р-не Боки Которской белые и небелые бабочки предвещали соответственно здоровье и недорозовье, а у болгар в р-не Габрова и Казанлыкa первая встреча с белой овцой или бараном означала будущую работоспособность, а с черной овцой — бессилне и лень, в то же время считалось, что увидевший впервые весной белую бабочку будет «белеть», т. е. преуспевать, а черную — «чернеть», т. е. мучиться. Ср. вариант из Велико-Тырнова: «От белой бабочки будешь здоров, а от черной будешь „чернеть“ (болеть)». В р-не Плевена девушки гадали о замужестве по тому, какая овца первой войдет в загон в Сочельник: если белая — выйдешь замуж за любимого, а если черная — получишь «черную жлань». У хорватов в Лике то же поверье дополняется признаком 'мужской' — 'женский': если на свет первый появится белый ягненок, год будет хорошим, если черная овца — плохим. В Далмации на островах Брач и Хвар полагали, что будущее ребенка зависит от цвета «рубашки», в которой он родится: черная означала, что ребенок будет колдуном или ведьмой, а белая предвещала счастливую жлань — такую «рубашку» следовало беречь до смерти. Чехи считали, что белые кони приносят дому счастье, что встреча свадебного поезда с белой лошадейю (коровой) — к чадородию, а с черной — к бесплодию.

Соотнесенность оппозиций 'хороший' — 'плохой' и 'белый' — 'черный' отражена и в представлениях о бабочке и птице как воплощенной душе: душа человеческая, как го-

лубок — белый, если летит на небо, и черный — если улетает в ад (белорусы на Свислочи); над пожарищем летают неведомые птицы — души предков, стареющихся помочь сородичам, среди них белые — праведники, а черные — ликельники, т. е. грешные из ада — пекла (Витебщина). Польские гуралы верят, что душа родственника, умершего вдали от дома, может прилетать белой пташкой (Закопане).

Представление о «царстве тьмы» как о загробном мире, противопоставленном «белому свету», характерно для всех славян. Вологодский крестьянин, напр., считал, что умершие некрещенные дети живут в «темном месте и белого света не видят». Белый свет — наш, «тот» свет, и он противопоставлен «тому», не белому свету, как день — ночи. Белый свет, как и белый день, мотивирован признаком 'ясный, светлый, чистый'. Подобным образом разграничивается хорошая и плохая погода. Белорусы смотрели, когда стадо возвращалось вечером с поля: если впереди шла черная корова (чарноха), на другой день ожидали ненастья, если же бялоха — ждали ясной погоды. Сербы Косова Поля считали, что рождение ягненка с большим белым пятном предсказывает хорошую погоду. Ср. представления о связи туч с говьядами и облака — с молоком. Солнечный свет в представлениях македонцев — белый и само солнце — белое, поэтому в первый день жатвы работу нужно закончить до захода солнца, чтобы хлеб нового урожая был «белым» (Гевгеля).

Мифологическая связь отдельных предметов и явлений осуществляется через Б. ц. по принципу подобия. Так, на Черниговщине, Витебщине и в других зонах раннее появление белых бабочек и мотыльков сулит обилне молока. На основе подобия производятся и некоторые продуцирующие действия: белорусы в Гродненской губ. клали на грядку с капустной рассадой большой камень и накрывали его белым платком, чтобы капуста была белой, как платок, и большой и крепкой, как камень. Сербский крестьянин надевал белую рубаху, отправляясь сеять пшеницу, «чтобы она была чистой и белой, как рубаха» (Шумадия, Качер); крестьянка с той же целью повязывала голову белым платком (Вране — вост. Сербия). При посеве конопли хозяйки клали в лу-

кошко с семенами три вареных яйца, чтобы конопля была белой, как яйцо (Верхняя Пчнина). Украинцы на Черниговщине сажали лен из подола чистой рубахи или на такой же торбы, в угол которой завязывали вареное яйцо, «чтобы лен родился белым, чистым, с большой головкой», а украинки из тех же мест сажали капусту в белой рубашке, оголив зад, «чтобы капуста была белая, крепкая и круглая». Белорусы на Витебщине конопляли и лен сажали из белого фартука, «чтобы волокна были белыми», а болгары в окрестностях Панагориште, когда у ребенка прорезывался первый зуб, прикладывали к нему серебряную монету, «чтобы зубы были чистыми и белыми, как чистое серебро».

Тот же принцип подобия действовал в сербских запретах от Благовещения до Вознесения по четвергам носить белую одежду, расстилать на траве белье, «чтобы не бил град» (зап. Босния, Верхняя Краина), накрывать покойника белым покрывом (нужно красным плащом или черным полотном), «чтобы град не побил село» (зап. Босния); или в болгарском запрете выносить 1 марта на двор что-либо белое, «чтобы не было града и заморози в грядущем году» (Добруджа), а в пасхальные дни бросать курам белую яичную скорлупу, стирать и расстилать снаружи белые одежды и белье, «чтобы град не побил урожай» (помехи в вост. Родопах). По тому же принципу в день Усекновения главы Иоанна Предтечи сербы не ели черного винограда, «чтобы не беречь и не воспалять раны», а ели зеленый виноград (бело гроздь), «чтобы раны заживали, т. к., заживая, раны белеют» (Шумадия, зона Крагуевца).

Белый траур был известен многим славянским народам. В Боснии и Герцеговине в среде православных и мусульман, в Черногории, на Косовом Поле и в Метохии сербы носили в трауре белые платки, реже — белую одежду. В Славонии белый платок надевали лишь девушки, носящие траур по своим родителям. В Боснии иногда сербы поверх белого траурного платка надевали черный, а в вост. Сербии белый платок носили лишь после смерти ребенка, «чтобы ему на том свете не было темно перед глазами» (Вране). Русские в вост. Рыбинска изведали о смерти, вывешивая на избе белый «плат», которым «приходящий покойник сорок дней утирал слезы». Хорва-

ты в сев. Далмации (около Синя) на похоронах девушки или парня несли перед процессией белый флаг, а участвующие в ней девушки были в белых одеждах. На Русском Севере (р-н Череповца и др.) мужчинам шили белую смертную рубаху и саваки; женщины, особенно молодых, также хоронили в белом или светлом. В Зап. Украине, в Польше, Словакии и у лужицких сербов во многих р-нах детей хоронили в белом. Обрядование девушек-покойниц в белое связано с обрядом похорон-свадьбы.

В образе женщины в белых одеждах предстала смерть. Польские крестьяне называют ее *Biala*, при этом *ożenić się z Białą* [жениться на Белой] означает 'умереть'. «Белый» — частый эпитет смерти: ср. словен. нар.-поэтич. *bela tlošč* (Краш). В отличие от южнославянских поверий, западнославянское поверье утверждает: увидеть весной белую бабочку — к смерти, а красную — к жизни. В могилевском заговоре больная корова называется белой, а здоровая — красной. Здоровой корове дают хлеб и, когда она начинает жевать, берут от нее часть разжеванного хлеба для больной коровы со словами: «Красная корова! Просишь у твоей белой товаришки жваки». Рязанские крестьяне верили, что собирать во сне белые цветы — к покойнику. Смерть предвещали во сне: белые гуси (пол., з.-укр.), белое животное — коза, конь (словац., морав., польс., ю.-рус.); болезнь — увиденная во сне женщина или девушка в белом (з.-бел.).

У зап. и юж. славян чтимые осенью святые «приезжают на белом коне», что связано с первым снегом. Ср. пол. «Św. Marcin tylko na białym koniu jeździ po chmurach, a wtedy pada śnieg» [Св. Мартин скачет в тучах на белом коне, и тогда идет снег] (Сандомирская пуца), словац. «Martin príjede na biel'm koni» [Мартин приезжает на белом коне] (Земагурье), серб. «Дође нам свети Димитрије на белу коњу» [Прибыл к нам св. Димитрий на белом коне] (Фрушка Гора). Словенцы, изображающие «Зеленого Юрая», на Юрьев день ездят на белом коне (Белая Краина). Ср. русскую народную иконографию св. Егория Храброго на белом коне.

Белые животные, белые птицы, особенно те, что редки или вообще не встречаются в природе, считаются особыми, колдовскими или царями над своими сородичами. Так, белый волк — «царь над все-

ми волками» и в то же время «леший, лесной царь» (смолен.). В севернорусском поверье клады превращаются в белых животных — зайцев, горностаев, кошек, коров (вологод., Тотма). Тульские охотники охотились за белыми соловьями и белым перепелом — за «предводителями птиц своего рода», чтобы «всегда иметь успех в ловле». Белая змея — царь змей. Белый петух, по мнению сербов, приносит дому счастье, а черногорцы считают белого петуха роковой птицей, его, как и черную кошку, опасно держать (племя кучи). Белорусы полагают, что кровью белого петуха можно облегчить роды, если ею «мамазать живот родильницы» (Витебщина), а петушинный крик белой курицы, по верованиям словенцев, предвещает смерть (Штирия). Болгары в Ловечском окр. к Новому году не режут белого петуха, т. к. он может закричать: «Аз да белея, ти да чернееши!» [Мне белеть, а тебе чернеть-болеть!], а черный петух кричит наоборот, и потому его можно резать. Сербы Косова Псла не рады прилету белого чистого амста, ибо он сулит голод, а грязный, посеребривший амст — к урожаю.

Белый цвет защищает от дурного глаза, от порчи. С этой целью сербки, если в их дом впервые приходит мать с младенцем, пудрят перед обратным путем младенцу щеки мукой, дают ему яйцо и кусочек сахара, «чтобы ребенка по дороге домой неглазмили» (Мачва).

Белые одежды характерны для духов, мифологических персонажей. На Смоленщине домовый иногда называется белуном, он с белой бородой, в белом саване и с белым посохом. В сев. Белоруссии русалку зовут белой бабой; она ходит по белому житу. Черниговская русалка похожа на патавскую женщину в белом. Поляки представляют себе упыря как существо белое, огромное, с большой головой (калш.), а «страх» носит белую одежду и появляется с языком, высунутым до пояса (краков.). Таким образом, почти вся нечистая сила одевается в белое, в то время как черт носит черный костюм и сам черен.

Во все белое часто одевали и женщин, исполнявших ту или иную обрядовую роль. Так, в Моравской Словакии накануне Николы дня (Sv. Mikuláš, 6.XII) по селу ходила женщина «*matička*» в белом платье и платке, со скалкой, давала детям целовать крест и учила их моантвам.

«Белые дни». Сербы и македонцы называют «белыми» масленичные дни (бела неделя, бела субота, бела селница) по цвету молочных продуктов — «белого скоромного» (белы мрс). По сербскому представлению, на масленицу в «белый четверг» град «заквашивается», и в «белую субботу» определяется, когда и где будет бить град (Косово Поле). В Сербии в Поморавье Святки — время, когда нет постных дней, — называются белы дни. В Полесье, в Харьковской и Могилевской губерниях Страстная неделя называлась бела неделя, бѣлый тыждень — тогда совершалась предпастынная уборка и белыми хаты (см. Белашть); у католиков — хорватов, словенцев, чехов и словаков Страстная суббота называется *bijela subota*, *bieda subota*, что, вероятно, мотивировано белой одеждой принимающих конфирмацию перед Пасхой. В Польше иногда четвертое или пятое воскресенье Великого поста именовалось белым, а в Хорватии и Валахской Моравии под немецким владычеством белым могло называться воскресенье после Пасхи. См. также Белый бог.

Лит.: Моск. KLS:549; Раденкович А. // СБФ—89:126—128; Зел.ОРАГО 1:36,202; Сал.СРН 2:35; Браг.ДР; Загл.ПСД:122. 147; Нюкиф. ППП:85,207; Ром.БС 5:135; Ром.МЭГ 1:65; Fed.LB 1:129; CE36 7,22,40,48,50,53,54,58,86; Павл.КК:112; ZNŽO 48:105; NU 5—6:469, 11—12:452; Raj.ČDŽ:68; Valp.ML:323; Zamaг.: 226,258.

Н. И. Толстой

БЕРДО (праслав. **byrdo*) — деталь ткацкого станка, гребень, служащий для разделения нитей основы. Как и другие орудия ткаческие, Б. наделяется магической силой: оно способно защитить от злых духов и бед, но может использоваться и в колдовских действиях.

Из-за большого числа зубьев («ребер») Б. включалось в ряд предметов, используемых как орудие продуцирующей магии, как символ множественности и изобилия. В зап. Болгарии и вост. Сербии в день св. Георгия при первой дойке овец Б. клали у подоюника вместе с ткацким челноком, навоем, гребнем, калачом или кольцом. Через эти предметы текла струйка молока, чем

обеспечивались будущее обилие молока и приплод молодняка. В окрестностях Болеваца, ставя Б., говорили: «Пусть будет столько овец, сколько в Б. зубьев». Сербы Краины при отъезде на ярмарку смотрели сквозь Б. на предназначенный к продаже скот, приговаривая: «Колыко у брду зубаца, толыко на овоме благу купаца» [Сколько в берде зубьев, столько этой скотине покупателей] (Бег.ЖСГ:223).

Отгонная функция Б. Сербы Косова в день св. Георгия ставили у ворот овечьего загона с двух сторон два Б., а затем прогоняли много них овец, «чтобы волк не приходил к ним в загон». В других краях Сербии в Рождественский сочельник хозяйка пересчитывала поголовье скота, глядя на него сквозь набилки, а затем быстро вставляла в них Б., «чтобы закрыть пасть волку». Болгары наряду с гребнем и металой ставили в изголовье роженницы или колы вояк колыбели младенца Б. в качестве оберега. Наличие зубьев сблизжает Б. с заостренными, колющими и режущими предметами (граблями, гребнем, серпом), используемыми для отгона нечистой силы, градовых туч и т. п. В Сербии (Драгачево) женщины, размахивая Б., громко кричали в сторону градовой тучи: «Брдом те бием — брдом иди! Брдом ти машем — брдом иди! Брдом те враћам — брдом иди!» [Брдом тебя бью — иди в горы! Брдом тебе машу — иди в горы! Брдом тебя поворачиваю назад — иди в горы!] (СБФ-81:72). При этом обыгрываются значения омонимов *брдо* — 'бёрдо' и 'гора'. Ср. также тематически близкий запрет переносить Б. через холмистую местность после захода солнца, иначе «там будут задерживаться дождевые тучи» (бел.).

В некоторых поверьях Б. — атрибут нечистой силы. Так, болгары в селах близ городов Елена и Орхания верили, что ведьма в Ельов день, т. е. на Ивана Купалу, может, раздевшись догола и сев верхом на навой с Б. за спиной, отыскать особый, двойной «царь-колос» и с его помощью перетянуть себе с чужого поля урожай. У полешуков существовало поверье, что «ночью домовый бердом бьет», т. е. тклет.

С амбивалентностью функций Б. связаны запреты на некоторые действия с ним. В зап. Белоруссии считали, что нельзя Б. везти на кобыле, «бо тая кабыла была б уже неплодна», или что Б. нельзя переносить

«голава», т. е. не обернув его пучком льна. От этого и у дающего, и у берущего Б. будет лен «голай» — неволоконистый. В Полесье Б. обвязывали волоконем, «чтобы лен рос», или накрывали полотном, иногда же на концах Б. завязывали нитяные узлы или навешивали на Б. замок, «чтобы замкнуть пасть волкам». Б. не отдавали из дома после захода солнца — иначе «лен родить не будет» (гомел.) и не оставляли на ночь во дворе, «чтобы моль не точила сухо» (витеб.); беременная женщина опасалась встречи с односельчанкой, несущей Б., боясь, что будущий ребенок родится худым (брест.) или рябым (гомел.). Хорваты в Лике осмыслили связь набилки (т. е. рамы) с Б. как соединение тела с душой: по поверью, следовало сразу после ткачества быстро вынимать Б. из набилки, чтобы следующий умирающий в семье легче испустил дух.

Лит.: Павл.КД; ПА; Грб.СОСБ:63; Ёор.ЖОЛМ:385; Кол.ПОС:32; Savazza // ZNZO 1926/26:1—31; Fed.LB 1:351,372; Vuk.SK 2:400.

М. Р. Павлова, Н. И. Толстой

БЕРЕГИНИ (др.-рус. **БЕРЕГЫНИ**; обычно мн.) — мифологические персонажи, известные по оригинальным вставкам в древнерусских текстах XIV—XV вв., переводных с греческого: в «Слове св. Григория» (шесть раз в равных списках) и в «Слове св. Иоанна Златоуста» (один раз), посвященных теме «како первое поганин въ-рововали въ идолы». Одни «поганин» поклонялись молнии, грому, солнцу, луне, «а друзин перену (Перуну?), хоурсу, виламъ и мокоши, оупиремъ, берегинамъ, их же нарицають три ☿ [9] сестриниць... а друзин огньви и камению и рѣкам, и источникю, и берегинамъ, и въ дрова» (Софийский сборник XIV в.). Берегинам «клали требы», ибо веровали «упиремъ и младенци знаменают мертвы и берегинамъ» (Чудовский список XVI в.). В древнерусских текстах известны записи с начальным в- («клали требу упиремъ и берегинамъ» — Пискаревский сборник XIV—XV вв.) и п- («уклонийся поревну, и аполовину, и мокоши, и берегини» — «Поучение духовное детям» XVI в., где *поревну* и *аполовину*, видимо, искаженное *Перуну* и *Апалону*.)

Значение и функции Б. неясны. Их выводили из этимологии названия и из контекста. Е. Аничков, Н. Гальковский, Л. Нидерле считали Б. русалками и связывали их с культом мертвых (и мертвых младенцев); В. Мансикка, О. Трубочев относили Б. к «береговым феям, русалкам», а Д. Зеленин — к трясовицам (ср. *Ляхорадка*). А. Брюкнер причислял Б. к нимфам, но не только водным, а и горным, опираясь на архаическое значение слова *брьэзъ*, а В. Иванов и В. Топоров сближали Б. с др.-рус. *брьэзья* 'холм, поросший лесом'. И. Срезневский предлагал объяснять Б. из луж. *bergiŋy* 'злой дух'. Р. Эккерт считает, что **bergyni* возникло из более древнего **ra-yni* (от и.-е. **ra-*, ср. *ра-ил*, *ра-yni*) путем сближения с **berg* на основе семантической связи: «гора, холм — мифическое существо, дух, обитающий на горе» (ср. рус. *Баба Горыныч*, *Змей Горыныч*). А. Ковалевский указывал на украинский обычай «водить перегино», обрядженную девушку, после окончания прополки свеклы, отмеченный на Черниговщине, около Канева, и на Полтавщине, в зоне Лохвицы, и ставил его в связь с Б.

Лит.: Ковалівський А. Берегиня й перегиня (з дослідом тексту) // Науковий збірник Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури. Харків, 1930/9:79–107; Вісн.МСП; Алчм.ЯДР:58–80; Галж.БХОЯ 2:17–35; Ив. Топ.ИОСД; МНМ 1: ЭССЯ 1; Грим.З; Малл. RO 1:172–176; Eckert // ZIS 1977/22/1.

Н. И. Толстой

БЕРЕЗА — одно из наиболее почитаемых деревьев (наряду с дубом, вербой и др.). Б. — дерево «счастливое», оберегающее от зла, и одновременно вредоносное, связанное с нечистой силой и душами умерших.

Женская символика березы. Во многих поверьях, обрядах и фольклорных текстах Б. символизирует женское начало и противопоставляется дубу (реже другим деревьям) как мужскому символу. Напр., в русских обрядовых приговорах при сватовстве дуб и Б. символизировали жениха и невесту: «У тебе, примерно, есть братья, а у нас дуб. Не стали бы их уместить случать?» (СбМАЭ 8: 161). Чтобы иметь в браке много мальчиков и

одну девочку, невеста при выходе из церкви приговаривала, глядя на лес: «Все в чаще дубы, лишь одна береза» (карпат.). Ветка Б., сросшейся с дубом, использовалась в любовной магии: с ней девушка незаметно обходила вокруг парня или поила его отваром коры второй Б. (полес.). В Речицком Полесье известна легенда о происхождении Б. и осины: в наказание за грехи Бог превратил женщину в Б. («иди в поле и стань березой да и плачь, спустивши руки, бо ты — береза»), а мужчину в осину («иди в лес, стань осиной и дрожи до конца света» — Реч.КЛР:37–38). В некоторых полесских селах при похоронах покрывали тело женщины ветками Б., а тело мужчины — ветками тополя. В Черниговской губ. считали, что посаженная банько к дому Б. вызывает женские болезни у его обитателей: что наросты на стволах Б. образуются якобы от *бабских проклятов*, т. е. от женской ругани. При детских заболеваниях ходили лечить, «передать» болезни девочек Б., а мальчиков — дубу (укр.). В Чехии березки в качестве майских деревьев ставили возле домов по числу живущих в нем девушек, причем старшей из них ставили Б. побольше, а младшим — поменьше. В Словакии (р-н Горняцка) при установке общесельских мас на ели укрепляли куклу, изображавшую мужчину, на Б. — женщину. В польском Поморье ветки, украшенные цветной бумагой, называли *Rapla Wrozożyca*; их разносили пастухи на Рождество и раздавали детям.

В восточнославянском песенном фольклоре Б. — символ девушки. В свадебных песнях срубленная Б. означает замужество или смерть девушки; в причитаниях *заялёными кусточками* называли умерших братьев, а *белыми бярёзами* — умерших сестер (бел.).

Связь березы с нечистой силой и душами умерших. По восточнополесским поверьям, появляющиеся на Русальной неделе русалки по *березнику куцаюца*, на *берёзе гойдаюца*, с *берозы спускаюца*. В русальных песнях они изображаются сидящими на белой, на кривой Б. Для русалок же вывешивали на ближайших от дома Б. сорочки и другую одежду. Б. со свисающими до земли ветвями назывались *русальными*, к ним на Троицу боялись приближаться (гомел., чернигов.). Такие главуние Б., одиноко растущие в поле, считались у поляков деревьями духов: в них якобы вселя-

лись души умерших девушек, которые по ночам выходили из дерева и затанцовывали насмерть случайных прохожих. В Повняском воев. такая Б. называлась *шкі*. При сжигании поленьев слышались жалобные звуки, издаваемые духом Б. Единичные данные указывают на связь Б. с лешим: чтобы вызвать его, следовало сложить в круговую срубленные березки верхушками внутрь и затем, встав в центр, крикнуть: «Дедушка!» (рус.). Крестьяне Дмитровского кр. верили, что в ветки Б. на Троицу вселялись души умерших родственников. Ср. выражение *в березки собирается* — так говорили в Калужской обл. об умирающем. Белорусы считали, что под Б. необычного вида (искривленной, сросшейся или переплетенной с другим деревом) погребена невинная душа. По представлениям поляков, под одиноко растущей Б. покоится душа умершего насильственной смертью и вместо сока в ней струится кровь. На Алтае считали, что пролитый на снег сок Б. окрасится в кровавый цвет. Во многих восточнославянских балладах, легендах, сказках погубленная девушка превращается в Б. (в украинской песне ее ствол — тело девушки-утопленницы, а листья — ее волосы). В балладах о свекрови, отравившей невестку и сына, поется, что на могиле невестки выросла Б., а на могиле сына — дубочек. В некоторых восточнославянских быличках Б. выступает как атрибут нечистой силы (напр., ведьмы летали по ночам на березовых палках, надávalа молоко с Б.; белые кони, подаренные человеку чертом, превращались в кривые Б., а хлеб — в березовую кору; женщины, и которых вселялся бес, бросало на березу и другие мотивы.)

В народных поверьях отражается противоречивое отношение к березе. На Мазурах и в Вармии Б. считали вместилищем духов — поэтому в нее так часто бьет молния; в других местах этой же зоны она оценивалась как «счастливое» дерево, приносящее добро. В некоторых польских селах запрещалось сажать Б. рядом с домом, чтобы на хозяев не напали болезни, чтобы не вымерла семья (или с мотивировками, что Б. «много плачет», что в нее бьет гром). По карпатским поверьям, если женатый мужчина посадит Б. во дворе, то кто-нибудь из членов семьи умрет. На Русском Севере место, где когда-то росла Б.,

признавалось несчастливой, на нем не ставили новый дом. В р-не Сольвычегодска избегали пользоваться березовыми дровами и не жгли бересту, считая, что от этого водятся клопы.

Вместе с тем во многих местах Б. специально сажали рядом с домом для благополучия семьи, по случаю рождения ребенка, для защиты от молнии, отпугивания ала и т. п. В Люблинском воев. Б. считалась деревом, приносящим счастье, по ее веткам, поставленным в воду, девушки гадали о замужестве. Установленная в переднем углу при строительстве дома ветка Б. была символом здоровья хозяина и семьи; ветки втыкали в поле для урожая злаков, льна; полею закапывали под порогом новой конюшни, чтобы велись кони. Противоречиво оценивается Б. и в народных легендах: то как благословенное дерево, укрывшее Богородицу и Христа от непогоды (пол.) или св. Пятницу от преследований дьявола (рус.), то как проклятое Богом дерево, т. к. ее прутьями якобы хлестали Христа (серб.).

Береза в календарном цикле обрядов. Наиболее широкое использование Б. в качестве ритуальной зелени характерно для цикла весенне-летних праздников. В восточнославянской традиции обряды с Б. включались прежде всего в семицко-троицкий комплекс. В челобитной нижегородских священников говорилось, что жены и девушки собирались под Б., приносили им в жертву «пирог, каши и яичницы», поклонялись Б. и пели песни (Гальк. БХОЯ 1: 50). Ритуальные действия этого периода включали выбор растущей Б., украшение или «завивание» ее, обрядовую трапезу возле нее, возждение хороводов, кумление, гадания под Б., вырубание Б. и обходы с ней по дворам, установку Б. в центре села (у дома, корчмы, моста, церкви, в знаковом поле); на заключительном этапе обряда деревце уничтожали (сжигали, бросали в воду, в жито, разрывали на части и т. п.). Ср. термины, обозначающие обрядовые действия: *завивать (заламывать, вязать) березку, рядить Б., ходить с ней, топить, провожать, хоронить березку* и т. п. (см. Проводы). Сама троицкая береза носила в разных русских зонах следующие варианты названий: *кума, гостейка, венок, столб, семик, сад, куст, весна, баба, красота* и др. Наиболее устойчивой чертой обрядов с Б.

было участие девушек и женщин, которые в троицкий период считали ее как бы своей покровительницей: они хулились с ней, просили у нее доли, умывались ее соком для красоты и здоровья. В Костромской губ. верили, что девушка, первой севшая в тени «заянтой» Б., выйдет замуж в текущем году. Обряды с Б. были широко распространены в центральных русских областях, в Поволжье, на Урале, в Сибири, частично — в вост. районах Белоруссии и Украины. На остальной восточнославянской территории Б. и ее ветки входили в состав троицкой зелени, которой украшали на Троицу дворы, дома, окна, ворота, хозяйственные постройки, скот, внутреннее убранство дома (см. Зелень).

В украинско-белорусской зоне троицкие Б. иногда сохраняли до Купалы, а затем сжигали на купальском костре. В селах Волынского Полесья Б. могли использовать как купальское дерево.

В западнославянской традиции обычай украшения домов, дворов, улиц зеленью (в т.ч. ветками Б.) относился к Зеленым Святкам, ко дню св. Яна, к празднику Божьего Тела. В Чехии к Троице привозили из леса столько Б., сколько было в селе девушек; ставили Б. ко всем капличкам, фигурам святых, к придорожным крестам. Б. в составе троицкой зелени широко известна и лужицанам, которые считали, что ее ветки охраняют от нечистой силы, грызунов, вредителей. По верованиям словенцев Каринтии, на Б., установленные на Троицу под окнами домов, сидит Святой Дух.

Для зап. славян характерно также использование Б. как майского дерева, установка которого была приурочена к Зеленым Святкам, к дням св. Филиппа и св. Якуба, к первому воскресенью мая (иногда — к Вознесению, ко дням св. Яна или Божьего Тела). Установка мая была делом парней, которые ставили березки перед домами своих возлюбленных. По историческому источнику 1672 г., в Лунице накануне дня св. Яна женщины вырубали в лесу Б. для установки мая и везли ее в село, впрягшись в телегу (ССМ 65:483).

У юж. славян для мая срубали самые высокие Б., верхушки которых украшались фруктами, хлебными изделиями (Словения).

Ветки березы как материал для ряжения часто применялись в обрядных и проводных ритуалах. Напр., в по-

лесском обряде «вождения Куста» ряженую девушку всю увешивали ветками Б. (с добавлением липы, клена) и водили по селу с песнями: «Нарядили Куста з білої берьози» (НТЕ 1972/3:67). Иногда так же закуты-вали ветками Б. ряженую при «проводах русалки». В некоторых вариантах «похорон кукушки» чучело кукушки изготавливали из веток Б., помещали на растущую Б., под которой происходила и сам обряд.

Зелень и береста служили материалом для ряжения и в западнославянских жоролевских обходах, исполняемых на Зелёные Святки. В Чехии, Моравии, Словакии при обходах с «кралем» вся процессия рядилась в маски, колпаки, одежды и пояса, сделанные из веток и бересты, а центральные персонажи — «краль» и «знаменосец» — несли в руках украшенные Б. Ветками украшали «круля» и «крулевну» в польских зеленосвятских обрядах.

В словенских обычаях ряженого «Зеленого Юрия» полностью обвивали ивовыми прутьями, за которые густо затыкали ветки Б.; он носил украшенную Б. или длинный шест с березовым венком на верхушке. Считалось, что, если заткнуть за стреху дома ветку Б. из наряда ряженого, куры будут хорошо нестись.

Обычай разносить по домам березовые прутья, приуроченный к зимнему (преимущественно святочному) периоду, был широко распространен в западнославянской и карпатской зонах. Пастухи раздавали хозяйкам специально заготовленные ветки (слов. *brezovce*), которые хранились в хозяйстве для защиты от чар и злых сил. Ими погоняли скот при первом выгоне на пастбище, дотрагивались до больных или до плачущего по ночам ребенка — для выздоровления, били по углам дома, чтобы не заводились мыши, и т. п. (см. Путья).

В цикле семейных обрядов береза использовалась значительно реже, напр. в качестве свадебного дерева невесты, ветку Б. втыкали в свадебный каравай (в.-слав., з.-слав.). На крыше дома вывешивали свадебное знамя и втыкали ветку Б., чтобы все в доме было здоровым (карпат., укр.). На Русском Севере Б. была обязательным атрибутом при подготовке бани невесты: ветки втыкали в щели потолка и стен бани; вдоль дорожки к бане на шести насаживали украшенные березовые венки;

если была возможность выбора, то для бани известны брали березовые дрова. Заметную роль в свадебном и родильном обрядах играл веник из Б. как оберег против злых сил (см. Веник).

В восточнославянском похоронном обряде известна практика выстилания гроба листьями и прутьями березового веника, набивания ими подушки для умершего. По археологическим данным, у зап. и вост. славян был известен обычай выстилания могилы берестой. Б. принято было сажать на могилах (в.-слав., пол., серб.). Сербы сажали Б. на могилах специально для душ умерших. В Белоруссии на Троицу каждый пришедший на кладбище помилкует родных отламывая от Б. по ветке, передавал старшему в семье, тот связывал их в один «семейный» веник и подметал могилу. В тот же день кое-где соблюдался обычай класть на могилу ветками Б., что называлось *паруць стары* (ППГ:189).

Антропоейная функция березы и ее веток, сохраненных после их использования в ритуалах весенне-летнего цикла, обнаруживается в подавляющем большинстве мотивировок и поверий. Заткнутые под крышу дома, оставленные на чердаке ветки Б. защищают от молнии, грома, града. Напр., в Дмитровском кр. считали, что оставленная в поле троицкая Б. защитит злаки от градобития; зап. славяне втыкали ветки Б. посреди посевов накануне св. Яна с той же целью. Действия этого рода могли иметь и другие мотивировки, напр. охрану культурных растений от вредителей — грызунов и насекомых. Особенно широкое распространение имело поверье о свойстве веток Б., веников из нее предохранять капусту от гусениц. Для сохранения урожая (вообще продуктов) от червей, лягушек, мышей, насекомых, птиц ветки укрепляли в поле, оставляли в огороде, подкладывали в амбары, погреба и т. п. Чтобы избавиться от вшей, рекомендовалось походить босиком по листьям Б. или положить их в обувь (словац.).

Ветки Б., прутья, веники и веники из нее использовались как оберег против нечистой силы, болезней, покойников. Так, ветки втыкали над дверями хлева накануне Юрьева дня, Купала, св. Яна, чтобы защитить скот от ведьм; на рога коровам надевали веники из Б. для отгона злых духов; при первом выгоне стегали каждую корову трижды прутьем и затыкали его за балку

хлева, чтобы не навредил ведьмы. В Тобольской губ., чтобы изгнать лихорадку, срубали Б. и волочили ее по дороге за село. В Польше для охраны новорожденного от зморы на пороге дома выставляли березовую метлу; в Моравии в дьялку клали от злых сил девять прутьиков; чтобы не душила по мочам шара, рекомендовалось положить под голову березовое полено (чеш.); полки в Кувяхах считали, что дьявола можно прогнать только березовой палкой. Полагали также, что при битье березовым прутьем ребенка болезнь тут же отступит (пол.), что, если ударить ведьму березовой метлой, она лишится колдовской силы (ю.-слав.); человек избавится от блох, если в Пепельную среду его побьют прутьем (луж.); жнецы били веником из Б. последний сноп, чтобы грызуны не вредили урожаю в поле (рус. смолен.). Польская легенда повествует о том, что грешная рука умершего ребенка, некогда ударившего свою мать, перестала высываться из могилы лишь после того, как ее отклесали березовой розгой. Вместе с тем известны и запреты бить людей и скот веником, веткой или прутьем Б., иначе они «усохнут», заболеют, молодые не вступят в брак и т. п. (См. Бить).

В лечебно-магической практике широкое применение имели ветки, листья, почки, кора, сок и наросты на стволах Б. Особенно целебными считались ветки, ранее использованные в календарных обрядах или освященные в церкви. Ими били больного с целью изгнания болезни, на них укладывали страдающих ревматическими болями, помли отверстием из листьев при лечении ангины, чашотки, малярии и других болезней, окуривали людей, скот, птицу листьями Б., через ветку Б. поливали больного водой и т. п. В селах Малопольши верили, что с помощью березовой ветки, воткнутой в дно источника, можно насладить порчу, напр. вызвать задержание мочи. В других районах Польши рекомендовалось больному помочиться на воткнутую в землю метлу из Б. для снятия порчи. Действенным приемом считалось хождение к растущей Б. для «передачи» ей болезни. Напр., воду после купания здорового ребенка выливали под грушу, а после купания больного — под Б. (пол.). Ср. также русский заговор при лечении «жабы»: «...не пойдешь, жаба, добром — обуя жабу в березовы лапты, в ре-

менные оборты и брошу жабу под березов куст, чтобы не болело, чтобы не щемило» (Майк.ВЗ:101). Водили больного к Б., скручивали над ним ветки с угрозой не отпустить их до тех пор, пока болезнь не отпустит человека (рус.). В Мазовин страдающие малярией трясли Б. со словами: «Тряси меня, как я тебя, а потом перестань» (Lud 1937/15/2:62). В Чехии больные тайно шли к Б. 1 марта, надрезали кору и вкладывали в надрез кусочек полотна с каплей крови; если кора срасталась, болезнь проходила. Целебным считался и сок, сцеженный в этот день с Б., — его пили для здоровья, от бесплодия и т. п.

Лит.: Моск. KLS:527—530,720; ЭССЯ 1:201—209; МНМ 1:169; Зел.ТД; Сок.ВАКО:188—20; Лом.ВОП:141—142,146,149,210; СБФ-86:108—130; ПЛ; Чиж.РВБ:50,261; Кил.PLS 1:106,270—288,303, 2:63—71,90,97,132,134; Mod.VUOS 2:333—344; Lud 1937/15/2:60—64; EP 1973/17/1:131—140; KLV 3:65,68,529; Szyf.ZOW: 64—66,70; Sok.PS:258; Zibn VCh:280—283, 286, 288—289, 295, 298, 300—302,319,330,477; ĆL 1904/13:327,388,448—449, 1896/4:1, 1965/52:193; SN 1969/17:136.

А. Н. Виноградова, В. В. Усачева

БЕРЕМЕННОСТЬ, БЕРЕМЕННАЯ ЖЕНЩИНА — состояние и лицо, получающее в народной традиции двойственную оценку. С одной стороны, Б. и рождение потомства признаются главной целью брака, а Б. ж. почитается как олицетворение плодородия, ей приписываются магическая продуцирующая сила, охранительные, целительные и другие благотворные свойства. С другой стороны, Б. считается состоянием опасным (иногда нечистым) как для самой Б. ж., так и для окружающих и всего жизненного порядка. Это связано с присутствием в ней двух душ (см. Двоедушник) и ее близость к границе жизни и смерти (ср. рус. вологод. «с брюхом ходить» — смерть на вороту носить).

Основными названиями беременной женщины в славянских языках являются: производные от корней со значением 'время, ноша, тяжесть' (**vetten-*, **teġ-*): рус. беременная, болг. бременна, с.-х. бремена, брементита и т. п., пол. brzecienna; болг., макед., с.-х. тешка, тешжа, с.-х. те-

гобна, пол. ciężata, w ciężu, чеш. těhotná, полес. тяжелая, укр. днл. тьяитна, бел. шижарна(я), ср. также укр. важка, ваїттна; дериваты от корня **tyd* (ю.-слав. языки): с.-х. болг., макед. трудна (жена), хорв. тидница; **pis-*: хорв. पोаса; лексемы со значением 'толстая': в.-слав. толста, зруба, гладка, словац. тлиба, с.-х. дебела, болг. пълна; производные от названия живота, чрева: с.-х. трбулата, трбушаста и т. п., в.-слав. черевата, брехата, пузатая, болг. коржаста, с.-х. коржата. К более редким и локальным относятся болг. товарна и т. п.; с.-х. крута, бреха, шишкава, алава, гломазна, гломорна, такваја, дечиња, нејака, хорв. дѣвна, дјејна, босн. кудјава, укр. кітна, огридна, калюхата, словац. ľarchová, bachráč. Многочисленны эвфемизмы типа с.-х. благословена, у другом стану, на други ред, најела се боба, није сама, подувена, болг. неправна, голема, рус. в положении, диалектное занята, горюху обьялась, укр. така, на поступках, чернигов. кала мэнэ ище е, словац. затodruhá, podvuraná, rožehnaná, zapadlá и т. п.

Обрядовые функции беременной женщины. Способность Б. ж. к магической передаче плодородия используется во многих обрядовых действиях. К ней обращаются женщины, страдающие бесплодием: сербы в Боснии, чтобы забеременеть, просят Б. ж. передать им через забор изо рта в рот кусочек хлеба; рвут зубами с мотылы Б. ж. траву и просят «подарить ее время». В Белоруссии, на Витебщине, считают, что Б. ж. может избавить хозяев от бесплодия, если она первой войдет в новый дом, и т. п. (См. Бесплодие). В Полесье Б. ж. снимает с себя фарток и трижды бьет корову ради успешной случки. На Орловщине новокупленную корову должен был встречать тучный человек, лучше всего — Б. ж. У сербов считается, что если Б. ж. посадит курицу на яйца, то из всех яиц выведется цыплята. Б. ж. сообщала плодovitость молодому фруктовому дереву, если крапа или снимала с него первый плод. У словаков Венгрии Б. ж. девять раз обходила вокруг еще не плодоносившего дерева, чтобы оно дало урожай. В Болгарии на праздник Б. ж. подрезала виноградную лозу, чтобы виноград хорошо рос. В Воеводине Б. ж. трясла плодовые деревья после того, как месила рождественский хлеб-чесницу. У сербов считалось также, что, если Б. ж. ночью обожит голый вокруг дерева,

оно будет плодоносить; ср., однако, поверье, что Б. ж. не должна влезать на плодородное дерево, иначе оно засохнет (чеш., черногор.). В Полесье отмечен обычай сажать Б. ж. на плодородную основу, чтобы хорошо рос лен и было ровное полотно.

Во всех славянских традициях Б. ж. отводится значительная роль в обрядах вызывания дождя: во время засухи она бросала в колодезь мак (укр.), шла на реку и мыла корыто и хлебную лопату (серб.), ее обливали водой (полес.), погружали в воду, купали, кропили водой (юж. славяне); в болгарском обряде Герман готовила куклу из метлы, украденной у Б. ж. (у сербов, однако, подобные действия считались опасными для будущего ребенка), в Пловдивском кр. женщины танцевали хоро во главе с Б. ж., чтобы вызвать дождь.

В народной медицине, особенно у юж. славян, к Б. ж. обращались как к лицу, способному избавить от болезней. В Силезии она исцеляла, встав ногой на тело больного. В русских обрядах олаживания во время падежа снота впрягали в соху Б. ж. (Калужская губ.). В Полесье считают, что Б. ж. помогает при пожаре: она обходит горящий дом, и огонь уходит вверх. К Б. ж. обращаются при гаданиях о суженом: у сербов девушка тайком подкладывает под подушку Б. ж. какую-нибудь свою вещь, а наутро спрашивает Б. ж., что она видела во сне, и гадает по ее ответам, каким будет ее жених (Тимок). Б. ж. — необходимый персонаж масленичного ряжения (особенно в католических традициях) и свадебных представлений, причем обычно эту роль исполняет мужчина (ср. хорв. *baba s trbichom*).

Социальная изоляция Б. ж. резко ограничена в своих социальных функциях как лицо, опасное для окружающих (по причине двоедушия), но также как лицо, беззащитное перед мечистой силой. Ей не разрешается быть крестной матерью (умрет или ее будущий ребенок, или крестник), свахой, дружкой или старостой на свадьбе, иначе молодым грозит несчастье (пол.), присутствовать при повязывании невесте чепца (бел.), при преломлении хлеба в сербском обряде «слава». У чехов Славонии считается, что присутствие Б. ж. на свадьбе или на танцах может вызвать ссору. Она не должна участвовать в похоронах, зажигать свечу при покойнике (серб.), обмывать по-

койника (боснийск.), присутствовать при выносе гроба, при исполнении «Вечной памяти» (укр.) и т. п. Участие Б. ж. в подобных обрядах, если и допускалось, требовало специальных защитных мер: в Полесье, идя на свадьбу, Б. ж. надевала белье изнанку, за столом ей давали две ложки; выступая в роли крестной матери или идя прощаться с покойником, она надевала два фартука (наряду с другими оберегами).

Многие запреты мотивируются тем, что Б. ж. приносит несчастье. Так, она не должна доить корову, чтобы «не отнять» у нее молоко (Силезия); переступить через конскую упряжь, чтобы воз не перевернулся; садиться на телегу, а тем более ехать на ней (в крайнем случае надо было ехать спиной к лошадям, Словакия); снимать поклажу с коня, иначе после ее родов конь погибнет; давать соль скотине, иначе ее задерут вошки (Босния); проходить перед волами, за которых падут (болг., хорв.). Присутствие в доме Б. ж. считается у болгар причиной неудачи охотников: у них портятся ружья. Вместе с тем встреча с Б. ж. нередко расценивается как добрый знак, сулящий удачу.

Специальные защитные меры принимаются в случае смерти Б. ж. По чешским поверьям, умершая становится опасным демоном, а утокушая — «топелем», двоедушником. В Полесье при похоронах Б. ж. в гроб кладут пеленки. Так же поступают словаки, считая, что иначе умершая приходила бы их просить. В Силезии умершую Б. ж. хоронили в углу кладбища, а могилу опораживали. Сербы считали, что она становится *вудлодом* (см. Водволак), поэтому не вносили ее в церковь. У украинцев, наоборот, считалось, что умершая Б. ж. идет в рай.

Поведение окружающих по отношению к Б. ж. подчинено цели предохранить ее от действия злых сил, способствовать благополучным родам и не повредить будущему ребенку. На Витебщине, если в доме была Б. ж., отказывались от обычных трапез на Рождество плодовые деревья, чтобы ребенок не страдал трясухой; остерегались шить (особенно от Рождества до Нового года), чтобы не затруднить разрешение от бремени, и т. п. Запрещалось браниться и ссориться, сердиться в присутствии Б. ж.; старались не замечать дурных поступков Б. ж. (особенно кражи); опасались испугать ее, чтобы у ребенка не появилась ро-

димое пятно, и т. п. У сербов к самым страшным грехам относится убийство Б. ж.

Повсеместно считается, что Б. ж. нельзя отказывать в просьбе, особенно если она касается еды, иначе мыши нагрызут одежду (хорв. — появиться ячмень на глазу, у ребенка будет родимое пятно). Пришедшую в дом Б. ж. сербы стараются как можно лучше угостить, иначе в доме разведутся мыши. Если утаить от нее какую-нибудь еду, ее ребенок будет любить и требовать эту еду мам, наоборот, никогда не будет ее есть (хорв.).

Обереги. Для защиты от нечистой силы, глаза и порчи Б. ж. всегда имела при себе предметы-обереги, чаще всего красные шерстяные нитки, лоскуты, ленты, шнурки, обвязываемые вокруг пальца, руки, шеи, пояса или носимые при себе; пучок разноцветной пряжи, завязанной мертвым узлом (хорв.); железные предметы — игла, нож и т. п.; шелки от разбитого молнией дерева, уголь, кусочек кирпича от печи, соль и пр., без которых она не выходила из дома. В Болгарии Б. ж. носила кусочек змеиной кожи, рог дикой козы, яблоко или грушу, перезимовавшие под деревом, камешки, тряпочки, чеснок и др., ладан, синие монеты, девять узлов, завязанных старшей женщиной семьи через ноги Б. ж., и т. п., в Словакии — особые мешочки с освященными травами, хлебом и т. п. У православных юж. славян во избежание трудных родов Б. ж. опоясывала полотном или шелковой китью, которые использовались в обряде опоясывания церковью или другими культовыми предметами: икон, деревьев и т. п. (см. Опоясывать). Применялись и обереги-действия: при встрече с похоронной процессией Б. ж. расстегивала всю одежду и развязывала все узлы (в.-серб.); при угрозе глаза или порчи засовывала большой палец правой руки за пояс (словац.), проносила формулу-оберег: «Я не одна, со мной второй» (карпат.).

Б. ж. считался своей покровительницей Богородицу, св. Варвару и св. Анну, вост. славяне — Параскеву Пятницу. У сербов защитницей Б. ж. является также шумска мајка «лесная мать», но она же и опасна для Б. ж. У болгар Б. ж. опасаются духа по имени сянка 'тень', который их мучит и вызывает преждевременные роды; то же у белорусов и поляков — *стриш*, *богинки*. Сербы, однако, считают, что черт тервет свою силу перед Б. ж., ибо она «благословенна».

Поведение беременной женщины регламентировалось множеством правил и запретов, главным образом защитного характера. Они предписывали строгие пространственные и временные ограничения, избегание контактов с определенными предметами, животными, с явлениями природы и стихиями (луной, звездами, огнем, водой, ветром), воздержание от некоторых видов действий (кручение, витье, плетение и т. п.). Универсален запрет сидеть и стоять на пороге, на меже, находиться на перекрестке, на кладбище и т. п. У сербов Шумадин Б. ж. запрещалось ходить на *дрьяник* (место, где рубят дрова), на гумно; в Полесье — подходить к заложеному или строящемуся дому (см. Жертва строительная). Повсюду Б. ж. остерегались выходить из дому после захода солнца, соблюдали особую осторожность в период святок и т. д.; особенно строго следовали общим для всех правилам и запретам.

Чтобы обеспечить благополучное течение Б. и предотвратить выкидыш, у хорватов Б. ж. запрещалось ходить на кладбище, у русских — ступать в след коня. Во избежание трудных родов Б. ж. запрещалось ступать на пороге, на границе (меже), переступать через жердь, колодезный крюк, оглобли, вешик, поваленное бурей дерево, ружье, проходить под аркой из двух наклоненных столбов, перелезть через забор, окно, канаву, перескакивать через топор, вилы, грабли. На Украине запрещалось по пятницам золить белое и расчесывать волосы, иначе «пятиночка-матиночка» не придет на помощь во время родов. Широко распространен запрет зашивать что-либо на себе, а также вообще шить, прясть, вязать; брать в руки веревку, переступать через нее или проходить под ней, чтобы пуповина не обмоталась вокруг шеи ребенка и не задушила его; так же объясняется запрет переступать через ткацкую основу, навивать коски, наматывать нитки вокруг шеи, носить бусы и кольца, у болгар — убивать змею.

Во избежание рождения башмачков повсюду запрещалось Б. ж. есть двойные (сросшиеся) плоды. Чтобы не родилась девочка, Б. ж. не должна была мести пол и сметать сор в угол (хорв.), ее запрещалось ударять прялкой (серб.) и т. п. Многие действия прозвали рождением ребенка с физическими недостатками или уродством. Чтобы

ребенок не был слепым, Б. ж. запрещалось переходить дорогу похоронной процессии, есть хлеб, изгрызенный мышами, шить в неурочное время (Полесье), убивать змею, жабу (болг.); чтобы не был косоглазым — смотреть в щель, долго смотреть в зеркало или на воду (Полесье), проходить под веревкой (боснийск.), всматриваться в иконы (болг.); чтобы не был глухим, запрещалось есть рыбу; чтобы не был немым (полес. — занкой) — скрывать свою Б. (макед.), шить, есть крыло курицы (Пиринский кр.), пугаться (словац.); чтобы не был горбатым — наступать на оглобли, хомут, хнтовище, обручи, ободья, полозья, вообще кривые предметы (интеб.), сидеть на корыте (пирин.); чтобы не был лунатником — смотреть на луну, ходить при свете луны, спать под лунным светом. Считалось недопустимым для Б. ж. изображать калеку, увечного и вообще любого человека с физическими недостатками, иначе ребенок родится с подобными недостатками. Разного рода уродства детей нередко объясняют нарушением Б. ж. запрета переступать через фундамент, закладку дома, рубить дрова в праздники и т. п.

Весьма устойчивы представления о том, что родимые пятна на теле ребенка возникают вследствие тех или иных действий матери во время Б. Оставляет знак предмет, который держала в руках Б. ж. во время испуга, сильного удивления (Полесье), который упал и испугал ее, который она увидела и пожелала иметь, особенно если ей отказали (Чехия, Словакия), который она украли (ю.-слав.). Родимые пятна объясняют также тем, что Б. ж. схватилась рукой за свое тело, глядя на огонь или испугавшись чего-нибудь (в.-слав.), что она ела то, что надкусил другой человек (болг.), что она посмотрела на волка, ступила в волчий след или съела мясо животного, удушенного волком или змеей (серб.), убивала лягушку или мышь (полес.) и т. п.

Действия Б. ж. могут отразиться на судьбе будущего ребенка. Б. ж. не должна вить ниток, плести, вязать, иначе ребенок, когда вырастет, повесится (укр.); купаться в проточной воде, часто стирать, чтобы он не утонул (серб., словац.); дотрагиваться до привитого дерева — если дерево засохнет, умрет и ребенок (боснийск.), есть поминательную еду, чтобы ребенок не умер (з.-хорв.). Нельзя было надевать одежду наизнанку и надевать мужскую одежду из стра-

ха, что дитя может в будущем переменить пол или сделаться двуколым (витеб.). Ребенок может стать бродягой, если будущая мать переступит через веревки, коромысла, оглобли (пол.). В Добрудже запрещалось есть мясо животного, задранный волками (ребенок станет вампиром). Чтобы ребенок был богатым, Б. ж. остерегалась брать взаймы (вологод.) или давать взаймы (боснийск.). Запрещалось красть, чтобы ребенок не стал вором.

Чтобы уберечь будущего ребенка от болезни, Б. ж. остерегалась наступать на разлитую воду (болг.), выходить из дома и оставлять свои вещи во дворе после захода солнца (макед.). Чтобы ребенок не страдал бессонницей, ей нельзя было есть тайком или впотьмах (бел.), есть заячье мясо (болг., боснийск.), есть свиную голову (макед.), отгонять ногой свинью, позволять кошке или собаке проходить между ногами (полес.). Во избежание коросты, парши, сыпи и т. п. она не должна была есть хлеб, выросший на пожарище, смотреть через сито, решето (боснийск.), переступать через мусор (пирин.), есть фрукты, которые клевали птицы (макед.), смотреть на пролитую кровь (хорв.), отгонять скотину ногой (полес.). Чтобы у ребенка не было нарывов, чирьев на теле, Б. ж. не разрешалось носить в фартуке или за пазухой яблоки, груши, яйца и т. п. (Полесье, Карпаты), навещать роженицу (Полесье). Чтобы ребенок не страдал припадками, она не должна была присутствовать при положении покойника в гроб (полес.). В Сербии и Боснии ей запрещалось бросать в огонь хлябня, колья и особенно кол, которым прививали дерево, иначе ребенок будет страдать грыжей. Чтобы у ребенка не было затруднено мочеиспускание, нельзя было шить на себе, а также мочиться под лунным светом (Полесье). Наоборот, ребенок будет страдать недержанием мочи, если Б. ж. мочится на «святом» месте (на кладбище, близ часовни, креста и т. п.). Ребенок не будет расти, если она переступит через веник (Полесье). В Боснии и Герцеговине не позволяли Б. ж. носить в фартуке мусор, мести мусор через порог, иначе ребенок будет страдать рвотой.

Множество запретов и предписаний соблюдалось ради того, чтобы ребенок был красивым. Считалось, что он будет походить на того, на кого поглядит будущая

мать, ощутив первое движение плода, на кого она засмотрится или кого испугается. Ей следовало доедать крошки, оставленные красивым ребенком (серб.), смотреть на иконы (болг.); чтобы ребенок не был бледным, Б. ж. остерегались подходить к покойнику; чтобы не была косматым — смотреть на кошек, собак, отталкивать их ногой; чтобы не был смутным — класть в печь смоляное полено; чтобы не был лысым — ходить без фартука и т. п. Чтобы ребенок не был слюнявым и сопливым, Б. ж. запрещалось отпивать воду из ведра в колодезь, разливать воду, когда месешь ведра с водой (полес.), проливать воду, когда пьешь (хорв.), оставлять воду в кадке (серб.), есть грибы «козаки» (словац.), рыбу (босн.), есть из фартука (полес.) и т. п. Чтобы у ребенка не было дурного запаха изо рта, Б. ж. запрещалось плевать при виде падали (полес.), нюхать цветы (словац.) и т. п.

От поведения Б. ж. зависела психическое здоровье ребенка и даже его характер, способности, поведение. Считалось, что дитя будет плаксивым, крикливым, если Б. ж. ест на ходу (Полесье), смотрит на огонь (Сербия), разоряет птичьи гнезда (Босния); пугливым — если ест вяльце мясо (Босния); злым — если ест кислое, если сердится или бранится. У украинцев Б. ж. запрещалось заглядывать в гроб, иначе ребенок будет умственно неполноценным или юродивым.

У всех славянских народов известны гадания о поле будущего ребенка, совершаемые самой Б. ж. или ее близкими. К числу наиболее распространенных относятся гадания по форме живота, по тому, справа (мальчик) или слева (девочка) Б. ж. ощутила первое движение плода, по ее самочувствию и поведению в разные моменты Б. У вост. и юж. славян гадают с помощью дотыкального прутка, с которым Б. ж. выбегает на улицу: если первый встреченный ею человек — мужчина, родится мальчик. У юж. славян на голову Б. ж. незаметно кладут немного соли и следят: если она схватится сначала за нос или голову, родится мальчик, за губы — девочка. У сербов есть обычай спрашивать о том, кто родится, какого-нибудь ребенка. В рукописном русском Цвѣтнике 1754 г. приводится свидетельство о гадании с медведем: «и чревата жены медведю хльбъ даютъ изъ руки, да рык-

нуть — дѣвица будет, а молчить — отрокъ будетъ». Б. ж. совершают различные магические действия, чтобы родить сына (напр., едят горбушки — рус. и болг.).

Лит.: Суздоров // ЖМНП 1880/212:68—94; Браг.ДР; Заг.ПСД; Куз.ДЗВ; Fed.LB 1:296—299; ПА; Ящуржинский X. Поверья и обрядности родим и крестив // КС 1893/7:74—83; ГЕМБ 1958/21:241—253; Бор. Д:66—68,82; Мюдр.НПС:9—57; Треб.ПД:67—93; Арх.ОБФ 2:691—692; Марш.ЖС:165—167; Марш.ИП 2: 483; Вуцт.SOR; Визг.МД; С h o r v á t h o v á L'. Rodilné zvykoslóvie // Národopisné informácie 1984/1:138—166; ZNŽO 1896/1:195—201.

С. М. Толстая

БЕС (праслав. **besъ*) — злой дух, демон. В народной демонологии представления о Б. развивались под влиянием книжной (церковной) традиции, сближались с поверьями о черте, дьяволе.

Бес — языческий бог, идол. Согласно древнерусской литературе, состояние Руси «в поганстве» — состояние под властью Б. Принятие христианства — освобождение от «бесовской прелести»: «Посети нас человеколюбие Божие и уже не последуем бесом, но ясно славим Христа Бога нашего» («Слово о законе и благодати» Илариона, XI в.). Строительство храмов на месте языческих капищ — это очищение нечистого места и изгнание Б. из его пределов: «Куда же древле поганинъ жьряху бесом на горах, ныне же пакы туды святыхъ цркъви стоятъ» (Новгород. Первая летопись младшего извода. М.; Л., 1950. С. 103). В христианской традиции к Б. причислены высшие и низшие языческие божества. «Повесть временных лет» сообщает: Перуна свергли с горы «на порутанье бесу, иже прельщаще сим образомъ человеки». С Б. отождествляется Волос (Велес) в житии Авраамия Ростовского. Из демонологических персонажей бесами названы домовый — бес-хроможитель («Златая цепь», 1400 г.), навь и др.

Бес — нечистый, злой дух. Б. как книжный персонаж присутствует в житийной литературе, древнерусских повестях и в некоторых заговорах. С XVII в. под влиянием западноевропейской традиции и рас-

количественных представлений изменяются образ Б. (Б. — немец и др.) и его функции (изобретатель табака, вина, чая, картофеля). Петровские реформы воспринимались как бесовские действия; о ношении европейской одежды говорили: Петр «нарядил людей бесом». В житийной литературе Б. — соблазнитель пустытника. Святой, побеждая Б., наступает ему на шею, связывает (сковывает) его, бьет, изгоняет в пустыню (в морскую глубину, в преисподнюю), заключает (закрепощивает) в замкнутом пространстве (в пещере, расселине, в горах, в яме, в сосуде). Ср. приемы изгнания беса в лечебно-магической практике: бесноватого связывают, наступают на него, бьют («хлецу, хлецу — беса выхлецу»). Перечень имен Б., известный по житиям (Вельзевул, Веллар, Телокх и др.), может быть дополнен за счет заклинательных молитв. В них наряду с собирательным образом «смыл бесовской» упоминаются Б., имеющие нма собственное и наделенные краткой характеристикой: «Елоран, князь бесовский», «темный блудный бес Сольца», «водяной бес Ярахта», «похотный бес Енаха». Б. молитв и заговоров не имеет определенного облика.

Литературные памятники подробно описывают Б., отъеда его способность к оборотничеству. Б. — черного (синего) цвета, мохнат, крылат, хвостат, на руках и ногах когти, распространяет вокруг себя дым и смрад (обычный впитет — «злосмрадный»). Б. может явиться «аверским образом», «как змий черн», в виде черного пса, медведя, волка, «лютото зверя». Б. может представлять в облике воина, разбойника, монаха, инородца (агаринин, эфиоп, «черный мурин», лях, литовец), скomorоха, даже ангела и Иисуса Христа. Ср. иконографические типы Б.: зооморфный — дракон, змий, козел, свинья; антропоморфный — воин, нагой женоподобный отрок, человек в вывернутой мохнатой одежде, обвешанной тыквами; антрополомorfный — песьеглавец, мурин. Названия Б. черный, синий, зеленый связаны с символикой принадлежащих «тому свету» цветов. У мурин зубчатые крылья, хвостик, длинные когти, высушенный язык, острокожечная голова, волосы шипом (ср. рус. диалектное *ишии*, *ишишкó* 'черт'), рожки (не ранее XVII в.), с XVII в. — фантастические костюмы. С начала XVIII в. изображения Б. превращаются в живописную характеристику греха, порока

(Б. пьянства — обрюзглый Силен, Б. обжорства — со свиным рылом). В древнерусских памятниках и светских повестях Б. вызывают болезни («недуги лечат чарами и наузы, немощного беса, глаголемаго трясцо, мнязя прогоняюще некими ложкими письмены...», АИЮС 2/2:49); клещушество, любовные недуги (блудный бес), пьянство (пьяный бес). Эти функции Б. сходны с функциями черта, лихорадки. В позднейших христианских легендах Б. наносит нравственный вред (отвлечение от молитв, лесть, козни, внушение ложных помыслов.) В устных пересказах заклинательных легенд Б. заменяет черт. Книжные и народные легенды о Б. и о черте имеют сходные мотивы: сотворение мира, свержение падших ангелов с неба и др. Взаимозаменяемы Б. и черт в молитвах и заговорах. В фольклоре бес 'нечистый дух' употребляется под влиянием книжной традиции («Б. всеамья», «Б. попутал»).

Бес в народной демонологии представляется особым персонажем, отличным от черта, дьявола и Б. книжной традиции. У вост. славян черт и Б. — синонимы (ср. лысый Б. — лысый черт; хромой Б. — хромой черт; общие евфемизмы: злой, нечистый, беспятый). Общие у Б. и черта внешние черты. Б. — родовое название всех демонологических персонажей (ср. рус. *бес полуденный*, *бес во дворе*, *бес волосатик*, 'леший'; укр. *польові біси* 'полевики', *бісиця* 'женский лесной дух, сходный с мавками, нявками'; рус. диалектное *бесиха* 'колдунья, ведьма'). «Бесами» называются великаны сербских и болгарских легенд. У сербов Б. почти не персонафицирован. Это злой дух, который вселяется в людей и животных, вызывает бешенство; демон (Косово); в Шумадии Б. упоминается в заговорах: «Устук, бес, ту ти место није» [Уходи, бес, тебе здесь нет места]. У болгар сохранились представления, по которым Б. — это злой дух, умерщвляющий собак, мек дух болезни, хватающий собак и передающийся людям, укушенным большой собакой; ср. *бесовица* 'стая собак в период течки' (ср. также *Бешешество*). Один из возможных обликов злого духа: болг. *бесен вятър* 'вихрь' (см. *Вихрь*). Ср. укр. о тучах: *бісова свайба*, *біс жинитця*. У чехов и словаков упоминается Б. сохранились в переводах латинских текстов (*daemonia* — *béaué*), в Псалтыри (*bés* — *d'abel*). Пол. *bies* — название, вытесненное именами

szat, diabel, вновь возникает в XVI в. под влиянием русской книжной традиции для обозначения христианского злого духа. Виз материалов судебных процессов XVII–XVIII вв. — нечистый дух, вселяющийся в людей и толкающий их на преступления. В большинстве польских говоров *bies, diabel, szat* — синонимы. Горлиц., новосондец. «*Diabły powstały różnie, przedtem były biesy*» [Дьяволы появились позднее, до того были бесы] указывает на Б. как на особый персонаж. Кашуб. *bies* — антропоморфный злой дух высокого роста, с огромными стопами. Пастушки называют бесами злых духов в зверином облике (кравов.). Ср. поверье: весной земля рождает «*siódw — gołin, drzew, zwierzont cyli, biesów*» [чудищ — растения, деревья, животных или бесов] (галлц.). Значение Б. 'дух' проявляется в верованиях о существовании *biały Biesów (siódw)* «белых бесов (чудищ)», относящихся к «верхнему миру», и *Biesów nie-dobrych (strachów)* «бесов недобрых (страхов)» из подземного мира. Ср. Чудо.

Связь Б. с «нечистым» временем: *Бесне кобиле* — название отрезка времени с 9 по 25.III (вост. Сербия); *беси (бесни) понедельник* — первый понедельник Великого поста, когда скот не загружают работой, чтобы он не заболел бешенством (зап. Болгария).

Отголоски представлений о Б. — злом духе, вызывающем психический недуг (беснование), встречаются в производных названиях: рус. *бесная 'падучая'*; *бешеница 'мутник, горноголова'*, *бесово молоко 'молочай'*, ср. *бесиво 'одуряющее зелье, вино'*; болг. *бясна трава, бясово пиле, бесник 'наперстянка'*, ср. также фразеологизмы, бранительные формулы: рус. «Бес (черт) с ним!», болг. «Побеса го!», серб. «Би-јес те сколио!», словен. «*Вез га vezmi! Bežal je kakot vat bez*» [Бес его поберил! Бежал, как бес], пол. «*Źóję do biesa; te, biesu kószlawu!*» [Пойти к бесу; ты, бес кулачатый!] (ср. кашуб. *biesnik, biesnica* 'злой человек'); *dostuć, mieć biesa* 'быть одержимым бесом'.

Лит: Буслаев Ф. И. Бес // *Мои досуги*. М., 1886/2:1–23; Дурново Н. Н. Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // *Древности. Труды Славянской комиссии Императорского московского археографического общества*. М., 1907/4:54–152; Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; Успенский Я. И. Бес' (из материалов для истории русской живописи)

см) // *Золотое руно* 1907/1:21–27; Brück. MSP:45,296–297; Mosz.VRS:24–37; Dukova U. Die Bezeichnungen der Dämonen im Bulgarischen // *Балканско етнознание* 1983/4:5–46.

О. В. Белова

БЕСПЛОДИЕ — состояние, расцениваемое как наказание, результат порчи, следствие родительского проклятия или как знак судьбы. Считается, особенно у юж. славян, несчастием, грехом, позором. В народной традиции Б. приписывается почти исключительно женщинам и обозначается преимущественно лексемами со значением 'пустой' **jalov-*, **rust-*: в.-слав. *яловка*, болг. *ялова*, с.-х. *яловица*, полес. *пустоцвет, пуста верба* и т. п. Женщинам, не имеющим детей, запрещалось участвовать в календарных и семейных обрядах (особенно в свадебном), быть кумой, собирать урожай первых плодов. Считалось, что после смерти они не могут попасть в рай, что на «том свете» ужм будут сосать их грудь и т. п.

Магические действия по избавлению от Б. составляют особый раздел народной медицины. Многие приемы предотвращения Б. входят в состав свадебного обряда.

Контакты с беременной, многодетной женщиной, с роженицей и новорожденным. Считалось, что Б. излечивается при использовании крови роженицы или с пуповины новорожденного, которую подмешивали к питью (пол., бел.). Бесплодная женщина старалась посидеть на месте, где произошли роды (бел.); полежать рядом с новорожденным вместо роженицы (серб.); первой взять в руки появившегося на свет ребенка (серб.); съесть щепотку соли, насыпанной на подстилку, которая использовалась при родах (босн.); носить одежду многодетной женщины или роженицы (укр.); подпоясаться поясом, примеряемым перед тем на беременную женщину (бел.) и т. п. Чтобы избавиться от Б., бедная через изгородь брала у беременной изю рта в рот кусочек хлеба (рус., босн.). В некоторых местах верили, что такая передача способности к деторождению грозила рожавшей женщине бесплодием. Широко известен славянский обычай сажать ребенка к невесте на колени, в у юж. славян — на коня перед невестой, для того чтобы у нее были де-

ти. Для предупреждения Б. молодым в брачную постель сначала укладывали ребенка или запеленутую куклу (укр.).

Ряд специальных запретов соблюдался при погребении первого ребенка, чтобы мать не осталась бездетной.

Плодовые и другие деревья, ветки, плоды, почки. Для избавления от Б. женщины съедали три почки с фруктовых деревьев, зацветших впервые, или первые плоды яблонь, сливы, винограда (ю.-слав.). Веткой сивового дерева одаривали бесплодную с пожеланием ей «рода» (босн.). Для предупреждения Б. на плодовое дерево вешали свадебное знамя или венки невесты (Пиринский кр.). Женщина вешала сорочку на фруктовое дерево и затем старалась обнаружить на ней что-л. «живое» (напр., насекомое), что было знаком избавления от Б. (босн.). Символом плодovitости считалось яблоко: им одаривали молодых на свадьбе (болг.), его скрытно носила с собой невеста (словен.). Бесплодные женщины «ходили до дуба и просили у лесного духа дитой» (Сумская обл., ПА); с той же целью обходили вокруг дуба или старой липы (полес.); пили заваренную кору ерощегося с березой дуба (волын.) или настой можжевельника (з.-слав.). Веткой можжевельника удаляли молодых на свадьбе с приговором: «Али nie jałowicie!» [А ну, не будьте бесплодными!] (пол.). Некоторые растения использовали, наоборот, для достижения Б. Напр., чтобы избежать беременности, женщина ложилась на расстеленный папоротник или сразу после родов закапывала плаценту под тополь, не дающий семян (серб.).

Средством достижения плодovitости считались семена зернобобовых культур, а также хлеб и предметы, используемые для его приготовления (дежа, хлебная лопата). Так, для плодovitости молодых их осыпали зерном на свадьбе (о.-слав.) или сыпали пшеницу в ботинок невесте (бел.). Считалось, что от Б. можно избавиться, если съесть затвердевшее на мельнице зернышко (босн.) или носить при себе «девять зерен с девяти дворов» (бел.). Вместе с тем ряд действий с зернами проса, конопля, мака мог вызвать Б. (см. также Бобы, Горюх).

Бесплодные женщины спешили сесть на место, где лежал свежвыпеченный хлеб (полес.) или даже прямо на буханку хлеба

(житомир.); выпрашивали куски хлеба у нищего или у путника на дороге (серб.). Белорусы Витебской губ. верили, что если будет украден кусок свадебного каравай, то молодые останутся бездетными. На свадьбе невесту усаживали на дежу, дотрагивались до жениха хлебной лопатой, били молодых мешком из-под муки и др., в том числе и для предупреждения Б. (в.-слав., з.-слав.).

Против Б. в пищу употребляли животных, символизирующих плодovitость. К еде подмешивали кровь зайца, черного петуха (рус., пол.), съедали сердце ежа, половые органы кабана, зайца, петуха (рус., серб.), а для достижения временного Б. добавляли в питье стружку с ослиного копыта (босн.). Если невеста хотела остаться бездетной, то брала с собой на венчание изменную кожу, крыло лутчей мыши (серб., хорв.).

Свойства ряда предметов также использовали для избавления от Б. или для его достижения. Символом детородной силы, напр., считались пояс или другие предметы опоясывания: против Б. подпоясывались вербным прутом (босн.), клали на ночь под голову пояс священника или носили его при себе (серб.). Чтобы не иметь детей, невеста подпоясывалась нитью или веревкой с узелками (ю.-слав.), дотрагивалась рукой до своего пояса во время венчания (босн.) и т. п. Эффективным средством от Б. считались также предметы с отверстиями (кольца, монеты с дыркой, хлебные изделия в виде кольца и т. п.). Для достижения Б. использовались атрибуты погребальной обрядности (нитки от покрывала покойника, земля с могилы, кость мертвеца), а также предметы, состоящие из двух частей (замок с ключом, складной нож, сцепленные пряжки ремня), главным образом при насылании порчи. Напр., клали замок и ключ по разные стороны дороги, где проезжала свадьба, затем закрывали замок на ключ и забрасывали в колодец или хранили у себя, чтобы при необходимости разомкнуть его, избавляя от Б.

Предупреждение и лечение Б. осуществлялось с помощью действий, символизирующих разрывание, развязывание, разъединение. Напр., юж. славяне разрывали одежду бесплодной женщины или священнослужителей. Черепки от разбитого на крестинах горшка клали бездетным в подола фартука или на голову (полес.). Для предупреждения Б. развязывали

узлы на одежде жениха и невесты, раскрывали шкафы и сундуки с приданым, разбирали на части сельскохозяйственные орудия во время свадьбы и т. п.

Средством для достижения временного Б. служило пересчтывание предметов, людей, пальцев и т. п. Напр., чтобы определить количество лет, в течение которых новобрачная не забеременеет, она подсчитывала зерна проса или бобов, захваченные с собой к венчанию; узелки, завязанные на своем поясе; спицы колес свадебной повозки; трубы или черепицу на крышах домов, мимо которых ехала к венцу; страницы, перелистываемые священником во время венчания. Стремьсь обеспечить себе временное Б., невеста садилась, подкладывая под себя (или за пояс) во время венчания столько пальцев, сколько лет хотела оставаться Б. (полес., серб.). Наоборот, число зерен, встряхнув при обыспании в платье невесты (з.-слав.), сватов, входящих в дом (серб.), предвещало количество будущих детей.

Для избавления от Б. давались также обеты святым (напр., св. Николае); соблюдались запреты на супружеские связи в определенные дни недели; использовались амулеты. Широко распространенной практикой было паломничество женщин к святым местам, источникам, чудотворным иконам (см. Богородица).

Ритуалы, направленные на излечение Б., исполнялись обычно в Юрьев день, на Благовещение (серб.), в Тодорову субботу, на Богоявление (макед.), в Бабин день, Спасов День (болг.) и некоторые другие. Напр., в вост. Болгарии ряженые, пародирующие свадебную процессию, изгоняли в Бабин день духов из домов бесплодных женщин. Целый ряд магических приемов, избавляющих от Б., выполняли ряженые куверы. У юж. славян эти же цели служила практика опоясывания церкви пряжей, красной нитью и т. п. Кроме того, использовались приемы и способы, характерные для лечения порчи и для избавления от других болезней (см. также Болезнь, Медицина шардовая).

Лит: Сушков // ЖМНП 1880/11:69–70; Марин.ИП 1:233–242; Бор.Д:14–64; GZM 1907/3:489–493; Клт.ИМНР; Вieg.MD:10–14.

А. А. Плотникова

БЕССОННИЦА — состояние и болезнь, приписываемые воздействию нечистой силы, прежде всего женских демонических существ. В народной культуре часто не различаются названия самого состояния Б. и персонифицированного образа Б. как мифического существа. Ср., напр., ночница (о.-слав.), бессонница (укр.), крикса, плакса, плачки (в.-слав.). Особо выделяется детская Б., понимаемая как следствие контактов ребенка с вредоносными духами. Ср. выражения типа полес. *крикса напала*, с.-рус. *полуночница не дае спать*, бел. *ночницы холоють*, пол. *paradzi go plakzy, padzi go placki* [напали на него плаксы, его настигли плачки]. Соответственно об избавлении от Б. говорили как об изгнании нечистой силы: *ночниц надо отогнать*, *криксы выгонять*, *плаксу вынимать* и т. п.

По восточнославянским поверьям, уже само появление в доме ночью подобных духов, называемых *ночница*, *полуночник*, *полночь*, *матенка-полуноценка* и т. п., вызывало у людей Б. Украинцы Галиции считали, что Б. в женском облике ходит по домам в ночь новолуния или накануне Андрея дня, нападая особенно часто на детей. Беспрепятный плач ребенка по ночам был для белорусов свидетельством того, что ночницы посещают дом. На Русском Севере приписывали детскую болезнь *ночная плакса* воздействию злого духа, беса, домового; верили, что если дитя не спит и плачет по ночам, то к нему пристал полуночник, которого необходимо отогнать, что матенка-полуноценка забавляется с ребенком или щекотиха-будиха щекочет его. На Украине и в Белоруссии считали, что и ведьмы могут насылать на ребенка криксы и плаксы (см. Ночницы). В польских проповедях XV в. сохранилось упоминание о том, что крестьяне оберегали новорожденных младенцев от ночниц и змор, которые путали детей по ночам, щипали их, не давая спать. В Малопольше верили, что детей могли лишать сна богинки (см. Богиня); в Великопольше — вилы (см. Вилы), т. е. духи, появлявшиеся по ночам на потолочной балке и путающие детей; в других регионах Польши детскую Б. связывали с появлением в доме ночниц, плачек, маруд и других женских демонических существ.

Болгары избегали упоминать слово *бессонница* в любое время суток. В случае необходимости Б. называли *горска майка*; поль-

гали, что она живет в горах и лесах, проникает в дома, не дает спать взрослым и детям; если ее не прогнать, то человек может сойти с ума или даже умереть. В некоторых местах ее представляли в виде старой бабы с длинными зубами и головой, похожей на бычью. Детскую Б. и ночной плач могли вызывать также *ношница*, *юда*, *вила*, *мораво*, *вещица* и др.

По сербскохорватским поверьям, Б. появлялась как результат воздействия на людей женского лесного духа — *горска мајка*, *шумска мајка*, *шумина мати*, *шуминка*. Считалось также, что детям не дают спать *бабице*, *ношнице*, *вещице*, которых представляли себе в виде баб с распущенными волосами и острыми когтями.

У юж. и зап. славян широко распространены представления о том, что плохой сон и беспрестанный плач ребенка является признаком подменыша, т. е. подмененного ночными духами ребенка (см. *Подмена ребенка*).

Повсеместно у славян причиной Б. считалось также нарушение определенных запретов, напр. ложиться спать без молитвы и не перекрестившись. Время до восхода и после захода солнца как наиболее опасное регламентировало целый ряд бытовых действий: запрещалось после заката выливать воду во двор, искупать ребенка, оставлять на ночь пеленки во дворе, качать вечером пустую колыбель (о.-слав.). Чтобы не лишить младенца сна, не отдавали вечером из дома хлебную лопату и жар на своей печи (укр., бел.). Украинцы карпатской зоны не оставляли на ночь ложки в горшке или миске, их следовало убирать на место, иначе пропадет сон у всех домочадцев. Широко известно поверье, что если при посещении роженицы пришедший в дом гость не присядет хотя бы на мгновение, новорожденный будет страдать Б. (Волинь, Карпаты, Мазовия). В некоторых местах в доме с новорожденным запрещалось оставлять скатерть на столе (вост. Словакия), ставить воду рядом с колыбелью (полес.), вешать белье на перекладину колыбели (рус.).

В ряде случаев одним и тем же магическим приемам приписывались противоположные значения. Так, чтобы дети не страдали Б., им запрещали смотреть на свою тень или на отражение в зеркале (рус., укр.); в других местах, наоборот, желающему избавиться от Б. следовало до восхода солнца

глядеть на свою тень или смотреть на дедоть, пока не увидишь в нем себя (пол.). Нельзя было упоминать при ребенке о зайце в связи с широко известным поверьем, что заяц либо вовсе не спит, либо спит с открытыми глазами. В Полесье запрещалось при укачивании ребенка называть его зайчиком; беременные женщины воздерживались от употребления в пищу зайчатины, чтобы новорожденный не страдал Б. Вместе с тем, согласно историческому источнику XIII в., относящемуся к Верхней Силезии, зайчью шкурку и уши зайца подкладывали в колыбель ребенку для крепкого сна (Kagwot KMR:105).

Способы избавления от бессонницы во многом совпадают с общеизвестными приемами народной медицины, используемыми при лечении глаза, болезней, испуга: купание в воде с добавлением в нее освященных трав и магических предметов, окуривание, протаскивание через отверстие, питье отваров и т. п. Кроме того, для избавления от Б. использовались традиционные способы, которые сводились к отгону и отпугиванию нечистой силы. Ср. общеславянский обычай подкладывать под подушку металлические предметы (топор, нож, иглу, ключи, замок и т. п.), некоторые растения-обереги, предметы, связанные с прялением и тканьем (веретено, гребень, нитки — в.-слав.), мужскую рубашу, скатерть вместе с оставшимися на ней хлебными крошками (словац.), обрывок портянки (рус.), щетку, прутья от веника, найденный на дороге хлеб и др. Широко известно также использование предметов печной и домашней утвари: для отпугивания духов ставили на ночь возле двери перевернутую вверх прутьями метлу, подвешивали к матице старый веник, перебрасывали его через крышу дома, накрывали ребенка веником или символически обметали его (в.-слав.); сажали ребенка в дежу, на хлебную лопату, на печную заслонку (ю.-слав., в.-слав.); крестили окна и двери конергой, оставляли кочергу на ночь под колыбелью, пепел от сожженного старого сита подсыпали в питье (полес.). Алотролейная функция приписывалась и домашнему мусору: его собирали со всех углов дома и сыпали в колыбель или подкладывали под подушку, заваривали в воде и мыли голову страдающему Б. С второй же целью применялись т. н. покойнице

предметы: при плохом сне окуривали человека свечой, которую держал в руках умирающий, подкладывали под подушку зуб мертвеца, сыпали за ворот рубашки песок с мотыли никем не оплакиваемого покойника, протаскивали под лавкой, на которой перед тем лежал покойник, давали пить воду, оставленную после похорон для души умершего (в.-слав.).

При лечении детской Б. и ночного плача использовали домашних животных: в новую колыбель сажали черного кота и старались его усыпить (бел.); носили ребенка в загон для свиней и на мгновение укладывали там на подстилку (о.-слав.); носили детей в курятник, когда вечером куры уже сидят на насесте (укр., бел.); ходили с ребенком на руках посреди овечьего стада, чтобы «крик отблестеть» (рус. рязан.). В Витебской губ. верным средством против Б. считались «находные» куриние перья (т. е. собранные по дорогам и чужим дворам), из которых надо было сделать маленькую подушечку и спать на ней (бел.).

Специфическим способом для лечения детской Б. у зап. славян было изготовление кукол из одежды ребенка (из пеленок, дерева, бумаги, из валька для стирки белья и т. п.); их называли богинками, плачками, марудами и выставляли в окна дома, клали к внешнему углу дома, бросали на крышу и т. п. Повсеместно принято было также совершать символический обмен плача и Б. своего ребенка на сон живущего по соседству здорового и спокойного младенца: воду после купания страдающего Б. выливали под хату, где есть новорожденный, чтобы тот плакал, а свой спал (о.-слав.); с крыши чужого дома, где был здоровый ребенок, вытягивали три соломинки и окуривали ими плачущего по ночам младенца (в.-слав.).

Во всех славянских традициях широко использовались растения, обладающие снотворными свойствами или действующие, по народным представлениям, как апотропей. Для лечения Б. клали под подушку «соиное зелье» — опий, маковые коробочки, осыпали кровать семенами мака, помли маковым отавром. Считалось, что помогали также растения с названиями такого типа, как *сон-трава*, *сон-дрема*, *дремотник*, *дремки* (рус.), *śpórska* (кашуб.), *śpić* (пол.), *spánek* (чеш.). Чтобы к спящему не полуснуть ночью, освещенные в праздник Божьего

Тела венки из барвинка, мака, румянка и др. клали в колыбель, омегу и боярышник — под подушку, ветки освященной вербы оставляли на пороге дома, окуривали кровать тмином, укропом (в.-слав.). Болгары использовали для этих целей траву, называемую *горска майка*.

Из других способов избавления от Б. были известны также: выворачивание одежды наизнанку или укладывание ребенка в колыбели наоборот — ногами в наголовье (бел.); крутовое обношение ребенка вокруг стула, стола, очага, вокруг баки, мотыли последнего умершего в семье и т. п.; хождение на перекрестки дорог или к дереву (часто к дубу) для произнесения специальных заговоров и многие другие.

Заговорные формулы были обязательным компонентом многих магических приемов, избавляющих от Б. Их произносили на пороге дома, возле окна, печи, во дворе, на мусорной куче, в курятнике, на перекрестке, под деревом и т. п. Иногда при заговаривании зажимали глаза, старались не глядеть на дверь и порог, чтобы бессонница не прицепилась к говорящему (бел.). Среди наиболее типичных вокативных форм, образующих зачины заговоров, встречаются обращения к природным явлениям и светилам (к заре, вечеру, звездам, месяцу), к лесу или дереву (к дубу, березе, вербе), к лесным зверям, птицам, курам, к мифическим существам (к лесовому деду, бабе, ночницам, полунощнице, криксам, плаксам, горской майке, шумной мати и т. п.). Все многообразие славянских заговоров от Б. можно свести к двум наиболее популярным типам, основанным на формулах оттона или обмена. К первой группе относятся тексты, включающие обращение к перечисленным выше персонажам с просьбой забрать Б. и отнести ее в далекие места, в пустые горы, где петух не поет, и т. п. К ним относятся и формулы прямого оттона вредоносных сил («Криксы-вараксы! Идите вы за крутые горы, за темные леса от младенца» — рус.) или оттона с угрозами в их адрес («Есть у меня золотой нож: глаза тебе выколою, зубы поломаю», «Сквозь сито тебя просею, топором изрублю» — ю.-слав.). Более многообразна вторая группа текстов, разрабатывающих мотив обмена в следующих вариантах: «тебе Б. — мне сон» (калр., «Курище-курище, нате вам ночнице, дайте

мне соннице!» — полес.); «Тебе хлеб-соль — мне дрему и сон»; «Тебе вабава — младенцу сон» (напр., «Ночницы-сестрицы, даю вам красна берда ткати, а дыгыми дайте спаты» — волин., ПА). Ряд текстов содержит мотив сватовства, кумовства, поворотимства, заключаемого с мифическим персонажем («Я маю сына, а ты дочку: посватаймось — на моего сына сонливцы и сплячки, а на твою дочку плаксвицы и несплячки» — укр., Tal.ZLL:136).

Особый вид заговора — ритуальный диалог, содержанием которого обычно являются отгол или уничтожение Б. Ср., напр., «Есть у вас ночницы?» — Есть! — Пусть стгнут, пусть пропадут!»; «Что ты ищешь?» — Детский сон!»; «Что ты варишь?» — Ночницы Оксаны варю! — Вари, вари хорошенько» и т. п.

Для избавления от Б. использовались также специальные молитвы, произносимые перед сном (см. Сож).

Лит.: Даль ПРН:403; СРНГ 2:277; Зел. ОРАГО 3:1113; Кулюк:66; Манс.ОРЭА 4:14, 40; Бог.ВТНИ:251; Кравц.ЗЭ:148; Грюм. ЭМЧ 1:29,2,23; Шух.Г 3:6; ЕЗ 1898/5:83—84; Мул. UAVB:59; Sok.PS:90,249,253; Никшир. ППП: 6,23—24,26,28,36,194—195; Ром.БС 8:313—314; СБФ 5:140; Fed.LB 1:217,269; ПА; Марин. ИП 1:119,198,287—288; СбНУ 1890/2:171; Кар. 4:117,125; CF.Зб 19:108; Schn.SV:14,53; Möd. VUOS 2:56; Bieg.MD:267,270—271,310; Bieg. KOM:463; Dwor.ZR:53; Kolb.DW 7:141; ZWAK 1895/18:144,168, 1887/2:211; I.SE 1963/5:145—146; Kal.SGP 3:332; Hor.:307,310; Schul.WV:65

А. Н. Виногорова, А. В. Гуря

БЕСЧИНСТВА — форма ритуального поведения (антиповедения), предписывающая действия, противоречащие норме: кражу из чужих дворов орудий труда, предметов утвари и т. п., растаскивание их по селу и окрестностям, забрасывание на крыши, загоразивание ими входа в дом, возведение баррикад на улицах села и т. п. Б. — составная часть ряда календарных и семейных обрядов; в той или иной степени характерны для всех славян, но наибольшее распространение и наиболее устойчивые формы получили в обрядности вост. и зап. славян. Имеют много общего с карнавальными, «смеховыми» формами поведения

и нередко сочетаются с ними. В зависимости от обрядового контекста в Б. преобладают либо охранительные, либо матримоникальные мотивы. Для обозначения Б. в народной традиции используется лексика со значением 'вабавы, шутки, проделки, проказы, выходы': рус. чудить, баловаться, озорничать, шалости творить (новгород.), кудесить, кудесь, кудесы, брыксы (арханг.); полес. чуда (робить, творить), башкеты, шутки шутить, школу (робить), пакости, порчу (робить), творить, жартувать, шутковать; карпат. збитки робити; пол. figle, szlachy, hzdury, barazki, roby, blazny (смел.), chochoty (любани.); чеш. žerty; словац. bláznovstvo, hĺiposť, žibotivny, veselosť, rozprústlosť и т. п. Специальные названия типа рус. череповец. Филиппа стаскивать, пол. próbować zszęścić, broić, fińki (помор.) редки.

Обрядовый контекст Б. характерны для обходов, в частности обходов рязеных (рождественских, новогодних, масленичных и др.), ночных ритуальных бдений (вокруг купальского или пасхального костра, в ожидании «пры солнца») и других молодежных обрядов (напр., установки майского дерева) и сбирци, как продолжение посиделок, вечерилок, «придок» и т. п. Элементы Б. встречаются и в семейных обрядах (свадебном, погребальном, проводов в армию). Б. могут быть как относительно автономными, так и органически включенными в контекст. В новогодних или масленичных обходах они могут быть реакцией козлячков на недостаточную щедрость хозяев (в этом случае они «антонимичны» благожелательным ритуалам, напр. действиям колазника). В купальском обряде Б. могут быть подчинены задаче устройства костра (краденые вещи свозят на место костра и складывают в огромную кучу, затем поджигают), выселживания ведьмы («снование» дороги) и др. В свадебном обряде Б. совершаются с целью получения выкупа от жениха или его свиты и т. п.

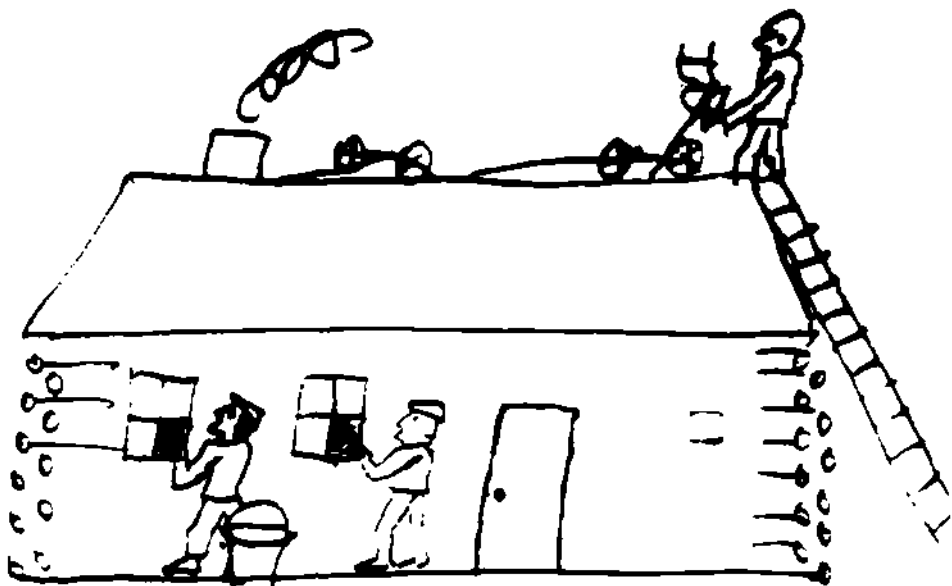
Календарная приуроченность. В обрядности зап. славян Б. связаны преимущественно с новогодним кануном (реже с Рождественским сочельником, кануном Андрея дня, дней св. Екатерины, св. Люци), в меньшей степени с масленичным циклом (обычно канун Пепельной среды), иногда со средопостьем (пол.), пасхальным понедельником (пол.), кануном 1 мая (днем свв. Филиппа и Якуба). У вост. славян

новогодние Б. особенно характерны для Украины и Русского Севера. Преимущественно летом совершаются Б. в Белоруссии (в ночь на Ивана Купалу) и в южнорусской зоне (на Петров день), реже на масленицу (Переславль-Залесский у.), единичны свидетельства о Б. в осенний период (Полесье). У юж. славян наиболее близкие к Б. действия характерны для новогодних и масленичных обходов ряженых, кануна 1 мая (католические традиции).

Исполнители. В большинстве случаев это мужские молодежные группы; если группы смешанные, то Б., как правило, совершают мужчины. В некоторых случаях обряд носит диалогический характер (пол., прикарпат., Русский Север): тогда же или на следующую ночь, на следующий праздник девушки отвечают на Б. парней аналогичными, но часто не столь деструктивными действиями (напр., разбрасывают дрова, солому). Б. приписываются также персонажам нечистой силы (домовому, русалкам и др.).

жежкам, не вышедшие на гулянье, и т. п. В первом случае Б. придавалось магическое охранительное и продуцирующее значение: потерпевшие не только не обижались на молодежь, но, напротив, сочли бы себя оскорбленными, если бы их обошли. Наутро после ночных Б. хозяева собирали похищенные вещи по всему селу или извлекали их из кучи нагроможденных предметов. Во втором случае Б. приобретает ярко выраженный матримонный характер: ворота снимали во дворе девушки и относили на двор ее кавалера, нитки или пряжу натягивали между домом девушки и парня и т. п. Этот вид Б. характерен главным образом для зап. славян, карпатской, отчасти полесской и северо-русской зоны (арханг., новгород.). Иногда адресатами Б. выступали по очереди девушки и парни.

Суммарный набор наиболее характерных для локальных славянских традиций конкретных действий включает: 1) тайный вынос или вывоз со двора пахотных орудий



Бесчинства в Страшево субботу. Народный рисунок, Польша

Объектом или адресатом Б. бывают либо соседи, односельчане, все жители села, либо девушки на выданье, девушки, не вышедшие замуж или отказавшие

(борон, сох, плугов), транспортных средств (телег, саней, лодок, тачек, оглобель, колес и т. п.), домашней утвари (ручных мельниц, мялок, ступ, ульев, бочек, кадок, корзин, бре-

вен, жердей, дров, колод, лавок, лестниц и т. п.), старой одежды, обуви, соломы, пряжи и т. п., перемещение этих предметов на чужой двор, на дорогу, на перекресток, за село, в поле, к реке, в лес, на гору, на кладбище, в овраг, в реку, в прорубь, в колодец, втаскивание их на крышу, на дерево, на колодезный журавль; 2) переворачивание, опрокидывание, разбрасывание, разрушение, разламывание, разбирание на части, иногда сжигание плутов, телег, разламывание поленицы дров, стогов сена, сваливание заборов, снятие ворот, калиток; 3) замазывание, подпирание, замыкание, завязывание дверей, ворот; 4) затыкание, закрывание печной трубы (стеклом, соломой, тряпками и т. п.); 5) замазывание окон, стен, ворот, калиток, дверей, дверных замков дегтем, сажей, мелом, глиной, грязью, нечистотами и т. п., иногда чернение лиц, мазание друг друга участниками обходов; 6) возведение преград на улице, на дороге в виде баррикад из краденых вещей; 7) возведение преграды путем «снования», натягивания ниток поперек улицы, дороги, от дома к дому; 8) выведение из хлевов скотины, привязывание ее к дверям дома, угон со двора и т. п.; 9) путание шумом (битье в косы, сквороды, кастрюли, «молотыба» цепями под окнами, привязывание к дверям, окнам колотушек, трещетов и т. п.); путание чучелами, пугалами и др. В семейных обрядах (свадебном, погребальном, проводов в армию) представлены главным образом действия разрушительного характера (ср. битье посуды, ломку мебели, переворачивание, опрокидывание лавок, телег и т. п.), а также преграждение пути. Большинство действий имеет широкое распространение на западно- и восточнославянской территории, локально ограничены замазывание окон (преимущественно пол.), действия со скотом (главным образом полес.), путание и шум (отдельные зоны в.-слав. и пол. ареалов). Деструктивный характер совершаемых действий, их локативная и временная характеристика, а также предлагаемые исполнителями мотивировки (преградить путь нечистой силе, отогнать, отпугнуть, выследить ведьму и т. п.) сблизжают Б. с другими ритуалами проводов, отгона, символического уничтожения нечистой силы (ср. изгнание Зимы, Масленицы, ведьмы, русалки, боленей). Конкретные локальные традиции характеризуются

специфическим набором действий, их разной обрядовой приуроченностью и толкованием.

В польской традиции Б. совершались чаще всего в канун Нового года. Парни поджидали со двора плути, бороны, телеги и т. п., оттаскивали их далеко за село, на развилку дорог, втаскивали на крышу или бросали в колодец, прятали, затыкали на крыше трубу дышлом, соломой и т. п. или закрывали ее стеклом; опрокидывали, разбирали или ломали заборы, уносили или втаскивали на крышу ворота и калитки; замазывали окна известью, смолой, кашей и т. д., подпирали входные двери чем-нибудь тяжелым или привязывали дверь, чтобы нельзя было выйти. В Поморье Б. входили в обряд проводов Старого года и сопровождалась грохотом и шумом. Во многих районах Польши, в частности в Люблинском кр., в Силезии, обычай новогодних Б. сохраняется до нашего времени. В масленичной, средопостной, пасхальной и первомайской обрядности Б. главным образом адресованы девушкам на выданье (замазывание окон) или не вышедшим замуж (установка перед домом пута), а элементы, типичные для новогодних Б., могут лишь сопутствовать им. На масленицу, в канун Пепельной среды Б. совершают члены дружины ряженых (снимают калитки, вывозят телеги со двора и причут), в то время как их товарищи находятся в доме и отвлекают хозяев (см. «Облавлываньи» помещальщи).

В Чехии и Моравии Б., видимо, не имели широкого распространения. Известны лишь отдельные элементы Б., совершаемые чаще всего ради выкупа. Возвращаясь с посиделок («придок»), парни крали у соседей бороны, телеги и т. п., разбирали их, прятали или втаскивали на крышу, снимали и уносили калитки и т. п. На масленицу участники обходов крали в домах, куда они заходили, еду со стола, а затем разбирали телегу и втаскивали ее на крышу. Возвращали украденное обычно за деньги. В канун 1 мая мазали окна мелом, чтобы ведьма не подступилась к дому. В Словакии в канун дня св. Катерины (7.XII) парни крали из домов, где были девушки, различную утварь, жерди и т. п., уносили к реке, строили из них пирамиду, которую потом обрушивали в воду. Снимали с петель ворота и уносили на дальний двор, вывозили телегу, разбирали, иногда втаскивали на кры-

шу, загораживали дверь дровами и т. п. В канун дня св. Андрея девушки «отплачивали»: валкали заборы, раскидывали дрова, мазили окна мелом, уносили утираль и пахотные орудия, крали позы, шапки и т. п. Парни совершали Б. и в канун 1 мая (словаки Закарпатья), адресуя их девушкам (затягивали телегу на крышу, вешали на забор ржавые ведра, битые горшки, снимали каштаны и т. п.). В Нижней Лужице Б. совершали участники масленичного шествия ряженых: забрасывали на крышу шути, бюроны, разбрасывали телеги и т. п.

Восточнославянские формы Б. отличаются от западнославянских не столько составом действий, сколько их соотношением. Так, у вост. славян почти неизвестно замазывание окон. Сходные с ним действия отмечены лишь на сев.-зап. русской территории: в новгородской зоне было принято прилепять к замерзшим окнам горячие блины или завешивать окна снаружи с целью затемнения. Напротив, сооружение баррикад, преграждение пути или просто нагромождение краденых предметов в большие кучи в восточнославянских традициях представлено значительно шире, чем у зап. славян. В Архангельской обл. (р-н Пинеги) *кудесили* или *канун Рождества (на кутейник)*, Нового года и Крещения, причем парни *кудесили* девушкам, а девки парням: примораживали ворота, закладывали печные трубы, сани затаскивали на колодезный журавль, приваливали их к дверям или вываливали на большую дорогу, громоздили одни на другие — целую «колокольную», перегораживали ими дорогу, разрушали поленницы дров и т. п. В Новгородской обл. на святки затаскивали сани на хлев, закрывали трубу, чтобы дым шел в хату, привязывали полено, трещотки к дверной скобе, двери подпирали телегой, камнем. В р-не Череповца рождественские Б. назывались «Филиппа стаскивать» (конец Филипповского поста). Парни ночью таскали телеги, сани и т. п. и складывали все в кучу посреди деревни. В Переславль-Залесском у. молодежь балавалась в среду на масленой неделе: ночью увозили со всех дворов сани, часть из них втаскивали на растущую посреди деревни ветлу и развешивали по сучкам, другие увозили в соседний лес. В южнорусских областях Б. были связаны с обычаем «караулить солнце» в канун Петрова дня или на Ивана

Купалу (Ср. *Игра солнца*). С купальской ночью связаны Б. и в Белоруссии: молодежь перегораживала дороги, посыпала их землей и муравьями, заваливала дровами, досками вход в дом, закрывала стеклом трубу, вырывала из земли скамейки, втыкала в землю серпы, косы, отпугивала ведьм криками, выстрелами (могилев.). В Полесье календарь Б. включает все возможные даты, но наиболее распространены Б. новогодние (на *Щелуху*), на Ивана Купалу (главным образом в.-бел. Полесье) и на Пасху (бассейн Припяти и Днепра), а также Б. в составе свадебного обряда. На Украине преобладают новогодние Б., известны также Б. на свадьбе и в обряде проводов в армию (разбирали воз и прыгали в разных местах, затаскивали телеги на крышу — прикарпат.). Для восточнославянской традиции в целом менее характерна (по сравнению с западнославянской) матримониальная направленность Б. (представлена главным образом в севернорусской обрядности).

Свидетельства о Б. у юж. славян крайне скудны. Некоторые элементы Б. присутствуют в масленичных обходах ряженых (напр., заваливание дверей дровами в отместку хозяевам за недостаточно щедрое угощение — зап. Босния), хотя преобладают иные формы «забав»: стук, грохот, шум, борьба и драки, фривольные шутки, задиранья, воровство (главным образом еда из дома) и т. п. Наибольшую близость к восточно- и западнославянским Б. обнаруживают северно-далматинские обычаи, приуроченные к кануну 1 мая, когда парни ходят по селу, крадут все, что им попадается (прежде всего орудия труда, повозки и т. п. — Сийнская Краина), переносят предметы из одного двора в другой.

Лит.: Лепер Е. Р. Южнобелорусский обряд «караулить солнце» // Этн. 1928/2:32—64; СБФ 86:12—14; ЖС 1892/1/92, 1901/11:122, 1902/12:208; Завойко // ЭО 1914/3—4:146—147; Зел. ОРАГО 1:155, 251—252, 278, 2:544; Иван.МЭВ: 128; Макс.ННКС:309; См.ККХ:22; ТОРП: 20,30—31; ПА; Фил.РЕГ:299,305; Vuk.SK 2: 440; Mik.IŠ:210; NU 5—6/1967—68: 472—478, 483, 1974—75/11—12:435—436, 439; Dvor.KSL: 58; Fed.LŽ 1:146—147; Kar.OZD:23,82,91; Karw.KLZD:182; Karw.TKL:20—21; KL:32—33,36; Kolb.DW 28/5:75—76; LL 1960/2—3: 46; MM:264; Pst.ZO:108—109,244; Selm.ROP:

69,71,106,111,156—157; Świej. LN:65; Ban. ML: 151; MT:62—78; Zibit VCh:344; Horv. RZL: 23—26.

С. М. Толстая

БЕШЕНСТВО — в народных представлениях болезнь людей и животных, разного рода нервные и психические расстройства. Др.-рус. *бешание*, диал. *бешня* 'эпилепсия и другие болезни, насылаемые бесом', *бешенец* 'помешательство'; укр. *скав, скажениця, скаженина, стѣклизна*; бел. *шал, бешены* (о собаке — *skacić sie* 'сбеситься, заболеть бешенством'); пол. *ucieklizna, szal*, диал. *zaraciada*; чеш. *usteklina*; словац. *bes, bestnosť, bestnota*; болг. *бяс*; макед. *бес*; с.-х. *bis, bjesnoća, bijes(m), лудило, помама* (о собаке — *se-hao-bjesan*); словен. *vetna bolezen, bestota*.

Причины бешенства связываются прежде всего с воздействием злого духа, беса, который вселяется в человека и животное, чаще в собаку, поэтому можно заболеть от ее укуса, взгляда, дыхания (ср. болг. диалектное *да те надия бесно куче* в значении 'чтоб ты сбесился' — СбНУ 9:216), если наступить босой ногой в пену, стекающую из пасти бешеной собаки, от испуга, вызванного ею, от прикосновения к ней и даже от ветра, подувшего с ее стороны. Банатские геры полагали, что Б. перейдет от собаки к человеку, если они родились в один день или месяц. Болезнь могла проявиться на 9-й или 40-й день, на 9-й неделе, 9-м месяце, на 9-м году после заражения. Верили, что собаки могут взбеситься от сильной жары или холода, от слишком горячего хлеба, от голода или жажды, от переседания, если съедят сало, которым смазывали колеса.

Для юж. славян характерны представления о связи бешенства с ветром. Так, в Македонии (Кратово, Охрид) считали, что *бешан ветар* мог убить залетевших на большую высоту птиц, и если такую птицу съедала собака, она заболела Б. По сербским поверьям (Лесковацкая Морава), особый ветер *бешник* приносил людям и скоту лудило 'безумие'. Болгары Пиринского кр. такие ветры называли *дивш, бешни ветрове*.

По приметам, бешеные собаки появляются в селе, если Рождественский сочельник приходится на пятницу; если собака, идущая

за скотом на пастбище, схватит и съест дикую птицу (ю.-слав.); если не соблюдают запреты: рубить что-либо в дверях или в воротах хлева, приносить в хату сухой скрученный перерой (древесные ветки для перевязки), выбрасывать на двор головешку, после захода солнца выливать воду во двор, выносить мусор из дома и стирать белье, стирать по четвергам (укр.); прясть, мотать, ткать в первый понедельник Великого поста (чернигов.), вообще работать в этот день (болг.), работать в первый четверг Великого поста, прясть в воскресенье, плевать в огонь (серб.); есть лук порей в течение Тодоровой недели (болг.); носить рубашку из нитей, спряденных в первый день Великого поста (пол.), и т. п.

Чтобы предохранить себя от бешенства (укуса бешеной собаки), писали на ломте хлеба, просяфоре, на бумаге, на срезе яблока, на листьях растений магические формулы двоякого рода — читвемне одинаково справа и слева — или т. н. абра-кадабру (см. *Завуш*). Словенцы Штирии носили под пальцем ноги траву, называемую *razj jezik* (лат. *Synoglossum officinale*).

С целью предотвращения бешенства у собак щенков протаскивали через колесную ступицу (в.-слав.), перебрасывали через замок (Подлясье), не сажали на привязь до года (укр. полес.), давали собакам мясо, освященное на Пасху, или кости от него (бел., Мазовия, Великопольша), случайно найденной и раскаленной на огне подковой выжигали знак на лбу собаки (гуцул.). Кашубы вешали на шею животного в качестве оберега дощечку с магическими словами. В Болгарии, Македонии и Сербии специально отмечали «песни понедельника» (первый, реже — второй понедельник Великого поста, см. *Песни дивш*), чтобы обезвредить беса и предохранить собак от Б. (болг. *яо да ги не лови бяс*). Для этого совершали обряд *бешене* собак: их качали или вертели на специальных сооружениях, называемых в некоторых местах Болгарии *бешалища*. В Пиринском кр. в этот день собак помли на меже отваром из ивановских трав, выливая остаток на чужую межу, «чтобы бес ушел к чужим животным». В других селах этой же зоны хозяйка собирала 40 кусков от 40 свадебных калачей, прикрепляла их к мотовилу, крутила его 40 раз, после чего хлеб скармливала собаке.

В вост. Сербии дети группами до 30—40 человек били собак палками, чтобы они не взбесились. В некоторых сербских селах собакам отсекали хвост, т. к. считали, что бес уходит в хвост (*сау бијес иле у реп*). В Алексинацком Поморавье, Лесковацкой Мораве в Сочельник и «песий понедельник» собак не кормили. В Болгарии в эти дни пекали обрядовый хлеб с фигурками собак, причем в западной части страны его скармливали собакам, а в южной и восточной сохраняли как лекарство от Б. людей и животных. В Троянском окр. Болгарии в «песий понедельник» пекали дрожжевой хлеб и давали скоту от Б. В некоторых районах Болгарии люди качались на качелях в масленичное воскресенье, чтобы быть здоровыми и не заболеть Б. (*за здраве и бяс*). В Бургасском окр. в масленичный понедельник собакам в качестве оберега от Б. привязывали кусок жести.

Чтобы не напала и не покусаала бешеная собака, надо было: дать ей съесть немного теста (бел.) или кусок первой свежесыпеченной булочки (морав.); самому съесть сердце бешеной собаки (макед.); носить при себе амулет-мешочек, в котором защиты пергамент с магическими формулами и освященные травы (ю.-слав.). Считалось, что при встрече с бешеной собакой нужно свернуть от нее вправо, т. к. правый глаз ее закрыл Христос и им она не видит, а в левом ее глазу сидит черт и этим глазом она видит (укр. полес.; ср. Правый — левый). Для защиты от бешеной собаки скот окуривали тисом или помал водой с наструганным в нее тисом.

Средства и способы лечения бешенства. Кроме общеизвестных способов избавления от болезни вообще (пролезание через выкопанный в земле ход, питье воды или обливание водой, проантой сквозь отверстие раздвоенного дерева, водой, зачерпнутой в месте слияния двух потоков, заговаривание, прижигание раны раскаленным железом и т. п.) применяли также специальные средства лечения Б.: прикладывали шерсть укусившей собаки к ране больного, окуривали ею раны, посыпали место укуса пеплом сожженной шерсти, взятой с ее головы (о.-слав.); проходили трижды между двумя половинками рассеченной головы бешеной собаки (серб.); перепрыгивали трижды через костер, на котором сжигали

бешеную собаку (макед.); скармливали больному ржаной хлеб, смешанный с ее печенью (сердцем, селезенкой) (пол.), хлеб, сохраненный от новогоднего щедрования или обыденный (в.-слав.; см. Обыденные предметы). В Македонии и Сербии собирали по куску хлеба в 40 (или 49) домах, иногда просили не только хлеб, но и соль и скармливали больному в течение 40 дней по утрам натощак; в Хорватии лечили Б. освященным хлебом. Срезали у покусанного собакой животного клоки шерсти с места укуса и втыкали его в дверные петли, полагая, что при открывании и закрывании дверей яд будет выходить из раны (укр.). Среди растительных лекарственных средств чаще всего употребляли чеснок (о.-слав.), тис (в.-слав.), бобы, фасоль (ю.-слав., реже — в.-слав.). Чеснок ели, прикладывали к ране, его соком промывали место укуса. Отвар тиса пили или промывали им рану, растертую в порошок хвою седедали с хлебом или посыпали ею рану. В Польше (Келецкое воев.) тисовую ветку использовали при заговаривании Б., тисовыми ветками украшали сретенскую свечу, предназначенную для лечения Б. Поми страдающих Б. отваром полыни, черемухи, чертополоха, плауна, бузины, анемона, корней молочая и цикламена; использовали истолченное семя репейника, порошок из высушенных трав и корней (змеевика и др.); прикладывали к месту укуса горох, фасоль, бобы и т. д. В качестве лекарства от Б. употреблялись и некоторые насекомые: жук майка, муха (серб. *бјеснуља*) и др. Их настаивали в водке, смешивали с медом и скармливали больному или смазывали места укусов. Из других способов известны подрезание вен, жилки под языком (ср. макед. *сече му се бес* — Тан.СОБК:237), прокалывание пузырьков под языком (укр. *цзянта*) с последующим накладыванием чеснока на рану (о.-слав.).

Ряд запретов регламентировал поведение человека, заболевшего Б. (во избежание смертельного исхода): нельзя пить воду, есть кислое, соленое, употреблять в пищу бобовые, особенно белую фасоль, козье мясо и т. д. Хлеб должен быть пресным, ячменным (серб.).

По некоторым приметам старались определить, выздоровеет человек или нет. Напр., если при заглядывании в колодезь большой выдел свое изображение, он вылечится, в

противном случае его ждет смерть. Болезнь считали немалечинной, если бешеная собака покусала человека в том же месяце, в котором она появлялась на свет (макед.).

Лит.: *Mosz.KLS:201,331-332; Tal.ZLL:155,256; Нычир.ППП:183,272,273; Ром.БС 8:120,312; АМС 1872/114:41,43,63; Мѳд.ЛМС:45; Марин. НВ:71; СбНУ 9:216, 21:8; Кап.:289; Kolb.DW 31:170, 46:294, 48:294,303,304, 57:1255; Nadm. KK:141,142; Szych.LLK:59; KLW:426.*

В. В. Усачева

БИТЬ, битье — ритуальное магическое действие, имеющее преимущественно продуцирующую и отгонную функции. Провоцирует рождаемость (появление детей, приплод скота), плодородие (вызывание дождя, обеспечение урожая), рост, здоровье и благополучие. Орудия битья — палка, розги или ветки вербы, березы, орешника, кизила, крапива, метла, бадняк, пояс, хлебная лопата, мотовило, ожерелье и т. д. Ритуал совершался на пороге, в воротах, на брачной постели, на луту, около храма и в других местах.

Битье в свадебном обряде известно у русских, сербов, словаков и других славян. На Русском Севере (Белоозерье) в первую брачную ночь, когда молодые ложатся в постель и покрываются одеялом, дружка их «погонялкой хощет» (кнутом бьет); в Шумадин (Сербия) свекор трехкратно бьет кнутом молодую невестку во время свадебного обеда и вечером перед брачным ложем; кроме того, молодые могут участвовать в свадебном хороводе (коло), в котором ведущий бьет их поясом, после чего молодые тотчас бегут на брачное ложе; на псковской земле при отправлении свата к невесте его били поясом со словами: «Не я бью, удача бьет!». У сербов в Банке было принято, чтобы посаженный отец на свадьбе троекратно бил молодых. У болгар в р-не Варны молодые перед брачным ложем раздевали друг друга до рубах, и при этом жених трижды бил своим поясом невесту по пояснице. В украинских селах около Глухова молодой, перед тем как привести невесту к себе домой, ударял ее палкой по спине. У словаков в Мыяве старый сват бьет одного из свадебных чинов, «чтобы показать, как

следует держать порядок». В вольском Полесье (Любешовский р-н), пока песя каравай, старые женщины танцевали под музыку с хлебной лопатой и слегка били ею друг друга. В некоторых р-нах Белоруссии и Украины на заручинах сват бил в доме невесты об стену плетью (или палкой, цепом, ухватом).

Битье младенца после крещения было известно у поляков: отец кладал ребенка на порог и бил его слегка розгой, приговаривая, чтобы он слушался отца и мать, ел «горох-капусту» и стал хорошим хозяином. В укринских Карпатах это делали, «чтобы ребенок не плакал».

Широко распространено битье в календарных обрядах, в основном в зимних и весенних. День Невинных младенцев (28.XII), посвященный памяти избення младенцев при царе Ироде, у словенцев назывался *Terežni dan* 'день битья' (также *Terežnica, Otepnica, Šarapje, Otročje rodivanja*), у хорватов — *Šibarjevo* и *Mladenci*. В Словении в этот день дети били хвойной, можжевеловой или ореховой веткой козлина и козяку или вообще взрослых людей. В Далмации (на о. Брач) родители хлестали детей, пока те лежали в постелях, а затем давали детям подарки. Битье за провинность было несая, т. е. у детей «могали появиться черен на теле». В Банате болгары-католики били детей зелеными ветками, «чтобы они были здоровы».

У македонцев (около Велеса) в день св. Игната (20.XII) старшая из женщин бьет лежачих в постели детей, чтобы они росли, потому что и «день начинает расти» от св. Игната; у лужицких сербов в день св. Андрея бьют расцветшими вишневыми ветками, заранее поставленными в воду, «чтобы передать людям жизненную силу». В Сочельник у католиков-буневцев (р-н Суботицы, Воеводина) бьют замужним бадняком о порог и двери дома. Чаще этот обряд совершают на Рождество. У сербов в этот день бьют коров веткой от бадняка или вертелом от «печеницы» (жареного поросенка), «чтобы скот лучше водмлся». В Боснии (на Глазнице) это делается, «чтобы скот не болел». У поляков ореховые прутья разносили рождественские колядки — ими нужно было похлестать яловых коров, «чтобы они отелались». В Грузии (Сербия) козяка била на Рождество своих детей по ушам кизило-

вой веткой, «чтобы они были здоровы, как кизил». В окр. Чачка (Сербия), а также в Черногории и некоторых других зонах были неплодоносящие деревья рогом, приговаривая: «Я тебе рогом, ты мнея плодом!» [Я тебе рогом, ты мнея плодом]. Битье плодовых деревьев известно и у поляков, словаков. В польском Поморье плодовые деревья бьют колокольчиками, «чтобы они хорошо уродили». Аналогичный характер имеет новогоднее битье, связанное чаще всего с колядованием, с ряжеными, с южнославянскими сурвакарами (суроварами), джамаларами (см. Верблюд). У мяков в зап. Македонии в Новый год дети, обходя дома, были хозяек ветками сливового дерева, приговаривая: «Сурова суровица, весела годница!» (суровица 'лучок прутьев'). В сев. Македонии в зоне Скопле взрослые суровари были прутками всех домашних и скот и оставляли в каждом доме прутки «на урожай». Аналогичные обряды известны в Болгарии и Сербии. В Сочельник в р-не Софии дети-колядники, когда хозяйка выходила к ним на встречу и посыпала их зерном, были кизилковыми палками по порогу и кричали: «Тък, тък, тък! Да се роди, да се роди, дето рало ходи! Дека ходи и дека не ходи!» [Тук, тук, тук! Пусть уродится, где пашут ралом и где не пашут!]. У капанцев (центр. Болгария) небольшие группы детей в тот же день обходили дома с палками. Им выносили в посудине зерно (ячмень, овес, кукурузу, пшеницу), и они были посуду палками, возглашая: «Къца-къца, коладе-ле, сица къца, коладе-ле!». В капанском с. Топчин дети при этом были землю, в македонском селе Шишове (около Скопле) в тот же праздник суровари были палками тлеющие угли и зерно, высыпанные хозяйкой перед домом. В Моравии и Словакии в Щедрый день (вечер) пастухи обходили дома с хвойными ветками, были ими домохозяев и оставляли их хозяевам. В Чехии в Липенском Загорье в ту же пору малорослый паренек одевался наполовину в мужскую, наполовину в женскую одежду, посыпал себя сеном и соломой, надевал на голову решето, брал аркан, ходил по деревне и был им встречных подростков, «чтобы росли и не были ленивы». По польским источникам XV в., на Новый год пастухи раздавали по домам срезаемые прутья, которыми затем весной хозяйка выгоняла скот. На Карпатах у лемков в

канун Крещения разносили по домам ореховые прутья, ими позже хозяйки были коров, «чтобы теламсь». В канун Великого поста болгарские кукуеры при обходе домов были хозяев «для здоровья».

Битье в весенние праздники связано больше всего с днем Сорока мучеников, Вербным воскресеньем, Пасхой и Юрьевым днем. В день Сорока мучеников (серб. Младенци) в вост. Сербии парни залезали на вербу, нарезали прутьев и были ими девушек с приговором: «Да си здрава као дрен, да си брза као јелен, да се гојиш као свиња, и да растеш као врба!» [Будь здорова, как кизил, будь быстрой, как олень, толстей, как свинья, и расти, как верба!] (р-н Белевца). В Черногории и Герцеговине тогда же с утра родителям были своих детей вербовой веткой, приговаривая: «Да растеш као врбица и да се гојиш као плуца!» [Расти, как верба, и толстей, как свинья!], днем же дети были друг друга, и это же они делали в Вербное воскресенье. Польские парни и девушки в Страстную пятницу до рассвета были друг друга розгами «в память о ранах Христа» (за Воге гапу). Так же объясняется в Славонии (Хорватия) обычай католической молодежи в среду, четверг и пятницу на Страстной неделе по выходе из церкви бегать по улицам и бить друг друга. В церкви в конце службы были по полу, стенам и скамьям розгами, пока они не сломаются. Обычай битья вербой (реже березой) на Пасху известен полякам, кашубам, мораванам и другим зап. славянам. В Польше чаще всего это происходило на второй день Пасхи, когда парни были девушек, и на третий день, когда девушки были парней. Тогда же сельский пастух ходил по домам, был розгой и приветствовал хозяев, которые откупались от битья освященными пасхальными яствами (Поморье). Обычай битья парней и девушек на Пасху часто называется *dyngis* (пол.) или *dęga* (кашуб.).

В Моравской Валахии ранним утром второго дня Пасхи парни обходили дома и будили девушек ударами вербовых или березовых веток. У вост. славян первый выгон скота в Юрьев день производился, как правило, освященной вербой. Хлестали скот в воротах чаще всего хозяйки, реже пастухи, «чтобы он прикосна лучший приплод». В Полесье (с. Спорово Брестской обл.) в этот

день беременная женщина снимала с себя фартук и им била и выгоняла на выпас скотину. В Подмоскowie (около Дмитрова) скот выгоняли кляшкой, приговаривая: «Тели телож, тели телож!» В Костромском кр. хозяйки на Юрия «хлыщут скотину», приговаривая: «Поди, поди! Бог с тобой! Поди! Бог с тобой!» Словесцы в Штирии при первом выгоне сильно били пастушескими палками тех коров, которые перестали давать молоко. Сербы в Герцеговине после раннего утреннего купания в Юрьев день брали с собой вербу и крапиву и били ленивых детей. В центр. Боснии в тот же день били скот ореховой веткой, а на рассвете били детей кизмловой веткой, «чтобы они были адренными, как кизил». Тогда же в Поморавье (у Алексица) пастух на рассвете бил скот вербовыми и кизмловыми ветками, «чтобы скот был здоров, как кизил, и рос, как верба», а в Шумадин били крапивой детей после утреннего купания «для здоровья». В зап. Хорватии *jugaj* (группы молодежи, обходящие дома с юрьевскими песнями) били по земле зеленью, палками, кольями, мотылом, навоем. В Полесье, на Украине, в Белоруссии и в России женщины били детей вербовыми ветками в Вербное воскресенье или накануне его, после освящения вербой. При этом в благопожеланиях нередко произносили: «...Будь богатый, как земля, здоровый, как вода, и расти, как верба». В тот же день у поляков освященной вербой били коров, чтобы они давали больше молока. Реликтом старого, мартовского, начала года является македонский ритуал битья кизмловой веткой «для здоровья» на *Летник* (I.III; лето 'год').

Белорус с Витебщины, отправляясь на первую палоту, бил тестя или тещу «для хорошего урожая» соответственно ржи или пшеницы (ср. Мужской — женский). Поляк из Мазовии, выходящий на первую палоту, рано утром шел к хозяйке с быком и щелкал им по полу, «чтобы раньше вставала и готовила завтрак». Болгары во Фракии давали пощечину ребенку, когда у него прорезался первый зуб, «чтобы скорее появились другие зубы». На Витебщине женщины давали сильную пощечину девушке после первых месячных, «чтобы потом были правильными». Вологодские мужики в Ильин день выгоняли с полянами ва околицу и били первого встречного. Рязанские девуш-

ки и молодки (Даньковский у.) во вторник на Русальной неделе простоволосые, в одних рубахах или в мужской одежде выходили в поле, водили хороводы и на обратном пути нападали на встречных мужчин и били их палками. Так же били мужчин, попадавшихся на глаза женщинам, изгонявшим «коровью смерть» (ю.-рус.). В день св. Власия на Харьковщине (Купянский у.) женщины после попойки в шинке, организуемой, «щоб коровы были ласковы», приходили домой и били своих мужей донцами прялок, «щоб и вони были ласковы». Женщины в польском Поморье на загоненье Великого поста били чулком, кабытом пеплом, каждого встречного мужчину. Сербские пастухи в Косово (с. Плаваковица) при встрече били друг друга крапивой. У вост. и зап. славян били палками обрядовое чучело (или деревце) — Масленицу, Купалу, Марену, Смерть, «ведьму» и т. п.

Битье отмечено и в окказиональных обрядах. Напр., в Полесье, в с. Стодолицы (Гомельская обл.), для вызывания дождя бабы били палками воду в колодеце. Во многих славянских зонах били и секли боляки («собачью старость», «Хутин» и др.), сопровождал битье заговорами. Сербы (из бывшей Военной Границы) били не научившихся ходить малышей детей розгой, приготовленной с особым ритуалом. При трудных родах муж должен ударить своим поясом роженицу по спине или трижды по пояснице (юж. Шумадиня, Косово Поле). Словенцы били коров после неудачной случки палкой и хлебной лопатой по спине, чтобы они лучше «погуляли». В зоне Лютомера (зап. Словения) те, кто рвал лем, кластали им друг друга, «чтобы рубашки были крепче».

У витебских белорусов битье служило средством от дурного глаза: тот, кто бросил на кого-либо «глаз» (сглазил), должен был три раза кластнуть своим поясом пострадавшего. У поляков из Курпьевской Пуци лечебным считался пояс, через который трижды перескочила первый раз встреченный весной лягушка; им били больных людей и коров «для здоровья». В Закарпатье больной скот били бусами, освященными на Пасту.

У поляков, чехов, лужичан, зап. украинцев известны представления о подменышах — детях, которых подбросили взамен украденных женские демоны (см. Подмена ребенка). Таких детей надо бить в поле либо во дворе на куче навоза метлой или веткой шиповника

до тех пор, пока на детский крик не придет похитительница и не вернет украденного ребенка. Вернуть «отнятое» у коровы молоко можно, если на св. Яна из молока «зачарованной» коровы сбить масло, затем бросить его во дворе и долго бить березовым прутом, пока не придет чаровница, которая испытывает от этого боль, и не «вернет» молоко корове (Варанья и Мазуры). Там же, чтобы освободиться от «уроков» (сглаза), били метлой по порогу дома, «чтобы вызвать боль у чаровницы и чтобы та, прикоснувшись к углам дома, сняла уроки». Иногда, если не сбивалось масло, поляки били маслобойку, «чтобы испугать чаровницу и сбить наконец масло».

Битье у сербов, поляков и других славян применялось при определении сельским миром межи или предела участка. На меже болно били ребят, «чтобы запомнили, где проходит граница, и чтобы тем самым эта граница была закреплена».

В некоторых обрядах, главным образом отгонных, зашпигованных от нечистой силы, битье (о землю, постройки, в металлические предметы и т. п.) применялось с целью производства шума. У юж. славян широко распространено битье в металлическую посуду (тазы, сковороды, кастрюли) для отгона змей на Благовещение или в день св. Еремии (1.V). В Полесье битье палкой, скалкой, пестом и т. п. о стены дома, забор, ворота часто сопровождается ритуальное приглашение Мороза на рождественский ужин («Мороз, Мороз, иди кутю есть, а на Петровку не бывай, а то будем пугами бить») и имеет целью предотвратить холода в летнее время. Ср. словенский ритуал «*Boža strašiti*» (страшить Бога) — бить в Страстную неделю от среды до пятницы палками по мостовой, либо разбивать с треском около церкви пустые деревянные бочки, ящики, дежи, либо с треском валить деревья в лесу для пасхального костра. В зап. Словении (около Идрина) «устрашали Бога» тем, что в Великий четверг били бузиковой палкой по притолоке двери и по стреле и полагали, что насколько слышен треск ударов, настолько змен не приближаются к дому.

Запреты на битье известны многим славянским народам. Прежде всего нельзя бить землю, за исключением совершаемых в определенные дни упомянутых ритуальных действий. Поляки полагали, что «тот, кто бьет

землю, бьет по животу свою мать на том свете», а русские считали, что «он бьет саму Богородицу». Запрещалось также бить вальком белье на Сретенье, «чтобы не был гром летом и не было другой беды» (зап. Полесье, Волины); бить детей в огороде в горохе, «чтобы тотчас на горох не напали черви» (Витебщина); бить кого-либо в Сочельник, «чтобы в грядущем году не высказывали чирей на теле» (Сербия и Хорватия). У сербов Поморавья и у македонцев этот запрет распространяется и на день св. Игната.

Лит: Зав.КАВ:121; Зел.ОРАГО 3:1168; Зернова // СЭ 1932/3:41,43; Иван.МЭВ:126; Орехов // ЖС 1913/3-4; Бог.ВТНИ:250; Ива.ЖПК:74; Нюкер.ППП: 48, 75, 109; Илейн.МИБЯ 1/1:166; СМР; СЕЗб 13, 14, 50, 58, 83; Чајк.МРС:17-30; Vuk.SK:397; Schn.FVS:87; Stoj.SZH:249; Mišević // NU 11-12:444; Филиповић // GZM 1955/10:133; Măd.VUOS 2:51, 235; Kur.PLS 1:174; Raj.ČDŽ:283; Качкова // ГЕМС 1:137,232; Мф 1973/12:204; СбНУ 7: 129, 13:170 (о. п.), 20:14 (о. п.), 22-23:13 (о. п.), 36:154; Bieg.MD:152,299; Bystr.SOR:401; Chę.ŻPK:151; Święt.LN:129; Stryl.ZOW: 84, 134; Stelm.ROP:104; Lud 1907/13/3:205; Václ.VO: 140,425; Bod.M:249; Olej.LT:134; Zamaq.:268.

И. А. Морозов, Н. И. Толстой

БИТЬЕ ПОСУДЫ — ритуально-магическое действие, характерное для семейных, а также календарных и окказиональных обрядов и народной медицины. Может иметь как позитивный магический смысл (пожелание богатства, плодородия, счастья), так и негативный (символика уничтожения, несчастья, смерти). Различается битье старой и новой посуды, целой и порченой, пустой и наполненной.

В свадебном обряде Б. п. известно всем славянам. Приурочено к актам, изменяющим социальный статус невесты. Осмыслялось как пожелание счастья новорожденным, ассоциировалось с дефлорацией или родами. У русских утром после первой брачной ночи будили молодых, разбивали горшки о двери помещения, где те спали, или около постели; после этого молодая подметала черепки, а ей бросали деньги. В Калужском кр. горшки били в знак того, что молодая была «цельная», а в эту ночь «разби-

лась». На Украине и в Белоруссии обычно били посуду после венчания, выражая свою радость по поводу того, что молодая оказалась невинной. В XVII в. на Украине били посуду в доме молодой и тогда, когда она оказывалась «несчастной»; ее матери подносили в этом случае черепок или чарку без дна. Приговор, с которым в конце свадебного обеда кидали горшок на печку, — «Сколько черепья, столько ребят молодым!» (арханг.) — имеет аналогии в Полесье.

В с.-вост. Сербии перед тем, как идти к жениху со сватами, молодая переворачивала чашу с водой или вином или наступала на нее и разбивала, чтобы ей было легко рожать; после первой брачной ночи били тарелку перед дверями комнаты, где находились молодые; случалось, что невеста протестовала против этого, т. е. она еще не разбита; муж объявлял о невинности молодой, разбивая о землю сосуд с пеплом. В Шумадии между женихом и невестой бросали сосуд с водой, чтобы молодая легко рожала. В Польше вечером перед свадьбой дети били о двери дома старые горшки и другую посуду, «żeby młodym się darzyło» [чтобы у молодых все прибывало] (KLW:146); по прибытии свадебного поезда к дому жениха разбивали перед невестой на счастье горшок с пеплом или зерном. У лужицких сербов по приезде молодой к жениху бросали в дверь горшок и только потом вводили ее в дом. Чехи бросали новый горшок под ноги кося во время проезда свадьбы через деревню, чтобы молодая не знала бед. В вост. Сербии, когда жених отправлялся за невестой, ему подавали чашу с вином, жених отпивал и бросал чашу через левое плечо, сваты топтали ее ногами. На Украине жених в аналогичной ситуации бросал назад горшок с водой и овсом, причем считалось, что если брошенный горшок разобьется, то у молодых родится сын, а если останется целым, то дочь или молодые останутся бездетными. Битье сосуда, из которого пили жених и невеста, входило в церковный чин венчания в Древней Руси и в Сербии. Б. п. известно по описаниям свадеб русских царей XV—XVI вв., а у старообрядцев сохранялось и в XIX в.: во время венчания жених бил склянницу, из которой приобщались вином новобрачные, и топтал ее ногами.

Б. п. в похоронном обряде известно у вост. славян, поляков, сербов и находит подтверждение в славянском археоло-

гическом материале. Русские разбивали горшки, из которых обмывали покойника. В Калужской губ. их бросали на чужое поле, чтобы перегнуть «хворост и смертность» в другую сторону; во Владимирской губ. относил на границу полей, чтобы покойник не возвращался и не пугал живых; в Белоруссии родственница покойного бросала ему вслед зерна, чтобы он не лишил хлеба оставшихся в живых, после этого разбивала сосуд из-под зерна об угол дома. На Украине после номинального обеда мыли посуду и сливали воду в горшок, хозяйка относила его на кладбище, выливая все на могилу, а горшок разбивала. В Поднестровье жена покойного разбивала после выноса тела новый горшок. В ю.-вост. Польше над головой покойника ставили перевернутый горшок, на котором горел огонь; когда гроб выносили, то этот горшок несли за ним и разбивали перед церковью, причем черепки выбрасывали куда-нибудь, где никто не ходит. Сербы на следующий день после похорон шли на могилу, окуривали ее, а тарелку, в которой были угли, разбивали около креста.

Б. п. в крестинном обряде характерно для Белоруссии, украинского Полесья, зап.- и ю.-рус. областей. В конце крестинного обеда повитуха ставила на стол горшок с кашей и предлагала разбить его тому, кто положит больше денег; сам горшок разбивали, и если круто сваренная каша не рассыпалась, это предвещало достаток и благополучие семье. В Полесье черепки от разбитого горшка кидали в подол, на голову или за пазуху молодым женщинам, чтобы у них было много детей.

Б. п. в календарных обрядах. В Польше в преддверный период, реже — на Средопостной неделе совершались символические «похороны жура» — традиционного постного блюда: парни разбивали горшки с жуrom (или пеплом, нечистотами) о стены или двери домов (см. *Жур*). К середине Великого поста приурочивался обряд «выбивания Средопостья» (*wybicie półrościa*): наполняли золой старые горшки и миски и разбивали их о двери домов; парень бросал горшок с золой перед девушкой, девушка — перед парнем. В Гродненской губ. в среду на четвертой неделе Великого поста вечером молодые люди забегали в избы и разбивали об стену горшок с золой: «То так парывивают пубст» (Ром.МЭГ 1:60). Украинцы (Во-

лынской губ.) на св. Юрия ходили есть в поле, где были посуду «на счастанвый урожай» (ZWAK 1887/11:174).

Б. п. в окказиональных обрядах. В вост. Польше бросали в колодезь краденые горшки и кувшины для вызывания дождя; ср. поверье у болгар, живших на Украине, — если в мае украсть у горшечника новый горшок и разбить его, то пойдет дождь (ЭО 1898/4:123), а также украинские детские заклички дождя типа: «Не йди, не йди, дощику. / Дам тобі борщику / У галинним горщику. / Поставлю на дуба; / Дуб повалився, / Горщик разбився, / Дощик полився» (ср. Борщ). В Польше считалось, что если кто-нибудь перейдет дорогу перед горшечником, то торговля не будет удачной, поэтому ему следует разбить горшок от гнева; приехав на рынок, горшечник также разбивал негодный горшок, чтобы охранить товар от кражи (Lud 1974/58:195–196).

Б. п. в народной медицине призывано испугать, отогнать болезнь. У вост. славян, поляков, словаков и сербов при конвульсиях накрывали ребенка корытом и разбивали сверху горшок; у белорусов и украинцев были горшок над головой больного, «чтобы отпугнуть лихорадку». Словаки варили лекарственный отвар из трав в новом горшке, который потом разбивали.

Б. п. в приметах могло в зависимости от ситуации предвещать или несчастье и смерть, или удачу и богатство. Если посуда разобьется при гостях, то это добрый знак, а если без гостей — плохой (бел.). Если посуда бьется, то это сулит прибыль, если ломается — убыток (укр.). Разбить посуду на Рождество — к смерти или несчастью в будущем году (словен.), у словаков несчастье сулила и посуда, разбитая под Новый год. Горшки бьются из-за нарушения правила поведения: от свиста в доме (рус.), оттого, что мужчина положил топор на припечек или на лавку (укр.).

Б. п. в формулах-угрозах и благопожеланиях упоминалось в обходных обрядах у чехов, словаков и словенцев: напр., колядники, когда их скудно одаривали, говорили: «Jak nam pedote, / velgej bicdy docekote, / misky, gorky potrzepiete, / so na riesci potoe» [Если нам не дадите, большой беды дождетесь. Мы побьем мяски, посуду, которая у вас на печи] (словац., Václ.VO:95). В формулах-благо-

пожеланиях: «Bog vam plati vse, kar ste nam dali. Da bi vam tibe rade jajca nosile, da se vam ne bi sklede in skledice razbile...» [Пусть вам Бог заплатит за все, что вы нам дали. Чтобы у вас кури неслись, чтобы у вас не разбивались блюда и блюдаца...] (словен., Kur.PLS 4:221).

Лит.: Филиповић М. С. Мајурско разбијње судова // Научни зборник Матице Српске. Нови Сад, 1950:110–127; КОО 2:208; Кота. ПОЯС:221; Потеб.МЭОП:70–71; Страж.КД:234–238; Байб.ЖОВС:159; Сед.О.КД:290, 291; Зел.ОРАГО 1:26; КСб 1903/4:68; ЖС 1913/3–4:368; СБФ–86:77; СЭ 1957/1:65–70; ЭО 1896/2–3:203, 1896/3–4:219–220, 1898/4:123, 1914/3–4:92; СРНГ 7:79; Вес.1:66; Гавр. КЯДК:142–149; КС 1890/8:322; Милор. ОПЛУ:5; НТЕ 1984/2:79–81; Чуб.ТЭСЭ 4:626; Бул.П:186; Нижир.ППП:2,277; Ром. МЭГ 1:60; Серж.ПЗ:133; Тол.ЗСЯ 2:104; Топор.КД:90,110; Шейн МИБЯ 1/2:534; ГЕМБ 1928/3:18, 1970/33:139; Kur.PLS 4:173,221; Bieg. MD: 327; Bieg. W: 227–228; KLW: 146; Kolb.DW 31:149,172–173, 49:540,541; Lud 1974/58:195–196; Tal.ZLL:232; ZWAK 1887/11:174; Václ.VO: 94–95; Hor.: 279, 311; SN 1969/17/1:132.

А. А. Топорков

БИЧ — см. Кшут.

БЛАГОВЕЩЕНИЕ (калька с греч. εὐαγγέλιον < εὐαγγέλιον 'добрая, благая весть') 25.III (7.IV) — праздник, посвященный дню, когда архангел Гавриил известил деву Марию о будущем рождении Христа: в.-слав. *Благовещенье*, серб. *Благовести*, хорв. *Vlagouštenje*, болг., макед. *Благовест*, *Благоуштине* и т. п., пол. *Zwiastowanie*, чеш. *Zvěstování Panny Marie*, словац. *Zvestovanie Panny Marie*, *Panna Maria*, *Maika*, *Mala Maria*, луж. *Marije wozjawenje*, *řirowědanje*, *štro-wedanje*. Кроме этих близких к церковным названиям, которые, однако, часто ассоциируются в народном сознании с «благотью» о наступлении весны, известны локальные хронимы, мотивированные приуроченными к Б. обрядами и верованиями, напр. болг. *Лушканица* (Банат, зап. Румыния) от *лушкати* 'качать' — обычай качаться на качелях

на Б., болг. видин. *Куковден* 'день первого кукования кукушки', кашуб. *Matka Boska Rozliwota* 'На Растворную земля растворяется', *Strumńá, Strumńanna* от *strumień* 'ручей'. Верования и обрядность во многом определяются мифопоэтическим осмыслением названия Б., в частности, у юж. славян его сближением со словами *благ* 'сладкий, мягкий, добрый' (болг. «тыква, посеянная на Б., будет *благая*, сладкая»; серб. «собака, родившаяся на Б., не лает и не кусает» и т. п.), *благо* 'домашний скот' (хорв. *Blagovisť, privotisť, blago traži zelen list*), *благо* 'деньги, богатство, имущество, клад' (в Славонии на Б. отправлялись искать клады). Б. — один из главных праздников в календаре православных славян, менее значим в католических традициях.

ла, Воздвижение), соответствующая весеннему и соотнесенная с осенним равноденствием (Воздвижение, иногда смежные праздники). Понимается как начало весенне-летнего полугодия, как момент «открытия» земли, пробуждения ее ото сна; выхода из земли гадов — змей, лягушек, мышей, насекомых, а также нечистой силы (соответственно Воздвижение, у болгар Иван Головосек, 29. VIII — время «закрытия» земли, ухода в землю гадов), как пора прилета птиц, пробуждения пчел, мух, медведя. Появление этих знаков весны до Б. считается дурным предзнаменованием, сулит холодную весну, голодный год. Пчеловоды считают, что за сколько дней до Б. вылетят пчелы из ульев, столько же времени после Б. они должны отсидеть в ульях (столько дней будут дер-



Благовещение. Икона XIV в. Охрид, Македония

Место Благовещения в годовом цикле. Б. — одна из четырех ключевых точек года (Рождество, Б., Купа-

жаться холода). Аналогичные верования относятся к появлению до Б. червей, комаров, мух, лягушек и др.

В православной народной традиции Б. нередко сопоставляется с Пасхой (в.-слав. «Каков день на Благовещение, такой и на Пасху»; болг. Б. — *полвин Великден* (полупасха), макед. Б. — *прв ден Великден* (первый день Пасхи), ср. также пол. «Jakie Zwiastowanie, takie Zmartwychwstanie» [Каково Благовещение, таково и Пасха]), у русских часто ставится выше Пасхи: «Благовещение — самый большой праздник у Бога, даже грешников в аду не мучет». По карпатской легенде, когда Б. совпало с Пасхой и не отслужили благовещенскую службу, не наступил день, не рассвело. Б., подобно Рождеству, предвещает или магически предопределяет весь грядущий год. Особое значение праздника подчеркивается в поверьях о том, что на Б. солнце на восходе «играет», т. е. переливается разными цветами (Полесье); что на Б., как и под Рождество, животные говорят на своем языке (серб.). Б. является важной временной границей: до Б. нельзя копать, рыть, вообще трогать землю, сеять, сажать, ходить в лес, вывешивать на дворе ткацкую основу и одежду и т. п. Нередко отмечается также день после Б. (посвящен архангелу Гавриилу, полес. *Блатовестник*), на который с Б. переносятся многие запреты. День недели, на который пришлось Б., в течение всего года считается неблагоприятным для начала хозяйственных работ: пахоты, сева, уборки, выгона и случки скота, строительства дома и т. п. Крестьяне Дмитровского у. Московской губ., однако, старались именно в этот день недели мошаче привезти на гумно с поля первый сноп, чтобы не разводились мыши (то же в Белоруссии на Витебщине, в Слободском у. и др.). В Полесье (Кобринский р-н), придя летом в лес, говорили, чтобы избежать встречи со змеями: «Благовещение было в такой-то день недели». В зоне контактов православных с католиками особое значение придается дням, отделяющим Б. католическое от православного: у белорусов в эти дни запрещали сновать во избежание дождей летом или нападения волков на скот. Запреты и предписания часто распространялись на всю неделю (полес. *благосный тыждень*).

Благовещение — начало весны. Сербы в Груже (Шумадиа) считают, что зима дается до Б., а чехи — что Б. «возвещает весну, но не прогоняет зиму».

Зап. украинцы полагали, что зима трижды встречается с весной (на Сретенье, на Сорок мучеников и на Б.) и что на Б. «літо зовсім переможе зиму», ср. у русских: на Б. «весна зиму поборола», «щучка хвостом лед разбивает» и т. п. Говорят, что на Б. выходит из земли тепло (Охрид), что к Б. день увеличивается настолько, что птица может девять раз «свить и развить гнездо» (Черногория). В Белоруссии на Б. «гукали весну»: молодежь забиралась на возвышенные места — на крыши бань, гумен, на поленницы дров — и закивала весну песнями. Иногда одновременно жгли костры — «палили зиму» (могилев., гомел.) или «грели весну» (калуж.), вокруг костров водили хороводы, пели песни, прыгали через огонь. В Полесье (Чернобыльский р-н) девушки ходили по селу, взявшись за руки, и пели песню «Летела стрела». С этого дня начинали петь песни-веснянки. В Болгарии и Сербии начинали ходить и петь лавочки. Русские Пензенской губ. на Б. раскладывали пироги на новых колостах и оставляли на ночь со словами: «Вот тебе, матушка весна». В Тульской губ. молодежь устраивала на Б. уличные шутки, закивала весну: «Весна красна! На чем пришла?...» В Саратовской губ. на Б. рано утром обращались к солнцу: «Солнышко, ведрушка! Просветика, прогляни: твои дети на повети есть хочут, пить просят». Русскому и белорусскому кликанью весны соответствует сербский обычай «рагло»: девушки рано утром на Б. забираются на крыши домов и поют песни с зачином «Рано, на рано... (юж. Поморавье, Косово).

У всех славянских народов с Б. связаны поверья о возвращении птиц из шрея. В Белоруссии, на Украине, в Польше в день Б. встречают вистов. В Полесье на Б. пекли лепешки в виде лапы аиста, с которыми дети выходили встречать вистов. У юж. славян и на Карпатах Б. считается днем прилета или начала кукования кукушки, возвещающего весну. У русских на Б. выпускали птиц на волю, «чтобы они пели во славу Божию» и принесли счастье тому, кто их освободил.

У вост. славян Б. открывает сезон полевых работ, ибо «Бог благословил землю на селянье», ср. в белорусских волочевных песнях: «Благовещчанье вяло сушыць, вяло сушыць, жыта рушыць» (Влчб.п.:146), «Бла-

гавешчанке у поле едвецъ заворываць вараным канем, звалотъ сахой» (Вачб.п.:129). Сербы-граничары на Б. идут к пчелам с ключом от дверей, с паужиной или колесной чешкой и выпускают пчел из летка, смазанного медом. Украинцы на Харьковщине (Купицкий у.) подмешивали в мед пчелам порошок от благовещенской просфоры, вылаძывали в асток череп благовещенской щуки так, чтобы пчела вылаძавала между щучьими зубами, тогда она не даст себя в обиду. В Закарпатье хозяин на Б. не выходил из дому, чтобы пчелы не улетали из улья. Болгары и сербы на Б. окуривали ульи дымом от тлеющих тряпок и навоза, чтобы к пчелам не пробирались змеи и мыши. В польском Поморье на Б. освящали пчел, пчеловоды начинали новый сезон.

В двух локальных зонах Б. связано с культом медведя. В Белоруссии (Борисовский у. Минской губ.) в каун Б. ели «медвежью еду»: сушеный репник, овсяный кисель и комы гороха (отсюда якобы название обряда — комосидца — ЭК:139). После обеда все ложились спать, но не спали, а подражая медведю, перекатывались с боку на бок. В Болгарии (Белоградчишко) считали, что медведь просыпается на Б. и купается в реке, очищая воду, после чего можно купаться.

Очищительные обряды на Б. направлены на отгон и отпугивание вылезшей из земли нечисти: гадов, насекомых, нечистой силы, болезней. У юж. славян на Б. совершался обряд изгнания и обезвреживания змей. В Болгарии женщины, иногда дети, на Б. до восхода солнца или на закате обходили двор с медным тазом, били по нему ложкой и кричали: «Бягайте, змики, Благовец ща ва затисне!» [Убегайте, змеи, Б. вас задавит!] (Добр.:326). Битьем в металлические предметы отгоняли змей и сербы, считая, что змея летом будет держаться от дома на таком расстоянии, на какое распространяется звон металла. Сходным способом гудулы защищали на Б. скотину от волков: хозяин трижды обегал голым вокруг хаты, звоня в колокольчик и приговаривая: «Как далеко слышен этот звон, так далеко чтобы волк держался от моей скотины» (Онищ.НКЭ:31—32). Змей отгоняли также отъем, поджигая мусор, тряпки, старую обувь, солому, конский и коровий навоз и т. п. У белорусов Могилевской обл. обычай разжигать огонь на Б. назывался «чистить

землю». Во многих районах Болгарии утром на Б. мели двор и поджигали мусор перед домом или в огороде, иногда хозяйка трижды обходила дом с зажженным факелом и кричала: «Бягайте, зми и гущери [ящерицы]!» (Добр.:325). Жгли огни под плодовыми деревьями, чтобы защитить их от гусениц. Сербы в окрестностях Бовеца поджигали тряпки и бросали их к каждому строению во дворе. Молодежь всю ночь до рассвета жгла костер и танцевала вокруг него. В Хомолье накануне Б. или рано утром на Б. кто-нибудь из домашних перебрасывал через порог тлеющий уголь, затем первый вышедший из дома становился на уголь и заклинал змею: «Преко прага прећо, ама преко жара не могу!» [Через порог пройду, а через уголь — не могу!] (Милос. СОСХ:355). Украинцы на Карпатах отгоняли змей, обходя дом по солнцу и трижды бросая за собой зажженную тряпку. Болгары перепрыгивали через огонь босиком, чтобы защититься от укусов змей. В целях оберега применялись и завабривающие действия. Македонцы в р-не Велеса на Б. готовили змеям что-нибудь сладкое («благо»), чтобы змеи были «благи» и не кусались.

В качестве превентивной защиты от змей в день Б. соблюдалось множество запретов: запрещалось упоминать змей и ящериц (ю.-зап. Болгария, Пянец), ходить в сад, вносить в дом зелень, особенно зеленый лук, протягивать веревки, волочить что-либо по земле (сербы Попова Поля и Грбли), хватать скотину за рога (Хомолье), продевать нитку в иголку (Босния), шить новую обувь (вост. Сербия), брать в руки иголку, веретено (Полесье) и даже смотреть на веретено, красна, пряжу (русские в Пензенской обл.), ходить с палкой, вносить в дом дрова (Карпаты), отдавать что-нибудь из дома (Волынская обл.) и т. п. Нередко страхом перед змеями объясняется и общий запрет работать на Б.

Ради избавления от мух, блох и других насекомых в Боснии и зап. Сербии на Б. подметали дом, двор, собирали мусор и поджигали его, в Добрудже прыгали через огонь, в Закарпатье после метения хаты домали и выбрасывали метлу, русские Забайкалья жгли в подполе тряпку. Сербы Хомолье не позволяли на Б. убивать блох и вшей, а женщины не выливали из дома на двор ни каплю воды, чтобы мухи не досаждали скоту. Для защиты от блох на Витебщине рано утром на

Б. кто-нибудь из домашних, сняв с себя рубашку, тайне от всех мел хату, выносила мусор и, захватив по пути снега и льда, разбрасывала их по полу, а потом опять надевала рубашку и ложился спать. Там же старались при умывании на Б. (как и на Рождество) не промочить на пол ни капли воды и при еде не уронить ни крошки хлеба. В Полесье считали, что мусор, выметенный на Б. и выброшенный в поле или на огород, вызывает буйный рост сорняков. Поэтому во избежание «порчи» его сжигали на дороге или меже, а кое-где вообще запрещалось на Б. мести хату или выносить мусор (Кобринский р-н). К очистительным обрядам относятся также умывание в источнике или реке на рассвете на Б. (сербы), побелка дома (укр., бел., см. Белять), мытье хлебной дежи (Полесье) и т. п.

Благовещенские костры считались также защитой от болезней, сглаза и нечистой силы. У русских на Б. (и после жатвы) сжигали соломенные постели (Сибирь), старые лапти, прыгали через огонь, окуривали свою одежду от болезней и чар. Чтобы предохранить скот от эпидемий, сербы на Б. прогоняли его меж двух костров; в канун Б. в полночь гасили в очагах огонь и добывали «живой огонь» (Темнич). Б. считается опасным днем, когда злые силы особенно угрожают людям и скоту. По верованиям болгар, на Б. самодивы и самовилы возвращаются из своих жилищ, где они пребывали со дня Усекновения. На Б. на рассвете они купаются в реках, источниках, колодцах, поэтому утром на Б. опасно ходить к воде. Верят также, что в день Б. появляется змей-домовик, который пересчитывает всех домашних: тот, кого он не увидит и не посчитает, в течение года умрет. У сербов широко распространено поверье, что на Б. можно распознать ведьму (зап. Сербия, Босния, Славония). Для защиты от вештца в канун Б. (как и Рождества) сербы вост. Герцеговины обходили дом с зажженными свечами слева направо и сыпали просо. Украинцы Волинской обл. на Б. обводили толпором или косой по земле вокруг хаты, «чтобы ведьма не приступила». В Закарпатье на Б. остерегались давать что-нибудь из дома, иначе бесорка могла «отнять» у коровы молоко. Для защиты скота от ведьм на Б. совершались разнообразные действия-обереги. У украинцев на Карпатах было поверье, что из яйца, снесенного на Б., мо-

жет вылупиться черт («осиновец»), поэтому хозяйки выбрасывали такие яйца в реку. Украинцы и белорусы считали, что из яиц, снесенных на Б., выведутся цыплята-калеки. Чтобы это предотвратить, яйца клали в ступу и «утрожали» ему, делая вид, что толкут пестом (Волинская обл.). На Ровенщине такие яйца освящали и съедали, чтобы не бояться грома. Ягтенок или теленок, родившийся на Б., по украинским верованиям, будет с изъяном («Из благовісного теляти (ягтяти) добра не ждати»). На Гродненщине считали, что такой теленок не уйдет от волчьих зубов. На Волыни боялись в день Б. охотиться, считая, что тогда черт «водит» охотников по непролазным чащам, а белорусы Слонимского у. верили, что на Б. ружье «не убивает».

Магия первого дня, начала. Ко дню Б. как переломному моменту года приурочены многочисленные магические ритуалы и гадания. В Болгарии и Македонии заботимся о том, чтобы в этот день быть сытым, хорошо одетым, иметь при себе деньги, пересчитывать их, услышав кукушкине кукушки, тогда весь год будешь сытым, здоровым, богатым (то же на Карпатах). Выносили во двор телятку и шитую зимой одежду, девичье приданое, чтобы весь год был достаток (Каланцы), надевали новую одежду, чтобы весь год иметь обновки (Тырново). Чтобы быть быстрым, «легким» и здоровым целый год, в Полесье на Б. обегали вокруг дома (Кобринский р-н), в вост. Сербии и ю.-зап. Болгарии качались на веревках, привязанных к деревьям. На Б. считалось обязательным есть рыбу «для здоровья». Македонцы из Битоля верили, что в полночь перед Б. раскрываются небеса, появляется Господь, все деревья ему кланяются до земли. Бога можно просить обо всем, и он исполнит желание. У болгар, поляков и русских считалось, что совершенная на Б. кража обеспечит удачное воровство на весь год (воры «заворовывают» на Б.). В ночь под Б., по верованиям юж. славян, горят огни на месте, где зарыт клад. В Прилепе (Македония) считали, что на Б. змеи выносят из земли богатство. У вост. славян в магических действиях и гаданиях широко использовалась благовещенская просфора: в одну просфору залекали копейку — кому такая просфора доставалась, тот считался счастливым и удачливым, мог качи-

нать сев и другие работы (Тульская губ.). Кусочки просфоры клали в семена, зарывали по углам поля от града и засухи (Харьковская губ.), клали в первый сноп, в сусек, чтобы мыши не ели зерна; просфору брали с собой при засеивании, призывали к сеялке, использовали для лечения ангорадки и т. п. Сходным образом обходились с благовещенским печеньем — «галепями», «бусневыми лапями», «птичками», «боронами», «серпами», «плаутами». «Серпы» отдавали девушкам, чтобы быстро жали, а «бороны» и «плауты» — парням. Печенье «плауты» и «бороны» брали с собой на пахоту. Лужичане в день Б. старались посеять лен, юж. славяне сажали огородные культуры, чтобы они были «благги», т. е. сладкие. В Македонии (Битоля) девочки-подростки на Б. первый раз замешивали хлеб, чтобы он им всегда удавался и был «благг», т. е. мягок и вкусен. У вост. славян на Б. освещали мак, лен (черногов.), зерно, приготавлившее на посев (укр., рус.), на Карпатах выгоняли скотину на пастбище независимо от того, была уже трава или нет. Сербь на Мораве жгли огонь на куче навоза перед хлебом, «чтобы было много густого и жирного молока». У вост. славян совершались магические обряды кормления домашнего скота и птицы. В Македонии и соседних областях на Б. прокалывали девочкам уши для сережек, считая, что ранка будет «благга» и легко заживет. Праздник Б. особенно почитают женщины; бесплодные женщины молятся иконе Б. о зачатии (серб.).

У всех славян на Б. был обычай предсказывать погоду, урожай, благополучие грядущего года (по тому, на какой день — постный или скоромный — пришлось Б., по погоде в день Б. и т. п.).

Запреты на всякую работу в день Б. закреплены в известной повсюду поговорке: «На Благовещенье и птица гнезда не вьет» (в.-слав. вариант: «птица гнезда не вьет, и девушка косу не плетет»), в быличках: девушка прала на Б., Бог превратил ее в кукушку, кукушка свила гнездо на Б., была проклята Богом и лишена своего гнезда; работавший на Б. был наказан смертью, несчастием, неудачей и т. п. (рус.). У вост. славян к наиболее устойчивым и строгим относится запрет прикасаться к земле, «беспокоить» землю (копать, рыть, вбивать столбы, колья, сеять, сажать и

т. п.) до Б. Нарушение запрета грозит засухой, реже — заморозками (Полесье). Запрещено также сновать макамуне Б. — можно «засновать дождь» на все лето (Витебщина) или вызвать дождь: «дмары сноваться будут» (Полесье), «перуцы (молинии) будут бить» (брест., там же очерчивали круг вокруг дома на Б., чтобы не ударила молния). У вост. славян вечером на Б. не зажигали огня в доме, чтобы не ударила молния (рус.) или чтобы в яровых хлебах «не повредилась солома» (Витебщина). Соблюдение запретов на Б., по верованиям поляков Поморья, украинцев, сербов, защищало от града. Сербь по четвергом от Б. до Покрова не носили белое белье, чтобы не навлечь град; в Таконо для защиты от града в Юрьев день обходили село с цыпленком, вылупившимся на Б., и закапывали его живым. В Белоруссии и на Украине строго запрещалось на Б. печь хлеб, вообще топить печь и готовить еду во избежание засухи (чтобы «не запечь землю» — полес.) и градобития. В с.-зап. Белоруссии женщину, нарушившую запрет, выводили на улицу в одной рубашке и обливали водой. Напротив, на Витебщине на Б. предписывалось печь хлеб, тогда нарушение запрета в другие праздники останется безнаказанным. У вост. славян был строгий запрет на Б. расчесывать волосы, чтобы куры не «расчесывали» градки, не портили посевы. Этот же запрет у сербов соблюдается как оберег от змей. Реже встречаются запреты на Б. давать что-либо ваймы (полес.), переносить бердо из одной деревни в другую (это грозит пожаром — Витебщина), прикасаться к семенам (пол., полес.); сыпать днем на Б. в доме «под землей» (насыпанной поверх бревен потолка), иначе люд землей «уснут» семена (Дмитровский у. Московской губ.); до Б. разуваться на улице, есть на дворе (Черниговщина) и т. п.

Лит.: Успенский // ЭО 1908/3; Н.лав // ЭО 1891/11/4; Бол.КСЗ:69; Бурц.ОБСК 2:162,171; Костал.:155; Макар.СНК:63; Бог.ВТНИ:227—229; Вор.ЭНН 1:277—288; ЕЗ 2:5; 5:203; Загл.ПСД:142; Ив.ЖПК:84; Кыллы.УР 1:342—343; МУРЕ 3:40; Озвц.НКЗ:31—34; Новыс УПЦ:9; Kaindl Н:75; Барт.ПВЦ:20; Дм.СПСО:222; ЗК: 139—142; Нькыр.ППП:241; Шейв: МИБЯ 3: 162; ЭО 1891/11/4:144; Fed.LB 1: 11A; СМР: 24—25; СЕЗб 1, 14, 19, 32, 50, 54, 58,

61, 65, 70, 80, 84; БХ; Нед.ГОС:28–29; Ястр.ОТС: 91; Иѣ NSO:124; Неѣ.ТЗК:193; ГЕМС 1:155; Марш.НВ; Марш.ЖС 1:125–129; Георг.БНМ; СбНУ 11:84 о.п., 16–17:21,30 о.п., 22–23:157, 36:157, 45:184, 51:244, 60:199; Кап.:215; Пыр.: 439; Том.ЖБНТ:113; МПр 6/4:77–78; Stelm. ROP:118; Lud. 8/1:64; Sychta SGK 3:59; Zátur. SPP:256.

Н. И. Толстой, С. М. Толстая

БЛАГОПОЖЕЛАНИЕ — текст, содержащий пожелание добра, и ритуал его принесения. Занимая пограничное положение между формами речевого этикета и заклинательно-магическими текстами, Б. регламентирует и взаимоотношения между людьми, и контакты человека со сверхъестественными силами, способными обеспечить благополучие. Важная особенность ритуала Б. — участие в нем постороннего, чужого по отношению к данной семье (роду, сообществу) человека (см. *Свой — чужой*). Участие в ритуале Б. двух сторон предопределяет его диалогическую природу, суть которой сводится к ритуальному дарообмену между исполнителем Б. и его адресатом, причем «дарами» могут быть как предметно-вещественные ценности — деньги, продукты, вещи, застольное угощение и т. п., так и словесные формулы.

Обрядовый контекст благопожеланий — преимущественно календарные обходы, обряды хозяйственного цикла, некоторые окказиональные ритуалы, родинно-крестинный и свадебный комплексы.

Посещение домов с определенной ритуально-магической целью представляет собой основной обрядовый контекст Б. Многочисленные Б. характерны для осенне-зимних обрядовых обходов, что объясняется общей «благожелательной» семантикой, пронизывающей предрождественский и святочный периоды. Второстепенную функцию имеют Б. весенне-летних обходов — масляничных обходов ряженых, сопровождаемых танцами «на лен» и «на коноплю», детских весенних обходов домов с целью сбора хлебных наделий — «крестов», «жаворожков»; великопостные обходы с «Мареной», пасхальные посещения домов с целью сбора яиц и других продуктов, обходы волочебные, сторьевские, трюцкие и т. п. Формулы Б. извест-

ны также в строительных, живинных, толочных и других ритуалах.

Из семейных обрядов Б. чаще всего присутствуют в родинно-крестинных обычаях (напр., адоревья, долгалетия и общего благополучия желали при первом купании новорожденного, при обмывании рожицы, при возвращении из церкви после крещения, при разбивании горшка с кашей на крестинах, при одаривании родителей, кумовьев, повитухи и т. п.) и близко связанных с ними ритуалах пострижения ребенка, чествования повитухи и т. п. Основная часть свадебных Б. произносится на свадебном пиру при одаривании молодых, при угощении гостей и т. п. В редких случаях Б. включались и в погребальный обряд как формулы, произносимые от лица умершего в адрес его родственников: напр., в Словении перед тем, как заколотить гроб, кто-либо из близких спрашивал умершего: «Что ты нам завещаешь?», на что другой участник похорон от имени покойника желал: «Здоровья, веселья и долгой жизни всему дому, всей семье!» (СБФ—84:61).

Благопожелание как дарообмен. Обязательный компонент обряда Б. — вознаграждение за пожелание. В ответ на высказанное гостем Б. хозяин обязан был одарить его продуктами, деньгами, вещами или угостить за столом, что обеспечивало процветание семьи и благополучие дома. В Б. присутствует мысль о прямой зависимости судьбы и достатка в хозяйстве от вознаграждения ритуального гостя, ср., напр., такие типичные для всех славян мотивы Б., как «дайте нам много, чтобы у вас было еще больше», «сколько вы нам подадите, столько мы вам и пожелаем», «кто не пожалеет для нас даров, того щедро наградим и мы» и т. п. Поверье о том, что одарившему ритуального гостя Бог воздаст сторицей, определяло и поведение гостя, обязывающее его принять предложенное угощение, от которого нельзя было отказываться. Поскольку гость как «чужой», пришедший в дом извне, традиционно наделялся особыми свойствами и рассматривался как представитель высших сил, то его одаривание и угощение было своего рода жертвоприношением, обеспечивающим хозяйственное и семейное благополучие (см. *Гость*).

Взаимоотношения участников ритуала. Статус гостей имеют:

приглашенные в дом на семейные торжества и высказывающие пожелания во время застолья; участники обрядовых обходов — ряженые, полазники, колядники, сурвакары, воловники, кукеры и т. п., специально посещавшие дома, чтобы пожелать людям добра; ритуальными гостями могли быть работники, соседи, помогавшие в работе, напр. жницы, строители, пастухи, повитухи, принимавшая роды, и др.

Основной обязанностью хозяев было вознаградить исполнителей Б. В зависимости от достатка в доме могло регулироваться количество исполняемых пожеланий: напр., в Шумади полазник произносил общепринятую формулу с пожеланием приплода скота, за что получал серебряную монету; если же хозяева хотели услышать еще одно пожелание (об урожае, здоровье и т. п.), то готовили дополнительное вознаграждение. В Карпатах колядники исполняли под окнами дома как минимум одну общую для всей семьи колядку или приговор, за что получали в качестве вознаграждения хлебные изделия; если же после этого хозяева приглашали колядников в дом, то здесь колядники высказывали индивидуальные пожелания в адрес каждого члена семьи за дополнительное вознаграждение. Нарушение же равноценного обмена между гостями и хозяевами кардинальным образом меняло поведение обрядовых посетителей: если их не одаривали или одаривали плохо, в адрес хозяев неслись угрозы и проклятия.

В целом ряде случаев произнесение Б. сопровождалось ритуально-магическими действиями, имеющими самостоятельное символическое значение. Это битье (обычно веткой или палкой), обсыпание (рассыпание, разбрасывание) зерном или мелкими сыпучими предметами, хождение с ритуальными предметами или раздача их по домам, в меньшей степени обливание, а также завлечение искр (ворошение углей, битье по ним), характерное для южнославянского ареала. Эти действия в большей или меньшей степени соотносены с текстом Б. — иногда прямо, а в основном через символику отдельных предметов, используемых в этих действиях, и их свойств. Так, при новогоднем обсыпании или разбрасывании зерна, семян, бобов желали обильного урожая (по формуле «сколько зерен — столько снопов»); при выбивании искр из

бадняка южнославянские и карпатские полагания желали хозяевам иметь столько голов скота, сколько вылетит искр; при разнесении веток в Страстную четверг пастухи желали хозяевам: «Пусть уродится такой высокий лен, как у меня прутья», «Пусть будет у вас столько овец, сколько сережек на этом прутье» (з.-слав.); при обливании водой обычно говорили: «Чтоб ты был адров, как вода» и т. п.

Структурные типы текстов благопожеланий схожи во всех славянских традициях. Наиболее популярными можно признать, во-первых, побудительные формулы со словом «пусть»: «Пусть у вас всегда будет что давать!»; во-вторых, пожелания, вводимые союзом «чтобы»: «Чтобы свахи и сваты не выходили из каты!», «Шоб на твоім городі пшениця родила!», «Абу за vám krávu žitavě potelily!» [Чтобы у вас коровы удачно отелались!], «Da bi bili zdravi in veselil!» [Чтобы вы были здоровы и веселы!]; в-третьих, императивные формулы типа «Будь здорова, как вода!», «Расти як верба!», «Пшеница, родись, ячмень, родись!». Часто к ним присоединялись просьбы и обращения к Богу, реже — к святым: «Дай тебе Бог три поля пшеицы». «Дай, Боже, каб ты быў крѣпак як вада», «Даруй, Господи, в кошару овец...», «Да дава Господ живот и здраве» и т. п. Обращение к божественному посреднику повышало веру в силу пожелания, неслучайно поэтому формулы «Дай, Боже!», «Даруй, Господи!» и подобные использовались в качестве рефренов, сопровождавших приговорные и песенные Б. Напр., в окрестностях Коломыж каждое пожелание было принято сопровождать регулярными выкриками всех колядующих «Дай, Боже!» или «Даруй, Господи!», а в Моравско-Силезских Бескидах — «То Bug dej!» [Дай-то, Бог!].

Сравнительно редко структура Б. основана на полной логической схеме «мы желаем + кому + что»: «Виншуємо тя ццццям, здоровляти», «Zdrowia, szczęścia wam żuszu» [Здоровья, счастья вам желаем]. Первый компонент — сочетание личных местоимений с глаголами «желать», «поздравить», «одарить» и т. д., иногда к нему примыкает краткая вступительная часть, констатирующая ритуальные функции поздравителей или называющая конкретный праздник: «Мы идем к вам, чтобы пожелать...», «По-

wy Rok nadchodzi, powinszować się godzi...» [Новый год наступает, надо поздравить...]. Существенным компонентом формул Б. является их адресат: «Пусть у вас не переводится хлеб», «Аби вам Бог в полі родив», «Хозяину житья сто лет». Однако Б. может разрастаться в пространный описательный текст: «Гречний пане, пане Петре, ой ми знаєм, що ти є дома, сидиш собі я чолі стола, в чолі стола яворового. Ходить бог да й по домові, ой роздаючи щастя, здоров'я, у дім здоров'я на челядачку» (Коляд.:94) или, наоборот, редуцироваться до кратчайших реплик: «Sto kurok, sto husok, sto kacsok!» [Сто кур, сто гусей, сто уток!] (Kolb.DW 29:86); «Мед и масло!», «Чест и берекет!» Повествовательный тип Б. представали двумя видами: желаемое изображается как свершившееся («Сорок коров у тебя отелалось, сорок коней ожеребилось...») или как будущее («Будут копытки, як звездойки, будут стогойки яко горойки», «Obrodí ze vám cibule, křen, mrkev...» [Уродится у вас лук, хрен, морковь] (Воп и з Fr. Mezi dvěma slunovráty. Gottwaldov, 1959:14). Известны и благопожелательные обрядовые диалоги между домочадцами, когда один из них выступает в роли «чужого». Напр., в Силезии в рождественское утро, когда хозяин вносил в дом ведро свежей воды, хозяйка встречала его вопросом: «Что ты несешь?», на что впоследствии отвечал формулой-пожеланием: «Высокую пенку, густую сметану, огромный кусок масла...» (OL 1947/21:148) и т. п.

Основные мотивы благопожеланий во всех славянских традициях включают один и тот же набор благ: приумножение скота и домашней птицы, урожай в поле и в огороде, здоровье, долгий век, богатство, веселье, благополучие в хозяйстве и в семье, замужество дочерям, женитьба сыновьям, рождение детей, царствие небесное на «том свете» и т. п. Центральными являются две тематические группы — пожелание приплода скота и домашней птицы и пожелание богатого урожая. Первая более широко представлена в южнославянской и карпатской, а вторая — в восточно- и западнославянской традициях. Тема приплода скота реализуется через идею множественности (ср. слова «много», «достаточно», «сорок», «сто» и т. п.) или с помощью сравнительной двусоставной конструкции «сколько —

столько»: напр., «Бог вам дай много коров, много волов, много коней, много овец...», «Пусть у вас будет столько коров, сколько волос на моей голове, столько овец, сколько листьев на ветке!» и т. п.; на основе мотива рождения молодняка: напр., «Пусть у вас отелются коровы, ожеребятся кони, окотятся овцы, опоросятся свиньи!»; с помощью перечисления хозяйственных построек, в которых содержатся животные: напр., «Дай тебе Бог в кошару овец, в стойло коней, в столу коров, в конюшню коней...»

Сходные приемы используются и при пожелании богатого урожая, ср. «Сто коп ржи, сто коп пшеницы, сто коп овса...» или «Сколько на небе зрочек, столько на поле колочек»; сюда же принымают и сравнения типа «так же много, как» и «такой же большой, как», ср. укр. «Будут копытки, як звездойки, будут стогойки, як горойки, зберутся возойки, як чорні хмаройки» (Голов. ПІУР 2:8), пол. «Чтоб уродилась пшеничка, как рукавичка, житко, как копытко, овес, как твой пес...» Известны также тексты с описанием основных этапов полевых работ — от уборки зерновых до выпечки хлеба: напр., бел. «Радзі, божа, жыта, жыта и пшаницу, и ўсякую ярыцу, ў полі копани, а ў гумне стогами, ў клэці коробани, а ў печі пірогами» (Шейн МИБЯ 1/1:285); серб. «У пољу нарастала, српом се нажинјала, на вршјају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намлијала, у наћвама се накувала, у вапри напједала, а на столу се размрвила» [В поле выращена, серпом сжата, на току смолочена, в амбаре насыпана, на мельнице намелена, в ночвах замешена, в огне испечена, на столе разломлена] (Кул.ССР:58). В южнославянских Б. наряду с зерновыми и огородными культурами постоянно упоминается и виноградная лоза.

Формулы с тематикой «приплода» и «урожая» встречаются и как самостоятельные тексты, и в составе многомотивных Б., а также часто служат сюжетобразующим компонентом многих обрядовых обиходных песен (см. Колядки, Волочевые песни).

Мотив долголетия реализуется в пожеланиях поседеть, побелеть: «...Щоб на старість посивів, як той подарок свині» (укр.), «Чтобы дожила до седой бороды» (словен.), «Чтобы ты постарел, как Старая полянина (горы), чтобы ты побелел, как белая шерсть» (болг.). При пожеланиях богатства

используются сравнения типа «богат, как земля», «как осень», «как кожих шерстью» (в.-слав.), «Пусть деньги текут в дом, как река», «Пусть так же тяжелы будут монеты в кошелке, как камни в реке» (болг.) и т. п. В пожеланиях иметь много детей встречаются двусоставные сравнительные конструкции «сколько — столько», ср. «Сколько на болоте кочек, чтоб столько было сынов и дочек» (бел.), «Скільки квіточок, щоб стільки було діточок» (укр.). В южнославянских и карпатских Б. мотив деторождения часто присутствует в приговорах о приплоде скота, причем специально акцентируется пожелание, чтобы рождались мальчики, ср. серб. «...Овце, козе, краве, твчичици, жаричици, јагњачици, свињачици, а највише — мутке главе» [овцы, козы, коровы, телочки, ягнятки и т. п. и мальчики] (СБФ—78:41).

Известны также пожелания счастливого замужества, женитьбы, счастья, мира в семье, Божьего благословения, медоносных пчел, царствия небесного и т. п.

Лит: Агапкина Т. А., Виноградова А. Н. Благопожелание: ритуал и текст // СБФ—94.

Т. А. Агапкина, А. Н. Виноградова

БЛАЖЕЙ — христианский святой, день которого отмечается католиками и протестантами 3.11 (у православных — Валентин). Св. Б. почитается как исцелитель, т. к., по преданию, спас мальчика, у которого в горле застряла рыба кость. Повсеместно обрядовая практика дня включает профилактические действия против болезней горла. По окончании службы священник, читая «Благословение Б.», подносит сложенные крестом свечи (пол. *blazejki*), иногда зажженные, к подбородку прихожан. Затем свечи использовали для лечения детей, испорченных дурным глазом (пол., Сокульский повет). В Словении матери прикасались свечами к рукам и ногам детей, чтобы обезопасить их от укусов змей, и к дверям дома, чтобы преградить путь болезням. Кашубы рисовали свечой крест на потолке (ср. Сретение). От болезней горла, дыхательных путей использовались и другие предметы, освящаемые в этот день: яблоки (Польша, Хорватия),

груши, другие фрукты, хлеб (Словения), мед, сахар, вино, порох (Хорватия).

Известна легенда о дружбе Б. с животными, поэтому словенцы считают его день скотным праздником. В Каринтии блажевской свечой окуривают хлеб и скот от змей. Словенцы и лужичане почитают Б. также защитником от бурь и вихрей (под влиянием народной этимологии, ср. нем. *Blasen* 'дуть'). Св. Б. (*Влахо*) — покровитель Дубровника, которому посвящаются трехдневные празднества с процессиями. День св. Б. благоприятен для начала любых работ (пол., Радом), для подрезки виноградников (словен., Прежмурье).

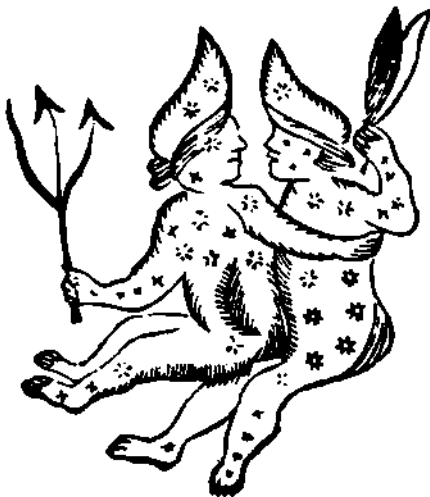
У чехов и словаков с XIV в. известны обходы села школьниками (у словаков также на св. Дороту — 6.11, у чехов — на св. Григория), завершающие цикл зимнего колядования. Большая часть собранного идет учителю. В некоторых местах устраивали общее утощение в школе или у одного из учеников.

Лит: Kur.PLS 4:356—358; Stelm.ROP:93; Kolb. DW 23:68; Horv.RZL:128—131; Zibl SVO: 173—179.

Г. И. Кабакова

БЛИЗНЕЦЫ — в народных представлениях носители одной судьбы, воплощение двойничества, связанного с отрицательной семантикой числа два. В зап. Боснии считали, что для семьи (дома) и для всего села плохо, когда рождаются Б., и лучше, когда один из Б. умрет и тем самым унесет с собой все несчастья, а оставшийся избежит беды. Там же говорят: «Да је среће не би се двоје родило!» [Двойня не рождается к счастью]. Такое отношение к Б. было известно и в других славянских зонах: в Словакии, напр., нередко появление Б. воспринималось как позор или даже как кара. В юж. Словакии полагали, что женщина, выгнавшая из дома нищего, родит Б. У славян широко известен запрет беременной есть что-либо «близнецное», сдвоенное, сростшееся: плоды, яйца с двумя желтками и т. п. У сербов Косова Поля, чтобы не рождались Б., возбранялось, кроме того, перешагивать через рало или плуг, а в ср. Словакии по той же причине женщина не должна была

брать два валька для белья, класть хлебные буханки в печь так, чтобы они могли слепиться и запечься, и т. п. Сербов Верхней Пчиньи не радовало рождение Б. в семье, но появление Б. у скотины оценивалось положительно, как признак того, что скот будет хорошо вестись и год будет урожайным. Такое верование было характерно и для других славянских зон — в Словакии (р-н Терхова) коровам и овцам давали сросшиеся плоды, напр., самбы, чтобы у них рождались Б., а у белорусов Витебщины считалось, что когда во ржи обнаруживаются «спорыши» (см. Спор), следует ожидать в доме двойню, и это плохо, но если «спорыш» отдать овце, то Б. родятся у овцы, а у хозяев их не будет никогда. Однако в некоторых болгарских зонах (Пловдивско, Велико-Тырново) рождение Б. считалось счастьем, приносящим дому удачу, благополучие, урожай и приплод. Подобное отношение к рождению Б. можно встретить кое-где в Полесье и в других славянских зонах.



Близнецы. Гравюра на дереве. Словакия

Вера в общность судьбы и души Б. сказывается в сербском (Нови Пазар) запрете присутствовать одному из Б. на свадьбе своего брата. У боснийских сербов (р-н Власеницы) этот запрет распространяется и

на похороны и поминки, присутствие на этих ритуалах брата-близнеца покойника грозит ему неминуемой смертью. Болгары считали, что смерть одного из Б. может повлечь смерть другого. По этой причине в Панагюриште исполнялся «целительный» обряд «раздвоения» Б.: на пороге дома разрубалась топором монета, и затем половинку, упавшую на двор, зарывали в могилу умершего Б., а другую оставляли в семье. В других болгарских зонах при погребении одного из близнецов в могилу ложился побратим живого брата (сестры) и говорил: «Умерелото не ти е брат (сестра), от сега аз съм ти брат (сестра)» [Умерший тебе не брат (сестра), отныне я тебе брат (сестра)], либо выбрасывал камень и говорил: «От тука нататък тоя камък ти е братче» [Отныне этот камень тебе брат] (Тетевенско). У сербов в Груже (Шумадия), когда умирал один из Б., то оставшийся в живых, чтобы не умереть следом, трижды бросал в могилу по желтому цветку, произнося: «Ја теби мут цвет, а ти мени бео свет!» [Я тебе желтый цветок, а ты мне белый свет!].

У сербов известна традиция называть Б. близкими или почти одинаковыми именами (Драго и Драгица, Стојан и Стојанка и т. п.), соответственно тезки могли выполнять в некоторых обрядах ту же функцию, что и Б. У сербов и болгар к Б. приравнивались иногда и т. н. одномосячники и одноплевики, т. е. дети, родившиеся от одной матери или в одной семье (доме) в один и тот же месяц (день) или в один и тот же день недели. В случае смерти с ними нужно было совершать тот же обряд «раздвоения», что и с Б. Так, напр., разрубание топором монеты было известно в Левче (центр. Сербия), а в сербском Банате у банатских герцов на порог помимо монеты клали кудель и гребень, которые разрубали пополам, а половинки соответственно клали в гроб (могилу) умершего и оставляли живому. Кровная, единоутробная связь Б. была крепка и в то же время опасна, но эта же опасная связь могла направляться на защиту от внешней пагубной силы — чумы, заразы, эпидемии, града и т. п. В сербской, болгарской, македонской, отчасти польской традициях в обряде ~~ошаквавших~~ села почти обязательно участие Б. Пахлан чаще всего Б.-братья на Б.-волах; в отдельных зонах волеи эти были непременно черными (Косово и Метохия,

центр. Македония — Штип), или при опаживании носили и закапывали в землю двух черных петухов одного выводка (Лесковацкая Моравя). Такое опаживание было известно в Сербии, в Черногории, центр. Боснии, в сев., центр. и юж. Македонии, в юж. и ю.-вост. Болгарии и в Добрудже среди переселенцев из Фракии, а также восточнее Софии и Пловдива. Оно часто сочеталось с обрядом добывания «живого огня», который нередко совершался Б., для защиты скота и людей от болезней. В южномакедонской зоне при опаживании от чумы, в котором принимали участие Б.-братья и Б.-волы, пользовались также ралом, сделанным из двустебельного дерева (*близнак рало*) или двустебельной, выросшей из одного корня палки, которой погоняли волов (*близнак три*). В с.-зап. Белоруссии и в центр. Полесье практиковалось опаживание села от холеры или других болезней Б.-мужчинами и Б.-волами. Поэтому особо ценились Б.-быки: «Як корова приведе два бычки, то треба их гадаваць [выкалываць]». На Ровенщине от холеры ночью опаживали волами-Б. селение три раза.

В ю.-зап. Сербии в р-не Призрена для защиты от чумы две сестры-Б. со сложными именами ткали за ночь обдненное полотно (см. *Обдненные предметы*); одновременно совершалось опаживание села близнецами братом и сестрой на воллах-Б. В центр. Македонии (Велес) опаживание от чумы совершалось Б.-девушками и Б.-буйволцами. В центр., юж., ю.-зап. и сев. Польше (Серадское, Краковское, Люблинское воеводства, Куявы и др.) хлебные поля опаживали Б.-волами для предотвращения градобития. В зоне Тарнова и Жешова поле опаживали телками-Б. В этом локальном польском обряде так же, как и в некоторых македонских и восточнославянских, выступает магия женского начала. Мужское начало — Б.-пашар и Б.-волы, — значимо для балканской — сербско-болгарско-македонской традиции (вероятно, связанной с античной и византийской; ср. отмеченную еще Плутархом античную традицию опаживания с Б., отраженную в легенде об основании Рима близнецами Ромулом и Ремом).

Ряд поверий, связанных с появлением Б., с их судьбой, судьбой семьи и ее достатком, бывал в Полесье. В некоторых полесских зонах полагали, что рождение Б.

приносит радость и даже прибыль в хозяйстве (Сваричевичи, Дубровицкий р-н Ровенской обл., ПА); в иных, наоборот, считали, что «двойник никогда не будет жить, — одним обязательно умрет» (Новинки Калинковичского р-на Гомельской обл.), либо, если родится Б., «отец или мать умрет» (Спорово Березовского р-на Брестской обл.). Иногда это суеверие связывали с датой календаря — «если Б. родится в четное число, судьба их будет счастливой, а если в нечетное число родится девочка и мальчик, один из них обязательно умрет» (Сваричевичи). По некоторым представлениям, совпадение или различие пола у Б. решительно влияет на судьбу: «если рождаются Б. мальчик и девочка — счастья им не будет, они умрут, а если родятся Б.-мальчики и Б.-девочки, они будут жить долго и счастливо» (Луково Малоритского р-на Брестской обл.). В соседнем селе рождение Б.-мальчика и девочки лишь указывало на то, что Б. больше не будут рождаться, а рождение Б.-мальчиков и Б.-девочек предвещало новое появление Б. на свет (Орехово, Малоритский р-н Брестской обл.). Отрицательная мифологическая сущность Б. ярко выражена в поверьях, что Б. появляются в результате их зачатия в канун «дедов» (см. *Поминальные дни*), т. е. в такие дни, когда запрещалась супружеская близость.

Лит.: Никшир.ППП:107; Fed.LB 1; ПА; СЕЗб 40, 54, 58, 61, 68; Павл.КК:113; Vuk.SK; Вак. ПСОП:84; Марш.НВ; СбНУ 5:132 (о. п.); 10: 210 (о. п.); 12:130 (о. п.); 17:136; Kolb.DW 3:93; 17:78; 46:492; 52:434; СлV:561.

Н. И. Толстой

БЛИНЫ — одно из традиционных блюд у вост. славян (главным образом у русских). В других славянских зонах блинам соответствуют иные разновидности хлеба. Основная символика Б. — поминальная, связанная с представлениями о смерти и «том свете». Как ритуальное блюдо Б. употребляют не только в похоронных и поминальных, но и в календарных обрядах (на святки, масленицу, в Великий четверг и на Вознесение), так или иначе связанных с тематикой смерти. Лица и персонажи, которым предназначаются Б., — покойник, предки, нищие, колядники, пастух,

священник, жених, первый встречный, Вла-ский, Христос, Масленица, Мороз. Особую значимость в различных обрядах и бытовой практике имеет первый испеченный Б. (горячий) и последний — верхний (сухой) в стопке, а в гаданиях — соленый Б.

Блины на похоронах и поминках — блюдо, посвящаемое умершим. В день погребения хозяин до рассвета ставит стопку Б. на стол, за который садятся лишь мужчины. Старший из гостей разрывает первый горячий Б. (как ломают, а не режут и поминальный хлеб) и кладет на окно, чтобы паром от него питалась душа умершего. Б. иногда кладут на грудь покойнику и в гроб. Блинами (последним хлебом) поминуют на могиле. В Белоруссии за гробом несут Б. и другую поминальную еду, которую едят на могиле, а остатки отдают нищим. Б. кладут на могилу при установке креста, а также когда на второй или третий день носят завтрак покойнику. Б. пекут, едят и оставляют покойнику дома или носят на могилу и в последующие поминальные дни. Считают, что тот, кто печет Б. на поминки, печется о насыщении души покойника. Б. пекут и в поминальные дни: на Фоминой неделе, в Дмитриевскую субботу и т. п. Поминальные Б. разносят по домам, приносят на могилу, в церковь священнику и причту, раздают нищим. В Белоруссии и Полесье Б. пекут на Деда — «шоб дэдам пара пошла» (житомир.), кладут Б. «дедам» на окна. На осенние Деда пастух собирает Б. по домам, говоря под окнами, что за ними его прислал «дяды» (могилев.). В Брянской обл., чтобы не снились умершие, их приглашают к себе обедать, сидя на пороге с горячим Б. Менее употребительны Б. в украинских похоронных и поминальных обрядах, где их часто замесляют кусками первого испеченного в этот день хлеба.

Блины на масленицу — повсеместное угощение главным образом у русских. Б. пекут всю неделю (блинницу, блинницу). Первый Б. посвящают Властью или умершим. Его кладут «родителям» на службовое окно, божницу, крышу или могилу, дают нищим в память о предках или съедают за ужкой усопших. В Прощеное воскресенье идут на кладбище «прощаться с родителями» и приносят Б. Блины дают в руку чучелу Масленицы. В воскресенье во время проводов масленицы бросают Б. в костер, говоря:

«Гори, блины, гори, Масленица!», «Вот они каляют, блинны плачут!» (твер., ТОРП:28). В четверг или пятницу зять едит к теще на Б. В сев. Белоруссии в четверг хозяйки с блином ходят друг к другу для пробоного снования, пьют и закусывают снувальным блином. У украинцев и белорусов Б. на масленицу не обязательны и часто их вообще не пекут, на Украине в эту неделю варят вареники с сыром, иногда пекут гречневые Б. (зречаники).

Блины в других календарных обрядах. На Вознесение у русских, украинцев и белорусов пекут Б. — Христу (христовы, Божьи) онучи. Их пекут на счастье, берут с собой в поле. Б. пекут и на Рождество; первый Б. в Сочельник отдают овцам — от мора; отдают скоту и остатки Б. Под Рождество хозяйки с кутьей и Б. выходит звать «мороз» на ужин (брян.), специально пекут Б. для колядников (рязан.). В Полесье пекут Б. под Новый год и для щедровальников. Изредка на святки пекут Б. и приглашают «дедов» (гомел.). В середине Великого поста девушки с Б. и пышками (олоньями) ходят на гумно «кликать лето» (рязан.). В Великий четверг бабы на заре пекут Б., кладут три блина на окно (как на поминках), молятся и причитают (рязан.). При первом выгоне скота несут угощение пастуху, который грозит: «Кто же даст блинцá, не устанет овца» (гомел.). Б. бывают составной частью угощения на дожинках и в ритуалах, связанных с первым снопом.

Блины на свадьбе. Угощение Б. в доме невесты на обручении (смотрах) и в кагун свадьбы наиболее характерно для русского северо-востока (вологод., вят., костром., нижегород., с.-рязан.). Функции Б. накануне свадьбы могли быть родственными их функциям в похоронно-поминальной обрядности. Так, в Ярославской губ. во время застолья (блинков) ставят на стол стопку Б., вырезают в ней ямку и вливают туда масло. После угощения «хоромят» невесту, которая в это время вопит и причитает, а жених ее выкупает (Мельниченко Г. Г. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1981:63). На севернорусской свадьбе молодых нередко кормят Б. или оладьями сразу же после брачной ночи, устраивают шуточный обряд блин пролабить, устраивают ближний стол, мать невесты присылает Б. к выходу молодых на

бани. В заключительной части свадьбы у русских распространено угощение зятя Б.: молодые едут к теще (на блины, блинно, хлебные, горячие), она посылает им Б. с блинницами (блинницами, котловниками) или сама едет в дом жениха с Б. Во время угощения невеста старается вырвать у жениха первый Б., чтобы иметь первенство над мужем. На верхний, немасленный Б. или под него теща кладет подарок зятю (арханг. *блинит*), за что тот платит теще: кладет деньги на сковороду, на верхний Б. мляк заворачивает в него. Жених съедает блин, первый из-под верхнего, сухого, иногда отрезает от верхнего Б. кусок и кладет его под нижние Б., иногда съедает нижний, самый большой — зятний блин. На западе восточнославянской зоны сходную функцию послесвадебного блюда для жениха нередко имела ячичница. По тому, как жених ел Б., судили о «честности» или «нечестности» невесты. Если невеста оказалась «нечестной», жених ломает блин, прокусывает середину его, кладет взятый Б. на стопку и не ест, дарит теще «худой» Б., кладет на Б. мелочь вместо целого рубля, если молодая «не цела». В некоторых местах в конце свадьбы сама невеста печет Б. (мляк оладьи): первый Б. кладет на руку мужу, второй — свекру, третий — свекрови (новгород.) или угощает всех гостей (ярослав.). Иногда этот обряд происходит как шуточная продажа невестинных Б. У русских на Алтае он сближается с дележом свадебного каравая (ср. ю.-рус. *каравайцы, каравайчики 'блины'*): Б. поочередно раздают гостям, каждый из которых одаривает молодых. Иногда печение невестой Б. имеет характер испытания молодой жены: невесте стараются помешать печь, подбрасывая онучи, угли и т. п. в тесто (то же у белорусов Витебского у.).

Девичьи гадания с блинами (или лепешками) о замужестве чаще всего происходят на святки, особенно под Новый год и под Рождество, иногда на Андрея и Ивана Купалу. Для гадания часто используют первый Б. или специальный соленый Б., от которого откусывают все гадальницы. Девушка выходит с Б. под мышкой, за пазухой, в кармане мляк наложив Б. себе на лицо, затем отдает его первому встречному мужчине, спрашивая его имя. Ждут, чей Б. первым схватит с порога собака. С Б. бегут (высажают на кочерге) на улицу, переkre-

сток или на мусорную кучу и там «гукают долю», слушая, откуда отзовется вло или залает собака; при этом Б. кладут на голову, наступают на него ногой, съедают мляк оставляют жениху на вячерину. С Б. под окном у соседей слушают, что скажут в хате (напр., «иди» мляк «сиди»), при этом его иногда перекидывают через крышу. С Б. в руке крчат в печную трубу, считают кольца в заборе, стараются первыми схватить Б. со стола, съедают Б., наступив на кочергу. На ночь девушки прячут матери под голову сковородник («блинами жениха кормить») и утром узнают, что ей приснилось. В Пензенской губ. девушки пекут пироги и Б. на Кузьму и Девьяна (1, XI) и при этом поют песни, в которых выражают пожелание найти хорошего жениха.

Бытовые предписания и запреты. Посторонним не разрешается смотреть, как ставят Б., иначе не «зададутся» (орлов.). Женщину, пекущую Б., приветствуют: «Скачком бліны!»; на что она отвечает: «Тарчком в ізбы!» (бел., Высл.: 178). Когда пекут первый Б., «звуют» покойных родных есть Б. (рязан.). Первый Б. перед обедом дают молодому домашнему животному, а последний оставляют на сковороде и после обеда дают матери этого животного (витеб.). Запрещено печь Б. в Великий пост (мляк на Пасху, Новый год, в Петровский пост) во избежание засухи (полес.).

Символика блинов в фольклоре соотносят их со смертью и с небом — иным миром. В русских, белорусских и украинских сказках из Б. построены избушки на небе, кзбушки на курьих ножках. В русской сказке (СУС 218 В¹) старик лезет на небо и видит хатку: стены из Б., лавки из клочей, печка из творага вымазана маслом (Аф.НРС 1, № 20). Тот же мотив — в русской поговорке «блинами промшнить, лепешками покрыть (избу)» (Даль 1:98). В другой русской сказке (СУС 552 В) Б. пекут на солнце, ср. украинскую поговорку «вона своїм носом чує, як на небі млинці печуть» (Словарь укр. яз.: 435). В русских подблюдных неснях Б. связываются со смертью: «Идет смерть по улице, / Несет блин на блюде» (ПКП:217). В заговоре икоту отсылают туда, где пекут Б. (скрытое пожелание ей смерти): «Там блины пекуть, табе дадутъ» (брян., ПА). В русской загадке Б. (в масле на сковороде) сравни-

ваются с рыбой без костей: «Берега круты (железные), вода не вода (вода дорога), рыба без костей» (Даль 1:98). С Б. рыбу сближает функция поминального блюда.

Лит.: Даль ПРН:768,928; Манс.ОРЭА 1:14–15, 2:28, 3:33–34, 4:26, 5:30; Сак.СРН 2/7:72; Сок.ВАКО:83; Нале ВВО:77,172,191,253; Аф.НРС 1:32; Высл.:178; Шейн МИБЯ 1/2:505, 607–609; Навшр.ППП:99,239; ПА.

А. В. Гура, А. С. Лаврентьева

БЛОХА, блохи (о.-слав. *blъха, чаще во мн. ч. или собирательное: рус. *блохота*, *блошьё*, *блошня*) — в народных представлениях «нечистое» насекомое, подлежащее ритуальному изгнанию (подобно мухам, тараканам, вшам и т. п.).

Этиологические легенды о Б. распространены преимущественно в сербохорватском ареале. Согласно одной из версий (имеет украинские и севернославянские соответствия), Б. сотворены Богом, Иисусом или св. Петром в наказание женщине, пожаловавшейся на скуку. По другой версии, Б. происходят от змен (брошенной об землю или в костер), реже — из пепла очага (то же в Польше). Известно представление о том, что Б. и мухи плодятся из навоза (укр.) и грязи, опилок и мочи (с.-вост. Польша), из капель воды (укр. харьков.).

Изгнание и защита от блох. Ритуальное изгнание Б. приурочено к первым весенним «событиям» (кукованию кукушки, пению соловья, кваканью лягушек, первому грому), а также к пограничным периодам, особенно новолетиям и солнцестояниям: Благовещению, Страстной неделе (напр., Чистому четвергу — в.-слав.), Пасхе (иногда Троицкой неделе — с.-слав.), «бабе Марте» (болг., макед.), Сырной неделе (болг.), Вальпургиевой ночи (луж.), Купале (укр.), Рождеству (укр., бел., серб., пол.), у русских — иногда к окончанию жатвы, особенно ко дню Симеона Столпника (сентябрьское новолетие, ср. ритуал изгнания мух), а также к Авдотье-блошнице (4.VIII).

Б. изгоняют, выметая из жилища или обметая его, а потом уничтожают (сжигают, выкидывают, подбрасывают соседям) вместе с мусором, веником или метлой. Иногда для выпеления Б. используют пепел, им посыпа-

ют пол, стены или одежду, а затем выметают. В некоторых случаях указанные действия сопровождаются ритуальным битьем (см. Битье) часнов семьи и обмахиванием утвари и стен освещенными ветками, букетами, последними сжатými колосьями и т. п. Одновременно совершаются обходы вокруг дома (напр., верхом на кощере). Обход мог сопровождаться диалогом через окно: «Имате ли бува? — Колико у жаби зуба» [Есть ли у вас блохи? — Сколько у лягушки зубов] (серб., Косово, Бор.ПВП 2:248). Подобные диалоги (см. Диалог) прозвучали и при изведении других насекомых (напр., клопов, ср. их рус. диалектное название *блошцица*). Ритуальное избавление от Б. приурочивается также к предпраздничной уборке жилища, побелке дома, чистке печных труб (болг.), перетряхиванию и проветриванию одежды и постелей. У русских наиболее известная форма обряда — «похороны» насекомых, сопровождавшиеся комическим причитанием: «Блаха щелак щелачила, гнида веник намачила» (астрахан.), «Попрыгунья-блошка, подогни ножки, перестань скакать, пора ложиться умирать» (калуж., СБФ-81:146). У македонцев и сербов Б. кладут в выдолбленную трубочку из бузины и поджигают или подбрасывают в чужой двор. Используются также и звуковые отпугивания: битье по печной заслонке (рус.), щелканье бичом и стрельба из ружей (ю.-слав.), колокольный звон (з.-слав.). Часто залог эффективности обряда — шалота главного исполнителя, обычно женщины.

Профилактические действия против блох. В постель, одежду кладут предметы-обереги (перо аиста, нож, растения — полынь, мяту, папоротник, ср. их рус. диалектные обозначения — *блошняк*, *блошница* и т. д.); посыпают дом пеплом, снегом, землей, взятой у себя из-под пятки при первом ударе грома или от первой пахоты; выбрасывают и выливают остатки ритуальной трапезы (сербы-граничары бросали крошки от рождественского ужина со словами: «Мувама, бувама, стејницима, птици, мишу, јастребу, лисици») [Мухам, блохам, клопам, птице, мыши, ястребу, лисице]).

В целях защиты от Б. соблюдали некоторые запреты: не уничтожали первых увиденных весной Б., не жгли старые веники

(бел.), не кладя на стол шапку (бел.), не пробовали мак для рождественской кутни, избегали произносить слова «мак», «греча», «много» в Рождество (бел., пол.), старались не ронять хлебные крошки и не проливать воду на Благовещение (бел., серб.).

Мотив блохи в фольклорных текстах. Существенными семантическими признаками Б. являются бесчисленность — дробность — множественность, подвижность (проворность, прыгучесть), чернота, малый размер и способность кусаться. Широко распространена у славян примета о том, что Б. сильно кусает к дождю. По количеству Б., увиденных в определенные дни года, судили об урожае гречихи. Б. на руке предвещает спешную работу (рус.) или письмо (з.-слав.), на лбу — войну (силав.). Широко распространены загадки типа рус. «Черненькое, маленькое, царя шевелит», серб. «Мягкое од мака, а длине јунака» [Меньше мака, а поднимает юнака].

Б. в снотолкованиях — к беспокойству, обману, тревоге, ссоре, неприятностям. Блохами также называют всяческое зло. Так, в Великую среду в Силезии «сжигают жур»: молодежь бегает по полям с зажженными ветками, бьет ими по земле, «нагоняя зло», с криками: «Pchny pola (zur pola) buchty chwola, so krok, to spor!» [Блох жгут, хлеб славят, что ни шаг, то спор!]. С помощью Б. колдуны наводят порчу на свадебный поезд (бел.).

В некоторых малых фольклорных жанрах мотив Б. используется ради комического эффекта, для иронического снижения: в анекдотах (напр., история о том, что Б. идет в город потому, что люди там толще и дольше спят), прибаутках (укр. покут. «На буйній на паші віросла блоха, сімсот фунт віважит єї голова, а кажда ніжка на двадцять п'ять, саме черевце сто п'ятьдесят»), благопожеланиях (волын. «Добра ноц, всі блохи на моц. Нам одка, вам пів рана. Вам бляшка, нам повна мишка»). На белорусской свадьбе дружки мешают наде на невесту шубу со словами: «В вашей шубе много блох, вшей, они закусат нашу киягиню» (витеб.). На Смоленщине свадебный ритуал сечения шубы кнутом называется *выгонять блох*. С Б. связан обширный круг фразеологических и паремимологических форм (поговорки, пословицы), среди них наиболее распространенным является фразеологизм со значением 'не в своем уме':

ниж.-луж. *ica ta blochy*, серб. *бити пун бува, бити пун шарених буха, бити са бухама*, рус. *я тебе посажу блошку на ушко* (ср. *мухи в голове*).

Известны также шуточные и жаргонные переименования Б. (бел. *блохонтя* у портных, *кублоха* у шаповалов, *блохошница* у лаборей), среди которых выделяются армейские (рус. *кавалерия, конное войско*, возможно, не без влияния нем. *braune Husaren, schwarze Dragoner, Schwarzeiter, Schutztruppe*), соотносимые с западноевропейскими блошиными аттракционами, где Б. обычно изображали военные действия.

Лит: Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов каведения домашней насекомых // СБФ—81:139—159 (лит.); Она же. Ведовство у славян II. Бляк (муха в голове) // СБЯ—84:118—130; Павловский Е. М. Паразитологические мотивы в художественной литературе и народной мудрости. Л., 1940; HDA 2/11 (Фюх); Поп.РНБМ:366.

О. А. Терновская

БЛУЖДАТЬ, заблудиться — действие и состояние, связываемые с вмешательством нечистой силы. Считалось, что заблудиться можно чаще всего ночью, в «глухой час», «до петухов», что происходит в наказание за неосторожное вторжение человека в пределы опасного, «нечистого» места, принадлежащего демонам, поэтому основной предупредительной мерой было стремление предотвратить контакты с нечистой силой.

В восточнославянской традиции путников «водят» чаще всего леший, черт, лесной или болотный человек (которые могли принять облик старика, солдата, соседа, попа, ямщика, барана, кобылы и др.), русалка, полуочница (иногда в облике животного), полуидица, *пьяденный чорт* (которые «водили» в полдень). Могли заманить на бездорожье также блуждающие огни, души умерших, особенно висельники и утопленники. В южнорусских областях верили, что во время метели ночью выходят из могил колдуны и сбивают людей с пути. Наиболее широко распространен тип славянских быличек о том, как некто встречает путника но-

чью и ведет его за собой, а затем исчезает, в результате чего путник оказывается в неположенных местах. В восточнославянском фольклоре известны также рассказы о музыканте, возвращавшемся поздно с гулянья, которого вострый зазывает поиграть на свадьбе; музыкант идет, играет, пирует, а после пения петузов обнаруживает, что сидит в болоте (на дереве, на пне, в зарослях), откуда не может выбраться, а свадебное угощение оказывается пометом, гнилушками и т. п. Особый тип быличек бытовал на Русском Севере и в Вост. Сибирь: ругая ребенка, мать посылает его к лешему, к черту, и ребенок исчезает, когда же его удается найти (часто сидящим на дереве, на скале, на крыше), он рассказывает, что его «водил дедушка» (или кто-нибудь из умерших родственников), что они ходили по верхушкам леса, по гаухим местам и т. п.

По западнославянским поверьям, сбивали с пути многие лесные и болотные духи (пол. *leśne pisańki, szewrona Pani, baba jagodowa, borowiec, rokit, diabeł błotny*; чеш. *divý muž, divá žena*), некоторые персонажи, вредящие беременным и роженницам (пол. *boginka, matmana*). Кроме того, в западнославянской мифологии известна большая группа особых духов блуждания (карпат. *блуд*, пол. *bląd, błędnik, błędny ognik, błędzik* и др.; чеш. *bludička, větylko, žhavý muž, dyma*; словац. *велетона, велетани*; луж. *bludnički, bladne wětki, błędnik* и др.). Они появлялись по ночам (чаще обычного в Адвент, накануне Рождества, на святки, весной или осенью), поодиночке или группами в нечетном количестве, в виде людей, животных, маленьких человечков, могли быть невидимыми. Лужичане представляли их в виде человека с фонарем, с горшочек метлой, одноногого или безголового, ребенком, светящейся комской головой и т. п. Происхождение этих духов и блуждающих огней часто связывали с душами умерших: самоубийц, некрещеных младенцев, умерших до брака девушек, грешников (поджигателей, землемеров, обманувших при наделе земли), и т. п. Некоторым духам приписывалась способность «водить» только в строго ограниченное время. Иногда в поверьях отмечалось, что, принуждая людей блуждать, они мстят им за прижизненные обиды: души младенцев — родителям, не окрестившим их, души покинутых девушек — обидчикам.

В меньшей степени распространены такие поверья в южнославянской традиции. По представлениям сербов, могли «водить» осемя, омаје, сопане, прикојасе, появлявшиеся обычно в святочный период по ночам в виде людей или животных (козелка, кошки, свиньи, курицы), в виде девушек с распущенными волосами и на козлых ногах. В Хорватии считали, что сбивают с пути *zlostajak, ožujla* в виде животного или женщины в белом.

Чтобы не заблудиться, перед выходом в путь рекомендовалось: перекреститься, помолиться; взять с собой кусок хлеба (в.-слав.) или т. н. забутный хлеб, т. е. забытый в печи при выпечке хлебов (укр.); иметь при себе чеснок, металлический предмет, коровий или конский помет (серб.); в башмак положить четырехкостный клевер (серб.); перед выездом со двора трижды обойти вокруг воза (луж.); надеть рубашку или другую одежду наизнанку (чеш., серб.); если случится миновать могилу самоубийцы — бросить на нее ветку, камень, ком глинны (в.-слав.); запрещается громко смеяться и кричать в лесу, свистеть, аужаться, откликаться на зов и т. п. Предосторожности соблюдались также в пути. Считалось, что человек собьется с пути, если: дорогу ему перейдет баран, перебегнет заяц (в.-слав., з.-слав.); человек перешагнет через упавшее без ветра или, наоборот, поваленное бурей дерево (в.-слав.), через «блудный корень» или «блудную траву» (чеш., морав.); наступит на след лешего, приблизится к его любимому дереву, перейдет его любимую тропу (рус.); дотронется до камня, в котором обитает «блуд» (пол.). При встрече с духами следовало остерегаться, чтобы черт не дмхнул на человека (бел.), чтобы лесной дух (осень) не увидел открытым лоб и переносицу путника, т. е. место на лбу, называемое *крст на челу* (серб.). Считалось, что от нечистой силы можно откупиться, предлагая сыр или пообещав какую-нибудь награду (чеш.). Оберегаюсь от воздействия духов, нужно было осенить их крестом, бросить в них крошки освященного хлеба, освященной или кладбищенской глинны (з.-слав.); лечь лицом на землю — тогда они не тронут и уйдут (чеш.).

Если при всех предосторожностях человек все же сбивался с пути, то, чтобы найти дорогу, ему следовало: помолиться или выругаться, сказать «Господи» (рус.) или

«приди вчера» (рус. разв.); прозвнети формулу «Святы хрем, выведь меня на дорогу» (чернигов.); подумать о том, что накануне Нового года варят свиному голому (смолен.); припомнить, в какой день было Рождество (карпат.), с кем стоял рядом в церкви на Всенощной (воамн.); с кем вместе ел крашеное яйцо на Пасху, яблоко в Рождественский сочельник (чеш.), какое Евангелие читали в ближайшее воскресенье (луж.); вывернуть одежду наизнанку (о.-слав.), один карман наружу (чеш.), передник наизнанку (чеш.); надеть рубаху задом наперед (рус.), шапку козырьком назад (карпат., рус.); переобуться, поменяв обувь с одной ноги на другую (о.-слав.), перевернуть стельки в сапогах (карпат.), разуться или снять один башмак и бросить его за спину (чеш.); повернуть пояс узлом на левый бок (рус.); заткнуть юбку за пояс (укр.); перепрячь коня, чтобы кольцо дуги было не спереди, а сзади (рус.); сесть на землю с закрытыми глазами (луж.); поесть вятый с собой хлеб (бел.); лечь лицом вниз (укр., пол., луж.); сесть и поддержать руки перед глазами (луж.); сделать из дерева девять крестиков и бросить их перед собой (укр.) и т. п. Помочь человеку найти дорогу могли и его домашние, если они выкликали его имя в дымоход (полес.). Известны поверья о том, что самх духи, сбивающие с пути, тоже могли помочь: выводили на дорогу, за что их следовало отблагодарить (пол.); если им пообещать грош, хлеб с сыром или кашу, то они приведут заблудившегося к самому его дому (луж.). У белорусов таким добрым духом, выводившим из леса, считался *белун*.

Лит.: Сах.СРН 2/7:4—5,61,63; Помер.МП: 35—38; Эпх. МРВС: 31—32, 36—41, 228—229; Бурц.ОБСК 1:180—181; ЭО 1899/3:18—28, 172—174; ЕЗ 1898/5:93—94; ПА; СМР:5,62, 93,214,223,245,257; Зеч.МБ:164—165; Kulda MNP:257; Wida 1896/10/1:77—86; ĆL 1892/2/6:698—701; SGP—2:182, 3:332; Sychta SGK — 4:120,138, 5:101; K LW:443; Bar.KUW: 94,161—169,287—290; Сын.ДР:147,155—157, 185,188,192,194.

Е. Э. Будовская

БОБР — пушной зверь, в народных представлениях обладающий преимущественно вротической и брачной символикой. Символика Б.,

как и ряда других пушных зверей (главным образом семейства куньих), обнаруживает многовариантный набор характеристик, свойственных в той или иной мере каждому животному этого ряда. На основе этого может быть реконструирован мужской или женский образ хтонического животного. Мужская символика представляема соболем, горностаем, корем, барсуком и Б., женская — ласвой, куньцей, выдрой и входящими в этот ряд лишь отчасти белшой и ласвой. Реконструируемый животный персонаж имеет две ипостаси, одна из которых характеризуется связью с водной стихией как маркированным признаком. Эту ипостась воплощают Б., выдра и частично росомаха. Указанные животные не только имеют общие функции, но и могут заменять друг друга в сходных фольклорных контекстах, как, напр., Б. и горностаи в белорусских свадебных или весенних песнях: «Ляцеў бабёр чарав двор, / На ём сукенак дзевяць пар, / На ём шапачка баброва, — / Загаралася дуброва» (Весн.п.:176); «Да й ляцеў гарнастай чарав сад, / Раніў пер'ейка на ўвесь сад» (Вес. п. 2:216). В фольклоре Б. нередко выступает в паре с соответствующими женскими образами куньцы или выдры (иногда лисы). В отличие от других животных названного ряда, Б. обладает минимальным набором общих для них мифологических свойств и функций (в основном это брачная символика), что объясняется принадлежностью образа Б. преимущественно к книжному кругу прелеставский.

Вместе с тем именно у Б. наиболее отчетливо фиксируется такая архаическая особенность, как связь с мировым деревом (см. *Древо жизни*). Мотив «бобр у корней райского дерева», подчеркивающий хтоническую природу Б., отмечен в белорусских и украинских свадебных песнях: у корней «дерева шчасливого» — черные бобры, горностаи или соболя.

Брачная символика бобра ярко представлена в свадебном фольклоре. В севернорусских приговорах дружки говорится, что свадьба едет «на конях, на бобрах, на городецких санях» (Зеленин Д. К. Свадебные приговоры Вятской губернии. Вятка, 1904:16). Жених и невеста в белорусских свадебных песнях противопоставляются как Б. и куньца, Б. и выдра: «Што ж мовіла кунянка / Чорненькаму бобрыку? / Приплынь, прыплынь, чорны бобра, / Цёмнай кочы добра. / Што ж мовіла дзевалька / Ма-

ладзенькаму жанішкун? / Прыедаць, прыедзь, жанішок, / У памядзядак раменька» (Вяс. п. 3: 406). В заручинных песнях с зачином «не лежи, бобёр, в крутом берегу» Б. — поэтическое обозначение отца жениха или невесты.

Эротические и брачные мотивы поимки Б. символизируют, в частности, потерю невестой невинности в украинских песнях, которые поют матери после брачной ночи, если ее дочь оказалась «честной» (доброй): «Твоя дочка добра, / Тай зловила бобра / В зеленому житі, / В червоному аksamиті» (ZWAK 1884/8:143). Ряд свадебных песен содержит мотив ловли Б. невесте на шубу, жениху на шалку; ср. образ рогатого бобра в витебской свадебной песне, в которой невеста жалуется на невозможность выполнить задание свекрови — выстирать в море ее рубашку и высушить у Б. на рогах: «Дзе мне выкацаць чорнагэ мора з вірамі? / Дзе мне улавіць чорнага бобра з рагамі?» (Лірыка беларускага вяселля. Мінск, 1979:507); в полесских каравайных песнях: «Паскач, паскач, бобра, / Усадзі каравай добра» (Вяс.п. 2:117).

По-видимому, не случайно образ Б. присутствует в украинских эротических анекдотах. В белорусских и украинских свадебных и материнских песнях упоминается еще и уточение из Б., предлагаемое гостям: «Дзсвачка вячэру гатуе, / Варыся, вячэра, з бабрамі, / Прысідзе Пеценка з братамі» (Лірыка беларускага вяселля:172); «Наша пани добра / Зловила бобра, / На три столы поставила, / Сама села да всего бобра зьела» (ПА).

Рифма *бобр — добр* представлена в большинстве восточнославянских и польских текстов о Б., разнообразных по жанровой принадлежности. Еще чаще она обыгрывается в устойчивых выражениях и пословицах: др.-рус. «Хто добръ, тому и бобр, а хто не добръ, тому и выдры не будет»; рус. *убить бобра* ('обмануться в расчетах, предпочтита худшее', 'приобрести что-либо ценное, добиться чего-либо значительного' — часто об удачном или неудачном выборе невесты, женитьбе), «Убить бобра — не выдать добра» и «Не убить бобра — не выдать добра»; бел. «Хто заб'е бобра, таму не будзе дабра»; пол. «*Jak masz bobra, to sprawa dobrego*» [Дело хорошее, если имеешь бобра]. Буквальному смыслу поговорки «Убить бобра — не выдать добра» соответствуют единичные полес. запреты: нель-

зя строіць новы дом, если в семье кто-то убил Б.; грех убивать Б., иначе можно поплатиться жизнью. Некоторые характеристики других животных этого круга (ласка — ласковая, выдра — мудрая или выдра 'проворная') основаны на созвучиях или рифме.

Литературной по происхождению является польская пословица «*Okuć się jak bóbr stojącej*» [Сохранить себе жизнь самой дорогой ценой]. Она восходит к естественноточному античному сюжету о Б., популярному в средневековой Европе и известному в Польше с конца XVI в. по переводу басен Эзопа: чтобы спасти себя от преследователей, Б. отпрызает себе яички, т. к. знает, что на него охотятся для добычи «бобровой струи». Этот мотив стал излюбленным для польских фаршек и фавстий XVI—XVIII вв., которые и послужили поэтической средой формирования пословицы.

Еще большее распространение получило выражение «плакать, как бобр», известное полякам, словакам, белорусам: пол. *plakać jak bóbr*; бел. *плача як бобёр, слёзы як у бобра*. Ср. также западноукраинское поверье: если кто-нибудь поймает Б., то Б. плачет и переплачет всю семью того, кто его поймал, т. е. вся семья вымрет.

В южнославянской традиции образ Б. не нашел сколько-нибудь заметного отражения.

Лит: Лоначевский А. И. Бобры в бассейне Днепра // Природа и охота 1887/2:1—23; Мохненко В. М. Убить бобра // Русская речь 1979/5:64—67; Панкратова Н. П. О древнерусской табуляции // Русская речь 1974/4:126,128—129; АОС 2:39; Даль 1:101; Добр. СЭС 2:245—246,281,298; Ив.Топ.ИОСД:304; Ив.Топ.СЯМС: 51; Колл. ДРС: 169—170, 173; СРНГ 3:35—38; Фрид.РФА:91; СРЯ 11—17 в. 1:253; СПЗБ 1:143; Весн.л.:480; Высл.:366,370,385,400; Вяс.:108—109; Вяс.п. 1:163,164,443, 2:404—405; Жн.п.:504; Прык. 1:318, 2:129; Fed. LB 1:247,333; Skog. 1:109; Иванов В. В., Топоров В. Н. К семантическому анализу мафа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. Paris, 1970:384—385; Krzyżanowski J. Mądrej głowie dość dwie słowie.³ I. Warszawa, 1975:91—99; Bystroń J. Kilkanaście przysłówi // Lud 1925/24:95—96; Kolberg O. Przystawia. Warszawa, 1977: 68,309,346.

БОБЫ, фасоль — стручковые растения и ритуальная пища в поминальной и календарной обрядности. У юж. славян более распространена фасоль: с.-х. *пасуљь*, *грашак*, макед. *грашок*. Зерна этих растений широко использовались в магии плодородия, народной медицине, гаданиях. Семантика и функции Б., фасоли сходны с семантикой гороха и ряда сыпучих предметов с характерным признаком множественности (ср. *Зерно*, *Орех*).

В качестве поминального блюда Б. или фасоль (вареные, жареные, толченые, в виде густой каши) используются у юж. славян, в ю.-зл. Чехии, в Закарпатье и зл. Полесье. Сербь в поминальные дни бросали Б. «душам», чтобы, накормив их, отогнать от жилища, что связано с древними индоевропейскими представлениями о Б. и фасоли как о пище мертвых. В Закарпатье записан рассказ о ночном посещении мертвых родителей, которые варят бобѣ и фасол; в горных р-нах Польши горошек с Б. ставили в гроб умершему (ср. кашуб. *gruzł bob* [грывать боб] 'умереть'); болгары клали бобовое зерно в рот покойнику, чтобы он не превратился в вампира. Некоторые славянские данные подтверждают упомянутый Пифагором запрет есть Б., т. к. в них «переходят души предков» (Чаж. МРС:191—192): во Владимирской губ. на Ивана Постного (29.VIII) старухи не ели Б., поскольку в них якобы «монахи сидят» (Герц. БРН 7:225).

Как одно из основных святочных блюд,готавливаемых в канун трех главных рождественских праздников, Б. или фасоль известны у юж. славян, на Карпатах, в Подгалье и зл. Словакии. Поданный на стол *пасуљь* пробовали по круту, первую ложку его выкладывали на скатерть (серб., босн.). Использовали и бобовую муку: словенцы пекли из нее новогодний обрядовый хлеб, называемый *bobov ded* 'бобовый дед'. На Карпатах и в Полесье готовили пирог с запеченными внутрь Б., фасолью (ср. центрально-европейский термин «бобовый король» 'тот, кому достается кусок пирога с Б.'). Известны и запреты на употребление Б. на святки (словац., в.-серб., болг.), мотивируемые возможностью заболевания, связью Б. с нечистой силой (ср. верование о Б. и горохе как любимой пище водяного; Подгалье). Остатки бобовых и фасолевых блюд скармливали курам, коровам, разбрасывали в поле «от сорняков», сохраняли для лечения.

Как праздничная постная пища Б. и фасоль использовались во многих других календарных обрядах, особенно у юж. славян (напр., в дни святых Варвары, Андрея, Тодора, в день Сорока мучеников и др.). Б. часто компонент обрядового блюда, готовящегося из смеси зерен и круп (см. *Пашевершия*). Широко распространен обычай одаривать бобами полазника (ю.-слав., карпат.), участниц обряда «пекируда» (болг.); гонца, приглашающего на свадьбу (словац.), голосящую на похоронах женщину (полес., житомир.) и других исполнителей ритуалов.

Считалось (преимущественно у юж. славян и на Карпатах), что Б. способствуют плодovitости. У юж. славян было принято на святки разбрасывать, рассыпать Б. для здоровья, урожая, приплода скота. Б. символизировали семя, плод, зародыш, а поедание Б. — зачатие. В вост. Сербии невеста брала с собой на венчание столько Б., сколько лет она не хотела иметь детей, а по прошествии срока съела их и съела выросшие Б., чтобы родить ребенка. Желая остаться бесплодной, во время венчания она держала при себе два-три жареных Б. В Родопах бездетная женщина сажала Б. в чрепе убитой змеи и по количеству всходов определяла количество будущих детей. В сербской родинной песне говорится о зачатии от Б., посеянных отцом ребенка. Выражение «наестся бобов, гороха» означает забеременеть (укр. карпат., рус., пол.).

В народной медицине Б., фасоль используются главным образом для лечения болезней горла и разного рода нарывов, чирьев, бородавок и других болезненных образований на коже, обнаруживающих некоторое внешнее сходство с Б. (ср. рус. боб 'свиной ящур, нарыв на языке'; с.-х. *бобица* 'прыщик на лице' и т. п.). У юж. славян Б. и фасоль использовались в магических приемах лечения от порчи, оспы, кори, чирьев. Напр., зерна Б. поджаривали, натрали ими чирьи на теле и высыпали под камень со словами: «Когда прорастет этот боб, тогда у меня появятся чирьи» (*Добрицкий кр.*).

Гадания с Б., происхождение которых связывают с византийской традицией, известны по всей ю.-вост. и вост. Европе, особенно у юж. славян и у русских (ср. устойчивые выражения: с.-х. *као да је у боб врађао* 'как на бобах ворожил'; *бацати грах*

'ворожить с помощью фасоли'; болг. да ти гледам на боб 'раскинем бобами', на боб му баяти 'гадать на бобах'; рус. кинь бобами, будет ли за нами? и др.). Наиболее типичные способы гаданий — захватывание бобов в горсть, рассыпание кучками с дальнейшим пересчитыванием; раскладывание на столе по определенной системе; подбрасывание над столом и т. п. Таким образом гадали о виновнике порчи, кражи, об урожае, замужестве, жизни и смерти. В народных толкованиях снов Б. ассоциировались со снами, т. е. с отрицательными явлениями (со смертью, бедой и т. п.).

В фольклоре широко распространен сказочный мотив о выросшем из бобового (горохового) зерна фантастическом дереве, по которому люди могли попасть на небо. Южнославянские легенды о происхождении Б. повествуют, что Бог приложил много усмий, создавая бобовое зерно, поэтому оно такое твердое; при этом Бог сломал коготь, что видно по отметине на бобе.

Лит.: Мовз. KLS:379—382; Терещ. БРН 7:225, 256—258; Бог. ВТНИ: 17—218; Чапк. РС: 191—192; Грб. СОСБ:100—102; Mäd.VUOS 2: 92—93; Ари. БНП:20—21; Váci.VO:423; Sob. RVNP:303; Русская речь 1992/1:108—109; Български диалектен атлас 1/1 № 219, 3/1 № 249, 4/1 № 317.

А. А. Платникова

БОГ (о.-слав. **boga*, исконное или заимствованное из иранского; вероятное первоначальное значение — 'наделяющий благом, богатством') — в книжно-церковной традиции верховная сущность, обладающая высшим разумом, абсолютным совершенством и всемогуществом, Творец неба и земли, Промыслитель Вселенной, начало изначальное, вечное, духовное и бесплотное. В народной традиции Б. обычно выступает во плоти — в виде старца с бородой, живущего на небе (в большом дворце, на тропе и т. п.), но нередко ходящего по земле в одиночку в виде странника, нищего и т. п. или в сопровождении святых. Б. способен при этом перевоплощаться или исчезать, подобно другой сверхъестественной силе, в том числе нечистой. Б., начальствующий над ангелами, вместе со святыми противостоит роду сатанискому, прежде

всего бесам, чертям и всей нечистой силе. С ними Б. соперничает в делах мирских и человеческих и борется различными способами (ударом грома и т. п.).

Народная религия славян изобилует мотивами дуалистического мироощущения, согласно которому небо принадлежит Б., а земля — дьяволу, правая сторона — Б., а левая — дьяволу (см. Правый — левый) и т. д. Гельмольд свидетельствует в «Славянской хронике» (XII в.), что славяне на пирах пускали круговую жертвенную чашу, проказнос закликая от имени богов, а именно доброго бога и злого, считая, что все преуспеяния добрым, а все несчастья злым богом направляются и поэтому злого бога называют дьяволом, или Червобогом, т. е. черным богом (см. также Белый бог) (Гельм.СХ:129). Религиозный дуализм нашел свое яркое выражение в средневековом богомильстве, с которым связаны многие апокрифы и народные легенды. Славянский бог может означать в диалектах и персонажей нечистой силы вроде серб. багат. бог из воде 'черт' (часто в ругательствах). Ср. также укр. подол. богиня 'злой дух, обменивающий младенцев', серб. бо́гине 'оспа', морав. *bohūta* 'ворожея', пол. *bożinka* (см. Богинья).

В народно-мифологическом восприятии Б. противопоставлен человеку, который смертен и после смерти отдает Б. свою душу (ср. рус. Богу душу отдать 'умереть'). Б. обитает на небе, а человек (люди) — на земле, и потому оппозиция небесный — земной в ряде случаев приравнивается к оппозициям божеский — человеческий и верхний — нижний.

Табуирование слова **boga* в ряде случаев производится заменой конечного согласного, напр. *bog* — *bor*, или всего слова. Ср. серб. *Bora mi!* вместо *Boža mi!*, *Bor me!* вместо *Bož me!* 'Эй-Богу!', *A tako mi bora velikog!* *Bor me ubio!* и т. п., пол. *przysięgam bogu* вместо *przysięgam Bogu* 'клянусь'.

В славянских народных песнях и легендах распространены мотивы и сюжеты, в которых Б. предохраняет от беды, предотвращает от греха (кровосмешения и т. п.), исцеляет больных, калек, немых, спасает утопленников, мучеников, защищает от огня, совершает чудеса, распределяет роли среди святых, наделяет людей богатством (золотом и серебром), женит Солнце, дает Месяцу «меняться», а Солнцу сиять от его

«сна до запада», принимает облик старца, пастуха, золотого дерева и т. п. Эти мотивы особенно характерны для юж. славян. В этой же зоне, особенно в Болгарии, в колядках нередки мотивы рождения молодого Б. (см. Богородица, Рождество, Христос).

Славянское язычество до крещения отдельных славянских народов отличалось политеизмом (см. Боги) со значительной долей пантеизма и явным тяготением к монотеизму, к т. н. верховному богу, что отметил еще Проклтий Кесарийский в книге «Война с готами» (середина VI в.): «Славяне и анты считают, что один из богов — создатель молнии — именно он есть единый владыка всего (СДИС 1:183). Такие дохристианские представления фрагментарно сохранились в фольклорных, обрядовых и апокрифических текстах вплоть до XX в. Более близкое к книжно-церковному восприятие Б. содержится в духовных стихах. В южнославянских фольклорных текстах Б. часто ходит по земле и совершает чудесные дела вместе со св. Иоанном или св. Петром, у вост. славян — со свв. Николаем и Петром. Св. Никола у вост. славян считался заместителем Б.

Имя Б. часто употреблялось в клятвах и проклятиях (см. Божба).

Лит.: ППБЭС; Прок. ВГ; Гельм. СХ:129; Зел. ТС 2:98; Чижиков В. О сръбском верховном Богу. Белград, 1941; Grafenauer J. Bog-danitelj, pravoslavnako najviše biće, v slovenskih koptolovskih bajkah // Bogoslovski vestnik. Ljubljana, 1944/24:57—97.

Н. И. Толстой

БОГАТСТВО — изобилие земных благ, связываемое с представлением о доле, судьбе, удаче, благосклонности Бога (ср. Бог), предков и других сил. Общинное, семейное, личное Б. составляла прежде всего скот (ср. связь значений 'скот' и 'имущество' в словах *skotъ, *dobyčь, *blago, *statičь и др.), изобилие урожая и земных плодов, а также золото, серебро, деньги. Древнейшими символами Б. были шерсть, мех (овчина, меховая шуба, пряжа и т. п.), волосы, зерно, муравьи, пчелы, капли воды (дождь), земля (горсть земли) и т. п., т. е. предметы с общим признаком множественности

(см. Множество). Б., изобилие, плодородие, благополучие — основная цель многочисленных ритуалов в составе календарных и семейных обрядов, прежде всего связанных с мотивом первого дня, января (Новый год, Рождество, родинки, свадьба), а также гадакий (о судьбе, замужестве), примет.

Чтобы стать богатым, умывались в Великий четверг водой, в которой лежали золотые и серебряные вещи, монеты (новгород.), клали деньги под подушку новорожденного (у сербов при первом посещении младенца), трясла кошелем или хваталась за монеты (у всех славян при появлении молодого месяца, у словаков при куковании кукушки в канун Юрьева дня, у русских при первом куковании, у вост. славян при первом прилете анта, первом громе и т. п.) либо бросали горсть земли через голову (у словаков при первом куковании, если нет денег под рукой), осыпал зерном закопанный послед (у поляков после рождения младенца). Осыпание зерном известно во многих других обрядах. Б. предвещают и вызывают т. н. двойчатки (см. Два): зап. болгары верят, что смесное яйцо с двумя желтками приносит Б. дому, а ношение в кошельке ореха с двумя ядрами дает, по русской примете, Б. его владельцу. Словаки и зап. украинцы верят, что человек с волосатым телом должен быть богатым («кто волохатый, той буде багатий»). Б. приносят шерсть, мех, вывороченный козук, пряжа, все, что меховато, а не «голо» (ср. Голошь). В русском крестинном обряде (Воронежская, Казанская, Саратовская губернии) было принято нести младенца в церковь и обрядно на козухе, «чтобы был богатым». Так же поступали русины на Карпатах, а в Полесье мать при последнем кормлении ребенка грудью сажала его на вывороченный козук. Русские, отправляя молодых в церковь, сажали их на шубу, «чтобы богато жили» (Владимирская губ.). Там же даже в самое жаркое время наряжали невесту к венцу в шубу, «чтобы ей жить в приволье». В Закарпатье при обручении жениха и невесты стоят перед священником на половине из пеньки, «аби были богаты, аби на голом не стояли». В белорусской свадебной песне поется: «Маці яйца вітае, / На сабе кажух вывартас: / — Будзь, зяцю, багатый, / Як кажух волохатый». На Вольни (около Новогрод-Вольинского) на свадьбе били горшки

(см. Битье посуды), топтали ногами черепки, а затем закапывали под дерево, «шчоб булі богати молоді».

Дождь на свадьбе означал, по верованиям полешуков и хорватов (Самбор, около Загреба), благословение и Б. Предвестниками Б. у болгар и македонцев считаются журавли, если они появляются около дома или в доме. Черные тараканы — признак Б. и злобная, потому при новоселье их переносили в новый дом (Тамбовская губ.); их исчезновение предвещало пожар. Тараканов не изводили совсем, а выгоняли из избы «лишних»; баба в одной рубашке обьезжала трижды верхом на помеле избу, приговаривая: «Гребу и мсту лишних тараканов и посылаю их за Б.». В Вятском кр. обьезжали дом верхом на ухвате или кочегре в Чистый понедельник утром натощак, «чтобы из дому Б. не утпало». У вост. славян было широко известно верование, что Б. может принести шесток папоротника, если его сорвать в ночь на Ивана Купалу.

В Полесье считали, что без домовника (домового) в доме и селе не может быть Б. Это укавывает на связь Б. со сверхъестественной и нечистой силой. Большим Б. владеют дьявол (черт), змий (змея), домовою и т. п. Белорусский белух — добрый дух, выводящий заблудившихся из леса, может перед бедным человеком появиться во ржи с соплявым носом и сумой на шее. Если ему утереть нос, из сумы посыпается Б. и белух исчезнет. Отсюда пословица: «Посыбрився з белутом» 'разбогата'. Дьявола дьявольски богат. Он покупает за Б. души. Ср. поговорку: «Не посадишь душу в ад — не будешь богат». У хорватов есть поверье: если положить в пеленки младенца, которого несут на крещение, денежку, то будет окрещенная денежка, а не младенец. Ребенок будет очень богат, но душа его попадет в ад.

Для сохранения Б. в определенные периоды, дни и время суток стараются не давать и не брать взаймы некоторые предметы и продукты. Так, в Прилепе (Македония) в Великий четверг не давали закваску из дома, чтобы с ней не ушло Б. На Вологодчине беременная, желающая Б. будущему ребенку, не берет ничего взаймы. У белорусов, когда в доме была голода, не одалживали опия, т. к. с ним могло уйти Б. и благосостояние; огонь они называли богатцем. С той же, табуистической, целью на Волыни

(Иванковский р-н), увидав пожар, гонорят либо «Щось мокине», либо «Богатство здесь, радуйтесь!». Македонцы считают, что видеть во сне пожар в своем доме — к Б. (Прилеп). Пчелы во сне тоже к Б.

О Б. часто гадают. Так, на Русском Севере при гаданиях в бане или овине на Крещение, если банник (овинник) прикоснется к голой спине и заду мокнатою («шоснатою») мягкой рукой, жизнь у девушки будет богатая, если же жесткой и голой — бедная. В с.-вост. Украине (на Сумщине) тогда же ходили в клеу щупать («лапять») в темноте корову. Прикосновение к рогам означало бедность, а к заду — Б. Словачки на св. Андрея гадали на зернах: пшеничное зерно судило жениха богатого, а овсяное — бедного. Богатый — бедный соотносится с парой одетый — раздетый (голый). Так, в Закарпатье (Нижний Синевир) хозяйка в Сочельник надевала овчинный туалупчик шерстью наружу и рукавицы, когда сажала в печь и пекла «кращун» (обрядовый пирог), объясняя это так: «Чтобы быть богатым, кращун не надо брать голой рукой и надо надевать „гуню“». Б. могло быть наградой за скромность и воздержание, поэтому на Вологодчине цри начале пахоты и сева ели одию толочку с квасом, «чтобы разжалобить землю бедностью» и чтобы она дала богатый урожай.

Лит: Мовз. KLS:454; Бол. КС3:124, 254; ЖС 1890/1:118; Бурц. ОБСК 2:188; Эсл. ОРАГО 1:155, 251—418; Иван. МЭВ:141; ПА; Бог. ВТНИ: 203, 254; Богд. ПДМ:17; СбНУ 5:110 (о. п.), 7:131 (о. п.), 42:116; ZNZO 1896/1:201; Вieg. MD: 62, 153, 174.

Н. И. Толстой

БОГИ — мифологические персонажи, составляющие высший уровень религиозно-мифологической системы языческой эпохи (в отличие от демонов, относящихся к «низшей» мифологии, см. Демовология). При наличии равнообразных «внешних» связей этот уровень в целом характеризуется особенно высокой степенью независимости и самодостаточности, наиболее обобщенным типом функций богов (магико-юридической, военной, хозяйственно-природной), связью с официальным культом. Этот уровень оказы-

вается наиболее динамичным, реагирующим на внешние изменения, относится к продвинутой части всей религиозно-мифологической системы, в которой происходили контакты между сферой сакрального и профанического и возникали новые религиозные идеи. Особенно существенно, что как раз на уровне Б. мифологическое начало находило достаточно индивидуализированные формы выражения. Структура уровня Б. в наиболее очевидной форме реализовала антропологический слой древнеславянских религиозно-мифологических представлений; человек вовлекался в актуальное общение со сферой божественного и сакрального. Б. наделяются наибольшей силой, властью и возможностями и соответственно рассматриваются как высшие сакральные ценности. От их воли зависит благополучие человека; в наиболее ответственных ситуациях он непосредственно обращается к богам с просьбами о помощи. Духовные идеалы славян языческой эпохи находили отражение в том, как представляли себе Б., и эти представления, в свою очередь, определяли нравственные горизонты славян языческой эпохи; не случайно христианство направляло наиболее сильные удары именно на языческих Б.: отказ от них был непременным условием крещения.

Источники сведений о Б. довольно разнообразны, но среди них нет ни одного прямого, достаточно полного и, главное, «внутреннего», представляющего саму языческую традицию источника, который можно было бы признать вполне надежным и адекватным передаваемому содержанию. Информация о Б. заведомо неполна, обычно дается в освещении «внешнего» наблюдателя с неизбежными ошибками, искажениями, вне соответствующего контекста. Среди источников, содержащих сведения о Б., существенное место занимают средневековые письменные тексты: сочинения Прокопия «О войне с готами» VI в. и отдельные свидетельства более поздних византийских авторов, описания арабскими авторами славянских земель, средневековые хроники, анналы, исторические сочинения, ср. русскую начальную летопись «Повесть временных лет», «Chronicon» Титмара Мерзебургского (около 1012–1018 гг.), «Gesta Hammaburgensis Ecclesiae» Адама Бременского (около 1074–1075 гг.), «Chronica Slavorum» Гельмольда (около 1167–1168 гг., Гельм.СХ.),

три биографии Отто, епископа Бамбергского (середина XII в.); скандинавские источники «Gesta Danorum» Саксона Грамматика (2-я половина XII в.), «Knytingasaga» (XIII в., о событиях с 950 по 1190 г.) и др.; сочинения раннехристианской эпохи полемического характера (проповеди, обвинения, «слова» против язычества) и т. п.; сюда же нужно отнести некоторые старые тексты с упоминанием Б. («Слово о полку Игореве» и т. д.). В качестве вторичных источников следует рассматривать сочинения, появившиеся существенно позднее, когда язычество было уже практически преодолено, во всяком случае на уровне Б., и авторы опирались на старые источники или на свою фантазию, подкрепляемую иногда античными параллелями: ср. «Historia Polonica» Яна Длугоша (середина XV в.) как характерный пример, Меховский, Кромер, Бельский, Стрыйковский, Гваньини, Орбини, Перссон, Густинская летопись, Герберштейн и т. п. — вплоть до первых «научных» опытов — Та-тищев и др. При оценке письменных источников существенно проводить различие между сомнениями, современными язычеству и написанными уже в христианскую эпоху, между описаниями, сделанными «изнутри» («Повесть временных лет») и «извне» (немецкие, датские хроники, скандинавские саги, арабские географы и т. д.), между текстами на языке данной славянской традиции и текстами на «чужих» языках (греч., араб., лат., нем) и т. п. Другим источником являются тексты народной словесности (сказки, песни, поговорки, пословицы, божба, проклятия и т. п.); они сохраняют уникальные сведения об отдельных Б. и даже связанных с ними сюжетах или мотивах (ср. белорусские сказки с участием Пяруна), часто единственные упоминания о мифологических персонажах, соименных богам (Давог в сербской сказке или Мокошка в словенской); наконец, фольклорные тексты могут считаться источником и в том случае, когда они, сохраняя старую схему, заменяют в ней теофорное имя неким другим (ср. ритуальные песни с именами Ильи, Егория, Юрия, Юрая, Морены, Марены и т. п.). Источником информации о действиях, атрибутах и отдельных чертах Б. можно считать и всю совокупность народных верований и, взятых в их наиболее архаической и устойчивой части: имена старых Б., как пра-

вило, отсутствуют, но исходная ситуация, внутри которой разворачивается действие, сохраняется. Особый род источников сведений о Б. — археологические находки; благодаря им стали известны многие святилища, ритуальные места, которые иногда с большим вероятием могут быть соотнесены с определенными божествами (ср. ритуальный комплекс на о. Рюген и т. п.), или даже изображения самих Б. (ср. ряд важных находок в Поднестровье, включая Збручского идола). Особый источник — язык, форма и имя Б.; исходя из нее, можно обнаружить тот начальный локус, которому принадлежал носитель данного имени, и другие трансформации соответствующего персонажа в родственных традициях; значение этого источника, открывающего выход из сферы языковой номинации в область сравнительно-исторической мифологии, особенно велико, когда имя бога — единственное, что известно о его носителе. Сфера типологических сопоставлений может считаться подсобным инструментом, позволяющим расширить круг возможностей в интерпретации данного божества.

На основании всех этих источников в их совокупности вырисовывается общая картина языческих представлений о Б. Пространственно-временные рамки этой картины — Slavia на рубеже I и II тысячелетий н. э. К этому времени христианство было уже официально принято в основных славянских землях (IX — конец X в.), и поэтому языческие Б. стали *potina odiosa*. Но в большинстве славянских стран язычество продолжало существовать в неофициальной сфере, вера в Б. еще не была существенно поколеблена и, более того, борьба церкви с ними даже актуализировала тему Б., особенно на Руси. В пределах Slavia в это время можно говорить о двух центрах, где сохранялась вера в Б.: о Киевской Руси на востоке и о землях балтийских славян на с.-западе. Б. этих двух центров были описаны, когда воспоминания о них еще были живы. В отношении других территорий сведения о Б. весьма отрывочны и часто малодостоверны (Польша, Чехия) или практически отсутствуют (юж. славяне).

Мифологических персонажей высшего уровня славяне называли словом **boǝ* 'бог' (этим словом также называли и изображения богов, кумиров: «...нарѣчюще я б[ог]ы».

Лаврентьевская летопись, л. 25, под 980 г.), женское — **boǝti*; связь языческих реалий с элементом **boǝ* очевидна в с.-х. Божил, ст.-чеш. *božic* и т. д. Само слово и его трактовка подверглись иранскому влиянию (ср. идею наделения, доли и т. п., обнаруживаемую и в таких образованиях, как **boǝ-ati*, **u-boǝ* и т. п.). Вероятно, что слову **boǝ* и в этом значении предшествовало слово **diu* (ср. Диу) — родственное обозначение бога в других индоевропейских языках, в частности в балтийских (лит. *dievas*, латыш. *dievs*, прус. *diavs*) и древнеиндийском (*dasya-*), но по значению отнесенное, часто с «ухудшением» значения (ср., впрочем, **diu*, **diu*ь, **diu*ь и т. п.). С началом христианства языческие персонажи называются Б. лишь условно (снижались к заблуждениям язычников): они — ложные «боги» или просто истуканы, идола, вещественные символы, лишенные сакральности и не играющие никакой роли в жизни человека; при другом подходе (в частности, среди христиан-неофитов, не преодолевших шаблонов языческого мировоззрения) они не нейтральны, но злокозненны и вредоносны, враждебны людям, и в таком случае их нередко именуют бесами, демонами и т. п.

Многое в составе уровня Б. (или в нем самом) вызывает серьезные сомнения. Ориентиром могут быть описания пантеона, предполагающие его исчерпывающий характер («Владимировы боги»), или описания (иногда повторяющиеся) богов балтийских славян, в которых присутствует слово *dasy* 'бог' и т. п. И этот ориентир не вполне надежен: в одних случаях присутствие мифологического персонажа в пантеоне может носить окказиональный, чисто ситуационный характер (таковы неславянские Б. в пантеоне князя Владимира); в других обозначение *dasy* в описаниях может принадлежать не языку описываемой традиции, а языку описания (так, немецкие и скандинавские авторы, знакомые с более развитым культом богов, могли невольно завышать «ранг» описываемых славянских персонажей). Среди славянских мифологических имен есть и такие, которые отсылают к несомненно божественным персонажам в других традициях, тогда как в славянской мифологической системе они божествами не являются. В этих случаях вста-

ет вопрос, объясняется ли подобная ситуация тем, что данный персонаж у славян претерпел деградацию, связанную с «детенизацией», или же, наоборот, он не успел приобрести ранг божества и, следовательно, фиксирует только «предбожественный» уровень (таковы Ладо, Купало, Ярило и т. п.). Еще одна категория сомнительных божеств — мифологические персонажи, объявляемые богами в поздних, вторичных и вообще ненадежных источниках, своего рода мифологические галаксы; история изучения славянской мифологии показывает, что некоторые из таких божеств оказывались фантазиями «кабинетной» мифологии, а другие, напротив, получали со временем реабилитацию (ср. Белый бог). Серьезные затруднения представляют случаи, когда можно предполагать своего рода синонимии. Эти случаи обычно возникают при теофорных именах «дескриптивного» типа (Дажьбог, Стрибог, Свентовит, Триглав и т. п.). И поэтому остается неясным, напр., Перун и Свентовит — один исходный персонаж или нет.

Не хватает ясности не только в определении состава Б. вообще или хотя бы в наиболее известных религиозных центрах язычества, но и в выяснении принципов организации известных совокупностей Б. Дефицит данных обычно не позволяет надежно судить об иерархии, о взаимных связях отдельных божеств (в частности, нет полной уверенности в том, что Б. балтийских славян, каждый из которых почитался в своем культовом центре, синтезировалось в некую совокупность вроде пантеона), а также о функциях Б. С достаточной надежностью выясняются, напр., первенство Перуна, его связь с Волосом (ср. клятвы при договорах русских с греками), связь Перуна и Свентовита с воинской функцией, Триглава — с магико-юридической, Волоса — с производительной (экономической) и т. п. Некоторые дополнительные возможности открываются при анализе описаний отдельных Б. (существенно и то, кто из Б. описывается наиболее подробно, кто менее подробно, а кто практически лишь упоминается), при изучении порядка следования Б. в списках (исключительный интерес представляют списки русских Б.) и, наконец, при реконструкции мотивов или даже сюжетов, в которых участвуют божественные персонажи. Несмотря на несколько волонтеристский (с

установкой на синтезирование, носящей оттенок нарочитости) характер религиозной реформы Владимира 980 г., затеваемой отчасти истинное положение вещей, можно говорить о ведущей роли Перуна, главы киевского пантеона (тем горше была его судьба при введении христианства), и Свентовита у балтийских славян. Эти Б., каждый в своем кругу, были центрами, вокруг которых концентрировались другие Б., имевшие специфические функции (и локусы) в зависимости от их соподчиненного положения. Вместе с тем Перун и, возможно, Свентовит были теми мифологическими персонажами, которые благодаря своему первенству (видимо, со временем все возрастающему) задавали новое и очень важное направление в развитии всей религиозной системы — к монотеизму. Эта тенденция стороннему наблюдателю бросалась в глаза уже в VI в. (Прокопий писал о славянах, что «они считают, что один из богов — создатель молний — ...единный владыка всего» — *Vell. Goth.* VII, 14; СДИС 1:183). Перун действительно понимался, видимо, не просто как «первый» из Б., но как Б. по преимуществу, представитель и заместитель всех Б., бог вообще. Этому способствовало и то, что он выступал как небесный победитель хтонического противника, и оппозиция Перун — его противник стала определяющей. Особая вражда христианства по отношению к Перуну вызывалась, в частности, опасностью отождествления вчерашних язычников Перуна с христианским Богом (образ Ильи-пророка как громовержца — результат исторического компромисса с новой системой). Тем не менее «верховенство» Перуна по своей сути было очень далеко от подлинного монотеизма. И препятствием было не только наличие других Б., но и существенные несовершенства самой идеи «физического» первенства.

Б. языческой Руси полнее всего представлены в источниках в связи с созданием Владимиром киевского пантеона в 980 г. Ср.: *И нача княжити Володимиръ въ Киевѣ единъ • и постави кумиры на холму • вне двора теремнаго. Перуна древяна • а главу его сребрену • а оусть златъ • и Хърса Дажьба • и Стриба • и Симаргла • и Мокосъ [и] жряху имъ наричюще я б[ог]ы... и жряху бесомъ...* (Лаврентьевская летопись, л. 25). Выделенность здесь Перуна несомненна, но существенная мифологическая минимална. Другие источники

позволяют восстановить связь Перуна с громом и молнией. Ср. *перун* 'гром', проклятия типа «чтоб тебя Перун убил», упоминания об оружии Перуна — *kamioi rogipoulu, strala rogipoulu* (ср. *Громовая стрела*), мотив поединка с противником в белорусской сказке, где Перун поражает его молнией и громом, параллели в балтийской традиции и т. п. Перун связан также с огнем и водой, с камнем и дубом, с верхом и небом, с конем и колесницей (ср. образ Ильи-пророка как преемника Перуна). Несомненно связь Перуна с воинской функцией; он — покровитель княжеской дружины, и она «кляшася шроужемь своим и Перуном бгом своим» (*Лаврентьевская летопись*, л. 32). Вероятно, Перуну был посвящен четверг (в палабском четверг обозначается как «Перунов день», ср. рус. *после даждичка в четверг*). На основании внешних и внутренних данных, архаичных или поздних, восстанавливается женское соответствие Перуну — **Перынь*, имя которой совпадает с названием святилища Перуна в Новгороде и соответствует имени женского персонажа в ряде других традиций. Этот реконструированный образ должен пониматься как жена громовержца (также пары соотнесенных персонажей — мужского и женского — или соответствующих символов хорошо известны и в индоевропейской традиции в связи с тем же языковым элементом, что лежит в основе имени Перуна, и в более поздних трансформациях, ср. *Илья* и *Мария* (*Марена*, *Морена*), *громовит Илца* — *огьена Марца* в сербской песне или *Илья* и *Огьяна Марца* в болгарской и т. п.); более отдаленное женское соответствие Перуну можно видеть в обозначении участниц ритуального вызывания дождя на Балканах, ср. болг. *пеперуна*, *пеперуда*, *пеперуга*, с.-х. *прпоруша*, *прсперуша*, рум. *răpăridă*, *răpăriga*, аромун. *rigărigă*, *răpărigă*, *rogărigă*, алб. *perretonë*, н.-греч. *λερλερούνα*, *λερλερί(ν)α* и т. д.

Поскольку пеперуды избирались только из девиц, они могли пониматься как дочери-жрицы Перуна (так сказать, Перуновны), почитающие стоящего над ними бога, ср. сходный мотив в украинской песне: «Гей, Лавдо, гей! А ты, Перуне, / Отче над Лавдом, гей ты, Перуне...» (О. І. Дей. *Ігри та пісні*. К., 1963:379) — при учете того, что Лада первоначально женский персонаж (ср. *лада*, *ладло* применительно к сунрутам). На-

конец, Перун участвует в сюжете т. н. основного мифа: его ядро составляет поединок с противником, в качестве которого выступает Велес-Волос. В полном виде этот миф восстанавливается при учете данных балтийских и других индоевропейских традиций, но славянские источники, хотя и разрозненные, сохраняют очевидные следы этого сюжета (ср. белорусские сказки о борьбе Перуна со Змеем, о царе Отге или Громе и царице Маланьнице и Змиулане, новгородские предания, записанные П. Якушкиным, о «змеяке» Перуне, ходившем «спать в Ильмень-озеро с волховскою коровницею» и в конце концов побежденном новгородцами. Ярославское предание о споре Ильи с Волосом и т. п.).

Вторым в списке «Владимировых богов» стоит Хорс (*Хърсь*, *Хръсь*, *Хръсь*, *Хърсь*, *Хорсь*, *Хорсь* и т. п.); его имя упоминается также в «Хождении Богородицы по мукам», в «Слове о полку Игореве», в ряде сочинений церковной литературы, направленной против языческих пережитков. Имя Хърсь объясняется из иранского, ср. перс. *Xurset* как обозначение обожествленного солнца (авест. *huraē xšaēta* 'солнце царствующее'). Присутствие этого божества в пантеоне находит свое объяснение в исторической ситуации в Киеве в X в. (наличие иранского компонента в составе населения Хазарии и Киева), вынудившей включить в пантеон этого «чужого» бога (*Хорсь жиливинь*, по характеристике апокрифа «Беседа трех святителей»). «Великий Хорс», которому князь Всеволод «вазькомь путь прерыскаше» («Слово о полку Игореве»), обычно понимается как мифологический образ солнца. Возможно, Хорс в списке дублирует следующее божество — Дажьбога, также связанного с солнечными функциями. Во вставке, включенной в «Хронику» Малаали и отраженной в Ипатьевской летописи под 1144 г., прямо указывается, что Дажьбог — «Солнце же царь сыпъ Сварогвь», т. е. Сварожич (ср. это имя у балтийских славян). В украинской народной песне с Волыни Дажьбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето (здесь же обнаруживается мотив чрезмерного жара — пожар, спаливший деток-птенов; возможно, что первоначально этот мотив связывался с солнцем-Дажьбогом, ср. в заклинании Ярославны: «Светлое и тресветлое сънце!... Че-

му, господине, простре горячюю свою лучю на ляды вон...» — «Слово о полку Игореве»). В другой песне с Волыни «князь» (жених) по пути на свадьбу встречается с Дажьбогом на восходе солнца; здесь существенны три мотива — пути Дажьбога, его покровительство (участие) в свадьбе и соотнесение жениха с Солнцем (раз в жизни во время свадьбы жених-«князь» выступает в образе божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца). В «Слове о полку Игореве» о русских двадцати говорится как о внуках Дажьбога, который, видимо, должен пониматься как родоначальник или покровитель русского народа, его наследия и богатства. Ср. этимологию имени этого бога: *Дажьбог* 'бог-даятель', наделяемый богатством, к которому обращаются в ритуале, в молитве, при благопожеланиях (*дай, Боже!*). В сербской сказке *Давог* — имя «царя на земле», противопоставленного «Богу на небесах».

Стрибог соотнесен с Дажьбогом как бог — распределитель богатства (ср. *про-сти-ратъ*). Этому предположению не противоречит то, что ветры называются «Стрибожьими вдуками» («Слово о полку Игореве»); видимо, у этого божества были и атмосферные функции (бог ветра часто не что иное как специализированная ипостась громовержца, ср. *Позвизд — Похвист*).

О следующем божестве в списке — Синарга (*Симарьль, Семарьль* и т. п.) — практически ничего не известно. Оно иранского происхождения, ср. перс. *Simurg (Sirtu)*, пехл. *Sirtu*, авест. *zēna-maraša* — как обозначение сказочной птицы вроде грифа или полусобаки-полуптицы. Этот мифологический персонаж, очень популярный в Иране, в киевском пантеоне, видимо, был совершенно инородным, «чужим» божеством. Есть мнение, что со Синарглом соотносился Див (ср. *дiвий* 'дникий').

Последним в списке стоит имя Мокоси, единственного женского персонажа пантеона. Культ Мокоси был очень популярным среди женщин многие века после введения христианства. На севере России ее представляли как женщину с большой головой и длинными руками, прядущую по ночам. С Мокосью, ее занятиями и ее днем (пятница, ср. четверг как день Перуна) были связаны многочисленные запреты (ср. запрещение оставлять кудель, «а то Мокоса

спрадет») или особые предписания, касавшиеся стирки, детей, супружеских отношений и т. п. С поздними отраженными образами Мокоси или ее трансформацией связаны мотивы икса, мокроты — влажности (ср. этимологию имени и такие образы, как Мокрина/Махрина при Илье Мокром), темноты, нечета. Непосредственным продолжением образа Мокоси после принятия христианства стал образ Параскевы Пятницы, и этот факт (так же, как в случае с Перуном) отражает устойчивую популярность Мокоси, с одной стороны, и постоянные попытки дискредитации ее (ср. *мокосья* о женщине дурного поведения, *мокош, мокуш* о нечистой силе и т. п.) — с другой. В украинских ритуалах XIX в. Пятницу представляла женщина с распушенными волосами. Пятница была тесно связана с колодцами (вода, икс): в колодец бросали кудель (ср. обряд *мокрила* при рус. *Мокроши, Мокрешь, Водолей* — знак зодиака), на колодцах находились иконы св. Параскевы Пятницы и т. п. Восстанавливается мотив отвошений Мокоси с мужским божеством (ср. непосредственную соотнесенность двух топографических объектов *Prohl* [*<Ретель*] и *Mishk/Mishk* [*<Мокось*] на бывших славянских землях в Германии, окр. Штральзунд, или соседство Перуна и Мокоси в списках Б. и т. п.). В украинской песне интимные отношения связывали Мокось с Посвистачем (*Позвизд, Похвист* поздних источников), воплощением ветров как особой ипостаси громовержца. Связь в текстах Ильи-пророка и Махрины (Морены, Марин и т. п.) должна пониматься как трансформация того же мотива. Все это, как и мотив женщины, лишившейся детей в результате «пятничного» запрета (неправильное употребление воды и огня [щелочь] при стирке и т. п.), дает основание для введения Мокоси в сюжет «основного» мифа (мотив измены и соответствующей перемены статуса, ср. контраст между парами *Перунова гора, Перень*, возвышенное место — чеш. *Mokošín Vrch*, балт. слав. *Mishk*, гора, с одной стороны, и *Перунова гора — Мокосево болото* — с другой). Данные других мифологических традиций подтверждают эксплицитно подобную реконструкцию и объясняют причины «ухудшения» образа (ср. сближение кикиморы-шишиморы с Мокосей на севере России, словен. *Mokoška* — имя колдуня и т. п.).

За пределами Владимирова пантеона оказывается Сварог (Свароꙗ, ср. Сварожичь), характеризующийся связью с огнем: ср. «Коуря режють, и огнени молать же ся, зовуще его сварожичьмъ» [«Слово некоего Христолюбца» (XI в.?)], а также связью с Дажьбогом. Сварог, скорее всего, был духом огня, но не богом (хотя в него верили, как в «бога»: «а никии въ Сварожитца вѣрують», «Слово Иоанна Златоуста»).

Не упоминают среди Б. Владимирова пантеона и Волос. Этот мифологический персонаж (Волосъ, Велесъ) занимал среди Б. особое место, противостоя Перуну или, во всяком случае, занимая самостоятельную и независимую позицию. При заключении мирного договора с греками княжеская дружина клалась оружием и Перуну, а прочее войско — «Волосомъ скотемъ бгомъ» (Лаврентьевская летопись, л. 32). «Скотий бог» становится эпитетом Волоса, ср. св. Власия, считавшегося покровителем скота и вытеснившего Волоса. Возможно, указанному различию двух божеств соответствует и разница в особенностях их культа: идол Перуна стоял вверху, на горе, а идол Волоса мог стоять внизу, на Подоле, у реки. Связь Волоса с хозяйственно-производительной, плодотворной функцией, со скотоводством и земледелием отражается в многочисленных поадних пережитках (конкретно они нередко связываются со св. Власием). «Крестьянский скот, угодника Власия род»: коровы зовутся «Власьевнами»; образ св. Власия ставят в коровниках и хлевах; во Власьев день к нему обращаются с молитвами: «Св. Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков...»; в заговорах Власий упоминается в связи с темой защиты скота, в частности, «от ползучего змея» (иногда просьба обращена к архангелу Михаилу, поражающему обидчика стада «громовой стрелой»). Шерсть, волос как символ животного плодородия также связаны с продолжением образа Волоса. Мотив растительного плодородия воплощается в образе Волосовой бородачки, нескольких несвязных колосьев («волостей»), оставляемых на миве в дар божеству (ср. «Борода»). В Заволжье Волос как скотий бог отождествлялся с медведем, хозяином зверей (ср. ижоку, где рядом со св. Власием находится существо с медвежьей мордой). Наиболее важным в реконструкции представлений о Волосе-Ве-

лесе оказалось открытие «змеиной» природы Волоса. Она подтверждается не только очень убедительными данными внешнего сравнения (мифологическими и языковыми) или разрозненными внутренними фактами (ср. *волос[атики]* — змееобразный червь, вызывающий болезнь, *волосень* и т. п.), но и более сильными аргументами. Так, в миниатюре Радзивиловской летописи в ивоображении клятвы мужей Олега Перуном и Волосом, скотным богом, Перун представляется антропоморфным идолом, а Волос — змеей у ног мужей. В македонской песне говорится о любви вилай Велы (ср. Велес), о любви к змею («майка ми је змеј љубила», ср. *змеј гуренин*). Функция охранителя стада вообще нередко принадлежит Змею или существу змеиной природы (ср. мотив клятвы скота у Змея и последующей охраны его от змей, напр., в заговорах). Тема змеи на волне, шерсти, руле в сказках и заговорах соотносима с темой воды (бегущая вода — волна — прядомая шерсть-волна). Само это божество может быть понято как образ водяного (ср. *волосатики* как обозначение водяного). Самовладе Вела — владычица рек, источников, колодезь: она затворяет их, увядает природа, мучается жаждой королевич Марко; положительный мифологический персонаж освобождает воды от Велы. Связь с водой отсылает и к теме связи с хтоническим миром вообще и со смертью в частности, что полностью подтверждается и родственными мифологическими образами в балтийской традиции (*Vēlna matē* — мать повелительница мира мертвых, *Vielona, Vels, velēs* 'души умерших'), и языковыми значениями и.-е. **uel-/yud-* 'смерть', 'умиреть' и т. п. Косвенным образом эта связь подтверждается и поэтической функцией Велеса-Волоса (ср. характеристику Бояна как «Велесова внука» и этимологические данные: **veliti* как обозначение особого типа речевой деятельности при др.-ирл. *file* 'поэт' **uel-*), особенно при учете мотива прижизненного нисхождения поэта в царство смерти. Одна из важнейших реконструкций связана с обнаружением женской ипостаси Велеса-Волоса на основании таких названий, как *Волосыни*, обозначение Пляд (ср. *Волос*: *Волосыни* подобно *Перун*: *Перыни*), *Вела* (при *Велес*), *Ёлѣсика* (при *Ёлс* — табуированное обозначение Велеса) и т. п. Все эти мотивы, естественно, выстраиваются в последо-

вательность, воспроизводящую сюжет «основного» мифа — о ссоре Волоса с громовержцем Перуном, поединке между ними, победе Перуна, освобождении вод, скота; этот сюжет совпадает с версиями мифа в балтийской и ведийской традициях (вплоть до тождества имен участников поединка). Сам этот сюжет объясняет отсутствие Волоса в киевском пантеоне и двойную судьбу его в дальнейшем — «ухудшение» (Волос как «многоколенный», «многогранный» идола, подлежащий разорению; *волос, волосень, волосати* как обозначение черта, нечистого духа и т. п.) и «облагораживающую» замену [св. Власий на Руси, св. Сава (Савва) у сербов (покровитель скота, но вместе с тем и предводитель градожесущих туч), отчасти и св. Влас, св. Никола и т. п.].

Другие мифологические персонажи восточнославянской традиции, упоминаемые в поединке (вторичных) источниках как Б. или же подозреваемые в «божественности» некоторыми исследователями (ср. Ярила, Купала, Морена, Лада-Ладо, Дило, Лель, Полель, Позвизд-Погвизд-Похвист, Троян, Род и др.), не могут считаться Б. в строгом смысле слова: в одних случаях для этого нет надежных аргументов и соответствующих доказательств, в других случаях такое предположение основано на ошибках или фантазиях (ср. о Леле в ст. Алавушва).

Б. балтийских славян представлялись полнее, чем Б. Владимирова пантеона, их описания более подробны и организованы по иному принципу. В отличие от синтезирующей тенденции с ее максимальной централизованной в Киеве (все боги были собраны в одном месте), у балтийских славян возобладал принцип децентрализации, распределения разных Б. по разным культовым центрам, взаимодополнительных отношений в пределах всей области расселения соответствующих племен (этому не препятствовало то, что некоторые Б. почитались в нескольких центрах, и то, что, несмотря на взаимодополнительные отношения, проявлялись и определенные тенденции к иерархизации: так, Свентовит, Сварожич-Радгост и Триглав явно имели более высокий статус, чем остальные Б.). Вся область балтийских славян между нижним течением Одера и Эльбой в зависимости от локализации культовых центров делалась на две части — западную и восточную. Последняя была более

богата святилищами и богами, в них почитаемыми, и четче упорядочена. В свою очередь, она членилась на северо-восточную (приморскую) область, где почитались Свентовит (Аржона на о. Рюген), Руевит, Поревит и Порекут в Коренице (на юге Рюгена), Яровит (Вольгаст, к ю.-востоку от Рюгена, ему поклонялись и за пределами этой области), Триглав (в Волине, около устья Одера и в Щецине), и юго-восточную (материковую) область, где отмечены культы Сварожича-Радгоста (Ретра, в земле ратарей), Триглава (Бранибор), Яровита (Гавельберг). Сведенной о Б. в западной части этого ареала значительно меньше: Жива у полабов, Прове в Старгарде (Альтенбургская земля в Вогри), Подавь в Пауне (в Вогри).

Свентовит, *Zwantawit[h]*, *Swantawit*, *Szwentawit* и др., ср. *zawich Virus*, который, по мнению Гельмольда (Гельм.СХ.:II,12), был обожествлен ружнами под именем Свентовита. Свентовит описывается как главный, первый среди всех славянских божеств («*Inter multifortia autem Sclavorum numina prepollet Zwantawith...*») [Среди множества славянских божеств главным является Свентовит], *Helm.I:52*), по сравнению с которым остальные как бы полубоги («*...ceteros quavisemideos estimabant...*», *ibid.*); ср. также: Гельмольд сообщает, что Свентовит «светлейший в победах» («*...clarior in victoriis*», *Helm.II:12*), и дважды, что он «наиболее действенный в ответах» («*efficacior [in] responsis*», *Helm.I:52, II:12*). В числе атрибутов Свентовита — меч, знамя, боевые значки (в частности, изображающие орла), может быть, копья, фигурирующие в описании его культа. Саксон Грамматик (*Gesta Danorum*, XIV, 564) описывает белого коня Свентовита, который использовался в военных целях (после ночи он возвращался покрытым грязью — результат битвы с врагами) и при гадании (коня приводили к трем рядам копий: если он ступал с правой ноги, это расценивалось как счастливая примета, если спотыкался — как дурная). Нет сомнения, что со Свентовитом связывались две функции — воинская и магико-юридическая. Саксон Грамматик описывает подробно идола этого божества вплоть до упоминания бороды и короткой стрижки волос по образцу прически местных жителей. Существенна четырехглавость деревянного идола Свентови-

та (металлический рог в руке, рядом — оружие), сближающая его с другими поликефалическими божествами балтийских славян (ср. четырехлодонность главного капища этого бога). В святилище Свентовита стекались дары «из всех славянских земель» и приносились в жертву божеству христиане (выбор жертвы совершался по жребию). Мнение некоторых исследователей об исходной соларной функции Свентовита, представлявшего собой местный вариант Сварожича, нуждается в дополнительных доказательствах. Свентовит — единственное божество у славян, в чьем имени обнаруживается элемент *лхъ* 'святой' в языческом понимании этого слова.

Сварожич-Радгост (*Zuarasici*, *Zuarasiz*; *Radegas*, *Radigas*, *Radigas*, *Redegost* и др.) почитался в Ретре, где он был главным (*princeps*) из богов (Адам Бременский II, 18; Гельм.СХ:1,2; Сакс. Анималы, 983 г.). О первенстве этого Б. и особом почитании его говорит и Титмар (VI, 23): «...quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur» [Главный из них, которого особенно уважают и почитают все язычники, называется Сварожич]. Несомненно наличие у него воинской функции: в его храме находились знамена пешеходных воинов, а идола богов были одеты в шлемы и пахучири; возможно, что это подтверждается и сообщением Гельмольда (I, 23) об убийстве епископа Иоанна, голову которого надел на копье и в знак победы принес в жертву этому божеству. Но Сварожичу-Радгосту была свойственна и магическая функция: Титмар (VI, 22—23) упоминает о священном коне, который использовался прежде всего в связи с гаданием (следил за тем, как конь переступает через два копыта). Храм Сварожича-Радгоста был «знаменитейшим» и посещался «всеми славянскими народами ради (получения) ответов и ежегодных жертвоприношений» (Гельм.СХ:1, 21, ср. I, 2). Этому божеству была свойственна и соларная функция, о чем свидетельствует первая часть имени (Сварожич) и легенда о том, что когда Ретре угрожало несчастье, из вод моря поднимался огромный вебрь, сивший белым клыком (Титмар VI, 23); белый клык и его сверканье функционально соотносились с золотым цветом самого идола бога и пурпурным цветом его ложа (*Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus*. Адам Брем. II, 18, ср. Helm. I, 2; Sax.

Annal. 983 г.). В этой же связи, возможно, существенно сообщение Гельмольда о девяти воротах Ретры, со всех сторон окруженной водой. Храм Сварожича-Радгоста был дважды разрушен: в 1068 г. епископом Бурхадом из Гальберштадта, около 1127 г. Лотарем (уже окончательно).

Триглав (*Triglaui*, *Triglauius*, *Triglaui*, *Tryglav*) почитался у поморян. В одном источнике он назван высшим богом (*summum deum*. Еббо III, 1). С ним был связан священный вороной конь (Герборд II, 33; ср. также *equus divinus*. Non. Prifling. II, 11), с которым также гадали (водили через лежащие на земле девять копий). Триглав изображается в источниках трехголовым; идола его стоял на главном из трех холмов Щецина и был сделан с использованием золота и серебра. Эббо (III, 1) сообщает, что уста и глава идола Триглава были покрыты золотой повязкой, что тоже, видимо, связано с темой гадания, предсказания, предвидения. Храм в Щецине был уничтожен в 1127 г. епископом Отто Бамбергским. Триглав почитали также в Волине и Браниборе.

Все эти три божества балтийских славян выделяются среди других своим статусом и значительным сходством между собой. Из других божеств известны: Яровит (*Serouitius*, *Herouith*) — бог войны, отождествляемый с Марсом, — его атрибуты — золотой щит, который во время войны несли перед войском (в мирное время его нельзя было сдвинуть с места), и знамена, окружавшие город во время праздника, посвященного этому богу; он же — бог плодородия (жрец Яровита говорит, что во власти этого бога находятся зеленые и земные плоды, даруемые людям или отнимаемые у них им, ср. Герборд III, 6; ср. корень **jar-* в связи с темой плодородия, войны, ср. Ярила). Руевит (*Rugiuithus*) — также бог войны, отождествляемый с Марсом (ср. изображение бога с семью мечами у пояса и восьмью, вынутым из ножен и находящимся в правой руке, Сахо Статт. 577) и чтимый в трех разных храмах города, главный из которых был храм Руевита (стены в храме были заменены пурпуровым занавесом, дубовый идола бога семилан).

Поревит, Поренут и Руевит образуют триаду богов, почитавшихся в Коренице. Поревит (*Poreuithus*), влодвивший в указанную триаду, имел пятиглавого идола без

оружия (более определенные сведения о функциях отсутствуют). Поренут (*Porenius*) — третье божество триады в Коренице (согласно Саксону Грамматикку), его идола имел четыре лица на голове и пятую на груди, левой рукой он касался лба, правой — бороды (*Saxo Gramm. 557*), Прове (*Prove*), четырежды упоминаемый Гельмольдом и характеризующийся как первый и главный в своей земле (*primi et prescipii erant Prove deus Altenburgensis terrae... Helm.I, 52*), связанный со священными дубами (*zastas quecus*) и вообще с лесами и роцями (Гельм.СХ:1, 83), не имел ни храма, ни идола, но почитался в священных дубравах по вторым дням недели. Припегада (*Prigada*) — бог «дионисийского» типа, сопоставляемый с Приапом и Бельфером (письмо магдебургского архиепископа Адельгольта, 1108 г.); жертвоприношения ему сопровождалась возлияниями и дикими криками (о храме и идоле сведения отсутствуют). Подага (*Podaga*) — божество, о котором известно, что у него был и храм в Пауне и идола (Helm.I, 83). Жива (*Siwa*) — главная богиня полабян (*primi et prescipii erant... Siwa dea Polaborum. Helm.I, 52*).

Гельмольд (I, 52), сообщая об обычаях славян проясняет заклания от имени богов и о том, что они считают, что все несчастья направляются злым Б., приводит имя этого «дьявола» — Чернобог («Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive Zerneboch, id est nigrum deum appellant»); по не вполне достоверным данным Книгамтасаги, существовал Б. по имени Черноглав, он был богом победы и у его идола были серебряные усы («[*Alius deus*] etiam vocabatur Tiarnoglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat; mystacem habebat argenteum»). Кнют.-saga, 314.) Иногда исследователи постулируют особое божество по имени Белобог, тем самым предполагается наличие четкого дуализма доброго и злого Б. Однако в целом сведения о последних «черно-белых» Б. мало достоверны; относительно Чернобога есть предположение, что речь идет о дьяволе христианской мифологии, возведенном окказионально в ранг бога.

Практически единственный источник сведений о польских Б. — «*Historia Polonica*» Яна Длугоша (около 1460 г.). В нем упоминается ряд имен с указанием соответствий из римской мифологии: *Jesza* = *Jupiter* (Юпитер),

Lyada = *Mars* (Марс), *Dzydzidzyla* = *Venus* (Венера), *Nya* = *Pluto* (Плутон), *Dzeizala* = *Diana* (Диана); *Marzuana* = *Ceres* (Церера); *Pogoda* = *Temperis* 'Соразмерность', *Zywie* = *Vita* 'Жизнь'. Как персонажи божественного уровня эти фигуры сомнительны, но предполагать, что большинство их вымышлены Длугошем, нет серьезных оснований (ср. *Brück.MSP:222-235*). В худшем случае речь идет об ошибках, неправильных попытках осмысления или попытках гипостазирования Б. из междометий в песнях ритуального характера (*Jesza, Dzydzidzyla*, может быть, *Lyada*). В других случаях как божества поняты материальные воплощения мифологических фигур, употребляемых в ритуалах (*Dzeizala, Marzuana*, ср. *Мареша*), но в случаях третьего типа сведения Длугоша или достаточно достоверны (*Zywie, Pogoda* из 'Podaga?'), или заслуживают серьезно внимания (*Nya*).

Данные о чешских языческих богах еще более скудны и так же мало достоверны. Неплах из Опатовиц в своей «Хронике» (середина XIV в.) сообщает о божестве по имени *Zelu* («*Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Zelu*»); не исключено, что это имя сопоставимо с слав. **zъlъ* (ср. *Жля* в «Слове о полку Игореве»), но существуют и другие объяснения. Гаек из Либочан (XVI в.) упоминает такие имена мифологических персонажей, как *Krošila, Krasatna, Křimba*, не встречающиеся в ранних источниках и обычно считающиеся плодом измышлений автора. Богиня смерти *Mogala* упоминается в чешских глоссах «*Mater verborum*» (XIII в.), считающаяся подделкой. Тем не менее некоторые из этих имен заслуживают большего внимания: отсутствие (или неизвестность) ранних источников не снимает вопроса о наличии следов Б. у чехов (и словаков). Есть свидетельства существования Перуна (ср. *Perun*) и Велеса (*Veles* у Ткадлечка как злой дух, демон), как и соответствующие топонимические факты (напр., относящиеся к *Мокоши*).

Сходная ситуация характеризует и южнославянские земли. При отсутствии первичных источников обнаруживаются (прежде всего в топонимике) следы имен Перуна и Велеса и их культа, а также некоторых других мифологических персонажей (*Мокошь, Дажьбог, Троян* и т. п.).

На основании анализа сведений о Б. в источниках и языковых данных с достаточной надежностью, хотя, разумеется, в самых общих чертах, восстанавливаются некоторые важные характеристики, относящиеся к составу праславянских богов, почитавшихся всеми славянами или родственной их частью. Среди этих богов два персонажа бесспорны — Перун и Велес-Волос. Сведения о них представляемы во всех основных частях Славии; в единственном достоверном мифологическом сюжете, восстанавливаемом для славянской мифологии (высший уровень), оба этих персонажа оказываются самым непосредственным образом связанными друг с другом (поездка, победа Перуна над Велесом-Волосом, переход «богатств» от побежденного к победителю); несравненно более полные балтийские данные подтверждают балто-славянский характер этих богов (по меньшей мере), а данные других традиций (древнеиндийской, древнеазиатской, древнегреческой, германской и др.) позволяют говорить о наличии этих персонажей и сюжета, их объединяющего, еще в индоевропейскую эпоху. Восстанавливается для праславянской мифологии и женский образ, вовлеченный в тот же сюжет; правдоподобно, что он носил имя Мокшь, хотя мелькая исключать, что он мог выступать и под другими именами. Имя Сварог-Сварожич на Руси и у балтийских славян заставляет и этого бога (с этим именем) считать праславянским — независимо от того, было его имя заимствовано или принадлежало к исконному славянскому фонду. Вместе с тем, видимо, в праславянский период существовали и другие локальные обозначения солнечного божества. Праславянскими нужно считать и фигуры (и имена) Морены и мужского персонажа, чье имя обозначалось корнем *Jar- (ср. Ярила, Яравит и т. п.), но нет уверенности в том, принадлежали ли они к уровню Б. Другие реконструкции состава праславянских Б. менее определены. Тем не менее в отношении ряда мифологических персонажей очевидны возможности и более глубоких реконструкций (балто-славянские и индоевропейские пласты).

Б. в языческую эпоху были предметом культа. О его характере лучше всего судить по описаниям культово-ритуальных деталей, связанных с божествами балтийских славян, и по археологическим данным, относящимся к структуре святилищ и храмов, а отчасти и к

изображениям самих Б. (идолы). Культ Б. предполагал определенную жреческую организацию. Что она существовала (известно даже имя жреца бога Прове — Мике, Гельм.СХ:1, 69) и в ряде случаев (у балтийских славян) была достаточно развита и специализирована, известно, но конкретные детали или вовсе не известны, или минимальны. Мало известно и о ритуалах, в частности жертвоприношениях (об отдельных их особенностях можно судить по более поздним текстам, где эти особенности выступают в трансформированном виде, ср. русскую сказку об Иванушке и его сестрице Аленушке — *Костры горят горячие, котлы кипят кипучие, хоятят меня варевати...* и т. п.). Постепенно увеличивается число изображений, которые иногда связывают с Б. (Збручский идол, языческие изваяния из с. Ставчаны в Поднестровье, изваяния в виде колонн под Голцгерлингом, статуи из Ретгица под Бамбергом, ср. более позднюю традицию изготовления из веток, соломы, тряпок и т. п. ритуальных персонажей, приуроченных к языческим по происхождению праздникам, и др.).

Христианизация славянских земель, происходившая с VII по XII в., привела к гибели всей системы Б. как представителей высшего уровня религиозно-мифологической организации. Первый и самый сильный удар был направлен против веры в языческих Б. И на Руси (в Киеве и Новгороде), и у балтийских славян христианизация начиналась с уничтожения идолов Б., сопровождавшегося их поношением. И позже христианское духовенство зорко следило за искоренением веры в Б. и обрядов, так или иначе связанных с ними. Дальнейшая судьба Б. была связана или с полным забвением их, или с резко изменившимся и «ограниченным» их существованием; в одних случаях происходила «деминация», переименование, при котором многое из относившегося к старым языческим Б. сохранялось, но имена заменялись именами христианских персонажей (св. Илья-пророк, св. Параскева Пятница, св. Власий, св. Никола и т. п.); в других — отнесение на периферию, понижение в ранге, резкое сужение участников культа (ср. старые русские божества, почитавшиеся «богомерзкими бабами», тайно справлявшими свои требы; о них сообщают древнерусские «слова» против язычества); в третьих — «демонизация» Б., их «ухудшение», приводившее к тому, что быв-

шие явческие Б. становились бесами, нечистыми вредоносными существами; наконец, «аллеативизиция» теофорных имен (ср. *Перун* и *перун* 'гром', *Волос* и *волос* 'род болезни', *Мокошь* и *мокося* 'женщина дурного поведения' и т. п.).

Лит.: Ив.Топ.СЯМС; Ив.Топ.ИОСД; Рыб.ЯДС; СБФ 1989; Nied.SS; Lowm.RS; Urb.RPS; Mey.FHRS; Unb.RAS; Cteuz.MS; SSx; Moaz.VRS; Manz.RO; Галык.БХОЯ; Ашеч.ЯДР; Рыб.ЯДР; Wlen.URW; Brick.MSP; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянская мифология // МНМ 2; Antoniewicz W. Religia dawnych Słowian // Religia świata. Warszawa, 1957; Pisani V. Il paganesimo balto-slavo // Storia degli religioni. Torino, 1965. Vol.2; Чапкановић В. О српском врховном божу. Београд, 1941; Łęgowski-Nadporiski J. Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich // Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruni. 1925/32.

В. Н. Топоров

БОГИНКА — женский демонологический персонаж, известный в Малопольше, юж. Мазовии, в районах польско-украинского и польско-словацкого пограничья (Орава, Спиш). Главные функции Б. — преследование рожениц и беременных, похищение и подмена детей. Кроме названий типа пол. *bojinka*, *bojinka*, *ubohotka*, *ubogini*, словац. *bohynka*, *bojinka*, *bohynka*, укр. *богини*, *bohynia* Б. может носить названия *матшпа* (малопол., мазовец., в.-словац., з.-укр.), *zubiela* (мазовец.), *diablica*, *strogolnica*, *zły duch*, *babula*, *matrona*, *obluda* (Жешовское воев.), *matra* (Белостокское воев.), *posyla*, *widula*, *odmienica* (Любалинское воев.), *strogolna żółka*, *lisnicza* (укр.). Б. могут иметь имена собственные (*Сисца*, *Ласца*, *Фис*, *Рис*). Близкий Б. персонаж — карпат. *дивоженка*, *дика баба*. Ср. другие значения слова: морав., валаш., словац. *bohynka* 'знахарка', 'колдунья', *bohyné* 'ряженые женщины, в день св. Люции обходявшие село', рус. диалектное *бошинка* 'о болезни', з.-болг. *бошинка*, с.-х. *бошине* 'оспа'.

Облик Б. — безобразные высокие женщины, худые, большоголовые, смуглые, похожие на цыганок, или бледные, волосы длинные, растрепанные, тело волосатое, груди

большие, отвисшие (Б. забрасывают их за спину), надутые животы, задняя часть тела — как стог сена. У Б. кривые ноги с курчавыми коготками, куриные, гусиные или похожие на собачьи ноги; руки длинные, на каждой по три кривых, как когти, пальца. Глаза маленькие, навывкате или большие, черные, красные, крючковатые носы, зубы, как свиные клыки. Реже Б. — красивые молодые девушки. Могут быть и маленькими женщинами (всажичной с кукулу), жирными, смуглыми и седыми на кочерге. Одежда Б. в белые, темные или красные одежды (укр.), подпоясаны травой суходольником (гуцул.), иногда в одежде из конопли (словац.), но чаще появляются нагими. Различные варианты облика Б. территориально четко не разграничиваются. В Люблинском регионе Б. представляются в виде обезьян (ср. их местное название *matru*). Б. характеризуются множественностью, живут и показываются стаями (иногда по 12), по три, реже — по две и по одной.

Превращения. Б. принимают облик обычных женщины, нищенок, соседок, а также животных — собак (черных), кошек, лошадей без головы, аглушек, являются тенью, бывают невидимыми, выходят на свет паром, поднимаящимся в виде тумана над водой и лесом.

Происхождение. Б. могут стать женщины, умершие при родах или до свершения обряда введения в костел; девушки, которые были помолвлены, но умерли до свадьбы; старые девы, грешницы, прачки (ваши при жвант), самоубийцы; девушки, избавившиеся от плода или младенца (и сами убитые младенцы); клятвoprеступницы, некрещенные дети, повитухи, ведьмы. Б. могли возникать из ветра; ими становились также похищенные богинками дети и женщины.

Места обитания. Б. жквут у водоемов — рек, ручьев, прудов (горных или лесных), под водой (в ямах), на мельницах, в лесах (главным образом в кустах шиповника), в горах, скалах, на болотах (когда из болотных кустов идут дым и вонь, говорят, что это Б. готовят пищу), под землей (если человек завывает в топляк, считают, что он провалился «под землю к Б.»), в норах, пещерах, оврагах; испуганные Б. убегают в пекло (ад).

Время активности богинкок — ночь, полночь, вечер (после захода солнца), полдень, ненастье (ветер, дождь), субботние дни. Б. могут считаться сезонными персона-

жаны: появляются весной, от весны до осени живут в прибрежных зарослях, зимой уходят в воду.

Характерные действия. Б. стирают белье (детские пеленки), ударя по нему вальками или своими грудями, иногда можно только слышать громкие отавуки этих ударов, а Б. остаются невидимыми; стирают на прибрежном камне (крестыники, придя к реке стирать, осеняют камни крестом); выстиранное белье развешивают на ветвях деревьев; человека, помешавшего им, подглядывающего за ними, гонят, бьют, сбрасывают с моста, убивают вальками, труп выбрасывают в лес. В быличке пастухи находят золотые вальки Б., которые сами стирают. Б. танцуют возле воды, купаются, производят много шума (пищат, мыкают, викажат, гукают, поют, плачут, бьют в ладоши), могут «затапцевать» насмерть прохожих. Б. расчесывают свои волосы, сидя у воды; вынимаются пряденем (в быличке Б. помогают девушке, решившей на спор за один вечер спрядать пряжу свою и подруг), любят сидеть под мостом во время дождя. Заманивают и губят прохожих (подобно другим мифологическим персонажам); заводят человека в глушь, в болото, в лес, где морят его голодом, отрывают голову, а душу отдают дьяволу, душат, топят в воде, задекачивают насмерть; не любят мальчиков, преследуют и топят их, зато девочек, особенно сирот, опекают, стирают им одежду, расчесывают им волосы; зовут к себе молодых девушек, чтобы они ухаживали за их детьми. В быличках Б., прикинувшись свахой, угощает проезжающих водкой, а затем топит их; увлекает в болото музыканта, закрывает его под землей, заставляет играть, кормит, а когда он перестает играть, пьет его кровь. Б. завлекают девушку в лес за земляничкой, мучают ее (прокалывают язык иголками), вернувшись домой, девушка умирает (укр. карпат.). Преследуют рожениц, нападают на них: оставляя места своего обитания, приходят к дому роженицы и, стоя под окнами, зовут ее по имени, плачут, заманивают голосом, пением, танцами, завораживающим взглядом, привлекательными предметами. Жертвами Б. становятся роженицы, не свершившие обряд введения в костел (в Польше — через девять дней после родов, в Словакии — через шесть недель). Б. похищают их, мучают, таскают по полям, затапывают в болото, валяют в грязи, бьют вальками, сосут груди роженицы, вы-

кручивают руки, как белье. Подменивают детей (одна из центральных функций Б., ср. Босорка, Вештица, Полуудвица, краснолюдки, черти и др.), особенно некрещеных, выбрасывая, оставленных без присмотра в доме, в поле, на меже, под деревом; ласкают их, целуют, купают, превращают в нечистых духов или используют как прислугу. Если же Б. вынуждают вернуть ребенка, то они выкручивают или отрывают ему руки и ноги (ср. Подмешыш). Вредят беременным, похищают их, таскают, мучают во сне, сосут их тело; подмешают дитя в их чреве, достают плод, выращивают, кормят своим молоком, а женщину топят; вынимают из утробы матери зачатых вне брака младенцев и превращают их в страшилищ. В быличке Б. заводят беременную в свои лесные замки, где она рождает и служит несколько лет Б., после чего возвращается к людям колдуньей. Насылают болезни, порчу и недуги на рожениц, детей, часто сами душат спящих (дети не должны спать с куклами, иначе Б. задушит их), сосут грудь детей и мужчин, чем вызывают тяжелую болезнь, «отнимают» молоко у рожениц (ср. Мара, Стрига). Вредят скоту, пугают его, гоняют лошадей, не пускают их к водопою, заплетают им гривы (ср. Ведьша, Домовей и др.); Б. может принимать облик коня, конь также атрибут Б. (в быличке Б. одаривает пастуха красивым конем).

Отношения богинок с другими мифологическими персонажами. Б. могут считаться жеманми, сестрами, дочерьми, матерями водяных. Дети Б. обычно бывают девочки; если у них рождаются сыновья, они становятся водяными. Рожают детей без мужей, оплодотворяются ветром. Отцами их детей могут быть мужчины, прельщенные ими, черти, демоны (пол. *bogini-arze*, словац. *bohufary*).

Охрана от богинок. Оберегом от Б. считался зверобой, который затыкали в окне, в дверях, клали у изголовья, за пеленку младенца и т. п. В распространенных быличках о трех Б., которые похищают роженицу и бегут с ней по полю, в качестве оберега наиболее часто выступает зверобой; одна из Б., старая и хромая, не поспевает за остальными и в досаде кричит женщине, чтобы она сорвала цветок зверобоя — это спасает роженицу. Для защиты от Б. на дверях и в окне дома вешали тряпичную куклу головой вниз, клали роженице под голову мужской пояс, железо,

ставили у кровати вилы, в пеленку втыкали иголку, оставляли на ночь свет, купали младенца после захода солнца, а воду выливали только на следующий день (гуцул.); после захода солнца не стирали пеленок; повязывали на ручку ребенка красную ленту, надевали красную шапочку; следили, чтобы на лицо младенца не падал лунный свет. Молодежи советовали носить при себе чеснок или железный предмет. Самым сильным средством против Б. гуцулы считали растение троян, которое могло их убить.

Лит.: *Mosz.* KLS:599,685,739; Гнат.ЗУД 2:193, 479,482; *Var.* KUW:133–146; *Bieg.* MD:268–310; *Koib.* DW 7:45–49; NR:291–293; *Peł.* PDL:146–153; *Wisl.* 1898/12:409–436, 1891/5:572–587; *ČslV* 3:558–559, 613; *Hal.* PS:110–111; *Olej.* LT:173–176; *Zamag.*:203, 262.

О. В. Санникова, В. В. Усачева

БОГОРОДИЦА (Богоматерь, Матерь Божья, Дева Мария) — в церковной традиции — наименование Пресвятой Девы Марии, родившей Богочеловека Иисуса Христа. Имя *Богородица* известно у всех православных славян (наряду с болг. *Божя майка*, *Богомайка*, серб. *Богомати*, *Богомајка*), у католиков ему соответствуют хорв. *Mati Božja*, *Djevica Marija*, пол. *Matka Boska*, *Ranna Święta*, чеш. *Matka Boží*, *Ranna Maria*. Постоянный эпитет Б. у православных славян *Пресвятая*, *Пречистая*, заменяющий иногда ее имя. Народный культ Б. отличается от церковного большей приземленностью и включенностью в быт: Б. — защитница от бед, нечистой силы, напастей и страданий, небесная заступница, отзывчивая, милосердная и участливая. Поэтому к ней нередко обращаются в народных молитвах, заговорах, заклинаниях. Б. — излюбленный персонаж народных легенд, имеющих нередко книжный апокрифический источник. Б. считается покровительницей рожениц, что обуславливается мотивом материнства Б. (Матери Божьей) и этимологической связью слов *Богородица* и *роды*. У сербов при родах обращаются к Б.: «О, света Богородице, помози јој лакост!» [Помоги ей (роженнице) легче родить!] или омывают водой икону с изображением Б. и дают эту воду пить роженице. Чтобы облегчить роды, в Сербии (Гружа) бабу на сносях

заранее опоясывают веревкой, которая провисела в церкви у иконы Б. всю ночь. У болгар около Пловдива и в других зонах сразу после родов повитуха кадит роженицу, ребенка и молодой, чтобы они рожали, и затем переламывает обрядовый хлеб со словами: «Ай-де, Света Богородица, който няма — да има, който има — да завтори» [Ну, св. Б., у кого нет — пусть будет, а у кого есть — пусть повторится] (речь идет о детях). Сразу после рождения ребенка (реже на следующий день) болгары месят тесто для обрядового пирога и зовут его *богородична пита*. Сербки, страдающие бесплодием, молятся на коленях перед иконой или фреской Б., соскребают с нее краску, растворяют в воде и пьют ее, чтобы зачать. У болгар в Родопах близ Смоляна день св. Симеона и св. Анны (3.II) называется *Божья майка*. В этот день бесплодные женщины, желающие забеременеть, пекли большой кукурузный пирог, разламывали его и давали соседям.



Божья Матерь с младенцем.
Деревянная скульптура. Польша

С культом Б. у юж. славян связаны легенды и ряд запретов в пред рождественский пе-

риод, когда Б. «мучилась с Христом». Поэтому сербы в Боснии в Сочальник не поют, а македонки в р-не Велеса на святки не занимаются женским рукоделием. С Б. и рождением Христа связаны и болгарские колдуньи мотивы и легенды о деревьях, в том числе об осине. Б. искала в лесу чистое место для люльки с новорожденным Христом и нашла золотой гроб, благословила его и повесила люльку. Все деревья поклонились Б., кроме ясеня, и она его проклала, как проклала и осину (болг. *трепетлика*) за то, что та продолжала трепетать, когда все деревья замерли. Замерла и все птицы, кроме кукушки, которая тоже была проклата Б. Аналогичные легенды известны в сербском и македонском фольклоре.

В русской народной традиции культ Б.-матери сближается и сливается с культом матери-земли (см. *Земля*). Так, в р-не Переславля-Залеского еще в начале 20-х годов XX в. существовал запрет бить колотушками на пашне сухие комья земли и тем самым «бить саму Мать Пресвятую Богородицу». Поэтому в некоторых зонах и начало сева связано с культом Б. В Забайкалье при этом зажигали свечи у иконы, трижды читали молитву Б. Прямая связь культа Б. с мотивом рождения, плодородия и изобилия обнаруживалась в ритуале выноса запрестольного креста и иконы Б. в первый день Пасхи в крестьянские дворы. Икону Б. ставили в лен и сыпали ей «в глаза» горсть овса (Дмитровский у. Московской губ.). К Б. обращаются для оберега молочного скота, напр., в Иванов день — день разгуда мечистой силы: «Если не закрыть корову в стайку с иконой Б., а двор не обойти с воскресной молитвой и не закрыть с нею все ворота, корову обязательно испортят и она начнет доняться кровью» (старообрядцы Забайкалья).

Народное почитание Б. связано и с т. н. богородичными праздниками — Благовещием, Рождеством Пресвятой Б., Введением во храм Пресвятой Б., Успением Б. В некоторых районах Польши (у кашубов, в Подгалье и др.) эти праздники назывались именем Б. и соответствующим сезону или хозяйственному периоду эпитетом, напр. *Matka Boska Zielna*, т. е. Травяная (15.VIII), *Matka Boska Siewna*, т. е. Посевная (8.IX), или *Matka Boska Strumienna*, т. е. Ручейная (25.III), и т. п.

По севернорусским легендам, Б. на Пасху «ходит по земле», по белорусским легендам, ее можно увидеть плачущей в предвесье какой-либо беды. Б. — заступница детей на «этом» и на «том» свете. По тибовским верованиям, мать, «заспавшая» своего ребенка, должна была несколько ночей подряд одна молиться в церкви в очерченном кругу. Тогда в первую ночь Б. показывала матери ее ребенка, находящегося в крови, во вторую ночь крови становилось меньше и т. д. до полного очищения.

В восточнославянской, особенно русской, традиции в прошлом широко праздновались дни памяти прославленных икон Б. — Казанской (8.VII), Смоленской (28.VII), Владимирской (23.VI), Тихвинской (26.VI) и др. Эти праздники относились к страдной поре крестьянских летних работ, а Казанская Б. — к грозовой поре лета, поре окончательного созревания ржи.

Многие народные легенды о Б. связаны с апокрифами. У сербов в Боснии есть поверье, что из свечей, поставленных Б. за души покойников, Б. плетет сеть для их извлечения из ада и перемещения в рай. Украинки Галиции в конце XIX в. полагали, что при вытаскивании конопли из воды нужно бросать по течению одно перевяло конопли для Б. Из такой конопли Б. выпраждает нитки и делает сеть, которую затем забрасывает в адское пекло и вытаскивает оттуда не очень грешные души. По одной из болгарских легенд, *Божя майка* заснула, но затем ее разбудил св. Петр, чтобы показать ей чудо, как спасенные молитвами грешники переходят из ада в рай по тонкому конопляному волокну. Легенды эти близки к апокрифу «Хождение Б. по мукам». К нему, вероятно, восходит и болгарское верование, что все грешные души в аду по просьбе Б. освобождаются от мук раз в году — от Страстного четверга до Троицы. Другой известный апокриф — «Сон Пресвятой Богородицы» используется почти у всех славян или в виде амулета (спусок на листке бумаги), или как молитва-апотропей. Согласно сербской легенде, Б. перед рождением Христа видела сон, как небо переломялось пополам, а потом снова соединилось, а сама Б. после смерти вознеслась на девятое, высшее небо (ср. Успение Богородицы). Южнославянские народные духовные и эпические стихи содержат молитвы и сложе-

ты о том, как Б. помогает женщине во время родов, пестует ребенка, заключенного в темницу, кормит грудью осиротевшего младенца, восседает со святыми за райской трапезой и т. п. Подобные мотивы присущи и фольклору других славянских народов.

Лит.: ППБЭС; Вранска Ц. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. София, 1940; Бол.КСЗ:75,84,92; Зернова // СЭ 1932/3:23; См.ККХ:6,39; Тка.ПОРЛ 1,2; ЭО 1892/4:184; Фед.СД:49—57; Фрашко // ЕЗ 5:194; СМР; СЕЗб 58, 61, 70; Вак.БПО:98; Марин. НВ; Плов.; СбНУ 7:127 (о. п.).

Н. И. Толстой

БОГОЯВЛЕНИЕ — см. Крещение.

БОЖБА (праслав. *božьba от *božitiе 'клясться именем Бога') — формула клятвы, апеллирующая к Богу или другим персонажам божественного статуса, а также сам акт произнесения такой формулы. Основные формулы Б.: *клянусь Богом/Богами; видит Бог, как перед Богом; Бог свидетель, вот тебе Бог порукою, вот тебе Господь; убей меня Бог, пусть меня Господь покарает*. Возможны стигменные формы, напр. архаич. *божески* или общерус. *ей-Богу*, а также формы клятвы с утровой типа рус. *ослепни Никола*. Мифологема «бог» в формулах Б. представлена рядом персонажей, что обусловлено местными особенностями культов Бога, Христа, святых и т. п. Напр., русские часто божатся Христом (*вот тебе Христос*), св. Николаем (*вот тебе Никола порукою, вот тебе Никола-святитель*), св. Пятницей (*вот тебе святая Пятница*). Вместо них часто выступают светила, стихии (напр., солнце, гром, земля).

Формулы Б. испытывают влияние самого ритуала клятвы, напр. рус. *на то тебе истинный крест / вот тебе крест* связано с обычаем клясться на кресте. Формулы, подразумевающие Бога-свидетеля, появились благодаря обычаю клясться перед богами, т. е. иконами (см. Икона).

Б. часто оценивается как греховное (ср. рус. «Не божись, и без божбы прехов за плечами в кошел не снесешь») и наказуемое свыше (ср. рус. «Не божись, кровь по-

сом пойдет») действие. Это обуславливается мифологией имен потусторонних сил вообще и Божьего имени в частности, а также христианским запретом клятвы: «Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняя пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе...» (Мф. 5, 33—34). Кроме того, чрезвычайно распространенные формулы Б.-самопроклятий связывают Б. с системой проклятий, рождая устойчивую ассоциацию Б. с бражью как недожеланным, отрицательным речевым поведением. См. Проклятие, Клятва.

О. А. Терновская

БОЖИЧ — см. Рождество.

БОЖЬЕ ТЕЛО (праздник Тела Господня) — праздник, введенный в обиход католической церкви с XIII в. в память установления Иисусом Христом таинства евхаристии (причащения); отмечается в девятый четверг после Пасхи. Первые упоминания о церковных процессиях в этот день известны в Польше с 1347 г., однако популярными и повсеместными у славян-католиков они становятся с XV—XVI вв.

Основной комплекс народных обычаев и поверий этого дня примыкает по времени и ритуалам к тронцкой и купальской обрядности: сбор трав, цветов, веток, изготовление венков, букетов для украшения домов, дворов, улиц, освящение зелени в церкви, использование освященных растений как амулетов или в магических и лечебных целях; поверья об активизации ведьм, «отбирающих» у коров молоко, и т. п.

Во многих районах Польши к XIX в. праздник Б. Т. считался не менее значительным, чем Пасха. Его отмечали в течение недели, а массовые процессии устраивали в первый день и затем в последний, восьмой, день (т. е. в четверг через неделю), называемый *Oktawę Bożego Ciała* «Октава Божьего Тела». Именно в этот последний день празднеств освящали в костеле специально изготовленные веночки, которые хранили в течение года как магическое и лечебное средство.

Заготовка и обрядовое использование зелени. Накануне или ранним утром праздничного четверга собира-

ли травы и цветы для плетения небольших веночков, букетов, гирлянд, рубили ветки берез, кленов, лип, акаций, рубили деревья, заготавливали длинные стволы. Обычно плели непарное количество венков — 5, 7, 9. В некоторых местах обычной требовал, чтобы венки плели из строго определенного вида растений или из непарного количества растений (пол. Поморье, вост. Польша). Кроме травянистых растений и веток заготавливали срубленные деревья для украшения дворов и улиц, а также для устройства зеленых алтарей под открытым небом. Для словенской и хорватской традиций характерно использование высоких (до 30 м и выше) шестов и деревьев, которые устанавливали вдоль дороги по пути следования процессии.

Процессии двигались от костела по селу, обходя поля, ксендз совершал богослужение возле зеленых алтарей и в четырех углах посевного поля. Мужчины несли хоругви, женщины и дети — венки, ветки и пучки зелени. По данным польских церковных источников, в XVIII в. существовал обычай стрелять из ружей во время движения процессии (Вуц.Кі:136). Зап. славяне залапывали листки бумаги с началом переписанных четырех Евангелий в четыре угла заповедного поля «от градобития». В Белой Краине надевали для участия в процессии домотканую белую одежду. Женщины Каринтии в самый момент начала шествия спешно затыкали за пояс несколько заповедных стеблей, чтобы весь год не болела поясница. Зелени придавался магический смысл. Повсеместно запасались зеленью, использованной в обрядовой шествии: на ходу отламывали ветки с алтарей, срывали цветы с гирлянд и украшений, поднимали и забирали с собой букетики, которыми осыпали процессию, и т. п.

Формы вторичного использования обрядовой зелени соответствуют общеизвестной традиции применения троицкой и купальской зелени (см. Зелень, Береза). Наиболее массовые свидетельства отмечают ее использование в магии, направленной против градовых туч, грозы, молнии, пожара, как защитное средство от нечистой силы; для отгона гусениц, червей, грызунов с полей и огородов; для урожая, для лечения болезней, порчи, глаза. Кроме того, сквозь венок, освященный в день Б. Т., процеживали молоко, чтобы его не испортила ведьма, протаскивали высу-

шившихся гусят для хорошего роста, цветы с таких венков сыпали в маслобойку, чтобы хорошо сбивалось масло, в молоко — для удачной закваски и т. п. В Словении мужчины старались первыми задвигать стволы деревьев, из которых устраивали алтари, и делали из них ручки для лопат, граблей, кос — такой инвентарь считался особенно ценным.

Так же как троицкой и купальской периоды, день Б. Т. считался опасным, связанным с вредоносностью ведьм, которые могли «отобрать» молоко у коров, наслать порчу на людей и скот. Поэтому широко практиковались охранительные действия (не выгоняли скот на пастбище, чертили чесноком кресты на дверях хлебов, прикрепляли к рогам коров обрядовую зелень и пр.) и некоторые магические приемы по распознаванию ведьм (напр., если смотреть на движущуюся процессию через дырку в доске от старого гроба, то можно увидеть всех ведьм).

Запреты, характерные для этого периода, касались прежде всего работ вне дома (в поле, огороде, лесу). Так, в Штирии пятницу, следующую за днем Б. Т., называли *rostjozi petek* 'дымная пятница'; в этот день никто не окальывал кукурузу, чтобы она не погорела. В Жешовском воев. запрещалось в день Б. Т. пользоваться вальками при стирке белья; воздерживались от работы в поле, «чтобы буря хлеб не погубила», от работы в лесу, «чтобы люди не калечились».

Предсказание погоды по дню Б. Т. наиболее типично для словенцев: считается, что хорошая погода в этот день обещает теплое лето или устойчивую погоду на период сенокоса; дождливый день сулит неудачный сенокос и гнилое лето.

Лит.: Fed.LB 1:300,378,424; Kur.PLS 2:57—74; Schn.SV:139; Schn.FVS:142; NU 1966/4:198; Jadr.K:68; Kolb.DW 23:95, 29:200—201, 34:153, 154; Stelm.ROP:163—164; Serw.TZK.59—70; Dvor.KSL:108—109; Dvor.ZR:149; Bieg.KOM: 292,294,475—479; SA 1972/19:98—99; Szyf. ZOW:66,93; KLW:67—68; Klin.DcSL:25; Kca. SP:72,223; Bystr.KL:136; WR:169—170; Bar. ML:15,52—53,189,191,257,286; Zibrn VCh:288, 289; ČL 1904/13/9:430; 1893/2/5:561; Kulda MNP 1:304; Hor.:284—285.

А. Н. Виноградова, Г. И. Кабакова

БОЖЬЯ КОРОВКА (лат. *Coccinella septempunctata*) — насекомое, в мифологическом сюжете «свадьба Солнца» — «невеста», прорицательница. Сюжет реконструируется на основании нескольких сот наименований Б. к. и текстов детских песенок-закличек, обращенных к Б. к. Среди них особую значимость имеют наименования, производные от **zъlъso* и **vedro*, *(*buba-*) *marā*, **ze(g)diŕja*, **ixalъ*, *(*boŕja*) *korъka*, **ri(nъ)kaiŕka*, образованные от терминов родства и др.

Названия Б. к. и заклинания, обращенные к ней, связаны с комплексом ритуалов весенне-летнего цикла: в.-слав. «купала», з.-слав. «марена», рус. «крещение и похороны кукушки», болгар. «сньова буля», в.-пол. воловыи и конские «свадьбы» периода Зеленых Святков и некоторые другие.

Ключевым является обряд Иванова дня — болгар. *сньова буля*, где на роль невесты Солнца-«Ивана» (Еню) и его жены выбирают реальную девочку (ее имя в ритуальных песнях обычно производно от архаического корня **mal-*, ассоциирующегося с христианским именем *Мария*), одетую в красное свадебное покрывало («булу»), к ней как к прорицательнице обращаются с вопросами о свадьбе, жизни и смерти, урожае и хозяйстве.

«Невеста» — Б. к. обозначается рядом терминов, акцентирующих разные характеристики и функции этого персонажа: «мара» (с.-х. *marā*, *babamarā*, *bubamarā*, макед. *пут-мара*, *кут-мара*, *лит-мара* и т. п.), «девица» (пол. *ralna*, *ralienka*, укр. *дівонька*), «сиротка» и «пастушка» (в.-пол. *ziotka*, *raziuzka*), собственно «невеста / невестка» (макед. *невеста*, *царева невеста*, *царанестица*, *невестица*, *невестулка*), «жена» (в.-пол. *malzonka*, sporadически преимущественно у вост. и юж. славян *баба*, *бабка*, *бабочка* и т. п.), «матушка» (пол. *matinka*, *matinszka* и т. д.), «оракул / ворожея / ведьма» (кайк. *rozetnica*, з.-укр. *ворожка*). Мифический же м.к. обозначается наименованиями типа «солнышко» (луж., чеш., пол., бел., укр.) и «Иван» (ю.-рус. *Иванчик*, *Ивашка*, *Ивашечка*, *Ваня-женишок* и т. п. Известны также производные эпитета солнца, связанного с камше «солнышко-ведрышко» (тип **ve(d)ropъka*/**vedъrko*). В говорах болгарского, польского, белорусского, словацкого языков названиями Б. к. обычно являются традиционные эпитеты невесты (иногда и

молодухи), которые восходят к обозначениям свадебного дерева и других растительных символов свадьбы: **kaiŕka*, **maiŕka*, **kaiŕka-maiŕka* (болг., бел., ср.-словац.), **abolъka*, **makouka* (пол.) и др. Группа названий Б. к. со значением 'сундучок' (рус. *коробка*, *коробочка*, чеш. *krinka*, словац. *skrinka-matinka*, с.-х. чак. *gocra-ŕitnica* и т. п.) представляет тему свадебного (использующегося также и в девичьих гаданиях) сундука/чана, куда складывают принадлежащие гадающим предметы. «Кукушечьи» наименования связаны с мотивом душ и мифической невесты («души Марьюшки», как она именуется в песнях русского обряда крещения и похорон кукушки), причем в ареале форм типа **ze(g)diŕja* (с.-з. пол. укр.) встречаются и другие «птичьи» термины: **kukubъka*, **kukubъka* (укр., бел.), **elbъdъ*, **elbъdikъ*, **zko-iotubъkъ* (пол.), **zizikъ* (укр.), **kukutara* (макед.). У зап. славян, а также в Белоруссии, на Украине, в Словении для наименования Б. к. используются имена христианских мучениц («жертв»), «невест Христовых», если они созвучны исконным наименованиям (напр., з.-слав. **kalaritъka* созвучно исконному **kaiŕka* и т. п.). Это главным образом варианты имен *Екатерина*, *Елена*, *Аполлония*, *Магдалина*, *Варвара*, *Вероника*, *Ульяна*. В бел.-пол. зоне распространены мужские имена Б. к., восходящие к каноническим формам *Андрей*, *Петр*, *Феодор/Федор*, *Исидор/Сидор*, *Николай*, которые варьируют тему жениха-«Ивана».

У юж. славян (особенно в сербскохорватской традиции), а также у белоруссов, украинцев, поляков распространены гадания о судьбе, главным образом о замужестве, а также о жизни и смерти, обращенные к Б. к.: «Кажы, маро, откуда ће сватови доћи?» [Скажи, мара, откуда придут сваты?] (с.-х.); «Зазулинъко, дівонько, покажи мені, в котору я буду стороні. Чи туда? Чи туда? Чи туда? Чи туда? Чи я буду жити, чи я буду гинти?» (з.-укр.) и т. п. В качестве заклинаний, обращенных к Б. к., используются погодные заклинания солнца с мотивом солнца дома типа «*Sluńsko, sluńsko, leńkaj domoj. Twoja budka se pali. Żiseńka zy ogńju*» [Солнышко, солнышко, иди домой. Твой дом горит. Дитя в огне] (луж.). Здесь развиваются также новые (оригинальные) погодные формулы: «Калада, калада, щі будзе пагода?» (бел.); «*Biedronko, biedron-*

ko, pójdí do Papa Jesusa po słonko» [Корова, коровка, иди к папу Иисусу за солнышком] (пол.); «Korunko, verunko, pověz mi, bude-li svítit sluncečko. Lestí mi perovů, tož tě hodím mezi hady, mezi ščáry, mezi mláde kocišty» [Корова, коровка, скажи мне, будет ли светить солнышко. Если мне не скажешь, тогда я тебя брошу к змеям, ящерицам, мерзким кошкам] (чеш.) и т. п.

Распространенные главным образом у вост. славян (но и в других зонах славянского мира, особенно у болгар и словаков) наименование жучка коровкой (божья коровка), по аналогии с которыми иногда возникают номинации типа с.-х. (кайков.) «божья овечка» и даже «божий волк» (благодаря культуре волка), также являются метафорическим обозначением невесты (ср. рус. смолен. коровка 'невеста'). На востоке севернославянского ареала «коровым» названы Б. к. соответствуют «скотоводческие» формулы: «Каровушка, буровушка, аткли бычка, хуть телачку, дай малачка целую двачку» (рус. брян.). Названия типа коровка порождают поверья о том, что Б. к. — это «коровка Богородицы» (з.-слав., преимущественно пол.).

У болгар, кашубов, в Зап. Украине обращаются к Б. к., когда терпят в лесу дорогу: «Куда мені, вазуло, до дому? Чи туда? Чи тудя?» (з.-укр.). В Полесье гадают по Б. к.: если первыми появятся красные «катаринки», будет много меда, если желтые — молока. Б. к. ассоциируется главным образом с положительным началом, ср. болг. божа кравичка как обозначение кроткого, добродушного человека.

Лит: HDA 5/12 (Maienkafer); MHM 1; AJK 4 (т. 159); Утешени С. Названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в Общеславянском лингвистическом атласе // ОЛАМИ-75 1977; Топоров В. Н. Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // ТезЭБСК; Терновская О. А. Божья коровка, или Ночь на языке Ивана Куталы (соотношение микро- и макроструктур) // СБЯ (в печати); Шаталова Л. Ф. Назвы «божэй каровкі» (*Coccinella septempunctata*) у беларускіх гаворках // 3 жыцця роднага слова. Мінск, 1968.

О. А. Терновская

БОЛЕЗНИ скота. Реконструкция народных представлений славян о болезнях домашних животных и вытекающих их причинах сопряжена с известными трудностями. Народная «систематика» болезней лишена четкости и логичности. Сходство симптомов разных заболеваний может приводить к их мериализации; с другой стороны, сложная симптоматика как разные стадии одной и той же болезни могут восприниматься как признаки разных заболеваний. Некоторые признаки заболеваний вообще могут не рассматриваться в традиционной культуре как объект именно ветеринарных знаний и практики (напр. снижение удожности, бесплодие, выкидыши и под.).

Основную долю славянских народных наименований болезней скота и их отдельных симптоматических проявлений (обычно воспринимаемых как самостоятельные болезни) составляют названия, представленные и в номенклатуре людских заболеваний: праслав. *petoьь, *xurovь, *vedь, *morь, *rouětrьje, *rza (*ēra), *grьza, *rana, *korьta, *stьrьpь, *bьlьno, *xromьta, *ropoьь, *volь, *četepь, *čaba и мн. др. В целом названия скотских болезней образуют две основные группы. К первой относятся описательные наименования, указывающие главным образом на внешние признаки заболевания, напр., *zopьti; *stьpьta (бел. диалектное слынайка, чеш. stьpьta и др.) 'ящур' < праслав. *stьpa 'слюпка'; *mokьь 'мокрым лишаем у лошади'; в.-слав. вертячка, вертєж и др. 'болезнь овец — гельминтоз головного мозга, вызывающий поражение центральной нервной системы, внешне проявляющееся в кручении животного на одном месте'; *bordavica (ср. вологод. бородавцо 'воб на шее и мелкие шишки на голове у коров') — из *verd- (ср. есел, нем. Warse 'бородавка' < индоевропейское *verdh- 'расти, набухать', связь с названием борода вторична) и под. Другую группу составляют наименования болезней, указывающие на этиологию, как вполне рациональную, так и опирающуюся на представление о воздействии «нечистых» и «неведомых» сил. Известная модель названия (людских) болезней умиластивительными именами (типа рус. матушка 'оспа', родимец 'паралич', с.-х. божье 'оспа', см. Болезнь) для номинации скотских заболеваний в целом не характерна.

Народные представления о причинах Б. с. можно сгруппировать в следующие рубрики.

1. Б. с. вызываются естественными причинами: неблагоприятными условиями содержания скота (холод, сырость, бескормица), нападкой, пораниением, укушением змеи, отравлением и т. п. Ср. «этиологические» названия болезней и состояния животного рус. *зако́вка, засе́чка, опой, окóрм, запáл, нада́ны, надса́да, надорве́тся конь, исплечы́лся конь* и под.

2. Б. с. являются следствием нарушения запрета. Напр., у овецодов в украинском Закарпатье запрещается сметать в огонь мусор, бросать личную скорлупу: по поверью от этого на сосках у овец появляются струпья, делаются бельма на глазах и под.; запрещается бить овец сухим прутом или палкой с отодранной корой, иначе овцы начнут сохнуть и дохнуть. У белоруссов, в Витебской губ., запрещается использовать для строительства, в частности, скотных помещений, сухие деревья: животные будут страдать *схлотами*; нельзя строить хлев из бревен, кора с которых была содрана, а не счищена топором: скот в таком хлеву будет болеть и падать; нельзя строить овчарника с окнами: ягнята в них будут рождаться слепыми. В зап. Болгарии в день Сорока мучеников (*младенци*) нельзя запрягать волов: нарушение запрета повлечет болезнь и смерть животных. В Польше известен запрет в святые вечера, от Рождества до Нового года или праздника Трах королей просивать муку через сито: телят, ягнят и поросят будет лихорадить. Широко в разных славянских зонах распространены запреты в определенные дни календаря, обычно на Святки, прутья пряжу во избежание «вертячки» у овец. Специальных названий Б. с., отражающих данный этиологический тип, не отмечено.

3. Б. с. вызываются сознательной или непреднамеренной порчей, сглазом и под. Причиной заболевания животного может оказаться недоброжелательство постороннего человека, зависть, злое слово или, напротив, похвала либо даже просто нечаянный вопрос. В связи с этим ср. русские диалектные названия болезней *о́зык* «неопределенное болезненное состояние животного, приписываемое влиянию оговора злого человека» (родственно словам *зычаль, зыук*), *встрéча* «паралич всякого рода у коров и лошадей вследствие оговора или от глаза лихого человека», *встрéших* «болезнь лошади» и т. п. Во избежание подобной опасности практически повсеместно

существуют запреты показывать постороннему человеку новорожденных животных и даже сообщать об их появлении на свет.

Стандартный способ наведения порчи — подкладывание наговоренного предмета (яйцо, соль, уголь, зола и т. д.) в хлев или на скотском прогоне. На восточнославянской территории, особенно в западной ее части, широко распространено такое средство наведения порчи на скот, как заломы. Заломывание ржи мотивируется, например, в следующем заговоре: «Тру, яну, дар Божы завываю на (имя) стака — худоба, как его худоба рагатая, сивая, стракатая, беланогая, безхвостая, безрогая, черная, рыжая, падласая, перестая, лысая, белопалая сцёрласа, амьласа, как ее й нацатак звёўся <...> Усе лхне прыступеце й на его худоба нашлеце ўселякую хваробу, каб его пушыла, корчыла, круцма, як скручана гэтая завитка» (Слуцкий у. Минской губ.).

4. Б. с. вызываются вредительством хтонического животного (гада) или птицы. Среди хтонических вредителей скоту в славянских поверьях чаще всего фигурирует ласка, жаба (лягушка) и уж. Местью ласки вызывается снижение молочности коров, появление крови в молоке, мучения лошади вплоть до ее смерти и т. п. Гады, по поверью, насылаются ведьмами и высасывают молоко из вымени. Следует, однако, отметить, что ласка и гады не являются однозначно вредоносными тварями: как и восточнославянский домовый, они скорее покровительствуют домашнему скоту, а вредительство либо является следствием нерасположения ласки к конкретному животному («не в масть»), либо провоцируется действиями человека, наносящего им ущерб (убийство ужа, ласки и т. д. См. Лазев).

Поверья о ласке, уже, лягушке являются реликтами индоевропейских представлений о вредоносности более широкого круга хтонических существ, о чем свидетельствуют многочисленные названия болезней, в том числе Б. с. Праслав. **alko-*, **alku-* имеет продолжения как в значениях «ящерица», «саламандра» и под., так и в значениях «ящер, воспаление языка у лошадей, коров», «сыпь на языке» (рус. *ящер, ящур*, с.-х. *jáштерица* и др.); по другому объяснению, *ящур* этимологически соотносится с *щур* «крива»; в связи с рус. *ящер-ящур* ср. болг. *ящур* «ящерица» и «круп» (болезнь). Названия «ан-

гипы' жаба, а также болг. диалектное жабыца, важабица 'опухоль под языком, болезнь коров', с.-х. диалектное жабина и под. семантически производны от *жаба; сюда же примыкают глаголы болг. диалектное жабяса, жабяса '(о скоте) заболеть при пастбе по влажной траве'; ср. еще вторичную втянутость пол. *gorzcha* 'жаба' в гнездо производных от гора 'гной'. Рус. диалектное мыш, мыша, мышак 'опухоль у лошадей' и др. связаны с обозначением мышцы (к семантике 'опухоль, вздутие' ср. мышца, далее лат. *мышцис* 'мышца', букв. 'мышюнок'). Рус. норича 'ява на загривке у лошади вследствие натертости', 'болезнь вымени у коровы', пол. *porzucha* сопоставимы с норича 'норка, животное *Mustela lutreola*'. Чешское название этой же болезни — *krvice* — производно от наименования крота, *krt*. Связаны между собою наименование болезни ява и барсука *язва, язвцу*, как живущего в норе. С названием ежа этимологически отождествляются рус. еж, яж 'червь, живущий на спине у скота', н.-луж. *jaž* 'червяк или личинка у скота' и др., ср. болг. диалектное *разежи се, разежа се* '(о животном) бесится'.

Весьма широко у славян распространены представления о водяном волосе, возникшем по поверьям из конского волоса, как источник болезни (волос может местами представляться «заочно-сознательным» существом), ср. в.-слав. *волок, волас* 'различные виды заболеваний, в том числе незаживающая рана, нарыв, гнойник', болг. *влас* 'болезнь овец' и под. Далее сюда же относятся обозначения болезней от *ъгъвь, *ъгъвьѣ, *гъбъа (болг. *червек* 'подкожный червь у лошади или волв' и др.), ср. *ъгъбѣи, укр. *червѣти* 'болеть'. К поверьям о хтонических животных, высасывающих молоко (уж, лягушка и др.), ср. еще этимологию др.-рус. *смольж*, бел. *смоўж* и др. 'улитка', связывающую эти названия с *молоко, молочиво* и, в конечном счете, с *гъзѣи 'сосать', ср. укр. *молокосис* 'ящерица', *млекосис* 'саламандра'.

Поверья о ласке соответствуют поверья о ласточке, вредящей скоту в случае разорения ее гнезда и т. п.: пролетевшая под выменем коровы ласточка вызывает появление крови в молоке или иной ущерб (вост. славяне, поляки, кашубы, лужичане, хорваты). Как вредоносные по отношению к скоту выступают и другие птицы: козодой (характер-

но само ее название), сорока, горюшостка и др. У украинцев считается, что если разорить гнездо *волового а(ч)ка* 'птица *Agelaius phoeniceus*, коровий желтушник', вол ослепнет.

Семантическая связь 'волос, волосистой покров на теле' — 'болезнь' находит продолжение в образовании названий болезней от наименований 'ногтя, когтя': рус. диалектное *ноготь, кокооть* 'резкая боль живота у лошади от обильного и сочного зеленого корма, когда ее *пупом катают*' и др.; тексты некоторых ветеринарных заговоров открывают представления о существовании двенадцати ногтей, подобно двенадцати алкорадкам, мучающим человека: «...от фсех двенадцати noktей: от кровеново, от гладиво, от мозговово, от нутреново, от костеново, от крептовово, от ребровово, от хвостовово, от потново, от водемово, от зубново, от езышново» (Амурский кр.).

5. Б. с. вызываются демоническими существами. На роль демонологических персонажей в славянских представлениях, касающихся этиологии скотских болезней, указывают такие названия болезней, как *бѣсъ (болг. *бяс* 'смертельное заболевание животных, обыкновенно — собак', диалектное *бес* 'бешенство (у животных)', макед. *бес* 'бешенство'; по-видимому, это не результат метонимического переноса, а отглагольное наименование, ср. *бѣсѣи, рус. *бесѣть* 'заболеть бешенством' (см. Бешенство), подобно отглагольному имени *шал* 'бешенство скота', от *шалѣть*), рус. *костром. шимшюра* 'заболевание скота, состоящее в образовании на спине у коровы гнойной шишки с червями', ср. *шимшюра, кикшюра* 'антропоморфный мифологический персонаж, связанный с домом', 'кошмар, привидение', захарп.-укр. *мерена* 'болезнь вымени у коровы', ср. *морена. Марена, ма-ра* 'мифологические персонажи, демоны смерти'.

Как и в случае с лаской, ласточкой, болезнь может вызываться нерасположением домового-дворового (вообще являющегося опекуном домашнего скота): дворовой мучает нелюбимую лошадь, засаживает ее до немощения, путает гриву, насыпает колушны и проч. Нередко домового-дворового приобретает облик хтонических существ — ласки, мыши, змеи, жабы. Вред скоту может причиняться и иными демонологическими фигурами (*штога* у поляков, *погава, žla žona* у

лужичан, редко восточнославянские русалки, повітрулі у украинцев и др.). Обычно этот вред заключается в отнимании у коров молока (см. также *Отбирание молока*). Особый тип демонических созданий — персонализации скотских болезней. Персонализируются, как правило, болезни повального характера, распространяющиеся в виде эпизоотий (в отличие от представлений о людских болезнях, в которых отчетливо ощущаются следы олицетворения и болезней частного, неэпидемического характера: лихорадка, икоты, чирьи, криксы, родимцы). Образы скотских болезней достигают в ряде случаев большой конкретности, вплоть до указаний на время рождения олицетворенной болезни. В Болгарии даже существует поверье о том, что чума на скот рождается в день св. Афанасия (18.1). Внешний облик персонализованных повальных скотских болезней выступает в двух основных вариантах — антропоморфном и зооморфном. В первом случае это обычно женщина, старуха с безобразным лицом, могущая быть вооруженной косой, граблями, шилом и др., бродящая по селам и наводящая мор на скот. Во втором случае она приобретает вид коровы, свиньи и прочих домашних животных, падеж которого она вызывает; иногда это не животное, а лишь его остоу, ср.: «У животных тоже есть смерть, но она является в виде скелета тех животных, к разряду которых они относятся. *Коровья смерть* — скелет коровы, *лошадина* — в виде скелета лошади и т. д.» (Московская губ. — Архив РЭМ). Промежуточными формами можно считать облик скотской колеры в виде бабы с коровьими ногами (Украина, Сибирь и др.) и в некоторых иных вариациях, ср.: «Голова коровья, копыта на ногах конские, руки есть, а вся обвешана саблями. Человек не человек, скотина не скотина, а так, смешена» (бассейн р. Печоры). *Коровья смерть* может оборачиваться также черной кошкой, собакой и др. Характер распространения повальных болезней отражается в наименованиях эпизоотий (и эпидемий) **ro-lyčtyje* 'поветрие', рус. *пашесть*, пол. *rozciś*, *rozzedło* (из **rohoditi*, **lyd-*), рус. *пашава* (ср. диалектное *шапать* 'красться').

Лит: Журав.КД; ПА.

А. Ф. Журавлев

БОЛЕЗНЬ человека — состояние, воспринимаемое в народной культуре как результат действия демонов болезней, другой нечистой силой, ведьм, колдунов, людей с дурным глазом и т. п.

Общее понятие Б. обозначается словами с корнями **hor-*, **bolj-*, **slab-* или отрицательными дериватами **ne-mogŭ*, **ne-dugŭ*, **ne-godov-*. Конкретные названия отражают способы номинации: по симптомам Б. — рус. *желтуха*, *бледница*, бел. *рабуха*, болг. *шаруля*; рус. *грызь*, *озонь*, *ледиха*, бел. *траса*, укр. *палаячка*, *вадик*, пол. *ogrzazka*, *spiczka*, чеш. *střihy*, *radomstve*, словац. *upadnica*, с.-х. *тресавица*, *сушица*, *грозница*, болг. *суха болест*, *бегавица* и т. д.; по именам демонов — источников Б. — рус. *полуношница*, *лихой*, чеш. *garátek*, *skřitek*, *vytkodlak*, *tatuník*, пол. *boginki* и т. п.; по способам насылаания Б. — рус. *глаз*, *прикосы*, укр. *пристріт*, **шокі*; по названиям животных — рус. *червь*, *лягушачий глаз*, *жаба*, пол. *zółty*, чеш. *vlčí tla*, *kuří fíl*, *krčice*, с.-х. *зуштер*, болг. *магурешка кашлица* и т. п. Широко распространены названия-эвфемизмы — заглабривающие: рус. *добруха*, *тихонький*, *смирничик*, с.-х. *добрау*, *добра-рана*, болг. *добра*, *здрава*, *жива-здрава*, *медено-маслено* и т. п.; уменьшительно-ласкательные: рус. *ослицца*, пол. *ralia-poczeko*, *gózponoczeko*, болг. *цветенце-то*, *силаничка* и т. п.; почтительно-возвеличивающие: рус. *божье*, *господа*, *князь*, *барыня*, чеш. *rapék*, с.-х. *бошьє*; отражающие родственные связи: рус. *мать*, *бабушка*, *сестра*, болг. *баба Шарка*, *милама майка*, **ld(k)a*, **govŭ*; местоименные: рус. *она*, *своя*, болг. *тя*, *оная* и т. п.; различные глагольные: рус. *подвезло*, укр. *напало*, пол. *ogroziło*, морав. *skótilo*, словац. *z očí ти рišlo* и т. п.; описательно-определяющие: рус. *не тебе будь сказано*, болг. *да те скине тая*, *што те е фанала* и т. п.

Демоны болезней выступают преимущественно в антропоморфном виде. Чаще всего — в женском облике, реже — в мужском или неопределенном (некто); иногда — в зооморфном: собака, кошка, медведь, свинья, птица (огромная, черная, летающая по ночам, машет крыльями над домом, насылая Б.), мышь, змея, ящерица, каракатица, лягушка, червяк, муха, бабочка, летающая утка со зменной головой и хвостом. Могут представляться явлениями при-

роды: паром, туманом, воздухом (77 вредоносными струями воздуха), мглой, облаком, дымом и т. п.; быть невидимыми. Антропоморфные демоны Б. могли принимать вид цыганки или вообще чужеземца, жителя соседнего села, незнакомого человека.

Внешний вид болезней: красивые молодые девушки, женщины с длинными волосами или старые уродливые бабы (белые, худые, костлявые, аномально высокие, огромные), с длинными руками, когтями, оскаленными зубами, огненными глазами, одноголазые; лохматые, крылатые, легкие, как перо, или очень тяжелые; иногда с зооморфными чертами — клювом, бычьей головой, индюшачьими лапами, козьими или коровьими копытами. Закутаны в белую, черную или красную одежду (саваи, длинную рубаху, покрывало, шаль), в руках платок, полотно (огромных размеров); иногда появляются босыми.

Часто одна Б. представляется в виде множества демонов, некоторые ходят по двое, по трое или по 7, 9, 12, 27, 40, 77, 77 с половиной (эта половина считалась наиболее опасной, не поддающейся изгнанию), 99 (всего их может быть 100, но последней нет лекарств, не учитывают при счете). Демоны болезней могут находиться между собой в родственных отношениях: чаще — это сестры (или брат и сестры), старшая повелевает младшим; у чумы, оспы есть ребенок; алжорадки — дочери царя Ирода (апокрифический мотив). В заговорах сестры имеют собственные имена: Треся, Опня, Ледея, Гнетя, Глухля, Ломля и т. д. Сестрами могут быть и разные Б., напр., чума и холера. Некоторые Б. появляются с косой в руках, с луком и стрелами, со списком своих жертв, с платком, рассыпающим заразу, иногда — в сопровождении нечистой силы и животных (сов, филинов, летучих мышей и т. п.). Они обходят села пешком, ездят в колеснице, летают по воздуху (в вихре, туче, облаке, на летучих мышах); могут ездить верхом на человеке.

Места обитания болезней: на краю света, где земля сходится с небом, за морем; вблизи источников, у воды; в болотистых местах, прудах, колодцах; в пустых местах, темных лесах, колючих кустарниках; вблизи старых деревьев; проникают в дом, в незакрытые сосуды и там живут. Могут по-

селяться в человеке навсегда — в его жилах, внутренностях, волосах и т. п. Антропоморфные существа, олицетворяющие Б., способны превращаться в насекомых и животных (бабочку, муху, кошку, лошадь, корову, птицу), в предметы (соринку, клубок пряжи, соломинку), в явления природы (воздух, облако, синее пламя) или вообще исчезать, становиться невидимыми.

Характерные действия демонов болезней: приходят в село, останавливаются на окраине, расспрашивают о месте жительства своих будущих жертв (проникают в село верхом на человеке (часто оседлывают его при переправе через воду)); ходят по селу со списком в руках, разыскивая жертвы; сеют по селу заразу, бросая платок, взмахивая им; ходят по домам, отравляя не закрытое питье; обходят ночью село, пометая одни дома черными буквами, другие — красными; окликают под окнами козлят, по имени — кто откажется, тот заболает, поражают своих жертв промокшим плачем, стрелами; отсекают голову косой; жалят людей, обливают их или целуют, вызывая заболевание; мажут людей смолой; нападают ночью на детей, вызывая сильный плач; садятся на спящих, душат их, дуют или дышат на них отравленным дыханием; напускают на людей злых духов; питаются мертвыми телами; иногда наказывают нечистоплотных хозяев (отравляют немытую посуду) и т. п.

Причиной болезни чаще всего считалось воздействие мифологических персонажей (духов Б., нечистой силы, духов умерших предков) как наказание за нарушение запретов, регламентирующих взаимоотношения между ними и человеком (за причинение вреда этим духам, непредусмотренные контакты с ними, вторжение в «их» लोक, повреждение «их» деревьев, называние Б. их настоящими именами и т. п.), а также нарушение запретов на определенные виды работ в праздники, за что наказывали недугам также и некоторые святые.

Причиной Б. часто считалось проникновение (вползание, влетание) в тело человека во время сна, питья, еды некоторых видов пресмыкающихся, земноводных и насекомых (жаб, змей, ящериц, черепах, червей, мух и т. п.), в которых могли воплощаться души Б., а также укусы и прикосновения этих животных и насекомых (ср. следующие поверья: колтун образуется от прикосновения летучей

мышки к волосам; заболеть можно, если наступить на гусеницу, проглотить кошачий волос, от дыхания или слюны ласки и т. п.). По народным представлениям, Б. могла исходить также от природных явлений: от воды, тумана, росы, чаще всего — от ветра, выхля, ядовитых испарений, возникающих при затмении солнца; от вредоносного лунного света. Считалось, что солнце, луна, радуга способны накалывать человека педутами за непочитание, оскорбление. См. также Порча.

Предвестием болезней, особенно эпидемий, считались разного рода природные аномалии (крути вокруг солнца и луны, их затмение; гром зимой; большой урожай плодов, ягод; повление множества насекомых и т. п.).

Профилактические действия как охрана от Б. в период эпидемий: опаливание села, зажигание нового огня, разведение костров, изгоявление обфдешных предметов, приготовление обрядовых хлебов, предназначенных для духов Б. или для раздачи людям; действия, обманывающие Б. (напр., гасили свет в домах, чтобы Б. прошла мимо, решив, что в селе никого нет).

Меры предохранения от Б. принимались, кроме того, по определенным календарным датам. Так, против детских Б. болгары отмечали день св. Шмилана (26.XI), против Чумы — Чумилден (день св. Ефима, 20.I), дни многих других святых могли соотноситься с другими болезнями. Для этих дней были характерны запреты на многие виды работ или на работу вообще; запрещалось есть определенную пищу и т. п.; выполнялись ритуально-магические действия. Помимо этого, по народным представлениям, в определенные дни недели важно было не заболеть, иначе Б. будет продолжительной и/или смертельной.

Способы избавления от болезни. Среди многочисленных приемов народной медицины особое место занимают магические действия, символизирующее изгояние Б. Они провазодились над больным или с его кровью, потом, волосами, ногтями, а также с вещами и предметами, которые осмыслились как носители Б. (одежда или зерка больного; предметы, растения, плоды, которыми дотрагивались до больного места; зарубки на деревяшке по числу приступов Б.; записки с названиями Б. и т. п.). Наиболее типичными способами, направленными на избавление человека от Б., являются: сож-

женке Б. (в том числе окуривание, бросание в огонь, высекание огня над больным); смывание Б. (купание, обливание); выбрасывание и удаление Б. (отнесение вещей больного на границы села, сплавление по воде, забрасывание в отдаленные места); передача Б. другому лицу, животному, растению (подбрасывание к чужому дому, на дорогу, скармливание своту, забрасывание на дерево); изгояние Б. на «тот свет» (подкладывание вещей больного в гроб к умершему); закапывание Б. в землю; отделение Б. от человека (протаскивание больного сквозь разного рода отверстия); расчленение Б. (разрубание предметов на части, рассыпание, развевание по ветру); уничтожение Б. (потопление, символическое забивание, битье); прятание от Б.; отпугивание и изгояние Б. (шум, стрельба, битье посуды, крик, внезапное обливание, использование веществ и пищи с резким неприятным запахом и вкусом). Считалось, что можно избавиться от Б. также в результате заабривания и символического кормления Б. (выкладывание ритуальной пищи) или с использованием приемов обмана и оскорбления Б. (изменение своего облика, ритуальное обжигание). Для избавления от Б. используются средства вербальной магии (заговоры, формулы), содержащие те же мотивы: отгона Б., заабривания, оскорбления (брань, проклятия, угрозы). Реже практиковались способы лечения, связанные с символической заменой больного человека здоровым («вторичное рождение», переименование, «продажа» и т. п.). См. также Медлштва народная.

Лит.: ЕПНДК-97-121,144; БЕз 1974/24/1: 50-54; Аф.ПВ 1:410,411, 3:87,88; Мовз.КЛС; Ефим.МЭА 1:167,172,201-204; Ток.РВВН:27, 100,135; Давь ПРН:403; ЭО 1890/1:46-49; СЭ 1947/1:185; Макс.НС:279,282; НЗ6МУК 1982/10:283-287; Болт.НАУ:20, 25, 26, 94; СЕЗ6 1911/17:35, 1913/19:263; Зеч.КМС:37; Георг.БНМ; Вак.ЕБ:431-433,437-438; Марин.НВ; СбНУ 1914/30:1-48, 1890/3:70-136; ZNZO 1896/1:263-285; Kolb.DW 15:152, 31:94,117,134,135-138, 34:208,209, 42:397, 48:291, 52:438; KLW; Szych.LLK:23,39,66; Rowt.ZCz:7,90,137,138; Fed.LZ 2:265; CsIV 3:558; Bar.ML:187,203.

Т. А. Агапкина, В. В. Усачева

БОЛОТО — по верованиям вост. и зап. славян, опасное и нечистое место, где водятся черты. Один из распространенных вариантов «Творимой легенды» так описывает возникновение Б. На земле сначала была сплошная вода. Бог ходил по ней и однажды встретил плывущий мутный пузырь, который лопнул, и из него выскочил черт. Бог повелел черту спуститься на дно и достать немного земли. Выполняя приказ, черт припрятал за обе щеки немного земли. Бог тем временем разметал доставленную землю, и там, где она падала, появлялась суша, а на ней деревья, кусты и травы. Но растения стали прорастать и во рту у черта, и он, не выдержав этого, стал харкать и выплевывать землю. Так появлялись болота — разжиженная земля с малорослыми, уродливыми деревьями и грубой травой (записано на Витебщине — Никиф.ППП: 301—302). Ср. смолен. *чортова кархавення* 'луки и болота'. В той же Витебской зоне существовало представление о ранговом соотношении нечистиков (чертей) в зависимости от глубины их обитания, притом гнездилищем славянского беса (*оржэвнаника*) является оржэвнина 'болото с элементами железной руды'. Повыше живет *вирэвник* (ср. *вир* 'глубокое место в болоте, реке') и еще выше — *болотник*. Ср. витебскую поговорку: «Ня з виру и ми з болота, а з самой оржэвини!» (о самом «первостепенном» черте).

В западнославянской традиции Б. считалось местом обитания и некоторых других представителей нечистой силы: в Силезии и Великопольше болотными духом называли *Рокілы*, появлявшегося в виде коня, мужика или блуждающего огонька и заманивающего путников в трясину; привычной средой обитания божьих считались топкие места, на Б. божьики скрывались, убегая от людей; в болотистых местах показывался и пол. *lataniec* в виде огненного шара; по кашубским поверьям, *blatnik* — это злой дух, появлявшийся в виде черного мужика с фонарем в руках, который, освещая дорогу путникам, сбивал их с пути и заводил в Б.; жителем Карпат верили, что заманивать человека в Б. и сталкивать его в воду могли и *стригоны*.

Широко известный в западно- и восточнославянских быличках сюжет о сбившемся в ночное время с пути человеке, которого нечистая сила заводит в непроходимые места, Б., топи, обычно связан с вредоносными действиями черта, а также болотных, водя-

ных или лесных духов, душ умерших, блуждающих огоньков и т. п. (см. *Блуждать*).

Отмеченная выше устойчивая связь черта с Б. или болотистым лесом на языковом уровне выражается в таких словах, как псков. *болото* 'черт' («Фея паны были, болото с ними», — ПОС), лез 'черт'; ср. витеб. *болото* 'лес', укр. *непіза* 'стоячее болото' и 'черт'. Особенно многообразно эта связь представлена во фразеологических выражениях и в малых фольклорных жанрах (преимущественно восточнославянской традиции). Ср. напр.: поговорки — «Было бы болото, а черти будут», «Не ходи при болоте — черт уши обколотит», «В тихом болоте черти водятся» (рус.); «Сидить, як чорт на грошах в болоті», «Править, мов чорт болотом», «Ганя (бегает), як чорт по болоту», «Як у болоті не без дідька, так у селі не без горілки» (укр.); «Аднаго балота чорці», «Выцапкаўся, як чорт балотны» (бел.); «*Błoto bez czarła nie obejdzie się* [Болото без черта не обойдется], «*Dla czego, czaracie, siedzisz w błocie?* — *Wom przywyk!* [Зачем, черт, в болоте сидишь? — Привык] (пол.); проклятья и брани — «Каб цябе вынесла ў балота», «Чорт (ты) балотны!», «Сабака з гарвалага балота!», «Чорт смалець з бурага балота!» (бел.); «Щоб тебе панесло по метрых та по болотах!» (укр.); бранные формулы типа «отсылки» — «Ідзі ты у вір, у балота», «Ідзі ты к цмоку, к балотніку...» (бел.), «*Idź, szorcie! Idź za lasy, za góry, na bagno, na rozstajnie drogi!*» [Иди, черт, иди за леса, за горы, на болото, на перекрестки] (пол.); формулы отгона злых сил, болезней, нечистой силы (в составе заговоров) — напр., при лечении детского ночного плача: «Куры-куралицы, возьмите Іванковы начинцы, несите на вша, на болота» (гомел.), «Ідн собі на очерета, на болота» (укр.), при изгнании болезни злых растений, называемых «ржа» и «бель»: «...на моховом болоте перебывайте» (бел.), по отношению ко всякому злу: «Нехай зле іде на ліса, на болота» (укр.).

В южнославянской традиции Б. соответствуют иные нечистые места — горы, лес, пустошь, но и здесь место пребывания черта может быть связано с водой: ср. болг. диалектное выражение *дявол из водороте* (дословно «черт из водоворота»), обозначающее очень способного, умного, хитрого человека; с.-х. мучити се као жаво у плиткој води (дословно

«мучиться, как черт в мелкой воде») 'жить в страшных заботах'.

В Новгородской Кормчей (XIII в.) отмечено, что язычники «жроуть [приносят жертвы] бесом, и болотом, и колодязем». В ритуальной практике вост. славян на Б. специально выбрасывали нечистые предметы (старый веник, вещи умершего) и мусор, скопившийся в доме за период святок, «чтобы не было сорняков в поле» (Шейн МИБЯ 1/1:43). Горшок с водой, из которого обмывали покойника, относили далеко от дома и выбрасывали в реку или в Б. В Гродненской губ. при похоронах самоубийцы гроб относили в болотистое место или в лес, где закапывали его рядом с тропой, а на могилу постепенно наваливали кучу веток и камней. В Белоруссии в память об умершем в болотистых местах настилали «кладки» (мостки для перехода) и вырезали на них стопы.

Лит.: Даль 1; Номис УПП:57,58,62,68,72,104,161,205; Выссл.:31, 200, 206, 223, 260, 270, 294, 299,396,431; ПА; Sychta SKK 1:44; NKPP 1:117; ЭО 1914/3-4:91; Шейн МИБЯ 1/2:550, 3:491.

Н. И. Толстой

БОРОДА — в народной традиции признак мужественности, воплощение жизненной силы, роста, плодородия. Как и волосы, имеет своим главным признаком множественность, обилие. Обладает продуцирующей функцией. В обычном праве — знак зрелости. В ряде случаев Б. изофункциональна женской косе, колтуну, букетам-«квиткам». Б. — атрибут различных персонажей, объект некоторых ритуально-магических актов, а также предмет-медиатор, с помощью которого осуществляется магическое воздействие. Мотив Б. актуализирован в сфере мифических представлений, в обрядах жизненного цикла (особенно в свадьбе и похоронах), а также в ритуальных, связанных с выращиванием и обработкой растений (жатва, ткачество), и календарных ряженях.

Обычай носить и брить бороду. В то время как у юж. и зап. славян рано распространилось обыкновение брить Б. (см. Бритье), вост. славяне, особенно русские и белорусы, долго сохраняли ношение Б. Бритье введено на Руси Петром I, обложившим

ношение Б. налогом и запретившим носить Б. высшим сословиям. Материалы Петровской эпохи и представления русских старообрядцев содержат множество сведений об архаичном отношении к Б.: отрезанную насильно Б. носили на груди в мешочке, клали с собой в гроб, считая, что ее надо будет предъявить св. Николаю (рус. «Без бороды и в рай не пустят»), в качестве родовой святыни передавали из поколения в поколение. По мнению противников реформ, бритых не следовало погребать в земле и творить по ним поминки, а нужно было бросать в ров («аки псов»). В русском праве повреждение Б. расценивалось как большое преступление. Напр., в «Псковской судной грамоте» (XIV—XV вв.) за это полагался наивысший штраф (продажа) в сумме двух рублей (ст. 117); следующий по величине штраф в один рубль взимался, в частности, за убийство. Лишение Б. служило ритуализованной формой наказания. Напр., согласно «Повести временных лет» (начало XII в.), Ян Вышатич распорядился выдрать Б. языческим волхвам.



«Цирюльник хочет раскольнику бороду стречь».

Гравюра на дереве, XVIII в.

Б. в первую очередь атрибут Бога (рус. староверческое «Борода — образ и подобие Божие»), реже — сатаны, черта (особенно в иконографии, т. к. в народном представлении черт часто «лысый», «голень-

кий» и т. п.), а также других персонажей божественного статуса (напр., святых угодников), некоторых сказочных героев (ср. рус. *кляше дедушка — золотая головушка, серебряная бородушка; сам с ноготь — борода с локоть*) и таких популярных персонажей народной культуры, как дед-старик, хозяин, козел/коза. Б. (*брада*) называют головушку *бадяжа* (серб. Буковица). Ср., в частности, в.-слав. *борода* как общеязыковой и фольклорный эпитет, а также метонимическое обозначение старика (иногда главы рода), мужчины, козла (при наличии характерных выражений *козел, старый козел 'похотливый человек'*). Распространены устойчивые сравнения типа пол. *brodaly jak kozioł* или болг. *като на коза брада 'как от козла молока'*. Пример синкретического образа этих хронологически и социально различных ипостасей иного (высшего или низшего) творца, производящего, рождающего начала демонстрирует русская ятская сказка «Про козла» (вариант сюжета «Небесная избушка» — АТ 218В*) из сборника Зеленина: «Лежит козел на палатках, ноги на гридках, зубы на спице, глаза на поайче, а борода на божниче... и стал гаркать: «Ноги, идите ко мне! руки, идите ко мне! голова, иди ко мне! глаза, идите ко мне! борода, иди ко мне!»». Термин **borda* актуален для жатвенной ('последняя горсть колосьев', 'концы соломы с колосьями', 'корни' и т. п.), ткаческой ('нижняя часть кудели'), ботанической терминологии.

Ритуальным субститутом Б. как метонимии «Бога» является изготовляемая из колосьев и сохраняемая в полях, амбарах, под иконами жатвенная («обжол», «делова», «козья», «спасова», «николина» и т. п.) борода. У болгар-каланцев и в зап. Полесье, срезав, прикладывают ее к Б. хозяина поля. При приближении сева мужчины-сеятель отрацивают Б., чтобы был хороший урожай. Б. фигурирует в благопожеланиях. Напр., словенцы при битье друг друга в день Невинных младенцев приговаривают: «Reše se, geše se, zdravi, veseli, dolgi, debeli, da bi dosegli sivo brado in dočakali leto mlado», [Спаситесь, спаситесь, здоровые, радостные, высокие, толстые, чтобы вы дожили до седой бороды и дождалась нового года], «Dolgo brade, polne pošnje, dobre volje» [Длинной бороды, полно-го коньелька, хорошего настроения]. В Бабин день осуществляется *жэрне коса* — повитуха делает из белой шерсти Б. и усы мальчикам,

косу девочкам (Панагориште). Ср. в связи с противопоставлением мужского и женского занятий полесское поверье: если мужчина валяет в дежу, у него перестанет расти Б. В некоторых обрядах приделывают бороду женщине, ребенку. Напр., на Святках наряжали Коляду — старуху с Б., проверявшую, кто сколько напаял; считалось, что недопрящему «коляда кудельку сожжет на животе» (рус. калуж.). На первой неделе Великого поста возили на санях мальчика с поддельной Б., который делал вид, что придет под песни неприличного содержания (рус.). Когда потеряют что-нибудь, «валя-зывают черту бороду» — пересваивают ножку стола, приговаривая: «Черт, черт, поиграй, а опять отдай» (рус.).

Роль мотива Б. значительна в ткаческих и некоторых других бытовых запретах. Напр., заканчивая ткать, женщина сама подметает сор, иначе «отец будет на том свете подметать своей бородой» (серб. тамок.). Если оставить на ночь недопряденную кудель, «у деда борода вырастет» (полес.). Если кудель промокнет, говорят: «Борода козанна, чертова» (полес.). У женщины, которая ходит в церковь во время месячных, вырастет Б.

Б. фигурирует в бранных формулах (напр., рус. вят. борола *леиачья*, чеш. *oskuba! brady něhoti 'набить'*) и формулах клятвы (рус. литературное ироническое *клянусь своей бородой*). В русской загадке как «чертова борода» загадывается помело («Поле маленько, распахано гладенько, не сохой, не бороной, чертовой бородой»). Особенно развиты представления во всех славянских языках иронические паремии, обыгрывающие мифологическую связь понятий «борода» и «ум». Ср., напр., их укр. ряд: «Борода выросла, а ума не вынесла», «Борода велика, а ума ни на лыко», «Борода до пояса, а розуму ні волоса», «Борода по коліна, а розуму як у дитини», «У бороді гречка цвіте, а в голові й не орано», «Шовкова борідка, та розуму рідко» и т. п. Ср. также рус. оренбург. *пустая борода* при обычном (в частности, литературное) *пустая голова*.

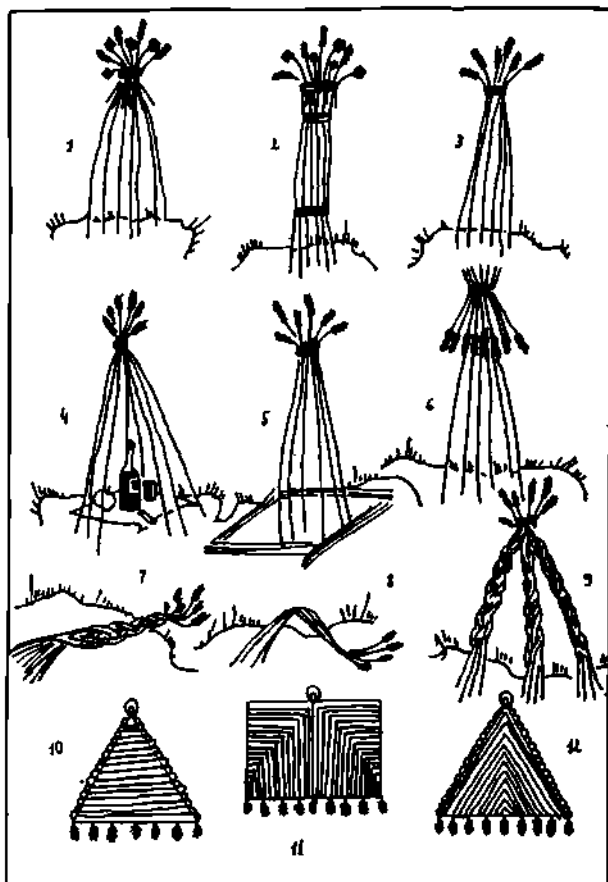
Лит.: Маннгардт В. Для истории древне-славянского жарга // Древности. Археологический вестник. М., 1867/1/2. Отд. оттиск: Усп. ФР; см. также лит. к статье «Борода».

О. А. Терновская

«БОРОДА» (о.-слав. *borda) — ритуальный предмет, символизирующий окончание жатвы (наряду с последним снопом и великим жатвешным). Известен преимущественно у вост. и юж. славян. Представляет собой пучок последних несжатых колосьев, оставленных в поле (притнутых к земле, скрученных жгутом, заплетенных косой, связанных ниткой, украшенных цветами и т. п.); реже — горсть колосьев, срезанных и связанных в виде букета.

цветения-процветания (корень *kъn-). Букеты цветов могут приобретать функцию Б.: на том месте, где заканчивают жать, закапывают в землю кыштку 'букет полевых цветов' (бел. брест.). Другие предметы с продуцирующей или апотропейной семантикой, применяемые для украшения Б., — монеты (преимущественно ю.-слав.), чеснок (болг.), старые шапка, лапоть (с.-рус.).

2. На русском с.-востоке (костром., вологод.) под влиянием развитого в этих областях



Основные типы лютневых «бород» у славян. Рис. О. А. Терювской

Основные формы. 1. Б. с верхушками, украшенными цветами (болг., серб., полес., мазовец., великопол., силез., с.-рус.), акцентирующие значимость колосьев (рус. борода 'концы соломы с колосьями') и мотив

ритуала «последнего снопа» происходила замена букета снопом (его иногда делали из колосьев и цветов) — Б. накрывали снопиком (колосьями вина), который мог наывываться шапкой. В некоторых местах из сно-

па вязали куклу (пожинальницу) и сажали ее на горсть несжатых колосьев. Пожинальницы делали при уборке овса из ржальной вязальной соломы (ср. противопоставление *рожь-матушка* и *овес-батюшка*).

3. Редуцированная форма «цветущих» Б. — в виде связанного пучком колосьями пучка. Обе формы часто сосуществуют, но ареал последней шире (чеш., укр., бел., ю.-рус.). Обвязывание нередко осуществляется исключительно красной ниткой (корень **kras-* выражает идею красоты-красования, *красоты*), в частности *мартевицей*, «чтобы было красное жито» (болг., серб., пол., укр., бел., ю.-рус.). Особое болгаро-попеское соответствие — Б. с букетом цветов, обвязываемые красной ниткой в трех местах.

4. В ареале «цветущих» Б. встречаются Б. в виде косы (рус. *коса, косица*, болг. *коса, плитка, сплитка, плитка нивна*), здесь прослеживается связь с мифологическим мотивом колоса-«спорыша» (см. Колос). Отсюда болгарские мотивировки плетения типа «чтобы заплеталось жито и имело много колосьев». Б.-коса обычно осмысливается как женский атрибут (рус. *костром. «Богородице косица — для урожая на будущий год»*, болг., укр. «гребень» как обозначение Б.), хотя не исключена ее связь с соответствующей архаичной формой мужской бороды. В деревне Гинци Софийского окр., сплетя Б., девушка закручивает ее три раза направо, а затем отрезает и ложится на землю, перебросив через голову, как косу. Темы «квитки», красоты, косы, обыгрываемые в ритуале Б., связаны с символами свадебного обряда (ср. уникальную сербскую форму Б. из р-на Крагуевца в виде женского свадебного головного убора «смилевца»).

5. «Бородам» в виде косы синонимичны жгутообразные Б. (рус. с.-восток, Полесье, Болгария), т. е. коса в виде женской прически бывает жгутообразной (у болгар Б. то плетут в косу, то закручивают в жгут).

6. Завивание Б. жгутом (рус. *завивать бороду* 'делать Б.') продолжают формы, связанные со сгибанием колосьев дугой и надламыванием их (в.-бел., укр. *волин*). Они могут сочетаться с закручиванием в жгут (рус. *завивать* 'скручивать жгутом или сгибать'). Встречается завивание Б. в одно или несколько колец (рус.). *Завивание* (ср. *Завивать*) и *валамывание* Б. (в.-слав.) связаны с восточнославянской практикой за-

ломов, для которой подобные формы являются массовыми.

7. Связанная под колосьями Б. может осмысливаться как хозяйственная постройка — амбар, гумно (чеш. *stodola* 'борода'), что выражается рядом особых форм. На Русском Севере (вят., костром., вологод., новгород.) и в Полесье обкладывают Б. соломой или колосьями — в виде настила (вят. *жушко*) или в виде ограды (костром. *двор*), — которые иногда замещают Б. как таковую: «Оставляют Илье двор, загораживают соломинками» (костром. ветлуж.). Чаще всего раскладывают четыре пучка колосьев (соломы) четырехугольником, стороны которого ориентированы по сторонам света. Встречаются крутовые настилы (вологод. *кружок*, ср. новгород. *тхвин.*: «Рожь постелем по солнышку и говорим: «Как солнышко ясно, так и рожь расти прекрасно») и настилы из цветов (пинж.). Настилы иногда имеют значение постели Бога — покровителя полей (владимир.: «Кто говорит Христу на бородку, а кто говорит Христу на постельку. Устанет, ходя-то, он, батюшко, може и прилечь залочет, може, и на моей соломке приляжет»). На русском с.-востоке благодаря обычаю ставить крест при окончании полевых работ возникают «бороды-часовни. Напр., на последней колосе свивают из ржи, овса, ячменя крест, ставят его вертикально и обкладывают жгутиками из тех же стеблей (вят.).

Огораживание Б. колосьями функционально смыкается с другими способами магического заклинания в круг: раскладыванием вокруг нее серпов (серб., ю.-рус., полес.), опадыванием ее жницей, которую тащат за ноги (мазовец.), хождением вокруг Б. (с.-рус., бел.), вождемнем вокруг нее хоровода (ю.-слав., см. Коло) и т. п. В Мазовше Б. обкладывают камнями. Камень здесь кладут и в саму Б. (так же в Полесье). На русском западе и у болгар камень может выступать в роли апотропея: «Хозяйка... рукавом курты пачкает овес скручивать, а на скрученные колосья кладет камень» (рус. смолен.). У юж. славян камешек, найденный под колосьями Б., берут в рот, «чтобы мыши не ели хлеба». В Новгородском кр. такие камни использовались для лечения зубной боли.

Помимо ритуала с колосьями обряд изготовления Б. обычно включает прополку Б.,

«чтобы в следующем году было чистое жито» (бел., укр., пол.); разрыхление земли между колосьями и засев их зерном или закапывание верхушки Б. (бел., укр.); обливание водой или водкой (болг.) колосьев, серпов, жнецов, омовение рук (болг., полес., мазовец., бел.); кувырканье или катание по земле, стерне или колосьям (преимущественно в.-слав.); действия с серпами; символическое угощение — стол (пол., бел., укр., ю.-рус.); гадания (напр., у болгар Сливенского окр. считается, что девушка, первой скватившая Б. и завлазавшая красную нитку, первая выйдет замуж); танец и пенне.

В качестве самостоятельного ритуала выделается устройство символического стола: на камень, положенный в колосья Б., ставят кусок полотна, а сверху ставят еду (укр. борода 'еда, положенная в Б.'). У болгар высыпают в Б. крошки из торбы с хлебом (ср. белорусский обычай отдавать при еде во время жатвы крошки птицам и муравьям).

Особая роль принадлежит сопровождающему ритуалу пению, которое выступает в двух главных функциях: как основанное на магии поющего голоса «опевание» (встречается даже в традициях, не имеющих живых песен, напр., в русском костромском пении вокруг Б. песен, «какие кому вдумаются») и как ритуальное пение в собственном смысле слова.

Ритуальные песни, связанные с обрядом изготовления Б., локализируются преимущественно на славянском севере с эпицентром в белорусском ареале. В одних из них речь идет о козле (собственно «бородные» песни), в других — о перепелке.

Обычай петь бороду (бел. борода 'бородная песня', 'дожничная песня вообще') существует в вост. Полесье, в витебско-псковском ареале и на Пинеге; на Украине воспринимался как русский. Он связан с единственным текстом, в музыкальном отношении стоящим особняком среди других песен жнива («Сядзіць казёл на каце / да дзівіцца барадзе: / дзіва мне маёй барадзе. / Чыя ж то барада медам-віном уліта, / чорным шоўкам увіта? Васілева барада медам-віном уліта, / чорным шоўкам увіта. / Дзіва, дзіва мне маёй барадзе»). В вариантах песен-«бороды» козел чередуется с другими животными — медведем, журавлем, бобром, причем в витебско-псковском ареале хозяина соседнего поля дразнят особой, брашной, иногда матерной

песней-«бородой» наизворот: «Смалой-двэгцем уліта, драгваю ушыта» и т. п. Песня может называться также казёл, а ее брашная и хвалебная части — *пэрыя* и *друпа барода*. В Усвятском р-не Псковской обл. под пенне «бороды» водят по меже козла (Архив ГИГ). Следы мифического козла (козы) сохраняются и в других ритуальных текстах жатвы (см. Коза), а также в термине коза 'борода'.

В зап. Полесье и на Витебщине обряд изготовления Б. иногда сопровождается песнями о перепелке, ареал которых выходит за границу польских диалектов (отсюда гроднен. *перепелка, перепелица, мазовец. przepiółka* 'борода' с примыкающими к ним номинациями типа пол. *kokozka*). «Перепелочка» представляет собой вариант ритуала изготовления Б., который включает мотивы изгнания перепелки, предупреждения ее об опасности и устройства для нее зимнего убежища. Напр., когда остается последний раз «занять» серпом, оставшуюся рожь не сжигают, а приталтывают с пеннем: «Ой вылекь, перепелко, / бо у нас жита только! / Як не будеш вылетати, / будем в поле зимовати» и т. д. (брест.). Песни о перепелке в репертуаре «жнива» встречаются также в Словакии (*vláček jarabáček*), Моравии (*hřepelinka*), изредка у юж. славян. Перепелка выступает в них в роли вторичного свадебного, а не аграрного символа.

Обряд изготовления Б. осмысливается как жертва Богу (ю.-слав., с.-запад русского ареала), святому — покровителю урожая, Христу (преимущественно рус., также словен.), Спасу (укр.), Велесу-Волосу (четыре разрозненных рус. сяндетельства), «деду» (в.-словац.), полевому (рус.), полудинце (луж.), полевым животным (мышам, зайцам) и птицам (особенно в бел., серб., ю.-рус. зонах): серб. *божја, богова брада, богу брода, на делу госпуду брода*; болг. *борода на бога, на господ, на дедо бога, богова брада*; словен. *božja brada, včeloga Petra brada*; рус. *богова, божья борода, борадка, богу борода, на бороду богу, Илье-пророку борода, Илье борода, Илье на бороду, Ильюшкина борода, Николе, Христу на бородку, борода Флором-Лаврам, Волосу борода, Богородице косица, Елене на косу*; укр. *Спасова борода, Спасу на бороду*; в.-словац. *dědova brada* и т. п.

Формы типа **borda* могут выступать в функции постоянного эпитета основного мифического персонажа обряда — «козла», «деда», «бога», «святого» (ср. рус. курск.

Илья-борода 'борода') — и его мносказательного обозначения. В западнорусских говорах встречается наименование Б. по имени святого: оставляют небольшой комок несжатой ржи Илье на бороду, при этом приговаривают: «Илье — седал борода! Ходи сюда, берети мою силу к дровой живие». И этот последний комок носит название *Ильи* (жалуж. жиадрин.). В русских череповецком и вологодском приговорах, сопровождающих обряд изготовления Б., проскальзывает молитв коня (вологод. «Флор да Лавер, приколдите коня кормить»).

Возможно, обряд изготовления Б. отражает древнюю ритуальную практику представлять сделанную из колосьев Б. человеку, изображавшему антропоморфное божество. Подобный обычай известен у белорусов Витебщины (д. Клястицы Россанского р-на), где в конце жатвы бороду из колосьев привешивали хозяину нивы (позже — председателю колхоза). У болгар-капанцев козили, прижимая от жниц жатвенную Б., прикладывает ее к подбородку; у белорусов Брестщины, передавая хозяину дожимочный «виночек», жница трижды дергает его за бороду со словами: «Водню йды шукай, бо я жыто вже дожала».

Лит.: Вуцк.ЗЗР; Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядом жатвенного цикла (материалы к словарю) // СБЯ 77; Терновская О. А. О некоторых сходствах в различных жатвенной обрядности славян // Формирование раннефеодальных народностей. М., 1981; Терновская О. А. «Борода» // ПрЭССД; Иванов В. В. Прусское *Barbowa*, *barbus* и проблема названий «бороды» в индоевропейском // ТезБСЭО; Зелени Д. К. «Спасова борода», схинословянский хліборобський обряд живарський // ЕВ 1929/8; Пашкина О. А. Традиции живых песен русско-белорусского пограничья. Канд. дисс. М., 1988; Zečević S. La barde de Dieu // ES:1972/4; Стаменова Ж. Жетварскиот обичај «брада» // Век, 1974/1.

О. А. Терновская

БОРОДАВКИ — образования на коже, возмужающие, по народным представлениям, от лягушек и жаб (которые поэтому запрещалось брать в руки). Выросшая Б. предвещает

смерть кого-либо из близких (банатские геры); по ней можно узнать, от чего человек умрет: если Б. на темени, смерть случится от «мозгов», если на носу — «от носа» (кашуб.).

Чаще всего Б. заговаривают, ср. украинский заговор: «Не сама я приступіла, а сам Господь приступіла, бородівочки забірла, расілає по могах, по болотях, по пушчах, по нітрах, по темных лесях, по вялихих адвнжихах, на шыркіи степ, на сухой дуб. Там бородівочки будуть сухого дуба крутыть, ломать, а (имя пациента) до адорывья привывать. Соньчко віда, роса на зьмало упаде, а бородівочка ис пальчыкоу згіни, пропаде» (ПА). При самолечении применяются краткие вербальные формулы. Напр., в Моравии при заключительном слове церковной службы ударяют трижды рукой с Б. о землю и говорят: «Moje bradavice dole uz» [Мои бородавочки уже внизу]. Среди акциональных средств выведения Б. наиболее распространен прием символического перенесения их на какой-либо предмет (для этого, как правило, используют счет или магню чисел) с последующим его уничтожением. Особенно популярно выведение того или много числа узлов (чаще всего по числу Б.) на нитке — красной, черной «четверговой» (спряденной в Страстной четверг), лишившей в берде, вытой с ног покойника, с каравая, впервые спряденной девочкой и т. п.; в Полесье кроме нитки применяют волос (особенно из конского хвоста), ленту, платок, соломинку (см. Узел). Делают зарубки на палочке, надрезы и надкусы на картофелине, яблоке, огурце, луковиче. Считают «дробное» — пшено, горох, ячмень, крупишки соли, звезды; лужичане ломают с березы девять сучков и во время звона колоколов бьют ими по Б. Предметы, на которые «перенесены» Б., выбрасывают на дорогу (особенно на перекрестки и в колею), закапывают в навоз, землю, в мокром или грязном месте, напр., в хлеву (особенно в свинарнике), под помойным ведром, под деревяшкой, под крышей, где какает после дождя. Их также бросают в огонь и в воду, а крошки, пшено и т. п. отдают животным черной масти — курице, собаке, свинье. Белорусы Гомельщины смазывают Б. кровью вьюна, разорванного черной свиньей; кашубы натирают их ножной, отрезанной у живого крота; у зап. славян распространено обметание или протыкание их пером ворона. Лужичане мазут Б. пемей от воды, в которой вари-

льсь раки, или кровью голубя, которому отрываю голову; в Моравии прикладывают к ним кожу с ошпаренной лапы гуся; запл. славяне прикладывают сырое мясо, часто специально для этого украденное.

Б. также «смывают» особой водой («градовой» — от растывших градин, «четверговой» — освященной в Страстной четверг, «чужой» и т. п.), росой, водой с губящего коня или с сырого дерева, положенного в огонь; водой, скопившейся в пне, кости, камне и т. п., резе мочой и слюной, а также трут землей из-под пятки, песком, взятым с того места, где ветви дерева трутся о землю; предметами, бывшими в соприкосновении с покойником: тесьмой или ниткой, связывавшей конечности покойника; его пальцем, обычно мизинцем, которым ободят больное место; найденной костью, особенно найденной на кладбище, кладбищенской землей. Эти действия обычно производят при «старом» месяце. Свет месяца (звезд) может иметь самостоятельное значение: лужичане подставляют руку с Б. под свет луны, проникающий через щель сарая; в Полесье потирают руки при свете звезд или месяца; в Рязанском кр. в лунную ночь выходят и говорят: «Месяц, месяц, возьми своих овец!». В магии уничтожения Б. важны также темы дробности-дробления и трения-стирания — использование для лечения чеки, задетого колесом дерева, конского волоса и т. п. Мотив коня сопряжен с темой близнецства: поляки, чтобы избавиться от Б., бросают вслед лошади, на которой сидят двое, стельку башмака, говоря: «Dwojaki, dwojaki, weźcie ode mnie brodawki» [Двойняшки, возьмите от меня бородавки]; аналогично у болгар: «Монте брадавици нека идат на вас двамата» [Пусть мои бородавки перейдут на вас двоих].

Многие мотивы лечения Б. имеют народно-этимологическую природу. Это особенно отчетливо проявляется в магии дорог и перекрестка (ср. полес. *расходные дороги 'перекресток'* — здесь Б. *сходят, переходят, проходят* и т. п.), а также фаз месяца (ср. полесские названия времени, когда предпринимают лечение: *инилая поро, сходные дни, пустые дни*).

Лит.: см. лит. к статье Болеслав.

О. А. Терновская

БОРОНА — один из наиболее ритуализованных предметов земледельческого инвентаря, наделенный апотропейной и брачно-эротической символикой. Наличие зубьев сообщает Б. свойство оберега и ставит ее в один ряд с другими зубчатыми и острыми предметами: вилами, граблями, гребнем, серпом и т. п. Зубья обуславливают и фаллическую символику Б. (подобно другим предметам сходной формы: песту, палке, суку, шишке, жерно и т. п.), противопоставляя Б. земле как мужское начало женскому. Апотропейные свойства мотивируются также решетчатостью Б. (подобно берду, решету) и наличием крестообразной основы и плетеных узлов (подобно сети). Ячейки между переплетениями Б. имеют магическую функцию: сквозь них можно увидеть нечистую силу, как и через комут, рукав, калач, дырку от выпавшего сучка и т. п. Особую магическую силу имеет Б. из осины (в.-слав.) или бузины (з.-укр.), а также Б. с железными зубьями.

Б. как оберег. Этимологическая общность **borti* 'борона' и **bortla* 'оборона, защита, преграда' как семантически единого слова (ЭССЯ 2:204—206) в ритуале подкрепляется использованием Б. для защиты от злых сил. Оберегом от ведьм считался обход села с Б. на голове в купальскую ночь (гроднен.), а также круг из Б., которым ограждали себя участники петронского обряда, «караулившие солнце» (ю.-рус., см. *Игра солнца*). В юж. России, Белоруссии, Полесье, Зап. Украине, вост. Польше, Чехии и Словакии, Словении, чтобы ведьма не имела доступа к скоту, в купальскую, юрьевскую или рождественскую ночь ставят Б. в хлев у вола коровы, загораживают ею вход, подпирают ворота хлева Б. зубьями вверх, вешают Б. на ворота, втыкают зубья Б. в столбы ворот. Б. ставят в конюшне, подвывают к потолку хлева и от ласки и нечистой силы, которые мучают скот (полес.). Для избавления от русалок называют число зубьев в Б. (тул.) и не делают борон в Троицкую неделю, опасаясь их мести (могилев.). Известны былички о поимке русалки, застрявшей в Б., на Русальной неделе (могилев., брян.). От зморы кладут Б. зубьями вверх на того, кого она душит ночью (р.-н Сандомежа). Через Б., поставленную в дверях, хозяин пропускает «дедов» на поминальную трапезу: «А кишь, душечки, на

обед: малые через Б., а старые через двери!» (бел., Крвч.БЗРС:123). Упырю, ходячему покойнику, самоубийце вбивают зуб Б. в голову или грудь (з.-укр., пол.). При эпидемии забивают зуб Б. под стол (лемки). От слеза, посеяв коноплю, переворачивают Б. вверх зубьями (витеб.) и т. п. Охранительную функцию имеет и Б., на которой устроено гнездо аиста, оберегающее жилище от пожара и молнии. Для изведения тараканов приставляют Б. снаружи к переднему углу дома, затыкают найденный зуб Б. под матицу или у печи (вологод., ярослав., калуж.). На Б., повернутой вверх зубьями, носят повитуху и новорожденного, чтобы у него не было угрей, сыпи, веснушек и т. п. (витеб.). Зубом Б., как и другими острыми предметами, лечат колющие боли, заговаривают на нем зубную боль (в.-слав.). С другой стороны, острые зубья Б. опасны беременной женщине или скотине: если они пройдут через дорогу, по которой прошлась бороной, у них будет боронык — выкидыш, как бы искалеченный зубьями Б. (волин.), или выпадет кишка при отеле (витеб.). Чтобы кобыла не жеребилась, ей дают овес, выращенный внутри Б. Чтобы собаки были ласк, их пропускали через Б. (владимир.). Чтобы вырастить пса-лещуна (яркука), щенка держали под зубьями Б.; опасным считалось красть Б., особенно перевернутую вверх зубьями, иначе вор будет «лежать зубами вверх», т. е. умрет (малопол.).

Б. — атрибут нечистой силы. Ведьма с помощью Б. «отбирает» молоко у чужих коров: садится под Б., как под корову, и «донит» ее (белорусы Слуцкого у., поляки Замойской губ.); в купальскую ночь летает на Б. по дворам, поэтому в эту ночь жгут в костре старую Б. (Минский у.); кладет часть чужой Б. в огонь и кипятит на нем молоко от своей коровы, поэтому Б. предусмотрительно приносят с поля домой (ю.-в. Сербия). Б. или зуб Б. служат музыкальным инструментом ведьмам на Лысой горе (пол.). Русалки вскакивают на Б. и загоняют впряженных коней (орлов.). В народных рассказах-легендах черти и сатана ездят на железной Б., впрягаются в Б. (рус.). Горющими Б. нечистая сила запугивает того, кто, стараясь получить от нее все, что ни пожелаешь, очерчивает себя магическим кругом на перекрестке в рождественскую ночь (словен.).

Б. — средство увидеть нечистую силу. Для выслеживания и опознания ведьмы садятся в хлев под Б. или за Б., чтобы через нее увидеть ведьму, самому оставаясь незамеченным и недоступным ей (бел., укр., пол. мазов.). Если в купальское утро посмотреть сквозь Б. на выходящее стадо, можно увидеть ведьм, сбегавшихся сосать молоко. Для опознания ведьм используют Б., которую изготавливают ежедневно в течение года (з.-укр.). Через Б. можно увидеть домового (рязан.) и его семью (харьков.), через три Б. — домового или лешего (тул.).

Брачная символика бороны определяется использованием ее в аграрной практике, направленной на достижение плодородия, фаллическая и вротическая символика — наличием у нее зубьев в сочетании с ячейками. Ср. польскую загадку о Б. «Sto p. c., sto kusic, w kazdy p. u ro kusicu» (ZWAK 1893/17:206). Пара эротических символов, мужской — зубья Б. и женский — калуста, представлена в польском вопросе-загадке: «Kiedy mają kolce u brzoju wezele? — Gdy otzą kapuścisko, bo wtedy kwiczą z rowodu głębi» [Когда у зубьев бороны свадьба? — Когда пашут поле, бывшее под калустой, т. е. тогда они скрежещут, оттого что приходится глубоко пахать] (Lud 1896/2:229). Б. фигурирует в эротических анекдотах (укр., СУВ 1:405—406), любовно-эротических частушках («Уж я шел стороной / Борновать бороной, / Борона железная — / Поцелуй, любезная!» — моск., ТА 634), шуточных песнях (соседка в ответ на просьбу молодницы одолжить мужа предлагает Б. взамен мужа — Пісні з Волині. К., 1970:164—165). Эротическая символика Б. обыгрывается в свадебном обряде: старую Б. кладут в сани сватам в случае отказа жениху (заонеж.); если невеста оказалась «нечестной», затаскивают Б. на крышу хаты (брян.), а мать невесты заставляют в наказание переступить через Б. (витеб.). По-видимому, брачная символика заключена и в польском обряде приема пары (*wilk, frusc*) в товарищество взрослых козцов: в корчме его клали на Б. и готовились бить, а девушка могла его выкупить, накинув на него платок. Считается, что если в поле забудут Б., к девушкам в деревне не будут свататься женихи (вят., новгород., саратов.). Найдя такую Б., девушки сообща тайком прячут ее в овине, в крапиве или рубят и раскидывают подальше.

В Калужской обл. под Петров день Б. носят на голове из деревни в деревню — куда принесешь, туда и замуж выйдешь; на Новый год девушки секут украденную Б., чтобы к ним приехали сваты, а зубья разбрасывают по полю (имитация сева); на масленицу жгут старую Б. на перекрестке, крича: «Борона, догорай, наших девок разбирай!» В Архангельской обл. во время ритуальных бесчинств на Петров день забивают зуб Б. в большой угол дома, чтобы там девушки не могли выйти замуж. В этом же ряду значений находится и символика плодovitости: зуб Б. кладут новорожденному мальчику под подушку, дабы не пресекался род (киев.); трясут Б. со словами: «Бароначка, трусься, так ты, курачка, нясься» (брян., ПА).

Ритуал катания на бороне входит в состав свадебного обряда (Русский Север, вост. Полесье, Банат), крестин (бел. и укр. Полесье) и весенних обрядов — масленицы (Россия, Малопольша), Троицы (Киевский у.). Такое ритуальное катание бывает не только на Б., но и в корыте (нижегород., в.-полес.), тачке (сум., чернигов., малопол.), на сохе (калуж.), плуге (словац.), скамейке (орлов.), полотне, скатерти, зеленых ветках (сум.), зеленой троицкой ветке (киев.), в повозке или санках. Смысл ритуала различен. Он имеет эротическую окраску, особенно когда на зубья Б. сажают и с позором и насмешками возят неудачливого жениха или свата, мать «нечестной» невесты, ряженых «новобрачных». Ритуал имеет и функцию проводов и происходит в конце масленицы, Троицы, свадьбы, крестин; участников ритуала вывозят за село (словац.), сбрасывают в воду, канаву, грязь (полес.). В конце свадьбы возят в баню молодых, вставляя их целоваться (арханг., нижегород.), родителей жениха, сватов и сватих (арханг.); так же возят молодых в баню и в Чистый понедельник (арханг.). В конце свадьбы возят обливать к колодезю матерей жениха и невесты (сум.), возят по селу мать невесты (если дочь была «нечестной»), родителей жениха и/или невесты, крестных (сум., чернигов., гомел.), кума и отца жениха (банат.), вывозят на плуге за село соломенного или ряженого «деда» (словац.). После крестин возят на Б. в корчму, домой или катят повитуху, наредка крестную (сум., гомел., житомир., брест.). На масленицу в наказание за безбрачие возят на горку парня, не раз получившего отказы на сватовстве (ар-

ханг.), возят по деревням свата, не сумевшего сосватать невесту (олонец), обкатывают молодых (или одну молодую) на Б., сохе или, спуская с горы, на скамейке, если они не дают выкупа или плохо угощают (твер., калуж., орлов.); в Пепельную среду бабы возят молодуху в корчму, чтобы прикять ее в крут замужних женщин (малопол.). На проводах масленицы парня с помелом или коcherгой как Масленицу возят по селу на Б. (пензен.). В понедельник после Троицкой недели старшую из старух возят на зеленой троицкой ветке в корчму (киев.). В обряде встречи весны девушку-вясноўку возят на Б. вокруг костров по полю, предназначенному под яровые посевы (минск.).

Аграрно - продуцирующая символика бороны представлена в различных календарных, преимущественно весенних, обрядах, направленных на обеспечение плодородия землям, и в обрядовом фольклоре. Б. — атрибут весны в русских веснянках типа: «Весна красна, / На чем пришла? / На сохе, на бороне, / На пшеничном пироге». Приветствуют весну, обращаются к жаворонкам: «Сани унесите, а соху, борону принесите» (саратов.), «Принеси весну / На своем хвосту, / На сохе, бороне» (москов., Сок.ВАКО:72,74). Пение весеннего жаворонка передают словами: «Сийте, орите, бороните»; то же кричат дети, бегая по полям (вологод., Зел.ОРАГО 1:224). В Полесье на Благовещение, на Сорок мучеников или Крестопоклонную неделю пекут борону — хлебец в форме Б. Его съедают и готовятся к севу, скармливают скоту, берут в поле, начиная сев или жатву. В зап. Полесье дети с ним закликают аиста: «Буську, буську, на тобі борону, дай мнї жыта стору» (СПЗБ 1:168). Такую же «борону» пекут и на свадьбу (з.-полес., укр., словац.). В Лужице ряженые на масленицу забрасывают Б. на крыши домов. Ср. ритуальные бесчинства с Б. (кража, забрасывание на крышу, перереживание до роги) в юж. России под Петров день, в Полесье и Польше на святки.

Б. как земледельческое орудие фигурирует в народной астрономии в соответствии с мифологической моделью, уподобляющей звездное небо полю. Польская легенда объясняет происхождение двух звезд — *Brona* и *Pług* в созвездии Ориона (*Kolarz* *жл. Izydora*): во время всеобщего

мора св. Исидор бросил на поле Б. и плут и отправился искать работников, а когда нашел двоих, стал с ними косить (Лид 1895/1:172).

Борона как гребень. Уподобление Б. гребню представлено в шуточных, пародийных текстах и обрядовых действиях. Такова русская поговорка: «Возьми борону да расчешь бороду» (Даль 1:117). В севернорусской сказке (СУС-1019^а) Б. используется для одурачивания черта (ср. Б. как оберет): черт чешет Б. голову, раздирая себе кожу. Русалки расчесывают себе Б. волосы (рус.). Дружка приносит молодым в баню зубья Б. для чесания (костром.). В русских народных свадебных песнях высмеивают свата, напр.: «Надо съездить-то в Вологду, / Купить железную борону, / Расчесать свату голову» (волог., Бал.РС:129).

Борона — дрявяй лоскут. Эту метафору, акцентирующую признаки плетения, реализуют загалки о Б., с устойчивым сопоставлением Б. с тканым или плетеным изделием (ср. также обычай спивания на Б. в Балате). В различных славянских зонах Б. загадывается как *дезяга*, *худая рогожа* (рус.), *дзяраве радно* (бел.), *дйраве радно*, *дйрава верета* (верене), *платна-парта* (укр.), *dziwawa plachta*, *zelazna plachta*, *gadka placheta* (пол.), *žurata plocha* (кашуб.), *roztrhaná plachta* (чеш.) и т. п. Полотно, как и Б., входит в ряд предметов, которые используются для ритуального катания на свадьбе.

А. В. Гура

Символическое боронование (в виде рыхания земли с помощью Б., волочения Б., обхода с Б., рыхания земли руками, фартуком, сорочкой, мужскими штанами, лапой кошки или курицы и др.) входит в состав некоторых календарных и окказиональных обрядов, как правило, в сочетании или чередовании с другими действиями, воспроизводящими земледельческие работы — пахоту, сев, поливание, прополку. На Русском Севере на святки ряженые в клубе «падали снег» сохой, приносили в избу также Б. В юж. Чехии, у хорватов и словенцев на масленицу ряженые, имитировавшие пахоту и сев, тащили по улице плут и Б. В Полесье бороновали дорогу для выселения ведьмы в кунальскую ночь. Ритуал

изготовления дожинальной «бороды» включал символическое боронование земель возле последних колосьев. В Мазовше при окончании жатвы одну из жниц волокли за ноги вокруг оставленных несжатых колосьев, имитируя боронование. В полесских обрядах вызывавшая дождя боронование обычно сопровождает ритуал пашания реки, дороги или является его вариантом. На Брянщине вдовы тащили Б. или грабли в реку и «боронили» воду по течению, чтобы пошел дождь. На Гомельщине во время засухи вдовы пашали плутом улицу, волочили Б., секали мак и поливали его через решето. Редуцированная форма обряда — волочение Б. по дороге или по высохшему руслу реки, бросание Б. в воду. На Русском Севере по время засухи нагая женщина с распущенными волосами объезжала ночью на Б. вокруг деревни (костром.). Боронование могло сопровождать или замещать опавшие как средство защиты от болезней и нечистой силы. В Орловской губ. ивонили «скотскую смерть» восемь девиц и две вдовы, одну из которых запрятали в плут, другую — в борону. Мотив охранительно-отгонного боронования присутствует в полесском приговоре-приглашении Мороза на рождественскую кутью: «Мороз, мороз, иди кутки есть, и с детками, и с женой, с сестрой и с братом и с сватом. А ў петроўку не иди, бо плутом прытором, бороною прыволачым, плутою прыбьем, ногами прытолчем» (Чернигов., ПА). Имитация боронования встречается также при ритуальном сечении льна, конопля, мака т. п. в девичьих гаданиях на св. Андрея. У гуцулов девушка волочила сорочку, как Б., сеяла семена конопли или кукурузы, приговаривая: «Я сею, сею! А не знаю с ким буду збирати». В Покутье девушки спали на тех штанах, которыми «боронили» при сечении конопли.

С брачными мотивами связаны и обычай волочения бороны по селу в некоторых севернорусских областях. В Архангельской обл. на Петровские заговены или на Иванов день крвали Б. в домах, где были девушки, или растаскивали их у мужиков и волочили, чтобы было больше свадеб. В Онежском р-не Б. тащили и бросали в воду. В Костромской обл. таким образом на масленицу «выборанивали девок», чтобы выдать их замуж. В Ярославской обл. волочение Б. на святки представляет собой вид девичье-

го гадания: где выпадут зубья, там быть свадьбе. Чтобы обеспечить приезд сватов, в Череповецком у. Новгородской губ. девушки сообща таскали по закоулкам старую Б., а потом ломали и бросали обломки на все дорожки, ведущие в деревню. С иной целью (проведение запретной границы) волочили Б. по селу в Гомельской обл.: это делали парни накануне Нового года, чтобы девушки не вышли замуж в другое село. В Брянской обл. существует выражение, в котором волочение Б. понимается как вид порчи: «Хто-та барану па деревне пратянуў — ніхто дэ-вак не барэць замуж» (ПА).

С. М. Толстая

Лит.: КОО—2:156, 224, 233, 238, 247—248, 3: 180—182; Сож.ВАКО:39, 72—74, 86—89, 236, 253—255, 260; Тез МУ:82—84; Шейн МИБЯ 1: 223, 3:390; ТОРП:24, 28, 29; ЖС 1893/2, 1901/1:85, 94, 1906/3:153, 1915/1—2:90; ЭО 1894/3: 128, 1899/3:23, 25, 31, 1901/3:132, 1914/3—4: 126; Vahr.GFGS:126—127; Серж.ПЗ:245, 275; ПЭС:84, 116; Msd.VUOS 2:104—106; Kolb.DW 17:136—137, 42:400, 53:394—395; Lud 1895/1: 172, 1899/5:353, 1906/12:75, 1907/13:206, 1909/15:104; Wisł 1892/6:687, 1899/13:397, 1901/15:178, 1909/17:149; ZWAK 1878/2:130, 178, 1881/5:122, 1884/8:323, 1887/11:134, 221, 1892/16:210.

БОРЩ — традиционное блюдо (преимущественно у вост. славян). Ритуальные функции Б. отчасти близки функциям аналогичных западнорусских блюд, ср. пол. *zup*, *barszcz*, словац. *kysel* (см. Жур). У вост. славян Б. готовили на закваске из свеклы или капусты с добавлением растительного масла, скоромный Б. — на молочной сыворотке, кроме того, в зависимости от времени года и особенностей того или иного праздничного периода в Б. могли добавлять хлеб, зерна, различные сорта мяса, сало, яйца и др. продукты. Б. являлся своеобразным символом изобилия и достатка и был связан с комплексом плодородия — отсюда его особая роль в ритуальной практике Нового года, параллелизм Б. и пивпершш, использование Б. в обрядах вызывания дождя и в качестве поминального блюда.

На Украине Б. — одно из основных блюд, ср. борщ-хозяин, борщ — найстарши стравя.

Б. часто входил в состав блюд крестинного или свадебного стола, причем им, как правило, начинали или завершали обед. Б. был обязательным блюдом и на поминальном столе, который обычно назывался горячим обедом или горячими поминками, т. е. входившие в его состав блюда (прежде всего Б. и хлеб) должны были подаваться горячими, *шоб ледам пара пошла* (чернигов., ПА), *шоб з парю душа відлетіла* (Артох НХ:65), ср. представление о душе-паре. На Украине и в южнорусских областях во время рождественского ужина подавали постный Б., во время пасхального — мясной Б. Приготовление Б. в рождественской и новогодней обрядности имело особое значение, связанное с магией первого дня. Считалось, напр., что этот Б. должен быть очень густым, «чтобы весь год густо было» (СХИФО 1907/17:69); в Курской губ. на Рождество варили Б., который ели в течение двух недель святко, каждый день добавляя в него немного воды и продуктов, чтобы «сытый» Б. не переводился весь год. В Б., приготовляемый на Новый год, клали зерна многих сельскохозяйственных культур, чтобы обеспечить их урожай в наступающем году: «На шедрац в вечоры варили борш. У той борш кидали и зярятко з тыкваы, и кидали кукурузу, и зярятко з пшеницы, з жыта, з проса, з ячменя, з овса. Это шёб спорилось ўсе, шёб шёдрылось, шёб урожай хороший быў» (брест., ПА). На Украине известны некоторые запреты, связанные с приготовлением Б.: не разрешалось квасить свеклу для Б. в день, когда в селе был покойник, а также резать для Б. овощи в день Усекновения главы Иоанна Крестителя. В вост. Полесье (Гомельская, Черниговская обл.) Б. использовали в обрядах вызывания дождя: во время засухи горшок с Б. крали из печи и кидали в колодец. В этих действиях исследователи усматривают форму символического жертвоприношения дождю (СБФ—78:104—105). Б. употребляется и в детских заличках дождя, где описывается, как Б., поставленный на вершину вербы или дуба, выпивают или уносят с собой птицы; по другим вариантам — сосуд с Б. падает вместе с деревом.

Лит.: Артох УНК:89, 102; МУРЕ 1899/1:100, 1905/6:138, 142; ПА.

Т. А. Агапкина

БОСОЙ, босота — вид ритуальной наготы; наделяется как положительной, так и отрицательной семантикой (см. также Гольмш, След, Обувь). В ряде календарных и occasionальных обрядов босота (наряду с требованием ритуальной наготы) — одно из важных условий совершения магических действий, таких как обегание дома, опаживание села, вызывание дождя и др. В некоторых случаях оба признака (нагота — босота) распределялись между участниками обряда. Так, в южнославянском обряде «вождения додолы» или в белорусском ритуале «вождения хуста» закутанная в зелень девушка должна быть обнаженной, а остальные участники — босыми.

Босота как одна из форм ритуальной чистоты считалась необходимой при выполнении таких ритуалов, как выбор места под строительство нового дома, обрядовое засеивание ржи, сбор огурцов и т. п. В день Сорока мучеников (9.III) дети выскакивали во двор босиком и перебрасывали через крышу дома 40 щепок, чтобы обеспечить себе удачу при сборе яиц из птичьих гнезд (в.-слав.). Колядники вост. Словаки босиком танцевали на снегу для хорошего роста конопли. У зап. и юж. славян почти повсеместно был известен святочный обычай ходить босиком в сад или обвязывать соломой фруктовые деревья, чтобы они обильно плодоносили. Для усиления магического эффекта девушки на Рождество выскакивали во двор босиком, гадая о замужестве; хозяйка разутой ходила к колодезю за водой для обрядового умывания.

Наряду с этим широко распространены у славян запреты ходить босиком в некоторые опасные периоды (если в доме находился покойник, в поминальные дни, на святки, в Дузов день и др.). В Гродненской губ. запрещалось ходить дома босиком весь период святки, чтобы не болели ноги (то же у сербов и словаков в Сочельник). Не рекомендовалось ходить босиком рядом с внесенным в дом бадяком (Косово Поле), сидеть за рождественским ужином босыми (Словения). С этими же поверьями связана апотропейная практика держать ноги во время ужина на металлических колодушках и режущих предметах или натирать ступни чесноком. Ср. также очистительный ритуал хождения босиком по раскаленным углям (см. Нестыжарство). В ле-

чебной и профилактической магии широко известна практика бегать босиком по росе.

Опасным для человека считался контакт голой ступни с нечистым местом. Белорусы остерегались наступать босыми ногами на веник, метлу, чтобы не заболеть. В Орловской губ. считали, что неизбежен кашель у того, кто ночью пройдет по полу босиком и случайно наступит на след домового. Опасностью вредоносного воздействия нечистых следов мотивировался запрет ходить босиком невесте и беременной женщине.

Разутость, полуобутость, связь с обувью. Босота как разутость обычно характеризуется отрицательным значением. Напр., у юж. славян недобрый предзнаменованием считалось, если босой человек услышит первое весеннее пение некоторых птиц (или увидит их). Повсеместно в народных снотолкованиях видеть себя во сне необутым, разуваться, терять обувь означало смерть родителей или болезнью, кражу, убытки, нищету. Широко распространены запреты ходить полуобутым (одна нога обутая, вторая — босая), иначе у нарушившего его умрет один из родителей. По моравским поверьям, сколько шагов сделает полуобутая девушка, столько лет она не выйдет замуж. Уподобление необутых ног «голому» ховяйству лежит в основе запретов влезать босыми ногами на фруктовые деревья, ступать босиком по засеянному полю (см. Гольмш).

Строгая регламентация по отношению к обуви-разутости характерна для цикла скотоводческих обрядов. Так, в период волчьих дней болгарские овчары старались вовсе не разуваться. Белорусы считали, что если пасущий овец сделает несколько шагов полуобутым, то овцы не будут выкармливать ягнят; зато если в Сочельник пастух выскочит босиком в сад и там сплетет ветки разных деревьев, то скот не будет разбредаться летом на пастбище (гроднен.). На Русском Севере был известен запрет женщинам появляться перед пастухом босыми. Широко распространено в разных славянских традициях требование быть обутым в Юрьев день до восхода солнца. В Болгарии тот, кто первым проснется в этот день, бьет крапивой по голым ногам спящих.

Босота, осмысляемая как разутость, рассматривалась в отдельных зонах в качестве

превентивной магии против хождения покойников. Так, поверья о нечистых покойниках вынуждали крестьян вост. Польши хоронить детей разутыми. В Словакии считалось необходимым хоронить детей и молодых людей обоим пола босыми (обувь клали в гроб). В Гомельской губ. хоронили босыми только подолреваемых в «ведьмарстве», чтобы они не ходили после смерти. В некоторых местах босота или полуразутость считалась приметой принадлежности к нечистой силе (в Полесье считали, что в Юрьев день ведьма появляется на пастбище возле коров босой или в обуви с развязанными шнурками).

Лит.: Поп.РНБМ:21; Нжир.ППП:104; Ром.БС 8:180; Гривч.ЭМЧ 2:18; ПА; Арн.БНП:19,98; Марин.НВ:232,459; Бор.ПВП:382; Там.СОБК:70; Мил.ЖСС:174; Миж.ОЛТ:117; Двор.КСЛ:41; Калб.ДВ 20:95; Стелм.РОР:60; Schlaid.КН:200; Нотв.РЗЛ:60; Václ.VO:76,86.

С. П. Бушкевич

БОСОРКА — женский демонологический персонаж, ведьма; укр. *босорка*, *бисурка*, *босирка*, *босуркяня*, *босурганя*, *пощуркяня* и т. п., словац. и морав. *bosorka*, *vozorka*. Мужское соответствие Б. — *босоркун* (укр.), *bosorak*, *bosorok*, *bosorkán* (словац.). Слово заимствовано из венг. *boszorkány* 'ведьма', 'колдунья', 'дух умершего', 'страшница' (ср. тюрк. *bazurkán* 'ночной кошмар'). Кроме признаков, объединяющих ее с восточнославянской ведьмой, характеризуется чертами, общими с западнославянской богинькой (функция подмены ребенка) и с южнославянскими демонами (двоедушники).

Происхождение. Б. могла стать жемчужина, в которую вселялся дух умершего, седьмая по счету девочка, родившаяся в семье. У наиболее злойредной Б. три души; имеющая две души — менее сильная, сфера ее влияния — пространство за пределами села; имеющая одну душу живет в селе, ходит по межам, границам полей, вблизи воды. Внешний вид: днем может быть красивой девушкой; ночью становится безобразной — сморщенное лицо, красные злые глаза, кривой рот, ноги волосатые; иногда выглядит плоскогрудой женщиной в белом, с длинными худыми руками, тонкими ногами, с курчавыми лапами, хвостом. Обращивается к ма-

гой, кошкой, собакой, курицей, свиной, смочом, серкой, змеей, летучей мышью, колесом, кочергой, вальком для стирки белья; может быть невидимой. Время активной жизни ее действитель: день св. Люциии, Сочельник, день Трех королей, Юрьев день, четверг и пятница Страстной недели, 1 мая, ивановская ночь. Основные функции и значения: «отбирает» молоко у коров, взяв немного соломы, травы, кусок навоза с чужого двора; получает молоко из полотна, которым собирает росу на пастбище; во время отела коровы выпрашивает что-нибудь у хозяйки взамен, чтобы завладеть таким способом всеми молочными продуктами; вредит хозяйству, скотине; мстит тому, кто ее распознает и расскажет об этом. Занимается колдовством, ворожкой; может соединить или разлучить людей, наслать порчу, болезнь, смерть, слепоту; путает по ночам, душит спящих. Подменяет ребенка: подкидывает ребенка человека, оставая взамен своего — некрасивого, плавского, горбатого, который живет только семь лет (см. Подмешиваш). У роженки «отбирает» молоко, дотронувшись до ее постели или попив из ее кружки (украинцы вост. Словакии, р-н Скинны). Насылает грозу, град, бурю, засуху или, наоборот, отгоняет тучи и вызывает дождь в случае засухи. В новолуние или на исходе месяца Б. собираются вместе за селом в заброшенных домах, в глубоких оврагах на шабаш, где веселятся вместе с утырками. Ночью вылетает через трубу на помеле, веинке, кочерге, лопате, метле, мялке, бочке; появляется в возке, который везут черные кошки, или верхом на человеке, превращенном ею в коня, при этом поднимает сильный ветер. Б. знают свойства трав, собирают их. Любят танцевать при свете луны, заманивают молодых парней и губят их.

Способы распознавания Б. стереотипны (см. Ведьма): подглядывание в замочную скважину в церкви; изготовление в период от св. Люциии до Рождества скамеечки, сидя на которой во время рождественской службы можно увидеть Б.; калечные животных в ивановскую ночь (наутро одна из женщин в селе оказывается калеченной). Б., выходящих из церкви, можно увидеть, имея при себе перья чеснока, проросшего через змеиную голову, закопанную в землю. Сжигая поленья, откладываемые по одному в день со дня св. Люциии до Рождества, можно увидеть Б. в облаке животного. Б.

считали также женщину, пришедшую в дом на Рождество раньше полазника.



Босорка. Фрагмент иконы «Страшный суд», XVII в. Восточная Словакия

Обереги. В качестве охраны скота от Б. применялись чеснок, петрушка, освященная вода и соль, страстная свеча, венок колошье, колючие растения, веники, борона, поставленная у дверей хлева зубьями вверх. Для защиты от Б. солили молоко или клали в него кусок хлеба, трижды проколотый (считали, что тем самым прокалывают Б.). Водянистое молоко или молоко с кровью (*robosogovalné*) били веткой терна (считали, что избивают Б.), процеживали его через терновую ветку или через вилку с ножом, положенными крест-накрест. Коров охраняли от Б., давая специально испеченный для этого хлеб с добавленными в него сушеными травами или плодами шиповника, терна, боярышника, окуривали хлев скорлупой орехов, съеденных в Сочельник. Предохраняя от Б. ребенка, ве-

шали ему на шею мешочек с солью, чесноком, привязывали волчий зуб, выворачивали наизнанку рубашечку, клали в люльку железные предметы и т. п. Дом защищали ветками бузины, вяза, крыжовника, терна.

Одна из закарпатских игр при покойнике носит название *босорканя*: одетый в белое, с лицом, вымазанным мукой, с помелом вместо хвоста участник игры брызгает водой изо рта, при этом скачет, бьет хвостом, визжит, воеет.

О грибном дожде в детских песенках говорилось: «Босорканя гады бье» (укр.), «Bosorka maslo muti» [Босорка масло сбивает] (словац.).

Лит.: НЗбМУК 1982/10:280,290–295; NR: 291–293; Bar.KUW:133–146; Pd.PDL:146–153; Bieg.MD:268–310; PTPP:107–109; Wida 1891/5:572–587; PMMAE 1963/7:203–210; Kolb.DW 7:56–49; ČslV 3:278,558,613–614; Hal.PS:110–111; Bart.ML:145,146; Horv.RZL:38; Zamač.:203,262.

В. В. Усачева

БОЯРЫШНИК (о.-слав. **glogъ*, первоначальное значение 'колючий кустарник') — колючее растение, в народной ботанике апотропей (болг., серб., макед., словац. карпат., укр. карпат.). Ритуальные функции Б. обусловлены главным образом его колючестью (см. **Колючий**), что сближает Б. с ежевикой, шиповником, терновником, а также жгучими растениями типа **крапивы**. Вместе с тем, в отличие, напр., от **базлика**, Б. не является универсальным апотропеем и применяется преимущественно в похоронно-поминальных и календарных обрядах, а также окказионально.

Считается, что с помощью Б. можно помешать покойнику стать **вампиром** (у сев. и зап. славян в этой функции чаще выступает **осица**). Чтобы умерший не превратился в вампира, его тело (живот, пятку) пробивали шипом Б., втыкали в могилу шпы Б., сажали Б. на могилу, рядом с кустом в землю втыкали маленький колышек из Б., ограждали могилу Б. или другими колючими кустами. Если это не помогало и покойник становился вампиром, тело откапывали и пробивали сердце колом из Б. У болгар этот обряд совершал **глогът** (**глогинко**-

вещи) — сын вампира (ср. болг. диалектное *вапирче* 'боярышник'). У украинцев Карпат так же поступали с самоубийцами и двоедушниками. Кроме того, Б. клали двоедушнику в гроб, из могилу, набивали им рот, глаза (укр. карпат.). Ведьму-улырицу или улыря сжигали на костре из веток Б. (болг., карпат.).

Ветки Б. и его шипы использовали как отгонно-апотропейное средство и в повседневной практике, и в календарные периоды, признававшиеся наиболее опасными. Считалось, что прогнать дьявола можно палкой из Б. а убить — ножом, рукоятка которого сделана из Б. Из Б. изготавливали амулеты (чаще всего крестики). Клин из Б. забивали в крылья мелиницы, чтобы их ночью не останавливали самодивы (болг.); жительницы Боснии затыкали в головной убор ветки Б., когда отправлялись на кладбище; ветки Б. помещали в дымоход, если подозревали, что вампир через него попадает в дом; при эпидемии чумы ветки Б. клали на окна и ставили перед домом (закарпат., босн., герцеговин.). От сглаза, порчи, ветки Б. клали под подушку, так же оберегались от демонов болезни, от вештицы, моры, носили при себе от полуницы (з.-слав.). В Чехии в Вальпургиеву ночь хозяйки втыкали ветки Б. в навоз и в порог хлева, чтобы ведьмы не навредили скоту. У гуцулов в Юрьев день при входе в хлев жгли костры из веток Б. «аби уроки маржини [скот] не чіпали сі як глаго не чіпаєсь нічо!» (Шух.Г 4:246). Палка из Б. оберегала от «вадой» встречи в пути (особенно ночью), от змей и т. п. В с.-вост. Болгарии на Иванов день собирали ветки Б., чтобы с их помощью уберечься от укуса змей в лесу, и т. п. У юж. славян ветки Б. входили в состав зелени, которой в день св. Георгия украшали дома, и т. п. Ветки Б. втыкали в окна и двери на масленицу, когда вештицы нели себя наиболее активно. В канун Рождества, срубая в лесу дерево для бадьяка, принимали в дом и Б., полагая, что он «выгонит» из дома дьявола. Чтобы вернуть корове молоко, «отнятое» ведьмой, корову кропили водой, а остаток воды выливали на Б. со словами: «О глочкину, по Богу брат да си ми, прими Бога и св. Јована, поврати ми сир, млеко и кајмак, као што ми је раније било, а ово, што не ваља, подај оној, чије је!» [О боярышничек, по Богу ты мой брат, прими Бога и св. Иоанна, верни мне

сир, молоко и сливки, как было у меня раньше, а то, что не годится, дай той, чье оно] (Павл.ЖОК:141).

Как и всякое другое растение-апотропей, Б. в то же время считался местом обитания демонов. В Софийском окр. Болгарии Б. называют *яболово дърво* 'дерево дьявола', в юж. Сербии его считали деревом шам и полагали, что поэтому Б. не горит, ср. также верхнедужицкое название Б. *četolca jabučina* [чертова яблоня].

Боярышник в народной медицине. При укусе змеи место укуса прокалывали шипом Б., так же поступали с чирьем, бородавкой. Больного водили к Б., проводили по его телу топором, затем ударяли им по Б. либо относили к Б. веши больного или специальный калач, «перенос» на Б. болезнью. Чехи забивали колышком из Б. дырку в дереве, в которую клали кусок одежды, клочок волос больного. Придя к Б., больной трижды прикасался к нему калачом, прикасывая (прося) своей болезнью выйти из тела и войти в Б. («у глаог улог, а у тело одлог»). На Благовещение и Иванов день знахарки ходили в лес за Б., с которыми позже заговаривали раны от укуса ядовитых змей (Стара-Загора, Велико-Тырново). В новолуние знахарка несла под Б. булочку, вино, воду и др., чтобы демон, обитающий в нем, принял жертву и оставил больного в покое. Б. упоминается в сербских заговорах, ср. напр.: «Туж не можеш да боравиш, туж је трновито, туж је глоговито» [Ты (болезнь) не можешь здесь жить, здесь много терна и боярышника] (Грб.СОСБ:228).

Шип Б. вкалывали в хвост больной скотине, на которую, как считалось, наслала болезнью нечистая сила (закарпат.). Б. используют в магической профилактике. Так в Шумадии на Рождество хозяйка кладет на пол утан от бадьяка и кол из Б., после чего все домашние перелезают через разложенные на полу предметы со словами: «У ватри бисмо, не опекосмо, у болести бисмо, не примисмо» [В огне были — не обгорели, в болезни были — не заразились] (Петр.Г:230). В Малопольше в канун Рождества плоды Б. съедали перед ужином, «чтобы рот не болел», чтобы не болеть двявентерей.

Вбивание в землю кола из Б. символизирует «замыкание» некоего пространства. Так, если в доме кто-нибудь умер, «дом се затвара», для чего хозяйка вбивает перед порогом

кольшек из Б. Если в округе начиналась эпидемия, домохозяйды связывали вместе свои пояса или платки, связку растягивали от дома на всю длину, а там, где она кончалась, вбивали кольшек со словами: «До коща дошла, а колац непрешла, нити мојој кући доспела» [До кола дошла (болезнь), а через кол не перешла и в мой дом не попала] (Мил.ЖСС:309).

У юж. славян запрет долго спать в Юрьев день (чтобы не лениться затем в течение года) объясняет обычай класть в эту ночь под голову Б. Кольшек из Б. (как «мужского» растения) вбивают в ствол плодового дерева, если оно перестает давать плоды.

Лит: Петровић А. Црни глог у народном веровању // ГЕМБ 1938/13:133; Чајкано-вић В. Три и глог у народној српској религији // СКГ 1936/49:128–130; ЭССЯ; Мѧч.NSB:135; Мога.KLS:307,308,313,657; Sob.RVNP: 186–187; Аф.ПВ 3:78; Потуш 3, 4, 6; Kolb.DW 31:132; Чајк.РВБ:75–80,268; ГЕМБ 1936/11:53, 1989/52–53,78; Бор.ЗО:198,222,312; Зеч.КМС:52; Мил.ЖСС:103,290,307,345; СЕЗБ 1974/86:104; СЛ 1872/114:30; GZM/41–42:255; Георг.БНМ; ИЕИМ 1975/16:384,386, 388,396; Ил.РБФГ:118; Пир.416,470; СбНУ 3: 88,89; 30:44; Pal.ZZ:143; РММАЕ 1967/11: 17,138; СЛ 1911/21:146; Hol.NP:211,238; NO 15:412.

Т. А. Азаткина, В. В. Усачева

БРАК — один из важнейших социальных институтов, связанный с определенной системой ритуальных форм, мотивов и символов.

Молодежь брачного возраста объединялась в группы (см. Парень, Девушка), что сопровождалось особым ритуалом (см. Инициация). Знакомства происходили во время храмовых праздников, свадеб, ярмарок, совместных артельных работ, в хороводах, на посиделках. Различные знаки выражения взаимной симпатии: парень бросал девушке кукурузный початок, вручал яблоко с монетой (серб.), забирал цветок с ее головы, платок из-за пояса, вручал голое веретено в надежде получить с пряжей, просил напиться из ее ведра (болг.). Девушка посылала парню букетик (болг.), пасхальное яйцо, перо на шляпу (словац.). Парень надевал на палец девуш-

ке соломенное кольцо (пол.), ставил у ее дома майское дерево (пол., чеш., словац.) или приносил к ее дому зеленые ветки и украшенные стволы деревьев (словен., хорв.), усаживался на колени к девушке, передавал ей денежный задаток (с.-рус.). Любовное ухаживание в различных его формах (серб. *ашикованье*, болг. *дразуване*, *галене*, *лаганье*, *либенье*, пол. *baciarka*) зимой происходило на совместных посиделках, супрачках, летом на уличных гуляниях. Свободные отношения, вплоть до интимных, между парнями и девушками этого возраста допускались во многих славянских зонах: в России, Белоруссии, Полесье, отчасти на Украине, в Словакии, Хорватии и Сербии. Однако в большинстве районов до утраты невинности дело доходило редко, особенно там, где девственность невесты подвергалась ритуальной проверке в свадебном обряде (в Болгарии, на Украине). Наиболее строгими были нравы в районах, испытавших мусульманское влияние. В России, особенно северной, в Сербии, Воеводине, Черногории, Боснии и Герцеговине, Хорватии, Славонии, Словении (у зап.славян реже и в менее явной форме) известны ярмарки или выставки невест (с.-в.-р. *дивы смотрины*, *выбор невест*, *смотреть невест*, *заглядывать*, с.-х. *zagledačine*, *zagled*, *девојашки вапнар*, *виђење*, словен. *dehtilki zetenj*), на которых парни, иногда с матерями, с посредниками, выбирали себе невест, подчас осматривая их с ног до головы с зажженной лучиной, поднимали подолаи и т. д. (О поисках женихов для засидевшихся девушек см. Безбрачие, Стародевство.) Выбор невесты и особенно жениха обычно определяли родители. Встречался обычай обручения родителями своих малолетних детей (в Боснии, Герцеговине, Черногории, Славонии, некоторых районах Сербии, изредка в Польше, Словакии, Закарпатской Украине).

Способы заключения брака. Насильственное умыкание невесты (рус. *умычка*, *уволочение*, *увоэ*, пол. *ropichnie*, с.-х. *права отмица*, *obtatina*, *imisanje*, *vlacetje*, болг. *влачене*, *алехане*, *завличане*, *grabване*) было известно в средневековой Польше, у чехов до XVI в., у украинцев до XVII в. «Повесть временных лет» упоминает о тех восточнославянских племенах, которые «умыкываху у воды дѣвнця», «умыкаху жены собѣ» на итрищах. Позднейшие сви-

детельства об умыкании sporadичны (напр., у русских раскольников, сербов, болгар). Распространено мнение похищение — по взаимной договоренности парня и девушки против воли родителей невесты или с их тайного согласия (чтобы избежать расходов) или же самовольный уход девушки к жениху (рус. *урывать, умыкать, красть невесту, тихоматный брак, краденая, воровская свадьба, выкрадом, уволом, убегом, уход, самоходка, самокрутка, с.-х. вуча, крадече, грабеж, шкакалје, рјидна крада, договорна отмица, отмица без отмицара, добевање, болгар. пристанка, приследване, беганье*). Другой древнейший способ заключения Б. — купля невесты как взаимный обмен между родами. Известие X в. Ибрагима ибн Якуба — самое раннее свидетельство о купле жени у славян за плату (вене). О вене сообщает «Повесть временных лет» (под 988 и 1043 гг.). В позднейшее время почти исчезнувший обычай платить деньги за невесту встречался у славян в зонах культурного контакта с соседними тюркскими и угрофинскими народами, которым был известен калым (рус. *клатка, припросы, запрос, калым, болгар. прид, атарлык, баба-хан, серб. откупнина*). Однако следы Б. как купли-продажи сохраняются в свадебном обряде всех славян: в обычае одаривания стороны жениха стороны невесты, в ритуале выкупа невесты у ее брата, в фольклорном мотиве купли и обмена в приговорах свата («у вас товар, у нас купец»), в песнях (поезданье жениха — гости торговые, замужество — продажа в неволю), в свадебной терминологии (укр. *продайниці* — свахи невесты, *продавать молодю* — о вручении невесты жениху), в том числе в общеславянских терминах с семантикой обмена — *братъ* — давать (ц.-слав. *брак* и рус. *дача* 'выдача замуж', с.-х. *удалба, чеш. oddavky, idavky* 'свадьба'; рус. *братъ замуж* и *выдавать замуж*; укр.-словац. *брака* и болгар. (с) *даденица, славанка* 'невеста'; укр. *староста бранський* и *данський* 'сват жениха' и 'невесты'). Наиболее обычен Б. путем договора сторон, что находит выражение в свадебном обряде: в различных предсвадебных церемониях сговора — от сватовства до помолвки, в символических обрядовых действиях, предметах и др. атрибутах, скрепляющих договор, — рукобיתье, совместная выпивка, дача залога, оглашение помолвки в церкви, сговорные письма, росписи приданного и т. п. При таком

способе заключения Б. особое значение имеют его общественное заведательствование, признание и освящение его деревенской общиной. Эту роль выполняет свадебный обряд, обычный выставления молодых пар для всеобщего обозрения на масленицу.

Формы брака. Следы права мужских родственников жениха на невесту можно видеть в случае замены жениха в брачную ночь его старшим братом, отцом или дружкой (в.-слав. *дружко*, ю.-слав. *девер*), в символическом выкупе брачного ложа, в редком польском свидетельстве (Савр. MS:326—327) об обмене по взаимному согласию женами между деверями и братьями. К отголоскам языческого промискуитета, когда, согласно А. Нидерле, мужчины одного села имели общие права на девушек, можно отнести относительную половую свободу девушек до Б. в ряде архаических славянских зон (Русский Север, Полесье, вост. Моравия, некоторые районы сев. и зап. Словакия, Славония, Далмация) — с.-рус. *яровуха* и *скоканя*, *подночевывание* и *свадьный грех* на посиделках,нисходительно-одобрительное отношение к добрачной беременности как к доказательству способности к деторождению, а также некоторые моменты свадебного обряда, напр., танец невесты со всеми мужчинами, переданными ее из рук в руки, прежде чем она достанется жениху (лужичане и другие зап. славяне, зап. украинцы). Наряду с моногамией у славян издревле была известна полигамия (многоженство), чаще бигамия, о чем сообщают различные средневековые хроники, церковные источники, свидетельства иностранцев. О многоженстве радмичей, вятичей, северян упоминает «Повесть временных лет». У юж. славян в XVIII в. случаи двое- и троюбенства отмечены даже у священников. Полиандрия (многомужество) встречается значительно реже (напр., у юж. славян) и главным образом в виде снхочества — сожительства свекра с невесткой (обычно женой своего малолетнего сына), характерного для патриархальной большой семьи вост. и юж. славян. О мотиве Б. брата и сестры см. Индекс. Брак без венчания, в прошлом нередкий, отмечался в некоторых славянских регионах (на Украине, в Сербии, Хорватии). Сводный (гражданский) Б. был распространен у многих сект старообрядцев и духовных христиан, не признававших церковного таин-

ства Б. При пробном браке (в некоторых районах Моравской Словакии, Сербии, Хорватии, Боснии, Далмации, с.-х. *покусни брак*) невеста после стовора переселялась к жениху, а свадьба и венчание устраивались позже, обычно когда рождался ребенок. В случае неудачного пробного Б. свадьбы не было и невеста возвращалась к родителям, получая иногда вознаграждение (за *парат*). Брак без свадебного обряда, но с венчанием бывал в случаях похищения невесты и ее самовольного ухода к жениху. О намеренном отказе от брака см. *Безбрачье*.

Ограничения и запреты к вступлению в Б. касаются возраста, родства (кровного, духовного, ритуального), социальной (разное имущественное положение), территориально-этнической (эндогамия и смешанные Б.), конфессиональной (различное вероисповедание) принадлежности. Запрет вступления в Б. кровных родственников нередко (но не всегда) был более строгим, чем церковный: до 7–9 колена (особенно по мужской линии, реже по женской) у некоторых юж. славян. Однако известны и случаи намеренной женитьбы на родне, «чтобы шеница лучше родилась» (Владимирская губ.). Препятствием к Б. был кровное родство и крестильное и свадебное кумовство (у русских, украинцев, болгар, сербов, хорватов, поляков, словаков), при этом встречалось, напр. у поляков, ритуально дозволенное сожителство между кумом и кумой в день крещения, между дружбой и дружкой (дружкой) или старшим сватом и старшей свахой на свадьбе во время брачной ночи. Невозможным мог считаться Б. между побратимами и посестрими (у вост. и юж. славян), причем запрет мог распространяться на сестер (Херсонская губ.) и детей побратимов (некоторые районы Украины, Болгарии, Югославии); между молочными братом и сестрой (Болгария, Македония, Сербия, Босния и Герцеговина, особенно у мусульман, и Польша); между членами семей, празднующими одну «славу» (Сербия), а также между деверем или свекром и снохой, родными и приемными детьми, отчимом (мачехой) и падчерицей (пасынком), опекуном и опекаемым. Реже встречались запреты на Б. между женихом и невестой, рожденными в один день (у сербов р-на Болеваца), между дружбой, который вел невесту к венчанию, и девушкой из ее семьи (у

украинцев р-на Бердичева; ритуальное свадебное родство известно и у болгар), для девушки, выздоровевшей после соборования (Орловская губ.). Традиционно для славян (особенно южных) был характерны территориально-ограниченные Б., нередко внутри одного или нескольких соседних сел. Возрастные ограничения выражались в соблюдении очередности вступления в Б. детей, особенно дочерей, по старшинству, строже всего у юж. славян, где в случае нарушения этого порядка выплачивали выкуп. В некоторых районах (в Черногории, Кюстендальский кр.) допускался Б. младшей сестры до Б. старшего брата. Женх обычно бывал старше невесты, иногда залогом семейного благополучия считался одинаковый возраст. Старшинство невесты над женихом нередко скрывалось как позорное. Однако в некоторых славянских районах (в России, зап. Болгарии, Македонии, вост. Сербии, Боснии, Герцеговине и Черногории) был распространен Б., когда невеста была старше жениха. О временных и календарных ограничениях заключения Б. см. *Свадебный обряд*.

Локальность брака. Помимо обычного патрилокального Б. у всех славян встречался матрилокальный Б. (переход зятя на житье в дом жены), распространенный, напр., в Белоруссии, вост. Сербии, Хорватском Загорье, Боснии и Герцеговине, на островах Адриатики, в юж. протестантских р-нах Словакии. Часто в такой Б. вступал жених — бедняк или сирота и невесты-вдовы. Зять, принятый в дом жены, как бы замещал сына в функции продолжателя рода тестя, иногда с правом наследования его имущества. Однако чаще положение зятя в семье было зависимым. Одно из последствий такого Б. — матронимические фамильные имена, напр. *Марија, Војводић* т. п. в Боснии и Герцеговине. Различны названия зятя при матрилокальном Б., часто иронические и презрительные: рус. *дворник, дворак, дворовый, домовик*. (под)животник, *жиפותан, приемыш, приемы, проводеу, привалень, влавень, пришлык*, бел. *прымак, баблюк*, укр. *приймак*, словац. *pridaš, pristupník, príbydník, za' na pristavkoch*, болг. *zet на привад, на къща*, с.-х. *домзет, домазетовић, призетко, приоженац, дошло, доходац, привук, уъез, навод, накућњак, мирашчија, лилало, вардуп, кугоушњак, палузан, прићушко*.

подреп, бабосук и др.: Смена локуса на противоположной при таком Б. часто влечет за собой инверсию признаков мужской — женский в свадебной терминологии и в самом обряде: жених-примак «считается за невесту», в шутку называемая *молодухой* (в.-слав.); словац. *id' za nevestu, vuda' za*, рус. *выйти замуж* — говорят о женихе, а *жениться* (рус. *жениться на Иваньке Марья*, полес. *оженилась на прыймака*) — о невесте; такой жених может иметь приданое, к нему посылают сватов (рус. *высватать жениха*), он участвует в девичнике (полес.), за женихом едет свадебная процессия невесты, а вещи его перевозят к ней так, как обычно везут ее приданое к жениху (ю.-слав.). У поляков р-на Жешова молодые после венчания жили год и более, пока не обзаводились собственным домом, каждый у своих родителей (д. с. локва льный Б.). У украинцев в прошлом также был распространен обычай обменными молодым долго жить врозь до свадьбы.

Повторный брак был возможен через 40 дней, 6, 8 недель, 9 месяцев или год после смерти супруга. Чтобы овдовевшие муж или жена смогли второй раз вступить в Б., умершему мужу расстегивали рубашку, развязывали ворот, пояс (рус., полес.), с головы умершей жены снимали покрывало и ударяли им мужа по правому плечу, после чего он выбегал из дома, надевал шапку и на похороны жены не шел (серб.). У болгар р-на Самокова одного из супругов хоронят в венчальной одежде, чтобы другой смог потом найти его в загробном мире. Распространено представление о продолжении уз Б. на «том свете»: овдовевшие должны будут соединиться там со своими супругами. Повторный Б. чаще всего заключали между собой вдовы и вдовцы. Вторично вступавшие в Б. не назывались молодыми (см. Вдовство).

Супружеская неверность как жены, так и мужа осуждалась и наказывалась. У русских Самарской губ. пару, уличенную во внебрачной связи, переодевали — мужчине в женскую одежду и наоборот — и с позором водили по улицам. Согласно старинному нижнелужицкому свидетельству, мужа-предлюбодера казнили пригвозждением к мосту (ср. мост как символ Б.), а неверных жен продавали, как невольниц (Mül. WN:24). Б. воспринимался как союз навеки, и юридический развод был крайне редок и недоступен материально или вообще невозможен (у

католиков): рус. «Женитьба есть, а разженитьбы нет», «Худой поп свенчает, и хорошему не *развенчат*». Однако по обычному праву (у русских) супруги в исключительных случаях могли разойтись по взаимному согласию, прекращая сожитие и предоставляя друг другу полную свободу, или по инициативе одной стороны (муж прогнал жену, жена убегала от мужа). Такое разлучение супругов (арханг. *расходка*) ритуально не оформлялось и иногда бывало временным. На Руси известны были случаи, когда мужья пускали своих законных жен, а *пушеницы* «посягали за иных мужей». При разводе у вост. славян разрывали или разрезали полотенце (над проточной водой, на перекрестке), у юж. славян (черногор.) — пояс или что-либо из одежды. В вост. Сербии и Банате разводы были распространены (особенно среди молодежи, если Б. не был сразу же оформлен) и не осуждались. В Черногории бедная жена подбирала вторую женою своему мужу, а сама уходила или же оставалась в его доме.

Символы бракосочетания (предметы, действия, отвлеченные категории) реализуются прежде всего в свадебном обряде и его текстах, в любовной магии, гадающих о замужестве, запретах и приметах о Б. Наиболее универсальный символ Б. — круг: круговые или вращательные действия и круглые, кольцеобразные предметы. Так, архаическим, общеславянским является ритуал (иногда мотив) заключения Б. путем оборачивания молодых по солнцу (рус. *посолонь ходила*, хорв. *обтиша по оросят* — о вступившей в Б.) или обхода вокруг дуба, ели и др. (см. Вещание). Предметные символы: кольцо, веночек, свадебный хлеб, круглый (*коровый*) или кольцевидный (*колач*). Свадебные термины: с.-в.-р. *окручат(ся)*, *вертат(ся)* (этимологическая связь с *вертеть*) — о замужестве, женитьбе, сибир. *крученка* — любовная связь, рус. *крутить*, *окручать*, *повивать*, бел. *оповиваць*, *завиваць*, укр. *завивати*, пол. *zawić*, чеш. *zavřít* — о смене невесте прически и/или головного убора на женский, рус. *окрута*, *скрута* — наряд невесты, приданое (возможно также *вено*), укр. *верч* — вид свадебного хлеба и т. п. Символом заключения Б. является обрядовая перемена невесте прически (расплетение-заплетение косы, ее вырывание, обрезание, продажа жениху) и головного убора (расставание с девичьим убором, венком, покрытие головы убо-

ром замуженной женщины), часто представляемые нерасчлененно (напр., в с.-рус. *красоте*). Со сменой головного убора как символом Б. тесно связано покрывание — раскрывание головы (волос, лица) невесты (рус. *покрывало, покров, укр. мамитка, болг. було, макед. дулак, дувак, серб. марама*). Известно также покрывание обоих молодых. Покров как символ Б. присутствует в русских девичьих закланьях в день Покрова Богородицы — 1(14).X («Батюшка Покров, покрой (мать сыру) землю снежком, а меня молодую женишком!»), приметях (снег на Покров), пословицах («Придет Покров, девке голову покроешь»). Символика Б. как перехода выражается в различных действиях, связанных с преодолением препятствия, границы (ср. перепрыгивание девушек через сани, чтобы выйти замуж — пол.; переезд, переступание, перепрыгивание молодых через огонь, костер, утан по пути к венчанию — в.-слав., пол., болг.), особенно с переправой через воду. Символами Б. являются различные действия соединения и скрепления. В свадебном обряде это различные способы сведення жениха с невестой: выведение невесты к жениху, выкуп места за столом рядом с невестой, сажание их на посад, соединение волос жениха и невесты и прижатие их свечой, связывание молодых поясом, соединение рук и равнивание их, связывание рук на длебе и т. п. Сюда же относятся рукобитье, которым скрепляется брачный стовор, мотив руки в свадебном обряде (изображение рук на черниговских свадебных каравах, на болгарских свадебных хлебах и брачной подушке) и его терминология (в.-слав. *заручины*, пол. *zrękołny*, словац. *zárucka*, болг. *обръки*, с.-х. *заруке* 'помолвка', словен. *rogica* 'венчанье, свадьба', з.-укр. *до руки (братки)* — о Б., *поручники* 'сопровождающие жениха к невесте'), в русской пословице о Б. — «Судьба придет к руки свяжет». Брачная символика связывания проявляется также в курском обычье связывать кочергу и помело, отправляясь сватать, в лексике — рус. *вязаться* (молодцу за девуцу), укр. *дело связвалось* (о согласии на Б.) и т. д. С представляемем брачных уз как упряжки связаны свадебный ритуал запрягания невесты или молодых перед вступлением в дом жениха после венчания (ю.-з.-болг., макед.), подкладывание под брачную постель хомута и вожжей (вят.), сажание невесты на

ядро при перемене прически (погут.), вожженные «нечестной» невесты под юзу — подвешенным в дверях хомутом (олонци.) и надевание на такую невесту (или на дружка, свеху, мать, родителей невесты) хомута (в.-слав.), примета, что если лошадь в дороге распряжется — значит, жена дома неверна мужу (рус.), ср. также рус. *связаться* 'иметь любовную связь', др.-рус. *свряжеться* 'состоит в половой связи', *супруг* 'муж', 'супружеская пара' и 'упряжка' (укр. *супруг волов* 'упряжная пара'). Идея соединения и скрепления передается еще одним символом Б. — скотом в нем: русские и белорусские свадебные песни с просьбой кузице (Кузьме-Демьяну) сковать брачный венец, саму свадьбу («скуй нам свадьбу крепкую», «двух маладён умещічка»), рус. выражения *Не куй меня, мати, к каменной палате, прикуй меня, мати, к девичьей кровати* (просьба сына), *свадьбу ковать* 'играть свадьбу', *ковать* 'подносить возду, угощать ею на свадьбе', *сковать шило* 'получить отказ на сватовстве', польская свадебная игра с «подковыгиванием» кузнецами (ряжеными) «тромаждцей» невесты. Символику Б. как соединения выражает также контус: в свадебном обряде (брачная ночь молодых, параллельное совокупление другой пары участников свадьбы, танцы с имитацией контуса), в календарных обычаях (у лужичан: парни и девушки, которые переспят за восемь дней до Рождества, в будущем году вступят в Б.), в любовной магии (напр., проколоть иглой спарившихся лягушек, потом сцепить ею свою одежду с одеждой возлюбленного). См. *Контус*. Этот акт в свадьбе как символическое переходное состояние передет русская поговорка: «С вечера девка, с полуночи молодка, а на заре хозяйшва». Б. символизируют также действия, связанные с добыванием и поимкой: мотивы охоты, лова рыбы, осады города, полова в свадебных песнях, приговорах сватов (хорв. *jačar* 'сват', 'охотник'); охотничьи и рыболовные орудия в свадебном обряде (стрелой снимают покров с невесты, поднимают ее брачную сорочку, с сетью и свчком идут сватать); поимка оленя, сокола (болг.), птицы, петуха, ужа (полес.) — предвестье Б. в снотолкованиях и т. д. Символами Б. являются действия разрушения и разделения, заключающие в себе идею расторжения связи с прежним статусом (они, в частности, могут быть и символами дефлорации): в свадебных пес-

них — мотивы топтания травы, льна, сада, двора, винограда, ломания или срубания калины, ивы, ломания рябины, вишни, руты, розы, заламывания капусты; в свадебном обряде — битье горшка, другой посуды, ломание гостями ложек после угощения, ломание женихом пирогов, преломление хлеба над головами новобрачных, разрывание нити печеной курицы. Сюда же можно отнести дележ свадебного караваля, у болгар также яблук в знак заключения сговора, южнорусский свадебный ритуал *ломать калинку* (делег ожорка и расщипывание пучка калины) и т. п. Символика Б. раскрывается в наборе оппозиций и некоторых семантических признаков: чет — нечет (четное число украшений на каравае; четное число колеб часток ола, поленьев в охапке при гадалих сулят Б., а нечетное — безбрачие; парные предметы, символизирующие Б., напр., половинки преломленного хлеба, которые молодые хранят до смерти, двойные плоды, новая обувь во сне, пара первых аистов весной); сухой — сухой (сыр коровой в свадебных песнях, сухое дерево подбрасывают жениху, получившему отказ на сватовстве, во главе *Присохло!* заставляют молодых целоваться, песенный мотив вянутщих цветов как символ любовной разлуки); горячий — холодный (сват греет у печи руки для удачного сватовства, с.-в.-р. горячая — свежа, согревающая брачную постель, *дело холодит* — медаль с заключением Б.) и некоторые другие. Цветовыми символами Б. являются белый и красный: белое или красное покрывало (фата) невесты, белое или красное, красно-белое свадебное знамя, красные ленты или другие детали в головном уборе новобрачных, в украшениях, белые головные уборы у свах, красный кушак сватов и т. д.

Символический брак представлен как мотив различных фольклорных текстов, обрядов и представлений. Этнологический мотив Б. Неба и Земли, известный во многих традициях, для славянской традиции мало характерен. Слабо выражен и мифологический мотив супружества Солнца с Месяцем. При этом в южнославянском фольклоре хорошо известны сюжеты о свадьбе Солнца (с утренней звездой, с земной девушкой, см. *Божья жаровка*) и свадьбе Месяца (с утренней звездой, девушкой, молнией, вилкой), в рус-

ском — сказки о Б. девушек-сестер с Солнцем, Месяцем и Вороном или Ветром, Градом и Гроном. Мифологический Б. отражает болгарский обряд «*свадьба буая*»: в Иванов день наряжают в свадебную одежду девочку — символическую невесту Елню (Ивана). Б. Иосифа с Богородицей, святых, папы и др., а также рек (напр., Дунай и Савы) представлен в южнославянских песенных сюжетах. Мотив Б. в представлениях, связанных со смертью, объясняемый (как и мотив смерти в свадебном обряде) общей для свадьбы и смерти семантикой перехода (см. *Семейные обряды*), отражен в погребальном обряде, особенно в похоронах умерших до Б. (см. *Похороны-свадьба*), в фольклорных сюжетах о Б. с покойником (сказки и былички о женихе-мертвецке), в поэтических образах умирающих как жених-бы, бракосочетания с землей (могилой), обручения с невестой-смертью, в приметах (услышать ночью свадебную музыку предвещает смерть, свадьба снится к смерти и наоборот) и фразеологии (полес. *замуж пойду 'умру'*, новгород. *венчаться кровью 'быть убитым'*). Мотив Б. представлен в оберегах и отгонных действиях. Таково изъавление от болезни у юж. славян путем «*женихтыбы*» с ней или ее «*венчания*». Предлагаемые сватовства и женихтыба упоминаются в заговорах от детской бессонницы, обращенных к дубу, лесу, лесной бабе или деду, заре-зарянице и т. п. (см. *Бессонница*). Мотив Б. может служить оберегом в общении с демонологическими персонажами, напр. с русалкой, как способ ее нейтрализации, с хлячким покойником, которого отпугивают упоминанием об инцесте как о небывалом, недопустимом Б. Символический Б. представлен в полесском ритуале изведения тараканов: на ипоточке тащат таракана через дорогу с пением свадебной песни о том, как везут богатую невесту. В сербских заклинаниях градовой тучи ее отгоняют, объясняя, что урожай еще не собран, а парни не успели жениться («*момчадија неожењена*»). Мотив Б. выражен в метеорологических представлениях. Вихрь или снежная вьюга повсеместно объясняются как свадьба нечистой силы: свадьба черта (чертей), ведьмы, олопец. *лесовикова свадьба*, кашуб. *królakółé ńeselé* [свадьба великанов-крестоносцев], черт (черти) едет на свадьбу, играет свадьбу, женится, венча-

ется с ведьмой, пляшет с ней на свадьбе. Во время цетра в начале Адвента, как считают поляки, «женятся» фруктовые деревья. Грибной дождь, по представлениям юж. славян, связывается с женьтибой (или контусом) медведя, волка, лисицы, черта, вил, цыган: болг. *лисица ее жени, екопците (цыганы) се жене-ли; с.-х. мечка (вук) се жени (се удала), баво (цыганин) се жени, цигани (лучши, виле, врагове, цубавци) се жене*. У болгар юж. Родоп дуга называется *лесичина свадба*. В Полесье грозовые воробьиные ночи иногда объясняются просяждлыми в это время свадьбами русалок. Для «игры солнца» встречается толкование *солнце до венца идет*. В демонологических представлениях брачные отношения бывают свойственны персонажам, принадлежащим к одному классу (водяные, лесные духи, каранки, черти) или разным классам (Б. чертей с ведьмами, черта с утопленницей, удавленницей, змея с вилой), а также браки таких персонажей (водяных, банных, проклятых, змея, вилы, оборотня, утыця, черта и т. п.) с людьми, редко — с животными (сокол с вилой). В сказках круг персонажей, с которыми человек вступает в брачные отношения (мотив чудесного супруга), еще шире: животные (медведь, осел, баран, козел, свинья, пес, еж, мышь, лягушка, змея, уж, червяк), птицы (ант, ворон, сокол, орел), рыба, растения (цветок), стихии (ветер, дождь, град, гром), светила (солнце, месяц). Широко распространены в фольклоре (песнях, сказках, шуточных стихах), различных обрядах и фразеологии мотивы свадьбы животных и птиц и свадьбы предметов. Любовно-брачные и свадебные мотивы пронизывают всю календарную обрядность — рождественскую, весеннюю, матевскую (см. Масленица, Деревце обрядовое, Колодка, Святки, Лавочки, Доживка и др.).

Лит.: БНЕ:8—159; Савр.МС; Котор.ТСС:17—72, 149—158; Nied.SS; Берн.МОЖ; Бор.ННЖ 2; Schl.SV:58—83; Ефименко А. Народные юридические воззрения на брак // *Этножурн.* 1874/16:1—45; Смирнов А. Народные способы заключения брака // *Юридический вестник*, 1878/5:661—693; Kulisić Š. *Matrikalni brak i materinaka bljiscija u narodnim obicajima Воине, Hercegovine i Dalmacije* // *GZM* 1958/13:51—75, 1959/14:307—309.

А. В. Гуро

БРАНЬ, ругань — 1) форма ритуального поведения, 2) тип высказываний, выражающих отрицательное отношение к адресату (или ситуации); в народных представлениях наделяется магической силой. Б. может содержать уничижительные характеристики адресата, его матери (матерная Б., мат), быть переводом на вербальный уровень уничижительных действий и жестов (оголение гениталий, хапанье по заду, забрасывание экскрементами, покалывание фигом и т. п. — эти жесты могут и сопровождать Б.), содержать пожелание зла (см. Проклятия) и т. п. Б. обычно воспринимается как грубая, вульгарная речь, ср. обозначение Б. в славянских языках: укр. *лайка*, бел. *лаянка*, пол. *rolajanka*, макед. *пуста*, *пущка*, с.-х. *псовака*.

Специфика матерной брани состоит в том, что, с одной стороны, она табуирована, с другой — ритуализована, в частности, в семейных, календарных и земледельческих обрядах. В целом у славян матерная Б. оценивается как черта мужского поведения, хотя в некоторых регионах женщинами бранится наравне с мужчинами (Сербия: Лавач, Грузжа и др.). У русских матерная Б., в том числе женская, табуирована меньше, чем у украинцев и белорусов. По свидетельству начала XX в., русские склонны к Б., украинцы — к проклятиям. На Русском Севере матерная Б. свободно употреблялась в присутствии женщин, тогда как у украинцев она запрещалась. Для белорусской, украинской, южнославянской (болгарской, сербско-хорватской) традиции характерно следующее распределение видов Б. между полами: мужчины употребляют матерную Б., женщины — проклятия. В древнерусской алографической литературе и народной традиции (главным образом полесской и южнорусской) запрет на матерную Б. связывается с представлением о том, что матерщина оскорбляет мать — сыру землю, Богородицу (воспринимаемых в качестве «общей матери» людей) и родную мать человека. От матерной Б. страдает земля: сотрясается, горит, опускается; матерная Б. тревожит родителей, покоящихся в земле. Бранящийся матом оскорбляет не столько мать собеседника, сколько собственную мать (полес.); ср. смоленскую легенду о происхождении матерщины: человек, которого попутал дьявол, убил своего отца и женился на матери, с тех пор и повелась матерная Б.

Предметом табуирования может быть и объект брани. В Полесье недопустимым считалось бранить женщину (от этого под ней горит земля), особенно осуждалась взаимная Б. женщин. У русских считалось опасным бранить детей: на «том свете» дети отвернутся от матери, бранившей их, не узнают ее (Владимирская губ.). Ребенка, которого выругали «черным словом» (с упоминанием злых духов, черта), могут унести злые силы. Опасным считалось бранить колдунов. В пастушеском быту запрещалось бранить скот и стойбище, при выпасе, доения, на водопое: Б. навлекала болезнь и диких зверей. Запрет браниться в определенных местах связывается с представлением о том, что Б. оскорбляет локальных духов-покровителей. Нельзя было браниться в доме, т. к. этого не выносит домовый (рус., полес.); там, где висят иконы, стоит печь (укр. «Сказав би, да пичь у хаті!»); боясь лесовика, не бранились в лесу (смолен.), боясь «холяника» поля — в поле; над ругающимся в воде могли насмеяться черти (брян.). Обиженные бранью бандит, ветер, лесовик насылают болезни (Обонежский кр.). В аналогичных ситуациях действовал запрет на смех и свист.

Временные запреты на брань касались сакральных, особо важных дней, в том числе «первых»: не бранились в Сочельник, чтобы не ссориться весь год (заварпат.), в первый день сева (серб.), на Пасху (чтобы не помешать росту злаков, Краковское воев.); русские не ругались в Юрьев день, в Ильин день, во время прозы. Сербы не бранились перед совершением ритуала добывания «живого огня», требовавшего соблюдения ритуальной чистоты. Белорусский знахарь не ругался перед изгнанием бесов из больного. Во Владимирской губ. верили, что если в течение шести недель после смерти человека кто-либо из домочадцев выругается, то душа, пребывающая в доме, улетит.

Брань и нечистая сила. В связи с осмыслением Б. как греховного, нечистого поведения, она соотносилась с представителями «чужого» мира: демонологическими персонажами, инверсами (Б. в древнерусских апокрифах — жидовское [поганое] слово, ср. ходячее представление о татарском происхождении матерной Б.). Бранятся домовый (рус.), богинка (пол.), вампир (серб.). Непотребная Б. клякши во время

припадка объяснялась русскими тем, что Б. извергает вселившийся в нее бес. Взаимная Б. людей обусловлена действием нечистой силы: черта (ср. укр. «Леїща, бо в дїдком знаїцїя»), домовика (укр., бел.), в христианской письменной традиции — бесов, прельщающих людей. Б. людей привлекает нечистую силу; в дом, где люди бранятся, проникают бесы, присутствуют на трапезе, радуются, ангелы же покидают такое жилище.

Ритуальная брань широко используется в роли оберега. Матерная Б. отпугивает легкого, домового, русалку, шишнгу (рус.), ходячего покойника, демона, душащего во сне людей (пол.), вештицу, вампира (серб.). Б. может считаться более действенным средством, чем молитва. В Костромской губ. Б. сопровождала ритуал усмирения домового. Оттона траговую тугу, сербы бросали в нее молот и матерно ругались. Б. применялась в народной медицине для оттона дула болезням (напр., алхорадки), сопровождала обряд оналивания деревни для предохранения ее от тифа (твр.). Бранимые выпиты нередко становятся устойчивыми названиями болезней, демонов, опасных животных (серб. *нечастивау чирий*, рус. *окаянный, кашуб. пegoзeјiћ 'черт'*, рус. *клятой 'волк'*); само произнесение таких слов имеет оттонную функцию. Бранить могли человека (животное, предмет), которого хотели защитить от злых сил. Так, сербские женщины при посещении роженицы бранили младенца, чтобы не сдвинуть его. В Воронежской губ., если человек долго не возвращался домой, имя его выкликали в печную трубу с Б. (ср. современный обычай бранить человека, отпугивающегося на важные мероприятия). Непристойные слова входили в македонские «пчелные» песни, исполняемые в момент вылета нового роя и адресованные матке. Слово, обозначающее мужской половой орган, писали на вологодских пряжах. В качестве оберега использовались прежде всего непристойная Б. (включая названия генитивных и связанных с ними телесных функций), а также Б. с упоминанием выскрентов, ср. ритуальное заголение, демонстрацию *гешталлїи*, использование кала как оберега и оттонного средства.

Брань в свадебном обряде — часть ритуального речевого поведения, включающая сквернословие, непристойные шутки, пародии, песни. Свобода употребле-

ния обценных слов и Б. связана с общей эротической окрашенностью обряда, обилием ритуальных действий, направленных на обеспечение плодородия и охрану от злых сил. Русский царский указ 1648 г. предписывает, чтобы на «браках песней бесовских не пели и никаких сравных слов не говорили», «бесчинства и сквернословия не делали». Для восточнославянской свадьбы характерны ритуальные перебранки сторон жениха и невесты, кормальные песни, содержащие бранные эпитеты и ругательства.

Брань в святочном обряде, засвидетельствованная древнерусскими источниками, могла произноситься колядниками в адрес хозяев, не пускавших или плохо одаривших их; известны «негативные» колядки, оскорбляющие хозяев, навещающие на дом несчастья. Б. была важным компонентом пародийных святочных игр: во время игры «в покойника» у русских «отпевание» состояло из отборной Б. В Славонии непростойное «отпевание» включалось в свадебные игры «в покойника». Ритуальная Б. звучала на масленичных, троцких и купальских празднествах. Непростойкая Б., сравные песни, сопровождаемые заголениям, исполнялись накануне Троицы, в Духов день (Смоленская обл.), на Семик (ср. Пovolжье). Прогоняя масленицу, сжигая ее чучело, русские бранили ее; бранными эпитетами награждается масленица в песнях: «Курва Масленица / Абымщица!... (смолен.). Ср. сопровождавшие проводы масленицы непростойные шутки, жесты, заголения. Б. была одним из жанров т. н. фамильярной речи народных гуляний. Б., проклятия и издевки звучали в обращенных к публике прибаутках балаганного деда, в народных драмах.

Брань в земледельческих обрядах. Перед началом сева в Полесье рекомендовалось троекратно выматериться (гомея.), в Пермской губ. сеятель раздевался донага и ударял мешком из-под льна по своим ногам, проматывая непростойный приговор. В Костромской губ. отмечены случаи обрядовой Б. перед жатвой.

Особый случай ритуального употребления Б. — желание передать объекту некоторые свойства Б. (отраженные в ее эпитетах: крепкая, алая, едкая). В Польше известен обычай проклинать некоторые растения; галлицкие украинцы, выкапывая растение «сон-

ная одурь» (*Atropa beladonna*), проклинают и бранят его, чтобы увеличить его ядовитую силу. В Полесье матерятся при изготовлении водки, чтобы она была крепкой (чернигов.). И напротив, когда передача подобных свойств нежелательна, Б. табуируется: при посеве редиски не «обывались», чтобы она не выросла горькой (ровен.).

Б. приписывается животным. По поверьям украинцев Закарпатья, в Сочельник плохо кормящая скотина бранит хозяина. У русских кваканье лягушек осмысливается как непростойная Б. Считается, что бранятся свиньи, птицы — свищуа, чибис, ворона.

Структурные типы бранных формул. 1) Пейоративы (обзывания) — отрицательные экспрессивные характеристики, оценивающие качества адресата: физические (рус. *Беззуба сатана!*, бел. *Глухянда ты!*), умственные (рус. *Дурак!*), нравственные (*Курва! Сволочь!*) или не имеющие определенного смыслового наполнения; часты распространения за счет прилагательных, местоимений, именных дополнений: с.-х. *Песто погана!*, полес. *Иди ты!*, *удод ваюючий!*, бел. *Гад ты зтакий!*, с.-х. *Ржо ниједна!*, бел. *Чорт смалены з бурага балота!* 2) Отсылки — формулы, обозначающие места отсылки адресата — «чужое» пространство, особенно подверженное воздействию нечистой силы (бана, болото, лес, перекресток и др.), неопределенные локусы (никуда, *закуда*, *куда люди не ходят*), локусы мифологических персонажей (к черту, к лешему), телесный низ (в жопу, в сраку, на х.). 3) Проклятия содержат пожелания зла: напр., бел. *Каб цябе радзімчыні ўзялі!*, полес. *Хоб тэбэ пёрну лёсчуй!*, с.-х. *Вода те аднела!* (см. Проклятия). 4) Особый тип Б. — матерные формулы, включающие глагол будущего и направленные на мать адресата, реже на него самого. Субъектом действия является обычно говорящий; иногда в качестве субъекта указывается пес. В с.-х. объектом матерной Б. могут быть и отец адресата, его жена, сестра, ребенок, сватья, сволочница, тетка, покойные родственники, а также сакральные лица и предметы: Бог, Богородица, ангел, святые, крест, икона, св. причастие, пост, «слава», «славская свеча», обрядовый хлеб, а также вера, закон, солнце, небо, день, дом и др. 5) Отквзы — более частный вид бранных формул (рус. х. *тебе!*,

полес. *хваробу, ліхо я тебе дам, ліхо знеси*). Бранные формулы равных типов постоянно сочетаются друг с другом и с др. речевыми актами, упреками, угрозами и т. п., ср. рус. «Уёму на тебя, пса, нету, черт бы тебя унес!»

Особые формулы произносились в ответ на Б., проклетия, чтобы отклонить их вредоносное воздействие (бел. *Брашы на асновы кол!*), обернуть его на самого бранящегося (бел. *На цень сваю брашы!*, серб. *Тамо тебе, тамо тебе!*; *Што си рекла мене, то тебе да бидне!*), насылать на бранящегося несчастья (полес. *Нехай не вымола, а языка вылом!*).

Лексика, употребляемая при Б., может быть специфически бранной (стилистически маркированной — грубой, вульгарной: рус. *мерзавцу*, пол. *lot*) или нейтральной. В составе бранных формул употребляются названия животных: собака (пол. *Tu pies!*, *Psia ma!*, *Psia kca!*; полес. *Иди ты к сучаму бацьку!*; с.-х. *Пася те рба не убила!*); волк (бел. *Воўка натурал!* *Воўма шкура!*, полес. *Идзіце до вólка!*; с.-х. *Вуши те појеле!*); свинья (с.-х. *Свино једна!*; полес. *Пашёл ты к свинням!*; бел. *Чаго ты ўз'еўся, каб цябе так свінні елі!*); медведь (особенно в ю.-слав.: с.-х. *Мечке те уцушле!*, болг. *Вълци та мечки да му са стигата и срещата дана!*); жаба (бел. *Жаба ты аблезля!*); осел (пол. *Tu ośel*, с.-х. *Магарче!*); змея (рус. *Змея подколодная!*; с.-х. *змија те ујела!*); скотина (с.-х. *Рогата мара!* *Животинчо!*), а также корова, конь (у сербов), овца, мышь (у белорусов) и др.; названия мифологических персонажей (с.-х. *Ало ниједно!*; пол. *Idź do diabła!*; болг. *Да го вземе куцката!*, пол. *Żeby się tego diabeła!*); названия болезней (с.-х. *Kuzol!*; пол. *Idź do choroby!*, с.-х. *Чума те убила!*); названия гениталий, контуза (рус. *Ах ты х. голландский!*, *Пошел в п...!*); скатологическая лексика (пол. *Spój!*, с.-х. *Seret ti ze u brki!*, *Rozet ti ze na jio (u bakni)*, полес. *Насеру твою маторь!*). Матерными выражениями близки обвинения адресата в незаконорожденности: с.-х. *кураино копиле*, рус. *суким сын*.

Лит.: Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. Статья первая // *Slavica Slavica Academiae scientiarum hungaricae*, 1983/29:33–69; статья вторая // Там же. 1987/33:37–76; Левин Ю. И. Об об-

щественных выражениях русского языка // *Russian Linguistics*, 1986/10:61–72; Жельвис В. И. Инвектива: опыт тематической и функциональной классификации // *Этноческие стереотипы поведения*. Л., 1985:296–312.

О. В. Санникова

БРАТ — одно из главных лиц в системе семейно-родственных отношений. Ритуальные функции Б. связаны с институтами наследования, брака, побратимства т. п. В свадебном обряде Б. невесты или жениха — представитель и защитник интересов своего рода, противопоставленного другому участвующему в свадьбе роду (Б. невесты и Б. жениха). Этой же ритуальной функцией в равной мере наделены и другие родственники новобрачных (особенно отец, крестный, дядя), с которыми функционально сближаются Б. как участники свадебного обряда. Термины родства, обозначающие Б. (*брат, левый* и др.), используются и для других лиц, обладающих аналогичными функциями в обряде. При сходстве основных функций Б. невесты и Б. жениха не симметричны друг другу в обряде, что обусловлено разной ролью невесты и жениха в свадьбе и включенностью Б. невесты — преимущественно в женский, а Б. жениха — преимущественно в мужской состав свадебных чинов. Ритуальная роль Б. помимо свадебного обряда раскрывается также в песенном фольклоре. Особо выделяются ритуально-магические функции *блвшецов*, а также связанные с образом Б. мотивы *шестета* и *побратимства*.

Брат невесты — главный мужской представитель ее рода среди женского состава лиц, участвующих в обряде со стороны невесты. Во время предсвадебного сговора Б. вместе с родителями осматривает дом и имущество жениха, встречает жениха с поезжанами, угощает их пивом, раздает родственникам жениха подарки невесты; бывает шафером невесты во время венчания. Братья и другие родственники невесты (рус. *коробейники, коробушки, послане, постельники, захребетники*, укр. *худібчики*) отвозят к жениху ее приданое. Сторона жениха выкупает у Б. невесты сундук с приданым (укр., болг., серб., хорв.) или брачную постель (полес.). Со свахой невесты или ее

подружки Б. выполняет различные обрядовые действия: провожает невесту к венчанию, участвует в девичнике, в витье гонка и наготонлении свадебного дерева (малопол.), помогает караванщикам печь каравай (волын.), выметает печь перед сажаньем каравая (киев.). Принадлежность Б. к женской партии служит предметом насмешки над ним со стороны партии жениха: в Нижегородской губ., напр., при выкупе невесты на ее Б. надевают бабью кичку. На Б. в определенной мере лежит ответственность за девичество сестры, что объединяет Б. с родственниками (ср. нижегородское обращение невесты к Б. в причете: *братец-батюшка*, сиб. *батыкя*, *батя* 'старший брат'). В случае смерти родителей на Б. могут возлагаться обязанности опекуна сестры, а в свадебном обряде невесты-сироты он иногда заменяет отца. Функции охраны девичества сестры и ответственности за ее девственность определяет отношение Б. к обрядовым символам девичества, какими являются девичья коса, венок, с.-рус. *красота* и *воля*. Расставание невесты с девичеством происходит по воле Б. и при его участии, он же расплетает невесте косу (бел., пол.). В предсвадебном обряде придания невесты с девичеством она отдает *красоту* (центы или платок) брату. На Украине Б. иногда посылает узнато о результатах брачной ночи, и если невеста оказалась «нечестной», Б. бьет ее, а родители жениха в знак позора надевают ему на шею холст из соломы. Б. — защитник невесты. В Родопях и Фракии у дома невесты происходит борьба *девера* (обычно Б. жениха) с Б. невесты за свадебные знамя невесты, а р-не Велеса с братьями невесты борется жених. У хорватов Б. охраняет невесту, запертую в чулане. У вост. славян Б. находится рядом с невестой и не пускает к ней жениха; при этом на Украине Б. держит деревянную саблю, меч, секиру т. п., а девушки поют: «Січи, рубай, сестри не давай». На Русском Севере перед отправлением к венчанию он чинит препятствия движению свадебного поезда. Б. невесты способствует брачному соединению невесты и жениха. В свадебном обряде Б. передает жениху невесту и свои права по отношению к ней. У вост. славян Б. невесты (рус. *преддверец*, укр. *засідач*) занимает место рядом с невестой и освобождает его для жениха по-

сле выкупа. У хорватов Б. за выкуп помогает найти спрятанную невесту. В некоторых традициях (ю.-рус., сибир., бел., укр., пол., мазов.) этот выкуп считается платой брату (укр. *косник*, бел. *закоснік*) за косу невесты, и обряд называется *косопродаване*, *косу продавати*. Нередко Б. (с.-рус. *пропивала*) уступает невесту жениху, выпивая поднесенное ему вино. При другом способе свечения молодых Б. (с.-рус. *вывожельник*, *проводник*) выводит невесту к жениху за руку или за конец ее платка, обводит вокруг стола и сажает на посад (бел.), выводит во двор к свадебной процессии жениха (болг.). Б. нередко благославляет сестру ехать к венцу и сажает ее в сани (с.-рус.), провожает к венчанию (укр.), ведет ее к алтарю (пол.); Б. жениха и невесты во время венчания держат венцы над повобранчыми (бел.). У юж. славян (болгар, сербов, хорватов) Б. ведет невесту к венцу лишь часть пути, а затем передает ее деверю жениха, которого невеста с этого момента зовет *брате* (з.-болг.). Б. участвует при обрядовой смене прически и головного убора невесты, символизирующей совершении: бряка: Б. (*подкоснік*) выплетает невесте две косы (бел.), «завивает» невесту и надевает на нее *галіч* (п.-), при смене головного убора подает чепец (убр. замужней женщины).

Брат жениха, один из главных представителей повобранчого, участвует в предбрачном стоворе, входит в число сватов (см. Сват). Вместе с женихом его Б. участвует в обручении, помавке в доме невесты. Б. (*претенски двер* у черногорцев) совершает обряд *ргяпошпје*, надевая невесте кольцо на правую руку (серб., босн.). У русских на обручении Б. жениха угощает присутствующих вином, вручает невесте подарки жениха, перед свадьбой сопровождает жениха в поездках к невесте, приносит ей и ее подругам гостинцы от жениха. Нередко Б. жениха (как и Б. невесты) с кем-нибудь из парней или родственников (болг. *калесари*, с.-рус. *зватые*) приглашает гостей на свадьбу. Б. жениха часто является его дружкой. В различных славянских зонах у дружки как свадебного тина имеются названия, использующие обозначения Б. в терминологии родства: рус. *брат*, *посаженый брат*, *большой братец*, *друженька*, *братенник*, *братка*, бел. *брат*, *брат*, *макед.*, серб. *девер*, (по) *братим*, словен. *долг*, верх.-луж.

bratka, ниж.-луж. *robratk(a)*, *robratk(h)(a)*. В роли дружки Б. жениха — главный представитель стороны жениха и свадебный церемониальный мастер. Он возглавляет свадебную процессию жениха, выкупает невесту, сводит ее с женихом, сажает на посад, участвует в обряде со свадебным хлебом, знаменем, головным убором невесты, руководит свадебным угощением, отводит молодых на ночлег и будит их утром, приносит матери невесты брачную сорочку (см. Дружка). У сербов Б. жениха стережет невесту и даже спит в ее комнате, пока она не переедет к жениху. Б. иногда может заменить жениха в брачную ночь. У белорусов Б. совершает инициационный обряд застригания маладога в канун свадьбы: когда жених сидит на посаде (на деже), Б. прижигает ему свечой волосы на лбу, на затылке и около ушей.

Брат в фольклоре. Основу большинства фольклорных сюжетов составляют отношения братьев, а также Б. и сестры. Содержание их отношений может быть прямо противоположным: от вражды и соперничества друг с другом до взаимопомощи и спасения. Часто эти сюжеты осложнены мотивом «меузнавания» родственниками друг друга, характерным для целого ряда эпических форм. Тема отношений Б. и сестры характерна главным образом для фольклорного репертуара свадьбы и для баллад, в то время как взаимоотношения братьев — тема эпоса и сказок.

Брат и сестра. В свадебных песнях, причитаниях, а также балладах Б. выступает на стороне сестры — защищает ее честь, наказывает ее преследователей; именно к Б. невеста обращается с просьбами защитить ее от «чужака», не выдавать жениху, запереть двери и окна, заложить дорогу к дому; невеста жалует Б. на «сватью лукавую», на чужую родню, просит догнать жениха и отобрать у него волю девицью и т. п. От Б. зависит, выйдет ли замуж его сестра, выбор жениха (ср. песни с жалобами сестры на Б., выдавшего ее в чужую сторону, за нелюбимого); Б. может препятствовать свадьбе, выгонять жениха, бороться с ним. В свадебных сиротских песнях и в причитаниях невесты-сироты Б. заменяет сестре родителей: растит ее, выдает замуж и т. п. Ритуальная роль Б. невесты на свадьбе обнаруживается и в некоторых других мотивах свадебных песен, напр. тех, в которых сест-

ра просит Б. сплести ей свадебный венок и надеть его, расплести косу, или в причитаниях, приуроченных к обряду бани невесты — она просит Б. истопить ей баню, «смыть красоту» и «мытые бабью старость», после бани просит сходить за оставленной в бане красотой и отнести ее на березу.

«Братья» в значении 'люди, объединенные общими занятиями, интересами, условиями жизни'. Так, Б. называются разбойники в гайдуцких песнях, участники ряда календарных обходов и т. п., ср.: «Mi smo štirje bratoci, Device Marije hlarteci» [Мы четыре брата, Девы Марии слуги]. «Братья» как 'однородные предметы, явления природы и т. п.'. Так, в поверьях Б. могут называться фавы месяца (луны); в загадках — парные или сходные элементы загадываемого предмета (ножки стола, ушки ведра, колья забора и т. п.), ср.: «Брат брата тонит, а влек не догонит» (колеса). «Братья» как 'разнородные предметы (явления), связанные единством ситуации или сюжета'. Это значение используется в загадках, в которых описывается не один, а несколько предметов или сложный предмет, ср.: «Жил три брата: один любит зиму, другой лето, а третьему все равно» (телега, сани, мужик), а также в заговорах, в которых Б. называются природные стихии и объекты, ср. польский заговор от зубной боли: «Miesiąc na niebie, martwiec w grobie, kamień w morzu, jak ci trzech bracia zbiorą się razem i będą ucztować, wtedy i mnie będą zęby boleć» [Месяц на небе, мертвец в гробу, камень в море. Когда эти три брата соберутся вместе, тогда и у меня будут зубы болеть].

Лит.: Tokarski R. Brat // Słownik ludowych stereotypów językowych. Wrocław, 1980: 55–73; Komor.TSS; СВЯ 9:137–177; См.ВВ; СУС; Зел.ОРАГО; Вес.; Чуб.ТЭСЭ 4; Влс.; Нлж. ПИБС; СБФ 5:144–177; ПА; Клт.ІМНР; Schn.FVS; Schn.SV; Арн.БСО; Ив.БФС; Богословский П. С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных членов // ПКСБ 3; Krzyżanowski J. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962–1963/1–2.

А. В. Гура, Т. А. Агапкина

БРАТЧИНА — сельская общинная, религиозно-общинная или городская ремесленная (цеховая) корпорация, имевшая своего святого-патрона и годовой праздник. Словом *братчина* назывались также праздник и праздничный ритуал, совершаемый членами Б., у русских — пиршество членов Б., напиток на этом пиршестве, сосуд, из которого пьют на пиру Б.

Русская братчина нередко сочеталась с храмовыми, установленными по обету, отдельными годовыми, наиболее чтимыми праздниками («Николащина», «Михайловщина», «Кузьминки», «Покровщина» и т. п.). Иногда Б. связывались с окончанием сбора урожая, с Ильинным днем. Для ритуальной общесельской трапезы на Русском Севере особо выкармливали и закалывали жертвенное животное — чаще всего быка, волка или барана — и варили в большом котле. Отсюда рус. архаизм. «котельная вера». Трапезный стол был длинным («порой сажень до 30»), в мясо из котла делалось на две части: церковному причту и прихожанам по числу семей. Помимо мяса жертвенными продуктами были хлеб, воск и мед, из которого варили пиво. Так, на Вологодчине (Грязовецкий у.) в Ильин день в деревне пекли огромный каравай «для всего мира» (из-за этого ломали устье печи) и 12 караваев поменьше. У русских Б. назывались и общие празднования в складчину (также *сыпщина*, *сыпка*, *мирищина*) разного характера и приуроченности. Среди них выделялись законодательно установленные «пивные» Б. (частным лицам разрешалось варить пиво до четырех раз в год в церковном и семейном празднике), к ним относились и популярные Б. — «николащины» в честь «пивного бога» Николая (см. *Николай*). Ср. рус. *наниколиться* 'напиться в Николин день'. На Б. избирался староста, руководящий пиршеством.

В вост. Белоруссии (Могилевщина, Гомельщина) и в ю.-рус. зоне (Миздринский у.) в городах и селениях существовали «свечные» Б. — общества, собиравшие в праздник меду и воску по 10 пудов. Братчики делали большую свечу, иногда в два пуда, по очереди определяя, кому за кем ежегодно принимать в свой дом «мирскую» или «братскую» свечу, которая называлась также свеча *васильевская*, *благовещенская*, *кривская*, *микольская*, *ильинская* и т. п. в

соответствии с праздниками, когда ее впервые зажигали. Свечу зажигали «на куте» накануне праздника, и хозяйки с домашними, а также братчиками и их семьями пировали за столом с водкой, и на следующее утро свечу относили в церковь к обедне для освящения и вновь возвращали в дом, чтобы она горела при повторном пиршестве, при «гулящих свечах» (см. *Праздник свечей*), и под конец его переносили в дом хозяина-братчика, очередь которого приходилась на будущий год. Сходный обряд известен у сербов Боснии и зал. Сербии, где также собирали воск или деготь на свечу до двух пудов, которую, однако, с торжественной процессией несли прямо в церковь в определенный праздник. Свеча называлась *тежачка* или *орачка свеча* 'свеча земледельцев, пахарей' и зажигалась впервые в Великий четверг, а затем на других службах в течение года. Есан свечу делали члены ремесленных и других корпораций, имеющих равных патроннов (саповинки — св. Спиридона, пекари — св. Федора и т. п.), свеча имела другие названия и вносилась в храм в другой день. Нередко у вост. и юж. славян наряду с Б. на праздник устраивались ярмарки и базары с продажей скота, полотна, мяса и пива в пользу храма. В Далмации и Хорватии Б. (*bratčina*, *bratovština*) как корпорация прихожан или даже прихожан и клира, появилась в католической среде в XII в. (в Белоруссии в православной среде в XV в.). Там функцией Б. было призрение больных и бедных, погребение своих членов с особыми песнопениями, древнейшее из которых *Bratja, brata grobovito* [Братья, мы братья провозжаем] относится к XIV в. Б. в Далмации имели свой особый фольклор (песенный, застольный, хореографический, театральный) наряду с основным ритуалом — ежегодной общей братской трапезой в день патрона Б. Католическая церковь временами преследовала Б., напр. церковный собор в Сплите в 1186 г. запретил Б. Первое русское свидетельство о Б. как о праздничной трапезе на Петров день и складчине дано под 1159 г. в Ипатьевской летописи. Б. восходит к дохристианским социальным союзам — мужским, вероятно, охотничьим (мальнскый или успенскый бык, по севернорусской — новгородской, олонечкой, вологодской легенде, заменила собой приходящего ежегодно на заклание оленя), воинским (княжеские пиры), женским и де-

вичьим (рус. *курицы братчины*, болг. *кокоша църква*, рус. в день Жён-мироносиц, Б. на Троицу; см. Трапезн.).

Следы «свечной» Б. в X в. обнаружены археологами в Новгороде.

Лит.: Зел.ВЭ:382–387; Зеленев // Статьи по славянской филологии и русской словесности (сб. в честь А. И. Соболевского). Л., 1928:130–136 (там лит.); Попов // АИЮС 2/2 1854:19–41; Седов // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1956, вып. 65:138–141 (лит.); Харузин // ОСб 1894/3:343; Носович // ЗРГО 1873 5:64–68; Бошкович // ГЕМБ 1932 7:113–115; Дробнякович // ГЕМБ 1932 7:115–118; Филанкович // ГЕМБ 1933 8:95–98; Mat. HRRP: 94; Novak G. Povijest Splita. Split, 1957 Кл. 1: 392–395.

О. А. Терновская, Н. И. Толстой

БРАЧНАЯ НОЧЬ (с.-рус. *подклет*; полес. *молода моч*; пол. *rokiadziŋ*; болг. *сводене*, *свездана*, *свбидана*, *чертог*; с.-х. *свођење*, *slaganje*, *gjerdek*) — один из основных обрядов свадьбы, физическое и правовое скрепление брака. Смысл его — в преодолении важнейшей границы обрядового «перехода». Отсюда представление об опасности этого момента и многочисленные обереги, отгонные действия, запреты и предписания. Многие действия призваны предугадать дальнейшую жизнь новобрачных, обеспечить семейное благополучие, первенство одного супруга над другим, здоровье и деторождение. Как сказочный мотив Б. н. является одним из видов испытания героя (нередко с участием помощника).

Временная и локальная приуроченность обряда. Обычно Б. н. происходила на свадьбе после венчания в доме жениха, редко — у родственников (Винницкая обл.), у старшей свахи (Польша). Там, где супружеские отношения считались допустимыми после обручения (до свадьбы), первая ночь бывала чаще в доме невесты (у галацпольских сербов, лужичан, белорусских католиков, украинцев). Супружеские отношения начинались после стовора, после которого невеста переселялась к жениху, и при т. н. пробном браке без венчания (некоторые районы Сербии, Хорватии, Бос-

нии и Герцеговины). Б. н. перед венчанием в доме невесты нередко отмечена и у русских (на побережье Белого моря, во Владимирской губ.). У поляков, у хорватов Далмации она происходила на свадьбе в доме невесты после венчания, но до переезда невесты к жениху. Б. н. в доме невесты была обычной и в случае перехода мужа на житье в дом жены. На Украине в XVI–XVII вв. жених и невеста долгое время после венчания жили до свадьбы отдельно. В зап. Полесье Б. н. могла происходить и после свадьбы, в Боснии и Герцеговине — спустя длительное время (напр., 15 дней) после переезда невесты к жениху. У мусульман Боснии и Герцеговины Б. н. устраивалась в пятницу вечером на новолуние.

Помещение для брачной ночи. Повсюду спальней служит отдельное неотопляемое помещение в доме — холодная горница, комната, нежидкая вадица или нижняя часть избы, кладовая, чулан (рус. *подклет*, *кровать*, пол. *łojnica*, болг. *чертог*, *деестве-ник*), чердак (сев. Россия, зап. Украина, Польша, Сербия) подполье (Вятская губ., Нижегородская обл.), погреб (макед., з.-болг.), при этом названия *клеть*, *подклеть*, *панклет*, *сенник* — специальные обрядовые термины. Местом ночлега молодых может быть и отдельная постройка на дворе, служащая кладовой и летней спальней (болг. *невестарница*); баня (Нижегородская обл., Минская губ.); амбар (с.-вост. Россия, Забайкалье), гумно (Вилемская губ.), овин (Минская губ.), клуна (Ровенский у.); стодала (ю.-зап. Белоруссия, Галиция, Польша); помещения для скота — хлев, овчарня (Московская, Калужская, Тверская, Псковская губернии, Болгария), чердак хлева (Словакия), место, где содержится осел (ю.-зап. Болгария). В России в XVI в. обычай устраивать спальню в холодном сеннике объясняли тем, что новобрачные должны были провести первую ночь «не под землей», имея в виду земляную подсыпку потолка жилого помещения: такое помещение символизировало могилу. Перед Б. н. спальню окуривают, кропят святой водой, украшают цветами, вносят в нее зелень (ю.-слав.), оставляют в ней свадебный каравай (в.-слав.).

Устройство брачного ложа. Постель обычно привносят вместе с приданым в дом жениха родственники невесты. Стелют брачную постель главным образом женщины,

напр. мать или сестра жениха, родственницы невесты, свахи невесты и жениха, иногда сваха невесты и дружка жениха; у словянцев — две *przodanki* в головных уборах, в которых прикреплены простыни; в Египетском окр. «постельницей» бывает повитуха. Брачное ложе могут готовить и мужчины: дружка (бел., укр.), *девер* (болг.), кум (серб.), специальный чин *трутень*, или *кормовой* (твер., москов., владим.), Постель стелют на полу, на новых досках, на соломе или на сене, подстилают кожух («шоб дети кучаравые были» — чернигов.). В Нижегородском обл. ее стелют на овсе, в Орловской, Гродненской, Вольнской губернии — на ржаных снопах, в Словакии кладут под голову мешок с зерном, в Нижней Лужице — сноп соломы, на котором молодые ехали от вика (чтобы рождались дети). В постель или под нее кладут различные предметы: поленья (столько, сколько хотят иметь детей), коряги, пеньки, чурбан (с.-рус., укр., словац.), суховатое полено (рязан.), палу (могилев.), пест (в.-полес.) как фаллические символы; кукалу из тряпок (пол.), ячминую скорлупу (хорв.), мужскую шапку и рукавицы или женскую туфлю, чтобы иметь сына или дочку (пол.); части упряжи для прочности брачных уз — ярмо (словац.), козут, вожжи (вят.); для богатства — деньги (укр., словац., луж.); для взаимной любви, счастья — калло меда, розмариин (словац.), траву *швстук* (в.-пол.); печную утварь, железные, острые и другие предметы-обереги — сковороду (вят.), ухват и кочергу (арханг.), топор (бел., в.-пол., словац.), косу (словац.), венки (болг.). Кладут также хлеб (пол.), кнут (бел., пол.), ниты (в.-полес.), валец для катки белья (смолен.), камни (укр.), кирпичи (с.-рус.), брачный веков невесты или оба венка молодых (з.-укр., кашуб.), гороховую салому (в.-пол.). У словаков и некоторых южнославянских народов по постели валяют мальчика, чтобы в браке рождались сыновья. С целью оберега у русских проверяют, не подложили ли в постель собачью шерсть, смешанную с кошачьей (чтобы внести раздор в новую семью), словянские иглы, кости и т. п., обходят ее с рябиновой веткой. У словаков постель кропят святой водой, посыпают солью, ставят в изголовье две скрещенные горящие свечи. У зап. украинцев, лужичан постель благословляют.

Молодых отводят на брачное ложе (бел. *укладзіны*, пол. *pokładziny*)

вскоре по приезде невесты в дом жениха, во время угощения или после него, когда гости танцуют, иногда в полночь или под утро. Это делает чаще всего один из главных чинов со стороны жениха; иногда все гости сопровождают молодых. При этом впереди разметают венником дорогу (с.-рус.), подгоняют бегущих молодых плетью (в.-полес.), разбивают о землю дыню (болг.), горшок с орехами о дверь (макед.), стреляют из ружья (гуцул., ю.-слав.), хлопают в ладоши, невеста переходит через кожух, старается прижать в дверях жениха, чтобы иметь над ним первенство (бел.). Все это сопровождается музыкой и песнями религиозного или эротического содержания. В спальне дружка ударяет плетью по дверям и постели (новгород.), *карепал* ударяет крутом дубинкой (славон.), кум стучит в потолок (ю.-слав.); невеста садится на мужскую шапку, чтобы рождались мальчики (босн.); молодые смотрятся в зеркало и кланяются на восток (в.-серб.), соблюдают молчание (славон., косов.).

Выкуп постели (напр., у тех, кто ее стелил) часто означает символический выкуп права на первую Б. н. *Постель* выкупают (*откупают*) подарком у того участника обряда, который прежде молодых занимал их постель (ложился на нее, валялся): у *dziub* (пол.), *дружка* (псков., гроднен.), *дружек* жениха (олонец., ленинград.), у брата жениха (новгород.), брата невесты (вологод.), сестры жениха или девочки (новгород., вологод.), сестер невесты (гуцул.). Нередко постель выкупают у супружеской или обрядовой пары, которая катается по ней (для обеспечения удачного супружеского акта молодых): у счастливых супругов или молодоженов (воронеж.), у свахи (*пасельницы*) невесты и дружка (дружки) жениха (словац., смолен., гомел.). В России этот распространяемый обычай называется *обогревать* или *мягчить* постель.

Разувание жениха невестой перед укладыванием на брачное ложе широко распространено, особенно у вост. славян. Упоминание о нем имеется в «Повести временных лет» (под 980 г.). Невеста снимает с жениха сапоги (или другую обувь), часто лишь с правой ноги, за что получает деньги, предварительно положенные в сапог. В другой сапог иногда кладут плетку. В некоторых районах Белоруссии, Украины и Словакии невеста ударяет жениха голенищем са-

пога. У гуцулов дружба разувает молодых — сначала невесту, потом жениха. У словаков молодые разувает друг друга. У лужичан сват снимает обувь с невесты, иногда с обоих молодых. У черноморцев перед Б. н. невесту разувает свекра и деверя.

Раздевание. Сваха (замужняя женщина), иногда две или несколько свех с той и другой стороны раздевают невесту или обоих молодых и укладывают в постель. Нередко в этом участвует дружка жениха. Невесту раздевают до рубашки или надевают ей новую рубашку. На Волыни жених раздевает невесту, на Русском Севере — невеста жениха. Чтобы рождались сыновья, в Хорватии жениху помогает радеться мальчик. У лужичан невеста, чтобы иметь власть над мужем, вешает свою одежду поверх жениховой. У белорусов невеста, в отличие от жениха, спит иногда во всей свадебной одежде и обуви, у словенцев — не снимая венчального головного убора.

Укладывание в постель. В ряде мест Вологодской обл. невеста старается лечь в постель прежде жениха; чаще, однако, на Севере ложится первым жених, а невеста должна проснуться, после чего жених хватает невесту и перекидывает через себя на постель. В Минской губ. так перебрасывает через себя невесту дружка жениха. В Рязанской губ. каждый из молодых старается первым захватить постель, чтобы иметь больше власти. В постели молодые связывают поясом (воронеж., рязан.), ноги им связывают рушником (воронеж.) или, от порчи, сетью (олонец.). Чтобы у них были дети, в постель кладут фигурку ребенка (арханг.), женщину, изображающую роженцу (могилев.), стегают молодых плеткой (новгород., рязан.), кум ударяет шапкой о балку столько раз, сколько хотят иметь детей (славон.), и т. д. На Русском Севере в постели между женихом и невестой происходит многословный диалог (напр., «пить хочу» — невеста в ответ должна поцеловать жениха). Во многих местах дверь спальни запирают на замок. Согласно русским, белорусским, польским приметам, тот из новобрачных, кто первым уснет, умрет раньше другого.

Совместная трапеза молодых, символизирующая начало совместной жизни, происходит в спальне перед укладыванием на брачное ложе, во время Б. н. или же утром перед выходом из спальни. Наиболее рас-

пространенная еда — печеная курица или, реже, петух (особенно у вост. и юж. славян) и различные виды хлеба; кроме них — каша (рус.), хляда (словен.), вблочно, сладости, сахар (ю.-слав.), несоленый суп (луж.).

Охрана спальни. На великокняжеских свадьбах XVI—XVII вв. постельничий всю ночь ездил верхом с обмуженной саблей вокруг спальни. Повше у крестьян Олонецкой, Псковской, Костромской губерний это делал клетнич. На Русском Севере подлет в Б. н. оберегают специальные знахарь — *розовница* (розница, вологод.), *спорож* (арханг.). В Нижегородской обл. караулят молодых у баи: сваха. На Украине у дверей спальни дежурит дружка, в с.-зап. Болгарии ее охраняет *десен девер*.

Проведывание молодых во время Б. н. помимо принесения им угощения для совместной трапезы имеет целью вывяснить, благополучно ли завершился супружеский акт. У белорусов дружка поминутно подходит к спальне, стучит в дверь и кричит: «Гоц!» В Черниговской губ. дружки, стуча, спрашивают молодых: «Чи вже?» У украинцев Гамачки свадебные гости стучат в дверь комнаты, призывая молодых давиться, а не спать.

В некоторых местах подслушивают у дверей спальни. В Болгарии это делают девер или старойка и по тому, что слышат, гадают о будущих родах. У болгар известно и подглядывание в замочную скважину.

Смена головного убора невесты бывает иногда приурочена к Б. н. В спальне снимают с невесты венок новком или саблей (ю.-слав.), новком, вклада или косой (словац.) и т. п.

Ритуальные шум, пение, танцы. У юж. славян стрельба, шум, битье горшков, посуды, музыка возле спальни во время Б. н. имеют функцию оберега. На Украине и в Белоруссии во время Б. н. гости в хате шумят, танцуют и поют эротические песни. В Болгарии мужчины и парни исполняют песню и танец *чукане на пилер* (чер пилер, тром пилер), в котором воспроизводится процесс посадки перца и имитируются движения при половом акте.

Супружеский акт (вологод. *знаться*, витеб. *сполнацца*), дефлорация невесты (орлов. *ломать кесарецкого*, болгар. *розвалаям*) происходит обычно в первую Б. н., во время свадьбы. Однако в различных славянских зонах нередко встречается и запрет

контуса в первую Б. н. иногда первые три ночи, реже неделю или более (до нескольких месяцев). Обе формы обряда отмечены в разных частях славянского мира, порой сосуществуя. В некоторых районах России жених привозит невесту к себе только на свадебный пир, после чего провожает ее, нетронутую, назад к родителям и оставляет там на неделю. В Брестской обл. бывает, что супружеские отношения не допускаются, пока молодые не посетят в первый раз церковь или пока не заберут у родителей корову. Запрет вступать в первую Б. н. иногда объясняется тем, что иначе не будут вестись овцы (Вологодская губ.) или поросята (Словакия). Воздержание в первые ночи известно у юж. славян (Черногория, Герцеговина, Дебар, Скопска Црна Гора, сев. часть долины Моравы, р-н Ступника в Хорватии, в Словении). В некоторых случаях (на Русском Севере, в Гомельском у.) невеста «обороняет» свою девственность: пытается не допустить до себя жениха, отталкивает его, рвет на нем рубашку, кусается, царапает ему лицо. Там, где большое значение придается целомудрию невесты и его публичному ритуальному засвидетельствованию (особенно на Украине, в Болгарии, Македонии), дефлорация обязательна в первую Б. н. (хотя бы мануальная). В Болгарии о благополучном завершении супружеского акта жених возвещает выстрелом из ружья. В случае импотенции жениха на Украине невеста в эту ночь призывает старшего «боарина», который совершает дефлорацию. Жениха (особенно в случае его неопытности) может заменить в Б. н. свадебный музыкант — в Житомирской обл.; дружка или дядя (старший родственник жениха) — в Сумской, Харьковской областях, дружок (брат или товарищ жениха), дружок (женатый родственник жениха: муж сестры, сын крестного, старший брат), старший сват (один из старших родственников жениха) — в Черниговской обл.; староста (напр., крестный жениха) — в Волинской обл.; отец жениха — в Гомельской, Брестской областях; старший брат жениха — в Брестской обл., *дядьба* — в сев. Словакии. В Черногории невеста спит в первую Б. н. с участником свадьбы со стороны жениха, аналогичным русскому дружке. Иногда это могут быть *девери* (обычно братья жениха). У македонцев Скопской

Црна Гора первую Б. н. невеста спит на одной постели между деверями и девушками, а жених с краю. В Боснии каждый мужской гость на свадьбе может прижимать невесту к стенке, изображая супружеские объятия. В некоторых западнославянских зонах в Б. н. параллельно с актом совокупления новобрачных совершает половой акт и другая пара участников свадьбы (см. Четыре свадебных): дружба с дружкой (у поляков Малопольши, Силезии), первый товарищ жениха с первой подружкой невесты (у лужицан).

Бужение. Будят молодых (с.-рус. буженье, бел. падымане) обычно те же, кто отводил их в спальню, — чаще всего дружка и/или свата (свахи), иногда родители. Будят сдергиванием одеяла, битьем горшка о дверь, порог или стену спальни, стуком в стену, в двери, криками, звоном в колокольчик, в корчагу (с.-рус.), музыкой и пением специальных песен (бел., пол., луж.), верхом на помеле, с горящим венком, зажженной соломой (с.-вост.-рус.), обливанием водой (с.-рус., пол.). На Русском Севере молодые, проснувшись, не смеют выйти из спальни, пока их не придут «будить», за что невеста дарит полотенце. Вставая с постели, невеста стаскивает одеяло на жениха, чтобы перенести на него будущих родов (боси.), старается наступить на его ботинок, чтобы иметь много денег (луж.). Кто из молодых раньше встанет, тот будет главным в семье (с.-рус., луж.). У белорусов Бобруйского у. невеста встает раньше жениха, т. е. считается позорным, если ее застанут в постели. В других районах Белоруссии, наоборот, первым встает жених и выходит или его выводит к гостям. В укр. Галиции жених выбегает первым, чтобы принести воду невесте. В Черниговской губ. жених и невеста с его шапкой на голове выходят из спальни и просят прощения у родителей. В Македонии и Болгарии жених выходит из спальни и стреляет из ружья.

Утренние очистительные и другие обряды. Мытье, укуwanie — очистительный обряд, известный всем вост. славянам, который совершают молодые, прежде всего невеста, нередко вместе с гостями после Б. н., чаще всего в спальне. На Русском Севере после Б. н. происходит обряд свадебной бани молодых. У юж. славян широко распространен очистительный и испытательный обряд возжжения невесты к ко-

лодду (источнику, реке) после Б. и. Испытания невесты в работе утром после Б. и. (невеста идет по воду, метет пол и т. п.) известны всем славянам. Важным обрядом является проверка девственности невесты (осмотр постели, сорочки, наказания за «нечестность» и т. п.). Часто после Б. и. бьют посуду в знак утраты невестой невинности, поздравляют молодых с успешно проведенной Б. и. (владимир. *здравствование*), устраивают угощение. Еду приносят молодым в постель, или они участвуют в общей утренней трапезе за столом. Специальное ритуальное блюдо после Б. и. на западе восточнославянской зоны — яичница.

Лит.: Гуря А. Първата брачна нощ в славянския сватбен обред // БФ 1990/1; Нла-тjuk V. Die Brautkammer. Eine Episode aus den ukrainischen Hochzeitbräuchen // Anth.1909/6: 113–149; БНЕ:24–25,41,49–51, 77–78,125–127,151–152; Копос.ТСС:252–259; Zel.RV: 309–310; Пропит ИКВ²: 2:325–330; РНСО:15–16,22–23,44,173–176,197; Сунц.СО:21,93,109, 118,119,141,184,206; Вис. 1: 29,66,204,386, 2: 204,393,418; Чув.ТЭСЭ 4:443–444,611,629, 642,647,653–654,658,678,695–696; Вис.:86, 181–182,241–242,258,302,358,384–385,399,46 4; Ив.БФС: 76–77,81,126–134; Кулизиџ Ш. Matiolokalni brak i materinaka šiljacija u narodnim obitajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije // GZM 1958/13:57–58,60–63,71–74; Младиков-сх и С. Белашки за првата брична вечер кај Македонците // МФ 1974/7/14:239–249.

А. В. Гуря

БРИТЬЕ — особый ритуал на свадьбе, перед погребением, в колядных и масленичных играх и действиях ряженых.

Бритье на свадьбе известно у болгар, македонцев и вост. сербов. Жениха брили обычно или в субботу вечером, или в воскресенье утром до венчания. Так, в Пловдивском кр. на вечерней или утренней заре жениха садили на стул, покрытый суконной накидкой или шерстяным одеялом, а золовка и деверь держали под подбородком белый платок или полотенце, чтобы сбритые волосы не падали на землю и не использовались в каких-либо целях. Жениха брил парень, у которого живы родители, женатый мужчина или дядя (муж тетки). Иногда число

брадобреев доходило до трех. Во время Б. девушки пели, танцевали с парнями «хоро», играла музыка. Волосы бросали на розовый куст, кадали на ветви плодовых деревьев, под которыми брили жениха, несли в хлеб, прятали в ясли или закатывали в хлеб и скармливали скоту. Иногда мать жениха собирала волосы и прятала их в сундук невесты или накрывала на плечи сына новую рубашку и обходила сына трижды посолоном, посыпая его просом и зерном. Нередко почти все жители села собирались на ритуал Б. В с.-вост. Болгарии у капанцев при Б. в воскресенье пели печальные лирические песни, знаменующие прощание с вольной холостяцкой жизнью. В зап. Болгарии (в зоне Самокова) Б. происходило во дворе у поленницы под девичье пение и аккомпанемент зурмы и барабана. Волосы при этом собирали в белый платок, положенный в сито. В ю.-зап. Болгарии в Кюстендилском кр. Б. совершалось по очереди тремя или девятью юношами, которые не были сиротами. При этом девушки пели: «Бричи ми се младя младоженя, бричат ми го девет бербериња...» [Бреется молодой жених, бреют его девять парикмахеров...] (Арх.БСО:113), а две сестры жениха держали белое полотенце для сбритых волос. В это полотенце участники свадебной церемонии кадали деньги, а жених отдавал им пивцам. За Б. следовало купание жениха. В сев. и с.-вост. Болгарии в р-нах Тырнова, Симитрия и Варны Б. совершалось в воскресенье рано утром, а волосы жениха хранили до его смерти и кадали в гроб. Повсеместно сохранялось верование, что волосы жениха обладают особой силой и что ими можно «испортить» жениха. Чтобы этого избежать, совершались разные ритуалы, сберегались сбритые волосы.

В вост. Болгарии (в зоне Котела) в субботу вечером в присутствии множества родных, при полном молчании и при двух помощниках с горящими свечами в руках деверь или парикмахер брил жениха и подстригал его косу. Тишина нарушалась только грустными мелодичными песен, последовательно исполнявшихся несколькими группами певцов. В юж. Болгарии (во Фракии) следовало за тем, чтобы Б. жениха совершалось одновременно с плетением косы невесты; с этой целью от жениха и невесты посылали гонцов, которых вознаграждали деньгами. Родные лепили монеты к лицу жениха, а

кор под аккомпанемент зурны пел: «Крати се, юначе, свърши се / Твоего врс път ходене, / Чузидите моми галене» [Кончалось, молодец, твое по улицам гуляние, чузык девушек асыканье] (Арх.БСО:45). В ю.-вост. Болгарии (во Фракии) Б. совершалось, как правило, в субботу утром или вечером, в воскресенье утром и в будни в пятницу вечером. Брил при этом холостой парень, три парня, товарищ жениха, его побратим или парикмахер. Им помогали с полотенцем две или четыре девушки, два мальчика или мальчик и девушка. Обряд совершался в доме или во дворе, а волосы зарывали под камнем, бросали на черепичную крышу или под куст розы.

В юж. Македонии (около Гевгелии) жениха брили в субботу в шесть вечера после общего танца. Бритву брал в руки подросток, имеющий отца и мать, «чтобы в новой семье водились дети и у них были живы отец и мать». Во время Б. играла музыка и отбивалась мелкая барабанная дробь, чтобы и Б. было «мелким», т. е. чистым. После Б. к жениху подходила поестрима (духовная сестра) и поинвала в руки жениха вино, которым он умывался, а побратим лил воду для омовения ног. Сосуд, из которого лили вино, тотчас разбивали (см. Битье посуды), а оставшуюся в другом сосуде воду переливали в третий сосуд. В Пиринском кр. следили, чтобы вода для Б. была свежей (начатой), а жениха сажали на стул под плодовым деревом. Во время Б. девушки пели: «Забричали са млада младожена...» [Забричали молодого жениха...] (Пир.:401).

В юж. Сербии (Косово) Б. жениха совершалось на раннем рассвете, сразу после купания в свежей воде, в которую были положены яблоко и серебряная монета. К Б. невеста или сестра жениха дарила ему новое полотенце, а во время Б. девушки и молодки пели песню: «Бричи се, бричи, младожене! / Расплачи татка и мајку, / Расплачи сестру и брата» [Бреется, бреется жених! Расплачутся отец и мать, расплачутся сестра и брат] (Vuk.SK:265). Брадобрей — парень, имеющий живых родителей, бросал волосы в вращавшу, прятал их под стрелой или отдавал на сохранение матери жениха. Такое Б. обычно было первым в жизни жениха. В вост. Сербии в Лесковачком Поморьяе жениха брили трое парней или один парень. На шею жениху появлявали белый

платок, а под его правую ногу подмалдывали сырое яйцо, которое после Б. следовало раздавить. Сбритые волосы жениха прятали в цветы или кашан на плодовое дерево, «чтобы в семейной жизни жених процветал, преуспевал и чтобы у них были дети». После Б. жених мылся, а затем пролезал между ног родной матери. В соседней зоне (во Врањском Поморьяе) символическое Б. на свадьбе имело характер представления: второй шафер, опираясь одной ногой на трапезный столик («тањур»), «брил» деревянной бритвой жениха, сидящего посредине гупна и держащего на коленях сито с сакральным хлебом («погачей»). Во время Б. вокруг жениха девушки танцевали «коло» и пели обрядовую песню.

В Словакии также во время свадьбы совершалось шуточное Б., которое нередко было компонентом и масленичных гуляний ряженых. Первоначальная функция Б. на свадьбе имела, безусловно, характер инициации.

Бритье на масленицу было известно не только в Словакии, но и в Польше. Так, в Медляжском повете (Великопольше) нередко ряженые девушки ходили с ведром известки и малярной кистью по улицам и мазали известкой лица встреченных парней, а затем «брили» их ножом. В польском Поморье и в Хелмской земле в Пепельную среду, т. е. в канун поста, ряженые девушки и женщины в корчах мазали или натирали лица мужчин мокрым пеплом или снегом, а затем «брили» их деревянной бритвой. От такого Б. мужчины откупались водкой. В зап. Моравии в окрестностях Ново-Места на мясоед и масленицу женщины перодевались в мужское платье и изображали брадобреев: одна несла большую бритву, другая — тазик с «мылом» (куском льда) и т. п. Мужчины откупались от такого Б., и женщины устраивали пирушку. Польки в Добжинском кр. на масленицу «брили» зашедших в корчму и неоткупившихся мужчин палками и щелчками и били чулками под грохот и шум битвы в сковородки.

В Лесковачком Поморьяе (вост. Сербия) ряженые колядники, начинающие колядовать за пять дней до Рождества, обходили дома и «брили» хозяина саблей, предварительно «намылив» его снегом.

Бритье в погребальном обряде. Покойника, брившегося при жгании, брили перед погребением, и в некоторых

местах старались это сделать до наступления агонии. У православных юж. славян близкие покойника не брались 40 или 9 дней в знак траура. Ср. также Постражишье.

Лит.: Арн.БСО:81,113; Вак.БЕТБ:385–360; Кап.:181; Марин.ИП 2:539; Пир.:401; Плов.: 225; Бор.ЖОАМ:330,372,453; Мил.ЖСС:342; Стой.ВП:439; Там.СО:158–159; Фил.СК:436, 455,462; Вук.СК:265,315; Катв.КЛЗД:189; КЛW:45; Штам.ROP:112–113; Рег.РМНР:43; Хорватова // СБФ 1991/6:170–172.

Н. И. Толстой

БРОД (о.-слав. производное от глагола **brositi*, **bredof* с доминантным значением 'мелкое место на реке, где можно перейти на другой берег'; в значении 'брод' встречается и огласовка *bred*, напр., рус. твер. *bred* 'брод в озере') — locus, связанный с представлением о переходе души в иной мир как символаизирующий «переходное» состояние индивида (ср. Аглошья). Соотносится с двумя жизненными «переходами» души (см. Переправа через воду), каждый из которых может сопровождаться пограничным (ср. рус. диалектное *брод* 'межа, граница') филологическим состоянием бреда, старяющим грань сна и яви и совмещающим несоединимые стихии огня и воды (горячка, испарина, холодный пот; ср. мотив огненной реки). Эти «переходы» — свадьба или любовное чувство (Б. в свадебном фольклоре, лирической песне; ср. выражения типа рус. *любовный бред/горячко*) и смерть (по-лес. *брод* 'агония' при иных обозначениях агонии типа болг. *на пътя*; ср. рус. пензен., кванов., слонец. *брод* 'тропа'). В этом смысле Б. является синонимом переправы на пароме (ср. словен. *brod* 'перевоз, паром', с.-х. *брод* 'корабль', с.-х. *бродник* 'перевозчик, паромщик', словен. *brodnik* 'паромщик, корабельщик, матрос'). Корень *брод-* встречается в названиях (болг. *бродница*, рус., болг. *бродник*) и предкатах (*бродить*), собственных мифическим персонажам типа ведьмам и некоторым другим, в частности ходячим покойникам, души которых, не обретя покоя на «том свете», остаются в пограничном состоянии («бродят», «ходят» и т. п.). Ср. также названия ряженых (болг. *брониш* 'небольшая группа ряженых, которая ходит и пугает по ночам') и членов социума, живущих ассоци-

альной жизнью (рус. *бродник* 'бродяга из ссыльных', *бродяга*). Мотив Б. теснейшим образом связан с мотивом владыка (напр., у словаков в гаданиях о жените используется вода, вытая с трех бродов) и особенно места (ср. рус. *жидарня*. *брод* 'переход по настилу через топкое место').

У баварских геров существует обычай *вучене* и *изливане воде*, предназначенной мертвым, сопровождающийся изготовлением «брода». «Брод» делают после похорон, пришедшихся за неделю до Страстного или троицкого четверга. После отъезда похоронной процессии «чистая» девочка из этого или соседского дома достает воду из колодца и выливает ее в три сосуда; один оставляет в доме умершего, а два других относит соседям, чтобы они отпили «за душу покойного». Так продолжается неделю, причем в течение этого времени девочка на специальной палке-бирке, называемой *работи*, помещает зарубками количество налитых сосудов. Через неделю, в четверг, девочка и кто-либо из взрослых женщин из дома умершего идут на берег реки или к источнику и огораживают речной галькой небольшой участок земли в форме круга, квадрата или дорожки (*брод*). Внутри ставят полотенце, кладут лепешку, кашки, еду, зажигают свечу, которая была в руках покойника, окуривают все это. Потом девочка зачерпывает сосудом воду из реки и выливает ее на траву около «брода». Надо вылить столько сосудов, сколько отмечено на бирке, потом вылить еще один и поставить его на «брод». При выливании первого сосуда девочка говорит: «Нека је сунцу, месецу, даљеницима, обењеницима, птицима у гори, рыбама у води и мојем Милораду» [Пусть это будет солнцу, месяцу, утопленникам, висельникам, птицам в лесу, рыбам в воде и моему Милораду] (БХ: 202). Потом женщина ломает бирку, втыкает ее в кашку, туда же втыкает горящую свечу, кладет немного денег и так пускает кашку по воде. Считается, что это плата за воду, которую должен получить умерший. Потом женщина одаривает девочку деньгами и одеждой, а воду выливает на могилу.

Лит.: Седакова О. А. Полесское «брод» 'агония' и связанные с ним обрядовые представления // Тез. ПЭС: 78–81.

Т. А. Агапкина, О. А. Терновская

БРОСАТЬ, разбрасывать — ритуальное действие, основное назначение которого — удаление вредоносных объектов или контакт с потусторонним миром. Конкретная семантика действия зависит от предмета в бросании (обрядовая пища, ее остатки и крошки или, наоборот, первый кусок, первая отделенная часть; мелкие сыпучие предметы, плоды, зерно, орехи; металлургические предметы — нож, топор, серп и т. п.; предметы домашней утвари — веник, горшок, хлебная лопата, старая обувь и т. п.), локусов бросания (колодець, водоемы, кладбище, границы села, перекрестки, поле, огород, крыша дома, чердак, углы дома, похуль, печь, порог и т. п.), направленного (подбрасывание вверх, разбрасывание во все стороны, перебрасывание через себя, бросание вслед кому-нибудь), иногда цели или результата бросания.

Во многих случаях сам акт бросания не является существенным для смысла обряда, важно лишь помещение предмета в определенный локус. Так, пищу, предназначенную для духов, либо бросали в углы дома, забрасывали на чердак, за печь и т. п., либо просто размещали (раскладывали) в этих местах, принадлежавших, как считалось, духам. Действия такого рода, связанные с бросанием пищи, обычно интерпретировались как акты ритуального кормления; т. е. наиболее существенным для раскрытия семантики оказывался здесь предметный код.

К наиболее распространенным формам бросания относятся выбрасывание, разбрасывание, подбрасывание вверх, перебрасывание, бросание кому-либо вслед.

Сравнительно редко акцентируется обязательность самого действия бросания, понимаемого как интензивное перемещение предмета за границы «своего» (освоенного человеком) пространства и как способ избавления от чего-либо. Такой смысл вкладывался прежде всего в магические действия в выбрасывании и предметов, воспринимавшихся как «нечистые», вредоносные. Ср., напр., выбрасывание соломы из-под умершего, стружек от гроба, одежды и вещей покойника или больного в реку, в уединенные глухие места, где не ходят люди и скот, за границы села и т. п. В Силезии после выноса тела выметали весь дом, а веник выбрасывали подалше в поле, «чтобы умерший не мог вернуться». Чтобы избавиться от блох, в Сочельник выбрасыва-

ли домашний мусор к чужому дому. Подобные действия характерны для проводов, символизированных изгнание, выпроваживание, уничтожение вредоносных сил: напр., выбрасывание в реку, костер, каналу тучела, ритуального дерева, пучков зелени, соломы, веников, веников, старой обуви и т. п. (см. Проводы). Некоторые варианты полесского обряда «проводов русалки» включали бросание веников, снятых с ржаной «русалки», далеко в ржаное поле, после чего ритуал изгнания считался выполненным.

В отдельных случаях семантика отправки на «тот свет» раскрывается через локусы. Бросание предметов в колодець, в проточную воду, на дерево, на крышу дома, на кладбище акцентирует внимание на синонимических по своему значению зонах контактов двух миров (верх—низ, водный рубеж и т. п.).

Подбрасывание вверх могло омыслиться как магия, обеспечивающая интензивный рост растений. Этот прием (наряду с подниманием предметов, с подпрыгиванием) часто использовался при засеивании семян льна, конопли, алаков. Напр., засеивающий в поле подбрасывал вверх первую или последнюю горсть семян, специально взятое с собой яйцо, мешок из-под семян. При окончании прополки льна женщины высоко подбрасывали первый или последний вырванный пучок сорняков, «шоб лен рос валикий» (полес.). Таким же мотивированно сопровождалось подбрасывание яиц в пасхальное воскресенье, вредного гороха или кутьи в Рождественский сочельник, скатерти в день св. Степана и т. п. В этих магических действиях особое значение приобретает символика движения вверх, тогда как акт самого бросания оказывается менее значимым и может быть заменен подниманием тех же предметов (ср. Высокый).

В других случаях основную смысловую нагрузку берет на себя не направленное действие, а предмет подбрасывания, как, напр., в южнославянском ритуале подбрасывания к градовым тучам топора, молота, серпа для отгона вредоносных сил. Бросание может быть заменено размахиванием топором (или другими предметами угрозы), выставлением его перед домом.

Иные смысловые акценты обнаруживаются в действиях забрасывания наверх, имевших целью, по-видимому, отправки ритуальных предметов в «верхний» мир. Напр., на Косовом Поле после смерти хозяина дома

забрасывали его головной убор и срезанные ногти на чердак; в Шумадки на чердак забрасывали башмак с правой ноги полавника; в в.-слав. свадебном обряде на крышу дома бросали свадебные деревца жениха и невесты; вербные ветки, которыми выгоняли скот при первом весеннем выпасе, затем забрасывали на потолочную балку, «чтобы ягнит было больше» (рус.). Часто прием подбрасывания использовался в многочисленных формах гаданий, включающих бросание вверх ритуальной пищи (особенно вареного зерна, бобов, гороха), ложек, соломы, венков, обуви, поясов и т. п. При этом загадывали, останется ли подброшенный предмет наверху или упадет (при бросании на крышу, дерево, потолочную балку); каким окажется расположение упавших предметов; если гадала группа людей, то, чей предмет упадет первым и т. п. Напр., в Польше девушки гадали на св. Яна по венкам, забрасываемым на дерево: если венок удавалось забросить с первой же попытки, это сулило замужество в ближайшем году. В Карпатах популярным было гадание, при котором подбрасывали к потолку кашу, горох и другую рождественскую пищу: если к потолку прилипло много зерен, это сулило хороший урожай. При бросании обуви следили, в какую сторону направлена носок упавшего башмака: если в сторону порога, то это предвещало замужество. Широко известны также способы многократного подбрасывания принадлежащих гадающим предметов: их подкидывали (трясли, «палавали») в подоле платья, фартуке, решете, корыте, следя за очередностью выпадавших предметов. Ср. выражения *бросить жребий, бросить кости, кинуть бобы* и т. п.

Разбрасывание предполагало действие со множеством предметов, прежде всего сыпучих (пепла, углей, зерна, соломы, мусора и т. п.), что символизировало изобилие и служило оберегом от нечистой силы. Напр., зерна кутьи или горох разбрасывали в Сочельник по всем углам дома, чтобы обеспечить хороший урожай (бел.); пепел юрьевского костра разбрасывали по пастбищу, чтобы коровы давали много молока (карпат.); угли и головни из масленничного костра бросали по озимым посевам, чтобы озимь была хорошей (рус.). Такие же действия осмыслились и как апотропейные: солому, на которой лежал покойник, разбрасывали по засеянному полю, чтобы птицы не клевали зерно (пол.); мусор,

скопившийся в доме в пасхальный период, рассыпали по грядкам, чтобы черви не портили овощей (з.-слав.); овес, освященный в день св. Степана, бросали в поле, чтобы пропали сорняки (пол., словац.), и т. п. В целом действия разбрасывания сыпучих предметов смыкаются с ритуалом осыпания. Специально расчищенные на части ритуальные предметы (разорванное чучело, разломанное ритуальное деревце) старались разбросать во все стороны как можно дальше, чтобы не дать восстановиться целому, полностью уничтожить его.

Перебрасывание предметов через себя назад или через какой-нибудь объект, судя по мотивировкам, имело защитные и обезвреживающие функции: напр., при первом грома перебрасывали через себя камень, а при первом укувании кукушки — комок земли, чтобы не приставали болячки; срезанный колтун перекидывали через себя, чтобы он больше не заводился в волосах. Бросание через голову назад пищи (первого испеченного блина, первых кусков хлеба, сыра, откушенных на свадьбе и т. п.) — ритуальный акт «кормления» духов. С целью достижения какого-то положительного эффекта перебрасывали яйцо через крышу (чтобы не плавка по ночам ребенок), щепки через корову (чтобы ее выгодно продать при торге), ветки через крышу дома (чтобы успешно находить птичьих гнезда). Считалось также, что если через волкоява перекинуть нож, то это вернет ему человеческий облик. Перебрасывание обуви и других предметов в гаданиях (через порог, окно, крышу, ворота), по-видимому, имело целью преодоление границы «своего» и «чужого» пространства.

Бросание предметов вслед кому-либо обычно имело целью обезвреживание опасных контактов и осмыслялось как профилактическая магия. Напр., бросали соль в спину удаляющегося человека, подозреваемого в колдовстве; бросали угли из своей печи, домашний мусор, соломинки вслед нежелательному посетителю или встречному на улице; эти же действия практиковались по отношению к беременным женщинам, пришедшим в дом с просьбой, в которой им пришлось отказать. Чтобы не уходила на старое место и не тосковала купленная корова, в Дмитровском у. исполняли ритуал, называемый «путь загораживать»: по дороге к но-

вому двору один из хозяев шел за коровой и, обмахивая кусты, бросал ветки крест-накрест ей вслед. Ср. в связи с этим обычай бросания хвойных веток, песка, соли вслед за похоронной процессией, особенно в случае, если покойник — вилельник или утопленник. Ср. также бламакэй к этому ритуалу бросания веток, палок, щепок, крапивы, комьев земли на могилы вложных покойников, если случится проходить мимо места их погребения (см. *Завлажэй вавэйкэй*).

В некоторых случаях смысловая нагрузка с акта бросания перемещается на его результат (напр., бросали глиняные горшки на землю, чтобы они разбились; бросали тыкву, чтобы ее семена разлетелись по всему полу; бросали камни и палки в ворота, чтобы промывести ритуальный шум). Это же касается ритуалов, где бросание камней, острых предметов имело целью повредить определенную цель. Бросание этого типа сблизжается с действиями ритуального битья, стука (см. *Бить*).

А. Н. Виноградова

БУДИТЬ — ритуальное действие в составе календарных обрядов и похоронно-поминального комплекса. В основе его семантики — сопоставление жизни и смерти с бодрствованием и сном (см. *Бдешке, Сом*).

У вост. и зап. славян известен обычай будить домашних при кончине члена семьи, особенно в случае смерти хозяина или хозяйки дома, т.к. присутствие души умершего считалось опасным для спящих. В Белоруссии было принято будить спящих детей, если мимо двигалась похоронная процессия, поскольку «к сонному дитяти легче всего подступает смерть» (Нихиф.ППП:290). В день смерти хозяина считалось необходимым также «будить» домашний скот, птицу и «объявлять» им о смерти хозяина, чтобы скот не погиб, пчелы не вымерли и деревья не засохли. Если умерла пасечник, то ходили к ульям, стучали в них, чтобы пчелы «не спали»: душа умершего может забрать с собой спящих (Bieg.KOM:314). Поляки Сондецких Бескидов сразу после кончины кого-либо из домашних шли «будить» сначала рогатый скот и коней (их слегка били прутом или веткой, принуждая подняться), затем пчел (стучали в ульи и «сообщали» о смерти) и, наконец, садовые деревья (уда-

ряли по стволу рукой или палкой и тоже «объявляли» о смерти хозяина).

В календарных обрядах обычай «будить» скот, пчел, фруктовые деревья приурочен преимущественно к двум основным датам — к Рождеству и Пасхе (Полесье, запад Белоруссии и Украины, Польша, Чехия, Словакия, частично южнославянский ареал). Так в Полесье хозяева *лабужали худобу* утром в Чистый четверг: войдя в клев с зажженной свечой, трижды промывали: «Гуай ад ацёлу да ацёлу, кароўка! (гомеа, ПА). В Штирии домашний скот и птицу «будили» в рождественскую полночь, а в других р-нах Словении — в пасхальное воскресенье до восхода солнца. Распространена была и практика «бужения» пчел: в юж. районах Польши и в Силезии в пасхальную субботу стучали в ульи или слегка двигали их; гуцуды делали это на Паску, приговаривая: «Ци ти, матко, спиш, ци чуюш? ...Уставай, бо Сус Христос воскрес!» (Шух.Г 4:237). В некоторых селах Галиции пасечник должен был несколько раз ударить на Паску в колокол, чтобы пчелы «пробудились» от зимнего сна.

В западно-славянской зоне (спорадически и у юж. славян) широко распространен обычай «будить» фруктовые деревья. В Моравии вечером в Сочельник или в рождественское утро хозяева трясали деревья в саду, стучали по ним звонком, проклиная приговоры: «Stro-*metku, vřivěj, ovoce dāvej, dnes je štedrý den!*» [Дерево, вставай, плоды давай, сегодня щедрый день!] (Bul.PSBM:12). Приговорные формулы этого типа разрабатывали тему рождения и воскресения Христа. Ср.: «Drzewo, czy śpiasz, czy żyjesz? Chrystus się nam narodził!» [Дерево, спишь ли ты? Христос родился] (Święt.LN:66).

У католиков этот обычай часто приурочивался к Страстной субботе, когда возобновлялся колокольный звон: в этот момент надо было обойти все деревья в саду и успеть потрясти каждое. У сербов также известен рождественский обычай «будить» семена, вороша и перебирая их в амбаре.

На Рождество, Паску и некоторые другие праздники производилось ритуальное бужение людей. В Моравской Валахии в пасхальный понедельник утром парни будили девушек ударами березовых или вербовых веток. У юж. славян в Игнатов день (или в некоторые другие дни) будили детей: матери подни-

малы из легкими ударами фруктовых веток. Болгары в Юрьев день будили спящих крапивой, чтобы они бодро и легко вставали весь год по утрам. В Словении на Троицу с шумом будили вставших пастухов и т. п.

Обычай, называемый *будить покойника*, в зап. Полесье сводится к посещению могилы родственника на второй или третий день после похорон с целью «охлаждения» покойника, «утошения» его обрядовой едой прямо на кладбище или для приглашения умершего в дом на поминальный завтрак. Ритуал совершается до восхода солнца: «Тёмно рано на другой день ходят побуждать. Несут на могиле свечку, молятся, а дома вже спѣдають» (брест., ПА). «На второй день после похорон собираются вместе, берут вино: „Пойдѣм будить покойника“, — кажутъ» (брест., ПА). Часто бужение осмысливалось именно как приглашение на поминальный завтрак в дом, и тогда центральным моментом обряда было произнесение специальных пригластительных формул типа «Ходы ўже ёсць з намі!» — на спѣданне звѣли, каб спѣдаць ншоў до дому» (брест., ПА), «Тату, прыходзьце до маты на спѣданне» (житомир., ПА). В отдельных случаях обряда во время посещения кладбища принято было звонить в церковный колокол, жещины тогда отпивали на могилу понемногу водки, «калуна», крошили еду; пришедшие отпивали и закусывали сами, приглашали умершего к столу и возвращались домой, где устраивали поминальный завтрак.

Подобные обряды, называемые *отпивать покойника*, *идти на спѣданне*, *носить померлому спѣданне*, известны на более обширной восточнославянской территории (см. Кормякэ).

Существует сербское свидетельство о том, что наутро после похорон родственники ходят на кладбище на «буѣнье» (СЗБ 1925/35: 60), ср. также македонскую песню: «...Во петок се Мила разболело, / Во сабота Мила душа дало, / Во недела Мила на гробишта, / В понеделник Мила на буѣње: / — Стани, Мила, стани, мила берке!» [В пятницу Мила заболела, в субботу Мила душу отдала, в воскресенье Мила на кладбище, в понедельник Мила будят: «Встань, Мила, встань, мила дочка!»] (РМНП 1:196).

В Туровско-Пинском Полесье некоторые пасхальные обычаи получают специфическое толкование, основанное на мотиве пробуждения, бужения. О крестном ходе говорят: «У

час ночи Христа будыты надо ыти» (ПА); ср. название крестного хода *Христа побуждать*. Обычай жесть в пасхальную ночь костры объясняют тем, что в это время «Суса Христа побужають». Ср. моткировку божествования во время Всенощной: «Нѣ можно спаты, каб Исуса Христа збудыты» (ПА).

На Пинщине известен обычай *побуждать покойника* в Фомино воскресенье: родственники кавам на могилу пасхальное яйцо и кашканы на спѣданне померлого: «Дорогѣнкий, малѣкый, любый, ходы да будам йсты разам!» (ПА), ср. пинское название этого дня *Пробудная недела* (СБФ 3:235). Ритуальное бужение покойников в поминальные дни известно и словенцам: считалось, что предки возвращаются домой трижды в году — на Рождество, в Иванов день и в день Всех святых, поэтому в ночь накануне этих праздников звонили в колокол, «чтобы предки пробудились от зимнего сна и защитили людей от грозы и других несчастий» (Kur.PLS 2:97).

Лит.: ППГ:109,150 СМР:302; Мад. VUOS 2: 94,250; Kolb. DW 57—127; Valc.KOJS:32.

Т. А. Азаткина, А. Н. Виноградова.

БУЗИНА (*Sambucus nigra* L.) — растение, в народных представлениях западнославянского, отчасти западноукраинского ареала — демонический лоз, воплощение и вместилище черта и т. п. Характерно отношение к Б. как к проклятому, нечистому и опасному растению; отсюда его ограниченное использование в семейных и календарных обрядах и широкое применение в магии, оберегах, народной медицине. У юж. славян негативный комплекс поверий о Б. несколько ослаблен. В русской и белорусской традиции соответствующие представления связаны с освятой, вербой и некоторыми другими деревьями.

Б. наделяется функцией медиатора; она, по поверьям, существует от начала мира и поэтому причастна к мифическим протособытиям (грекопадение Адама и Евы, убийство Авеля) и христианской истории (предательство Иуды). Как растение, связанное с «нижним» миром, Б. иногда сажали на могилах (ср. также ее особую роль в южнославянских обрядах «вызывания дождя» и др.).

Одно из ранних свидетельств о магических действиях с Б. относится к XIII в. (Верхняя Силезия, Karwoł KMR:57). О Б. как обереге упоминал польский проповедник Алоизиус в начале XV в.

Бузина — место обитания демона. Повсеместно у зап. славян и на Украине считалось, что под Б., в ее корнях, а также в самом дереве живет дух, демоническое существо (черт, бес, дьявол, сатана) или просто некто (*zle, dyabo, dít'ko*). В польском (жешовском) этнологическом предании говорится, что первый бес поселился в огромной яме и посадил сверху Б., чтобы она охраняла его. На Украине (Винницкая губ.) верили, что Б. «насадила черт» и теперь постоянно сидит под ней; Б. никогда не выкапывают с корнем, чтобы не раздражать его. У гуцулов Б. — «его» дерево, поэтому места, где сильно разрастается Б., считаются нечистыми. В Покутье известны былички о лесных духах, обитающих в зарослях Б., о превращении утыря в куст Б.; сербы считали куст Б. обиталищем вил, поэтому срубившего его ожидала смерть или паралич; полагали также, что во время цветения Б. дьявол выходит на землю.

Вместе с тем Б. — место обитания домашних духов, опекунов хозяйства, таких как *диалух, sztal, diuzki* (гуцул., великопол.), в украинских заговорах упоминаются *бузинници-добровичници*. По словацкому поверью, в Б. живет *rdyák* — домашний дух, приносящий хозяевам деньги.

В ряде украинских заговоров, обращенных к Б., различие между растением и воплощенным в нем существом оказывается стертым, ср. обращения: «Бузыновый Адаме!», «Царю бузыничый». Ср. также: «Рота́нај Бо́х бо́з! Szolowicze bozy, świąty! Jadame, od świta zalożaly!» [Помогај Бог (Бог помощь), бузина! Человек божий, святой Адам, сотворенный от начала света]; согласно комментарию знахарки из Хелмского воев., Б. (*boz*) существует с тех пор, как Бог (*Boh*) создал свет; к ней обращаются со словами «Рота́нај, Бо́х бо́з» [Помогај, Бог, бузина]. Упоминание Адама объясняется тем, что Б. (*boz*) — это св. Адам, первый человек, так же обычно называют и бузину (Kolb.DW 34:183). О бузине как икарнации некоего существа (души) свидетельствует и польское название *дудочка*, сделанной из Б., — *dyzga*. Ср. гуцульский рассказ о двух братьях, убивших свою

сестру, на могиле которой выросла Б. Сви-рель, сделанная из ветки Б., рассказывает об этом преступлении.

Отношение к Б. как к неприкасаемому и опасному растению отразилось в запрете выкапывать (выкорчевывать) Б. В случае необходимости для выкорчевывания Б. специально нанимали (в Польше, напр.) калек или душевнобольных. Нарушение этого запрета, а также запретов рубить Б. или ломать ее ветки, по украинским, польским, сербским и хорватским поверьям, могло привести к смерти человека, несчастью, к различным болезням — ревматизму («будешь рубить бузину — скрутит ноги и руки»), колтуку, травмам, а также к падежу скота. Считалось, что там, где была выкопан куст Б., никогда ничего не вырастет (Рогичце). Запрет выкапывать Б. на Украине и в Польше иногда объясняли и тем, что таким образом человек навлекает на себя болезни, которые были спрятаны под Б. Из Б. запрещалось делать детские игрушки, иначе у детей болела бы голова (закарапат.). Эти табу отменялись, если Б. рубили или ломали с какой-либо определенной целью (как лекарство, для украшения церкви, для изгородей, на топливо) или в определенное время (в Страстной четверг, до полудня). По украинским, польским, словацким и сербским поверьям, запрещалось сжигать Б. во избежание зубной боли (что подтверждается мотивами некоторых заговоров, обращенных к Б.). У сербов запрещалось по тем же причинам спать под Б., мочиться под ней, влезать на нее. Поляки, гуцулы, лужицкие сербы не использовали Б. в качестве топлива, чтобы не навредить в дом клопов и блох. Известны как запреты, так и, наоборот, рекомендации строить дом там, где раньше росла Б., выгонять скот веткой Б. (чтобы он «не усох») и др.

Бузина и осина. На Украине и в Польше Б. считают проклятым деревом. Здесь известна легенда о том, что на Б. повесился Иуда (реже — дьявол), отчего ее листья и ягоды издают трупный запах, ее нельзя использовать в бытовых целях и т. п. Эта легенда чаще относится к славян к осине. С осинной Б. сблизает и то, что оба дерева считаются демоническим локусом, оба упоминаются в проклятиях (ср. серб. «Зова ти на огништу никнула» [Чтобы у тебя на очаге выросла Б.]). Оба растения фигурируют в быличках, где рассказывается о том, как человек не мог найти дороги, блуждая вокруг куст-

та Б. (или осины); из веток-однолеток Б. (или осины) делают специальную борону, сидя под которой в хлеву можно в купальскую ночь распознать ведьму.

В народной медицине зап. славян и украинцев при лечении чахотки, горячки, колыма, рожи, лихорадки, зубной боли и других болезней ходили к Б. (а также к вербе, осине, рябине и др.) и «переносили» на нее эти болезни. Под Б. закапывали колыму, выливали под нее воду, в которой купали больного ребенка, в надежде, что болезнь заберет дух — *zle*, который живет под Б. (в.-пол., лублин.), объявляли Б. нитками из одежды больного лихорадкой. В Познанском воев. мать относила ребенка, больного чахоткой, под куст цветущей Б. и оставляла его там, а сама возвращалась домой, где выполняла три «работы», сохраняя при этом полное молчание, после чего приносила ребенка домой. Мать больного эпилепсией ребенка обсыпала его маком, а затем собирала мак и сыпала его в бузиновую трубочку вместе с остриженными ногтями и клоком волос ребенка и закапывала в такое место, где солнце не светит (словац.). Болгарские болгары при ушной боли дули в ухо через бузиновую трубочку, а при боли в челюстях обмывали их водой, в которой перед тем лежала Б. Чтобы охранить ребенка от головной боли, словенцы закапывали его состриженные волосы под Б., а в Словакии купали маленьких детей в отваре цветов Б., чтобы они были здоровы.

К Б. обращены заговоры, которые читали под Б. при лечении зубной боли (укр., пол.) и лихорадки (чеш.). Эти заговоры содержали мотивы отсылки болезни на Б. или договора человека с Б.: «*Dej ti Pán Bůh, dobrý večer bze! Já ti nesu útmu mze*» [Дай тебе Господь Бог, добрый вечер, бузина! Я тебе несу лихорадку] (СЛ 1902/12:78) или «*Beze, posílá tě Pán Bůh k tobě, abyš ty mze vzal ze mě na zebe*» [Бузина, посылает меня Бог к тебе, чтобы ты взял с меня лихорадку] (Gron. AGBM:181). Ср. также польский заговор от зубной боли: «*Święty Bziew! Ja ciebie bronię od ognia palenia, a ty mnie bron od zębów bolenia*» [Святая бузина! Я тебя храню от сожжения огнем, а ты меня храни от зубной боли] (EP 1973/17:136). Подобные русские и белорусские заговоры обычно обращены к рябине.

У юж. славян Б. широко применялась при укусах змей, скорпионов и ос, а также использовалась в народной ветерина-

рии: для избавления кур от вшей под насест к ним клали ветку Б. Через ветки Б., которыми был украшен рождественский пирог, сербы дали воду и ветем покормили свиней, больных лихорадкой. Воду после снятия глаза с коровы выливали под Б. (словац.).

На Украине известны заговоры, содержащие мотив «чужда» и проксиносимые под Б. с определенной магической целью: «от напастей», «для приобретения силы и отваги», «чтобы суд не засудил», «для избавления от всякой беды» и т. п. Чаще всего они строятся как диалог с Б.: «Добренький тобі, бузино! Чи сколов брат брата? — Сколов. — Який суд судили? — Затреться, замнеться, тай так мнеться» (СХИФО 1909/18:236), ср. «Добры вечір тобі, бузю, ти мій вірний друже! Скажи мені, бузю, як тому було, як сьм батька вбив, а з матірню грих творив? — Там так було: терлось та мьвалось, та бильш т.с.з, що й так мьвалось» (киев., Грнч.ЭМЧ 2:325). Сюжет заговоров как бы воспроизводит некое мифическое событие, которое резко нарушало нравственные нормы, но тем не менее имело благоприятный исход («терлось дм мьвалось, ни на ком не сыскалось»).

У чехов и словенцев к Б. обращены приговоры в девичьих гаданиях о замужестве. В Чехии вечером на святки девушка шла к Б., трясла ее и говорила: «*Třesu, třesu bez, ozvi se mi pes, kde můj milý jest*» [Трясу, трясу бузину, отзовись, пес, с той стороны, где мой милый] (СЛ 1891/1:295). У словенцев аналогичные гадания совершались и на святки, и в купальскую ночь: девушки трясали или били Б., влезали на нее или обегали вокруг со словами: «*Bez bezá, daj možá, kar ená stará, kar ená mladá, koj ená srednjega*» [Бузина, бузина, дай мужа, пусть старого, пусть молодого, хоть среднего] (Kur.PLS 2:125—126). Считалось, что в этот момент можно увидеть суженого в кусте Б. У фракийских болгар девушки клали на ночь под голову листья Б.: если утром они оставались свежими, девушкам должно было повезти в любви, и наоборот. У словаков в любовной магии использовался огонь из семи щепок Б. В юж. Моравии вечером в Сочельник девушки, стоя под Б., бросали колышек: откуда злает собака, оттуда ожидается жених.

Ветки бузины использовали в качестве универсального оберега. Ими украшали дома, хозяйственные постройки, заборы, ворота и др. для защиты людей и хозяйст-

ва от ведьм в юрьевскую, купальскую ночь и в ночь на св. Фланташа и Якуба (пол., словац., морав., луж.); втыкали в навоз возле хлева при первом выгоне скота столько веток Б., сколько голов скота было у хозяев (словац.), подкладывали в амбары от мышей (пол., болг.), втыкали в поля от ливней и града (См. *Втыкати*). Лужичане охранили ветками Б. роженцу и новорожденку, словаки мыл отваром Б. место, где лежала покойник. Словенцы били ветками бузины по огню купальского костра, отгоняя тем самцы от себя и от домов гадов и вредных насекомых.

Юж. славянам известно применение веток Б. в обрядах семейного, календарного и хозяйственного циклов: сербы украшали ими обрядовые хлебы, использовали на Пасху для ритуального битья людей, скота и фруктовых деревьев (ср. *Бити*), хорваты и словенцы освящали их вместе с другими растениями в Вербное воскресенье, а затем использовали в мелки; поляки освящали Б. в день Божьего Тела и бросали цветы Б. под ноги процессии, обходящей селение в этот день. В Славонии использовали Б. для изготовления свадебного знамени и свадебного деревца.

На Балканах ветки Б. (наряду с другими растениями) широко использовал в обрядах взывания дождя (болг., макед., серб.). Ими украшали с ног до головы додола, пеперуду, куклу Германша; из Б. делали специальную плетенку, которую носила на себе додола; все участники обрядов держали в руках букетики Б. или были украшены ею. По окончании обряда всю зелень Б. сбрасывали в воду. На связь Б. с водой косвенно указывает также болгарское поверье о том, что колодезь следует рыть там, где растет Б. (СбНУ 1890/3:85).

Лит.: Majewski E. Bez i hebd // *Wiaś* 1900/14:527–597; *ТезМФФ* 1:59–60; Чуб. ТЭСЭ 1/1:77; *Гнат.ЗУД* 2/1:5–6,17–18,212; *ЕЗ* 1898/5:166; *Отчц.МГД*:45; *Вак.БЕТБ*:198; СбНУ 21:49; *РМНП*:58–59; *Тел.БББ*:206; *Фил.СК*:487,407; *Тал.СОБК*:434; *Чарк.РВБ*:102–105; *ZNZO* 26/1:98; *Rož.P*:106; *NU* 1963/2:76,86, 1971/8:216; *Mäd.LMS*: 192,194, 280; *Kur.PLS* 2:131,133, 4:185; *Самн.ДР*; *Мокз. KLS*:336,337,531,535; *Bieg.KOM*:458–459; *EP* 1973/17/1:136; *Hena.RDR*:62–63; *Kl.W*:477, 529; *Kot.RzP*:35; *Lud* 1895/1:119–122, 1896/2:157; *Tal.ZLL*:403; *Kolb.DW* 15:153, 17:163, 34:260; *Rož.ZO*:237; *Fisch.ZP*:346,347; *Вел.МЛ*:

44,157; *Sob.RVNP*:28,190–191; *Hal.NP*:174, 240; *Mäch.NSB*:174; *SN* 1971/19:451.

Т. А. Азапкина, В. В. Усачева

БУЛОЧКА — небольшой круглый или продолговатый обрядовый хлебец из кислого, реже пресного теста, без отверстия в середине (ср. *Калач*), не имеющий фигурной формы (ср. *Печенье фигурное*). Иногда Б. мазали маслом, медом, посыпали маком, наносили сверху нарезки, узоры, рисунки ножом. Б. часто выпекают вместе с ритуальными хлебами крупной формы (см. *Каравай*) из того же теста и называют уменьшительными именами от наименований главного обрядового хлеба (ср. *рус. каравайчики*, *бел. каравайцы*, *болг. кравайчета*, *хлебче*, *серб. колачић*, *хлепчић*, *потачица*). Кроме общих названий типа *рус. булочка*, *пол. białeczka*, *в.-слав. пампушка*, *ишника*, *колобок*, *балабушка*, *болг. питка*, *црч. просфорка*, *проскурка* и т. п. широко употребляются специальные наименования, отражающие обрядовое предназначение Б., напр. *пол. zaskodaki*, *словац. povčalki*, *полес. колядники*, *рус. овсенки*, *болг. раздавалки*, *подавки* 'Б., раздаваемые колядникам'; *серб. постулаоница* 'Б., выпекаемая по случаю первых шагов ребенка'; *пол. zaduski, dziadowskie godzajki* 'Б., раздаваемые нищим в памятные дни «за души умерших»' и т. п.

Форма, размер, способ приготовления и украшения, ритуальные функции и названия Б. обнаруживают большое разнообразие и не всегда позволяют отличить Б. от других видов малых хлебных изделий — пирогов, калачей, фигурного печенья, блинов, лепешек и т. п. Целью выпекания Б. чаще всего является их раздача, одаривание, угощение участников семейных и календарных обрядов: каравайниц, родителей невесты, друзей, гостей на свадьбе, колядников, роженцу, повивальной бабки, участников похорон и поминок, соседей, прохожих, нищих и др. Во многих ритуалах Б., подобно целому хлебу (буханке, каравая) или его части (ломтю, краюхе, горбушке, корке), употребляли как магическое продуцирующее средство (их клали в семена, закапывали в борозду, скармливали скотине при первом выгоне скота; с Б. выходили встречать весну, приглашали на свадьбу и т. п.), широко использовали в качестве оберега, для «кормления» духов (Б. бросали в воду,

в печь, оставляли у колодца, на могиле, клали покойнику за пазуху и т. п.), для лечения и гаданий (оставляли Б. на перекрестке, на месте строительства дома, скрамливали птицам, собакам и т. п.).

Значимым является количество выпекаемых Б. — может быть одна, две, неопределенное множество, определенное число (обычно сакральное — 3, 5, 7, 9, 40), нечетное число и т. п. Так, в похоронных и поминальных обрядах часто предписывается печь нечетное число Б. (чтобы в доме не было еще одной смерти «в пару» к уже случившейся) или 40 (ср. 40-дневный период после смерти). В Добрудже каждый день в течение 40 дней раздавали столько Б., сколько дней прошло после смерти. 40 Б. пекли также весной на праздник Сорока мучеников (ю.- и в.-слав.). Рождественские и другие Б. нередко пекли по числу членов семьи, детей в семье, умерших родственников, голов домашней скотины. На первую пахоту выпекали три Б. — две волам и одну пахарю; по случаю первого помала пшеницы пекли семь Б. и раздавали их в семь домов; на Юрьев день на стол клали вместе с другими хлебами три или пять Б. «для здоровья» (с.-вост. Болгария, Родопы). Парные булочки предназначались обычно жениху и невесте. В Польше, на Люблинщине, девушка сажала в печь две одинаковые Б., символизирующие ее и ее жениха; если Б. жениха поднималась в печи больше, это сулило замужество. В Белоруссии молодые брали Б. под мышку и обменивались ими в день венчания в доме невесты (мишк.); в Полесье две Б. невеста клала на печь, когда в день венчания входила в дом жениха (Ровенская обл.).

Единичность булочки означает ее специальную предназначенность определенному адресату. В Болгарии на Юрьев день выпекают Б. с реченце для приносимого в жертву ягненка, «чтобы ягненок был сытым, а год — плодотворным». В зап. Болгарии на Рождество пекут особую Б. для подаяния ребенку. Отдельная Б. часто предназначается невесте в свадебном обряде. На северо-русской вологодской свадьбе Б.-пряхеником совершают рукобитье (Кадниковский у.) — см. Стовор свадебный; невеста угощает им подруг накануне для венчания (Сольвычегодский у.); отец благославляет невесту иконой, а мать — Б.; булочку, завернув в шаль, снимают с головы невесты,

обносят вокруг ее головы во время угощения в день венчания и т. п. Специальную Б. пекут для молодых в Гомельской обл., ее кладут на каравай и при дележке каравая отдают жениху с невестой. Иногда накануне венчания пекут по одной Б. в доме невесты и в доме жениха (они называются подручники, т. к. их держат под мышкой); в день венчания жених и невеста обмениваются своими Б. (бел., литск.). В качестве защитного средства Б. на третий день после рождения клали в пеленки младенцу вместе с чем-нибудь красным (болг., макед.) или клали рядом с новорожденным (серб.). Одну Б. оставляли орисшицам, предсказывающим судьбу новорожденному (ю.-слав.). При отнятии ребенка от груди мать выпекает специальную Б., которую катит к порогу и затем дает съесть ребенку (болг.). У сербов подобная Б. замешивалась на материнском молоке. В Добрудже в случае смерти пекли специальную Б., замешенную на воде, предназначенной для обмывания, и съедали ее молча воле покойника. Она называлась пытница, чулник и т. п. При начале жатвы жница брала под мышку Б., которую затем разламывала над головой с пожеланиями, чтобы посева в будущем году были буйными (болг.). В ритуале жатвенной «бороды» под оставляемые на поле колосья часто клали кусок хлеба или Б. У поляков пахарь, идя в первый день осенней пахоты за плугом, целый день держал под мышкой маленькую Б., которую вечером отдавал старику, чтобы был хороший урожай. Селятель часто клал в сумку с зерном маленькую Б., испеченную на Пасху и сохранившую до первого сева. В Родопы на св. Варвару (4.XII) месили пресные пытки, смазывали их медом, выходили на улицу и угощали прохожих, которые должны были отщипнуть кусочек и проклясти благопожелание устоявшему, его домочадцам и скотине.

Специальную Б. часто выпекают для лечения больных и предупреждения болезней. Так, болгары на один из праздников (Афанасий зимний, св. Екатерина и др.) пекут пресную Б., мажут ее медом и помещают над дверью на притолоке. Это защищает дом от «бабы Шарки» (оспы). Для заглаживания выпекаются специальные Б., посвященные Господу, Богородице, персонализированным духам болезней — Чуме, Оспе и др. Булочки, предназначенные для гадания,

нередко готовились особым образом: замешивали тесто на воде из трех или семи колодцев, из-под мельничного колеса, на воде, принесенной во рту, принесенной молча; на вине, с большим количеством соли и т. п. У словаков Горегрона девушки в полночь набирали воду из ручья в рот, несли домой, не оглядываясь, замешивали тесто, пекли Б., затем заворачивали ее в мужские брюки и клали под подушку, чтобы приснился жених. В Польше в день св. Андрея девушки пекли Б. для гадания из муки, которую они должны были украсть из дома своих кавалеров, или из муки, молотившейся на жерновах в обратную сторону, т. е. против солнца.

Множество булочек готовилось для свадебных, поминальных и других обрядов с большим числом участников и гостей, а также — особенно — для святочных обрядов, когда раздача обычных хлебных даров колядникам должна была обеспечить благополучие семьи в грядущем году. Выпекание множества Б. по своему значению эквивалентно изготовлению одного большого карава, который также обычно предназначен для раздачи, в этом случае его режут или ломают на куски. В разных регионах эти параллельные формы могут выступать в одних и тех же обрядовых контекстах. Так, в одних районах Болгарии, когда ребенок делает первые шаги, пекут много Б. (Родопы), в других — один большой каравай, куски которого раздают соседям и близким (самоков). Деление караваев символизирует долю как часть целого и ассоциируется с земной судьбой (долей), в то время как Б. символизирует неделимое целое, отдельную человеческую жизнь и часто ассоциируется с мотивами потустороннего существования: Б. отдают «чужим» — колядникам и участникам других обрядов, инициам как пришельцам из иного мира; их используют в гаданиях о жизни и смерти. В Полесье известен рассказ о том, как перед свадьбой гадали о судьбе жениха и невесты, для чего испекли две Б. и пустяли их по воде. Б. невесты прибилась к берегу и перевернулась, что предвещало смерть. Действительно, вскоре после свадьбы невеста умерла (брест., ПА). Ср. также приметы: если в печи забывают Б., это предвещает смерть кого-либо из членов семьи; число споревших Б. говорит о том, сколько человек умрет (болгарские капацы).

Разновидностью Б. являются мелкие хлебные шарики-катышки, выпекавшиеся или лепившиеся в большом числе и употреблявшиеся преимущественно в магических целях. В Новгородской обл. хозяйки пекли в день Сорока мучеников 40 «орехов» из ржаной и овсяной муки, потом каждый день выбрасывали по одному на улицу и закликали мороз: «Мороз Красный Нос! Вот тебе хлеб и овес! А теперь убирайся подобру-поздорову...» В Калужской губ. тогда же пекли 40 хлебных катышков и раздавали скотине: лошади и корове — по одному, овцам — по три, свиньям — по 15, курам — без счета, чтобы животные принесли такое же по числу потомство. В Архангельской обл. и Карелии весной (в Чистый четверг, на св. Егория, в четверг на пасхальной неделе) пекли для скотины маленькие Б., валякая в них шерстинки от каждой скотины. В с.-зап. Сербии хлебные катышки использовали «защитники от града» для «растрясания» градовой тучи.

Лит.: Сулиц.ХОП; Артюх НХ:86—87,96—97, 111—113,119; Ян.БОХ; Киб.СНТЛ:17,21,28,39—46,49,50,59,73,84,95,103,138,156; СБФ—81:17; Гура//СБЯ-77:134—135; Сок.ВАКО:16—69,75, 95,147,156—157; Журав.КД:17; Влк.ЭКП:136—147; Манж.ОРЭА 1:17—18,39—40; СРНГ 2: 65—68, 13:65,67, 14:142—145; Гавр.КЯДК:78; ЭБ:12—13,133—134; АЛПЧ:107—120; ПА; Марш.НВ:195, 356, 359, 385—386, 516, 525, 527; Доб.:291,294,340; Мил. ЖСС:197,200—204; Vuk.SK:222; ЕБ 3:97,99; Kolb.DW 52:207,226, 292; Моск.РВ:185,191,196,202,205; РАЕ: тира № 420; РММАЕ 1967/11:42—43,94—102; SN 20:493.

И. А. Седакова, С. М. Толстая

БЫК — в народной традиции особо почитаемое животное, воплощение силы и мужского начала; жертвенное животное. Ср. Вол и Говядо.

В южнославянской космологии Б. (иногда буйвол или вол) — космофор, опора земли. В Сербии (Хомолье) полагали, что земля держится на четырех Б.: черном (на западе), сером, полубом (на юге), белом (на севере) и красном (на востоке). Б., стоя в густой желтой воде, пьют ее и ею насыщаются, но они стареют и слабеют, и однажды у них подкосятся ноги, тогда земля даст

трещины, желтая вода проникнет в них и будет всемирный потоп. Подобные верования известны алтайским, мусульманским, древнеиндийской традициям.

Б. как жертвенное животное известен на Русском Севере, в Нижегородской, Пензенской и Орловской губерниях. Собирая в праздник (Ильин день или др.) мужскую скотоводческую братчину, закалывали Б., которого выкармливали всей общиной, съедали его сообща или раздавали его мясо и сохраняли кости, которые якобы приносили удачу. Олонецкие охотники и рыболовы верили, что кость «ильинского» (т. е. зарезанного для сакральной трапезы в Ильин день) Б. утрачивает добычу. Олонецкие мужики стремились на пиру захватить кусок бычьего мяса с костью, «чтобы захватить счастье», ибо «с тем, кто имеет ильинскую кость, всегда пророк Илья». Они же полагали, что жертвенный Б. «красного цвета» обеспечивает (через пророка Илью) ясную погоду во время жатвы и сенокоса. На Орловщине кости «оброшного» (оброчного — «обещанного») Б. после братчины закалывали в длеву, «чтобы не переводился скот в доме».

В селах вокруг Кирилло-Белозерского монастыря тоже приносили в жертву «обещанного» Б.: у Вещовера на храмовый праздник (Рождество Богородицы — 8.IX) у паперти закалывали Б., варили его мясо и раздавали нищим, а остальной «обещанный» скот продавали мясникам, вырученные деньги шли в пользу церкви. В тот же день, по преданию, приходили прежде к церкви олени и прилетали утки, а из Вещовера выходил особый породы бык. В Костромском кр. при болезнях и падеже скота устраивали «Микоальцину» («величали Великого Миколу»). Для этого «обещали» новорожденного бычка растить до трех лет, чтобы затем заколоть его до праздника зимнего Николая (6.XII) и справить обед на всю деревню. В Макарьевском у. на Нижегородщине обеденный пир — «Никоальщина» — с поеданием трехлетнего Б. приходился на мясод — галузю осень или раннюю весну. В вост. Сербии в Ильин день резали Б., варили его в большом котле и съедали всем селом сообща на месте *Петикладенци*, где было пять священных ключей-колодцев. В них люди умывались по пятницам и воскресеньям и оставляли деньги, на которые и покупали Б. В тот же день в Велесе (Македония) на «оброчном» месте собирались жители не-

скольких сел и после общей молитвы варили мясо быка. Болгары р-на Хаскова в понедельник, предшествующий дню св. Параскевы Пятницы (14.X), посреди села закалывали Б., варили мясо и съедали за общей трапезой. Обряд этот был распространен у болгар в вост. Фракии и около Андранополя.

В некоторых польских зонах Б. — центральный персонаж троицких обрядов. В Мазовии его покрывали старой сенью и обряжали цветами и ветками, вешали на рога венок из березы и гнали вперед стада, либо на Б. сажая чучело «рыцаря» из ольховой коры и затем сбрасывали его наземь, называя этот обряд *шобихе шезбе* — воловьей свадьбой (окрестности Тыкошана и Бельска над Наревом). В Куявки Б., покрытый полойной, с цветами на рогах участвовал в торжественном шествии в сопровождении дюжины пастухов, дюжины девушек с цветами и музыкантов, которых встречала вся деревня.

В славянских местных преданиях известны духи — охранители ключей, источников, колодцев и озер, являющиеся в виде Б. Сербы в Метохии рассказывали, что в с. Црна Врана на Подриме из глубокого источника выходил большой Б. и нападал на сельских волов. Тогда кто-то из крестьян выкапывал железные наконечники на рога своего вола, и вол забодал быка, после чего источник пересох на десять лет. Сербы верили, что Б. охраняет клады, притом, «чтобы выкопать клад, надо принести в жертву своего Б. и зарезать его на месте закопанного клада». В Зап. Украине (Корочанский повет) записана быличка о полевике, охранявшем криницу, в виде летучего Б., то бродившего около ключа, то исчезающего. О связи рогатого скота с небесной водной стихией см. Говядо, Туча.

Первая туча перламутрового отлива, предвещавшая грозу и град, в Вологодском кр. называется бык. Место, где убило громом человека, чтобы тот не стал вампиром, в Хомолье (с.-вост. Сербии) кропили святой водой и окуривали базиликом, чебрецом и цветной одномастной (без пятен) Б. По болгарским представлениям, Б. недостижим для нечистой силы, наряду с волком и медведем. С другой стороны, нечистый сам мог появиться в облаке Б., по поверьям сербов-лужичан (стада черных бычков, бычки-телята), украинцев (два дерущихся бычка, бычок — «скопинка лесового бога», бык-полевик и т. п.).

Б. — каюбленная маска и персонаж святочного и масленичного ряжения. В Костромском кр. была известна святочная игра «в быка». Парень с горшком на ухвате (символ рогов) и с накиннутым пологом приходил в избу, мычал около девок и махал головой, как бык. Его продавали, и, когда сторговывались, кто-то из толпы «убивал быка» — бил по горшку, разбивал его, и парень, изображавший быка, убежал вон из избы, а другие парни были заранее приготовленными соломенными жгутами девок, спрашивая: «С кем быка ела?» У хорватов в Банин известна свадебная игра в «быка».

В толкованиих снов черный Б. — неминуемая опасность, белый Б. — болезнь, изнеможение (рус.).

Б. в славянских загадках — субститут месяца, солнца, дня и ночи, неба и земли (рус. «Два быка бодутся — вместе не сойдутся»), потолка и пола, огня и горшка (бел. «Рыжы бык ды чорнага ліжэ») и др.

Древнейшее известие о жертвенном Б. принадлежит Прокопию Кесарийскому (VI в.). Он сообщил, что славяне веровали в верховного бога-громовержца, в жертву ему приносили Б. и иных священных животных (СДИС 1:183).

Лит: Волков // ЭО 1895/4:56; Сож.СПБК:40; Зел.ОРАГО 1:401, 2:762,986; Зав.КЛВ:26; Гнат.ЗУД:176; СЕЭв 19, 45, 58, 80; Волибісі-Рошн // NU 1962/1:92—95; Veski.WSMAG: 492—495.

Н. И. Толстой

БЫЛИНЫ (*старинны*) — русские народные эпические песни. Ядро былинного эпоса составляют песни-сказания о подвигах и приключениях богатырей. Записи Б. появляются с XVII в. в виде «историй» и «повестей», в том числе дубочных, о богатырях. Наука застает Б. в живом бытовании (с 30-х годов в XIX в. по 50-е годы XX в.) главным образом в районах Русского Севера, а также в отдельных районах Поволжья, Сибири, у казаков Дона, Терека, Нижней Волги и Урала. Существуют косвенные данные о том, что Б. были известны на территории Белоруссии и Украины.

Основной корпус Б. сложился в Древней Руси, и ядро его сюжетов связано с такими

определяющими факторами истории, как формирование ранней государственности и борьба с иноземными врагами. Важнейшие особенности Б. заключаются в том, что содержащиеся в них не возводимо к конкретным историческим событиям и фактам, а представляют художественную конструкцию, основанную на вымысле и в фантастических формах передающую народные исторические предания и идеалы. Создание Б. представляло собой длительный творческий процесс, значительную роль в котором играли эволюция и качественная трансформация более ранней (архаической) славянской эпики, отражавшей отношения и представления общинно-родового строя и насыщенной мифологическим содержанием. Б. вобрала, переработала и переосмыслила эпическую архаику в духе характерного для них историзма и героико-патриотического пафоса: архаический эпос растворился в Б., оставив в них многочисленные «следы». В процессе исторической жизни былинный фонд пополнялся новыми сюжетами, напрямую с архаикой не связанными, но разделявшими общие для всего былинного эпоса особенности отношения к действительности — веру в реальность изображенного фантастического мира, в достоверность необычайного, в одушевленность природных сил. Б. можно рассматривать как своеобразное сочетание исторически разнородных элементов мифологии и язычества, переработанных народным творчеством элементов христианской религии. Восприятие всего содержания былины (т. е. описываемых в них событий, персонажей, пространственно-временного контекста, топографии, чудесного и т. д.) как реально существовавшего поддерживалось среди носителей фольклорной традиции тем, что в этой среде на протяжении столетий актуальным оставался комплекс представлений, связанных с мифологией, магией и т. п. Былинная мировоззренческая архаика была включена в художественную систему эпоса, функционально подчинена осуществлению эпических замыслов, входила в виде различных элементов в состав эпических кодов. «Этнографические» мотивы, относящиеся к мифологии, к язычеству, пришли в Б. не непосредственно из живых представлений и бытовой практики, а из архаического эпоса, где они уже подверглись художественной обработке и носят как бы вторичный характер. Наконец, в былинном творчестве возникали собственные мифоло-

гические мотивы, живому народному быту неизвестные, и тем самым обогащали народный мифологический фонд.

На основе анализа типовых, устойчивых, повторяющихся моментов содержания Б., их сюжетов, мотивов и реплик, персонажей, описаний выделяется характерный набор представлений, относящихся к сфере мифологии и языческого (архаического) мировосприятия.

Для Б. характерно существование рядом со «своим» миром и в противостоянии ему «чужой» мира (ср. *Свой — чужой*), который манифестируется не только в виде чужих стран, враждебных земель и государств (что обычно для классического героического эпоса), а также и «иных», неземных миров или особых, закрепленных за мифологическим миром земных пространств. Таковы подводное царство в Б. о Садко, подземное царство смерти в Б. о Михайле Потыке, оттолкаши представления о небесном царстве в Б. о камском побойще. Как поэтическую трансформацию мифологического трехчастного деления мира можно трактовать знаменитую заповедь к Б. о Соловье Будимировиче из Сборника Кишин Данилова: «Высота ли, высота поднебесная, / Глубота, глубота, акмян-море. / Широко раздолье по всей земле». Двойное мифологическое значение прикуше былинным горам: с одной стороны, «на горах» богатыри обретают силу и находят «свой» предметы, обеспечивающие им могущество; с другой стороны — горы несут опасность — на них обитает Змей, угрожающий Киеву, на Сорочинских горах погибает Василий Буслев, «толкуте горы» выполняют роль фантастических стражей на пути Дюка Степановича. Мифологические представления о реках отразились в образе реки Смородины, которая преграждает путь богатырям, испытывает и губит героев, в происхождении реки Дунай из крови богатыря. Мифологическое содержание приписывается к типовым былинным локусам — сакральным, фантастическим либо просто отмеченным местам, играющим важную роль в эпических повествованиях (Латырь-камень, Леванков крест, ракитов куст, перевороток дорог и др.). Пространственные описания в Б. сочетают элементы реальной географии (топонимы, названия городов) с явным вымыслом, с отсутствием реальных маршрутных данных или указаний на местоположение локусов. Историческая география русского средневековья наложи-

лась на систему мифологических пространственных представлений, образовав нерасчленимый сплав, которому придаются черты полной достоверности.

В основе категории былинного времени (ср. *Время*) лежит представление о неопределенно далеком эпическом прошлом, в котором жили герои Б. и происходили все события. Для этого прошлого оказывается допустимым и естественным все невероятное. Былинная эпоха замкнута в себе, но внутри нее просматривается условно-хронологическое деление: эпохе, когда действуют русские богатыри, предшествует «бессобытийное» время «старших» богатырей (Святогор), мифических великанов, сила которых оказывается неприложимой к «историческим» делам. «Младшие» богатыри приходят на смену «старшим», в борьбе с ними и перенимая от них часть их силы, соразмерной с теми задачами, которые «младшие» богатыри должны осуществлять в условиях новой эпохи. В Б. она выступает как «историческая», но в эпическом облике, со своим социумом, государственным отношениями, городами-центрами и заплоянная своими конфликтами и динамикой событий.

Реальная история составляет в Б. условный фон, отражает отдельные подробности; основу содержания Б. составляет эпическая история, где героями оказываются богатыри, выступающие в борьбе с противниками, наделенными в большей или меньшей степени фантастическими чертами. Такой характер историзма Б. обусловлен перенесением в эпос классического типа коллизий и персонажей архаического эпоса и мифологии — с их пересмыслением и трансформацией, каменными во многом их первоначальную судность и придавшими им новые черты. Богатыри унаследовали характерные качества мифических героев и архаического эпоса: чудесное рождение (Волх рождается от прикосновения Змея к князю), чудесное получение силы (Илья Муромец получает силу от питья, указанного ему странниками, или от дымления Святогора) и магических способностей (Волх овладевает искусством «оборачиваться» соколом, волком, туром и др.); чудесный рост (Волх, когда ему исполняется полтора часа, уже в силах поднять палицу «в триста пуд»); необычайно быстро растет Василий Буслев; приобретение чудесных помощников — богатырского коня, магического оружия, обладание магиче-

скими предметами. Богатыри совершают типичные для мифических (архаических эпических) героев деяния и подвиги: странствия в «иной» мир (Садко в гостях у морского царя), в царство смерти (Михайло Потык в могиле жены, ср. Тот свет), единоборства с чудовищами, охраняющими «чужой» мир или угрожающими благополучию мира героев (битва Ильи Муромца с Соловьем-разбойником, с Идолищем, Алеши Поповича со Змеем Тутарином, Добрыни со Змеем — в этих

«иного» мира (Михайло Потык встречает невесту в облике Лебеди белой или Лани; суженая Дуная — сама богатырка, которую он должен одолеть в поединке, чтобы она стала его женой).

В образе врагов богатырей лишь сюжетные обстоятельства помогают обнаружить «исторические» черты (захват или угроза захвата Киева, нападение на богатырскую заставу, преграждение дороги к Киеву, похищение племянницы князя), вся же «фак-



Змѣя Горынычъ. Рис. И. Я. Бялябина. 1912 г.

персонажах просматриваются следы связей с «хозяевами» гор, лесов, рек и др.). В Б. о сватовстве есть отголоски мифических мотивов о встречах с сужеными, представителями

«тура» образов врагов — их внешний вид, чудовищность форм, характерные признаки, источники чудовищной силы — принадлежит архаической, мифологической традиции.

Борьба богатырей окрашена не только героико-государственным пафосом (защита Киева, Русской земли), но и пафосом борьбы со злом, манифестируемым в силах, принадлежащих как «истории», так и мифологии, и в этом смысле богатыри продолжают и завершают деяния культурных героев.

Описание богатырских деяний и характеристика нравственного кодекса богатырей (постоянная настроенность на героические подвиги, готовность к исполнению своего долга, верность семейно-родственным связям, товариществу, данному слову, рыцарское поведение в бою и др.) в Б. соотносится с идеями предназначенности, предугаванности всего происходящего с богатырями. Эти идеи, чаще всего заключенные в подтексте, внутренне организуют сюжеты Б. и могут выступать в связи с мотивами вещей сновидений, знамений, вещей предсказаний (комя, ворона и др.), предупреждений, запретов, оказавшихся на пути богатырей. Суть деяний героев в том, что они пренебрегают предсказаниями и запретами, идут наперекор им. В результате победа их не просто знаменует торжество богатырской силы и правды, но и утверждает судьбоносный характер деяний. Редкие в русском эпосе сюжеты о гибели богатырей из-за нарушения ими запретов вносят в эту концепцию трагическое начало и, может быть, свидетельствуют о ее кризисе (ср. мотивы, свойственные балладам).

Герои Б. обладают вещными знаниями, при этом они «знают» обычно лишь часть того, что произойдет. Так, мать Добрыни «знает», что ее сыну предстоит встреча со Змеем, но исход встречи ей неведом. Змей, в свою очередь, «знает», что ему уготована гибель от Добрыни, но не верит в это до конца. Сам же Добрыня как бы «не знает» ничего и ведет себя в соответствии с предписанным богатырю нравственным кодексом. «Внутреннее знание» или «незнание» никак не мотивируется, но именно оно часто определяет поступки персонажей, кажуцисья алогичными (Михайло Потык, отправляясь в могилу жены, берет с собой клещи, которые затем использует в борьбе со Змеем). Былинными героям присуща как необыкновенная прозорливость (Илья Муромец «знает», что постель «красной девицы» угрожает ему гибелью; Садко, принеся себя в жертву Морскому царю, тем не менее берет с собой гусли и т. д.), так и странная слепота. К

архаическим относятся представления об «урочном» времени, т. е. предугаванном, назначенном для определенных действий, запретном, нарушаемом героем.

В системе нравственного кодекса героев Б. важнейшее место занимает идея преданности семейно-родственным связям, значения их прочности. В этом классический эпос продолжает традиции эпоса архаического, где борьба за создание и сохранение семьи и рода занимала первостепенное место. Б. о сватовстве, о защите богатырем своей семьи занимают центральное место в сюжетном составе русского эпоса. Рядом с темой семейной верности разрабатывается тема неверной жены, предающей богатыря из корысти. Особое отвлечение темы — отношения богатыря с суженой из «чужого» мира: брак их таит беды, соответствующие сюжетам строятся на мотивах борьбы богатыря с враждебным миром, с невестой или женой, воплощающей враждебные мифологические силы (Б. об Иване Годиновиче, Михайле Потыке, Добрыне и Маринке, Садко и др.). В противовес этому утверждается «нормальный» брак («Женильба Добрыни», финал Б. о Садко). Б. дают свою трактовку традиционной для эпоса темы шлюста: предугаванной брак богатыря с сестрой предотвращается его усилиями, утрава инцеста снимается («Михаил Коварин»). Мать богатыря в Б. воплощает понятия дома, рода, семьи; она наделена мудростью и провиденциальным знанием, наставляет сына и судит его проступки. В сюжетах находят отражение идеальные, с точки зрения патриархального общества, отношения богатыря с младшим братом, дядей, сестрой. Семейные связи богатыря подвергаются жестоким испытаниям (враги уводят сестру, брата; отсутствует отец и др.), в ходе которых он восстанавливает эти связи. Один из характерных мотивов Б. — побратимство. Богатыри строго соблюдают отношения, установленные с побратимами, в то же время Б. осуждают нарушения норм побратимства противниками героев.

Значительный слой в Б. составляют мотивы, связанные с магией. Колдовские действия, заговоры оказываются эффективными средствами борьбы: Маринка-волшебница срезает следы Добрыни, бросает их в огонь и провозгласит любовный заговор,

«присушивал» богатыря, а затем превращает его в тура. Лишь вмешательство тетки Добрыни, которая оказывается более сильной колдуньей, спасает богатыря: Маринка, испугавшись, возвращает ему нормальный облик. Михаила Потыка жена несколько раз превращает в камень. Колдовской игрой на инструментах скomorохи наводят беду на тех, кто предрекал им неудачу в предстоящей борьбе с царем Собакой («Вавило и скomorохи»). Некоторые персонажи в Б. обладают способностью к перевоплощениям (Волх, Маринка, Настасья Лебедь белая и др.).

В Б. обнаруживается мифологический слой, связанный с апокрифическими и христианскими мотивами. «Адамова голова» фигурирует в Б. о смерти Василия Буслаева. Б. «Царь Соломан и Василей Окулович» представляет собой русскую эпическую редакцию распространённых в средние века апокрифов о Соломоне и его неверной жене. В Б. Соломан — персонаж, наделённый даром предугадывать события и колдовскими средствами вызывать помощь. Устойчив мотив обращения богатырей в критический момент за помощью к Богородице. Илью Муромца спасает от смерти ватный крест. Св. Никола, покровитель новгородцев-мореплавателей, помогает Садко советом, после чего тот благополучно возвращается домой. У безоружного Добрыни при встрече со Змеем в последний момент под рукой оказывается «шапка земля греческой», которой он и побивает Змея (в этом же вполне ясном образе усматривается символическое воплощение силы христианства, воспринятого от греков). С христианскими мотивами связаны в Б. иногда трагические события. В былинке «Васька Пьяница и Кудреванко-царь» есть зачин, в котором туры рассказывают матери, что они видели «девицу из божьей церкви», читавшую книгу на камне у Киева и плакавшую при этом. Турца объясняет, что это была Богородица: она читала Евангелие и плакала, чуя беду для Киева. Вслед за этим идет былинный рассказ о нашествии татар. Василий Буслаев, будучи в Иерусалиме, совершает кощунство — купается голым в Ердань-реке, и «жема-староматера» пророчит ему за это гибель.

Комплекс мифологических и языческих мотивов в Б., за редкими исключениями, не поддается детировке. Притом что Б. унасле-

довали, частично видоизмененным и равным принципиальные особенности древнерусского эпоса, очевидно, что этот комплекс в основном также принадлежит эпосу Древней Руси, а в своих истоках и связях соотносится с более древними историческими пластами.

Лит.: Быльи Севера / Записки, вступ. ст. и комм. А. М. Астаховой. М.—Л., 1938/1 (лит.); Миллер О. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869; Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд., исправленное. М., 1958; Путяков Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос: сравнительно-типологическое исследование. М., 1971; Быльи (Библиотека русского фольклора). М., 1988; Сборник Кирши Давыдова. М., 1977; Новгородские быльи. М., 1978; Добрыня Никитич и Алеша Попович. М., 1974.

Б. Н. Путилов

БЫЛИЧКИ — краткие народные рассказы о встрече человека с нечистой силой, имеющие установку на достоверность. Этим Б. отличаются от сказок, где вымысел и фантастичность нередко постулируются сказителем. Термин Б. употребляется преимущественно в русской фольклористике; введен Б. М. и Ю. М. Соколовыми («Сказки и песни Беловерского края», 1915 г.). В аналитическом или близком значении употребляется название *быльищина* (Даль).

Установка на достоверность повествуемого обуславливает присутствие бытовых деталей реальной повседневности в Б., на фоне которой действуют мифологические персонажи. Это же нередко определяет национальный колорит, близкое к моменту рассказа время и конкретное место действия (в отличие от сказочного «в некотором царстве, в некотором государстве жила-была»), обычно известное рассказчику и слушателю, наконец, и форму сообщения: как правило, Б. имеют характер свидетельского показания. Свидетель зачастую оказывается пассивным наблюдателем происходящего, описывающим внешность мифологического персонажа, обстоятельства его появления, его действия, в то время как активным героем является сам персонаж, сама нечистая сила.

Набор мифологических персонажей различен у разных славянских народов, хотя

наблюдается и определенная общность, и это отражено в Б. Так, в восточнославянских Б. выступают леший, водяной, русалка, полесвик, полуудница, домовый, банник, гугенник, олявник, подовник, хлебник, клестник, дворовой, черт, амак, ведьма, колдун, ходячий попойщик и др. Большинство этих персонажей могло принимать разные облики — антропоморфный или зооморфный (иногда смешанный — антропозооморфный). Напр., русалки в русских Б. почти всегда антропоморфны, имеют вид простоволосых женщин, как и полуудницы, отлчительной чертой которых является не внешний вид, а время появления и действия (поадень); лешие же, водяные и домовые также и зооморфны и появляются не только в виде стариков, маленьких человечков (леший может быть и огромного роста), человека в белом, знакомого или хозяина (домовой), но и в виде собаки, кошки, свиньи, крысы, а также рыбы (водяной). Особенно разнообразен в Б. внешний облик домашних духов — домового, кикиморы, гугенника и др. Домовой помимо указанных видов бывает теленком, бараном, курицей, черным зайцем, жабой, медведем; кикимора — мужиком, ребенком, быком, козленком, овечкой, уткой, а банник — не только голым человеком или стариком, женщиной, но и белой коровой, теленком, жеребенком. Банник в Б. не совсем домовый дух, как и гугенник (человек в белом, старик, баба с ореховым кустом, журавль), — они противопоставлены домовому, но истинным антиподом домового является черт, который хотя и может гнездиться в доме или приходить в дом, но в принципе на земле он неведущ и, в отличие от других мифологических персонажей, не привязан к определенному локусу, хотя его излюбленные места — болото, ивняк, ущелья и пропасти, т. е. нечистые места. В Б. черт появляется во многих из указанных обликов, при этом он может их часто и быстро менять, нередко в конечном счете превращаясь в вихрь. Вихрем могут быть и домовый, и леший, и ведьма. Для ведьмы в Б. типичны разные зооморфные воплощения: свинья, собака, кошка, теленок, кролик, медведь, волк и др. Все эти персонажи в Б. наделены характерными действиями, многие из них пугают людей; леший ходочет, заводит в дебри, крадет детей; русалки щекочут до смерти, пляшут, поют песни, расчесыва-

ют свои волосы, качаются на деревьях; водяной топнит, похищает детей и взрослых, утоняет лодки; полесвик и полуудница, подобно лешему, манят и водят людей или гонят их с меж, а домовый часто «хозяйничает» по ночам в доме, ищет еду, разбрасывает неубранную посуду, давит человека, мучает скотину, подчас губит ее, а подчас ужалживает за ней, если она «в масть». Домовой может наказать и наградить хозяев в зависимости от их поведения, предсказать им будущее, предупредить об опасности. Помощником по хозяйству может быть и кикимора, которая обладает и опасными свойствами — иногда она давит и губит человека, мучает скотину. Банник же способен содрать с человека кожу, подменить ребенка, но в некоторых случаях и защитить от другой нечистой силы.

От перечисленных мифологических существ и демонов есть разные способы защиты. К ним относятся крест, моантва, брань, печенье лепешки, очерченный круг, а также чертополох. Лешего можно убить медной пуговицей, хлебным мякишем, откупиться от него табаком, вещью, переданной через левое плечо. Домовой боится козла, свечи, ремня; живущий в рите рыжый опасается медведя; кикимора, как и домовый, боится четырех осинового колья, забитых в углах избы или в подполье.

Из перечисленных и им подобных мотивов складываются, как правило, одноэпизодные сюжеты Б. Очень часто это — неожиданная встреча с мифологическим персонажем, описание его внешнего вида, какого-либо его действия и исчезновения в результате применения апотропейных средств и без них. При этом, как уже отмечалось, реалистически описываются место встречи, детали ситуации до встречи, до появления нечистой силы, ситуации бытовой и обыденной. Таким образом, для Б. типичен момент внезапности события, элемент страха перед возникшей ситуацией, иногда и трагичности происшедшего, нередко момент мгновенного раскрытия чего-то невидимого, сокровенного, потустороннего, но, по свидетельству «очевидца» или последующего рассказчика, никак не вымышленного, фантастического, а лишь сверхъестественного.

Национальный репертуар Б. находится в прямой зависимости от демонологических представлений и — шире — от поверий, свя-

важных с отношением человека к природе и к аграрному труду того или иного славянского этноса. В польских Б. самыми популярными персонажами являются богинки, дикая женщина (*dzikozona*), водяной (*topielec*), клобук (*klobuk, kolbuk, lataniec, szraf*), краснолюдки (*krasnaludki*), полулунца (*poludnica*), стригонь (*strzygoni*), мара (*mara, mora, ztora*), планетник (*planetnik*), подмышш (*odmysiec*), блуждающие огни (*ogniki, szkaszcy*) и др. Так, антропоморфные богинки (их обычно три) покидают роженец и убегают с ними в поле, где одна из них, старая и хромая, сообщает похищенной женщине способ спасения, а мара, которых тоже три, душат людей и нередко беседуют друг с другом о своем тяжком ремесле, разговор подслушивает стражник, ночующий в чужом доме. В других случаях мара или зморы могут, приняв облик какого-либо предмета (яблока, соломинки), животного или человека, дуться ночью людей, калечить их, а иногда и общаться с ними, напр. приходить к ним на завтрах. Стригонь-упырь (*strzygoni ciopir*) может по ночам выходить из могилы, залезать на колокольню, звонить и выкрикивать имена своих близких, накладывая тем самым на них смерть, или стучать в окна, где живут близкие, звать их и в случае ответа забирать их на «тот свет». Дикая женщина появляется в поле или в огороде, чтобы пожрать все, что там растет, и тогда хозяин может привести ее домой или избить и прогнать, предварительно выставив один сапог, в который она сует обычно обе ноги и так образом в нем застревает.

Для южнославянской традиции характерны Б. о сербских вилах, болгарских и македонских самовилах — молодых красивых девушек-духах, живущих обычно на полянах высоко в горах, возле горных озер, владеющих родниками, купающихся в воде, танцующих в хороводе и буйствующих на своих нригцах, чаще всего после полуночи. Юнаки и пастухи встречаются с вилами, иногда вступая с ними в бой. Б. о вилах отчасти схожи с Б. о восточнославянских русалках. Другой популярный персонаж в Б. юж. славян — хала, огромное зооморфное существо, схожее с драконом или змием, обладающее сверхъестественной силой и прожорливостью и способное предводительствовать прозовым тучами. С ними могут бороться люди и быки, но они сами могут превращаться в

людей и животных. Б. о халах изобилуют топонимическими подробностями (место встречи с халой или ее гибели и т. п.) и «фактическими» деталями. Ряд южнославянских Б. посвящен святочным карнавальным играм, появляющимся у воды и уходящим в воду подобно севернорусским шуашувам. У сербов и болгар известны былички о море — злом дуле, чаще всего в облике женщины, удушающей по ночам людей. У юж. славян известны также Б. о лесных, водяных и домашних духах.

Обобщающим персонажем нечистой силы у всех славян является черт, с которым связано очень большое число славянских Б. Некоторые из них, не содержащие «свидетельств» достоверности и уточняющих указаний локуса и времени происшествия, но имеющие развернутый и занимательный сюжет, относятся уже к сказкам.

Б. во многих случаях служат основным источником характеристик персонажей славянской народной демонологии и мифологии.

Лит.: Энци.МРВС; Энци.УСБ; Помер.МП; Санн. КД:138—144; ПА; Опад.МГД; УНВ.; Зеч.МБ; Ваг.КУВ; Woźniak A. E. Podanie i legenda: Z badań nad roszkadą prozą ludową. Lublin, 1988; Wpółczesne podania ludowe. Lublin, 1982.

Н. И. Толстой

БЫСТРЫЙ, быстрота — признак, связанный в народных представлениях с жизненной силой, активностью, здоровьем, первенством, преуспеваемом (ср. о.-слав. слова с корнями *bydr-, *skor-, *spar-, *zrěxъ *byb-, *boj- и др.). Характеризует прежде всего действия человека: способы передвижения (ходьба, бег, езда, скачки), бытовые и производственные действия (еда, шитье, ткачество, жатва и т. п.), речевое поведение (быстрое произнесение текста, скороговорки), а также свойства стихий, животных (огня, проточной воды, падающих предметов, птиц и т. п.).

Ходьба, бег, езда как формы быстрого движения включались в ритуалы, исполнявшиеся при изгнании вредоносных сил, болезней, насекомых или при «убегании» от опасности, при гаданиях, для достижения работоспособности и бодрости, успеха, первенства. Так, новорожденного и новобрачных везли в церковь «с

работой (о.-слав.); ею поливали бахчевые культуры для быстрого созревания (макед.); или в след ребенку, впервые отправившемуся обучаться ремеслу, чтобы у него спорилось дело (ю.-слав.). В некоторых случаях огонь и вода заменяют друг друга в сходных обрядовых контекстах: напр., первую работу — пряжу и т. п., выполненную ребенком самостоятельно, либо сжигают со словами: «Како брзо ватра гори, тако (име) брзо рад ради» [Как быстро горит огонь, так (имя) быстро делай дело] (серб.), либо бросают в проточную воду, чтобы в дальнейшем у него работа шла «лако, као вода тече» [так же легко, как течет вода] (серб.).

Символом быстроты могли служить падающие или подброшенные сверху предметы: выскочившие из горячей печи угольки подкладывали в питье роженнице для ускорения родов (вологд.); македонцы верили, что подброшенные над бахчой и быстро падающие камушки способствуют быстрому росту овощей; гудулы в Сочельник подбра-

сывали вареные зерна к потолку, чтобы быстро рос молодой и был таким же резвым, как летящие зерна.

Значительно слабее представлена в народной традиции символика, связанная с противоположным признаком — медленными действиями или движением, имеющими обычно апотропейные функции. Напр., возвращаясь из церкви после крестин или свадьбы, старались ехать медленно и долго, «чтобы растрясти побольше грехов» и скрыть от нечистого путь домой (о.-слав.). Считали также, что, идя к соседям за одолжением или на посиделки, не следует торопиться, чтобы не навредить молочному хозяйству соседей (бел., витеб.). Магический характер носят намеренно растянутые действия по изготовлению ритуальных предметов, напр. скамбечек, с помощью которых в день св. Люцин, на Рождество или Пасху можно увидеть ведьму (з.-слав.).

И. А. Морозов

ВАМПИР, у п ы р ь — общеславянский мифологический персонаж, покойник, встающий по ночам из могилы; он вредит людям и скоту, пьет их кровь, наносит ущерб хозяйству.

Вера в В. связана с представлениями о существовании двух видов покойников: тех, чья душа после смерти нашла успокоение на «том свете», и тех, кто продолжает свое посмертное существование на границе двух миров. Представления о В. у славян наиболее развиты на Балканах, к с.-востоку славянского мира они ослабевают. У юж. славян на верования в В. сильно повлияли образы волколака и отчасти каравонджука. У вост. славян (прежде всего у русских) персонаж, близкий к В., — *вадоцный покойник*. На Украине, западе Белоруссии и юге России смешиваются образы В. и колдуна. Упоминания о В. встречаются в древнерусских письменных источниках начиная с XIV в., в них сообщается о жертвах (требах), которые приносили «оупиремь» (Срезн.3:1238).

Большинство названий В. восходит к **orǫ* (или **orǫt*), не имеющему однозначной этимологии. Одни сближают **orǫ* с сербским глаголом *пирити* 'дуть' (Фасм. 4:165), что отражает главную особенность облика южнославянского В. — его раздутость. Согласно другой гипотезе, *orǫt* значит 'не преданный огню' (*o-* — префикс отрицания и *rut* 'огонь, гореть', ср. греч. *αἴθερος* 'безогненный'; Этимология 1984:123). Сюда относятся формы *упырь* (ю.-рус.; в ц.- и с.-рус. р-нах формы с этим корнем неизвестны), *вапир*, *опыр*, *упир* (укр.), *упор*, *вупор* (бел.), *вампир* (болг., серб.), *шатир* (пол.), *ирог* (кашуб.), *ирѣ* (чеш.) и т. п., а также формы с вфемистическими искажениями типа *лепир* (болг.), *лампиѣр* (серб. кучи), *орѣ* (пол.). В других названиях В. подчеркиваются: его связь с миром смерти и умерших — *гробник* (болг., серб.), *делейко* (болг.), *тогис* (пол.) и «бродячость» — *бродник* (болг.); его опасные ка-

чества — *тенац* (с.-зап. Болгария, Черногория, из роман. *tenēre* 'противоборствовать', Skok 3:636); обладание особым знанием — *шѣлсзу* (пол., кашуб., Fjesh.ZP 1972/6:84), *шѣл* (Далмация, Истра); его «физическая» природа — *плѣтник* (болг. из *плѣт* 'плоть'). На В. могут переноситься названия других персонажей: *здуша* (Черногория; Skok 3:636; см. *Здуж*), *вгзугоѣ* (ср. Стрига) (Малопольша), *дракус* (родоп.). В Хорватии и Далмации употребляются названия типа *вукодлак*, *укодлак*, *вук*.

Происхождение вампира. Согласно общеславянским представлениям, В. становится люди, чье рождение, жизнь или смерть сопровождались нарушениями ритуальных или моральных норм. Чаще всего превращение в В. связано с обстоятельствами смерти человека или с несоблюдением похоронного ритуала. В. становится люди, умершие неестественной или преждевременной смертью: самоубийцы, умершие от ран, от эпидемических болезней и др. (о.-слав.), неоплаканные, неотпетые (карпат.-укр., пол., ю.-слав.), умершие без исповеди (карпат.-укр., пол.), в темноте (серб.), на чужбине (макед.), во время Святок (макед.), не выполнившие своих прижизненных обязанностей, в том числе не оставившие потомства (макед.), не исполнившие просьбы (карпат.-укр., макед.) и др. Юж. славяне считали, что с момента смерти до похорон существует наибольшая опасность превращения в В. Это случается, если над телом покойника что-нибудь передадут или уронят (болг., макед., серб.), если через него перескочит животное или перелетит птица (ю.-слав.), если на него попадет дождь (болг.), если несущие покойника на кладбище обернутся назад (болг.). В. становятся люди, похороненные на месте упавшей звезды (серб.), а также развратники, убийцы, скупцы, пьяницы и другие грешные люди, колдуны, знахарь, чародей (о.-слав.).

В ряде случаев превращение в В. зависело от судьбы. Считалось, что если в семье подряд рождаются мальчики, то пятый или седьмой сын в семье становится утырем (карпат.-укр.); В. становится ребенок, родившийся в сорочке (кашуб.), родившийся или зачатый в злоую минуту (карпат., серб.), в субботу или на Святки (серб.). У зап. славян и на Зал. Украине объясняли превращение человека в В. неправильным поведением родителей: если ребенок был зачат в пост или праджик (карпат.), если беременная посмотрела в церкви на священника, несущего чашу (галлц.), если она прошла между двумя другими беременными (краков.). У юж. славян беременной запрещалось есть мясо животных, задушенных волком, иначе ребенок станет В. Считалось, что В. становятся люди с двумя душами или сердцами (карпат., ю.-слав.; см. Двоедушник), а также дети, рожденные от В. (ю.-слав.).

Считалось, что В. становятся умершие мужчины, реже — женщины (пол., ю.-слав.), особенно молодые (болг.), умершие от родов (макед.), бывшие при жизни анахарками и чаровницами (макед.). Полки женщине-В. называют *ориса*.

Существовала вера в живых В. (укр., пол., кашуб., вост. Сербия). Считалось, что это колдуны и двоедушники, чья душа могла на время покидать тело и причинять вред другим людям. Такой В. прятал свою душу под камень и, пока она там находилась, не мог умереть (укр. харьков.). На Подолье думали, что живой утырь носит на себе мертвого, который сам не может ходить, поэтому без живого не опасен.

Специфически южнославянским можно считать представление о том, что покойник может превратиться в В. в течение 40 дней после погребения. Если за это время В. не будет уничтожен, то от выпитой крови приобретет силу и сможет долго жить среди людей, не возвращаясь в могилу. До 40-го дня он остается невидимым (т. н. *плътник* — болг.), затем его душа обрывает плоть, но без костей (т. н. *самсомолец* — болг.), и наконец, у него вырастают кости и он становится В.

Чаще всего В. имеет облик конкретного умершего человека, одетого в смертную одежду (о.-слав.). Он может оставлять свой саван возле могилы, отправляясь ночью в село (укр., пол.). От обыкновенного человека его отличает ряд аномальных признаков:

огромный рост (пол.), огромные голова (пол., болг.) и зубы (болг.), хвост (укр.), под коленом нарост, скрывающий отверстие, через которое вылетает душа (карпат.); у него нет бровей (пол.), носа (болг., серб.), хребта и рук (болг.). Характерная особенность В. — его необычайно красные лицо (о.-слав.) и глаза (укр., болг.). Ср. кашубскую поговорку «*Serwoni jak źełtzi*» [Красный, как вампир] (Sychta SGK 6:144). Краснота сохраняется и после смерти от выпитой В. крови. Юж. славяне считают, что В. раздут, как мешок, т. к. у него вместо тела одна кожа, полная крови. Он не имеет костей, поэтому легко пролезает через маленькие отверстия, напр. через замочную скважину. Часто эту раздутость объясняют тем, что из могилы выходит не сам покойник, а дьявол, залезший в его кожу (укр., серб., макед.). Этот мотив известен в полесских быличках о смерти колдуна или ведьмы, в чью кожу залезают черти.

Оборотничество. В. может принимать облик животного, которое перескочило через его тело перед погребением (болг., серб.), — кошки, собаки, курицы, реже — коровы, белого коня, птенка, жабы и др. Родственникам он показывается в человеческом облике, а чужим — в образе животного (серб., болг.). В. может иметь вид предмета — ползущего полотна или гайды (музыкального инструмента), наполненной кровью (болг.). В. показывается в фантастическом виде: человека, носящего свою голову под мышкой (укр., пол.), человека с голым черепом, в котором горит огонь (кашуб.), собаки с человеческой головой (болг.). Юж. славяне считают, что В. в первые 40 дней после похорон невидим или показывается в виде тени, ветра, имеющих очертания животного или человека.

Иногда по внешним признакам предсказывают превращение человека в В. Им становятся люди со сросшимися бровями, двумя макушками (пол.), родившиеся с двумя рядами зубов (пол.), разговаривающие сами с собой; те, чье тело после смерти раздувается и распухает (ю.-слав.), не окоченевают (пол.), у кого после смерти остаются открытыми глаза (болг.), сохраняющие румянец (укр., кашуб.), похороненные с длинными ногтями (болг.). Могила такого покойника растрескивается (ю.-слав.), а кони, везущие его на кладбище, на границе села не могут

сдвинуться с места (кашуб.). Живого В. определяли по следующим признакам: он не отбрасывает тени (ю.-слав.), по ночам у него холодное тело (макед.), если он работает мясником, то у заколотой им скотины не бывает крови (макед.). На Зап. Украине спящего В., как и ведьму, переворачивали ногами на то место, где была голова. В. не может проснуться, т. к. его душа, вылетевшая во время сна из тела, не может найти путь назад. Покойник, ставший В., в могиле лежит лицом вниз (укр., ю.-слав.) или на боку (карпат.), тело его не разлагается (о.-слав.). Лежа в могиле, он ухмыляется (пол.) и курит трубку (укр.). От убитого В. остается только лужа крови или студенистое вещество (ю.-слав.).

Места обитания вампира — его могила, откуда он выходит и посещает свой дом, а также дома тех, с кем был связан при жизни (о.-слав.). Территория, на которой действует В., чаще всего ограничена своим или несколькими ближайшими к кладбищу селами, т. к. он должен возвращаться в могилу (в.-слав., з.-слав.). Юж. славяне считают, что В., у которого выросли кости, может переселяться дальше от своего прежнего жилья, чтобы его не узнали. Так же как и друтая нечистая сила, В. появляется на дорогах, границах сел, в разрушенных монастырях и других нечистых местах.

Вампир ходит и вредит людям ночью. После первых петухов В. должен возвратиться в могилу (о.-слав.). Иногда верования в В. сплетались с представлениями о волколаке, тогда считалось, что существует особый час, когда В., независимо от своей воли, должен вредить людям (укр., Далмация, юж. Сербия). В. не выходит из могилы в субботу (болг.).

В. вредит людям, скоту, хозяйству. Среди людей его нападениям подвержены прежде всего родные и знакомые, маленькие дети, молодожены, молодые люди брачного возраста, женщины, спящие люди (о.-слав.). В. душил свою жертву или выпивает у нее кровь (о.-слав.), нападая сзади (укр.), впиваясь своими острыми зубами и длинным тонким языком (карпат.), поедает покойников (укр.). У людей, задуренных В., бывают черные или синие пятна по телу (болг.). Он подкармливает, будучи невидимым, ночных путников (болг.), заманивает их светом горящей свечи (кашуб.), ходит по ночному селу с большим мечом, убивая мужчин (серб.). После смерти

В. может свести в могилу всю свою семью (укр., пол., кашуб.), отнять здоровье у родных (карпат.). Лежа в могиле, В. грызет свое тело, и от этого заболевают и умирают все его родные (кашуб.). В. убивает людей, звоня в колокол или выкрикивая имена: кто его услышит — умирает (пол., кашуб.). Считается, что В. бывает виновником стихийных бедствий, в том числе града, и эпидемий, особенно чумы (укр., серб., болг.). На Украине в XIX в. были известны случаи сожжения во время эпидемий людей, считавшихся упырями (УНВ:512—526).

В. путает людей, заставляя блуждать, заводит в непроходимые места (укр., пол.). Человек, увидевший В., становится немым (закарпат.). Степень зловредности В. могла зависеть от его характера: если при жизни он был злым человеком, то вредит всем своим знакомым, если спокойным, то только посещает родных, не делая им зла (пол.).

В. обещивает девушек (болг.), сожительство с женщинами, в том числе со своей вдовой (ю.-слав.). Часто это случается, когда человек умирает на чужбине и вампиром приходит к себе домой. В., у которого выросли кости, уехав в другое село, женится на ничего не подозревающей женщине (сюжет многих сербских и болгарских быличек). Дети, рождающиеся от связи с В., сами становятся В. (ю.-слав.) или *вампирами* (серб.), т. е. людьми, способными видеть и убивать В. Дети В. не имеют тени (серб. Крушевац), у них большая голова и нет костей (болг.).

В. вредит домашним животным (укр., ю.-слав.): пьет их кровь (особенно у молодняка), гонит всю ночь лошадей и коров (болг.), подобно ведьме «отбирает» молоко у коров (укр.). В. разоряет хозяйство, уничтожая в нем прибыль: разбрасывает по дому вещи, путает нитки в ткацком станке, разливает воду (ю.-слав.). В украинских поверьях В. часто связан с ведьмами: он бывает старшим над ними (харьков.), возит ведьму на шабаш (Покутье). В Закарпатье верят, что кроме обычного «онира» существует друтой, живущий в воде. Он затягивает людей в воду (как водяной, отсутствующий в местных поверьях). В редких случаях В. может помогать людям по хозяйству, ухаживать за скотом (пол., серб.).

Центральное место в поверьях о В. занимают обереги и способы его обезвреживания: огонь, режущие и колю-

щие предметы, предметы и растения-апотропеи, специальные заклинания и молитвы. Основным является строгое выполнение предписаний и запретов при похоронах: покойника ни днем, ни ночью не оставляют одного, не гасят свет в доме, изгоняют животных, через место, где лежал покойник, избегают переходить в течение трех дней и т. п. В случае, когда опасность превращения в В. очевидна еще при рождении, т. е. когда ребенок родился в сорочке, необходимо ее сжечь, а пелен дать выпить ребенку вместе с четверговой (освященной в Страстной четверг) водой (капуб.). Чтобы предотвратить перевоплощение, у трупа протыкают иглой кожу, чтобы дьявол не мог ее надуть, рассекают труп на несколько частей и так хоронят (ю.-слав.), подрезают под коленками жилы (укр., ю.-слав.), втыкают в пятки острые предметы (ю.-слав.), чтобы покойник не мог ходить. Кладут на труп апотропей: рыболовную сеть, принадлежность очага (серб., болг.). В этом случае, даже если животное перескочило через тело, покойник не станет В. С этой же целью кладут на грудь землю (босн., герцеговин.), под голову — нож (макед.), свечным воском наносят на тело крест (хорв.), бросают правый башмак покойника в реку (серб., макед.) и пр. Чтобы покойник не стал В., гроб выносили через окно или через специально вырытый лаз под порогом (карпат., пол.), три раза касались гробом порога (серб.), а на то место, где лежало тело, сыпали пшеницу и лили воду (серб.). Предотвращает превращение в В. обжигание могилы (болг. *опалванете на гроба*): перед восходом солнца женщины на второй или третий день после похорон обжигают могилу соломой и зажимают ее (серб., болг.). У вост. славян наиболее известным превентивным средством является обсыпание могилы самосейным маком или просом, а также сенокос мака по дороге от дома до кладбища во время похорон. Считается, что покойник не может вернуться в дом, не собрав всех зерен.

Если выясняется, что недавно умерший превратился в В., то первостепенное значение приобретают личные обереги, а также охрана дома от его проникновения: чеснок (ю.-слав.), крестики из боярышника (ю.-слав.), трут, огниво (болг.) и др. Вокруг дома создают магический круг из терновника, терновник укрепляют также в дверях, окнах, засовывают в замочную скважину (ю.-слав.), окуривают дом тмьяном (макед.) и пр.

В. старались уничтожить, забывая в его тело или могилу кол — осиновый (в.-слав., з.-слав.) или терновый (ю.-слав.). Могилу разрывали, отрубали умершему голову и клали ее между ног лицом вниз (о.-слав.), труп выкапывали и сжигали или перезакорнивали (ю.-слав.), лнали в отверстие, образовавшееся в могиле, кипиток (макед.) и пр. В. убивали вошки (ю.-слав.), собаки-«четвероглавки», т. е. те, у которых над глазами есть светлые пятна (макед., серб.), гром (серб.), а также люди, умеющие видеть В.: рожденные во вторник (ю.-слав.), суботнице 'рожденные в субботу', *вампиришије*, а также те, кто имеет специальную траву и держит ее под языком (болг.). В. не может сам переходить реку, поэтому от него избавлялись, заманивая его на другой берег. Часто на могилу приглашали священника, знавшего молитвы против В., или заказывали литургию. Человека, заболевшего после встречи с В., выцеживали кровью В.

Лит.: Моз. KLS:615—618, 624—626, 654—660; СХИФО 13:220—228; Бор.ВДБ:3—200; Анчев А. Вспроски за събирание на материали по фолклорни демонологи: Вакшр // БФ 1990/4: 85—92; Spirovska L., Vrazinovski T. *Vampirite vo makedonskite veruvanja i predanja // Makedonsko narodno творство; narodni veruvanja* 1988:5—98; SN 1953/1:107—134; Зел.ВЭ:420; Гнат.ЗУД 2:54—84; Гринч.ЭМЧ 1:52—56; КС 1883/6:371—379, 1884/1:1693—171, 1890/2: 338—340, 4:101—120; Ошач.МГД:106—112; СХИФО 1891/3:229—270; Чуб.ТЭСЭ 1:205—206, 2:411—416; Явор.ГРС:261—268; Schmid. KH:127; ССМ 1840/14/3:232—261; Fed.LBI: 163—172; КА; ПА; ГЕМБ 1936/11:62; 1939/14: 97; Зеч.МБ: 126—137; Бор.ЖОЛМ:565—567; Мил.ЖСС:327; Тан.СО:12; СЕЗБ 1907/7:480; 1909/14:242—246, 258; 1948/58:339; Сток 3:417; Арн.ОБФ 2:634—635; Георг.БНМ: 153—163; Пир.:469—470; СбНУ 1890/3:88; Вар. КУУ:58 61; Вумг.SOR:16; Ред.PDL:163—172; РТТРР:109; Савн.КД:82,90; Сучна СКК 2:144, 6:24—25.

Е. Е. Левкиевская

ВАРВАРА, Барбара — христианская святая, великомученица (ум. около 306 г.), день памяти которой отмечается 4(17).XII. За днем св. Варвары следуют дни св. Саввы

(5(18).XII) и св. Николая зимнего (6(19). XII), образующие единый комплекс ритуально отмеченных дней. Народный культ св. В. известен всем славянам, но ярче всего выражен у юж. славян. Со дня св. В. мис с дней св. Андрея, св. Игнатия, св. Люцил начинается цикл зимних праздников, направленных на обеспечение благополучия грядущего года и включающих действия, вызывающие плодородие, гадания о ближайшем будущем, почитание первого посетителя — полавника, охранительные ритуалы от болезней (оспы, чумы) и др.

Плодородие провоцируется варкой в день св. В. ритуальной каши из зерен пшеницы, кукурузы, гороха и т. п. (см. Пашверкиня) или только из пшеницы. Каша эта у сербов называется *варица*, как иногда и день св. В. (*Варица*), изредка *вара*, как и сама св. В. (*Вара*); у македонцев в Кумалове — *мешан берикет* (дословно — «смешанный урожай»), а у сербов в Лесковацкой Мораве — *варвара*. Македонцы из Радовица на св. В. варили пшеницу, «чтобы получить много хлеба и богатый урожай в поле», а в Кумалове ели кукурузную кашу, «чтобы земля не захламилась летом», т. е. не было засухи. В Боснии и Герцеговине (Височская Навля и Попово Поле) варицу ели три дня — на В., Савву и Николу. В Поповом Поле во время варки варицы пели: «Варица се варила, / Ковица се ковила, / Оковила козице, / Да тор буде пунији. / Овчице се јавиле, / Све јавиле јавице, / Краве нам се телале, / Понајприје телаче, / А за јамна вочице, / Нек нам земљу узору, / Ковиле се котиле. / Добре јдрале, соколе, / Нек их момци играју» [Варица варила, козочка котилась, окотила козочек, чтоб был вагон полнее. Овечки ягнись, все ягнили агняток. Коровы наши телались, смачала телочками, а потом бычками — пусть нам вспашут землю. Кобылы жеребились. Добрые журавли, соколы — пусть их парни сыграют] (СЕЗб 65:141). На св. В. у сербов в Герцеговине (Мостар), Боснии (Янь) и Шумадин (Гружа) рано утром молодки выходили из дому за водой к реке или источнику и «вармили» их варицей, приговаривая: «Добро јутро, водице! / Ево ти варице, / А ти дај нам водиче / И сваке срећнице!» [Доброе утро, водица! Вот тебе варица, а ты дай нам водичу и всякого счастья!] (Мостар, Грђ.НН:116) или «Добро јутро,

хладна водо! / Куколь миз воду, пшеница уз воду, / Био клас колик пас, / Сноп колик поп, / Стрѣпка колик врѣпка!» [Доброе утро, холодная вода! Куколь-сорняк пусть унесет течение, а пшеница пусть поднимется против течения. Пусть будет большой колос до поля, сноп большой, как поп, а жнивье, как жердь] (Янь, СЕЗб 32:367). Тогда же мужчины мазали варицей воловьей шем, чтобы их при пахоте не натрело ярмо. В Лесковацкой Мораве (Вост. Сербия) первыми варицу едят бесплодные и пожилые женщины; там же остатки пшеничной варицы сушат и берегут как лекарство от болезней скота. Кашу на св. В. варили в отдельных болгарских селах в зоне Софии и в юж., ныне греческой Фракии под Дедеагачем близ Этейского моря. В с. Желява под Софией на св. В. собиралась молодежь из нечетного числа домов (от грех до семи) на пустыре; каждый приносил дрова и несколько горстей фасоли, чтобы сварить варево. Прежде чем посолить и сдобрить луком содержимое котла, из него вылавкивали по три фасолины для каждого ребенка. Фасолины эти давали ребятам на колески, и они должны были их съесть, не пользуясь руками. Пастуля тоже брала вареную фасоль и давала ее скоту «от шарки» (оспы). Во фракийском с. Балыккёй помню приготовление пирога (*питы*), намазанного медом, варила на св. В. *блага каша* 'сладкая каша', заменявшая квасной хлеб, которого в день св. В. не ели. «Блага каша» съедалась «реди бабы Шарки», т. е. от оспы. Так в двух островных регионах — в зап. Болгарии и юж. Фракии — сочетались элементы обрядов, направленных на плодородие и на защиту от оспы и иных болезней. Во многих районах Украины на св. В. в прошлом варили кутью и «узвар», чтобы было изобилие хлеба и овощей («щоб хлѣб та садовина ряснила»). Белорусы в Борисовском у. на св. В. пекли *вареники* (пироги с маком), чтобы скот в хлеву хорошо велся, а в бывшем Ошмянском у. (с.-зап. Белоруссия) на св. В. также ели *вареники* — вареные или печеные изделия из теста с маком, медом или коноплей. Там день св. В. считался серединой рождественского поста.

Гадание на св. В. по варице было известно у сербов в Герцеговине, при этом бутры и вздуття на каше означали будущий хороший урожай, а трещины — плохой уро-

жай и смерть. Если в середине варицы оказывалась ямка и в ней плавала горошина — в будущем году должен был умереть хозяин, ямки по бокам с востока и запада означали соответственно смерть кого-то из мужчин или женщин. Сербь в Груже смотрели, с какой стороны сначала закипала варица — именно в той они и ожидали урожая.



Св. Варвара. Народная икона. Польша

Первый посетитель — полазник в день св. В. почитался в вост. Македонии и Лесковадской Мораве. В Радовише (вост. Македония) он мог быть даже членом семьи, но чаще всего это был знакомый, обладавший «легким приходом» (*лесен полез*), т. е. способный принести благополучие в семью. Входя в дом, он произносил: «Дујдела св. Варвара, сус гуденца, сус пиленца, сус детенца и берикет-здравје, и к'смет да имаме у куќата» [Пришла св. Варвара с говядками, с цыплятками, с ребятками, чтобы и урожаем, и здоровьем, и счастье были в нашем доме] (ГЕМС

1:173). Затем полазника угощали, дарили ему подарки и деньги. В Пиринской Македонии полазник входил в дом с пожеланием счастливого нового, молодого года («Да ви е честита младата година!»), затем подходил к очагу ворошить угли и говорил: «Дай Бог ви здраве! Квак-цик, квак-цик! Дай, Боже, яйца, пилци, берекет, царевица! Да се раждат агњица, да се раждат ярета!» и т. д. [Дай вам Бог здоровья! Квак-цик! Квак-цик! Дай, Боже, яиц, цыплят, урожай, кукурузы! Чтоб рождались агнята, чтоб рождались козлята!] (Пир.:423). Полазником могли быть мужчина, женщина, ребенок и даже животное. При этом в день св. В. не ходили к соседям, чтобы к ним не перешла удача (*полез*), принесенная полазником.

Обход домов на св. В. совершали в вост. Словении, в Помурье группы ребят десятилетнего возраста. Входя в дом, они произносили благопожелание, состоящее из множества однотипных фраз-клише. Начиналось оно со слов: «Bog vam daj telko picekov, kak pa pojoj glavi v lasicikov» [Дай вам Бог столько цыплят, сколько на моей голове волосков], затем в строке менялось только название желаемого объекта и вместо цыплят (*picekov*) назывались телята, жеребята, свиньи, меры жита (хлеба), ячменя, проса, гречихи, муки, гороха, возы репы, тыквы, мера фруктов и т. д., а все кончалось фразой «Bog vam daj vsega zavole, obilje, dušnoga zveličanja največ!» [Дай вам Бог всего вволю, изобилия, душевного спасения прежде всего!] (Лендава, Mōd.VUOS 2: 23). Ребят, ходящих группами, называли полазниками (*polaziči*); их одаривали сушеными грушами, орехами, яблоками, деньгами. В Чреншовцах около Лендавы (Помурье) ребята приносили несколько поленьев, клали их посреди комнаты, становились на них на колени и произносили благопожелания, размахивая шапками. В том же Помурье около Орможа ребята обходили дома на рассвете, свое приветствие они начинали словами: «Dobro jutro sveta Barbara!» [Доброе утро, святая Варвара!], затем шло пожелание обилия хлеба, пшеницы, кукурузы, кур, яиц, свиней и т. д., а также чтобы было много счастья и не было несчастий. Ребят одаривали, а в противном случае они пели: «Mnogo dece, malo kruha! Plantavo, šepavo kobilo in daleč k mlinu!» [Много вам детей и мало хлеба! Облезлой, хромой кобылы, да подальше от мельницы!] (Mōd.VUOS 2:24). Таким

образом, в Помурье происходило в день св. В. типичное для Рождества колядование и внесение поленьев в дом (ср. Бадьяк).

Защита от болезней и укрепление здоровья, по представлениям болгар, обеспечивались выпеканием на св. В. ритуального хлеба (*питка*) и булочек (*питки*). Так, в Пловдивском кр. за здоровье людей и скота и ради предохранения от оспы и других болезней («на баба Шарка и всички болести») пекли пресные лепешки и булочки, мазали их медом или повидлом и раздавали на рассвете соседям и прохожим на улице. При этом говорили: «Земля за света Варвара и баба Шарка, да е сладка и медена» [Возьми ради святой Варвары и бабы Шарки, чтобы она была сладкой и медовой] (Плов.:245). В некоторых селах того же края «питки» раздают рано утром детям «на здоровье».

В Добрудже также пекли пресные, а не кислые лепешки, «чтобы не набухла оспа, не делала зла», и раздавали детям со словами: «За света Варвара», «На, возьми за баба Шарка и за Иванчево здраве» [На, возьми для бабы Шарки (оспы) и за здоровье Иванчо (т. е. няврек)] (Доб.:302), либо ставили медовую «питку» на полку «для бабы Шарки», либо пекли четыре медовые «питки», из которых три оставляли дома, а четвертую клали под стрехой, чтобы в дом не вошла чума (или холера). Болгары-шикоуцы в Добрудже на св. В. выставляли бабе Шарке трапезный столик с угощением, клали около него подушку, убирали и мели помещение и всю ночь не гасили свет (огонь), чтобы пришедшая через трубу «сладка и медена» (баба Шарка) приняла угощение и, довольная чистой и порядком, не оставила следов на детях. В Пиринской Македонии также месили медовые «питки» и раздавали «для бабы Шарки». Ее имя обычно не упоминают, но на св. В. кладут ей на подоконник мисочку с кусочками «питки», сахара и стопочку водки (ракин) и при этом говорят: «Бабо Шарко, на ти благо, с благо да си идеш!» [Баба Шарка, на тебе доброе угощение, или подобру-поздорову!] (Пир.:423).

Табу в день св. В. связаны также с обеспечением плодородия, здоровья и защитой от болезней. Весьма любопытно запрещение в Пловдивском кр. варить на св. В. кукурузу, фасоль, чечевицу и особенно давать их детям, потому что от этого могут появиться сыпь и оспинки на теле. Анало-

гичного характера табу в Добрудже и на варку бобов (фасоли) и чечевицы из опасения, что баба Шарка оставит следы на теле в виде фасолин и чечевичин. По той же причине на св. В. нельзя шить иголой, вязать спицами, «чтобы не колоть и не дырять детей» и чтобы баба Шарка не оставила следов на теле ребенка. Сверх того нельзя прясть, стирать, ткать, «чтобы не навести на скот беду» (Добруджа). В Пиринском кр. в день св. В. табуировано имя антропоморфной оспы — бабы Шарки. Сербки в Боснии, в Височской Нахии, при варке варницы не должны ничего говорить, а хозяйки в Полювом Поле (Герцеговина) не должны раздувать огонь, дуть в него. В том же Поповом Поле от дня св. В. до Рождества нельзя было браться за новую работу, «чтобы волки не ревали скот», а хозяин не должен был браться голыми руками за посуду. В некоторых селах Пловдивского кр. женщины на св. В. не мыли голову и своих детей, чтобы не разболеться самим и «чтобы дети не сгорели в огне». В Словакии, на Верхнем Гроие, женщины на св. В. не пряли, не шили, не ошнпывали пуха и перьев, «чтобы скотина не бодала, не порола друг друга и не переводилась бараны». В зап. Полесье говорили, что на св. В. «на прями, бо вона вртенами замучена».

Возжигание свечи в день св. В. известно в Пловдивском кр. в селах южнее Марицы. Свеча, зажженная на св. В., называется *варварска свещ*; ее берегут и повторно зажигают в канун Рождества, Нового года по ст. ст. (*Сува*) и Крещения (*Водници*), а также (в с. Конуш) когда гремит гром и бьет град, чтобы его остановить. *Варварска свещ* зажигается и в Смолянском окр. в Родопах во время преломления «питы» на св. В.; затем ее берегут на случай защиты от грозы и града и трудных родов у скота. Македонцы в Куманово на св. В. варят на обед фасоль (*грах*), чтобы летом град (*град*) не побил поля.

Этимологическая магия присутствует в приведенном примере *гра(х) — град(т)* наряду с магией подобия (фасолина похожа на градину). Сам корень *вар-* (*var-*), звучащий в имени *Варвара* дважды, оказался притягательным для народно-этимологических ассоциаций и смысловых связей с глаголом *варить* (о.-слав. **variti*) и существительным *варница* (ср. рус. орлов. «К Варваре зима

дорогу заварит», т. е. укрепит; белорус. варэнікі 'пирог в день св. В.'), болг. варам се 'спешить друг перед другом, соревноваться' (женщины на св. В. варат се, раздавая «питки» соседям. — Пловдивско) или заварвам се 'находить друг друга, встречаться' (считается, что на В. день и ночь се заварват 'встречаются' и становятся равными), или заварява 'начать идти' (Варвара заварява празници 'с Варвары начинаются праздники' — Добруджа).



Рыбная «Варвара». Чехия

Дни святых Варвары, Саввы и Николая, празднуемые подряд, объединены в народном сознании. В ряде сел Пловдивского кр. болгары считают, что св. В. и св. Савва — сестры св. Николая. Во многих случаях ритуалы, относящиеся ко дню св. В., растягиваются на три дня. Так, сербы из Пометия и окрестностей (зап. Сербия) варят варицу на св. В., снимают котел с кашей и дают ей остыть на св. Савву, а едят ее на св. Николу. Они говорят, что поэтому существует поговорка: «Варица вари, Савица хлади, Николица куса» (Теш.НЖОПК:44). Смысл широко известной поговорки относится к погоде,

и сербы иногда ее пели, когда варили варицу: «Варица се варила, Савица је хладила, Николица куса, мајка му се буса» [Варица варила, Савица е. студила, Николица ест, мать его бьет себя в грудь] (Полово Поле; СЕЭБ 61:141).

Обряжение св. Варварой и хождение в виде В. совершалось в день св. В. в некоторых краях Чехии и Словакии. Барборка (Barborka) — девочка 10—15 лет, представляющая В., надевала обычно белую одежду, белое длинное суконное платье с поясом, ниспадающим до колен. Голову покрывала венка, а длинные волосы закрывали лицо. Если же покрывали платок, то он прятал лицо. В правой руке у Барборки была метла или щетка, а в левой — кулек с подарками. Иногда с ней ходил другой персонаж — «ангел», тогда он носил подарки. Барборок могло быть несколько — обычно от двух до четырех. В центр. Чехии они появлялись в канун дня св. В., приходили в дом, спрашивали детей, молятся ли они Богу и слушаются ли родителей. В зависимости от ответа следовало либо наказание (удар метлой), либо вознаграждение (подарки). Входя в дом, Барборки произносили благопожелания, например: «My jsme čtyry Barborky, jdeme ze Svaté Hory, nesem věčelijaké dary, abychom vám také háké daly» [Мы — четыре Барборки, идем из Святой Горы, несем разные подарки, чтобы вам что-нибудь дать] или «My tři Barborky jsme, z daleké krajiny jdeme a dárky vám neseme. Neseme, neseme, velice to krásné. Kdo se modlit bude, tomu to dáme, a kdo nebude, tomu hodně nalupáme» [Мы — три Барборки, идем из далекого края и несем вам подарки. Несем, несем самые прекрасные подарки. Кто будет молиться, тому их дадим, а кто не будет, того отлупим как следует] (Ратае на ю.-восток от Праги; Zbrt VCh:451). В зап. Словакии в селах около Нитры ходили две Барборки — одна со щеткой и метлой, другая с гусиным крылом; в доме они символически мели комнату, обметали паутину и шам дальше. В среднем Поважье (Средняя Словакия) четыре Барборки ходили по понедельникам с поварешками и били ими парней, а потом танцевали с парнями, отбивая поварешками такт танца. В танцах могли участвовать и парни в женских юбках и кофтах, сделанных из соломы. Элементы маскарада присутствовали в обходных ритуалах групп Барборок в отдельных селах Чехии и Моравии. Так, в зоне

Нимбурге (восточнее Праги) Барборкам, которых бывало до 30, сопутствовали ряженые «черт» и «кюва». В других местах были «ведьмы» (*ročty*), «кобылы», «кочаны», персонажи нечистой силы. Они появлялись в преддверии праздника св. Нильолы, на котором центральным персонажем был св. Милулаш (Николай) со святой ряженых.

Св. В. считается покровительницей горняков-шахтеров у всех славян-католиков, равно как и в Зап. Европе. Русские в Сибири чтят *Варварю Мучильницу*, заступающую «бродящих» женщин, молилась ей и давали обет при трудных родах. У болгар Караджалова (Глодзкийский кр.) В. считалась покровительницей волос наряду со св. Власием.

Лит.: КГ:43; Сак.СРН²:323; ЭРГО 1873/5:32; Шейн МИБЯ 3:489; Вост.ЭНН 1:34; Fed.LB 1:258; Вак.БЕТЬ:449; Доб.:302; Кат.:20; Марин.НВ:527-528; Пир.:423,474; Плов.:244-245; ГЕМС 1960/1:173,349; Грб.СОСВ:76; Грф.НН:116-117; Бор.ЖОАМ:399; Неа.ГОС:45-46; Теш.НЖОПК:44; Vuk.SK 2:410-411; NU 1967-68/5-6:497; Mōd.VUOS 2:23-27; Poš. ZO:19; ČaIV:216,238,295; Horv.RZL:33-34.

Н. И. Толстой

ВАСИЛИЙ — имя нескольких христианских святых, из которых в народной традиции православных славян наиболее почитаем св. Василий Великий, архиепископ Кесарийский (VI в.). День его памяти 1(14).I — первый день Нового года — у юж. и вост. славян *Васильев день*, *Василье*, *Василица*, *Василий* и т. п., в канун этого дня — *Васильева коляда*, *Василь-вечер*, *Васильевская ночь*, *Васильева кутья* и т. п. Имя В. ассоциировалось с весельем — одним из главных мотивов рождественской обрядности и фольклора, ср. «Светое Рождество радость пришло / Светое Васнла извесельило» (Шейн МИБЯ 1/1:56).

В вост. и юж. Сербии и Македонии *василица* (или *васулица*) — ритуальный новогодний хлебец, даваемый детям в память об умерших предках, пастухам для скармливания скоту, реже — хлебец с запеченной монетой, который делал «на счастье» за новогодней трапезой. В Бачкоте сербы пекали до 20 таких *василиц*, смазывали их жиром и протыкали цевкой от ткацкого челнока. В Болгарии в *васи-*

лецу воду девушки опускали свои колечки для гадания; в сопровождающих обряд песнях фигурировала девушка *Василица*: «Изязала е Василица, медени пръстени да вади» [Вышла Василица медные колечки вытаскивать] (Марин.НВ:340). Болгарские и македонские участники новогодних обрядов называются *василичари*, а специальная ветка, которую они держат в руках, — *василичарка*. На Украине на Новый год среди ряженых были *Василь* и *Маланка* (день св. Меланьи — 31. XII). В зап. Полесье в канун *Васильева* дня девушки гадали о суженом: «Светое Васмале, сію сімне. Позволя, Бачив, того в сні выдати с ким буду на шлюбю стояти» (брест.). В Белоруссии (Могилевская губ.) на новогодний ужин приглашали Мороза или В.: «Василь, Василь, хадзі куццю есці», ср. рус. смолен. «Мороз, Мороз Васильевич, ходи кутью есть...» (СРНГ 14:66). 1(14).I праздновали именины всех, кто носил имя *Василий*.

Св. В. считался покровителем свиной. У сербов голову рождественского поросенка (*васулицу*) оставляла на *Васильев* день. В болгарских припевах, сопровождающих гадания с кольцами, также упоминается *свинская глава васильова* (пловдив.). У русских «кесаретский поросенок» был необходимым блюдом новогоднего стола (ср. костром. «Свинку да борюка для Васильева вечера»). Перед его разламыванием (резать запредцалось) ставили свечу к иконе, вся семья молилась Василию Великому, затем глава семьи отрезала и оставляла себе голову поросенка, а остальные части делила между членами семьи (орлов.); блюдо с поросенком трижды поднимали к иконе (курск.); во время трапезы ребенок сидел под столом и кричал, ему под стол подавали кусок мяса (воронеж.). Ср. также обычай называть поросят именем *Василий*, подзывные для свиной *вась-вась* и т. п. У русских св. В. особенно почитали пастухи.

Об обрядности *Васильева* дня см. Новый год.

Кроме св. Василия Великого у русских почитались: преподобный *Василий-исповедник* (28.II), называемый *В.капельник*, ему приписывали способность излечивать у детей «овечью одышку»; преподобный *Василий Новый* (26.III), которому молились об исцелении от «трясовицы», и др.; у сербов — легендарный епископ *Василий Острожский*, святой, целитель многих болезней (праздну-

ется 29.IV (12.V) преимущественно в Черногории и Герцеговине).

Лит.: Саз.СРН:226–229,246; Кал.ЦНМ:78–80; Члв.ЗП:78–80; Вop.ЗНН 1:149–155; Кал.Лит.УР 1:125–132; ПА; ЗК:100–101; СМР:54; Нед.ГОС:47–48,276; ГЕМБ 48:329; Марив.НВ:339–340,342; ГЕМС 1:143–144,231–232.

С. М. Толстая

ВАСИЛИСК (греч. βασιλίσχος) — зооморфное мифологическое существо, убивающее взглядом или дыханием. Образ В. широко распространен в фольклорных легендах зап. славян под влиянием латинских бестиариев. Поляки считают, что В. сотворен дьяволом; В. величиной с петуха, с головой индюка, имеет змеиный хвост, глаза жабы, крылья летучей мыши, на голове белый гребень, под крыльями окраска ярко-желтая, ходит на двух ногах, обитает в расщелинах скал, пещерах. У лужичан В. — петух с крыльями дракона, когтями тигра, хвостом ящерицы, клювом орла, на голове красная корона, по всему телу черная щетина (чешуя), глаза зеленые. В. может выплывать и как большая ящерица (ниж.-луж.). Восточнославянские описания представляемы в основном кириллическими источниками (рукописные сборники, азбуковники): «Василиск змея. Родится в части африке, образом аки петух. кожа мыши. хвост змеиный <...> зеркало пред ним поставляют. и как он увидит в зеркале образ сво'го умирает, о том василиску сказывают что в Риме при леоне пале в старых некоторых каменных стенах жили. и от тог(о) долгое время великая шкота в людех чинилася» (Писк. 198, 17 об., XVII в.). Описания XVII в. показывают неоднородность и расплывчатость представлений о В. Космографии упоминают некий антропоморфный тип: «Вторый же остров над востоком солнца, тут живут василиски лице и власы девичьи, от тула хобот змиев и крылаты» (СРЯ 11–17 вв.2:23). Литературный образ скинды («змия велии велика, от главы до пояса якож ест девица. от пояса ж коркодролов образ имат. имат хобот велии змиев», Писк. 198, 55 об.) смешивается с образом В., от которого в описании включается только има. Южнославянские представления о В. также имеют книжную основу. По рукописным источникам XVII в., В. —

змея, имеющий на голове подобие серебряной короны, чем и объясняется его название «царь змей» (RJA 1:214).

Взгляд василиска смертелен, если В. увидит жертву прежде, чем она его (Дамский К. Краткое любопытнейшее показание удивительных естеств и свойств животных. СПб., 1795. С. 34–35). Взор В. проникает сквозь стены и обращает все живое в камень (пол.). Взгляд В. смертелен и для него самого: В. умирает, увидев свое отражение в зеркале. Губительным для В. может быть вид (крик) петуха: «Всяк отправившись в дорогу берет с собою петуха и таким образом бывает что спасется от василиска» (рус., Мх.532Q, л. 276). Возможно, это представление оставило след в поверье о том, что чумаки, отправляясь в путь, берут с собой петуха-царика, которому не страшен сам дьявол (Сумц.КП:311–312). Дыхание В. ядовито. Компильтивный сборник «История о животных бессловесных...» (1612) сообщает, что смертельно даже прикосновение к трупу В.; дыханием В. отравляет окрестный воздух. Русский рукописный сборник указывает, что В. «прочая животная устрашает и прогоняет, дыханием опалает <...> дыханием своим привлекает и пожират птиц» (Мх.532Q, л. 276).

Функции василиска. В. — хранитель кладов (человек, оказавшийся во власти В., тоже становится подземным сторожем сокровищ); В. не нуждается в пище, ему достаточно ползать камень, чтобы утолить голод (пол.). Западнославянские сказания о В. часто имеют локальный оттенок (рассказы о В. из подземелий Кракова, Вильно, подвалов старых домов Старого Места в Варшаве, замка Люббемау и т. д.). Локальная привязанность подкреплялась включением легенд о В. в городские хроники.

Происхождение василиска. В. рождается тая: спаривают желтого или черного петуха и курицу в возрасте семи лет; курица несет яйцо с двойным желтком; вылупившихся цыплят (петуха и курицу) растят до семи лет, полученное от них яйцо с двойным желтком закапывают в конский навоз. Из этого яйца появляются петух — В. и курица, которую В. убивает взглядом, а затем скрывается в подземную нору (пол.). Более широко распространено представление, что В. рождается из яйца, смешенного семи- или девятилетними петухом,

закопанного в конский навоз и высиженного жабой (пол.). По швейцарскому поверью, В. появляется из яйца, снесенного в ватаре и высиженного петухом; В. может смести яйцо, из которого вылупляется гадюка. Русским также известно поверье, что «из петушьего яйца высиживается В.» (Даль 1:167; ср. дворового в виде змея с петушиной головой — псков.; СРНГ 7:300). Хорваты и сербы считают, что из яйца семи- или девятилетнего петуха может появиться «чудо», «страшило», которое называется *базилиск*, и т. д. У юж. славян *базилиск* — это также одно из названий домашних духов, появляющихся из петушиного яйца в результате магических действий. Сербам известен *петло-змај* 'полупетух-полузмея, внешне схожий с В.' (СМР: 234–235).

Во фразеологизмах подчеркивается оробенность взгляда В.: пол. *bazyliżkowy wzrok* и чеш. *bazilítký pohled* 'злой взгляд', ср. рус. схищенный *взгляд*; чеш. *koukat jako bazilíšek* [смотреть, как василиск] — о мрачном, неприветливом человеке; польская поговорка «*Dosyć ja też pięknie patrzę swoim ślicznym okiem, właśnie jako bazyliżek, co zabijał wzrokiem* [И чего это я уставился своим прелестным взором, прямо как василиск, убивающий взглядом]. Ср. также фразеологизмы, связанные с другими баснословными существами: пол. *placze jak bazyliżek* [плачет, как василиск] (ср. *wylewać łzy krokodilowe* [лить крокодиловы слезы]), *język jak u bazyliżka* [язык, как у василиска] (ср. *język jaszczurczy*, *ящур*).

Лит.: Бор.ПВП 2:94–95; Вунг.ДОРР 1:270; Kolb.DW 17:135–136; Witz 9:14; ZWAK 5:106; Наурі SL 1:79–80; Müll.WN:157; Schul.WVG: 100–101; Рукописные источники: азбуковник XVII в., Писка. 198, РГБ; Сборник смешанного содержания XVIII в., Мх.532Q, РНБ.

О. В. Белова

ВВЕДЕНИЕ — двенадцатый праздник православной церкви (Введение во храм Пресвятой Богородицы), 21.XI(4.XII). У русских В. считалось началом зимы: *Введение пришло, зиму привело*; *На Введение зима водится* и т. п. На В. устраивались санные ярмарки, пробные выезды в санях,

молодожены выезжали «казать молодую» (КГ:23–24).

На Украине был обычай в ночь перед В. святить воду: девушки шли к месту слияния трех потоков, набирали воды в кувшин, зажигали два полена и лнали воду между двумя огнями, вода затем использовалась как приворотное средство. До В. надо было окончить работу с комоплай; от В. до Благовещенья запрещалось рыть, копать землю; от В. до девятого четверга после Рождества не разрешалось бить вальком белье, чтобы град не бил посевов. Считалось, что на В. Бог отпускает праведные души на землю посмотреть на свое тело (Вор.ЗНН 1:14–17), что ведьмы садятся верхом на кочергу и едут отбирать «манну» у скота, поэтому на В. оберегали скот от ведьм (карпат.). Рано утром вводили в дом яловую корову или бычка, давали им хлеба и воды, чтобы скотина хорошо велась; осыпал коров зерном и мазали им вымя густой мучной затиркой, чтобы было много жирного молока. В Зап. Украине на В. гадали о благополучии грядущего года по первому посетителю (см. *Поллашки*).

У болгар В. — последний из осенних «волчьих праздников» и называется *Вълчатя Богородица*. Обрядность этого дня посвящена защите скота от волков (см. *Волчьи дни*). В вост. Сербии также празднуется ради защиты от волков: не берут в руки серпов, кос, ножей, ножниц, «чтобы не распрывалась волчья пасть». Ср. полесское верование, что на В. нах с этого дня волки ходят стадами. У сербов часто В. считается женским праздником; женщины, особенно молодые, способные рожать, воздерживаются от работы. В Лесковачкой Мораве женщины, страдающие бесплодием, на В. совершают паломничество к монастырю св. Богородицы, где ночуют с надеждой исцелиться.

Лит.: Клям.УР. 5:208–210; ЕЗ 1898/5:205; Нед.ГОС:45; СМР:49; Марин.НВ:522; СБЯ 4: 187,189.

С. М. Толстая

ВДОВСТВО — состояние, оцениваемое в народной традиции как социально ущербное (ср. *Холостой*, *Стародевство*, *Безбрачье*, *Сирота*). Вместе с тем В. наделяется при-

наком чистоты, который повышает ритуальный статус вдовствующих (ср. Двуственность). Противопоставлено В. прежде всего браму, поэтому вдовы часто отстраняются от участия в свадьбе, а не вступившим еще в брак не рекомендуется присутствовать на вдовых свадьбах. В. было не только социальной, но и возрастной категорией. Так, в «Рязанской кормчей» (1284), имевшей южнославянский протограф, говорится: «Аще же которая вдовица не имать 60 лет, не подобает ей в чин вдовиц вчисти» (Срем. 2:264–265). Аналогичным образом старого колостика (после 30 лет) считая вдовцом (твер., ярослав., курск.). Наряду с этим бездетная женщина, проводящая вдовство более 10 лет, подчас вновь обретала добрый статус и являлась девкой, молодой. Чаще, однако, память о В. сохранялась и в последующем браке. В категории В. заметно ослабление или нарушение оппозиции мужской — женской. Так, вдова нередко получает право сама брать себе в дом нового мужа, который в этом случае «выходит замуж» за вдову. В девичьих гаданиях (Боснии) петух, появляющийся первым из курятника, предвещает выход замуж за холостого парня, тогда как курица — за вдовца. Характерно, что женская символика «левого» выступает применительно к вдовцу: правая коса у девки толще — выйдет замуж за парубка, левая — за вдовца (киев.). В приметам и девичьих гаданиях распространенным символом В. является нечет, непарность различных предметов (напр., счет обхваченных колец в изгороди: «Вдовец, молодец, вдовец, молодец...»)

Предсказания вдовьей судьбы. Многие запреты и предписания у юж. и вост. славян мотивируются страхом перед раними В. и соблюдаются с детства, но особенно на свадьбе и в семейной жизни. Они строятся вокруг ряда предметных символов (одежда, кольцо, волосы и т. п.) и таких семантических оппозиций, как единичность — парность, чет — нечет. Так, у русских замужней женщине запрещено носить одну косу, у болгар ей не разрешается мыть голову во вторник, у македонцев — в воскресенье (мужчинам по тем же причинам не разрешалось бриться — *пославя*). В толкованиях слов В. связывается с порчей или отсутствием предметов одежды, обуви, головного убора, а также утратой или недостатком

частей тела, особенно ногтей. Увидеть во сне себя без юбки (бел.), с непокрытой головой (макед.), разутым, босым (укр.); потерять во сне обувь (макед.), туфлю (укр.), женский головной убор (укр.); увидеть отвалившуюся подметку, порванный сапог (укр.), себя одноглазым (макед.), лысым (болг.); выпадение волос (полес.), бритье усов (укр. сонник XVIII в.) — к смерти супруга. Чтобы не овдоветь, во время еды избегали пересаживаться с места на место (рус., макед.); нельзя оставлять на полу крошки, носить перстень, из которого выпал камень (макед.), справлять свадьбу в понедельник (рус.), в високосный год (болг.). Во время венчанья В. предвещают потухшая или неярко горящая свеча, упавшая с головы венок (а.-укр.), оброненный невестой платок (бел.), упавшее или вообще потерянное кольцо (рус., укр.). Одни из новобрачных умрет, если они войдут в дом через разные двери (полес.), если свадебная процессия встретится с похоронной (в.- и а.-слав.). Невеста овдовеет, если после выезда свадебного поезда к венчанию на дворе останется нечетное число гостей (могилев.). В иных традициях многие из указанных примет и запретов связывались со смертью родителей или с собственной смертью.

Взаимоотношения с покойным супругом. Чтобы поскорее забыть покойника, вдова на кладбище говорит: «Был у меня хороший муж, был да не стало, не стало и не надо» (вологд.). В Закарпатье молодая вдова (вдовец) дотрагивается рукой до стола или хлеба, а родственники широко открывают окно, чтобы избавить ее (его) от тоски. Вдова громко кричит имя покойного мужа в печную трубу. Иногда «от тоски» кладут за пазуху вешало с могилы покойного (астрахан.). У русских на Украине вдова кидала вслед похоронному шествию новый горшок и весь путь на кладбище усыпала овсом, чтобы предотвратить возвращение покойного. В Отоке во время выноса тела вдова сдувает с руки щепотку соли со словами: «Када з оџију, онда i s ра-меті» [С глаз долой, на память вон]. Те же меры предосторожности принимали иногда и другие родственники. Некоторые упомянутые уже символы актуализируются в похоронной обрядности ради высвобождения живого супруга от умершего. Для «равнявания» брачных уз и но-

вого вступления в брак у вост. славян и болгар не завязывают ничего в одежде покойного, не встегивают ему ворот рубахи, не завязывают пояс (так же поступают и с умершими юношами, чтобы они справили свадьбу на «том свете»). И наоборот, чтобы вдовец с детьми не вступил в новый брак, его покойную жену тайком опоясывают шиткой (нижегород.). Для вступления попадья в новый брак ее умершего мужа хоронят без ризы (воронеж.), вдовец перед выносом гроба с покойной женой перепоясывается красным поясом и трижды перебегает дорогу (укр.). В с.-вал. Болгарии вдовец срывает с правого виска покойной жены прядь волос и не принимает участия в похоронах. У сербов Косова муж срывает платок с головы покойной жены, кто-либо из ее родни хлещет им мужа по правому плечу, говоря, что покойница выдвезта за другого, а ее мужу следует искать себе новую жену; после этого муж тотчас выбегает из дому и не идет на похороны. В р.-не Копанькиа вдовца на обратном пути с похорон жены спрашивают: «Хочеш ли да се жениш?» [Хочешь ли жениться?], на что он отвечает: «Хошу да се женим!» [Хочу жениться!] (Vuk.SK:308). Македонцы не советуют целовать покойную жену, иначе рано умрет и вторая жена, а скрип гроба означает скорую смерть оставшегося в живых супруга. У русских Ярославской губ. тоже не рекомендуют прикасаться к покойному супругу (супруге). В свадебной обрядности, дабы расторгнуть прежние узы накламуе нового брака, македонцы Прилепа посылают на могилу покойной жены ее мать или другого родственника. Она пощипывает могилу, прося доль успокоить свое сердце, налиться воды и «остыть». Сербы р.-на Болеваца на свадьбе вдовца также обливают могилу его первой жены. У поляков обвенчавшийся вдовец завязывает (без невесты) к себе домой, где велит музыкантам играть, чтобы отпугнуть тоску по покойной жене и развеселить хату для принятия новой. Согласно кашубским поверьям, покойная жена является с позадвращением на свадьбу к своему мужу, когда он женится вторично. Избавиться от посещения покойного мужа, чаще других выступающего в роли халцего покойника, можно было с помощью инсценировки новой свадьбы, как правило, инсценируемой. Мотив инцеста своим неправдо-

подобием, «чуждостью» должен был «нейтрализовать» мертвеца, вмешивающегося в жизнь живых. Так, в Зап. Украине вдова вместе с сыном плетет в полочку терновый венец и нарядяет свадебное деревце; в Вологодской губ. кричит в печь: «Выхожу за муж, пеку пироги!» или ложится в постель меж двух деверей.

Новый брак. Срок запрета вступать в новый брак колеблется в разных местах от 40 дней (6 недель) до года. Для мужчины этот срок может быть короче или вообще не выдерживаться, особенно если на его иждивении находится малые дети, для женщины он иногда растягивается на три года. Отношение к повторному замужеству изначально было резко отрицательным. В «Рязанской коричей» принуждение вдовы к новому браку называлось великим грехом. В духовном стихе о вдовах Бог (Христос) предвещает им вечные муки за повторное замужество (Стихи духовные. М., 1991: 185—186). В паремиях оценка вдовы как потенциальной жены противоречива. Чаще считается, что тот «не выдал беды, кто не сватал молодой вдовы», «у вдови хлѣб готов, та не козному адоров» (укр.), но говорит также, что «вдову взять — спокойнее спать». Вдовец практически повсеместно считается незамыслимым женихом, обремененным многочисленным потомством, ср. пол. «Во вдовца кидай камнем, а в кавалера кольцом» или серб. драмнику «Udovac, gazbijen kupaс» [Вдовец — разбитый горшок] (Босния), а также кривоучения вроде «плохо будешь месты пол — выйдешь за вдовца» (пол.). Другим основанием, по которому девушки избегали вдовцов, было широко распространенное представление, что на «том свете» супруги по первому браку воссоединятся, а вторая жена останется одна (станет со столбом, вят.). В Куписком у. Харьковской губ. в случае смерти девочки вручают платок мальчику, что означает, что он обвенчан с умершей, является как бы вдовцом и составит с ней пару на «том свете». Вступающие в брак со вдовыми, кроме того, видели для себя опасность со стороны покойного супруга от первого брака. Словацкие девушки пели: «Nepôjdem za vdovca, / Lebo bych za bala: / Zeby tá nebohá / Zase z hrobu vstala» [Не пойду за вдовца, т. к. боюсь, как бы покойница не встала из могилы] (ČL 1903/12/9:414). В Сербии и Черногории вдова должна была огрдыть чем-либо могилу умершего мужа и лишь после этого

могла вновь выходить замуж. В Черниговской губ. отмечено поверье, что если женщина выйдет за вдовца, у которого грудной ребенок от первой жены, то она умрет раньше времени. Свадебный обряд в случае В. одного из новобрачных или обож (т. н. *кукушкина свадьба*) сокращался или сводился к минимуму (для вдовы, но не для вдовца, болг.), для невесты-вдовы не устраивались смотрины, девичник, не требовалось приданого (рус.), не зажигали двух свечей перед иконами (вологод.), не пекли караввай (укр.), венчание с вдовой (но не с вдовцом) или обож вдовых происходило дома, а не в церкви, и не в воскресенье, а в понедельник или среду (фракийские болгары), брак мог заключаться умышканием (Скопска Котлина). Чаще всего различия касались атрибутики вдовы: она венчалась без венка (как и «нечестные» невесты, в.-слав, з.-слав.); без фаты и вшитенных живых цветов, как разведенные и родившие до брака (люблян.), в белом платье (Бескиды) или, наоборот, не в белом, как обычная невеста, а в розовом (*брест*), в черном (как и «нечестная» невеста, кашуб.), во вдовой одежде (рус. Поворье), ее головной убор отмечен двумя крестами свадн на кокошнике (смолен.). Кроме того, принимались меры алотропейного характера. В Полесье (мозыр.), Малопольше (краков., тарков., тарнобжег.) и в Румынии (Марамуреш), чтобы предохранить вступающего в брак с вдовой от преждевременной смерти, новобрачную (вдову или выходящую за вдовца) водворяют после венчания в дом супруга через окно, иногда спиной или впустив впереди нее кошку, или же она входит в дом, пятясь через порог (Вошьнь). Негативная оценка такого рода браков выражалась, с одной стороны, в бесчинствах, которые устраивала молодежь на свадьбах вдовых: «кошачьи концерты» (о. Ил, Хорватия), забрасывание старыми лаптями жениха-вдовца, навешивание ему на шею свадки из трех лаптей (каван., саратов.), а с другой — в запретах молодым людям присутствовать на таком свадебном пиру (*серадэ*).

Обрядовые функции. В. оценивалось двойственно: как социально ущербный статус (отсутствие пары) и как ритуально чистый. Отсутствие половой жизни позволяло сблизить вдов, с одной стороны, с женщинами, уже утратившими способность к деторождению, а с другой — с девствен-

ницами. Как неполноценные члены общества, они не могли выполнять ряд ритуальных функций. Так, в Полесье им запрещалось быть повитухами; если мать жениха была вдовой, она не могла встречать молодых, делать караввай и сунуть свечу — ее заменяла крестная мать; вдовы, девушки и разведенные женщины не могли участвовать в изготовлении караввая. С другой стороны, вдова, родившая ребенка (болг. *копшланица*, *копшлана*), подвергалась такому же позору, что и незамужняя: ее бросали в воду (зап. Болгария), катали голой верхом на осле (Босния), изгоняли из села (р-н Трына). У поляков считалось, что вдовы, особенно бездетные, чаще других занимаются колдовством, они владеют «колбуком», «вызованком» — духом, приносящим им деньги (Ольштын, Пшемьшав). В иных традициях вдовы заговаривали болезни. Как безгрешные, близкие к миру смерти, вдовы чаще других обмывали, обряжали и хоронили покойников, особенно преклонных лет (их называли *умывальники*, *скупальники*, *наряжальники*), за что получали вещи покойных (владимир.). Женатому же обмывать умершего считалось грехом (вят.). В свадебном обряде плачелики нередко бывали лишь вдовы-старушки и старые девы (арханг.). В обрядах вызывания дождя вдова крадет у гричара горшки и кидает их в колодец, сест в него самосейный мак; обливаются водой на пастбище (полес.); три вдовы обходят с иконами и хлебом-солью старый колодец (житомир.); вдовца обливают колодезной водой (чернигов.); роют землю около ключей в оврагах (нижегород., рязан.); девять вдов обходят с песнями село и собирают по домам коноплю, из которой делают обыденный рушник и вывешивают его на царских воротах (гомел.). Вместе с девочкой-сиротой вдова исполняла главную роль в обряде «переруда» (болгары Добруджи) (см. Долола); вдова изготовляла из лещины крест, который затем бросал в реку парень (сербы Хомоля). Словаки Горегроцья считают, что, если в первую неделю мая вдова вычистит кому-либо колодец, он не высохнет весь год. Во время мора скота вдовы вместе с невинными девушками и беременными спаживают село (центр. Россия); для предохранения от чумы девять вдов изготовляют обыденную рубашку, т. н. *чумова риза* (банатские болгары).

Не меньшей ритуальной значимостью наделены и принадлежащие вдовам предметы. Если в семье постоянно умирают дети, у трех вдов, трех разведенных жен и трех девочек берут поменьше серебра, чтобы выковать в полночь талисман для новорожденного (Босния и Герцеговина); у восьми (девяти) вдов берут по куску полотна и в полночь на мосту шьют из них детскую рубашку, используемую в качестве оберега (Сербия). Магические свойства ведги приумножаются, если она украдена у вдовы. Так, ребенка, который плохо растет, купают в воде с похищенными у вдовца штанами (гомел.), украденный у вдовы и брошенный в колодезь горшок с борщом должен прекратить засуху (киев.).

Иногда встречаются упоминания особых праздников вдов. В украинской Звенигородщине на Симона Зялота, собравшись вместе, вдовы выбирают «Симона» — вдову, которую первой купают в деже с травами, затем в той же воде купаются и все остальные.

Лит.: Берн.МОЖ: 39—40,71—74; Зел.ОРАГО: 73,270,366,387,411,420,511,722,796,1102; Даль 1:173; СБФ 2:100—101,104,756; ЭО 1891/2:5—6, 1906/70—71:221; ЖС 1905/1—2:155; ЭС 1853/1:217—218; ТА 959:13, 1452:17—18; БУМФА-НП 2:37; Брэг.ДР:132—134; Добр.СЭС 2:352—353,361,434; Вак.:387,397,431—432,454—455; ППГ:110; Чуб.ТЭСЭ 4:698; Бог.ВНТИ:270; Ев 3:98; ПЭС:131,274; Гривн.ЭМЧ 1:21:255; МрочкоФ.Синтавщина.Дитройт. 1977:122; Мюнд.НПС:30,59,65,179,182,189,209; СЕЭБ 1913/19:393, 22/1921:138; ГЕМБ 11:51; ГЕМ 19—20:155; БВ 21:329; Vuk. SK 2:308; Scha.SV:79; ZNZO 3:41, 1964/42: 61,259; Марш.ИП 2:481,511; СбНУ 1891:102; АрхЕИМ 878—II:68, 881—II:50, 882—II:127; Доб.:346; Вак.БЕТЬ:400; Тель.БББ:205; Цеп.МНУ 9:18,44,54,65,73,154; ZWAK 1887/11:32, 1890/14:193; Kolb.DW 20:140; Lüd 1902/8:48, 1909/15:101; Wierchy 1979:145—146; Sychta SGK 6:142; ČL 1903/12:414; Hor.:284.

А. В. Гуря, Г. И. Кабакова

ВЕДЬМА (от *vedi* 'знать') — одна из главных персонажей низшей мифологии вост. и зап. славян; сочетает черты реальной женщины и демона. Это отличает В. как от соб-

ственно демонов (русалок, богинок, лешего и т. п.), так и от людей, обладающих сверхъестественными способностями, но не имеющих нечеловеческой природы (знахарей, шептух). Сосуществование в В. человеческого и демонического начал сближает ее с двоядушными. Локальные варианты наименований В. чрезвычайно многообразны: в.-слав. *ведьма, волчибница, колдунья, чаровница*; пол. *szataniśka, ciota*; словац. *vtiga* и др. (см. также Босарна, Вештица, Стрига). В образе В. находят отражение как языческие по своему происхождению мотивы и верования, так и книжные христианские воззрения, восходящие к средневековым европейским учениям о ведьмовстве (в большей степени это касается западнославянских представлений о В.).

Происхождение ведьмы. Магическая сила и сверхъестественные способности В. могли быть врожденными, доставшимися ей от матери-ведьмы или приобретенными в результате контактов со злым духом, чертом, который вселялся в нее, сожительствовал с ней, заключал сделку и т. п., либо в ситуации, когда умирающая В. передавала кому-нибудь из присутствующих свои колдовские знания («своего духа»). Реже способность женщины к ведовству объяснялась аномалиями в поведении родителей: девочка могла стать В., если ее кормили грудью «три Великие Петницы», т. е. более двух лет (ю.-пол.); если она сама и ее мать родились вне брака (брест.) и т. п.

Для облика ведьмы характерны некоторые демонические черты или необычные приметы: хвостик (о.-слав.), рожки (волын.), крылья (луж.), два ряда зубов (волын.), усы (чернигов.), сросшиеся брови (укр.) и др. В. выдает себя необычным взглядом: у нее воспаленные, покрасневшие глаза, белоглазие или дикий взгляд (пол.); ее отличает привычка не смотреть прямо в глаза (чернигов.); в ее глазах видно перевернутое отображение человека (рус. сибир.) и т. п. В. чаще всего стара и безобразна (седые растрепанные волосы, крючковатый нос, костлявые руки), иногда имеет телесные недостатки (горб, сутулость, хромоту и т. п.). Ее можно опознать по поведению и характеру — одиноко живущая женщина, неприветливая, злобная, со странностями и т. п.

Одно из основных свойств В. — оборотничество: она может принимать

вид свином, кошки, собаки, коровы, ласки, овцы, косяки, зайца, волка и других животных; птицы (сороки, вороны, совы, курицы, аиста, утки); насекомого (мухи, мотылька, бабочки, паука — преимущественно лужичская традиция); предмета (колеса, решета, стога сена, клубка ниток или листьев, палки, ветки, корзинки, куста ежевика и т. п.); может становиться невидимой. Считается, что душа В. по ночам выходит из тела и колдует (пол.); тело спит, а душа вылетает в трубу; если тело спицей перевернуть, то душа не найдет пути назад и В. умрет (брян.).

Время активизации ведьмы — большие праздники, полнолуние или новолуние, грозовые ночи. У вост. и зап. славян это прежде всего день Ивана Купала (ср. полесские названия для Иванова дня и его кануна: *Иван Ведёмский, Иван Вельмарский, Ведёмская ночь, Вельмин Иван* и т. п.). Из других праздников можно назвать Юрьев день, Благовещение, Пасху, Троицу, Рождество и др.

Для западнославянской традиции кроме праздников Рождества, Пасхи, дня св. Яна временем активизации В. являются дни святых Люция, Петра и Павла, праздник Божьего тела, Зеленые Святки. В зап. р-нах Чехия и Польша, и особенно у лужичан, основной комплекс поверий о В. и ритуальных форм защиты от нее приурочен к кануну 1 мая — Вальпургиевой ночи (в соответствии с западноевропейской традицией).

В пределах суток опасным временем считалась ночь и особенно полночь («самое ведьмарское время»), реже — полдень, время до восхода и после захода солнца.

Вредоносные действия ведьмы. Во всех славянских традициях главной функцией В. является порча скота, и прежде всего «отбирание» молока у коров (наиболее разработанный мотив в украинских, белорусских и западнославянских верованиях). В купальскую ночь В. собирает росу с полей, лугов, на мелях среди посевов с помощью платка, фартука, сорочки, цедилаки, вожжей и т. п., сбивает ее палкой, собирает росу в ведро (часто с характерным приговором: «Беру ужиток, но не весь»); дома она выжимает мамоншью ткань и дает вышить своей корове. В. «клячется» (т. е. перекачивается) по росе на Купалу до восхода солнца (Полесье); бьет розгами по траве с приговором: «Вид тебе дай Боже мени» (Львовщина);

приносит в поле скамеечку, собирает и кладет на нее равные травы, а затем «донт» скамеечку, держа за ножки (пол.); косит траву на чужом выгоне и кормит ею свою корову (словац.); крадет в рождественскую ночь солому со стрех либо навоз с чужих дворов (краков.); надавливает молоко с вислицей веревки (луж.), с оборок лытей (полес.), с уздечки (брян.), из воткнутого в стену ножа или забитого в дышло колышка (гомел.), из красного пояса, привязанного к бляхе, из колака сохи (черныгов.); моет молочную посуду и выливает эту воду на дорогу, чтобы через нее перешла скотина (волынь.). По русским верованиям, В. «отбирает» молоко не только на Ивана Купалу, но и на Егорья и при отеле коров.

В русской традиции ведьме приписывается способность «отбирать» урожай — «спорицу» с хлебных полей. Для этой цели В. в ночь на Ивана Купалу идет в чужое поле и выстригает узкую дорожку — пережки, собирая пучки колосов. По костромским поверьям, при этом В. ходит по полю вверх ногами, а перед выходом из дома переворачивает вверх ногами все иконы; в жатвенную пору у В.-пережичкины отворена дверь в амбар, где висят три пережичкиных колоса, чтобы верно от соседей переходило к ней. В других восточнославянских областях считалось, что «отбирается» урожай с помощью завязанных, скрученных или заломленных на поле колосов. По лужичским представлениям, В. собирает травы с девяти полей, с девяти меж, и тогда в этих местах урожай уже не будет. В Словакии верили, что В. в ночь на св. Яна купались, потом выжимали в чужом поле узкие полоски колосов крест-накрест и переносили их на свое поле, перемывая тем самым урожай (Гонт).

Чрезвычайно разнообразны способы порчи, применяемые по отношению к людям и скоту. В. насыпает болезни, пугает, душит людей, расстраивает свадьбы, вносит раздоры в семью (реже отмечается способность пить кровь людей, пожирать новорожденных, обращать людей в волков и других животных). Чтобы навредить людям, В. насыпает порчу «на ветре» (гомел.); делает воржи «завитки» на людей и на скот (в.-слав.); вынимает за человеком его след и подкладывает в чей-нибудь гроб (брян.); выливает воду на дорогу, чтобы испортить того, кто по ней пройдет; подбрасывает людям вредоносные предметы и т. п.

Преимущественно в карпатской зоне В. приписывается способность вызывать град (высиживая в лесу горох или орехи, на дубе гусиные яйца, развешивая камешки «для града» и т. п.), наводнения, пожары, дожди, ветер. Считалось также, что В. могут наслать насекомых, грызунов и других вредителей на поля, огороды; «отобрать» яйценоскость у кур; пережить прыжку у прыж и др.

Значительно слабее выражены у В. положительные свойства: к ней обращались за помощью, когда надо было выбрать подходящий день для сева, пахоты, в случае стихийных бедствий, болезней и т. п.

Для защиты от ведьмы применялись универсальные обереги от нечистой силы. Чтобы не дать В. проникнуть во двор и в дом, на воротах укрепляли срезанную или вечальную свечу, преграждавшую ей путь (укр., бел.), втыкали в ворота метлы на ошей для длинных жердей (пол.), в столбы ворот втыкали зубья бороны (укр.), втыкали в дверях хлеста и дома крапиву, «коб видьма попекла пальцы», осину, колючие растения, ветки березы, клена и т. п. Вовле дверей хлеста ставили борону зубьями вперед или перевернутые метлы, вилы, ухват, на порог клали нож, топор, косу и другие колющие и металлургические предметы. Лузичане мазали порог хлеста жирным жиром, сыпали на пол хлеста зелень и травы. Кроме того, проводили магические действия вокруг хлеста и дома: осыпали маком, обводили носом по земле, очерчивали мелом стены всех построек, рисовали на дверях кресты и т. п. Размещали предметы-обереги в самом хлеву: ставили борону, подвешивали убитую совору, летучую мышь, зеркало, мужские штаны и др. Перед выпасом коровы моравки мазали ей вымя медвежьим салом; полькушки окуривали купальскими травами; зп. славяне процеживали молоко сквозь венки из свежей зелени, надевали их коровам на рога или обвивали рога гирляндами цветов (словен.), привязывали красные нитки (пол.) и т. п. При выходе из дома в особенно опасные дни втыкали в одежду иголку или носили при себе польну. Не выгоняли лошадей на выпас в купальскую ночь, чтобы В. не воспользовались ими при полетах на шваби (укр.).

Способы распознавания ведьмы. Магические ритуалы распознавания В. с целью ее обезвреживания, нака-

зания, уничтожения приурочены к датам ее наибольшей активности. Считалось, что купальский костер притягивает В., что огонь вызывает у нее физические страдания и она приходит к костру, чтобы прекратить мучения. В Полесье В. узнавали по тому, что она не могла перепрыгнуть через костер. В украинско-белорусской зоне применялись специальные приемы вызывания В. к купальскому костру: на огне кипятили щедлаку, украденную у вдовы, иногда варили ее вместе с тремя или девятью иголками, осиновыми колканы, что доставляло В. нестерпимые муки. Подобные действия могли совершаться и в доме — тогда щедлаку, иголки, колки, подкову и т. п. варили в горшке на печи, кипятили молоко или воду, ама горючее молоко на серп; в этот момент В. должна была прийти в дом под тем или иным предлогом, попросить займы соли, огня, воды и т. п.

В купальскую ночь можно было также подкармливать В. в хлеву, куда она приходила (обернувшись каким-нибудь животным, либо в своем собственном виде, либо неяркой) доить корову. Чтобы разглядеть невидимую В., надо было высматривать ее сквозь борону (новую, специально изготовленную из березы или осины, маленького размера, либо ту, что нашла на чужом поле), через решето, комут, отверстие от сучка в гробовой доске, среднее окно дома и т. п.

В Покутье В. каруали накануне Юрьева дня, для чего надо было надеть наизнанку новую рубашку и штаны из сурового полотна, набросить на себя новую рыбацкую сеть, лечь около огня, разводимого в воротах, и накрыть себя новой бороной.

У вост. славян широко применялся прием кащения животного с целью распознавания В.-оборотня. Обнаружив в купальскую ночь в хлеву лягушку, старались вилками пробить ей лягу или выколоть глаз. Если на следующий день одна из соседок ходила с завязанной рукой, либо хромала, либо окривела — это означало, что она и есть В. Иногда такое животное убивали или бросали в воду, считая, что В. должна от этого уверить, утонуть и т. п.

В Полесье в купальскую ночь протягивали через дорогу, по которой гонят скот, нитку (либо посыпали дорогу семенами конопли, муравьиной, либо борономли дорогу) и наутро следил: чья корова не сможет пе-

рейты через эту черту — та и есть корова ведьмы. Лужичане ждали на дороге метая или старый ботинок, считая, что сама В. не сможет перейти через них.

Комплекс магических приемов опознавания В. связан с представлениями о том, что В. притягивают церковная служба (особенно пасхальная и рождественская), само церковное здание, иконы, церковная утварь. В польском Поморье считалось, что В. можно опознать во время службы в костеле (по подойки-ку или кувшину молока у нее на голове либо по особенностям поведения: В. старается дотронуться до иконы, хоруты, рясы священника, церковного замка, не хочет выходить на крестный ход, удаляется при словах «Христос воскрес» и т. п.). Подобные поверья известны в украинской и белорусской традициях. Желющие распознать В. специально изготавливали особую магическую скамеечку, с которой затем шли на рождественскую службу в церковь: если сесть на нее, то можно увидеть всех В., присутствующих на службе.

Широко был распространен обычай во время засухи загонять или бросать в воду женщин, подозреваемых в ведовстве: считалось, что В. не тонут, а держатся на поверхности воды.

У русских В.-переженицу узнавали по тому, что в Ильин день она купалась между аутреней и обедней, смывая свои грехи, что верно в ее амбаре не лежит, а стоит торчком. Обнаружив в поле переженивый колос, его втыкали дома в матицу, и тогда в первый день Пасхи ведьму приводила в дом неведомая сила.

Символическое уничтожение ведьмы. В украинско-белорусской зоне обряд нагнания В. совершался на Купалу со специально изготовленным чучелом «ведьмы», которое выносили из села и бросали в воду, в канаву или били, разрывали на части, сжигали в костре. Заменой «ведьмы» или ее символами могли служить в таких ритуалах соломенные куклы, украшенное деревце, ветка, пучки зелени, укрепленные на шесте, надетый на палку лошадиный череп, сжигаемые в костре жабы или другие животные. Центральным актом нагнания В. считалось возжигание огня, о чем свидетельствуют многие выражения, мотивировки и комментарии, относящиеся к купальскому костру: «ведьму прогоняют кострами», «костры палаяць на Ивана — ведьму спалываюць», «каждый год

ведьму палить на костре» (зап. и центр. р-ны Полесья, ПА).

Зап. славяне, разжигая на св. Яна костер, также говорили, что «нагоняют ведьм» (*шурпажај сгаошнице*), а при жжении смоляных бочек — что «выжигают ведьм» (*шурлајај сгаошнице*) (польское Поморье). В Моравии молодежь сносила к костру в день св. Яна старые металы, говоря при этом: «Idem vyhazovat' čarodějnice» [Идем нагонять ведьм], подбрасывая вверх зажженные металы, кричала: «Léčí čarodějnice!» [Ведьмы летят!] (Том.М.Л.О:95).

Поверья о смерти ведьмы. Повсеместно считалось, что В. наказываются трудной смертью за свою связь с нечистой силой: она не может умереть, пока не передаст своего знания; во время агонии В. поднимается буря или повзвывает черная собака, не исчезающая до самых похорон (луж.). В Полесье говорили, что В. не может умереть, пока не разберут потолок дома или пока ее не накроют телочьей шкурой (вольн.). После смерти тело В. распухает так, что не влезает в гроб (гомел.); из рта или из юбки течет молоко (брест.); хоронить В. следует вниз лицом (Ивано-Франковская обл.); гроб с ее телом нельзя везти дорогой, а нужно двигаться в обход, огородами (житомир.); за гробом В. бегут собаки, которые раскапывают ее могилу (вольн., черныгов.); в могилу В. ужмы носят молоко; на ее могиле всегда сильный ветер (черныгов.) и т. п.

Полеты на шабаш — один из стержневых мотивов в комплексе славянских поверий о В. Лужицкие былички, в наибольшей степени соотносимые с западноевропейскими текстами подобного рода, описывают полеты В. в Вальтургиеву ночь на шабаш верхом на метле, косе, влях, на сорочке и т. п. Перед полетом В. мажется жиром крота, вылетает через дымоход со словами: «Выезжаю, выезжаю, ни за что не задеваю». Собравшись на «ведьминой горе», В. танцуют вместе с чертями, поклоняются козлу, шпрют, затевают возни против людей. Типичен для лужицкой традиции и мотив о человеке, подсмотревшем за В., повторившем ее колдовские действия и тоже оказавшемся на шабаше.

По польским, чешским и словацким поверьям, полеты В. совершались в дни св. Яна или св. Люции. Рассказывали, что чаровницы летают на Лысую гору верхом на

метас, алаты, кочерге, в ступе, на плуге, палке, лошадином черепе, на животных — синице, кошке, собаке, летучей мыши. В восточнославянских быличках меньше внимания уделено описанию оргий и поклонений Сатане; более типичны эпизоды ночных колдовских действий В. перед полетом, за которыми скрытно наблюдает очевидец. В украинском и белорусском фольклоре В. летают на метлах, лопатах, виллах, березовых палках, на бороне, на животных или верхом на человеке. Местом сборищ всех ведьм оказываются перекрестки дорог, межы, горы, но чаще всего — деревья (дуб, груша, сосна, тополь, береза), где они веселятся, пируют, танцуют, дерутся между собой, сбивают масло и т. п. Обнаружив следующее за ней человека, В. отравляет его обратно, наградив чудесным конем, который в дальнейшем принимает вид помела, палки, кривой березы (ср. сказочный сюжет № 832 СУС).

К наиболее распространенным сюжетам быличек о ведьме кроме полетов на шаваш относятся: калечки животного-оборотня с целью распознавания В.; «отбирание» молока у коровы; человек неосознанно повторяет колдовские действия В., «отбирающей» молоко, и затем не может остановить поток молока у себя дома; трудная смерть В. В русском фольклоре — «перезимья», насылание волков на скот или насекомых на поля, похищение плода из материнской утробы, наведение порчи и др.

Лит.: МНМ 1:226—227; Мовз. KLS:645—648, 330—332, 461—463; ПА; ТелБЧ 1990:112—115; ОМСР 1992:58—73; Эпх. МРВС:127—190; Мавс. НККС:128—132; СБФ:84:117, 128; Зел. ОРАГО 1:276—277; ЭО 1896/2—3:167—174; Сок. ВАКО:240—242; УНВ:430—480; Шух. Г 4:246—248; ЕЗ 1898/5:211—217; Антонович В. В. Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877; Шпрингер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. М., 1990:5—72; Сам. ДР; Ват. KUW:216—233; Рел. PDL:196—197; Бидж. КОМ:219—250; ZWAK 1879/3:33—35; Нов. RZL:202—203; Ведв. DKSL:73; Норт:289; Schn. FVS:135, 164; Schul. WVГ:156—171.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ВЕК — см. Время, Жизнь — смерть.

ВЕЛЕС — см. Боги славянские.

ВЕЛИКАН — мифо-эпический персонаж. Славянские названия восходят к этнонимам древних племен: др.-рус. *объригы*, ст.-пол. *obrygut*, луж. *hobog*, чеш. *obv* от этнонима *авары*; др.-рус. *исполь*, ст.-болг. *сполитъ* от этнонима *спалы*, ср. рус. *исполин*, кашуб. *zobut*; названиями *инювенцев* и *инюверцев*: в.-болг. *жидоге*, ю.-болг. *латина*, макед. *слами*, серб. *цклове*; или характеризуют его по отличительному признаку — огромным размерам (рус. *великан*, *волат*, укр. *величчю*, пол. *wielkobyd*).

Внешний вид великана — антропоморфное существо; от людей отличается ростом (реки им по колено — *бел*; лес для них, как трава, — укр.; их головы, как котлы сена, — пол.; передают друг другу предметы через горы, реки — о.-слав.; В. берет на ладонь пахаря с упряжкой — о.-слав.), силой (В. бросают камни величиной с мельничной жернов — пол.; вырывают деревья с корнем — *бел*, пол.; силу поддерживают, питаются конским мясом и молоком, — кашуб.). В. росла из земли, как гриба, не боялся грома и во время грома била себя камнем по голове: «Камена ми гавица! Какво ще ми сториш?» [Каменная моя голова! Что ты для меня сделаешь?] (болг.).

Легенды о деятельности великана часто связаны с характером рельефа данной местности. В. насыпает горы (*бел*, луж.), курганы (рус., укр.), делают запруды на реках (мазов., чеш.), озера и реки — это результат земледельческого труда В. (*бел*). Рудименты космогонических функций можно усмотреть в легендах о В., срывающих тучи с неба и бросающих их на поля (кашуб.), о трех девушках-В., поддерживающих землю (Великопольша). Деятельность В. может быть разрушительной, т. к. часто носит стихийный, бессознательный характер (дуновением разрушил дома, затопил церковь с людьми — *бел*). В западнославянских преданиях о преобразовании ландшафта взаимозаменяемы В. и черт, дьявол. Чехи приписывают т. н. *čelalu vávby* 'завалы, запруды' обрам; кашубы объясняют появление отелей и засыпанных озер деятельностью «столяма» или дьявола. Как культурный герой В. выступает в северо-русских преданиях о построении Соловецкой

крепости. Общими для славян является мотив бросания великанами различных орудий — камней, стрел, палки и др. Мотив перебрасывания топора характерен для Поморья, Малопольши, Зап. Украины, Белоруссии, Смоленской обл. Вплоть до XIX в. в часовне в деревне Сидорова Рославльского у. Смоленской губ. хранилось гитытское топориче от сякеры В. — основателя деревни. Образ В.-зисеборца (Поморье, Белоруссия) закрепился в сказках. В большинстве преданий В. не наделяны злобным характером. В кашубских легендах им могут быть приписаны свойства людоедов, амак дуков.

Великаны — первые люди, предки. Предания о В. связаны с идеей смены мифологического времени историческими (трансформация ветхозаветного сюжета о допотопных В.). Повсеместно у славян известны легенды о смеющихся друг друга поколениях В., людей, варяжков. Над миром В. господствует Бог-Отец, над миром людей — Бог-Сын, над миром карликов — Дух Святой (Подлясье, Малопольша). В. обычно характеризуются как язычники (В. жили в дохристианские времена — а.-укр.) и в связи с этим наделяются отталкивающими свойствами. В ю.-вост. Болгарии *елими* — это В. с тремя головами или с песьей головой, людоеды (ср. болг. диалектное *еленин* 'безбожник', родоп. *елене* 'язычкики, эллины'). В. связаны также с неславянской языковой культурой: им приписывается короевое знание латыни (новосонд.). Таким образом, В. и люди противопоставляются в оппозиции свой — чужой (ср. др.-рус. *чудь, чоль* 'великан', Срезн. 3:1611; ср. Чудь). Легенды о В. — основателях деревень, населенных обычными людьми, распространены на Русском Севере, но при этом В. не отождествляются с предками-родоначальниками.

Гибель великанов — общеславянский сюжет. Бог истребил В. (покарал безумием, превратил в обычных людей) за гордыню и вредоносную силу (В. швыряли в небо камнями, губили все живое, хотели помериться силой с Богом — *бел*). В. погибают во время потопа (укр., кашуб.) или в борьбе со змеями *впокаті* (кашуб.). Исчезают из-за неприспособленности к жизни на земле (медлительны, ленивы; упав, не могут встать — болг.; не могут прокормить себя — краков., польск.). В. съела огромная птица

Кук (волин.). Человек побеждает В. не силой, а умом (кашуб.), с помощью заговора или мантии (польск.). С мотивом гибели В. связаны рассказы о погребальных памятниках (рус. диалектное *волошка* 'курган, могилка испованского богатыря', серб. *дзидовско гробље*, болг. *елински гробища* 'древние могильники') и ископаемых останках, черепках, которые сохранялись в храмах, ригушах (укр., пол.), использовались как средство от лихорадки в Подлясье.

Предания о великанах — аборигенах края, воинственных иноземцах (рус. *чудь, мамаи*, иногда *паны*). Кашубы отождествляли В. с гунами: «*Beli toposi lédze, wé páduwali Hinjovic, ale to beli te Stólunowie*» [Были сильные люди, назывались гны, но это были великаны], крестоносцами (*hřělak, rici* 'легендарный великан'). У франкских болгар латыни-исполнители также ассоциировались с крестоносцами. Словаки наделяют турок как татар не только великанским обликом, но и чертами людоедов-песьеглавуцев (см. Полуавды). Украинцы представляли великанами шведов. Эти образы В. могут восходить к периоду завоевательных войн XIII—XVII вв.

Лит.: Гильфердинг А. Ф. Остатки славян на южном берегу Балтийского моря // ЭС 1986/5:1—191; Криквичная Н. А. Персонажи преданий: стилистика и эволюция образа. Л., 1988; Левинтон Г. А. К мотиву гибели великанов // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, 1 (5). Тарту, 1974:64—68; Илиев А. Т. Болгарские предания за исполин, наречени елини, лидове и латини // СбНУ 1890/3:179—205, 1891/4:231—256; PBL 2:210—211; Sychta SGK 5:165—166.

О. В. Белова

ВЕЛИКДЕНЬ — см. Пасха.

ВЕЛИКИЙ ПОСТ — семинедельный пост перед Пасхой, начинающийся у православных с понедельника, у католиков — со среды после Сыропустной (масленичной) недели и заканчивающийся в субботу Страстной недели. Время покаяния и строгого воздержания, приготовления христиан к встрече Воскресения

Господня (Пасхе). В. п. установлен как воспоминание о 40-дневном посте Иисуса Христа в пустыне и включает Великую сорокостигицу и Страстную седмицу.

В славянской народной культуре В. п. представляется периодом, в значительной степени противопоставленным остальной части года, поскольку в это время менялся весь уклад жизни. Вместе с тем постовые нормы и правила были не просто усвоены народной культурой, но также адаптированы и переосмыслены ею.

Запреты и ограничения, относящиеся к пище. На время В. п. менялся характер пищи — из рациона исключались скоромная пища, зачастую вино, у православных рыба и др., к также порядок ее приема — ели один или два раза в день, отказываясь от завтрака, а иногда и от ужина (см. Пост). Для больных, малолетних и стариков могли делать исключение. В православных традициях по субботам, воскресеньям и в праздничные дни допускалось употребление вина, а в некоторые праздники (Благовещение, Страстной четверг) — рыбы. У хорватов и словенцев в Страстную пятницу питье вина было почти обязательным и диктовалось как христианскими (мотив крови Христовой), так и народно-мифологическими представлениями: считалось, что все выпитое в этот день вино превращается в кровь. Особенно строгий — «совершенный» — пост выражался в полном отказе от пищи, а иногда и от воды, в сокращенном количестве приемов пищи и в отказе от вареной пищи. Эти суровые ограничения соблюдались главным образом в начале и конце поста.

У сербов, македонцев и болгар принято воздерживаться от всякой пищи в течение первых трех дней В. п. (серб. *тример* 'совершенный пост в первые три дня В. п.', ср. болг. *тримирната неделя* 'первая неделя поста'). Девушки постились в эти дни, чтобы скорее выйти замуж, старики — чтобы получить отпущение грехов; кое-кто рассматривал пост как своего рода оберег от болезней и несчастий, матери постились ради здоровья детей. Юж. славяне имели также обычное воздерживаться от всякой пищи в течение одного дня или есть один раз в день (болг. *се едничи*), ср. болг. *се тудоричи* 'есть один раз в день в течение всей первой (Тодоровой) недели В. п.' Бол-

гары, соблюдавшие этот пост, в частности, полагали, что тем самым обезопасит себя от блох в течение лета. Вост. славяне постились так же в течение трех последних дней В. п., ср. рус. *жальничовать* 'отказываться от пищи в течение трех дней, начиная со Страстного четверга — жальника'; полес. *сухий лист* 'воздержание от пищи и воды в последние три дня поста'. В большинстве католических традиций также принято отказываться от пищи в последние дни, особенно в Страстную пятницу, ср. хорв. *posti gljivi* 'воздерживаться от пищи с четверга до субботы Страстной недели, когда «завязаны колокола»'.

В первый день В. п. и в постные дни принято было есть всухомятку; кое-где, напр. на Гуцульщине, по этим дням ели один раз в день (*раскували, разували*), причем этот прием пищи (в противоположность обычному) назывался не *полудиниак*, а *напистник*.

Нарушение запрета на употребление скоромной пищи прозяло человеку болезнями, а в загробной жизни — адскими муками. Порой возмездие представлялось весьма специфическим: гудулы полагали, напр., что человеку, оскорбившемуся в В. п., непременно попадет в пищу *нетля* 'ночной мотыль', а съев его, человек уже никогда не сможет насытиться, ибо станет *нетленным*.

Соотношение постовой пищи с масляничной и пасхальной. Пища, равно как и посуда, в которой эту пищу готовили, была важнейшим ритуальным объектом великопостного цикла. Вся первая неделя В. п. проходила обычно под знаком прощания со скоромной пищей, и в этом отношении она была продолжением масленицы. Масляничную пищу обычно сжигали (или говорили, что сжигают), подвешивали к деревьям, дождав ночью в каюун В. п., скармливали детям, отдавали цыганам и т. п., ср. хорв. *lakoni čurjak* 'четверг на первой неделе В. п., когда молодежь лакомилась масляничными остатками'. В эти же дни допускалось даже кратковременное возвращение масляничного изобилия, ср. рус. *малая масленица* 'суббота первой недели В. п., когда пекут блины и гуапит', хорв. *mal' falerik* 'четверг первой недели В. п., когда можно есть мясо'. Расставание с масляницей отмечено в России приготовлением в первые дни В. п. специальных хлебов —

тушкию, тушенником (названных так потому, что в эти дни *тушут* по масляной). В начале поста (как и на масленицу) предпринимались действия, направленные на то, чтобы убедить детей откаться от скоромной пищи, ср. болг. *Ролуч-понеделник* 'первый день В. п., когда по селу ходил ряженый с оленьими рогами и слегка бил детей, чтобы они не просили скоромного'.

К началу В. п. относились также действия по очищению посуды от остатков скоромной пищи: ее перемывали в щелоке, заменяли повседневную посуду постовой, разбивали старую посуду и др. (см. *Четый пошеделник*).

Начало В. п. ознаменовано переходом к типично постовой пище, ритуализованное приготовление которой известно прежде всего зап. славянам, ср. пол. *zarabianie zigi* и т. п. С середины В. п., а особенно в последние его дни эту пищу символически изгоняли (см. *Жур*). Одновременно «изгоняли» и другие виды постовой пищи (напр., сельдь, растительное масло).

Место постовых блюд по окончании В. п. занимали пасхальные. Однако, поскольку приготовление пасхальных блюд на Страстной неделе осознвалось как своего рода нарушение, т. е. преждевременное приобщение к скоромному, предпасхальная строгия регламентировалась рядом ограничений (нельзя было готовить пасхальные блюда в Страстную пятницу, почитаемую как самый скорбный день в году; приготовленные блюда надо было убрать подальше — на чердак или в кладовку — и тщательно очистить очаг от скоромных остатков).

Среди других запретов, распространенных на весь период В. п., выделяется запрет на свадьбы (продлеваемый иногда у сербов до Юрьева дня), а также ограничения половых сношений (во многих традициях они запрещены на первой и седьмой неделях, в остальное же время воздержание зависит от самих супругов). В некоторых местах России молодые супруги, женившиеся перед В. п., даже расставались на первую неделю В. п., и молодая пересаживала к родителям. Ограничивались и ухаживания молодежи: словенцы, напр., не позволяли молодым людям ходить по ночам на свидания, в противном случае их награждали насмешливыми прозвищами. Изменялся и внешний облик людей: женщинам запрещалось

носить бусы и серьги (катол.), яркую одежду, расписные платки, молодежь не имела права ухаживать одежду лентами и цветами. В ряде мест на В. п. прекращалась охота, возбуждался громкий смех.

На время В. п. выходили из употребления «скоромные» посуда и столовые приборы (т. к. в пост не ели мяса); поскольку католикам часто запрещалось курить, трубки, кюветы для табака и охины откладывались до Пасхи; с ватарей снимали украшения, а в последние дни Страстной недели «завязывали колокола» (банатские болгары говорили по этому поводу: «Дзюньте загубеват» [Колокола гонят]). Переставали звучать и музыкальные инструменты: с них на время В. п. снимали струны, вешали их на стену и т. п. (ср. владиславский масленичный обычай «похорои контрабаса»).

Формы досуга. На период В. п. отменялись привычные увеселения: уличное пение, игра на музыкальных инструментах, хоровод. У вост. и юж. славян были разрешены обычные игры без пения и танцев; кое-где у хорватов можно было петь в сопровождении гуслей, на Украине — скакать на досках (вид игры), на Курдине — устранивать кулачные, а также петушиные и гусиные бои. В некоторых случаях исключения допускались в праздничные дни: у вост. славян таким днем было Благовещение, когда разрешалось водить хороводы и петь. Ограничения могли касаться также времени и места увеселений. В Банате, напр., игра молодежи была запрещена в селе, но не за его пределами. На Украине запрет на уличное пение соблюдался на первой и второй неделях (когда молодежь говела и готовилась к исповеди), а также на Страстной неделе, чтимой особенно строго. С третьей неделей В. п. на Украине начиналась «улица» — весеннее гуляние молодежи с песнями и танцами, сменяющее зимние посиделки.

Известны и специфические постовые формы досуга. В России это было исполнение духовных стихов, у болгар — особый вид хоровода, т. н. *буенец*, *буенек*, *буян* и т. п., т. е. *несхватано*, *несклонено хоро* 'разомкнутый хоровод', исполнявшийся с первой по шестую неделю В. п. (в противоположность обычному *склонено хоро*). Общий запрет не распространялся на обрядовое пение (ср. исполнение песен во время обхода с Мврсеной, обходов лазарок, а также

русское установление «песни петь в пост — грех, плясать же весну можно»). Некоторые формы, близкие к общественным увеселениям, были частью великопостных обрядовых комплексов, ср. конные соревнования в Тодоров день (болг.), бесчинные забавы молодежи, связанные с «наказанием жура» (пол.), движение в дьявола или Иуду как фрагмент великочетвергового сожжения «Иуды» (слова.) и др.

Обрядность периода Великого поста. Семь недель В. п. — период, чрезвычайно насыщенный обрядами. Они пронурочены как к переходным датам великопостного цикла, так и к неподвижным праздникам, приходящимся на это время, ср. обрядные обходы, совершаемые в марте, болгарские ритуалы 1 марта, а также наиболее чтимые дни марта — день Сорочья мучеников и Благовещение (см. также Февраль, Апрель, Весна). К подвижным датам поста, отмечаемым особенно широко, относятся первые дни поста (см. Чистый понедельник, Пепельная среда, суббота первой недели, празднуемая прежде всего юж. славянами (см. Тодорова суббота), середина поста — Средопостье (см. Крестоповоложная неделя), воскресенье шестой недели поста (см. Вербное воскресенье), а также вся Страстная неделя, на которой особенно выделен Чистый четверг. Для западнославянского ареала оказывается также значимой пятая (реже — четвертая) неделя, когда происходит вынесение Марши (или Смерти) и внесение в село «нового лета»; у юж. славян ритуально отмечена суббота шестой недели — Лазарева, когда совершаются обходы лазарок (см. Лазарки).

Структура Великого поста определяется особой значимостью в нем начала, середины и конца периода. Начальные и заключительные дни В. п. ориентированы главным образом на примыкающие к ним Масленицу и Пасху. В эти дни совершаются основные очистительные — постмасленичные и предпасхальные — ритуалы, ср. Чистый понедельник (Чистая среда у католиков) — Чистый четверг. На эти отрезки времени приходится большая часть бытовых запретов на проведение хозяйственных и домашних работ, что делает первые и последние дни В. п. периодами по преимуществу праздничными (в противоположность остальному — будничному — времени). К праздничным

датам отчасти относятся и Средопостье, отмечающее середину поста некоторыми обычаями (слушают ночью, как «ломается» пост, устраивают трапезу на мосту) и бытовыми запретами.

Тесная связь начала и конца В. п. с Масленицей и с Пасхой проявляется и в том, что границы великопостного цикла оказываются размытыми. Во многих славянских традициях на первые дни В. п. переносится значительная часть масленичных ритуалов (жуверы, танцы и катания с гор «на лед и коноплю», угнетожение чучела Масленицы, воладки, чествование молодоженов и др.). В Саратовской губ., напр., «проводы масленицы» (т. е. пьянство, обжорство и катание на лошадях) продолжалась и в Чистый понедельник, но только до бани, после чего веселиться уже считалось грехом. На Русском Севере в понедельник и вторник первой недели В. п. принято было «пропалоскать рот», что означало наступление В. п. и очищение от скоромных остатков, а по существу было продолжением масленичных гуляний.

Пограничье В. п. и Пасхи соблюдалось значительно строже: женщины заранее готовили скоромные блюда, мужчины — пасхальные развлеченья, в частности строили качели, собирали дрова для пасхальных костров и т. п. В то же время идея границы двух периодов приобретала в славянской обрядности самостоятельное значение. У юж. славян, напр., кухонную тряпку, с помощью которой в начале поста отмывали посуду от скоромных остатков, впоследствии вешали на забор, разделяющий соседние дворы, чтобы куры не переходили к соседям.

В. п. состоял из семи недель, каждая из которых носила свое название; особые наименования были и у отдельных дней В. п. Наиболее почитаемыми днями каждой недели были суббота и воскресенье; по ним нередко получала название и сама неделя (ср. Вербное воскресенье — Вербная неделя). За первой неделей, насыщенной ритуалами, в значительной мере связанными с предшествующей масленицей, следуют две недели, почти ничем не выделенные в славянском календаре (ср. характерное название третьей недели — Бельмижняя). Вторая — богатая обрядами — половина поста целиком ориентирована на Пасху, а в ее содержании преобладают темы изгнания злых сил

(Смерти, Марены, Поста, Иуды) и весеннего возрождения (внесение «нового лета», обычаи Вербного воскресенья).

Само число 7, а также счет недель обыгрываются в великопостных обычаях. Прямой счет используется в магических способах распознавания ведьмы: на Воляни, напр., по четвергам в течение всего В. п. забрасывают на чердак по одному полену, а в Страстной — топят печь семью поленьями, полагая, что ведьма придет просить огня. Желание приблизить окончание В. п. провоцирует обратный счет недель: в начале поста сербы вешали в доме семь плаочек и по истечении очередной недели снимали по одной из них. Число 7 имело ключевое значение и в славянских загадках о В. п.

В славянской культуре отношение к Великому посту было весьма неоднозначным. Понимание В. п. как периода телесного и духовного очищения и возрождения соседствовало с восприятием его как своего рода безвременья, ср. характерный для восточнославянского весеннего фольклора мотив «наскучившего поста», русское обыкновение по средам и пятницам В. п. ложиться раньше спать, чтобы пост скорее «состарился», сербское масленичное пожелание «благополучно миновать пост и дожидаться Пасхи» и др. О подобном же отношении к В. п. свидетельствует и то, что некоторые пасхальные ритуалы являются как бы прямым продолжением масленичных, т. е. В. п. фактически выпадает из обрядового времени. Так, словенцы засушивали остатки масленичной пищи, чтобы начать с них пасхальный завтрак; на Украине на масленицу женщины веселились, называя это «ловить дыда», и говорили, что на Паску придут его «откалывать»; в Гореграье (Словац.) в Пепельную среду парни мазали девушек сажой, обещая искупать их в пасхальный понедельник, и т. п.

Лит.: Галык.БХОЯ 2:1-16,141-163,224-242; Смирнов С. И. Как говели в Древней Руси. СПб., 1901; Скабалланович М. Великий пост. Киев, 1916; Лих.СДР:175-202; Ром.БС 8: 294; Зел.ОРАГО 1:276,439, 2:659,712; Шух.Г 4:210-230; МУРЕ 1918/18:168; АрхИИФЭ; ПА; Олоцц.НКЭ:29; Дж.КВП:165-167; Марин.ИП 2:123-127,131-138; Марин.НВ:378, 412-413; СоНУ 1900/16-17/2:27-30,218, 1963/50:115-117; Вак.БЕТЬ:434; Вак.ЕБ:585;

Талб.БББ:244-246; Slavia 1922/1/1:99-119; БВ 1888/3:200, 1896/11:77-78; Баб.О; Дуч.ЖОК:240; Петр.ЖОГ:239-240; КОО-2:251; Там.СОБК:42; БХ:302-305; ZNŽO 1896/1: 241; Luk.V:295-297; ZNŽO 1897/2:394-399, 1905/10:43-45; Кур.PLS 1:84-147; Poi.ZO: 150-194; MAAE 1904/7:63-65; Карв.KLSD: 189-197; Бунт.DO¹:50-53,60,82; Kolb.DW 24: 135; LL 1964/8/1:28-30; Wisla 12/1:54; Złoty VCh:205-241; Hor.:282; Per.RMHP:52.

Т. А. Агапкина

ВЕЛИЧАНИЕ — ритуальное восхваление, прославление участников семейных и клановых обрядов в песенной форме (преимущественно у вост. славян). В. адресуется обычно хозяевам дома, в котором исполняется обряд, а также главным его участникам: невесте и жениху, сважу, куме, бабе-повитухе, молодоженам и т. п. В. исполняют, как правило, не отдельные лица, а коллектив. В некоторых ситуациях в В. восхваляются определенные люди (напр., новобрачные), а в других на первое место выходит благопожелательный компонент (напр., в колядках). Антиподом В. является высмеивание некоторых людей в определенной обрядовой ситуации (ср. Корить).

В. — один из обязательных компонентов свадьбы. Величальные мотивы, прославляющие невесту и жениха, могли появляться в ритуале заручин, на девичнике, перед отправкой молодых в венцу, но основная часть свадебных В. сосредоточена во второй половине обряда — после венчания и во время «книжного стола», когда величают не только молодых, но и тещу, свата, сважу, дружку, тестя, тещу, свадебных гостей и др. Это связано с общей установкой обряда на повышение социального статуса новобрачных и их окружения.

Поэтические особенности величальных песен основаны на универсальных приемах гиперболизации положительных качеств, на изображении желаемого как уже свершившегося. Обычно прославляются не индивидуальные черты конкретного человека, а, наоборот, традиционные достоинства типового персонажа. Так, невесту хвалят за лицо «белее снегу», за косу ниже пояса, за нарядные одежды, плавающую походку, тихую речь, за умение «тонко прасть, ловко

шить»; жениха — за ум-разум, за богатство, «собою шубы» и т. п.

Величально-благопожелательные мотивы являются ведущими в колядном репертуаре. Для прославления хозяина дома исполнялись песни, содержащие описания его «царских палат», «снавочного терема», его идеальной семьи, образцового двора и хозяйства, достойных занятий (напр., хозяин «поехал к королю», «суды судит», «пересчитывает золотые дукаты», «веет золотую пшеницу» и т. п.) В колядках, адресованных детям хозяина, восхваляются красота, нарядная одежда, девичья коса, кудри молодца, его чудесный конь, поведение и ловкость в работе. Среди польских коляд для девушек выделяется особый тип песен, единственное содержание которых — подробное перечисление предметов нарядной одежды: «рубашка из чистого золота», «юбка из чистого бархата», «черевички из чистого золота» и т. п.

В составе весенне-летних обрядных песен В. встречаются во восточных, в обиходах волочебинков (бел.), лаваров (ю.-слав.) и др. В фольклоре вост. славян известна группа песен весенне-летнего цикла, включающих две части: величальную и кормильную. В первой восхваляются достоинства девушек (или жителей своего села), а во второй высмеиваются недостатки парней (или жителей соседнего села).

В жатвенных венках к достоинствам хозяина причисляются его широкие нивы, работающие жницы с золотыми серпами, золотой венок из ядерных колосьев, но особая роль отводится восхвалению гумна как символа урожая, ср. бел. «Ох, славен, славен наш гаспадар! Ох, чым же ён праславіўся? Ці сваім гумном, ці сваім дэбрам, ці сваёю жаною, ці сваімі дзеткамі? Не праславіўся ён нічым, толькі гумном!» (ЭК:235).

В меньшей степени характерно В. для родинно-крестинных обрядов. На белорусских крестинах величали наиболее уважаемых участников семейного торжества — повитуху и крестных родителей: их прославляли за ум и богатство, а кумовьев — за пригожесть и молодость. Величальные мотивы появляются и в песнях-прибаутках, которыми забавляют детей: «Наша доченька в дому — что оладушки в меду...»

Для похоронных причитаний В. в прямом смысле несвойственно, но в них могут быть отмечены элементы восхваления и

некоторая идеализация умершего: о нем говорят только хорошее, его хвалят за былые трудолюбие, работанность и преданность семье.

Объектами В. могли быть персонализированные праздники — Масленица, Коляда, Семик, Кострома, а также некоторые ритуальные предметы. Напр., величальные мотивы есть в песнях, исполняемых при изготовлении свадебного венка, дерева, при печении свадебного каравайя. В белорусских каравайных песнях обрядовый хлеб наделяется чудесными свойствами: воду для теста берут из семи колодезев, зерно — с семи полей, яйца — из-под семи кур, масло — от семи коров; на золоте этот хлеб месят, на серебре выпекают и т. п. Подобным образом прославляется и рождественский хлеб. Получив от хозяев дома «пещник хлеба, вит-привит кравай», болгарские колядники пекут в его честь хвалебную песню, описывающую все этапы возделывания хлеба — от пахоты до выпечки каравайя.

У русских в качестве вступительной песни, открывающей подблюдные гадания, исполнялась «Слава хлебу»: «Эту песню мы хлебу поем — Слава! Хлебу поем, хлебу честь воздаем — Слава!» (Чич.ЭП:102).

Лит.: Копакова Н. П. Русская народная бытовая песня. М.; Л., 1962; Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1989; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970; Круть Ю. Э. Величания і побывання в обрядовій поезіі славян // Розвиток і взаємодіювання жанрів слов'янського фольклору. Київ, 1973. С. 91—139.

Т. А. Агапкина,
А. В. Гуря, А. Н. Виноградова

ВЕНИК, метла — предмет домашнего обихода, наделяемый в народных представлениях демоническими и апотропейными свойствами. В. — ипостась, локус, атрибут мифологических персоналий, орудие порчи и колдовства и в то же время оберег от них, средство избавления от порчи, сглаза, болезней, орудие отгона злых духов. Утилитарная функция В. как инструмента метания сообщает ему противоположные свойства — чистоты и нечистоты (ср. Мусор). Значимыми оказываются приманки: сухой (мертвый), про-

твиопоставляющий В. зелени, ветке, ритуальному дереву; связанный, стянутый, скрученный, сближающий В. с ужом и веревислом, предполагающий возможность развывивания, разрубания, разведения.

Для восточнославянской, отчасти и западнославянской традиции характерно выделение старого В. (в его названиях преобладает магически осмысляемый и многократно обыгрываемый корень **der-* 'дрить': *деркач*, *дралак*, *дралач*, *дретак* и т. п., кроме того, *голик*, *окорык*, *комель*, *карачун* и др.) как объекта особых ритуалов и верований (ср. отношение к старой обуви, посуде, утвари) в противоположность новому В., ритуальные функции которого значительно беднее.

Особые магические свойства часто приписываются В., используемым в обрядах, в частности покойническому, колядному, четверговому и др., а также В., специально изготовляемым в определенные дни (в канун Масленицы, в Иванов день и др.) или с соблюдением специального ритуала (напр., метла, изготовлявшаяся поемному ежедневно до восхода солнца в период от Варварина дня до Рождества или от Рождества до Страстной пятницы).

Связь с нечистой силой и колдовством. По поверьям зап. славян, некоторые мифологические персонажи — *lataniec*, *Piorak* (пол.), *Ukornik*, *Ukratac* (словен.), *vtok*, *vtokal*, т. е. змей и другие духи, приносящие человеку богатство (э.-слав.), — могли появляться в виде летящей метлы (иногда огненной или искрящейся). В русской сказке змей оборачивается веником или помелом. На этих же предметах обычно летают ведьмы, колдуньи, босорки, стриги.

В. — атрибут нечистой силы: Чума появляется, держа перед собой метлу (серб.); Смерть ходит с косой, серпом, лопатой, граблями или метлой (ю.-пол.). В. мог служить орудием порчи или колдовства: напр., веником ведьма сбивает росу, «отбирая» у коровы молоко (валуж.); для этой же цели она дотрагивается веником сначала до вымени чужой коровы, а затем своей (славон.); для «отбирания» урожая она привязывает сзади себя метлу и волочит ее по полю (болг.); колдунья наговаривает порчу на В. (вологд.); умирающая ведьма передает свое колдовское знание, вручая кому-нибудь

В. (рус., бел.). Считалось, что старым В. можно было вызвать болезни (особенно бессонницу и ночной плач ребенка), ссору и раздоры: веники подбрасывали к дому, в огород недрута, перебрасывали через крышу дома, подкладывали в повозку жемиза и невесты, «чтобы молодые всю жизнь дрались», бросали вслед человеку для наведения порчи. На Русском Севере считали, что домовый сидит в домашнем В. При переезде в новый дом в Полесье брали с собой старый В., т. е. его «лобит домовик» (чернигов.). Одна из мотивировок запрета выбрасывать старый В. — «хозяина выбрасывать нельзя» (валуж.).

Связь В. с нечистой силой вызывает многочисленные запреты и предостережения, касающиеся контакта с В. человека и скотины. Опасались переступить через В. (особенно беременные и дети), наступать на него босыми ногами (видеб.). Нарушение запрета грозило человеку разными болезнями (головы, спины, ног), коростой, чесоткой (гомел.), особенно недермаемым мочой (о.-слав.). Считалось, что корова, перешагнувшая через В., не будет приходить домой, не сможет «погулять» (житомир.). Строго запрещалось поднимать валяющийся на дороге В. — это сулило ссору, раздор и беды в семье (житомир.). Специальные запреты относятся к бытующему В. человека и скотины и мотивируются тем, что тот, кого быют, станет сухим и худым, как В. (ср. укр. «схня як пруття в метлі»); будет страдать от коросты, чесотки и т. п. (будет чесаться, «драться як деркач» — полес.); ребенок после удара веником не будет расти (полес.); девушка не выйдет замуж (болг., макед., полес.); у скота «плоду не буде» (валуж., пшек.) и т. п. Считалось опасным оставлять В. на ночь в доме, ибо это грозило бессонницей (хорв.); переворачивать метлу в доме прутьями вверх, иначе будет болеть голова (ю.-пол.); поднимать В. выше стола (волян.) и т. п.

Старому, использованному, истертому В. приписывалась особая «нечистота», он подлежал ритуализованному уничтожению, удалению за пределы «своего» пространства, туда, где не ступает нога человека и скотины. Его относили, отбрасывали как можно дальше от жилья; бросали в реку; забрасывали на крышу дома; сжигали в ритуальном костре (на Кутау, в

Юрьев день, Чистый четверг, на Пасху, Благовещенье) как в своей печи. Вместе с тем известны и запреты сжигать В., потому что иначе будет сильный ветер, вихрь, буря; будут нападать вши, клопы, тараканы; возникнут ссоры, раздор; коршун будет таскать кур; печь потрескается, расколется.

Веник как оберег и орудие отгона нечистой силы. Выставленная возле дверей дома и хлева метла (иногда перевернутая прутьями вверх) во многих славянских традициях была средством защиты от вредоносных духов. Таким способом хорваты преграждали путь вештицам, словенцы Шткрини — морам, сербы — всей нечистой силе. Так же оберегали свои дома в особенно опасные дни жители Силезии, Краковского воев. и других мест. Эффективность оберега повышалась, если такую метлу помещали у беременной (ю.-пол.), если несколько В. на длинных жердях воткнуть в свои ворота. У вост. славян выставленный у порога В. считался надежным средством против ходячего покойника.

Одним из способов обезвреживания ведьмы и снятия порчи считалось битье веником: в Жешовском воев. старались побить березовым В. ведьму, чтобы она «взошла»; в Полесье таким образом били бесноватую для изгнания из нее беса; чтобы вернуть подмененного нечистой силой ребенка, подвешивая отослани на мусорную кучу и била В. (карпат.). На Украине защищались от глаза, произнося формулу: «Держач тобі під хвіст».

У всех славян В. широко использовался для защиты роженницы и новорожденного от злых духов: его клали под подушку, ставили в изголовье, прикладывали к колыбели или клали под нее (бел.); ставили крест-накрест два В. перед дверью (словен.). Для защиты молодых болгары в первую брачную ночь подкладывали им под подушку В. Активно использовали его и для оберега хлева: словенцы и хорваты ставили метлу перед входом в хлев; сербы Косова затыкали В. в коровники «от ведьм»; полешуки подвешивали В. в хлеву; в Силезии было принято класть метлы крест-накрест возле хлева накануне дней св. Яна и св. Юрия, чтобы защитить скот от ведьм.

Отгонная функция В. обнаруживается в ритуалах изгнания полевых вредителей — грызунов и птиц (в.- и з.-слав.). Для защиты урожая от птиц в Полесье обходили поле по солнцу с держа-

чом в руках и махали им от себя; для защиты от мышей клали в снопы колядный В. (или три прутья от него), рассыпали прутья В. в амбаре или погребе.

Веник в сельскохозяйственной магии. Когда плохо сбивалось масло, маслобойку били старым В., подкладывали В. под нее или производили веником движения, отгоняющие порчу (укр., бел., пол.). Чтобы не путалась осьюва при тканье, трижды ударяли ее держачом, били им красна при навивании основы; били готовую пряжу «от уроков»; бросали старый В. под красна на время работы; проводили веником по краснам, если не шла работа; прутки от В. втыкали в набивки (Полесье). Чтобы хорошо выпекался хлеб, на припечке жгли старый В. (ю.-пол.). Если не удавалось тесто, хозяйка била веником по дну дежи, произнося формулу угрозы (волын., пол.).

Круговые обходы с В. в руках (или верхом на метле) способствовали, по народным поверьям, защите освоенного человеком пространства от всякого зла: при пожаре обходили со старым В. вокруг горящего дома (полес.); считали, что если обнести трижды вокруг курятника и закопать метлу тем же, то воры не смогут украсть кур (словен.). С другой стороны, сами воры стремились заподучить т. н. покойничий В., чтобы усыпить хозяев «мертвым сном», для чего достаточно было ночью трижды обойти с тачком В. вокруг дома (серб.).

В скотоводческой магии удары или прикосновения В. осмысливались как средство защиты скота от порчи. Напр., погоняли корову старым березовым В., когда ее вели на саучку (полес.); трижды ударяли скотину веником, если она убежала с пастбища (волын.); так же поступали в случае уменьшения надоев (брест.). Для урожая фруктов били веником садовые деревья (житомир.).

В Полесье при первом выгоне скота хозяйка держала в руках В., терла им корову, кропила святой водой с В., подкладывали В. под порог хлева. Сходные приемы характерны и для земледельческой магии: старый В. втыкали в капустные грядки, в грядки с огурцами, чесноком, чтобы защитить их от глаза, от червей; втыкали В. в поле льна (брест., пол.), в ржаное поле (пол.) и т. п.

В. использовался и в лечебной магии: больных били В., обметали, прикладывали или привязывали В. к больному месту,

укладывали на В., клали В. на больного, подкладывали под подушку, водили им по телу, перебрасывали В. через больного, заставляли перешагнуть через В., кропили больного водой, используя В., процеживали через В. воду и затем мыли ею больного, парили В. или прутья из него и давали пить, окуривали прутьями В., готовили снадобья с добавлением пепла от сожженного В. и т. п. Такие приемы практиковались обычно при лечении болезней, вызванных, как считалось,глазом, порчей, испугом: от ночного плача водили ребенка по комнате, обметая его новой метлой (карпат.), клали ребенка возле печи и обметали (полес.), били веником на пороге дома (пол.), зашивали девять прутьиков от В. в одежду ребенка или подвешивали пучок из девяти прутьев над колыбелью (полес.); при недержании мочи у ребенка хорваты трижды ударяли его метлой, сделанной накануне поста, болгары заговаривали младенца, похлопывая его метлой; иногда (особенно в южнославянской традиции) просто держали метлу в руках как магический знак оттона (ср. типичную формулу угрозы в сербских заговорах: «метлою замету»); протаскивали ребенка через кадушку, подстегивая его веником (калуж.). Если ребенок не начинал ходить вовремя, его ставили на метлу (серб.), клали между ножками В., затем рессекали его и раскидывали прутья, чтобы ребенок пошел (брян.). С помощью В. лечили кожные болезни (чесотку, рожу, экзему, бородавки), а также желтуху, головную боль, лихорадку и другие болезни. В русской традиции для лечения радикулита рубили березовый В. на пороге, говоря при этом: «Рублю утин», — или надрубали В. прямо на пояснице больного. В южнославянской традиции В. или прутья от него использовались при магическом лечении глазных болезней.

В ветеринарной магии с помощью старого В. снимали порчу со скота: через большую корову трижды перебрасывали деркач, били им скотину, кропили святой водой с В. и т. п. В русских обрядах «изгнания Смерти» во время эпидемий или эпизоотий женщины опахивали село В. или помелом; за гробом последнего умершего от холеры шла вдова, заматавшая В. путь до самого кладбища, или две вдовы бежали за гробом с В. и за селом их выбрасывали (костром.).

Связь веника с ветром, дождем, градом находит отражение в полеских и польских верованиях о том, что сжигание старых В. в печи вызывает сильный ветер, бурю. Отсюда запрет бросать В. в печь. С другой стороны, когда ветер был необходим для работы ветряных мельниц, для веяния зерна, перемены погоды, рекомендовалось сжигать В. (в Великопольше для этой цели сжигали 12 старых березовых В.).

В. могли использовать как для вызывания, так и для прекращения дождя. В Полесье, чтобы вызвать дождь, бросали в колодезь сухой В. или разбрасывали его прутья на перекрестке дорог (брест.), жгли на перекрестке 12 В. (гомел.), обходили вокруг села с В. (гомел.). Для прекращения дождя и оттона градовых туч из дома во двор выбрасывали В. вместе с хлебной лопатой, кочергой и другими предметами (Полесье, Карпаты, Сербия, Хорватия). На Львовщине для оттона тучи метлу и кочергу забрасывали на крышу.



Предметы-обереги, изображенные на кувшине.
Зап. Словакия. XIX в.

Связь веника с демонами природных стихий (планетниками, предводителями туч, духачами и др.) под-

тверждает отмеченный в Болгарии, в р-не Плевны, обычай изготавливать обрядовую куклу Герман из В. Такая кукла чаще служит для прекращения дождя (в этом случае В. должен быть внят у впервые родившей женщиной), но может быть использована и для вызывания дождя (тогда В. следовало укрывать в доме девочки — пеперуды или додолы).

Веник в семейных обрядах и в гаданиях о замужестве. Поскольку метение входит в ряд типичных женских занятий, В. приобретает женскую символику в некоторых семейных и домашних обычаях. Так, возвращающихся из церкви с окрещенным младенцем кумовьев встречали в доме разложенными на пороге предметами: пшлой, топором и кнутом, если ребенок — мальчик, и серпом, веником и молитвенником — если девочка (луж.). В Сибирь в шутку говорили: «У бабы какава душа? — Не душа, а голки».

В ритуале испытания невесты подкладывали под порог (или на порог) метлу и следили, поднимет ли ее невеста при входе в дом (знак, что будет хорошей хозяйкой) или переступит через нее (плохой знак) (з.-слав.). В сербской свадьбе свекровь готовила специальную метлу, которой молодая мела пол, после чего метлу укрывали деиьгами в знак приобщения невесты к новому дому.

У вост. славян в девичьих гаданиях о замужестве использовался колядный В., которым подметали дом в святочный период: его подбрасывали вверх, примечая, в какую сторону ручкой он упадет, бросали на дорогу, ожидая, кто поднимет (тот и станет мужем); подкладывали на ночь под подушку в ожидании вестеого сна; выбрасывали на мусорную кучу, прислушиваясь к собачьему лаю, и т. п. В Полесье крали В. у одного из парней, разламывали на прутья, и каждая девушка клала пруттик на ночь под подушку; делали из прутьев В. «колодец» и звали суженого прийти наполнить воды (гомеда).

Веник в похоронном обряде и в поверьях о смерти и о душе. В болгарском проговоре «Черна метла да го помете» метение и метла являются метафорой смерти. Увидеть метлу во сне, по болгарским поверьям, означало смерть. Если стоящая у дверей метла перекидывалась через порог, то поляки говорили, что «это смерть через порог пришла». В Славонии считали,

что можно увидеть смерть, если встать на метлу в ногах умирающего. В Полесье перебрасывали В. через крышу дома для облегчения агонии умирающего (пидск.).

Связь В. с душой умирающего особенно заметна в поверьях карпатской зоны: душа пребывает в метле, поэтому метлу нельзя бросать в грязь или сжигать, не развязав предварительно, чтобы освободить душу (ю.-пол.); душа умершего скрывается в В., которым метут хату, поэтому его кладут воле порога и стараются не трогать без особой нужды, «чтобы не тревожить душу» (укр. смитки).

Покойнический веник, т. е. такой, которым мели дом сразу после выноса покойника, выбрасывали вместе с мусором подальше от дома или бросали в воду, сжигали и т. п. У сербов в р-не Звечара было принято бросать В. и мусор в могилу или относить на кладбище, «чтобы душа там и осталась». Украинцы Покутья считали, что покойнический В. надо выбросить в недоступном месте, «чтобы не затоптать покойника». В Силезии и у лужичан это делали, «чтобы покойник не вернулся». Вместе с тем, как и другие покойнические предметы, такой В. расценивался как орудие хозяйственной и лечебной магии. В Полесье его прятали в хлев и использовали для оберега скота от домового, ведьмы, от сглаза; втыкали в грядки с капустой для избавления от гусениц или сжигали В. и обсыпали капусту пеплом. У сербов считалось, что с помощью «мертвецкой метлы» можно наслать порчу на недруга.

В похоронном обряде вост. славян в гроб ставили ветки и листья от В. и делали для покойника подушку из листьев березового В. (ср. русское ярославское выражение *пора на веники 'пора умирать'*).

Колядный веник. Ритуал рассечения веника. В., которым мели дом на Коляды (период от Рождества до Крещения), в Полесье считали нечистыми, опасными, подлежащими уничтожению (их выбрасывали, сжигали) и заменяли новыми. В зоне Нижней Припяти и междуречья Припяти и Днепра уничтожение колядного В. приобрело характер особого обряда рассечения В., исполняемого обычно в канун Крещения (иногда после него), т. е. по истечении Святок (когда мусор после метения хаты не позволялось выносить из дома). Делали это женщины или девушки в доме на колоде или на пороге, рассекая В. топо-

ром на мелкие части и приговаривая: «Что вывал — развязывайся, что шила — рещивайся, что семя — рассекайся» (ПА). Это действие и заговор должны были освободить от греха, связанного с нарушением запрета работать на Святки. Разрубленный В., на котором оставались все грехи, сжигали в печи, разбрасывали по двору, по хлеву, выносили вместе в мусором в сад под плодородное дерево. Нередко эти действия понимались как оберег от нечистой силы, колдовства, порчи, болезней или как магия (напр., «чтобы скотина нормально рождала»). В сев. р-нах Черниговщины, выбрасывая разрубленный В., девушки часто гадали: выносили В. и мусор на высьюнке к перекрестку и слушали, с какой стороны доносится лай собак или другие звуки, по которым судили о своем замужестве.

Если колдуньи В. не уничтожались, они становились орудием порчи: их собирали в течение 7—9 лет, затем перебрасывали через хату, чтобы вызвать раздор в семье (брест.). Вне украинского ритуала расщепление В. на пороге дома практиковалось как способ изгнания нечисти (насекомых, гадов) на Новый год, в Чистый четверг, для лечения некоторых болезней; для снятия порчи (рассекали В., если через него переступала беременная).

Веник в очистительных обрядах. В некоторых р-нах Болгарии во время весенних обрядов (1 марта, Тодоров день, Благовещение), направленных на отгон гадов, насекомых, было принято поджигать старые В., обходить с ними двор с криками: «Вон, блохи!» или «Убегайте, змеи, ящерицы!» (р-н Преслава). В Софийском окр. в Чистый понедельник одна женщина выносила горящую метлу, а другая шла за ней и спрашивала: «Что ты выкуриваешь?», а та отвечала: «Выкуриваю блох». В зап. Полесье на Благовещение подметали дом, двор и сжигали В. с этой же целью, а украинцы Закарпатья после метения хаты ломали и выбрасывали В., «чтобы нечисть не шла в дом». На Карпатах в Чистый четверг сжигали мусор вместе с В. и по дылу от костра гадали. Во многих р-нах Полесья в этот день (реже — в Страстную субботу) сжигали во дворах старые В., сопровождая это произнесением отгонных заклинаний.

Лужичане сжигали старые металы перед Пасхой или накануне 1 мая, называя это действие «сжиганием ведьм». В Полесье на

Новый год совершались превентивные обряды изгнания блох и клопов: в печи сжигали В., выбрасывали на улицу старей В. или, наоборот, запрещали жечь старые В. в печи, чтобы в доме не заводились жуки.

Веник в купальском обряде. К празднику Ивана Купалы у вост. славян были приурочены обряды уничтожения старых В. (наряду с прошлогодними купальскими травами) и заготовки новых В. (вместе со сбором свежих купальских трав). В Болгарии в Иванов день женщины срезают «метличину» для изготовления новых метал; считалось, что с этого дня в растениях уже нет «ваих духов». Этими В. пользовались до следующего Иванова дня. Белорусы Вилейской губ. выставляли новые ивановские В. на дачных шестишках возле домов и впоследствии этими В. мели пол по большим праздникам, чтобы защитить детей от сглаза.

Сожжение старых В. на Купалу более характерно для восточно- и западнославянской традиций. Их накапывали, собирая в течение года специально, чтобы сжечь в купальском костре. В некоторых чешских селах с березовыми В. сначала обходили вокруг села, защищаясь от ведьм, а затем их сжигали. В Словении на св. Яна молодежь бросала зажженные металы вверх. Так же поступали в Польше и вост. Словакия (при этом говорили: «Яна сжигаем», «Чаровниц сжигаем»). В Краковском воев. с горящими метлами, насаженными на высокие жерди, парни обегали засеянное поле. В Брестской обл. с горящими В. обходили свою хату. В Подгваье из старых В. сплетали большое колесо, зажигали и пускали с горы. Остатки недогоревших В. разбрасывали на прутья и втыкали в капустные грядки против гусениц (вост. Словакия). В некоторых местах, где купальских костров не жгли, В. вместе с другими травами (крапивой, чертополохом, бодяком) втыкали в песчаную кучу и перепрыгивали через такие «букеты» (в.-укр.).

Гуменная метла. В сербской традиции ритуальными функциями и магической силой наделяется метла, которой подметали гушко. В р-не Косова по окончании молотбы украшали стожер цветами и укрепляли перевернутую вверх метлу со словами: «Дай, Бог, в будущем году еще больше!» Путь этой метлы затем опускали в воду и этой водой лечили детей от плавца. В

окрестностях Левча и Темнича также вытаскивали метлу в стожер, запрещалось вносить такую метлу в дом. В Славонии метлой с гущи выметали дом на Благовещение, затем ее вытаскивали в калустные грядки «от гусениц». В Верхней Герцеговине считали, что метла с гущи и молочное ведро — оружие адулачей и стух (см. Двоедушники), которые отнимают их друг у друга, чтобы завладеть урожаем или урожнем.

Пародийная символика венника. В качестве орудия устрашения, бития, пародийного метения В. входит в реквизит ряженых. Среди новогодних ряженых польского Поморья ходил «трубочник» с метлой, делая вид, что «выметает Старый год». Игровые, шуточные действия с В., смоченными известью или помоями, совершал «Маланка» (персонаж колядной группы в Карпатах). В западославянских обходах с метлами похвалялись «св. Николай», «св. Люция» и другие ряженые. У русских к чучелу «масленицы» подвешивали старые В. (вологод.); иногда само чучело делали из В. (нижегород.); украшенный В. мог заменить чучело «Кузьмы-Демьяна» в обрядовых обходах дворов 1 ноября (нижегород.).

С В. ходили и некоторые ряженые, пародирующие свадьбу: водили «молодых» на сметник и «благословляли» их, т. е. кропили водой с В. (литомир.). В словацкой пародийной свадебной процессии ряженые заматывали за собой дорожку метлами. В таких шуточных «свадьбах» В. мог выполнять роль свадебного дерева: В. украшали, носили за «молодыми», а затем развязывали, раздавали по прутику участникам (гомел.). Замена обрядового дерева, свадебного знамени или жезла венником встречается и в других контекстах. В Полесье «нечестной» невесте вместо свадебного дерева подносили В. или вытаскивали метлу перед домом. В Моравии и вост. Словакии вместо мая (см. Деревце обрядовое) не любящим в селе особам ставили 1 мая старые метлы или на верхние майского дерева привязывали В. По строгим обычаям, плотники, недовольные оплатой своего труда, затыкали в крышу нового дома старый В. (брест.).

В польских пастушеских обычаях известно высмеивание пастуха, последним пригнавшего скот на пастбище в день Зеленых Святков: его называли *piolarz*, привязывали к нему старую метлу, которую ему приходи-

лось волочить за собой, возвращаясь в село (Сервудское воев.). В селах Мазарского р-на одной из форм откупа сватам было выбрасывание на дорогу старого В. В польских масленичных играх (т. н. танцах с метлой) метла доставалась парню, который не успевал добежать до своей партнерши.

Лит.: Stojković M. Sobna grašina, smeće, metla i smetlita // ZNŽO 1935/30/1:17–31; Moaz.KLS:278,284,317,670; Zdr.RV:67,113,293; EŽ 1898/5:86–87; Bor.VTNI:212,218; Rom.БС 8:292,525,531–532; ПА; Бор.ВВ:245–247; ГЕМБ 42:390–391; Вак.ПО:43; Марш.НВ:124–127,274,378,383,387,552–555; Кан.:237; Куп.PLS 2:175, 4:68,75,183,186; Kolb.DW 29:128,217, 31:124, 42:398, 49:435; Bieg.KOM:90, 144,353–359; Pol.ZO:24,67,143,170–172; Święt.LN:452,607; Szyf.ZOW:160–163; Sok.PS:89, 258; Horv.RZL:18,183,206,220,224; Hor.:285, 310, EAS:72,94.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ВЕНИК БАННЫЙ — ритуализованный предмет бытового обихода. Для В. б. обычно используют ветки зеленой здоровой березы, на которой «не сидела кукушка». В плачах невесты В. б. называется «зеленым» и «шелковым». На Русском Севере В. б. заготавливали в день Аграфены Купальницы (24.VI), причем ветки следовало срывать с дерева без ножки или топора. В этот же день обязательно мылись в бане с первым изготовленным В. б., в который добавляли цветы и травы «для здоровья». Считалось, что связанные до Ивана дня В. б. вызывают «чёр». После мытья девушки бросали свои В. б. в реку и по тому, плавали они или тонули, гадали о замужестве или о жизни и смерти. Гадали о будущем, девушкам перебрасывали В. б. через голову или забрасывали его на крышу дома, стараясь заметить, в какую сторону скрученным концом он упадет — оттуда и идти женихов.

Особенно важную роль играл В. б. в ритуале бани невесты. Во время девичника его украшали цветными лоскутами и, пока топили баню, затыкали в крышу, а затем по дороге в баню торжественно несли вперед невесты. В Костромском кр. накануне свадьбы предбанник украшали В. б., укрепленным на длинных жердях. Перед баней невесты девушки разбирали несколько В. б. на прутья, каждый

прутик перевязывали ленточкой и втыкали по обеим сторонам дорожки к бане. На обратном пути В. б., которым парилась невеста, развешивали и по прутнику раскидывали по пути к дому. В Архангельской губ. с В. б. невесты гадали ее подружки: стиралась выхватить из кучи использованных во время мытья тот, которым парилась невеста, — это сулило девушкам скорое замужество.

В свадебных обрядах апотропейного характера В. б. мог использоваться для символического метения: напр., крестная мать невесты «разметала дорожку» В. б., когда невеста с девушками направлялась в баню. Значимыми оказывались и ритуальные действия развешивания и связывания В. б. Так, перед совместной баней молодых после первой брачной ночи дружка, приглашая молодых в баню, развешивал украшенный В. б. и сообщал, что ему нечем его связать, тогда жених с невестой сами связывали венки платком, подаренным дружкой (ярослав.).

В конце свадьбы во время шуточной бани использованные В. б. сжигали прямо в бане или в предбаннике (ярослав.). В некоторых местах их бросали в реку.

В комплексе поминальных обычаев В. б. предназначался для умерших родственников. На 40-й день после смерти члена семьи в бане на полке оставляли для него новый ошпаренный В. б. (вогтород.). В дни календарных поминок для душ умерших клали крест-накрест два В. б. (литов.). Белорусы Минской губ. при посещении могил родственников брали с собой В. б., который оставляли на могиле.

В каюте Иванова для В. б. затыкала в стены коровника или обвешивала ими отелавшихся коров, защищая их от ведьм и колдунов. Вместе с тем В. б. мог служить инструментом вредоносной магии: если в день свадьбы положить его в воротах и встать на него, то свадебный поезд не сможет стронуться с места.

Подобно домашнему венку, В. б. считался опасным предметом, в котором обитает нечистая сила. На Русском Севере верили, что банник живет в куче неошпаренных В. б. По-видимому, с этим связан запрет вносить В. б. в дом.

См. лит. см. в статье «Баня».

А. Н. Виноградова, И. А. Морозов

ВЕНОК — ритуальный предмет, элемент убранства исполнителей обрядов, апотропей. Изготавливается из свежей зелени и цветов, реже — из вечнозеленых растений, хвоя, сухих веток и цветов, из соломы, бумаги, полотна. Подобно другим видам зелени, В. используется также для убранства жимых, хозяйственных и других построек (домов, хлебов, ворот, колодцев и т. п.), ритуальных предметов (напр., бадняка, каравая, крестов), домашних животных (коров, овец).

Обрядовое употребление В. связано также с магическим осмыслением его формы, сближающей В. с другими круглыми и имеющими отверстия предметами (кольцом, обручем, калачом и т. п.). На этих признаках В. основаны обычаи доить или процеживать молоко сквозь В., пролезать и протаскивать что-либо через В., смотреть, переливать, пить, умываться сквозь В.

Дополнительную семантику сообщают В. особые свойства растений, послуживших для них материалом (напр., барвинка, бадьянка, розы, герани, ежевики, папоротника, дубовых и березовых веток и т. п.), а также символика самого действия по изготовлению В. — витья, плетения (ср. значение таких предметов, как венок, жгут, нить, сеть и т. п.).

Изготовление венка представляет собой особый ритуал, регламентирующий состав исполнителей (обычно девушки, женщины), обрядовое время и место плетения (напр., гумно), число, размер и форму В., способ плетения, дополнительные украшения (нитки, ленты, чеснок и т. п.).

Как всякий ритуальный предмет, В. после обрядового использования либо подлежал ритуальному уничтожению (его сжигали, разрывали на части), удалению (бросали в воду, забрасывали на дерево, крышу дома, чердак, относили на кладбище и т. п.) либо, наоборот, его сохраняли для вторичного употребления в качестве охранительного и лечебного средства или средства, стимулирующего плодородие земли и скота: В. относили на поля, огороды, в амбары, помещения для скота, скармливали животным, вешали на фруктовые деревья и т. п. Широко использовались В. в народной медицине и ветеринарии (из их зелени готовили настои, кропкам больного с помощью В., подкуривали зеленью В.), а также в гаданиях (пускали В.

по воде, подкладывали на ночь под подушку, подбрасывали вверх и т. п.).

Основные ритуальные комплексы, в которых используется В.: тронцкий (в.-слав.), Зеленых Святков (з.-слав.), купальский (укр., бел., з.-ю.-слав.), для Божьего Тела (католическая традиция), юрьевский (юж. славяне). См. также Венки свадебной, Венки шатвешный.

Троицкие венки. В комплексе русских семичко-тронцких обрядов известны венки двух типов: обычные травяные и закрученные на ветках растущей березы. Обряд *завивания венков* или *завивания березки* происходил чаще всего в Семик: девушкой шла в лес, закручивала ветки березы кольцами и связывала их, через эти венки целовались и менялись крестиками (см. Берева, Кумалева); на Троицу распускали завязанные ветки (*развивали венки*), при этом гадали о будущем: увядший или равнившийся В. сулил смерть или девичество (иногда, наоборот, замужество). Одновременно с завиванием березовых В. плели В. из трав, которые носили на голове, гадали в них весь Троицкий или Духов день, а вечером шли к реке и бросали в воду (в некоторых местах их забрасывали на деревья, относили на кладбище). Прежде чем бросить В. на середину реки, клали его на воду и умывались из него (*риван.*).

На Украине и в Белоруссии В. плели во время сбора тронцкой зелени. В них вставляли полынь как средство против русалок. В таких В. ходили на Троицу взрослые и дети, иногда их вешали на ворота, на хлев. На Украине и в южнорусских областях особенно ценились В., сделанные из тронцкой зелени, которой была украшена церковь. В Орловской губ. их называли «святыми венками» и носили на голове все — дети и взрослые, мужчины и женщины, без венков в Троицкий день старались не ходить по улице.

Подобным образом заготавливали и использовали В. во время Зеленых Святков (у вост. славян и в зап. областях украинско-белорусской зоны), но на этой территории более заметной была функция В. как оберега скота. В Польше (Жешовское воев.) хозяйки в день Зеленых Святков надевали коровам на рога В. из полевых трав; в некоторых селах их делали из дубовых веток «для крепости рогов». С В., уцелевшим на рогах коров до вечера, пастухи гадали о своей судьбе, за-

брасывая их на крышу хлева. В польском Поморье в этот день пастухи сами плели из пастбище В. и надевали их на коров, за что получали от хозяев скота *шлётские* 'вознаграждение за венки'. В некоторых селах Поморья хозяева плели В. даже для гусей и другой домашней птицы.

В Карпатах и у юж. славян тронцкими В. защищали поля и огороды от стихийных бедствий. В Закарпатье из Зеленых Святки при обходах посевов во главе со священником несли сплетенный из зелени большой В. и вешали его на придорожный крест. Словенцы в Духов день откосили и втыкали в свое поле цветочный В., укрепленный на высокой палке. В Каринтии на Троицу вешали В. на колодец, «чтобы вода была здоровой».

Купальские венки. У вост. славян В. — обязательный атрибут купальских игрив. На заключительном этапе обряда В. чаще всего утичтожали: сжигали в костре, бросали в воду, в колодец, забрасывали на дерево, относили на кладбище и т. п. Часть В. сохраняли, используя затем для лечения, защиты полей от градобития, откосили в огородах против червей. У вост. и зап. славян гадали по В.: их бросали в реку и по движению в воде пытались узнать судьбу; оставляли В. на сутки во дворе, примечая, чей В. завянет (тому грозит несчастье); подкладывали на ночь под подушку, чтобы увидеть вещий сон; забрасывали В. на деревья — зацепившийся с первого броска В. сулил скорое замужество. В юж. Польше плели из полевых цветов большой В. и водружали его на верхушку сжигаемого дерева: если В. падал на землю недогоревшим, это считалось плохим знаком. Купальские В., как и троицкие, использовались для защиты дома, скота, огородов: их вешали над дверями домов и хлевов, «чтобы зло не проникло» (силес.); клали на грабли с горохом и бобами, «чтобы молния цвета не опалила» (краков.); надевали на рога коровам «против ведьм» (полес.).

Для придания В. большей магической и целебной силы поляки и лужичане плели их рано утром в день св. Яна (24.VI) в полном молчании из трав нечетного количества, добавляя остро пахнущие и ягучие растения. Если В. не были использованы в течение года, то накануне следующего праздника Купалы их сжигали; выбрасывать В. запрещалось, т. к. считалось, что вновь собранные купальские травы не будут помогать.

Очистительные и целебные свойства приписывались ивановским венкам и у

чи хозяйка срывала его и махала в сторону тучи, чтобы отогнать ее.



Прохождение под венком в Иванов день. Болгария

ж. славян. В с.-зап. Болгарии в Иванов день делали один большой В., через который пролезаали по очереди все участники обряда «для здоровья». Такой В. сохраняли в течение года и в случае болезни протаскивали через него больного. Сербы в Иванов день делали много В., вплетали в него чеснок, бросали В. в огород, поле, загоны для скота, на крышу дома для защиты от порчи, купали больных водой, в которую опускали ивановский В. В зап. Сербии (Драгачево) считали, что охранительной силой обладает и В., сплетенный в Петров день: его вешали на ворота, а при приближении градовой ту-

Венки в обрядности праздника Божьего Тела. Славяне-католики в девятый четверг после Пасхи делали небольшие веночки, сплетая их либо из одного вида растений, либо из семи-девяти видов трав и цветов. В вост. Польше (Жешовское воев.) травы собирали непременно с девяти меж или вблизи дорог и перекрестков, но лишь таких, по которым обычно не движутся погребальные процессии. Каждая из участниц праздничных шествий готовила нечетное количество В. (5, 7, 9) и несла их. В Нижней Силезии хозяйки плели столько В., сколько было в семье детей. По завер-

пшени обходов В. оставляли в костеле, где они висели на боковых алтарях до следующего четверга. В десятый четверг после Пасхи освященные в церкви В. набирали домой и использовали в течение года в магических и лечебных целях: вешали над дверями и окнами или оставляли на чердаке для защиты от молнии, грозы, пожара, а также для отгона нечистой силы (о.-слав.); подкладывали в фундамент строящегося дома «для божьего благословения» (хрков., з.-бел.); развешивали в амбаре или кадали под первый сноп «против грызунов» (з.-слав.); подкладывали в гнезда наседкам (морав.); кадали в колыбель новорожденного, под подушку роженнице для защиты от злых сил (в.-пол., з.-бел.); кадали по В. во все углы гроба или под подушку умершему, «чтобы зло не подступало» (ю.-пол.); носили под рубашкой «от ведьм» (альвов.); процеживали через В. молоко ежедневно со дня Божьего Тела до Купалы против порчи (з.-бел.); окуривали больных и т. п. Вообще верили, что В., освященные в праздник Божьего Тела, защищают от всяческого зла.

Венок как атрибут и символ участников обряда. В обрядах и играх весенне-летнего цикла В. часто служили обязательным головным украшением их участников (преимущественно девушек), а также атрибутом молодежных игр и короводов (обмен В., отбирание и выкуп В., бросание и ловля их и т. п.). В обрядах символических проводов В. был одним из атрибутов ряжения, а иногда был единственным знаком, выделявшим ряженого из числа прочих участников. Так, в восточнославянском обряде «проводов русалки» В. для ряженой «русалки» плели с добавленным крапивы или дельца много В., надевали их «русалке» на голову, плечу, руки, всю увешивали венками. Уничтожение этих В. (выбрасывание на кладбище, в воду, в костер и т. п.) символизировало акт изгнания «русалки». В обрядах вызывания дожда (ю.-слав. «пеперудя», «додола», болг. «еньова буая», «лазарки», в.-слав. «вождение куста» и т. д.) девочке, которую водили по домам и обливали водой, надевали на голову, а иногда и на плечи, и на пояс В., к которым привязывали ветки вербы, липы, березы. После обхода ряженных В. уничтожали вместе с другой зеленью. В с.-вост. Болгарии зелеными веночками украшали шатки ко-

лединок. Сербы в р-не Тимона надевали на бадняк В. из кукурузы, пшеницы, фасоли и других растений.

У юж. славян, особенно в зап. Болгарии, Македонии и вост. Сербии (отчасти и на Карпатах), плетение В. и ритуалы с ними составляют основу обрядности Юрьева дня. Накануне праздника или чаще в предшествующую пятницу (серб. *биљани петак*) молодежь или только девушки отправлялись за село (в поле, к реке, в горы) собирать цветы и травы для юрьевских В. Часто этот обряд (в.-серб. *идење у венац*) сопровождался ритуальным купанием, «вождением кола», пением обрядовых песен, бросанием сплетенных В. в воду, иногда выкладыванием петуха, общей трапезой. Плели В. во дворе или над водой. В с.-вост. Сербии (Млава) девушки и женщины плели В. всю ночь, стоя в воде, а затем купались. Материалом для В. служили зелень, цветы, душица, молочай, «чтобы скотина давала больше молока», вербовые прутья, «чтобы прибыв в доме росла, как верба весной». В с.-вост. Болгарии плели три В.: для овцы, которая первой окотилась, для ее ягтенка и для украшения подойника. Утром в Юрьев день в украшенное В. ведро наливали молоко от всех овец, а затем выливали его в реку, туда же бросали В. с ведра. Овца и ягтенок носили свои В., пока сами не теряли их. В вост. Сербии (Алексиначко Поимравье) также плели три В.: через одни дошли овец, другой надевали на овцу, которая первой окотилась, а третий уносили домой. Первые два В. после совершения ритуала оставляли на фруктовом дереве. В Ресаве В. окунали в надоенное молоко и кропили венком последнюю овцу после ритуального доения.

Часто над входом в овечий загон или кошару укрепляли дудообразный В., под которым прогоняли скот. В р-не Лесковаца юрьевский В. после употребления расплетали и бросали в воду, куда пыливали и немного молока. В Хомолье, расплетая В., оставляли в доме по одному от каждого вида растений «для здоровья овец», а остальные бросали в воду, чтобы у овец было много молока. В некоторых районах Болгарии венком украшали ягтенка, предназначенного в жертву, или овцу, у которой набирали ягтенка для курбана.

В Хорватии в Юрьев день пастухи плели В. и прикрепляли их к рогам коров. По-

сле правдника В. забрасывали на крыши домов, чтобы ведьмы не вредили коровам. В карпатских селах в этот день специально для скота плели В. хозяева или их дети: если корова возвращалась с пастбища с В., хозяева были обязаны одарить детей или пастуха. Украшение скота В.-оберегами характерно также для обрядности Зеленых Святок и Кутвалы.

В Воеводине для крестного хода вокруг полей в Юрьев день, на Вознесение, в Дуков день или в случае засухи плели В. из молодой пшеницы. Считалось, что В., сплетенный в эти дни беременной, способствует урожаю, а девушкой — тому, что хлеб будет чистым, без головки и сорняков. В. крадили до следующего крестного хода, затем его сжигали или пускали по воде (банатские геры).

В зап. Белоруссии В. из липовых веток клали в улей, чтобы «пчелы вились, як у вичючку», т. е. чтобы не разлетались.

Льв.: КОО-2:258,262; Сак.СРН 2/7:86; Зел.ОРМ:221-223; 90 1912/1-2:111; Бор.ВТНИ:258; БУМФА-НП 1982/1:90,92,97,100; ЗК:220,304-305; ЭБ:282,306; СБФ-86:108-118; Fed.LB 1:300,321,358,378; ГЕМБ 1929/4:50, 1935/10:124, 1936/11:74,89; СМР:59-60; Алт.АП:187; Мил.ЖСС:133; Марш.НВ:139,160; Пяр.:445-446; Кат.:161,203,214,216; Доб.:239-243; Кол.ПОС:50,53-54,46-48; Кш.PLS 2:32-34, 89-90, 96, 113-114, 116, 121, 166; NU 1973/10:204; Swig.LN:113,513,560; KLVW:67-68; Pol.ZO:236-239,242,246; ZWAK 1885/9:25, 1887/11:129; Sok.PS:182; Szyl.ZOW:66,93; Stehn.ROP:163,168,175; WR:170; SA 1972/19:98-99; Kar.OZD:93; Val.ML:15,53,191; Hor.:284-285; Dvor.ZR:149; Kukka MNP:304; Horv.RZL:183,195-196; Schn.FVS:128,140,152; Veck.WSMAC:441,443.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ВЕНОК ЖАТВЕННЫЙ — ритуальный предмет, изготавливаемый из колосьев; символизирует окончание жатвы, передает продуцирующую силу зерна будущему урожаю. Во время движения В. ж. народа с последним снопом уносит с поля в дом, где хранят до следующей жатвы (или до очередного сева). В. ж. известен всем славянам, кроме русских и болгар, у которых эту функцию выполняет последний сноп.

Венок жатвенный плели из последней горсти сжатых колосьев (укр., ю.-вост. Польша); из колосьев, подобранных на поле (бел., укр., вост. Штирия); из трех не сжатых, а выдернутых с корнем колосьев (серб.); из самых крупных (Банат, Премысье); из последнего снопа или вытнутых по одному из «шпакли» последней копны (виплиц); из украшенных колосков (крывок.). В Минской губ. колосья для В. ж. подхватывали, не дав им упасть на землю. В. ж. плели из всех злаков: пшеницы, ржи, овса, ячменя (радом., в.-силез.); из главной зерновой культуры региона. В р-не Рабки (Малопольша) В. ж. плели из самых красивых колосьев овса, независимо от того, какой хлеб убирали.

В некоторых местах Белоруссии во время жатвы собирали и берегли все двойные колосья и потом вставляли их в В. ж. Украинцы Покутья делали несколько В. ж., по числу засеянных культур, в том числе из гороха, гречки и рапса. В Вармии и на Мазурах при изготовлении В. ж. отрезали концы стеблей и разбрасывали их по полю, чтобы мыши не заводились в амбарах.

В. ж. имеют разную форму. Чаще всего это обычный круглый венок по размеру головы. У зап. славян известны В. ж. в виде короны (пол., чеш., словац. *korona), алтаря, костела, ора (пол.), вазы (словац.), в виде букета, перевязанного лентой с бантом (словац.), в виде большой вязытки колосьев, прикрепленных к трем сплетенным из соломы ножкам (вост. Мазуры, Суваляки, Подлясье), в форме маленького снопа овса, украшенного цветами и яблоками (Подгорье Жешовского воев.). Все они сохраняют название *wianiec*, *wianiec* и выполняют ту же роль, что и обычные венки. Иногда В. ж. делали очень большими (Буковина) и тяжелыми, весом до 2 ц (Сандомир), они предназначались для хозяев богатых усадеб; крестьянские В. ж. всегда были меньше и скромнее.

Венки жатвенные украшали, вставляя в них полевые или искусственные цветы (радом., вост. Силезия), перевязывали разноцветными лентами, красным гарусом (покут.). Кашубы и белорусы украшали В. ж. грядками рябины, «каб жыто было jedrogo, jak harabina» [чтобы жито было ядреного, как рябина] (Fed.LB 1:368). К В. ж. прикрепляли яблоки, соплодия орехов (пол.), добавляли колосья овса и ячменя, кисти калины, помещали на верхушке В. куколку из пшеничной

соломы и прянки. В Галиции к В. ж. привязывали живого петуха.

В. ж. плели главным образом в день окончания жатвы на поле, после того как собрали последний сноп или после обрядов, совершаемых вокруг «бороды». Иногда эти действия совершались одновременно: одна группа жниц (старшие, замужние) делала «бороду», а девушки плели В. ж. (бел.). В Сандомерской Пуще В. ж. плели на току в овине. Чаще всего их вили жницы или только девушки-жницы (укр., бел.), реже — хозяйка поля (словен.), а в Жешовском воев. — приглашенные хозяевами четыре «свата» и четыре «дружки».

долу». — Клиим.УР 5:41). В Белоруссии красивая девушка, избранная для этого, называлась *байня* или *талака*; в Прекмурье венчали первого жнеца-косца. В Пшеворском повете (пол.) вместо «бороды» на поле клали В. ж., в середине которого был сплетенный из соломы крест. Считалось обычно, что нести В. ж. может только девушка.

Процессия во главе с лучшей жницей (первой окончившей жатву, старшей, избранной, умеющей исполнять благопожелания, самой молодой и красивой) с В. ж. на голове направлялась в село к хозяину поля в сопровождении жниц. В. ж. могли нести в руках (пол., словац.), на граблях (кашуб.),



Типы жатвенных венков. Словакия

По окончании плетения В. ж. торжественно возлагали на голову лучшей жнице (бел., укр., пол.). В украинских селах для несения В. ж. избирали «молодую» («княгиню»). Прежде чем возложить В. ж. ей на голову, его катали по полю (ср. украинскую дожиночную песню: «Котився віночок по полю, / Просився в господаря в сто-

а в Вармии и на Мазурах — на косе. В Чехии самую красивую жницу наряжали «последним снопом», украшали цветами, венком из полевых цветов и хлебных колосьев и поручали ей вручить В. ж. (*dožinkové slunce, dožinková kytičce*) хозяину. Там, где делали несколько В. ж. из разных видов злаков, их приносила каждый раз другая девушка, а

В. ж. из города — молодая замужняя женщина. В польской, чешской и словацкой традициях В. ж. иногда везли на вогу в костел для освящения или отвозили приходскому священнику (юж. Закарпатье).

Если по пути в село процессия с В. ж. встречала человек, жница надевала на него В. ж., сняв его со своей головы. После того как он заплатил выкуп, его отпускали, забирала В. ж. и процессия следовала дальше (втеб., мниск.).

Процессию с В. ж. встречали, выйдя на крыльцо, хозяин (бел., укр.) или хозяйка (словац.). Жница отдавала В. ж. в руки или валагала его хозяйку или хозяйке на голову, произнося при этом благопожелания (бел., словен.), напр.: «Павдароу, божа, гаспадару! Прыйхасі тебе влянок з шырокага поля, з ядрамаг жыта. Гаспадар свайго гаспадарства не страдціць, нам за влянок заплаціць, хоць чарвоковыя боты для напай ахвоты — жыту на ўраджай, а гаспадару на доўгі век. Гаспадару влянок, а нам гарадкі збанок» (Жн.п.:16). Там, где хлеб косили (Барния, Мазуры), В. ж. нес и вручала хозяйку первый косец.

В Кашубии В. ж. первая жница подавала хозяйке через окно. В Словакии девушку с В. ж. хозяйка обливала водой, «чтобы хлеб был чистым». В Черниговской губ. хозяин выливал первую рюмку водки на принесенный В. ж., «чтобы жито родило».

Венок жатвенный хранится целый год (иногда до тех пор, пока не осыпался — Рабка). Его вешали к образам, клали на квот, помещали под ним хлеб и соль; он висел в сенях над дверью (кашуб., словац.), в амбаре (укр., серб.), снаружи при входе в дом (словен., Нижняя Кривна). В обл. Фрушка Гора В. ж. клали в торбу, из которой сеяли. Иногда его хранили только до Рождества или Нового года. В Боснии зерно из В. ж. употребляли для приготовления рождественского хлеба. В Прежмурые В. ж. на Рождество давали класть курам. В Сербии его надевали на рог вола-палаашника. В Сочельник в некоторых селах Оравы и Спиша В. ж. висел над праздничным столом; его вывешивали перед домом, чтобы птицы клавали зерно; в Моравии его скамливали курам, чтобы хорошо несась, и коровам, чтобы были дойными; в Туровке (ср.-словац.) цепью и В. ж. окружали стол и ставили на В. ж. ноги, чтобы они не болели.

В. ж. освящали в день Спаса. Во время обеда в этот день В. ж. клали посреди стола, а вечером его подвешивали под образами (виниц.). На Мазкавеев после освящения В. ж. клали в вазек, где он лежал до нового урожая (бел.). На юге Украины, когда начинали молотью, хозяин разбрасывал зерна из освященного В. ж. по току и по засекам, освящая таким образом весь хлеб. Зерно из В. ж. часто добавляли к посевному, считая, что этим обеспечивается будущий урожай. Соломой от В. ж. кропили постройки во время грозы (кашуб.); пожар, возникший от молнии, гасили В. ж. (укр. ровен.).

Лит.: Бел.ЯСР:106—107; Зел.ВЭ:56,66,70; Мамк.ООО:233,234,238; Кляшк.УР 5:40—44, 46,47,84,85,88; ЭО 1889/3:125,126; Kolb.DW 29:206; Рш.ОрВ:161; ZWAK 9:184; Жн.п.:14; ЭК:239,253,254,381; ПА; ГЕМБ 1936/11:34, 1940/15:25; СМР:59—60; Кул.ССР:87; Кур. PLS 2:165—166; Bujak LOD:83; Вунг.ТО:176; Слог.ES 1:31; Кар.ОЗД:104; Кот.ПУ:109,110, 149; Кот.СП:74; Лега ZM:108,109,110; Надп. КК:91,92,93; РММАЕ 1963/7:197; Sychta SGK 6:67; Szyf.ZOW:77,79,80; Вап.МЛ:54,55; ČL 1895/5:38; EAS:81, карта № 26; СлВ 3:580; Ногв.РЗЛ:233—234; Нісск HMS:254; SN 1961/9/3:426—427; Záhag.:254; Schn.FVS:159.

В. В. Усачева

ВЕНОК ПОГРЕБАЛЬНЫЙ — ритуальный предмет, изготавливаемый из трав и цветов или из вечнозеленых растений при похоронах детей и неженатой молодежи, атрибут свадебного убранства умершего (см. Похороны-свадьба). В украинско-белорусской и карпатской зонах В. п. плетут из тех же трав, что и свадебный венок.

У зап. славян при похоронах детей на гроб клали В. п., святой из барвинка, хвой и цветов. По лужицкой традиции его делал крестный отец умершего, после похорон В. п. относили в церковь. В Польше В. п. обычно несли перед похоронной процессией и затем оставляли на могиле либо относили в церковь. В некоторых местах плели два В. п.: один клали на гроб, другой несли перед гробом. Лужичане верили, что если во время похорон В. п. упадет с крышки гроба, то вскоре умрет кто-нибудь из членов той же семьи. В польских Бескидах при похоронах девушек летом

пучком большой В. п. из цветов и зелени, а зимой — из хвойных веток, после погребения его оставляли на могиле.

Сербы возлагали В. п. на голову умерших молодых людей, кроме того, относили большой В. п. на кладбище. В Тимоксской Краине для умершего юноши плели В. п., который несли на крышке гроба, а второй В. п. готовили для девушки, исполнившей во время похорон роль невесты умершего. Первый В. п. бросали в могилу, а второй девушка обязана была носить еще некоторое время после похорон.

Болгары хоронили умерших девушек в В. п., а при погребении холостых мужчин их В. п. оставляли на могилах. В некоторых случаях В. п., снятые с умерших, привязывали к могильному кресту.

Реже В. п. плели для умерших любого возраста. Напр., в Витебской губ. в гроб неженатому парню клали В. п. из руты, а женатому мужчине или вдовцу — из папоротника. Болгары-капанды возлагали на голову любого покойника независимо от возраста, пола и семейного положения В. п. из свежих или засушенных трав и цветов.

Лит.: Fisch.ZP:297—299; ППГ:99—150; Шейн МИБЯ 3:575; ПА; СМР:61; Бор.ННЖ 2:9; Вак.ПО:136; Марш.НВ:521; Кап.:160; Kolb. DW 49:529, 56:436; Sok.PS:172; Wisla 1895/9: 733; Schn.FVS:68—71,76.

А. Н. Виноградова

ВЕНОК СВАДЕБНЫЙ — один из основных атрибутов свадебного обряда у славян, наряду со свадебным деревцем, караваем и знаменем. Он является символом брака, как и другие свадебные атрибуты, имеющие форму кольца или круга (кольцо, калач, каравай). В. с. вошел с христианской традицией в православный ритуал церковного венчания. Вместе с тем брачная символика венка отражена и в народной традиции: в любовной магии и девичьих гаданиях с венками о замужестве, в обычае вручения девушке венка в знак предложения сватовства, а также в ритуальном использовании венков на свадьбе.

Наиболее распространен в свадебных обрядах В. с. невесты — символ де-

рой В. с. тесно связан в обряде. Такая символика В. с. отражена и в самом обряде, и в



Невеста в свадебном венке. Болгария

фольклорных текстах (мотив потерянного венка, доставшегося жениху), и во фразеологии (укр. *загубили вінюк* 'потерять невинность до брака'). Замужние женщины венков не носят, не надевают его на голову выходящая замуж вдова (у черноморцев она носит его на плечах или на поясе) или невеста, утратившая невинность до свадьбы. У последней бывает иногда В. с. на голове, но не миртовый, а позорный — из аспарагуса (пол. *Бескиды*) или половина его, т. е. она его уже «прележала», «продрала», «перстерла» (гуцул.). У гуцулов сон о потерянном венке предвещает соращение. Венки могут быть головным убором девушки и до свадьбы. Белорусские девочки носили его с 10 лет, но настоящий *вянок* надевали по достижении брачного возраста. С 13—16 лет до брака носили венок девушки в Словакии (иногда поверх девичьего головного убора) и в Чехии. В. с. невесты по форме, по функциям, а часто и терминологически тесно смыкается с девичьими головными уборами (с.-рус.

перевязка, повязка, ряска, венок, ю.-рус. венок, налобень, повязка, укр. лубок, корбуля, кода, бел. вянок, словац. *parta*), в том числе со специальными свадебными, которые просватанная невеста носит перед венчанием (с.-рус. *венец, воля, плачя, коруна, лента, полес, голова, пол. wianek, korona, ikarha, морав. rantsih, ikarha, луж. botia*). Как и венок, все они имеют кольцеобразную форму, оставляющую открытой макушку, а после венчания заменяются закрытыми, женскими; они представляют собой повязку, обруч или корону, часто украшены (иногда сочетаются и с плетеным растительным венком). У белорусов, украинцев, поляков свадебным головным убором невесты (перед венчанием) может быть как венок из живых или искусственных растений, так и обруч или корона, украшенные цветками, лентами и т. п. Такой головной убор невеста имеет в ряде мест и во время венчания. У русских, особенно на Севере, где венки из живых растений в качестве самостоятельного головного убора невесты практически не встречаются, свадебным символом девичества является *красота*, которая известна там в том числе и как головной убор невесты-девушки: *венец* или корона, расшитые бисером; повязка, лента вокруг головы; венок (*венец*) из цветов и лент; ленты, пришитые к венку; цветы на голове; решето (с платками или лентами) на голове. Символика девичества ярче выражена у вост. и зап. славян, брачная символика — у южных. У юж. славян особо акцентируется и апотропейная функция В. с. (как и всякого магического круга), присутствующая также покрывалу невесты (см. *Фата, Покрывашка*), с которым В. с. составляет часто единый комплекс. Как и всякой обрядовой вещи, В. с. может быть свойственна продуцирующая символика. Наконец, он имеет маркирующую функцию, т. к. выделяет новобрачных среди других участников обряда.

Венки у других участников свадьбы. У украинцев, белорусов, поляков, болгар, македонцев растительный В. с. может иметь наряду с невестой и жених. В. с. надевают ему на голову или на шапку, иногда (напр., у болгар) он меньше, чем у невесты; у гудулов он называется *винок* или *коруна*. В. с. на голове (или тоже поверх шапки) носят иногда и другие свадебные чины: дружки (подружки) невесты (бел.,

укр., пол., луж.), ее врослые братья, свекляк (укр.), дружка жениха (бел., укр., пол., молг.), сваха жениха (бел.), его посаженный отец, крестный, кум, кума, старший сват, калесари, приглашающие гостей на свадьбу (болг.), сваты, желатые участники свадьбы (болг., серб.). Известны и пародийные, шутовские венки (из колочек, зеленого лука, крапивы, обычной или гороховой соломы, мотой бумаги), которые на свадьбе надевают подставной невесте, а в конце обряда — роженой «молодой», дружке жениха, жениху и т. п. На Украине (р-н Борисполя Житомирской обл.) такие венки в конце свадьбы надевают на голову отцу или матери, если они выдают или женят своего последнего ребенка.

Венчальные венцы. В православной традиции во время церковного венчания используются специальные венцы (они могут называться и *вельками*), которые возлагают на голову новобрачным или держат свяди над их головами кум и кума, сваха и дружка, а снимают в церкви или дома после свадебного пара. Независимо от канонической формы, брачные венцы представляют собой короны, простые или ступенчатые обручи, с орнаментом в виде листьев или цветов, крестом, различными изображениями (Богородица, Христос, ангелы Михаила и Гавриила, ап. Иоанн, св. Елена и св. Константин, херувимы и серафимы) или же напоминают свадебный головной убор невесты, напр. плетеный из цветов или веток венок с украшениями.

Для изготовления собственно В. с. используются различные растения (преимущественно вечнозеленые): барвинок (бел., укр., пол., словац., болг.), самшит (болг., серб., словац., пол.), рута (бел., пол., словац., луж.), розмарин (пол., чеш., морав., словац., укр.), калина, мовыль (укр.), лавр (болг., укр.), мярт (пол., морав., словац., бел.), роза (словац., луж., болг., словен.), гвоздика (морав.), фиалка (словац.), лаванда (пол.), амарант (луж.), виноградная лоза, бавианк (болг., макед., серб.), стручки перца, княжик (болг., серб.), плющ (болг., макед.), ноготки, герань (болг.), бессмертники или богородская трава (серб.), ветки орешника (серб.), яблоня (пол., словац.), фруктовых деревьев, шиповника, вербы, шелковницы, липы, ольхи (болг.), другие живые, сухие или искусственные цветы. Плетеный В. с. может иметь дополни-

тельные украшения: крашенные или паваньки перья, цветы, ленты, разноцветную ткань, пряжу, фольгу, бусы, блестящие и т. п. У белорусов, если невеста сирота, в ее В. с. не должно быть красного цвета, только белый. Для оберега, обеспечения плодородия, любви, богатства и счастья в В. с. вплетают или вкладывают различные предметы: чеснок (укр., пол., болг.), лук, жгучий перец, красные нитки (болг.); хлеб, овес (укр.); любовсток (*lubszyk* — пол.); деньги, монеты (укр., болг.); сахар (болг., макед., серб.), квас (болг.); кольцо (болг.). Сбор растений для В. с. сопровождается в некоторых местах (у юж. славян, украинцев) специальными ритуальными действиями (см. Баравшова). В. с. чаще всего плетут в канун свадьбы, когда готовят и другие главные свадебные атрибуты — деревце, каравай, вишня, квитки. Обычно В. с. (один или несколько) плетут подруги невесты или замужние женщины (укр. *віноклетниці*) в доме невесты (отсюда и название этой предсвадебной церемонии: бел. *вянок*, *вяночки*, укр. *віноклеття*, пол. *ślubki*, болг. *венци*), реже В. с. для невесты плетет мужской участник свадьбы (напр., кум, крестный невесты у болгар). Иногда в это же время девушкой или замужней женщиной плетут В. с. (для молодого или для молодой) также и в доме жениха. В Болгарии, Польше плетение В. с. иногда приурочивается к новолунию. Сербы Тимока плетут В. с. при зажженной свече возле дома жениха, там, где хранятся дрова. В с.-зап. Болгарии В. с. плетут на гумне, причем на деревянной колоде. Плетение В. с. сопровождается пением специальных песен о нем. В Польше участницы обряда в доме невесты гадают, каковым будет ее замужество, по растениям, из которых сплетен В. с.

Надевание В. с. на голову невесте нередко предварялось ритуальным расплетением ей косы, а также сопровождалось закрыванием ей лица покрывалом, фатой. В некоторых районах Болгарии, Моравии у невесты на голове не один, а два или три венка. В Гомельской обл. невесте надевают В. с. во время изготовления каравая, и она не снимает его, пока не подойдет тесто. В Польше перед свадьбой невеста присылает В. с. жениху; в венках невеста со своей дружкой, а иногда и жених со своим дружкой приглашают гостей на свадьбу; каждой дружке, приглашая ее на свадьбу, под му-

зыку вручают присланный невестой В. с. (*odgrywanie ślubów*). На Украине венки надевали на руки парням и девушкам, которые ходят приглашать гостей. Перед отправлением жениха к невесте его родители и родственники кланяются и крест-накрест целуют В. с. (укр.). Изготовленный у жениха В. с. для невесты приносят в ее дом свала (болг.), кум (макед.), дружбы, помощник дружбы, или сам жених привозит его и торжественно вручает невесте (пол., укр.). По приезде свадебной процессии жениха к невесте участником ее надевают венки на голову, на шею (болг.), от невесты дарят В. с. жениху (бел., пол., чеш.), невеста выносит на хлебе В. с. и завязывает его вокруг шапки жениха (укр.); сторона жениха выкупает В. с. невесты (пол.); невеста смотрит через свой В. с. (как в других местах через клочок или решето) на приезжавшего жениха (серб., луж.). Перед отправлением к венчанию происходит процессуальная церемония *rozegnanie ślubne*: дружки невесты обносят В. с. по комнате (пол.). В. с. надевают на голову невесте (или обоим молодым) перед отправлением к венчанию (бел., серб., болг., пол.), во время венчания в церкви (болг.) или сразу после него (болг., морав.). У сербов невеста носит В. с. 40 дней после венчания во избежание бесплодия, а иногда до беременности или рождения ребенка.

Снятие В. с. с невесты происходит чаще всего в связи с ритуальной сменой головного убора, когда невесте надевают убор замужней женщины, и сопровождается песнями о потере или отнимании венка (венца) — символа девичества. Снимают В. с. чаще женщины. У юж. славян и словаков это делают нередко мужчины (кум, старший сват, деверь), иногда жених, обычно перед брачной ночью или после нее; снимают В. с. с невесты саблей (словен., даалматын.), косой (словац.), ножом (хорв., словен.), вилок, вилами (словен., словац.), скалкой, палкой (болг., макед.), пастьшим посохом (русские с. Бачка). Аналогичным образом у юж. славян снимают и покрывало с головы невесты.

Последующие ритуальные действия с В. с. Снятый В. с. невесты выкупает жених, катает невеста по столу (сначала по направлению к матери, к брату и, наконец, к жениху, который его забирает), кладут на тарелку, на которую собирают деньги при одаривании новобрачных, от-

дают жениху, невеста кладет на шпалку жениху («чтобы он все имел на своей голове»), вешают над головами молодых (пол.), надевают на куклу (луж.), расплетают и его подушки украшают образа, кладут под подушку в брачную ночь, забрасывают на крышу для удачи («*aby się darzyło*» — пол.). Старший сват или дружка затыкают В. с. под кровлю (хорв.), под потолок (словац.), прикалывают к потолку свалей (словен.), невеста оставляет в саду среди растений («чтобы живая ее цвела, как они» — пол.), сушит и сохраняет до весны на семени (болг.), разламывает священник в церкви и отдает невесте, разрывает жених (болг.), разрывают и бросают скотине («чтобы она была молодой, как молодая» — пол.), от В. с. подруги стараются отломить веточку, чтобы быстрее выйти замуж (словац.), примеряют поочередно подруги с этой же целью (укр., пол.), невеста, закрыв глаза, надевает на одну из подруг, чтобы та раньше других вышла замуж (луж.), отдают подругам, которые затыкают цветы с него себе за пояс для скорейшего замужества (пол.), и т. п. В. с. жениха его мать не голой, а обернутой полотенцем рукой снимает с шпалки и бросает в печь (укр.); иногда сжигают через некоторое время и В. с. невесты (пол.). Часто В. с. невесты специально сохраняют: молодые хранят его у себя дома для счастья в супружеской жизни (пол.), в сундуке (пол., морав., болг.), под стеклом на стене (пол., морав., серб.), вешают возле образов (пол., серб.), на балку, на дверях в сени, зашивают невесте в подушку, в перину, его причет у себя мать невесты, выбирает подруга (чтобы быстрее выйти замуж), невеста оставляет его в церкви после венчания или при первом ее посещении после венчания (пол.). Кража В. с. невесты приносит благополучие украшаему, а невесте грозит тем, что у нее будут плохо расти и воспитываться дети (бел.). Сохраняемый В. с. используется после свадьбы в лечебных и магических целях: его кладут в колыбель ребенку, чтобы он не болел и рос здоровым, от испуга дают ребенку с водой порошок из растений В. с. (пол.), подкуривают им при детской бессоннице и других болезнях (болг.), шелком от В. с. перевязывают сустав ребенку против судорог (луж.), стеблем растений из В. с. вшивают в амулет сыновьям при проходах на войну (болг.), отгоняют В. с. гра-

довые тучи (серб.). Согласно далматинскому поверью, если В. с. будет перекинут через голову невесты во время венчания, она станет вештицей. У лужичан В. с., упавший с головы жениха во время венчания, означал, что жених «нечестный». В польской быличке В. с. на голове невесты отпугивает черта.

Другие виды венков свадебных. В свадебном обряде В. с. может не только быть головным убором, но и функционально сблизиться с обручальным кольцом. Он также может выступать в качестве свадебного дерева или его элемента, украшения свадебного каравая, шамахи и шеваль дружки жениха, а также кивтки и украшения различных предметов на свадьбе (ср. Зелень). Так, лужицкие новобричане обменивались веночками вместо обручальных колец. У поляков зап. Бескид (р-н Цешина) такие веночки пелага сама невеста из ветки сладкой яблони, «чтобы жизнь была сладкой». Иногда венком (пол. *ślazek*, *ślazek*, словац. *šlanc*) называют свадебное дерево. В польском Подлясье дружка жениха привозит невесте В. с. в подарок от жениха. Чеш. *šlanc* в р-не Тавора — соединенье свадебного дерева со свадебным хлебом: большой хлеб с фигурками из теста (птички, веночки, платенки) и воткнутой в середину веткой с посаженными на нее яблоками, украшенными различными сладостями, цветной бумагой и т. п. В зап. Полесье венком из бервинки на каравале функционально замещает свадебное дерево; там же веночком называется и обод из теста, опоясывающий каравай. Растительный В. с., обрамляющий каравай, часто встречается на Украине. В Моравском Словацко свадебный калач украшают венком из теста в виде косы или тремя венками — из орехов, слив и цветов. В Банате плетеным калачом, наломанном венком, угощают приглашаемых на свадьбу. Венками украшается свадебное знамя у болгар, у словаков; у чехов В. с. бывает вышит на знамени. У македонцев р-на Дебара свадебное знамя украшено сверху венком из цветов, собранных девочкой (не сиротой) из трех садов. В зап. Полесье хоронжий имеет при себе хоронжу (знамя-жеза), к которой привязан рушник, а наверху прикреплен В. с. В Польше известен атрибут дружбы жениха — палка, украшенная венком, цветами и лентами. Маленькие веночки (иногда из

лент или в сочетании с ними) прикрепляют нередко к шапке жениха, его дружбы (укр., пол., луж.), других бояр (полес.), святов (серб.); к головному платку невесты или над лбом и над висками (укр.); на голове у ее друзей (девушек) и приданой (полес.); на груди у жениха и дружбы (сербские русины). Такие веночки как детали одежды или головного убора сблизаются с квинтой. Веночками украшают и другие предметы на свадьбе: свечки на свадебной сабле светляки (Украина), бутылки с водкой (Полесье), сосуды с вином, которые разносят приглашаемым на свадьбу, ворота, дом и комнату, в которой сводят молодых (Сербия).

Лит: Котог. ТSS; БНЕ; РАЕ; Масл.НОВО; Арн.БСО; Сунц.СО; Schn.FVC.

А. В. Гуря

ВЕНЧАЛЬНЫЕ ПРЕДМЕТЫ — предметы (в том числе одежда), которые имеют у новобрачных во время венчания как обереги для обеспечения благополучия, здоровья и т. п., а также используются впоследствии в магических целях благодаря приобретенным ими в результате венчания магическим свойствам — продуцирующей, витальной, лечебной, привораживающей, отвращающей силы.

Во время венчания невеста (реже жених) имеет при себе различные предметы: за пазухой, в кармане, одежде, обуви (обычно в правом башмаке), в чулке, венке, волосах, во рту. От порчи в одежде выпякивают иглы, булавки (с.-рус., ср.-рус.), используют воск (с.-рус., з.-сиб.), елей (вологод.), берут с собой льняное семя (рус., бел.), мак (перм., томск.), просо, пшено (ю.-рус., поволж.), петрушку (словац.), чеснок (ярослав., витеб., увр., словац., хорв.), луковичу (перм., новгород., нижегород., витеб.), громовую стрелу (арханг.), гвозди (нижегород.), зеркало (ю.-слав.), переписанный апокриф «Сон Богородицы» (владимир.) и другие предметы-обереги. Имеют при себе также имень (перм., вят.), кусочек гусиной кожи и перья на счастье (любани.); мед (пол., увр.); сахар (пол. хелм.), который после венчания дают съесть жениху, чтобы жизнь была сладкой (любани.); хлеб (ниж.-луж., пол., укр., словен.) и соль (укр., пол., ю.-слав.), чтобы

их всегда было вдоволь; хлеб, скармливаемый потом скоту, «чтобы дружнее жила» (вологод.); жито для богатства (с.-рус.), два ржаных колоса для обманиа в хозяйстве (витеб.); шерсть, чтобы велась овцы (с.-рус.); пшено, горсть овощей и щедрику для удачи в хозяйстве (юж.-луж.); деньги (ю.-рус., бел., в.-пол., серб.), чтобы они не переводились (подляс.); серебряную монету (рязан.), чтобы быть богатым (витеб.), чистым, как серебро (болг.-банат.); яблоко, съедаемое после венчания вместе с женихом (хорв., хорв.-боснийск.), чтобы дети рождались здоровыми и красивыми (в.-серб.); гераль (здравец) для здоровья (серб.) и др. Особенно часто невеста держит за пазухой или в кармане хлеб, в частности наговоренный пирог, горбушки от караваев, павушник, пропитанный потом невесты (вологод.), хлебец доля (витеб.), два хлеба, которыми благословляли молодых (вольск.), привники (арханг., смолен., рус.-латгвал.), которые молодые съедают сразу после венчания или в постели для любви и прочного брака. У украинцев Закарпатья во время венчания держат свадебные хлеба на плечах у молодых, чтобы они были добрыми, как хлеб, и мысли хлеба вдоволь.

Венчальная одежда. Невеста венчается в одежде, вышитой в целях оберега крестиками, часто одной на всю деревню (новгород., нижегород.), с повязанной крестикрест красной лентой (калуж.), в надетой под сорочку мужской рубаше, которую она отдает мужу после первой бани (новгород.). Иногда надевают две рубашки — одну наизнанку, другую — налицо, «чтобы жить с мужем душа в душу» (рус. сибир.). Невеста венчается в особой шубе (шубка — длинный рукав) с правым рукавом длиной до пола (курск.), в белой рубаше с рукавами до подолов (калуж.), в одежде без украшений, в сней пошове (ю.-рус.); жених — в рубаше, сшитой руками невесты (костром.), с рушником, один конец которого засунут за пазуху, другой — в правый рукав (калуж.). В венчальной одежде, особенно у юж. славян, часто присутствует красный цвет, имеющий охранительную функцию, лишь у лужичан и поляков он обычно запрещался, напр. из опасения навлечь пожар на свой дом (пол.). В различных регионах встречается белый цвет. Однако в Чехии часто одежда не могла быть белого цвета — символа печали; невеста не должна была надевать также голубую или фиолетовую одежду, т. к.

это сулило ей несчастье в браке, и черную, означавшую, что муж будет ее бить. У кашубов невеста венчалась в черной одежде в белой фате. У лужичан в венчальном наряде преобладает зеленый цвет. Венчаются во всем новом (чеш., пол., болг., дамастин.), чтобы брак был счастливым (пол.), чтобы не жить в нужде, чтобы были легкие роды (чеш.). У болгар в некоторых местах даже невеста венчается в чужой рубашке, чтобы на ее рубашку не напустили порчу. Даже в жаркую погоду венчаются в шубах (костром., валуж.), в теплой суконной верхней одежде (гуцул., серб. косов.), чтобы жить богато (нижегород., лемки, словац., вят.); по приезде от венчания за стол садятся, не снимая шуб (вологод., костром.). С целью оберега жених даже летом не снимает меховую шапку в течение всей свадьбы (нижегород., валуж., пензен., гроднен., мниск.). Для предохранения от порчи одежду молодых тайно вывешивают (ю.-серб., болг.), окуривают ладаном (болг.), одевают молодых так же, как шаферов и подруг (словен., морав.); жених не снимает одежду, в которой получила родительское благословение, пока не выведет невесту в свой дом (макед.); невеста надевает еще одну, предохранительную, рубашку *ujepalisci* (черногор.), ей надевают мужскую шапку (словен.); молодые венчаются в своих головных уборах (серб.), жених — не снимая шапки (макед.), невеста — в цельнокроеной рубашке (ю.-рус.) в нижней юбке или рубашке наизнанку (ю.-слав., словац.), в одежде, смазанной медом (словац.), в синих бусах (пловдив.), с янтарем на шее (новгород., костром., ярослав.); молодые опоясаны по голому телу сетью, неводом (рус.), льном и коноплей (словац.), повсом (рус., болг.). Молодые и другие участники свадьбы расстегивают и развязывают все на своей одежде и обуви (макед.), чтобы не вызывать затруднений при половом сношении как будущих родах (ю.-слав.). Функцию оберега имеет и покрывало, закрывающее лицо невесты (см. Фата). Невеста, которая не соблюла невинности, венчается в черном платье, как и вдова (кашуб.), и не имеет фаты и т. д.

Магическое использование венчальных предметов. Венчальную одежду не дают никому из опасения лишиться счастья и удачи (ю.-малопол.). Она помогает при родах и лечении скота (с.-з.-серб.); предметами венчальной одежды — рубашкой, безрукавкой, повсом, венком, фа-

той — машут на тучи, чтобы остановить град (з.-серб.). Умирающему для облегчения агонии дают что-нибудь из его венчальной одежды (пол. серада), одевают в нее (пол. галиц.) или накрывают ею (пол. бескид., чеш.). Подвенечную одежду, в частности рубаху, хранят до смерти и в ней хоронят (арханг., твер., рус. сиб., ровен., укр. галиц., ю.-малопол.), что-либо из нее надевают умершему супругу, чтобы другой мог унять его на «том свете» (макед.), жених отправляется в подвенечной рубашке спать, чтобы был богатый урожай (астрхан.), лоскутом мужской венчальной рубахи перевязывают трудно заживающие раны (пол. бескид.), девушки в первый день масленицы надевают сорочку невесты, чтобы скорее выйти замуж (черногор.). Прикосновение к венчальному платью невесты считается целебным (харьков.), обтирание им помогает от глаза (варм.-мазур.). Чужую фату и кольцо девушке примерять нельзя, иначе ей не выйти замуж (рязан.). Венчальные ленты кладут в семена льна при засеивании (малопол.), ленту и к витью невесты привязывают на рога коровы, когда ведут к быку, чтобы она могла «запамятаться» (житомир.). Бусы, служившие оберегом во время венчания, дают ребенку, подверженному глазу (пловдив.). Шпилькой с голыми невесты прижимают растущий зуб (малопол.). Из подюбки невеста шьет распялку своему первому ребенку (пол. жешов.). Венчальные свечи хранят за иконой, чтобы хорошо жить в браке (олонец.). Обручальное кольцо надевают умирающему для облегчения агонии (пол. галиц.); роженца носят его 40 дней после родов как оберег (пловдив.); гадают с ним на Святки (вологод.); трут им опухоли и нарывы (укр., пол.) и т. п.

Лит.: см. в статье «Венчанье».

А. В. Гура

ВЕНЧАНИЕ — один из кульминационных ритуалов свадебного обряда, оформляющий брак, наряду с обручением, брачной ночью и т. п. К В. примыкают ритуалы отправления в поездку к В. и от В. Обряд В. объединяет целый ряд ритуально-магических действий, направленных на обеспечение счастливого и прочного брака, достатка и

хозяйственного благополучия, здоровья и долгой жизни, прогнозирующих будущие роды, главенство в семье, замужество подруг невесты.

В. — переходный период, означающий преобразование статуса, особенно актуальное для невесты. С переходностью этого периода связаны представления о его опасности и разнообразные обереги от порчи. Согласно поверьям, по пути к В. злые пожелания и проклятия имеют особую силу (царск.), молодые доступны воздействию колдовства, участницы поезда к В. или от В. могут быть обращены в волков, в камни, невесту может похитить водяной. Ритуально маркируются пространственные границы, преодолеваемые в этот период: порог дома, ворота двора, граница деревни, река, порог церкви, алтарь. В обряде реализуется мифологический мотив преодоления водной границы, символизирующий заключение брака: молодые должны перейти через реку по пути к В. (ю.-слав.) или после В. (рус.), водой им перекладывают дорогу (з.-укр.); мотив представлен в свадебных песнях о В. (брод, мощные мостовы, переход через Дунай). В процессе В. молодые получают новый статус и ритуальное обновление, поэтому в обряде важное значение имеет магия начала (В. в первый день недели — воскресенье, первый встречный у церкви, первое поздравление, новая одежда для В.) и отделения, расставания с прошлым (запрет останавливаться по пути к В., оглаживаться, разрывание девичьей повязки, превращение плача). Обрядовое время В. дискретно (разрыв связи с прошлым), статично (к В. в некоторых местах едут медленно, в польской быльке оно останавливается, когда приехавший к В. жених заводит на церковное кладбище пригласить умершего друга на свадьбу) и обращено в будущее (все загадываемое в это время должно исполниться в будущем). Сакральность В. проявляется и в его приуроченности к циклическому времени, во включенности обряда в космический порядок: едут к В. и возвращаются за солнцем (ср. рус. *посолено ходить* 'венчаться, сметаться браком'). Особый характер обряда сблизжает В. с похоронами, что проявляется в изоляции молодых — в запрете прикасаться к ним, их молчанию, неподвижности (невеста по пути к В. лежит, как спящая), отделении от внешнего мира (покрыв невесты). Сакральность невесты в это время про-

является в ее сверхъестественных способностях: она может сглаживать окружающих в момент снятия с лица покрывала в церкви (болг. родоп.), вызывать засуху, если ее не напоить по дороге к В. (Пиринский кр.), обладает даром проорицания (боснийск.-герцеговин.). Ее считают *нечистым человеком* (гроднен.); ср. в белорусских и украинских свадебных песнях мотив неузнавания невесты в церкви или по приезде от В.; в белорусских песнях матери жениха сообщают, что ей привелам «нявостку, як зверя», «чорта з балота», «з цемнага лесу ваўчыцу» — «на народ як гянецць, дык народ аж вянецць». После В. и брачной ночи новобрачных называют уже не *князь и княгиня*, а *молодик и молодица*, *молодуха*, впервые именуют по имени и отчеству в величальных песнях. В свадебных песнях В. приобретает божественный и космогический характер: происходит у св. Духа, на Иордании, невеста подлопсана *сонечком*, *вишвет* молодых св. Спас, «солучает» св. Лука Божий (св. Сулука), св. Кузьма-Демьян кует венец, Пречистая вьет венок, ангелы наделают долей.

Место венчания в свадебном обряде не всюду строго фиксировано. Обычно В. происходит после обручения, в день свадьбы, до надевания невесте женского головного убора, перед брачной ночью. У болгар устраивали иногда предварительное В. (половин *венчало*) со священником, чтобы скрепить помолвку. Ритуал перемены причесия и головного убора невесты бывает разделен венчаньем на две части (напр. у русских, поляков): расплетают косу и снимают девичий убор до В., а надевают женский убор после В. В. и брачная ночь могут разделяться значительным промежутком времени. В. может происходить и до свадьбы (ностром., бел. полес., чернигов., укр. карпат.), иногда за одну или несколько недель до нее (курск., мозыр.). В некоторых р-нах (укр., поляки зап. Галиции) В. не придавалось значение оформления брака, и обменные иногда и несколько лет ждали врозь до свадьбы.

Церковный обряд венчания включил и некоторые народные ритуалы, в том числе совершаемые в другие моменты свадьбы — соединение молодых (связывание рук, обмен кольцами, отдельное утощение и совместная еда и питье). Обходу молодых вокруг аналоя или алтаря в церкви в народном обряде соответствует их обход (часто

посалонь) вокруг стола (маи печи, колодца, дуба, дома, амбара и др.) на свадьбе у невесты маи по приезде к жениху; вставанию на подножках, на полк перед алтарем соответствует благословение родителями на кожку маи на полсе; брачным венцам — вевок свадебный.

Нецерковное венчание. У юж. славян из-за удаленности церкви маи отсутствия священника сохранилось домашнее В. со священником маи без него (некоторые его функции могли передаваться свадебному куму и куме). У болгар в р-не Смолина священник венчал молодых на белой овечьей шерсти. У македонцев молодых ставили перед очагом лицом на восток (Пиринский кр.); отец невесты покрывал их платком, благословлял и вместе с кумом трижды поливал вином, кум осыпал сладостями (кукуш.). Молодых обводили вокруг бочонка с вином (битол., приморен.). В вост. Словакии после В. жених хватает невесту под мышку, и они три раза «венчаются» (*ta ze triaz zideli*) — оборачиваются кругом. Жених с невестой (в случае умышкания маи после церковного В.) венчались под дубом (серб.), трижды обходили вокруг дуба (выдб., воронж.). В русской быльине о Дуине сообщается о В. «круг ракитова куста» (СКД²:60), по преданию, Стенька Разин велел венчать «около вербовых деревьев» (Юридич. вестник 1878/5:676), ср. также пословицы: рус. «Венчать вкруг ели, куста» (шутливо о неверьянских); Даль² 1: 331), бел. «Абвёу вакрут елі, і чорці ім пелі, абвёу вакрут дуба, ды й някай будзе любя» (могилев., Прык. 2:33). Возможно, дохристианский обряд В. происходил возле дерева и включал в себя трехкратный обход маи обращение по солнцу: ср. мотив мирового древа (напр. золотой вербы у моря) в свадебных песнях, относящихся к В.

Время венчания определяется народным календарем, днями недели, временем суток и фазами луны. У болгар не венчаются в *позане доне* — от Рождества до Нового года, у сербов (Лесковашкая Моравя) — на Сретение, т. к., по поверью, в этот день венчаются воробьи, у которых жизнь недолговечна. У поляков р-на Кракова В. на масленицу грозит супругам безумием. В ю.-зап. Малопольше масленица благоприятна для В.; неудачен день недели, на который в данном году пришелся день Невинных младенцев (28.XII), т. к. молодые имели бы много детей, а удачнее

всего тот, на который пришлось Рождество; благоприятны также среда и воскресенье (утром). В. в воскресенье распространено в различных регионах. См. также Дни добрые и злые. В некоторых районах Словакии (Орава) и у македонцев в целях оберега В. могло быть ночью. У лужицан В. на прибывающей луне способствует росту благосостояния, а на новолуние сулит бесплодие.

Ритуальные действия и гадания. При отправлении к В. невеста дотрагивается до печки: если она теплая, свекровь будет добрая (новгород.), переступает порог правой ногой, повернувшись лицом к солнцу, чтобы быть счастливой в браке (серб.). Когда поезд трогается, двигают стол, чтобы дело шло (вологод.); родственники невесты осликают невесту: если она оглянется, дети ее будут похожи на них (ю.-слав.). Перед отъездом невеста разбрасывает булочки *дремы*, «чтобы дремы не было» (брест., ПА); вслед уезжающей невесте бросают комья снега (твер.) со словами: «куда молода, туда и дремота» (петербург., ЖС 1916/4:257). Когда поезд выедет, мать невесты считает оставшихся на дворе: если их окажется нечетное число, невеста овдовит (могилев.). Путь к В. сопровождается различными оберегами (см. Поезд свадебный). При приезде трижды обходят вокруг церкви (н.-луж.). Церковный порог переступают правой ногой (с.-рус., болг., краков.), не наступают на него во избежание ссор (бел. полес.) маи из опасения порчи (зорв. адриетич.), не задевают порогов одеждой во избежание чирьев (арханг.). По пути встречных угощают пивом, вином, печеньем. У церкви угощают зрителей, детей, после В. нередко угощают причт. У фракийских болгар священник, совершив В., угощает новобрачных калачом, разделенным над головой невесты, у сербов во время В. трижды дает им вина, смешанного с водой. В церкви и во время В. просят звонить в колокола, чтобы отогнать нечистую силу (владимир.) маи чтобы у молодых не болели уши (ряван.). Под венцом невеста крестится покрывтой рукой, чтобы жить богато (рус.), должна плавать, чтобы не пришлось плавать в будущем (з.-бел.). Во время обхода молодыми аналог сваха раздвигает девичью повязку (рус.). Молодых осыпают (см. Осыпание) зерном, сладостями, деньгами и т. п. в момент отъезда к В. (мижск., могилев.), при вступлении в церковь (жешов.) и т. д., чаще всего — при

встрече после В. В церкви по окончании В. священник сбрасывает с головы невесты ее девичий убор (новгород.), женщины рассыпают по храму зерна люпина и льна, желая молодым ни в чем не иметь нужды (з.-бел.), невесту поздравляет первым мужчиной, т. к. это приносит счастье (мазов.), молодые выходят из церкви боковыми дверями, чтобы быть счастливыми в супружестве (подольск.), жених обегает церковь вправо, а невеста влево (мазов.). Большой лихорадкой, желая излечиться, должен в это время спросить невесту, когда он выздоровеет (боснийск.-герцеговин., Бел.НН:207). По пути после В. жених не выпускает руки невесты, иначе она будет заглядываться на других (новгород.), гонят коней во весь опор (бел. полес.), поезд свадебный едет после В. другим путем (рус., ю.-слав., луж.), кружным, чтобы смерть сбилась с дороги (малопол.) и т. п. Для счастья в супружестве необходимо

обеспечить им семейное и хозяйственное благополучие.

Ряд ритуальных действий символизирует соединение жениха с невестой и скрепление брачных уз. Отправляясь к В., в пути или при входе в церковь молодые идут, схватившись за концы платка (укр., нижегород., арханг.), рушника (гроднен.), со связанными вместе руками (кубан.). Одновременно переступают церковный порог, чтобы быть неразлучными (болг. добрудж.), одновременно крестятся, «чтобы жить любовнее», и разом задувают свечи, чтобы жить и умереть вместе (рус.). Во время В. священник набрасывает на них плат (гузул., макед.), соединяет (луж.) или связывает руки платком, полотенцем (укр., бел., серб.), двумя веночками со свадебного дерева (пол. тарнобжег.), у алтаря соединяют (пол.) или stalkивают молодых головами (макед.). Молодые встают на один расстеленный подножник (в.-слав., пол.), на одну половицу (перм.), на вытканную невестой красный пояс (бел.). В конце В. молодые обходят алтарь, держась за платочки (мазов.), невеста прячется за алтарь, откуда ее выводят дружки и вручают жениху (пол.); молодым дают по половине разломанного бублика (тарнобжег.), калача и яблока (словац.). Выходя из церкви, молодые переступают через замок, который замыкают и бросают в реку, «чтоб життя молодых було навіки замкнуте» (екатеринослав.).

Чтобы обеспечить рождение детей, перед В. на невесте ничего не зашивают (серб.), оставляют открытым ее сундук до возвращения с В. и развязывают в нем все связанное (макед.), осыпают невесту житом, желая столько детей, сколько зерен (пловдив.); садясь в телегу, невеста не становится на колесо (брест.) или, наоборот, становится, загадывая: сколько спиц в колесе, столько будет и детей, а чтобы легко рожать, невеста забирается в телегу и сходит с нее одним прыжком (витеб.). При встрече с возчиками едущие к В. требуют нагрузить поклажей первого коня или развязать веревки, которыми связан груз (герцеговин.); перед тем, как войти в церковь, невеста грызет церковный замок или ключ, приговаривая: «Мне брюхатеть, а тебе [мужу] прихоти носить» (смолен., Зел. ОРАГО 1:142); подходя к церкви, невеста не должна считать на ней черепицу, а во время В. — страницы, переворачиваемые священни-



«Венчание». Миниатюра Лихтевого свода. XVI в.

переехать через реку (ярослав.), на обратном пути первым молодых поздравляет еврей (минск.). С приездом после В. и встречей молодых связаны действия, призванные

ком, т. е. сколько насчитывает, столько лет не родит (ю.-в.-серб.), при обходе аналой свекровь поминутно дергает ее за подол, чтобы она скорее родила (михайловград.). Священник, провожая молодых, желает им: «Сколько на мосту камышадов, столько вам сыновей! Сколько в Кочаринове кочанов капуста, столько вам дочек!» (люстенда., Ив.БФС: 115); разбивают на пороге церкви яйцо для легких родов (укр. закарпат.). Для посядки к венцу запрягают коня и кобылу, чтобы иметь и сыновей и дочерей (люблин.), выходя из церкви, невеста смотрит в сторону леса и, желая себе много мальчиков и одну девочку, говорит: «Всі в хади дуби, лиш одна береза» (укр. верховин., Подкарпат. Русь 1929/6: 146) и т. п. (см. Девичья, Мальчишья). Если невеста хочет избежать скорой беременности, отправляясь к В., завязывает на правом чулке узелок, который развязывает, когда захочет ребенка (серб.); по пути к В. проедывает между положенными на дороге ключом и замком, который после В. замыкает со словами: «Когда этот замок открою, тогда забеременею» (ю.-серб.); во время В. держит за пазухой замкнутый замок, который кладет потом под подушку, чтобы не забеременеть (ц.-бел.), угли, залитые водой после мытья, один из которых бросает в огонь, когда захочет иметь очередного ребенка (ц.-серб.) и т. п. (ср. Беспладные). Если невеста хочет остаться бездетной, она берет с собой к В. землю с ногтем, кость мертвеца, нитку от покрывала покойника, змеиную кожу, крыло летучей мыши (с.-к.), полную горсть проса (босн.), перед отъездом к В. бросает в колодезь мак или просо (подл.), замкнутый замок (ю.-словац.), засовывает под себя обе руки, садясь ехать к В. (ю.-серб.) и т. п.

Чтобы достичь власти над супругом и главенства в новой семье, каждый из новобрачных старается обогнать другого по пути в церковь (могилев.), первым войти в нее (ю.-слав.), ступить на подножки или опуститься на колени перед алтарем (рус., укр., ц.-лит., болг.-банат., хорв.), выше поднять свою свечу (твер.), наступить другому на ногу (с.-рус., бел., укр., словац., в.-морав., ю.-слав.) и т. п. Перед В. невеста наступает на венчальную рубашку жениха (ц.-боснийск.), обходя аналой, ступает в его след (вологод., костром.), у алтаря нажимывает ему на ноги юбку (пол. жешов.) или фату

(пол.), кладет свою руку поверх его руки (укр., краков., луж., серб., хорв.), просит жениха огладиться (новгород., вологод.), тянет жениха в свою сторону (подл.), по окончании В. старается быстро обжать жениха (вологод.), отбежать от него (укр. закарпат.), первой идти от алтаря (пол. замойск.), выйти из церкви (укр. закарпат., отчасти ю.-слав.) и т. п. Садясь в повозку, каждый из молодых стремится дольше сохранить молчание (олонец., новгород., твер.); невеста по пути от В., спросив жениха, чье это поле, и получив ответ «поле наше», тихо говорит: «Поле-то ваше, да воля-то будет наша» (вологод., ЭО 1903/1:6).

Для скорейшего замужества по друг перед отъездом к В. невеста кладет им клубок ниток, держа конец в руке, и кричит: «Кацищеса, дзеўкі, усё за мною!» и т. п. (минск., Выс.:480,498), тянет подруг за нос (серб.), тянет стол до порога (олонец.), скатерть со стола (с.-рус., твер.), перебрасывая ее через деревянный брус воле печи (новгород.), у аналой вспоминает одну из подруг (бел.), отходя, тянет за собой подножки (бел., польск.), незаметно толкает ногой аналой (укр.), оглаживается на подруг (пол. варм., люблин., хелм.), после В. снимает с одной из них головной убор (укр. закарпат.). Сами девушки бросают под ноги первой лошади венок с заплетенной из лент косой (нижегород.), оладывают молодых, чтобы они обернулись (мазов.), стараются сесть на лавку, с которой встала невеста (укр., серб.), примеряют ее фату (люблин.), танцуют с ней (брест.), стараются залучить ее венчальную обувь (босн.), венок и т. д. О магических функциях венчальной одежды и других предметов, используемых новобрачными во время В., см. Венчальные предметы.

Запреты. Невеста остерегается, чтобы В. не пришлось на период месячных: это сулит недолгую супружескую жизнь (витеб.). Весь день до В. жених и невеста ничего не должны есть (в.-слав., милопол., чеш., серб.), ср. русскую поговорку «До венца тощи, после солохи». Лишь матошак молодые могут получить благословение умерших родителей на вступление в брак (укр. халм.). У поляков литовско-белорусского пограничья невеста в день В. не ест и не пьет до В., иначе мамы посядут ее вапсы, а гусеницы — капусту. Запрет на еду

касается прежде всего мяса и часто моткнруется благополучием скота (малопол., хелм.). В Вятской губ. все садится за стол и, не прилагиваясь к еде, сидит молча, сложа руки, а зятки едут к В. Из описания порчи или для достижения первенства в семье невеста и/или жених хрюкают молчащие по пути к В. (с.-рус., болг.), во время В. (болг., пол. верхислав., вологод.), по пути от В. (словец., новгород., твер.), по приезде после В. (луж.). У македонцев р-на Прилепа все молчат по пути к В., иначе у невесты будет битая посуда. К В. нельзя ехать на лошади, на которой везли покойника (бел.). При отправлении и/или по пути к В. невеста не должна оглаживаться (болг.-банат., полук., кубан.), чтобы не тосковать по родительскому дому (плавдия.); во время В. (пол. слава.), по пути к В. и в церкви не должна глядеть на жениха, «а то опротивеет» (ярослав., вологод.), а жених не должен оглаживаться на невесту, чтобы иметь власть над ней (с.-рус.); молодым по пути от В. нельзя оглаживаться, иначе их ребенок будет болезненным (хелм.). Невеста, одетая к В., не должна смотреться в зеркало, иначе будет несчастье в браке (хелм.). По пути к В. невеста неподвижно лежит на коленях у свек, и в пути проверяют, «тут ли невеста, не спол ли положен» (вологод., Дилакторский // ЭО 1903/1). Во время В. молодым нельзя переступить с ноги на ногу, иначе приблизится смерть (луж.). Перед отъездом к В. невеста, сидя на коленях у свекли, не должна ни к чему пригасаться (нижегород.), перед В. никому нельзя допрагиваться до жениха или невесты — это навлечет на них болезнь (миж.-луж.). В церкви нельзя проходить между молодыми, иначе они разлучатся (витеб.); перед алтарем они стоят вылотную друг к другу, чтобы жить дружно и чтобы злые духи не проскочили между ними (ниж.-луж.). Во время В. молодым нельзя иметь на себе вытальных крестов и бус, иначе жизнь их будет полна страданий (витеб.), и т. п. Стоя под венцом, жениху нельзя поднимать оброненный невестой платок — это грозит ему скорой смертью (бел.). Присутствовать на В. не разрешается родителям новобрачных (с.-рус., у полков иногда и братьям), старшему свату, незамужним подругам невесты (болг.); девицам строгойше запрещается даже смотреть венца (арханг.).

Приметы. Если в один день в церкви венчается несколько пар, то третьей паре это грозит смертью (болг.-банат.); венчать в один день или год двух сестер — плохая примета (рус., мазур.). У болгар, македонцев, сербов Косова и белорусов Полесья плохим предвестием является встреча по пути к В. или после В. двух свадеб. Она опасна невесте клязими злым дулом лехус во время будущих родов (болг.-банат.) и тем, что одна невеста (та, что первой увидит другую) может отобрать у другой ее счастье и часть жизни (ср. Два). Встреча с похоронной процессией по пути к В. грозит смертью одному из новобрачных (малопол.), их первому ребенку (витеб.), а встреча с двумя похоронными процессиями (луж.) или с одной на обратном пути (витеб.) — смертью обоим молодым; встреча с белой лошадью или коровой по пути от В. обещает им чадородие, с черной — бесплодие (чеш.). Первая встреча по приезде к церкви с помещиком — к богатой жизни молодых, с нищим — к плохой (гроднен.). Если воз с молодыми остановится, сломается, распряжется или опрокинется по пути к В. (луж., подляс., гроднен., брест.), перевернется на обратном пути (ровен.), молодые разойдутся (брест.) или один из них вскоре умрет. Ржание коней в пути предвещает раздоры в семейной жизни (ниж.-луж.), фырканы — добрый знак (гроднен.); если во время В. кони стоят сморчно, семейная жизнь будет тихая и однообразная, если бодро — веселая (витеб.) и т. п. Яркий огонь свечей в церкви предвещает хорошую, счастливую (вологод., мазов.), веселую (бел., харьков.) жизнь в браке; спокойный, тихий, без всплеска — дружную или короткую (укр., закарпат.); ровный — ровную (архангел.), долгую жизнь (мазов.); трескучий — долую жизнь или ссоры, разлад в семье (укр. закарпат., витеб.). У кого из новобрачных больше или меньше горит свеча, тот раньше умрет (в.-слав., луж., болг.-банат.). Если невеста под венцом уронит платок, ей придется вдовствовать (в.-слав.); если у нее или у жениха упадет венец, один из них вскоре умрет (рязан., витеб., укр. закарпат.); если один из них обронит обручальное кольцо, то вскоре умрет (пол. галиц.) или будет несчастлива (хелм., рус.). Если во время В. лицо у невесты или жениха покрывается красными пятнами, значит не удалось отвести

порчу (арханг.). Если по пути к В. молодые услышат колокольный звон по покойнику, они не будут счастливы в браке (с.-х.), если в момент отъезда из церкви зазвонят к вечерне, жизнь их будет короткой (арханг.). Много примет связано с погодой в день В. (на свадьбы): дождь (снег) знаменует богатство или счастливую жизнь молодых (с.-рус., ср.-рус., бел., полес., ю.-в.-укр., кашуб., у нижних лужичан — при возвращении после В.), несчастливую семейную жизнь со слезами (курск., с.-укр., в.-укр., подласс., малопол., чеш., рум., у нижних лужичан — во время поездки к В.), выплакивание Богом доли невесте (брж.) и др. Солнце, ясная погода — плохая примета (витеб.), знаменует бедность (вадзиньр.) или, наоборот, светлую (калуж.), хорошую, счастливую (витеб., ровен., ниж.-луж.), веселую жизнь (воронез., малопол., чеш.), солнце, зашедшее за тучу, — размовки (воронез.); гром предвещает несчастье (витеб., ровен.), смерть одного из супругов (гомел.); ветер — несчастливую жизнь в браке (житомир., кашуб.) или свидетельствует о ветрености молодых (калуж.); метель — «все богатство выдует» (рус.); «коли на улице растут, быть свадьбе беспутной» (рус.).

Символическое венчание. У юж. сербов (Нови Пазар) молодые супруги, у которых не рождаются дети, идут «равенчаться» и вновь «обвенчаться» в церковь, где священник читает им молитву «за не имущих чад» (Фл. РЕГ:195). В полеском предании барыня приказывает венчать сироту с пестом из ступы (товкачом) в отместку за измену с ней своего мужа (ПЭС:114—115). Пародийное В. устраивается иногда в завершение свадебного обряда. Так, в Могилевской обл. ряженые «поп» и «дьяк» «явчяюць маладых (гостей, пареодетых в одежду противоположного пола). В Житомирской обл. «молодые» — родители жениха и невесты, мать невесты с отцом или сватом (дядей) жениха или отец жениха со свахой (женой дяди) жениха, и «поп» «венчат» их на мусорной куче старым венком или обводя вокруг ступы; в том случае, когда родители жениха жекят своего последнего сына, то на его свадьбе они бывают «молодыми» и их воят вокруг дома в конце свадьбы (СБЯ 9:176). Русские и македонские святочные ряженые разыгрывают свадьбу (макед. *василичарската свадба*) с пародийным В. — обведением «моло-

дых» вокруг ступы, корзинки или стула (псков.), с пением «молитв» фривольного содержания и пародийными атрибутами «попа». В похоронном обряде девочке в знак символического В. с умершим мальчиком дают платок (харьков.). В ю.-вост. Сербии (р-н Пирот) «венчанием церкви» (венчание церкви) называют ритуальное описывание церкви свечой (воденым шнуром), символизирующей брачный венец (ГЕМБ 1933/8:92). В Тверской, Псковской областях и Витебской губ. на Троицу венчают коров (что символизирует «вступление в брак» домашнего скота): пастух плетет один венок на рога корове, а другой — для ее хозяйки (Берн.МОЖ:182; ТОРП:64; ПОС 3:76).

Мотив венчания представлен в календарных, метеорологических и др. поверьях (см. Брак): о В. воробьев на Сретение (ю.-серб.), о вихре — черт с ведьмой венчается (рус.), об «игре солнца» — солнце до венца идет (полес.). В быличках представлен мотив избавления от В. с умершим женихом, который является ночью к девушке и отвозит ее в церковь (бел.); в быличках и топонимических преданиях с поездкой к В. или от В. связывается превращение молодых в камни (бел.), в рыбок в колоде (келм.), в волков. Мотивы В., «равенчания», «невенчанности» отражены в различных отражающих или скрепляющих магических действиях. Так, при оттоке града обращаются к туче со словами: «Завенчайся ты, не дам суда!» (з.-серб., ГЕМБ 1938/13:150), машут на тучу венчальным венком, чтобы они «равенчались» и ушли (з.-серб.). У юж. славян засвидетельствовано «венчанье болезн»: для избавления от лихорадки ветви большого относят на вербу. По белорусским и сербским представлениям, любая болезнь молодых «завенчивается» им во время В. на всю жизнь, во избежание чего нужно трижды сказать: «С мужем/женой венчалось, с болезнью равенчивалось» (ю.-серб., ГЕМБ 1936/11:47). Способность заговаривать болезн девушка может «привенчать себе» (привенча за себе), если будет венчаться, положив бумагу с заговорами в карман, или повторить их про себя во время В. (багатские геры). У болгар невенчаных супругов считают виновниками засухи (пловдив., АрхЕИМ № 880-II:93), во время града их выгоняют из дома (благоевград., АрхЕИМ № 776-II:7). Обрученная невеста, умершая до В. (полес.), обвенчанная, но *непримлежана*

'оставшаяся девственной' (бургас., АрхЕИМ № 82:18), становится русалкой. В Полесье отец обрученной девушки, умершей до В., совершает символическое В. ее с деревом, чтобы она не стала русалкой (ПА). Мотив В. может иметь значение и преобразования. Так, согласно дамагитскому поверью, девушка *topica*, душащая людей по ночам, в результате В. становится вешницей (ZNZO 1908/13:307). В Пиринском кр. причиной появления детей, способных слышать, видят в повторном В. их родителей. В лексике и фразеологии отражена связывающая, скрепляющая функция обряда В. (рус. кровью венчаться 'быть убитым' СРНГ 15:270, СРЯ 11—17 вв. 2:78, *золотой кончался — смертью венчался, Дале ПУНР* 261) и его форма (бел. полес. обвенчаться 'обезжать крутом', ТСл 3:220).

Лит.: КОО—2:263,288; Масл.НОВО:31—67, 159—191,197—200; СБФ 3:72,73, 5:30—33; Назв. VBO:34,155,260,281,285—287; Котог.ТСС: 129—143,149—151,167—192; Добр.СЭС 2; ЖС 1893/2:219—248, 1910/1—2:1—48, 3:49—96; 4: 97—137; Зел.ОРАГО 1:37,64,142,252,256,294, 2:537,545,892; Крач.БЗРС:60—61; Мяс. ОРЭА 1:9,22, 5:27,29; ПОС 3:74; РНСО:8,45, 195—196; СбМАЭ 1925/2:611—630; Сок. СПКБ:354—355,385—387; Сулу. СО:29,61, 67—69,73,91,96,158—159,181,184—185,193,196, 197,203—204,206; СЭ 1933/5—6:76, 1959/3: 52,53, 1980/1:88—90; ТА 383:23, 391, 392, 574, 840:10об.; ТОРП:238—253,262—268; Чув.ТЭСЭ 4; ЭО 1899/3:160—165, 1891/2: 5—6, 1903/1:25—51,52—69, 4:55—68; ЭС 1862/5:1—50; Авд.ЭРБ:111; Арх.БСО:24; Арх. Вологод.обл., ф. 652, 79, ф. 4389, 144:43,49,55, 56; АрхГО, ф. 1,22, 64:22—48,82—124, ф. 18, 14; АрхЕИМ, 82:18, 576—II:25, 776—II:7, 880—II:84,93,116, 879—II:50; АрхИРАИ, разв. V, колл. 103, п. 1,11, 20:4, колл. 202, п. 1, 6; АрхКиров. обл., ф. 170, 133:8об., ф. 574, 4377,4379; Бел.РС:289—293; БНЕ:21—22,41, 45—47,56,72,73—75,115,116,118—120,149,150; Бог.ВТНИ: 255—258; БУМФА 2/2, БУМФА-НП 1/2; Вологод. губ. ведомости 1880/50—51, 1890/42, 44—46, 48, 50; Вес.1—2; АрхИИФЭ, ф. 15—3, 252:159; Вел.; Вел.л. 3, 6:105—107; Лет.:325,326,346,358; Никит. ППП:57—62; ПА; БХ: 320; ГЕМБ 1929/4: 1—4, 1933/8:92, 1935/19:8—9, 1936/11:47, 1938/13:150; Ёр.ЖОЛМ:360; Кар. 1899/1: 245—246, 1900/2:70; GZM 1958/13:59,61; Schn.SV:62,67—71; ZNZO 1896/1:255, 1908/

13:307; МФ 1972/9—10, 1975/15—16:363—366; Вел.БЕТБ:380; Держ.БКР:128,131,132,181; Ив. БФС:108—116; ИМЮБ 3/1975: 156—157; Пир.:387,404; СбНУ 1894/10:122, 12:256, 1900/16—17:217; Тел.б.БББ:203,224,231, 234, 238; Kolb.DW 2:250, 17:122, 36:58, 48:299, 52: 249, 53:386—287,401, 59:24—25,72—73; Lud 1896/2:217, 1898/4:421, 1899/5:282, 1902/8: 48,52, 1905/11:395,384—387, 1906/12:137,267, 1911/17:155,156; Sok.PS:110,138,256,257; Sycha SGK 6:139—141; Wisla 1893/7:610,611,613, 1902/16:81, ZWAK 1885/9:36,43,46, 1887/11: 204,213, 1892/16:260; ArchIHKM 1582:11, 1796:11, (Zberete); ArchISK Ica 524:32,36,37; ArchSW XI ZUS 6:125, X MMTE 11:6; Arch KEUW A/5:1, 10:2, 17:11—12, 18:13—15, 21:10, 22:1,5, 54:nr14,24 55:nr12,14,24, 64:nr12, 71: nr39,41—45,62,66, 73:nr39,41—43,66, 74:nr41—42,62, 75:nr39,41, o/30:41—45, S/144:2, 145:1, 148:2; ArchMEK 1/147 (II/116):5a, 1/1515 (II/ 1210):4a, 1/1554 (II/1249):34,52a,56,56a—57; ArchPAE, шару 566—570,572,576,594,606, 608,614; ArchPEUL TN 8:8, 320, 321, 323, 390:59—60; Fisch.ZP:47—49,59,60,67,69,105, 283,323; Kulte MNP 2:328; Schul.WV:121,123; Veck. WSMAG:435,447; Ларика белар. вяселля. Мінск, 1979:472; Макашица Т. С. Фольклор и обряды русского населения Латвии. М., 1979:89—93; Юридический вестник 1878/10/5: 676,681—685,691; Prace i materialy etnograficzne (Lublin) 1948—49/8:247,251,252,374; Slavistika. Národopis. Bratislava, 1970:170; Wasilewski J. S. Tabu a paradigmaty etnologii. Warszawa, 1989:164,170,203,204; Wierchy (Kraków) 1961/30:133, 1979/48:146,149—150.

А. В. Гуря

ВЕРБА — кустарник или дерево, в народной культуре символизирующие быстрый рост, здоровье, жизненную силу, плодородие. Молодая, особенно освященная в Вербное воскресенье В. защищает от стихийных бедствий, нечистой силы, болезней и т. п., в то время как старая В. считается прибежищем чертей, водяных и других нечистиков и местом, куда можно отсылать болезни.

В заклинаниях, благопожеланиях и других ритуалах В. — символ роста. Так, принимая новорожденного теленка или ягненка, сербы из Грузии произносили: «Пусти вербово, уми дреново!» [Остальное то, что свойственно вербе, и возьми то,

что свойственно кизилу!), т. е. «Ты уже вырос и появился на свет, теперь не стужай расти, сколько крепчай!», ибо кизил — символа крепости и здоровья. Объясняя, почему в сербском обряде пострижения ребенка кум нес выстриженный клоок волос к В. и оставшая ег там, говорила: «Да вираје као врба!» [Чтобы быстро рос, как верба!] (Лесковацкая Моравя; Бор.ЖОЛК:92), или, сплетая из В. венки в Юрьев день, сербы поясняли свое действие: «Чтобы прибыль в доме росла, как верба весной» (Мавва). Того же порядка и восточнославянские магические формулы типа «Расти, как верба!», произносимые в Вербное воскресенье при битье вербой.

Верба в календарных обрядах х. В день Сорока мучеников у сербов в Александруком Поморавье пастух стегал скот ветками В. и кизила, говоря: «Да си здрав као древо и да растеш као врба!» [Будь здоров, как кизил, и расти, как верба!] (Ант. АП:185), а девушки и парни ходили вместе к вербовым зарослям, хлестали друг друга ветками В. и произносили такое же заклинание. Хлестание вербой веткой, освященной в Вербное воскресенье, было принято у вост. славян в Юрьев день. Затем эту ветку втыкали в поле, бросали в пруд, затыкали за иконы и т. п. (Дмитровский у. Московской губ.). Сербь в Юрьев день плели венки из свежих веток В., которые потом бросали на крышу или вешали на притолоку входной двери. Тогда же опоясывались В. дети и взрослые (Ресавя) или только женщины (Пчима), «чтобы они были живы и жизненны, как В.». В Високо (Босния) в Юрьев день сербские девушки опоясывались В., «чтобы на будущий год быть с „пузом“», т. е. чтобы выйти замуж и забеременеть. Опоясывали вербным прутиком подойник, «чтобы прибывало молоко». Банатские геры украшали в Юрьев день венками из В. ворота, окна, входные двери, хлев, затыкали под стрехой вербовые ветки по числу живущих в доме, зная, какая кому принадлежит: увядшие ветки предвещали смерть кого-либо из близких. На второй день Пасхи плели венки из В. и цветов.

В пасхальный понедельник в Чехии, Моравии, Силезии и Польше парни били девушек сплетенными вербовыми прутиками — «помлазками», а во вторник девушки били ими парней. В Моравском Загорье в Душов день проходили конные состязания за обладание венком из В.; победителя называли королем.

На Вольинь и в Подолье девушки украшали цветами деревце (или ветку) В. на Ивана Купала и водили вокруг него хорывод, а затем парни врывались в девичий круг, захватывали В. и разрывали ее.

В Словении и Хорватия в день Невинных младенцев (28.XII), называемый иногда днем битья (*Terebni dan*), мальчики ходили с вербовыми прутиками, били взрослых и требовали от них выкуп.

В семейных обрядах В. употребляется редко. В обряде стрижки ребенка у сербов волосы относят на В. Поляки-гурвалы на р. Рабе на крестинах загодили всех малых детей в дом и били их больно веткой В., «чтобы запомнили крестины и чтобы у крестиника жизнь была хорошей»; на поворонах, когда на лошадях везли гроб на кладбище, польвовались не кнутом, а веткой В. или вожжами.

В обходных и окказиональных обрядах В. играла большую роль. Так, сербские додоам нередко рядились почти исключительно в ветки В. и ходили с В. или с вербовыми палками; с В. танцевали и пели кралицы и лаварки; с ветками В. обходили дворы в Юрьев день хорватские «кюрьяшы».

Ветки вербы, освященные в Вербное воскресенье, использовались для защиты от грома, грозы и бури. Русские верили, что ветка В., брошенная против ветра, прогоняет бурю, брошенная в огонь — усмиряет его, а посаженная в поле — оберегает посевы (Тамбовщина), что выброшенные на двор ветки останавливают град. Белорусы ставили при граде пучок освященной В. на подоконник (Витебщина); украинцы считали, что «свячена верба оберегае літом від грозовых хмар» (ЕЗ 1898/5:65); на Карпатах при грозе ломали освященную В. и жгли в печке, «чтобы дым отвел грозу и дьявола при этом не прятался в трубе»; поляки при буре и граде кричали тучу святой водой с освященной В. и жгли ветки В., клали их на подоконник. Аналогичные действия во время грозы и бури характерны для чехов, словаков и юж. славян. Болгары также жгли освященную В. «от грозы и града»; хорваты сжигали мелкие ветки В., а большой горящей вербовой веткой козляка дома крестила прововую тучу, «чтобы она расселась» (Лика). Во многих местах (у сербов, поляков) из освященной В. делали кресты; их втыкали в пахотную землю для защиты урожая от града (см. Втыкать).

Первый выгон скота и первая пахота обычно не обходились без освященной В. Его били скот в Юрьев день и у русских при первом выгоне лошадей в ночное (чаще всего на Николу вешнего), но весь день лошадей стегали не влутом, а В. В Белоруссии с освященной В. выгоняли и на первую пахоту ярового поля, и на распалывание целины.

Освященная В. хранилась за иконами у белорусов весь год до нового Страстного понедельника, когда ее сжигали и у образов ставили новую освященную В. При переходе в новый дом половиною веток освященной В. оставляли в старом доме, а половиною переносили в новый.

Целительным средством освященная В. считалась у всех славян. Сербы и македонцы опоясывались ею при жатве, «чтобы не болела спина»; витебские белорусы окуривали ею больной скот, растирали ее в порошок и засыпали им раны, делали из нее и можжевеловика отвар и пили при больном горле, желудке, при ангорадке, употребляли для примочки от опухолей и ушибов. Сербы В., лежащую под стрелой в канун Юрьева дня, заваривали как чай и пили при болезнях; при ушибе месли булочку, постное масло и свечу на В., у которой дрожат листья, и там их оставляли; чтобы ребенок не плакал, находили в поле В., обвивали ее шерстяной ниткой, которую оставляли на ночь, а потом обвязывали ею руку беспokoйного ребенка (Лесковачка Моравя). У поляков больной «передавал» свою болезнь В.: сначала он опоясывался соломенным перевязлом, а потом скрытно от всех шел к молодой В. и опоясывал ее тем же перевязлом; В. засыпала, а ангорадка проходила (хрэнков., Воля Баторска). На Добжинской земле (с.-зап. Польша) просверливали в В. дырку, и больной три раза «вдувал» в нее свою болезнь, затем дырку забивали колышком; болезнь «переходила» на человека, открывшего эту дырку. Чем во время приступа ангорадки подходили к В. и прикладывали к ней голову, а потом без оглядки убегали от нее. У сербов исцеление от болезни осмыслялось как венчанье болезни с В.: «Венчав своју боленуцу на врбицу» [Я обвенчал свою болезенку с вербочкой] (Мил. ЖСС:314). При этом на В. ставили зажженную свечу длиной, равной окружности головы больного (Старый Влад).

В польском Поморье стертую в порошок освященную В. давали корове при отеле, а

пелел сожженных «пальм» из веток В. рассыпали по полю для урожая. Освященную В. клали в дежу, «чтобы в муке не заводилась червь» (пирит.), втыкали в поле и в огороде, «чтобы кроты, черви и медведки не рыли землю» (Добруджа).

Сербы вновь выученный заговор сначала произносили на вербу, а потом уже заговаривали людей и скот. Так поступали, «чтобы заговор так же легко принимался, как принимается В.» (Лозовки, около Смедеревы, с.-зап. Сербия).

Старую вербу считали проклятым деревом в некоторых зонах Сербии, Боснии, Македонии и Польши. В р-не Скопле (макед.) В. называли проклятой, потому что она не давала плодов, тени; сербы-боснийцы из Височской Нахи говорили, что В. была проклята и потому она обыкновенно гнила внутри. В нее стреляли из лука и ее проклали св. Сысой; он метил в сатану, который в ней прятался. Поляки в Вармии и на Мазурах полагали, что В. — злое дерево: по легенде, из В. были сделаны гвозди для креста, на котором был распят Христос. В наказание за это В. стала бесплодной, трухлявой и с кривым стволом.

По представлениям белорусов, на В. с Крещения до Вербиного воскресенья сидит черт (до этого он обитает в воде, в лозе, а после Вербиного воскресенья — на яворе и в жите). Словаки полагали, что водяной часто сидит на самой высокой В. и высматривает свою жертву (Рачице), а болгары думали, что самодивы (см. Вшля) живут на В. и других деревьях. По белорусским верованиям, чертв весной отогреваются на В., а после того как В. «засвецюць», т. е. осветят в Вербнос воскресенье, они падают в воду, поэтому от Вербиного воскресенья до Пасхи нельзя пить воду, зачерпнутую под В. (полюц.). При этом черти, по белорусским и польским поверьям, предпочитают сухую, дуплистую В., ср. бел. «Улюбіўся лн черт у сухую варбу» (Вьсл.:405), пол. «Zakochał się jak djabeł w starej wierzbie» [Влюбился, как черт, в сухую (старую) вербу] (Gołęb.ZP 1:151).

Лит.: Чиж.РВБ:68-77; Диж.ПП:49-58; Бол. КСЭ:126; Зернова // СЭ 1932/3:92; Макар. СНК:291; ПОС 3:79; ЭО 1889/36 1:162; Малин.СМФ:249; ПА: Ничип.ППП:242-269; БХ:272,310,311; ГЕМБ 1929/4:45, 1962/25;

196, 1969/31—32:384, 1973/36:154,155; Бор. ЖОЛК:92; Бор.ЖОЛМ:432,693,698; Ерд. ЕПШ:164; ЗЕМБ:255; Кар.СНП 1, № 198; Ам.ВСБХ:371; Петр.ЖОГ:240,241,329; СЕЗБ 1924/31:46; 1925/32:109, 1955/68:98; Фма. ВН:137,200; Ныз.З:3; Арх.ИЕИМ 1975; Марш.ИП 2:551,552; СбНУ 7:382; Фма.СК:501—502; Визг.КОМ:88,474; Душ.РЗО:191—192; Karwicks // ЕР 1973/17/1:137; Lud 1906/12: 309—318; Szyf.ZOW:139; Swięc.LN:29,555; ZWAK 9:175.

Н. И. Толстой, В. В. Усачева

«ВЕРБЛЮД» (болг., серб. *камила*, *джа-мал*, *ажмал*, словен. *kamela*) — персонаж (маска) святочного и масленичного ряжения, известный в Болгарии, Македонии, юж. Сербии, у франкийских болгар.

В средней и вост. Болгарии, реже — в Македонии В. представляет собой чучело на деревянной основе, покрытое козьей, ослиной шкурой или индюшачьей кожей, под которой находится человек, с конскими, ослиными, козьими или верблужьими черепом. Иногда чучелу стремятся придать сходство с В., для чего ему приделывают горб, верблужьи уши, длинную шею. У В. мелкий вид, вызывающий смех у окружающих, подвижная нижняя челюсть, с помощью которой В. открывает и закрывает пасть. Чучело обвешано трещотками, звонками и колокольчиками, так что при движении издает страшный шум. Обычно В. ведет на цепи или веревке поводирь — *камилар*. Они ходят по селу от дома к дому и там разыгрывают разные сценки (В. заболел, ряженные зовут знахарку лечить его, он умирает, в затем воскресает и т. п.), смешат хозяев (В. раскрытой пастью срывает с голов шалки или сбивает булочки с лотков пекарей), а в конце собирают дары (чаще всего зерно, продукты или деньги), иногда хозяева отпускают подарки прямо в открытую пасть В. Хотя обычно В. водят в масленичный понедельник, что совпадает по времени с обходами куверов, оба типа обходов не смешиваются друг с другом. Изредка обходы с чучелом В. устраивались и в другое время: на Воздвижение, после молотбы и т. п.

На масленицу ряженные могли изображать и других животных (козла, осла, которых также называли «верблюдом», ср. пле-

вен. *кьорав* *кобила*, словен. *kazel* 'маленький верблюд'), иногда в одном обряде участвуют и В., и «козел» и «осел»; у македонцев в Костурском сар. на масленицу водят «козей» и В., у словенцев водят В. вместе с «лошадью», «ослом», «медведем», «волком», «туром».

Кое-где в зап. Болгарии и Македонии *джакамалари*, *камилари* — ряженые, обходящие дома в период с Нового года до Крещения или зимнего Иванова дня (7.1), в обличье которых преобладают зооморфные черты. Парни и молодые мужчины ряжутся таким образом, чтобы вызвать смех; на них — козьи шкуры, на головах и спинах конские хвосты, на лицах — маски; они обвешаны трещотками и звонками, а в руках у них деревянные сабли и палочки. Ряженные ходят по селу большой дружкой, танцуют, смешат людей, тремят, размахивают палочками, бьют людей и собак, собирают угощения, произносят благопожелания хозяевам, водят комические «яко». Один из них наряжен невестой, которую они тут же венчают, а затем валят на землю и изображают коштуе. Соответствующие названия становятся нарицательным обозначением любого ряженного в животное человека на масленицу и святки, ср. лосенград *дземальок* 'кукер, одетый в козью шкуру'.

В зап. Болгарии, Македонии, а главным образом в юж. Сербии «*джакамалари*» — *цамалдје*, *цамалари*, *цамало*, *жамал* — названия участников колядных обходов. Известны предания о битвах дружки «*джакамаларей*» и о местах погребения погибших в таких битвах, ср. *цамаларско гробље*.

Лит.: Арнаулов М. *Кукерн и русалин* // СбНУ 1920/34; Виз.БЕТЬ:429,432,446; Марш.НВ:330,334; Зах.ККр:168—171; ГЕМБ 1932/7:72, 1938/13:62, 1939/14:28; КОО—77: 246; Пкр.:261; ГЕИ 1955—1957/4—6:283—285; Кур.PLS 1:53.

Т. А. Атапкина

ВЕРБНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ — последнее воскресенье перед Пасхой, Вход Господень в Иерусалим, или неделя Вам, подвижный двенадцатый праздник. Посвящен в народной культуре весеннему возрожде-

нию природы, вегетации, вербе: отсюда называли рус. урал. *Вѣрбины*, укр. и бел. *Вѣрба меліла*, *Вѣрбица*, *Вѣрбная мядзеля*, *Вѣрбіч*, серб. *Врбица*, болг. *Врѣбница*, др.-слав., др.-рус. *Правдикъ вѣрбыи* (Изборникъ Святослава, 1073 г.); цветению: с.-х. *Цвѣтѣти*, *Цвѣтница*, словен. *Svetnica*, *Svetna nedelja*, болг. *Цвѣтница*, макед. *Цвѣтница*, пол. *Niedziada Kwietna* или *Palmowa*, чеш. *Květná neděle*, словац. *Kvetná nedľa*.

Канун В. в. во многих русских деревнях праздновался весело и многолюдно. В субботу готовили брагу, гречневые блины, кашу, рыбный курник. В полночь молодежь обходила дома с песнями. У ворот кричали: «Отопри, отопри, молодая, вербешкою бить, здоровьем больше прежнего наделати!» Войдя в избу, слегка были ветками вербы спущив со словами: «Вѣрба хлѣст, бей до слез!», «Вставай рано, бей барамал!», «Бьем, чтобы быть здоровыми» (Городищенский у. Пензенской губ.).

Битье вербовой веткой в В. в. распространено у вост. и частично юж. славян, поляков и чехов. Битье (см. Битье) совершается обычно утром, после освящения вербы, у церкви или у дома и, как правило, с приговором: рус. «Вѣрба красна, бей до слез, будь здоров!» (саратов.); укр. «Не я бью, верба бье / За тыждень — Велькдень; / Будь велькій, як верба, / А здоровый, як вода /, А богатый, як земля» (Чернигов., Марк.ОПК:4); бел. «Вѣрба б'е — не я б'ю; / За тыждень — Вялікдзень. / Хвора ў лес, на верас, / А здароўе ў косяі. / Будзь здароў, як вада, а расці, як вѣрба» (с.-зап., Весн.п., № 621). Чаще всего взрослые бьют ребятшек, «чтобы росли и были здоровы». С этой же целью повсюду хлестали скот; в Белоруссии (вероятно, в северной ее части) скот, как и людей, и печальные ульи, били трижды, а затем шли в огород и на омытое поле и там, после трехкратного битья земан, втыкали ветку вербы в землю; наконец, шли хлестать вербой могилы своих близких. В той же Белоруссии в Гродненской губ. в начале XIX в. привозили в церковь для освящения большую вербу с корнями, после службы обдмывали ветки и разносили их по домам. В Польше, в Малопольне молодежь стегала друг друга вербовыми прутьями — «пальмачы» (*palmowa sie*), приговаривая: «*Palma bije nie ja bje / Wielki Dzień za tydzień!*» [Пальма бьет, не я бью. Пасха через неделю] (*Dwoc.KSLW:75*); в

некоторых селах стегали только девушки парней (см. Пальма). В Чехии в В. в. после мессы, наоборот, парни хлестали ветками орешника своих девушек, «чтобы были провоорными и бойкими». В то же утро В. в. у кашубов хозяин шел к соседу и был его слегка веткой вербы с пушистыми почками (*kotkatni*), повторяя в рифму: «*Wierzba bije, jō nie bje. / Za tydzien, Wielgi dzień, / za pose trze i trze za Jastrze*» [Вѣрба бьет, я не бью. Через неделю Пасха — Великий день, через три и три ночи Пасхальная ночь] (*Malic.ROK:35*). Сербы в Славонии (около г. Осиека) после обедни хлестали друг друга вербой, повторяя: «*Раст ко врба!*» [Расты, как верба!] (*Нед.ГОС:59*), а в Банате в В. в. сербы били вербой лошадей и детей, «чтобы росли, как верба».

Проглатывание вербных почеч-шишечек в В. в. было известно на Украине, где дети съедали почки, «щоб горло не болало», в Белоруссии, где это делали еще в церкви при раздаче вербовых веток, и в России (в частности, в Ярославской губ.), где их запекали в хлебы и скармливали скоту. В Костромской губ. в В. в. пекли печенье *барашки* в виде вербовых почек, а накануне, в Лазареву субботу, пекли *лесенки*. В Полесье, на Пинщине, в В. в. при выходе из церкви каждый съедал девять вербовых почек-свечек, «чтобы не болели зубы и не было ангорки».

Отнесение освященных веток на кладбище к покойникам-родителям совершалось в В. в. в Белоруссии, где веткой вербы трижды хлестали по могиле; в польском Поморье, у кашубов, в Зап. Украине (Львовщина), в Словакии (Новоград и Гонт), в Хорватии (Синь и Лика), где киваловую ветку, увитую палочком, втыкали около могильного креста, «чтобы в домашнем хозяйстве все спорилось и преуспевало — шла в гору», и в Болгарии (Добруджа), где вербовые прутья втыкали в могилы всех родственников. У болгар-калмыцев (с.-вост. Болгария) в В. в. женщины шли на рассвете на кладбище с веточками вербы, кадымницами, ладаном, водой и кукурузной соломой; кадили на могиле, втыкали в нее вербу и жгли огонь (ср. Гретье покойников).

Ветки из освященной ветки вербы делал в В. в. болгары и македонцы; молодежь ходила с венками к реке и бросала их в воду. Тот, чей венок уплыл впереди других, считался победителем и на-

завязался крестник 'крестный', а остальные были комки 'причистные'. Они на Пасху приходили к крестному с красным яйцом (Горно-Орляковско). Ветки обычно вешали дома у иконы «на здоровье» (Пловдивско, Добруджа), туда же кавал ветки вербы.

Средством от грома, грозы и бури считалась верба, осыщенная в В. в.

Словенцы в В. в. делали связки из веток вербы или нескольких листовых растений (вербы, орешника, осены, липы и др.) и навешивали их *butara*, диалектное *cejnik*, *ceplik*, *svetlos*, *svetnik*, *stovr* и т. п. «Бутара» могла быть полутора-, двух- или трехметровой палкой, украшенной вербовыми ветками, орехами, яблочками, прищипками, могла быть и просто связкой веток. Ее осыщали в церкви, приносили домой, с ней троекратно обходили дом (Дравская долина) или его хлестали двери дома (Любляна), а также вешали во дворе на дерево, кавал под стреху, несли в хлев, на пчельник, на козалец, где сушится и хранится семя. «Бутара» предохраняла от грома и града, употреблялась при первом выгоне скота, первой пахоте, при болезнях. Ее жгли при грозе и ее дымом окуривали помещения и скот «для здоровья».

Умывание цветами, т. е. водой с цветками, в В. в. (*Цветици*), сорванными накануне, совершалось сербами в центр. Боснии (Височская Нахия). В зап. Словакии (около Врляво) было принято в В. в. рано утром ходить умываться из ручья. Сербы Косова Поля варили на обед в В. в. *Цветицицу* — фасоль, «два цвета као Цветицица» [чтобы она цвела, как Вербное воскресенье]. Болгары в Добрудже считали обязательным приготовить рыбу, как и на Благовещенье.

Группы девушек — лаварки, ходившие у болгар и сербов по дворам в Лавареву субботу, во многих случаях продолжали свои магические действия в В. в. Выходя из церкви с осыщенной вербой, они кумичали, т. е. выключали между собой дружеский союз (см. Кумачение) (с.-вост. Болгария). У сербов в В. в. лаварки ходили с вербовыми ветками (Косово Поле) и иногда втыкали их в двери дома, хлева, в ворота (Банат).

В Далмации и в прилегающих к ней краях в В. в. вербу заменяли маслина или каштан, реже ель и лавр. В Сильской Краине в церковь на осыщение несли ветки трех видов деревьев — маслины, лавра и ели.

В Чехии в окрестностях Полуды дети носили *ho* — хвойное деревце, украшенное лентами, бантами, бумажными цепями (см. Деревце обрядовое). Они обходили дома и пели песни, обычно начинающиеся со слов: «Na tu Květnou neděli...» [В это Вербное воскресенье...]. Вместе с деревцем носили кулау из белых тряпок с растопыренными руками (см. Мареша, Смерть).

Лит.: Сок.ВЛКО:97—100; КГ:455—456; Макар.СНК:153—154; ТОРП:44; ПА; Вост.ЗНН 1:355—358; ЕЗ 1898/5:65; Крив.БЭРС:104; Вост.ВТНИ:229—230; Марк.ОПК:3—4; Шух.Г 5:228; Булг.П:187; ЗК:143—145; Нед.ГОС:59; БХ:304—305; Петр.ЖОГ:240; Фил.ВН:132; Vuk.SK 2:390; Gavaz.GD:24; Heč.TŽK:193; NU 1967—68/5—6:479; Доб.:328; Кат.:220—221; Пир.:442; Плов.:267; Dvor.KSLW:75—76; Мац.ROK:35—36; Stelm.ROP:120—146; РТРР 7:138—139,164; Zbirn VCh:238—240; Horv. RZL:175—176.

Н. И. Толстой

ВЕРЕВКА — предмет, ритуальные функции которого обусловлены формой, техникой изготовления (витие, плетение), утилитарным назначением (повод для скотина, крепление для колокола). Ритуальные функции, обряды и запреты, относящиеся к В., достаточно равнородны и не составляют единого целого.

В. (наряду с удай и т. п.) получает символические функции в обрядах, относящихся к купле-продаже скота. Чтобы приобрести скотина приклялась и плодилась, чтобы вместе с ней привести в свое хозяйство прибыль и удачу, покупатель стремился заполучить В., на которой скотину вели на торг. У французских болгар, продавец передывал покупателю скотину вместе с В., пучком шерсти и зеленой веткой. Сербы считали невозможным продавать скоту без *главе*, т. е. без В. или удай. Со своей стороны, продавец избегал продавать покупателю удай или В. из опасения, что в противном случае скот той же породы (места) перестанет вестись в его хозяйство (о.-слав.). У сербов продавец скота часто доплачивал покупателю за В. или покупал новую В., старую сохраняя у себя: тогда *напредак* 'приумножение' остался бы у него в хозяйстве, а в противном случае его скот перестал бы ве-

стись. У поляков продавец разрезал старую В. на части: одну отдавал вместе со скотиной покупателю, а другую оставлял себе. В равных славянских традициях не принято было передавать В. из рук в руки (т. е. «голой» рукой); В. передавали «из полы в полу» (ср. Галай). У сербов и украинцев хозяйка передавала покупателю В., положив ее на землю; при этом удача и приплод оставался как бы у него — *за нѣтовом руком* (ср. аналогичные запреты на передачу орудий тшаческих).

Передача В. мал повода вместе с купленной скотиной может обыгрываться на свадьбе: дружка, придя к отцу невесты, говорит: «Ну даў жа кароўку, даі и варёўку!» (Ром.БС 8:502), на что отец дает ему булку (бел.); на Смоленщине эта булка называется иногда поводом. Семантическая и лексическая связь понятий «веревка» — «узда» — «упряжь» — «супружество» объясняет, по-видимому, словенский обычай: если человек хочет жениться, ему следует в день Трех королей (6.1) взять В. и пойти с ней в церковь; девушка, которую он выберет, станет его женой. В Поволжье после сговора двух семей о свадьбе дом жениха и невесты соединяли В. (т. и. «телефон»; ТОРП:150 и др.).

В. фигурирует также в славянских быличках и поверьях об отбирании молока у коров: ведьма донет В. (пояс), перекинутую через потолочную балку, и с этой В. течет молоко (укр., луж., ю.-слав.); ведьма собирает росу В. (а также удечкой и др.), с которой потом течет молоко (в.- и з.-слав.); человек, подсмотревший за ведьмой, повторяет ее действия и не может справиться с потоками молока (в.- и з.-слав.).

В ряде обрядовых ситуаций В. используется как преграда (наряду с бревном, жердью, люткой). С помощью В., протянутой через дорогу, *заламываюць дарогу* свадебному поезду, возвращающемуся после венчания (рус.); ведьмы натягивают В. через дорогу, по которой в Юрьев день или на Купалу должно пройти стадо коров (ср. перетягивание дороги лютками и др.); тот же способ практиковался и для защиты скотины от ведьм (укр., бел., полес.).

Опоясывание или обвязывание веревкой — один из способов создания магического круга, который обеспечивает неприкосновенность и безопасность находящегося в нем человека. В. (поясом, рыбо-

ловной сетью) обвязывали по голому телу женитка и невесту перед венчанием, чтобы предохранить их от порчи (с.-рус.). С этой же целью В. окружали постель роженицы и ребенка (серб.). Красную В. (ленту, шнурок) для предохранения от порчи привязывали на руку ребенку, беременной женщине, красивой девушке, завязывали корове.

Использование В. в некоторых ритуалах, привязанных обеспечить связь, прочность, цельность, прикрепленность к месту, проявляется как на лексическом уровне (ср. др.-рус. *зрѣвъ* 'веревка' и 'община'), так и на акциональном: В. обвязывают на Рождество ножки стола, чтобы иметь успех в осаживании роев пчел, чтобы хозяйство было крепким, чтобы летом скот не травил полей и не разбегался (рус., бел., укр., словац.); в кругу, сложенном из В., в день св. Игната и в Сочельник кормят кур, чтобы они летом не убежали со двора (серб.). Ср. Крут.

Иногда действия с В. имеют алотропейное значение. В. помогает обезвредить нечистую силу. От магии, душащей людей по ночам, можно избавиться, избив ее В. мал поясом (пол.); чтобы связать вампира, нужно накинуть ему на шею петлю из тростниковой В. (макед.). Считалось, что В., спасенная из девяти лыковых полосок, пригодна для поминки водяного (пол.).

Веревку от колокола использовали в качестве лечебного средства (болг.). В Белоруссии выкованных в прелюбодеянии наказывали на колокольные удары В. от колокола. У словенцев на масленицу плодовые деревья перенязывали В., которой был связан пучок веток, освященных в Вербное воскресенье. В Польше (для выведения крыс из дома) куском В. обводили вокруг крысиной норы и выбрасывали его на дорогу. Использование В. в народной медицине связано с магией завязывания узлов.

Славянским народам известно немало запретов, касающихся изготовления В. и обращения с нею. Запрещается вить (плести) В. в святочный период, чтобы хищные звери (прежде всего волки) не навредили скоту (босн., полес.). Нельзя *зуживити* В. в день случки овец, чтобы ягнята не родились калекими (карпат.), и др. Плести В., а также брать их в руки и даже упоминать о них в разговоре запрещалось в некоторые календарные праздники, чтобы человека летом не беспокоили змеи. Вить В. запрещалось бере-

менной, чтобы ее ребенок не повесился (закарпат.), ей нельзя было брать В. в руки, переступать через них или проходить под ними, иначе при родах пуповинка обмотается вокруг шеи ребенка, и т. п. (см. Беременность).

Волокна и изготовленные из них В. ассоциируются со сплетенными в косы волосами: в Сербии девочки, у которых плохие косы, кладут в канун Рождества под подушку В., чтобы косы были столь же длинными, как оставают на ночь В. на вербе, а утром, сидя на них, причесываются и говорят: «Нек моја коса расте брзо као врба, и нек буде дуга као монопац» [Пусть моя коса растет быстро, как верба, и пусть будет длинной, как веревка] (СЕЭБ 1894/1:118). Ср. Коса.

Важное магическое значение имела веревка, бывшая в соприкосновении с покойником: больному лихорадкой вешали на шею мертвое пупто — тесьму, которой связывали ноги покойнику, этой же цели служила случайно найденная на дороге В. В Белоруссии В., на которых опускали гроб в могилу, вывешивали затем на кресте над могильным деревом, чтобы умерший мог с их помощью преодолеть путь в «вертуный» мир; (ср. в русских сказках мотив спускался по В. с неба на землю и поднимания из преисподней на землю; Аф.НРС, № 130, 175, 176, 390, 420, 423). О медийной функции В. и подобных ей предметов см. также в ст. Нить. Такой В. подполсывалась ведьма, отправлявшаяся в ночь на Ивана Купала «отбирать спор» с чужих полей (костром.); эта В. помогала человеку избежать несправедливого суда (гомец.).

Особое место отводилось веревке в свадьшине: она приносит счастье (пол.), удачу в карточной игре (з.-укр.), защищает скот от порчи (пол.), помогает выдать замуж дочку в многодетной семье (пол.), делает человека неуловимым при воровстве и убийстве. В то же время она помогает отыскать злодея (пол.). Шинкари и корчмаря обводились такой В. для удачной торговли водкой (бел., укр., пол.); с В. висельника, намоченной в водке, шинкарь обходил вокруг села, чтобы его жители чаще посещали шинок (бел.). Кусок такой В. сербы клали вблизи ульев, чтобы пчелы не разлетались. Она применялась также для лечения конских (луж.) и людских (серб.) болезней. В Полесье В. висельника снимали во избежание града (укр.); у юж. славян его

отгоняли градоносную тучу, а при засухе кусочек такой В. бросали в воду.

Специальное изготовление в веревки как ритуального предмета зафиксировано в македонском обряде змиего Иванова дни (7.1). Основной его эпизод — вручение презвким кумоу новому куму особого креста, который обвит баванком и перевязан изготовленной заранее В. Накануне праздника в доме старого кума две женщины, встав в противоположных углах комнаты, *сучат вретца* ('сучат В.'): из белых и красных ниток. В день праздника крест, перевязанный этой В., присутствует во всех его эпизодах. В частности, во время хоровода женщины стараются незаметно отскрести от этой В. немного ниток, полагая, что *им се одорве среќа* [им достанется счастье] (Кит.ВО:19).

Лит.: Журав.КД; Журавлев // СБЯ—84:109—114; Страхов // Russian Linguistics 1988/12:49—65; ЭРГО 1873/5:26; СБЯ—83:212; СБФ—84:274; ТОРП:242; Ив.ЖПК:211; ПА: Вак. БЕТБ:286; Тел.БББ: 210,252; МФ 1975/15—16:244; Мил.ЖСС:195; ГЕМБ 1932/7:120, 1933/8:56, 1936/11:20—22,56, 1937/12:45,48, 1974/37:214,215, 1985/48:355—356; ZNZO 1967/43:145; Кит.PLS 1:15, 4:294; Вег.ZP: 101—103; ZWAK 1881/5:110; Wiala 1892/5:634; МААЕ 1900/4:109; Нотв.RZL:66,68.

Т. А. Азапкина, Е. Е. Левкиевская

ВЕРЕТЕНО — орудие прядения, вращаемая рукой заостренная палочка, наделенная магическими свойствами. Они связаны с вращением и остротой В. (см. Крутить).

В. как символ женского занятия присутствует в ритуалах и верованиях всех славян. Сербская женщина сразу после рождения ребенка должна была ввязать в руки В. и спрядать небольшую нитку, чтобы ребенок был *вредан као вретено*, 'трудолюбивым, как В.' (Пожега). Черногорцам запрещалось во время прядения касаться веретеном мужчины, чтобы у него не рождались одни девочки. У вост. славян девочке пуповинку часто перерезали на прялке, В., гребне и т. п., мальчику — на топоре. У сербов при зятнуншихся родах через рубашку роженицы пропускали топор или В. и говорили: «Ако си мушко, узми секиру; ако си женско, узми вретено!» [Если ты мужского пола, возьми то-

пор, если женского — вольями В.!) (Лесковацкая Моравя; Миодр.НПС:61).

Сербка, сажая курицу на яйца, «мешала» их В., «чтобы было больше курочек и меньше петушков» (Ибер — зап. Сербия). Все обряды с В. исполняются женщинами.

Веретено как оберег. Сербы пользовались В. для защиты от демонов, появляющихся при родах: женщина раздевалась донага, распускала волосы и шла к реке с В. в руках и там читала заговор (Железные Ворота Дуная). Согласно сербской быличке, достаточно было перевернуть В. верхом вниз, чтобы обнаружить чертей, пришедших к девицам в день Федора Тирона под видом парней, и прогнать их (с. Шимакоци, Срем). В Болгарии клали В. (мал веник) в колыбель ребенка, чтобы отвести дурной глаз и нечистую силу. Для предохранения дома от удара молнии болгарки во время грозы выносили во двор В. вместе с пасхальным яйцом, миской и оселком.

Веретено как целительное средство применялось при заговаривании болезней и врачевании. Бабки-шептухи при заговаривании боли и покалывания в боку брали три В. и троекратно кололи веретеном в бок (курск.). Девять В., нож и вертел брали сербки для лечения боли в груди, размахивали этими предметами и читали как заговор текст о «житии» льна (см. Житие предметов в растении). Чешские девушки, заболевшие лихорадкой, обегали трижды вокруг пруда, бросая в него последовательно кусок хлеба, В., пучок льна, чем старались задержать Лихорадку в ее подводном жилище. Ворожек из Покутья (Карпаты) при расстройстве желудка и болях в животе у детей «выдворял бабиц» (детскую болезнь) тем, что ставил на живот ребенку горячий горшок, держал в руке девять ложек, иглу, В., нож и толкушку и заговаривали, «вычерпывая» болезнь ложками, «вышивая» иглой и «выпрядая» веретеном. В подобный набор предметов В. входит во многих ритуалах (см. Калачий). Головную боль лечили водой, в которую клали В. и нож. При воспалении языка на Черниговщине «кололи жабку», прикасаясь к горлу В., гвоздем или прутиком и читая заговор.

Веретено в любовной магии играло важную роль, причем свойство его вращаться было в этом случае определяющим. В Покутье, на Червоной Руси девушки крутили В., чтобы парни также крути-

лись вокруг них. Сербские девушки протыкала В. сердце крота с приговором: «Као се В. окретало, тако се и Н. окретало за мною» [Как В. крутится, так пусть крутится Н. (имя парня) вокруг меня] (СМР:79). На Украине девушки в день Сорока мучеников врожали на 40 веретенах или прутиках и при этом пекли медовые хлебы для парней. Сербка, «чтобы привязать к себе мужа», должна была во время своих месячных на том месте, где мочился ее супруг, воткнуть в землю перевернутое В. По окончании месячных она «отвязывала мужа» тем, что итыкала в землю В. уже нижним концом (с. Церница — Косово Поле). В зап. Болгарии (Кюстендилский окр.) на Преображение женщины, подозревающие своих мужей в неверности, брали подсолнух, пробивали в нем посередине дырку В. и сквозь нее тайком смотрели на своих мужей. Это должно было «возвратить» прежнюю любовь, как «поворачивается» к солнцу подсолнух (мотив вращения — возвращение — преобразование, см. Преображение).

Запреты пользоваться веретеном связаны также с мотивом вращения и кручения и с мотивом роста. Почти у всех славян существовал запрет на прядевшие в пятницу. В Закарпатье жена охотника в тот день, когда муж уходил на охоту, не пряла, «чтобы зверь не крутился, как В., а охотник не блуждал, не крутился по лесу». В Сочельник прятали все В., чтобы жнецы «не кололись», т. е. не напарывались на что-либо острое. В то же время эти В. должны быть полными, т. е. с намотанными на них нитками, чтобы в грядущем году были такими же полными кукурузные початки (Лесковацкая Моравя). Словаки выносили из дома и прятали на чердаке В. от Рождества до Трех королей, потому что от взгляда на В. могла появиться боль в боку.

Сербы считали, что ребенка нельзя ударить В. мал веником, т. к. от этого он может перестать расти. Если же это случится, то избежать последствий можно, ударив В. об пол и потолок и сказав: «Порасло до гребде!» [Расте до балки!] (Гружа) либо трижды плюнув на В. и трижды подбросив ребенка (черногор. Васовичи). Беременной запрещали ковырять веретеном в ухе, т. к. от этого у ребенка будут болеть уши (вост. Сербия). В то же время в Полесье (Туровщина) веретеном лечат болезнями уха.

Веретено в семейных обрядах в основном оберег и женский символ. У сербов сразу после родов вешали на омытую цепь В. с насаженной на него головкой чеснока, чтобы младенцу не повредили вештицем (Стиг). Когда ребенок долго не начинал ходить, в Пожеге (зап. Сербия) одна из девочек в семье трижды «обводила» его вокруг очага, держа в руках В. и прожывая: «Како ово веретено врче, тако мала (имя ребенка) трче» [Как это веретено крутится, так пусть малышка бегает] (Теш.НЖОПК:54). Русские в Онежском кр., когда у ребенка появлялась бессонница, делали из лучины маленькое В. и прялку, клали их у изголовья и прожывали: «Полуношница, щекотарейка! Не играй моим дитятиком, играй прялочкой, веретеночком да помельшой лопаточкой» (Обрядовая поэзия Пинежья. М., 1980. С.28).

В свадебном обряде у болгар есть специальный ритуал, называемый *запридане* 'начало придания': мать дарит невесте В., прялку и белую худель (Михайловградско, Врчанско, Ловешко, Тырговишко, Шуменско и др.). В Пловдивском кр. *запридане* происходило, когда невесту вели к источнику: там она брала новое В., а деверь опускала его в воду и в ведро с водой, наполненное невестой.

Уподобление веретена змее выражено в полесском представлении, что оставленные на праздник в хате В. «пойдут в лес змеями». На севере Волыни считали, что сколько увидишь в праздник в хате В., столько встретишь в лесу ужей (Щедрогор). Согласно волынской легенде, большая и опасная змея веретенница произошла из В., которым женщина пряла на Святки, а потом выбросила, вместо того чтобы его жечь (ZWAK 1887/11:218). На Полтавщине и в других областях Украины считали, что «як не бачитимеш веретена на Святках, то не бачитимеш гаду літом» (УНВ:591). Вынесение ткацких орудий из хаты на праздник предохраняет скот от болезней, а людей от гадюк. Белорусы считали, что тот, кто увидит В. на Благовещение, потом часто будет видеть змей (Борисов).

Веретено как атрибут мифологической персонажей известно в ряде славянских традиций. В.-слав. Пятница, кляшморка проказят с В. и не убракой на ночь прядей — путают и пачкают нитки и т. п. Словенская Перезта в рождественские вечера обходит дома и следит,

все ли пряжи кончили придеме, все ли соблюдают пост. Нарушительницу запретов Перезта колет в живот, а то и прокалывает его, высасывая все скоромное. В то же время женщины, прядущие в потлину, неверно колот своим В. саму Параскеву Пятницу, св. Вервару или Богородицу, которые являются им в истерванном виде как укор в совершенном грехе.

С помощью В. вызывали дождь, окуная его в воду (Полесье).

Видеть В. во сне — особенно с длинной ниткой — означает дальнюю дорогу (Полесье, центр. Болгария). См. также Придеше, Пряжа, Прялка.

Лит.: Аф.ПВ 3:76,132; Вет.ЗСО:45; ЭС 1862/5:88; Булг.П:188; Шефы МИБЯ 3:346; Клим. УР 3:318—319; Колб.ДВ 31:177,219; ПА; Ант. АП:248—249; Грб.СОСБ:73,100,103; Бор.ЖОЛМ:328,374,408; Лил.ВСБХ:643; Мил.ЖСС:194; Милдр.НПС:61; Рак. 1987/47—48:65,49—69; СЕЗБ 1934/50:35,211,212,231,1938/53:180; СМР:78—79; Теш.НЖОПК:49,54; Фил.ТК:34; УЗБ 1978/7:275; Vuk.SK:132; ZNŽO 1962/40:343; АЕИМ 1879—11; БЕ 1989/14/2:3—15; Зек.ККр:160; Ков.НАМ:71; Марин.НВ:137; Пир.438; Чол.БНС:55; Ног. RZL:54.

М. Р. Павлова, Н. И. Толстой

ВЕРТЕЛ — предмет домашней утвари, связанный с огнем (очагом) и наделяемый апотропейными и продуцирующими свойствами (преимущественно у юж. славян). В. носят с собой участники обрядовых обходов, его втыкают в поля и посевы, а также быют им людей и скот (см. Бить, Втыкать). Как колющий предмет, постоянно взаимодействующий с огнем, В. используют в качестве оберега. У сербов и болгар роженнице в течение определенного времени после родов надежны выходить из дома, держа в руках В., «чтобы к ней не подступало зло». Чтобы черви не ели листьев табака, в р-не Даниловграда В. втыкают в землю на табачной плантации. В Пригорье (хорв.) на масленице принято жарить что-нибудь на В. и спрашивать того, кто жарит: «Что пещешь?» Он отвечает: «Голову кроту, чтобы не копал грядки», после чего В. втыкают в огород, защищая его от кротов (Rož.P:105).

В Болгарии в Юрьев день обходят поля, посеяны и виноградники с ветками фруктовых деревьев, а также иногда и с В. Ветки и В. втыкают в землю по углам поля, чтобы защитить его от неурожая, порчи и града. В Болгарии В. — наряду с другими металлическими предметами домашней утвари — используется для отпуга от селянкой ящериц и змей в день св. Еремии.

В. как металлическому предмету приписывается способность наделелять людей и скот здоровьем. Чтобы зубы были здоровыми, следует слегка погрызть В. после того, как с него снимут мясо (Черногор.). У болгар первый хлеб, выпекаемый в доме после рождения мальчика, окуривают с помощью В., «чтобы ребенок был здоров, как железо». Связь В. с огнем объясняет обычай лечить с помощью В. людей, страдающих мажогой (серб.).

В. воспринимается и как фаллический символ, чем можно объяснить его широкое использование в масляничной обрядности чехов и словаков, ср. масляничные таццы с В. (в тацке с пивкой, саблей или палкой). У сербов В. ударяют женщиною, которая хочет забеременеть, девушку, чтобы она быстрее вышла замуж, корову — «да се более воде» [чтобы больше плодилась] (ГЕМБ 1940/15:23). Во время словяцких масляничных обходов, называемых *chodenie* с *gáňot* 'хождение с вертелом', парни втыкают В. в потолок, после чего таццуют под ним с хозяйкой или ее дочерью ради хорошего урожая льна, конопля и др., а затем насаживают на В. подаренные им куски сала и др., что нашло отражение в обрядовых песенках, исполняемых при обходах, ср.: «Dajteže, dajte rezeň slaniny, aby va vám svine dobre vykútili!» [Дайте же, дайте вертел солоником, чтобы у вас хорошо откармливались свиньи] (Оеј.ЛТ:116).

Продукующее и апотропейное значение приписывалось прежде всего В., на котором готовили рождественское жаркое или курьевский курьяв. В. носили в загол для волос и терли масляным В. шею волос, чтобы яйцо не натрало в упряжке (Попово Поле); сербы оставляли в гнездах, где куры высидивали яйца, и говорили: «Ovdje ће кокоши носити јаја» [Здесь куры будут нести яйца]. В Боснии носили В. в огород, чтобы червяк не пошел капусту. В Грузии оставляли В. в огороде для защиты от кротов.

Иногда в обрядах используются предметы, имитирующие В. У банатских гергов на Рождество хозяйки берет прут с насажившим на него куском солонича и слегка бьет им домашних и скотину, говоря: «Да се гојите и да порастете као врба!» [Поправляйтесь и растите, как верба] (БХ:299), а по окончании Рождества относит этот прут-В. к плодovому дереву.

В обрядовых обходах юж. и зап. славян В. может выполнять функцию вспомогательного ритуального предмета: на него накладывают хлеба и куски мяса, предназначенные для вознаграждения обходчиков.

Лит.: Плот.ДР:124; Вак.ПСОП:57; СбНУ 1900/16—17/2:49; Марин.ИП 2:147; Кол.ПСОС:111,112; Ян.БОХ:37; Кот.ВО:21; СБФ—89:127; СМР:250; БХ:299; Петр.ЖОГ; Трoј.ЖО:140; ГЕМБ 1929/4:115, 1933/8:56, 1936/11:63, 1940/14:23,31; ZNZO 1906/11:502; EIG 1940/2; Roč.P:105; SСNP:182; Нoв. RZL:146.

Т. А. Агапкина

ВЕРТЕП (рус., укр.), *вифлем* (укр.), *батлейка*, *вартэл* (бел.), *шорфа*, *javelha*, *zlobek* (пол.), *wertera*, *batlejka* (силез.), *bellát*, *javětky* (чеш., словац.), *wertep* (словац.) — рождественское кукольное представление, распространенное на Украине, в России, Белоруссии, Польше, Чехии, Словакии, Словении в XVIII—XIX вв., а также двух- или трехярусный ящик, в котором располагались куклы.

В. возник в католических славянских странах и затем был перенесен в православные регионы. Он объяснен своим происхождением давней французской традицией, идущей с XIII в., представлять во время Рождества в алтаре или приделе храма ясли (*grasaille*), неподвижные фигурки младенца Иисуса, Девы Марии, св. Иосифа. Не меньшее значение для его возникновения имела рождественская мистерия, разыгрываемая как в католическом, так и в православном регионах, а также рождественские диалоги. Мистерия и диалог определяют тип и особенности сюжета В. — противопоставление серьезного и смешного начал, вид сцен. В. вошел в рождественские обрядовые обходы и оказался тесно связанным с колядованием. В. носили колядники (ученики

духовных школ, деревенская молодежь), а когда В. приобрел относительную самостоятельность — *вертепники* (укр.), *zgorżazc* (пол.). В. показывали после колядования, во время его представления пели «коленды», вошедшие затем в текст В. Наряду с В. устраивали шествия «Трех королей», разыгрывали пастушеские пьесы (пасторали). От вертепных представлений, видимо, отпочковались обходы со звездой.

В., зародившись в высокой сакральной культуре, «опустился» в народную среду, сначала городскую, а затем деревенскую. В деревне сохранился почти неизменным, в городе же в XIX в. он подвергся влиянию театра (в польской шопке есть отзвуки популярных комедий XVIII в., оперетт), влиянию зарождающейся массовой культуры, газет, рекламы, не теряя при этом сакрального значения, но приобретая своеобразный полиморфизм.



Вертеп. Краков. XIX—XX вв.

На сакральное значение В. указывает само его название, отсылающее к городу Вифлеему, где родился Иисус Христос, пещере

или его яслям. Оно же предопределяет сюжет представления, разрабатывающий следующие евангельские эпизоды: рождение Христа (Лк. 2, 7), поклонение волхвов (Мф. 2, 1—12), поклонение пастухов (Лк. 2, 8—17), а также эпизоды с царем Иродом, избитием младенцев, плачем Рехилан (ср. Мф. 2, 16, 18). Сюжет В. мог включать вставки, изображавшие жизнь пастухов, идущих поклониться Иисусу, или спор между волхвами и пастухами, для кого из них родился Иисус (как в чешском вифлееме). Сюжет В. мог свертываться до двух эпизодов — рождения и поклонения, которые непременно входят в любой его вариант и составляют ядро сюжета. Так образовывался обычно неподвижный центр В.: постоянные персонажи Иисус, Богородица, св. Иосиф, окружающие их животные (вол, осел, ягнята, козы), а также дары пастухов. Кроме них действовали Ирод, Черт, Смерть, которые утаскивали Ирода в ад. Этот список мог дополняться ангелами, воинами, телохранителями и другими второстепенными персонажами.

Тексты В. передавались изустно. Вариировались отрывки мистерий, диалогов, выступлений колядников. В него входили церковные песнопения («Слава в вышних»).

Специфика В. состояла в том, что рождественский сюжет сосуществовал с развитым элементом интермедии. На вертепной сцене появлялись, сменяя друг друга, персонажи народного театра и фольклора: Цыган, Воин, Запорожец и др. Они разыгрывали незамысловатые сценки: Цыган продает лошадь, Цыганка гадает Запорожцу, Воин ловит Черта. Ссорились, дрались, пели и танцевали, произносили монологи-самопредставления. Персонажи интермедий радовались рождению Иисуса и смерти Ирода, поздравляли с праздником публику. В раннем В. вслед за пастухами и волхвами появились арабы, персы, негры со слонами, верблюдами, конями. Они также шествовали на поклон к Иисусу. Затем на смену экзотическим народам пришли знакомые, соседние: в польской «шопке» действуют Казак, Еврей, Венгр, Гураль, в украинском и белорусском В. — Поляк, Еврей, Цыган, Москаль (Солдат). К середине XIX в. этот ряд дополнился представителями различных социальных слоев и профессий: Улан, Гусар, Богач, Ростовщик, а затем Кондуктор, Велосипедист, Кассир.

Заканчивалось представление монологом Деда (укр.), Савочки с мешком (бел.) и подобных им фигур с просьбой к зрителям о милостыне, т. е. вознаграждении за спектакль.

Наряду с интермедialными мотивами в В. входили и элементы моралите, пьес о грешниках, которых черты утаскивали в ад подобно Ироду.

За кукол на разные голоса говорил вертепник. Он же читал текст от автора. В представлении на равных правах со словом входила музыка, песни (канты, народные песни), танцы.

Ящик — В. (размеры в среднем 1,5 на 1,5 м) носили на шесте или за плечами, делали из дерева, картона, ткани, а иногда, как в Чехии, из бумаги. Он повторял очертания храма, в отдельных случаях даже выглядел, как его макет. В архитектуре В. акцентировали и особо декорировали купол (в православном регионе) или башни (в католическом). Их увенчивали крестом, специально освещали. В. делался на ярусы — небо, земля, ад, повторяя строение мистериальной сцены. На верхнем ярусе разыгрывались рождественские события, там стояли Искл; на среднем действовали царь Ирод, сидящий на троне, его приближенные и Смерть. На нижнем, т. е. в аду, Ирод оказывался в финале пьесы. Интермедialные персонажи выступали на среднем ярусе.

Куклы делали из дерева, использовали также бумагу, цветные ткани, солому, лен, раскрашенную глину, хлеб. Редко встречались покупные куклы из папье-маше или фарфора. Руки и ноги крепились на отдельные нити, которыми манипулировал вертепник (тогда, напр., Смерть вмахивала косою и отрубала голову Ироду). Куклы были насажены на палки или металлические прутья, с помощью которых их водил вертепник. Неподвижными оставались центральные персонажи: младенец Иисус, Богородица, св. Иосиф. Для кукол шили специальные костюмы: Рахиль в украинском В. носила плахту — платок. Пастухи были обуты в постолы. Поляк выходил в контуше и конфедератке. Иногда персонажей рисовали, заменяли иконами, литографиями.

Главным аксессуаром В. была «вифлесская звезда», вставлявшаяся в специальное отверстие в верхнем ярусе В. или дававшаяся в руки «пастухам».

Лит.: Вор-ЭНН 1:116—126; Всеволодский-Гернгросс В. История русского театра, Л.; М., 1929; Федас И. Ю. Украинский народный вертеп. Київ, 1987. Wierzbowski R. O szopce. Łódź, 1990; Vánoce v české kultuře. Vyděhrad, 1989.

Л. А. Софронова

ВЕРТЕТЬ — см. Крутить.

ВЕРХ — НИЗ, верхний — нижний — одна из основных семантических оппозиций в славянской картине мира. Верх наделял символическими признаками — «хороший», «благополучный», «плодородный», «обильный», «жизненный», а низ — признаками «плохой», «неблагополучный», «скудный», «смертельный» (ср. Добро — зло). Так, на юге Польши, в Карпатах, закапывая послед в доме, сенах или кладовой, клали его пуповиной кверху, «чтобы не повредить здоровью роженицы»; положение пуповиной книзу привело бы к бесплодию. В Полесье, на Гомельщине (Лельчицкий р-н), смотрели, как паук ползет по стене: если вверх — к добру, если вниз — к худу: будет убыток в семье, в хозяйстве. Русины в Закарпатье на Новый год катали по полу пирог «крачум», веря, что год будет хорошим, если пирог упадет на нижнюю корку; если же на верхнюю, то следует ожидать смерти в семье. Сербь Косова Поля в рождественский сочельник сбрасывали с ног постолы и гадали: тот, чьи постолы не перевернутся, будет весь год здоров, а тот, чьи упадут верхом книзу, будет весь год болеть. Русские считали, что положенный или упавший нижней коркой кверху хлеб предвещает смерть или болезнь, а сербы в Герцеговине ожидали от этого обнищания дома. У юж. и вост. славян при выносе покойника в доме обычно всю посуду ставили вверх дном. Переворачивали и другие предметы: лавки, сани, телеги. В связи с этими похоронными действиями нередко запрещалось вообще ставить бревна конем кверху (у русских), ставить бадьяк перед домом в таком же положении (серб.). Сербь в Герцеговине накануне дня св. Варвары варили варицу — кашу из разных зерен, а наутро смотрели, как она выглядит: если она была с бутрами, будущему году быть доброму и обильному, если с

трещинами — это к плохому урожаю и смерти, если в середине кашки ложбинка — это к смерти хозяина. Белорусы на Рождество наблюдали за тем, как варится кутья, и полагали, что если зерна всплывают, предстоящему лету быть урожайным, а если зерна опускаются на дно — быть недороду.

Верх и низ в ряде случаев воспринимались как лицо и изнанка предмета. По верху и низу гадали, как гадают с монетой — орел или решка, — определяя благоприятность и неблагоприятность начинания, судьбы, места и т. п. Так, русские в прошлом, выбирая удачное место для постройки дома, роняли из-за пазухи на землю три хлеба, и если они падали верхней коркой вверх, место считалось добрым, если же наоборот, место следовало покинуть. Болгары во время жатвы, гадая о будущем урожае, бросали грабли подальше от себя и смотрели, куда обращены зубья: если вверх — к добру, если вниз — к беде (юж. Фракия). Поляки следили за тем, сверху или снизу появятся у ребенка первые зубы: верхние (обращенные книзу) предвещали его смерть, а нижние (обращенные вверх) — жизнь (Карпаты, над р. Рабой).

Связь оппозиции верх — низ с оппозицией мужской — женской выявляется в сербском поверье, что ячмень на верхнем веке предвещает рождение мальчика, а на нижнем — девочку (г. Шабац). О поле будущего ребенка сербы гадали и по яйцу, положенному в огонь очага: яйцо, лопнувшее наверху, указывало на мальчика, а лопнувшее внизу — на девочку (Шумадия, около г. Крагуеваца). Русские при постройке избы, устанавливая матицу, привязывали к ней хлеб и пироги, спрятанные в вывернутую шубу, затем разрубали веревку, и шуба с хлебом и пирогами падала на пол: если хлеб падал верхней коркой вверх, считали, что в доме будут рождаться мальчики, если же вниз — девочки (Новгородская губ., Боровичский у.).

В гористых районах Боснии и в Карпатах оппозиция верх — низ соотносилась в народном представлении с понятиями «хороший» — «плохой». Так, сербы Боснии считали, что если змея переползет дорогу перед человеком, идущим в гору, — это к счастью и такую змею не следует убивать, если же она переползет перед человеком, идущим под гору, такую змею следует убить, чтобы отвести беду (Фоча). В Закарпатье на Благовещение и в Рождественский сочельник мезалья было хо-

дить к соседям, живущим в домах, стоявших ниже по склону горы, а можно было посещать лишь тех, кто жил выше по склону; нарушающий это табу рисковал потерять имущество, которое бы «пошло под гору» (с. Люта). Подобный запрет был известен у белорусов: соседу, живущему «под горой», т. е. ниже по склону, не давали скота и птицы на племя из опасения, что «под гору все перекачнется»; тем же, кто жил выше по горе, давали охотню.

В допетровской Руси бытовало представление о том, что человеческое тело разделяемо на две половины: верх, до пояса, — чистая половина и низ, ниже пояса, — нечистая; поэтому считалось большим грехом носить крест ниже пояса (свидетельство Антонию Поссевино, XVI в. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 3).

Лит.: Шейн МИБЯ 3:398; Бор.ВТНИ:205.228; Зел.ТД:597—598; ЖС 1894/4:409; Вых.БЕТБ:464; Мил.ЖСС:154.190; Шейн.ЛН:602; Вук.СК:353; Николаева М. Обичаи Петлявади // Известия на народния музеи. Варна, 1873/9:153—182.

Н. И. Толстой

ВЕСЕЛЬЕ — в народной культуре ритуализованное выражение положительных эмоций, обычно сопровождаемых смехом, пением, танцем, игрой и т. п. Может быть естественным и нарочитым, подчеркнуто ритуальным действием. В некоторых славянских языках слова с корнем *vesel- могут быть терминами, обозначающими обряд, жертвенное животное, предмет и т. п.

В. — обязательный компонент почти всех семейных обрядов — рождественского, новогоднего, масленичного, троицкого, купальского и др. *Vesel- лежит в основе названий свадьбы у украинцев (*vesilla*), белорусов (*вяселле*), у зап. и сев. великороссов (*веселье*), поляков (*wesale*), словаков (*veselie*), чехов (*veselna*), хорватов-чакавцев (о. Сулак — *veselje*), ср. также у хорватов (около Загреба) *veselnik* 'свадебный чип со стороны жениха'. Слово *весельак* может относиться к молодому месяцу, ср. обращение к нему сербов в новолуние: «Здрав здравльче, весельче! Венца ти на главу, а мени здравље и веселье у кућу!» [Здорово, здоровля и весельчак! Венца тебе

на голову, а мне в дом здоровье и веселье!]) (Мил.ЖСС:62). *Веселица* — 'сакральный пирог к 'малому Божику', т. е. Новому году' (сербы-гитичары Хорватии), а также 'баран, зажаренный на вертеле к Рождеству' (Бока Которска, герцеговина, черногор.). В Поповом Поле (Герцеговина) в рождественский Сочельник хозяин выбирал барана, чтобы его *превеселили* 'варевать'. У хорватокатоликов в юж. Герцеговине баран, зарезанный на рождественском полене (бадьяне) и зажаренный на Рождество, также называется *veselika*, и его после заклания следовало *ritueliti* 'приладить к огню', зажарить ночью к Рождеству. Вяленое мясо, сваренное на Рождество, называлось *veseljak* (Боснийская Краина); так же назывался и сам бадьяк (черногор., герцеговин., з.-серб.), о котором говорилось, что он *превеселио се* 'перевеселился', когда перегорал в середине и распадался на головешки (Герцеговина, Бока Которска). Сербы Фрушка Горы перегорававший пополам бадьяк тушили вином, а на Рождество после обеда выносили из дома в сад, вешали на плодое дерево и при этом пели: «Наш бадьяче, наш бадьяче, буди нам весело!» (СЕЗб 54:88). Веселицей (*веселица*) именовалась и железная лопатка у очага, на котором горел бадьяк (Бока Которска). Лопатку называли так лишь один день в году — в Сочельник. У сербов в Боснии полавкича называется *veseljak*, а в Груже (Шумадия) — *радован*. Радованом называется в ю.-вост. Герцеговине (Попово Поле) в течение трех рождественских дней каждый вол и конь. Так же именовал в Поповом Поле полавкича козлина, а хозяин — полавкича. Таким образом, в сербской традиции отмечаются временные, ритуальные имена как термины, обозначающие носителей радости и веселья. Впрочем, в сербском языке слова *veseljak*, *veselnik* могут означать и беднягу, бедлагу, горемыку, и даже покойника.

В. противопоставит печаль, горю, как смех — плачу, ление — молчанию, танец — неподвижности, статичности или жизнь — смерти. Ритуальность В. ярче всего вырисовывается на фоне противоположного душевного состояния или ситуации, в принципе исключающей В. Так, в Сербии, в р-не Такова, если в доме часто умирали, чтобы пресечь эту беду, выбирали в семье человека, который после предания покойника земле еще у могилы начинал громко петь; в Лесковацкой Мораве (вост.

Сербия), когда в семье часто умирали, заставляли мать петь во время выноса покойника из дома. В с. Радгойна мать на похоронах пела песню «Глојдо по пута, по каменито» [Я пошла по дороге, по каменистой] (Бор. ЖОЛМ:497). При этом ей к одежде или к волосам прикрепляли букетик бадьяшка — символа В. и радости, «чтобы дьявол не радовался». Так нарочитым В. и радостью изговаривалась дьявольская радость. В с.-вост. Сербии и Хомоляе, когда умирали дети, на похоронах соседи старались незаметно прикрепить к одежде родителей букетик цветов и перья (при этом траур не соблюдался). Если умирали родители либо тесть или теща при живых детях, совершался тот же ритуал. Если похороны приходились на воскресенье или праздник, когда в селе на площади или лужайке твистовали «коло», муж и жена, украшенные букетиками, шли в круг танцевать, а вернувшись домой и войдя в дом, исполняли песню. Этому обычаю следовали тогда, когда умирали первенцы и престарелые родители. В селах около Крагуеваца (Шумадия) смерть первого ребенка не оплакивали, «чтобы рождался и были благополучны следующие дети».

В Полцие (Далмация) этот обычай принял христианский характер и толкование. Там после смерти младенца совершался обряд *радоване*: родители с соседями радовались тому, что со смертью ребенка семья получила заступника на небесах в виде ангелочка. В качестве реликтов древней славянской традиции сохраняются в отдельных зонах привычки шутить и смеяться на поминках, а также обычай играть в разные непристойные игры у гроба или тела покойника или рассказывать сказки и анекдоты. См. Игры при похоронке.

Нарочитое В., особенно в форме смеха, пения, танца, игры-представления, является активным способом претворения действительности потусторонних, смертоносных или нечистых сил, способом защиты и покойника, и провожающих его близких и соседей. Такую же роль играет В. в родимых, свадебных и окказиональных обрядах. Особенно ярко ритуальное В. проявлялось в обряде похорон-свадьбы, т. е. тогда, когда коронили неженатого юношу или девушку. Словани в этих случаях одевали покойников в подвенечную одежду и устраивали посмертную свадьбу, отмечавшуюся буйным В., музыкой и играми. Этот обычай с разной степенью В. известен также юж. славянам и украинцам.

Весёлка — название радуги во многих восточнославянских диалектах: ср. бел. *весёлка*, *веса́лука*, укр. *веселка*, *веселум*, *веселик*, *веселушка*, *весела*, великорус. *сымолен.*, тул., арканг. *веселуха*. В Полесье названия *радавица*, *радоўка*, *радоўніца*, *радіха*, видимо, мотивированы представлениями о радуге как предвестнице хорошей погоды, которая в некоторых славянских зонах называется «весёлой». Ср. в.-полес.: «На Благовѣшчанье, на Паску сонце гуаіе. Як весёло раіне [солнечное утро], так побэчиш; як хмірно, то не» (с. Золотуха Гомельской обл., ПА).

Эпитет *весёлый* применяется иногда к огню (ср. рус. *весело горит костер*), а горящие угли символизируют В. Македонцы в Рождественский сочельник, ожидая детей-колядников, огораживают в доме небольшое пространство веревкой и кладут туда топор, пшеницу, горсть зерен и горящие угли: угли означают здоровье и В. детей («чтобы домашние и дети в доме были веселы, как весел жар», т. е. «нет ничего веселее жара»), топор — здоровье и силу, зерно — урожай, веревка — целостность семьи, а пшеница «навивает счастье» дома. В тот же вечер за столом гадали по тому, как горит у каждого его свеча — *весело*, т. е. ярким пламенем, или *утулено* 'слабо'. Для того, чья свеча *највесела* 'самая веселая', год будет удачным, он будет первенствовать во всем и будет веселее всех в грядущем году. Черногорцам из Грбля, у Боки Которской, когда нужно было на семейном празднике «славы» потушить свечу, зажженную во славу Божию, запрещалось употреблять обычное слово *угаси* 'погаси' и т. п., а следовало сказать *обесели је* (*свећу*) (т. е. *об-весели*) и при этом обмануть хлеб в вино и, потушив им свечу, съесть хлеб. Ритуальные огни в канун Иванова дня, Петрова дня и Видова дня назывались *radovanje* (села около Скопье). В Полесье ужин в канун Нового года называется *веселая шчэдріха* (с. Луково Брестской обл.), а на Ровенщине «богатый вечер» стараются провести «як највеселіше, щоб веселитись увесь рік». Этой же мотивировки придерживаются и хорваты-чакавцы в Каставщине, полагая, что на Новый год нужно веселиться изо всех сил, потому что кто весел на *Mlado leto*, тот будет таким весь год.

В Юрьев день рано утром в зал. Болгария (Чирковцы) собирали цветы, влетаем их в ежевичные ветки и прогоняли под ними овец. Смирными овцам надевали на головы

ветки, приговаривая: «Както е весел венецът, и ти да си така весела!» [Как весел венчик, так и ты будь такой веселой!] (Арх.БНП:94).

Лит.: Толстые Н. И. и С. М. Слово в образном тексте (культурная семантика славянского *vesel-) // XI Международный съезд славистов. Славянское языковедение. М., 1993; МУРЕ 1912/15:89; ПА; Тел.БББ:223; ГЕМС 1960/1:220; БХ:194; ГЕМБ 1935/10:124; Бор.ЖОЛМ:497; Јов.ОЧК:207; Мил.ЖОП:143; СЕЗб 1926/28:103, 1935/50:23; Фил.Т:175; Шк.ЖОП:88; Шн.ГЕСО:8; ЕІГ 1940/2:53—54; Јадр.К:37; ZNŽO 1930/27:119; Кур.PLS 1:308, 4:131; Bedn.DKSL:68; Horv.RZL:62.

Н. И. Толстой

ВЕСНА — в народном календаре начало хозяйственного, а в средневековье — и календарного года (1 марта). Это время необычайно богато верованиями, ритуалами, гаданиями, приметами, календарные приуроченные которых весьма условно и далеко не всегда мотивировано.

Границы и структура весеннего цикла. Начало В. приходится по преимуществу на масленицу и мартовские праздники, середина — на пасхальные праздники и дни святых Георгия (см. Юрьев день), Марии и Еремии, а завершает цикл Троица, связываемая с купальскими и петровскими праздниками. Единство весеннего цикла обеспечивается устойчивым набором мифопоэтических сюжетов, ритуально-мифологических и ритуально-магических комплексов, фиксируемых на протяжении всей В. или одного из ее периодов. Кроме того, в славянском календаре период от масленицы до Троицы выделяется рядом сквозных терминов (у сербов «белыми» называются три недели: масленичная, послепасхальная и послетроицкая), сквозных праздников (у сербов определенным образом отмечаются все четверги от масленицы до Вознесения), а также верованиями, связывающими начало и конец этого периода (сербы считают, что у человека, не правдивавшего масленицу, на Троицу град уничтожит посева).

В каждой славянской традиции отмечено несколько дат, аккумулирующих значительную часть обрядовых весенних актов и верований. Для русских это масленица, Троица

и отчасти Страстной четверг, для украинцев и белорусов — Пасха (и Купала), для зап. славян — масленица и Пасха, для южных — прежде всего Юрьев день.

В разных славянских традициях начало весны связывается как с отдельными природными событиями и явлениями, так и с конкретными датами христианского календаря, к которым эти события приурочены. Чаще всего это прылет некоторых видов птиц, появление животных, причудливых на зиму, или какие-либо особенности их поведения, капель, снеготаяние, разрушение санного пути, подтаивание снега вокруг деревьев, появление первой вельки, приметы погоды, долгота дня и др. Диапазон календарных дат, с которыми связываются эти события, — от Сретения до Юрьева дня. В большинстве традиций начало В. связано с днем Благовещения, значимы также дни 1 марта (см. Евдокия) и Сорока мучеников. Специальных обрядов, отмечающих начало В., у славян практически нет; единственным исключением можно считать восточнославянский обычай «закалывания весны» (см. Закалывание); несколько шире известны обычаи, относящиеся к встрече птиц. Впрочем, приход В. может отмечаться и менее значительными и редкими обычаями. Так, в Софийском окр. Болгарии в день Сорока мучеников дети выходят за село с маленькими хлебцами и скатывают их с пригорка со словами: «Откатывайся, зима, пркхатывайся, весна».

Основные обрядово-мифологические комплексы весеннего цикла. Наиболее заметным ритуальным актом весеннего времени были общесельские костры, разжигаемые на возвышенностях и на открытых местах, как правило, за селом. Этим кострам придавался разный смысл: иногда они имели апотропейческое значение (считалось, напр., что там, где виден свет костра, град не поубьет посевов); символизировали уничтожение нечистой силы; обрядовый огонь связывался с весенним солнцем (а купальские костры отмечали время летнего солнцестояния) и т. д. Возжигание костров сопровождалось разнообразными ритуальными действиями: перепрыгиванием через костер, прогомом скота вокруг костра, дождем по полям с факелами, зажженными от общего огня, пением, танцами, хороводами и др. См. Костер.

Обидим для всего весеннего периода является представление о разгуле нечистой силы (главным образом, ведьм), а также ритуалы, связанные с ее изгнанием и уничтожением. У украинцев и белорусов ведьмы наделяются особой силой в юрьевскую и купальскую ночи, а также отчасти на Пасху (в связи с этим купальские костры нередко трактуются как способ уничтожения ведьм, ср. бел. *ведзьму палаяць*). У зап. славян ведьмы наиболее опасны на Пасху и в ночь накануне дня св. Филиппа и св. Якуба (1.V), поэтому в предшествующую ему Вальпургиеву ночь ведьм обычно «сжигают». У юж. славян вредоносность ведьм резко возрастает 1 марта, а особенно на масленичное заговенье, когда принимаются меры по защите людей и скота от их влияния, ср. македонское название масленичного костра *каравешница*. Опасным (особенно для скота) считается также Юрьев день. На Украине и в Белоруссии троицкие праздники (время «цветения жита») — период кратковременного пребывания на земле русалок, изгоняемых по завершении Троицы. В течение всей весны совершаются магические процедуры, направленные на распознавание ведьм: на масленичное заговенье в корчме (пол.); в церкви во время пасхальной Всенощной (в.-, з.-слав.); в течение всего Великого поста (в.-, з.-слав.); во время обходов полей на св. Марка (чеш.) и в других ситуациях. См. Ведьма.

Третья особенность весеннего цикла — обрядовые обходы домов. Начало их приходится на масленичный период и дни св. Дороты (6.II) и св. Григория (12.III) у католиков, а завершают цикл купальские обходы. Функциями обхода могут быть поздравление (с Пасхой — в волочебных обходах), сбор продуктов (в русских детских обходах на Средокрестье), изгнание некоторых персонажей, символизирующих злые силы (в западнославянских обходах с Мареной), оповещение или оглашение чего-либо (в русском *выаживании*), совершение некоторых магических действий (в словацких масленичных обходах парни прыгают как можно выше ради урожая льна) и др. См. Обход.

Общей для весеннего цикла является также тема публичного осуждения и осмеяния. Мотивы критики и осуждения адресуются обычно жителям своего или соседнего села, нарушавшим в течение прошедшего года социальные и нравственные

нормы. Это общественное осуждение звучит в хорватских и словенских «судебных приговорах» Мясопусту; в песнях, сопровождающих чешские «шорелевские» обряды и польские пасхальные гуляния; в украинских и белорусских юрьевских, трояцких и купальских песнях, содержащих мотивы перебранки девушек и парней или жителей соседних сел. Осуждение и насмешки высказываются публично и служат регулятором социальных отношений.

Основная часть весенних обрядовых актов рассредоточена между ранневесенними и поздневесенними периодами. Ранневесенний цикл отличает большое количество ритуалов пограничного типа, относящихся к переходному (новогоднему) ритуально-мифологическому комплексу. Он вмещает очистительные, алотропические и инициальные ритуалы, а также обряды, связанные с темой весеннего пробуждения земли и природы.

Для этого периода характерны ритуалы по очищению земли, в том числе и от хтонических существ (змеи и др.), и превентивные магические процедуры, направленные на их изгнание (ср. сожжение старой соломы, мусора, обметание домов и дворов, ритуальный шум и др.); обряды очищения и обновления жилища (ср. Белять дом, печь), домашней утвари и пищи (мытьё дёжи, разбивание старой посуды, уничтожение остатков старой пищи; см. Великий пост, Мур), ритуалы обновления огня, а также магические действия, относящиеся к очищению человека (пост, обмывание и др.). См. Очистительные обряды.

К этому же периоду приморочены ритуалы изгнания (уничтожения) Мясопуста и Карнавала (у католиков), проводы Масленицы (рус.), вынесение Марены, или Смерти, на пятую неделю поста (з.-слав.), сожжение или избиение Иуды в Страстной четверг (у католиков), проводы змеи на Фоминкой неделе (полес.) и др. В обрядах этого типа особо акцентирован момент удаления виновного персонажа за пределы культурного пространства, а также необходимость совершения ритуала во имя благополучия живущих: так, словаки считают, что если из села вовремя не вынести Марену, девушек перестанут брать замуж, скот не будет вестись, летом град похыет посевы и т. п. (см. Изгнание ритуальное).

Большое количество инициальных магических обычаев, содержащихся в ранневесенней обрядности, имеет отношение к жизни человека и его коллективной деятельности, ср. юрьевский обычай вставать раньше обычного, чтобы не лениться весь год (ю.-слав.); мыться в Страстной четверг, чтобы весь год быть чистым (в.-, з.-слав.); авешиваться в Юрьев день на вёсах, чтобы узнать, насколько каменится человек за прошедший год (серб., макед.); много есть на масленицу, чтобы быть весь год сытым (рус.), и т. п. Инициальный характер имеют и некоторые ритуалы социально-адаптирующего типа, ср. южнославянские обычаи впервые в Чистый понедельник надевать штаны и пояс на мальчиков и бусы на девочек, приобретать их к мужским и женским видам домашних работ. На этот же период приходится большинство обрядов чествования молодоженов, завершающих годовую матримонциальный цикл (см. Вьюжицких, Масленица, Невебращье).

Большую роль в ранневесеннем цикле играют поверья, ритуалы и запреты, относящиеся к земле. Преимущественно у вост. и отчасти юж. славян известно представление о том, что с осени до весны земля «замкнута» — она «спит», «замерла» и т. п., в связи с чем до определенного момента ее нельзя «трогать» — пахать, сеять, копать, строить заборы и др. Чаще всего днем, когда земля «пробуждается» и когда можно начинать полевые работы, называют Благовещенье, календарно противопоставляемое Воздвиженье, когда земля «взмывается» на зиму. Одновременно с землей пробуждается и природа: «оживает» корень у растений, а гады и птицы возвращаются из шрея, ср. представление о согревании весной земли и воды, в том числе и южнославянского верования о том, что весной в землю попадает искра (головня, уголек), или русский обычай «греть весну» (см. Земля).

Отмена табу на обработку земли, связанного с периодом ее зимнего «сна», входит в комплекс многочисленных магических действий, направленных на возбуждение вегетации, обеспечение роста культурных растений. Среди них масленичные танцы ради «высокого» льна и конопля, катание с гор и на лошадах, качание на качелях, некоторые виды обрядовых процессий, хороводов, кулачные бои и др. (см. Высокий).

Вторая половина весеннего цикла развивает мотивы ранневесенней обрядности. Основное место в ней занимают ритуалы, относящиеся к обеспечению будущего урожая. Это прежде всего обходы полей: индивидуальные и групповые, с молебном и без него, сопровождаемые трапезой, кушаркаштем во время и другими обычаями. Обходы полей совершаются в Юрьев день (болг., серб., полес.), в день св. Марии (у католиков), на Вознесение (рус., серб., хорв.). См. Хомидаше в шито. К обходам полей приписывают магические акты по охране посевов и урожая от града и непогоды, полевых вредителей, а также от нечистой силы, которая может «отобрать спор» с полей. Эти апотропеические действия совершаются occasionally или прикурочиваются к обрядовым осмотрам посевов. С теми же целями в поздневесенний период соблюдается немало бытовых и хозяйственных запретов, а также празднуются особые дни (ср. восточно- и южнославянские «градовые» дни). К этому же периоду относятся обряды вызывания дождя, молебны о испослании дождя, совершаемые occasionally или во время выходов в поле, а также многочисленные запреты на полевые работы, соблюдаемые в «сухие» дни (см. Дождь, Герани, Додола, Куст, Тополь).

Для поздневесенней обрядности специфичны многочисленные обычая с использованием свежей зелени и веток. Они начинаются западнославянскими «внесением галка, или лета» в конце Великого поста (см. Деревце обрядовое), однако апогей весеннего культа растительности приходится на троицкий период. Таковы украшение зеленью домов, дворов и т. д. в Вербное воскресенье, Юрьев день, на Вознесение, Троицу, в день Божьего Тела; обряды, связанные с установлением «мая»; ритуалы с троицкой березкой; обычай украшать зеленью главный персонаж ритуального «вождения» (см. Водять) — «додола», «куст», ср. также характерные названия весенних праздников «Зеленый четверг», «Зеленый Юрий», «Зеленые Святки» и др.

Отличительной чертой поздневесеннего периода являются обрядовые акты, относящиеся к скоту, что связано с выгоном скота на пастбища или переводом его с зимних пастбищ на летние. Это обычай первого выгона скота и ритуального доения, магиче-

ского действия по охране скота от зверей, змей и нечистой силы (см. Отбирание молока), а также обычай, относящийся к пастушеству (см. Пастух).

У вост. и юж. славян вторая половина весеннего цикла — как бы в продолжение темы «открытия земли» — отмечена как период кратковременного пребывания предков на земле. У вост. славян в этом отношении выделяются Страстной четверг, пасхальный четверг (ср. *Навский Велидень, Тамных Пасха*), когда покойники появляются на земле, и Фомина неделя, когда их выпроваживают обратно (см. Радуница). У юж. славян считается, что предки покидают землю на Вознесение, Троицу или в Духов день, а до этого пребывают обычно на зелени, цветах и траве, ср. южнославянские варианты обычая «греть покойников» или болгарское обыкновение «слушать мертвых» в Духов день, приложив ухо к ореховым веткам, расстеленным на полу. Ср. также восточнославянское представление о русалках и обычай их «проводов» на Троицу.

Поздневесенняя обрядность славянских народов специфична и тем, что в это время начинается формирование новых молодежных половозрастных групп, поскольку в предшествующий масленице массовая значительная часть старшей молодежи вступила в брак. Это происходит и во время весенних гуляний молодежи, и в ходе подготовки и проведения некоторых весенних обрядов (напр., у болгар начинается в это время набор девушек в лаварки; девушка же, не участвовавшая в обходе лаварок, не может считаться невестой). В этот период устанавливаются временные молодежные союзы и объединения, ср. русское кушление девушек в Семки, болгарские выборы «муници» в Вербное воскресенье, сербские обычай побратимства во второй понедельник после Пасхи, хорватское послепасхальное *milanje* 'посестримство', западнославянские обычай приема юношей в союзы косцов и др. (см. Кушование, побратимство). Таким образом, определенная часть молодежи переходит в группу, имеющую право на заключение брака. Знакомство молодых людей друг с другом, формирование добрых отношений и их публичное оглашение происходит и во время общественных увеселений, которыми во всех славянских традициях так богат поздневесенний период (см. Красная гора).

Вторая половина весеннего цикла известна и как время особых форм досуга — хороводов и уличного пения, весьма специфичных по своему репертуару (см. Песни обрядовые, Хоровод).

Окончание весеннего цикла отмечено поволжским обрядом «проводов весны» (см. Проводы), а также отчасти некоторыми другими ритуальными трюковыми циклами. Им же завершается период исполнения весенних песен, ср., напр., мотив «закапывания весенней песенки» в полесском обряде «воздедия Страла». В ряде украинских и белорусских традиций «весну» перестают также петь после Купалы (см. Веснянки). В других славянских традициях конец весеннего цикла специально не обозначен. См. также Март, Апрель, Май.

Лит.: Авиц.ВОП; Агал.КД; Берн.МОЖ; Бол.КОПС; БУМФА; Добр.СЭС 4; КГ; КОО-2; ПКП; Сов.ВАКО; Демб.ОМГ; Дм.СПСО; ЗК; Ром.БС 8; Серг.ПЗ; Галько ЗОЗ; Шух.Г 4; Гринч.ЭМЧ; Дм.КВП; Кляш.УР; Отиц.НКЗ; Чуб.ТЭСЭ 3; Арм.БНП; Вак.БЕТБ; Вес.А; Доб.; Зах.ККр; Марш.НВ; Пар.; Плов.; Баб.О; Грб.СОСБ; Дуч.ЖОК; Бор.ЖОАК; Милос.СОСХ; Миф.ЖОП; Павл.ЖОК; Петр.ЖОГ; Фил.Т; Gavaz.GD; Lang S; Luk.V; Kur. PLS 1, 2; Bujak LOR; Glog.RP; Karg.KLZD; Kolb.DW; MM; Pol.ZO; Bedn. DKSL; EAS; Novy.RZL; MT; Pet.RMNP; Tom.MJLO; Václ.VO; Zibt VCh.

Т. А. Агапкина

ВЕСНУШКИ — особенность внешности, противоречащая народным представлениям о красоте. В символически утолщаются о д-нородному множеству различных предметов: каплям дождя (В. появится у ребенка, если в первый год жизни он попадет под дождь, — луж., словен.); семенам, зерну (укр. *сім'янки* 'веснушки', коноплястий, рус. конопляный 'веснушчатый'; использование росы с ячменя, ржи, пшеницы, овса для выведения В. у юж. славян); годам (укр. *журанина*, *жураника* 'калюже' и 'веснушки'; севернорусский запрет есть землянику извещающемуся от В.); звездам (кашуб. *jeżi* 'веснушка', переносное 'звезды', *regojate niebo*); камням (кашуб. *regojate pole* 'поле, усыянное камнями', см. ниже бросание камешками как магический

способ избавления от В.); прыщам (умывание водой с лягушачьей икрой перед Юрьевым днем для избавления от В. — рус., словац.); ящам (сколько ящ украдет беременная, столько В. будет на лице ее ребенка — Косово). В. часто ассоциируются с пестротой яиц некоторых птиц: перепелки (рус. *перепелесый* 'рыбой, веснушчатый', словац. *reňajú ako peredie vajce* 'веснушчатый, как перепелиное яйцо'), индюшки (словац. *reňajú ako morčacie vajce* 'веснушчатый, как индюшачье яйцо'; если беременная будет носить за пазухой индюшачьи яйца, у ее ребенка будут В. — серб., хорв.), сорони (мажут В. сорочьими яйцом, чтобы вывести их, — серб.-шумад.) и особенно ласточка (у украинцев, белорусов, болгар, отчасти поляков), яйца которой покрыты буро-красными крапинками. Отсюда такие названия В., как укр. *ластівки*, *ластовиння*, *ластовиче работин'е*, бел. *ластовіны*, *рабоцены ластовечое*. Существуют запреты брать ласточкины яйца, есть (полес.), разбивать их (болг.), скидывать, разорять ласточкино гнездо (в.-слав., пол.), убивать ласточку (укр., бел. полес., болг.) и вообще причинить ей какой-либо вред (укр., болг.). К прилету первой ласточки приурочены и различные способы выведения В.

Происхождение В. связывается также с солнцем (словен. *zofje rege*, с.-з. сунчани пети); они появляются весной (рус. веснушки, веснотки, укр. *веснівки*, *веснянки*), от загара (рус.), оттого, что их напекло солнце (болг.).

В ю.-вост. Малопольше причиной появления В. (*gubinki*) считалось прикосновение лицом к цветам, листьям или годам бузины. У сербов р-на Лесковацкой Моравы верит, что ребенок родится с В., если во время беременности мать увидит змею или кто-нибудь ей скажет, что видел змею. У словенцев беременная иногда пьет водку, чтобы у ее ребенка не было В., а новорожденного не выносят из дому до года и в день Пасхи. В Банате девушка, чтобы не иметь В., выходит в Юрьев день утром из дому, пятясь задом.

Ряд названий и поверий, относящихся к В., ставит В. в один ряд с другими отметинами или болезненными явлениями на коже, на лице: кожными, глазными болезнями, прыщами, солнечными ожогами, следами оспы, лишаями, нарывами, бородавками, прыщами, сыпью, укусами комаров, струпами. Все эти проявления, в том числе и

В., воспринимаются как нечто нечистое. Поэтому наиболее распространенное средство выведения или предотвращения В. — умывание лица. Умываются в марте талым снегом (словен.), мартовской водой (укр.); водой от первого купания новорожденного; водой, принесенной в дом в пасхальную субботу (словен.); водой в реке в день св. Георгия; юрьевской росой с поля (ю.-болг.), с ячменя (ю.-серб.), с сорняков (макед.); росой (кашуб.), росой с клевера (словен.); росой с овса, пшеницы, выжатой в Страстную пятницу или субботу (словен.); троицкой росой с травы, пшеницы, ржи, овса (словен.); росой с оком (словац., словен.); свежей коровьей мочой (словен.); соком свежих огурцов (кашуб.). В Словении, напр., девушки, стоя на коленях и касаясь лицом травы, покрытой росой, говорят: «Oj ti, binkoŕna rosica, / Matere božje si škropica, / Obvaruj mene turov in peg, / In drugih kožnih nadleg» [Ой ты, троицкая роса, посланная Божьей Матерью, охраняй меня от нарывов и веснушек, и других кожных болезней] (Kur.PLS 2:38); «Kaj mi je na obrazu, kaj gre dol» [То, что у меня на лице, пусть уйдет] (Mod.LMS:208). Чтобы не было В., девушки вытирают лицо подолом, изанкой юбки, в Чистый четверг, приговаривая трижды: «Dolu, toje rehunke, na toje plesinke!» [Прочь, мои веснушки, на мою спинку!] (Словакия; Horv.RZL:178), или увидев весной первую ласточку (э.-бел. Полесье). У украинцев и литовских поляков при виде первой ласточки также умываются от В. водой. В районе украинско-польского пограничья считают, что В. пропадут, если ласточка махнется из миски той воды, которой умывали лицо. У зап. украинцев, увидев первую ласточку, кричат: «Ластівке, ластівке, / Здойми з мене веснянке». Или бросают вслед ей камешки, прося ее забрать их В.: «Ластівкі, ластівкі, / Возми собі веснянік, / Нате вам камешці, / Дайте мені румянік» (ZWAK 181/5:130). У банатских болгар дети при виде первой ласточки три раза врываются на пятки и кричат: «Ластаунка да вида, аўнка на убразі да не вида» [Ласточку чтоб увидеть, а веснушки на лице не видеть] (Тслаб.БББ:184).

Чтобы лицо было белое, без В., используются целебные средства белого цвета: умываются или обтирают лицо пеной со свеженаточенного молока, кислым молоком, свиным молоком (словен.), козьим молоком (серб.-шу-

мад.), под белой самбой (*belica*) женским молоком (словац.), сметаной (полес., пол.); утром в Юрьев день окунают в канаву белое сырое яйцо и умываются со словами: «Како је ово јаје чисто, да буде и моје лице чисто» [Как это яйцо чисто, так будет и мое лицо чисто] (Банат, БХ:310); умываются, обращаясь к первой увиденной весной ласточке: «Ластивко, ластивко! На тоби веснянки, дай ми блянки» (укр., РФВ 1905/53/1—2:277).

Для удаления В. используют различные растения: зеленую водную ряску, водоросли (словац.), желтые цветы одуванчика, ноготки, петрушку (пол.). В Банате девушки, имеющие В. или прыщи, накануне Юрьева дня обтирают лицо цветами, говоря, что кто возьмет цветы, тот заберет себе их прыщи. Цветы бросают на перекрестке дорог, и утром девушки не принимают друг от друга никаких цветов из опасения, что им передадутся В.

В Польше известен также другой способ выведения В.: к лицу прикладывают разодранного голубя или прикасаются лицом к гусенку. У сербов р-на Лесковацкой Моравы В. у беременной означают, что у нее родятся мальчик.

Лит.: Даль ПРН:938, РФВ 1905/53/1—2: 277,278, 1907/55:303—304; Крылов.УР 3:330; КС 25/5:503; АП:89; СПЗБ 1:177; ПА; БХ: 310; ГЕМБ 1930/10:91; Бор.ЖОЛМ:383, 407; Бор.ПВП 2:31; Мил.ЖСС:194; СЕЗб 1907/7: 448, 1984/50:215; ZNŽO 1896/1:5; Kur.PLS 2:37,38; Mod.LMS:207,208; BE 1989/14/2: 52,54; СбНУ 1907/14:97; Нель.RDR:65; Kolb. DW 3/1:91, 17/2:140, 53:406,409; Pal.ZZ:39, 103; Sychta SGK4:246; ZWAK 1881/5:129; 1887/11.214,219; 1893/17:134; Hol.NP:257; Horv.RZL:178; Schn.FVS:14.

А. В. Гуря, В. В. Усачева

ВЕСНЯНКИ — цикл весенних песен у вост. славян. Термин «веснянки» (*веснухи, веснушки* и др.) известен на территории вост. и центр. Украины, в Полесье и в зап.-рус. областях; на западе Украины ему отчасти соответствуют многочисленные наименования типа *оцулки, гаилки, гашки, вялки, вивки, галашки, галозивки, лалолойки, рогульки* и др. Для обозначения цикла весенних песен у вост. славян употребляются также описательные наименования, использующие названия от-

дельных песен и хороводов, которые занимают основное место в том или ином локальном песенном цикле, ср. *весну спевать, танка водить, гадулки гулять, володаря водить, кривою танца спевать, перебавночку спевать* и др. В Белоруссии более употребительно наименование *веснавыя песні*. У русских аналогичные термины отсутствуют. За каждым из перечисленных названий закреплены достаточно специфические песенные группы.

Время, место, исполнители. В. являются принадлежностью молодежного (преимущественно девичьего) песенного репертуара. Как правило, они исполняются во время гуляний молодежи на специально отведенных для этого местах: за селом, на выгонах, возвышенностях, перекрестках и др., обычно таких «сборных пунктов» в каждом селе несколько — по количеству улиц (хуторов) села; терминном «веснянка» в этом случае может называться и само гуляние, и место, где оно устраивается.

Календарные границы цикла. Начало пения В. приходится на разные даты. На большей части Украины и в ряде центр. и зап. областей Белоруссии В. начинают петь на Пасху (обычно на второй день) и заканчивают на Вознесение или Купалу. Ближе к западу Украины (Подолье) период их исполнения сокращается до недели (пасхальной); в Карпатах «галяки» и подобные хороводные песни с играми исполняются в течение трех пасхальных дней. В вост. части Украины, вост. Полесье, вост. Белоруссия и в з.-рус. областях «весну» начинали петь на Сретение (но, как правило, негромко), основной же датой начала цикла было Благовещение. Исполнение на Благовещение отличалось особой громкостью и голосистостью, ср.: «На благовещанье выходжуем на вулицу... Крапка пиём, главсістыя песні такі... За пів кілометра приходзілі к нам на песню» (Барт.БНП:47). И хотя Благовещение приходилось обычно на Великий пост, когда громкое уличное пение было запрещено, в этот день разрешалось водить хороводы и петь на улице. На территории Левобережья (Черниговская, Полтавская, Харьковская, Воронежская области), а также на западе Брестчины и в некоторых сопредельных регионах В. начинали петь на Масленицу, затем прерывали пение в начале Великого поста, в потом пели их до начала Страстной и в течение всей пасхальной недели.

В русской традиции не было столь протяженного периода весеннего пения. На Благовещение повсеместно «калкали весну» (см. *Закалывание*) или водили хороводы, основные же весенние лирические и хороводные песни исполнялись на Пасху, а в послепасхальный период они уступали место троицкому песенному циклу.

В структуре цикла веснянок обычно выделяется одна или несколько песен, с которыми связывается представление обо всем цикле. Она либо начинает цикл, либо завершает его, либо просто занимает в нем заметное место. После того как спета эта первая песня, можно петь любые уличные, хороводные, лирические и др. песни. Этой первой, исполняемой ежедневно песней может быть традиционная весенняя закладка типа «Весна красна, что ты нам принесла?», какаля-либо другая песня с зачином «Весна, весна», «Весна красна», «Весна-весняночка» и др., а также практически любая песня — лирическая, хороводная и т. п., которая в данной локальной традиции является «знаком» весны. Первыми могут также исполняться особые, т. н. сборные, песни, содержащие прямое указание на начало цикла В., ср. укр.: «Ой вийдите безштаньки, заспівайте веснянки! Ключи прями, весни ждаам, не спиваам» (Гринч. ЭМЧ 3:91).

В некоторых регионах (главным образом в бел. и з.-рус.) основной репертуар В. закрепляется за наиболее важными в этой традиции, конкретными календарными праздниками. Так, на Витебщине и Гродненщине основная часть В. сосредоточена в купальском цикле, на Брестщине — в масленичном, на Пинщине — в троицком, в центр. Белоруссии — в юрьевском и т. п. В подобных случаях структура цикла меняется и первой, как правило, исполняется песня, сюжетно связанная с данным календарным праздником, т. е. юрьевская, троицкая, купальская и др., а уже затем — основной весенний песенный репертуар.

В жанровом и содержательном отношении репертуар веснянок разнообразен и включает традиционные закладки весны, лирические и хороводные песни, а также хороводные песни с играми. При этом в вост. Белоруссии и з.-рус. областях В. — закладки весны и лирические песни исполняются в хороводе и потому имеют хороводную структуру с припе-

вом, ср. «Благослови, Боже, зиму провожати, / Зиму провожати, лето сострекати, / Люди-людешеньки, лето сострекати». На западе Украины «ганакки» — это хороводные песни с игрой («Воротарь», «Жельман», «Мосты», «Сваза», «Бояре» и т. п.). На остальной части Украины и в ряде регионов Белоруссии В. в значительной своей части представляют собой уличные песни, отвечающие злобе дня и содержащие мотивы перебранки девушек и молодых людей, жителей соседних сел, стариков и молодежи, свекрови и невестки и т. п. (ср. Корвья).

Исполнение В. нередко осмысливается как магическая процедура. В частности, в Полесье широко известен запрет петь В. на улице до Благовещения, поскольку это может повлечь за собой неурожай, помешать всходу и пробуждению растительности и т. п., ср. «До Благовещения як заспивають, то корень не оживає, нельзя перебайночку спивать» (Житомир., ПА). На Могилевщине запрещалось петь «на голый лес» (т. е. до тех пор, пока не появится зелень на деревьях), на Житомирщине — петь на улице до Благовещения, поскольку это могло навредить на село весной холод, снегопад и несчастье. В Полесье считалось, что там, где весной раньше всего начнут петь В., град не побьет носов, девушек будут быстрее брать замуж, вырастет хороший лес и т. д.

Лит.: Агап.КД (лит.); Барт.ПВЦ; Весн.п.

Т. А. Агапкина

ВЕСТИСЬ, водиться, плодять-ся — в народной традиции понятие, относящееся к плодovitости скота, домашней птицы, пчел. Выражается словами с корнями +wod-, +plod-, +tъlog-, а также болг. берекет 'урожай, изобилие', серб. беричет 'урожай', напредак 'развитие, приумножение' и др. Ритуально-магическая практика, направленная на достижение того, чтобы все велось, влзодят в комплекс традиционного скотоводства и связывается с обеспечением приплода, охраной скота от вымирания и т. п. Соответствующие магические приемы и приметы характерны прежде всего для рождественско-новогодней и юрьевской обрядности. В магических приемах часто используются предметы, названия которых созвуч-

ны с +wod- (напр., у сербов трава изводи, от которой ведутся коровы, и др.).

Для магического обеспечения плодovitости скота, домашней птицы и пчел обращались к какому-либо множеству мелких предметов, насекомых и др. Наиболее распространен обычной осыпать и кормить скот зернами, крошками, пеплом, муравьями и т. п. (см. Множество). При заселении нового дома переносили из леса во двор муравейник со словами: «Муравушки, как у лесу вылися, так скатина у мнє вылася» (орлов. Журнал.КД:22), ср. Вит. У русских после очищения хлева от навоза на дворе рассыпали овес, рожь, в Закарпатье во время ужина перед Новым годом бобы из приготовленных кушаний бросали о стену, «аби корови тилили телами, а стрижки — ягнцї (см. также Бобы, Горох). Украинцы Печенежина на Рождество бросали три раза в потолок немного куты из ложки с пожеланием приумножения коней, волов и пр. У белорусов по тому, сколько брала пчела к потоку куты, определяли, как будет вестись (роиться) летом пчелы. У чехов сыпали жито невесте на колени, чтобы у нее водилась домашняя птица. У юж. славян в тех же целях в Сочельник разбрасывали по дому орехи, сушие фрукты, кукурузу для детей, которые изображали кур, гусей, индюков (хорв. Пригорье), см. Иगत, Палашки.

Мотив сравнения стада (прежде всего — овец) со множеством звезд отражается в славянских загадках (Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат. — Небо, месяц, звезды), приметах (Яране крещенские звезды породят белые ярки [овцы]), в обряде окликать звезды, который совершается в день Онисима-овчарника пастухом: стоя на овечьей шкуре, он произносит заговор: «Как по поднебесью звездам несть числа, так у раба Божьего (имярек) уродилось бы овец более того!»

Часто в приговорах используется мотив воды (ср. болг. «пусть течет стадо, как вода»), снега, росы, дождя, песка и т. п., т. е. неисчислимых объектов. В славянских закланиях и благопожеланиях обычно употребляются сравнения, напр.: «Bog vam daj telko rujakov, kak je na tojoj glavi vlasikov» [Дай вам Бог столько поросят, сколько на моей голове волос] (словен. Прекурье; Mōd. VUOS 2:32); «Калино варица, толїко пи-

ахла» [Сколько искр, столько дышат] (серб. Гружа; Петр. ЖОНГ:231) и т. п.

Большую роль в магических действиях, обеспечивающих плодovitость домашних животных, играют различные обрядовые предметы: вербовые ветки, кушанья, освещенные в церкви на Пасху (о.-слав.), рождественская солома или сено (полес., серб., хорв.), ветки, прутья, использованные участниками зимних и весенних обходов, полазником (ю.-слав., карпат.), прут с вплетенной еловой веткой и колосьями, с которыми пастух-полазник совершает обход на Рождество (словац.), и т. п. Эти предметы хранят, оставляют в хлеву или загоне, ветками и прутьями выгоняют на пастбище скот.

Особое значение в действиях, направленных на получение приплода, имеет хлеб (а также мука, тесто), иногда — блины (в.-слав.). У сербов накануне Рождества хозяйка, выпекающая хлеб, дотрагивается испачканными в тесте руками до каждого домашнего животного и до каждого улья, высказывая соответствующие пожелания. В Моравии невесте вручали хлеб, чтобы у нее велась куры.

Приготовление специальных обрядовых хлебцев, скарамывание их скоту в определенные дни (см. *Правдешки скотья*) часто мотивируется стремлением способствовать плодovitости скота. Это фигурное печенье во многих славянских местностях представляет собой изображение домашних животных или их частей (напр., болг. *копито*), предметов узда за скотом (напр., сербский рождественский хлеб для овец макаше 'ожницы') и часто имеет соответствующее название: рус. коровки, олопец, козульки, рязан. кони и т. п., болг. *конче* 'конек', с.-х. *јагње* 'ягненок' и т. д. (см. также Булочья, Хлеб, Печенье фигурное).

Благополучию и приумножению скота способствовали и ритуалы жертвоприношения. Ср. приготовление на Рождество, Новый год или Юрьев день поросенка, ягненка, курицы, индюшки и т. п., см. также Курбан. Чтобы велся скот, кровь заколотого ягненка выливают в реку (с.-в.-болг.), закапывают в землю или бросают в реку его кости (болг.), кровью рождественского поросенка поят домашних животных (серб.) и т. п. У русских при строительстве хлева овечьи и коровьи кости, рога закапывают в углах двора, хлева, чтобы скотина «лучше водилась» (новгород., ярослав., костром.).

К лицам, оказывающим благоприятное влияние на плодovitость скота, относятся невеста (напр., банатские геры верили, что овцы будут плодovиты, если их метла во время свадьбы невеста), достигшая половой зрелости девочка (напр., в Черногории ее сажали на бадняк, чтобы была больше приплод скота), незаконнорожденный ребенок (укр., пол.). При крещении незаконнорожденного крестный отец обвязывается оборотью, уздечкой, чтобы водилась кони (чернигов., молдав.), поводом из воловьей упряжки, чтобы водилась бычки (молдав.). В Польше, чтобы достичь этого, напрашивались в крестные к незаконнорожденным.

Благоприятное влияние на скот, домашнюю птицу, пчел могли оказывать люди с «легкой рукой»: приобретенное у них будет рucить (бел.), т. е. множить, вестись. Тот, у кого хорошо ведутся пчелы, считается праведным человеком (бел., серб., банат.). В качестве полазника юж. славяне стараются выбрать и пригласить в дом удачливого человека: так, если куры в течение года не выводят цыплят и дохнут, то на следующий год следует поменять полазника на Игнатов день (болг., серб.).

Удача в разведении скота и птицы могла быть приобретена или утрачена при покупке-продаже. Бывший хозяин старается сохранить удачу, для чего использует предметы, связанные с продаваемым животным. Покупатель же стремится взять у хозяина что-нибудь «на поводок» (Макс. ОРЭА 1929/2:18), чтобы и у него велась скотина (см. *Вережка*). Чтобы коровы, кони, гуси и т. д. «не переставали водиться у продавшего» (Макс. ОРЭА 1928/1:26), вырывают шерсть из шкуры животного, забрасывают ее в хлев, загон и др. или хранят за поясом, в мешке (словац. *Лишов*), сжигают в печи (словац.), окуривают ею оставшийся скот (пол.).

Многие запреты продиктованы стремлением сохранить плодovitость скота, птицы в хозяйстве. В день, когда купили скотину или отеллась корова, из дома ничего не дают взаймы (в.-слав.). Чтобы не перевелась домашняя птица, накануне и в день св. Игната не разрешается давать взаймы и даже выходить на улицу, иначе *берекета отива* у хората 'плодovitость уйдет к людям' (с.-в.-болг.). Сербь в Бачкой считали, что птица будет дохнуть, если зашедшая в дом жен-

щина не пожелает приехать, а только попьет воды и уйдет. Гость, не вытерший после мытья руки, уносит *берихет* у пчелыма 'изобилане в пчелах' (серб. Косово). В селах Коплоника (ю.-серб.) запрещалось с утра выбрасывать из дома собранный к вечеру мусор, чтобы скот не стал яловым. Такой же запрет существовал у словяков Лишова, когда в доме находился покойник. Болгары пересыпают через пальцы покойного зерна, муку, крошки, соль и др., чтобы подложить их затем в корм домашнему скоту и сохранить «счастье умершего» в доме.

Плодовитость можно «перенести» из чужого хозяйства посредством кражи, особенно при разведении пчел. Так, хорваты окрестностей Самобора считали, что рой вообще нельзя покупать, можно обменять на что-либо, в лучше украсть или получить в дар. У словенцев считалось, что плодовитости домашней птицы способствует подкладывание под кур украденных у соседней поленьев, кормление птицы украденным кормом. Украинцы украденную борону оставляли в клеву для хорошего приплода поросят.

Чтобы перенять удачу в разведении скота, вместе с кулასным животным незаметно прихватывали солому, на которой оно лежало, или навоз, землю со двора или из-под копыт этого животного (в.-слав.).

В говорах восточнославянских языков распространено словосочетание *прийтись* (не) *ко двору*, *прийтись* (не) *по двору* '(не) вести', (не) *прийтись* в хозяйстве'. Языковые клише такого типа связаны с поверьями об отношении к новому скоту *домового*, *дворового*, *хлевника*. Домовой может незлобить скотину, мучить, убивать ее и т. п. Следует покупать скот той масти, которую любит домовой (ср. саратов. по шерсти *прийтись* 'вести', плодиться'); чтобы это узнать, нужно, напр., посмотреть на шерсть самого домашнего (см. *Масть*, *Шерсть*).

На плодовитость скота оказывают влияние святые-покровители: св. Георгий, св. Власий, св. Флор и Авр, св. Николай, св. Илья и др. Среди скотских праздников (во время которых совершаются действия с целью благоприятствовать плодовитости скота) следует отметить болг. *Петковден*, серб. *Петковица* (ср. *Параскева Питилица*), когда у юж. славян празднуется «слава» пастухов-овцеводов; день св. Дмитрия, известный в Болгарии

как *овча сватба* 'овечья свадьба'; серб. *Петровден* — праздник пастухов; ю.-слав. день св. Игната и др.

В случае, если не ведется скот, совершается обетная варка пива (т.н. *оброки*), приуроченная к какому-либо празднику (смолен.); даются *обещания* святым Миколу и Илье: в назначенный день режут заранее откормленное животное, лучшую часть которого жертвуют церкви; Миколу обычно обещают бычка или телку, Илье — оцу, барана (рус., ср. *Обет*). В Смоленской губ., «чтобы хорошо велась скотина», наряду с оброками существовала обычай соблюдать добровольные посты.

Лит: Журав.КД; Кол.ГОС; Ваганов. vki V. Zanik tradycynego chovu krov otaz wierzef i zabobonow z nim zwiazanych na terenie obecnego wojewodstwa lodzkiego. Lódz, 1967; СЭ 1973/1:44; Богд.ПДМ:179; ЗК:21,350,351; Милор.ОПЛУ:23; Доб.:355; Кап.:202,223; БХ:127, 243,305; ГЕМБ 1930/5:108, 1936/11:19—20, 52,56,57,88; Бор.ЖОЛМ:339,377—378; Млж. ОЛТ:107,113,114,139; Lang S 16/2:64,253; Möd. VUOS 2:32,33; Lud 1986/2:335, 1910/16:81, 82; Bedn.DKSL:110, 59, 83; Cerv.TZL:95,97, 110—111; Horn:354.

А. А. Плотношкова

ВЕТЕР — явление природы, в народных представлениях персонифицируется или наделяется свойствами демонического существа. Невидимость, незримое присутствие в природе, около человека объединяют В. и *воздух* (ср. загадки о В.: с.-х. «Кто те бие, а не видишь га?» [Кто тебя бьет, а ты его не видишь?]; болг. «Что е това, что ся чуе, а не види?» [Что это слышится, а не видится?]). Могущество В. (рус. *выше ветра голыи не нос* 'не забывайся'), его разрушительная (ср. *Град*) или благотворная сила (ср. *Дождь*) вызывают необходимость закармливать В.: «кормить», уговаривать и т. п. Кроме того, для славян характерно деление ветров на добрые (напр., *поволж.* и *прикасп.* *святая воздух* 'благоприятный ветер') и злые, наиболее ярким воплощением которых является *вихрь*.

Места обитания ветра — пропасти, ямы и пещеры (ю.-слав., луж.; ср. индоевропейское представление о В. как о

«дыханя Земан»), крутая, высокая гора (пол., луж., серб.), глухой лес (луж., пол.), остров в море, океане (вологод., тамбов.), страна, лежащая по другую сторону моря, напр. Швеция (кашуб.), небо, случайно «пробитое» людьми (томск.). Пещеры, через которые из земли выходит В., люди пробовали закрывать в надежде, что В. перестанет дуть (ю.-слав.), ср. болг. «знять бы, где его дыра, так пошел бы и закрыла». Пещеры и пропасти с В. стерегут кааны, одноглазая вештица, затыкающая дыру пальцем, или слепой старец, старающийся шпалкой закрыть дыру, из которой выходит В. (болг.).

Причины появления ветра связываются с общеславянскими представлениями о В. как о местонахождении душ и демонов. Душа, представляемая как дышание, дуновение, отождествлялась с воздухом, паром, В., вихрем. Считалось, что с В. летают души больших грешников (пол. краков.); при сильном В. говорят, что кто-то умер неестественной смертью (з.- и н.-слав.), в дывающем В. слышат стоны нищего (пол., словац.); полагают, что холодный В. дует с той стороны, где утонул человек (бел.). Сильный В. возникает, когда проливается кровь невинного человека (макед. Гевтели); если В. дует в День поминовения всех умерших (см. Поминальные дни), это означает, что плачут души (кашуб.), приход и уход ходячих покойников знаменуются порывами В. (полтав.). По имени южновосточных и гватских раскольников, В. — это души грешных людей, которым назначено Богом беспрестанно носиться над землей. Души злых людей вызывают ураганы, души людей менее грешных образуют сильный В., а легкий, прохладный ветерок лает души людей не очень грешных и добрых. В Вологодской губ. считалось, что тихий В. возникает от дуновения ангелов, а бурный — результат действия дьявольских сил. Душа, выходящая из тела адукача (см. Эдух), водят ветры, гонит облака и т. д. Когда дьявол играет на вербовой дудочке, возникает свистящий В. (кашуб.). Если сопит или испускает дух змей-дракон, выходит В. (серб.). Появление В. связывают с полетом снопов, ведьмы (луж.), черта (полес., пол., варм.-малур.) и др. В. может объясняться также тем, что змея с весной «бьет св» (варм.-малур.), помощники В. дуют в мехи (пол.), кузнецы надувают мехи, ру-

шатся деревья, поднимаются морские волны (кашуб.); легендарный герой Иво Црмоевич топил в пещере нож, чтобы сразиться с турками (черногор.).

Для предупреждения В. соблюдаются запреты: нельзя проклинать В. (словен.), бить землю палкой, бичом (пол.), разорять муравейник (укр.), сжигать старый веник (полес.), прысть на Маккавеев (Прекмурье), на масленицу (словен.), дуть на огонь в Рождество (ю.-серб.), мотать нитки летом на катушке солца (с.-рус.), белить днем полотно в период цветения жита (бел.), играть на корабле в карты, иначе подует встречный В. (черногор.), и др.

Вызывание, приглашение ветра. Вызвать В., когда он нужен при велинии жита, для работы мельниц, в мореходстве, рыболовстве и т. д., можно свистом (в.-, з.-слав.), реж — пением (с.-рус., пол., полес., серб. косов.). В Архангельской губ. женщины выходили вечером к морю *молить ветер*, чтобы он помогал их близким на воде. Они обращались к желаемому восточному В.: «Востоку да обеднику кашни наварю и блинов напеку, а западу шалонику спину оголю, у востока да обедника жена коропа, а у запада шалонику жена помера!» (Полв.:28). За благоприятным северным ветром «посылают» таракана, посадив его на лучину и пустив в воду. Люди в море молятся св. Николае и бросают в воду *леб* «на поветерь», т. е. чтобы подул попутный В. (архант.). Чтобы вызвать В. при велинии хлеба, старухи в Рязанской губ. дули в ту сторону, откуда нужен В., и махали руками в желаемом направлении. У белорусов мельник должен был уметь *запречь ветер*, в частности призывать его в затишье, бросая горстями муку с вертушки мельницы. В Македонии распространены ритуалы приглашения В. на обед или ужин в Сырный понедельник или на Рождество; чтобы обеспечить В. летом во время велиния жита, ему выносили еду (специальные хлеб, молоко, ракино) и говорили: «Айде, ветре, да вечераме, а летоска на гумно да ни дуваш» [Давай, ветер, поужинаем, а летом на гумне нам подуешь] (ГЕМС 1960/1: 222) и т. п. Приглашение на рождественский ужин В. наряду с другими природными стихиями отмечено в Подгалье и польско-украинском пограничье.

Дар или жертва В. встречается у всех славян. В. «кормили» хлебом, мукой, крупой, мясом, остатками праздничных блюд,

кроме того, бросали в В. пепел от костей животного, потроха (словаен.). Чтобы успокоить сильный В., сдвигали части одежды (Гацко в Хорватии), старей ладоть (с.-вост.-босн.). В вост. Польше, приглашая во время жары В., говорили: «Powiewaj, wieżyzuku, powiewaj, — daj mi si Anusia (lub jakd tam dziewczynką)» [Подуй, ветерок, подуй, дай мне Анусю (или какую-нибудь там девочку)] (Kolb.DW 48:260).

К В. обращаются за помощью в случае беды, несчастья, болезни (ср. плач Ярославны в «Слове о полку Игореве»). Известны обращения к В. в русских заговорах: «Поклонюсе я, раб божий, ветряному мужу, алатыму телу, четырем ветрам, четырем братьям...» (Череп. МАРС:36). Многочисленны славянские сказки о помощи В. героям.

Различным божествам и мифологическим персонажам приписывается мощь повелевать ветрами: Бог и св. Илья посылают В. людям (болг., босн.), св. Илья мкрит ветры, если они дерутся (словаен.). У болгар распорядителем ветров считается и Св. Дух (ср. болг. духам 'дуть'). По «Слову о полку Игореве», ветры, «Стрибожи внуци», подвластны Стрибогу (см. Богш). Ряд благоприятного В. македонцы празднуют день св. Ильи, а сербы — день св. Стефана, называемого Свети Стефан Ветровици; считается, что не соблюдающего правданин унесет в этот день В. (серб.). В Боснийской Краине св. Афанасий и св. Сисой почитаются как вјетрени свеци, т. е. святые, оберегающие зрелые колосья и сухое сено от ветра; в Болешацком кр. празднуется день св. Пантелея, повелителя В. В зап. Сербии накануне дня св. Петра праздновался т.н. Вјетрени војвода, чтобы «звезда ветров» не насылала больших В. на землю. Повелителями ветров могут быть и злые демоны: нилемциами 'дьяволы' (босн.), Баба-Яга (рус., чеш.), колдун-черношник (морав., карпат.) и др.

Ветер как мифологический персонаж. В. описывается как огромный, сильный человек, сидящий на поваленном дереве и дующий оттуда во все стороны света (пол. лемков.), или четыре человека с огромными губами и усами, стоящие «в четырех концах мира» (укр.), дед в изорванной шапке — с.-зап. ветер (поволж.), мужчина в заятаином кожане (пол. краков.) или в большой шапке и развернутом голу-

бом плаще, женщина с распущенными волосами — *solka zida* 'юный ветер', *solka por-da* 'северный ветер' и т. п. (машуб.), существо мужского пола, имеющее 12 сестер, — *vitper* (курск.). У В. толстые губы (рус., бел., укр., пол., ц.-серб.), огромная голова (рус.), шапка (в.-слав., пол.); он может входить в дом к людям (кашуб., вятск.), ездить, кататься в повозке (луж., пол., рус.). При безветрии говорят, что В. чинит свой кожух, обедает, отдыхает (пол., келец.). Персонализация отражается в названиях В.: *pan Větrouhýj* (чеш.), *pan Wietrzyk* (луж.), *ветер Мойсый*, *ветер Лука* (арханг.), *Седориха* 'сев. ветер' (с.-рус.). У поляков считалось, что вой В. — это плач Мелювины (*Meluzyna*). «Meluzyna za okny akuci, kvili, pláče, hvizdá [Мелювина за окном вост. ноет, плачет, свистит] (CSVS), — говорит о В. чехи.

У юж. славян часто совпадают названия В. и вредоносных демонов, нечистой силы, напр.: *хала* (см. Хала) 'сильный ветер с дождем, градом, громом' (болг., банат.), *Пиротска хала* 'ветер, гонящий градоносные облака' (соф.), *Тимочка хала* 'вост. ветер' (серб. ресав.), *аламура* 'сильный ветер, поднимающий сено в воздух' (Лесковачка Моравя), *нечисти вјетар* 'с.-зап. ветер, приносящий град' (черногор. Бока Которска). Целый ряд демонологических персонажей, особенно у юж. славян и славян Карпат, связан с В., напр. *швал*, появляющаяся вместе с ветром (хорв. каштав.), *Полбник* — тучий, прохладный ветер, поворотом самовилы (болг.), *ветреник* и опасные для людей и скота *поветрули*, при полете которых поднимается В. (карпат.), *вјетрануца* — красивая молодая женщина с длинными золотисто-зелеными волосами, быстро переносившая на большие расстояния, при исчезновении которой появляется сильный В. (Ивано-Франковская обл.). В Словакии известны *vitornik* или *vitroplavec* — чародей-волшебник (карпат.), *veternica* (см. Бесерва).

Источниками болезней являются злые В. (о.-слав.), особенно вјетръ, и навязные колдунами по В. чары (в.-, з.-слав.). У юж. славян наиболее страшными считаются духи-В., нападающие на людей: *хала* (в.-серб.), *ветрои*, *ветрошине* — злые духи (мужские и женские), которые, нападая на людей, вызывают душевные болезни (серб.). Злые, вызывающие болезнь ветры

особенно опасны для людей на перекрестках, кладбищах, около родников (серб.). Нельзя забираться на деревья или под ними спать, мочиться, если в их кронах играет В.; вти деревья — самовилски (макед.). В., от которого заболевают, называется у сербов *вилски ветар*; опасно попасть, наступить и на *смућене ветрове*. «Дикие, бешеные ветры» и самовилски *ветър* (болг.) считаются причиной бешевства, причем «белый ветер» (болг., серб.) и «красный ветер» (серб.) вызывают бешенство у собак. Для животных опасны также В. определенного направления: *козюлер*, *козюлерац*, *свињоморац* 'вост. ветер' (далматин., герцеговин., ю.-в.-серб.), *деригоком* 'убивающий кур зап. ветер' (серб. Тимок), ср. рус.: *волкодав*, *волкорез* 'сев.-вост. ветер' (с.-псков.), *волкод* 'вост. ветер' (среднепсковские говоры). По сербским поверьям, существуют и небольшие, тихие ветерки (*полежац*, *копилак*, *нагази*, *црвени*, *бели*, *модри* и *жути*), которые стелются у поверхности земли и переносят различные болезни. В Смедеревском окр. считается, что *црвен(и) ветар* («красный ветер», употребляется в значении 'рожа') может войти в голову (ср. результат лечения напущенных чар в центр. Польше: из головы больного выходит В.). У болгар запрещалось выносить вечером на улицу новорожденных, «чтобы на них не повеяла плохой ветер» (хасков.).

В. может переносить порчу: так, от рукоты до сватанья невесте запрещалось выходить на *ветер* (арманг.), ср. *ветреное* 'напускал по ветру болевень' (арманг.), *кто с ветру скажет — болевень тут как тут* (сибир.), *напуск* 'порыв ветра' (владимир., поволж.). Считалось, что знахарь, колдунья по ветру пускают, т. е. портят людей (вятск.), *колдун на ветэр пускае* (полес.), *чаровница бросает чары на ветер, как будто «сеет»* (варм.-мазур.). Ср. также названия болезней: рус. *поветрие* 'эпидемия', *ветрянка*, укр. *вітерник* 'сыпь на теле', словен. *uđtisa* 'боль в суставах, род ревматизма', болг. *вѣтър*, *вѣтер* 'ревматизм' и т. п.

«Относ» ветром. С целью забавления от болезней, порчи и т. п. в заговорах и заклинаниях используется мотив ухода нечисти вместе с В., напр.: болг. *пловдив*, *вѣтърим душидо*, *вѣтърим утишилдо*, ботевград. *Вѣтър те доведея*, *вѣтър те отведея* [Ветер тебя принес, ветер тебя отнес];

бел. «Пошла, хара [немоть, болезнь, погань], наувей вецер!» В. уносит и неожиданно появившихся демонов: черта, сатану (полес.). Ср. белорусские ругательства, отсылающие к В., типа «Ветры яго ваьмы» и др. Многие запреты у славян мотивируются боязнью «отнуса» ветром: нельзя допустить, чтобы солому, на которой лежал мертвый, унес В.; нельзя на В. сушить детские пеленки, иначе память или мысли ребенка улетят вместе с В. (ю.-пол.).

Оберегами от ветра бывают: щепотка соли, брошенная в угол двора (ю.-пол.); порошок, пепел, брошенный навстречу В.; крестик, украшенный зеленью, который летом прикрепляли к столбам для сушки снопов (словен.); вставленные в снопы ветви, которыми в день Божьего Тела украшали ватарь (пол. Скерневице); различные колючие растения, подкуранные, подожженные под стреху, и пр. (пол., полес.), густые веники, заткнутые под крышей дома (рус.).

Чтобы определить направление ветра в будущем или текущем году, наблюдают за пламенем горящей на Рождество свечи (в.-серб.), пламенем костра на Ивана Купала (словен.) и т. п. Сербы считают, что на *Крстов дан* (накануне Богоявления) ветры скрециваются и тот, который победит, будет дуть весь год. Верят также, что в этот день В. крестится (серб., болг.). Жители Моравии полагают, что В., дующий на Рождество, указывает направление движения дождевых туч до дня св. Яна.

Лит: Азия.КД: Bączkowska G. Ludowy duch wiatru // Akcent 1986/4:56–58; Etnoling.2: 130–131; Matičetov M. Pitanje vetra pri Slovencih // HC 1965/4:1211–1214; Михайлов В. Српскохрватски називи ветрова. Нови Сад, 1966; Ков.НАМ:68–69; Ковеска W. Remonifikacija i pravo tabu u bulgarskih nasvach rachu povietrza // Studia z filologii polskiej i slowianskiej 8. Wzrost, 1896/10:54,59–67; Мовз. KLS:51,60,63,183, 247, 480–485, 592, 651, 654; Добр.:112,195–196; Ерм.НСМ 4:111–112,395–396; СРНГ 4:192,199,203–204; Череп.МАРС: 17,36,116; ПА; Богд.ПДМ:71–72,135–136; Буд.УН:325–326,508–509; Поруш.5 №178–184; Марш.НВ:30,32,34; Пир.:461,478; Дук. ВДВ 1985/18/2:14–16; Фил.СК:310,402–403, 503,505; СМР:62–63,113,139,300; Бор.ПВП 1: 66–69; Мил.ЖСС:131,139,273,327; Фил.РЕГ: 71,271; Кур.PLS 2:143,224; Мад.VUOS 2:22.

27,86,123,165,196,239; ČSVS:40—45; Kukka MNP:268,309; Нолл.:290,312,331,558; EAS:84; Салт.КД:37,47,77,348—350; Sychta SGK 1:140, 395, 6:121—123; Sycht.ZOW:66,155,166.

А. А. Плотникова

ВЕТЕРИНАРИЯ НАРОДНАЯ. Среди приемов традиционной В. н. и обрядности, направленной на исцеление скота, можно выделить а) приемы, используемые в случаях частных заболеваний, для лечения отдельного животного, и б) приемы и обряды, к которым прибегают в случаях эпизоотий, повальных болезней скота.

Лечение частных болезней. В приемах и способах В. н. слиты воедино вербальный, акциомальный и предметный планы. К вербальному плану относятся заговоры, молитвы, мотивировки-пожелания и т. п. К наиболее частым акциомальным элементам относятся обход скотины, окуривание, кропание, скармливание или спавание животному исцеляющей еды и питья, навешивание амулета, втирание, прогон сквозь или через что-либо, иные способы приведения животного в контакт с целебным средством, кровопускание и др. Круг конкретных врачующих (или представляющих таковыми) средств реально неисчислимы, их многообразие определяется безграничностью мира вещей, так как практически любой предмет и почти любая манипуляция с ним могут быть вовлечены в сферу ветеринарной практики.

В традиционном скотоврачевании широко применяются различные травы. Они используются в виде отваров, сухого порошка, который добавляют в корм или которым присыпают раны, сухими травами и ветками окуривают больной скот. Над различными растущими травами совершают обрядовые действия, направленные, например, на изгнание червей из ран (у вост. славян широко распространены заговоры, произносимые над заломленным к земле татарником, крапивой, одуванчиком и др.; заговор обычно содержит угрозы уничтожения травы с корнем, если черви не пропадут). Народновитомологическое сближение имени Симона Зилота, память которого празднуется 10.V, с zelo, zelo 'трава' послужило причиной приписывания травам, собранным в этот день, особой целебной силы. Лечебными свойства-

ми наделяются различные виды ритуального хлеба: напр., неспеченный (высушенный) калач из наколотого гребнем для шерсти теста, приготовленного в Игнатов день, у болгар; хлеб, замешенный на воде, в которой красили пасхальные яйца, или на крови петуха, зарезанного в Ильин день, у сербов; крачун (рождественский хлеб) у украинцев Закарпатья и мн. др. Целебные свойства приписываются многим славянским зерну, соломе и т. д., используемым в рождественской или новогодней трапезе. В ветеринарной магии чаще всего знаковыми функциями наделяются такие субстанции, как святая вода, четверговая соль, деготь, воск, мед, масло, шерсть, ртуть, зола, моча; кованые предметы и орудия, как решето, помело, иглы, веревка, лыко, брусок для заточки косы, в особенности острые и железные предметы — нож, топор, игла, борона, кочерга; обувь, одежда, ее части: стопадный лапоть, кожаная обувь, мужские штаны, подол и т. д.

Весьма употребительны в В. н. приемы гомеопатической магии. Например, вывих у животного лечится так: «(мужик) пересчитывал все суставы животного, потом брал горсть соломы, вырвал из нее коленица, из столько соломинок, сколько насчитывал суставов, перевязывал коленица соломой красной ниткой и надевал эту нитку с соломой на вывихнутое место» (Жиддритский у. Калужской губ., Архив ГМЭ); «Когда кружится овца, то повертывают ее три раза в противоположную сторону той, в которую кружится, и разрезают ей ухо» (там же). Любопытным образом магической гомеопатии являются случаи, когда способ или средство лечения животного определяется названием болезни. Так, напр., для лечения болезней, именуемых *ноготь*, *кóкоть* и под., большую скотину кормят истертым в порошок рысьим котем или царапают когтями живой кошки (русские, поляки). Болезнь *норница* («лошадь *разноричилась*») лечится скармливанием животному высушенного мяса норки, норницы (Новоржевский у. Псковской губ.), болезнь крупного скота *жабка* изгоняется с помощью червя, также называемого *жабка* (Странджа, Болгария). Широкое использование в скотолечении хтонических тварей (так, у вост. славян — смазывание ран салом ежа, кормление мясом зайки жареного ежа, высушенным мясом

змеи, подвешивание страдающей от червей скотине живой лягушки в тряпиче, привязывание в тряпке и рогах коровы выколотых глаз живой мышью как апотропей от глаза и под.), по-видимому, стоит в тесной связи с обиходом наименований болезней, производных от названий хтонических существ (см. *Болезни скота*).

Борьба с поваральными болезнями. Во время эпизоотий прибегают к крупным формам коллективной обрядности, в которых участвует (или представляется) вся деревенская община. Наибольшим распространением из них характеризуются обходы с молебнами, опаживание селения («изгнание Коровьей Смерти»), прогон стада через ров или специально вырытый тоннель («земляные ворота» и под.), обряды с добыванием при помощи трения т. н. живого огня, тканье обыденного холста. В древности у восточных славян были известны также обычай сооружения обыденных церквей (чаще сооружаемых при эпидемиях). В восточнославянских ритуалах, совершаемых в случаях поваральных болезней скота, отчетливо сохраняются следы древних умилостивительных кровавых жертвоприношений (умерщвление какого-либо животного — собаки, кошки, яйца, — впоследствии приобретающее мотивировку как убийство обернувшейся Коровьей Смерти). См. *Обход*, *Обходные обряды*, *Обыденные предметы*, *Огонь живой*, *Опаживание*.

Предупредительные меры. В славянской В. и. не менее, если не более, важное место, по сравнению с собственно лечением животных, занимают меры, направленные на предохранение скота от заболеваний. В то же время лишь относительно немногие из включаемых сюда предметных и акциональных оберегов обладают яркой «ветеринарной» спецификой, а большинство из них может параллельно (в пределах той же или иной этнодиалектной традиции) наделаться и другими семантическими функциями — осмысляться как средства, способствующие плодovitости, оберегающие домашний скот от покушений дикого зверя, приваживающие скот ко двору, обеспечивающие его возврат с пастбы и т. п., и даже вообще не связываться с животноводством.

Весьма широк круг апотропеев — предметов, оберегающих скот от болезней. Они могут помещаться в хлевах, на оградах, вешаться животным на шею или рога. Свой-

ство отгонять болезни или нечистую силу приписывается многим растениям: осике, клеку, липе, репейнику, крапиве, полыни, маку (показательна уже сама этимология некоторых фитонимических терминов: праслав. **ъьлорѣль* 'чертополох', рус. диалектное *шашобар* — от *шаш* 'черт' и *бороться*). Ограничительной силой обладают различные вещества: мелом и дегтем делают кресты на стенах хлевов, сербы ставят кресты дегтем на самих животных; в хлев помещают восковую гномичную свечу, аздав; для профилактики заблудивший вылизывает ртуть в просверленный рог коровы; с предупреждением болезней, в частности скотских, связываются болгарские мартеницы, изготовляемые из шерсти. В Македонии волов от болезней защищают синими бусами на красной нити, которыми их украшают в овинную запашку, на св. Симеона. Мощным предохранительным средством считаются останки некоторых животных: конские и козьи черепа, помещаемые на воротах (у русских, сербов и др.), убитая сойка, ворона, сова, лстучая мышь, которых вешают в хлев, втыкаемые в стену хлева медвеьи когти и др. Профилактическую функцию выполняют и многочисленные предметы-артефакты, помещаемые в хлев: у восточных славян, малор., стогапные лапты, посуда без дна, горлышко кувшина, старая тележная ось, икона св. Власия и др. Живущий в конюшне козел также рассматривается как апотропей, отпугивающий нечистую силу и болезни.

Велико профилактическое значение негативной магии — табу. В святые вечера не ломают хворост: телата будут рождаться со сломанными ножками (поляки). Пастухам нельзя в первый день Пасхи (местами — три дня) есть яйца во избежание болезней скота (сербы). Чтобы не вызвать у овец «головокружения», в четверг Тодоровой недели запрещается проиводить работы, связанные с овцами (болгары). У восточных славян во избежание болезней скота запрещается бить животное осиновою палкой, гладить теленка по спине (захлает), позволять лошади есть солому, на которой лежал покойник (зубы выпадут), возить мертвых на кибывах (им грозит бесплодие), брать кошку в телегу, выкидывать сор из избы по входе солнца, тогда же катать белье, снимать комут с лошади, не выведя ее на оглобель, оставлять оглобли бороны на земле (следует класть их на борону), ис-

пращаться человеку в конюшне (копыта лошади потрескаются), испускать ветры сидя верхом (холод у лошади будет болеть) и мн. др. В Карпатах существует запрет чибану и хозяйню овец весной выходить из дому босиком, чтобы не застудить овец или чтобы они не захромали на полоникне; хромота овец может вызываться формированием отары на том же месте, что и в предыдущем году. Не допускается пролитие молока на огонь: вымена покрывается стручками, молоко у овец и коров будет «перегореть». На Полтавщине отмечается запрет вытирать по праздникам и воскресеньям запотевшие окна: у скотины образуется бельмо. В северных украинских областях налагается запрет на запрягание волов во всякую пятницу в феврале, иначе последуют болезнь и смерть животных.

Столь же многообразны приемы профилактики позитивной магии. Здесь прежде всего выделяются многочисленные способы «мелкой» окказиональной магии, предотвращающей болезни скота, напр. перегон коров через шлею, косу, проточную воду и др., трехкратное обтирание лба скотины костышками пальцев, на которые перед тем кужило трижды плюнуть (поляки Галиции), бросание соли в убежавшее с огня молоко, чтобы у коров не воспалилось вымя (украинцы Закарпатья); чтобы воспрепятствовать убыванию молока у коровы, следует подмыть корову водой из ручья, образовавшегося от первого весеннего дождя с грозой, черпать из ручья при этом мало не «на воду», а «под воду», т. е. против течения (Смоленский у., Архив ГМЭ). Вблизи непосредственной опасности эпизоотических заболеваний (когда Коровья Смерть ходит по соседним селениям, но еще не пришла в данное), проводятся предупредительное опаживание, возжигание «живого огня» и др., т. е. те же ритуалы, которые исполняют и очистительную функцию.

Охранительные функции присущи множеству обрядов и магических действий, закрепленных за определенными днями годового цикла — календарная магия. Для убержения скота от возможных болезней, напр., болгары в Саввин день подкладывают нитку под стрелку клева; на Тодоров день молодухи, стоя в круг, брыкаются — «для здоровья лошадей»; в северной Болгарии в понедельник на Тодоровой неделе погониют по селу собак с привязанной к хвосту

жестянкой или сухой тыковкой с золою, что предохраняет их от заболеваний. У народов Югославии если на Тудин дан (5.I), режут скот, то дают кровь с золою скоту; пастухи ставили свечи св. Катарине (25.XI) — от болезни овец; на Тодорову субботу называли шею рогатому скоту варенкой фасолью, кукурузой, чесноком; на Джурджев дан (Юрьев день) кропили скот «свяченой» водой или водой из-под мельничного колеса; купали скот на Иванов день; в Сочальник босняки и герцеговинцы хлестали скот дубовой веткой, а черногорцы перегоняли скот через лемех, положенный под порог хлева или между двух горящих свечей, поставленных у входа в хлев. Чехи и словаки на св. Людию чертили чесноком крест над дверью в хлев. На Зеленые Святки в Малопольше скот, чтобы он не хромал, прогоняли через огонь; трехкратный прогон стада через огонь, разложенный возле деревьев, осуществляется у поляков и в день св. Розы (16.IX). В предотвращение массовых падежей скота у разных славянских народов в определенные дни календаря устраиваются обряды опаживания, возжигания «живого огня», таяния обыденных холстов (например, ритуал влоиска богатола с вытиранием «живой ватры») и прорыванием тоннеля на Благовещение в Темнице, Сербия. Такие же ритуалы могут календарно закрепляться по обету в память об избавлении от падежа.

Наконец, к наиболее распространенным типам относится охранительная вербальная магия (моляты, заговоры), выступающая и в самостоятельном виде, и как сопровождение к тем или иным акциональным магическим приемам.

Лит.: Виноградова Г. Самоврачание и скотолечение у русского старожилого населения Сибири // ЖС, 1915, вып. 4; Журавлев А. Из русской обрядовой лексики: «Живой огонь» // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1976. М., 1978; Журавлев А. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ. 1978; Попов И. Русская народная ветеринария. Опыт исследования суеверий, колдовства, махарства, коновальства и прочих условий в народной скотоводстве. Казань, 1901

А. Ф. Журавлев

ВЕТКА — в народной традиции ритуальный предмет, наделенный антропоморфными и продуцирующими свойствами, символ роста и вегетации. Наряду с другими видами зелени (вениками, цветами, срубленными деревьями) В. использовались в весенне-летних обрядах Юрьева дня, Вербного воскресенья, Пасхи, Троицы, дня Божьего Тела, Ивана Купалы. Вост. и зап. славяне для ритуально-магических целей использовали чаще всего В. березы, вербы, дуба, лещины, клена, рябины, орешника и др. Юж. славяне отдавали предпочтение В. орешника, вербы, каштана, бузины, бука, лавра, можжевельника, ольховых деревьев. В осенне-зимний период В. лиственных деревьев заменялись фруктовыми, которым давали расцвести в домашних условиях, или хвойными.

Способы сакрализации веток. Наделенными магической силой считались В., сорванные в определенные даты календаря, использованные в других ритуалах (Троицы, Божьего Тела и др.); В., срезанные с бадьями, растущие низко над водой, сорванные при ритуальном умывании, окровавленные, на которых закалывали жертвенного ягнчика, на которых укувала кукушка, сидел пчелиный рой и т. п., из которых делали ласкальные «пальмы». В целях вредоносной магии могли быть использованы В., сорванные с каадищенских деревьев.

Для символической и обрядовой функций веток определяющим является наличие зелени, густой листвы, сережек, цветов, а также такие признаки, как гибкость, длина, порода дерева. Так, в скотоводческой магии (см. Скотоводство, Выгоня скота) положительной семантикой наделается зеленая В.: у карпатских овцеводов запрещалось погонять овец голой хворостинной, подбирали В. с густыми зелеными листьями, чтобы овцы были тучными и резвыми. В вост. Словакии хозяева при первом выгоне скота использовали зеленую В., чтобы скот был все лето «свежим». В Витебской губ. пастухи остерегались погонять дойных коров кнутом: они специально вырезали свежую В. и, если она не теряла зеленки в течение дня, на ночь ставили ее в воду, чтобы к следующему дню сохранить в ней «сырость». Обилие листвы на В., которой гнали скот на базар, способствовало, по поверьям лужичан, обилию покупателей.

В аграрной магии втыкали в поле длинные В. для обеспечения высокого роста рас-

тений (см. Высокий). Длинные и гибкие В. ассоциировались со змеями: в Полесье беременной женщине запрещалось переступить через В., чтобы не встретиться со змеями; у поляков Цешинского воев. запрещалось в день Устиния вносить в дом В., чтобы не заводились ужи.

Представления о быстром росте вербы нашли отражение в обычае украшать в Юрьев день дом и двор вербовыми В., чтобы «добро приумножалось» и «возрастало благополучие» (болг., серб.). Считалось, что битье детей В. вербы способствовало их быстрому росту, а В. дуба — обеспечивало им «крепость» и здоровье. Словацкие девушки старались заколупить В., на которой сидел пчелиный рой, чтобы вокруг них не переставали «роняться» кавалеры.

Самыми типичными способами ритуального использования В. были затыхание их в строения, украшение ими окружающих человека объектов, прикрепление их к предметам домашнего обихода и т. п. с постоянными мотивировками, раскрывающими антропоморфную функцию В.

Оставленные на крышах строений и на чердаках, затнутые в стенах дома или за иконами В. выполняли роль универсального оберега от грозы, грома, молнии, пожара; воткнутые в землю в полях, огородах, виноградниках В. защищали посевы и урожай от градобития, насекомых и птиц; их подкладывали в амбары, погреба, картофельные ямы от грызунов и других вредителей. Оберегали себя и свой скот от нечистой силы, затыкали В. у входа в дом и хлев, закапывали их под порогом, втыкали в навозную кучу во дворе, чтобы ведьма не смогла навредить коровам. Кашубы накануне Троицы оплетали кленовыми и липовыми В. рога коров, чтобы чаровницы не могли «отобрать» молоко. Защитой от злых духов македонцы считали прикрепленные в изголовье постелей всех членов семьи кизлявые В. По чешским поверьям, В. кустарникового растения клекачки, взятая путником в дорогу, охраняла от злого духа. Рыбаки польского Поморья в Вербное воскресенье привязывали вербовую В. к сетям, чтобы их не испортили ведьмы. Спрятанные за пазухой или зашитые в одежде В. защищали от болезней.

В. — эффективное средство в лечебной магии: больного опоясывали зеленой В., считая, что в нее перейдет болезнь; окуривали

положенной В.; мыли водой, в которую бросали В. кизила, можжевельника и других растений; били зеленой В. и т. п.

В зимней обрядности обычно использовались В. хвойных и вечнозеленых деревьев. Зап. славяне украшали в Сочельник хвойными В. дома, двери слева, конюшни, ворота, чтобы не проникла в дом ведьма. В ю.-слав. зоне было принято идти к рождественской службе с В. масляны или лавра. В Карпатах накануне Нового года полазники разносили по домам хвойные В. В Болгарии главным атрибутом новогодних обходов была *сувачка* — свежесрезанная В., чаще всего плодоносящего дерева или кизила, реже — дубовая В. с засохшей листвой. В Кюстендилском кр. в новогоднее утро старший в семье выходил во двор и втыкал по одной дубовой В. над дверями дома и всех хозяйственных построек; вернувшись в дом, он ударял такой же В. всех членов семьи и втыкал ее за потолочную балку.

Лавровыми или масляновыми В. юж. славяне украшали бадняк, рождественский хлеб; терновыми В. втыкали в головные уборы карпатские колядники; поляки Католического воев. втыкали хвойные В. в масляничную колодку. Удар В. осмыслялся как способ оздоровления, очищения, снятия порчи, отгона болезни и защиты от зла (см. Бить).

В. могла выполнять роль обрядового дерева — троицкого, майского, купальского, рождественского, свадебного (см. *Дерево обрядовое*). Украшенная хвойная или вербовая В. была центральным ритуальным объектом в западнославянском обряде, совершаемом в последнее воскресенье Великого поста: после потопления чучела Марены девушки с песнями вносили в село В., называемую у поляков *gajk*, *poise latko*, у чехов и словаков — *hajk*, *lato*, *táj*. Закончив обход, эту В. выбрасывали или сжигали.

В свадебном обряде наряду с обрядовым деревцем в разных ситуациях использовались зеленые В. для украшения дома, двора, каравая, участников свадьбы. Хвойную В. выставляли в воротах дома в знак происходящей в нем свадьбы (полес., чернигов.). Болгары (центр. Родопы), обходя дома, чтобы пригласить гостей на свадьбу, носили с собой В. фруктового дерева. Подобным образом ходили приглашать и на крестины: повитуха ударила приглашаемых зеленой В. (луж.).

В похоронной обрядности выставленная на крыше дома В. служила знаком, уведомляющим о смерти. В юж. Пальше в знак траура хвойные В. втыкали в ограду или разбрасывали перед домом в день похорон. Обычай бросать хвойные В. перед погребальной процессией или ей вслед широко распространен в в.-слав. зоне. Болгары Самоковского кр., вернувшись с похорон, разбрасывали дома на полу зеленые В. с приговором: «Колко е криво без тебе!» [Как тут без тебя красиво!] (Вак.ПО:109).

В некоторых местах похоронную процессию открывал человек, несший В., которую затем втыкали в могилу (болг., Родопский кр.). Русские Владимирской губ. после погребения оставляли на могиле В. осины, березы или рябины. Освященные в Вербное воскресенье или в праздник Божьего Тела В. втыкали в доме на случай смерти кого-либо из домочадцев: ими кропили умершего святой водой, клали в гроб, втыкали в могилу. Иногда хвойными В. украшали могилы (силез.); у вост. славян березовыми В. «опаливали» могилы родственников, т. е. обметали место погребения, а затем втыкали В. в изголовье могилы. Наряду с соломой, щепками, палками, камнями, крапивой забрасывали В. могилу зложного покойника, чтобы он не мог навредить проходящему мимо (см. *Помойши зложныи*). Подобным образом забрасывали В. вынесенное на границу села соломенное чучело в великопостном обряде «выноса Смерти» (Верхняя Лужица).

В. могла знаменовать завершение определенного этапа строительства дома. Подведя дом под крышу, поляки Мальборского воев. водружали наверху зеленую В. или венком из В.; на Украине к кровле прибывали сосновую В.; карпатские овцеводы в каждый угол овечьего загона втыкали сосновые В.; в Витебской губ. при закладке дома под все углы клали освященные травы и хвойные В., чтобы защитить его от молнии.

В. служили материалом для ряженья персонажей весенне-летних обрядов, напр. полностью закутывали лиственными В. и травами главного ряженного в восточнославянских обрядах «вождения куста», «русалки», «Тополки». У зап. славян сходным образом рядили «троицкого короля», «кралицу», у юж. славян — «Зеленого Юрия», «додолу» (серб., словен.), «пеперуду» (болг.).

В некоторых случаях сама В. служила основой для изготовления ритуального чучела: при «похоронах кукушки» девушки украшали цветущую В. черемухи лентами и цветами, называя ее *кукушкой* (брян.). В ю.-рус. областях «кукушку» делали из рябиновой или ивовой В. (курск., орлов.).

В плодовых деревьях (вишнях, черешнях, яблонях, грушах, вишнях), расцветшие в домашних условиях, использовались в славян (в меньшей степени — у русских и белорусов) в зимнее время для гаданий и магических действий, направленных на распознавание ведьмы. Девушки срезали В. в определенные дни пред рождественского поста (в дни святых Анны, Екатерины, Андрея, Варвары, Люциии) до восхода солнца, соблюдая целый ряд условий (молча, тайно от всех, отрывая В. зубами и т. п.), ставили В. в воду или втыкали в мокрый песок, загадывая, выйдет ли замуж в течение года. Если В. распускалась к Рождеству или Новому году, это был добрый знак. С такой В. иногда ходили в церковь: если кто-нибудь из парней забирал ее у девушки — это было предзнаменованием будущей свадьбы (словац., морав.). В некоторых селах Хорватии по цветению черешневой В. гадали о продолжительности жизни: длительное цветение и свежесть означали долгую жизнь, увядание — короткую. Словаки (р-н Братиславы) подобным образом судили об урожае винограда, украинцы гадали о благополучии семьи.

Имеющий функцию символических проводов обряд катания на зеленых ветках входит в ряд ритуалов, которые совершались в конце свадьбы, крестин, масленицы, Троицы, Пасхи, когда участников ритуала вывозили (на бороне, сохе, плуге, полотне, в тачке, корыте) за село или вели в корчму, иногда сбрасывали в воду, в грязь. Катание на В. известно на Украине (Киевская, Сумская области). В Бердичевском у. в понедельник после Троицкой недели замужние женщины сажали самую старую в селе бабу на большие В., украшавшие на Троицу дворы, и волокли ее в корчму, где все угощались водкой. Подобным образом на свадьбе крестных родителей невесты волокли за село на двухтрех сложенных крест-накрест В. с густой листвой, вырубленных в лесу (сумы.). В Польше (Саноцкое, Рогичинское воеводство)

в ночь с четверга на пятницу на Страстной неделе молодежь делала из соломки чучело «мамуны», привязывала к хвойным В. и волокла через все село к реке.

В некоторых славянских зонах известны поверья о том, что в определенные периоды календаря в ветках растущих деревьев обитают духи и души умерших людей. Запрет ломать В. с кладбищенских деревьев мотивировался тем, что в них вселяются души умерших. По словацким поверьям (р-н Копаици), сразу после смерти человека душа его вылетает из тела и садится на В. ближайших к дому деревьев. Жители Дмитровского у. верили, что в березовые В., украшавшие на Троицу дома и подворья, вселяются души умерших родственников. Такие же представления известны на Украине (Подолье): на Троицу души умерших выходят из воды и поселяются на травах и В. деревьев. Вост. славянам русавки представлялись сидящими на В. деревьев. В Словении (в селах Квирития и Горенско) считали, что троицкую зелень (преимущественно В. липы) затыкают за окна и в крышу дома для того, «чтобы приманить Святого Духа», «чтобы Святой Дух сидел на них», обеспечивая дому благословение. На Русском Севере специально для дворового подвешивали во дворе сосновую или еловую В. с густой хвоей, которая считалась местом его обитания.

Лит.: КОО-2:253,255,263; СЭ 1932/3:30,39, 49; Зел.ТД:69-70; Зел.ОРМ:53-60; Макс. НККС:192; СБФ-84:267; ПГ 1929/3:14-96; Нов.ЛУ 1:124,129,131; ЗВАК 1879/3:62-64; КС 1897/4:100; Нюмф.ППП:136,179,251; ЭО 1912/1-2:109; Шейн В 1:343; ПА; Алт.АП: 182; СЕЗБ 1971/83:193; ГЕМБ 1928/3:36-37; NU 1966/4:198, 1967-68/5-6:509, 1973/10: 205, 1975/11-12:449; Чиж.РВБ:231-232; Кур. PLS 1:270-288, 2:26-28,70-72, 4:18,129; Вак.ГО:99,109; Кал.:163; Пир.:429,445; Выстр. DO 2:54-55,61; Биег.КОМ:472-480; Fed.LZ 1:156; Кар.ОЗД:30,72,56,61; Świąt.LN:129,515, 555; Karwoi KMR:28; Poł. ZO:167-169,181, 207; Lud 1937/15/2:60-76; ČL 1895/4:327; Bart.ML:23,286; NA 1968/5/3-4:169; Кат. SP:134; Horv.RZL:24, 64, 172, 174-176, 224; Hor.:276,285; MS:744,772,780; Václ.VO:157; SN 1972/20/3:468; Stelm.ROP:47; Schn.FVS: 87,88,105,123-126,137,140.

Л. Н. Виноградова, В. В. Усачева

ВЕЧЕР — см. Сутки.

ВЕШТИЦА — у юж. славян мифологический персонаж, совмещающий в себе свойства реальной женщины и демона. По сравнению с западно- и восточнославянской ведьмой В. в большей степени проявляет свою демоническую природу, сблизившаяся с такими мифологическими персонажами, как мара, стрига, вилла, вампир и др.

Происхождение вештицы. По народным верованиям, В. становилась женщиной, продавшая душу дьяволу или в которую вселился дьявол, зачатая в особую, роковую минуту, рожденная «в рубашке» (красной, кровавой и т. п.), появившаяся на свет в последнюю фазу луны и т. п.

Для В. характерно оборотничество в о, но ее метаморфозы более однообразны, чем у ведьмы: чаще всего она принимает вид бабочки, мотылька или птицы (черной птицы, курицы, индюшки, гуся), реже — жабы, кошки, собаки, волка; ее ипостасью могли быть искры, светящиеся тела. Считается, что пока В. спит, ее душа летает в виде бабочки и вредит людям (см. Дведущивки). Подобно духам (см. Здуя), В. управляют градовыми тучами и дерутся друг с другом, защищая посеvy своего села от градобития, в то время как их тела спят (о. Бреч).

Характерные для В. функции во многом совпадают со злокозненными действиями ведьмы: «отбирание» молока у коров, урожай с полей, насылание болезней и наведение порчи на людей и скот и т. д. В вост. Сербии (р-н Алексинаца) считают, что в Юрьев день В. «отбирают» молоко, для чего глухой ночью, раздевшись донага и оседлав нагой ткацкого станка, объезжают загоны для скота или окружают их красными нитками, которые затем закапывают в землю, с этой же целью собирают росу в житном поле. Сходные верования отмечены в Ужиче и других сербских зонах. В с.-вост. Болгарии (Добруджа) В. или колдуны («магьосница») приписывалась способность «отбирать» урожай с полей, для этого они срезали по одному колосу с четырех сторон поля и переносили их на свое поле; собирали с чужой нивы росу, замешивали на ней хлеб и клали его в свой амбар и т. п.

Как и ведьма, В. становится особенно опасной в определенные праздники и календарные периоды, у юж. славян — это Юрь-

ев день, Рождество, день св. Евдоким, капуи Иванако дия, Страстная пятница или суббота, «волчьих дни» и др.

В. во многом схожа с вампирами: она душит по ночам, пьет кровь людей и животных, питается мертвечиной, поедает сердца, вынутые ею из детей, похищает плод из материнской утробы или из чрева коровы и т. п. В Черногории считали, что желающая стать В. должна была прежде съесть своего ребенка, а затем уже могла поедать чужих детей.

Детей особенно оберегают от В. на масленицу, натирая им пятки и тело чесноком. В Герцеговине объясняют алчность В. к детским сердцам в последний день масленицы тем, что она хочет как следует ивстяться до Чистого понедельника. О внезапно умершем (не болевшем до того) ребенке говорили: «Проклятые вештицы выпили его сердце». Верили также, что людям, сердца которых съела В., в дальнейшем неизбежно погибает (напр., под упавшим деревом, от удара молнии и т. п.).

Верования и магические действия по распознаванию и обезвреживанию вештиц распространены в большей степени в сербскохорватском ареале, чем в Болгарии. Наряду с обычными способами (калечение животного, опознание В. во время церковной службы и др. — см. Ведьма) юж. славяне применяли и приемы, неизвестные вост. и зап. славянам: влетевшую ночью бабочку или птицу (душу В.) накрывали сосудом — тогда наутро приходила В. и просила ее отпустить, обещая больше не вредить; прокопченный через голову змеи лук (чеснок, горох) клали под шапку (под лаяк), чтобы заставить В. прийти; переворачивали черепицу на крыше церкви — В. должна была прийти с просьбой освободить ее, т. к. она не может двигаться, пока черепицу не положат должным образом, и т. п. Обилие приемов объяснялось верованием, что, будучи разоблаченной, В. теряла свою магическую вредоносную силу и становилась обычной женщиной. Для этого ей достаточно было примародно признать в своих злокозненных делах или исповедаться, причем можно было, вместо исповеди в церкви, исповедаться земле или огню (выкопать ямку и в нее произнести признание и клятву прекратить свои злодеяния).

Охранительные действия против вештиц совершали на Рождество и масленицу, когда защищали прежде

всего детей, беременных, свои дома, и в Юрьев день, когда оберегали в основном скот и посевы. В двери, окна, пороги втыкали острые предметы (нож, топор, шило) или колючки растений, осиновые колья; перевешивали охапку цепи наоборот, чтобы В. не проникла через дымоход; носили при себе растения-обереги (прежде всего чеснок); отгоняли В. едким запахом и дымом, напр. сжигали в очаге рога животного, навоз, старую кожу. В Юрьев или в Иванов день болгары обрызгивали поля дегтем; закапывали среди посевов красное пасхальное яйцо; на хлева и овчарни клали конский или воловий череп; у входа ставили метлу вверх прутьями и применяли много других способов защиты.

В сербскохорватской демонологии подробно разработан мотив полетов вештцу на совместные сборища, которые происходили обычно в канун Рождества или Юрьева дня, дня св. Евдокии или в другие дни. Поздно ночью В. мазали тело волшебной мазью (сделанной, как считали в Самоборе, из умерших некрещеных детей), произносили заклинание и вылетали через трубу на метлах, веретенах или верхом на человеке. Их полет сопровождался грохотом, свистом, ветром, а следом тянулся огненный хвост. Местами таких ежегодных (иногда по три-пять раз в год) сборищ были деревья (груша, грецкий орех, дуб), заросли папоротника или можжевельника, перекрестки дорог, места возле воды, заброшенные строения. Здесь избирали главную В., угощались сердцами младенцев, каждая из вновь появившихся на свете должна была принести в жертву своего ребенка или ближайшего родственника. В болгарской традиции на совместные трапезы и игрища летают преимущественно самовилы и самодивы, и этот мотив лишь в слабой форме представлен в поверьях о В. и колдуньях («магьосницях»).

Для В. в большей степени, чем для ведьмы, характерна связь с небесными светилами и природными стихиями (превращение В. в звезду, комету; способность управлять тучами, градом, ветром). В болгарской и сербской традициях В. притягивается магическая сила воздействия на луну (сбрасывание луны с неба); с помощью волшебного сита В. заставляли луну сойти с неба на землю, отчего происходят лунные затмения. По западноболгарским поверьям, В. могла донть месяцу, как корову.

Важным отличием В. от ведьмы следует считать практически полное отсутствие календарно приуроченных обрядов изгнания и уничтожения В.

За пределами Балкан единичные свидетельства о В. относятся к моравско-словацкой и карпатской традициям, где «вещицей» называли ночную бабочку, либо мифическое существо, либо ведьму, которая лечила болезни, помогала вернуть украденные вещи, по просьбе девушек привораживала к ним женихов и т. п. В районах Урала и юж. Сибири «вещицей» называли нечистую силу, ведьму, летающую в виде сороки и вредящую беременным и детям.

Лит.: Марин.ИП 1:173,179,307-308; Кол. ПОС:62-75; Пыр.:469; Доб.:331-332; Бор. ВВ; СМР; Эч.МБ:140-145; Мил.ЖСС:325.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ВИДОВ ДЕНЬ — праздник, посвященный св. Виту, христианскому подвижнику III в., отмечается 15(28).VI. Известен в народном календаре сербов, хорватов, словенцев, отчасти болгар и поляков.

Сербы, хорваты и словенцы называют св. Вита Видом и почитают как патрона зрения и целителя глазных болезней (в соответствии с народной этимологией имени — от вид 'зрение'). В Сербии накануне В. д. женщины собирали целебные травы, в том числе *видову траву*, *вид*, *вилац*, *вилочку*, *вилочницу* и т. п., настаивали их в воде, наутро умывались настоем и терли травой глаза, приговаривая: «Видовчица, божья сестрица! Что глазами видела, то руками и сделала!» (Мил.ЖСС:135). Подобное заклинание произносили и при умывании росой на рассвете В. д. (Фрушка Гора). Считалось, что это способствует успеху в работе, особенно в рукоделии. Матери выводили к забору своих дочерей с каким-нибудь рукоделием и говорили: «Вид-Видов день, что глазами вижу, все умею делать!» (БХ:312). Девушки старались начать на В. д. до рассвета работу и обращались к св. Виду: «Смотри, Вид, как я вяжу!», чтобы работа шла успешно. В с.-вост. Боснии девушки клали под подушку травы, в том числе *вид*, чтобы ночью св. Вид помог им увидеть своего суженого (Фил.ВН:139; ГЭМ 1894/6:373,643). В В. д. воздерживались от

работы, не брали в руки иголки, чтобы не испортить зрения (Черногория). В Хорватии ходили до восхода солнца на поля умыться росой, умывались водой из источников, чтобы иметь хорошее зрение. В Синьской Краине (сев. Далмация) ходили до восхода солнца в поле «сбивать росу»: двое, взявшись за концы веревки, тянули ее по посевам, считая, что это способствует урожаю.



«Св. Вит». Народная галерея в Праге. XIV в.

В Хорватии, Черногории и Герцеговине в этот день жгли костры. Иногда им придавали большее значение, чем ивановским и петровским. В вост. Боснии пастухи в канун В. д. зажигали возле загонов скота факелы на березовых или черешневых жердях.

Во многих областях Сербии в В. д. было принято выносить из дома «на солнце» для проветривания одежду из сундуков, иногда только новую или только девичье приданое. В зап. Сербии выносили также постели, ковры и обращались к св. Виду: «Види, Видо, што ниси видео» [Гляди, Вид, на то, чего ты не видел] (ГЕМБ 48:335). В Косово это делалось ради сохранности вещей и для здоровья семьи. Выносили во двор деньги, особенно золотые, «чтобы их видало солнце» (это способствовало богатству), а также семена, которые

остались от сева, чтобы они сохранили всхожесть на будущий год.

У словенцев *Vidovo* (15.VI) считается самым длинным днем и самой короткой ночью, началом крестьянского лета. Запрещались полевые работы, нельзя было залезать на деревья, особенно на черешню. До В. д. не ели черешню те женщины, у которых умирали дети. В некоторых районах Словении св. Вид считался покровителем овец, иногда коней, а также пастухов и кузнецов. Сербия в зоне Верхней Моравы не работала в В. д. ради благополучия скота. В центр. Боснии к В. д. старались завершить все полевые работы, считая, что «придет Вид и увидит: что взошло, то взошло, а что не взошло, то не взойдет» (Фил.ВН:139). У русских день св. мученика Вита считался днем окончания посевных работ: «Кто сеет после Вита, тот будет просить жита» (Кал.ЦНМ:134).

В сербском народном календаре В. д. почитается как день исторической Косовской битвы (1389), в память о которой он был внесен и в церковный календарь в конце XIX в. В Шумадини бытовало поверье, что глухой ночью на В. д. все реки в Косово становятся красными от крови погибших юнаков. В Гуже считали, что в этот день перестает куковать кукушка, которая «оплакивала» погибших в Косовской битве. В Височской Нахии В. д. особенно почитали из-за того, что «в этот день наше царство погибло» (Фил.ВН:138).

У болгар *Видо* — один из четырех «градовых» праздников (наряду с Германом, Варфоломеем и Елисеем): воздерживались от полевых работ во избежание градобития.

В Словении и Хорватии св. Вид считался целителем не только глазных, но и нервных болезней. В польском Поморье ему молились об избавлении от «пляски св. Вита».

Лит.: Нед.ГОС:55–56; СМР:65–66; Чапк.РВБ:63–64; Vuk.SK 2:407; ЕБ 3:128; Мариш.НВ:488; Gavaz.GD:95; NU 1968/5–6:485; ZNŽO 1896/1:243,247, 1897/2/2:401, 1908/13/1:80; Kur.PLS 2:80–83; Mjđ.VUOS 5:37–38.

С. М. Толстая

ВИЛА, самовила, самодива — в верованиях и фольклоре юж. славян, отчасти

и словаков, женское мифологическое существо, наделяемое преимущественно положительными свойствами. Может, однако, мстить человеку за причиненное ей зло, что сближает ее с богиней, отчасти с русалкой. Локальные названия и эпитеты В. многообразны, часто мотивированы местами обитания В. (серб. *водаркица, приморкица, језеркица, бродарица, планикица, паштеркица, облакица* и т. д.); характерными свойствами, действиями, отношениями с людьми (серб. *бела-црвена, златикоса, плетикоса, добрица, посестрица* и т. д., болг. *сладка-медена, жива-здрава* и т. п.). В песнях часто наделяется личным женским именем. Култ В. известен по болгарским источникам с XIII в.

В. имеют устойчивый антропоморфный облик: это высокие, стройные, красивые (редко — безобразные) молодые девушки с длинными (иногда до земли) распущенными волосами, обычно светлыми, «золотыми», в светлых (белых) одеждах или покрывалах, иногда с золотым поясом (хорв., болг.), с короной на голове, в платьях, украшенных птичьими перьями (болг.), редко — магие (хорв., черногор.). К демоническим признакам внешности относятся: ослиные, конские, коровьи или козынь ноги с копытами, которые В. скрывают под одеждой; крылья — средоточие их сверхъестественной силы; звезда во лбу (хорв. *каставц.*); огромные груди, переброшенные на спину (болг.); неприятный запах, исходящий от волос. В. ходят легко, как тень, летают по воздуху. Часто живут общиной, могут иметь свою предводительницу (*красица* — хорв.). Иногда делятся на белых (католических), голубых (православных), желтых (еврейских) и черных (цыганских) (Полиция); белых и темных, горных и водных, добрых и злых (Славония, Лика).

Местки обитания вил — удаленные от людей горы, скалы, горные пещеры и ямы под землей; горные озера и источники, реже — небо, тучи (Хомалье), ветер (болг.). Особое значение имеет связь В. с водой: В. появляются из воды; многие источники и водосмы считаются принадлежащими В. и носят название *Вилина вода* (серб.) и т. п. В. скрывают и оберегают от людей свои жилища и жестоко наказывают тех, кто в них прокрадет, особенно пастухов. Люди могут увидеть В. на опушке леса, на берегах рек (с.-вост. Сербия), на мусорной

куче, пепелище, деревьях, воротах (болг.) Время их появления в контактах с человеком — ночь, сумерки, предрассветные часы новолуние или полнолуние, иногда пятница По болгарским поверьям, В. появляются преимущественно весной и летом, иногда — от Благовещения до Воздвижения, любят большие правдники, особенно Пасху.

Происхождение вил: произрастают на дереве, рождаются от В., забеременевшей от утренней росы; рождаются из травы (Черногория); рождаются от В. и змея (Босния). Могут обратиться в В. красивую девочку-младенца. Прародительницей В. считают праблагую Богом сестру Христа, которая хвасталась, что она красивее брата. По другим поверьям, В. — дочери Евы, которых она скрыла от Бога (Черногория). Когда светит солнце и накрапывает дождь, дети кричат: «Родила се вил!» В. смертны, как и люди.

В. отличаются большой силой, но при этом легки, невесомы. В. праведны, ничего не боятся (иногда — кроме волка). Они хорошо знают полезные свойства растений и считаются их покровительницами (ср. также названия растений, как *вилин лук, вилин кланца, вилно сито, вилно древо* 'боярышник' и др.). Считается, что В. постоянно кормят грудью и вымашивают детей, причем у них рождаются только девочки (Полиция).

Особое свойство В. — музыкальность: они постоянно поют, водят хороводы, играют. Там, где они танцуют, вырастают кругами грибы, редко или, наоборот, буйно растет трава. В. любят купаться, умыться, расчесывать волосы. Часто ездят верхом на лошадях и оленях. Питаются В. медом и молоком, выдвывают коз; пекут хлеб в пещерах, едят ту еду, которую человек спрятал; пьют из «своих» источников (редко — питаются пражкой). Устраивают сборища по случаю рождения детей, зачатых от людей.

В. в целом добры к человеку: они приносят счастье, урожай полям и садам, одаривают людей золотом, серебром, деньгами; помогают в хозяйственных делах, заботятся о детях-сиротах; избавляют людей от болезней, лечат, врачуют раны. К В. обращены многие заговоры от болезней; к «вилину дереву» (боярышнику) приносят чашу вина и просят В. спасти больного (Ибар). В. облавливают в людей, особенно в пастухов, сожительствуют с людьми, вступают с ними в брак и рожают детей, если человеку удастся лишить В. ее

вошебной силой, однако часто убегают от своих мужей, бросив детей; иногда увлекают молодых мужчин с собой и живут с ними. Могут кормить своих молоком человеческих детей, породниться и побрататься с людьми. Дети, вскормленные В., *вилычади*, приобретают необыкновенную силу или красоту (серб.). Иногда В. приписывается способность к прорицанию (В. предсказала смерть герою сербского эпоса королевичу Марку).

Вместе с тем В. могут вредить людям, карать их за причиненный им вред или несправедливое поведение. В. могут ниспосылать болезни, казнить и даже убивать людей (иногда убивают взглядом), похищать и подменивать детей, отнимать тень у людей. В. заставляют и не терпят превосходства людей ни в чем: мстят за красоту, хороший голос и т. п. В. могут «запереть» горы, сделав их непроходимыми, могут отнять воду и иссушить поля; украсть ночью урожай с поля, огорода или из сада; заплетают гривы лошадей и т. п. Чтобы не пострадать от В., надо соблюдать определенные правила и запреты: не пить воду, набранную после захода солнца, не пить из родника, лежа на земле, и т. п. Б. наказывают человека, который наступил на *вилыно коло* (место хоровода В.) или на их ужики, подсмотрел за их купаньем, игрой, танцами. Однако человека, случайно увидевшего В., они не только не трагуют, но и делают его непобедимым. При встрече с В. люди крестились, все контакты с В. сохраняли в тайне, иначе В. жестоко мстила. Считалось, что В. можно увидеть с помощью специальных магических приемов: на масленицу испечь калач из остатков равной еды и, забравшись на дерево, смотреть сверху него; в первую пятницу новолуния варить кости, взятые из могилы, затем их разбросать и т. п. По верованиям сербов и хорватов, в наше время В. уже нет, они исчезли с появлением огнестрельного оружия (вост. Герцеговина), после убийства человеком хозяина В. (Самобор) и т. п. Нередко люди об этом сожалеют, считая, что с исчезновением В. ушли из жизни благодать и счастье (хорв.).

В южнославянском фольклоре В. посвящено множество песен и быличек. К наиболее распространенным мотивам относятся: женитьба на В. (молодой человек кридет у В. одежду, корону или крылья и делает ее своей женой, В. обманом возвращает украденное и, обрета былую силу, улетает; Месяц

ведется на В. и т. п.); рождение юнака (от брака с В. рождается юнак; В. вскармливает юнака в темнице); освобождение и исцеление юнака от раны; помощь В. человеку (В. помогает советом, помогает победить противника, улаживает за ребенком, растит сына погибшего юнака, брошенного ребенка); дает человеку силу, кормя его грудью; возвращает зрение, дает девушке приворотное зелье и др.); вред, наносимый В. человеку (В. убивает девушку, спавшую на «вилыном» месте, «выпивает» сердце ребенка; выкалывает девушке глаза за то, что та работала в воскресенье; парень убивает В., которая не дала ему напиться из источника; пастух убивает В., которая увела стада, и т. п.); В.-волшебница (невидимость В., В. превращает овец в камни и т. п.) и др.

Лит.: МСл. 1991:123–124; СМР:66–68; Бор. ВВ:57–120; Зеч.МБ:39–49; Георг.БНМ:110–137; Марин. НВ:201–206; Вак.ЕБ:503–505; Клы.МНР:497–498; ЕАС:84.

С. М. Толстая

ВИЛЫ — орудие, входящее в народной традиции наряду с другими острыми железными предметами (ср. Борьва, Вертел, Гребень и др.) в ряд апотропеев. По магическим функциям и В. близка в и л к а. Сербы, словенцы и словаки используют В. для защиты от града: «грозят» вилками градоносной туче, кладут их крест-накрест перед порогом дома или просто выносят во двор. В области Фружика Гора (зап. Воеводина) при сильном ветре или вихре кидают В. или нож в том направлении, откуда дует ветер, «останавливая» его. Сербы в канун Юрьева дня птыкают В. в дверной косяк или оконную раму, чтобы уберечь дом от прихода ведьмы. В Карпатах через положенные крест-накрест вилку с ножом процеживают молоко, чтобы его не испортила босорка. У моравян, если сглазил корову, хозяйка, надояв молока, «колет» его двумя вилками, говоря при этом: «*Kao mi roštal, tomu vgrasam, trojilavobte mi orlascam*» [«Кто мне наслаз, тому я возвращаю, троекратно ему отплачиваю»] (MS:723). В Закарпатье вилку с ножом кладут в колыбель, чтобы ребенка не подменила босорка. В р-не Ужичы (зап. Сербия) при трудных родах на роженницу замахиваются В. или делают вид, что бьют ее ими.

В народной медицине и ветеринарии восточных славян над головой больного человека или животного разламывали пополам деревянные двуругие вилы для сена, тем самым символически отделяя большую «часть» от здоровой (ср. разламывание спящих хлебных булянок хлеба, сросшихся корней и т. п., практикуемое в сходной ситуации).

Вилы используют для распознавания нечистой силы: в Катовицком воев. в течение Великого поста ксендз делает специальную вилочку, а на Пасху во время Всенощной смотрит через нее на прихожан: считается, что таким образом можно распознать вампира (ср. аналогичное использование предметов, имеющих зубы: бороны, грабель, гребня и др.). Вместе с тем у поляков ведьма защищается от «божественного» пения в костеле, зелаясь В. На Украине и в Белоруссии, помогая вампиру превратиться в человека, через него перебрасывают В. или ударяют его В. меж глаз.

Во всех славянских традициях известен запрет использовать вилы и ножи при некоторых обрядовых трапезах, главным образом на Рождество и в поминальные дни, чтобы не причинить вреда душам умерших, незримо присутствующим за столом. В те же праздничные дни было запрещено использовать колошние и режущие предметы (в том числе В. для сена) из опасения нанести вред скоту. Словаки считали, напр., что если в Сочельник на столе лежат вилы и ножи, в будущем году будет падеж скота и поля зарастут сорняками; в Полесье не подносили корове сена вилами, чтобы не повредить потомству. В Хомоляе на Святки на клева убирают В. и лопаты, чтобы скотину летом не ждали змеи, а дети не болели свинкой и т. п. Вилы и ножи изымают из употребления на весь Великий пост, по-видимому, из-за того, что ими пользуются, когда едят мясную пищу.

В случае особенно тяжелой агонии, когда умирают грешники или ведьмы, В. (или кол) вбивают в потолок, якобы проделывая отверстие в крыше, чтобы облегчить душе расставание с телом.

В. могут служить в качестве вспомогательного ритуального предмета: в Каставнице (Хорватия) молодые парни делают специальные В., чтобы в летний Иванов день собирать ими стружки для купальского костра; в Гонте (Словакия) на Новый год на В. делают факелы;

у моравян в последний день свадьбы ходил по селу с курицей, посаженной на В. (*horňij kuroc*); у словаков с помощью вилочки, а также сабля и др. дружка снимал венеч с головы невесты и т. п. В Поволжье отец готовил для дочери, недавно вышедшей замуж, новые В. и грабли и дарил в Петров день, чтобы молодая женщина могла наравне с другими принять участие в покосе.

В. являются атрибутом некоторых персонажей ряжения во время календарных обрядов: «Людци» (словен.), «туруцы» (даматын.).

У вост., зав., реже у юж. славян в любовной магии используются косточки — «вилочка» и «грабельки». Чтобы получить их, необходимо закопать лстучую мышь или жабу в муравейник, а затем среди оставшихся от них костей найти «грабельки» и «вилочку». Первые обычно используются как приворотное, а вторые — как отворотное средство, ср. описание в смысном деле 1642 г.: «...А приворачивает де он женок тем: возмет лягушку самца да самку и кладет в муравейник <...> и на третий день приходит он <...> к тому муравейнику, и в том де муравейнике тех лягушек остиется один крышчок да вилки, и то возмет и тем крышчком которую женку зацепит, и та женка с ним и воровать [‘предаваться блуду’] станет, а как ему с тою женкой воровать не похочется, и он тою женку вилами от себя отпихнет, и та женка по нем тужить перестанет» (ЧОИДР 1895/3/1:4).

В ином контексте упоминаются В. и другие колошние предметы в славянских заговорах, ср. у моравян: «...А вы, ножи, вертелы, вилы, колите моего возлюбленного, чтобы не мог он ни есть ни пить, ни табаку курить» (MS:744).

Лит.: Зеленин Д. К. Магические функции примитивных орудий // Изв. АН СССР. 7 сер. Отд. общ. наук. 1931/7:727; ТОРП:293; Зора 1884/5/1:7; Нов.ЛУ 1:211–212; Богд.ПДМ:28; СБФ—81:68; Мил.ЖСС:169,189; Милос.СОСХ:74; Шк.ЖОП:138; ГЕМБ 1932/7:86; 1984/48:217; ГЕИ 1960–1961/9–10:203; Кур. PLS 1:36,85; 2:161,199,207; Мад.VUOS 2:30; Јадр.К:71; NU 1962/1:94; Kolb.DW 42:395; MAAE 1903/6:251; 1908/11:52; ZWAK 1878/2:132–133; Lud 1899/5/4:353; Нов. RZL:73; NO 1963/5:267; Копол. TSS:267; MS:723,744.

Т. А. Агапкина

ВИНО — опьяняющий напиток из винограда, символизирующий в обрядах кровь, здоровье и жизнь. В божественной литургии таинством евхаристии В. превращается в кровь Христову и является вместе с хлебом компонентом св. Причастия.

Народный культ В. распространен преимущественно у юж. славян в зонах, где есть давняя традиция виноделия. В районах северных и гористых многие функции В. выполняют водка и ракия — вид фруктового самогона. У славян есть и предание о том, что красное вино — это кровь. Так, сербы Косова Поля в Чистый понедельник утром умывались и давали детям из яичной скорлупки В., «чтобы они столько же крови получили в году», а хорваты в Лике считали, что сколько В. они выпьют в Страстную пятницу, столько у них прибудет чистой крови. В Истрии хорваты в день св. Фрациска (2.IV) пили В. и ели петушиное мясо в надежде, что это им даст много крови и они будут крепче и выносливее. Болгары говорят: «Вино кръв дава» [Вино дает кровь].

У зап. и вост. славян на Карпатах бытовало верование, что один раз в году (на Рождество, Крещение или в Страстную пятницу) вода в водоемах превращается в В. Повтому карпатские русины в полночь на Рождество ходили пробовать в ручье воду — не превратилась ли она в вино, а поляки за ужином в сочельник, когда пили воду, говорили, что пьют В. Сербы в Груже верили, что в ночь на Крещение открываются небеса, реки и ручьи останавливаются и вода превращается в В., а ветер перестает дуть.

В. — обязательный компонент почти всех семейных обрядов. В. в родинном обряде употребляется в некоторых славянских зонах буквально с молоком матери. Сербы в Косове дают В. младенцу сразу после рождения, «чтобы он был румяным, как В.», а болгары во Фракии это делают при первом кормлении грудью, «чтобы ребенок стал красным — разрумянился». Македонцы сразу после рождения ребенка поливают его головку В., «чтобы волосы у него были кудрявыми» (Велес). У сербов в период между рождением и крещением младенца считалось обязательным принести «повойницу» (повивальные дары), иначе, когда младенец вырастет, он не сможет жениться. «Повойница» состояла из хлебной лепешки, соли, лука, сахара и В.

В. в свадебном обряде выполняло важную символическую роль, помимо того что было неотъемлемым компонентом свадебного пиршества. Так, у маляцев (с.-вост. Болгария) в преддверии венчания на «звездах» парни и девушки — и сторона жениха, и сторона невесты — мыли руки В. под омажной дымовой трубой. Водой с В. умывались и молодые, «чтобы оградить себя от колдовства и недоброежелательства». При входе молодых в дом невесты приносили В., его пил сначала жених, а потом невеста, которая выплескивала остаток В. на стену дома; при входе в дом жениха свекровь подавала невесте В., та окунала в него пальцы и окропала В. притолоки двери. Свадебные ритуалы с В. у юж. славян разнообразны, они варьируют местными вариантами (см. Свадебный шифр).

В. в погребальном обряде было обязательно на поминках, но иногда его пили и раньше. Так, хорваты в Загорье собирались в доме покойника вечером накануне погребения, где им обычно подавали пирог с орехами и В. Каленцы обмывали покойника водой с В.; вейские македонцы иногда обмывали покойника В. или мазали тело маслом и В., «чтобы покойник не стал вампиром». В Лесковацкой Мораве с той же целью покойнику дали воду от только что сваренной кутьи и горичее В. в глаза, уши и рот. На самих поминках в том же Поморавье (у г. Алексинаца) ставили две зажженные свечи и брали два кубка с В., передавая их присутствующим перекрестно через стол и постоянно доливая в них В.

В. давали в гроб покойника с разными целями: или потому, что покойник его любил, или чтобы оно стало целительным, пробыв в могиле 40 дней. Такое В. у сербов пил брат (или сестра) умершего односельчанина и тем самым разрывал связь их судьбы с покойником (Алексинацкое Поморавье). Близкие покойника, умершего от чалотки, за В. шли в глухую полночь, молча и не оборачиваясь, его пили все в семье (иногда и гости) тоже молча, считая, что втки они защищались от чалотки (Санджак, Нови Пазар). При вторичном погребении кости покойника обязательно омывали В.

Вино в календарных обрядах употребляется часто. В рождественский Сочельник сербы, болгары и македонцы поливали бадьями В., угощая его, как человека. Для этого иногда высверливали ды-

рочку в бадняке, куда млил В. и масло из лампады (Пирин). Хорваты «крестили» бадняк, отрыскивая его В., осыпая мукой и зерном и затем еще поливая маслом и лучшим В. из кубка, из которого потом все выпивали по глотку, «чтобы был богатый урожай и сбор винограда» (Врач). Поламники на Рождество, в дни св. Игнатия (20.XII) и св. Варвары 4(17).XII утощали В. У болгар и македонцев это делалось, «чтобы наседка и куры шли воду».

Под Новый год трапеза совершалась обязательно с В., как и в Бабин день, и в Юрьев день (в последнем случае, однако, предпочитали ряпю). В Тодорову субботу в Лесковачкой Мораве мочили вином конские гривы, а в Чистый понедельник македонцы давали детям пить В. из скорлупки яйца, «чтобы не болело горло» (Охрид). В нередку служило как лекарство либо как апогротей.

День св. Трифона — день подрезания винограда (болг. *Трифон Зарезан*); обычно подрезают его только мужчины, которые идут в виноградники группами с В., пирогами и другой снедью. У каждого куста срезают три ветки, поливают В. корни и промывают: «Какая капля вина, столько товара гроде!» [Сколько капель вина, столько корзин винограда], а каждому встречному подносят фляжку с В., чтобы тот, отпив несколько глотков, ответил: «Да се ражда повече гроде, бяло и църно!» [Пусть уродится больше винограда, зеленого и красного!] (Пир:345). Трифонов день кончается всеобщим пиществом в корчме.

На сербской «славне», т. е. в день патрона семьи и рода, священник благословляет В. в чаше, поливает им праздничный («славский») пирог, которым угощают всех гостей. Из чаши каждый должен отпить глоток В. (Косово). В первый день пахоты болгары брали с собой баклажку В., хлеб и жареную курицу. Пахота начиналась с того, что пахарь крестился, закатывал кусок хлеба в поле и поливал В. землю. В. сербы тушила бадняк, когда он перегорал пополам (Фрушка Гора), а свечу на «славне», на Рождество или другие праздники гасила В. или В. и хлебом — нельзя было дуть на свечу (Шумадия, Метохия). В., которым была потушена рождественская свеча, лечила грудные болезни (Шумадия). В. лечил оспу у детей, смачивая им тело ребенка.

В обычаях В. противопоставляется воде и ракии. Далматинцы верили, что если наливать в стакан сначала В., а потом воду, будут рождаться мальчики, а если наоборот — девочки; македонцы считали, что разлить ракию — к беде, а разлить В. — к покойнику (Охрид).

У зап. славян (чехов и словаков) в день св. евангелиста Иоанна (27.XII) носили осыпать В. в костел, и потому словаки, принося В. домой, говорили: «*Pijete lásku Svätého Jána*» [Пьем любовь св. Яна] (Блава, SN 4/3: 316). Сербия же в день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя не пила красного В. и не ела красного винограда, «чтобы не пить кровь св. Иоанна». Хорваты в Далмации чтли день св. Мартина (11.XI), покровителя виноделов, пробовали новое В. и говорили: «*Sveti Martin, provrti karatill*» [Св. Мартин, продырявь боченочек!]. Словенцы по народной вимологии связывали имя св. Винченца (*Vincenčija*) с В. (*vinlo*) и в его день (22.I) гадали о будущем урожае винограда: теплая погода сулила изобилие, холодная — неурожай. В вост. Сербии чтли змею, живущую в винных погребах при виноградниках, и земляки погреба, приходя за В., отливал ей немного В. в особую плошку. Убийство такой змеи влекло за собой градобитие охранявшегося ею виноградника (Болевац).

Лит.: Вак.БПО:83,86,111—113,118,142—147,175.

Н. И. Толстой

ВИНОГРАД — растение и плоды, наделенные в народной культуре юж. (отчасти и зап.) славян признаками святости; символа жизни и продолжения рода. На славянские представления о В. повлияла библейская символика виноградной лозы. По словенской легенде, человек спасся от потопа, забравшись на лозу, доросшую до неба. Украинские легенды связывают В. с именем Ноя, который посадил первую лозу, вино для полвки кровь льва, обезьяны и свиньи, что проявляется в поведении людей, пьющих вино. В сербских легендах рассказывается, как Бог сотворил виноградную лозу: он отрезал кожу со своего мизинца, и из крови, капнувшей на землю, выросла лоза; поэтому ее плоды используют для причастия.

Поверья о винограде. Почти-тельное отношение к В. объясняется тем, что

сок В. — «кровь Божия». Косточки и кожуру В. не бросают на землю, чтобы случайно не наступить на В. (ср. то же в отношении освященной пасхальной пищи). Полагают, что человек может спрятаться под В. от преследований дьявола, волколака и т. п., поскольку они не могут наступить на это «святое» растение. Вместе с тем в Черногории верят, что вешницы делают крест из виноградной лозы и льют кровь ребенка, положив его сердце на этот крест (Чаж.РВВ:168).

Переход В. в иное качество — вино — ставит его в ряд таких растений, как конопля, лен, пшеница и др., которые проходят длительный этап обработки (см. «Житие» предметов и растений).

В. считается символом плодovitости. Так, о бездетных семьях сербы говорят, что у них «се уништи лоза» [истребилась, вывелся род]. Природные особенности лозы объясняют ее использование для изготовления свадебных венков, украшения свадебных хлебов. Невесту во время венчания обсыпают сушеным В., орехами и зерном, чтобы у нее были дети. На Купалу в костер бросают лозу: перепрыгнувшего через него ждет скорое замужество или женитьба (серб.); отваром лозы моются бездетные женщины, желающие иметь ребенка. Мужчина в случае импотенции должен распутать в винограднике несколько лоз. Прутики лозы кладут в воду, в которой в один из весенних праздников купают детей и моют голову девушки, чтобы дети и лозы девушек росли так же быстро, как лоза. В. и ветками плодовых деревьев украшают *колочара* — распорядителя на ежегодном престольном празднике в Леваче, «да окити година берифетом» [чтобы год украсился урожаем].

Как и ветки других деревьев и кустарников, лозу освящают в Вербное воскресенье; из лозы плетут венки для колядников, делают прутья и хлысты для ритуального битья (ср. чешское название такого хлыста *vlouček*) — удар такой веткой приносил счастье, удачу в разведении скота, был знаком расположения молодых людей к своим избранницам или избранникам.

В. связан с миром мертвых. В Сочельник для умершего в течение года ставят на стол тарелку с В., которое затем отдают ищшим; в поминальные дни на могилу в числе прочей еды относят и В.; в Страстной четверг жгут костры из лозы в память об

умерших «без свечи» (т. е. в темноте); первые гроздья В. рвадают убогим, соседям и др. «за души умерших»; В. сажают на могилках, ср. отражение этого мотива в песнях: ранней гайдук просит посадить на его могиле В.: «Та кој то мене, ако је гладан, да капне грозде» [Тот, кто пройдет мимо, съест виноград, если голоден] (ВЕФ:123). Изображение лозы имеется на надгробьях.

Продуцирующая магия. Чтобы в грядущем году уродился хороший В., на Рождество выпекают специальные хлебы с изображением лозы или винной бочки (болг. *бъчва, лоза* и др.), которые затем относят в виноградники или отдают виноградарям; в день Трех королей в винограднике оставляют угли от бадняка и говорят при этом: «Сколько крошек (угля), столько гроздьев» (хорв.); в Лесковацкой Мораве в Сочельник хозяйка разбрасывает орехи во все стороны со словами: «Да роди вино» [Пусть уродится виноград] (Бор.ЖОЛМ:345). В день Изменения младенцев (28.XII) хлестают прутьями не только людей и скот (см. Битье), но также и лозу, «чтобы больше родила» (словен.). После выпечки обрядового хлеба на Рождество и в другие дни на виноградники относят сажу из очага, чтобы гроздья держались на лозе так же крепко, как сажка на очаге (боснац.), и с лозы не опадал цвет (з.-болг.). Как к плодовым деревьям, так и к лозе обращались с угрозой вырвать или срубить ее, если она не будет плодоносить (бавар., швейц.). В Вербное воскресенье к лозе привязывали кусок воска от освященной свечи и маленький крестик, сделанный из сырого теста, а также кропили лозу освященной водой, говоря: «Боже, благослови этот наш плод, чтобы он уродился» (хорв.). В Неготинской Кривке на Преображение хозяин в винограднике стрелял по рощему там подсолнечнику, чтобы семена разлетелись по всему винограднику, что должно было способствовать урожайности лозы. Для обеспечения урожая виноградники обходили с молебном на Вознесение (серб., болг., макед.) и в день св. Марии (хорв., словен.). Для защиты виноградников от града, насекомых и птиц в них закапывали рождественскую солому, а по углам — пасхальные яйца, втыкали в землю крестики из кизила, лещины, ветки вербы, лавра и других деревьев, освященные в Вербное воскресенье, а также знамя, с которым во время «королевских» обходов ходила кралица (серб.). Из головешки бадняка

делали колышки, которыми поддерживали лозу, и крестики, которые втыкали в виноградники, посыпая В. пеплом от бадяля. В Страстную субботу у церкви в специальном костре обжигали кусок дерева, из которого впоследствии делали крестики и втыкали их по углам виноградника (словен.). На виноградники отсыпали скорлупу от орехов и каштанов, оставшуюся от рождественского ужина, кропили виноградники водой, освященной на Богоявление и Троицу; в Верное воскресенье отсыпали в виноградники сладенный из освященных оливковых веток венок. В Пиркиском кр. в день св. Трифона в винограднике закапывали пустой горшок, сверху клали камень и говорили: «Да го чува дядо Господ от градушка...» [Пусть Господь хранит его от града...] (Пир.:434).

У сербов, македонцев и болгар подрезание винограда и праздник в честь виноградной лозы и виноградарей происходили в день св. Трифона (1.II). Главным ритуалом этого дня было обрядовое подрезание лозы и поливание ее вином, а также набрание «царя винограда». У католиков (словенцев и хорватов) это делали преимущественно в день св. Блажея (3.II) или св. Винцента (22.I); в некоторые праздники это делать запрещалось (ср. дни св. Антония — 17.I и св. Валентина — 14.II).

В течение всего весенне-летнего периода соблюдалась запреты на отдельные виды домашних и хозяйственных работ, могущих повредить посевам и урожаю. В Страстную субботу запрещали стирать кудель, иначе виноградные листья скрутились бы, как скручивается кудель при стирке; на Русальной неделе не ходили в виноградники, считая, что иначе у В. опадет цвет и не будет плодов (болг.). В винограднике не работали в день св. Марка (чтобы град не побил В.), на Видов день (чтобы не опали плоды), в период с 13.VI по 20.VII, называемый *Горшимацу* (Болевацкий окр.), в «песнь дни» (словен.). В Далмации на Воздвижение не собирали В., боясь, что он будет горьким, и т. п.

Начало сбора винограда приходится на день св. Кузьмы и Демьяна (1.XI), ср. «Sv. Kuzma i Damjan stavlj grozje v badonj» [Св. Кузьма и Демьян кладут гроздь в кадку] (хорв.), а заканчивают работу обычно ко дню св. Мартина (11.XI). В Моравии, Словакии и Словении после окончания

сбора В. к алтарям и статуям св. Урбана (патрона В., см. Май) приносили лучшие гроздья. Во многих южнославянских традициях сохранился обычай оставлять по окончании сбора В. на лозе самую красивую гроздь, навываемую *боу брада*, украшать ее цветами и лентами, а на зиму присыпать землей, чтобы В. уродился и на следующий год (см. «Борода»). В Алексинском Поморавье последнюю гроздь винограда приносили домой, выжимали сок и выливали его на виноградник. В. освящали в церкви на Преображение (ю.-з.-слав.), после чего его можно было есть. Первые гроздья В., как и первые плоды, отдавали многолетним женщинам и детям, чтобы обеспечить урожай и в будущем, раздавали соседям и знакомым. В Моравии и зап. Словакии за неделю до Преображения начиналась подготовка к обряду «запирания виноградника»: жердь («гора») с освященным букетом полевых цветов или злаков на верхушке забивали в яму; туда же бросали первые лучшие гроздья В. Рядом на костре сжигали «гору», поставленную в прошлом году. Здесь же священник кропил В. освященной водой и окуривал его; мужчины стреляли из ружей, чтобы на следующий год был большой урожай. По завершении обряда никто чужой не имел права войти в виноградник. Этот ритуал был одним из средневековых правовых обычаев виноградарей Моравии и Словакии.

Мотив «вина-винограда» встречается в зачинах свадебных и колыбельных песен (типа «Девушка садит сад-виноград»); в рефренах колядок-виноградских, волочельных песен также упоминается В., ср. «Да вино ж мае зелено!», «Вином, вином зеленым», «Зелене вино рано в недальку саджено», «В неділю, в неділю зелене вино зацвіло» и т. п. *Wino* — название колядок, адресованных девушке (пол. жешов.) В восточнославянском фольклоре В. — символ новобрачных: «Виноград-то — Иван сударь, / А ягода, а ягода — свет Прысковья его». В сербских свадебных песнях виноградная лоза символизирует жену, которая, как лоза, ищет опору.

Лит: Раденкович Л. Чудотворна лоза хлендарска // *ESv* 1986/7:47,52; Вак.ЕБ:507; Грац.ЭГМ:163; Доб.:239,335; Марин.НВ:358; Марин.ИП:2:99,101; Пир.:439,79,434; Алт.АП:170—171; Грб.СОСБ:72; БХ:194,296,298,300; Миж.ОАТ:138—139; Пала.ЖОК:15; Петр.ЖОГ:

404,444; Там.СОБК:29,70,79,348; Трой.ЖО: 212; Фил.СК:374,382,489; Чиж.РВБ:64-66, 82-83; ГЕМБ 1928/3:38, 1932/7:72, 1929/4:44, 1936/11:55; Lang S:62; NU 4:201, 11-12: 402; Кш.PLS 1:15,321,322; 2:23,246, 4:336; EAS (карта № 18); Hol.NP:181,246; MS:312, 322; Рада:197,198,200; SN 1956/4:314; Foj-tik K. K dějinám vínařství na Moravě // ČL 1965/ 43: 150-157; Frolec V. Jihomoravské vínařství. Вро, 1984.

Т. А. Азапкина, В. В. Усачева

ВИНОГРАДЬЕ — поздравительно-величальная песня, исполняемая (преимущественно на Русском Севере) во время святочного колядования. Вместе со среднерусскими овсениши и южнорусскими валадками В. образуют цикл русских святочных песен обходного типа. Название восходит к рефрену, повторяющемуся после каждого стиха: «Виноградье, красно-зеленое!», «Да виноградие, красно-зеленое мое!» и т. п. Кроме районов Русского Севера, где наиболее распространены В., они фиксировались также в некоторых районах Владимирской, Нижегородской, Рязанской областей, частично — в Поволжье. Незначительное их число записано в Курской и Сумской областях, которые считаются зоной первоначального формирования русских В. Рефрен с упоминанием «вина-винограда» позволяет соотносить В. с аналогичными украинско-белорусскими колядками и волочебскими песнями, имеющими подобные припевы: «Да вино ж має зелене!», «Коляда, коляда! Виноградная, красная, зеленая!» и т. п.

Подобно колядкам, В. исполнялись в ритуальных святочных обходах домов групп молодежи обоего пола или отдельных мужских и женских групп. После исполнения В. колядники получали от хозяев деньги, хлебные изделия, вино. Содержание и структура обряда обхода дворов находят отражение в мотивах песенных зачинов и концовок В. Ср. вступительные формулы с мотивами «поиски хозяйского двора», «просьба разрешить колядовать»: «А мы ходим, ребята-виноградчики, а мы ищем-поисчем господинов двор...», «Прикажи, сударь-хозяин, виноградью петь!» (ПКП:91) — и заключительные концовки с просьбой одарить исполнителей: «Нас хозяйин-то дарил по рублевицку, хозяйка дарила по копеецки...» (РСев:50).

В отличие от других песен русского колядования (среднерусских овсемей и южнорусских колядок), адресованных обычно всей семье в целом, В. могут принимать форму как обобщенных, так и индивидуализированных величаний, посвященных каждому члену семьи в отдельности, ср., напр., «семейные» виноградья, «холостыя», «девке», «парню», «бездетным», «идущему в солдаты», «вдове» и т. п.

Особенностью В. считается преобладание брачно-свадебных и семейных мотивов, среди них наиболее популярны «восхваление дома и двора хозяина и его семьи», «хозяин с хозяйкой лежат на пуховых перинах, между ними золотой перстень — их сын», «у молодца в три ряда кудри завиваются», «молодец роняет в море перстень, забрасывает невод и вылавливает три дорожки рыбы», «прославление девичьей косы», «девица вышивает платок с чудесными узорами, к ней сватются женихи» и т. п.

В некоторых районах Русского Севера на Святки совершался обычай «привеять невест виноградьем»: молодежь собиралась в одной избе, и хор девушек исполнял В., вставляя в него имена потенциальных женихов и невесты. В той же форме, с вторым же припевом и под названием «виноградье» подобные величальные песни исполнялись на молодежных посиделках в разные календарные праздники, а также на свадьбе.

Лит.: Бернштам Т. А., Лапин В. А. Виноградье — песня и обряд // РСев:3-108; Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников. Проблемы классификации колядок. Канд. дисс., ЛГУ, 1978; Чиж.ЭП; ПКП: 15-16; Вин.ЭКП:76-79.

А. Н. Виноградова

ВИСЕЛЬНИК — повесившийся человек, самоубийца, самый нечистый из ряда злобных покойников — утопавших, спившихся, замерзших и прочих умерших неестественной смертью. Их судьба предрешается еще при рождении (серб. «суђено на рођењу да се обеси», ср. рус. «на роду написано»). Сербы верили, что младенец, родившийся со «шнурком» на шее, т. е. с пуповиной вокруг шеи, обязательно повесится. Иногда они полагали, что В. может стать и ребенок, родившийся в

рубашке. Самоубийство считается тяжчайшим грехом, заслуживающим сурового наказания на том и на этом свете в последующих поколениях. Самоубийство нередко считалось у сербов возмездием за нечистые дела отцов и дедов: в таком случае В. платил жизнью за преступления своих родителей (поварившихся на чужое добро или проклятых кем-нибудь). Таким образом, В. нес наказание («казна Божија») за свои и чужие грехи, и до него доходило давнее проклятие («стигаа до мого каства»).

Вовлечение нечистой силы на висельника, надевающего на себя петлю по маущению или прямо с помощью дьявола, считается у славян почти повсеместно причиной самоубийства (ср. бел. «Чорт петлаю на шыю закладаў»). Таким путем дьявол окончательно завладевает В. (серб. «Ђаволи љима кладлау»), усыновляет его (серб. «Узме човека љаво под своје»), забирает его душу (серб. «Ђаво му узима душу»). В результате В. сам становится членом «нечистой рати» — он «ходит» после смерти (бел. «То снї могуць кадыць па сьмерци, бо их душами чорт абладуе»); на том месте, где он повесился, появляется привидение в его облике и т. п. В. может стать вампиром, предводителем грозных туч и др.

Место, где повесился висельник, ствояется обычно обитающим дьявольской силой. Считается, что В. в ином виде продолжает жить на том месте или приходить к нему, если его скоронили в другом месте. Однако древний обычай требовал захоронения заложных покойников на месте их гибели, и эта традиция сохранялась длительное время у юж. и вост. славян. Могилы В. часто обозначались названием-топонимом (напр., серб. *Милин Гроб*, *Милина Вода* по имени повесившейся Мили). Место, где повесился В., считалось у русских нечистым, и днем мимо него ходили с молитвой, а вечером обходили, ибо в таких местах «путника может погубить черт в виде удавленника, может удавить или задравать» (Ярославская губ.). Нечистой оказывается и могила В., если она вырыта не на месте его кончины. В одном из селений Ямбургского у. Петербургской губ. удавившуюся девушку скоронили в лесу, и с тех пор весной там слышались стоны, и она появлялась в белом одеянии. В Сарapulьском у. Вятской губ. в доме стонала невидимая кикимора, которая гнала хозяев от стола и на из-

бы, говоря: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!» Позже выяснилось, что дом стоял на месте, где был зарыт удавленник.

Похороны висельника совершались не на кладбище, а во рву вне кладбищенской ограды. Сербы (Таково) иногда вырывали с В. в могилу табуретку, перекладчину, кусок железа и другие предметы, которыми В. пользовалась, расставаясь с жизнью. В Поповом Поле (Герцеговина) В. хоронили в той одежде, в которой он повесился. На Пинеге (Архангельская обл.) гроб с В. ставили в могилу стоямя.

Веревка, на которой повесился В., считалась магической, приносящей счастье, удачу, пользу. Сербы разрезали веревку на мелкие куски и бросали их в воду, чтобы прекратилась засуха; сербы-пчеловоды несли их к пчелам или молодым фруктовым деревьям, чтобы пчелы держались своим ульем и дома, ромались там, где лежат кусочки веревки. Русские берегли часть веревки В. на счастье, особенно в картежной игре. До революции 1917 г. особо ценился бумажный рубль с подписью повесившегося казначея Брута («брутотовский» рубль).

Дерево, на котором повесился В., срубали на Черниговщине как нечистое («Дуба чи хвою люди рубавють, щоб вона не стояла»), а в Сербии (Таково), наоборот, на его рубку налагалась табу, и оно как заветное дерево («заветина») должно было в конце концов исчезнуть и упасть само по себе.

На могилу висельника, особенно вырытую на месте его гибели, проходящие мимо бросают ветки или камни. На Волыни считают, что «вишалника, знявши з дерева, треба на тому місці і поховати, бо він не даром вибрав сам собі місце для смерті на могилу ему треба зелену гілку кіпучі, скажашчи: «На, і я ще тобі дам!» Бо він з твою гілкою піде на суд Божий» (Зел. ОРМ:53). В Екатеринбургской губ. считали, что В. не надо переносить с места смерти, а то он будет ходить на старое место семь дней. На Карпатах также полагали, что В. следует замочить на месте его кончины. На его могилу бросали камни, о его смерти не звонили в церкви. У сербов считалось, что особенно опасно переносить труп В. через сельские угодья, т. е. град побьет их там, где несли покойника.

Град был село, в котором были В. (и другие самоубийцы, ю.-слав.). Души В., как

и души утопленников, витают в облаках, в грозных тучах, которыми они часто предводительствуют. Повтому, чтобы отвести беду, следует либо умягчить В. и градовую тучу, выставив им угощение (хлеб, соль, чеснок, жареного щыпаенка), либо отпугнуть (топором, кавосом), либо отвести (закланыванием, возжиганием свеч).

Засуха также нередко объясняется наказанием за грех В. Она может быть вызвана заворонением В. на кладбище, и тогда нужно вырыть надгробный крест и закопать покойника в другом месте, либо плынуть могилу водой, если она в канаве за кладбищенской оградой или на развилке дорог (Г Полесье), либо разрыть могилу и вылить в нее несколько бочек воды, даже выбросить тело в пруд (Нижнее Поднепровье).

Русские считают В. и утопленников виновниками многих несчастий — градобития, пожаров, неурожая (Ярославская губ.). В. и утопленники могут не только витать в градовых тучах, но и чрезвычайно быстро бегать по земле, что отличает их от других ходячих покойников (Поднепровье).

Этимологическая магия вызвала запрет на вывешивание белья до Благовещенья и после захода солнца: «А кто як повісить, то будуть у селі вшвальнікі... утопленікі» (Черниговщина).

Лит.: Зел.ОРМ:12—13, 53, 71—75, 119, 289; СБФ—78:108, 109, 81:62,72,75,78,80,81,102, 103,110,117; Гнет.ЗУД 2/2:XI—XII,61; Загл.ПСД:148; Ром.МЭГ:47; ПА: ГЕМБ 1974/37: 214; Бор.ЖОЛК:124; Мн.ЖОП:231; Филлиповић М. Самоубийство у пределу Такову // Научно друштво НРБнХ Радови, књ. X. Сарајево, 1958:131, 188, 194—196; АЕИМ № 878-11, № 881-11; Adamczyk // Wiesley 1967/35:168—171; ArchUL; Ściqđ.LN:539; Veck.WSMAC:450; MS:745—746.

Н. И. Толстой

ВИХРЬ — в народной метеорологии нечестный, опасный для людей ветер, результат действия и воздействия различных демонов. Для представления ветров о В. (крутящийся ветер) характерна семантика кручения (см. Крутить), верчения, витья (см. Витья) как магических действий, имеющих нечистую, демоническую природу. По этому признаку В. вхо-

дит в один семантический ряд с вихутом, закруткой (см. Залом), водоворотом.

Отличаясь по силе от бури и ветра, В. сохраняет ряд общих для них признаков, чем объясняется сходство некоторых сюжетов и поверий, в которых они могут заменять друг друга (как, напр., сильный ветер или буря — результат самоубийства или смерти колдуна). Метель, снежная буря наделяются теми же мифологическими свойствами, как и В.

Представления о В. достаточно однородны во всех славянских традициях. Несколько отличны представления о карпат. *поветрулле*, отдельные черты которой, в частности, подмена детей, сближают ее с богинькой.

В отличие от ветра, В. осмысливается как злое, враждебное начало, связанное или с нечистой силой, или с различными нарушениями природных законов и ритуальных запретов. Магические свойства В. переносятся на те предметы и явления, которые, по народным поверьям, являются результатом его деятельности: выверотень, вихуш, ошела, а также заврученые вихрем сеио или полотию.

Губительные для человека последствия встречи с В. (слабость, паралич, потеря разума, смерть) определяют широкий круг предохранительных и отпугивающих средств.

Наименования В. от *vit-: *вертол* (укр. житомыр.), *сортак* (макед., Скопска Котлина), *нертипарох* (укр.); от *vit-: *ваши* (укр. житомыр.); от *krut-: *круть* (рус.), *закрут* (укр.), *kręci* (пол.), *kręsz* (кашуб.), *krudak* (словац.); от *vit-: *вириште* (серб., Лесковачка Моравя), *вирушка* (болг.), ср. с названиями водоворота. Представление о В. как разновидности ветра выражено лексемами типа *ветрушка* (болг.), *крутий витеп* (укр., закарпат.), *рошидзница* (пол.), *kręty wiatr* (пол.) и др.

Значительная часть названий В. — это устойчивые формулы, представляющие собой редуцированные поверья о демоническом происхождении В., свернутые до уровня имени. По народным поверьям, в В. крутятся, танцуют, дерутся, справляют свадьбу черты, ведьмы, чаровницы, алы (см. Хала), самовилы (см. Вила), каравонджукы, полудницы, лешие, шишиги и др.: *то чортых на веселле йде, чортово веселле* (укр. воляны.), *чорт* (укр., бел. брест.); *вядма замуж иде* (укр. киев.), *ведьмина веселле* (бел.), *wiedza* (пол.); *дидьки веселля гра-*

ют (укр. предкарпат.), *дидчине весилле* (укр. львов.); *дилько крути меле* (укр.), *dyłtek diabelski* (пол.).

Появление В. связывается с душами умерших, чаще — с неправильной, нечистой смертью, с заложными покойниками. В. — результат самоубийства (в.-, з.-слав.). Считается, что В. летит в ту сторону, в какую повернуто лицо *всесельща* (укр.-карпат., пол. подкарпат.), гонит его душу (рус., полес., пол., кашуб.), ночует на могиле *самоубийши* (полес.). Вихрем прилетает домой душа умершего родственника, мужа (рус., болг.), крутятся проклятые люди (рус., укр.), мертворожденные и умершие некрещеными дети (в.-слав., пол., кашуб.). Последних надо окрестить, бросив в В. что-нибудь из своей одежды, и произнести установленную формулу (см. *Дети некрещеные*). Часто В. сопровождает смерть ведьмы или колдуньи (в.-слав., пол.). По сербским и болгарским поверьям, В. — это души убитых людей.

Разрушительная сила В. осмысливается как реакция природы на неправильные поступки человека: В. поднимается над оскверненной могилой (рус.), разбрасывает сено, накопленное крестьянином в праздник (полес.); по мнению сербов, В. — это души женщины, вышедших замуж за вдовцов и поэтому после смерти не имеющих пары (см. *Вдовство*).

По некоторым верованиям, восходящим к апокрифам, В. — результат действий Бога (болг.), это Сатанама, которому ангел отсек крыло (укр. виниц.). В. сопровождает рождение Антихриста (укр. полтав.).

У вост. и зап. славян встречаются представления о специальном персонаже, образующем В.: *вихорный* (рус. тул.), *вихравый* (рус. смолен.), *вихрик* (рус. вологод.), *подвей* (бел.), *uđetznica* (пол.).

Время возникновения вихря — традиционное время особой активности нечистой силы: полдень (бел., серб., пол. — отсюда польское название В. *południk*), полночь (луж.). В. возникает чаще всего летом (о.-слав.), во время засухи (укр., болг.), перед дождем или грозой (укр., пол.), на Преображение (болг. вел. тырнов.). См. также *Время*.

Местами наиболее частого появления В. считаются дороги (о.-слав.), в том числе и лесные (олонец.), поле (о.-слав.), лес (с.-

в.-р., серб.), иногда печная труба (чеш.), а также могилы самоубийц и места самоубийства (укр. волям.).

Мчащийся В. имеет вид столба пыли с вкрученными в нем соломой, листьями, мелкими предметами (о.-слав.). Он может представляться черным (укр. чернитов., серб. Хомолье) или огненным (укр. чернигов., чеш.), у него огромные руки (рус. вят.). В вихре можно увидеть демонов в виде молодого человека (рус. смолен.), серого кота (луж.), чертей и ведьм с курчавыми лапами вместо ног, их лиц увидеть невозможно (укр.). Увидеть демонов можно, если нагнувшись, посмотреть между ног (рус. вологод.), через левую руку (укр.), через рукав (укр., кашуб., луж.), через вывернутую рубашку (луж.); нужно поклониться три раза и сказать: «Черт, черт, покажи хвост!» (бел.).

Главной чертой В. является его разрушительная, вредоносная деятельность: он вырывает с корнем деревья, срывает крыши домов (на Туровщине (бел.) в таких случаях говорят: «Ездало чертово веселье, да колесом започпшло»); разбрасывает по-лугу сено, вкручивает разложившиеся для отбеливания холсты. Особенно опасен В. для человека (ср. одно из значений серб. *вихор* 'опасность, несчастье'). Он может закрутить неосторожного, унести далеко от дома, разбить о землю. Последствиями встречи с В. являются смерть, тяжелые болезни и увечья (о.-слав.). В. перекосит болесин, напр. моровую язву (рус.), порчу (укр. черковиц.). О людях, попавших в В. и пострадавших от него, говорят, что их «подвймало», «вихор перейшов» (укр.). Таких людей, если они не умирают, разбивает паралич (о.-слав.), у них искривляется рот, лицо (укр., болг.), они становятся неммыми (укр., болг.), глухими (укр.), у них вырастает колтун (пол.). У беременной, попавшей в В., бывает выкидыш (болг. шумен.). Ребенка, побывавшего в В., ждет несчастливый брак (болг. шумен.).

Считается, что В. — причина многих психических заболеваний, прежде всего *впилепсии* (о.-слав., см. *Падучая*). Человек, «подвельный вихрем», повреждается в уме (о.-слав.), становится бесноватым (укр.) или *исновидящим* (болг.). Ср. кашуб. *kracelk* 'бзик', *ta ta kracelka* 'у нее не все дома'. Сам В. и человек, в него попавший, приносят неудачу и несчастья другим людям (болг.).

Болезни, полученные от вихря, выделяются народной медициной в особый разряд и называются *пидвій, витреник, переполох* (укр.), *подвей* (бел.), *ду шлат* (пол.). Считается, что вылечить эти болезни невозможно (рус. вологод., укр. сум., болг. пловдив.) или можно только специальными заговорами (укр., болг.), «жорданской» водой (укр. подол.). Помогает нож, семь раз освященный на Пасху, которым крестят больного, произносая заговор (укр. виници.). Болгары «отчитывают» такого больного на месте его встречи с В. или относят туда жертвенный хлеб (болг.). Помочь могут сено и листья, закрученные В. (укр. чернигов.). Если злой дух с В. вошел в человека, нужно, чтобы священник в церкви прочитал над ним «Да воскреснет Бог» (укр. чернигов.) или сам больной 25 раз прочитал Евангелие.

Для предотвращения пагубного влияния В. существуют обереги и отгонные средства. При встрече с В. возвращаются назад или идут, когда в ту сторону, откуда пришел В., пройдет животное или пролетит птица (болг.). Отождествление В. с бесом предписывало креститься и читать молитву во время В. (в.-слав.), однако если молитва не помогала, прибегали к брани (болг.). Крестное знамение сопровождалось формулами типа: «Аминь!» (рус., бел.), «Христос воскрес!» (укр. чернигов.), «Хрысты при мне» (бел.), «Niech przegradnie zły duch przez krzyż zwenty» [Пусть пропадет злой дух от святого креста] (пол.) и др. Действенными считались и универсальные формулы типа: «А цур ты!», «А пек ты!» (укр. Покутье), «Под лево колєно, шо идєш право на мене!» (серб. Косово Поле), а также упоминание предметов-оберегов типа: «А учкур [мужской пояс] ты на шыю!» (укр.), «Świńskie gówno!» (пол., луж., см. Кал). Распространены также задабривающие формулы типа «Да си ходиш, сладка и блага» (болг. тракийск.). Широко известны формулы, имеющие отгонный характер: «Счизны, сатано!» (укр.), «Мини, вуче, не учини ми зла» [Прозоди, воля, не причини мне зла] (герцеговин.).

У болгар оберегами от В. служили растения, зашивавшиеся в одежду: пижма, донник, полынь, чеснок. Избегать В. можно, искупавшись три раза на Благовещение (укр. подол.), а чтобы он не причинил вред хозяйству, нужно праздновать день св. Варфоломея (серб., см. Бартоломей).

Чтобы отогнать В., предписывалось плюнуть в него (ю.-слав.), бросить пуговицу (полес.), тляку (пол., кашуб., луж.), камень. В некоторых случаях считалось необходимым кинуть нож, показать кукиш, однако существовал и запрет на эти действия.

Запреты на некоторые действия и слова связаны с опасностью еще больше разозлить В. и навлечь на себя и своих близких смерть, болезни и несчастья. По этой причине нельзя показывать В. кукиш (укр. чернигов., бел. гомел.), акцо (бел.), нельзя разговаривать (болг.), бросать нож (рус. вологод.). Нельзя ругать кого-либо, особенно детей, словами типа «носик тебя вихрь». Нельзя ничего шить из полотна, закрученного В. (полес.), а также надевать одежду, в которой человек попал в В. (в крайнем случае ее нужно было выстирать и подкурить дымом — болг. смакстрен., толбузин.). Нельзя кидать в человека песок, закрученный В., иначе его неделю «крутить будет» (бел. гомел.).

В русских заговорах В. упоминаются как мифологические помощники совершающего заговор («батюшки вихорья» в перыском заговоре «от тоски», «двенадцать вихорей» в вологодском заговоре) или как уносящие болезни («иже еси, вихрем отнеси...» в калужском заговоре «от сглаза»). В русских сказках В. похищает царевну, сходные сюжеты есть и в болгарских легендах. В болгарской песне В. приходит на помощь самодевке, побежденной юнаком.

В. упоминается в многочисленных рутельствах типа: «Попоу к вихрам» (бел.), «Бодай ты з вихром пишов!» (укр. харьков.). В., увиденный во сне, означает заботы и хлопоты (болг. вел.-тырнов.).

По В. иногда гадали о погоде: если В. разыгрался после полудня — девять дней будет идти дождь (луж.). Польские гуралы в Венгрии замечают: если в день св. Павла закрутится В., то на базаре свином будут весь год дорого стоить.

Лит.: Мовз. KLS:470-471; Азимов Э. Г. Полесские поверья о вихре // ТезПЭС; Могилла О. А. Назви вихору в українських говорах // Українська діалектна лексика. Київ, 1987; Петров В. Вірування в вихор і чорна хороба // ЕВ 1927/3:102-116; Колев Н. Народни представи и верования за вихрушката // Въпроси на етнографията и фолклористиката.

София, 1980; PJ 1963/7:289–295; Зел.ВЭ:416; Кулж.:52; СРНГ 4:306; ЭО 1892/2–3:211; Чув.ТЭСЭ 1:23; Ястр.МЭН:7; Schmid. KH: 127; Богд.ПДМ:79; ЭО 1898/1:139, 4:117; ТСЛ 1:118, КА, ПА, Зел.МБ:53; ГЕМБ 1933/8:67; Бор.ЖОЛМ:67–68; MS:713; МААЕ 1896/1: 388; Pd.PDL:52; Szyf.ZOW:89; ZWAK 1885/ 9:37; Sych. 2:210–212, 240–241; Schul.WV: 90–93, Veck.WSMAC:477.

Е. Е. Левкиевская

ВИШНЯ — дерево, ветки которого использовались для гадания. В Польше, Чехии, Моравии, Словакии, во многих местах Украины и Белоруссии, местами в Болгарии и Югославии известен обычай срывать ветки В. или черешни (реже — сливы, яблони) в дни (или в канун) святых Андрея, Екатерины, Варвары. Люди (у болгар — в день св. Анны), в первое воскресенье Адвента и ставить их в воду или втыкать во влажный песок, глину. На Киевщине девушки сажали молодые В. в кадки и держали их в тепле. Расцветшая к Рождеству или Новому году ветка сулила девушке скорое замужество, предвещала семье счастливый, удачный, урожайный год (укр., пол., ю.-слав.), здоровье (кашуб.), свидетельствовала о целомудрии девушки (пол.). В некоторых местах ветки В. ставили по члену членов семьи (полес., словен.): не распустившаяся к Рождеству ветка была дурным знаком для того, кому она предвещалась. При срезании веток соблюдали определенные правила: колотым босиком (укр.), откусывали ветку зубами (словац.), срезали при свете луны (кашуб.), ни с кем не разговаривая и не оглядываясь (чеш.); у зап. славян (чаще у словаков и моравян) ветку надо было полизать водой, набранной в рот. В центр. Славии в день св. Андрея, отламывая ветку В., девушка притоваривала: «Сереđnička, višňa, rogađ' mi ty, rogađ', za keho bych išla» [Черешенка, вишня, посоветуй ты мне, посоветуй, за кого мне пойти замуж] (Ногв. RZL:31). Однако некоторые считали этот обычай грехом, полагая, что нельзя заставлять дерево распуститься зимой наперекор природе (укр., морав.).

С помощью расцветшей ветки В. в Сочельник можно распознать ведьму или мору (чеш., луж., словац.): сделав из ветки кольцо и посмотрев через него, видели, что ведьмы

стоят спиной к алтарю. Веточками В. «колотили» испорченное ведьмой молоко, полагая, что это причиняет боль ведьме (с.-вост. Польша). В сербских песнях виши водят хоровод вокруг В. В качестве оберега в Польша (Лодзинское воев.) в канун для св. Яна в крыши домов втыкали ветки В. (и другие растения), а сербы, хорваты и словенцы украшали ими дома внутри на Рождество.

В. имеет большое значение в любовных гаданиях и ворожбе. В Сербии в Юрьев день девушки обкладывались водой, забравшись на В. и стоя на суку или сидя на нем верхом, чтобы парня бегал за ними («Да би момци свисли за њиџа» — этимологическая ворожба, основанная на игре слов *вишица* — *свисли*). В Боснии (Сараево) в канун Юрьева дня девушка на выданье трясла В., отламывала несколько веток, каждую называла мужским именем и клала на ночь возле кровати, а утром, не глядя, брала одну из них и узнавала, за кого выйдет замуж. Чтобы увидеть суженого во сне, девушка в полночь, разделшись донага, говорила у очага, под В. и перед воротами: «Где бы ты ни был, приходи ночью, чтобы я тебя увидела». Ветки В. — знак любви (чеш., словац.); в Валахии распустившуюся к Рождеству ветку В. девушки украшали фольгой и держали любовными, а они прикалывали ее на платку. На Украине и в Польше из В. делали кузальское и свадебное деревца (у юж. славян — из черешни). В народных любовных песнях В. — символ нежной взаимной любви.

Существовал запрет есть вишню до Купала (в.-слав.) или Духова дня (болг., ср. известную легенду, когда родителям, у которых умерли дети, запрещено есть ягоды и фрукты, так как на том свете их дети не получают этих плодов).

Вторичное цветение В. осенью предвещает смерть в тех семьях, члены которых ели плоды этих В. (бел.). Отлучение ребенка от груди часто совершали во время цветения В. (Лодзинское воев.). По кашубским поверьям, обильный урожай вишни предвещал несчастье (словац.).

Вишня в народной медицине. Знахарка, заговаривая больного ребенка, держала ветку В. (серб.). Сок плодов В. пили при желтухе, отвар сушеной В. — при заболеланиях желудка (пол.); отвар коры В. — при женских болезнях (Вольны, Тернополь, Минская губ.); листья использовали в виде

компресса при головной боли, прикладывали к опухшим местам, чирьям, порезам (укр., пол.); на больных лихорадкой стригли волосы с ветом В. (реже — других деревьев) (чеш.). См. также *Дерево пладовое*, Ягоды.

Лит.: Sob.RVNP:160—165; KOO 1:205,206, 238,247,268; Гринч.ЭМЧ 1:14,15; Клим.УР 4: 129; Коль.ДВ 29:259; ZWAK 1887/11:188; Марк.ОПК:20,106; Нешар.ППП:127; СБЯ—84: 168; ПА; Чарк.РВБ:67—68,266; БХ:194; GZM 1986—1987/41—42:215; Ерм.НСМ 2:464; Визг.КОМ:463; Gol.LP 2:126; Мале.ROK:9; PaL.ZZ: 159; РММАЕ 1963/7:171,182, 1965/9:158, 1967/11:19,29; Pod.ZO:12,13; Sucha SGK 6:162; SzL.ZOW:160; ZWAK 1881/5:63, 1889/13:74, 1894/17:25; СлV 3:238; Вар.МЛ:7; СЛ 1892/1: 404,501; 1916/16:471, 1965/50:197; Нанш ВК: 226,227; Аф.ПВ 3:79; Kukka MNP 2:278.

В. В. Усачева

ВЛАСИЙ (Влас) — христианский святой, сщмч. еп. Севастийский († около 316 г.), день памяти которого отмечается 11(24).II, у католиков Блажей, Блаж (3.II), в народной традиции — покровитель скота. В., согласно житию, во время Ликинского гонения скрывался в пустынных местах и жил на горе Аргеос в пещере, к которой кротко подходили дикие звери, во всем подчинявшиеся В. и получавшие от него благословение и исцеление от болезней. Мотив покровительства скоту отражен в иконографии св. В. Его иногда изображали на белом коне в окружении лошадей, коров и овец или только рогатого скота. В русской традиции В. звали «коровьим богом», а день его памяти — «коровьим праздником». В Новгороде ко дню св. В. к его образу приносили коровье масло. У белорусов в день св. В. («конское свято») объезжали молодых лошадей и устраивали особую трапезу. По северноукраинским представлениям, св. В. «завидует рогатому скотинкою». В Сибири праздновали день св. В. как покровителя домашнего скота. В вост. Сербии (Буджак) день св. В. считался праздником волов и рогатого скота («говеђа слава»), в этот день не запрыгали волов.

Сакральный хлеб или пирог («колач») несли в день св. В. в Лужице и Нишаве (вост. Сербия); первым разрезал его «за здоровье полов» («да су жини волови») свя-

щенник (за его отсутствием — хозяин) с молитвой, как на празднике «саявы». В Пиринской Македонии в тот же день женщины пекли хлеб или лепешки и спешили отнести их в церковь и раздавать еще горячими, веря, что, если от хлеба идет пар, скот будет целый год здоровым. В некоторых деревнях хлеб раздавали на улице. Каждый, кто брал кусок такого хлеба, подпрыгивал и произносил благопожелание: «Да са жини сабинте, / Да са здрави воловете, / Да рипат, да мучат, да не црвјалеат!» [Пусть живут и адривствуют козлева, пусть будут здоровы волаи, пусть они брыкаются, мычат и не дохнут!] (Пир.:435). Оставшийся хлеб раздавали скоту. Болгары из Фракии пекли два хлеба («питы») и клали один поверх другого, затем отламывали от них кусочки для волов и раздавали соседям. В зап. Болгарии также несли два хлеба, называя их св. *Петка* (св. Прасковья Пятница) и св. *Влас*, в вост. Болгарии севернее и южнее Балканского хребта — один хлеб. В зап. Болгарии обрядовый хлеб клали на трапезный столик и несли в хлеб или загон к там при этом кадила. Хлеб «св. Петка» разламывали и раздавали соседям «за волово здравие», а хлеб «св. Влас» несли волам и скормливали его вместе с соевыми отрубями. Дрствался он и другой скотине. Общий большой хлеб — «пирог возничков» (*арабаджийска пита*) — на В. пекли в Панагюриште, затем его разламывали и раздавали всем встречным. Встречные при этом произносили: «Му-у-у!» и слышали в ответ то же подражание воловьему мычанию. В Пловдивском кр. день св. В. называли *Муканица* или *Муквден* (дословно «день мычания» или «день Мука»), т. е. там также при раздаче хлеба («питы») мычат. В России, на Вологодчине (Кадимковский у.), в день св. В. пекли каравай ржаного хлеба и освящали их при стечении народа из соседних волостей. Хлеб затем раздавали скоту, а иногда варили пиво и пировали три дня с ролей «шпироко и разгульно».

Совместная трапеза и день св. В. совершалась болгарями в нескольких селах Пловдивского кр., там люди ходили по «мадале» («кварталу»), мычали и собирали продукты для общего стола и покупки вина. Общее пиршество времянами сопровождалось коллективным танцем «хоро», исполнявшимися, «чтобы танцевали и волаи» («да играят и воловете»). В середине XIX в. в болгарском селе Перушица все, у кого был скот, выходи-

ли за село на гору Баоневида, зажигали свечи, ревели вола, ели и пили сообща. Возвращаясь домой, бежали что есть духу, мычали, ржали, бледали, во всем подражая скоту (ср. сакральную трамезу при захлаянии быка). В тот же день в ряде селений Харьковщины молодки собирались в шинке и пили горькую, «чтобы коровы были ласковыми», а потом, придя домой, били своих мужей донцами плеток, «чтобы волаы были послушными».

Выгон скота на водопой рано утром в день св. В. совершался в селах Плавдивского кр. севернее р. Марицы. Считалось, что таким образом забавляют волов («разиграют говедять»). Крупному скоту на рога наклеивали хлебцы, которые потом раздавали детям.

Воловьим бега в день св. В. устраивали в болгарском селе Драгойноио (к югу от р. Марицы): волов впрягали в груженные ноши, чтобы определить, кто из них прыгче и сильнее («варят воловете си»). Бега эти сродни конским соревнованиям в день св. Феодора Тирона (см. Тодорова суббота). Вообще же в Болгарии в день св. В. почти повсеместно волов не запрягали. Согласно болгарскому поверью, вол всегда опоясан девятью невидимыми пошевими и только на В. он распоясывается, теряет слух, и потому его нельзя запрягать.

Принесение воды из колодца рано утром на В. было обязательным у украинцев, живущих в р-нах Белгорода и Курска. Воду эту ставили в красном углу («на покути»), где она стояла три дня, а потом ею кропили скот в хлеву и частично вынаивали назад в колодець, т. е. ее уже «освятил св. В.». Туда же клали прадево, которое, как и вода, на В. приобретало целебную силу.

Народная этимология связала имя *Власий* — *Влас* со словом *влас* 'волос, волосок' (ю.-слав. и церк.-слав.) и словом *влас* (*волас*), означающим болезнь, которая представляется в народе как едва видный, тонкий, как волосок, червячок. Чтобы скот не болел этой болезнью, его хозяин постился в день св. В. (болг.).

Другая связь имени *Улас* (*Влас*) со словом *ласица* (*ласка*) привела к тому, что в Киевском и Ровенском Полесье возникло верование, по которому св. В. охраняет от зверька ласки, которая может перепрыгнуть через лежащую скотину и вывавать тем самым ее болезнь или смерть.

Болгары лечат «влас» («волос») у скота и людей тем, что присыпают раны пеплом от сожженных волов, шерсти и цветины, состриженной со скота в день св. В. «Влас» лечится также заговором и ритуалом, «секущим» эту «воловью болезнь».

Табу в день св. В. на предение, взыание, шитье соблюдалось в Пиринском кр. «чтобы не болел скот и его хозяин», «чтобы не повывился влас в глазах». В Плавдивском кр. на В. нельзя было причесываться, «чтобы не завелась влас в глазах» («да не им власыват очите»). По той же причине запрещалось пересыпать и трогать муку, чтобы она не была затхлой, плесневелой («да не се власава»). Во многих болгарских краях на В. не дозволялось месить квасной (дрожжевой) хлеб, чтобы хлеб не был весь год клейким, как глина, и чтобы не пораниться, не получить плохо заживающую рану с «власом». В селении Тодьовци (Еленско, сев. Болгария) на В. не работали не только ради здоровья скота, но и для того, чтобы хлеб на корню не вырастал без колоса («да не власава»).

Икона св. Власия у русских часто висела в хлеву. В день св. В. к нему обращались с молитвой: «Святой Власий, дай счастья на гладких телушек, на толстых бычков, чтобы со двора шам-игралаи, а с поля шам-скакали» (Макс.СС 17:56—57). А при первом выгоне скота в Ираутской губ. приговаривали: «Угодник Божей Власей! Не оставь скотину в пути и в дороге, итить безо всякова препятствия. Ключ и замок — крепкие слова» (Макар.СНК:58).

Украинцы в день св. В. нередко служили во дворах молебны, вносили образ св. В. в хлев или загон для скота, окуривали скот и кропили его святой водой, «щоб скот добре народився та не хорів» (Вор.ЭНН 1:209). Св. В. считался покровителем «худобы», прежде всего коров. В некоторых украинских селах (на Волыни и Полтавщине) покровителем скота считался не св. В., а св. Харлампий, память которого отмечается на день раньше — 10.11.

Лит.: СБЯ-84:192; Бол.КСЭ:66,334; Макар.СНК:57—58; Макс.ННКС:118; СРНГ 2:57; ЭО 1895/27:125; Вор.ЭНН; Нед.ГОС:57; РСКНД 2:705; Вак.БЕТБ:423; Марин.НВ:260, 360—362; Млад.БТР:317; Плав.258.

Н. И. Толстой

ВНУТРЕННИЙ — ВНЕШНИЙ — противоположение, входящее, как и жесток — запад, верх — низ, в ряд парных оппозиций, из коих самые основные хороший — плохой, мужской — женский, правый — левый. Пара внутренний — внешний синонимична (хотя и не абсолютно) парам дом (домашний) — не дом (не домашний), конкретно дом — двор, дом — лес и т. п. Внутреннее (дом, двор) ощущается как некое замкнутое, нередко закрытое (временю и постоянно) пространство, а внешнее воспринимается как пространство открытое, свободное. Границей между этими пространствами являются ворота, реже окно, ворота.

Болгары в святочные дни ревали на пороге дома черного петуха, давая ему при этом возможность сделать последний прыжок, и если он прыгал вовнутрь, в дом, считали, что это к добру, если же прыжок был вовне, во двор, — к беде. Петуха потом съедали, а голову его берегли как лекарство от насморка (Плевенский окр.). Сербь при погребении следили за тем, где и когда появятся на руках покойника желтые пятна: если они появятся еще в доме, умрет кто-то из домашних, если возле дома — смерть перейдет к соседям, во дворе — новый покойник будет в селе (г. Сийеница в юж. Сербии). Так, соотношение докусов в доме и у дома воспринималось как изоморфное распределению пространства в селе, которое может быть открытым, но может быть также замкнутым в результате проведения границы села и сельских угодий опахиванием, обходом, огораживанием и т. п.

Внутренняя цельность и замкнутость дома, а нередко и двора сохраняют спор, или счастье и благополучие, всего дома и всей семьи, что считалось особенно важным в определенных дни и при определенных действиях. Так, белорусы запрещали домашним выходить из хаты в то время, когда сажали хлеб в печь, боясь, что выходящий «спор с собою понесет» (Могилевская губ.). Русские также во время выпечки хлеба не мели хату, боясь «спорыню вымести». Гуцулы на Карпатах в рождественский Сочельник не выходили вечером из хаты, принимая при этом меры, чтобы все одолженное ими было к этому вечеру возвращено в дом и все ворота и калитки были закрыты, «чтобы не улетали пчелиные рои».

Оппозиция внутренний — внешний связана с оппозицией мужской — женской. Так, по сербскому поверью, если будущая мать впервые ощутит свою беременность в доме — родится мальчик, а если вне дома — девочка (Полово Поле, Крагуевацкая Ясеница). Связь в обратном порядке наблюдается в сербском присловье, по которому при рождении мальчика «гора плачет, а кућа поје» [лес плачет, а дом поет], а при рождении девочки — наоборот, «гора поје, кућа плаче» [лес поет, дом плачет] (Косово Поле). Пара дом — лес — вариант или конкретизация оппозиции внутренний — внешний. Эта оппозиция имеет связь с парой правый — левый, как следует еще из одного сербского примера: если у покойника — хозяйина дома открыт правый глаз или правая нога кажется длиннее левой — умрет еще кто-либо из дома; в противном случае (проткрыт левый глаз и левая нога длиннее) умрет кто-либо из села (Босанская Краина).

Оппозиция внешний — внутренний, выражающаяся конкретно в паре дом — не дом или дом — двор, ярко выступает в болгарском обряде «рассечения монеты» (*секат паря*), исполняемом после смерти одного из одомеслячников. Одомеслячниками у болгар и сербов называются родные братья и сестры или брат и сестра, родившиеся в разные годы, но в один и тот же месяц. Народная традиция воспринимает их как близнецов, т. е. людей общей судьбы. После смерти одного из одомеслячников, чтобы не скончался второй, болгары совершают ритуал «рассечения»: берут серебряную монету и разрубают ее на пороге пополам; ту половину, которая упадет во двор, кладут в гроб покойника, а другую, упавшую в дом, дают живому одомеслячнику, и он должен ее носить, пока не потеряет (Тырновско, Панагюриште, Добруджа). В этом ритуале оппозиция внутренний — внешний непосредственно связана с оппозицией жизнь — смерть.

Лит.: ЯКПГ:169—183; Шух.Г. 4:15; СбНУ 1894/10.208—209; Доб.:297; Вад.ПСОП:84; Мж.ЖОП:248; Марш.НВ:336; Бор.Д.:39; ГЕМБ 52—53:126.

Н. И. Толстой

ВНУТРЕННОСТИ — см. Петраха.

ВОДА — в народных представлениях одна из первых стихий мироздания, источник жизни, средство магического очищения. Вместе с тем водное пространство осмыслилось как граница между светом и тем светом, путь в загробный мир, место обитания нечистой силы и душ умерших.

В космогонических мифах В. ассоциируется с первобытным хаосом, первоначалом: «С самого начала не было ни неба, ни земли, а была только тьма и вода, а Бог летел святым духом по-над водою» (Бул.УН: 72–73). В польской легенде Бог, создавая землю, обратился к В. со словами: «Ты будешь первойшей среди всех, без тебя ничто жить не сможет, и на тебе я поставлю землю» (Kolb.DW 7:4). По южнославянским и карпатским верованиям, вся система рек и ручьев представляет собой живых землей: «як у чоловіці іде кров жилами, так іде вода в землі жилами» (Гуц.:243). Широко распространены в славянской мифологии представления о том, что водное пространство разделяет земной и потусторонний миры. Считалось, напр., что через проточную В. могла осуществляться связь с умершими (см. Пускати по воде, Переправля через воду). В системе поверий о возникновении дождя, радуги и о причинах засухи одним из центральных является мотив противопоставления и связи земной и небесной воды.

В некоторых этиологических преданиях с водяными брызгами и каплями связывается возникновение чертей или вредных насекомых. Ср. украинскую легенду о том, как св. Петр учил черта создавать себе помощников: «Набери воды и брызгай ею позади себя — сколько упадет капля, столько сделается чертей» (Бул.УН:85–88). В Харьковской губ. считали, что вши происходят от «плохой» В. и что блохи разводятся от В., разлитой по хате в Рождество или на Пасху.

Свидетельства о почитании водных источников древними славянами сохранились во многих памятниках письменности, где упоминаются жертвоприношения воде и молитвы возле нее, гадания, заключенные браков и союзов, принесение ваяты и т. п. Поклонение священным источникам и колодцам у вост. славян связывалось с культом св. Питилицы, которая была известна как покровительница водной стихии. У зап. и вост. славян патроном В. считались св. Ян Креститель (Иван Кутала), а также св. Николай —

покровитель тех, чья профессия связана с В. (рыбаки, плотогонны, мореходы). В южнославянской традиции владение целебными источниками приписывалось виамам и самодивам (ср. наваики *Виллина вода*, *Самовилска чешма*, *Самодивски кладенец*), которые могли «запирать» воду, и тогда она пропадала. По болгарским поверьям, «воды без хозяина не бывает». В фольклорных мотивах хозяин земных вод — обычно змей. Владение водной стихией приписывалось и высшим божествам: в Вятских епархиальных документах (1739) сообщается, что в Петров день люди ходили к Нижнему Потоку, молились, бросали в В. платки, нитки, деньги, обливались В., утверждая, что в В. «Бог есть, и молились они Богу» (СЭ 1981/5:98). См. Источники, Колодец.

Вода — среда обитания нечистой силы и душ умерших людей. Общеславянские представления о том, что в В. обитают черти и другая нечистая сила (злой дух, «дидько», русалки — см. Водяной), раскрывают негативную символику В., ее опасность для человека, ср. поговорки: «Где вода, там и беда», «От воды всегда жди беды», «Черт огня боится, а в воде оселится» и др. Чтобы обезопасить себя от вредоносного воздействия нечистой силы, обитающей в В., украинцы Карпат при вхождении в реку говорили: «Дидько в води, а я в воду!», а выходя после купания: «Я з води, а дидько в воду!» (ЕЭ 1898/5:193). Набирая В. из ручьев, люди принимали меры предосторожности: крестились сами и осеяли крестом В., сохраняли молчание или обращались к В. с почтительными приветствиями и просьбами, оставляли возле В. дары и т. п.

Особую опасность представляла В. в ночное время. Болгары окрестностей Пловдива боялись ходить за В. ночью; если же это было крайне необходимо, то и источник или обязательной группой, в полном молчании, не оглядываясь при возвращении. Избегали использовать только что принесенную В. для купания ребенка — ждали, пока она «перемочет» в доме. Хранящуюся в доме В. рекомендовалось на ночь плотно прикрыть крышкой, «иначе в нее заберутся черти» (Ром.БС 8:313).

В ряде мест известны представления о сезонном пребывании в В. нечистой силы. Так, белорусы верили, что черти остаются в В. всю зиму до Крещения, а после освяще-

ния воды переходят на вербу или на другое дерево. По восточнославянским поверьям, такие же «переходы» из В. на растения и затем опять в В. совершали русалки, водяной и другие нечистики. Болгары (окрестности Емдженьова) тоже считали, что после Крещения все дьяволы и караванджумы выскакивают из В. Украинцы Харьковской губ. избегали купаться после Ильина дня, полагая, что с этого дня черти опять начинают жить в В. В живецких Бескидах говорили, что в реке живет некий мифический олень и, пока он находится в В., купание опасно для людей; входит в реку разрешалось, лишь когда олень выходил на берег (со дня Божьего Тела до дня св. Бартоломея). Подобные запреты на купание после Ильина дня украинцы Карпат мотивировали тем, что в это время уже «мідвіль ускочіу у воду» (ООФ:87).

С представлениями о том, что «душа человека после его смерти погружается в воду» (Булг.П:190), связана система запретов использовать В., находившуюся в доме в момент смерти человека. Болгары называли такую В. мертвой (*мъртвешка вода*), спешили вынуть ее из всех сосудов сразу после выноса покойника, чтобы никто не смог ее отпить, объясняя, что «умерший в ней искупался» (Вак.ПО:77). Сербы считали необходимым вынуть всю В. из дома, мимо которого прошла похоронная процессия; если несущему ведро с В. случалось встретиться с похоронной процессией, то он вынужден был вынуть В., чтобы душа умершего не погружалась в нее (Зеч.КМС:10). При агонии умирающего белорусы тоже выносили из дома всю В., чтобы душа не осталась в ней. На Русском Севере, наоборот, ставили рядом с умирающим сосуд с В., за которой наблюдали присутствующие: заколывавшаяся В. означала, что душа вышла из тела и погружалась в В.

Опасной считалась и В., которой обмывали покойника (во многих местах ее тоже называли мертвой), ее выливали в глухих безлюдных местах, чтобы не навредить живым.

В день памяти об умерших в четверг Страстной недели в сев. Болгарии и с.-вост. Сербии совершался обряд *пштане воде мртвима за душу* 'поливание водой за души умерших': женщины поливали В. четыре угла могилы или выливали В. в источник, называя имя каждого умершего родственника.

Освящение и другие способы сакрализации воды. Приуро-

ченное к некоторым праздникам церковное освящение В., по народным представлениям, имело целью изгнание из нее бесов, очищение В. от скверны. Главным таким праздником в году, включавшим обряд водосвятия, было Крещение. Освященная в этот день В. (святая, боговладельская, жорданская, трехкравлевская и т. п.) считалась наиболее здоровой, целебной, способной защитить от болезни и нечистой силы. Ее хранили в течение года в каждом доме, верили, что она не может испортиться, использовали в лечебных и магических целях (см. Крещение).

Реже освящение В. могло происходить в другие календарные праздники: в субботу накануне Пасхи (в.-пол.), в день Афанасия летнего (болг.), в первый день августа (Мокрый Спас — рус.) и в некоторые другие дни. В Польше (Саноцкое воев.) в годовые поминки по умершему члену семьи приглашали священника с просьбой, чтобы он осветил В., имеющуюся в доме (Kolb.DW 49:533).

Наряду с В., освященной по церковному обряду, чудотворительной и магической считалась также В., набранная из источников в особые дни: в рождественское утро, на Новый год, Сретение, в Великий четверг или пятницу, в день Ивана Купала (ср. названия такой В.: укр. *святовоєдня вода*, болг. *василева вода*, рус. *сретенская*, в.-слав. *четверговая вода* и т. п.). Сакральная сила В. повышалась, если при ее набирании и перенесении в дом соблюдались особые условия и запреты. Первейшим из таких требований было кождение за В. равным утром до восхода солнца. Высоко ценилась В., которую удавалось набрать раньше всех, ее называли *непочатой* (укр. *непочата*, серб. *неначета*, *цијела*, болг. *неначната*, рус. *непштая* и т. п.). При набирании запрещалось отливать В. из ведра или зачерпывать вторично, следовало соблюдать полное молчание при перенесении В. в дом (рус. *немая вода*, серб. *нема вода*, болг. *мълчашна вода*, морав. *mlaká voda*). Дома такой В. умывались, помали больных, кропили скот, ульи, хозяйственные постройки, использовали для гаданий; сосуд с В. закапывали в поле, в винограднике, клали в основание строящегося дома и т. п.

Дополнительную магическую силу придавали В. опущенные в нее растения, монеты, серебряные изделия, крест, зерно, уголь из своей печи и т. п. (ср. соответствующие названия: болг. *цветкова вода*, пол. *sidolna wo-*

da, морав. *Wastná voda*, словац. *uhľeriková voda*). Еще одним способом сакрализации В. было произнесение заговора над В. («наговорная вода»). В селах Виницкой и Николаевской областей в ночь перед Введением девушки сами совершали обряд «освящения воды»: шли к месту слияния трех ручьев, набирали В. и затем переливали ее между двумя горлячими поленьями. Сходным образом на Карпатах очищали В., проливая ее между острыми орудиями (топорами, серпами), ср. название такой В. у словаков *ostrá voda*. Для лечебных целей использовалась т. н. простреленная В. (чеш. *střelná voda*, Václ.VO:120), т. е. набранная из колодца, в который перед тем выстрелили из ружья. Кроме того, особые чудодейственные свойства приписывались В., которую кузнец использовал для закаливания железа; стекающей с колес водяной мельницы или с морды коня после водопоя; принесенной из источника во рту; набранной из трех (семи, девяти) колодцев или ручьев либо из того места, где сливаются три потока; оставшейся после варки пасхальных яиц; «переночевавшей под звездами», т. е. оставленной на ночь под открытым небом; пролитой сквозь решето, а также В., которой обмывали церковный колокол, иконы, хлебную дему, руки после замешивания обрядового теста и т. п. Вредоносной и опасной считалась В., в которой обмывали новорожденного, больного, посуду после поминок, а также «старая» В. (чеш. *ofetňovaná, přelétá*), т. е. не израсходованная в течение года крещенская В. Такую В. выливали в глухие места, где никто не ходит, или использовал, чтобы навредить недругу.

Символика воды связка, с одной стороны, с ее природными свойствами — свежестью, прозрачностью, способностью очищать, с быстрым движением, с другой стороны — с мифологическими представлениями о В. как о «чужом» и опасном пространстве. Подобная двойственная оценка В. как оздоравливающей и одновременно смертоносной стихии проявлялась в сказочных мотивах живой и мертвой В. Негативная символика В. характерна для снотолкований: мутная и грязная В. предвещает болезнь, смерть, грусть, а речная, чистая В. — слезы. Напротив, целительные свойства В. раскрываются в сказочном сюжете о Безручке (СУС-706), исцелившей в В. свои руки.

Также признаки проточной В., как ее нескончаемое и быстрое течение, были

ведущими в магии обеспечения молочности кормящих матерей и коров. Напр., у сербов было принято обмывать рожицу речной В., чтобы у них молоко «потекло, как вода». В Словакии с той же целью обмывали рожицу водой, взятой из ручья (см. Грудь, Кормление грудью). Для молочности коров зап. славяне помал их в рождественский Сочельник или в Чистый четверг из ведер, до краев наполненных В.

Если оставленная на ночь под открытым небом В. сохраняла свою чистоту и прозрачность, то это считалось хорошим признаком при выборе места для строительства нового дома (болг.). Свежей водой из ручья обрызгивали ульи утром в Юрьев день, «чтобы мед был свежим, как вода, и чтобы пчелы жужжали, как журчит вода в ручье» (ГЕМБ 1937/12:206). К проточной В. бегали умываться для бодрости и здоровья, ею обмывали людей, чтобы у них спорилось дело. Традиционной формулой благопожеланий у вост. славян была приговор: «Будь здоров, как вода».

В магии, обеспечивающей скорейшее замужество, девушки обращались к В. с приговором: «Или вода борзо йде, так аби я борзо віддала си» [Как быстро течет вода, чтобы так же быстро я вышла замуж] (Шух.Г:205). Значимым оказывалось и направление течения воды: напр., участники святочных обходов двигались по селу вверх по течению реки, чтобы увеличивалось («шло в гору») благополучие. Для целей продуцирующей магии набирали В., зачерпнутую по течению реки, а для вредоносной магии — против течения.

Проточная вода, так же как и огонь, считалась устойчивым символом быстроты. Чтобы быстро шла работа, первое изделие обучающегося ремеслу сербы сжигали или бросали в В., чтобы в дальнейшем работа шла легко, как течет В. (см. Быстрый). Параллелизм между стихиями В. и огня может быть отмечен также в обычае выливать «старую» В. (подобно тому, как тушили в очаге «старый» огонь) и приносить в дом «новую» В. (равно как и разводить «новый», «живой» огонь). Напр., сербы в р-не Алексинского Поморавья в рождественское утро выливали «старую» В. из всех сосудов и приносили «новую». Кувшин со свежей В. ставили на пороге, рядом клали топор и совок с горящими углями, после

чего домочадцы перепрыгивали через все это со словами: «Прошел через воду — не утонул, прошел через топор — не поранился, прошел через огонь — не сгорел» (Ант.АП:179). Мотив соперничества В. и огня встречается в русских загадках (напр., «Какая сестра сильнее брата? Вода — огня») и в словацких приговорах, произносимых при внесении В. в дом или при окроплении водой («*Daž bože dobry deň, prvšia voda, ako oheň*» [Дай, Боже, добрый день, главное вода, чем огонь], *ČslV 2:574*). Ср. также белорусские устойчивые выражения типа: «Вада яго ведае» и «Агонь яго ведае» (Высл.:27,30).



Умывание «наговоренной» водой. Болгария

Равное почтительное отношение к В. и к огню может быть отмечено в запретах плевать и мочиться в В. и в костер, которые одинаково мотивировались тем, что нарушивший запрет «плоет на Бога» или «в глаза умершим родителям». По восточнопольским поверьям, поблизости от В. не следовало говорить и делать что-либо плохое, т. к. В. может отомстить. Строгая регламентация действий с В. касалась прежде всего людей, которым приписывали признак нечистоты: набирать В. из колодца запрещалось беременным,

роженнице, больным или особе, которая обмыла покойника, иначе испортится В. в колодце или высохнет источник. Но и сама В. могла рассматриваться как вредоносная среда: в Болгарии беременные избегали наступать на разлитую кем-либо воду, чтобы не навредить будущему ребенку; по этой же причине поляки Хелмского воев. не позволяли беременной приближаться к источнику.

Ритуально-магические действия с водой. Очистительная, апотропейная и продуцирующая семантика В. раскрывается в многочисленных обрядовых формах ее применения. В календарных и семейных циклах, в ритуалах вызывания дождя, в лечебной и хозяйственной магии, в гаданиях наиболее распространенными действиями с В. были: хождение за В.; торжественное внесение ее в дом; кропление и обливание людей и скота, хозяйственных построек, предметов, могилы; обрядовое умывание «новой» В.; купание в речной В.; заговаривание В., предназначенной для лечения; питье особой В.; сплавление по В. различных предметов и т. п. (см. *Мытье, Купание, Обливание, Обмывание покойника, Питье, Понть, Пускать по воде*). Напр., способом избавления от вредных насекомых, опасных или вышедших из употребления предметов домашней утвари считалось бросание их в В. (см. *Бросать*). Семантика умилоствления, задабривания В. может быть отмечена в обычае бросать в В. пищу (хлеб, соль, кашу, зерна, яйца и т. п.). См. *Кормление ритуальное*.

У зап. славян проточная В. часто использовалась в любовной магии: девушки ходили к В., чтобы обеспечить себе успех у парней или для избавления от любовной тоски (см. *Любовная магия*).

Значительная роль В. в гаданиях связана с ее осмыслением как границы между «здешним» и «нездешним» миром, а также среды обитания духов, способных предсказывать будущее (см. *Гадание*). Актуальными оказывались здесь такие свойства В., как возможность получить отражение в водной поверхности (ср. выражение «как в воду смотрел» в значении 'утадал'): девушки бежали к реке, проруби, колодцу и смотрели в В. в надежде увидеть облик будущего мужа или таким же образом гадали с принесенной в дом В. (о.-слав.). Другие способы были ориентированы на разгадывание значения звуков текущей В. или всплесков, производимых предметами

при бросании их в В. Напр., словенские девушки ходили к проточной В. «слушать», чтобы угадать характер своего суженого (сварливый, грозный, тихий). С этой же целью в Польше бросали камки в В., прислушиваясь к всплескам.

В., налитая в посуду, могла быть и самостоятельным объектом гаданий. Напр., в темноте расставляли чашки с песком (символ смерти), с зерном (символ богатства), с В. (символ замужества или крестин), а затем гадающей брала одну из чашек наугад (пол.). Уже само по себе внесение вечером в дом В., набранной с соблюдением особых правил, должно было вызывать у гадающих вещий сон, основное содержание которого составляли бы мотивы «суженый явится воду пить», «девушка понты», «переводить ее через воду» и т. п.

Широко известны у всех славян способ гадания по характеру плавающих по В. предметов (брошенных в реку венков, букетов, веток, щепок, венчиков, хлебных изделий, свечей, укрепленных на подставках, и т. п.). Ровное плавание их по течению сулило положительный смысл гадания, тогда как предметы утонувшие, поплавшие в водоворот, прибывшие к берегу предвещали беду. Для коллективных гаданий была типичным способ, при котором мелкие предметы участники опускали в чашу с В., а затем вынимали наугад под песню специальных песен (см. Подбывающие песни).

В формулах-обращениях, адресованных в воде, представлял ее персонализированный женский образ, наделенный личными именами (Ульяна, Елена, Ёрдана), эпитетами и другими характеристиками (милая, чистая, быстрая, матушка-вода, Христова мати, Ботова сестрица, водичка-орданичка, найстарша царичка и т. п.). Наиболее популярным общеславянским мотивом таких приговоров является просьба «очистить от всего злого» (от болезней, наговоров, беды, тоски). Ср., напр., укр. «Вода, водиця, водиця Ульяно! Ти очищаеш гори, каминя, лути, берега. Обий, очисти душу (имя говорящего) от всякого скудства, паскудства, всякой напасті» (Гавр.КЯДК:99). В западославянских формулах упоминается, что В. течет «от пана Христа». При бросании в В. обрядовой пищи просили себе взамен удачи, здоровья, приплода скота, женихов, пропавшее молоко и т. п.

Лит.: КОО 1983:130–143; Потеб.НССП:54–72; Бул.УН:338–340; Ив.Топ.СЯМС:147–156; Проглп ИКВС:197–199; МНМ 1:240; Макс.ННКС:245–260; Усп.ФР:62–65,80–85,98,121; Аф.ПВ 2:210–211,232; Кляны.УР 3: 66–67; Афт.АП:176–179; ГЕМБ 1984/48:217–218,222; Мил.ЖСС:147,179–180,215; Эч.КМС:10–14,61; Јадр.К:58–59; Кур.ПЛС 2:23–25,108–109; ЕПНДК:151–193; СБНУ 1889/1: 1–78; БФ 1984/1:81–89; РН 1909/7:161–167; Мярн.НВ:38–39,281. Пир.:444; Доб.:331–332; Моз.КЛС:506–510; Sychta SGK 6:93–95; Bieg.KOM:360–402; Fed.LŽ 1:130–131; Byur. DO 1:280–281; 2:42,50,58–61; Václ.VO:120–126; NR:288–289; Masłowska E. Ludowy metotyr rzeki // Językowy obraz świata. Lublin, 1990:197–207; Majer-Baranowska U. Świętość źródła w polskiej kulturze ludowej // Twórczość ludowa. Lublin, 1991 // 2:17–20; Босн.М. Вода у погребним ритуалу и култу мртвих код Срба у Војводини // Рад Војвођанског музеја, 1986–1987. Т. 30. С. 159–172.

Л. Н. Виноградова

ВОДИТЬ, вождение (ряженого, «козы», «русалки» и т. п.) — ритуальное действие, главный элемент обрядов-шестивий, центральная фигура которых — ряженый. Включается в календарные обряды преимущественно двух типов — обходного и проводного: в первом группа участников водит ряженого по домам, исполняя благопожелания и получая вознаграждение (см. Обходы, Колядование); во втором ряженого изгоняют за пределы села (см. Проводы, Изгнание). Для обоих типов характерна терминология, основанная на глаголах «водить» (преимущественно восточнославянская традиция) и «ходить с...» (з.-слав.).

Объекты вождения (ряженные) имеют зоо- или антропоморфный облик, либо полностью закутаны в зелень, либо отмечены определенным знаком ряжения (праздничная одежда, распущенные волосы, венок, корона и т. п.). Они изображают: а) животных (в.-слав. «вождение козы», «коны», «кобылы», «медведя», «тура» и др.; з.-слав. «хождение с козлом», «конем», «медведем» и т. п.); б) персонализированные праздники и сезоны календаря (в.-слав. «вождение Щодры», «Масленики», «Весны», «Семика и Семичики»; з.-слав.,

пол. «хождение с Мясоступом»; ю.-слав. «водить Зеленого Юрия», «Лаваря и лаварицу»); в) мифологические персонажи (в.-слав. «хождение русалки», «Малыки», «Перегетия», «Дремы», «деда и бабы»; з.-слав. «хождение с Крулевной», «с Дьяволом», «со Страшком»; ю.-слав. вождение «кравлицы», «пеперуды» и т. п.); г) растения (в.-слав. «вождение кусты», «тополи», «березки», «холоска»).

Вождение антропоморфного ряженого характерно преимущественно для святочного и масленичного периодов. Зимние обходы с «шваей», «шошем», «медведем», «туром» инсценировали вождение животного: ряженого вели на поводке или за уздечку, погоняли кнутом, сопровождавших называли «вожатый», «поводырь», «водок». Даже если среди сопровождающих были и другие ряженые («черт», «дед», «цыганка» и т. п.), в обряде подчеркивалась особая роль водимого животного: в каждом доме его представляли хозяевам как главную фигуру, с которой пришли и в пользу которой собирали продукты («Дайте кови сря, щоб бува сива, дайте кови масла, щоб ся кова спасла». — Коляд.: 564). Сам ряженный имитировал поведение животного: делал вид, что бодевется, скачет, машет хвостом, подражал голосам животных. На заключительном этапе обхода разыгрывалась сценка «умирания» или «убийства» животного. Так, в Словакии при святочных обходах с «туроном» в каждом дворе изображали, как «стрелок» стреляет в «туроя», который при этом падает на землю. В чешских масленичных обходах с «медведем» приводившие в дом ряженого делали вид, что убивают его из лука. В Моравии символическое убийство медведя происходило после того, как колядники уже обошли все дома, собирая продукты; после этого они собирались в центре села и инсценировали убийство, а затем «медведя» уносили на носыках. Этот заключительный акт вождения назывался «похороны медведя» (*pochovaní medvěda*). В Вологодской обл. во время святочного «вождения быка» или «медведя» исполнялась сценка убийства: ряженого толкали, чтобы он упал, разбивали надетый ему на голову горшок, стреляли в воздух. Эти игровые действия назывались *медведя колоты*, *быка бить*.

Мотив «убийства козы» — наиболее устойчивая часть в.-слав. колядных песен, исполняемых во время «вождения козы»: «Там

стральцы-байцы, микалесьцы, / Хотуць кошку ўбіць, прыкаменаваць, / Шкуручку залуціць», «Наша козынька павалалася, / Павалалася / Да й забілася» (Зим.п.:389—390).

В некоторых ю.-рус. и поволжских областях «вождение коны» происходило на Троицу или на Русальной неделе. «Коны» представляли одни или двое парней, в роли «погонщика» ходил «дед», одетый в лохмотья, их сопровождала толпа односельчан. В Воронежской и Саратовской областях этот ритуал назывался «вождением русалки»: процессия во главе с «конем» двигалась вдоль села, в конце его «кони-русалка» валялись на бок, подняв ноги и изображая смерть; остальные участники растаскивали части наряда в разные стороны. В Нижегородской обл. подобные троицкие обходы с «конем» назывались «рядить лошадей», «наряжать кобылу», «хоронить кобылу», «провождать веску».

Аналогичным образом происходили троицкие обряды, в которых ряженого заменяло тучело «кони»: лошадиный череп, надетый на палку, или изготовленную из дерева голову коня носили по селу, а затем бросали в реку, в овраг, разбивали и т. п.

Вождение антропоморфного ряженого относится преимущественно к весенне-летнему периоду: к Юрьеву дню, Вознесению, Лазаревой субботе, Троице, Русальной неделе, Иванову дню. Изредка у вост. и зал. славян оно приурочивалось к предРождественскому посту. Святкам или масленице (обходы с антропоморфной фигурой: «Малышкой», «Цодрой», «белой бабой», «стариком и старухой» и т. п.).

Вождение этого типа могло быть организовано как хождение по домам (тип колядования) либо как шествие по селу, выход за село, обходы вокруг села. Центральный персонаж (иногда пара ряженых) двигался первым, открывая шествие, или его вели под руки сопровождающие. Его поведение отличалось пассивностью, он молчал или нарочито изменял голос; его лицо было закрыто (маской, платком, спущенными на лицо волосами, зеленой венка) или вымазано сажей; знаком ряжения могли быть распущенные волосы, венок на голове или много венков (на шее, на руках); наряд из зеленых веток или соломы, вывороченный мехом наружу кожан или старье лохмотья; «горб»; он изображал «умирание», «путание», «погоню» за убегающими и т. п.

Признак молчаливости и незрячести водимого персонажа или запрет видеть его лицо характерен, напр., для сербских «кралюц». Считалось, что при открытом платком лицо «кралюцы» никому нельзя видеть, иначе нарушителю запрета грозила смерть. В словацких троицких обходах с «королевой» исполнявшей эту роль девушке предписывалось полное молчание, скованность в движениях (см. «Королевские» обходы). Иногда ряженые полностью скрывались под нарядами из свежей зелени, иногда их накрывали высокой конусообразной корзиной, густо утыканной ветками (см. Куст, Тополя, Русалка, Зеленый Юрш, Пеперуда, Дадалы).

В тех случаях, когда ряженого водили по домам (напр., «вождение куста», «тополя», «Семика и Семичихи», «Зеленого Юрия», при обходах с «Пеперудой», с «королевой» и т. п.), сопровождающие просили у хозяев угощение от лица водимого персонажа: «Траба Кусту пици-есци даци» (Весн.п.:209); «Dajte juji kruva, da vam blago čuva. Dajte mu vlapine, da vam čuva planine...» [Дайте Юрию хлеба, чтобы он стерег ваш скот. Дайте ему сала, чтобы он охранял пастбища...] (Нуз. ZJ: 17). Сакральный статус приведенного в дом ряженого проявлялся и в действиях хозяев, которые старались сорвать с его наряда ветку, или облить его водой, или потанцевать с ним, что обеспечивало хороший урожай.

Другая структура вождения характерна для ритуалов типа «изгнания» ряженого («вождение русалки», «Весны», «Масленицы», «старика и старухи»). Направление шествия из села за его пределы (хождение в лес, к реке, в жито, на кладбище), уничтожение атрибутов ряжения (сорванную с ряженого зелень, венок, одежду бросали в воду, в костер, на дерево, толкали самого ряженого, били его, обводили вокруг костра), возвращение участников «проводов» в село бегом, не оглядываясь, — все символизировало избавление от вредоносной силы. Не случайно для этой группы ритуалов отмечается терминологический параллелизм типа *водить/хоронить*: «вождение (похороны) русалки», «проводы (похороны) Масленицы», «вождение (похоронки) Сулы». При той же терминологии и общей структуре обряда вождение ряженого могло заменяться ношением чучела — тогда в названиях ритуала вместо глагола *водить* появлялись глаголы уничтожения: *топить*, *палить*, *закопывать* (см. Игваше).

Элементы вождения встречаются в ритуалах, исполнявшихся при возвращении с поля в село после завершения некоторых полевых работ. Напр., в ряде районов Киевской и Черниговской областей бытовал обряд «водить Перегенью»: после окончания прополки свеклы в поле работницы наряжали одну из них снятыми с себя шерстяными вязаными поясами и вели ее к дому хозяина поля, с которого требовали плату за работу. Хотя в названии обряда сохранился глагол *водить*, способ передвижения ряженой был необычным: она вставала ногами на плечи двух идущих рядом парней, которые таким образом несли ее до самого села.

Еще один необычный способ движения процессии и самого ряженого можно отметить в обряде «вождения колоска», исполнявшемся во Владимирской губ. На Вознесенье: пары девушек, стоящих друг против друга, вставали в длинную цепочку и образовывали «мост», по которому нускали маленькую девочку с венком на голове, называемую «колосок»; каждая пара, оказавшись последней, перебежала вперед и опять подставляла для «колоска» сцепленные руки. Так вся процессия двигалась из села в поле, где девочку спускали на землю, и она бежала по озимым посевам.

Вождение ряженого могло включаться в ритуальное шествие по засеянным полям (см. Процессия).

Лит.: Сак.СРН 2/7:93; Сок.ВЛКО:204–205, 213–227; Вып.ЗКП:149–153; РФ 20:62–70; СБФ–86:63–75,108–119; Бор.ВТНИ:35–37; НТЕ 1983/4:55–60; ЕВ 1925/1:66–68; Чуб. ТЭСЭ 3:195–196; ЗК:188–206,247–248, 283–284; Шейн В 1/1:358–359; ПА; Кол. ПЮС:61,93–96,132–146; Арм.СБОА 2:181–187; Вак.ЕБ:613; СМР:172–173,248–249; ГЕИ 1957/2–3:558–559; Нук.ВП:538; Нуз. ZJ; Msd. VUOS 2:210–215; Dvor.KSLW:71–72, 103–104; Stebn.ROP:45–47; Kolb.DW 10:69,192; Кат.ОЗД:33; Под.ЗО:24–27,128–133,139–140; Zibn VCh:92–93,102–103,107,140; Horv.RZL: 216–217; Olej.LT:136; Sud.MNP:683.

А. Н. Виноградова, А. А. Плотникова

ВОДКА — крепкий, пьянящий напиток, употребляемый в обрядах, иногда наряду с вином, но чаще (особенно в зонах, где отсут-

ствуует виноделие) независимо от вина или взамен него. У вост. славян и поляков В., равно как у украинцев и белорусов горелка, преимущественно хлебного происхождения, в то время как у других славян ее гонят («пекут» и т. п.) из фруктов или виноградных выжимок и называют соответственно *ракија* (с.-х., макед.), *ракия* (болг.), *žgarije* (словен.) и *rálečka* (чеш., словац.).

Согласно белорусской легенде, Бог, хотя и знал, что В. гонит черт, благословил В., чтобы люди, умеренно ее пьющие, были живы и здоровы, но в то же время, когда черт придумал делать из жита горелку, в десять раз сократил урожай (около Слонима).

Водка в семейных обрядах. Православные славяне крестились перед питьем В., особенно на поминках или иных домашних торжествах. Белорусы и поляки нередко после родов давали роженице В., чтобы она на третий день встала. Вост. славяне пьют за крестинным обедом В. и другие напитки, которые гости обычно приносят с собой. У украинцев нередко отец ребенка первым выпивает стопку В., желая здоровья новорожденному, роженице, присутствующим. Затем повитуха собирала дедыги «на квіточку і на горілочку». На Полтавщине при первой стрижке (пострижущини) годовалого ребенка ставили ногами в В., «чтобы он быстрее начал ходить».

В. в свадебном обряде играет большую роль. При удачном сватовстве водкой закрепляют достигнутое соглашение сторон невесты и жениха, подобно тому, как это делается при торговой сделке. К примеру, на Украине, отправляясь в дом невесты, сваты берут с собой хлеб, бутылку В. и деревянные посохи. В Пиринском кр. перед домом невесты сватов встречают с бутылкой ракии и с белым полотенцем, привязанным к зеленой ветке. Сваты также приходят с ракией. Там же на третий день после сватовства жених со своей матерью несет ракию и большой моток шерсти невесте, чтобы она вяла приданое. На севернорусской свадьбе (Костромской у.) пьют В. при мытье невесты в бане; омывшиеся девушки, возвращаясь домой, поют малопристойные песни. Питье В. и ракии связано также с финалом первой брачной ночи, когда определяется невинность невесты. У болгар в Добрудже, если невеста была девственна, разбивают миску с водой на пороге, выносят свадебное знамя, поднимают его высоко и все

дружно кричат: «Слушайте, хора, селяни, крѣстникѣт пие ракия!» [Слушайте, люди, селяне, посаженный отец пьет ракию!] (Доб.:285). Если же невеста оказывалась «нечестной», ее родители вместо теплой и подслащенной ракии несли холодную, не-сладкую и подносили ее с пением кулительных песен в чаше с дырой на дне, которую затыкали пальцем. Когда отец невесты брал чашу, ракия выливалась. В зап. Белоруссии, на Свислочи, к концу свадьбы оставшуюся во флягах и горшках В. сват выливал на стены, стараясь, чтобы брызги попадали как можно выше. Это делалось для того, «чтобы в доме был достаток».

В. в погребальном обряде является важным компонентом многих ритуалов. Русские на Смоленщине, как только узнавали, что в селе появился покойник, собирались к нему в дом, где сразу же по прочтении первых двух кафисм Псалтыри их угощали В. Так же поступали и сербы, и другие славяне, выпивая в доме покойника стопочку ракии. У белорусов на поминках В. подávalи перед каждым кушаньем, и при этом каждый гость крестился и говорил: «Пашлі ж, Бо́же, яму́ ца́рства небѣсна́я, греко́у атту́це́ння, ду́шачки спасѣ́ння!» (Ром.БС 8—9:530). На поминках после погребения у вост. славян часто приглашают к столу покойника, напр.: «Данила, Данила! Ходзи, выпи чарочку горелки!» (Шейн МИБЯ 1/2:566), и льют ему В. на скатерть. Сербы в том же случае льют ракию на пол; у них в начале поминков предлагают гостям ракию. У вост. и юж. славян нередко, если покойник любил выпить, бутылку В. или ракии кладут в гроб или закапывают над его головой. Болгары при посещении могил близких поливают их ракией. С В. и ракией ходят на кладбище в поминальные дни. Белорусы в дни «дедов», отливая из чарок на поминальный стол, говорили: «Пребывайте».

Ракия и пирог («колач») — ритуальные компоненты сербской «славы» — имени всего рода. При приглашении на «славу» говорят: «Дођите на чашу ракије!» [Придите на рюмку ракии!] (Вук.СР:317).

В календарных обрядах В. чаще всего пьют на общих ритуальных трапезах, на правдичных ужинах и обедах, при угощении гостей или ритуальных посетителей. Так, у юж. славян в преддверии Рождества (в день св. Игнатия, св. Варвары) или на Рождество обязательно подносят полаввишку рв-

хлю, нередко горячую, с медом. Сербки в Боснии в День детей, на третьей неделе перед Рождеством, «откупают» детвору у взрослых мужчин ракией и черносливом.

Болгары и македонцы в Бабки день посещают баб-ловитул или устраивают в складчину общую трапезу с обязательной ракией и вином. В. (горелка) — главный компонент молодежных украинских складчи, собиравшихся четыре раза в году: на третий день Рождества, на Пасху, в канун рождественского и Великого поста. В канун дня св. Василия Великого (1(14)I) под «старый» Новый год юж. славяне пировали с ракией и вином с сурвакариши. В день св. Василия Великого и на Крещение в некоторых селах Македонии и Болгарии посещали именитников Василев и Иванов, при этом хозяева угощали ракией своих гостей.

У вост. славян масленица не обходилась без В. и блинов. Македонцы в первую неделю Великого поста в прошлом иногда воздерживались три дня от еды — «тринирли». Этот строжайший пост заканчивался посещением обедни, съеданием просфоры и питьем ракии. В Македонии (в Охриде) в день Сорока мучеников пили 40 стопок ракии. Пасха также праздновалась с В. и ракией. В Болгарии при этом молодежню посещали своих посаженных отцов, принося им яйца, пироги, ракию и вино. Юрьев день во всей России и у всех славян отмечают В., вином, пирогами и яйцами. «На Ягърня ходят у жыть юрцудя», берут В., «раскладяють агонь ў жыте, гуляють ў жыте» (чернигов., ПА). На Смоленщине в Юрьев день женщины пили В. в поле, срывая друг у друга платки с головы. Белорусы на Гродненщине после обхода полей с В. и хлебом выпивали дома штоф В. и съедали хлеб, надеясь на будущий урожай. Концы жатвы и внесение в дом последнего снопа у вост. славян также не обходилась без В.

В окказиональных обрядах В. употребляется при постройке дома, при продаже скота, товара, недвижимого имущества, при лечении болезней. Так, у вост. славян при закладке первого венца ставили в середине венца или в красном углу стол и на нем В., закуски и снад. Подобное ритуальное питье повторяют при прорубании окон, при подъеме матицы (основной потолочной балки), при скреплении стропил, наконец, при новоселье.

В. и ракия являются обязательными и основными компонентами «магарыча», или «чести» (серб. част, крчма, алаалук), который организуют по соглашению либо покупатель, либо продавец, либо обе стороны совместно. Нередко на обеде или ужине по случаю удачной продажи присутствует значительное число посредников, соседей, знакомых. Совместное питье В. и ракии закрепляет совершенную сделку. Иногда «обмывание» проданного товара стоит дороже, чем товар. В таком случае сербы говорят: «Продаю гайдук гаће за марјаш, а пићо форинту алаалук» [Продаю гайдук штани за грош, а проиша целковий на магарыч] (ГЕМБ 12:25).

В. употребляется как лечебное средство при болевнях сердца, болях в груди, в ухе, при зубной боли и венерических заболеваниях. В зап. Белоруссии от холеры настаивали В. на дегтеле, т. е. холера, повохов дегтала, скажет: «Фіц, фіц, я тут ні зроблю ніц...» (Fed.LB 1: 168). Там же ангорядку отвращали от себя тем, что выпивали в корчме стопку В. и заказывали вторую для ангорядки («тетки»), сообщая шинкарю: «Сюдзі мая шётка зяраз прйдзе, то гёту гарэлку высье» (Fed.LB 1: 406); боль в желудке лечили тем, что растворяли в В. грязь с порога дома и глину, откопавленную от печи.

Лит.: Зел.ВЭ:331,334,340; Добр.:208—209; Терещ.БРН 6:30; Чуб.ТЭСЭ 4:710; Шейн МИБЯ 1/1:169—179; 1/2:514, 559, 565—569, 576, 606—608; Fed.LB 1:12, 104, 168, 210, 279, 326, 332, 359, 370, 383, 394, 398, 405, 426; ПЭС: 26, 85, 86; ГЕМБ 1936/11:17—31; 1937/12:40—60; Грб.СОСБ:18, 28—29, 35, 225, 245, 250, 251, 256; СЕЭ 1934/50:233; Фил.ВН:124, 179, 190, 192, 299; Там.СОБК:14, 65, 89; Марин.НВ: 306, 326, 451, 460, 469, 471, 488; Доб.:285, 309, 315, 330, 334; Пир.:392, 394, 402, 415, 423, 427, 429, 430, 443; Плов.:230; РММАЕ 1957/1: 108—109.

Н. И. Толстой

ВОДОВОРОТ, *vir* (о.-слав.), *крутень* (укр.), *kruid* (в.-луж.) и др. — в народной культуре locus, соотносимый с представляемым о водном пространстве, связывающем «тот» и «этот» свет, место обитания демо-

мов и др. Народные верования, относящиеся к В., характеризуются двойственностью, что определяется его принадлежностью к водной стихии (см. Вода) и связью с магней кручения и верчения (см. Крутить).

Этимологическое родство слов *вир* 'водоворот, омут' и (*в*)*мирей* — 'тот свет' *ir > ir'ь*, ЭССЯ 8:237), отраженное в названиях В. типа *виріи* (укр.), *virij* (словац.), подтверждает представления о В. как о входе в иной мир. Ср. представления, согласно которым В., наряду с некоторыми другими локусами, символически вход в подземный мир (колдуем, прибрежными травами и пр.), является местом вливания ласточек (волын., ЖС 1913/ 3—4:379). В В. (как и вообще в воду) принято бросать предметы, подсаживающие ритуальному уничтожению и обезвреживанию: колтуи (ровен., гомел.), колдовской узелок для отращения порни (Ибар), залом, который бросают в В. со словами: «Ше ты мне делаеш, пусть тебе», имея в виду колдуна, сделавшего залом (брест., ПА). В Сретечка Жупе в В. бросали еду и амак вино, чтобы вампиры и дьяволы не досаждали людям (серб., ГЕИ 9—10:133) (см. Пускать по воде). В Хлысье в случае засухи юноши в одежде трижды залезали в В., чтобы вызвать дождь (серб.).

Семантика кручения ставит В. в один ряд с такими предметами и явлениями, как *выверотешь*, колтуи, *вирутка*, а также *вихрь*, который иногда считается причиной В. (полес., серб.) и может осмыслиться как его атмосферный аналог, ср. общие названия для вихря и В.: *вихор* (рус.), *крутень* 'вихрь' (карпат.) и 'водоворот' (гомел.), *vir* (пол.), *vir* (чеш.).

Водоворот — место обитания демонов, главным образом водных (бел., карпат., пол., серб.), которые и создают В.: *вирник* (витеб.), *вировник* (полес.), *virnik* (пол.), — в иерархии водных демонов, занимающие самое низкое положение. В В. живут чертышко-персвертышко (арханг.), дьяволы (серб.), вештыцы и вилы (серб.), нечистая сила вообще (бел., серб.). О В. как нечистом локусе свидетельствуют и его названия: *чорторый*, *чортово коло*, *чортово место* (полес.), *вражьи вир* (серб.), а также поговорки типа «Черт с виру» — о незнакомом человеке (брж.), ругательства типа «Вертись в вир на дно» 'убирайся к черту' (рус.).

В. опасны для людей, т. к. демоны, в них обитающие, затаскивают туда человека (бел., серб.). В Словакии об утопленнике говорят: «Vir ho vlahol» [Вир его затянул]. Воду из В. нельзя пить — от этого может скрутить человека, такой водой нельзя мыться — на теле будут прыщи (брест.). В. как опасное, демоническое место схож с омутом, ср. общие для В. и омута названия: *вир* (в.-слав., пол., чеш., словац., серб., болг.), *омут* (укр.), *амут* (бел.), что в наибольшей степени отражено в поверьях вост. славян и сербов.

В Болгарии В. — *лява вода* или *уврат вода* — место совершения ритуалов в Юрьев день, имеющих целью обеспечение плодovitости и здоровья людей и скота. В этом случае В. аналогичен другому водному локусу — месту вращения мельничного колеса, крутящегося справа налево, вода от которого также называется «лява вода». В Юрьев день в В. купались, чтобы весь год быть здоровыми — (Средние Родопы), молодые женщины — чтобы быть плодovitыми (с.-болг.), девушки — чтобы женихи крутились вокруг них, как вода в В. (макед., Струма). В этот же день в В. кидали кусочки хлеба, гадая о здоровье и долголети: если хлеб тонул, это сулило болезни и смерть, если выплывал — здоровье и жизнь. После гадания воду из В. ставили на ночь под розой, в результате чего вода становилась целебной (вост. Родопы). В В. бросали юрьевский венок «для плодородия овец», для этого же в воде, вбитой из В., размешивали корм для скота. «Лява вода», смешанная с водой из девяти источников, обезвреживала насильную болезнь (болг.). В Белоруссии женщины пили воду из В. для вызывания менструаций (мин., МААЕ 1896/1:111). Иногда для снятия порчи со скота прибегали к имитации В.: знахарка веретеном «закручивала» воду в котле со словами: «Да наврати Бог срећа и нафака» [Наведи, Бог, удачу и плодovitость] (серб., Сретечка Жупа). В Белоруссии В. имитировали, *закручивая* воду мутовкой в хлебной деже. Воду из такого искусственного В. пили женщины для вызывания менструаций (мин., МААЕ 1896/1:111).

Лит.: Даль 1:220; ПОС 4:21; СРНГ 4:291; Фасм. 1:318; ЭССЯ 13:28,36; Никоичу-к и М. В. и О. М. Ендерович лексика Жито-

ищущим. Житомир, 1989:140–141; Никит.Н.: 175,480,487; Тол. 1969:143; ПА; ГЕМБ 11:48, 62; Бор.ЖОАМ:79; Зеч.МБ:24; Фил.ВН:205; Георг.БНМ:69; Кол.ГОС:159–160; Манкова И. Обрядная употреба на водата у българите // Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989:165,184; РС 6:83; СбНУ 13:167.

Е. Е. Левкиевская

ВОДЯНОЙ – мужской мифологический персонаж, злой дух, обитающий в воде, хозяин и покровитель водного пространства.

Наиболее характерные названия В. указывают на связь с водой: производные с корнем *vod-: рус. *водяной*, укр. *водяник*, пол. *wodnik*, хорв. *wodnjak* (Славянская Помега) и т. п., а также составные наименования типа рус. *водяной хозяин*, словац. *wodny chovak*, луж. *wódný knjeź*, словен. *wodni moj* и др.; заимствования из нем.: луж. *pyks, pykys* (нем. *Nix* 'водяной'), пол. *wassertau* (нем. *Wassertau*) и табуированные формы пол., чеш., словац. *hasttau*, словац. *bashtau* и т. п. В водовороте живет *вірник* (бел., витеб.), *вітнік* (пол.), в омуте – *омутнік* (псков., витеб.), *омутной* (рус. костром.), в болоте – *болотник* (рус.), *болотяник* (псков., твер.), *багник*, *оржавенник* (витеб., ср. *оржавень* 'болото'), в стоячих водах – *тихони* (витеб.). Некоторые названия связаны с внешним видом: *косач* (рус., арханг.), *кривохвостик* (рус. перм.), *волосятник* (рус. вологод.).

Происхождение водяного из утопленников отражено в пол. (р.) *topielec*, словац. *topielec*, з.-укр. *топелец*, *топильник*, полес. *топльник*. Отношение к В. как к представителю «левого» мира и нечистой силы выражено в следующих номинациях: *цёртышко-первертышко* (рус. арханг.), *водяный черт* (волын.), *lechi* (чеш.), *водени ђаво*, *нечистица* (серб. банат.) и пр. В качестве названий выступают инфемизмы: рус. *лелушка*, в.-серб. *онај мали*, *онај стари*, серб. банат. *бог из воде*, хорв. *друк*; собственные имена: словац. *wodni Diwo*, серб. *Келва*, пол. *Jawal* (р. Рава), словац. *Jawal* (Моравская Словакия – Подлужье), ю.-пол. *Jedra* (от *Andrzej*), *Roknia*, пол. *Franc*, в.-малов. *Jasek*.

Внешний облик В. представляют в виде древнего старика (в.-слав.), взрослого

человека (в.-луж., чеш., ср.-словац.), маленького мальчишка (чеш.), невидимого духа, показывающегося тому, кого хочет утопить (некоторые р-ны Польши и Словакия).

В поверьях подчеркиваются аномальные черты в облике В.: он очень высокий (рус. смолен., карпат.-укр., пол., словац.), очень маленький (карпат.-укр., в.-слав., серб. банат., луж., чеш., серб. Хомоляе). У него очень длинные (бел.) или худые (пол., луж.) ноги, огромная (з.-слав.) или очень маленькая (пол.) голова, оттопыренные уши, гипертрофированные гениталии (пол.), нет ногтя на мизинце правой руки (чеш., словац.). В. пухлат (бел., пол.), горбат (смолен.), очень худ (рус., пол.); ходит боком, так что невозможно увидеть его лицо (словац.).

В. лохмат, волосат (в.-слав., пол., словац., хорв.), оброс вслакооченной шерстью (полес., карпат., ср.-словац.), тимои, водорослями (рус., бел.) или мхом (словац.). В. – старик с гладкой, лоснящейся кожей (бел.). Волосы у него всекие (пол., морав., словац.), черные, красные, белые (пол.), седые (калуж., серб. банат.), кудрявые (рус., пол., чеш.).

У В. длинная борода (рус., бел., пол., луж., серб. банат., хорв. Самобор), седая, зеленая (рус., пол.); он усат (пол.), пашив (рус.). Глаза у В. зеленые (карпат.-укр., пол., чеш., морав.), красные, светлые, огненные (пол.), выдутленные (пол. Силезские Бескиды, словац. Бопашкая долина), мутные (полес., словац.), похожи на рыбы (пол.). Нос у В. длинный (серб.), как у истреба (чеш., пол.), без моздей (пол.); зубы длинные, желтые (пол.).

Для внешнего вида В. характерны цвета: черный, красный, зеленый, реже – белый, синий. В. представляется черным (рус., карпат.-укр., пол.), красным (луж.), зеленым (полес., луж., чеш., словац.), белым, как снег (укр. гуцул.), посиневшим стариком (рус.).

Указания на одежду В. чаще встречаются у зап. славян. Доминирующий цвет одежды – красный (рус., пол., чеш., луж., серб.). Типовы рубаха, пиджак, плащ, жилет, ленточка на штанине, шапка; одна штанина бывает красной, другая – зеленой (пол.) (ср. рус. детскую поговорку «Водя, вода, водяник, вода – красным воротник, вода водочку пьет, за ребятками идет», СРНГ 4:348). У чешского В. пиджак с золотыми пуговицами, у польского – со стекляшками. Одежда В. мо-

жет быть и зеленой (карпат.-укр., чеш., словац., хорв. Славом. Пожега): пиджак; жилет (чеш., морав., словац.); шляпа (чеш., морав., словац.); изредка белой (рус., пол., чеш.), серой (чеш., словац.), черной (пол.). В. может одеваться, как пан (чеш., словац.-валаш. пограичьне); у него бархатная одежда, длинное суконное платье, сюртук (пол.). В то же время В. может быть наг (в.-слав., в.-пол.) и бос (луж., словац.). Демоническую природу В. подчеркивают его остроконечная голова, шапка (ср. славянскую иконографию, где нечистая сила изображается с конусообразной головой; остроконечные шапки шушкунув).

В. имеет зооморфные черты: у него конская голова (чеш., юж. Моравия), вместо волос — рыба чешуя (вост. Чехия), кожа, как у налима (в.-слав.), обезьянья мордочка (пол.), на ногах (на одной) копыта (рус., пол. Силезские Бескиды, чеш., морав., серб.), коровьи ноги (смолен.), хвост (смолен., укр.), рог на голове (рус.), козынь уши (серб. Хомолье), крылья (укр.), перепонки между пальцами (рус. олонец., бел., пол. Силезские Бескиды), когти (в.-чеш.). Иногда он выгадит как получеловек-полурыба (рус., луж.) или как черт с рогами, поросший шерстью (вологд., полес.).

В. оборачивается ребенком (карпат.-укр., пол., луж., словац.), женщиной (рус., пол.), девушкой (морав.-словац.), утопленником (рус.), господином с тросточкой (полес.) или в цилиндре (морав.-словац.), охотником, лесником (пол., чеш.), школьником, мишуром, купцом, гусаром, священником (пол.); может стать невидимым, появляться в облике рыб, животных, птиц, таких как сом (рус., карпат.-укр.), щука или карп (рус., пол., луж.), рыба с крыльями (с.-в.-р.), большая черная рыба (полес.), лошадь (рус., укр., луж., пол., чеш., морав.) или жеребенок (пол., словац.), барак (полес., пол., карпат., чеш.), козел (карпат.-укр.), свинья (рус., пол.), (черная) собака (рус., карпат.-укр., пол., морав.-словац.), (черная) кошка (рус., карпат.-укр., пол., морав.), заяц (чеш.), селезень (карпат.-укр., пол.), дикая утка (волын.), гусь (полес., пол.), змея и жаба (пол., луж.).

В. может обращаться в камень, дерево, деревянную колоду, бревно с крыльями, яблоко, плывущее по воде; в атмосферные явления: пар над водой и лесом, вихрь.

Характерные звуковые проявления водяного — громкий смех, хохот, крик, уханье, визг, вой, стон, свист, ржание, бляенье, крикание, хлопанье в ладоши, шлепание по воде. Звук надлет, скрываясь от людей или заманивая их в воду. В. приписывается способность говорить. В быличках и сказках он трижды зовет человека (иногда по имени), которого собирается утопить; разговаривает сам с собой, сетуя на опоздание жертвы или предсказывая ее скорое появление; рассказывает о своих планах, делах, любовных похождениях, перечисляет растения, которые спасли девушку от его притязаний. В. разговаривают между собой: «Mik, Mik, Mikmikul!» — Já'som v ruyliku» [Мик, Мик! — Я в мешке] (СЛ 8:360; ю.-чеш.) и с лунной. Говорят на чужом, непонятном языке (по-немецки, по-еврейски, по-египетски), переименовывают обычные слова (морав., словац.), передразнивают людей, пугают (з.-слав.).

Характерный призыв з.-слав. В. — вода, постоянно капающая с его волос, обросшего шерстью тела, шляпы, рубашки, с мизинца левой руки, с правого рукава, с левой полы одежды. Атрибут з.-слав. В. — прут (зеленый, красный), которым он рассекает воду (в.-луж., чеш.).

В. — это утопленники или их души (пол., словац.), в частности те, чьи тела не были похоронены (ю.-зап.-укр.). Поляки считают, что В. — утопленные или проклятые своей матерью дети, плод утопленной беременной, двоедушники. В. — утопленник, которого оживают лунные лучи (в.-луж.) или в которого входит дьявол (пол.). Ср. название водяного духа «опыр» у западных украинцев (см. Вашпир, Заложный воюйшк). Согласно легенде, В. произошли из оставших ангелов, сброшенных Богом в воду (рус., бел., морав.-словац.), в польской традиции В. — это черты или души злых, грешных людей, отбывающие наказание в воде.

По севернорусским поверьям, над В. главенствует *водяной царь* — старик с палицей, который может подниматься в черной туче, создавать новые озера и реки. Его называют *царь Воялянк* или *Вояляк царь* (с.-в.-р.), *царь морской* (арханг., вологод.). Ср. женские персонажи: *царица Воялянка*, *царица морской* (арханг.). Царь морской часто упоминается в русских сказках и заговорах. В вост. Сербии

полагают, что всего существует сто водяных, среди них есть старые и молодые, старые очень опасны, и одолеть их нельзя.

Считают, что у В. есть семья (с.-в.-р., бел., луж., пол., серб.). В. берет в жены русалок (бел.), утонувших девушек и женщин (в.-слав., пол.), сватает девушек в деревнях (чеш., луж.). Его жена имеет облик девушки с рыбьим хвостом или жабы (словац.), женщины с зелеными волосами, старухи (чеш.), уродливой женщины с огромной грудью (с.-в.-р.). Она заботится о душах утопленников (словац. р. Грон), стирает, рождает детей (пол.); В. приглашает повитуху из села (луж.). Люди, в свою очередь, зовут жену В. в крестные матери (чеш.). У В. есть дети (с.-в.-р., бел., укр., пол.). Водянки (витеб.) забавляются, обрывая рыбацкие сети. Дети В. — русалки (пол.), водные существа, живущие в скорлупе, в горшочках (чеш.). По другим представлениям, В. холост (рус., бел.).

В. — сынновья богинюк; В. окружают водные панны и богинки (пол.). В. враждует с домоним, дружит с полемым и лешим, с которым может драться из-за женщины (рус.). В. злосе всех других дузов (рус.) и ближе к черту, которому отдает души утопленников (краков.).

Место обитания водяного — глубокие места водоемов (о.-слав.) под крутыми берегами, омуты рек (рус., бел., карпат., Черногория, Эста), водовороты (рус., бел., карпат.), глубокие лесные озера (рус.), места, которые зимой не замерзают (бел.), места слияния и повороты рек (пол.), колодцы и родники (в.-, з.-слав.), лужи (луж.). В. обитает под шаюлами (бел.), около запруд для ловли рыбы (пол.), рядом с действующими мельницами (рус., бел., карпат., луж., в.-серб.) или в старых заброшенных мельницах (рус.). В. под водой живет в богатом стеклянном или хрустальном дворце (в.-слав., пол., луж., в.-серб.). В. показывается человеку и на суше: на берегу, камнях, мельничных колесах, плотах, мостах, на ярмарках, на стоге сена.

Время наибольшей активности водяного — полдень, полночь, ночь, после захода солнца, при луже. В. особенно опасен во время больших праздников: в Ильин день или макалуге (рус., бел.), в ночь на Ивана Купалу (бел., пол.), в Троицкую субботу (рус.), от Юрьева до Иванова дня

(пол.). В эти дни, а также перед грозой и после нее, в период цветения ржи запрещалось купаться. Однако В. не может вредить людям на Благовещенье, в период от Крещения до Пасхи (рус.). По белорусским поверьям, В. находится в воде до Крещения, потом переходит на лозу (называется лозовиком), затем перемещается на сушу, в прибрежную траву и только после Спаса вновь попадает в воду. Зимой В. спит на дне реки, просыпается 1 апреля голодным и злым, ломает лед, мучает мелкую рыбу (рус.).

Основная вредоносная функция водяного — заманивать людей (иногда животных) в воду и топить их (о.-слав.). Он подстерегает свою жертву близ омута или водоворота, возбуждает в человеке непреодолимую тягу к воде, а утопив, утаскивает на дно, иногда пожирает свою жертву; заманив человека, огибает его хвостом, хватает за шиворот, хватается за ноги, шею, половой орган. Топит не только на глубине, но и на мелком месте. Украинцы Карпат считали: достаточно увидеть В., чтобы упасть в воду и утонуть. В некоторых зонах запрещалось спасать тонущего, чтобы не рассердить В.

В. топил тех, кто шавал над его жилищем и мутил воду (карпат.-укр.), кто сквернословил, кощунствовал, работал в воскресенье, не соблюдал постов (пол.), тех, кто не перекрестится перед купанием или переходя реку вброд (в.-слав., серб.), кто смеялся над ним, оскорблял его, выражал непочтение. Такому человеку В. угрожал: «Мне тебе лепот зе зови, з тебе však potete z celého» [У меня течет только с пола, а с тебя потечет со всего] (MS: 709). Но В. топил и тех, кто ему понравится (бел.), чаще всего девушек (чеш.). Если тонущему удавалось спастись, объяснял это тем, что «потопаўныка (т. е. водяного) дома из було» (брестское Полесье, ПА). В Великопольше существует поверье, что некоторые озера и реки должны каждый год получать своего утопленника. Души утопленников В. держит в своем жилище на дне водоема (о.-слав.).

В. бывает причиной несчастий, болезней. Он устраивает водовороты, наводнения, сильный ветер, вырывающий деревья с корнем, затопляет луга, поля, наносит вред посевам, разбрасывает стога сена. Превращаясь в белого коня, В. уничтожает урожай, вытравливает посевы, траву на лугах. Купающихся

людей путает так, что они потом долго болеют, сбивает людей с пути, вставляет блуждать скот, заводит в трясину, в воду, досаждают пылью, заводя их в грязь. В некоторых областях России, Польши, Чехии В., как и ботаника, подмывает детей, может убить человека взглядом, превратить в траву. Портит лошадей, которые переходят реку вброд близ его места (рус. нижегород.); сидит под мостом, путает лошадей, проводящих по нему (словац.); оседлав коя, быка, корову, загоняет их насмерть (рус.).

В. владеет всем, что в воде и на воде (о.-слав.). Рыба — его скот (укр.), он едит на соме (рус.), охраняет рыбу, переманивая ее из других рек в свою (рус., пол., чеш.), переправляет раков из озера в озеро (рус.), охраняет водоплавающих птиц, ночью пасет свои табуны лошадей, стада коров на лугах (с.-в.-р.). Плотогонны и рыбаки его почитают и боятся: проплывая над жилищем В., снимают шапку (с.-в.-пол.). Почитующих его рыбаков и моряков В. спасает во время бури (рус., пол., чеш.), помогает при ловле рыбы, одалживает деньги рыбакам, ходит на их свадьбы, бывает крестным отцом их детей (чеш.). В вост. Сербии считают, что успех рыбака — результат покровительства В., за что в конце концов рыбак расплачивается жизнью, становясь жертвой В. Он вредит мельникам, если они чем-нибудь его прогневали, мстит за обиду, открывая шлюзы, вертя понапрасну колеса и жернова мельниц, портя желоба для муки (в.-слав., чеш. Поморавье), разрушает мельницы, плотины, запруды, мешая их строить (в.-слав.). Если мельник живет в дружбе с В., тот ему поможет, пускает воду на мельничные колеса во время засухи, ремонтирует мельницу.

Чтобы В. не связывал связку с мельничными колес, мельники бросали в воду сало, внутренности или мясо свиных (бел.). В Томской и Ярославской губерниях бытовали рассказы о том, что мельники старались утопить какого-нибудь подгулявшего прохожего, чтобы В. не разрушала мельницу и плотину (ср. рус. поговорку «С каждой новой мельницы водной свою подать возьмет»).

Чтобы умиротворить В., ему делали приношения, которые могли принорочиваться к определенным дням: Иванову дню, Сочельнику, дню поминовения утопших. Бросали в воду живых животных, падаля, сушеную пшеницу, птицу (черных уток, кур, голубей,

гусей, голову петуха), жертвовали первый улов рыбы, хлеб, соль, водку, табак, деньги. Бросали в воду лепоты, крича: «На тебе, черт, лепты, загоняй рыбу!» (рус.). В сев. Чехии (р-н Литомержице) в Сочельник хозяйки собирали понемногу от каждого блюда и бросали в колодец для В., чтобы весь год была большая вода. Так же поступали рыбаки, отнеси В. еду в реку. Чтобы В. не разрушала плотину, в ее основании закапывали лошадиный череп (укр.). В. считали своим покровителем пасечники (рус.). Они бросали в воду первый рой, считая, что его посылаю В. (ср. поверье о пчелах, отроившихся от лошади, засаживаемой В.). Недовольный В. мог затопить ульи (рус.).

В. любят бывать среди людей: ходят в гости и чинят ручные мельницы (морав.-словац.), посещают торги и ярмарки, где пестрыми лентами прельщают людей, чтобы потом их утопить (словац.), приносит удачу торговцам, особенно горшечникам (в.-слав.); ходят на забавы, участвуют в сватовстве и присматривают себе жен (словац.). В. поет, играет на дудке, на скрипке; играет в карты (пол. силез.), проигрывая рыбу В. на соседнего водоёма (с.-в.-р.). В. любит есть бобы и горох (пол.), пытается молоком черных коров, лунными лучами, пожирает молодых девушек (пол.), просит у человека еду, табак (пол.), любит сидеть на берегу пруда или реки (в.-слав., чеш.), сушится, греется (полес., пол.); шьет или чинит ботинки, выпрашивая заплатки у рыбаков (в.-слав.); шапкой ловит рыбу и вертит ее на берегу на костре (чеш.), отдыхает на прибрежных деревьях, кустах, стогах сена (пол.), в лунные ночи расчесывает волосы (карпат.-укр.) или «ищется» (карпат.-укр., пол.), качается на вербах, а заслышав приближение человека, скрывается в воде (карпат.-укр., морав.). В. сушит свои перья на берегу, мосту, лугу, на солнце, во время дождя, во время церковной службы (пол. Слезские Бескиды). Сила В. сосредоточена в его шапке, гениталиях, среднем пальце руки, схватив за который можно обезвредить В. Убить В. можно, когда он греется на солнце после дождя (пол.), растением клеячкой, освященным в Вербное воскресенье (чеш., луж.).

Средства защиты от водной. Чехи и словаки считают, что, идя к воде, нужно иметь при себе чеснок, чтобы в случае необходимости бросить его в В. Охраняют от В. черныбыльник, папоротник, ластовень,

мелкопестрыми, подбел, верба, вяз (чеш., словац.). Растения, которые способны обезвредить В., меляники сажают около мельниц (карпат.-укр.). В. можно поймать при помощи липового лыка (в.-, з.-слав.), веревки, сплетенной из девяти полос лыка или цветных тесемок (чеш.), а В., обернувшегося лошадью, — с помощью недоудда, в который вплетена щепка вяза (морав.). Рожеинду могли спасти от В. святая вода и мужская шапка на голове (ю.-чеш.). Освященная в день Трех королей вода лишает В. возможности вредить людям до Пасхи (пол.). В. не может утопить человека, съевшего кусок хлеба из муки, смолотой в ночь на Ивана Купалу (бел.), или если тонущий ухватится за ветку терновника на берегу (чеш.). Человек, который съест дважды выпеченный хлеб (пол.) или имеет его при себе, не смут четки из клекочки (ср.-чеш.), становится недослужаем для В. и может его одолеть (морав.). От В. охраняет пуговица свадебного наряда (Ополье). Чтобы избавиться от В., следует загадать ему загадку или задать вопросы, на которые он не сможет ответить (пол.). В юж. Моравии дети, входя в воду, бросают один камешек на берег, а другой в воду, говоря: «*Nastmane, tairmane, ven z vody, Rapenka Maria do vody*» [Водяной, вон из воды, Дева Мария в воду] (MS: 710). На Подлужье спрашивают разрешения у В. искупаться. Выгнать В. из водоема можно, бросив вглубь обгрызенную баранью кость (пол. Силезские Бескиды) или нырнув на дно и заткнув жерло — главный источник озера (бел.).

Лит.: Сави.КД: *Čiňarová-Odehnalová I. Divé ženy v hantmani na Boskovicku* // *ČL* 1925/25:347—348; *Сієує. MS: 225; Mosz. KLS: 600—602, 611, 612; Повер. МП: 49—67; Зел. ВЭ: 416; СРНГ 4:352, 353, 6:299; Гнат. ЗУД 2:XXI, XXII; Гринч. 1:247; Ив. ЖПК: 60; Потуш. 2:175, 6:26, 27; ЭО 1889/2:70, 1890/4:37—38, 1893/3:109—110; Богд. ПДМ: 76; Никшир. Н: 77; ПА; Зел. МБ: 22—30; ГЕМБ 1937/12:165; Вар. КУВ: 86; КЛВ: 442; ЗВАК 1895/18:144; *ČlV* 2:235, 278, 280, 559, 560, 613; *ČL* 1891/1:52, 53—54, 1901/11:442, 468, 469, 471, 1903/13:182, 1922/22:339, 1958/50:22; Вар. ML: 135; Hol. NP: 92, 120, 203, 357, 365, 366; EAS, карта № 9; Ноп. : 290; MS: 708—711; SN 1972/20:501.*

Е. Е. Левкиевская, В. В. Усачева

ВОЗДВИЖЕНИЕ — праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14.(27).IX). В народном календаре — начало осени. Др.-рус. (из греч.) *Ставроден* (1154 г. — первое упоминание этого термина в древнерусских текстах) — честный (день), укр. *чесный хрест*, серб. *крстовдан*, болг. *крстов ден*. Шире отмечается православными, чем католиками.

Идея движения Земли (ее обитатель, некоторые предметы), смены времен года раскрывается с помощью многочисленных народных этимологических объяснений: ср. рус. «Воздвижение кафтан сдвигает, шубу надвигает», «В Здвижение одежду сдвигают», «Хлеб в поле сдвинулся», укр. «Здвигается земля з літа на зиму», «Кожух із святою здригаються». На В. солнце «адвигается», т. е. играет, переливается всеми цветами радуги (киев., гомел.). Птицы «двигаются» в отлет, направляясь в шрей. По украинской легенде, птица-судья определяет каждому судьбу по заслугам: одни остаются зимовать в холодном краю в наказание (ласточка), другие — для забавы людей. Остальные выбирают себе волака — часто это кукушка, которая несет в клюве ключи от края; иногда наоборот — за свои провинности она летит последней.

Змеиный день. Наиболее устойчиво представление о том, что, подобно птицам, отправляются в собственный край на зимовье, «сдвигаются» и змеи. Они забиваются на деревья, чтобы напоследок погреться на солнце, сползаются в большой клубок, а затем прыгнут под землю, которую Господь замыкает вплоть до Благовещенья (или Юрьева дня, дня св. Руфа — 8.IV). Земля не принимает лишь ту змею, которая согрешила, укусив человека (серб. *мрсница*, *изгнанца*, укр. *влошниця*). Убивший ее человек избавит ее от мук (укр.). Змеи могут уйти и под воду, поэтому с этого дня купаться запрещено (прикарпат.).

Общее для вост. и юж. славян поверье об уходе змей в отдельные зоны объединяется с другими фольклорными сюжетами. У русских рассказывают, напр., о подземной свадьбе змей. На Черниговщине с В. связывается легенда об австе, выпустившем из мешка гадов. По западноукраинским поверьям, над змеями устраивает суд Подземный (хозяин) или Бог. Там же известно предание о сражении змей за королевскую корону. Многочисленны рас-

сказы о людях, которые, нарушив запрет ходить в лес на В., отступились вместе со змеями под землей, где и остались до весны. В этот день смельчак, отправившись в лес, может завладеть рожками змеиного царя (лииск.).

Хозяйственные и защитные ритуалы. В. считается пограничным днем для ряда сельскохозяйственных работ: начала или окончания олеяного сева, уборки кукурузы, сбора фруктов, посадки деревьев. Так, у сербов первую выкопанную под посадку яму старательно утаптывают ногами, чтобы ветки *крстиле се* 'сложились крестом' (Хомоље). В начале сева устраивали праздничный обед, остатки которого заваливали в землю (Гласинац). В Черногории и Боснии выносили на В. из ульев соты. Первые соты раздаивали по полям: одну часть бросали на чужую землю, другую — в костер. К В., как и к другим пограничным дням, приурочивались гадания о погоде и урожае.

Собранные и освященные на В. растения почитаются как целебные: напр., васильки, которыми украшается распятие, способны облегчить припадки у младенцев (чернигов.), базилик и чабер помогают при родах (серб.), раздаиваемые в церкви букеты используются и для лечения, и в качестве оберега от глаза, их также кладут и в подушку покойнику (макед.).

Защитные функции признаются и за рядом церковных ритуалов: таковы обходы домов и полей священником (Бескиды), молитвы об урожае (Гевгели). Предписываемый в этот день пост соблюдается на Вологодчине, в числе прочего, ради защиты домашнего скота от медведей, там же на В. исполняется очистительный обряд «похорон муж». Юж. славяне постятся, чтобы предотвратить боли в пояснице (болг. *крст* — это и 'крест', и 'поясница').

В некоторых русских областях В. почиталось «особым днем для лешего» или «нирищем у медведей» (арханг.), а украинцы полагали, что отсутствие на небе утренней звезды со дня св. Онуфрия (26.VII) до В. — дело рук ведьмы (Смятинщина). В Карпатах на В. заканчивается летний выпас овец.

Даль: ЭС 1:323; 6:121; Зел.ОРАГО 1:261; Иван. МЭВ:38; Макс.СС 17:216; ПОС 3:153; Даль 1: 226; Франко // ЕЗ 5:210; Дяч.КВП:141—142; Мрочко Фр. Смятинщина. Дитройт, 1977:90; Бор. ЗНН 2:44; Лел.:185—186; Бор.ПВП 1:68; 2:116;

234—235; СЕЭБ 14:105—106; 19:65; 32:346; ГЕМБ 4:47; Грб.СОСБ:73; Там.СОТБ:76; ГЕМС 1:171; Лад 5:219; 17:126; ЗВАК 5:172—173; Świę.LN:115; SKLBS:23.

Г. И. Кабакова

ВОЗДУХ — стихия, сфера пребывания души и различных невидимых демонологических персонажей. Этимологически *воздух*, так же как и *душа*, *дымание*, — из праслав. **duxъ*. В народных верованиях сближаются представления о В. и паре.

Воздух — один из четырех первоэлементов космоса наряду с водой, огнем и землей (ср. словенский пасхальный обычай бросать во время обеда четыре кусочка мяса, предназначая их огню, воде, В., земле); он составляет основу многих природных явлений. Болгары полагали, что туман, роса, заморозь возникают из пара, исходящего из земли, а обавик — из пара, который выдыхает земля. По украинским поверьям, роса выходит с В. из земли через особые отверстия. В. больше, чем земля (болг.), небо покоится на воздухе как висит в нем (пол.).

В. служит проводником, средой, через которую насыщается порча, распространяется болезнь (пол. *rozmiażze* 'воздух' имеет также значение 'зараза', 'эпидемия'), ср. Ветер. Вредный, опасный для человека В. называют «злой В.», «В. нечистый» и связывают с глубоким затишьем (карпат.-укр.), с затемнением луны, когда людям, оказавшимся под открытым небом, следует упасть на землю лицом вниз, «чтобы не ухватить этого воздуха» (пол. Мазовше). При строительстве дома белорусы оставляли на некоторое время непокрытой верхнюю часть крыши, чтобы из хаты вышел нечистый дух. Болезнь как демоническое существо действует через В. (карпат.-укр.). Сербы при входе в комнату больного дуят изо всех сил, чтобы их не захватила «пара» больного; уходя же, ударяют пятаком о порог, «стрилая» опасный В., а пока сидят у больного, стараются дышать испарениями (потом) собственного тела. Ср. ритуальное выдыхание В. при произнесении заговоров, когда дули на больного, на В., на четыре стороны и т. п. Но выдыхаемый человеком В. может обладать и признаками ритуальной нечистоты. Так, у сербов существовал запрет

задувать пламя обрядовой свечи («славской», рождественской, церковной), дуть на огонь при сжигании бадника и т. п. Домовой дышит не В., в паром от человека и скоткины (рус.), лесной человек не приходит в деревню потому, что В. ему не сладкие 'не нравится' (укр.-карпат.), ср. Своёй — чужой. Хорваты представляли холеру как женщину, из ноздрей которой выходит отравляющий пар.

Воздух как облик души, сфера ее обитания. Душа может принимать облик воздушного столба, ветра, дымка, пара, подобного дыма, в холодной комнате, и т. д. В виде В., пара она выходит изо рта умирающего с последним выдохом, что у вост. славян отражено в словесных клише при описании агонии человека: *пára вы́шла, ужэ оста́тны пára вы́шла наряду с дух вы́шея, ужэ оста́тны дух выходи́ть* (полес.), ср. рус. *дух вон*; серб. *мвдахнутим* 'умереть', буквально — 'выдохнуть'; *пára выле́ае* (житом.), см. Душа. В., пар, исходящий от покойного, может быть опасен для человека. В полесских быличках прохвойки видит над свежей могилой пар, принимающий различные образы: женщины в белом платье, столба (или огненного воздушного столба), самого усопшего. Преследовать человека он способен только по ветру; догнав, он садится на плечики сверху, убивает. Спасаясь от «духа», нельзя останавливаться (ровен.), следует ударить его наотмашь, бежать против ветра и прятаться за угол, но можно и «развеять, раздуть» его одеждой, особенно белым платком (гомел., ПА).

В Ивацевичском р-не Брестской обл. после смерти человека все выходили из хаты и открывали печь, чтобы В. «пошел наверх». В Ямпольском р-не Сульской обл. говорили: «До шестй недель покойник у земасэ, а после покойник падываеца у воздух» (ПА). В Полесье известен обычай *подымать воздух, здымаць воздух, качаць воздух, сымкаць воздух* (на 40-й день после смерти, реже — на 12-й), часто обряд исполняется в церкви (Брестская обл., Столинский р-н), но имеет и упрощенный вариант: «Як трапка оста́лась от покойника, ма́шуць ей во́дух и выкідываюць на двор» (Ровенская обл., Рокитновский р-н, ПА). В д. Дунаец Сульской обл. *здымаюць воздух на могиле покойного: скатерть три раза поднимают вверх со словами: «Тіло в імя, душа́ в мамы, мы до до́му, душа — в го́ру!»* (ПА).

Считалось, что души поднимаются в В. и пребывают там в течение 40 дней (православ.). Услышав мольбу душ некрещеных детей о прощении, следовало бросить в В. какую-либо ткань (укр.).

Многие демонологические персонажи, обитающие в В., в том числе бляхты, имеют облик пара, ветра, воздушного столба, густого дыма, газа и т. п. Они, чаще невидимо, обитают в В. вокруг людей или в высших воздушных сферах. Самовильям строит свои крепости в В. (болг.). Ведьма, выпив чудесную жидкость, становится легкой, как пух, и носится по В., по ветру (бел.). Возвращение на В. как на среду обитания бесов присуще книжно-христианской традиции (ср. Дьявол, Черт). Опасные для человека духи В., вызывающие шизофр., смерч, могут поднять человека в В. и сбросить вниз (напр., болг. юда), растерять в В. (карпат. *поветруля*) и т. д. Ср. также *Здух, Звей лгтаюцый, Платетшик, Спок, Хаал*.

Лит.: Мовз. KLS:182,248,264,265,274,592,605; Клинг. ЖАСС:16,24,39; Сак. КД:352,369; Даль 1:226, 3:20; Волк. ЭОУН:605; Милор. ОПАУ:165,177; Потуш. 3:366—369, 4:110, 5 № 178—184; Богд. ПДМ:50; ПА; ГЕМБ 1939/14:32; Мил. ЖСС:304; Стан. НЕ 1:340; Трой. В.43,210, 214—217; КОО 2:261; Вак. ЕБ:488,591; Вак. ПО:30; Георг. БНМ:114,123,179.

Н. Е. Афанасьева, А. А. Платникова

ВОЗНЕСЕНИЕ, Вознесение Господне — двенадцатый праздник, отмечаемый на 40-й день после Пасхи, в четверг на шестой неделе. Бел., укр. *Ушестье*, болг., серб., макед. *Спасовден* (-дан), Спас, макед. *Испас*, корв. *krži, kríželo, srazojo, sen-za, velyoko* (из лат. *Ascension*, ядрокское Приморье), словен. *Vnebohod, velikó Telovo* (Прекмурье), *krži* (Белая Криня), *afriten* (из нем. *Auffahrt*, Гореньско), в.-луж. *střerjenje do njebes, Bože sprece*, н.-луж. *střerjenje, stwórk*, пол. *wniebowstąpienie*, словац. *Vstúpenie Krista Pana*.

В народной традиции, преимущественно у вост. и юж. славян, В. связано с предстательством о посмертном пребывании души на земасэ и ее вознесении на небо через 40 дней после смерти. В. замыкает пасхальный

щипка, в течение которого небесные врата остаются открытыми для всех. Души умерших могут посещать своих родных, а любой усопший в этот период, даже грешник как умерший не своей смертью, беспрепятственно попадает в рай. После В. св. Петр накрепко замыкает врата рая (Галлция). Родившийся в один из этих 40 дней почитается святым (ровен.) как удачливым: ему поручали первым засеять лен (гомел.). В это время вместо обычного приветствия говорили: «Христос воскрес» (в.-слав.), а в период от В. до Троицы сербы приветствовали друг друга словами: «Спаси Бог!» — «На спасение!» (Лесковская Моравя, Бор.ЖОЛМ:387). Эти 40 дней по земле ходит Христос (в.-слав.), поэтому грех плевать за око (томск.), оставлять нищих без подаяния (рус.) и т. п. На В. соблюдаются разнообразные запреты, характерные для правдников вообще: не одаживают из дома огня (босн.), не моют бочек (ровен.), не спужут (палес.), беременные не работают (житомир.), не дотрагиваются до наследки, иначе вымрутся цыплята-калски (львов.), не пекут (гомел.) и т. п.

Поминальный день. В. или его камун почитается правдником мертвых, ср. з.-увр. *Рахманский Великдень*, болг. добрудж. *Спасовската (за)душиница*, пловдив. *черашово*, банско *блуже*, когда пекут и раздают поминальные хлебы (клев. *Богу на дорогу*) обычно в форме лесенки (по ней Христос должен подняться на небеса), а также блины, называемые «христовы» или «Божьи омуци» (в.-слав.) — Христос в них «абутца и пойдя уже ат нас на небу» (Ром.БС 8:190). Украинцы устраивают поминки на могилах родных, а словенцы совершают обходы кладбища. Болгары полагают, что на В. предки возвращаются на «тот свет» после кратковременного пребывания на земле; в этот день на кладбищах разводили костры и поливали могилы водой.

В Сербии (Ораолик) до В. женщины в память о своих умерших детях не едят ягод. Как и на Пасху, на В. вост. славяне и болгары красят яйца (в Сибири это происходит не дома, в лесу или у реки) и устраивают с ними развлекательные забавы.

Русские в этот день гадали по печенью-«лесенкам» с семьей перекладницами, по числу небес (лесенки, лестовки, лествицы), о своей посмертной судьбе: бросали их с колоколен и по количеству оставшихся целыми

перекладни узнавали, на какое небо попадут после смерти.

Аграрные обряды. Украинцы и русские на В. шли проводить посевы; подкидывали в воздух «лесенки», чтобы так же высоко выросла и рожь, скатерти — чтобы лен был длинным (ряван.). Подбрасывали вверх и ложки, и яичницу, pripravival: «Ржица и овину, в метелака к лесу» (ярослав.), поднимали за уши маленьких детей, спрашивая их: «Видишь ли Москву?» и выражали пожелание: «Расти, рожь, большая, вот такая» (москов., Сок.ВЛКО:186). См. также *Высокий, Рост*. После утопления в поле девушки катались по земле со словами: «Расти, расти, трава, в лесу, а рожь — к овину» (ЭО 1901/4:134), что должно было не только обеспечить хороший урожай, но и избавить от болей в пояснице во время жатвы (ярослав.). На Рязанщине после крестного хода по полям женщины катали по ниве дыков, чтобы снопы были большими и грузными. В Подмосковье эта ритуальная роль принадлежала детям, которые побуждали всходы вырасти до неба: «Рожька, рожька, хватись за христовы возки» (СЭ 1932/3:26). Ср. поговорку на Гомельщине: «Бог да Ушвесьця ходиць, уражай родиць, (после) Ушвесьця лезя Бог на небеса, цянн уражай за валаса».

У юж. славян на В. совершали выходы в поле и обходы сел с крестным ходом (ср. хорватское название В. *krst, krstjevo*). Накануне В. дети готовили специальный крест, украшали его цветами, венками, иногда лентами и оставляли его на ночь во дворе, чтобы зелень не утратила свежести. На утро В. дети (хорв. *krstonoše, krstari*, серб. *крстоноше*), неся крест впереди процессии, обходили дом за домом и исполняли под окнами односельчан особые песни, напр.: «Mi krst posito, Boga molimo, / Da nam Bog dade, da kida rade, da trava raste...» [Мы крест носим, Бога просим, пусть Господь даст, чтобы дождь шел, трава росла...] (Слав.ГД:65). В Ораолике подобные обходы совершали в период между Юрьевым днем и В. Процессия с крестом останавливалась около каждого дома, хозяйка обсыпала детей пшеничным зерном, подбрасывая его высоко, «чтобы так же высоко росла пшеница», а остальные при этом кричали: «Родило, родило!» (Баб.О:245). На Косовом Поле в этих обходах поминку детей принимали участье взрослые и причт. После обхода домов процессия отправлялась на

поле под пение: «Крстоноша Бога моли, / Крстоноша људо дете: / Дај ми, Боже, ситу росу, / Да зароси редом поље, / Да дарује берибета, / А највише пченициду...» В это время кто-нибудь срывал несколько колосков и бросал их вверх, а другие говорили: «Дај, Боже, да буде овалико високо жито», после чего в поле устраивали завтраки (Деб.КП:307–308). В ряде мест после обходов дети исполняли «ислао», подготовка к которому велась еще с Пасхи. В Словении и Боснии, где совершались аналогичные обходы полей, читали особые молитвы (покрижак, крста, спасовница) и закалывали жертвенного ягненка. Участники процессий обливали друг друга водой, чтобы у коров и овец было много молока (Копачник).

Скотоводческий праздник. Преимущественно в Боснии, а также в Герцеговине, Черногории, у сербов-границар и в меньшей степени в Сербии и Хорватии В. считается началом скотоводческого сезона, когда стада впервые выгоняют на пастбища (напр., Белая Краина, Славония). См. Выгош скота. В этот день лошадей «ради здоровья» стригли хвост и гриву (болевац.); в Височкой Нахии на рога коровам вешали венки; соблюдались также многочисленные запреты, призванные обеспечить охрану скота и его здоровье; пастухи с зажженной корой ходили от дома к дому, чтобы трава на пастбищах была сочной (босн.).

С В. (в других местах — с Юрьева дня) начинали употреблять в пищу молоко, желая при этом друг другу: «На здоровье и на лизнь! Мне вода, поту лихорада, турку болевнь» (Шумадиа), или дали друг другу за шиворот воду, чтобы молока было столько, сколько воды (Фрушка Гора); беременным до В. нельзя было есть баранину, иначе у ребенка будет падуца (босн.). В с.-вост. Боснии родители обрызгивают малышей своих детей, чтобы «ягята были пестрыми», а пастухи кропят друг друга кислым молоком (Босанска Краина). Обливания происходили, как правило, во время больших совместных трапез, заканчивавшихся танцами (спасовница, Височкая Нахия), которые устраивали в лесу или в горах либо сами пастухи, либо их односельчане в уплату за службу. Ср. название этого праздника в Босанска Краине — *чобанска слава*. Среди традиционных кушаний, подававшихся на стол, были молоко, *спасовница* или *спасов-*

нача (особый пирог), *цицвара* — кушанье из муки, масла и сыра (Босния), ягничка, ветчина, свиной язык, зайчатина, ягленок или поросенок (Словения).

Сам праздник В., а также весь период от Пасхи до В. связывали вост. и юж. славян с народной метеорологией. Сербь все четверги от Страстного четверга до В. называют «белыми» и по эти дни не стирают (не бьют вальком) белье во избежание града. Баятские болгары по тем же дням не выносят во двор белую одежду, чтобы не было града и иней (ср. Белый). На Косовом Поле период от Юрьева дня до В. — время, когда «ради дождя» совершают обходы лаварки. Со дня В. (*krizeo*) начинают звонить в колокола, полагая, что тем самым «крестят» (*kriza*) облака, «чтобы Бог предохранил от вредного воздуха и ветра» (Зорн., Lang S:78). Сербь водерживаются на В. от всякой работы из-за боязни грома (лесновац.). В вост. Полесье на В. совершают обряд «вождемиз Стрелы/Сулы», которому приписывают апотропейную функцию, ср.: «Давайце пайдзем стралою ушасце правацацъ, штобы нас гром не пабиу, нашу дзярвуню не спади!» (Барт.ПВ[Д]:112). Считается, что если шить на В., Господь покажет громом (луж.), если выбивать половики — налетит град (брест.). У юж. славян на В. во время обходов полей с крестами принято было втыкать в поле, виноградники, сады ореховые, клановые и другие ветки или сделанные из них крестики, чтобы выцтити посевы от града. У сербов-границар иногда делали большие кресты, которые устанавливали на деревьях и домах, чтобы их было видно издали. Ветки убирали также дома, хозяйственные постройки, сады, вагоны и др.

В. считается также пограничным днем, разделяющим весну и лето. В частности, у вост. славян к В. приурочены некоторые проводные обряды (см. Проводы): напр., на Украине В. — первый день «проводов русавки», в Полесье — основной день, когда «водили Стрелу», т. е. совершали обряд, осмысленный как «проводы весны». После В. запрещалось петь веснячки (в.-слав.), а также другие весенние (юрьевские, пасхальные) песни (серб., макед.). Период от Пасхи или Юрьева дня до В. выделяется в отдельных восточно- и южнославянских традициях единым песенным репертуаром; отчасти же весенних песен, исполняемых по отдельным

праздникам, состоит нередко лишь в их припевах. Так, в ю.-зап. Македонии к одним и тем же песням на В. добавлялся припев «Спасо ле, Лельо!», а в Юрьев день — «Буржо ле, Лельо!» (ГЕИ 1960—1961/9—10:150).

Пограничный характер праздника В. проявлялся и в обрядах инициационного типа. У словаков на Стише на В. подростки девочки впервые получали право появиться на улице в одежде взрослых девушек, называемой аналогично самому дню *palenobitirje* (словацкое название В.). С этого дня они получали право сидеть в костеле среди взрослых девушек, гулять с парнями, участвовать в танцах и праздниках, организуемых молодежью. В Добрудже в этот день девушки одалживали свои одежды подружке, недавно вышедшей замуж, чтобы поскорее последовать ее примеру.

Окончание весеннего (и, в частности, пасхального) периода отмечалось рядом частных обычаев: моравы к этому дню заканчивали полевые работы, гудулы доседали на В. засушенные остатки «паски» и т. д.

Сбор трав. Народная медицина в Карпатские русины считали, что на В. до рассвета ведьмы, нагие, обрывали в лесу лобки рябины, чтобы затем заткнуть их под стрехой своего дома или скормить коровам. Чтобы у соседской скотины убывало молоко, они подбрасывали в дома старую тронцкую зелень. В Польше для колдовства использовалась трава, сорванная там, где останавливалась на В. церковная процессия.

У юж. славян В. считалось наилучшим временем для сбора целебных трав. В сев. и центр. Болгарии ходили в лес за «самодивским цветком» — яснцем, а те, кто страдал болезнью, наследной самодивами, ночевали под этим растением. Женщины опоясывали себя растением «переступенем», чтобы не страдать от прострелов (пальца кучи). В Гевгелии больные собирались в церкви св. Вознесения, чтобы пожертвовать ей одежду, животное. Некоторые, соблюдая совершенный пост, оставались там 40 дней.

На юго-востоке Болгарии на В. освящали в церкви листья грецкого ореха, которые использовали для защиты от моли. В Тимоче и у племени кучи на В. (Спасовдан), чтобы «спасти» одежду от моли, вешивали ее на просушку: по преданию, на Спаса таким образом сушила свою одежду шва. В Леско-

вацкой Мораве в этот день не работали в поле, чтобы избежать укусов насекомых.

В ряде мест на В. были перенесены некоторые тронцкие ритуалы: гадания по венкам, «заливали» бережки, кулаение, «крещение и полороны кукушки» и др. (ю.-рус., словац.). У лужичан с Вальдтуртневой ночи до В. стояли майские деревья (см. Деревце обрядовое, Тронца).

На Житомирщине верили, что макакуне В. раз в семь лет выходят из земли («пересушиваются») сокровища, закопанные еще «при татарах».

Лит.: Русские: семейный и общественный быт. М., 1989:59; Даль 1:199; Ивашев//ЭО 1897/32:41; Зел.ОРАГО:713; ЭС 1864/6:140; КГ:470—471; Страх.КД:177; Макар.СНК:77—78; ПГ 1927:156; Мрочко Фр. Смигачев. Дитрофт. 1977:32; СЕЗб 1913/19:60; 32:371—375; Грб. СОСБ:66,241—242; Баб.О:64; Шк.ЖОП:96—98; Мил.ЖОП:103; Милар.НПС:25,49; Тыл.СОБК:71; ГЕМБ 4:46; 12:208; Мил.ЖСС:127—128; Дроб.ЕН:215; Доб.:334—335; Lud 1896/2:87; 1897/3:21; МФ 1973/12:200; КОО 2:290—291; Schl.FVS:136,139; Veck. WSMAG:442; Vlah. ENJ:108—109; Fil.Maj.:183; Fil.PSB:30.

Т. А. Агапкина, Г. И. Кабакова

ВОЗРАСТ — одна из основных (наряду с полом) категорий, определяющих место человека в народной культуре.

Возраст и жизненный цикл. В. членит идеальный жизненный цикл (век) на отдельные стадии (см. Вреши). Точкой отсчета является период наиболее полной реализации жизненных сил (ср. рус. *быть в возрасте, во всей поре* — 'находиться в расцвете сил'). Стадия расцвета, взрослости противопоставляется, с одной стороны, детству, а с другой — старости (см. Молодой — старый). Переходной возрастной группой считается молодежь. Важнейшие этапы жизненного цикла человека обозначаются лексическими элементами: *orb-, *dč-, *jun-, *dčv-, *maj-, *zcn-, *star-. «Возрастная» (по преимуществу андроцентричная) терминология лежит в основе славянской социальной лексики, ср. рефлексы: *orb- 'ребенок' и 'раб'; *star- 'старик' и 'староста', 'старейшина' и т. п.

По некоторым русским апокрифическим источникам, деление на возрастные группы сохраняется и после смерти, в ином мире. Напр., считалось, что младенцы пребывают на восточной стороне рая, дети — на южной, а взрослые — на западной (владимир.). По другим данным, покойники не имеют половозрастных различий и воскреснут после Страшного суда в «совершенном» возрасте, т.е. в 30 лет.

В архаичной народной традиции В. умерших (наряду с некоторыми другими обстоятельствами) служил основанием для деления покойников на чистых и нечистых: к первым относились люди, прожившие весь отпущенный им век, успевшие израсходовать свою жизненную силу до момента смерти, т.е. умершие своей смертью; ко вторым причислялись дети и молодые люди, т.е. те, что умерли «до срока», «не избыв своего века». Особенно опасными считались умершие дети (см. *Ребенок*). Поверья этого типа отразились в некоторых особенностях погребального обряда при похоронах детей и молодых людей (см. *Похоронный обряд*).

Возраст, пол и брак. В народной культуре и языке категория В. применяется более последовательно, чем категория пола. Последняя действует как полноценный классификатор преимущественно по отношению к времени расцвета жизненных сил, полной реализации юридических прав и трудовых функций. В народных представлениях взрослым совокупно противопоставляются старики и дети как чистые (не живущие половой жизнью, не имеющие месячных очищений и т.п.) нечистым, ср. белорусское поверье: купальские травы целебны лишь при условии, что их собирают «старые и малые». Бесполость стариков и детей выражалась, в частности, в их одежде: и те и другие не носили украшений, ходили в старом, платье их могло быть лишено половых различий, не обязательно было и подпоясываться.

Половозрастная стратификация тесно переплетается с социозрастной. Противопоставление молодой — старой дополняется (или заменяется) оппозицией холостой — женатый и преобразуется в трехчастное: еще не состоящий в браке — состоящий — уже не состоящий (см. *Вдовство*). Контаминация критериев в определении статуса отражается и в лексике. Ср. русский «возрастной» термин *девка*, распространяемый и на

старую деву — *девка-вековуха*, и на вдову, и др. — смолен. (СРНГ 7:317).

Границы возрастных классов. Переход из одной возрастной категории в другую отражался в изменении называния (девка, молодуха, баба), имени (употребление отчества у русских), внешнего облика (напр., прически), одежды, поведения, семейных, трудовых и обрядовых функций, а также юридического статуса (смена всех этих возрастных признаков наиболее наглядна в момент вступления в брак).

Самая отчетливая возрастная граница — наступление совершеннолетия и брачного В. (см. *Девушка*). Ее критериями была прежде всего половая зрелость (у девушек — появление месячных), а кроме того, выделяемые в данной традиции субъективные признаки, как, напр., тип поведения (вроде рус. *невеститыся*, Даль 2:500). Условность подобных показателей и объясняет значительные колебания в определении этой границы (у русских пик совершеннолетия и брачного В. варьировался от 16 лет до 21 года). Переход в категорию молодежи отмечался обрядами инициационного типа (словац. *mládecký kvá* 'молодецкое крещение', пол. «фрицовник»), которые приурочивались к календарным праздникам либо к началу трудовой деятельности (напр., посвящение в косцы у поляков, во время которого новичок — «фриц» подвергался физическим испытаниям, пострижению и пр.).

Вступление в последний этап жизненного цикла не сопровождалось специфическими ритуалами перехода, но зачастую отсчитывалось от момента свадьбы последнего ребенка, после которого деторождение и даже супружеские отношения считались предсудительными (см. *Старик*, *Старуха*).

Возраст и обряд. Возрастная регламентация охватывает почти все области народной культуры: от семейной и календарной обрядности до медицины. При этом специфические половозрастные объединения, функционирующие как в ритуально отмеченные периоды времени, так и повседневно, характерны для молодежи: напр., укр. *парубоцьки* и *лівоць громади* (см. также *Побратимство*).

Некоторые сферы деятельности и обрядовые циклы осмысливаются как прерогатива определенной возрастной группы, и участие в них других возрастов запрещено (напр., девичьи гадаки, с одной стороны, а с дру-

гой — запрет незамужним присутствовать при родах или на крестинах — в.-слав., при венчании — болг., с.-рус.). В других циклах участвуют представители разных возрастов — совместно или дифференцированными группами. В последнем случае семантика одних и тех же действий может существенно видоизменяться в зависимости от В. исполнителей (см. Колядование).

Лит.: Берн.МОЖ; Иванов В. В., Топоров В. Н. К истокам славянской социальной терминологии // СБЯ—84; Гринкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту: по материалам русской одежды // СЭ 1936/2; Хорватова Э. Традиционные южнорусские совои и неакадемические обряды у западных славян // СБФ—89: Ром.БС 8—9:208.

Г. И. Кабакова

ВОЙНА — в народных представлениях событие, которое наряду с неурожаем, голодом, мором, пожаром и др. является объектом предсказания в приметах, снотолкованиях, гаданиях и т. п.

В. предвещают различные небесные знамения: появление кометы (хвостатой звезды, звезды с метлой) как наиболее распространенное из них; лунное или солнечное затмение — напр., в описании Ипатьевской летописи (1161) с фигурами на луне двух ратников, секущихся мечами; появление на луне образа человека с шляпкой (полес.); красные столпы по обе стороны восходящего солнца (мавед.); огненно-красное небо на закате (н.-луж.); красное солнце (болг.); обилие падающих звезд (болг.).

В. предвещают и некоторые метеорологические явления: красный дождь (болг.), сильный ветер (луж.), в снотолкованиях — вьюга (бел.), туман с громом (полес.), в гадательных книгах — гром в третий и четвертый дни марта (серб. «Громник» XV в.). Ср., с другой стороны, польскую примету о прохождении войска как предвестие неурожая (р.-и Ченстохов). Упоминутые предвестия В. относятся к аномальным, необычным или редким явлениям природы. Ср. отсутствие анта в гнезде анта (житомир.) и необычайно большой урожай хлеба (бел.), а также появление различных природных яв-

лений во множестве: большой урожай грибов (рус., бел.), много желудей на дубах (риван.), много белых бабочек весной (луж.), много волков (вологод.), белок в лесах, мышей в полях (в.-пол.), большое скопление востов на луку (в.-укр., ю.-пол.), много рождается мальчиков (рус.) и т. п. Признак множественности в приметах о В. соотносится с войском как множеством участвующих в В. людей и с множеством душ людей, гибнущих на В. (падающие звезды, белые бабочки как образы душ).

Предвестием В. служат также различные звуки: вой волков (рус., пол.), собачий (укр.) в приметах, церковные пение на небесах в снотолкованиях (полес.). У лужичан известны гадания по звукам в рождественскую или новгородную ночь: войну предвещает стук телеги, услышанный в полночь; звук множества людских шагов, если его услышать, приложив ухо к щелкам и опишам на чурбаке для рубки дров; будет или нет в наступающем году В., может услышать и тот, кто ляжет в полночь между двух могил. Связь волков с В. проявляется, кроме того, в представлении, что волки прокладывают свои тропы в ту сторону, где есть или будет В. (вологод.).

В приметах войну часто символизирует красный цвет: это уже упомянутые красные столпы около солнца, огненно-красный закат, красное солнце, красный дождь, а также крестный ход с красным крестом в снотолкованиях (полес.), красный цвет бараньей лопатки в гаданиях с ней (древнерусский «Лопаточник» XVI в.). В символике В. является оппозиция жара, огня (с которыми соотносится, в частности, и красный цвет в приметах) и холода. Так, некоторые из указанных примет служат предвестием как В., так и пожара (крестный ход во сне, множество белок), В. или мороза (вытье волков около жилья); войско снится к пожару или к кашлаю как проявлению простуды (бел.). С В. может соотноситься и символика черного цвета (в противоположность белому). Напр., в одном болгарском рассказе змей, найденный путниками на дороге, предвещает добро, если хвост его перевязан белым, В. — если голова перевязана черным (Пловдивский окр.). Кроме того, В. предвещает Пасха, пришедшая на Благовещение (в.-слав.), согласно сербскому «Коляднику» — Рождество, пришедшее на помездельник (ср. Гадательные книги).

Мотив войны представлен в свадебном обряде: свадебная процессия жениха часто оформляется как военная дружина, и в названии ее участников используется военная терминология (рус. *тысяцкий*, бел. *хоронжый*, пол. *marzalek*, словац. *hajtnal*, серб. *војвода*, словен. *vojaci* и т. п.), участники поезда жениха отправляются за невестой, как в военный поход, приносят клятву во взаимной верности, в обряде используются военные атрибуты (меч, сабля, стрела, знамя) и т. п. Мотивы завоеванная девица, ее двора, осады и взятия города, похищения широко распространены в свадебных песнях; как любовно-брачные эти мотивы встречаются также в колыбельных, волшебных, купальских и других песнях. Образ жатвы как В. характерен для белорусских жатвенных песен типа: «Сягоння ў нас вайна была, / Усё поле звалвалі, / Усё жыта пажаляі, / У снапы павявалі...» В масленичной обрядности известна игра «завятие снежного городка», воспроизводящая штурм снежной крепости. Мотив В. встречается также в детских играх, в сказках (СУС 297 — В. грибов, 222 — В. птиц и зверей, 104 — В. домашних и диких животных), в исторических и топонимических преданиях (провозглашение курганов, камней, кладов, находки костей великанов на местах бывших битв, на местах ваворонения павших в бою воинов, богатырей). В Польше известна легенда о сплыве в горе войске. Когда оно проснется, будет страшная В.

О предметах, служащих оберегом на В. (звенные яйца, громовая стрела и др.), см. Амулет, Предметы-обереги.

Лит.: Аф.ПВ 3:252; Даль ПРН:926; Эсл. ОРАГО 1:203; Макс.ОРЭА 3:31; ЭО 1898/1:140, 1901/3:134; Нижир.ППП:132; АрхИИФЭ ф. 15—3, ед. хр. 252:126; ПА; Sok.PS:256; ZWAK 1893/17:131; Wisla 1895/9:725, 1902/16:80; Mül.WN:144,153; Schul.WV:125; Veck. WSMAG:436; Schn.FVS:111; Марш.НВ:101; Шк.ЖОП:135; СЕЭ 1894/1:75; СМР:86.

А. В. Гуря

ВОЙЦЕХ — католический святой, день памяти которого отмечается зап. славянами 23—24.IV. В обрядности этого дня преобладает скотоводческая магия; характерны и

земледельческие приметы. По-видимому, это связано с тем, что непосредственно ко дню св. В. припадают два крупных весенних праздника — скотоводческий Юрьев день и земледельческо-скотоводческий день ап. Марка.

У поляков, словаков и моравян в день св. В. совершались магические действия, призванные защитить скот от болезней, змей, диких зверей, а также уберечь его от ведьм, получающих в это время особую силу: выставляли борозы в воротах двора, собирали чудодейственные травы и окуривали ими скот и т. д. В Новотаргском повете (пол.) ради того, чтобы коровы были удойными, а кони быстрыми, необходимо было в день св. В. убить змею и скормить ее под печью. В других местах Польши и Словакии нужно было прорастить сквозь голову убитой змеи чеснок или коноплю, а затем этим растением накормить коней и волов, чтобы они были сильными и их не кусали змеи. Если змея убитой в этот день змеи впасти в клут, кони не будут уставать и их не будет мучить жажда (словац.). Считалось также, что человеку, который впадет змея вши в штур и опоясался им, не будет равного по силе, и т. п. (пол.).

В день св. В. принято было в первый раз выгонять скот на пастбище, ср.: «Na św. Wojciecha dla konia (kobyli, wołowa) rosiecha» [На св. Войцежа для коней (лошадей, волов) отрада]. Коня, овцу, корову, вола и др. должны были хотя бы покормить траву, появившуюся к этому дню; в некоторых местах скот обводили по границам полей, полагая, что в дальнейшем это обеспечит изобилие молока и мяса. В день св. В. приступали к своим обязанностям овчары и пастухи. Кое-где он был также «воловоым праздником», когда волов освобождали от работы.

Согласно польской примете, в день св. В. перепелка и ворона могли уже спрятаться во всходах пшеницы и ржи, что предвещало хороший урожай, ср.: «Така rzenica zwykle urodzajna bywa, kiłoga na św. Wojciecha przerótkę rokująca» [Та пшеница бывает урожайной, которая в день св. В. скрывает перепелку]. Такая же примета у вост. славян связывается с Юрьевым днем, а в некоторых западнославянских традициях — с днем ап. Марка. Гром в этот день предвещал изобилие на полях, а снег, напротив, грозил неурожаем. У чехов в день св. Войцежа сеяли лен; чтобы

он уродился хорошим, козляка должна была сварить к обеду кашу с яйцами. Ко дню св. В. прилетали ансты, которых в польском Поморье называли *wojkaty*.

Лит.: Dvor.KSL:97; ZWAK 1882/6:300; Kolb. DW 23:91; 24:154-155; Wida 6/3:651; 12/1:56; Stekm.ROP:154-155; Perla WWLP:57.94-95; ČL 1893/2:697; Bart.ML:79; Olej.LT:120; Zsmag.:250-251.

Т. А. Агапкина

ВОА — домашнее тягловое животное, в народной традиции чистое животное, участник ряда обрядовых действий и жертвенное животное. Обряды и поверья, связанные с В., распространены неравномерно, т. к. на части славянской этнической территории в качестве тягловой силы использовались не В., а лошади.

За безропотность и тяжелый труд на пользу человека болгары называют В. «ангелом», полешуки (в р-не Пинска) — «святой костью», а русины (в Закарпатье) считают самым чистым животным. В представлении славян на В., как и на быке или буйволе, «земля стоит».

Вол как жертвенное животное известен у сербов, македонцев, болгар и других славян. Так, в Лесковачком Поморье в Петров день, Ильин день или на Успение резали трех В. и съедали их всем миром. Македонцы в селах около Велеса собирались в сакральном месте оброчилиште в Ильин день и съедали жертвенного В. Словаки на третий день свадьбы «валяли В.» (*válenie vola*): забивали В., хвост отрубали, прятали, а затем поджаривали на костре у реки. Голову В. зарывали под фундаментом нового дома (Гружа, Сербия), а череп В. нередко ставили в овечьем загоне или на пашне «от глаза» (пирин.).

Обряд с волком-полазником, исполняемый на Рождество и Новый год, был распространен у сербов в Шумадин, в зап. и ю.-вост. Сербии, сев., ю.-зап. и зап. Боснии, в Краине и Черногории. В нем участвовал в.-«дешняк», т. е. правый В. в ярме. Часто волу наткнули на правый рог калач с дыркой посередине и вводили его с ним в дом. Там калач снимали, разламывали на три части: одну давали В.-«дешняку»,

вторую — его напарнику, а третью клали в зерно, оставляемое для сева (Гружа). В Славонии в Новый год В. с калачом на роге гнали на гумно, где обычно он ронял калач, его тут же делили на части и давали каждой скотине. Если В. при этом испражнялся на гумно, считали, что год будет урожайным и плодотворным для скота. В зап. Боснии (в Яне) В.-полазника покрывали в доме одеялом или ковром, посыпали зерном, угощали сакральным пирогом-«чесницей» и пшеницей.

Надевание калача на рог известно и там, где нет обряда с В.-полазником. Так, в центр. Боснии, в Височской Нахии, новогодний калач делили на части, давая по куску всем домашним, а последний кусок несли на гумно и наткнули волу на правый рог. По тому, какой стороной кусок калача упадет на землю, когда В. мотнет головой, гадали о будущем урожае (ср. Верх — низ). В Боснии, в горах Мавницы, считали, что чем дальше В. отбросит кусок калача от себя, тем богаче будет урожай. Македонцы из окр. Скопье, отламывая по очереди от рождественского пирога-«бадняка» по кусочку, обращались к нему, как к В., понукая его словами: «Ојс, Карче, ојс, Сурче, ојс ди!» (Карче и Сурче — частые клички В., ојс — «айда», Клич.БОСК:218).

Правый вол в упряжке ритуально отмечен. В Лесковачком Поморье об лоб В.-«дешняка» разбивают сырое яйцо перед первой пахотой. Если желток растечется по морде В. — быть урожаю (в противном случае — недороду). Там же в Соцельник в хлеву выкладывают свечу — сначала на правом роге В.-«дешняка», а потом на левом и затем трижды обходят хлев. В Боснии (р-н Високо) считали, что если на пахоте лежит В.-«дешняк», то быть урожаю (см. Правый — левый).

Волы-близнецы выполняли совместно с братьями-близнецами основную роль в опаживании сел для защиты их от повальных болезней (чумы и т. п.) и мора скота у сербов, болгар, македонцев, украинцев, белорусов, поляков, кашубов.

Черный вол или черные волы-близнецы наделялись, по народным представлениям, особой магической силой. В Боснии, в Височской Нахии, считали, что семья (дом), обладающая черным В. без пятен, защищена от дурного глаза и порчи. В Местохии

сербы верили, что с Коритша никогда не знало чумы потому, что было охвачено двумя черными В.-близнецами. Эти В. были погребены потом около церкви. Напротив, в зап. Белоруссии крестьянин не начинал пахать черным В., т. к. от этого «добро згиоце на поли от дождей». Это объясняется представлениями о связи туч — небесного света — с темным скотом (см. Бык, Говида). В Герцеговине при сильном ветре говорили, что в небе бытоус адухи и что среди них можно увидеть черного В. В зап. Белоруссии при эпидемии холеры искали для опашивания двух белых В., преимущественно близнецов (см. Белый).

Первая пахота и посев сопровождалась ритуалом с участием В. У болгар, сербов и македонцев после первой борозды катали круглый хлеб («питу») по пахоте, затем разламывали его на ломехе и закапывали первый кусок в землю, второй крошили для птиц, а третий давали В.; остальное съедал пахарь, т. к. хлеб нельзя было возвращать домой. В Поморавье, в зоне Лесковаца, сербы перед пахотой посыпали В. хребет мукой от головы до хвоста; они также давали им подышать на семена перед севом, надлам В. и привязывали к правым рогам букетики цветов.

Обряд защиты рогатого скота от мора и падежа, когда его прогоняли через вырытый в земле тоннель и горящий по обеим сторонам «живой огонь», назывался у сербов *Воловска богомале* — «воловоье богомале».

Вол олицетворяет силу и выносливость. По сербскому верованию, В. опоясан 9, 77, 99, иногда 40 невидимыми поясами. В Тодорову субботу В. снимает 70 поясов, а 7 оставляет для благотворительной работы на бедных (Пчина) или, имея 9 поясов, развязывает 8, а один оставляет для тех же целей (Лесковацкое Поморавье). В день же Сорока мучеников В. освобождается от 40 поясов, дающих ему силу, и потому его нельзя запрягать в эту пору. Нарушение такого запрета приведет к гибели В. в том же году (зап. Болгария). В Боснии полагают, что В. освобождается от своего единственного пояса в Юрьев день, и тогда он отдыхает (около г. Високо).

Вол — «облахопрогонник», облавляющий, по народным верованиям, сверхъестественной силой, редко запрягается в ярмо. Такие В. во время грозы начинают ры-

кать, бить передними копытами и смотреть на тучи; затем они могут вылезти из ярма и исчезнуть в тучах, чтобы биться со змеями и злыми небесными силами. Возвращаются такие В. «все в поту и с окровавленными рогами» (Грузия). В зап. Сербии считали, что особенно успешно с бурей и непогодой сражаются В.-близнецы (Ужице). В зап. Боснии верили, что можно осенью услышать в облаках скрип вожов и окрики потондников В., «как на земас», но это «на самом деле вилай» (см. Вила).

Воловоьи праздники у славян одновременны и локально ограничены. Самый распространенный праздник В. у славян — день св. Власия, у юж. славян — день св. Феодора Тирона (см. Тодорова суббота). Менее популярные покровители В. — св. Модест (18.XII, Фракия, Пририскская Македония), архангел Гавриил (19.VII, центр. Босния). В эти дни В. освобождают от работ, пекут сакральный хлеб («колач») и делят им с В. В с.-зап. Сербии (Земчар) в Сочельник пекут специальный хлеб, называемый *волови*. Его едят на Крещение, а часть отдают В. Из первой муки нового урожая в Македонии (около Велеса) пекали лепешки и раздавали их соседям за здоровье волов (за *воловоско здравје*). Во все четверги от Пасхи до Вознесения и во все субботы марта в вост. Сербии (около Болеваца) не запрягали В., «чтобы летом не было града».

Верования и обряды, связанные с В., нередко заключают в себе мотив смерти. Погребение на саях (и летом) совершалось обязательно на В. Вечернее рыканье В. предвещало смерть в доме (Сербия). Когда везли покойника на возу, следовало спустить воловий повод на землю, чтобы волам легче было (т. к. мертвец очень тяжелый) (Шумадия). На Воздвижение рано утром сербы шли в хлев и смотрели, как там лежат волаи: если с поджатыми ногами — к холодной зиме, если с вытянутыми — к теплой (Тимок).

В загадках вол символизирует гром: рус. «Крикнул вол на сто сел, на тысячу городов», укр. «Стукотить, грукотить, черным волом, бовкуном», бел. «Чорны вол раве на сто гор»; огонь: серб. «Где довен во лежи, ту никад трава не нице» [Где красный вол лежит, там никогда трава не прорастет]; ночь и день: укр. «Чорний віл всіх людей з'ів, и сивий віл

всех людей збудит»; солнце: болг. «Заклаха вол на тоя рид, кръвти му цъкна на огня» [Зарезала вол на этом холме, кровь его брызнула на огонь].

Вол в легендах — святое животное. В одной из них повествуется, что когда Богородица прятала младенца Христа от убийц, В. набрасывала семя на Христа, чтобы ему было тепло, а лошадь семя отбрасывала и ела. Поэтому мясо В. можно есть, а конина считается поганой (Полесье, Пикашина).

Лит.: Зел.ВЭ:55; Булг.П.:189; Шейн МИБЯ 3: 232,243; Бор.ВТНИ:265; Арх.ЕИМ; Вак. БЕТЬ:450; ИЕИМ 1967/10:186; Марш.НВ: 62,65,66,131,156; РН 1911/1:103—110; Клим. БОСК:218; ГЕМБ 1929/4:47—48; 1932/7:76; 10:39,122,126; 31—32:377; 48:322,345; Грб. СОСБ:32, 39, 51, 80; Бор.ЖОЛК:71; Бор. ЖОЛМ:340,374,540,543; Неа.ГОС:58; Пала. КК:113; Петр.ЖОГ: 230,248,342,348; Пецо ОВБ:378 (СЕЗб 32); Руск. 38(83):27,28; 38 (85):11—12; СЕЗб 50:57,199,239; СМР:72,91; Фил.ВН:130, 137, 140, 197; Фил.РЕГ:72, 230; Фил.Т:174; Фил.ТК:38; Фил.ПТ:95; GZM 1907/19:315 (илл. Drag.NP:315); Fil.Maj:181; Vулт.DODP 1:273; SLSJ:240—253; Нот.:325; MS:727.

Н. И. Толстой

ВОЛК — один из центральных и наиболее мифологизированных животных персонажей. Соотносится с другими хищниками — воронем, рысью, щучкой и особенно медведем (склонные у В. и медведя демонологические представления, персонажи рожения, обереги, способы табуирования, взаимозаменяемость в фольклорных текстах, лексические соответствия). В. также тесно связан с собакой (В. — псы лешего, происходят от пса св. Саввы, сходство быльмечек о В.-оборотне и собаке-оборотне, аналогичные обереги от В. и собаки). Хтонические свойства В. роднят его с гадами, особенно со змеей. В. присущи функции медиатора: он посредник между тьмой и тем светом, между людьми и Богом, между людьми и нечистой силой (см. Волводав), откуда амбивалентность некоторых его функций. Определенным в символически В. является признак «чужой». Поэтому В. может соотноситься с «чужими», приходящими извне: с женихом; с мер-

твым, предком, хитрым покойником-вампиром; с принимавшимся в круг взрослых кочующим парнем (пол. *cih*); с колдуньями (см. также Вучары). В. нередко воспринимается как нечисть: его отгоняют крестом, он боится колокольного звона, ему нельзя давать ничего освященного, разгул В. приходится на период «некрещеных ночей» и т. д. В. может осмыслиться и как мнородец: в белорусских заговорах В. называются *явэяны*, став В. у русских и поляков — ордой. В. называют различные мнородные тела — нарост на дереве (гудуа.), черную сердцевину в нем (бел.); наросты и опухоль на теле лежат волчьей костью. Характерные мотивы и атрибуты, связанные с В.: кровь (мотив крови в этиологических легендах, в оберегах в «волчьих днях», лечение скотины от крови в моче при помощи мяса В.; кровопийца ближайший родственник В. — вампир-вурдалак-волколак), камень (в различных оберегах, заговорах, табу) и огонь (громничная, или сретенская свеча, головешка в оберегах, уталь, необходимый для того, чтобы волчицу забеременела, горящие огнем глаза В.). Признаки, особо выделяющие В., — белый цвет (белый В. — царь волков в поверьях) и хромота (хромой — главный, старший В., «волчий пастырь», болг. *Кучулан*, *Натлалан* и т. п., ср. кривую волчицу в русских сказках). Среди других свойств В. — сломанный ему Богом хребет, отчего он не может вставать на задние лапы (ю.-серб.), или цельная, нестесняющаяся хребтовая кость, отчего В. может поворачиваться лишь всем телом (малопол., з.-укр.). В. связаны с различными пограничными, переломными моментами или периодами: к переходному зимнему или весеннему периоду, к промежуточным календарным датам относится время разгула волков и оберегов от них; во время поездки к венчанию или от венчания свадьбу могут обратиться волками; передва ткаческих орудий за границу села опасна нападением В. и т. п.

Этиологические легенды. Наиболее распространена легенда о В., сотворенном чертом (у поляков зал. Бескид также пастухами), чтобы обратить его против Бога. Черт слепил В. из глины (бел.), грязью, ила (пол., макед.) или выстрогал из дерева (бел., пол.), но не смог его оживить. Живить В. получила от Бога. Оживший В. накликается на черта, который пытается спастись на дереве, и хватает его за ногу (с тех пор черт бесстыдный и

т. п., ольха красива под корою от его крови). В другой легенде В. возникли из крови Каяна, как и псы, змен и злые духи — вилы, ведьмы и т. п. (дамастин.).

Хтоническая символика. Происхождение В. в легендах связано с землей (глиной, грязью, илом). Клады выходят из земли в виде В. (бел., укр.); болгар. *таласъм* 'дух, охраняющий клад' появляется в облике В. или медведя и превращается в котла с золотом. В. часто объединяют с гадями (ср. болгар. *гад, так, с.-х. гадина* применительно к В., а также в этимологических легендах), одним из признаков которых является слепота. Ср. мотив слепоты в южнославянских оберегах от В.: глиной, грязью, маляком «замазывают» глаза В., «зашивают» их (болг.). Ср. также в кашубских поверьях *u'šte ślepru* 'блуждающий огонь', украинскую загадку о В.: «Пришла темнота під маши воротта».

Связь волка с умершими проявляется в южнославянских представлениях о копытном покойнике-вампире, который может иметь волчий облик (болг., серб.) и называется *вук* [волк] (черногор., дамастин.). Некоторые заговоры от В. свидетельствуют о том, что он бывает у мертвых на «том свете» (полс.). В Полесье при встрече с В. называют по имени умерших — *шукуюць мёртвага*, зовут знакомого умершего охотника (гомел.), называют имена трех покойных предков (чернигов.). Время разгуда В. полки Хелмского воев. связывают с днем Всех святых, посвященным умершим. В черниговском Полесье при встрече с В. к нему обращаются: «Даманою хаялин, старика дарогу» (ПА). Так же как умерших или домового, белорусы, полки и сербы приглашают В. к рождественскому ужину (см. Приглашение). У болгар существует представление, что В., родившийся в одно время с человеком, умирает одновременно с ним (пловдив.).

Брачная символика волка связана с символикой В. как «чужого». Так, волком называют дружку, представителя жениха (псков.), но и вся невестина родня, приходящая на второй день свадьбы в дом жениха, называется *волками* (сев. Причудье и Принаровье). В севернорусских свадебных причитаниях *волками серыми* невеста называет братьев жениха. В свадебных песнях родня жениха называет невесту *волчицей* или *медведицей* (псков.). При встрече невесты родителями жениха поют: «А привезли, привезли / з

цёмнага лесу ваўчыцу» (мин., Лырыка беларускага вяселля. Мінск, 1979:472). Мать невесты выходит встречать жениха в вывернутом шерстью наружу кожухе, и ей поют: «Убралась теща в воченья, / Хотіла злякати вятенья» (подал., ZWAK 1888/12:109). Соотнесенность жениха с В. определяется также мужской символикой В., напр., в болгарском приговоре сватов: «Вий имате млава теличка, гък име млаво волче. Хайде да ги впрегнем заедно в ралото да орат нивата» [У вас молодой телушка, а у нас молодой волчонок. Давайте запряжем их вместе в плуг, чтобы они вспахали ниву] (троян., Б-ка Софийского ун-та 318:156). В Полесье В. во сне означает для девушки жениха и предвещает ей приход сватов. Свадебный староста жениха, подходящий к подругам невесты, в своей речи уподобляет себя В. среди овец (пол.-сил.). В чешской игре «волки и овцы» «волк» ловит «овец», а потом заявляет, что хочет «пастушку», а не «овцу». Мотив брака козы с В. встречается в белорусских и польских песнях. В витебской свадебной песне съединив волком козу символизирует доставшуюся женигу невесту (Ром.БС 8:376). Таким образом, жених, ищущий себе невесту, может символически соотноситься с В., охотящимся за добычей. Кроме того, В., нападающий на скотину, загрызающий добычу, нередко является эротической символикой, в частности символикой конгуса (ср. польскую шуточную песню: ZWAK 1893/17:75). У болгар запрет прикасаться к животному жиру и творогу в «волчьих дни», чтобы уберечь скот от В., относится к молодым женщинам, которые спят с мужьями (благоевград.). В Боснии группа молодежи, называемая *вукови* 'волки', имитирует нападение на дом жениха, в котором молодые проводят первую брачную ночь. «Волки» стучат в кровлю, воют по-волчьим и кричат, пока им не вынесут угощение: «Около, вуче, чува! младу, момче, чува! овцу да ти је вуци не изиу» [Крутым волк, стереги, жених, невесту, стереги овцу, чтобы волки у тебя ее не съели] (СМР:83). В некоторых местах во время брачной ночи по-волчьим воют сваты и особенно деверь. В Боснии и Герцеговине (Ядар) *čaiš*, шутиак и балагур на свадьбе, одет в шапку с волчьим хвостом и в вывернутый кожух, а между ног у него искусственный фалос. Фаллическая символика В. в фольклорных текстах может быть связана не только с мужским, но и с женским началом.

Связь волка с нечистой силой в поверьях двойственна. С одной стороны, нечистая сила похищает В.: притягивает их к человеческому жилью, чтобы после истребления их людьми пожираться волчьей падалью (вят.); дьявол ежегодно таскает себе по одному В. (полес.). *Vlk* — временительное название черта у чехов; дьяволом, злым духом считают В. македонцы. В. является с нечистой силой (с.-рус.). В. — чертов конь, и на нем часто ездит ведьма, кума черта (пол. *serada*). Ведьма может оборачиваться волком (пол. помор., люблин.). Ведьма может наслать В. на дом в первый день Рождества (гуцул.); колдуньи наслывают их на скот (рус., полес.). С другой стороны, В. уничтожают или устроят нечистую силу: черт боится В. (серб.), по велению Бога В. истребляют, поедают чертей, чтобы они меньше плодились (рус. казаки, укр., бел., пол.), отпугивают и уничтожают вампиров; при упоминании вампира в Болгарии добавляют: «вълци го яля» [волки б его ели]. В. сам тесно связан у юж. славян с *вншшрем* и *ушшрем*, названия которых (болг. *вълколак*, с.-х. *вукодлак*, словен. *volkodlak*) соотносят его с другим мифологическим персонажем — волколаком, волком-оборотнем у вост. и зап. славян. Вьлы или *жедоzone* поднимают сильный ветер, который сербы отгоняют, обращаясь к нему: «Вук, вьале, вук...» [Волк, вьлы, волк...] (Попово Поле, Миш. ЖОП:257) или «Мили, вуче, с Богом» [Обойди, волк, с Богом] (Грбаль, СЕЗб 1934/50:16). Сам В. иногда представляется демонологическим персонажем — может обращаться в пекь, в кошку (гомел.); белорусам и болгарам известны поверья о мифическом белом В.

Хозяин, покровитель волков. У русских и белорусов хозяин — леший: он кормит В. как своих собак хлебом. Глаза у него горят, как у В. (ц.-бел.). У гуцулов В. — собаки мужских и женских лесных духов. У сербов и хорватов хозяин В. — *вучији пастир* 'волчий пастух', имеющий вид старого В. или старика верхом на В.; ежегодно он собирает всех В. и распределяет между ними добычу на будущий год. Эти функции переносятся на различных христианских святых. Так, у вост. славян хозяином В. и одновременно охранителем стада считают св. Георгия, который накануне Юрьева дня собирает В. и назначает каж-

дому его добычу. Он ездит верхом на В. (бел.). В. — его собаки (рус. *волк* — *Юрва собака*) или скот (бел. *святый Юрь зедра* (волка) *пасе*). Св. Георгий — патрон В. у болгар, сербов, хорватов, словенцев, В. — его псы (Босния). В. в Сербии, Герцеговине, Метохии В. — псы св. Саввы. В. Герцеговине волчьим святым считают также пророка Даниила. В. в качестве патрона В. юж. славянам известны также св. Мартин и архангел Михаил. В. зап. Болгарии и Македонии повелитель В. — св. Мина. У зап. украинцев в этой роли выступают святые Михаил, Лупп, Петр или Павел, Николай, у поляков — св. Николай. Широко распространено сюжет о человеке, видевшем, как хозяин В. (старый, хромотой В., царь волков, святые Юрий, Николай, Савва) распределяет среди В. их будущую добычу (СУС 934В*).

Период разгула волков во многих местах совпадает с временем разгула нечистой силы. У вост. славян с осеннего Юрия (26.XI, иногда св. Григория, 23.XI) или со дня св. Дмитрия (26.X) до весеннего Юрия (23.IV) В. выпущены на волю и нападают на всякий скот, а на 23.IV святой «завывает» им пасть и дает съесть только определенное количество скота. Жеребенок, родившийся между Юрьями, весенним и осенним, избегает волчьих зубов (гроднен.). Зимой — в рождественский пост, на Святки и т. п. — В. бегают стадами (рус. *станица*, *гурьба*, *ватага*, *артель*, *свадьба*, полес. *толока*, *гойна*, *урт*, *валка*, *течка*, *воучья*, *свадьба*, *гуцул*, *лял*, пол. *horda*, *banda*, *zgraja*, болг. *злотиница*, *билик*, *бесовица*, *вълча*, *сватба*, серб. *вучје сватове*). У русских это считается приметой начавшейся зимы. На Украине В. собираются в стаи на Андрея зимнего (30.XI, гуцул.) или на Зачатие св. Анны (9.XII) и расходятся на Крещение (6.I), устрашенные охотничьим заллом во время водосвятия. У зап. украинцев св. Николай (6.XII) «отывает» пасть В. и выпускает их из леса. В. выпущены из леса до тех пор, пока на Сретение (2.II) Громнивая Божья Мать не махнет своей свечой и В. не уйдут назад (мазовец.). Она идет в лес с зажженной громничью свечой, и В. от нее разбегаются (познан.). В. польском Подлясье В. разбойничат между католическим и православным Сретением. У болгар считается, что В. *бесуют* и особенно опас-

ны в мартинские ночи (11–17.XI) или пять дней после дня архангела Михаила до кануна рождественского поста (9–14.XI) или дни Введения Богородицы (21.XI), между Рождеством и Ивановым днем, у сербов — в декабре, от св. Николая (6.XII) до св. Саввы (14.I); в некоторых местах пасть В. «завывивает» архангел Гавриила (13.VII). Подробнее о времени рывгула В. у юж. славян см. Волчий день. В Витебской губ. гадает по вою В. вблизи жилья: если воют в ночь под Рождество, то будут нападать на стадо весной, если под Новый год — летом, если под Крещение — осенью.

Выведение волчат. По некоторым украинским и болгарским поверьям, волчица приносит волчат лишь раз в жизни. Чтобы забеременеть, она должна съесть собачье мясо, уталь или что-нибудь из одежды, изготовленной в «волчий дни» (болг.). Чтобы волчица не схватила уталь, не выносят золу и утаи между 9 и 14.XI. Волчата выводятся в том месте, где В. завел на всемошную (гомея), вблизи человеческого жилья примерно на св. Еремью (болг.) или в ночь на св. Юрия (гуцул.). Где выводятся волчата, там В. вреда не делает (укр., пол., болг.). Волчат выводится столько, сколько недель пришлось в этом году на мясод от Рождества до Великого поста (укр., болг.). Поиманных накануне дня св. Еремии волчат разносят по селу, получая за это подарки (болг.). Волчица, привнесшая потомство пять раз, превращается в рысь (укр.-карпат.).

Календарные и другие временные запреты направлены на защиту скота и человека от В. и касаются работ и действий, связанных с различным продуктом скотоводства (овечьей шерстью и пряжей, мясом скота, навозом), часто с тлещеским циклом, а также с острыми предметами. Запреты могут быть приурочены к времени суток (после захода солнца), к дням недели, к началу месяца, года, к началу хозяйственного сезона (выгон скота), к календарным датам (днем святых — покровителей В.), часто к пограничным (последняя ночь мясосула) или промежуточным дням или периодам (между сходными праздниками — большим и малым, как с.-х. *тедывоісе* 'период между Рождеством и Новым годом', весенним и осенним, католическим и православным), у юж. славян — чаще всего к «волчьим дням». Никаких ра-

бот (напр., полевых) не выполняют в день св. Георгия (рус., с.-х.), на св. Лупина (гуцул.), на Зачатие св. Анны (в.-укр.). Не стригут овец в пятницу или на св. Дмитрия (серб.). Не чешут шерсть гребнем в пятницу и среду (серб. Хомолье). Не чешут волосы гребнем и не сучат веревки на архангела Гавриила (в.-серб.). Не навивают пряжу в день св. Параскевы Пятницы (в.-болг.); не мотают пряжу с кануна дня св. Николая до кануна Сретения (мазовец.); не мотают и не сучут от Рождества до Крещения (пол.); не сучут на Святки (укр.-карпат.), между Рождеством и Новым годом (*Воісі* и *Малі Воісі*, босн.), Успением (*Велика Госпофа*, 15.VIII) и Рождеством Богородицы (*Мала Госпофа*, 8.IX) (в.-герцеговин.), православным и католическим Благовещением (роднен.), Юрием (23.IV) и Николаем (9.V), т. е. патронами В. у православных и католиков-польков (витеб.); не прядут на Святки, от Рождества до Нового года (в.-укр.); не прядут и не шьют по четвергам и субботам (славяц.); не прядут, не ткут и не шьют одежду в первый день каждого месяца (рутмос.). Нельзя передавать в чужое село (через границу села, реку) основу и/или ткацкие орудия (чернигов., пол.-лит.), между Юрием и Николаем (витеб.). Между Юрием и Николаем нельзя также ставить или чинить изгороди (витеб.). Запрещается рвать скот от Даниила (17.XII) до Иванова дня (далматин.). Чтобы В. не ел свиному, не едят мяса в канун или в день св. Николая (мазовец., малопол., з.-укр.), на св. Савву (косов.), пророка Даниила, св. Игнатия и св. Андрея зминого (боснийск.). С той же целью новобранцы не едят мяса в второй день свадьбы, обычно в помеделник (витеб.). Не дают ничего взаими во время первого выпаса скота и вывелиния навоза на поле (гомея.); не вывозят навоз в среду и между Успением и Рождеством Богородицы (в.-герцеговин.), на Святки (боснийск.-герцеговин., серб. крайн.). Пастух не начинает сам рвать хлеб, иначе В. «почмет» стадо (славяц.). Запрещается рвать ножом в среду (в.-герцеговин.), 1.III (мямед.), рубить дрова в воскресенье и правдники (з.-укр.), стричь ножницами в первый день каждого месяца (рутмос.) и т. п. В последнюю ночь мясосула неделя муж не должен спать с женой, иначе В. поедят у них всех поросят (харьков.). Мужчине и женщине нельзя

одеваться в одежду противоположного пола, иначе они будут болеть В. (подаяк.).

Запреты упоминать В. относятся чаще всего к вечеру или к ночи, иногда к «волчьим праздникам». Считается, что упоминание В. навлекает его: рус. «Про волка речь, а он навстречу»; укр. «О вовку помова, а вовк и есть»; пол. «О wilku mowa, a wilk idzie» [О волке речь, а волк идет]; болг. «За вълка прикаваат, и вълкът насрещу (в кошарата)» [О волке говорят, а волк навстречу (в загон для скота)]; серб. «Ми о вуку, а вук на вратима» [Мы о волке, а волк в дверях] и т. п. В случае нарушения запрета говорят: «За морем му вечери — горечий му камињ в зуби!» (покут., Kolb.DW 31:155), «Ками му у вилаци» [Камни ему в челюсти] (черногор., ГЕМБ 1931/6:71), «Мълчи, немой, думи името му, ами жар му фаф уста и главни му фаф гъа!» [Молчи, не называй его по имени, раскаленные угли ему в пасть и головешку в зад!] (макед., СбНУ 1963/50:110). У белорусов Виланской губ. запрещается упоминать В. во время еды, у македонцев г. Драмы — вечером 26.XII (канун дня св. Стефана). Если на Рождество назвать камин голубями и сразу же после этого В. колядниками, то В. станут грызть камин и от этого гибнуть (витеб.). Мотив камня представлен и в заместительных названиях В.: укр. скаменник, с.-х. каменчик. Ср. рус. зверь, укр. звір, звірак, пол. dzierz, болг. звяр; также эфемизмы типа рус. бирок, лыкус, серый, укр. гуцул, малий, пол. leśny, макал, дивчина, с.-х. непоменик, ола, шумьчак, курво. Используются и личные имена: рус. кубая, кузьма, пол. (люблин.) jakubek; в заговорах — вовк Мильян, овчица Уляяна, вовк Мосей, овчица Калина (могилев.), Егор (сум.), Ретупко (сервад.), в загадках — Петро (бел. полес.).

Мотив жертвы В. — медиатор, посредник между людьми и силами «иного» мира. Задирая скотину, он действует не по своей, а по Божьей воле (двалантин. ро *roslanji božjeti*, ZNZO 1906/11:129), «хватает анно гвто, што Бјог празначуѣ, ни гвто, што сам хоча» (гроднен., Fed.LB 1:192), «что у волка в зубах, то Егорий дал» (рус., Даль ПРН: 946). Поэтому отнимать его добычу небезгрешно, особенно посторопному, не хояинну, т. к. взамен ее В. унесет его собственную скотину (витеб.). Если на Рождество Богородицы хояини пожалеет зарезать барана, то В. унесет этого барана (гроднен.). Похищение

волком скотины воспринимается нередко как жертва и сулит хояинну удачу. Так, у болгар похищение волком овец — счастливый знак: овцы будут хорошо агниться и давать много молока. Добрым знаком является и похищение овец из стада, предназначенного на продажу: весь скот будет продан быстро и принесет большой доход. Хорваты Лики считают, что там, где ступит В., отворачивается всякое зло от людей, скота и посевов. Самому В. несут в церковь в качестве жертвы лен и коноплю (ю.-малопол.).

Обереги скота от волка. Для устрашения В. вешают освежеванного В. на дверях хлева (люблин.), закапывают в дверях хлева голову собаки, которую загрызал В. (волин., полес.); совершают обход с второй головой (витеб.) и вешают ее на шесть кан на забор (витеб., вилан.); вешают на нем конскую голову (вилан.), колесо (харьков.) и т. д. Чтобы В. не съел пасущуюся скотину, кладут в печь железо в день св. Николая (подол.); втыкают нож в стол (курси.), порог (могил.); накрывают камень горшком со словами: «Моя коровка, моя кормилица надворная, сиди под горшком от волка, а ты, волк, глажи свои бока» (могил., Дм.СПСО:258—259, Даль ПРН:944). В рождественский Сочельник пастухи носят камень под языком, чтобы у В. окаменела пасть (ю.-серб.). На Рождество кладут гребни по обе стороны прохода в загон для овец и ставят две зажженные свечи, выгоняют овец, а затем сцепляют гребни вместе (серб.). В Юрьев день пастухи стреляет из ружья возле овец, зашивает пулю себе в пояс и носит весь год (сербис Горией Краины). Обвязывают ножки стола цепью в рождественский Сочельник, чтобы «замкнуть» волчью пасть (морав.-валаш.), пастухи завязывают цепь на пастбище, чтобы «связать» пасть В. (серб.), празднуют «славу», посвященную цепям (*часне вериге*) (босн.). При первом выгове скота с той же целью замыкают на замок хлев, хату, все сундуки и отдают ключи пастуху на весь день (брест.), посыпают печным жаром порог конюшни и на все лето замыкают замок (укр. заднеэстрон.), пастух должен иметь сомкнутые уста (кашуб.). Скот охраняет от В. в поле первое лицо от черной курицы (а.-рус.). В. боится также черных свиней и в их стаду никогда не приближается (болг. шумен., тырговишт.). Следы В., унесенного скотину, выкапывают лопатой и выносят на чужие поля, чтобы сюда он не повадился

(вилен.). Для защиты скота от В. используются заговоры, обращенные к лешему, к святым — повелителям В., к Божьей Матери, с тем чтобы они уняли своих псов (свой скот). Характерные мотивы заговоров — замок, ключ (просьба «замкнуть» пасть волкам), камень (отсылание В. к морю за белым горячим камнем, ограждение от них каменной стеной), железные, острые предметы (железные дубцы, острые мечи), огонь (Божья Мать со свечами). Чтение заговоров сопровождается сжиманием кулаков, смыканием зубов, втыканием топора в стену и т. п.

Защита при встрече с волком. Наткнуться на В., как считают, может тот, кто поет в лесу и увидит ворона (рус.); нападение В. предвещает ворон, с карканьем пролетающий над стадом (витеб.). Чтобы не встретить в пути В., снимают пояс и волочат (да се *вучи*) за собой, чтобы В. (*вук*) думал, что это ловушка (сербы Височской Нахин, болгар. пловдив.); входя в лес, читают заговор «от злого зверя» (полес.), 40 раз говорят «Господи помилуй» (брян.) или приговаривают: «Skąd wilku, idziesz, tam idź» [Откуда, волк, идешь, туда и иди] (хелм., запись автора). При встрече с В. отходят в правую сторону — считают, что В. пойдет в левую (полес.). Иногда не двигаются, молчат, не дышат и прикидываются мертвыми. Часто, наоборот, отпугивают В. шумом: стучат камнями (подлас.), железными предметами, кричат, свистят. Считается, что если не свистеть или, расстегнув себе ворот, не кричать, то В. может «отобрать» голос (киев., краков.). Если В. первым увидит человека, то нападёт на него (полес., з.-укр.) или человек лишится дара речи (пол.); если человек увидит волка, то В. его не тронет. При встрече с человеком В. раскрывает пасть, чтобы человек заглянул внутрь и от этого лишился дара речи (пол. з.-помор.). Волка отпугивают также огнем, напр. громничной свечой (пол. жешов.), обвязываются чем-нибудь красным (полес.). Используют формулы-утрозы: «Иди, волку, з дороги, бо перебію ноги» (волын., ПА). Иногда кланяются, встают перед ним на колени, приветствуют или просят, напр.: «Здравствуйте, молодцы» (смол., Ерм.НСМ 3:446), «Здравствуйте, бряцмы, прапустит, лажалуста, мене дароту» (черниг., ПА), «Ваўчыца, матушка, памилуй мяя» (брян., ПА).

Забавляют, утешают, напр.: «Wilk, Petrynko, i to przeyścisz!» [Волк, Петенька, да какой красавец!] (серада, Dekowski]. Р. Strzygi i torieluchy. Warszawa, 1987:20–21). Отвращают В. крестом (малопол.), крестятся сами (полес.), навывают имя св. Саввы (Метохия). Используют заклинательные формулы: «Атвадриш мене, Госпади, ат втаг зверя» (брян.), «Хрест на мене, вовк від мене» (житомир.), «Вовк, вовк, щоб ти умовк» (волын.), «Камен ти во забю» [Камень тебе в зубы] (макел., ПА), «Воўк, воўк, гдв ты буў, як Суса Хрыста распыналы (як Хрыстос родзился; на Ордані христысь)?» (полес., подлас., могилев., укр.; ПА; запись автора; Ром.БС 5:47; Ерм.СМЭ:38). Показывают В. кукиш («Як складзена дуля, так штоб тебе складзіся зубы») и читают заговор: «На том свеце быў? — Быў. / Мёртвых бачыў? — Бачыў. / Мертвыя кусаюцца? — Не. / І ты не кусайся» (гомел., ПА).

Магическое использование частей тела и имени волка. Глаз, сердце, зубы, когти, шерсть В. часто служат амулетами и лечебными средствами. Коготь В. зашивают в одежду ребенка в качестве оберега от глаза (ю.-серб., косов.). Пчелам вешают на леток улья когти и зубы В. (серада.), выставляют туда высушенную волчью гортань (люблян., жешов.), выставляют на ульях волчью голову (серб.). Волчьей гортанью обтирают зубы скотине, чтобы она хорошо ела (малопол.). Если кормить через нее ребенка, он будет прожорливым, сильным, как В., и у него будут негнуздные конечности (пол. помор.). Воду, пралитую через волчью гортань, пьют при болезни горла (пол., бел., болгар.). Сквозь волчью чельсть продевают новорожденного (чтобы предохранить его от болезней и всякого зла) или больного ребенка (серб.), ср. с.-х. *jak (вдрва) као вук* [здоров, как волк]. Волчий хвост носят при себе от болезни (рус.), вывешивают в качестве оберега на конюшню (пол.). Колдун может окурить волчьей шерстью скрипку, сказав: «Rez wouk barana» [Грызми, волк, барана], и у скрипача на свадьбе полопаются все струны (замойск., Kolb.DW 17:134,135). От испуга окуривают ребенка волчьей шерстью, обтирают волчьей кожей, говоря: «Да ми биднеш ка вук» [Чтобы был как волк] (серб., ГЕИ 1953–54/2–3:578). Пояс из

волчьей кожи носила женщина, если у нее умирали дети (пол.). Съевший волчьего мяса способен лечить наросты и опухоли, кусая их (пол. помор.). В болгарских и сербских эпических песнях юнаки, отправляясь в бой, надевают шапку или накидку из волчьей кожи. Волчье сердце носят как амулет (болг., серб.), т. к. оно придает храбрости, а также носят большие вилепские (ю.-серб.). При болезнях легких едят легкие, сердце и печень В. (полес.). Волчьим жиром или салом мажут раны, ушибы, лечат ревматизм (гущул.). Волчий зуб помещают в кормушку для скота, чтобы скот не терял аппетита (малопол.). Когда у ребенка прорезываются зубы, ему дают грызть волчий зуб (бел.), вешают его на шею (укр., серб.) или дают в качестве игрушки (пол.). Прорезавшиеся у ребенка зубы называют *вучили* (серб.).

Нередко оберегом служит само упоминание волка или название волком. О появившемся на свет тележке (жеребенке, поросенке) говорят: «Это не теленок, а волчонок» (смолен., ТА 1718:7). Повитуха крестит новорожденному лоб, живот и ноги со словами: «На глава крест, в сердце ангел, под ноге вълк» [На голове крест, в сердце ангел, под ногами волк] (макед., Арн.ОБФ 2:702). Если в семье умирают дети и рождаются мальчики, то, чтобы уберечь его от смерти, повитуха кричит: «Роди вучица вука свијету на знање а ђетету на здравље!» [Родила волчица волка всему свету и сведению, а ребенку на здоровье!] (серб., СЕЗб 1934/50:12,35,36). Или же дают в этом случае мальчику имя Вук, т. к. верят, что ведьма (*вештица*), поедающая детей, на «волка» не покусится; имя Вуко дают также, чтобы сын был здоровым и сильным, как В. (серб.).

Волк в приметах. Повсеместно В., перебегающий дорогу путнику, пробегающий мимо деревни, встретившийся в пути, предвещает удачу, счастье и благополучие. Чтобы встретиться с В., берут с собой в дорогу головку чеснока (витеб.). В украинских свадебных песнях обращаются к В. с просьбой перебежать на счастье дорогу молодым по пути к венчанию. Для ведьмы встреча с В. опасна, и если кто-то упомянет ведьму, следует сказать: «Вук јој пут претекао, не споминјите је!» [Волк ей путь перебежал, не поминайте ее!] (СЕЗб 1934/50:30). В., заблуждающийся в деревню, — примета неурожая

(рус.). В. прокладывают свои тропы туда, где будет война (с.-рус.). Множество В. сулит войну (рус., макед.) или мор скота (макед.). Вой В. предвещает голод (рус., малопол.); если В. воет пастью вверх — это к голоду, прямо — к войне, к земле — к мору (малопол.), под жильем — к войне или морозу (рус.), осенью — к дождям, зимой — к метели (бел.).

Лит.: Мовз. KLS:558,683; Клевт. ЖАСС:243—247; КОО 1:206,210—211,216,227,235—236, 253,255,257,260; 2:203,207,246—248,263; 3:180; Каталог. TSS:107,268; Даль ПРН:925—926, 940,943; Ерм. HCM 2:367; 3:251—256,258—261,433; 4:60; ЖМНП 1880/212/11—12:89; ЖС 1906/2:108; 1915/1—2:102; Зел. ОРАГО 1:143,162,182,203,219,293,298,314,371,427; Энци. МРВС:306; Помер. МП:169—170; СРНГ 5:40; 16:28; ТА 29:2; Усп. ФР:93,97,138,165,169,176; Чулм. АРС:68; Добр. СЭС 2:110; АрхГО 46, оп. 1, №11:17; Булг. П:167,179,187,189; Нюкиф. ППП:20,27,45,65,81,120,130,160,179,184—185, 191,204,228,231,247; Радн. ГП:ХV; Ром. БС 1:6, 2:326, 5:45; Fed. LB 1:176—177,191—193,198, 289,342,350; Кален. УР 5:262,203; Потуш. 4,5; Kaindl H:78—79; Lwb. OZ:203—204; SOг 1986/25/2:215—216; ПА; Гривч. ЭМЧ 1:14,18; Ив. ЖПК:77,184; Куз. ДЗВ:135; СХИФО 1894/6:188; АрхЕИМ № 82, 178, 576—I, 776—II, 879—II:22,41—42,49,65, 880—II:20,40,58, 881—II:10,22; Б-ка Софийского ун-та 313:117, 318:238, 331:45—46; Доб.:266,340—341; Зах. ККр:59, 161; Марин. ЖС 1:38; Марин. НВ: 77—80; Попова Р. // Известия на Национален Исторически музей, София, 1985/5:215—227; СбНУ 1890/2:139; 1891/3:136; 8:138,141, 22—23:12; Христовов Х. Г. // АЦР; Фил. СК:393; Алт. АП:16; ГЕМБ 1928/3:106—107; 1929/4:46; 1930/5; 1934/9:18; 1935/10:54; 1936/11:52; 19:90; 25:199; Бор. ЖоАМ:358; Бор. ЛВП 1:207—236; Бур. СОГК:204—205; Мад. ЖОП:154; Пала. КК:113; Петр. ЖОГ:329—330; СЕЗб 1925/32:377; 1934/50:19,51; 1953/66—37,61; СМР:82—83; Фил. ВН:199; Фил. РЕГ:268—269,274,299,327; Чар. МРС:449; GZM 1964:204—205; Нел. ТЗК:132; NU 1973/10:442; Schn. SV:14,124—125,145; Vuk. SK: 379—380; ZNŽO 1905/10:254; 1906/11:133; Ашл(НКМ 1796:4; Dekowski J. P. Strzygi i torieluchy. Warszawa, 1987:22,88; Kolb. DW 17:109,133, 150,167; 21:168; 32:320; 39:270; 42:411; 46:468,491,493—494; 52:295,433,446; 53:395, 407; 55:466; Lud 1896/2:204—206,213,324;

1898/4:281; 1900/6:160,267; 1901/7:269; 1902/8:296; 1905/11:397; 1906/12:62,68,265; 1907/13:115; 1909/15:333; МААЕ 1896/1:103, 1898/3:170, 1906/8:43, 1914/13:172. РАЕ (Карп); Słupecki L. P. Wilkolactwo. Warszawa, 1987:95; Szelm.ROP:234; Stoiński M. S. Pielni żywieckie. Kraków, 1964:432; Sychta SGK 6:154,157; Witkoś S. Bajdy i Moderówka. Rozwój, 1977:60,149; ZWAK 1878/2:22,30, 1881/5:176, 1882/6:221-222,281, 1884/8:84, 98-99,294, 1885/9:192, 1887/11:29,39,206, 1890/14:210, 1893/17:128, 1906/11:130; NA 1968/5/3-4:165-193; Soch.SZŚR:229; Veck. WSMAG:472.

А. В. Гуря

ВОЛКОЛАК — мифологический персонаж, человек-оборотень, с помощью колдовства превращающийся или превращаемый на определенный срок в волка и сохраняющий в волчьем облике разум. Превращение в В., как и всякое оборотничество, предполагает перемещение из человеческого мира в мир «иной», нечеловеческий. Эта семантика усмывается традиционными представлениями о связи волка с хтоническим миром.

Комплекс признаков, присущих В., наиболее полно сохранился в украинских, белорусских и польских традициях, где с В. связаны определенные сюжеты быличек: колдун превращает участников свадьбы в волков; человека превращает в волка отвергнутая им девушка; злая теща (жена) превращает нелюбимого зятя (мужа) в В.; колдун превращается в В., чтобы причинить зло людям; муж-В. в урочный час превращается в волка и нападает на свою жену, которая позже опознает его, увидев у него в зубах клочок своего платья. Слово волколак в ц.- и с.-рус. областях не зафиксировано, но русские представления об оборотнях близки поверьям о В. У сербов имя *вуколак* обозначает вампира, образ которого вообрал в себя основные признаки В. В болгарской традиции под волколаком также часто понимается вампир, но сохранились и представления о В. как о человеке-оборотне, ср. легенду о превращении в В. жениха на свадьбе (Попов 1985:221) и об убийстве злотником волка, под шкурой которого оказывается человек.

Имя волколак (укр. *вовулак*, бел. *воўколак*, с.-х. *вуколак*, болг. *вѣрколак*,

чеш. *vlkodlak*, пол. *wilkolak* и т. п.), согласно традиционной этимологии, является сложением слов **volk* и ю.-слав. *dlaka* 'шерсть, шкура' (Фасм. 1:338,339). Другая теория возводит второй компонент слова к балтослав. **dlak(i)as* 'медведь' (ср. закарпатские верования, что В. может один месяц быть волком, а другой — медведем; Николаев 1983:42).

В. чаще всего имеет облик обычного волка (рус., укр., бел., пол.), хотя некоторые особенности в его внешнем виде и поведении выдают в нем оборотня: на задних ногах у В. когти вперед, как у человека, а не назад, как у волка (рус. *квалуж.*); у него человеческая тень (бел. *гомел.*); горящие, как угли, глаза (*кашуб.*); он всегда бегает один (бел. *мнися.*); участники свадьбы, обращенные в В., бегают попарно (укр.). У убитого В. под шкурой находят остатки изъевшей одежды, свадебные украшения, бусы и др. (укр., бел., пол.). Редко В. имеет облик получеловека-полувола (пол., р. Раба), мужчины с волчьей головой, заросшего шерстью (пол.). В момент превращения руки В. обрастают шерстью и становятся звериными лапами, он встает на четвереньки, вместо человеческого голоса слышен волчий вой. При обратном превращении В. сохраняет признаки оборотня: он наг (укр., бел., пол.), не способен говорить (укр.). Момент окончательного возвращения в человеческий мир ритуализован: обычно это наступает с надеванием рубашки (укр., бел., пол.), двукратном человеческой пиши (укр., бел.), со звоном колокола (укр.). Изредка упоминается, что у таких людей руки сохраняют форму звериных лап (укр.), а при нарушении условий обратного превращения у человека остается хвост (укр., бел.).

В. могут стать колдуны и обычные люди. В. становятся ведьмы, колдуны и др., кто способен магией превратить человека в В. (в.-, з.-слав.). Иногда способность к оборотничеству предопределена судьбой: В. — люди, зачатые под Пасху (укр. *волмы.*), рожденные женщиной от связи с волком (укр. *житом.*), проклятые родителями (рус. *архант.*), совершившие преступление (бел. *гомел.*), двоедущивши (укр., *карпат.*). Людей в волков обращает св. Николай (чеш.) или св. Юрий (ю.-слав.), который набрасывает на людей волчью шкуру. Ср. кашубское поверье о том, что волк имеет

девать шкур, которые может с себя сбрасывать; надевший на себя такую шкуру превращается в волка.

Способы превращения в волколака и обратно связаны с пересечением границы, отделяющей человеческий мир от иного (звериного): кувыркание через плетень, перекресток (укр. киев.), через осяную колоду, пень (укр., бел.), воткнутое в землю нож (в.-, з.-слав.) (ср. Втыкать), перелезание через хомут (укр.), перешагивание через положенный под порогом пояс ведьмы (укр. волын.). Колдун, перебежавший дорогу свадебному поезду в облике волка, может обратить его участников в волков (укр. волын.). В других случаях человек опоясывают заговоренным поясом (или лентой) или накидывают на него специальные заклятиями, «закладывая» его в зверином облике (ср. мотив накидывания волчьей шкуры). Превращающийся в В. должен раздеться донага (укр., бел., пол.) или заменить свою одежду веткой, рваной (укр.) в знак приобщения к «иному» миру. Среди других способов превращения в В. известны насылание ворожбы через ветер (укр. черниг.), выливание под ноги человеку отвара из липового лыка (укр. волын.) и др.

Превращение В. в человека происходит при исполнении тех же действий в обратном порядке: кувыркание через перекресток (пень, нож и т. п.), перешагивание через пояс (полес.). Вернуть человеческий облик можно, разорвав символические путы, которые удерживают человека в зверином состоянии: при перепрыгивании через ров (укр., бел.), перелезании через плетень лопаются пояс, волчья шкура и происходит превращение в человека. Можно помочь В. вернуть человеческий облик, перекинув через него вила (бел. гроднен.), ударив его вилами между глаз (укр. волын.), воткнув нож в хлебное тесто (укр.), назвав по имени (бел. брест.), накормив хлебом (увр.) и пр.

Знахарь может заклясть человека на большой или малый срок (в.-слав., пол.), но не навсегда (бел. гроднен.), обычно на семь лет (укр., бел.), год (пол.), но если знахарь умирает, человек остается В. на всю жизнь (укр.). В других случаях полагают, что колдун не может умереть, пока не освободит человека от этого заклятия (закарпат.). Считается, что есть особый час, когда заклятый человек независимо от времени об-

ращается в волка (укр., бел.). У юж. славян сюжет о В., нападающем на свою жену, перенесен на вампира. У болгар превращение в волка часто происходит на Святки. В. обычно бегает по ночам (укр., пол.).

Представления о том, чем занимаются и как ведут себя В. по отношению к людям, двойственны. Колдуны и знахари обращаются в В., чтобы творить людям зло (в.-слав., пол.). Человек, обращенный в В. насильно, испытывает страх и отчаяние (укр., бел., пол.), не нападает на скот и людей (укр., бел.), бывает страшен только тому, кто его превратил в В. (укр.). В. избегает настоящих волков и ищет случая, чтобы снова стать человеком (укр., бел., пол.). По другим представлениям, В. поступают в услужение к волкам и обязаны по их приказу нападать на скот, принося волкам добычу (укр., бел.). Свою добычу не едят, а только душат (укр. чернигов.). В. нападают и на людей (укр.). В. не может есть сырое мясо, пастушь жарить его на углях, оставшихся от пастушьих костров (укр., бел., пол.), вынужден питаться кореньями, лесными ягодами, красть хлеб у пастухов и жнецов (укр., бел., пол.). В. не должен есть сырое мясо, иначе он навсегда сохранит волчий облик (рус. смолен., укр. чернигов.). По другим версиям, В. питается сырым мясом, хотя с трудом к нему привыкает. В. являются причиной солнечных и лунных затмений, т. е. поедают солнце и луну (укр. закарпат., ю.-слав.), о чем упоминается в сербском памятнике 1262 г.: «...егда убо погнбеть луна или солнце, гаютъ вълкодаци луну изъдоше или солнце» (Nied.SS:43—45). В. сожигательствуют с ведьмами, их дети — утыри (укр.).

Оберегов, способных предохранить человека от превращения в В., почти не существует. Поскольку такая опасность особенно часто угрожает молодым на свадьбе, то защита от нее входит в состав свадебных оберегов (см. Свадьба, Обереги). В частности, если ведьма, желая превратить участников свадебного поезда в волков, скажет: «Святки, святки, каб вы позадирали хвостки!», дружка немедленно должен ответить: «А ты, бабо, моўчы, иди лепш пятами печ тоўчы» (бел. гроднен., ПА). Чтобы охранить себя от превращения в В., нужно держать свое имя в тайне от колдуна (укр.). С той же целью молятся св. Вуколе (Вакуле) (укр. киев.).

Лит.: Мозг. KLS:545; Попов Р. За вырвомака в българските народни вервания (исторически корени и място в народната култура) // Известия на Националният исторически музей, 1985/5: 213–227; Добр.СЭС 2:312; Зел.ОРАГО 1:142, 297–298, 2:584,615; Иванов В. В. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волака // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1975/34/5:399–408; Макс.СС. 18:122–124; Николаев С. А. Один из типов названий хитрых млекопитающих в северобалканских и индоевропейских языках // Балто-славянские отношения в историческом и ареальном плане. М., 1983:42; Чулк.АРС:79; Гривч.ЭМ 1:45–47; 2:125–128; Марк.ОПК:79; Schnaid.KH // Lud 7:112,259, 264; Рядч.ПТ:ХIV–ХV; Ром.БС 1:102–103; Серж.ПЗ:183,243,257–258,275; Fed.LB 1:82, 86–87,90,99–100,193–195,264; СМР:83–84; Марин.НВ:221; Георг.БНМ:163–165; Kur.PLS 4:164; Коlv.DW 17:134–135, 21:162, 32:185, 52:440; Кор.ELR:199; Pol.PDL:201–205; 213–214; Stupecki L. P. Wilkołactwo. Warszawa, 1987; Sychta SGK 4:154; Wollman F. Vampirické pověsti v oblasti středoevropské // NVČsl 1923/16:145–149, 1926/18:133–156.

А. В. Гура, Е. Е. Левкиевская

ВОЛОСЫ — в народных представлениях средоточие жизненных сил человека. В магии отрезанные В. (как и ногти, пот, слюна и др.) воспринимались как заместитель (двойник) человека. Нередко отрезанные В. хранили, а затем каляли в гроб, чтобы «на том свете дать отчет за каждый волос» (в.-слав.). Словенцы верили, что с В. и бородой можно отнять у человека силу и здоровье, а манипулируя В., даже сделать старика молодым и, наоборот, обратить молодого в старика (Гореньско).

Волосы (как и шерсть) символизируют множество, богатство, изобилие и счастье. Русские во Владимирской губ. первое яйцо, снесенное молодой курицей, катали трижды на голове старшего ребенка, приговаривая: «Курочка, курочка, снеси столько яичек, сколько у N. (имя ребенка) волосков!» (Зав.КЛВ:128); македонцы в Охриде, продав скотину, чесали кометой бороду, заклиная: «Кôлку вâкъна на брâдава, тôлку âмр и бёрникьет!» [Сколько волос в этой бороде, столько пусть будет

благополучия и изобилия!] (СбНУ 15:64). Сербь касались монетой В. на голове и бороде, «чтобы было столько денег, сколько волос» (Шабц), а полешуки приглаждали сеять лен и коноплю сеятеля с густыми В. и бородой, «чтобы таким же был и всходы, и урожай». В вал. Сербии (Каблар), остригая детей, оставляли прядь В. на голове, «чтобы осталося счастье». Поляки в р-не Жешова в Сочельник ворошили В., повторяя: «Wiąż się łytko, wiąż!» [Вяжись, жито, вяжись!] (Kar.OZD:19). Словенцы в день св. Барбары приносили в дом и желали дожить столько телят, свиней, жеребят, воев репы и т. п., сколько на голове В. («Vog vam daj telko teosov... kak na tvoji glavi vîsvîtkov» — Mòd.VUOS 2:23). Женщины на Смоленщине в Юрьев день срывали друг у друга в поле платки с головы и дергали за В., «чтобы у хозяина жито было густое и рослое, как В.» (Добр.СОС:208–209); девушки в Сретечкой Жупе (ю.-вал. Сербия) и македонки в р-не Скопле в Юрьев день расчесывали В. в ржаном поле, «чтобы иметь В. густые, как рожь, и быть здоровыми» (ГЕИ 1961/9–10:130).

Расчесывание волос ограничено целым рядом запретов. Сербки причесывались только в понедельник, вторник и четверг (Каблар), а украинки — во вторник, четверг и субботу (Лубенщина). На Полтавщине говорили, что «в середи сорок дочок и кожа высьмыкне пасму, або хоть и по волосыни, то обирнуть волосся» (УНВ:213), поэтому не расчесывали В. в среду. На Черниговщине полагали, что В. женщин, причесывающихся в среду и пятницу, разлетаются по 12 дворам, отчего возникает болезнь «волос». Строгий запрет касался пятницы; его соблюдалли многие славяне, прежде всего русские. Сербь не расчесывали В. в тот день, «чтобы волки не резали скот» (Каблар). Македонки не причесывались в воскресенье, «чтобы смерть не пришла к их мужьям» (Прилеп). Вал. украинки не расчесывались по большим праздникам, болгарки не трогали В. в святочные дни, сербки не брали гребенку в руки на Благовещение, «чтобы не кусали змеи», и на Рождество, «чтобы не болела голова» (Метохия), в белоруски не причесывались на Благовещение, «чтобы куры в огороде не копали грядок» (проднен.). В Сербии (Шумадия, Поморавье) не чесали В. во время по-

хорон, «чтобы не болела голова и не выпадали В.». Кашубы и полки-гуралы не причисывали ребенка до года, «чтобы ребенок не был несчастным», однако это нередко вело к появлению колтуна. Несоблюдение запретов приводило к выпадению В., прекращению их роста, к головной боли, пелешности (пол.), облысению (словен.) и т. п.

В то же время в некоторые праздники расчесывали В. считалось обязательным. Так, на Витебщине пожилые крестьянки расчесывали В. на Пасху, «чтобы было столько вьюков, сколько В. на голове»; молодые сербки-боснийки в Ключе в Юрьев день рано утром расчесывали В., положив под ноги веревку и выск для стирки, «чтобы В. были толстые, как веревка». В Чайничках около Сарвева к этому добавляли ветку молодой вербы или просто лавиан на вербу. См. также Гребень.

Волосы, выпавшие при чесании, нельзя было бросать: ведьмы могли на В. сделать «звон» с наговором (чернигов.), злой человек мог наслать порчу, мыши могли уткнуть В. в свою нору (с.-рус.), птицы — унести в гнездо (ю.-в.-слав.), вихрь — подхватить и т. п., поэтому В. запыкали в щели, зарывали в землю, закапывали на перекрестке, клали под камень, сжигали. (Сжигали, однако, не повсеместно, часто на это налагался запрет.) Украинцы на Лубенщине закапывали В. под вербой, словаки — под водостоком и т. п. Полагали также, что если В. оставят на полу, выметать их и топтать, будет болеть голова, появится ревматизм, «волос» и другие болезни. Волосы больных закапывали на кладбище (словен.), клали в собачьи испражнения (гуцул.) и т. п. Сербы не сжигали выпавших В., «чтобы не болела голова», а собирали их в постолу (опанак), «чтобы росли до пят», или месли на молодой плодвое дерево, «чтобы росли, как дереву».

Опасаясь выпадения В., македонки не пили воду с распущенными волосами (Велес), а черногорки при виде падали хватались за В. (Зета).

Мытье волос предусматривало сходные ограничения, но существовали и специфические запреты. Так, в вост. Сербии не мыли В. на Святки, в Полесье — в день Ивана-головосека, «чтобы В. не секлись и не было колтуна» (волык.); в Зете черногорки не мыли голову на маслинцу («Белу

неделю»), чтобы не «побелеть», т. е. не поседеть, а также в Поминальную, Страстную и Троицкую пятницы, «чтобы В. не выпадали». В некоторых местах Болгарии, наоборот, мыли В. в Страстную пятницу, чтобы они хорошо росли и были длинными и густыми. С той же целью болгарки в Добрудже мыли В. накануне Васильева дня или утром в Тодорову субботу. Сербки в тот же день варили волокна конопля и мыли В. в этом отваре (Темнич), а боснийки-мусульманки в утро Юрьева дня мыли В. отваром пшеницы и валерианы. На Харьковщине женщинам нельзя было мыть голову 12 понедельников подряд, нарушение запрета грозило смертью мужа. Там же действовал запрет на мытье В. по средам, а его нарушение могло остановить рост В. Болгаркам в селах около Пловдива запрещалось мыть В. по вторникам, чтобы не ослепеть.

Стрижка волос регламентировалась в зависимости от возраста, пола и времени стрижки — дня недели и фазы луны. Так, на гуцульской Верховине нельзя было стричь В. во вторник и пятницу, а у кашубов и поляков (Кочевье) — в день Ивана-головосека, «чтобы не пресекался рост В.». Почти повсеместно ребенка не стригли до года. Для первой стрижки в одних регионах выбирали новолуние, «чтобы В. быстрее росли» (в.-слав.), а в других — полнолуние, «чтобы на голове было полно В.» (болг. родоп., луж.). У русских и белорусов запрет стричь младенца до года мотивировался боязнь «отрезать язык» ребенку, т. е. приостановить развитие речи. Словенцы в некоторых местах не стригли детей до семи лет, «чтобы не состричь их ум». В отдельных селах Закарпатья первый раз стригли ребенка в двухлетнем возрасте, в юж. Македонии (Гевгелия) девочек стригли в двух-трехлетнем возрасте, а мальчиков — раньше. На Украине и в Белоруссии пастухам запрещалось стричься с Юрьева дня до дня Кузьмы и Демьяна. Нарушение запрета вело к болезни скота, к «плохому отелу» коров, к нападению волков на овец. На Гомельщине полагали, что пастух не стрижется, «шчоб ў стада волк не ваіша і коровы хаділі вмісте, не разбрэдзілі» (ПА).

Состриженные волосы, как и выпавшие, не бросали, а зарывали в землю, клали под камень, прятали от птиц, относили к плодвоему дереву или клали на вербу,

чтобы В., оставшиеся на голове, «росли, как верба», т. е. быстро; зарывали в муравейник (Пирния), засовывали за плетень (харьков.). В Словении состриженные В. бросали в огонь, «чтобы огонь укрепил рост В.». В вост. Полесье состриженные девичьи В. бросали в быструю воду, «чтобы В. росли быстро и густо» (гомел., ПА).

Стимулировали рост волос магическими способами обычно в определенных дни, и это было делом типично женским. Сербки клали выпавшие В. в обувь под каблук, «чтобы были длиной до пят» (Каблар). Чтобы В. ребенка были длинными, их после первой стрижки клали на конек дома или за потолочную балку (Лика, хорв.). В Тодорову субботу болгарки мыли В., а ватем брали солому из яслей, «чтобы В. были длинными, как кожные хвосты» (капанцы, Добруджа), или заплетали косы после мытья В., стоя на хлебной лопате, «чтобы В. были такой длины, как хлебная лопата» (Добруджа). В Пиринском кр. накануне дня Сорока мучеников женщины замачивали в воде 39 прутиков винограда, а после мыли В. этой водой, «чтобы они были длиннее». Там же на Юрьев день перед восходом солнца девушки расчесывали В. под тополем, «чтобы росли так же быстро, как растет тополь». Словацкие девушки, чтобы В. были длинными и густыми, расчесывали их в Страстной четверг под вербой и пели: «Vrba, vrba, daj ti vlasy, na tju ralu!» [Верба, верба, дай тебе волосы длиной в три пояса!] (Ногв. RZL:178). Тот же ритуал в Святой вечер совершали украинки (Маковица в вост. Словакии). На Рождество в сербской Герцеговине (Попово Поле) расчесывали В., сидя на бадняке. Девушки-болгарки из Пловдивского кр. при виде радуги кричали: «Зуика тие на морето, мойта коса до петите!» [Радуга пьет воду из моря, мои волосы пусть будут до пят!] (Плов.:298). Чтобы быстро росли В., их подстригали на новолуние; если их стричь при ущербном месяце, они перестанут расти (черныгов., илжи.).

Врачевание и магическое использование волос демонстрирует веру в особую силу В., способную в сочетании с магическими действиями (сжигание, окуривание, протаскивание, закапывание в землю) предохранять людей от болезней или изгонять их. Так, у сербов в Банате

женщина, у которой умирали дети, должна была во время беременности собирать свои В., чтобы, как только родится ребенок, рассыпать их вокруг новорожденного, поджечь и тем самым сохранить жизнь своего младенца (геры). В Боснии и Герцеговине в случае, если парню или девушке на сходке или на посиделках стает плохо, у всех присутствующих, особенно у старых женщин, отрезали по клочку В., поджигали их и дымом окуривали пострадавшего. Для излечения больных лихорадкой, сухоткой, грижей или страдающих от глаза и испуга срезанные пряди их В. забивали в дверную притолоку осиновыми колышками (в.-слав.), закладывали в дупло осины (пензен.), в старое спиленное дерево (укр. покот.), в белую иву, забивая колышком боярышника (морав.), вкладывали в ладони раки и пускали по воде (укр.), слезвали с ладони, «чтобы так же улетела болезнь» (Босния), закапывали в хлеб и давали съесть собаке (в.-слав.), закапывали в том месте, где случился припадок эпилепсии (болг.). В Дмитровском у. под Москвой купленную корову после шести-семи удоев окуривали клочками В., взятых у всех членов семьи. В Калужской губ., когда возникало подозрение, что ребенок болеет от глаза, старались тайно взять волос сглазившего человека и сжечь его: сглазивший начинал хворать, а ребенок выздоравливал. В Полесье, на Пиньцине, у больного брели с затылка В., несли их в полночь на перекресток дорог и закапывали с приговором: «Кладу косы в сырую, холодную, кинутую, глущую замало, коб вун одубау, онвмеу, охолоу» (ПЭС:145). В Моравской Словакии при ревматизме также отрезали у больного клоч В. и ногти на руке и закапывали их под порогом или под стрехой.

При помощи В. можно известить человека, «передать» болезнь другому либо произвести наговор над чужими В. В Словакии В. здорового человека закапывали на кладбище и тем самым навели на него болезнь. Хорватские девушки (сев. Истрия) верили, что могут приворожить молодых людей и пойти с ними под венец, если незаметно подложат свои В. в пищу своих избранников. В Моравской Словакии, наоборот, парни стремились очаровать девушек тем, что три В. избранницы закручивали колечком и носили их за пазухой. Сербь в Лесковацкой Мораве, уходя на войну, в качестве талисмана от пули и штыка вши-

вали в мундир ногги и В. с головы внебрачного ребенка. В с.-вост. Сербии, для того чтобы покойник не стал вампиром, нагая женщина кадила очесами конопом и В. покойника, состриженными с гештаалши, головы и под мышками; пепел, остатки конопом и В. кадил в гроб.

При трудных родах одна из девиц расплетала косы над роженницей (Херцег Нови, Черкигория), а у поляков с распущеными В. была сама роженница (в поверьях — и Богородица, спешащая ей на помощь). У русских иногда тотчас после рождения ребенка завязывали лупок суровой ниткой, скрученной с материнскими В. (вологда). В вост. Сербии роженница сразу после родов расчесывала В., а выпавшие сжигала, «чтобы не иметь еще детей», либо хранила их и выпивала воду с пеплом от В. тогда, когда хотела вновь забеременеть (Болеслав). В крестинном обряде В. выстригали, а по закатанным в воск и брошенным в купель В. гадали о судьбе новорожденного: закружится комочек — «к житью», пойдет ко дну — «не к житью» (и.-слав.).

В свадебном обряде совершались многочисленные ритуалы с косой невесты (см. Коса). На Виленщине белорусы сажали жениха «на посад» (дежу) и крестобразно подрезали и подпалывали ему В. на голове, а в р-не Новогрудка посаженная мать брала несколько В. с головы жениха и невесты, спутывала их в пучок и сжигала, чтобы «залучить», т. е. соединить молодых. Там же исполнялся ритуал «застрижения» невесты, когда свадебный венок заменяли головным убором замужней женщин (см. также Голышье уборы, Венок свадебный).

В погребальном обряде В. расплетали и распускали в знак траура. Если женщина случайно оставалась не заплетенной в косу прядь В., это предвещало смерть ее матери, близких (Тынок в с.-вост. Сербии, Моравская Словакия). Болгарки уже при агонии умирающего распускали В. и ходили так 40 дней. Сербки при погребении рвали на себе распущенные В., прикрывая черным платком. Сербы, болгары и македонцы ходили 40 дней с непокрытой головой, не стригли В. и не брились. Распускали В. на поворонах девушки-украйки и донские казачки. В таком же виде ходил 40 дней болгарки, а на Русском Севере — незамужняя дочь, соблюдающая траур по отцу. В вост. Герцеговине (Гацко),

когда хоронили юношу, его сестры и невестки срезали свои В. и украшали ими могилу, привязывая В. к кольям со знаменами (с той же целью отрезали концы хвосты и гривы, а у баранов состригали шерсть). В Болгарии в случае, если не могли похоронить самого покойника, нередко совершали обряд погребения пряди его В.

Непокрытые женские волосы, по народным представлениям, могут принести вред людям, животному, урожаю и т. п. На Русском Севере (Череповецкий у.) замужней женщине нельзя было выходить во двор без платка на голове — «дворовый за В. исташит». На Полтавщине говорили, что «сонце плаче», когда баба «свитить волосом», т. е. ходит с непокрытой головой. Поляки-гуралы считали, что простоволосую женщину «wilk zje» [волк съест]. Русские запрещали ходить женщинам с распущеными В. (и с подоткнутым подолом) во время грозы — громом уьет. На Черкиговщине следили, чтобы В. не торчала из-под головного убора, ибо «чуб приляже блискавку і грим може войти в людину». Болгары в Родопях, в зоне Златограда, верили, что В. женщины, ходившей с непокрытой головой, после ее смерти превращаются в змей. Вместе с тем белоруски Витебщины распускали и открывали В., когда мяли лен, «чтобы он был волокнистым и мягким». Так же поступали женщины в Полесье, когда ткали полотки. При полной ритуальной нагоде В. должны быть распущенными и непокрытыми. Распущенные и непокрытые В. считались также характерным признаком женских персонажей нечистой силы: русалок, вил, самовил, ведьм, чумы и др. В быличках русалки и другие женские духи — обитатели вод обычно в лунные ночи сидели на берегу на камне или на дереве и расчесывали свои распущенные В.

Лит.: Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ 1933/5—6:76—88; Борђевић Т. Коса у нашем народу // Бор.ННЖ/1:80—99; Мовз.КЛС; Вуаг.СОР: 20; Сіеуз.МС:221; Nied.ŽSS 2/1:50; Повн.З: 132,231; Вет.ЗСО//РФВ 1907/57:31; Добр.:81; Ерм.НСМ 2:75,96; ЖС 1902/2:205; Зел.ВЭ: 71, 96, 256, 266, 277, 278, 286, 325, 351; Зел. ОРАГО 1:468; Зери.ММДУ:44; Иван.МЭВ: 116; Макс.ННКС:126,158; Мисл.НОВО:94; ЭО 1897/2:19; Гривч. ЭМЧ 1:19,59; Гривч.

НЭМ:154; Клямы.УР 5:197-198; Милор.ЖАК: 213-214; Потуп. 3:108, 4:139; Суцц.КП//КС 1889/27/11:316, 12:292,293,600; ЗК:167; Никир.ППП:61,76,77,110,118,218,227; Ром.БС 5: 102,164-165; ТСА.2:268; ПА; Fed.LB 1:402; СМР; Алт.АП:133,158; Бжел.НН:225; БХ:233, 279; ГЕМ 1957/2-3:578; ГЕМБ 1928/3:98, 1932/7:118-120,193, 8:64, 1936/11:58, 1975/38:156; Бор.ЖОАК:125; Бор. ЖОАМ:426, 546; Зеч.МБ:42; Мил.ЖСС:62,117,119; Милор.НПС:123; Рьск.1987/47-48,65; СЕЗБ 1894/1: 118,342, 1909/13:289,291,296,385,396, 1974/86:462; Там.СОБК:122; Теш.НЖОПК:156; Ук.СК 2:374; Фил.ВН:151,178; Фил.РЕГ:198, 261; Фил.СК:398; Фил.Т:155; GZM 1894/6: 656,674,679, 1986-87/41-42:255,264; Mik. IS:263; NU 1973/10:171; Schn.FVS:1475; ZNZO 1897/2:193,194,201; Kur.PLS 2:200; Möd.LMS:235,236,237; Милор.БНМ:524,525; Арх.ЕИМ № 878; БЕ 1989/14/2:54; ВЕФ: 148; Георг.БНМ:59; Доб.:333; ИЕИМ 1969/12:278,279; Кап.:214; Марты.ИП 2:62,159, 505,540; Пир.:387,437,438,439,446; Плов.:263; СбНУ 1891/4:102,126, 1892/6:100, 1892/7: 127,129, 1892/8:148, 1894/10:117, 1894/11:67, 79, 1895/12:129,268, 1905/21:10, 1914/30:13; Вег. КОМ:233; Fisch. ZP:311,313; Кат.РУ:61, 79,84,116,118,176,181; РММАЕ 1960/3:156, 258,259, 1965/9:140,158, 1967/11:21,25; Sycha SGK 6:91,92; Swieł.LN:607,629; Szyf.ZOW: 160; Tył.MLK:19,20,69; Varł.ML:205,308,309; Čer. TŽL:105; ČL 50/4:202; Vech.DKSL:22; Hal.PS:87; Kulda MNP 2:264,331,334; MS: 702,744,754,756; NO 4:317; Раца: 173; SN 1969/17:111; Veck. WSMAG:445.

Н. Н. Толстой, В. В. Усачева

ВОЛОЧЕБНЫЙ ОБРЯД волочѣб- ный обряд — обход домов в пасхальное воскресенье, сопровождаемый исполнением волочѣбных песен. Известен преимущественно на территории сев., с.-зеп. и центр. Белоруcсии, а также в прилегающих районах польского Подляcья, в Вилеиской, Псковской, Смоленской областях, частично — в Калужской, Орловской, Черниговской областях. Название обряда связано с глаголом *волочить* — *волочиться* в значении 'идти, брести, шататься' (ср. типичный песенный зачин: «Валачобнікі валачыліся...»). Имеет все основные признаки календарных обрядовых обходов типа *колядовання*.

Участники обряда — мужские группы, состоящие из 8-10 (иногда до 20) человек. В основном это мужчины средних лет и молодые парни. Лишь изредка к ним могли присоединиться старики и замужние женщины, в девушки и дети не участвовали вовсе. В отличие от колядных групп, среди волочѣбников не было ряженых. Возглавляла дружинку «починальник» или «валевало», который руководил всем ходом обряда, подбирал песенный репертуар, сам начинал пение, принимал вознаграждение от хозяев. Ему помогали музыканты (с дудой и скрипкой) и «мехоноша» («мехоножыч»), в обязанности которого входило ношение мешка с полученными за пение продуктами. Все остальные члены дружины («подхватники») хором исполняли призыв волочѣбных песен.

Волочѣбники начинали ходить по домам в пасхальное воскресенье после вечерни и продолжали обряд всю ночь. На рассвете хождение прекращалось, даже если за ночь не успевали обойти все дворы. В Себежском у. Витебской губ. обход мог возобновляться и в следующие две ночи. Группа певцов посещала не только дома своего села, но заходила и в соседние села, если они принадлежали к тому же церковному приходу. Подойдя к дому, участники обряда становились под окном полукрутом, в середине — «починальник», который спрашивал у хозяев разрешения «дом равеселить», после чего начинал петь. Хозяева одаривали волочѣбников через окно, в большинстве случаев приглашать их в дом было не принято. Обычно хозяева ожидали прихода волочѣбной дружины как желанных и благословенных гостей, от визита которых зависит благополучие в доме. Их стиралась щедро одарить (крашеными яйцами, салом, хлебными изделиями, деньгами) и оказать им всецельские почести, чтобы обеспечить себе богатство и удачу на весь год.

Завершив обряд, волочѣбники собирались в доме одного из участников и делали собранное, отдавая большую часть «починальнику».

Лит.: Вачл.л.5-36; ЗК:146-174; Шейн МИБЯ 1/1:133-165,573-576; Сов.ВАКО:124-133; ПКП:28-29; Вып.ЗКП:32-34; Двор.КСЛW: 88-92; Нікольскі Н. М. Мітавія і абрадавацьцэ валачобных песень. Мінск, 1931.

Л. Н. Виноградова

ВОЛОЧЕБНЫЕ ПЕСНИ — цикл белорусских подражательно-величальных песен, сопровождающих волочечный обряд. По основной функции, форме, образной системе и мотивам близки к колядкам. Так же как колядки, *овешш, вшограды*, В. п. имеют трехчастную структуру: зачины, содержащие обращение к хозяевам с просьбой разрешить «песню спеть», «дом развеселить» или описание того, как волочечники ходят-идут хозяйский двор; основная часть песни величально-благопожелательного характера; заключительные формулы — просьбы одарить и выражение благодарности за одаривание. В зависимости от того, кому посвящается В. п. (хозяину и хозяйке или их детям), различаются общехозяйственные и любовно-брачные благопожелания.

Зачины В. п., посвященных хозяевам, содержат мотивы, отражающие представления о приходе сакральных гостей из иного мира. Так, мотив «дальней дороги», преодоленной волочечниками, представлен многообразными глаголами движения («ішла, хадзілі-баудзілі», «брэлі», «беглі», «цяклі», «валачыліся», «шталіся-баўталіся» и т. п.); описаниями тяжелого пути («ішла полем, ішла борам», «ідем-пайдем дарожкаю, далёкаю-шырокаю», «ішла зны дарогаю торнеўкаю», «дарогай із-пад лесу цёмнага»); темой преодоления водного рубежа, грязной грязи, перехода по мосту («чэраз поле шірокае, чэраз мора глыбокае ішла, гулі валачэўнікі», «ло шыюй ночы да лю гразной грази, валачыліся да й абмачыліся»). Упоминаются в зачинах моткое время их странствия, длительность пути, намочшая одежда, стоптанные башмаки («ішла не дзень і не два, не ночі не дзве», «свае боты потапталі, пахуль пана дапыталі»). Требование «настелить мостки» как условие посещения хозяйского дома высказывается как в белорусских колядках, так и в В. п.: «Масці кладку, кіч у хатку».

В концовках В. п. упоминается особый статус волочечников как «исбывалых гасцей», «нечастых», «недокучных», которые приходят лишь один раз в году («у гадочак адзін разоцак»); высказываются просьбы одарить их «капой яец», «белым сырэм», «гаралкай» и т. п. В случае отказа одарить или при скудном одаривании волочечники посылали в адрес хозяев нешуточные угрозы: «А не дасце яйца — здохніць аўца, па-

едзеш на поле — салу палывеш, прыедзеш в поля — жонку пахавеш».

Сюжетный состав В. п., во многом совпадающий с украинско-белорусским колядным репертуаром, содержит типовые величальные и благопожелательные мотивы: прославление дорогих нарядов хозяина и хозяйки, их богатого двора, чудесного дома, окруженного железным тыном, пожелание семейного благополучия, сквочного приплода скота, обильного урожая в поле.

Специфическим для В. п. является сюжет о том, как в шатре (церкви, во дворе у хозяина, на небе у Бога и т. п.) собираются все святые и решают, в какой очередности следовать друг за другом христианским праздникам и какие крестьянские заботы им должны соответствовать: «Святые Аляксей соці чэшыць, / Святое благавешчанне заворываець, / Святые вярбч варбу пасяянаець, / Чысты чэцвер ічмень засяваець...» (Влчб.п.:115). Разновидностью этого сюжета служат песни, описывающие, как Бог, собрав всех святых, обнаружил отсутствие одного или нескольких из них (обычно Юрия, Микола, Ильи или Петра), которые в это время помогают человеку в его хозяйстве: «Я па полі хадзіў, / Людзям жыта радзіў, / А па садзе хадзіў, / Людзям грюлкі паадзіў, / Я па хлевах хадзіў, / Людзям худобку паадзіў, / Я па хатах хадзіў, / Людзям вдароўе даяліў» (Влчб.п.:210).

Подобно колядкам, В. п., адресованные молодежи, основаны по преимуществу на мотивах свадебных величаний (см. *Велічаванне*).

Обязательным структурным элементом В. п. является рефрен, повторяющийся после каждой песенной строки. Наиболее популярна рефренная форма, тематически связанная с Пасхой: «Хрыстос васкрес, сын божны!» или «Хрыстос васкрос на весь свет!» Известны также другие припевы: «Весна красна на весь свет!», «Зялены яр, зялены!», «Да віно ж, віно зеляно!» и др. На крайнем с.-западе Белоруссии, в Псковской и некоторых других областях типовым для В. п. оказывается особый рефрен: «Лолам!», «Гэй, лолам!», «Лалым-лалым!», «Ой лол!» и т. п. Сами песни в этих районах называются «лалымь», а их исполнители — «лалымшчыкі».

Лит. см. в статье «Волочечный обряд».

Л. Н. Виноградова

ВОЛОЧИТЬ, тащить по земле — ритуальное действие, направленное на вызывание плодородия, умножение земных благ или выпития от вредоносной и нечистой силы. Волочить что-либо означало придать обряду дополнительную эффективность, действенность.

Волочить для урожая, плодородия, размножения. Болгары в Добрудже в день св. Игнатия (20.XII по ст. ст.) считали обязательным волочить за ужином скатерть по земляному полу, приговаривая: «Както се влачи мислава, тъй да се влачи и житото по земита» [Как волочится скатерть, так пусть волочится жито (хлеб) по земле] (Доб.:303). На юге Болгарии, во Фракии, в с. Карагачкьой около Гюмюрджина, после рождественского ужина волокли столик с едой (*сурнат суварьта*) и на вопрос «Какво влачишь?» [Что волочишь?] отвечали: «Житю, беретет!» [Хлеб (жито), урожай!] (Вак. БТМБ:457), а в с. Лезгар около Малгара ужина клали на мешок, лежащий на полу. После ужина старший в доме волочил мешок (*сюрне чувъла*), покрикивая «Де-е-е!» (т. е. «Ну! поехали!»), и на вопрос «Шту возиш?» [Что везешь?] отвечал: «Васул, ченъца, житю...» [Фасоль, пшеницу, жито (хлеб)...]. Диалог кончался одобрением: «Айде, вози, завузи!» [Ну вози, завози!] (Вак. БТМБ: 452). Сербы в зап. Сербии в зоне г. Чачака в Сочельник стелили мешок из-под муки или зерна на пол и на него ставили постный ужин, сами же садялись вокруг на солому. После ужина двое мужчин волокли мешок в другой конец жилья. При этом их спрашивали: «Шта то радите?» [Что вы делаете?], на что они отвечали: «Вальамо род и берихет за ову годину!» [Волочем плодородие и урожай для этого года!] (Јов. ОЧК:179—180), а в юж. Сербии в горах Голи в тот же день хозяйка, ходившая летом за овцами, брала мешок, на котором ужинали, и волокла его то вправо, то влево, приговаривая: «Вальа(ј)! Вальа(ј)! Вальа(ј)!» [Валляй! Валляй! Валляй!]. Хозяин при каждом слове «вальа(ј)» спрашивал: «А шта то вальаш?» [А что ты вальаш?], а хозяйка трижды отвечала: «Грудву од сто ока!» [Ком во сто ок весом!] (ока — 1,28 кг) (ЗНМЧ 1974/5:118—119). Сербы в зап. Сербии (Ужиче и Пожега) вносил бадляк в дом особым образом — набрасывали на него узду и волокли (*вукли*) по полу, покрикивая, как на вола: «Аја! сивоња, аја! шароња!» [Давай,

сивый, давай, пегий!] (*сивоња, шароња* — клочки волос) (ГЕМБ 48:323). А в сербском селе Кнежеполе (около Мостар, Герцеговина) утром в Сочельник мужчины с тяглым скотом шли в лес, срубали дуб-бадняк и не везли его в дом на телеге, а волокли волоком (пловом), целником, с необрубленными ветками (ср. привезение вербы в храм для освящения целником). Дома в это время готовилось жертвенное животное (*печенъца*). В Лике (Хорватия) хозяин утром на Рождество брал в руки грабли и перед овечьим загонком волочил их (*мисі*) и греб ими к дверям, приговаривая: «Сгабим сг і масло, да ти други не одлеви» [Сгреблю брынзу и масло, чтобы у меня их другие не отняли] (Нес. ТЗК:137). В Болгарии, во Фракии и в некоторых других регионах, в Бабин день (8.I по ст. ст.) женщины волочат (*валечугат*) баб-повитух, т. е. масляно тащат их к реке, чтобы «искупать». Болгары-переселенцы из ю.-зап. Фракии (с. Яна в зоне Адрианополя) радмансь в первый день масляницы (Сирни понеделник) *вукеравш*. Во время ритуального представления лахоты и сева одному из кукуров связывали ноги, валили его и начинали волочить (*повличат го*), чтобы летом так же валились снопы на жатве.

Волочить для оберега. Русские в Псковском кр. (Себежский у.) в Юрьев день обходили скот. При этом хозяин брал в левую руку миску с ячменем, клал в нее несколько яиц и ставил икону с зажженной свечой, а в правую руку брал косу и волочил ее по земле, обходя согнанный в стадо скот. В этом случае продуцирующая магия сочеталась с охранительной.

Волочить для избавления от насекомых. Болгары-каганцы выводили блох и вшей поручали кому-либо из женщин в доме. Она брала стойгантиную обувку-постолу (*цървул*) и выводила ее за ниточку из дому. При этом проходила дымок. Кто-то из домашних спрашивал: «Какво влечеш?» [Что ты волочишь?] и получал ответ: «Бъйлите и въшките» [Блох и вшей] (Кал.:213). Затем женщина рубила по столу топором, а на второй вопрос, что она рубит, отвечала, что рубит блох и вшей, бросала разрубленный *цървул* подальше от дома и возвращалась домой, не оглядываясь. На Смоленщине в Чистый четверг в лапоть клали домашних насекомых и волокли их из избы за околицу. Волочить собирались все женщины, живущие в

набе, при этом старались изобразить, что делают это с большой натугой. В рязанских и саратовских деревнях с той же целью всей семьей тащили вон из избы привязанного за лямки таракана. В Симбирской губ., чтобы «легче» было волочить таракана, прикрепляли: «Нейдет, пойдет... Ухлеы!» (СБФ—81: 151—152). См. Изгнание ритуальное.

Запрет волочить. В сев.-вост. Сербии (около г. Заечара) считали, что если в день Сорока мучеников (9.III) и в субботу св. Феодора Тирона (см. Тодорова суббота) у кого-нибудь волочутся по земле детель одежды или обуви (повс, шнурок и т. п.), то за ним будут «волочиться» змеи, а на Бранищине бытовало верование, что если в Русальную неделю проволочить бороны по земле, то на нее обязательно съедет русалка и приедет на бороны в дом, что опасно.

Волочить колодку — элемент масленичного обряда, известного преимущественно вост. славянам (см. Колодки): парнями и девушками, не вступившими в брак до масленицы, в качестве наказания привлекали к ногте полено или бревно, которое они должны были волочить по земле. Ср. словенское выражение *uče ploč* 'волочит колодку' — о девушке, не вышедшей замуж до масленицы (Slovenačko-srpskohrvatski rečnik. Beograd; Ljubljana, 1964. в. в. *plah*; SSKJ 1979/3:643).

В синодике болгарского царя Бориса (составлен в 1211 г., списки XIV и XV вв.) сообщается: «Иже юунина йца йд <...> днь на Рождество Иоанна Крѣтъ творцихъмъ вальшеения и плодовъ влачения и елика въ тѣхъ же ношѣ сиврѣма творять таинства и елинистыи службѣ подобна аиа-фисма» (Попруженко М. Г. Синодик царя Бориса. София, 1928:33).

Лит.: СБФ 1981:151—152; 1984:15—17; Сов. ВАКО:54—59; Вак.БЕТБ 1:430; Вак.ЕБ:600; Доб.:303; Кан.:213; Краев Б.:63; ГЕМБ 1978/42:427, 1984/48:323; ЭНМЧ 1974/5:113,140; Јов.ОЧК:179—180; Раск. 1983/10/38:6; Неѣ. ТЪК:137; Кур.PLS 1:39; Мад.VUOS 2:174.

Н. И. Толстой

ВОЛЧЬИ ДНИ, волчьи праздники — у юж. славян календарные праздники и периоды, посвященные защите от волков.

Первый цикл В. д. у болгар (*вълчисте, вучки, вълкови празници, вълкови дена*), в меньшей степени у сербов (*вучји пражик, Алексинацкие Поморавье*) охватывает промежуток времени со дня св. Мартина (11.XI), откуда распространено название цикла (ср. болг., серб. *мартинци, мралтинци, макед. мратинска*), и ряда со дня св. Дмитрия Солунского (26.X) до св. Саввы (5.XII), почитаемого сербами и защитником от волков, и их покровителем. В целом В. д. приходился на ноябрь — начало декабря (ср. серб. *вучји месец, чеш. ušesec* 'декабрь'). Наиболее существенными для В. д. днями являются Введение (21.XI), называемое в Болгарии также *Вълчата боторадица*, и день св. Флапша (24.XI). Продолжительность В. д. в каждой традиции колеблется от трех до восьми дней. При этом первая их половина скоромная, а вторая постная, поскольку часто В. д. приходится на рубеж заговенья и Флапшова (рождественского) поста. Праздники могли быть персоналифицированы в образах волков, наиболее опасным из которых считался Хромой (болг. *куцулан*) или Кривой (Благоевградский окр.), покаявшийся в первый день. Вторым важным циклом В. д. было начало февраля, т. е. *Трифунци, Трифонци* (болг., серб.). Праздновались также и некоторые другие дни.

Южнославянские В. д. восходят к общепольскому культу вола (наилучшим образом сохранился у румын). Славянские В. д. сводятся прежде всего к соблюдению запретов, поста, а также к исполнению некоторых защитных ритуалов.

Запреты и защитные действия. Универсальным является запрет на работу острыми предметами, колющими и режущими инструментами, а также на обработку шерсти, т. к. наиболее вероятными жертвами волков могли оказаться овцы. В основном табу касается женских домашних занятий: шитья, ткачества, прядения, сношения, вязания, а также стирки, готовки, уборки, мотания ниток и пр. Мужским запрещается пахать, впрягать волов, колоть свиней, молоть, сверкать, плести корзины. С наибольшей строгостью запреты должны соблюдать супруги, живущие половой жизнью, т. к. середина ноября — начало декабря было временем течки у волков. Каждая самка, по поверью, спаривалась с двенадцатью самцами, а потомство появлялось на Сретенье, т. е. на *Трифунци*.

В эти праздники опасались открывать предметы, хотя бы отдаленно напоминавшие звериную пасть, напр. сундуки, ножницы и др. Их старались спрятать, закрыть, завязать, замкнуть, чтобы тем самым «замкнуть пасть волку». Подобные действия производились и с очагом. На него вешали цепи (в частности, сербы проделывали это в праздник *Веригачици*, т. е. в день поклонения честным веригам ап. Петра, 16.1), к цепям подвешивали лампу по количеству животных в хозяйстве или ключ («да му заклочат уста», Благоградский окр.). Ключ в эти дни носили и на шее. С этой же целью зашивали на себе подола рубахи, переворачивали дежу, ступу, гасили огонь, замазывали навозом дверь и трубу над очагом. Эти действия сопровождалась формулами-пояснениями: «Замазываю диким зверем глаза и уши», «Завязываю пасть и когти» и т. п. Подчас формулы становились частью ритуального диалога, а в Славония, Грузии, Пожеге входили в комплекс ритуалов, связанных с бедствием. В Боснии на Рождество выносили еду — понемногу от каждого блюда — на перекресток со словами: «Вот, воля, умин от меня, и больше ты ничего не получишь».

Для защиты от волков соблюдались некоторые меры предосторожности и в другие дни. Так, пастухи Боснии соблюдали пост на пророка Даниила, св. Игната и св. Андрея; в Височской Нахии они постились на св. Антония (17.1), македонцы — на св. Луку, св. Егуса (1.VIII), в Ужиче и Боснии — три недели от Успения до Рождества Богородицы, т. н. *Мебудневица* или *Несновица* (т. к. запрещено было спать); в Белеваце — неделю, на которую выпадал день св. Георгия; в Боснии — в день св. Космы и Дамиана (1.XI), все дни от св. Андрея до Рождества; от Рождества до Нового года (Фрушка Гора). У словенцев Штирии Святки назывались *hojje poti*. См. также Вучарин.

За пределами Балкан славяне не знают праздника, целиком посвященного почитанию волка, за исключением гудулов, которые справляют св. Лутта (23.VIII) под влиянием соседей-румын (рум. *lup* 'волк'), а также св. Спиридона (14.XII). О других календарных датах и запретах, связанных с волками, см. Волк.

Лит.: Сая.ВАКО:155–157,164–165,183; Добр.СЭС 4:161–162; ЖС 1905/1–2:169; Даль 1:17;

Толстай // СБЯ-84:186–194; ТСЛ 3:129,162, 4:328–329,338–339; Мрочко Фр. Сметенщина. Дитройт, 1977:91; Бог.ВТНИ:174,242; Дзедзевский // СБФ-84:261; КОО-3:218; СЕЗб 13:157–162, 14:24,65,73–75, 32:377, 40:16, 54:139,404, 58:228, 83:165–166; ГЕМБ 12:204; Јов.ОЧК:184; Марин.НВ:520; Гек.ПОО:341; Пир.:451–452; Fil.Maj:184,198; ZWAK 1884/8:294, 1885/9:30, 1887/11:39; Lud 1896/2:205–206, 1899/5:213–214, 1901/7:269.

Г. И. Кабакова

ВОЛЯ — одно из ключевых понятий народного мировоззрения, соотносимое с понятием *мир* (ср. рус. мир и воля, мирвольтить, мир-батюшка и воля-матушка и т. п.). В фольклорных текстах и семейных обрядах мотив В. связывается прежде всего с девушкой, с атрибутами девичества и т. п.

Девичество — замужество. В. связана со свободной девичьей жизнью до брака: «Куда мне девать волю вольную / Да мое честио девичество» (беломор., Словарь русских говоров Карелии, КартСПбГУ); «Эжалься, мавдья, эжалься, / Э сваей вольнасцо расстанься: / Ужо твое вольницю минуи, / Як камень да воды ўтануи» (бел., Вяс.п. 2:575). Одновременно девичество — это и пребывание во власти родителей, в их В.: «Ах ты, воля, ты, воля батюшкина, / Ах ты, нега, ты, нега матушкина! / Я у батюшки жила красовался, / Я у матушки жила во своей воле. / По утру раным-раненько не вставала...» (ю.-сибир., Русские свадебные песни Сибири. Новосибирск, 1979:43); «Добрый молодец, эта волюшка, эта воля не мая, / Эта волюшка, эта полка батюшкина и матушкина» (псков., КартПОС). Самовольный выход девушки замуж без согласия родителей, т. н. свадьба убегом, расценивается как снятие воли дочерью (перм.). В. в девичестве противопоставляется неволе в замужестве: «Гуляй, гуляй, малада Ганячка, / у роднай мамачкі. / А ў мамачкі хоць крутыя горы — / Гуляй па волі. / А ў свякроўкі хоць роўнае поле — / Гуляй не воля» (минск., Лірыка беларускага аясалля. Мінск, 1979:289). Замужество невесты воспринимается как переход или продажа в неволю (вологд. она из воли выходит в неволю), лишение В. (разлучение с ней, отнимание, срывание, разоре-

ние, снятие ее, оставление подругам, отдача жениху, потеря), противопавие ее («Да проливает мою волошку / Да на чужу-то на сторонкушку», арханг., Словарь русских говоров Карелии, КартСПбГУ), проитрывание в карты («Ой, проитралась красна девушка — / Да проитрала волю вольную», новгород., Традиционный фольклор Новгородской области. Л., 1979:153), смывание ее с себя в бане («Штобы смыть те сиротиночке / свою да красну красоту, / свою да вольненкую волошку», рус. карел., там же), или как переход из вольной воли, родительской, в волю зависимую, женихову («У чужово ведь чужанина будет волошка спрощоная, / А гулянье доложное», олонец., АрхГО, ф. 25, оп. 1, ед. кр. 24), или как замена двух волей одной (ср. псков. у девушки одна коса — две воли, а замужем две косы — одна воля, КартПОС).

В свадебном обряде известны различные ритуальные действия, направленные на обладание волей, т. е. властью одного из супругов над другим в семейной жизни. Так, напр., жених, садясь за стол рядом с невестой, старается подложить под себя конец ее шубы, чтобы волю ея прижать (нижегород.) Невеста выливает на ноги жениху воду, которой она умывалась накануне на девичнике, приговаривая: «Твоя вода, а мне взять с тебя воля!» (т. е. тебе вода, а мне возьмем дашь В.) (вологод., Едемский//ЖС 1910/1—4). По пути от венчания невеста спрашивает жениха, чье поле они проезжают, и, получив ответ «поле наше», тихо говорит: «Поле-то наше, да воля-то будет наша» (вологод., ЭО 1903/1:6).

Мотив В. как свободной девичьей жизни до брака приобретает разнообразные формы в свадебном обряде и фольклоре зап. зоны Русского Севера, где он связан с мотивом девичьей красоты — символа девичества. В поэтических текстах свадебного обряда образ воли вольной может соотноситься с растительным миром: В. сеют, зарывают под яблоней, отпускают в поле, в осинник; она заблудилась в темных лесах, в частой траве, загулялась в чистых полях, гуляет в саду, среди винограда, в шелковой траве; она садится на березу, а девушки ломают В., когда делают венки. Невеста отдает волошку «к красну солнышку в беседушку, к светлу месяцу на думушку, к зорям на свиданье, к звездам на

расселеньце», «к звездам на поминанье, ко лунам на потешанье» (олонец.). В. называется зооморфными чертами: ее запрягают, она бежит лисцею, кунцею, имеет крылья, улетает от невесты, летит птицей, садится «утушкой» на заводи, плавает «рыбушкой» в озере, а жених ее вылавливает или убивает; во время мытья невесты в бане В. принимает облик угля, огня, серой уточки, горностая, белой лебеди. В свадебных причитаниях В. предстает красной девушкой, В. рыдает, сердится, капризится, в церкви молится Богу, венчается. Однако наиболее устойчива и постоянна в поэтических текстах связь В. с головой и волосами, чаще всего с косой: «противайте мою волошку со моею буйной головушкой», «моя волошка с головушки скатилась», «да она плачет по русской косе, да по своей воле девичьей», «покроют головушку, снимут с меня волошку», «потерала свой золот венки и русую косушку и свою волошку» и т. п.

Воля — доля. В различных фольклорных контекстах (фразеологизмах, поговорках, песнях) В. соотносится или сочетается с понятием доля, судьбы, участи: рус. своя воля, своя и доля, «Что моя-то, видно, волошка, / Золотая воля девичья, / Улетела в лес и скрывался. / И досталась мне долушка, / Доля злая, горе-горькая» (вологод., Арх Вологодской области, ф. 652, оп. 1, ед. кр. 80). Доля В. и доли характерны одни и те же поэтические мотивы, напр. мотив селения В. или доли в свадебных песнях, ср.: «Сий, известно, долю / По мому полю» (брест., ПА); «И посеет вольну волошку / Под косичичо окошечко» (олонец., ЖС 1893/2:219—248).

Обрядовые символы девичества. Поэтический контекст в значительной степени явился источником формирования непозитических значений термина воля. Он обозначает обрядовые реалии, символизирующие девичество и связанные с головными уборами и прической невесты. Волей в севернорусском свадебном обряде называется коса (рус.-карел.), лента в косе (олонец., вологод.), бант на голове, лента (рус.-карел., вологод.), лента на голове (рус.-карел., вологод.), головной убор в виде широкой ленты, повязка, перевязка (олонец., арханг., перм.), волосник, небольшой повойник (олонец.), круглый головной убор, украшенный бусами (рус.-карел.), корона (новгород.), кокошник (рус.-карел., вологод.). Во-

лей может быть и елочка, часто украшенная лентами, которая также является атрибутом невесты и символа девичества (ленинград., новгород.). Эти предметы используются в ритуале прощания невесты с девичеством, который называют *отдавать, сдавать волю, отнимать волю, отпускать волю, снимать волю, жечь волю, позасить волю*. Невесте расплетают (нередко силой вырывают из рук) косу, выплетают ленту из косы, срывают бант с головы и бросают на пол, отнимают от невесты и раздают выплетенные ленты; сама невеста снимает и отдает ленту брату или подружкам, снимает с головы перевязку и дарит сестре или подруге. Когда топят баню для невесты, разводят костер — жгут волю невесты (псков.). Во время просватанья невеста подходит к иконам и гасит свечку — сама *гасит волю* (олонец.). Ритуал «отдавания В.» сопровождается причитаниями невесты, в которых она прощается с девичеством. Это причитание или песня о прощании с девичьей В. также называется *волей* (ярослав., псков.). «Волю» может представлять и девушка, подруга невесты. Такую «волю» невеста выбирает из подруг на девичнике, угощает ее пивом, дарит ей полотенце, сажает ее за стол и причитает ей, а «воля» ей «отпричитывает» (вологод.). Наконец, в Карелии В. может обозначать еще и девственность, невидимость, девичью честь.

Воля — желание, любовь. Желание В. как свободы брачного выбора, желание или нежелание выйти замуж представлено в свадебных и лирических песнях, напр. невеста не желает ехать венчаться с женихом: «Z tobą nie pojedę — bo nie mam tej woli» [С тобой не поеду, т. к. нет у меня такой воли] (пол., Kolb. DW 20:184). В Моравской Словакии невеста, вступая в дом мужа, на пороге его встает на колени и объясняет свое замужество не своей, а Божьей В.: «Neměje mně za zlé, že jsem do vašeho domu vstúpila; není to z vůle moje, ani vaší, je to z vůle boží, že jsem svobodný stav opustila a stav manželský a kříž pletězký na se vzala» [Не осуждайте меня, что я в ваш дом вступила; это не по моей воле и не по вашей, а по Божьей воле я рассталась со свободным положением и взяла на себя тяжкий крест супружества] (MS:682). В некоторых песенных текстах В. обозначает чувство любви: «Wynidź, lubo, uctę moje. / Una wuzła i wuzzła, / Modre oczy zaplakala. / Cego places, cego dumos, / Cy ty do mnie woli ni

twos?» [Выйди, милая, сердце мое. Она вышла, выгнула, голубые глазки заплаканы. Чем ты плачешь, о чем думаешь, нам у тебя какое воля нет (сердце не лежит)?] (малов., Skierowski W. *Puszczą Kurciówka w riewni*. Płock, 1934, Cz. 2. Z. 3:376). Ср. также с.-х. *волетти* 'любить'. На В. как желание человека, свободу его выбора можно воздействовать с помощью различных магических действий, в частности на этом основана любовная магия, целью которой — заставить волюбить против своей В.

Неограниченная воля как личная свобода человека часто оценивается негативно: ср. рус. «Своя воля страшнее неволи», «Волю дать — добра не видеть», «Воли и добрую жену (и добра мужика) портит», «Воля губит, неволя изводит», «Боме воам — хуже доля». Понятие В. тесно связано с похотью («Дал муж жене волю, не быть добру»), гульбой, разгулом, буйством (*вольница, воляга, волюнота* 'гулявшая толпа, буйное скопище, шайка', *давать волю рукам*), произволом (*вольничать, своевольничать*), разбоем (*вольница* 'разбойники') и даже с нечистой силой (ярослав. *вольный* 'леший').

Лит.: Топоров // СБФ—89:43—52; АИЯЭ 1977:233—287; Арх. Вологодской области, ф. 4389, оп. 1, ед. др. 344; Гура КД:121—134; Даль 1:238—240, 463—464, 2:506—507; Ефремов В. Ф. Вологодский фольклор. Вологда, 1975; КартПОС (СПбГУ); Колл.АРС:98—99; Митропольская Н. К. Русский фольклор в Литве. Вильнюс, 1975:51,56; Рыби.П. 3:3—112; Словарь русских говоров Карелии (КартСПбГУ); СРНГ 5:88; Традиционный фольклор Новгородской области. Л., 1979: 145,148—149,153,199,203; Фольклор Карело-Финской ССР. Петрозаводск, 1941. Вып. 1:163—189; ФЭ 2:171—180, 3:112—122; ArchKEUW O/30:43—44.

А. В. Гура

ВОРОБЕЙ — птица, наделяемая в народной традиции преимущественно отрицательными свойствами. Обереги посевов от В. аналогичны оберегам от гусениц, мышей и т. п., ср. поверье о превращении воробьев в мышей и наоборот в зависимости от погоды (бел.).

Мотивы воровства и грабежа в представлениях о В. объединяют его с другими нечистыми птицами, имеющими черную или серую окраску, прежде всего семейства воронных (ворона, галка, грач и т. п.). С В., как и с птицами вообще, связаны представления об облаке души, отраженные в приметах (В., бывающий в окно, означает смерть кого-то из близких, укр.) и поверьях (души некрещеных младенцев порхают в виде В., пловдив.). В народных легендах о распятии Христа В. своим чирьяньем выдал Христа преследователям (харьков.), приносит гвозди для распятия (рус., малопол.), ругался *riahten!* (новосолдец.), извещательно чиркал *cier! cier! cier!* [терпи, страдай] (серадз.), кричал *жио-жио!*, призывая продолжать мучить распятого Христа (рус., мазовец.), не желая поверить в его смерть (пол.). В этих легендах (как и в некоторых сказках и поверьях) В. противопоставлен ласточкам, которые старались спасти Христа. За это Господь проклял В. и запретил употреблять его мясо в пищу (харьков.); не считается грехом убивать и истреблять В. (малопол.); в наказание В. стал серым и маленьким (серадз.) и носит на ногах невидимые пути мал оковы, отчего он не ходит, а скачет на обеих ногах (рус.). Согласно другой легенде, птицы заковали ему ноги в кандалы за воровство (укр., СУС-229С*) или связали их в наказание за провинность перед ними во время выборов птичьего царя (витеб.). Из птиц только В. не празднует Благовещения и вылет в этот день гнездо (рус.). Облик В. (как и ворона, вороны и др.) может иметь *izblyz* — злой дух, приносящий своему хозяину деньги (хрakov.). С В. связаны плохие приметы: пролетевший с чирьяньем над головой путника В. предвещает ему неудачу (в.-гвалц.), влетевший в окно — большую беду или покойника (в.-слав.).

Ловля, сжигание, поедание воробьев. У юж. славян была обычай разговляться на Рождество печеными или вялеными В. (реже синицей, голубем, дроздом, куропаткой). В. нередко запекали внутри рождественского поросенка (серб., босн.). Разговлялись ими, чтобы не напала чесотка (босн.), но чаще — для приобретения воробьиного проворства в новом году (серб., косов., макед., с.-з.-болг., с.-в.-болг.). Напр., македонцы Скопской Котлины на Рождество съедают В. с возгласом

пр, пр, пр! и бегут, чтобы весь год быть легкими и летать, как В.; в селах Подримы и Косова Поля, перед тем как съест В., прикасаются им к рогату скоту, чтобы и скот, и те, кто совершает обряд, были такими же легкими и проворными, как В. Единичное соответствие этому южнославянскому рождественскому обычаю, с той же мотивировкой («весь год быть здоровыми, легкими и порхать, как воробьи»), отмечено у русских (у тамбовских переселенцев в Оренбургской губ.). В брестском Полесье накануне Нового года ловили В. и готовили из них жаркое. Мотив печеного В. встречается в хорватских и украинских шуточных и свадебных песнях. Связь с южнославянским обычаем печь В. прослеживается в обычаях на западе восточнославянской зоны (Вольны, зап. Полесье, Гродненская, Виленская, Витебская губернии), где под Новый год ловили В., ели и варили их, сжигали, бросали живьем в печь, прозвали припечь В. клоу. Делали это чаще всего для того, чтобы летом В. не ели в поле жита, конопли и т. п. В Гродненской губ. девушки под Новый год гадали о замужестве, бросая В. в печь: если он вылетит из огня, то и девушка вылетит в хаты. Чтобы поймать В., нужно звать тайную минуту в новогоднюю ночь, когда В. глухи и слепы; выведать ее можно, зарывшись в хлевном навозе и подслушав разговор скота в эту ночь (витеб.). В пародийном виде мотив ловли В. отражен в кашубской забаве *pagarianie wróbi*, устраиваемой во время ритуальных бесчинств в новогоднюю ночь: какого-нибудь простака с мешком в руках ставят под крышу, а остальные обещают нагонять ему с крыши В., вместо этого его с крыши обливают водой.

Обереги полей от воробьев. Название новогодней кашубской забавы находит соответствие в западнополесском святочном обычае *гоняты воробухи*: во время ужина с кутьей все члены семьи закрывали глаза, а кто-нибудь один ударял ложкой по лбу одного из сидящих, который должен был угадать, кто его ударил; делалось это для того, чтобы летом В. не обедали ичмени в поле. Так же свидомирские поляки в Сочельник оберегали поля от птиц, ударяя соседа за столом ложкой по лбу. Ср. рождественский обычай из центр. Боснии: разговлялись В., домашние ели их по очереди одной ложкой, чтобы летом В. не ели жита. На западе

восточнославянской зоны накануне Нового года В. сжигали или сушили в печи и толкали, а весной их лепел мал порошок смешивали с зерном и использовали при первом севе, чтобы обезопасить посевы от В. Иногда с той же целью в предновогодний вечер пойманных В. пекли и варили (житомир.). В западнобелорусском Полесье щедровальники во время обхода домов пускают в хату В. со словами: «Щодрый вчор, добрый вчор, привнеси нам гтуху, прыпчемо (варианты: одрижимо, обрубамы) меса, каб нв ели вам проса» (ПА). Многие магические приемы используют мотивы слепоты, ночной темноты, сокрытия, забвения, тишины, молчания и т. п., рассчитанные на то, чтобы В. не видели, не замечали посевов, не слышали и не знали о них. На Рождество В. называют слепцами (витеб.); топят печи до зари, чтобы В. не видели дыма (вилен.); сеют молча до рассвета (житомир.) или после захода солнца (з.-волын.); обегают голыми с хлебом, который забыли вынуть из печи, грядки подсолнухов, говоря: «Як не може по світу голе ходити, щоб так не могли горобци соняшников пити!» (укр., Ефим.СМЗ:44); сеют пшеницу до рассвета, положив пять—семь зерен в рот и ни с кем не говоря, сеют в полдень в Страстную (Тихую) пятницу, добавив в семена песок из-под бузны (в.-луж.). Усмирению В. должны способствовать предметы, бывшие в контакте с мертвым: окуривают поле стружками от старого гроба (пол. серадз.), при севе добавляют в семена песок, взятый в полночь со свежей могилы (в.-луж.), землю с могилы (словац.), обегают скнцальную с себя сорочку и крестообразно сыплют на нее землю, взятую с могилы на заходе солнца, приговаривая: «А гу, горобець, и я, молодець!» (укр., Ефим.СМЗ:44). Под Новый год девушки оббегают верхом на метле вокруг своих усадеб (витеб.), на Рождество не выхлывают на мусорную кучу старый веник (вилен.), в рождественский Сочельник первую ложку крупы (каши) кладут В. на угол дома (з.-бескид.), в день св. Валентина (Валента, 14.II) перед восходом и заходом солнца обсевают поле золой, чтобы св. Валент отгонял В. (мазовец.), сеют в день недели, на который пришелся день св. Валента (жешов.), сеют, смазав руки зальчым салом (гроднен.) или салом, освященным на Іаску (чернигов.), добавляют в семена тертую корку от рождественской куты (волын.), просыпают зерно для

сева в отверстие ступицы колеса (подаяс.), убивают В. со словами: «Так вас всіх буду драти, як будете на просо літати!» (укр., Ефим.СМЗ:44).

Черт меряет воробьев. У украинцев и поляков существуют поверья, связанные с временным исчезновением В. осенью и сокращением их численности. В ночь на 1(14) IX (накануне дня св. Симеона Столпника у украинцев, св. Егидия у поляков Куяв), на 1.XI (накануне дня Кузьмы и Демьяна в Ровенском у.) или 28.X (в день апостолов Симона и Иуды у поляков Галиции) В. исчезают с полей и слетаются в одно место, где черт (черты, злой дух, горобьевый — старший над воробьями) меряет их всех огромной меркой. Оставшихся сверх кривей мерки он отпускает на размножение, а прочих берет себе (ровен., хмельниц., харьков., покут., укр. галиц.), ссыпает в пекло (пол. галиц., куяв.), убивает (киев.); черт отпускает на волю лишь одну, десятую, меру (житомир.), а десятую оставляет себе (покут.). Гуцулы считают св. Симеона Столпника защитником полей от В. и других птиц и празднуют поэтому день осеннего Симона — «би жарва [птицы-вредители] не збитковала» (Kolb.DW 54:273). Ночь накануне Симеона Столпника, когда черт меряет В., соединилась в некоторых частях Украины (киев., ровен., галиц.) с представлением о воробьяшвой ноцѣ. По поверью украинцев предгорий Карпат, на св. Симона В. собираются темными ночами с проливными дождями и громовыми раскатами, слетаются в леса на свой совет, а возвращаются к 1.IX; эти ночи называют «вечерами воробьев».

Любовно-эротическая символика. В фольклорных текстах В. символизируют мужское начало. В загадках он загадывается как «маленький мальчишка в сером армячишке» (калуж.). В восточнославянских сказках известен мотив обращения мужа в В. (СУС 449). Многим фольклорным текстам о В. присуща эротическая окраска. Как и в хороводах «Занька», в русских хороводных играх, особенно в святочных хороводах «Воробейка», В. предстает в виде удалого гуляки, молодца, выбирающего себе девушку, в виде молодого человека, любовника, соблазнителя чужой жены. Образ В. встречается в белорусских и украинских песенных хороводных песнях любовно-брачной тематики. Русская подблюдная песня о В. предвещает девушке замужество: «Сидит

воробей на перегороде, / Как глядят воробей на чужу сторону. / Куда погляжу, туды полечу» (москов., ООФ:169). В русском свадебном величании сваденька «на воробье на свадьбу прикатила» (Сах.СРН 2:19). Любовно-брачный мотив ловли воробушков присутствует в новгородском свадебном величании. В русских и белорусских свадебных песнях жених уподобляется В. Повсеместно популярен мотив жемитьбы В. в шуточных песнях (напр., в польских — на галке, сове, бебе). Брачная символика В. представлена в приметах и гаданиях: если В. устроит себе гнездо на новой хате, девушка из нее вскоре выйдет замуж (укр. галиц.), в девичьих гаданиях с рождественской соломой или мусором придет В. предвещает девушке молодого жениха (пол.). Эротическую окраску имеет мотив ловли В. ситом в польском анекдоте о старухе, желавшей выйти замуж: над ней подшутил кавалер, предложивший себя в мужья с условием, что она поймет ситом 10 воробьев (тарнобжег.). В русских и украинских сонниках XVIII в. ловля В. означает любовные отношения. Чтобы жена любила мужа, ей дают съесть воробьиное сердце (рязан.). Считается, что страдающим от импотенции полезно съесть В. (босн., рязан.). Мальчики мажут себе пенки воробьиным жиром, чтобы лучше росли (рус. сиб.). В. во сне сулит женщине беременность (минск., брест.).

Народная медицина. В случае трудных родов роженице дают проглотить с водой воробьиный помет (ц.-серб.), в виде порошка его вдыхают для избавления от бельма на глазу (гроднен.), а настоенный на водке пьют для очищения желудка (люблин.). Укус змеи или бешеной собаки лечат, натравя его воробьиным салом, чтобы вытянуть яд (рязан.). Ушную боль лечат, прижимая к уху трех В. (босн.-герцеговин.). Поведение В. поможет предсказать эпидемию: сельские жители не боятся никаких болезней, пока в селе и возле дома много В. (серб.), исчезновение их связывают с опасностью холеры (мазовец.).

Лит.: Тульцева // ООФ:163–179; Гуря А. В. Воробей испенен // *Philologia Slavica*. М., 1993; Чуж.АРС:71; Зел.ОРАГО 1:278,387, 2:617; Аф.НРА²:22–23; Русские свадебные песни Сибиря. Новосибирск, 1979: 140–141; Манс.ОРЗА 4:13,14,16; КОО 2:207; ЭО 1894/3:91;

1898/1:148; ЖС 1895/1:37; Вес. 2:414; Ив.ЖПК:175,112; Крач.БЭРС:172–173; Ефим.СМЭ:44; Чуб.ТЭСЭ 3:254,437, 5:1142; Нившир.ППП:195–196,228–250; Вас.п. 1:180; Весил.:339; Жил.:505; Радэл.:194,329; АрхИИФЭ, ф. 15–3, № 708:21, № 252:88,95; Fed.LB 1:314,336,408; ПЭС:75–76; СБФ 6:238–242, 247–248; Библиотека Софийского ун-та 140:287; АрхЕИМ 199:5, 878 II:27; СбНУ 1958/49:726; Кап.:205; Мил.ЖСС:74; Бор.ПВП 2:27; Бор.ЖОЛМ:341; СЕЗб 13:389,439; ГЕМ 1958/7:124; ГЕМБ 1964/27:407, 1966/28–29:199; Ястр.ОТС:35; Ант.АП:173; Миж.ОЛТ:298; Милос.СОСХ:78; Фил.ВН:126,301; Фил.СК:376; Фил.П:93; ZNZO 1896/1282; Fil.PSB:102; GZM 1952/7:367; 1974/29:94; Кур. PLS 4:338; Komor.TSS:40; Ćarlović J. O Slovenaku a Slovákoch. Tatran, 1975:162; Moaz. KLS:549,552; Kolb.DW 3:195, 17:145, 21:81, 32:320, 42:404, 53:406; Wild 1903/17:278–279; Lud 1897/3:23, 1898/4:419, 1902/8:200, 1906/12:62, 1909/15:337; ZWAK 1877/1:104, 1878/2:130, 1879/3:195–196, 1881/5:178–179, 1882/6:319, 1884/8:99, 1887/11:46,145, 1892/16:254; ArchISW X MMTE 11:7; Arch ISK taha 524:50; ArchPEUL TN 1A, карт; Arch MEK 1/1554 (II/1249):67a; ArchKESUJ 7256; Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Wien, 1898. Bd.19:278; Кор.СП:40; Schn.FVS:76,128; Schw.WV:254,256.

А. В. Гуря

ВОРОБЬИНАЯ НОЧЬ, рябиновая ночь — ночь с сильной грозой или зарницами, время разгула нечистой силы. Выражения известны в русском, украинском и белорусском литературных языках и диалектах: рус. *воробьиная ночь*, укр. *горобина ніч*, бел. *рабінавая ноч*. Оба названия, вероятно, восходят через серию фонетических трансформаций и народно-этимологических сближений к единой праформе *рябиновая ночь*, зафиксированной в древнерусском языке начиная с XV в. Значение др.-рус. *рябины* связывали с *рябой* и родственными индоевропейскими названиями цвета (Фасм.3:535). Вариант *рабинная* ночь сохранился в основном в западнобелорусских и белорусско-полюсских говорах, где его семантические связи вполне проглядывают, ср. в.-бел. *рабинная* ночь при *рабіць* 'пестреть', бел.-полес. *рабинная* ночь при *рабёвы*, *рабы* 'рябой, пестрый'. Названия В. н.

имеют множество диалектных вариантов, которые образуют два крупных ареала. Для южнорусской области и Украины основными являются варианты с прилагательными, имеющими значение 'воробьиный', для восточнобелорусской, западнорусской и белорусско-полюсской территорий — прилагательные со значением 'рибиновый'.

Наиболее архаичный круг верований, связанных с В. и как природным явлением, реконструируется на основе сопоставления летописного свидетельства с белорусскими этнографическими материалами XIX в. В Тверской летописи при описании битвы между дружинами Ярослава Мудрого и его брата Мстислава (1024 г.) говорится: «И бывши ноци рибниной, бысть тма и гром бываше и молния и дождь... И бысть сеча зла и страшна, яко посветыше моления, тако блещашеся оружие их, и слякоже молния осветише, толко мечи ведяху, и тако друг друга сечаше, и бе гроза велика и сеча сильна» (ПСРА 15: 144—145). В Белоруссии рибнивая ночь осмыслилась одновременно и как время разгула нечисти, и как время, когда буря и молния уничтожают чарошников и нечистую силу (ср. Серн.ПЗ:10).

Осмысление В. и основывалось главным образом на народной этимологии. Напр., на Киевщине воробьиной называли ночь на 1. IX, когда «черт мерзет воробьев» (см. Воробей). Внутренняя форма выражения «рибиновая ночь» связывается с образом рибны. Эта связь может отражать фенологические наблюдения (считается, в частности, что рибновые ночи бывают, когда рибнина цветет и когда созревают ее ягоды) или основываться на визуальных ассоциациях между рибниной и цветом неба во время грозы.

Представления о количестве и сроках В. и обусловлены по большей части реальными наблюдениями над природой, однако и последние тесно переплетаются с народными поверьями. В частности, кое-где считалось, что в году обязательно бывает одна или три В. и. или же что В. и. бывает раз в шесть или семь лет. На Житомирщине и Киевщине воробьиной называли, как правило, одну из июньских ночей накануне Ивана Купалы или Петра, причем здесь же бытовало поверье, что в это время цветет палоротник; в ряде киевских и житомирских описаний просто указывается, что В. и. — это время, когда цветет палоротник (без конкретной

календарной привязки). Известно единственное свидетельство из Плиского у. о существовании «орбиновой дна» наряду с «орбиновой ночью» (Буг.П:180).

Лит.: Филкаль А. М. Материалы для фразеологического словаря русского языка (воробьиная ночь) // ВЯ 1956/4:92—95; Ничу и В. В. До історії в етимології давньоруського рибнива ночь // Л. А. Булаковский и современное языковедение. Киев, 1987: 236—246; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Воробьиная (рибиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян // СБФ—89:230—253.

А. Л. Топорков

ВОРОВСТВО РИТУАЛЬНОЕ — см. Краха.

ВОРОН, ворона — в народных представлениях нечистые (дьявольские, проклятые) и злоеющие птицы, связанные с миром мертвых. Как и другие птицы семейства вороновых (галка, грач), они объединены сходными представлениями и названиями. Ср. рус. воронье, гайворонье, гай, галь, галье, чернь — собирательные обозначения всех этих птиц, а также диалектные названия: болг. гавран, гавран, чеш., словац. havihan 'ворон', рус. гайворон 'ворон', 'грач', чеш. robit havihan 'грач', пол. gawron, в.-луж. havihan 'грач', getwona, укр. коверя 'ворона'; польск. черная ворона 'грач'; в.-слав. грак 'грач', пол. gtrak 'ворон', болг. грана 'ворона'; в.-слав. галка, галица 'галка', болг. галица 'ворона', гал. галун 'ворон', болг. галун, с.-х. гайс 'ворон'. Молодые вороны, согласно польскому поверью, способны превращаться в галок (кравок). Хищность и кровожадность, отличающая прежде всего В.,близает его в народных представлениях и обрядах с другими хищниками: коршуном, ястребом (ср. калуж. ворон 'ястреб'), волком. Наряду с некоторыми птицами, а также с волком, В. могут включаться в разряд гадюк (ср. пол. диалектное gadu 'домашняя птица или вороны'). Хтоническая природа этих птиц проявляется в их связи с подземным миром — с мертвыми, душами грешников и преисподней (ср. восточнославянское пове-

рье о галках, улетающих на зиму в ад), а также с подземными кладами. Как и кукушка, В. — вещая птица. Он живет 100 (тарноб.-мек.) или 300 лет (волын.) и владеет тайнами: вещает смерть, нападение врагов, обладает магическим камнем, в былинах дает советы героям, в сказках указывает, где зарыт клад (серб.), в песнях приносит матери весть о гибели на войне сына (укр.) и т. п. Птицы этого семейства, имеющие черную окраску, противопоставляются белым птицам как злое и нечистые добрым и святым, в особенности голубю (в представлениях о птице-душе, в христианизированных легендах, как, напр., о всемирном потоке). На оппозиции белого (или двустаятого) и черного (безобразного) оперения строится также колыма ряда сказок о вороне и некоторых фразеологических выражений (напр., белая ворона). В связи с брачной тематикой обнаруживается противопоставление вороны воробью: в польских девичьих гаданиях прилет воробья сулит девушке молодого жениха, а вороны — безбрачие или брак с двояком.

Дьявольская, нечистая птица. Зал. украинцы считают, что В. черный оттого, что он создан дьяволом. Дьявол причастен и к созданию ворон и галок (малопол.). В вороне видит нечистую силу (пин.). В обличье черного В. или вороны появляется черт (Вармия). В образе В. черт летает ночью по дворам и подымает крован (укр. галц.). Черты в обличье ворон в полдень преследуют человека (малопол.), слетаются и кружат над домом умирающего колдуна, чтобы помочь выйти его душе из тела (витеб.). Шумное скопление ворон, В., галок и грачей или множество их, летящих после захода солнца, — это черты, пытающиеся забрать душу грешника, осужденного на вечные муки (краснен., люблин.). Эти птицы сопровождают дьявола, черт может появляться в их обличье, а бес защищает В. от нападения людей (люблин.). В польской загадке ворона загадывается как черт: «Przyliciał diabeł z lasu i porwał złoty kwiatek. — Wrona porwała kurczę» [Прилетел черт из леса и похитил желтый цветок. — Ворона похитила цыпленка]. В В. живет душа колдуна (ю.-слав.), развратного ксендза (пол.); в виде черных В. и ворон представляют души злых людей (бел.), в виде галок — неприкаянные души грешников (пол.). Ведьму можно определить по черному В., сидящему на ее доме (укр.). В белорусской шуточной

песне о птичьей свадьбе воробей «псадаміў на покуце крука, як лізага беса». На Украине и на Балканах известна легенда о В., проклятом или наказанном Богом (Ноем): выпущенный из клетки, чтобы улететь, кончился ему потоп, В. не вернулся назад. В наказание ему дано черное оперение (в.-укр., босн.), он обречен есть падаль (босн.) и не пить воду три засушливых летних месяца (дваметин.). С представлением о воронах как нечистых птицах связан запрет употреблять их в пищу (в.-слав.), то же относится и к галкам. Однако в польском Поморье известен обычай разговаться на Пасху засоленным мясом ворон, которых ловят в течение всего Великого поста. Вечером в Страстную субботу парни обходят село с криком: «Wygnajcie post i kładźcie wrony w gory!» [Выгоняйте пост и кладите ворон в кастрылю!] (Ястарня).

Хищность, кровопролитие, разбой — характерные мотивы в представлениях о В. и вороне. Чтобы вороны не покидали цыплат, подкалывают в гнездо наседке вороньи перья (пол. Поняровье), опрокидывают горшок, чтобы В. не могли увидеть цыплат (вят.), вывешивают на дворе убитую сороку (брест.), в день Рождества называют ворон (и ястребов) голублями (витеб.), в первый раз цыплат выгоняют из хаты со словами: «Святый Кузьма-Дем'ян, / Паси моїх курчат, / Щоб ворона не хватила / І нічого не взяла» (житомир.). Хищность объединяет в поверьях В. с волком: кто поет в лесу и увидит В., наткнется на волка (рус.); каракаше В., пролетающего над стадом, означает скорое нападение волка (витеб.). Согласно польской легенде, В. и галки произошли из щепок, когда дьявол вытесывал волка из дерева (жешов.). Как и челюсть волка, челюсть В. используют в летках ульев: пчелы пролетают через них, что должно предохранять рой от болезней (болг. Родопа). В различных вариантах сказочного сюжета (СУС 451) братья превращаются или в В. (ворон), или в волков. Ср. также различные варианты названий одних и тех же растений типа волчий глаз и вороний глаз. Как и других хищных птиц, убитого В. или ворону вешают в хлебу или конюшне для отпугивания черта, ведьмы, домового, ласки, чтобы они не мучили по ночам коней или коров, не зваживали их, не ладали приву (укр., полес., пол.). Убитых

ворон вешают также на полях для отгона воробьев (укр.).

В польской легенде богач обращен в В. Богом за наказание за убийство брата (серадз.). У болгар шумное скопление В. в селе обещает гибель его обитателям вследствие мора или нападения турок. Стая В. и ворон считались когда-то предвестниками набега татар (пол.). В. всегда летит вслед за войском, предвкусывая добычу (болг.). О кровожадности В. свидетельствует его крик, передаваемый возгласом: «Кроу, кроу!» или «Крепй, кривй!» (смолен.). Кровью В. охотники смазывают дуло ружья, чтобы оно стреляло без промаха (рус.).

Польская поговорка гласит: «Kruk z roku zlodziej» [Ворон отроду вор]. Зап. украинцы считают, что человек станет вором, если съест сердце или мясо В. Мотив кражи представлен в легендах. В. (ровен.) или ворона (смолен.) уличает перед Богом св. Петра в краже коней криком «Украу!», в отличие от кукушки, кричавшей «Ку-пу!» С кражей коней связывается в Милской губ. сон о вороне. Вороной, согласно украинской легенде, стала девушка, кричавшая Христу «Крав!» (закарпат.). Своим карканьем «Украли! Украли!» или «Крау! Крау!» ворона облачает вора или предсказывает кражу (брян., смолен., полес.). В ответ на ее карканье, чтобы отвести от себя возможное обвинение, следовало сказать: «Я не крау, я за свои грошы купу!» (гомел.). Ср. белорусские проклятия: «Няхай на таго вораны кракаюць, хто крама, што я ўкрау!», «Няхай над тым варанне кракаець, хто ўкрау!» О человеке, подозреваемом в воровстве, иногда говорят: «Над ним ворона каркае» (полес.). В польском анекдоте (фащци) ворона кричит галке: «Kradła ty — przed laty!» [Ты крада отродясь!] (честохов.).

Связь ворона со смертью и миром мертвых. Хтоническая символика В. представлена в раннем арабском свидетельстве ал-Масуди (ум. 956), который описывает славянского идола в виде старца с посохом — старец извлекает посохом из могил останки умерших, под левой ногой его помещены изображения В. и других черных птиц, под правой — муравьев (Meу. FHRs:96). В севернорусских похоронных причитаниях смерть залетает в окно черным В. Он предчувствует и предсказывает скорую смерть. Его крик «Кро-кро!» [Кровь!], «Гроб! Гроб! Гроб!» (болг.), «Труп-труп!» (пол.) является

предвестием смерти. Ср. также болгарские диалектные названия вороны: *гробник*, *гробар*. Если В. каркает над головой путника (укр. галук., малопол., чеш.), с карканьем пролетает над домом (малопол., бел.), над двором, лесом, кладбищем (рус.); если два В. пролетают над селом (кюстендил.) или В. пролетает над домом (бел.), садится на крышу (малопол.), на трубу (ярослав.), бьет крыльями в окно (пол.); каркает на крыше дома (рус., пол.), перед домом (пол., болг., дамастин.), на церкви (рус.), в селе (макед.) — значит, путник или кто-то в доме или в селе скоро умрет. Аналогично крик ворон (пол., укр.) и галок (пол., чеш.), а также крик грача на крыше дома (малопол.) служит приметой смерти; карканье вороны возле дома или над головой — к смерти или несчастью (пол., гудул.), на дереве в сторожку кладбища — к покойнику, а на крыше дома — к пожару (ризан.). Во сне черным В. (житомир.), каркающая ворона (гроднен.) толкуют смерть.

В. и вороны — вестники несчастий вообще. Крик В. — к несчастью (мазовец.), к худым вестям (с.-рус.). Карканье вороны (также галки), особенно возле дома или над головой человека, — к несчастью или смерти (в.-слав., пол.). Чтобы отвести несчастье, поляки сплевывают трижды ей вслед, «в очи», плюют на камень, которым бросают в нее, или крестятся, иногда со словами: «Ty, ty, lezay Pan Bóg, niżli ty» [Тыфу, тыфу, лучше Господа Бог, чем ты]; «A to tego sie twa mac palusza, to ji tak wofaj» [Вот чему тебя твоя мать научила, вот ей так и кричи]; «Oho, jakieś nieszczęście, a czegoż się tak drzesz?» [Ого, какое-то несчастье, а зачем так верещишь?]; «Zebys się rozdarła na śmierć!» [Чтоб тебя разорвало (чтоб ты надорвалась от крика) насмерть!]; «Zakłacz sobie nad głową!» [Закаркай над своей головой!]; «Precz szatanie!» [Прочь, черт!] и т. п. Вороны и галки, вьющиеся возле дома, предвещают голодный год (воеводки). Карканье вороны, ее перелет через дорогу — плохая примета в пути (пол.). Если стая ворон пролетит над войском, оно потерпит поражение (в.-укр.). Для охотника или рыбака, отправляющегося на промысел, крик В. означает неудачу (пол., укр.). Русские охотники избегают упоминать В., используя табуированные наименования: сибир. *верховой*, хоомгор. *куруца*. Закаркая В. под

порогом чего-либо дома, наводят порчу на его обитателей (луж.).

Ворона фигурирует в украинском петровском обряде *гошити шуляка* — изгнания и похорон черной птицы (ястреба, В., вороны, филина), символизирующей смерть, а также в сладном кашубском обряде «камини коршун» в Иванов день — отрубании головы вороне (называемой коршуном) и последующих ее похоронах. См. Коршун.

Обладание сокровищами и богатством. В. охраняет клады, спрятанные в земле. В белорусской сказке (СУС 760^{***}) наследники в поисках денег разрывают могилу скупой помещицы и обнаруживают В. на груди у покойницы, похороненной с подушкой, куда она спрятала деньги. В. вынимал деньги и клад ей в рот, но люди не давали прикоснуться к деньгам. В гнезде В. хранятся невидимые богатства: золото, серебро и драгоценные камни. Насобирав много золота и серебра, В. золотит себе голову и хвост (пол.-укр. пограшчыць). В польской легенде В. — наказанный за братоубийство владелец замков и огромных богатств (серадз.). Кто добудет из гнезда ворона камень и будет носить его во рту (серадз.) или в кармане (дамой.) — станет невидимым. В белорусском Полесье известно представление о злом духе в облике В. или грача, который крадет и носит своему хозяину богатство за то, что тот держит его за пенью, гладит, кормит личиной и не выбрасывает его помет. В облике вороны или сороки такой же дух (*Hobak*) известен и полякам на Мазурах, в облике галки (*kobod* 'кобоад') — нижним лужичанам. В белорусской быличке белая ворона помогает ведьме «отбирать» молоко у чужих коров.

Ворона приносит младенцев. Как и некоторые другие птицы (вист, сорока и др.), ворона, согласно объяснениям, даваемым детьми, приносит младенцев. Такая роль вороны наиболее распространена у чехов (реже у поляков). В Моравии дети обращаются в заличках к вороне с просьбой принести им братика или сестричку: «Vřano, vřano, k nám, k nám, já rad kolíbám, bábám, máme plinky a refinky, zlatý povíjáp» [Ворона, ворона, к нам, к нам, я рад качать (колыбель), у нас есть пеленки и перинки, золотой свивальник] (Bart.ND:60). Изредка и на Украине встречаются объяснения, что детей приносит ворона («говря ты принесли та на подвір'я упусти-

ла», закарпат.), а также В. (хмельниц.). Непослушным детям нередко (в том числе в русских) говорят, что их заберет ворона. Моравские дети при виде вороны, чтобы она не схватила кого-нибудь из них, кричат: «Vřána letí, / Nemá detí, / A ty máme, / Neprodáme, / Zakopáme na Božšho kostelíčka, / Dáme ti tam tři jablíčka (вар.: Páměičkovi všecky dáme)» [Ворона летит, у нее нет детей, а у нас есть, мы их не продадим, закопаем в Божьей церковке, дадим ему три яблочка (отдадим Господу Бору)] (Bart.ND:60).

Ворон и муравей. Связь этих существ в древнеславянском культе отмечена ал-Масуди. Согласно белорусским, украинским и польским представлениям, В. старается вывести птенцов в марте или в феврале, пока муравьи еще не вышли из земли, иначе они поедят его птенцов. Ср. сказочный сюжет (СУС 280) о состязании муравья с В. (вороной) в том, кто из них сильнее и кто сможет тащить на себе тяжесть (кусок олова) такой же величины, как и он сам. На кон каждый поставил собственных детей, и поэтому проигравший В., чтобы не отдать, согласно условию, своих детей на съедение муравью, выводит птенцов заблаговременно. Ворона тоже рано выводит птенцов: на Трех святителей (30.I/12.II) приносит три хвостины на гнездо, а на похвальну, вторую субботу Великого поста, может похвалиться первым яйцом (житомир.).

В народной медицине вороньим салом смазывают раны (тарнобжег.). Эпилепсию лечат пеллом от сожженной головы В., который дают с водой пить больному (болг. родоп.). Извлеченный желчный пузырь В. вызывает бессоницу (дама-тин.). В Гродненской губ. зафиксирован случай жертвоприношения вороны и петуха во время холеры, которых закапывали, чтобы отартичь эпидемию.

Глупость вороны — мотив, наиболее характерный для сказочного фольклора и для некоторых малых фольклорных форм (поговорок, анекдотов, подражаний крику птиц). Польская поговорка гласит: «Głupi jak wrona, a chytry jak lis» [Глупый, как ворона, а хитрый, как лис]. В сказках о животных из-за своей глупости ворона предстает в комическом виде. Ее глупость сочетается с хвастовством и тщеславием: она хвалится перед орлом красотой своих детей и просит их не есть, орел же, увидев самых

безобразных, съедает именно воронит (СУС 247); ворона мещет своим перья на белые (ср. выражение *белая ворона*) и хочет смешаться с голубыми, те ее прогоняют, но и ставя ворон не хочет принять ее напад (СУС 244; ср. СУС 244: В., надевший лебединые или павлиньи перья, оказывается распознанным, оцпаным и олозоренным). Мотив вороны в павлиньих перьях отражен и в польской поговорке: «*Wu wronka prawie miała pierze, przed się wronka w śmieciu dłu- białe*» [Хотелось бы вороне быть в павлиньих перьях, да копаются в грязи]. Ворона падла на лесть: сладкий ею рак расквашивает ее, и польщенная ворона раскрывает рот, ромя добычу (СУС 227***). Ворона не способна отличить свои яйца от подброшенных соколякой или кукушкой, в результате соколенок съедает воронят, кукушонок бьет и изгоняет ворону (СУС 230***). Она ленива и нерасторопна (ср. рус. ворона 'равни- ня') и поэтому прозевала (ср. рус. *проворо- нить*) все начальственные должности (царя, губернатора, исправника и т. п.) на устроенных птицами выборах и осталась не у дел (СУС 221*). Глудость вороны не позволяет ей осознать, что причина сора в ее гнезде — ее собственная мерзливость (СУС 227*). Карканье вороны, нашедшей лепешку наво- за, комически обыгрывается в народных шутках. Летом она кричит: «Гукно!», а зимой, сидя на мезале навозе, — «Калач!» (житомир.), «Калач, калач! Ни укалутши!» (смолен.). На вопрос сороки: «Чи кысле? чи кысле?» — она каркает: «Да-арма! да- арма!» (чернигов.).

Лит.: Сумцов Н. Ф. Ворон в народной сло- весности // ЭО 1890/1; Keller O. Rabe und Krähe in Aeltem // Jahrbuch des Wissenschaft- lich. Vereins für Volkskunde und Linguistik. Prag, 1893; Mey.FHRS:96; Кувш.ЖАСС:62-64, 86-89, 94, 293; Чулк.АРС:76, 193; Зел. ОРАГО:29;420,445,1035; Даль ПРН:295,940; Зел.ТС 1:132; Манс.ОРЭА 3:31; ТА № 29; Костал.:182-183; ЭО 1894/3:89-90,92,99, 1898/1:148; Лет.:67-68,114-115,215,321,371; Ньюир.ППП:10,191,205,228,284; Булг.П.:189; Высл.:231; ЖП:489; Fed.LB 1:215; ПА; Греч. ЭМЧ 2:6; Потуш.(4); Килан.УР 3:316, 4:91, 96,98, 5:160; АрхИИФЭ 15-3/156ж:153об., 252:86,93, 146,182; Залыск Н. К. Гаврилок; Мовз.KLS:552-553; Fisch.ZP:28-30; ZWAK 1877/1:102,104, 1878/2:45, 1881/5:141-142,

179-180, 1887/11:32,46,221, 1890/14:206,211, 1891/15:268, 1892/16:265, 1893/17:117-118,131; Lud 1896/2:225, 1898/4:304,411,415,421, 1901/ 7:284, 1903/9:65-66, 1906/12:62,214, 1907/ 13: 113, 1908/14:251; Kolb.DW 17:141, 21:161- 162, 46:311,464, 52:434,440; Stelm.ROP:122; Szyf.ZOW:107; Świąt.LN:380; Kolberg O. Przysłowia. W-wa, 1977:143,217,513; ArchPAE, тира 397; ArchKESUJ 7256, 7257:59, 7856/ 5b, 7856/34a; ArchISW XI ZUS 6:128,136; Arch MEK 1/1554:69a; ArchPEUL, карт; Bart. ND:60; Veck.WSMAG:473; Бор.ГВГП 2:53; ZNŽO 1905/10; Шк.ЖОП:133; Фил.СК:500; Зах.ККр:63; Марж.НВ:101; СбНУ 1893/9:589; РН 1912/5-6:139.

А. В. Гуря

ВОРОТА — объект и локус ритуалов, свя- занных с символической границей между «сво- им» пространством (домом и двором) и «чужим», внешним миром (см. также Окно, Дверь, Порог, Забор). Как элемент мате- риальной культуры и обрядности В. более значимы в традиции вост. и зап. славян (ср. архитектура, резьбу и другие изобразитель- ные средства украшения В. у русских). Ма- гические действия, совершаемые с В. (би- тье, обливание, украшение и т. п.) и в В., могут быть направлены как снаружи внутрь, к обитателям домашнего пространства, так и изнутри вовне, к сельской общине и всему внешнему, «чужому» миру. При контакте семьи и общины действия с В. имеют прежде всего коммуникативную и оценочную цель (завешение о смерти, рождении, свадьбе и т. п., обозначение дома избранной девушки, мазание В. согрешившей девушки в знак об- щественного осуждения и осмеяния и т. п.). При контактах с «чужим» миром В. имеют целью защиту, оберег своего пространства или оттом потусторонних сил.

Будучи частью границы, В. символизир- уют акт контакта с внешним миром (от- крывание — закрывание В.), что всегда, по народным представлениям, чревато опаснос- тью и требует особого ритуального оформле- ния и символической защиты. В верованиях юж. славян В. — место обитания нечистой си- лы и одновременно объект, через который на- водилась порча. Банатские геры считали, что, сидя на В., жавы поджидают младенцев (чтобы им навредить), которых приносили

из церкви после крещения. Чтобы обмануть вредоносных духов, люди передавали ребенка через забор, через окно. В разных р-нах Сербии веряли, что на В. могут быть оставлены чьи-то «уроки» (т. е. порчи), поэтому участники свадьбы избегали проходить через В., а перелезали через забор или проламыывали новый проход. В с.-вост. Хорватии для того, чтобы «отобрать» молоко у чужой коровы, кодунья ночью подсекала топором столбы В. и забирала щетки.

Обереги ворот. В ритуальной практике и верованиях всех славян В. являлись объектом почитания и защиты. Владимирские крестьяне вывешивали на В. (так же как и на амбарах, на колоде) образа. Утром, выйдя из дома, они молились сначала на церковь, потом на солнышко, а затем на В. и на все четыре стороны. В русской молитве на сон грядущий в качестве оберега называются «железные ворота, амкнем залерты» (арханг.). В Полесье на В. прикрепляли сретенскую или венчанную свечу, втыкали зубья бороны или вешали косу «от ведьм». В Банаате в В. втыкали серп и колючие растения. Повсеместно известен обычай чертить на В. (как и на дверях дома, клева, амбара) кресты на Богоявление. Особенно оберегали В. в дни, когда активизировалась нечистая сила. В Покутье накануне Юрьева дня ставили в В. метлы на очень длинных жердях, чтобы ведьма не проникла к коровам.

Антропийными целям служило украшение В. зеленью (ветками, венками, деревцами, колочими и житучими растениями). Напр., в Полесье накануне Куталы в В. затыкали крапиву, чтобы ведьма не пролезла во двор; на Пиндине с той же целью вешали на В. венки. В зап. Сербии (Драгачево) сплетенный в Петров день венок вешали на В., а при появлении градовой тучи его снимали и махали в сторону тучи, отгоняя град. В Харьковской губ. на Троицу в В. непременно втыкали молодые деревья для защиты от ведьм. Чтобы защитить себя от болезней, от моры и других бед, в Нижней Силезии в В. затыкали ветки березы или возле В. устанавливали березки на высоких шестах.

Оповестительную символическую функцию имели обычные устанавливаемые на В. во время свадьбы украшенные деревья или затыкать в В. зеленые ветки (см. Оповещать). В селах Черниговщины украшенные верхушки двух-трех слок укрепляли в В.; навешивали

на В. в день свадьбы гирлянды хвойных веток или венки. В Костромском кр. накануне свадьбы березовыми ветками украшали В. дома невесты.

Обряды, совершаемые в воротах. Роль В. как локуса магических действий особенно велика в обрядах первого выгона скота. У русских Владимирской губ. хозяйка обходила скотину во дворе с иконой св. Егория, а затем оставляла ее на В. на целый день. Выгоняла овец, расстеленный в В., а затем в В. вбивала в землю кол. В Дмитровском у. под Москвой на расстеленный в В. пояс клали запертый замок, поблизости размещали также топор, сковородник и ухваты и прогоняли через В. скот, «чтобы не отбивался от дома». В Белоруссии и на Украине в подобной ситуации в В. раскладывали кроме топора, замка, ключей, лядь атрибуты ткачества (ниты, бердо) или ставили ведро с водой. В этой же зоне был известен обычай разжигать в В. костер и прогонять по углам скот.

В сербскохорватском ареале подобные обряды совершались на Рождество: животных прогоняли через В., по обеим сторонам которых ставили (или держали) две зажженные свечи, два рождественских калача, два тшачких гребня (после прогона скота их соединяли зубец в зубец, «чтобы сомкнуть волчью пасть»).

В польских Карпатах пастухи на полонинах клали в В. овечьего загона цепь, которой на Рождество были объявлены ножки стола, и прогоняли над ней через В. стадо. В Полесье, погоняя корову на случку, вешали на В. венок, под которым она должна была пройти, или ставили на В. девочку-подростка, которая широко расставляла ноги, и под ними через В. прогоняли скотину (житомир).

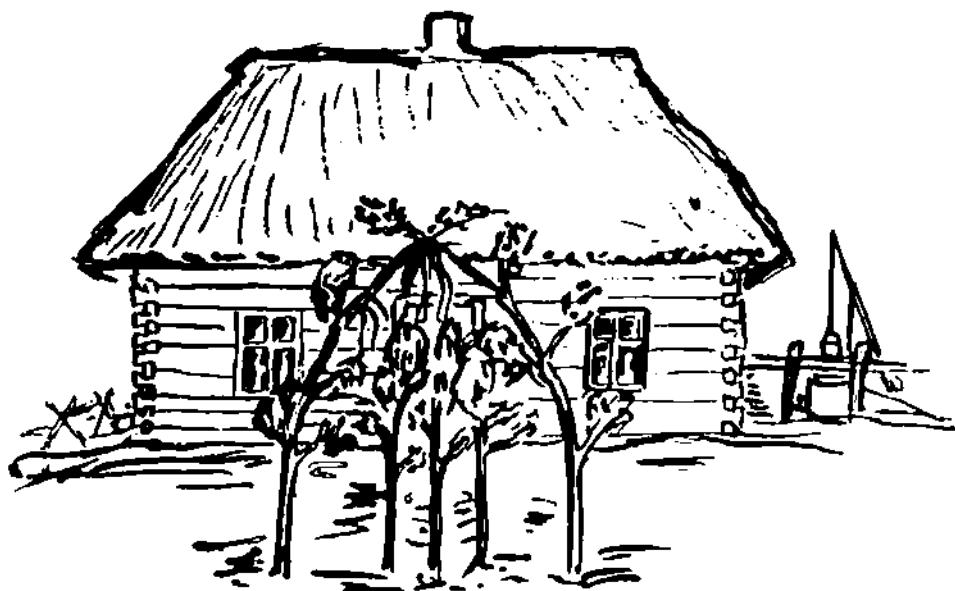
В В. также рубили колядный веник; по скатерти, разостланной в В., вносили во двор первый воз сжатого хлеба (бел.); в В. разжигали костры в Чистый четверг, на Пасху, в Юрьев день и в другие праздники.

В свадебном обряде В. — ритуально преодолеваемая преграда на пути участников обряда. У сербов запирали В. перед сватами, забрасывали на дерево или на крышу дома тыкву, которую сваты должны были сбить выстрелом из ружья, после чего В. открывали. На русской свадьбе у залертых В. происходили ритуальные диалоги между

партиями жениха и невесты, которые завершались «выкупом ворот» (ср. русское название выкупа *приворотное*). В. запирали и перед молодыми, едущими с венчания. На украинской свадьбе в В. встречали молодых в доме жениха; при этом в В. зажигали куль соломы, чтобы свадебный поезд проехал через огонь. Обряд «запирание ворот» у дома невесты перед сватами или перед женихом встречается у русских, украинцев, сербов, словенцев, чехов, словаков.

которых стоят св. Петр и св. Павел. Мотив В., охраняемых мифическими существами, широко известен и в сказочных сюжетах.

Особые поверья и ритуальные действия были связаны с кладбищенскими воротами, которые отделили освоенное человеком пространство от зоны смерти. В Банате считали, что мертвецы ждут нового покойника в В. кладбища, не смея выходить за этот рубеж. Во многих славянских традициях известны представления о



Ворота из «майских деревьев». Польша

В погребальном обряде у болгар сразу после выноса тела в В. разжигали огонь, чтобы душа не могла вернуться обратно. Чтобы не выносить покойника через В. (как и через дверь дома), обмануть смерть и воспрепятствовать возвращению души, часто разбирали забор (серб.). Иногда после выноса тела со двора В. завязывали красным поясом или рушником, чтобы вслед за умершим «не пошла з двора худоба» (укр.).

Неотъемлемой частью представлений о загробном мире у всех славян является образ «врат ада», которые стерегут змей, архангел Михаил, Никола и др., и «врат рая», возле

том, что душа последнего умершего жителя села постоянно сидит на В. кладбища в ожидании следующего покойника. В Польше во время «проводов русалки» девушки вешали венок «русалки» на кладбищенские В., где он висел, пока не засохнет.

При переезде в новый дом иногда хозяйка до рассвета трижды обегала избу нагишом и в В. кувыркалась, произнося пожелание, чтобы «род и плод» в новом доме увеличивался (новгород.). Особыми ритуалами отмечался ввод в дом новой купленной скотины, напр. у русских иногда лошадь вводили во двор через овчинную шубу, положенную шерстью наружу в В.

Рядом со столбами В. закапывали первые срезаемые волосы ребенка (укр.). По полесским поверьям, на столбах В. следовало оставлять ячминцу для летящего змея, чтобы он приносил в дом добро.

В. служили местом совершения гаданий. Так, на Украине на Святок девушки выбегали ночью из дома, влезали на В. и «окапкали долю» — по отзвукам пытались угадать свою судьбу (то же в пол. Подлясье, в Мазовии). Через В. перекидывали обувь и по направлению носка определяли, откуда ждать сватов; стоя в В., загадывали, кто пройдет мимо: появление мужчины сулило замужество и т. п.

Ворота как объект ритуальных действий. На некоторые праздники в В. кидали палками и камнями, разбивали о В. горшки, колотили по В., чтобы шумом отпугнуть вредоносные силы, удалить из дома накусавшую постелю пищу (см. Жур), и т. д. В полесском святочном обряде «изгнания Мороза», «кутью», совершаемом сразу после рождественского ужина, кто-нибудь из домочадцев выбегал во двор и палкой или вальком трижды ударял по В. В Брянской обл. принято бить по В. в момент приглашения Мороза на кутью перед началом ужина. Участники обряда опахивания колотили в В. каждого двора, мимо которого проходили (рус. орлов.). В Нижней Силезии верили, что если в рождественский Сочельник поколотить столбы В. возле дома, в котором живет ведьма, то наутро она будет лежать вся побитая.

В очистительной и производственной магии с В. совершали те же действия, что и с сельскохозяйственным инвентарем: напр., в день св. Варвары хозяева обмазывали обрядовой кашей (варщей) ярмо, телегу, плуг и В. (серб.); в Моравии в Великую пятницу обливали водой все постройки, сельскохозяйственные орудия и В.

Во время ритуальных бесчестия В. снимали с петель и крали. В Черниговской обл. в день св. Андрея снятые В. молодежь забрасывала на крыши, на деревья, причем весь обряд назывался *снимать ворота*. В Силезии В. снимали с петель и бросали в реку или прятали. То же делали в польском Поморье на Новый год. На Любешовщине (пол.) парни тайно похищали у кого-нибудь со двора В. и бросали их в воду, чтобы вызвать дождь. Ср. также обычай бросать во время

засухи в воду могильный крест и другие предметы (см. Дождь).

Открывание В. (как и дверей, окон) как способ освобождения души лежит в основе магических приемов облегчения вхождения. При трудной смерти у вост. славян принято открывать царские врата в церкви. Аналогичные действия совершались для облегчения родов (ср. в полесском заговоре: «Царские двери одчнитесь, а кости у Ганны разыйдитесь»). На Орловщине в этих случаях открывали настоящие В. (ср. русское диалектное название женских родовых путей *ворота*). В Калужской губ., чтобы помочь корове разродиться, заставляли девочку пролезть под В.

Символические ворота. В субботу накануне Троицы в В. двора устанавливали деревья и связывали их верхушками: считалось полевым проити под этими зелеными арками после бани (витеб.). Под ветками связанных растущих березок на Троицу кужились девушки (рус.). В Тюменском кр. такой способ заживания берез назывался *запирать ворота*. У зап. славян на Зеленые Святки устанавливали т. н. майские ворота (*maije bratu*), парни сооружали их из деревьев и веток перед домами своих избранниц. Подобные конструкции из веток, образующие зеленый свод, делали в Словении в Вербное воскресенье возле костела для освящения зелени. В сербской свадьбе над В. надстраивали арку из специально сплетенного венка, под которым проходили молодые и все участники свадьбы, чтобы защититься от злых духов. В польских Карпатах что-то наподобие деревянной арки устраивали на пути свадебного поезда, преграждая ему дорогу. Это называлось «ставить ворота» (*stawianie bratu*), причем устроителями таких ворот иногда были ряженые, называемые *bratnicy*.

У русских ритуальные В. из досок и бревен строили за селом при падеже скота. Эти В. обвешивали полотнами, рыли под ними ров и прогоняли по нему животных. В Вологодской губ. для этих же целей сооружали т. н. земляные ворота (арки из жердей, обложенные дерном).

Редкий способ распознавания ведьмы был зафиксирован в Волыни: начиная с первого четверга Великого поста до четверга Страстной недели, мастерили понемногу из веток осины подобие В., ватем в Страстной четверг их устанавливали где-нибудь на до-

роге, считая, что ведьма непременно пройдет через них.

Лит.: Балб.ЖОВС:138–140; Поп.РНБМ:339, 345; Зел.ВЭ:59,88–90,95,98; Сузд.СО:13–14; ТОРП:150; ФЭ:84:183; СЭ 1932/3:30,42; СБФ–78:89; Бал.КСЭ:139; Макс.СС 18:31,47; КС 1906/92:295; Галр.КЯДК:188–197; Волк.ЭОУН:642; Чуб.ТЭСЭ 3:185; СХИФО 17:141; ЗК:134,240,285; Шельм.МИБЯ 1/1:190; Марш.НВ:120,233; Вак.ПО:50,96–97; ГЕМБ 1929/4:12–13, 1936/11:47; Seltm.ROP:69; Pot. ZO:67,109,228; Kolb.DW 42:390, 31:124; Szyf. ZOW:135; Kar.OZD:88; Horn:299.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ВОСК – вещество, наделенное свойствами апотропея; широко используется в народной медицине, магии и гаданиях. Способность плавиться, приобретать различные формы, пластичность объединяют В. с оловом (см. Металлы), смолой, глиной. Литье В. в воду издавна использовалось для распознавания болезни, местонахождения преступника, в гаданиях о жизни и смерти, замужестве и т. п. Русский чародей, занимавшийся гаданием с помощью В., назывался **ВОСКОВАЙ** («Потребник» 1639 г.). В русской исповеди (рукопись XVIII в.), направленной на борьбу с язычеством, содержался вопрос: «Воску и олова в бладо не льешь ли?» С X в. в древнерусском погребальном обряде В. (и свечи) клали в могилу. В славянских обычаях В. использовался как «святое» вещество, противостоящее дьявольским силам, главным образом благодаря тому, что из В. изготовляли свечи. Редже В. употреблялся в колдовстве, вредоносной магии.

Воск для свечей, предназначенных для поминальных и календарных обрядов, собирали при соблюдении определенных правил. В Шумедии (серб.), нельзя было брать В. от мертвых пчел; для семейного обряда «слава» сербы предпочитали желтый В. белому; у белорусов для сретенской свечи использовали только сотовый В.; для обрядов типа братчины В. собирали со всего села (в.-, ю.-слав.). В Славонии для рождественской свечи принято было собирать В. по домам, при этом проситель высказывала различные благопожелания. Хозяйка усаживала его на стул, чтобы куры хорошо выси-

живала яйца, посыпала кукурузой, чтобы в наступающем году было много еды, и только после этого давала В. На Черниговщине остерегались отдавать В. и мед на похороны, иначе бы у хозяев умерли пчелы. У русских нельзя было выносить В. из дому, чтобы не причинить вред пчелам.

В., опавшему с пасхальной, сретенской и других свечей, приписывались лечебно-апотропейные свойства. Так, В. с пасхальной свечи окуривали коров в случае порчи (пол.), рыбаки прилепляли его к своим сетям (рус.). Чтобы обеспечить успех в пчеловодстве, В. от пасхальной свечи клали в пчелные ульи (бел., с.-рус.). В. со сретенской свечи смазывали животных во время первого выгона на пастбище, окуривали им скот при различных болезнях (бел.). Сербы-икавцы Боснии верили, что год будет плодородным, если с рождественской свечи обильно капнет В.

В. как оберег широко использовался в семейной обрядности – рождение и крещение ребенка, свадьба, похороны; ритуалах первого дня – первый выгон скота, первый удой, отел и т. п. По всей Сербии первые состриженные волосы ребенка облепляли В.; в окрестностях Нового Пазара сербы вместо венца во время венчания употребляли специальный головной убор из льняной ткани, покрытой В.; эти шапки (*воштары*) должны были защищать молодых от всего нечистого, поскольку делались из натурального В. (Фил.РЕГ:177). У сербов Воеводины венки невесты представляла собой тонкий обруч из В. Чтобы воспрепятствовать превращению умершего в ходячего покойника или вампира, поляки прилепляли на щеку усопшему пять шариков из В. (былгощ.); украинцы вставляли в руку покойному свечу, а на груди оставляли восковой крестик (Пожутье). В болгарской Фракии такой крестик возлагали усопшему на руки, а покойнику-ребенку – на лицо. В Олонецкой губ. при первом выгоне скота использовали чашечки из В., куда собирали шерстинки от каждой коровы, затем чашечку прятали в потайное место и произносили заговор от порчи и потери в стаде. Во время первого доения овец восковой крестик клали на посуду для молока, охраняя его от порчи (болг., пол. Бескиды). В. как оберег использовался и в некоторых других действиях: для удачной охоты им покрывали пули при заговоре (рус.); что-

бы клад не нашли чужие, зарывали деньги вместе с восковым крестом (укр.-карпат.), зашивали В. в одежду, чтобы уберечь пчел от ведьмы (варм.-мазур.). В. залепляли обшитые нитками амулеты из ткани (ю.-слав.), закрывали отверстия в роге животного (в.-, ю.-слав.) или в стволе дерева (ю.-слав.), куда предварительно помещали иные апотропеи: ртуть, масло, ладан и др. Значительное распространение получил обычай красть пасхальные яйца при помощи В. (ю.-, з.-слав., укр.). См. Писавшия.



Вотквы из воска

в виде зооморфных фигурок и частей тела. Хорватия

Широко известны амулеты из В. На Украине восковые шарки из свечи, освещенной в Страстной четверг, носили как ожерелье от лихорадки. У белорусов существовали амулеты из В. в виде тех частей тела, которые

предполагалось защитить от болезни. Восковые изображения частей человеческого тела и животных приносили в храм, чтобы показать, об исцелении какого органа молятся (бел., словац., словен., серб., хорв.). Женщины приносили «жабу» из В., изображавшую матку (словен., хорв., серб.), а также шары с коллочками, символизирующие женские органы (словен.). Славонские амулеты из В., называемые *заговори*, *тицела*, *тјелесица*, представляют собой такие фигурки, как «дом», «конь», «корова», «петух», «овца», «свинья», «мужское тело», «женское тело», «голова», «рука», «нога» и др. Желаящий избавиться от болезни или иной беды дает обет (*заговори се*) в какой-либо праздник церковной «славы», затем каждый год в день «славы» приносит в церковь свечу и соответствующую фигурку из В. Католики кладут их на алтарь, а православные — к иконе, которая находится посередине церкви. Если дом пострадал от грома, наводнения, приносят «дом»; тот, у кого болят и дохнут кони, коровы и другой скот, кладет «коня», «корову» и т. д. При болях по всему телу покупают и приносят «мужское» или «женское тело» и т. д.

Воск в народной медицине. Определяя причины болезни, знахари выливают расплавленный В. в воду, а для исцеления производят различные манипуляции над полученными фигурами из В. Болгары при лечении болезни лили растопленный В. со словами: «Както се стопява восъкът, така да се стопи болестта» [Как растапливается воск, так пусть растопится болезнь] (Вак.ЕБ:671). Считалось, что болезнь или порча «выливаются» вместе с воском (болг.); на Житомирщине этот способ народного целительства назывался *выливать воском* (ЖС 1895/3—4:502). У сербов знахарка кусочек В. держала над болячкой и произносила заговор, основной частью которого был счет (от 9 до 1), а завершался он словами: «Восак се растопио и боља уминула!» [Воск растопился — и болезнь прошла!] (серб., Бор.ПВП:222). Известно также обкуривание больного скота различными веществами, в состав которых входил В.

В. может использоваться во вредоносной магии. На Зап. Украине девушки, желая привлечь к себе парня или отомстить ему, бросали в огонь закатанные в В. нитки из его одежды, сопровождаемая действия заговором, в котором сердце юноши уподоблялось плавя-

щелкуса В. Такие чары считались причиной смерти юности при разводе с возлюбленной. У русских известны заговоры «на воск» с целью ослабления мужской половой потенции. Отромной силой наделялись закатынные в В. цветки трех проросших через брюхо убитой змеи горошин: человек, положивший их в рот, мог узнавать мысли других людей (рус.).

Гадания производились по очертаниям застывшего в воде горячего В. Моравская знахарка (*bohyně*), выткнув из воды застывшую массу В. левой рукой, обращалась к В.: «*Povedz ty mi, voščičku, spravedlivu, svjatu pravdu, pravdžičku!*» [Скажи ты мне, воск, правдивую, святую правду-правдушку!] (MS:722). В Рязанской губ., гадая о будущем на Крещение, в прорубь опускали крест, наклоняли к воде несколько свечей и по очертаниям застывшего В. судили о событиях года. В различных восточнославянских зонах в шарик из В. закатывали волосы младенца, и, если при крещении такой шарик тонул в купели, считалось, что ребенок умрет. На Святки (а у поляков — в день св. Андрея) особенно распространены девичьи гадания с В. (главным образом литье в холодную воду). В вост. Польше (жешув.) В. млиа через ушко ключа или метлу. Закатыванные в В. записочки с именем возлюбленного в Сочельник известны в девичьих гаданиях сербского Баната: шарики бросали в горячую воду, В. плавился, и по выплывшей записочке определяли, кто из девушек вскоре выйдет замуж.

Лит.: Молк. KLS:294,390; Смер. РПП 1:61, 126–127, 2:44; ЭК:27,49,128–129,185,272,350; Марик. НВ:144; Бор. ПВП:220–222; Фил. РЕГ: 66–67,177; ZNŽO 1897/2:391; Zlbn VCh: 253–254; Bedl. DKSL:116; Кат. OZD:10; Lud 1907/13:232; Lega OS:91; Филиппович М. Славянски вотиви од воска // ГЕМБ 1933:98–99; Сержпутевски й А. К. Борничество в Белоруссии // Материалы по этнографии России. Т. 2. Пг., 1914:13–34; Пушкина Т. А. Воск в древнерусских изгребенях // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 1988:47–48.

А. А. Платникова

ВОСКРЕСЕНЬЕ — день недели, противопоставленный остальным дням как правдивейшим будням. В большинстве славянских языков и

диалектов называется **nedělja* (от **ne dělati*). В русском названии (из церковно-славянского) закреплена память о дне Воскресения Христова. По сербским народным верованиям, каждое В. — «малая Пасха» (Нел.ГОС:166). Вместе со средой, пятницей и субботой образует серию «женских» дней; наделяется женской символикой и персонализируется в образе св. Неделаш. Особая близость В. к пятнице объясняется христианским мотивом, связывающим день смерти и день воскресения из мертвых. Ср. серб. «Св. Петка — Неделашна је мајка» [Св. Пятница — мать св. Неделаш]. В недельном счете дней В. — первый день для недель пасхального цикла (от Пасхи до Троицы) и последний в цепи недель троицкого цикла (от Троицы до следующей Пасхи).

В народной традиции В. — сакральное время, посвященное Богу: серб. *božji dan*, пол. диалектное *dzień boży, święty dzień*, укр.-карпат. *божа неділя*. В В. ходили в церковь, к святым местам — источникам, деревьям, камням и т. п.; считали этот день особенно благоприятным для магических способов лечения, предсказаний и т. п.

Повсеместно действовал запрет на домашние и домашние работы в В., обычно вступавший в силу еще с субботы и снимавшийся лишь в понедельник после восхода солнца. Нарушение запрета считалось большим грехом. По хорватским верованиям, запрет вызван тем, что «у всех святых есть руки, а у Неделаш их нет, поэтому работать грех» (Ивчевич Коса). Особенно строго запрещалось прядение и ткание; нельзя было в ночь на В. оставлять на виду инструмент и пряжу, т. к. считалось, что св. Неделаш приходила ночью и прядла или жаловалась, что не соблюдавшие запреты женщины «колуют ее веретенами», «прядут ее волосы» и т. п. (в.-слав.). В сербском средневековом поучении содержится запрет кроить одежду в В.: «Аште в неделю скројиши, не буде ли сређе и с великом их бригом и страстију надреши» [Если будешь кроить одежду в воскресенье, не будет тебе счастья и в великой нужде и страданиях ее изорвешь] (Радојчић Ђ. Сп. Развојни лук српске књижевности. Нови Сад, 1962:213). В Черногории избегали даже вдвевать нитку в иголку, чтобы не испортить зрение. В В. женщинам запрещалось также стирать белье (Ядар в Сербии), расчесывать волосы, ибо это «сокращает жизнь мужьям» (Босния) или «акшвет их волос» (укр. пра-

тав.), мыть голову. В Купицком у. Харьковской губ. считали большим грехом рубить что-нибудь топором, даже щепок нельзя было наколаоть, а следовало их отламывать. Верили, что полено, отрубленное в В., через семь лет само загорится и сплорит. Вообще наказание за непочитание недели могло наступить в течение семи лет. В зап. Белоруссии не смеи в В. даже выбрасывать пепел из печи, считая, что от этого могут появиться шиш. Великим грехом считалось в В. топить ноги, т. к. это означает «переплывать в аду цепь, на которой сидит Люцифер» (Fed.LB:255).

Вместе с тем в В. не запрещалось и даже предписывалось совершать некоторые ритуальные и символические виды работ, напр. первую пахоту, сев, первый выгон скота на пастбище, закладку дома и т. п. Не запрещалась также работа в пользу нуждающихся — вдов, сирот, больных (толока, серб. моба и т. п.). Не считалась грехом и работа вынужденная, необходимая для спасения урожая, скота и т. п.

Украинцы Подтавщины старались именно в В. посадить курицу на яйца, «чтобы цыплята шли, как люди в церковь или на базар» (УНВ.:300). Лужичане считали, что в В. «хорошо отучать теленка от вымени».

Положительная оценка В. отражена в верованиях о счастливой судьбе родившихся в этот день: они будут долго и счастливо жить (луж., пол.). В Польше считали, что *niedziela*, т. е. родившийся в В., обладает даром видеть умерших и общаться с ними. Однако на Холмщине полагали в соответствии с этимологией, что такие люди бывают ленивыми. Сербь также считают их плохими работниками. По болгарским представлениям, родившийся в В. должен любить чтение, станет учителем или попом. В. часто считается благоприятным днем для свадьбы.

По украинским верованиям, в ночь под В. можно обезвредить ведьму, для чего следует подойти к глухой стене ее дома, обернуться, подуть, плюнуть три раза и «дать туда дулю» (ХСб 1894/8/2:288).

Значительно реже встречается отрицательная оценка В. Ср. лужицкое представление о том, что заболевший в В. умрет; польское верование, по которому утопленники, обитающие в водоемках, особенно активны в воскресный полдень (замойск.).

В народном календаре к наиболее почитаемым Б. относятся: Светлое В. (см. Пасха),

Фоминское воскресенье, Троица, Прощеное В. (см. Масленица), Вербное воскресенье. У сербов В. на «младой» неделе, т. е. в первую неделю новолуния, называется *варовни дан*, т. е. опасный, страшный день, его боятся больше других В., остерегаются даже месить хлеб. Сходные верования встречаются у зап. белорусов: в такое В. стараются не пропустить церковную службу и особенно строго соблюдают запрет на работу — даже в лес по грибы не ходят, тогда как в другие В. могут и на сею поехать. Вместе с тем именно в этот день старались начать осеннюю пахоту (Горня Пчиня), заключить побратимство. В ночь на первое В. новолуния девушки гадали о суженом. В Полесье «молодикову неделю» считали благоприятной. См. также Время, Дни недели, Дни добрые и злые.

Лит.: Толстая // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987:154—168; Flier M. S. Sunday in medieval Russian culture: NEDELJA versus VOSKRESENIJE // Medieval Russian culture. Berkeley, Los Angeles, London, 1984:105—149; Аф.ПВ 3:131; ПА; Ив.ЖПК:6; Сам.ДР: 236; УНВ:213,300; СМР:210; ГЕМБ 1929/4: 144. 1964/27:338; Бор.ЖОЛМ:400,543; Нел.ГОС:157—158,166; GZM 1964:232; Нел.ТЗК. IK:131; NU 1966/4:196,204; Марш.ЖС 3:131; Arch.UW; Święt.LN:561; Szyf.ZOW; Schn. FVS:2; Veck.WSMAG:435—437; MEd.VUOS 5:26,63,74.

С. М. Толстая

ВОСТОК — ЗАПАД — страны света, связанные с суточным появлением и исчезновением солнца и сменой дня и ночи. В. и З. (восточный — западный) входят в ряд других оппозиций типа верх — низ, правый — левый, мужской — женский, хороший — плохой и т. д. Соотношение 'хороший — плохой' определяет смысловую символику В. — святость, праведность, справедливость, благополучие и изобилие, жизнениость, изначальность и З. — нечистота, неправедность, бедствие, смертность, завершенность.

По представлениям русских, В. был лицом Бога, З. — сатаны, поэтому на В. следовало обращаться с молитвой (арханг.); при создании Вселенной «Господь сотворил сатану, дал ему ангелов и отпустил их в западную сторону» (вологд.); по польскому

верования, если идти все время на З., можно дойти до ада, а на В. — до рая (замоиск.). И палки, и русские гадали по первому грому о будущем урожае: в Сибири полагали, что гром на В. предвещает «ядреные и густые хлеба», на юге — средние, а на З. — неурожай (енисейск.). В вост. Польше первый гром на В. обещал «хороший год». Сербы верили, что появление кометы на В. благоприятно для их страны, а на З. — неблагоприятно (Шумадиа). Они также полагали, что увидеть змею утром при восходе солнца — к добру, а на заходе солнца — к беде (ср. *День — змея*). Беду следует ожидать и после встречи со змеей, появившейся до Юрьева дня с западной стороны (Лесковацкая Моравя). Предсказания содержатся и в сербском обычае в день св. Варвары смотреть, с какой стороны закипит в котле ритуальная каша из зерен разных злаков — варица: если с В. — в грядущем году будет урожай и благополучие в доме, а если с З. — то недород и беда (Черногория и Герцеговина). По той же варице гадали о смерти членов семьи: если в каше поймаешь ямочка в середине — это к смерти хозяина, если с восточной стороны — кого-либо из мужчин, если с западной — кого-либо из женщин (Герцеговина). Связь двух оппозиций — В. — З. и мужской — женской обнаруживается также в сербском ритуале с рождественским пласном, когда равняется «мужской» и «женский» бадняк: «мужской» рубится с восточной, а «женский» — с западной стороны (Ресавя). В тех зонах, где «мужской» и «женский» бадняк не равняется, его рубят с В., чтобы он упал на В. На сельских кладбищах могила мужа распадается на В. от могилы жены (вост. Герцеговина).

В ряде ритуалов и верований движение, действие или течение, направленное с В. на З., воспринималось как положительное, а в обратном направлении — как отрицательное. Так, крестьяне-нижегородцы считали, что пить воду из ключа, текущего с В. на З., полезно, а из ключа или ручья, текущего с З. на В., пить нельзя. При этом В. нередко связывался с понятием начала, а З. — конца. С В. начинаются многие ритуальные, а также основные земледельческие и хозяйственные действия. Так, сербы при опаживании от чумы или падежа скота начинали пахать с восточной стороны села, направлялись направо к се-

веру и затем замыкали круг, а при обходе священных деревьев — «валисов» (см. *Обет*) шли от того «валиса», что у церкви, к «валису», что на В., а затем к остальным (Гружа). Болгары обильно начинали жатву с восточной стороны поля или хотя бы срезали там первые колосья (Добруджа). Польские крестьяне белили в первую очередь восточную стену хаты, а выбрасывали сор или светляк в темноте с порога прежде всего в западную сторону (замойск.). Сербы на масле или жгали костры и прыгали через них на В. (Лесковацкая Моравя), трижды подбрасывали к В. новорожденного ребенка, «чтобы он был жив и здоров» (Хомолье), а сербские невесты бросали к В. на свадьбе яблоко девушкам и парням, «чтобы они скорее вышли замуж» (Гружа). К В. обращены мощницы, алтари храмов, красные углы многих изб; икона у сербов вешается на восточной стене; у той же стены зажигается на «славе» свеча. При постройке моста, дома, каменной стены и цоколя мёрку человека в качестве жертвы замуровывали в восточной части строения (Пловдивский кр.). В прошлом при дележе унаследованной земли у поляков участок с восточной стороны получал старший брат (замойск.). На Крещение сербы, прежде чем выпить крещенской воды, ставятся на топор, обращенный острием к В., поворачиваются на нем трижды и подносят воду ко рту. В день св. Георгия при первой дойке овец последнюю овцу поворачивают головой к В. (вост. Сербия). Череп коровы, бычка или барана, служащий для отвода дурных глаз, ставили на хлебном поле обращенным на В., а в винограднике — на З., что, вероятно, связано с отрицательным свойством вина. Распространенное почти у всех славян поверье о петушином пенихе курца как плохом предзнаменовании в зап. Болгарии и вост. Сербии модифицировано следующим образом: если курца запоет петухом, обратившись к В., — это к добру, а к З. — к беде (софийск.), к смерти (Буджах). В Боснии и Герцеговине следят за направлением фитиля и пламени рождественской свечи: пламя к В. — к добру, к З. — к болезни скота, кверху — к урожаю жита.

По представлениям, отраженным в сербской народной поэзии, души умерших уходят на З. — туда, куда заходит солнце.

Лит.: Ефим.МЭА; Иван.МЭВ:119; ЯКГП:169-183; Зел.ОРАГО 2:785; СЕЗб 14:24, 19:

94, 22:137, 58:205, 214, 225, 281, 63:36, 70:62, 386:537, 80:261; ГЕМБ 28–29:200; *Лмлек*// GZM 1894/6:635; *Чайн.МРС*:375; *Кар.СНП* 6, № 1; С6НУ 5:110; *Доб.*:353; *Плов.*:290; *Vuk. SK*:196.

Н. И. Толстой

ВОШЬ, в ши — в народных представлениях одно из нечистых насекомых, включаемое в число гадюк. Хтоническая природа В. проявляется в их происхождении из пыли, праха, отражается в мотивах смерти, в приметах и обрядах вызывания дождя, в тесной связи В. со змеями, червями, рыками (ср. владимир. *чертова вошь 'рак'*) и т. п. Символика В. определяется их множественностью, вследствие чего они соотносятся с однородными мелкими предметами: семенами льна, крупой, бобами, крошками хлеба, деньгами (монетами). В народном этикете искание В. воспринималось как полезное и даже богоугодное занятие: напр., в знак гостеприимства было принято искать В. у гостя, у странствующих старцев — Божьих людей.

Этнологические легенды. В. возникла из пыли, праха, пепла и послана человеку, чтобы он не пребывал в лени и безделье, т. к. искание В. считалось полезной работой. Богородицу с младенцем Христом застиг в пути дождь, она попала в хлякину пастуха и стала будить его, чтобы он развел огонь, но пастух спал мертвым сном. Богородица бросила в пастуха горсть пепла, из которого произошли В., чтобы они кусали пастуха, пока не пробудят его (ц.-серб.). Христос увидел людей, сидящих на улице без дела в воскресенье во время службы в церкви, и бросил в них горсть праха (пыли) со словами: «Вот теперь вам будет чем заняться»; из праха образовались В. (ю.-в.-малопол.). В. произошла потому, что баба попросила Бога послать ей насекомых, которых бы она была от нечего делать (серб. шумад., гроднен.).

Причины вшивости. Согласно поверьям, В. выходит из тела человека (рус. сиб.), из-под его кожи (малопол.). Таким образом, В. — неотъемлемая часть тела человека и даже особенность его личности: вшивый — значит счастливый (иркут.). У поляков встречается представление, что В. появляются, если мазать голову рыбьей слизью. В

Малопольше считают, что ошмивает тот, кто ест печеную репу. Вшивыми будут ребенок, отлученный от груди в июне, и щыплатя, вылупившийся в июне (кривов.), т. к. название июня (пол. *szestym*) связывается с червями — гадями. В польских Бескидах и в Литве, в р-не Памевежыса, считают, что человек завшивеет, если съест хлеб со змеиным салом или змеиную похлебку.

Обереги и извещения. В. нельзя считать, иначе их будет много (воронеж.), нельзя стирать сорочку в четверг и на новолуние и есть, когда тебе ищут в голове (житомир.), нельзя класть на стол шапку, иначе у ее владельца будет столько В., сколько на столе хлебных крошек (укр.). Хлеба не дают щыплатям, чтобы на них В. не выпали (пол. *wieszow*). От Рождества до Нового года не варят крупу (кашу), чтобы не малали В. (мазур.). Польские гуралы Галиции в день св. Фомы (21.XII) до восхода солнца дают каждой скотине по бобу в сыром тесте, чтобы скот не вшивел. Малопольские пастухи связывают шерстинкой В. и блоху и относят на границу, чтобы насекомые не кусали скот. В Калужской губ. известно ритуальное извещение В. и других насекомых: 1.IX, в Семенов день, между обедней и утреней хоронят, закапывая в землю, завернутых в тряпку тараканов, мух, блох, клопов и В.

Известны запреты истреблять вшей в Новый год, чтобы не быть вшивым (пинск.), на заговенье, иначе куры пероют грядки (по-видимому, в поисках червей, смолен.), в Петровское заговенье, иначе червь маладет на скотину (пензен.), на Благовещенье, иначе муха попадет скотине в нос (серб. *хомол*). Гуцульские охотники считали, что если убить В. на мушке ствола ружья, из такого ружья уже не удастся попасть ни в какого зверя.

В ши в приметах. Вшивость оценивалась как положительное свойство человека, как неотъемлемый признак живого человека, ср. болг. «нима да бива човек без вшыките [человек невозможен без вшей]. Полное же отсутствие В. считалось признаком несчастья (укр.) или знаком скорой смерти (серб.). Вместе с тем у русских внешнее или обильное появление у человека В. служило предвестием его смерти или какого-либо несчастья в семье. Если на покойнике (на лбу, лице, теле) появится В. —

значит, он праведник (вологод.) и душа его попадет в рай (новгород.), или же означает, что при жизни покойник имел привычку выдерживать леги в головках (витеб.), крап семена льна (житомир., ровен.) или что-нибудь другое (ровен.), утирался скатертью со стола (житомир.) либо был колдуном или ведьмой (ровен.). Некоторые приметы связаны с погодой: В. вылезет на ухо — к дождю или, наоборот, к хорошей погоде (мазов.), кайти одну В. — к дождю, две рядом — к дождю с градом (вологод.).

На Гомельщине для вызывания дождя В. подвешивают на волосе на дерево, над колодезем, на забор и обливают водой. Иногда при этом по ней причитают, как по покойнику: «Ох, божь ж мой, божь ж мой, да колі я тебе прижду-прижду. Мабуть, ніколі умё не прійдеш» (СБФ 5:24). С аналогичной целью совершается убийство и оглаживание и других хтонических животных: жабы, змеи, ящерицы, рака, медведи, ласки.

Мотив богатства в связи со В. представлен в различных приметах, поверьях и фольклорных текстах. Согласно русским, белорусским, польским и болгарским приметам, на кого нападают В. или у кого их много, тот будет богатым, получит деньги. У всех славян распространено толкование сна: В. снится к деньгам, к богатству. В кашубских демонологических представлениях злой дух *vtzak* осыпает человека по своему усмотрению или золотом, или В. Видами может осыпать и мазур. *klobuk* — демон, приносящий своему хозяину богатство. Тот же мотив присутствует во фразеологии, пословицах и поговорках: рус. «Есть вошь, а будет и грош», «Богата, как вошь рогата», «Чужая вша, если за воротник не зализе, не разбогатишь»; болг. *Вышкав с (от) пари* [Вшив от денег] и т. п. В шуточной песне: «*Lubyw kozak Olani, / Taj w razuchu zah-laniw; / A win dumaw azco hrozzi, / A to hnydy i wozu*» [Любил казак Оляку и за пазуху заглянул; он думал, что там гроши, а там гниды и вши] (ZWAK 1884/8:226).

Вши в загадках повсеместно загадываются через животных, преимущественно через скот: коровы (рус.), овцы (рус., бел., укр., пол.), бараны (пол.), дикие козы (болг., макед.), свиньи (рус., болг., макед.), желтые или белые поросята (рус., болг., макед.), кони (рус.), утята (рус.), перепелки, выпы (пол.). Ср. также в смоленской пого-

ворке: «У лова не без зверя, у головы не без воши».

В народной медицине В. дают в хлебе (или в пштые) съесть больному желтухой (бел., укр., серб.) или лихорадкой (рус.), долго не выздоравливающему младенцу (житомир.), корове, когда у нее долго не выходит послед (рус. сибир.). Гудулы для лечения желтухи дают больному отвар из купальских трав с девятью вшами.

Лит: Дель 1:253; ЖС 1891/4:210, 1906/3:137, 139, 1915/4:351,384, 1916/2—3:036; Зел. ОРАГО 1:96,186, 2:577; ИВОИСК 1917/4:99; Митропольская Н. К. Русский фольклор в Литве. Вильнюс, 1975:118; Нышпр. ППП:210; ПА; Павловский Е. М. Паразитологические мотивы в художественной литературе и народной мудрости. Л., 1940; Поп. РНБМ:182,216; Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901:179—181; ТА 523:9, 781:10, 796:9, 834:23, 1087:21, 1369:25, 1374:51, 1618:2,4,10; ЭО 1892/1:73; Чуб.ТЭСЭ 1:107; Шейн МИБЯ 2:355; Ром.БС 7:312, 8:313; Бул.П.:167,184; Ильичевич Г. Галандки привади и загадки. У Відно, 1841:15,30,56, 73,90; АрхИИФЭ, ф. 15-2. №85:4, ф. 15-3, № 152в:84, 156ш:145, 252:64; Геров 1:192; Бор.ЖОЛК:692; Бор.ПВГП 2:249—250; GZM 1971/26:47, ArchKEUW S/145:3, S/146:4; Fed.LB 1:216; Kolb.DW 39:262; Lud 1896/2:338, 1900/6:159,266, 1901/7:133, 1903/9:64, 66,68, 1907/13:117; МААЕ 1896/1:227,385, 1903/6:252; Sychta SGK 5:33; Szyt.ZOW:26, 107; Wierchy 1958/27:185; Wiala 1905/19:329; ZWAK 1878/2:117,135—136,179, 1880/4:81, 1881/5:180, 1884/8:294, 1887/11:222, 1890/14:197,210, 1893/17:116, 208—209.

А. В. Гуря

ВРЕМЯ (**vertē* < *vertmen*, родственно *вер-теть*) — одна из основных категорий (наряду с пространством) традиционной картины мира, сочетающая мифологическое (циклическое) и историческое (линейное) восприятие В. Первое основывается на циклическости природного В. — времен года, фаз луны, дня и ночи; второе — на линейности человеческой жизни, имеющей начало и конец. Эта же линейно-циклическая модель характерна для христианской хронологии, в которой историзм (творение мира, вселенно-

ческая перспектива и т. п.) сочетается с «вечным возвращением» (М. Элиаде) к «историческим событиям» земной жизни Христа. См. также Календарь, Жизнь — смерть.

Временной код традиционной культуры включает несколько относительно автономных циклов. Природное В., противопоставленное жизненному (человеческому) В., состоит из астрономических циклов — солнечных (год, сутки) и лунных (месяц, фаза луны), вегетативных (В. роста и созревания растений). Для народного восприятия природного В. характерны биологикам: каждый цикл имеет начало (рождение), расцвет, увядание (старость) и смерть, за которой следует возрождение и новый цикл. Ср. русскую загадку «К вечеру умирает, поутру оживает» с отгадкой «день». Разномасштабные циклы изоморфны друг другу: весна (годовой цикл) соответствует рассвету (суточный цикл), молодому месяцу (лунный цикл), всходам посевов (вегетативный цикл) и рождению, началу человеческой жизни (жизненный цикл); летнее солнцестояние оказывается тождественным по семантике и оценке полуденному времени и полнолуннию, цветению растений; зимнее солнцестояние приравнивается к полному, нулевой фазе луны (безлунию) и смерти. Ср. русскую загадку: «Утром на четырех ногах, в полдень — на двух, вечером — на трех» (отгадка: человек в детстве, зрелом возрасте и в старости). Белорусский календарь номинальных дней уподобляет годовой цикла дневному, называя весенние поминки (на Фоминой неделе) *снадане па радзіцелях*, летние (Троицкую субботу) — *абед па радзіцелях*, осенние (Дмитровскую субботу) — *вечера па радзіцелях*. Для народной традиции характерно пространственное восприятие В. (хромотоп): прошлое мыслится как находящееся позади, в будущее — вперед; для обозначения В. и места используются одни и те же слова, ср. полдень 'юг', полночь 'север' и т. п.

Во многих областях Славии сохранились почти до наших дней архаические способы измерения В. Днем В. определяли по положению солнца, измеряя его высоту над горизонтом с помощью копыа, пастушьей палки и т. п., по тени, отбрасываемой человеком, домом, деревом, специально воткнутыми жердями или кольями (род солнечных часов), краем перевернутой шапки, поднятым над ладонью средним пальцем, и т. п. Ночью указывали В. по положению звезд (Глеяд, Орио-

на, Большой Медведицы, Млечного пути, Полярной звезды и др.). Ориентирами служили также животные: суточное В. определяли по реву ослов, поведению овец, полету птиц, пчел и особенно по пению петухов (ср. обозначение предрастветного В. как «первые, вторые, третьи петухи» — болг., серб., рус.). Аналогичные способы применялись для определения годового В. Увеличение дня после зимнего солнцестояния измеряли по смещению солнечного луча в избе «на куриный шаг», «на скачок зайца, барана, волка, коня», «на прыжок петуха с порога» и т. п. (Mozz. KLS:724). Польские гурали определяли таким образом В. пахоты, сева и т. п.: «Если солнце на восходе бросает луч на печь, то это Рождество, если же на притолоку двери — значит, кончается март и начинается весна, пора пахать» (там же:165). Болгарские крестьяне ориентировались преимущественно на звезды: по положению созвездий узнавали наилучшее В. для начала пахоты, сева, косыбы, уборки урожая, сбора меда и др. (Марин.НВ:21). «Природное» В. определяется также по появлению листьев, всходам озимых, цветению растений, появлению тех или иных грибов и т. п.

Единицы времени и их обозначение в локальных традициях могут отличаться от общепринятых. Годовое В. нередко делится не на четыре, а на два сезона — зиму и лето (их границы также размычны в разных регионах) или, наоборот, на более мелкие, чем сезоны, отрезки, «малые времена года»; вместо сезонов год может делиться на посты и мясоеды (серб.). Универсальным инструментом структурирования и обозначения годового В. является народный календарь, придающий непрерывному природному В. характер дискретной ритуализованной системы (строгое чередование праздничных дней и будней, периодов поста и мясоеда, добрых и влых дней и т. д.). Помимо официальных названий месяцев до сих пор употребительны местные названия, мотивированные природными или хозяйственными признаками (ср. западноболгарское название августа *врештба*, буквально «молотьба») или приходящимися на месяц крупными праздниками (болг. *Гергьовски месец* 'апрель', *Спасовски месец* 'май', *Голяма Богородица* 'август' и т. д.).

Наряду с праздничным календарем у всех славян сохраняется ориентация на лунное В. (см. Лушье фазы) и счет В. по фазам Луны

(на молодике, на старом месяце и т. п.; первый день нового месяца, второй день на слове и т. п.). Лунный календарь составляет неотъемлемую часть народной хронологии, обеспечивая то, чего не дает христианский календарь, — регламентацию будней, повседневной практики жизни.

Акснология времени. Подобно пространству, В. наделяется семантикой, сакрализуется и включается в систему ценностей, главными координатами которой являются жизнь и смерть. В. — принадлежность «этого», земного мира, на «том» свете В. нет: умерший молодым навечно остается молодым, старик — стариком (ГЕМБ 14:37). В. может быть чистым, добрым, веселым и нечистым, опасным, злым, печальным (см. *Дни добрые и валье*). Положительное В. — это В. жизни, В. этого, земного мира; отрицательное — В. смерти, прорыва в потусторонний мир, В. нечистой силы. Опасное, злое В. требует специальных защитных мер и особого ритуального поведения (ср. обычай сторожить покойника ночью или соблюдать множество запретов в течение 40 дней после родов). Как и в пространственном коде, наиболее значимы в оценке В. границы — полдень и полночь, и соответствующие им точки годового и лунного циклов считаются опасным, нечистым В. или даже вообще не В. (ср. серб. *ниједно време, никоје време*), а границей, пронизываемой для потустороннего В. (безвременья), принадлежащего области смерти (ср. также названия демонов, как *полудница, кочица*). Ср. также роль временной границы в гаданиях, приметах, толкованиях снов: наткнуться в огороде на змею означает смерть, если это случилось после полудня, но не предвещает ничего страшного, если это произошло до полудня (болг.).

Наибольшую опасность для человека представляет промежуток между полночью (звонимым солнцестоянием) и рассветом (весной), которому в традиционном календаре соответствует период Святков (от Рождества до Крещения) и масленицы (карнавала). Это В. разгула нечистой силы (*некрещеные, поаные* и подобные дни), «перерыв» в жизненном В., разрыв цикла, промежуток между смертью и новым рождением. Аналогично оценивается В. летнего солнцестояния (см. *Кушала*). Опасными считаются также и промежутки между православными и соответствующими католическими праздниками

и др. Напр., в Полесье, где живут и православные, и католики, запрещалось сновать в дни, отделяющие католическое Благовещение от православного (ПЭС:235).

«Хорошее» В. приносит человеку здоровье, счастье, богатство, успех, «плохое» — болезнь, неудачу, нужду, горе. Одно и то же действие или событие может быть успешным, благоприятным или неудачным и опасным в зависимости от того, в какое В. оно совершается. Ср. обряды магических действий, гаданий, предсказаний, приуроченных к первому дню, началу (года, весны и т. п.), к наиболее сакральным датам календаря и т. п. И наоборот: оценка В. может определяться наполняющими его событиями (ср. запрет заниматься полевыми работами, когда в селе случится смерть). Повторю для всякого дела старались выбрать «хорошее» В. — день недели, время дня. *Дни* недель имели устойчивые, хотя и различающиеся по регионам, положительные или отрицательные оценки. Выбор «правильного» В. был важнейшим условием успеха любого начинания.

Жизненное время, «век» (праслав. **věkъ* от и.-е. **weǵ-/woǵ-* 'жизненная сила'), по народным верованиям, отмерено, предопределено судьбой и должно быть прожито в соответствии с предназначенной человеку долей. Неизжитый век, преждевременная смерть (тем более насильственная) или самоубийство считаются наказанием за грехи, угрозой всему миропорядку. Отсюда известный всем славянам обычай сочетать в обряде похорон незамужних и неженатых молодых людей ритуал погребения с ритуалом свадьбы (*похорошки-свадьба*), чем воспомяются пропущенные (непрожитые) звенья жизненной цепи. Но и слишком долгая жизнь воспринимается как угроза равновесию мира (о глубоких стариках говорят, что они «чужой век заедают»). В. рожденная может, по народным верованиям, определять весь жизненный путь человека, его судьбу (ср. серб. *у срећан се дан родио* 'родился в рубашке', буквально «родился в счастливый день»). Рожденный в воскресенье или в ночь с субботы на воскресенье (пол. *niedziela*) становится счастливым, он может видеть умерших и общаться с ними (Салн.ДР:236). Счастливым бывает судьба и родившегося на восходе солнца (пол.). Родившиеся в субботу обладают способностью видеть нечистую силу, вампиров, самодив и т. п. (болг., серб.). Такому человеку (серб.

суботных) «никакая ала не может навредить, ни чума, ни каракоджула, ни вампир» (Тимох, ГЕМБ 1933/8:60). Родившемуся осенью (серб. *jesenjak*) не позволяют прививать плодовые деревья, для этого ищут того, кто родился весной, когда все бурно растет (ГЕМБ 15:53). В Полесье считаются счастливыми дети, рожденные в четные числа, иначе, если это мальчик и девочка, одному из них грозит смерть (ровен.).

По сербским и болгарским верованиям, дети одних родителей, рожденные в один день (серб. *једноданци*) или в один месяц (серб. *једномесецима*, болг. *едномесечета*), имеют одинаковую судьбу: если умрет или заболел один, другому тоже грозит смерть или болезнь. Для защиты другого применяли специальные магические ритуалы «разделения»: его соединяли узлами побратимства с другим лицом, не принадлежащим данной семье, или с деревом (см. Побратимство).

Часто считается, что дводушники, плашечники, ведьмы, самоубийцы, упыри и т. п. становятся людьми, рожденные «в такой час», в особую, злую, неблагоприятную минуту, напр. в полночь, в безлуние и т. п. В смерти также предписано человеку судьбой (серб. *нема смрти без суђења дана*), но скрыто от него. От В. смерти зависит загробная судьба человека (см. Дни добрые в вальсе).

Магия времени. Жизненное В. по народным представлениям, образует замкнутый круг, обладающий сакральной и магической силой. Мотив «жизни» человека, растения или предмета представал в обрядности, хороводах, играх, загадках, заклинаниях и других фольклорных текстах. В украинском масленичном обряде «каладка» персонаж Колодий проживает свою жизнь за неделю: в понедельник он рождается, во вторник крестится, в четверг умирает, в пятницу его хоронят (ср. также обряды «похорои» кукушки, Масленицы, Зимы, Стрелы, Сулы, Кузьки и т. д.). Магический прием компрессии В. применялся в гадавших (ср. гадания и приметы, в которых каждый день символизирует один из предстоящих месяцев или времен года), а также в обрядах по изготовлению обыденных предметов — рубахи, полотенца, сооружению крестов, церквей, совершавшихся с целью остановить мор, болезнь, стихийное бедствие и т. п. Тексты песен-заговоров, в которых перечис-

лялись все этапы роста, созревания и переработки культурных растений (особенно льна, конопли, мака, проса, пшеницы), служили у сербов действительным средством оттона градовых туч, спасения от засухи, защиты от вражеской пули; подобные тексты использовались у вост. славян при лечении болезней, для оттона нечистой силы и т. п. (см. Жизнь предметов в растениях). Противоположный прием «растигивания» В. использовался при изготовлении магических предметов, чаще всего скамеечки, с помощью которой можно было на Пасху или на Рождество распознать в церкви ведьму. Украинцы Прикарпатья начинали делать такую скамеечку в Сочельник и занимались этим в течение года, ударя топором по одному разу каждый день.

Обрядовое время — один из главных параметров структуры обряда. Воспринимается как разрыв обыденного, земного В. и прорыв в сакральное, вечное В. По характеру временной приуроченности различаются обряды календарного цикла, жизненного цикла и окказиональные, т. е. исполняемые по случаю (мор, болезнь, засуха и т. п.). Обрядовое В. задает также временные границы, последовательность и ритм исполнения ритуалов (напр., погребение в день смерти, на следующий или на третий день; сроки соблюдения траура; поминки на 3, 9, 12, 40-й день и т. д.; продолжительность свадьбы три дня и т. п.). Регламентировано и В. исполнения фольклорных проведений — песен (ср. запрет на пение в пост), заговоров (промесение трижды, в определенное В. суток и т. п.).

Противопоставление ритуального (обрядового, сакрального) и обыденного (профанного) В. в славянской народной культуре ослаблено из-за высокой регламентированности и ритуализованности повседневного поведения («всему свое В.»). Большая часть хозяйственных и бытовых действий (пахота, сев, выпас скота, строительство дома, лечение и т. д.) строго регламентирована во В. В ю.-рус. областях при невозможности (по погодным условиям) выехать в поле в положенный для начала пахоты день пахали землю, которой был засыпан потолок избы, для чего втаскивали на чердак соху (Зел.ВЭ:54). Многие магические действия предписывается совершать до восхода солнца, при определенном положении звезд или фазе месяца, в оп-

ределенный день недели. Соответственно соблюдались запреты на различные действия в то или иное В.: ср. запрет строить хлев на ущербе луны («чтобы скотина не помирала» — вологод.), работать в поле в «градовые» дни (полес.), давать взаймы из дома или подавать нищему в день, когда отелилась корова, и т. п.

О специфиче фольклорного (в том числе эпического) В. см. Быланы, Быланычя, Лешкы, Преданыя.

Лит.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М. 1984: 43–56, 103–166; МНМ 1:252–253; КОО 4:24–54; Мовз. KLS:130–175, 724; Толстая С. М. Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. М., 1991:62–66; Толстая Н. И. и С. М. Жизнь магический круг // К 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992; Седакова // ПО:55–56, 98; Беньюска // БФ 1979 5/3:21–30; Кал. ЦНМ; ПА; Бул. УН:144; ЗК. Јавк. А.:152–172; Георг. БНМ:74–78; Марк. ИП 2:55–56; Пир:464–465; Kwestionariusz o szamie // АКЕА; РТРР:132; Szejc. LN:513; Kupiszewski W. Polska slownictwo z zakresu astronomii i miaz szam. Warszawa, 1974:114–130; Kupiszewski W., Wegielek-Januszewska Z. Slownictwo Wamii i Mazur. Antologia ludowa. Miaz szam i meteorologia. Wroclaw, 1959:30–45.

С. М. Толстая

ВСЕХ СВЯТЫХ ДЕНЬ: 1) православное воскресенье — после Троицы, Всесвятское, Петровское заговенье (см. Заговенье); 2) католическое — поминальный праздник, отмечаемый 1. XI (см. Задущива, Ноябрь).

ВСТРЕЧА (**vybija*, ст.-слав. *сѣраца*) — в славянских верованиях проявление судьбы. Связывается с обозначением счастья, доли, что отражено в лексике современных южнославянских языков: с.-х. *sręha* 'счастье', словен. *sręca* 'счастье, благополучие, удача', болгарское диалектное *sręta* 'счастье'. По народным поверьям, счастье можно обрести, только встретив его: с.-х. «Срęну ако не сретнеш, нећеш је стићи» [Срęна не обретеши, если не встретиши], «Срęнај пут, где ходио, срęну находио» [Счастливого пути,

куда пойдешь, пусть там счастье найдешь] (пожелание путнику). Ср. русскую поговорку: «Быть было худу, да подкрасила (поправила) встреча». В древнерусских памятниках XII–XV вв. осуждается вера во В., напр.: «Или в стрęчу веруеши (пост) 6 дней» (по Софийской рукописи XV в., Глвк. БХОЯ 1:293–297). В. может иметь как положительные, так и отрицательные последствия, причем последние часто объясняются действием нечистой силы: напр., вологод. *встрęтилось* 'приключилось что-либо плохое под влиянием нечистой силы' (ср. вологод. *встрęтище* 'паралич', новгород. *встрęчник* 'болезнь лошадей', а также ст.-слав. *сѣрѣтеник*, *сѣраца* 'зараза, заражение'). В. придает особое значение при занятиях различными промыслами — олотой, рыболовством, бортничеством и т. п., для успеха которых соблюдается определенный этикет при В. с кем-либо. Многочисленные поверья и приметы о В. характерны для праздника *Сретение* (рус.), *Сретење* (серб.). Ритуальные действия сопровождают В.-прям (гостей, ражених, молодоженов, работников после уборки урожая и т. д.), ср. рус. *встрęчать* гостя, т. е. принимать его с почетом. Обрядовые действия, связанные с наступлением какого-либо праздника — Нового года, весны, масленицы, могут также характеризоваться как В., ср. *Проводы* (весны, зимы, коляды и т. д.).

Существенным оказывается место встречн. Если В. с демонологическими персонажами происходит главным образом в нечистых местах (перекресток, пустошь, кладбище и т. п.), то В., влияющая на дальнейшие события жизни человека и тем более на успех предстоящего дела, случается, как правило, в начале пути (напр., на пороге дома) и особенно часто на дороге. Поэтому тщательно следят, чтобы кто-либо не «перешел» дорогу, а если это произошло, замечают направление «перехода» (см. Дорота). В то же время известны демоны, основная функция которых — причинять вред людям, встречая их на дороге и прерывая их дальнейший путь: вологод. *стрęшник*, наносящий людям травмы, саратов. *встрęшний*, избивающий пьяных и злых, иногда «растчбля» до смерти, а также владимир. *встрęчник*, упоминание о котором содержится в заговорах против сглаза. Поверье о В. со Смертью иногда связывается с праздником

Сретенье, когда отправление в путь сулит человеку гибель (поволж.).

В. связана с оппозицией вервий — последний; именно первый встречный воплощает знак судьбы, поэтому с ними сопряжены многочисленные календарные приметы, предопределяющие события следующего года: поляки Смаляки считают, что счастье приносит первая В. на Новый год с молодой особой; в Подгалье опасаются ранней В. на Рождество с человеком в кожане, т. е. можно получить лавы; сербы Алексинацкого Поморья верят, что встретивший утром на Сретенье цыгана будет счастлива весь год. Для поверий о судьбе новорожденного характерно представление о том, что первый встречный принесет ему счастье. Широко распространен обычай брать в кумывы первая «стритенных» (укр.), *першого, кто зустрівся (полес.)*, чтобы в семье не умирали дети.

Случайные В. с различными людьми, животными и обрядовыми процессиями (похороны, свадьба) представляют собой добрые и недобрые для человека знаки. Традиционным является поверье о В. с человеком, несущим (везущим) что-либо полное или пустое: полные ведра, сосуд, корзина, воз, узлы, мешки и т. д., означают успех, удачу, а порожние воз, сосуд и др. (даже просто человек с пустыми руками — пол.) — несчастье, неудачу (особенно для охотников, рыболовов). Если тот, кто несет полные ведра воды, встречает человека, идущего по делу, то первый высказывает приветствие-благодарение: «С поўным ведром», за что последний благодарит (бел.). У черногорцев племени вассович молодые снохи, отправляясь рано на Рождество за водой, стараются обойти одна другую, чтобы не стать причиной несчастья — не попасться навстречу с пустыми ведрами. У сербов Баната В. с человеком, несущим пустую посуду, может быть специально подстроена, чтобы навести порчу на молодую по возвращении новобрачных из церкви.

Удача или несчастье как результат В. с человеком связаны с оппозициями мужской — женской, молодой — старой. В. с мужчиной сулят удачу тем, кто отправляется по делу, В. с женщиной, наоборот, — невезение. После В. с женщиной нельзя начинать работу, весь день считается испорченным (пол., бел., серб.). Охотники и рыбаки стараются с ней не разговаривать и даже возвращаются домой (пол.). При В. с

женщиной следовало вернуться домой тем, кто шел сеять, чтобы не повредить урожаю (витеб.), кто нес новорожденного на кресте — иначе жизнь ребенка была бы несчастной (хорв. Копривница). На Кагаствице (хорв.) полагали, что среди женщин больше тех, кто обладает способностью сглазить, поэтому, отправляясь в путь, предпочитали встретиться с мужчиной. Особенно опасной считалась В. со старой женщиной (карпат., пол., словац., луж., серб., хорв.), тем более если она с ребенком на руках (малопол.). Напротив, В. со стариком или девушкой у лужицы считалась благоприятной. У сербов хорошим знаком для путника является В. с красивым молодым человеком или красивой девушкой. У поляков Бельского воев. В. с молодым человеком для идущего на суд сулила выигрыш дела.

Многие приметы связываются с людьми, которые по каким-либо признакам (социальный, национальный статус, физические особенности) могут привлекать к себе повышенное внимание прохожих: духовное лицо, инородец, нищий, калека, горбатый, беременная и др. Различно трактуется В. с беременной (см. Беременность): как несчастье (малопол.) и, наоборот, как ожидание большой прибыли в торговле, охоте и т. п. (словац., болг. Фракия). Рыбаки Гевгелии (макед.), встретившись с беременной, возвращаются домой и переобуваются, считая, что таким образом переданную им «тяжесть» беременной оставляют дома. Жницы, идущие в поле, опасаются В. с беременной, так как полагают, что у них отяжелют руки (болг.-макед. пограничье). Успех в деле предвещает В. с блудницей (рус.), а то время как В. с вдовой сулят неудачу в торговле и рыболовстве (дамастин. Поланца).

Счастливым считается В. с еврейцем — евреем (рус., бел., малопол.) и цыганом (ю-слав., словац.). В. с нищим (у русских — и с нищенкой) считается счастливым (пол.), однако в некоторых белорусских селах рыбаки рассматривают такую В. как знак невезения, поэтому у встретившегося нищего отбирают палку, стараются что-либо украсть и т. п. Плохим предзнаменованием считалась В. с кривым, калекой (рус.), рыжим, горбатым (Нижняя Висла — Швеце), а также с человеком, несущим топор или что-либо режущее, поскольку это предвещало травмы (пол., Краковское воев.). Об-

щеславянским является поверье о неудаче из-за В. со священником или монахом: чтобы избежать последствий, следует вернуться домой (пол. Куявы) или продолжить путь, но при этом плюнуть (бел.), сделать пальцами рога, показав в сторону от себя (рязан.), потрогать свой зад (черногор.), оторвать что-либо от своей одежды и бросить, чтобы *штитовати* 'понести потери' сразу при В. (серб. Бачка), бросить ему вслед соломинку, шпильку (пол.), булавку (рус.) и т. п. (см. Священник). В Кобринском Полесье при В. с пропом спасывали два раза и прикосались к гениталиям, т. к. считали, что вблизи священника всегда обитает дьявол.

Особенно опасными в различных ситуациях (напр., при выгоме скота, начале сева, пахоты и т. п.) считались В. с колдуньями и колдунами. Описались также В. с человеком, которого в детстве дважды отрывали от груди (полес., болг., серб., словен.). Такие люди *недобры на переход* (полес.). Когда В. с людьми, способными нанести порчу, а также с демонами, хтоническими животными неизбежно, то совершают различные апотропеические действия (см. Обереги, Леший, Русалка, Волк).

При доброжелательном отношении двух повстречавшихся людей соблюдаются определенные правила общения. Не принято сообщать о цели своего пути, равно как и спрашивать: «Куда идешь?» и т. п. Обычно В. сопровождается приветствием или благопожеланием без упоминания о предстоящем деле. В дальнейшем разговоре также избегают темы, касающейся охоты, рыбной ловли, разведения шелкоочных червей (ю.-слав.) и т. п.

Очень часто оба субъекта встречи оказываются уязвимыми: две невесты, беременные, роженицы, мекрещенные дети. Так, у фракийских болгар роженицы избегают В., чтобы не заболеть, если же В. случайно произошла, то следует обменяться монетами, кольцами, одеждой. Сербы Косова прятали невесту при В. с другим свадебным поездом: считалось, что невеста, увидевшая другую первую, будет жить дальше нее. В. беременным предвещает им трудные роды (пол.). См. Два.

Встреча с животными — волком, собакой, ласцей, — как правило, считалась счастливой, а с *вйдеи*, *зотом*, *вмеей* — несчастливой. В. с белой лошадию

предвещала как счастье (морав.), так и смерть (луж.).

Встреча со свадебным поездом у русских означает неудачу, а с похоронной процессией — благополучный исход какого-либо дела. По польским и украинским верованиям, В. с похоронной процессией ведет к беде (см. Похороны).

При осуществлении магических действий часто соблюдается запрет на встречу. Так, в Закарпатье ритуал сбора трав для любовной магии требует, чтобы при возвращении девушки домой ее никто не встретил. Аналогичные предписания соблюдаются при сборе трав и для лечебной магии, по пути к месту исполнения обряда и подобных действий.

По В. гадют главным образом о взаимоотношениях на Святки (рус., укр., полес.). Сретение (серб., макед.). При этом имеют значение имя встречного, его социальное положение, внешность, особенности характера и т. п. У лужичан в новогоднюю ночь девушка, набрав в рот капусту, идет на перекресток, ожидая в первом встречном увидеть своего будущего мужа. В Грбле (Черногория) роженицы, отправляясь на 40-й день после родов с ребенком в церковь, по первому встречному гадали о поле следующего ребенка.

Встреча ритуальная может быть частью семейного обряда (свадебного, похоронного), составным элементом календарных обходов (В. ряженых, ползаника и др.). Кроме того, выполнение того или иного обряда предполагает специальное поведение при В. с не участвующими в них лицами, как и с другой группой исполнителей того же обряда (В. колядующих, свадебных процессий). В определенные календарные праздники все подчиняется установленным правилам поведения при В.: в Вербное воскресенье поляки, белорусы и др. клещут друг друга вербой; в день Поминования мертвых (20.II) македонцы предлагают друг другу при В. выпить воды и т. п.

Одним из компонентов похоронного обряда — В. на пути от дома к кладбищу. При выносе покойника из дома родственники берут с собой *стречу* (новгород.), *встречник*, *перву встречу*, *подорожну* (владимир.), *стрешник* (костром.) (обычно это пшеничный пирог или кусок холста, в который завернуты восковая свеча и монета) и дарят первому встречному.

Это делают для того, чтобы покойному простился его первый тяжкий грех (риван.). Получивший *перву* встречу считается счастливым: на «том свете» его будет первым встречать покойной, загораживая от «плохих путей» в ад и постылая холст на пути к местам блаженства (ваддымир.).

Наиболее многообразны ритуалы, связанные с приходом новобрачных в дом молодого супруга (см. Свадебный обряд, Путь обрядовый). У вост. и зап. славян родители мужа встречают молодых, как правило, хлебом и солью, у юж. славян — еще и медом, маслом, яблоками, чашей вина. У поляков ритуальными действиями сопровождалась и В. молодых во время их приезда в дом невесты (стук в ворота и песни перед закрытыми дверями, ритуальный диалог, вручение хлеба и соли, сахара, уксуса, различных предметов хозяйственного обихода, преодоление хлеба и др.). Родители (чаще мать) встречают молодых в вывернутых шубах (о.-слав.), выплескивают им в лицо водку, воду (пол.), гости трижды подбрасывают вверх молодых при В. (пол., полес.).

Особые ритуалы совершались при В. хозяевами дома участников обходов (напр., болгарские лаварок хозяйка встречала с решетом жита и обсыпала их), шалашишка, у юж. славян — человека, вносящего в дом бадьяк, рождественскую свальку. Участников жатвы и других важных сельскохозяйственных работ также специально встречали в доме хозяина (см. Доживка, Жатва).

При В. участников обрядовой процессии с человеком посторонним совершаются действия, которые подчеркивают могущество наделенных сверхъестественными свойствами ряженых и непричастность к ним обычного прохожего. Человек или животное рассматривались и как враждебная сторона на пути обрядовой группы, напр., при омакивании. Ритуальные действия состояли в приобщении встречаемых к происходящему: в болгарской Фракии девушки-пеперути, призванные вызвать дождь, обливали каждого встречного водой; в Рязанской губ. в последний день масленицы ряженые «горбуны» гнали всех встреченных ластыми домой готовить и весне соку и т. д. Проявление превосходства участников обрядовой процессии над случайным прохожим часто принимало масленично-надругательский характер: болгарские куцеры преследовали и «брили» встречных де-

ревяной бритвой; в словацкой Мыше женщины, посетившие новорожденного, кружили до невозможности встретившегося на пути мужчине и т. п. Чтобы избежать нежелательных действий со стороны обрядовой группы, попадавший навстречу человек давал выкуп.

Наиболее драматичной оказывалась В. двух групп ряженых у юж. славян. Встречи совершающих обход (серб. колелари, чаричичари, лаварице) или сватов на дороге из села в село считались несчастьем и заканчивались ритуальными драками, нередко со смертельным исходом. Убитых хоронили на месте гибели. Редуцированными формами таких драк следует считать скрепление сабель при В., грозные взгляды и молчание, бросание камней вслед друг другу, разглядывание чужой группы через кольцо или платок (в последнем случае неприятельская процессия лаварице должна охрипнуть — ю.-серб.), захватывание полученных при обходе даров (хорв. *Zeleni Juraj*) и т. п.

Лит.: Ив.Топ.СЯМС:71—72; SJS 41:335; Fish. ZP:323—324; SMP:274,281; Чулж.АРС; СРНГ 5:216—218; Галлв.БХОЯ 1:308; Ефим.МЭА: 178,184,192; Завойко//ЭО 1914/3—4:94; Мамк. ОРЭА 1929/2:33, 1930/3:5,12,17,18,29, 1935/5:30; Бога.ПДМ:177—178; ЭК:183—184; ПЭС: 11; ПА; Милор.ОПАУ:12,22; Кор.ELRW:163, 190,200,209; Вак.БЕТЬ:285,308, 301—302,460; Вас.А:18; СвНУ 1920/34:12,15,17; Тав.СОБК: 29,33; Нед.ГОС:233; Бор.ЖОАМ:242—243, 335; ГЕМБ 1933/8:42,65, 1934/9:40—41, 1936/11:60—62; Jach.K:103, 109—110; Bod.M: 238,249; Červ.TŽL:43,110; Schn.FVS:35,113, 155; Arch.PAE; Lega OS:129; Pol.ZO:115; Zlatopietnicka-Průběhov // PME 1947/6:15—16; ZWAK 1887/11:32.

А. А. Плотицкова

ВТОРНИК — день недели, получающий у вост. и вост. славян положительную, а у юж. славян — отрицательную оценку. В западно- и восточнославянской традиции В. противопоставлен понедельнику как неблагоприятному, несчастливому дню и обливается с субботой, оцениваемой положительно (ср. Дни добрые и злые). Во В. и субботу было принято начинать пахоту, сев, жатву и другие хозяйственные работы. В Белоруссии,

однако, избегали во В. и четверг сажать капусту, картофель, горох и т. п., а также резать скот, опасаясь, что в овощах и мясе заведутся черви (*робаки*) из-за того, что в названиях этих дней есть звук «р». На Харьковщине (Купянский у.) для начала строительства дома выбирал В., причем такой, когда церковь отмечалась память преподобных, а не мучеников, чтобы работа шла успешно, без мучений. Нередко В. выбирался днем свяотства (бел.) или свадьбы (кашуб.).

У юж. славян, напротив, В. считается самым неблагоприятным днем недели, то же у гуцулов и некоторых других восточных групп Карпат. Его называют слабым, несчастным, тяжелым, считают, как и субботу, днем мертвых (серб. *умрли дани*), поэтому во В. не начинают никаких дел. В Боснии и Македонии это объясняли тем, что во В. есть один очень опасный час, но никто не знает, какой именно. В течение всего года по В. и пятницам запрещалось стирать и вообще иметь дело с водой, т. к. это грозило грядобитием (серб., болг.). В Височской Нахии считали, что В. и пятница «вредят». Однако заговариванием, колдовством и порчей предпочитали заниматься именно в этот день, особенно если это скончаны *вторник*, т. е. В. на ущербе месяца (Пожега). В Шумадии избегали начинать или завершать во В. работу, заключать сделки и особенно воздерживались от занятий с пчелами. В р-не Боловца во В. не справляли свадеб и не крестили детей, называли В. несчастным днем. Считали, что умерший во В. может вызвать («повторить») смерть в семье в следующей В. (ср. макед. *вторник-повторник*). Вторником называли неудачливого, беспомощного, глупого человека (серб. *баш ти си неки торник* [ну ты и вторник]), словенцы говорили, что он «родился во вторник». В Хомолье во В. не отправлялись в путь, не переселялись в новый дом. Сербы приписывали свое поражение в Косовской битве 1389 г. тому, что она произошла во В. Между тем в селах Косова встречается и противоположная оценка этого дня: В. считается благоприятным для начала сева и посадок.

В болгарской традиции В. также имеет устойчивую отрицательную оценку. В Пловдивском кр. замужние женщины остерегались в этот день стирать, мыть голову и т. п. из страха озаветь, мужчины же во В. старались не бриться по той же причине. Там же считали, что *лош час*, т. е. плохой,

опасный час, случается только во В., что В. и суббота — дни поминовения мертвых, различия за упокой души, т. к. в эти дни на «том свете» «виднее всего».

Повсюду в Болгарии во В. не начинали никакой работы: не сажали во избежание неврозья, не сажали деревьев, чтобы они не оказывались бесплодными. Если во В. рождался ягненок (теленочек и т. п.), его закалывали, опасаясь, что он принесет несчастье всему стаду. Македонцы верили, что заблудивший во В. не поправится; особенно боялись «вторичной» лихорадки (*торник треска*). Тяжелое проклятие: «Други торник да не та пречека!» [Чтоб тебе не дожидаться следующего В.!] (Гетегели).

В народном календаре есть несколько В., отмеченных специальными названиями и ритуалами.

Масленичный (запустный) вторник — у славян-католиков канун Великого поста (пол. *Ostatni, Zapustny utorek*, *Wtorek porzbow* и т. п., чеш. *ostatky, konciny, tavorustni utery*, словац. *Faliangový utork, zapustok*, хорв. *Pokladni utork*, словен. *Pustni torok*), завершение и кульминация масленичных гуляний, забав, карнавала, магических танцев «на лед, коноплю, репу» и т. п. См. Мелешица, Карнавал, Заговенье.

Во многих областях Сербии праздновали девятый вторник от Рождества (*Девети уторак*), считая его самым опасным из В. В Левче и Темнице женщины не работали и особенно остерегались ткать или шить мужскую одежду, будучи уверены, что пуля настигнет того воина, который одет в такую одежду (Шумадия). В Хомолье женщины не работали из страха перед болезнями, мужчины избегали занятий со скотом, чтобы не повредить овцам, старые женщины не расчесывали волосы. Беременные воздерживались от работы, считая, что нарушение запрета грозит помещательством мам падушей. В Гуже были убеждены, что ребенок, рожденный в этот день, будет несчастным. Банатские геры праздновали девятый В. «от грома». В вост. Сербии в этот день девушки и парни ходили на «ранило»: до рассвета разводили костер, танцевали и пели, а с рассветом расходились.

В сербском народном календаре известны также *Водени уторак* — В. на пасхальной (*воленој*) неделе, *Бели уторак* — В. на масленой или на троицкой неделе. *Црни торник* — В. после Юрьева дня, *Пасји уто-*

рак — В. после Рождества или между Вознесением и днем св. Петра и Павла, *Хроми вторник* — В. второй недели Великого поста, *Велки* — В. на Страстной неделе, *млади* — В. новолуния и некоторые другие.

Черный (Кудый, Кривой, Дурной, Сухой и т. п.) **вторник** — в болгарском народном календаре В. на Тодоровой неделе, первой неделе Великого поста. Считается первым и самым опасным из всех «дурных» вторников. Родившийся в этот день, по поверью, становится несчастным; о неудачнике говорят: «Родил се у черен вторник». В некоторых р-нах Болгарии этот день называется *Сух вторник* и правдится во избежание засухи. Чтобы вызвать дождь, в этот день пекли специальный хлеб, разламывали его на том месте, где рубят дрова, и звали тучи в гости отведать хлеба (Плевенско). Один ломтик клал на крышу дома или хлеба для тучи, другой несли на поле с овинами, а третий бросали в реку, туда, где радуга пьет воду, чтобы она заглотнула хлеб. Остаток хлеба ели, стоя на гумне возле стожара. В некоторых селах этот день назывался *Усовски вторник* по названию болезни «прострел» и злого духа *Усова*, который вредил скоту, «высушивая ему ноги». Для защиты скота в этот день обвязывали одну ножку треножного стола тряпками и черной ниткой и говорили: «Пусть отсохнет нога у стола, а не у вола». В Пиринском кр. этот день назывался *Куц*, *Крив* или *Лош вторник*: женщины не делали никакой ручной работы, предназначенной для мужчин, не шили, не вязали, чтобы не навредить скоту. *Куц вторник* мог отмечаться также после Юрьева дня и тоже был посвящен скоту (Вах. БЕТЬ:427).

В вост. Сербии этот день назывался *Глуви вторник* (ср. болг. *Глух вторник*) и праздновался из страха перед глухотой. В этот день не сажали кур на яйца, боясь, что выведутся глухие цыплята; снесенные в этот день яйца не оставляли на развод, а старались продать (Лесковачка Морав). В ю.-вост. Сербии и смежных районах Македонии первая неделя поста называлась *Луда* 'безумная', а В. — *Луд вторник* — в этот день старались не работать из опасения сойти с ума. В Буджаке черными назывались три В.: на масленой, Тодоровой неделе и перед Юрьевым днем. Эти дни правдновали «ради скота», не доаян коров и овец.

В Польше (отчасти и на Украине) отмечался пасхальный вторник (*Wio-*

tek wielkanocy, Wtorek oblawany), соотнесенный с предыдущим днем — Обливальным понедельником. Во В. девушкой обливали водой парней в отместку за то, что те обливали их накануне. У кашубов девушки совершали ответный обряд *dupdus*, хлестая парней вербовыми прутиками (накануне парни хлестали девушек). В некоторых р-нах Полаши к этому дню был приурочен обряд «мапки» или «ганк»: девушки (иногда и парни) украшали ветку или деревце ленточки, цветными, иногда пришивали кукулю к с пенником обносили по домам, поздравляя хозяев с приходом «нового лета» (см. *Дерево обрядовое, Май, Весна, Троица*).

У вост. славян к значительным датам календаря может быть отнесен лишь В. на Фоминной неделе (рус., бел. *Радуница*, полес., укр. *Проводы*), — главный поминальный день в году. Другие В. года отмечены преимущественно гаданиями и приметами. Со В. первой недели Великого поста в Тульской губ. начинались гадания о погоде по звездам, во В. пятой недели поста устраивались семейные угощения молодоженов и их родни, во В. страстной недели там же совершался обряд приготовления (втайне от мужчин) «соченого молока» из льняных и конопляных семян, которым поили скот для защиты от болезней. Во В. третьей недели после Пасхи у русских было принято ходить в поля и определять урожай озимой ржи; озимая рожь, собранная в этот день, по поверью, излечивала болезни. Во В. на первой неделе Петровского поста знахарки объезжали поля верхом на помеле, размахивая кнутом и приговаривая: «Заловедываю всякому гаду выходить во ино поле», в следом за ними старик заметал метлой «браздородную» черту (Сая.СРН:364—365).

В белорусском календаре отмечены еще Чисты В. (на Страстной неделе), *Вялікі В.* (на Пасхальной неделе), а также на Пинщине — В. после Троицы, называемый *Лошадниной Пасхой* (*Конскі Вялікідзень*). В этот день лошадей освобождали от работы, в конюшнях вешали свечи «за здоровье лошадей» (Булг.П.:179—180). На Украине во В. Пасхальной недели молодежь избирала из своей среды новых вожаков для игр и развлечения (Чуб.ТЭСЭ 3:25).

Лит.: Сая.СРН:364—365; Ив.ЖПК:11; Клиим. УР 1:125—132, 3:57,128—129,231; УНВ:300;

Житкович//ЕЗ 2.9 (о. п.); ПА; ПЭС:227; ЗК:369-381; Нел.ГОС:253-254; СМР:295; Тан.СОБК:8; Марш.НВ:378-379; Марш.ИП 2:125; ГЕМС 1:175; Fed.LB 1:279,369,371,377; GZM 1964:232; NU 5/6:478; 11/12:448; ZNZO 6/2:315-317; Кат.ОЗД:46-49; Święć.LN:102-103; Сєв.ТЗЛ:111-112.

С. М. Толстая

ВТЫКАТЬ — ритуальное действие преимущественно апотропейного и профилактического характера в календарных обрядах и некоторых окказиональных ситуациях. Как правило, символический объект этого действия — некое зло (град, непогода, болезнь, нечистая сила, ходячий покойник), которое должно быть остановлено, предотвращено к какому-либо месту или погребено там; иногда с помощью втыкания в землю определенный участок культурного пространства ограждают от проникновения злых сил (см. Огородивать). Апотропейное значение самого действия усиливается за счет магических свойств втыкаемых предметов: это острые, колющие предметы, ветки, а также предметы, имеющие высокий сакральный статус (кресты, освещенные растения и др.).

Чаще всего втыкание в землю совершается в обрядах весенне-летнего периода у зап., юж. и — реже — вост. славян, таких как обходы полей, украшение зеленью, защита от града и непогоды, от нечистой силы и т. д.

У юж. и отчасти зап. славян втыкание — прежде всего способ защиты полей и виноградников от града и непогоды. В Юрьев день или на Вознесение ореховые или другие ветки (а также кресты, сделанные из этих деревьев) втыкают в поля и виноградники (иногда по углам участка) и оставляют там до жатвы. Считается, что они не только защитят посевы от града, но и обеспечат высокий урожай, ср. символику лесного ореха как апотропея и плодового дерева одновременно (см. Орешник). Ореховые и буквые ветки и кресты в Юрьев день и на Вознесение втыкают также в дома, хозяйственные постройки, источники и другие объекты культурного пространства. С целью защиты от града у юж. славян принято втыкать в землю головешки от бадняка и кресты, из них изготовленные (см. Головня), а также косы, топоры, ножи,

вертелы и др. (см. Град). У вост. славян в этих целях нередко использовалась освещенная в Вербное воскресенье верба, ср. гроднен. «Святы вербич зборониць мое поле от града».

Однако чаще зап. и вост. славяне использовали ритуал втыкания для защиты культурного пространства от нечистой силы в Вальпургиеву и купальскую ночи, считавшиеся временем, когда нечистая сила была особенно опасна. В эти ночи оберегали скот: русские втыкали освещенную вербу на пастбищах, на Украине хозяин втыкал осиновые колышки во дворе, чтобы ведьмы не «отобрали» у коров молоко; ветки втыкали в навозные кучи, в углы хлева и на его пороге (пол., словац., чеш.). В Белоруссии с помощью осиновых веток и колышков защищали не только скот, но также и посевы, «как ведьмы не адмели спор». Для защиты от нечистой силы принято также втыкать острые и колющие предметы в стол, окна, двери и т. п. У вост. славян при входе в дом ведьмы и т. п. снизу в стол втыкали нож, чтобы помешать ей выйти из дома; у юж. славян нож или ветки брызгавшая, воткнутые в дверь, оберегали от вампира или моры (см. Эшора). В купальскую и Вальпургиеву ночи вост. и зап. славяне в окна и двери домов и хлевов втыкали снаружи косы, вилы, ножи, а также ветки определенных деревьев, защищая «свое» пространство от проникновения нечистой силы (см. Предметы-обереги, Вешки). Заговоренный нож, воткнутый в землю, ограждал человека или скотину от нападения волков (бел.); если же скотина, заблудившись, оставалась на ночь в лесу, хозяин втыкал нож в порог или стену дома, считая, что этим уберезет ее от волков (бел.); если же воткнуть в стену дома колышки из дерева, срубленного в Страстную пятницу, волки оставят в покое эту деревню (бел.). Польские и белорусские крестьяне, чтобы оградить себя от вихря и утихомирить его, втыкали нож в землю или в рукоять плуга.

Для защиты полей и огородов от полевых вредителей и насекомых в землю втыкали освещенные ветки, кости пасхального поросенка, а также головешки от бадняка или из обрядового костра. Эти же функции могло выполнять и закапывание в землю (см. Закапы-

вать) аналогичных предметов, остатков осваиваемой пищи и т. п. Ср. ритуальные функции пугала.

В разных славянских традициях ветки и прутья втыкали также в посевы льна и конопли, чтобы они уродились вышевше. У чехов, напр., на Новый год дети обходили дома со специальными прутьями, украшенными лентами и фруктами; хозяйки выпускала этот прутья у детей, а летом втыкала его в лен, чтобы он вырос таким же высоким.

В Полесье, а также в некоторых других восточнославянских регионах до Благовещения запрещалось «трогать» землю: копать, рыть, а в особенности «городить» заборы, т. е. втыкать в нее палки и колья, ср. «До Благовещения даже и палочки ў земле не ўтышы, бо земля спыць» (брест., ПА). Нарушение запрета грозило беззачемным («загородишь дыру»), поэтому летом во время засухи заборы, построенные до Благовещения, принято было вырывать из земли, ср. обычай вырывать при засухе крест на старой могиле или могиле замужнего покойника (см. Довждь). У сербов рожанице не позволялось ничего втыкать в землю в течение 40 дней после родов.

Втыкание, вбивание кола в гроб, могилу (иногда и в труп) представляет собой распространенный у славян способ помешать умершему превратиться в ходячего покойника или стать вампиром. Как правило, колья вбивают в могилы заложных покойников, так же поступают и в тех случаях, когда умерший помещают домашним своим посещениями. У восточных славян в этих целях используют осиновые колья, у западных — дубовые и осиновые, у южных — обычно колья из боярышника и терна.

Забивание осиновым колом ходячего покойника маломинует широко распространенные у славян методы народной медицины и ветеринарии, при которых аналогичному воздействию подвергается болезнь. При детской эпилепсии, лихорадке и некоторых других болезнях в дверном косяке или дереве проделывают дыру, в которую вкладывают ногти и волосы, состриженные у больного, его зерка (см. Мерить), кусочек одежды, или же больной просто палочку (дует) в это отверстие, после чего помещенную в отверстие «болезнь» затыкают специальным колышком. У вост. и зап. славян при кровавом поносе у скота

осиновый колышек втыкают в то место, где помочилась корова, и т. д.

Втыкание в землю широко практикуется и в других магических процедурах. Украинский знахарь втыкал осиновые веточки вокруг завитки (см. Залом), а иногда тут же и сжигал ее. Если в деже не удавался хлеб, в ее дно нужно было воткнуть нож (полес.). У сербов забивание в землю ножа или топора было значительным эпизодом некоторых магических форм лечения. При болях в спине и ревматизме до больного несколько раз дотрагивались ножом или топором, после чего втыкали их в землю, как бы загоняя туда болезнь (ср. аналогичный способ защиты от града). Втыкание в землю пяти (иногда трех) осиновых колышков, через которые перекувыркивался колдун, было известным у славян способом превращения в волкодавца; считалось также, что если кто-либо вытаскивает из земли один из колышков, колдун не сможет вновь обрести человеческий облик. Превратить волкодавца снова в человека можно, воткнув нож в хлебное тесто, еще не вынутое из дежи (укр.). Сербская девушка, желая приножить парня, втыкала вечером нож в землю, говоря при этом: «Не забдаю ја овај нож у земљу, него у (имярек) срце» [Я втыкаю этот нож не в землю, а в его сердце] (Мил.ЖСС:205), — и держала там нож до утра. В славянских любовных гаданиях девушки втыкали в землю растения и цветы и по тому, в какую сторону они склонялись, заваяли или остались свежими, загадывали о своей судьбе. Втыкание применялось и во вредоносной магии: колдун, чтобы «отнять» молоко у коровы, втыкала нож в дерево (бел., укр.-карпат.), а чтобы посорить семью, втыкала спицу, которой плел лютню, в угол дома (гомец.). Если в след вора, обокравшего дом, воткнуть нож, которым резали рождественский хлеб, тогда вор придет просить, чтобы его отпустили (хорв.). В погребальном обряде X—XII вв. у вост. славян железные орудия и оружие втыкали в кострище и дно могилы.

Лит.: Зел.ОРАГО 1:142, 2:869,870; КСб 3:103; ЭО 1896/2—3:179—180; Шейн МИБЯ 3:247, 255, 297, 351; КА; ПА; Зел.МБ:148; ZNŽO 1908/13:104—105; Вышр.SOR.35; Рел. PDL:52.

Т. А. Алапкина, Е. Е. Левкиевская

ВУЧАРЫ, вучари 'волчатники' — у сербов (частично у хорватов и македонцев) группа мужчин, иногда ряженых, обходящая дома с убитым волком, приветствующая хозяев и собирающая дары. Зона распространения обряда — гористый пояс Далмации, Боснийская и Клинская Краина, с.-зап. Босния, Черногория, Косово и Метохия, ю.-вост. и центр. Сербия, сев. и ю.-зап. Македония. Обряд совершался в зимнее время по случаю убийства волка, резавшего скот. Иногда старались убить волка в мясоед, чтобы на масленицу совершить ритуал, защищающий скот от хищного зверя. В., обходявшие дворы в одиночку, были редки; чаще с убитым волком охотником ходили его товарищи и носили набитое пенкой и насаженное на вертел чучело убитого волка. При этом обычно исполнялась речитативом просьба о подношках: «Домаћине, газдо мој, / Ево вука пред твој дом, / Гони вука од куће, / Није добар код куће. / Подај вуку сланине, / Да не слази с планине, / Подај вуку сочице, / Да не коље овчице, / Подај вуку вунице, / Да не коље јунице, / Подај вуку свашта доста, / Да не коље око моста» и т. д. [Хозяин, хозяин мой, вот волк в твоём доме. Гони волка из дома, плохо, когда он в доме. Дай волку сала, чтобы он не задрал овец, дай волку шерсть, чтобы он не задрал телок, дай волку всего вдоволь, чтобы он не задрал около моста] (Поморавье близ г. Алексинаца).

В сев. Далмации, в зоне Лики, в период между Рождеством и Великим постом, у хорватов обычно между праздниками Трёх королей и Сретения (6.1–2.11) ходили В. (*lukari*) с убитым волком и пели песню (*lukarski pjesmi*): «Домаћине од куће / Ево вука код куће / О-о-о-ој! / Тирајте га од куће / Није добар код куће. / Подајте му сува меса, / Да вам тога не принеа. / Подајте му сланине, / Да не слази с планине. / Подајте му ћенце, / Да не коље овчице. / Дајте вуку власа, / Да не коље раса. / Кити снашо трка вука. / Да т'је, ћерка лепшег згрукa» [Хозяин дома, вот волк у твоего дома. О-о-о-о! (Этот рефрен повторяется после каждого двустопия.) Гоните его от дома, плохо, когда он в доме. Дайте ему вяленого мяса, чтобы он не драл овец. Дайте ему кудель, чтобы он не драл собак. Наряжай, хозяйка, серого волка, чтобы твоя дочь была стройной красавицей]. Получив дары — зер-

но, вяленое мясо, кудель, полотенца. В. благодарили: «Fala, fala gospodaru, / Na vašetu lipom daru, / Kako ste nas darovali, / Od Boga se radovali» [Спасибо, спасибо, хозяин, за ваш прекрасный подарок, вы нас одарили, и Бог вам пошлет радость]. Дети, девушки и молодые трижды перепрыгивали через убитого волка, чтобы в дом пришло счастье, здоровье и изобилие (Нес. ТЗК:188–189).

В предгорье в горах Борьм в с.-зап. Боснии (на юго-восток от Бани Луки) охотничий обряд В. не ограничивался обходом домов и речитативом или песенным обращением, а содержал также действия, выражающие почитание охотника, убившего волка, его ружья, посоха-палки, вручаемой удачливому охотнику, волчьей шкуры (убитого волка), которой подносились дары в виде мотков шерсти, полотенца, обуви ремешков. В селах Борьм охотник, убивший волка, в обходе не участвовал, а обходчики, собиравшие в своем и соседних селах дары, делившиеся потом поровну между участниками охоты, принимали также угощения, состоявшие из мясных продуктов, сухого хлеба, соли и ракии (водки); другая пища — молочные продукты, яйца, лук, черный кофе — строго исключалась. Обходчиков не пускали в дом, особенно в ту часть дома, где висела острая цепь, т. е. где разводили огонь. Голову волка продавали за медовую ракию и помещали на пасеке для защиты пчел от напасти. На юго-западе Сербии в группе В. ходили охотник, убивший волка, и трое ряженых — два «деда» и одна «баба» (переодетый парен). Они перед каждым домом вторыми нарсплев: «Домаћине, газдо мој, / Ево вука пред твој двор. / Погле, бабо, како сам, / Донеси ми ракија. / Подај вуку ченица, / Да не умре женица, / Подај вуку вуница, / Да не коље јуница» [Хозяин, хозяин мой, вот волк перед твоим двором. Посмотри, отец, какой я, принеси мне ракию. Поддай волку пшевицу, чтобы не умерла женушка, поддай волку шерсть, чтобы он не задрал телку] (Средечка Жупа). Аналогичный обряд был известен в соседней зоне: в нем также участвовали «два старца» (*delije*) с деревянными мечами и «молодка» (Сирничка Жупа).

Сербы в Крбаве, в зоне бывшей Военной Границы (соседней с зап. Боснией), старались убить волка в мясоед, чтобы затем на масленицу носить его как разряженное чучело по дворам, исполняя «волчью песню»: «Вујо ми је остарио, / Планине је оставио, / У поље

је слазимо, / Граде ране задобио, / Не могли носити, / Подига се просити...» [Волак мой составио се, пошинуо гору, спустио се на равнину, таквине раны получио, не смог их вынести, начал просити подаяния...]. Далее следовало: «Дајте вуји славице...» (слава), хлеба, шерсти, кашни, брынзы, всего вдоволь, чтобы он не сходил с гор и не драл овец, телок и т. д. — подобно текстам, приведенным выше (Кореница). На западе Боснии В. обходил дома в мясод с старой найденной или купленной волчьей шкурой, обращались с традиционным текстом к хозяйку («Домашине...»), получали дары в виде шерсти, рубашек, сала, соли, зерна и пели благодарственную песню: «Хвала, брате, домашине, / И ти вриједна домашице, / Бог ти чељад поживео, / Твоју стоку заклолио / Од зла звјера, мриог вука / Који но је ружна струка!» [Спасибо, брат, хозяйки, тебе спасибо, прилежная хозяйка, пусть Бог даст доброй жизни домохозякам, пусть защитит твой скот от злого зверя, серого волка, он из плохой породы!] (Боснийская Краина). В виде масленичного маскарадного представления В. под названием *čarjci* (от *čara* 'чары, магия') были известны в сев. Далмации, в юж. Буковине. Группа юношей с лицами, намазанными сажжей, из коих один был одет в женское платье и изображал бабушку, а другой носил маску или чучело волка, обходил на масленицу дворы и просил даров для «волка» и «бабушки» со словами, типичными для В.: «Домашине, доме мой, / Ево вује пред твој двор. / Дарује га, драги моји...» и т. д. (села на востоке от г. Задар).

В Крбаве, Боснийской Краине и в Буковине В. собиравался не по случаю, а в определенное время — в мясод и на масленицу. На масленицу сербы в зал. Среме (Воеводина) уже без волка создавали группы мужской или женской молодежи для обхода домов, они назывались *курјаче* или *курјачуше* (от диалектного *кѳрјак* 'волк').

Лит.: Толстой Н. И. Южнославянские вушари. Обряд, его структура и география // ОМСР:46—57 (лит.); Толстой Н. И. Южнославянские вушари — обряды с убитым волком // Тез.БЧ-2:64—66; Бег.ЖСГ:103; ГЕИ 1961—1962/9—10:118; Нега.ГОС:60; Фил.ГП:71; Фил.РЕГ:64—65; Fil.PSB:164.

Н. И. Толстой

ВЫВЕШИВАТЬ, вывешивание — ритуальное действие: символическое оповещение о каком-либо событии, передача или демонстрация жертвы, оберега представителем «иного» мира. Вывешивание функционально и семантически сходно с такими ритуальными действиями, как выставление, выкладывание, вынос, бросание, затыкание (см. Бросать, Втыкать и т. п.).

Славяне приносили жертвы священным деревьям и источникам, размещая на ветках полотенно, полотенца, одежду, доскутки, ленты и пряжу. В Житии св. ки. Константина Муромского (XVI в.) говорится о том, что славяне поклонялись «дуплякам деревяным, ветки убрисцем обвешивающе». Больные, омывшись в целебных источниках, вешали на близрастущее дерево полотенца, платки, полотенно; так, сербы Височской Нахии привязывали доскутки от одежды к ветке ольхи. Все деревья возле горных источников в Болгарии покрыты красными и белыми нитками — это жертва самодявам и самовилам, исцеляющим от лихорадки. В России к святым источникам совершали по праздникам крестные ходы и окружающие эти источники деревья обвешивали цветными доскутками и лентами. Карпатские русины, верившие, что от болезней и нечистой силы помогает вода источников, которые посетила Богородица, вешали платки на близрастущие кусты.

Вост. славяне до сих пор вывешивают в храмах к почитаемым образам обетные дары с просьбой и Спасителю, Божией Матери и святым о заступничестве, помощи, как благодарение, с прошением о дожде, о рождении ребенка, о здравии и сохранении жизни ушедшего в солдаты (полес.). В случае засухи обыденные рушники вешали на икону (житомир.) или над царскими вратами (гомел.). К образам святых-целителей привешивали деревянные или металлические изображения больных зубов, рук, ног, сердец и просили об исцелении (о.-слав.). У русских на Пасху после молебна с водосвятием матери умывали детей святой водой, утирали полотенцем и вешали его на образ Божией Матери. На образ святого вешают рушник, на котором стояли молодые при венчании (житомир.).

В погребальном обряде вывешенные рушники, полотенно и пр. предназначались душам усопших (о.-слав.). У вост. славян сразу после смерти домохозяда у его

изголовья или под иконами ставят сосуд с водой и вешают полотенце, чтобы душа в течение 40 (реже — трех) дней умывалась и утиралась. Кусок холста или полотенце вешают на углу дома с наружной стороны, около окна, или опускают из окна, чтобы душа умершего вместе с его ангелом-хранителем утирала слезы, особенно в 3, 9, 20 и 40-й день, когда ее терзают на мытарствах (костром.). По другим объяснениям, на вывешенном полотенце или холсте отдыхает душа (э.-, в.-слав.). В Мазовше вечером в день похорон для покойника вешают на

С аналогичными мотивировками вывешивают полотенца и холсты в поминальные дни. На Дмитровскую субботу и на Радуницу в красный угол вешают чистое полотенце, веря, что ночью умершие родители утираются полотенцем, на котором будто бы остается черный след (костром.). В Витебской губ. на Троицу вывешивали в окна рушники, чтобы души покойников могли узнать жилище своих родных. В Белоруссии в ночь после осеннего поминовения умерших вешают в окно полотенце, на которое ставят поминальную трапезу для «дедов». В Олонец-



Рушники на кладбищенских крестах. Полесье

дверь рушник, ожидая, что умерший придет домой, будет утирать слезы рушником, а потом уйдет навсегда. В Болгарии вывешенный на дверях дома, где лежит умерший, белый платок с завязанными в нем несколькими монетами и воткнутой иглой с красной ниткой призван облегчить умершему дорогу на «тот свет», ср. название платка *пътника* (от *път* 'путь'). Он висит 40 дней, а потом его дарят женщине или мужчине, в зависимости от пола покойника (Добруджа).

кой губ. после завершения поминок вывешивали через открытое окно кусок полотна, на котором покойника опускали в могилу, и при этом обращались к умершим родителям: «Сейчас вам самое время домой идти, ступайте с Богом». Русские верили, что, посещая свое земное жилище, души умерших сидят на висящих около икон рушниках.

В Мазовше в ночь под Новый год ставят в комнате стул с рушником для умерших. Опасением, что покойник повредит

жильем, объясняется, по-видимому, запрет вешать одежду на шестку во время поминального ужина в Дмитровскую субботу (могилаев.). То, что висит еще платок символизирует смерть, подтверждается смоленской подблюдной песней, сулящей смерть: «Висят скатерти на папирты, / Кто ни идет мимо их, тот обтярнута».

Вывешивание — один из приемов девичьих святочных гаданий о замужестве, обращенных к «тмгу свету». В канун Нового года или Сочельника девушки ставили стаканы воды и рядом вешала полотенце в надежде увидеть во сне, как жених придет ухиваться (брест.). В Черниговской губ. девушки вывешивали на ночь полотенце через окно, приговаривая: «Суженый-ряженый, приходи, суди и утрись»; если утром полотенце было мокрым, верили, что скоро выйдут замуж.

Умершим предназначаются предметы, в вешенные на могилах. После погребения крест на могиле обвязывают рушником (укр.), на крест привязывают платок (болг.). Во Владимирской губ. на могилу до установки креста втыкала деревянную палочку или веточку, которую перевязывали цветной тряпочкой. В Белоруссии веревки, на которых опускали гроб в могилу, вывешивали на кресте или на дереве близ могилы, чтобы умерший с их помощью преодолел путь в загробный мир. В сербском поминальном обряде на 40-й день после смерти девочка, носившая воду «за душу умершего» в 40 домов, завязывала 40 узлов на белой шерстяной нитке, которой потом обвязывали крест на могиле, предварительно развязав на ней узлы. В Полесье перед Пасхой, на Радунцу и в другие поминальные дни вывешивают на могилах рушники, специально сшитые фартуки, чтобы умершие умывались и утирались, по другим объяснениям — чтобы крест не был «голым», т. е. в церкви Спаситель тоже прикрыт. Иногда на кресты женщинам вешают фартуки, а мужчинам — полотенца. В некоторых р-нах Полесья на Радунцу на могилажные кресты рушники вешают те, кто дал обет ходить в церковь на все большие праздники ради выздоровления большого родственника.

Полотенца и т. п. вывешивают также на могилах молодых, незамужних и неженатых (см. Безбрачье). На могиле парня или девушки прикрепляют полотенце (укр.). При похоронах девушки, одетой

как невеста, фату ее вешают на могилажный крест (полес.). На Украине на могилах мальчишек и холостых мужчин вешают на крест платочек. У сербов, если покойник был молодым, вешают на крест что-нибудь из его одежды и украшений, платки, полотенца, фрукты и др. В Скопской Черногории платок или полотенце привязывают иногда для того, чтобы «сохранить умершему тепло».

В Сербии при похоронах парня или девушки несут специальное свадебное дерево с вывешенными на нем свадебными лентами, китками и другими дарами, после погребения снимают ленты и дары и делит между парнями (или девушками), а дерево с разноцветными китками сажают в надгробье могилы. На похоронах просватанной девушки во время траурной процессии мать перевязывала крест большим рушником, который вышивала покойная, чтобы положить его себе под ноги при венчаньи.

В период от Троицы до Ивана Купалы (особенно на Русальной неделе) на деревья, заборы и т. п. вывешивают одежду и куски ткани для умерших девушек, которые, по восточнославянским поверьям, стываются русалками и в это время ходят по земле. В Полесье мать умершей девушки вывешивает до восхода солнца во дворе одежду и оставляет висеть до вечера, веря, что дочь гуляет в ней всю Русальную неделю. Одновременно существует запрет стирать и вешать белье на Русальной неделе, иначе «русалка придет и ножками запачкает», а также сушить и выбеливать холсты, т. е. «русалка нассет». Ср. поверье о том, что умершая просватанная девушка являлась своей матери во сне и попросила передать ей на «тот свет» одежду, повесив ее в Русальную неделю на вишню. На Ивана Купалу, когда русалки возвращаются в землю, девушки вешали для них на деревьях полотенца, сорочки и пряжу, а также венки на берегах (укр.).

Иногда у вост. славян вывешенные предметы предназначались демонам: домовым, лешим и др. Так, местом пребывания домового на Севере России считали подвешенную для него во дворе сосновую или еловую ветку с густой хвоей (*ведьмину метлу, матку, курицу лалку, вилора*). После возведения крыши хозяин дарит строителям рубашки, полотенца, чулки, которые перевешивают через конек и оставляют так на день или два (серб.); в Болгарии ставят на крыше деревянный крест, на

который вешают дары строителям. У карпатских русинов при первом вступлении в дом убивают кошку и вешают ее высоко над крышей (см. *Жертва строителям*).

Иногда вывешиванию придается аполлопейный смысл. Чтобы не вредила кикимора, над куриным насестом вешают лоскуты кумача или горлышко разбитого глянкового умывальника (ярослав.), прикрепляют к жерди на дыке «куричьего бога» (см. *Куриный бог*). Убитую сороку и ворону вешают снаружи над дверью курятника для устрашения птиц, крадущих кур; подвешенная ворона оберегает от коршуна (полес., карпат.). Оберегая коней, сороку вешают в хлеву на конских волосах, отрезанных от гривы. Вместе с тем подвешивают в хлеву сороку, чтобы скотина и кони велись в хозяйстве (см. *Вестись*). Большие связки изношенных лаптей подвешивают у крыши скотных дворов, чтобы велись скотина и никто ее не «изурочил» (вятск.); чтобы скотина не болела (саратов.); связки старых лаптей, привешенные к столбу над воротами или около крыльца, служат защитой от «лихова глаза», т. е., «удивившись» на них, лихой человек «глаз сломит над лаптями» и не сможет сглазить ничего во дворе и в доме (тамбов.). Крапиву вешают на ворота хлева в день Ивана Купалы, чтобы ведьма не смогла «отобрать» молоко у коров (полес.). Отпугнуть функцию выполняют вывешенные над дверями хлева рваные мужские штаны, а также зеркало (полес.). На балке в хлеву вешают завязанные в узелок кости освященного на Пасху поросенка и скорлупу от пасхальных яиц, чтобы не пропала скотина (полес.). Кору, щепу и корни священных деревьев, зашитые в ладанках и тряпичках, подвешивают в избах под матицу от нечистой силы (рус.) и т. п. См. *Предметы-обереги*.

С целью отвлечь приближающуюся грозовую или градовую тучу в Полесье вешают на дверь рушник, лентку или скатерть, на которых святили пасху; в хлеву вешают кости освященного на Пасху поросенка (житомир.). У русских во время грозы вывешивали за окно полотенце с покойника, чтобы бес, убегающий от грозы, не прятался в дом. В Сербии в Поцерине при появлении градовой тучи женщина махала на нее фатой (а в некоторых селах — безрукавкой, рубашкой, повяком) невесты, прося «погибальцев» (т. е. умерших естественной смертью) спасти село, а потом

вешала ее на фруктовое дерево, веря, что одежда «чистой» невесты отпугнет нечестивых. См. также *Град*.

В р-не Винча от Страстного четверга до Преображения запрещается развешивать на открытом месте белую одежду, чтобы не было изморози и града (болг.). В Польше не вешают белье, чтобы «тучи не зависли».

В обрядах вызывания дождя убитую жабу вешали на ветку или на воротах, привязывали вверх ногами на заборе; ночью привязывали на волосе к дереву, вешали на забор и обливали водой, привязывали над колодезем и голосили; медведку вешали на палку на волосе, вешали на забор или кустик и причитали, вешали в хлеву (полес.).

Вывешивание как один из способов ритуального уничтожения и выпроваживания встречается в различных проводных ритуалах. В конце Русальной недели, когда ряженую «русалку» провожали на кладбище, с нее срывали большой березовый венок и вешали его на кладбищенские ворота, где он должен был висеть, пока не засохнет. В Петровское заговенье вили венок и вешали его на кладбище на общий крест (полес.). Венки, сорванные с «русалки», вешали также на могильные кресты, на кладбищенские деревья (особенно березу и дуб).

Избавление от болезни, смерти и других бедствий. В Полесье в случае падежа скота вешали обыкновенный рушник на крест за деревней, на перекрестке дорог, часто предварительно освятив его и обнеся вокруг села. В Гродненской губ. при падеже скота и эпидемиях вешали обыкновенный холст на специально поставленный на месте прогона скота десятиконечный крест, на котором он оставался, пока не сгниет и не свалится; обыкновенный рушник вешали и на большой крест, установленный на границе селения. В Болгарии больного протаскивают сквозь корень дерева или расщепленный надвое прут шиповника или ежевики, на котором он оставляет свою одежду или нить от нее. В Тамбовской губ. больного грыжей три раза протаскивали через расщепленный дубок, после чего рубашку его вешали на этом дереве. В Костромской губ. верили, что верным средством избавления от посещений покойника является вывешивание холста на крест или церковный колокол. В Полесье большой обыкновенный рушник вешали на крест, чтобы скорее кончилась война.

У сербов одежду покойника и траурную одежду, которую носят в течение года, выбрасывают куда-нибудь за село или вешают на терн, чтобы она стхла. На терн близ дороги привязывали и кусочки полотна, оставшиеся после того, как из него сделали покров для умершего, опасаясь, что если кроить из него дальше, в доме умрет кто-нибудь еще (Лукица, Нишава).

В масленичное воскресенье или в первый день Великого поста у вост. славян «выпробывали» скоромную пищу на время поста, подвешивая горшок или корзинку со скоромной пищей на шесте или на дереве (нижегород.).

Целью вывешивания может быть передача свойств от одного предмета другому или его обладателю. Чтобы следующий ребенок был мальчиком или девочкой, рубашку родильницы вешают на ночь на дерево, соответственно мужское или женское, напр. на орех или саяву. Путковину мальчика вешали на косу, чтобы был «добрый косар», а девочку — на придельный гребень, чтобы была хорошая пряжа (воалы.).

Вывешивание как средство коммуникации между жителями деревни, оповещение о важных событиях используется в обрядах семейного цикла. Когда родители невесты довольны осмотром дома молодого, они возвращаются на телегах с колами, украшенными полотнами, чтобы об этом знало все село (банат.). В знак того, что в доме свадьба, на крыше устанавливаются флаг или полотнище (житомир.). Если невеста «нечестная», то на комору, где она спит, дружки вешают сплетенную ими из прутьев корзинку, которой ловят рыбу (полес.). После первой брачной ночи рубашку невесты вывешивали на высоком шесте или при посадке привязывали ее к дуге (рус.). В Полесье в этом случае вывешивают и несут на шесте красный платок. У банатских герцов парень, желая отомстить неверной девушке, вешает на ее окно щенка или котенка. Над баней, где находится рожевица в течение трех-пяти дней после родов, вывешивают на шесте рубашку, бывшую на ней при родах, что служит сигналом для соседок, что ее можно навещать (с.-рус.).

В Болгарии в знак траура прикрепляют к дверям дома черную ткань с пришитыми на ней белыми крестиками и инициалами покойника. В Тырнове в том случае, если

покойник был молодым, вешают на дверь белый платок; в Добрудже, напротив, белый платок вешали, если умерший в возрасте, а черный — если молодой. В знак траура вешали белые платки на рога волов (болг.). Рутник или полотно, вывешенные в окно, означают, что в доме лежит покойник (рус., карпат.). В Польше на Кувах в знак того, что в доме кто-то умер, ставят перед домом траурную хоругвь, вытутую из костела.

Вывешивание как демонстрация предмета. В Ярославской губ. невеста свое приданое вешала вокруг кровати. У сербов в Видов день девушки выносят свои дачи и вешают на солнце, чтобы они проветривались и чтобы все их видели. У болгар подарки для новорожденного вешают над колыбелью на виду у всех присутствующих. В Банате подарок новорожденному после крещения — повойницу (кусок домотканого белого полотна) вешают, войдя в дом, на вершало.

Лит.: Зел.ВЭ:322,336,345,351,414,425; Макс. НККС:207,403—404; СБФ 81:33; СБФ 86:102,23—24,78—79; ЖС 1890/1:116, 1911/1:3—4; СЖС 7:90; ЭО 1914/3—4:98—99, 1901/4:86; Тр.КОИМК 1920:33—34,41,48; ТОРП:113; Иван.МЭВ:127; Зел.ОРМ:164; Чуб.ТЭСЭ 1877/4:710; Потуш. 3/3—4; Шейн МИБЯ 1/2:542,611,629; ПЭС:103,118—119,131; ПА; СЕЗБ 1909/14:256,251—252, 1910/16:254—255; Фил. ВН:203; ГЕМБ 27:436,440; Мил.ЖСС:190, 197,342,348; Зеч.КМС:40; СБФ 81:91; БХ:235,237,240,300,306; ZNZO 1896/1:103; Фил. СК:185,187; СбНУ 29:107, 51:247; Вил.ПО:98,136,155,165; Георг.БНМ:39,61,112—113,120, 130,149; Фиш.ЗРЛР:149,150,193,194,195; Schn. FVS:69.

Н. Е. Афанасьева

ВЫВОРАЧИВАНИЕ ОДЕЖДЫ — ритуальное действие, частный случай ритуального переворачивания предметов (см. Переворачивать). Применяется в целях защиты от нечистой силы, болезней, града, выхода из трудного положения и т. п.

В. о. как способ обороны от вампира применялось сербами в Хомалье. Для этого следовало, выходя ночью, выворачивать шапку, кафтан или иную одежду, т. к. «вампитр на вывернутое не идет» (вампира отва-

живали также переворачиванием посуды). В Лесковадской Мораве считали, что никакое колдовство не может повредить человеку, если он надеет рубашку наизнанку.

Одежду выворачивали, чтобы отогнать нежелательного полутышка (витеб.). Если за пупком испуганно шала собака, лошадь, овца, следовало снять платье или шапку, вывернуть их, отмахнуться ими от провожающего и витем, надев их в вывернутом виде, продолжать путь. У русских на Пинеге считалось, что, «если заблудишься, одежду вывори — и найдешь» или «заблудишься в лесу, поворотить надо стельки, чтоб выйти». Таким образом противодействовали нечистой силе, «перекинувшейся» животным или водичей по лесу.

В. о. как средство лечения детей от болевей («уроков») было известно у белорусов на Витебщине. Если у ребенка «твердел» живот или, наоборот, случалось расстройство, на него надевали вывороченную рубашечку — «кошульку», вывороченную шапочку и в таком виде трижды переносили задом наперед через дорогу. От вичиц на ребенка надевали вывороченную рубашечку рукавами на ноги, днем завешивали окна, а ночью усиленно освещали помещение, где спал ребенок, чтобы обратить день в ночь и ночь в день.

Переворачивание портянок (ср. с переворачиванием стелек) совершалось и для нейтрализации мифологически опасной ситуации. У белорусов Могилевской губ. (Черниковский у.), когда на двух соседних полях крестьяне севали одновременно (см. Два), один из селян перематывал портянку нижней частью кверху (см. Верх — вниз), чтобы его сосед не переманил весь урожай на свое поле.

Болгары (р-ны Габрова и Казанлык) В. о. воспринимали как стимул к обратному движению и его символ: нельзя вывешивать вывороченную детскую одежду, потому что от этого у ребенка «все пойдет назад». Вывороченной одеждой отгоняли градовую тучу в воле Драгачева (зуп. Сербия), чтобы туча вернулась назад («да се облак врати») и не побил градом поля.

В. о. как знак траура было известно у сербов (ю.-вост. и ю.-зуп. Сербия, Босния) и у русских (Олонецкий кр.). В Боснии мужчины носили наизнанку куртку и кафтан, а женщины — безрукавку; в Лес-

ковадской Мораве женщины носили вывороченную одежду, а мужчины — только вывороченную шапку. В Петропавловском у. русские после смерти халоточного запирали в доме плотно двери и окна, выворачивали одежду наизнанку и опрокидывали горшки вверх дном, «чтобы смерть не могла спрятаться или покинуть помещение».

У вост. славян выворачивание одежды известно во всех семейных обрядах. Так, на Рязанщине и Черниговщине младенца перед крещением клали на разостланную, вывернутую наизнанку шубу, осыпали его хвелем и оставляли рядом с ним хлеб с солью. Белорусы Витебщины и украинцы в Воронежской губ., встречая молодых в доме невесты, застилали порог вывороченной шубой, через которую следовало перейти новобрачным. Саламие молодых на вывернутую волосом вверх меховую шубу должно было, по представлению славян, предвещать богатство, богатое житье. В некоторых украинских свадебных обрядах после венчания в доме молодого свекровь в вывороченной шубе встречала с хлебом-солью новобрачных, и так же их встречала в своем доме теща. При этом говорилось: «Выйшла мати в кожусі, / Як цей кожух мохнатий, / Так буде зять багатий» (Чуб. ТЭСЭ 4:300). На Полтавщине покойника могли положить и на вывороченный волосом вверх кожух, который оставался лежать девять дней после смерти покойника; затем его клали и на сороковины (40 дней), «чтобы душа на нем отдыхала».

Вывороченный кожух у славян был атрибутом многих обрядов с ряжением: святочных, масленичных и др. Он должен был создать облик нечистой силы и в то же время являлся защитой от нее, т. е. «свои свои» не должны были трогать (см. Ряжение, Шуашкуны).

Согласно легенде, медведь произошел из человека, надевшего вывороченную одежду, чтобы испугать Христа. Христос в наказание велел этому человеку всегда носить вывороченный тулуп, и тулуп прирос к телу (писк.).

Н. И. Толстой

ВЫВОРОТЕНЬ — дерево, вырванное с корнями бурей. Мифологические свойства В. определяются представлениями о причине гибели дерева — ветре, буре, вихре, ср. назва-

ния бурелом (рус., укр.), витролом (укр.); способом, каким дерево было вырвано из земли, ср. название выворотень (в.-слав.), выворот (укр., бел.) илиг (кашуб.), актуализирующими семантику верчения, кручения (см. Крутить). Это ставит В. в один ряд с другими предметами и явлениями, имеющими такую же семантику: выхрем, водоворотом, завяткой (см. Залом), волтузом.

Выворотень — результат деятельности нечистой силы, производящей вихрь и бурю: В. похлывается на том месте, где леший свадьбу справлял (рус. арханг.), где черт танцевал (укр. ровен.), женился (укр.), «колыхался» (полес.), прятался (волын.). Дерево выворачивают «не свой дух» (полес.), юды и самовилы (болг.), лавиши, которых называют также гороломи 'ломающие лес' (болг.), мифические змеи (болг.), которые выворачивают деревья своими хвостами (пол., словац.); вывернутыми деревьями бьются адухачи и атмосферные демоны ведогони (серб.).

В. — «грешное» дерево (бел. брест.), «чортово» (укр. ровен.), «ничёгое» (брест., ср. местное название черта — ничёгое), в его корнях обитает бисця — мифологический персонаж в виде красивой девушки, обольщающей мужчин (карпат.); под его корнями хоронили самоубийц, особенно висельников (в.-пол.). Черт использует В. для переправы через реку (бел. брест.).

В. опасен для человека и животных, что определяет различные запреты, связанные с ним: нельзя пить воду из ямы, оставшейся от В. (укр. ровен.), прикасаться к В. и особенно перешагивать через него (в.-слав., пол.), иначе будешь блуждать в лесу и крутиться на одном месте (полес., закарпат.). Несчастье приносит В., упавший на поле: он предвещает болезни и смерть хозяину поля и его семье (рус., пол.). Смерть грозит молодым людям, если вывернуто молодое дерево, и старикам, если повалено старое (укр., пол.). Особый страх вызывали поваленные бурей «самовилские» (см. Вила) деревья (серб.); прикосновение к такому В. или использование его для хозяйственных нужд приводило к смерти всей семьи.

Запреты, связанные с использованием В. в строительстве и домашнем хозяйстве, объединяют его с другими деревьями, погибшими неестественным образом — громобоем, деревом, упавшим без ветра, зацепившимся

при падении за другое дерево, а также имеющими какие-либо аномалии: деревом с дуплом (пол.), с наростом, называемым волком (укр.-карпат., пол.), с суком, растущим внутрь кроны, называемым сечкой (укр.-карпат., пол.).

В. нельзя использовать для строительства (в.-слав.), т. к. черти могут разнести такую дом (укр. ровен.), сорвать с него крышу (бел.), во время грозы в него будет бить молния, в нем будет что-то шуметь (бел. брест.), он будет разрушен бурей (бел. витеб.), в таком доме не будет согласия между супругами (полес.). В. не берут и для постройки хлева, чтобы не болела скотина, «шоб хвороба не крутилася» (полес.). В., как и сухостой, — дерево мертвое, засохшее, поэтому в доме, построенном из него, будут умирать жильцы, особенно дети (брест.), в нем ничего не будет вестись (гомел.). В некоторых местах запрещалось брать В. на дрова (брест.).

В. и щепки от него использовали в народной медицине: щепкой ковыряли в зубах, чтобы вылечиться от зубной боли (бел. гомел.), избавлялись от порчи, выкупавшись в источнике под вывернутым дубом (ровен.).

В. использовали в магии. Чтобы посорить супругов, подкладывали к ним в дом щепку от В. (брест.); жена вводила порчу на мужа, положив его расческу под В. (волын.). Чтобы ведьма не «отнимала» у коровы молоко, нужно молоко от ее коровы вылить в корни В. со словами: «Чтоб твою корову так же выкормило!» (закарпат.). Колом из поваленной бурей осины вырывали завятку или сжигали ее на огне из поваленных бурей деревьев (житомир.).

Лит: Макс.СС 18:11; Schnaid.LP:115; Ром.БС 5:3; КА; ПА; СМР:140; СбНУ 7:373,375,385; Вieg.SOZ:100; Pol.PDL:52; Sychta SGK 4:86.

Е. Е. Левкиевская

ВЫГОН СКОТА — обряд, связанный с началом весеннего выпаса скота. Включает различные ритуальные действия и магические приемы, обеспечивающие благополучие скотины в течение лета. Состав действий различен в разных славянских регионах. Обряд В. с. не фиксируется повсеместно. Так,

у юж. славян вост. части Балканского п-ова весенние обрядовые действия со скотом преимущественно концентрируются вокруг первого доення овец в Юрьев день (см. Дожье ритуальное). Исполнителям обряда В. с. — хозяева и пастух, а в местах, где стадо вверяется пастуху на целое лето, его роль в ритуалах первого В. с. возрастает. Специфика весеннего В. с. связана с магией первого дня, когда особое значение имеют продуцирующие и охранительные действия.

Помимо традиционного ряда предметов, положительно влияющих на плодovitость скота (см. Вествье) — хлеба, яиц, женской и мужской одежды и др., — важное значение приобретают предметы-обереги (металлическая режущая и колющая утварь, цепь, замок, веревка, нить и пр.). Это связано с актуализацией в ритуале В. с. обрядового пути (см. Путь обрядовый), который преодолевает скот во время движения от своего двора к удаленному от дома месту. На этом пути важными вехами становятся выход из хлева, конюшни, загон и ворота двора (о.-слав.), граница села, пересечение перекрестка, переход моста, вход в загон на высокогорном пастбище, покотина (место выпаса). В этих местах осуществляются различные действия с предметами-оберегами — подкладывание под порог, втыкание, вывешивание и т. п., а также окропление, окуривание, осыпание зерном и т. п. во время ритуальных обходов (см. Жертвоприношение). В магии В. с. используют такие символы, как круг и крест.

Время выгона скота, как правило, приурочено ко дню св. Георгия (о.-слав.), см. Юрьев день. Если выход скота на подножный корм по погодным условиям осуществлялся позже (с.-рус.) или раньше (ц.-рус., укр., бел.) Юрьева дня, то в день праздника совершался символический (напр., на несколько минут) или парадный В. с. У вост. и юж. славян целебной считалась «юрьева роса», поэтому скот старались выгнать в поле как можно раньше, до восхода солнца, «щоб коровы поїдали росы юрьевы» (рвен., ПА). Во многих хорватских регионах скот пригоняли на пастбище уже с вечера накануне праздника. Так же поступали в Македонии, чтобы ведьмы не «отобрали» у коров молоко. Для защиты от ведьм в украинском Закарпатье скот выгоняли в ночь Юрьева дня. В зап. Хорватии на Юрьев день девушки спешили опередить друг друга, выгоняя на

заре крупный рогатый скот, поскольку считалось, что пригнавшая первой останется в девичестве невильной.

В разных славянских регионах первый В. с. осуществлялся и в другие весенние праздники: в Страстной четверг (словац.), на Троицу в понедельник (Моравская Валахия), за неделю перед Пасхой (ивано-франков.), на Пасху (житомир.), на Благовещение, чтобы гады не кусали крупный рогатый скот (гуцул.), в начале второй половины мая (пол. Татры), через 15 (минск.) или 20 недель после Рождества (чеш. морав.). В Польше В. с. (особенно лошадей) часто происходил в день св. Войцеха (23.IV). У вост. славян выгон на пастбище лошадей обычно осуществлялся на Николу вешнего (9.V). В Далмации В. с. на пастбище происходил три раза: на Юрьев день, на Марков день (25.IV) и в день св. Филиппа (1.V).

Запреты на первый В. с. в некоторых местностях часто совпадают с днями выгона в других зонах. Так, нельзя осуществлять первый выгон в Страстной четверг, Великую пятницу (словац. Гонт) и «Хромую» (Страстную) среду, иначе скотина задрочит (чеш.). В Юрьев день из-за покровительства св. Юрия волкам (некоторые местности Украины), на Благовещение (волын.), «між Благовіщення», т. е. между католическим и православным праздником Благовещения, из-за опасности нападения волков (бел.), в дни недели, на которые приходились Коляды (Рождество, Новый год, Крещение) и Благовещение (могилев.). На Житомирщине запрещалось выгонять корову на Сретение, чтобы она не сбила рога, встретившись с другой коровой.

Если В. с. не был приурочен к какому-либо празднику, то его старались осуществить в легкий день (олонец.), т. е. счастливый, удачный. Таковыми считались суббота (Подгале, Татры, Бескиды, бел. Полесье, словац., с.-рус.), среда (пол., бел. Полесье), четверг (пол. Бескиды, словац., с.-рус.), воскресенье (гомел., с.-рус.). Самым неудачным днем для В. с. считалась пятница: дикий зверь задавит корову (олонец.), скот не будет жиреть, плодиться (черногор. Зета) и т. д. В Моравии, однако, коров выгоняли именно в первую пятницу мая.

Запреты для пастухов и хозяев относятся как ко времени В. с., так и ко всему сезону летнего выпаса. По дороге на

пастбище нельзя было петь, чтобы не возвращаться с плачем; опираться на пастушеские посохи и выпускать их из рук, иначе овцы закромают и будут теряться (пол. Татры, Подгалье); нести вербовый прут метелкой вниз, чтобы не беснись коровы (пол. Сандомирская Пуца). Пастухи в день В. с. не ели колбасы (пол. Татры), ховлева — мяса (словац. Гонг), чтобы не нести убытка в крупном рогатом скоте. У русских существовал запрет на работу в день В. с., чтобы воле не трогла скота. На Русском Севере пастуху нельзя было есть в лесу ягоды, собирать грибы, шевелить муравейники, ходить босиком или неопрятным, ругаться, вступать в половое сношение с женщинами и т. д. Хозяйкам, выгнавшим коров, запрещалось ходить растрепанными и босыми, прикасаться к пастуху. У белорусов Виленской губ. ховлевам, передавшим свой скот пастуху, нельзя было огадываться и смотреть по сторонам: им следовало идти домой быстрым шагом, чтобы скот с пастбища возвращался домой без потерь. Существовал также запрет давать ваймы в день В. с. (полес.), для пастуха — брать с собой в поле нож, точить нож перед выходом к стаду (Ковенская губ.).

Путь скота на пастбище сопряжен с разными опасностями. Колдуны и колдуньи могут «перемять» удой молока на все лето, испортить коров и овец, для чего они закапывают по дороге на пастбище «манту» (соль с кусочком пшени), а по проходе скота дают лизать своему скоту (укр.-карпат.), бросают на распутиях дорог разукрашенные прутья с целью «отобрать» молоко у коровы, которую чабан ударит таким кнутом (ц.-босн.), собирают с подойником «юрьеву росу» (бел.) и т. п. (ср. *Отбрашивать молоко*). Словаки считали, что при выгоне на Юрия коров на пастбище можно через колесико плаута увидеть танцующих стриг. Чтобы обмануть злых духов, сидящих на дороге, в окрестностях Закопане (пол. Татры) стадо на пастбище вели окольными путями. В Новоградском у. Мниской губ. при выгоне коней наступали на порог конюшни правой ногой, чтобы обезвредить находящегося там дьявола. В Словакии (Высокие Татры) опасным считался переход стада из деревни на прилегающие угодья, поэтому на границе скот перегоняли через пастушеские кнуты, кропили освященной во-

дой и т. п. (см. *Путь обрядовый*). Когда стадо проходило перекресток, главный пастух чертил ножом поперек дороги границу, которую не смеют пересечь вредоносные духи, обитающие в селе или в лесу; овцам натирал копыта чесноком (пол. Татры, Подгалье); при пересечении моста один из пастухов три раза хлестал бичом под мост, чтобы выпгнать оттуда стриг, подмидавших коров (словац. Гемер), и т. д.

Ритуальный шум при В. с. был вызван стремлением прогнать, отпугнуть зло на пути к пастбищу, на месте выпаса; соблюдение тишины — опасностью его «разбудить». Оттонными средствами считались громкая игра на трубе, дудке (пол. Татры, Подгалье; словен., хорв., босн.), стрельба из ружей (смолен., серб., черногор., босн., макед., морав.), хлопанье бичом (Моравская Валахия), свист, звон (пол. Подгалье) и т. п.

Ветки, прутья, которыми выгоняют в первый раз скотину на пастбище, имеют как алотропейную, так и продуцирующую функцию (см. *Бить, Ветка*). Наиболее распространены ветки с «барашками», «шишками», «серечками», главным образом вербовые (о.-слав.), освященные в Вербное воскресенье, а также березовые (чеш., словац., рус.), в том числе и связанные в вежик (морав. Горняцко). У юж. славян наряду с вербовыми используются и ветки груши, сливы, боярышника; бука (с.-в.-болг.). У юж. славян часто употребляли также любую зеленую ветку (т. е. уже давшую листву). Одна способна предохранять скот от потери молока при порче (з.-хорв.), освежить коров (словац.), передать свою силу скотине, чтобы она *напредовала*, *као зелена грама* [развивалась (размножалась, росла), как зеленая ветка] (ГЕМБ 1936/11:56). На р. Купе (хорв.) скот выгоняют веточкой, оставшейся от обхода с «Зеленым Юрнем», при этом ее держат очень низко, чтобы коровы были спокойнее.

При выгоне скот били ветками (ср. значение бел. диалектного *выгнать* 'резко и больно хлестнуть три раза каждое животное вербовой веткой в первый день выпаса'), раскидывали ивовые, липовые, калиновые и другие ветки по дороге перед В. с. (чеш.), подкладывали под порог хлева (пол., полес.), украшали ветками коров (пол., хорв., словен., болг.), прикрепляли к дверям хлева ветки бука и колючих кустарников (болг.).

На Туровщине (бел.) в хлеву при выгоне коровы вешали лен. У юж. славян и на Карпатах распространен обычай давать скоту зелень в качестве первого корма перед выгоном на Юрьев день: обычно скот кормили собранной накануне вечером травой, в Боснии — еще и нарезанными веточками белой вербы, в Пиринском кр. — дикой тывшой и молочаем.

Для В. с. из хлева, загоня использовали такие растения, как чертополох, крапива, шиповник (словац.), лук, сплетенный в косу (хев.), прутья с привязанными на конце хвойными лапами (словац.). В других областях Словакии и в украинских Карпатах скот выгоняют прутьями, которые привнесли на Рождество пастухи или колядующие дети (см. также Калуг).

Наиболее многочисленны действия, связанные с вербовыми ветками (см. Вербя). Троекратное битье вербовой веткой скота сопровождалось пожеланиями здоровья (бел.), роста (серб.) и т. п. Вербовый прут носили с собой в течение всего первого дня выпаса (ю.-слав., бел.), его нельзя было потерять, иначе пропадет корова (брест.). По возвращении с пастбища прут втыкали в ворота так, что нельзя было достать, для того чтобы скот не заходил в чужие дворы (гроднен.), клал на «присьбу» (основание, фундамент) хаты, чтобы корова приходила к своему дому (черныгов., ПА), а чаще втыкали в хлеву, чтобы скот возвращался туда, где находится ветка (бел., укр.), и т. п. В различных областях России (ц.-рус., с.-зап.-рус.) вербу бросали в воду, напр. в реку, со словами: «Речка, ты, речка, на мои ветки дай молочка до подоинчика» (Дурасов 1988:101). Вербовый прут часто оставляли на пастбище (рус., бел.), воткнув его в кустик и прижавши «вербинке» пасти «коровку» (гомел., ПА).

Часто перед выгоном (или когда скот приходил на летние пастбища) животных окуривали различными «зелем»: священной ивнявской травой (винтеб.), травами, священныхми на Успение (пол. и словац. Татры), смолой, собранной с девяти слей (пол. Татры). В различных словацких, польских, белорусских ретвонах при окуривании стада использовали раскаленные угли, причем в горных местностях для этой цели специально возжигали «живой огонь»: обычно этим занимался главный пастух до прихода

стада на пастбище. Этот огонь не гасят до дня св. Михаила, т. е. до конца летнего сезона выпаса (Татры). Через тaylor огонь, расположенный в воротах загоня или хлева, прогоняют скот. Небольшой огонь в воротах хлева перед выходом коров разводили в укр. Карпатах, в Белоруссии, на юге Украины, в зап. Хорватии.

Окуривание скота травами и углями часто сопровождалось окроплением его водой, освященной в день Трех королей (пол., словац.), в Великую субботу (пол. Татры, Подгалье), на Богоявление (бел.). Наиболее же часто окропление и окуривание совершалось во время обхода вокруг стада (пол., словац.).

Ритуальный обход стада или каждой особи, загоня, хлева, пастбища перед В. с. или во время него (рус., бел., пол., морав., болгар.), часто троекратный, совершается в молчании (пол. Татры), включает бег (словац., пол. Сандомирская Пуца, з.-бел.), движение по солнцу (с.-рус.), очерчивание круга (слопец.). Ритуал совершается с непокрытой головой (Татры) или в облаженном виде (словац., з.-болг., ср. Нагота). У вост. славян пастух (реже — козляк) обходил скот с хлебом, солью, яйцами (у белорусов — с яичницей), свечой, топором, замком с ключом и др. У русских при обходе стада несли икону св. Егория, чтобы он охранял скот от ящичных зверей и укуса змей. Апотропейную функцию имеют обход загоня с горящей свечой (хорв., славон.), создание вокруг животных магического круга из проса, маки (ю.-слав., полес.), а также прогон животных через обруч от бочки (в.-серб.) или через круг вырванного дерна (чеш.). Иногда обход (напр., вокруг печи) обусловлен стремлением «прикрепить» скотину к дому (бел., словац.).

В качестве защиты скота от порчи и потерь использовали железные орудия, прежде всего колющие и режущие (нож, топор, косу, серп, ножницы и пр.), которые подкладывали под порог хлева, под жердь загоня (в.-слав., пол., словац.) или втыкали в землю (преимущественно нож, топор) при выходе скота (рус., полес., словац., пол. Татры, Подгалье), реде чертили ими круг (валыи., ПА), волочили за собой («булатный» нож, обломок косы) при обходе вокруг стада (с.-зап.-рус.), махали крест-накрест и т. д. Считалось, что в этом слу-

чае ведьма не подойдет к скоту на пастбище, не войдет в хлев, не «отберет» молоко (полес.), даме снамы не подступятся к овцам, в стаде не будет потерь (пол. Татры, Подгалье). Полагали также, что железные предметы наделяют скот здоровьем, «крепостью», смелостью (полес.): «шоб булі здорыва, як ськіра» (волын., ПА). В Новотаргском повяте (пол.) топорик подкладывали при выходе овец из загона, чтобы животные в течение лета не дрожали.

В горных регионах при В. с. использовали также цепь (словац., пол., укр.-карпат.), чтобы овцы на пастбище держались вместе. Ее подкладывали под порог хлева или в месте выхода овец из загона, иногда на дороге в конце деревни (словац. Татры). В пол. Татрах цепь могли держать два пастуха, пропуская над ней овец из загона. Нередко цепь была связана крестом или закрыта на замок (словац., пол.).

З а м о к и к л ю ч играют важную роль при В. с. у вост. и зап. славян. Пастух обходит стадо с замком и ключом (арханг.). Скот прогоняют через замок (его закрывают на ключ после перехода животного), часто сопровождая действия заклинаниями против нечистой силы и диких зверей, напр.: «А замочка замкнэю ў ўсіх ворагоў» (гомел., ПА), «...замком губы замкнэю ведзьме» (гомел., ПА). Замок закрывали на ключ, «шоб пасть ваўчыная так крепка запыралась, як замок на ключ запыранца» (Добр.СЭС 4:161), т. е. чтобы «замкнуть» пасть, зубы волкам, медведю (смолен., бел., укр.-карпат.). Закрытый на ключ замок предписывалось где-нибудь спрятать до поздней осени (рус.), бросить в воду (с.-рус.). В Полесье подкладывали (закапывали) под порог хлева закрытый замок, «шоб (коровы) не блуділі і дамой прыхадзілі» (гомел., ПА).

Предметы из ткани (одежда, полотно, скатерть, полотенце, ленты и пр.) и составные части ткацкого станка известны в магической практике при В. с. всем славянам. С целью защиты животных от порчи красную тряпку вывешивали в воротах хлева (ю.-болг.) или привязывали к рогам коровы (словац.), красными лентами украшали хвосты животных (в.-словац., луж.), см. также Нитка. Корову, дающую много молока, прикрывали большим платком (пол. Сандомирская Пуца). В Белоруссии в качестве профилактической меры от впи-

зотий перед В. с. на Юрия женщины расстилали поперек улицы в конце села полотно, через которое перегоняли скот, после чего его сжигали до восхода солнца. В зап. Полесье корову перегоняли через скатерть (мастыльник), положенную перед порогом хлева, или полотенце (рушник), в котором свитали хлеб на Пасху (брест., волын.), связывали руки молодых во время венчания (волын.), и т. п. Считалось, что ведьма «не заберет молока», если корова перейдет через завернутый в рушник хлеб (волын.).

В магических действиях первого В. с. использовались предметы мужской и женской одежды, главным образом пояс (в.-, ю.-слав.), мужские штаны (э.-слав., полес.), а также фартук, платок, сорочка, вывернутый ковш и др. На Русском Севере накануне первого В. с. хозяйка плела из трех лыжных ниток пояс, наплетывая: «Как этот плетешок плетется, так милая скотинка плетись на свой двор из следа в след, из шага в шаг. Нигде не заблуждайся, ни в темных лесах, ни в зеленых лугах, ни в чистых полях...» «Плетешок» она носила до самого В. с., затем снимала и зарывала у выхода из двора (так, чтобы корова «не уволокла ногами») со словами: «Коль крепко и плотно пояс вокруг меня держался, так крепко Пеструшкошка круг двора держись» (Дурасов 1988:100). Женский или мужской пояс расстилали перед порогом хлева, воротами двора или привязывали к рогам коровы, чтобы животные держались своего двора, были здоровы и защищены от всеческих бед (рус.), не терлись (брест., чернигов.), «шчоб не нападэлі вораки» [от глагола] (брест., ПА), чтобы молоко, приплод «оставались дома» (с.-в.-болг.), чтобы велись овцы у того, кто их разводит (полес.). В Полесье хозяйки стелили в воротах двора свой фартук, полагая, что корова всегда будет возле ковылки.

Из предметов ткачества чаще всего использовали при В. с. шит. В Полесье его подкладывали под порог хлева для защиты скота от диких зверей и порчи, во избежание потерь овец, а также для эффективности случки скота. Чтобы овцы лучше плодились и не терлись на выпасе, при первом выгоне их перегоняли через нит и бердо (брест.). В болгарских и сербских областях скот прогоняли через красна.

При В. с. у животных вырывали, отрезали немного шерсти (в Полесье — кусочек

хвоста), а затем затыкали в клева или подкладывали под порог, «чтобы скот возвращался домой». В севернорусском регионе пастух «брал шерстку» от каждой коровы, чтобы они держались вместе, не удалились от пастуха.

Зажженная свеча (пасхальная, громничная, от праздника св. Богородицы и др.) используется главным образом при обходах скота на пастбище (в.-слав.), а также в некоторых других ритуалах В. с.: с ней сопровождают скот в поле (бел., волын.), ставят перед порогом клева (полес.), прикрепляют к рогу барана, который ведет стадо (с.-в.-серб.), остатки свечи, использованной на крестинах, закапывают в проходе загоня (Татры, Подгваье); кроме того, прогоняют стадо между двумя зажженными пасхальными или рождественскими свечками (болг., серб., хорв.). Оплывший воск с пасхальной алтарной свечи вместе с другими веществами употребляется для окуривания скота (словац.).

Сильным апотропейным средством при В. с. считалась соль. Ее подмешивали в корм скоту (ю.-слав., с.-рус.), сыпали коровам за уши (луж.), крупицу освященной солью клал в сузку пастуху (пол. Лодзь), кусок мамеиной соли (с.-в.-болг.) или освященную соль (ровен.) помещали в воротах, чтобы скотику не сглазкам, закапывали под порогом и до возвращения стада скармывали животным (ю.-в.-болг.). На Житомирщине и Волыни к рогу коровы от глаза привязывали к тряпочке освященную соль, уток и клеб.

Хлеб, использовавшийся в числе других ритуальных предметов при В. с., назывался подпаска (брест.), Юрий (волын.), вишкробок (житомир.), копытца 'ватрушки с творогом' (ряван.), овчарник, кошара 'загов' (болг.); некоторые из них выпекали в предшествующие дни, напр. в середине поста (житомир. хростки и т. п.). Этот хлеб давали скоту, чтобы он ходил домой так же хорошо, как родит жито, из которого выпечен хлеб (олонец), «шток хлебец корову пас, шток паганый не причепялся» (гомел., ПА), и т. п. Такой хлеб давали пастуху в поле, где он ел его сам и давал скоту, чтобы стадо хорошо паслось в течение лета (полес., пол. Сандомирская Пуца). На Полтавщине пастух выгонял скот без торбы и клеба для того, чтобы скот лучше наследся. Часто с хлебом в руке или сумке пред-

варительно обходили стадо (в.-слав.), «клев каровы ат стада ни адбялясь» (ПЭС:108). В Полесье клеб в числе других предметов подкладывали под порог клева от порчи, диких зверей, напр., «шоб худобу не разкравлялы вовкы и шчоб воня варталася до дому» (волын., ПА). В Сандомирской Пуце корова, переходя через порог клева, переступала через хлебную лопату.

Ритуальное использование яйца при В. с. сопровождалось пожеланиями домашним животным (прежде всего коровам) быть такими же круглыми, тучными и т. п. (о.-слав.). Яйцо подкладывали или закапывали под порог клева с заклинаниями типа: «Клев мой скот быў круглым — як яйцэ» (брест., ПА). Яйцо катили перед коровой (полес., словац.), животных ударяли яйцом (макед.), катали по хребту каждой особи (рус., словац.) и пускали затем по навозу, чтобы лошади бежали так же быстро, как яйцо покатилось (ярослав.). Вареное яйцо пастух обматывал вокруг стада (луж., пол. Новы Слч), чтобы коровы не терялись, были здоровыми и круглыми (пол.). Иногда яйцо подкидывали вверх (с.-рус.), перебрашивали через стадо: если оно не разбивалось, то это сулило сохранность стада (ц.-рус.). Для гаданий такого рода сырое яйцо носили с собой в течение первого дня выпаса (ю.-пол., брест.), закапывали у ворот (бел.) и т. д. В Словакии пастухи на пастбище ели вареные яйца, скорлупу от которых закапывали в одном месте, чтобы скот не разбегался. Пасхальным яйцом кормили скот в день В. с. (бел.-пол.). В ср. и с.-зап. Болгарии в этот день молочное стадо возвращалось домой, переходя через закопанное красное или белое яйцо.

Вода в магических действиях и заклинаниях первого В. с. часто символизирует молоко дойного стада. В заговорах в Гомельской обл. встречаются формулы типа: «Прыбувай, малакó, як вадá, у калóдэзні», обращения к корове: «Эй, карóўка, аглянiся да ў мору малакчкi набярiся» (ПЭС:107,108). Чтобы коровы давали высокие надоя, у зап. славян парни обливали водой пастушек (морав., словац.), хозяева обливали пастухов и овец (Высокие Татры), девушки-скотницы поливали коров водой и пели: «Нои, нои, кроуу jdou, псуи тлiка pod vodou» [Гой, гой, коровы идут, псут молоко под водой] (чеш., Нав.ВК:149). С той же целью сербы вост.

Хорватии гнали коров через проточную воду. На Русском Севере после передачи коров пастуху шли за водой, т. к. накануне это делать запрещалось во избежание плохих надоев. Известно поливалие водой хлева (бел. полес.), дороги (полес., ю.-серб.), пастбища (пол.), напр., чтобы скот был чистым и здоровым, как прозрачная вода (ю.-серб.). См. также *Обмывать*.

Считалось, что некоторые животные влияют на равновесие стада (см. *Вестись*, *Муравыш*), его безопасность и здоровье (см. *Выдра*, *Змея*), аппетит (см. *Крот*) при В. с.

Угощение пастухов во многих местах превращалось в праздник по случаю первого В. с. Пастухов одаривали яйцами, хлебом, пирогами, салом, молоком, сыром и пр. Из яиц затем на пастбище готовили выичицу (в.-слав., словен., хорв., Моравская Валахия). Это угощение называлось *выгонщина*, *выгонное* (рус. диалектное), *выганщина* (полес.), *ганышчына* (гомел.), *запáськи*, *запáсно*, *волоцёбне* (брест.), *чiпiнка* (словац. Высокие Татры), *мирская яичница* (рус.), *выганний хлеб* (гомел.), *ушополуј овиш* 'лепешка для выгона' (словац.). Часто пастухи ходили по хатам и сами собирали подарки (бел., словац., хорв.-словен.). Празднество по случаю В. с. известно у зап. славян: у чехов во время еды все должны были прыгать и вертеться, домой стадо гнали с музыкой; в Друдлебском р-не (ю.-чеш.) это было первое народное гулянье весной — *razáská*; в словацких областях (Липтов, Спиш и др.) угощение *salátna hovíla* устраивали главным пастух или хозяева, заканчивалось оно музыкой, традиционными песнями и танцами; в Куйвах (пол.) пиршеством сопровождался обряд выбора «короля пастухов» на пастбище. Юж. славяне (напр., белопавличы и другие черногорские племена) сообщая праздновали день В. с., желая друг другу быть здоровыми, невредимыми и сохранить скот.

У русских обычай отмечать праздник первого В. с. обозначается фразеологизмами *копыта обмывать* (с.-рус.), *раза замачивать* (псков.), т. е. рясивать воду.

Существует большой комплекс заговоров, заклинаний и вербальных клише, в которых прибегают чаще всего по дороге на пастбище и при обходе скотины. На Русском Севере такие заговоры-молитвы называются *отпуск*, *коровий обход* (оло-

нец.), *обходной заговор*, *обход* (новгород.). На Русском Севере существовало деление рукописных заговоров на *благословенные* отпуски и *неблагословенные*, *страшные*, когда пастырь вступал в соглашение с нечистой силой — хозяином леса, который пас стадо в течение лета и брал за это лучшую корову. Выгоняя коров на пастбище, пастух трижды обходил стадо со словами: «Батюшко-хозяюшко, пой и корми, и домой гони» (Дурасов 1988:103). Подношение «хозяину» — лешему хлеба-соли с просбой пасты скот встречается и в Белоруссии. В «благословенных» заговорах обращаются к «силам небесным», Богородице, Христу с просьбой беречь стадо от всякого зла, после чтения текста рукопись заговора тщательно прячут. Для русских заговоров характерно также обращение к Егорию, ср. костромскую поговорку: «В поле стадо гонять и Егорья окликать». Обращение к св. Юрию фиксируется в словенских пастушеских заговорах в день В. с. (Möd.VUOS 2:215). У вост. славян известно также напутствие в заговоре самой «коровке», напр.: «Идзи кароўка ў поле, гуляй на раздóла, гуляй — ни нагуляйся, травой ни заядайся, на малакó ни забывайся» (гомел., ПА). Заговоры пастухов (в Георгиев день) от болезней, усталости и летнего сна отмечены у юж. славян (черногор., ю.-серб.).

Лит.: Кол.ПЮС; Pod.PVT:99–102; Pod.TOS: 142–144; РТРР 7:167–171,175–179,180,187; Дурасов Г. П. Обряды, связанные с домашним скотоводством на Каргополье, в конце XIX — начале XX в. // Культура русского Севера. Л., 1988:99–107; Пастушьи заговоры Кадниковского уезда. Вологда, 1891; Вагаповски В. Zanik tradycijnego slovní króv otaz wierzéi i zabonów z nim zwiázaných na terenie obecnego województwa łódzkiego. Łódź, 1967:83,95, 97–99; КОО–2:214,256,230,263,268–269, 290; ПЭС:107–108; Добр.СЭС 4:161–162; Завойко//ЭО 1914/3–4:119–122; Кулик:74–75; См.ККХ:58–59; СРНГ 5:268, 23:260,262; ЭО 1896/2–3:199,202–203, 1901/3:132; ПА; ЭК: 49–50, 142, 144, 148, 154, 174,180–185,301,353; Крач.БЗРС:91, 103; Никит.ПСП:177–178; Шейн МИБЯ 1/1:167–168; Волк.ЭОУН:464–465,616; КС 1903/82:34–35; Потуш. 3/1942: 364, 6:№ 38; Лид 1907/13:29,31; Ван.ЕБ: 603–604,601; Доб:355; Кап.:225; Пир.:446, 448; Фил.СК:120; БХ:100–101,310; ГЕМБ 1936/11:56,161–162, 1931/6:55–56; Му.ОАТ:

106; Фил.ВН:134–135; Mōd.VUOS 2:218,222; Schn.FVS:166–167; Horn:288–289,310; Kuldā MNP:308,315–316; Valē.KOJS:48; Žal.ČV:108–109; Грац.ЭГМ:110–111; Vedn.DKSL:83, 91,97–98; Сєрв.ТЗЛ:109; Ног:102–103; Ногv. RZL:179–180,192; EAS:81; Дун.РЗО:146,242; KLW:62,66–67; Кол.SP:70–71; Sryf.ZOW:75–76.

А. А. Плотникова

ВЫДРА — пушиной зверь, в народных представлениях связанный с хтонической и брачной символикой, ср. Бобр, Леска. Общее для всех славян название этого животного этимологически связано с водой и родственно, в частности, греч. ὕδρος, ὕδρα 'выдра, водяная змея' (Фасм. 1:367).

Хтоническая символика выдры проявляется в ее близости со змеей и родственными персонажами. Змея и В. могут выступать совместно в фольклорных текстах, напр. в македонской загадке о водяной мельнице: «Смок свирит, выдра играт, сам царот азмо бронт» [Уж играет (свистит), выдра танцует (скачет), сам царь лизну (сокровища) считает] (р-и Битола, Стойк.БНГ²:398). По лужицким представлениям, В. появляется из ядовитого яйца вавляска, на которое ступит человек.

В. свойственна, как правило, женская символика. Как и росомашу, В. могли представлять в виде фантастического женского существа: таа, у нижних лужичан В. (*hudra*) — демонологический персонаж: водяная женщина, которая, выходя в тихие ночи из своего водяного дома, завлекает к себе молодого парня, вступает с ним в брачную связь, но после первой же ночи бросает его и исчезает, иногда ездит с ним по реке в лодке и заливает его водой.

Брачная символика выдры представлена также в белорусских свадебных песнях, в которых В. символизирует невесту, а бобр — жениха: «Спіралася выдра з бабром над ракой» — «спіралася дзяўчоначка з мальчышкам» (витеб., Вяс.п. 5:25–26). В восточнославянских свадебных песнях символами невесты с женихом чаще всего являются куница с сободем или горностаем.

В., как и другим кунным, присуща эротическая символика. В фольклорных текстах В. соотносится с женскими

гениталиями (см. Куница, Горностае, Соболь), напр., в белорусской шуточной песне бабке и куну на крестинах: «Кун да кумы над парку, / А кума яму заврину. / — Я й, кумачка, што за звер? / Я баюся, каб не з'еў <...> / — Гэта ж таа выдра, / Што лятаа выдра» (Радз.п.:425); в польской эротической загадке о муфте: «Ni do wydru, ni do azczuga, po brzegach kostata, w irodku dzimta» [Ни выдра, ни хрыса, по краям костатая, в середине дыра] (Fol. PZL:55). Гениталии В. используются у болгар для лечения пиховой грыжи, а также тестикул у мальчиков (во избежание бесплодия).

Мотивы тлачества, отмеченные в связи с леской, горностаем, куницей, соболем и белшой, обнаруживаются и у В. Показательно в этом отношении сопоставление играющей в воде В. со сплывшим челноком в македонской загадке: «Выдра играт по езеро, езеро се засирваше. — Сваляка» [Выдра танцует (скачет) по озеру, озеро свертывается. — Челнок] (Струга, Стойк.БНГ²:378).

Восходящий к античной традиции сюжет о бобре, отрезающем себе шерсть, чтобы спастись от охотников, у юж. славян переносится на В.-самца. Его яички македонцы носят как амулет от глаза (Гевгелия), болгары лечат ими или мазью семенем В. грыжу (Пловдивский окр., Родопы) и выплескию (Фракия). В народной медицине используется также высушенная В. с водой для лечения людей и скота, сердцем В. (болг.), сушеным мясом В. лечат род сердечной болезни у овец (макед.). С бобром В. сблизяет также мотив плача (твер. выдра 'плачущий ребенок') и основанная на созвучьях и рифме характеристика этого животного в фольклорных текстах, напр. в белорусской полесской поговорке: «Вона выдра, да за ўсіх мудра» (ТСа 1:157) и т. п. (ср. бобр — добр в фольклорных текстах).

Лит.: СРНГ 5:274; СПЗБ 1:143; Вяс.:561; Вяс.п. 5:25–26; Вак.БЕТБ:14,291; АрхЕИМ 878-11.88, 879-11.24, 880-11.82; РН 1912/9/5–6:138–139; ГЕМБ 1934/9:34; Lud 1896/10:563; Schul.WVC:100.

А. В. Гуря

ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ — см. Дождь.

ВЫКУП — реальная или символическая плата (деньги, пища, полотно и т. п.), взимаемая при совершении ритуальных действий, а также сам акт оплачивания. Входит во многие семейные, календарные и хозяйственные обряды, содержащие элементы или мотивы купли-продажи, обмена, угощения и т. п. Выкупу могут предшествовать ритуальная кража, бесчинства участников календарного обряда (см. Кужеры и др.) и такие действия, как преграждение дороги, битье и пр. Выкупающие (иногда требующие или провоцирующие) В. по отношению к дающим его выступают как «чужие» (см. Свой — чужой), представляя либо альтернативную группу обрядовых лиц, либо вообще «иной» мир (ср. Дар, Жертвоприношение). Функция В. состоит в ритуальном закреплении нового социального статуса, в искуплении допущенных нарушений социальных предписаний и запретов, в улаживании отношений с опасными людьми и персонажами, т. е. в откупе от покойников, демонов, ряженых и т. п.

Обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка, включают несколько видов В. Крестные родители после крещения ребенка без В. не возвращали его родителям (болг., серб.) или не открывали данное ему при крещении имя (серб. Банат). У украинцев после крещения на пути из церкви домой кум бросал на перекресток через плечо «печину и уголь» со словами: «На тобі, чорте, плату» (Воляк.ЭОУН:619). На Пасху роженца с ребенком несли подарки куму — «выкупіла» ребенка (полтв.). Во время крещения все участники обряда «выкупіла» сваренную повивальной бабкой ритуальную кашу (в.-слав.). У болгар после совершения ритуальной кражи ребенка похитители (соседи, родственники) требовали от родителей В.

В свадебном обряде ритуалы, связанные с В., распространены на всех его стадиях благодаря доминирующему в нем мотиву купли-продажи. Выкупаются невеста и символ девичества — коса невесты, лента (с.-рус. *красота*), венок (бел.); приданое; свадебное знамя (ю.-слав.); право на проезд свадебного поезда (дорогу перекрывают бревнами, ланями, веревкой, щелью, лентой, снопами, столом с чарками); возможность входа в дом; место возле невесты за столом (в.-слав.); каравай; постель (в.-, з.-

слав.); право брачной ночи. Кроме того, молодой платит за угощение и дары после брачной ночи.

Чаще всего свата, братья, друзья или сам жених выкупают что-либо у брата, подруг, отца, матери невесты. Привезая за невестой, жених находил двери запертыми и должен был платить В. (*вратарину* — ю.-серб.). Если В. мал, вместо невесты жениху выводили другую девушку (луж.). Нередко жених предлагал узнать свою невесту среди переодетых девушек и выкупить ее (ц.-рус.). При этом требованье В. формулировалось в виде загадки, напр. просили кашу, сваренную без огня (т. е. мед), и т. п., постепенно усложняя задания для жениха и дружки (чеш.). Парни и женатые мужчины платили В. за танец с невестой (пол.). Известен также В. жениха: во время сватовства подруги невесты не отдают его сватам без В. (рус.). В Моравия (Горичуко) у молодоженов ночью выкрадывают вещи, требуя за них утром В.

Для получения В. могли совершаться и акты ритуального насилия. На Косовом Поле связывали козлов и мочили в луже, гоняли по гумны, как копей во время молотбы, и т. п., пока те же давали В. В Разанской обл. свахи запирали где-нибудь дружек и требовали В.

Для свадебной обрядности характерны такие фразеологизмы, как *выкупить правую руку* 'выдать просватанную дочь замуж' (исполнить то, о чем бил по рукам), ю.-серб. *да даш злато за злато* 'дай выкуп за невесту' [золото за золото] (ГЕМБ 1939/8:41). Для обозначения приданого часто употребляются образования от *цѣло, что этимологически может быть связано с продажей (Фасм. 1:291).

В погребальной обрядности деньги кладут покойному в гроб, карман, руку, рот, на лоб; бросают в могилу и т. п. с целью откупиться от покойника, снабдить его деньгами в дорогу на «тот свет», оплатить переход, перевоз через воду и другие преграды (о.-слав.), пребывание в Царствии небесном (словц., ю.-слав.), вход в него (словц.). С помощью денег (*откупного* — укр.) выкупают место на кладбище (о.-слав.), право на могилу, чтобы умершему было «покойно» лежать (ц.-рус.) и было чем заплатить «за землю» (в.-серб.), чтобы мертвые не ругались между собой (укр.-

карпат.); выкупают чужую могилу для новых похорон (укр.). Монета, положенная в гроб, предназначалась также «на выкуп души» (рус.), для откупа души (пол.). Считалось, что умерший впоследствии будет «откупаться», напр., от черта (укр.-карпат.), «расплачиваться», «платить долги» на «том свете», в том числе те, которые не успел заплатить при жизни (болг., серб.).

На Полтавщине платок с монетой оставляли в одежде покойного, выкупая у него имущество («на, тоби серебро, а мені вийди все своє добро»), в противном случае скот «пойдет за хозяином» (Милор.ОПЛУ:166). У словаков выплатой покойному за оставленное имущество служили полотню, холст.

У сербов в случае смерти одного из одноименников или однодневников (родственников, родившихся в один месяц или в один день), чтобы уберечь от смерти второго, совершали обряд его откупа от покойника: напр., разламывали пополам монету или соединяли цепью и запирали замком ноги живого и умершего, затем произносили заклинание: «Откупаю твоего раба от могилы» (Миј.ОЛТ:84), после чего отпирали замок, снимали цепь или бросали в могилу вторую половинку монеты. То же делали, когда больной долго не выздоравливал, — считалось, что его зовет покойник.

В. часто бывает центральным актом в обрядах обретения нового социального статуса. Так, в вост. Польше молодухи сразу после свадьбы «wkupowały się do bab», т. е. откупали право входить в круг замужних женщин — угощали замужних женщин водкой, после чего мужа выкупали их самих тоже водкой. Обычно эти обряды совершались на масленицу. В этот период в Малопольше замужние женщины, переодетые в мужчин, выкрадывали молодух и вели в кабак, откуда их выкупали мужа, что сопровождалось общим весельем и танцами. Нередко молодую вели в кабак, по многу раз переворачивая сами, от чего она могла откупиться еще дома водкой (вел.-пол.). В центр. России издавна был известен обычай «соления молодых» (кутнями или в сиегу) на масленицу, если родные молодоженов не выкупали их у деревенского общества водкой.

Различные календарные обряды (новогодние, масленичные, пасхальные, троицкие) нередко включали ритуалы, за-

канчивающиеся В. Такие игровые действия святочных ряженых, как кража вещей, подпирание ворот и т. п., часто совершались с целью получения В. от хозяев. В пол. Подлясье в канун Нового года девушки обкрадывали парней, а те устраивали вечеринку в качестве В. У сербов почти повсеместно каждое воскресенье перед Рождеством поочередно праздновались *Детишци*, *Материце*, *Оци* (*Оцве*, *Очиће*) [Детки, Матери, Отцы]: детки, матери, отцу связывали руки, чтобы они откупались фруктами, угощением (дети — обещанием слушаться родителей — босн.) и т. п. В Грузии (серб.) хозяин выкупал монету у нашедшего ее в рождественском хлебе и весной начинал с ней сев. У зап. славян при встрече с процессией ряженых на масленицу от «кося» откупались овсом (варм.-мазур.). от ряженых «музыкантов» — дельгатами (чеш.) и т. п. В пол. Поморье на масленицу рыбаки для обеспечения большого улова рыбы заматывали в сеть проложки и требовали В. В Познанском воев. на Троицу молодежь срывала привязанные к верхушке дерева девичьи платки, после чего все шли в кабак и девушки выкупали свои платки.

В обрядах, носивших характер порицания, высмеивания, наказания и т. п., В. служил средством избежать неприятности или прекратить наказание. Девушки и парни, не вступившие в брак, откупались от злодеев деньгами или водкой (в.-слав., пол., словен.). С помощью В. можно было избавиться от «мусорщиков», которые на св. Степана приходили в дома к девушкам и рассыпали мусор по избе (пол. жешов.), от бития ветками (польский обряд *śpiętych dupy*), от насмешек и издевательств в Пепельную среду, когда женщины «брили» мужчин, мазали мыльной пеной, обсыпали пеплом, отнимали головные уборы (пол., чеш.). У болгар с каждого, кто попадался на пути кукуеров и подобных процессий, взымался В., в противном случае встреченному грозили преследованием, издевательствами и пр.

При совместных хозяйственных работах — жатве, косье, молотье — хозяин поля связывал колосьями, травяным перевязом (з.-слав., бел.), преграждал ему луть снопом (болг.), косой (пол.), от чего он откупался дельгатами, водкой. Во время молотья один сосед подкидывал на ток другим украшенный цветами

веник, выкрикивая, сколько бокалов вина он стоит: получившие веник вынуждены были его оплатить, если не удавалось поймать гонца, забросившего «подарок» (слоен.).

При новоселье, «чтобы откупить дом», в нем оставляют в качестве жертвы черного петуза, кошку, которых убивают на другой день палками (укр.-карпат.). В некоторых селах Подкарпатья считалось, что петуза, «откупившего от близкой смерти», нельзя резать — он должен «пропасть» сам.

В. полагался за исполненные в ритуальных целях растения. Так, после срубания бадьяка на пне оставляют деньги, хлеб. Срывая плоду для свадебного дерева, платят «юдам» (*плаца се на юдите*), иначе эти демоны повредят невесте (болг. благовград.). При сборе различных лечебных трав, веток и листьев кустарников (напр., бузины) кладут на землю кусочек хлеба, соль, денюги, иначе лечение не пойдет на пользу (укр.). От ритуального В. следует отличать реальную плату за услуги знахарю, колдуну.

В. часто встречается в различных играх молодежи: «ящур», «мосты» и др.

Лит.: Вак.ПО:93,116; Милл.ОРЭА 1928/1:41, 1992/2:17, 32, 1930/3:9, 37; Ефим.МЭА:159; Традиционный фольклор Владимирской деревни. М., 1972:75; ЭК:135,235—236,238—239,253; Гривч.ЭМЧ 1:22; Миллор.ОПАУ:23,122—123, 128—129,166—167,169; Потуш. 5:2—6/8, 4/1943:140; Кор.ЕЛРВ:133,157—158,216; Вак.ЕБ:572,576; Кол.ПОС:179; Пир.:399; СбНУ 1920/34:25,27,29; ГЕМБ 1933/8:41, 1936/11:51; Милл.ЖСС:159; Петр.ЖОГ:232; СЕ:36 1925/14:367; Мад.ВУОС 2:136,175—176,199, 278; Кал.ОЗД:28,45—47; КЛW:46,57,61; Луд 1905/11:319; Легг.ОС:95; Нилка:110; Жал.СВ: 101,115,122,124,127—128; Бедл.ДКСЛ:66—67; Вод.М:249,254,257; Норв.:317,324,330.

А. А. Плотникова

ВЫРЕЙ — см. Ирей.

ВЫСОКИЙ — привязан к росту льна, конопля, злаковых растений и т. п. Магические акты, преследующие цель усилить вегетацию этих культур, широко представлены в весенней обрядности славянских народов, а также встречаются в

других обрядовых сферах. В основе большинства обычаев этого ряда — разные виды организованного движения: танцы, коровод, катания с гор и на лошадей, качели, кувырки по земле, подбрасывание предметов. Эти магические действия сопровождаются словесными формулами, короткими припевами и другими звуками (напр., колокольным звоном), что также имеет продуцирующее значение. В магических процедурах, относящихся к льну, привязан «высокий» синонимичен понятию «длинный», «долгий».

На западе славянской зоны известны масленичные танцы «на лени» и другие культуры, ср. чеш. *aby běl úzoké lous* [чтобы была высокая овес] (МТ:38). У чехов и моравян зафиксированы специальные танцы, называемые *koporičká*, *koporiče*, во время которых следует высоко поднимать ноги, подпрыгивать или скакать, чтобы посева были высокими. У чехов, словаков, лужицян, словенцев и хорватов подобные танцы являются одним из эпизодов в обходе ряженых, а у поляков входят в состав масленичных гуляний в корчме.

У зап. славян практикуются также прыжки с лавок, столов, печей, перепрыгивание колод и лавок, подскоки и т. п. В Горняцко, напр., во время обхода ряженых парни прыгают к потолку с криком «*Dojdi pat paskálat na kopore!*» [Поскачем на коноплю!], а хозяева одаривают того, кто выше прыгнет. В Словакии, перепрыгивая через купальский костер, девушки кричат: «*Náše kopore sú najvyššie!*» [Наша конопля самая высокая!].

Масленичное катание с гор и в санях «на высокий лен» широко известно в России, в меньшей степени — в Белоруссии, у зап. славян и словенцев. В этом обряде принимают участие исключительно женщины. С гор катятся в санях без оглоблей, в масленичных «лодках», на скамьях и дощках от прялка. Считается, что чем дальше прокатится женщина, тем длиннее (выше) уродится у нее лен. С этим согласуется известный вост. и зап. славянам обычай перед севом льна ехать на поле длинной дорогой, чтобы и лен уродился «долгим». В ряде регионов Словении масленичное катание на лыжах также должно было обеспечить высокий лен.

Тот же смысл придается иногда качанию на качелях, практикуемому главным образом в Юрьев день (серб., макед., болг.).

В отдельных восточно- и южнославянских традициях рост культурных растений связывается с движением весеннего хоровода или обрядовой процессии. В Полесье, напр., хороводная цепочка во время «возжжения Сулы/Стрелы» должна быть как можно длиннее, чтобы и лен уродился высоким, а полатню, вытыкаемое из него, было длинным.

В ряде славянских традиций принято подбрасывать вверх некоторые предметы (яйца, ложки и др.), чтобы лен и рожь уродились высокими (ср. Верх — шив). Лужичане, напр., при посеве льна подкидывали яйца со словами: «*Lep gos a kwia, a rpl-jaz dobre plody*» [Лен, расти и цвети и принеси хороший урожай] (Schul.WVG:252). У русских подобные действия совершались главным образом во время обходов полей на Вознесенье: вверх кидали испеченные «асеники», яйца, куски ячменюхи, ложки (ср. «Как высоко ложка летит, так бы высока рожь была!»); здесь же тпнули детей за уши вверх, кувыркались по ржи со словами: «Рожка, рожка, хватися за христовы ножки» и т. п. В вольнском Полесье в Страстной четверг во время колокольного звона подбрасывали в кармане семена льна, чтобы он уродился высоким. Аналогично этому в Словении на масленицу кидают вверх зажженные куски кудели: чем дальше они улетят, тем выше вырастет лен. В Болгария на масленицу с той же целью парни пускают вверх зажженные стрелы («орутяци») и т. п.

У юж. славян сходные действия совершаются на Святки: болгары поднимают вверх рождественский хлеб, чтобы посевы были столь же высокими; сербы на Рождество поднимают «погачу» (обрядовую лепешку) выше головы со словами: «*Кoliko je sad широка, bila do godine висока*» [Насколько сейчас широка, настолько в течение года высока]; в Балевацком окр. женщины, пришедшая в дом в день св. Игната, поднимает вверх словзную ветку со словами: «*Оволикo да порасте пшеница, јечам, кукуриц, оvas и сав остали бернѣт*» [Вот так вырастут пшеница, ячмень, кукуруза, овес и весь урожай] (Грб.СОСБ:77); то же делает на Рождество и поляшки; в Шумадин «опанок» поляшника забрасывают на чердак, чтобы конопля выросла высокой, и т. п.

Чтобы лен, конопля, рожь и другие культуры уродились высокими, в посевах

втыкают ветки и прутья. Это могут быть ветки вербы, освященной в Вербное воскресенье, украшенные прутья, используемые поляшником, обычные ветки многих деревьев и кустарников, а также некоторые ритуальные предметы. Так, в Лозенградском окр. Болгария в день Сорока мучеников девушки обходили поля со знаменами, сделанными из их фартуков; на своем поле каждая девушка втыкала знамя в посевах, говоря при этом: «*Нашата иква толкова висока да стане*» [Пусть наша нива станет такой высокой] (Вак.БЕТЬ:425).

В славянской магии, связанной с ростом культурных растений, большое значение придавалось высоким людям, а также людям с длинными волосами. Словами при установлении мая (обрядового дерева) в день св. Филиппа и Якуба (1.V) устраивали гуляния, на которых девушки старались выбрать себе высокого партнера в танцах, чтобы и конопля у них была высокой; по той же причине банятские болгары стремились, чтобы пасхальный хоровод начинал высокий парень; в ю.-зап. Словакия на Юрьев день по хлебам кувыркались высокие девушки. С той же целью у вост., зап. и юж. славян в один из весенних праздников девушки распускали на поле волосы, а русские крестьяне на Вознесенье «клатали» по посевам дьяконов и дьячков, чтобы рожь выросла длинной, как у них волосы.

У словаков широко распространен обычай выпекать на Сретение специальные длинные пирожки или варить хлебные изделия (*rezance*), чтобы вырос высокий лен.

В некоторых случаях признак В. связывается с выпеченным хлебом. Чтобы посаженный в печь хлеб был высоким, в Польше хозяйка должна высоко подпрыгивать, а у хорватов при завершении жатвы надо подбросить сноп со словами: «*Bog daj tak visoku rogачu!*» [Дай, Бог, такую высокую погачу!].

Лит.: Сак.ВАКО:186—188,43—44; СБФ—78:37; Бог.ВТНИ:229; МУРЕ 1905/6:163; Никшир.ППП:238; Вак.БЕТЬ:425; Грб.СОСБ:77,78,89,90; Марин.НВ:367; Кул.ССР:71; Телб.БББ:247; С6НУ 1896/13:246; Кул.PLS 1:97,57; Schn.FVS:126,155—156; EP 28/1:175; ZWAK 1885/9:23; Święcl.LN:558; Lud 1965/49:411; MT:38,121; Hor.:282; Ondrejka // SN 1969/17/1; ČL 1965/52:194,202; Věcl.VO:75.

ВЬЮН, угорь, миногога — рыбы, объединяемые в народные представлениях по сходству со змеями и часто смешиваемые (ср. рус., бел., укр. *вьюн*, пол. *ujkaj* 'миногога'; рус. урал. *уторь*, пол. *użog* 'вьюн'; чеш. *řízkoť*, пол. *řízkoz* 'вьюн', словен. *riškoť* 'миногога', с.-х. *пискор* 'мурена'). О.-слав. **rg-otъ* означает 'змееподобный' (Фасм. 4:146). Ср. также пол. *złiŃ* 'угорь', болг. *змиорка*, *змионка* 'угорь', 'вьюн', серб. *змиулан* 'вьюн', хорв. *złiŃca*, *złiŃjica*, *złiŃjaga*, *gujaica*, словац. *hadná ryba*, укр. *залина сьліпа*, *вуж*, бел. *вужака*, пол. *uż* 'миногога', укр. *веретильниця* 'миногога', 'вьюн'. Нередко этих рыб принимают за ядовитых змей (напр., у украинцев на р. Прут), ужей (в Могилевской обл.) или считают погаными (у русских Пермской губ.), нечистыми (на Урале), родственными змеям (псков. *змею брал* 'вьюн', «гадючей» породы — о В. в Харьковской губ.). Лужичане, как и немцы, верят, что утря спариваются со змеями. В туровском, ровенском и вольпском Полесье В. считают змей в 12-м, в Хорватии — в 9-м поколении. Такими представлениями объясняется часто встречающийся запрет употреблять этих рыб в пищу. Согласно «Абевеге русских суеверий», утря есть можно лишь тогда, «когда в семи городах рыбы отыскать будет не можно» (Чулк.АРС:301,302). По чешским поверьям, кровь утря ядовита и способна вызвать смерть при попадании ее на рану, а употребление утря в пищу вредит голосу. Польские гуралы Силезии утрей не ловят, считая, что он может удушить человека. Малурские рыбаки рассказывают о крупной, похожей на утря рыбе, сосущей камни, которая вливается в человека и может его замучить. Однако в некоторых местах В. и утря используются как обрядовое блюдо. Так, в р-не Залочева (современная Львовская обл.) суп из В. — обязательное блюдо в рождественский Сочельник. В пол. Приморье традиционное рождественское блюдо — уторь с клецками и сливами; в Сочельник, вместо неизвестного здесь обычая делиться облаткой, делятся, как самым ценным, утрем. Утря подают там же на свадьбу; в каждом доме готовят утрей на день св. Михаила (29.IX) и считают, что в михайловскую ночь самый обильный улов утрей. 7.X, в день пресв. Богородицы (*Matki Boskiej Róźańcowej* [Божьей Матери Розария]), называемый здесь днем *Matki Boskiej Węgo-*

głosej [Божьей Матери Угрей], устраивается престольный праздник и рыбаки угощают гостей утрянми. Сезон лова утрей начинается в пол. Поморье в день св. Розы (16.VIII) и заканчивается на св. Мартина (11.XI). На зиму солят утрей, выловленных в «третью тьму» (*trzecią ótę*), когда самые темные, безлунные ночи и уторь не может видеть сетей. Согласно поморской легенде, утри ловятся в сети ночью в наказание за то, что уторь хвастался перед Богом, будто его никому не удастся поймать. Тогда Бог высказал ему свой приговор: «*Rybak będzie w łózkę arał, / A siebie w worku będzie miał*» [Рыбак будет спать в постели, а ты будешь у него в мешке] (РМЕ 1950—51/8—9:481). По представлению украинцев-русинов, белорусов Гродненской губ. и лужичан, утри любят горох (гороховый цвет) и до рассвета выходят из реки жировать в горох. Если посыпать земью в гороховом поле золой, утри не смогут вернуться назад и их легко можно ловить (луж.). Лужичане используют утря для лечения желтухи: его носят на голом теле, пока он не стухнет и не отвалится. Русские в Нижегородской губ. от анхорадии пили с водой измельченный сушеный вьюн. В Моравии уторь использовался в магических целях для увелечения молочности коров: в Великий четверг до восхода солнца клали в горшок специальную закваску и кусок кожи утря, на которые крест-накрест донли молоко, закапывали горшок и прогоняли над ним скот — тогда из молока можно сбить вдоволь масла и предохранишь на целый год коров от порчи. Хорваты по поверию В. судят о погоде: за сутки до грозы В. выходит на поверхность и мутит воду. В толкованиях снов В. предвещают дождь (ровен.), утря в воде — утрату возлюбленного (кашуб.). Признак «длинный», свойственный В., актуализируется в моравском обычае варить при первом севе самых больших В., чтобы уродилась большая колосья. В фольклоре эти рыбы сблизаются с длинными, вытянутыми предметами: с колбасой — в польской загадке: «*Ni rízkoz, ni węgoz, na kazałt do mięciwa, ani rąk, ani nóg, szatę jak rokica*» [Ни вьюн, ни уторь, по форме наливи, ни рук, ни ног, черный, как соблазн] (*Fořl.PZL:65*); с гвоздем — в украинской полесской легенде о распятии Христа: В. происходит из гвоздя, который цыган, вместо того чтобы вбить его в лоб Христу, украдкой выбросил в реку (ПА).

Лит.: Gullówna T. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesydy wśród rybaków Polakiego Wybrzeża // PME 1950—51/8—9:473—476; СПЗБ 1: 279; ТСА 1:249; Fed.LB 1:175; ПА; Lud 1899/5:350; Bart.ML:157; Bieg.KOM:406; Sychta SGK 5:33,61; Schul.WV:158; Veck.WSMAG: 461; Бор.ЖОАМ:328; ZNŽO 1896/1:24.

А. В. Гуря

ВЬЮНИШНИК (*вьюнец, вьюнины, вьюнство, вьюнишество, юнины, юнец, окликание молодых*) — русский календарный обычай коллективного чествования и поздравления молодоженов, вступивших в брак в течение года. В. завершает длительный период послесвадебных обрядов, а также вписывается в систему восточнославянских весенних обрядовых обрядов, входит в одну группу с хороводными величальными и некоторыми другими формами поздравления молодоженов. Трактуются исследователями как обычай, фактически закрепляющий переход молодоженов в новую социальную категорию путем их «окликания», или публичного оглашения. Известен в Верхнем Поволжье (Костромская, Нижегородская, Владимирская, Ярославская губернии). Совершается в первую субботу после Пасхи (*вьюнишна, окликальня*) или в Фомино воскресенье (*кликнуно, кликнушино*). Его участники (*окликалы, вьюничники*) — чаще всего женатые мужчины, дети и замужние женщины, молодежь же обычно не допускается в состав обрядных дружин. Как правило, эти группы идут окликать новобрачных в разное время дня. Основным эпизодом обряда является *окликание*, т. е. исполнение для молодоженов специальной величальной песни (*вьюнца*). Обычно это происходит под окнами у молодых или во дворе, молодожены при этом остаются в доме. По окончании песни молодой одаривает окликальщников: мужчин порт вином или брагой, женщинам дают яйца и пряники, детям — специальное фигурное печенье или мелкие деньги; зачастую молодая угощает окликальщников прямо через окно. Если окликальщики остаются довольны, то в ответ они благодарят молодую, прощаясь благопожелание, ср., напр.: «Дай те Бог, чтоб у тя, молодуха, было сколько в лесу пеньков — столько бы у тя сынков; сколько в луку ичек — столько бы у

тя дочек». В противном случае, если угощение их не устраивает, вместо благопожелания звучат угрозы: «Дай те Бог, молодуха, чтоб у тя народилось сколько в поле огородков — столько бы у тя и уродов» (Сок.ВЛКО:135). После этого окликальщики продолжают обход дворов, переходят в соседние деревни или расходятся до вечера, когда устраивается общая пирушка.

Вьюнишные песни имеют традиционный для обрядных песен зачин (обращение с просьбой разрешить окликать молодых, описание того, как окликальщики искали двор молодых, и т. п.), а завершаются типовой просьбой о вознаграждении. Специфические их черты — характерный прием типа «Вьюнец молодой, вьюница молодая!», который и является собственно окликаньем, а также центральный образ песни, содержащий мотив трехчастного «мирового дерева», где «Под корень деревца / Да тут беседашка стоит, / Во беседашке сидит / <...> Иванушка господин / Да с молодой своей женой» (ПКП, № 481), см. об этом Ив.Топ.ИОСД:23—24.

В некоторых случаях вьюнишник был организован по-другому: во Владимирской губ. молодые женщины и бабы собирались на открытом месте двумя группами, после чего под пение приближались друг к другу и молодые женщины угощали баб пирогами, прося принять их в круг замужних женщин. В тот же день молодые женщины пекли специальный пирог (*кокуру*) для девушек, тем самым как бы откупаясь от них. В других случаях женщины, собиравшиеся вместе, приходили в Фомино воскресенье и новобрачной. Молодая выходила к ним на крыльцо и приветствовала их словами: «Соседашки, голубушки, / Меня любите и жалуйте, / К себе примите в подруженьки» (Зел.ОРАГО 2:651), после чего приглашала женщин в дом, где для них было приготовлено угощение (костром.). В тот же вечер молодая устраивала угощение и для девушек, прощаясь с ними. Иногда В. переставала быть коллективным обрядом и сливалась с обычаями взаимных посещений и угощений породившихся семейств в течение всего первого послесвадебного года.

Чествование молодоженов, не связанное с обычаями В., составляет неотъемлемую часть календарной обрядности любой славянской этнодиалектной зоны. Эти обычай инициационного типа устанавливают четкую

границу в семейной структуре общества, отделяя замужних женщин от девушек, т. к. именно чествованиями завершается годовой matrimonialный цикл. У вост. и зап. славян, словенцев и отчасти хорватов аналогичные обычаи соблюдаются, как правило, на шведешцу, наиболее известные из них — пол. *szaliber*, рус. катание молодых и др. У юж. славян календарные обычаи чествования молодоженов приурочены к зимнему Николе, зимнему Иванову дню, Тодоровой субботе и Юрьеву дню. В эти дни совершаются некоторые действия, отмечающие переход новобрачных в категорию полноправных супружеских пар. По сравнению с соответствующими

восточно- и западнославянскими южнославянскими обычаями имеют для молодых более заметные социальные последствия, т. к. в эти дни отменяются многочисленные запреты, регламентирующие их поведение. В южнославянских обычаях — по сравнению с В. — снижен поздравительно-величальный элемент. См. **Новобрачные**.

Лит.: Тульцева Л. А. Выкошишник // РНСО:122—137 (лит.); Сок.ВАКО:134—141; ТОРГ:57—61; ПКЛ, №479—489; Гром.ТНП: 202—203.

Т. А. Агапкина

ГАДАНИЕ — ритуал, направленный на установление контакта с потусторонними силами с целью получения знаний о будущем.

В древних письменных источниках о славянах сохранились сведения о некоторых видах Г. Прокопий Кесарийский (VI в.) свидетельствовал, что славяны и анты совершали Г. во время жертвоприношений божествам (СДИС 1:185). О бросании жребия перед началом ответственных делений говорится в хронике Титмара (XI в.) и в сочинениях Константина VII Багрянородного (X в.). Большое разнообразие способов Г. упоминается в западнославянских актах процессов XVI—XVII вв. о колдовстве: бросание костей, бобов, анты воска или олова, Г. по внутренностям животных, по тени, по Псалтыри и т. п. Эти и другие приемы средневековых Г. нашли отражение в памятниках славянской книжности, специально предназначенных для предсказаний будущего (см. Гадательные книги).

По своему функциональному назначению к Г. принадлежат предметы — получаемые или же случайные знаки, используемые человеком для угадывания будущего. Напр., форму примет имеют Г. по природным явлениям (по обилию звезд на небе, первому грому, прилету птиц и т. п.), по случайной встрече, свидению, поведению животных и насекомых и т. п.

Поскольку, по народным представлениям, для угадывания будущего было необходимо посредничество духов, нечистой силы, умерших, ритуалы Г. осмыслялись как дело нечистое, грешное и опасное. В чешских средневековых источниках говорится о церковных запретах вызывать умерших для предсказаний будущего (Zábrt SPZP:377). Специальные словесные формулы, призывающие нечистую силу явиться и открыть будущее, широко распространены в севернорусских ритуалах Г., ср.: «Дедушка-домовой, покажи мне будущего мужа!». «Лешие лесные.

все сюда, скажите, в чем моя судьба!», «Черты, лешие, бесы, дьявола, приходите ворошить!» (См. ГKK:71—74).

По верованиям крестьян Костромского кр., нет ни одного Г., «где бы Его [черта] не было, всегда Его призывают» (См. ГKK:18). В Архангельской губ. начинали гадать с того, что «совывали некоротких»: «Черты, к нам, чертенки, к нам! Вокруг круга ходите, к нам не заходите!» (ЭО 1916/3—4:73).

Чтобы установить контакт с духами, гадающие снимали с себя крест и пояс, развязывали все узлы на одежде, девушки распускали косы, выходили из дома, не переворачивая шам к месту Г. молча, иногда босиком или в одной рубашке, тайком, чтобы никто не видел, исполняли ритуал, закурившись, прикрыв лицо платком. В то же время принимали защитные меры против вредоносного воздействия нечистой силы: очерчивали вокруг себя круг кочергой, лучиной, головней, надевали на голову глиняный горшок (вологод.), при коллективных Г. держали друг друга за мязницы, после Г. совершали обряд «развораживания». Напр., в Костромском кр. обсакивали овин на левой ноге против солнца с приговором: «Чертово место, черт с тобой!», после чего вылаживали в темное окно в надежде увидеть суженого; затем обсакивали овин на правой ноге по солнцу со словами: «Багово место, Бог с тобой!» Верили, что если не «разворожиться», то можно сойти с ума или навсегда попасть во власть нечистой силы (См. ГKK:63).

В соответствии с этими поверьями для Г. избирали нечистые места, где обычно обитали или появлялись духи. Таковыми местами считались заброшенные дома, нежилые помещения (бани, овин, хлев, подвал, чердак, сени), а также локусы, осмысляемые как пограничное пространство между «своим» и «чужим» миром (печь, порог, внешний угол дома, забор, воота, места

крестки, расходящиеся дороги, межи, кладбища и т. п.).

Время, считавшееся благоприятным для Г., также имело отношение к переломным, пограничным периодам, которые считались наиболее опасными. Основная масса Г. была приурочена к зимнему (святки) и летнему (Иванов день) солнцеворотам. Для русской традиции Г. после святок — редкое явление. Большая группа украинских, белорусских и западославянских Г. была характерна для предрождественского периода, т. е. для дней «зимних» святых: *Екатерины, Варвары, Андрея, Люциии, Николая*. Некоторые виды Г. были распространены во времени: напр., за 12 дней до Рождества ставили в воду ветки плодовых деревьев, загадывая, расцветут ли они к Рождеству. Зап. славяне в день св. Люциии (13.XII) набирали в кувшины проточную воду и ежедневно в течение 12 дней понемногу отливали, а в Сочельник остатками воды умывались перед сном, чтобы приснился вещий сон. В меньшей степени Г. характерны для весенне-летнего периода: для Пасхи, Троицы, дня Божьего Тела. В южнославянской традиции типичным временем Г. кроме святок и Иванова дня были Юрьев день, масленица, 1 марта и некоторые другие.

В масштабах суток для Г. считались подходящими вечер и ночь. Вост. славяне считали, что гадать можно только до первых петухов, дальше уже ничего не угадывается. Для Г. предназначался именно канун праздников. Русские объясняли это тем, что праздничная церковная служба изгоняет бесов, поэтому к их помощи следует прибегать накануне.

Кроме календарных известны многие формы окказиональных гаданий, совершавшихся во время похорон и поминок (напр., гадали о жизни и смерти членов семьи по горению свечи, поведению домашних животных, тени, ложкам, воткнутым в миску с кутьей, и т. п.); во время свадебного и родильного обрядов (напр., гадали о семейной жизни и будущих детях по движению свадебного поезда, по особенностям церковной службы во время венчания и т. п.); при дожинках (напр., связывая последний снош, подсчитывали количество собранных пучков колосов — четное число предвещало удачу); при переезде в новый дом и т. п. Г. происходили и во время повседневных хозяйственных

занятий: при печении хлеба, выметании мусора, растапливании печи, при посадке рассады, при ткачестве и сновании и т. п.

Содержанием и целью большинства гаданий было стремление получить ответы на вопросы о жизни, здоровье и смерти членов семьи, о погоде, урожае, приплоде скота, разведении птицы, медоносности пчел, о богатстве или бедности, о судьбе отсутствующих родственников, причинах и исходе болезней, о том, приживется ли купленный скот, о том, где и когда строить новый дом, и т. п. Однако наиболее массовой и подробно разработанной может быть признана группа матримониальных Г., совершаемых молодежью (преимущественно девушками). При Г. о женитьбе и замужестве хотели знать имя будущего супруга, его внешний вид, возраст, характер, профессию и материальное положение, кто в семье будет иметь первенство, сколько будет детей, какого пола и какой судьбы, кто из супругов дольше проживет и т. п.



Гадание по зажженной колыце из коволяного волокна. Болгария

Менее распространены Г., предпринимаемые для того, чтобы опознать вора, колдуну или ведьму, выяснить местонахождение пропавшей коровы, время возвращения от-

сутствующего члена семьи, исход предстоящего предприятия и др.

Г. могли быть индивидуальными, коллективными или общесемейными (когда совместно гадались судьба на каждого члена семьи).

В основе многообразных способов гаданий лежат универсальные верования в то, что при соблюдении определенных условий (выбор времени и места, особое поведение гадающего, использование особых «гадательных» предметов и т. п.) человек может с помощью сверхъестественных сил получить знаки, в которых «зашифрована» его будущая судьба, и он должен суметь правильно истолковать их. Такими знаками могут быть сновидения; случайно доносящиеся звуки, произнесенные кем-то слова; отражение в гладкой поверхности (в зеркале, воде, стекле); очертания тени, следов, вмятин; формы, которые принимают растопленный воск, слово, вылитый в воду бек, выпеченный хлеб; поведение животных и насекомых; состояние расцветших, зеленых или увядших растений; четное или нечетное количество объектов; осязательные ощущения (прикосновение голыи или мохнатой руки, гладкой или шершавой поверхности); выпавший жребий (выделение одного символического предмета из множества других); цвет, размер, влажность или сухость предметов Г.; исчезновение или сохранность оставленной на ночь вне дома ритуальной пищи; расположение брошенных предметов и др.

Типичный ритуал Г. включает три этапа: подготовительные действия, получение знака судьбы, толкование его. Напр.: для того, чтобы приснился вещий сон, девушки клали под подушку или под кровать обрядовую пищу (хлеб, блин, кутью и т. п.) или прутья от венника, мужские штаны, ключ и замок, гребень, зеркало, пояс, полотенце, ставили чашку с водой и т. п. Перед сном произносили соответствующий приговор: «Суженый-ряженый, приходи со мной ужинать» («париться», «коня лопить», «замок отмыкать», «причеши меня», «через реку переведи» и т. п.); обсыпали кровать или подушку (комнату, порог дома, колодец) семенами льна или зерном, приглашая суженого («прити жать», «леж собирать») и т. п. Вещий сон могли вызвать также умывание водой, принесенной из девяти колодцев, влестание в косы или подкладывание в постель опреде-

ленных растений, подметание перед сном пола в направлении от порога к покути, обегание дома в обнаженном виде и другие ритуальные действия. Считалось, что увидеть облик суженого можно, взглядываясь ночью в зеркало или в воду (а также в окно, устье печи, колодец, дверную скважину, рукав мужской рубахи и т. п.).

Основная часть Г. связана с толкованием звуков, слов, образов, предметов и их признаков. Так, большой популярностью у всех славян пользовались Г. по звукам. Гадающие «ходили слушать» на перекрестки, к проруби, к колодцу, выходили на порог дома: лай собаки указывал, с какой стороны придет жених, колокольный звон или стук топора предсказывали беду и смерть, музыка — свадьбу, топот коня и скрип телеги — дальнюю дорогу. Гадали не только по случайным звукам, но и проводили их сами: стучали по забору, воротам, в дверь клева, копошлись; если в ответ животные подавали голос, то это было добрым знаком.

К Г., основанным на слуховом восприятии, относятся и обычаи подслушивать чужие слова, которые гадающий истолковывал по отношению к себе. Напр., в Полесье сразу после рождественского ужина девушки, захватив с собой щепотку кутьи, бежали к окну соседнего дома, стараясь услышать речь хозяев: такие слова, как «иди», «возьми», «спеши», «скорее», означали скорое замужество; «сядь», «останься», «не ходи» — девичество. В Сербии девушки гадали по словам прохожих, стоя в воротах своего дома. В Шенкурском у. Архангельской губ., бегая слушать под чужие окна, девушки брали с собой блин, прокусывали в нем отверстие для глаз и рта и надевали его на лицо наподобие маски. Широко известно у всех славян и Г., при котором гадающие сами спрашивали имя первого встречного, чтобы узнать имя будущего супруга.

Многие Г. основаны на толковании поведения домашних животных и насекомых. Чаще других животных для Г. использовались петух, курица, собака, кот, овца, свинья, лошадь. Напр., девушки бежали ночью к овцам, чтобы нащупать первую попавшуюся: если оказывалась белая, то жених будет блондин, если черная — чернявый (рус.). Болгары гадали по цвету овцы, вступившей в загон первой: белая оз-

начала свадьбу, черная — плохую жизнь. Гадающие предлагали внесенным в дом животными каждый свой кусок хлеба (зерно, кости) и следил, чей кусок будет съеден первым (тот первым женится или выйдет замуж); наблюдали также, в какую сторону животное пойдет — к двери (предвестие свадьбы) или в угол (предвестие девичества). О нраве будущего мужа, приходе скота, погоде и женитбе гадали также по поведению насекомых (паука, таракана, муравья, большой коровки).

Положительной символика при Г. наделялось свойство растений сохранять свежесть. Напр., болгары накануне Юрьева дня закапывали на безымянной могиле горшок с влажной в него веткой или цветком, наутро доставали и смотрели, сохранилась ли или увяла зелень. Во всех славянских традициях гадали о жизни или смерти членов семьи по веткам, букетам, траве, венкам, ваткнутым в стены дома: зелень, не сохранившая свежести, сулила смерть. Расцветание фруктовой ветки, поставленной зимой в воду, было добрым знаком для гадающего.

Символика предметов играла первостепенную роль в коллективных Г., основанных на выпадении жребия. В отдельных сосудах, общем горшке, над блюдом размещали хлеб, зерно (символизирующие удачу в хозяйстве), уголь, золу (символы болезни и печали), землю, щепку, песок (символы смерти), монету, пряжу (символы богатства), кольцо, венок, чепец, ветку, чашку с водой (символы замужества). Гадающий с завязанными глазами сам выбирал наугад один из предметов, или это делал ведущий (в южнославянской традиции — ребенок) для всех гадающих. Другим вариантом подобных Г. было вынимание из общего сосуда личных вещей, принадлежащих гадающим (кольцо, бус, лент, платков, поясов), под пение специальных песен, предсказывающих в метафорической форме будущее владельцу вещи. В вост. Сербии такие Г. назывались *плаваче прстени*, в Болгарии — *приляване прстени* или *китки* (см. Подблюдные песни).

Большая группа Г. основана на приемах бросания предметов (в воду, в колодез, на дерево, на крышу, к потолку), перебрасывания через голову, через забор, разбрасывания по полу и т. п., причем значение

придавалось расположению брошенных предметов (напр., башмак, упавший носком к порогу, предвещает замужество; серп, упавший острием к жнецу, — здоровье), их движению в воде, тому, удалось ли их с первого раза забросить наверх, и т. п. У зап. и вост. славян были широко распространены коллективные Г., при которых сложенные вместе вещи участников ритуала (пояса, ленты, платки, кольца) многократно подбрасывали вверх («палали») в полотне, сите, подоле платья, деревянным корыте к следам за тем, чья вещь выпадет первой (что предвещало скорое замужество). На Русском Севере подобные действия, связанные с подбрасыванием снега, кольца (называемые *полоть снег*, *полоть колечко*), сочетались с Г. по вещим звукам: выйдя на перекресток, девушка набирала снег в передник и, закрыв глаза, потряхивала передник, приговаривая: «Полю, полю, белый снег на собачий след. Где собачка валяет, там мой суженый живет» (ЭО 1916/3—4:72).

При других способах Г. существенными оказывались также признаки, как четное или нечетное количество захваченных наугад предметов (дров, колея забора, камней со дна реки и т. п.); количество воды, измеренной вечером и утром следующего дня (убывание воды при утреннем измерении предвещало убыток в семье и хозяйстве); сохранность специально оставленного на ночь на улице хлеба и другой еды, целых зерен при разрезании плода; длина соломинки, вытянутой из стога, крыши, из-под скатерти во время рождественского ужина, и др.

Предметы, используемые в ритуалах гадания, составляют обширный круг бытовых вещей, пищи, одежды, орудий труда, растительных и природных объектов. Заметная роль в этом ряду отводится ритуальной пище, прежде всего обрядовому хлебу, блинам, специально испеченным для Г. булочкам, хлебным крошкам, а также крупным блюдам — кутье, каше. Имеющая особое сакральное предназначение (символическое «кормление духов») ритуальная пища часто была самостоятельным объектом Г., или само ее наличие создавало условия для получения знаков судьбы. Многие виды Г. требовали, чтобы гадающий имел при себе пищу с правдивного стола.

Из предметов домашнего и хозяйственного обихода чаще всего использовалась печная утварь (кочерга, ухват, хлебная лопа-

та, помело, а также зола, угли из своей печи); кроме того, веник, квашня, горшок, решето, сито, ложка, блюдо, святеть, полотно, зеркала, свеча, лутина, абынная кудель, коронисла, оглобля, комут и т. п.; из предметов одежды — обувь, плавок, фартук, пояс, головной убор, девичьи украшения.

Особую роль в Г. все славяне отводили домашнему мусору и воде.

Вербальные приговоры при гаданиях. Кроме русских формул, содержащих обращение к нечистой силе и призывы к «суженому-решеному», в украинских, белорусских и западнославянских традициях известна большая группа приговоров, в которых гадающие обращаются за помощью к Богу, святым, к доле, кукушке, божьей коровке, к грибку, помелу, кутье, к растениям, животным. Напр., белорусы Гомельской обл. в Сочельнике подкладывали щепотку кутьи перед сном под подушку и говорили: «Кудця моя, кудцяшка, родная сестрицька, раскажы ўжо праўду, як буду жаніцца» (ПА). Расчесывая волосы, девушка говорила: «Гребенець, гребенець, чешы косы под вінецъ, дай знаці, з кми у пари стаці» (Гомельская обл., ПА). С подобными призывами словаки обращались к вербе, траве: «Tráva, tráva zelena <...> rovnéz ty mné pouhou pravdu, za koho ve vdávat' budú?» [Трава, зеленая трава <...> скажи мне чистую правду, за кого пойду замуж?] (Václ.VO:71). В Сербии в Юрьев день парни ломали ветку ракитника и перед сном клали ее под подушку со словами: «Зановети, зановети, немој ми занети, већ ми кажи, коју ћу узети» [Ракитник, ракитник, не цепайся за меня, а лучше скажи, кого возьму в жены?] (СЕЗб 1939/24:95).

У зап. славян широко известны Г. о замужестве, при которых молодежь ходила во двор трясти забор, ворота, дерево, сопровождала эти действия приговорной формулой: пол. «Tędzę się, płocku, skąd przyszedłes, chłorku?» [Трасу тебя, забор, откуда ты пришла, мой суженый?] (Póś.ZO:63); чеш. «Těvu, těvu bez, ozvi se mi milý, kde si dneš?» [Трасу бузину, отзовись, мой милый, где ты?] (Václ.KOJS:14).

Для того, чтобы уметь, посватается парень или вдовец, украинские девушки при счете колеб забора приговаривали: «Молодець — удовець». Словачки, отчитывая девятый кол в ограде, произносили: «Tu kol, tu kolica, či ja budem toho roku nevestica?»

[Это — кол, это — «колца», быть ли мне в этом году невестой?] (Horv.RZL:30). В Моравской Валдахи произнесение словесной формулы было основным ритуальным действием в процессе Г.: девушка шла ночью на гумно, вставала на колени, произносила приговор и прислушивалась к звукам: «S toho hupňa nevětali, až znamení dostanu. S které strany vřtí fouká, odkud se můj milý kouká?» [Я с гумна не сойду, пока знамения не получу. С какой стороны веет ветер, откуда отзовется мой милый?] (Kulda MNP 1:286).

Лит.: Мовз. KLS:365—415; См.ГКК; ФЭ 1977: 123—130; СБФ.81:13—43; Чин.ЭП.85—97; ЭО 1915/1—2:113—118, 1916/3—4:70—74; Терещ.БРН 7:225—268; Стер.РПП 2:38—53; Сок.СПБК:519—522; ТОРП:16—25; ЗК:76—77, 106—107; Шейк МИВА 3:518—519; Бул.П: 181—184; Богд.ПДМ:85—87; Никитр.ППП: 50—54; Ив.ЖПК:27—29; МУРЕ 1900/3: 37—38; Шух.Г.:193—194; Нов.ЛУ 1:162—163; ПА; СЕЗб 1939/24:95; СМР:278; ГЕМБ 1929/4:43, 1932/7:83—84, 1935/10:121, 124—125; NU 1973/10:191, 1974/11—12:456; Мил.ЖСС:134,164—166,178; Бор.ВВ:199—200; Кир. PLS 1:17, 85—86, 2:115—116, 4:61,63,165—179; Јач.К:23; ZNŽO 1926/26/1:143; Арн.БНП: 46—47,138—139; Арн.ФЕ:355—357; Вак.БЕТБ: 427; Вак.ПО:49; Пир.:429; Кол.ГОС: 160—164; Добр.:303,324,330—331,337,347,354; Вунг. DO 1:278—281, 2:39,42,59,79; Kolb.DW 42: 390; Fisch.ZP:54; Stehm.ROP:47,73; Dvor.KSL: 27, 38, 60—61; Pol.ZO:14—17, 29—30, 60—67, 242; Václ.VO:71—73; Horv.RZL:27—32, 74—75,183—184,224—225; Kottor.TSS:39—42; Hor.: 278—279; Hor.:306; Slov.3:1012; Вап. ML:6—7, 16—20, 45, 53; Veck.WSMAG:41,43; Schn.FVS:113—114.

А. Н. Виноградова

ГАДАТЕЛЬНЫЕ КНИГИ — памятники славянской книжности, служащие для предсказания будущего, определения судьбы. Г. к. — в основном переводные произведения, заимствованные православными славянами из Византии (и в меньшей степени с Востока), а славянами-католиками — из Зап. Европы. Генетическая связь славянских Г. к. с древнееврейскими, арабскими, греческими предсказательными сочинениями — свидетельство их древности как книжного жанра. Общие пред-

ставления о славянских Г. к. дают индексы отеческих книг (ИОК) XIV–XVII вв., включающие перечень «богоотчетных и ненавидимых книг». Некоторые Г. к., упомянутые в ИОК, до сих пор неизвестны (напр., Чаровник, Волковник). В ИОК вносились не только названия сочинений, но и названия суверенных примет, не связанных с определенными текстами (стеногреск, мышеписк, окоинг, узловон). Хотя Г. к. представляемы у славян отнюдь не полными списками (за исключением гадательных приписок к Псалтыри, известных с XI в., они не встречаются в рукописной традиции ранее XIII в.), появление Г. к. правомерно рассматривать в русле формирования славянской переводной литературы (IX – первая половина X в.).

Выделяются две группы славянских Г. к.: 1) прогностики – сборники предсказаний, примет с толкованиями относительно природных и физиологических явлений (Громник, Луник, Трепетник и др.); 2) книги, гадание по которым сопровождалось выполнением определенных действий (бросанием жребия) или вычислительных операций (Рафан, Планетник, Зверинец, Sortilegia). С этой группой текстов связаны гадания по Псалтыри (гадательные приписки на полях, «Число псалтырью», «Гадания царя и пророка Давида»). В то же время Псалтырь может быть инструментом гадания (аналогично могут быть использованы любые книги Священного Писания, чаще всего Евангелие).

Первая группа – прогностики в целом представляют более древнюю традицию. Распространилась в Византии в Болгарию и Сербию, далее к вост. славянам. Цель этих Г. к. – на основании наблюдений над физическими явлениями сообщить о ближайшем будущем, выявить связь природы и человеческой жизни. Громник – сборник предсказаний (о погоде, урожае, природных катастрофах, социальных потрясениях), суть которых зависит от того, откуда, когда, с какой силой прогремит гром. Учитывались также положение луны, ее фазы в момент грома. Гром в сентябре при «растущей» луне предвещает всем обилие и здравие, а царю – болезнь и гибель (сербский список XV в.). Статьи Громника отражали традиционные астрологические представления. Числа месяца связывались со знаками Зодиака, и значимость грома усиливалась, если явление происходило в день,

зодиакальный знак которого совпадал со знаком месяца. Напр., в марте третий и четвертый дни – под знаком Овна; гром в эти дни – *рапы и тельсель шибель, трусъ [землетрясение] будет, плоду погибель* (сербский список XV в.). Указывалось, чего нужно беречься, чего нельзя есть в дни грома. Сначала Громник был указателем благоприятных и неблагоприятных событий. Поздние списки (XVIII в.) сохранили только неблагоприятные предсказания (отражение взгляда на гром как на гнев Божий). Старший список Громника – сербский, рубежа XIII–XIV вв. (сборник попа Драгола). Громник практически не отражал народных представлений о природе грома. С Громником связаны Молнияник, где предсказания делались по вспышке молнии в определенные дни месяца. Напр., молния в десятый день мая предвещает голод, а в 15-й и 30-й дни ноября – добрую зиму и всякому животу квобилае (сербский список XV в.).

Луник – сборник предсказаний о погоде, судьбе, здоровье человека в связи с различными фазами луны. Содержит статьи о влиянии луны на человека при его рождении; о влиянии луны на погоду, растения; о «добрых» и «злых» днях в зависимости от положения луны. Старейшие списки – первой половины XV в., большинство списков – XVII в. Статьи строятся по единой схеме: обозначены библейские события, приуроченные к данному дню лунного месяца; для каждого дня даются приметы – «зол» он как «добр», земледельческие и медицинские советы, прогнозы для родившегося, заболевшего; указывается, сбываются ли сны, называются «злые» часы данного дня. Напр., в третий день луны родился Кани; *тои днь зол и люти велми*; все события предвещают беду, неудачи; родившийся в день Кани обречен стать злодеем (русский список XVI в.). Русские Луники XVII в. отдают предпочтение какому-либо одному виду прогнозов: как хозяйственным советам, так предсказаниям судьбы. Луник содержит статьи «О днях добрых и злых» (см. *Дни добрые и злые*) – таблицы-перечни неблагоприятных или удачных дней на каждый месяц, причем рекомендации зачастую определялись не фазами Луны, а рассчитывались на 31 день, по числам солнечных месяцев. С XVII в. Луники вытесняются другими астрологическими сочинениями и календарями. По восточнославянским спис-

кам известен Лунник, содержащий указания о погоде, урожае различных культур, возможности эпидемий и эпизоотий в зависимости от дня недели, на который приходится январское новолуние. Этот тип Лунника сходен с Колядником.

Колядник — сборник предсказаний, суть которых зависит от того, на какой день недели приходится Рождество или Новый год. В основе гадания — античная (римская) традиция предсказаний, делавшихся в преддверии Нового года, в январские календы. Южнославянские списки — XIII—XIV вв., русские — XV в. От Громыки текст Колядника отличается устойчивостью (меньший объем, несложность другими приметам). Тексты могут отражать местные особенности: сербский список начала XVIII в. (ИОРЯС 1897/2:357—358) называет день, относительно которого делается предсказание, — *Калела, Божиць, Рождество Христово*. Некоторые дают предсказания политико-государственного характера; другие списки ограничиваются погодными и эпидемиологическими прогнозами. Последние чаще встречаются в восточнославянских рукописных сборниках XVII в. (напр. на Русском Севере).

Трепетник. В основе гадания — верование в вещее свойство произвольных движений человеческого тела. Впервые упоминается в ИОК XV в. Название известно с XVII в., ранее памятник характеризовался описательно: *окомиг, ухозвон, мышца подрожит*. Сохранилось большое количество южнославянских списков с конца XV в. (русских всего три). Печатные Трепетники в болгарской и сербской литературе — с XIX в. Наряду с Птичником, Путником, Сонником Трепетник входит в группу неастрологических сочинений. В народных гаданиях, которые, как и Трепетник, основываются на толковании движений человеческого тела, ярче, чем в Трепетнике, выражено противопоставление правой — левой, составляющее основу толкований. В древне-сербских Трепетниках разграничение правой и левой сторон человеческого тела отчетливо проявляется лишь в поздних списках, причем в этих предсказаниях семантика признаков правой — левой обратна по отношению к основному значению — «трепетание» правой стороны тела предсказывает зло, левой — добро. Трепетник стал образцом, по типу которого народные приметы записыва-

лись и таким образом уравнивались в народном сознании с книжными. Трепетник стал основой для статей «о содроганим» в рукописных сборниках; вместе с народными приметам вошел в печатный свод «Миланон снов».

Лопаточник описывает гадание о будущем по лопаточной кости овцы. Известен в единственном русском списке XVI в., входит в ИОК. Предсказания о браке, богатстве, нужде, мире, войне, судьбах правителей. С народными южнославянскими гаданиями по костям животных совпадают приметы толкования знаков на лопатке.

Физиогномика — руководство для определения душевных качеств человека по физическому облику (чертам лица, цвету глаз, волос и т. д.). Отдельные главы, посвященные физиогномическим приметам, помещены в «Тайной тайных» и книге Рафал (фрагмент «Кто хочет тата познати»). Подобные руководства по физиогномике переводятся со второй половины XVII в. с западноевропейских языков. Г. к. первой группы часто объединялись в рукописных сборниках.

Вторая группа. Процесс гадания по этим Г. к. предполагал предварительную подготовку читателя, знакомство с терминами, владение «алгоритмом» гадания, элементарными эзотерическими знаниями. Такова книга Рафал (первоначально — Геомантия, от араб. *gati* — песок); впервые упоминаемая в Стоглаве и Домострое (середина XVI в.), она осуждается за то, что гадания по ней могут быть использованы для введения правосудия в заблуждение. Первоначальный текст книги Рафал (руководство по гаданию и легенда о происхождении книги) переведен не позднее конца XV в. в Великом княжестве Литовском с арабского или еврейского языков. В 70-х гг. XVI в. текст отредактирован и дополнен псковским книжником Иваном Рыковым, включившим в гадательный трактат ряд текстов оккультного и календарно-астрономического характера, в том числе Колядник, Лунник и др., а также, возможно, самостоятельное сочинение со сходным принципом гадания «Аристотелевы врата». Русский текст книги Рафал (список рубежа XVII—XVIII вв.) содержит версию геомантического гадания, известного в Византии, Зап. Европе, на мусульманском Востоке. Гадание осуществлялось на бумаге (возможно использование

гадательных или игральных костей в «Аристотелевых вратах»). В основе — повторяемая операция простейшего гадания чет — нечет. Результаты определенным образом группируются, с ними производится дополнительные вычисления. Гадающему предлагаются ответы на 72 вопроса (до 16 вариантов на каждый), освещающие различные аспекты хозяйственной, семейной, политической и правовой жизни. При пользовании книгой Рафал предписывалось чтение молитв «Трисвятое», «Отче наш», «Молитва Иисусова», Пс. 8.

Обхождение 12 месяцев (Зверинец — название происходит от зодиакальных знаков) — одна из наиболее многочисленных по объему славянских средневековых Г. к., известна только в восточнославянской рукописной традиции (два списка двух редакций); датируется не позднее XVI в. Может быть сопоставлена с книгой Рафал по широте диапазона задаваемых вопросов (жизнь, смерть, рождение детей, путешествия, торговля, наследство и т. п.). В рукописях отсутствует описание гадательных операций.

Планетник известен в русской книжности с XVII в. В основе — краткие иносказательные Планетники середины XVI в. В некоторых списках XVII — начала XVIII в. указывается польский источник книги (перевод 1677 г.), встречаются полонизмы. Очевидно, Планетник связан с западноевропейской астрологической традицией, но оригинала его неизвестны; русские Планетники имеют характер свода. Краткие Планетники середины XVI в. имеют соответствия в статье «Муд по римлянем» в Изборнике Святослава 1073 г. Печатные Планетники — с XVIII в. (Ровки.РНК:2). Гадание предварялось вычислением планеты и знака зодиака гадующего с помощью числовых значений букв, составляющих имя гадющего и его матери (отца). В соответствии с вычисленной планетой предсказывались характер, внешность, занятие. В предсказаниях по знакам зодиака учитывалось рождение человека в определенную фазу луны; прогнозы давались для мужчин и женщин.

В славянской письменной традиции астрологические предсказания бытовали и в виде отдельных статей. Южнославянские старейшие планетные предсказания конца XIII — начала XIV в. (сборник попа Драгола).

Стоглав осуждал астрологические и гадательные книги: «...волхвы и чародейники от бесовских научений пособие им творят; кудесы быют в аристотелевых вратах и в рафал смотрят и по звездам и по планетам гадают и смотрят дней и часов». ИОК XVI в. отмечает «другий звездотец 12 звезд <...> в них же безумнии люди верующие волхвуют, ищущие дней рождения своего».

Sortilegia — западнославянские Г. к. XIV—XVIII вв. Ответ в них находили, бросая жребий кам по геомантическому принципу (ср. книгу Рафал). Каждая геомантическая фигура сопровождалась рифмованным толкованием. Гадали о здоровье, женитьбе, потомстве, ведении торговли, путешествиях.

На геомантическом принципе построено гадание по запрещенной книге *Fortuna* (начало XVII в., русский перевод — последняя четверть XVII в.). Списки и многочисленные переиздания (до 1822 г.) — свидетельство ее популярности. В Словении были распространены сходные книги предсказаний *Sembiljine bukvice*. В XVIII в. в Польше *Sortilegia* вытеснены сборниками *Kabala, Loteryjka*, основанными на представлениях о магическом значении чисел.

Псалтырь. Гадания по Псалтыри — частный случай гадания по священной книге (библиомантия); восходит к древнему способу гадания по письменному тексту вообще. Суть гадания по книге — толкование случайно найденного одного или нескольких стихов применительно к данным обстоятельствам. Первоначальный способ гадания — раскрытие книги наугад, истолкование значения первого слова или стиха на странице — впоследствии осложнилась. Для определения страницы коз или иглу втыкали в разрез книги. Для облегчения гадания в Псалтырь вносились толковательные приписки или составлялась выборка с толкованиями. Применялись различные предметы (камешки, зерна), таблицы-указатели. Юж. и вост. славяне заимствовали гадание по Псалтыри из Византии. Первое известие о гадании по Псалтыри путем «вынимания словес» и их истолкования содержится в «Поучении» Владимира Мономаха (начало XII в.). Более сложный способ, связанный с геомантией, описан в Гадании пророка Самуила (сербские списки XV—XVII вв.): с

молитвой вять Евангелие или Псалтырь, перекрестить книгу, задумать вопрос, раскрыть книгу и выписать последовательно первые буквы первых четырех строк. Таким образом составляется один из 16 «образцов», для которых приложены истолкования. Применение комбинации «добрых» и «злых» букв сближает данный способ с гаданием по книге Рафан. Списки Псалтыри с гадательными пометами известны у православных славян с XV в. (с XVI в. количество их уменьшается). Гадательные приписки помещаются на полях (при начале каждого псалма) или представляют самостоятельный текст (Число псалтырью), состоящий из номеров и начальных слов псалмов в сопровождении предсказаний (старший список в сербском сборнике попа Драголя). Гадание осуществлялось путем открытия книги наугад или метанием зерна или камешка на чертах из концентрических кругов или спиралей с номерами псалмов. Гадание по священным книгам не запрещалось в отличие от пользования гадательно-астрологической литературой. Способ употребления священных Г. к. назывался гаданием, а не волшебанием. *Дальнейшее развитие гадания по Псалтыри трансформировало и способ гадания, и сами Г. к.* Появляется собственно гадательная Псалтырь (Гадание царя и пророка Давида), текст которой содержал первые стихи псалмов и соответствующие гадания и истолкования. Перед гаданием читали молитву, книгу трижды поворачивали на голове гадющего. В XVI в. в Польше появляются сборники гаданий по открытой наугад книге. Первая буква на открытом листе указывала строку (стих); значилась стих, помеченный этой буквой (особые варианты для мужчин и женщин). Эти рифмованные подборки аналогичны русским «костным розводам» и «гадательным книжкам» (Загадки царя Давида, Гадательная книжка Соломона царя), известным с XVI–XVII вв.: по ним гадали с помощью трехкратного бросания жребия; каждая цифровая комбинация сопровождалась толкованием. Традицию русских «гадательных книжек» продолжали списки «предсказаний» в народных рукописных сборниках (Русский Север, Полесье). Это своды нравоучительных сентенций, которые служат ответом на вопрос гадющего и сопровождаются цитатами из Священного Писания. Выбор ответа производится наугад или бросанием зерна на

расчерченный лист. У семейских Забайкалья при святочных гаданиях использовались зернолетки — листы с номерами и текстом. Бросая зерно, говорили: «Царь Соломон, скажи мне сущую правду» (Бол.КСЗ:60). Как Г. к. могли быть использованы и сборники сентенций и афоризмов.

Народные гадания по Псалтыри сохраняют главным образом внешнюю сторону, текст Псалтыри практически не используется. Гадание сопровождалось молитвой, в книгу вкладывали выписки с вопросами, вставляли ключ, привязанный к книге. Держали ключ вместе с книгой на пальце; если во время чтения молитвы Псалтырь вращалась — хороший знак. Условившись о странице и строке, ставили Псалтырь корешком на темя гадющему, поворачивали три раза, раскрывали наугад (Белоруссия, Тверская губ.). С Псалтырью гадали для определения вора: если при чтении псалма книга сорвется с пальца (се держат за ключ) — это знак невиновности подозреваемого (Московская губ.).

Лит: Куш. ПСРА,3; Андреева М. А. Политический и общественный элемент византийско-славянских гадательных книг // Византизм и славяне, Рига, 1930–1932/2–4:47–72, 65–83, 430–461; Е е же. К истории византийско-славянских гадательных книг // Византизм и славяне, Рига, 1933–1934/5:120–159; Коноков Н. Н. Из области астрологии // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. М., 1907/4/1:16–53; Перетц В. Н. Материалы к истории астрологии и легенды. 1. К истории Грошица; 2. К истории Лушова. СПб., 1899–1901; Спервский М. Н. Из истории отреченных книг. 1. Гадание по Псалтыри. СПб., 1899; 2. Третья книга. СПб., 1899; 3. Лопатошник. СПб., 1900; Е го же. Аристотелевы врата и Тайны тайных // СБОРЯС 101:15–18; Туринлов А. А., Чернецов А. В. Отреченная книга Рафан // ТОДРА 40:260–344; Мордовина С. П., Станиславский А. Л. Гадательная книга колота Пинеза Калыны // История русского языка. Памятники 11–18 вв. М., 1982:321–336; Георгиев Е. Литература на юности борби в средновековна България. София, 1966:150–161; Новакович С. Примери кључности и језика старег и српско-словенскога. Београд, 1904:608–620; Трифуневич Ђ. Алфубник српских средновековних кључених појмова. Београд, 1974:36–37, 93.

119–120, 133, 287, 291; Харискиядис М. Астрономски, астролошки и други подаци и иконо-не илустрации у Студенчичком зборнику универзитетске библиотеке у Беолији // Зборник историје књижевности. Београд, 1976/ 10:283–296; Петканова Д. Гадатељите книги и фолклорот // Старобългарска литература. София, 1985/18:47–57.

О. В. Белова, А. А. Турилов

ГАДЫ — в народной культуре особая группа животных (*гады, щур, погань, нечисть* и др.), основу которой составляют пресмыкающиеся и земноводные, прежде всего змея, а также ящерица, лягушка и жаба, черепаха. Кроме того, к Г. могут относиться червь, улитка, рак, многие вредные насекомые, из зверей — мышь, ласка и другие куньи, иногда волк и некоторые другие, из рыб — выхля и угорь, блявки к ним и некоторые птицы.

В различных славянских языках для многих животных этого круга используются слова с корнем *гъд-*: для ящерицы (*gadyca* — рус., укр., пол., чеш., словац.), урка (Даль 4:459), черва (с.-рус., чеш., словац.), сворлима (чеш., словац.), свержка (болг.), кузничка (болг., словен.), крысы (укр., бел., пол., чеш., словац.), некоей несъедобной рыбы (вологод.), некоторых птиц — стрижа (рус., укр.), щурки (рус., пол.), аюста (рус.), скворца (болг.), ласточки (ц.-слав.). У всех славян **gady*, **gadyla* встречаются в качестве обозначения змеи. *Гадюшка* называют и ящерицу (с.-рус.). В легенде об аюсте, охранителе и очистителе земель от гадов и прочей нечисти, Бог приказывает аюсту выбросить мешок с *гадами* — змеями, ящерицами, лягушками, жабами, вредными насекомыми. *Жаба* спаривается с ужом или считается его матерью (полес.). *Черепаша* (болг. *копяна жаба*) связана своим происхождением с гадюшкой (укр.). **Sady* может обозначать также червей (н.-луж., рус.), равно как и другие «змеиные» названия (словац. *zlouha*, хорв. *gijalka, gijca, gij(ka)* 'червь', а укр. *черв'як*, пол. (в заговорах) *gobak* — вофемистические обозначения змей. Из червей могут возникать змеи (пол.). Пол. *gobacisko*, собирательное 'насекомые', может уподобляться и по отношению к змеям (главц.). **Sady*, **gadyla* во многих русских, белорусских, польских и болгарских диалектах и **gudy* в чешском и

словацком обозначают различных насекомых и пауков, особенно кусающих и паразитов: мух, оводов, слепней, комаров, мошку, вшей, блох, клопов, паразитов на скотине. Характерны названия стрекозы: укр. *гадичка, гадючка, гадичий слуга*, словац. *hadou (hadaca), žiba (žibka)*, чеш. *hadí uoko, hadí hlava*, пол. *gadzia głowa, gadiż leb, gadiżie dundo*. Близость змей и насекомых подтверждается не только на языковом уровне, но и в поверьях, в ритуально-магической практике (напр., в способах изгнания, оберегов от их укусов, в складном применении настоев змей, блох, клопов в народной медицине, в ритуальном использовании урка, жабы, рака, медведки, блохи для вызывания дождя). У русских *гадом* называют также мышью или, собирательно, мышей и лягушек, *гадиной* — мышей или крысы; для гадов, вшей, мышей и крыс используются названия рус. *погань, поганка, поганки, серб. поганац* 'мышь'. Как и змея, мышь — нечистое животное, изгнанию мышей вместе со змеями и насекомыми у юж. славян посвящены специальные дни. У юж. славян понятие «гады» (болг. *гад, гак, с.-х. гадина*) применяется и к волкам. Многие табуистические наименования ласки определяют ее через названия змей, черви, мыши, крысы. С лаской, ящерицей или ужом связаны одинаковые сюжеты быличек (напр., об отравлении птицы человеку, перемещению их детенышей в другое место). «Ящеричим» украинцы считают хвост kota или верят, что в нем сидит гадюшка. Из рыб к Г. относятся езевидакие выхля, угри, многи (болг. *змионка, укр. гадина сьмла, рус. змеюв брат* и т. п.), которые спариваются со змеями и считаются змеями в 9-м или 12-м поколении.

В болгарских, словацких и польских диалектах **gady* (**gady*) и **gadyla* употребляются и для обозначения птицы, чаще домашней, в польском также для мелкой живности и домашней скотины. Имеются и другие сходные обозначения для гадов и птиц, напр. пол. бескнд. *gawiedziak* 'гад, пресмыкающееся' и *gawiedzi* 'домашняя птица'. Близость их проявляется и в поверьях: ласточки и лягушки, воробы или жаворонки и мыши превращаются друг в друга; птицы, насекомые и змеи уходят змьей в крэй; змея, насекомые и некоторые птицы (жаворонок, перепелка) прыгучи на зиму в землю; птицы (желна, ласточка, угод), змея, черепаха или ёж обладают раз-

рыв-травой; змеи и птицы (ворон, дрозд, орел) владеют особым камнем, делающим человека невидимым или способным видеть клады и понимать язык животных; уж «играет» с кукушкой; в легендах кукушка, ласточка и змея — три обращенные сестры Лазаря, кукушка — жена мужа-ужа, а соловей и лягушка — их дети и т. д. Многие признаки сближают птицу и ласку (земляную ласточку).



Гадь. Народный рисунок. Словакия

Поверья, связывающие змею с петухом или курицей, в значительной степени восходят к образу василиска. Так, из петушиного яйца или яйца черной курицы появляется на свет змееш-домовой. Петушиный гребень имеет на голове царь змей (пол., босн.-герцеговин.). Для гада-курицы показательно такое польское поверье: «Gadzina to jak kura wygląda. Fruwa tak jak kura. Jak ona frunie w lesie, to za nią trawa wypalona. Gadzina ma skrzydła, pióra ma jak ogień, szeregona jak ogień. I te malutkie miała dzieci z jajek. Jak ugryzie ta gadzina, to śmierć» [Гадина (змея, гадука) выглядит как курица. Она летает, как курица. Как вспорхнет в лесу, то за ней сожженная трава. У гадины есть крылья, перья у нее, как огонь, красная, как огонь. И детены-

ши у нее были из яиц. Если гадина укусит, то смерть] (хелм., запись автора).

Гадь тесно связаны с демонологическими персонажами. Так, змея, лягушка или карп по истечении определенного времени и при определенных условиях становятся летающим змеем (пол. *złotk*, болг. *змеј*, с.-х. *змај* и т. п.). Ср. также кашуб. *złotk* 'улитка'. С другой стороны, из развешенного пепла сожженного змея зародилась змея (с.-рус.). Змея (уж), ласка, лягушка, крыса, крот часто выступают в функции домового. Знахарей называют *гадиной* (с.-рус.), ведьму — *змеей* (полес.); с разрубленными и расплзшимися кусками змеи связано происхождение знахарей; жаб считают обращенными ведьмами. Из крови Каина произошли змеи, вошки, собаки, ведьмы, вилы и некоторые другие демоны.

Гадь характеризуют некоторые общие признаки. Это по преимуществу хтонические животные: они обитают в земле (и поэтому часто слепы), в норе (в подполе, под порогом), уходят в землю на зимовье и появляются из нее (змеи, черви, мыши, ласка, многие насекомые, некоторые птицы), обладают подземными кладами (змеи, ласка, ворон), с землей связано их происхождение (блохи и вши возникли из горсти земли, пыли, праха, пепла, жабы — из грязи, жаворонки — из комочков земли, волк — из глины). Они связаны с душой предка — *пращура* (змея, лягушка, ящерица, волк). Это нечистые, дьявольские создания (легенды о создании дьяволом змеи, волка). Большинство из них ядовиты (змея, жаба, ласка, уторь). С Г. связаны различные ритуальные способы их изгнания и многочисленные запреты и обереги от них, но и сами они имеют часто функции оберега и покровителя.

Лит.: ОЛА 1, карты 13—14, 30—36, 46—47, ЭССЯ 6:78—83; Фасм.² 4:510—511, 573; Даль 1: 339—340, 3:153; 4:659; Зел.ОРАГО 1: 51, 200, 298; СБФ 4:130—159; КОО 2:253, 290, 3: 219—220; ОСб 1902/4:62; СРНГ 6:89—91, 11: 260; АрхИИФЭ, ф. 15—3, № 252:74—75, 108; Грюч. 4:452, 530; Ром.БС 4:160, 166—167; Fed. LB 1:178; ПА; Геров 5:599—600; Ёор.ПВПТ 2: 21, 100—206; ZNZO 1896/1:21, 1905/10:225, 254, 296; Schn.SV:13; ArchPEUL (карт); Perls WWLP; Kolb.DW 19:201—202, 32:324, 39: 509, 46:466; Lud 1896/2:162, 1899/5:322,

1901/7:133, 1916/10:80; Slawski 1:248–249; Wierchy 1924/2:164; ZWAK 1877/1:106; International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, 1959/1–2:277; Die österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. 19: Galizien. Wien, 1898:277–278.

А. В. Гуря

ГВОЗДЬ — предмет, ритуальные функции и символика которого связаны с признаками «острый», «твердый», «железный».

Гвоздь при погребении забивают в доме сразу после выноса тела на том месте, где лежал покойник (болг., серб., макед., укр.). Болгары в Добрудже забивают Г. в пол через сырое яйцо или разбивают яйцо рядом с забитым Г., разбивают черепицу о Г., замазывают Г. глиной. Во Фракии болгары заколачивают Г. на месте, где находилась голова покойника; в некоторых селах забивают два Г. — где лежали голова и ноги, чтобы покойник не стал вампиром или чтобы в доме не появился еще один покойник (в этом случае заколачивают новый Г.). Болгары-капакцы в течение 40 дней плавают вином и водой место, где забит Г. В Пловдивском кр. с тем же предохранительными целями нередко забивают три Г. В Родопях, заколачивая Г., заклинали: «Когда оживет железо, тогда и мертвый пусть встанет», а в окрестностях Самокова приговаривали: «Чтобы не было второй смерти» или «Чтобы после похорон живые занимались своим делом». В зап. Болгарии, в Калемнице, после выноса лежавшего на полу мертвеца заколачивали Г. туда, где была голова покойника, а на шляпку Г. клали топор, «чтобы испугать душу, чтобы она не приняла облик вампира и не приходила домой». Сербы в Краине (Топуско) после выноса покойника заколачивали Г. в порог дома. На Косовом Поле сербы забивали Г. в пол, «чтобы забить смерть, а живым родственникам быть крепкими и стойкими, как железо». В вост. Сербии (Болевац) на месте, где лежал покойник, разбивали яйцо, а с ним и сосуд из тыквы, наполненный водой; затем заколачивали Г. В центр. Сербии (Ресава) тоже разбивали яйцо и вбивали Г. в кровать, на которой лежал покойник, «чтобы он не стал вампиром». Гуцулы в Карпатах забивали Г. в скамью, на которой лежал покойник, со словами: «Забиваю ты ту, абишь стояв за всі головы, доки ти

ту аби икому за нас крещеных — не шкодило» (Вак. БПО:104). На Украине также после выноса покойника забивали зуб от железной боросы под столом, «чтобы не умирали остальные».

Гвоздь — защита от болезней и волков. Болгары в Памалоритште сразу после рождения ребенка кавали на порог Г. вместе с красной ниткой, чтобы предотвратить кожные заболевания у младенца. В юж. Фракии болгары лечили детскую эпидемическую тем, что мать раздевалась донага, вокруг ребенка посыпала просом и очерчивала круг, затем забивала Г. в сухое дерево, приговаривая: «Лѳшавата болка да устѳне на сѳото дѳрѳну» [Плохая болезнь пусть останется на сухом дереве] (Вак.БЕТБ:291). В зап. Белоруссии в р-не Волковыска матери лечили своих детей от недержания мочи тем, что забивали выгашенный из пола Г. на том месте, где помочился ребенок. В Пиринской Македонии «от волков» кавали Г. в огонь, «чтобы волк напоролся на Г. языком».

Гвоздь как орудие вредоносной магии известен у русских. В Белоозерском у. Вологодского кр. рассказывали быльмчу о том, как в д. Игание плотники принесли с кладбища Г., спрятали его в избе и колдовали с ним так, что обитатели избы видели в переднем углу покойника, а входя в дом с посторонними людьми, не видели его. К тому же что-то сбрасывало с лавки спящих домочадцев. Так продолжалось, пока не разобрал бревна избы и не нашал в парадном углу вбитый Г. от гроба.

Словенцы взятый с надмогильного креста Г. забивают в дверную притолоку класва для излечения околдованной скотины. Вост. славяне старались, чтобы в гробу (могиле) не было никакого железа, в том числе и Г.: гроб сколачивали деревянными Г. или связывали доски лыком. Не должно было быть таких Г. даже в сапогах покойника. Если его хоронили не в лаптях или «квангах» (в легкой обуви из ткани), а в сапогах, то железные Г. вытаскивали. Поляки также старались, чтобы не было железных Г. в гробу и в обуви покойника. Древние деревянные храмы тоже обычно строились без железных Г. В то же время в Закарпатье существовал обычай класть в гроб колдуну (который, по народным представлениям, мог стать вампиром) стружку, бумагу, бруски оскны и Г. Сербы пользовались железными Г. как

средством против покойника-вампира, забивая ему большой Г. в рот и по два меньших в каждую ступню.

В зап. Белоруссии в зоне Воляковиска в период между Рождеством и Новым годом запрещалось вбивать куда-либо Г. и просверливать дырки, т. к. «это могло повредить молодежи».

В с.-зап. Польше, в окрестностях г. Чарикова, бытовало верование, что небо вращается вокруг большого Г. Вселенной. Такое представление о «Глобале Мира» характерно для народов севера Евразии (см. *Астрономические верования*).

Лит.: Мовз. KLS:24; Зел. ВЭ:347; Мак. ННКС: 187; Бор. ВТНИ:271; Fed. LB 1:342,393; Бор. ЖСГ:208; ГЕМБ 25:176; Грб. СОСБ:248; Бор. ВВ:42,201; Вил. СК:310; Шл. ГЕСО:274; Вак. ПО:104; Вак. БЕТЬ:291,406—407; Вак. ПСОП: 58; Доб.:293; Зел. К:261; Кап.:196; Пир.:452; Плав.:237—238; Мёд. VUOS 5:196.

Н. И. Толстой

ГЕНИТАЛИИ — мужские и женские детородные части тела, оказывающие, по народным представлениям, отталкивающее воздействие на нечистую силу, сглаз, а также провоцирующие плодородие и изобилие и имеющие целебные свойства.

Г. в качестве амотропея широко использовались в славянской магической практике. Там в с.-зап. Болгарии считалось, что от сглаза следует с утра, выходя из дому, подержаться за свои Г. и потереть их рукой, а затем тотчас той же рукой потереть свое лицо, произнося: «Когит ми види дупето, тогис да дойде уроки!» [Когда (он, она) увидит (мой) зад, тогда пусть сглазит (меня)!] (капанцы, Кап.:295). У сербов мать, защищая своего ребенка от сглаза и колдовства, прикасалась рукой к своей вульве, а затем той же рукой гладила ребенка по лицу и голове, произнося заклинание: «Ја те родила, ја те и отхрамила» [Я тебя родила, я тебя и выкормила], и прикасалась тремя пальцами к земле (Гружа, Шумадија). Чтобы вылечить ребенка от испуга, сербы-ворожен «сливали с него страх» при помощи разных манипуляций с водой, расплавленным свинцом, красным платком. При этом они раздевались донага

и, сливая воду в сковороду, заговаривали испуг: «Бјели трава, бера те црна трава, материна справа и очина сила!» [Беги, страх, прогонию тебя черная сковорода, материнское устройство и отцова сила] (Пожега, зап. Сербия, Теш. НЖОПК:174).

Вульва и кунус как средство от вращения градовой тучи использовались в магической практике сербов и болгар. В Поцерине (с.-зап. Сербия) женщина-ворожея, желая предотвратить градобитие, раздевалась донага, поднималась на тыл и, продвигаясь по нему навстречу туче, стремилась показать предполагаемому предводителю градовой облака, недавнему утопленнику (никогда родственнику), свой кунус, чтобы отвести его и град от сельских угодий. В Драгачеве (зап. Сербия) вульву обнажала хозяйка, выходящая навстречу туче, где, по поверью, обитала хава; женщина задирала подол и кричала: «Бежи чудо од чуда чудогат! (два раза). Не можете једно крај другогат!» [Беги, чудо, от чуда чудного! Вы не можете быть рядом друг с другом!] или «Не иди ала на алу! Ова моја ала доста таква прогутала!» [Не иди, змеюка, на змеюку! Эта моя змеюка достаточно таких проглатала!]. При этом хозяйка с задраным подолом бегала вокруг дома. Болгарки в селах западнее Пловдива, обнажая вульву, произносят: «Йоргу! Пу планинету да идеш, дето пале не пей, там да вѣрнеш!» [Георгий! В горы уходи, туда, где птица не поет, там разгуливай!]. При этом упоминалось имя одного из утопленников (Георгия) из села, и весь ритуал совершался трижды (Арх. ЕИМ № 880—II). По тем же мотивам, вероятно, соблюдается и обратное — запрет женщинам задира́ть подол при грозе, потому что при этом «туда бьет гром» (Ровеница). Русские давали дополнительное толкование такому запрету: нельзя быть с подоткнутым платьем во время грозы, потому что «много мест тут укрывалась алчутке беспятому [бесу]» (Мак. ННКС:126).

Вульва как средство символической борьбы и защиты при вооруженных столкновениях известна была черногорцам (племя пипери). Одна из женщин поднималась на возвышение на позиции одной из сторон, задира́ла платье и, похлывая по Г., выкрикивала бранные слова, бросая вызов противнику, какому-либо конкретному лицу или всей войску в целом (см.

Брань). Стрелять при этом в женщину считалось позором. Обычай драмить противника подобным образом был зафиксирован в начале XVII в. у русских голландским путешественником Исааком Массой: под Кромехи в стане Самованца «на гору часто выходила потыскаха в чем мать родила, которая пела похвальные песни о московских воеводах и много другого, о чем непристойно рассказывать» (Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937:93). В групповых играх (сахи и т. п.) сербские дети часто, чтобы подразнить противника, подкапывали себя по Г. рукой — «цуваи су се».

Согласно сербскому и македонскому поверьям, вульва может выскочить на абу у мужчины, если он удитрится пройти под радугой. По другим представлениям, он переменит свой пол на женский. Тот же мотив используется сербами для защиты от глаза: в ответ на удивление или восхищение говорят: «П... ти на челу!» [Вульва тебе на лоб!] (Левач, Темнич).

Вульва известна у сербов в качестве целительного средства. Когда с ребенком случается первый припадок эпилепсии, мать должна трижды прикоснуться к нему своей «срамотой» («три пута га тоне са своја срамота») и после этого снять с ребенка одежду и бросить ее в бурьян или на чужое поле, «чтобы болезнь не вернулась» (Подричье). При прикосновении вульвой к больному ребенку мать говорит: «Од њу се видело, од њу се саддало, да се мекне од моје дете!» [Из нее дитя увидело белый свет, из нее создалось, пусть она отстанет от моего ребенка!] (ГЕИ 1957/2-3:579).

Вульва как средство вызывания плодородия использовалась русскими из Вологодского кр. Для того чтобы скотина была «неправдой», нужно вырвать из вульвы волосок, залепить его в хлеб и дать скотине.

Фаллос как средство вызывания плодородия известен у болгар в Добрудже. Там хозяин, подготавливая телегу и семена для первого посева, должен был держаться за фаллос, чтобы тем самым добиться хорошего урожая. По сербским поверьям, когда начинают всходить жито, нужно взять несколько вербовых веток, пойти в поле и сказать: «Как быстро растет эта ветка, таким быстрым пусть будет мой фаллос и мое жито!» По представлениям сербов Косова Поля,

фаллос связан с рилом. Чтобы избавиться от импотенции, молодому мужу следовало пойти в поле, найти там рило и разобрать его или отправиться ночью в поле на место, где оставлено рило, и вставить свой фаллос в отверстие на грабле. Этим снималась порча, наведенная дурным глазом.

Тестикулы, подобно вульве, могли надеяться магическими, в том числе продуцирующими и оттонными, свойствами. В закарпатском свадебном обряде новобрачная сажала на колени двухлетнего мальчика и гладила его тестикулы, «чтобы у нее рождались мальчики» (Бог.ВТНИ:257). По южнославянским представлениям, тестикулы способны отвести неудачу или беду. Так, если человек рано утром отправляется в путь или на работу и встречает при этом попа, предвещающего несчастье (см. Встреча), он должен схватиться за свои тестикулы и почесать их, чтобы отстранить неприятности.

Мужские Г. при защите от нечистой силы могли заменяться жестом — положением кисти левой руки на сгиб правой и поднятием последней вверх или кавыванием фаллоса. Есть основания предполагать, что таким защитительным словом было у вост. славян и у болгар слово *чур*, имевшее древнее значение 'репш'. Этимологию этого слова, в котором начальное *č* могло чередоваться с *k* (ср. **čurь* 'репш' и **čurь* 'петух'), подтверждают фольклорно-этнографические данные. Названия Г. в славянских и индоевропейских языках часто «птичьего» происхождения, что связано с древними представлениями о самих Г. Ряд функционально сходных предметов, в том числе и предметов домашней утвари, как, например, маслобойка с ее пестом и узкой кадкой, символизировали, по народным представлениям, фаллос и вульву, а их действие — *чигтуе*.

Лит.: Толстой Н. И. Русск. *чур* и *чурь* // IJSLP 1985/31-32:431-437; Журав. КД:38; Макс.ННКС:126; Масса И. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937:93; СБФ-81:58,59; ПА; Бог.ВТНИ:257; ГЕИ 1957/2-3:579; ГЕМБ 1975/38:156; Дуч. ЖОК:184; Маж.ОЛТ:419; Петр.ЖОГ:325; Теш.НЖОПК:174; Трој.ГП:219-220; Фил.ВН:137; АЕИМ №880-II; Доб.:352; Кап.:295; СбНУ 1936/42:117.

Н. И. Толстой

ГЕОРГИЙ (в.-слав. *Юрий*, *Егорий*, серб. *Ђорђе*, болг. *Ђорѓи*, хорв. *Jugaј*, пол. *Jeży*, чеш. *Jiří* и т. д.), **Георгий Победоносец** — один из самых чтимых у славян святых, покровитель Москвы и Русского государства. Дни памяти: 23.IV(6.V) — Г. вешний, 3(16).XI — Г. осенний, обновление храма св. Г. в Лидде; у католиков — только 23.IV. В народной культуре — защитник скота, «волчий пастырь».

ческую смерть. Св. Г. творил чудеса и добрые дела, одно из которых через апокрифическую литературу стало широко известно: он победил змия и поправ его конем. Этот мотив запечатлен иконографией и принят народной традицией. В народном сознании сосуществуют два образа св. Г.: один из них приближен к церковному культу св. Г. — змееборца и христолюбивого воина, другой, весьма отличный от первого, к культу скотовода и



Святой Георгий. Икона XI—XII вв. из Успенского собора Московского Кремля

Св. Г. родился в Каппадокии (Малая Азия), пострадал в 303 г. и погребен, по преданию, в Лидде (Палестина) — основном месте культа св. Г. Согласно житию, св. Г. был воином, приближенным императора Диоклетяна (284—305), который за приверженность к христианству обрек св. Г. на мучени-

землепашца, хозяина земли, покровителя скота, открывающего весенние полевые работы. Так, в народных легендах и духовных стихах воспеваются подвиги святого воина Егория (Георгия), устоявшего перед пытками и посулами «царица Демьянища (Диоклетианища)» и поразившего «люту змию,

люту огненну». Мотив победы св. Г. известен в устной поэзии вост. и зап. славян. У поляков св. Ежи сражается с «ивавельским смоком» (змеем из краковского замка). Русский духовный стих, также следуя иконописному канону, причисляет к змебордам и Феодора Тирона (см. Тодорова суббота), которого восточно- и южнославянские традиции тоже представляют всадником и защитником скота.

Другой народный образ св. Г. связан с началом весны, земледелием и скотоводством, с первым выгоном скота, который у вост. и части юж. славян, а также в вост. Польше часто бывает на Юрьев день. В русских (костром., твер.) обходных юрьевских песнях обращаются к св. Г. и св. Макарию: «Егорий ты наш храбрый, / Макарий преподобный! / Ты спяси нашу скотину / В поле и за полем, / В лесу и за лесом, / Под светлым месяцем, / Под красным солнцшком, / От волка хищного, / От медведя лютого, / От зверя лупявого» (ПКП, № 316); в хорватских песнях того же дня и назвращения св. Г. приежзает на «зеленом», т. е. сером в яблоках, коне: «Dobro jutro dobri gospodar! / Evo zelenog Djure / Na zelenom konju, / Zelen ko travica, / Rovani ko govisa. / Novi žitni klas / I od Boga dobar glas» [Доброе утро, дорогие хозяева! Вот к вам приехал зеленый Юрий на зеленом коне, зеленый, как травушка, росистый, как роса. Привез жита колос и от Бога добрую весть] (Нуз.З.):22). Некоторые хорватские юрьевские тексты близки к текстам вучаров: «Dajte Jurju slanice, / Da vam tjeza vuка s plaline!» [Дайте Юрию сала, чтобы он вам прогнал волка с гор!] (Нуз.З.):17). У хорватов и словенцев в обходе дворов с юрьевскими песнями главная фигура — «Зеленый Юрий» (*Zeleni Juraj*) — мальчик, покрытый с головы до ног зелеными ветками, изображающий св. Г. (ср. полес. куэт). В тех же хорватских песнях в день св. Г. иногда присутствует мотив змеборчества и похищения змеем девицы. Словенцы в Помурье водили «Зеленого Юрия» или «Весника» (*Zeleni Jurij, Vésnik* — от слов диалектного *véstia* «весьна») и пели: «Zelenega Jurja vodimo, / Maslo in jajca prosimo, / Ježibaba zgaljamo, / Mladoletje trovimo!» [Зеленого Юрия водим, масло и яйца просим, Бабу Ягу прогоним, весну рассыпем!] (Kur.PLS 1:268). В Штирии ребята пели: «Sveti Jurij, to maš ključ, / Odrpi nam neboško luč!» [Святой Юрий, у тебя есть ключ, отвори нам небес-

ный свет!] (Kur.PLS 1:268) и при этом державшим ключом ковыряли землю. В центр. Белоруссии юрьевские обходчики «будили» св. Г.: «Юры, уставай рана, / Адмыкай зямлю, / Выпуская расу / На цылае лета, / На буйнае жыта, / На ядрмістае, / На кваласітае!» (Весн.п.:159), а пасхальные волочешники обращались к св. Г.: «Святы Юрый, з неба ідучы, / З неба ідучы, вазьмі ключы, / Адамкіні зямлю сырпусеньку, / Пусці расу цяпапусеньку, / Пусці расу на ўсю вясну, / На ўсю вясну, на цылае лета, / На цылае лета, ядрмае жыта, / На гэты свет, на ўскі цвет» (около г. Борисова, Влчб.п.:133,134). В вост. Моравии в Смертное воскресенье (предпоследнее перед Пасхой) молодежь распевала: «Smrtna neděle, / Kdes klíč poděla? / Dala sem ho, dala / Svatému Jurji, / Aby nam otevřel / do raja dveři, / Aby Jurj vstal / Pole odmykal, / Aby tráva růšla, / Tráva zelená» [Смертное воскресенье, куда ты дело ключ? — Я дала его, дала святому Юрию, чтобы он нам открыл двери рая, чтобы Юрий отомкнул поле, чтобы росла трава, трава зеленая] (Vetterl K. Lidové písně a tance z Valašsko-kloboucka. Praha, 1955/1:110). Для болгарских и восточносербских юрьевских песен характерен мотив подковывания коня и объезда полей: «Свети Георгија коня кове се от сребро и от злато...» [Святой Георгий подковывает коня серебром и золотом...], «Тръгнал ми е свети Георги / Сутром рано на Герговден / Да обижда зелени нивя, / Зелени нивя, росни ливади» [Направился святой Георгий рано утром на Юрьев день объезжать зеленые поля, зеленые поля, росистые луга] (БНПП 2:22).

Св. Г. отмечен в славянском фольклоре как повелитель змей (он казнил нечестного пастуха, повелевав змею его ужидать), но еще более св. Г. известен как хозяин волков. Согласно русской легенде, имеющей параллели у сербов в Боснии, в Славонии и у болгар, пастух, заметив примитую траву под дубом, залез на него, чтобы узнать, что на этом месте обычно происходит. Вскоре он увидел, как скачет верхом св. Г. и за ним бежит множество волков. Остановившись у дуба, св. Г. стал рассматривать волков в разные стороны, указывая им, чем пропитаться, равослав их и под конец, когда пригнулся старый хромой волк и спросил, кого ему есть, указал на того, кто «на дубу сидит». Через два дня пастух слез с дерева и был

сведен хронным волком. Ср. русский юрьевский обряд: старший в семье перед выгоном скота ходил на луг до зари «выкалкать волка»: «Волк, волк, скажи, какую животину облюбуеть, на какую от Егория тебе наказ вышел?» Потом хватал в овчарне первую попавшуюся овцу и закалывал ее, в поле кидал ноги и голову. Ср. русскую поговорку: «Что у волка в зубах, то Егорий дал». В то же время вайбакальские старообрядцы считали, что «Егорий храбрый... от волков скот оберегал». В Приангарье Егория Храброго чтили как покровителя лошадей, в его день на лошадях не работали. В Пиринской Македонии (Петрич) полагали, что св. Г. — повелитель весеннего дождя и грома: вместе с пророком Ильей он развешивал на коне по небу, и от этого слышался гром. В селах около Пловдива воспринимали св. Г. как хозяина и «держателя» всех вод: он убил змея, чтобы дать людям воду.

Лит.: Вес. РОДС 2; Кирпичников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследованиями литературной истории христианской легенды. СПб., 1879; Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературе. Одесса, 1909; Пропп В. Я. Звездороство Георгия в свете фольклора // ФЭРС:190—208; Loorits O. Der hl. Georg in der slav. Volküberlieferung Estlands. Berlin, 1955; Kosowska E. / Kalon i transformacje. Sw. Jerzy w polskiej kulturze ludowej. Wroclaw; Warszawa, 1985; Фролец В. Свети Георги во народната традиција на словенските народи // МФ 1973/6/12:87—91; Антџи В. Свети Георги и народната традиција // НС 1971/10/37—38:78—83; Fucić B. Sveti Juraj i Zelena Juraj // ZNŽO 1962/40:129—150; Чайка Х. Свети Георги в български фолклор // БФ 1988/1:29—37; Миркович Л. Хеортологија. Београд, 1961: 239—240; Сперанский М. Душевные стихи из Курской губернии // ЭО 1901/3:44; Аф.НРА:171—172; Коринфский А. А. Народная Русь. Крутой год сказаний, поверий, обычаев и пословиц русского народа. М., 1901: 255; Сабурова А. М. Культура и быт русского населения Приангарья. Л., 1967:41; Аверинцев С. С. Георгий Победоносец // МНМ 1:275; Бесс.КП; Бол. КСЭ:78; НКС 3:228—233; Вестн.:157—182; Вчбл.:132—142; Арх.ЕИМ № 776.11; Чаж. МРС:320—321; Чажанович В. О сръбском архонном богу. Београд, 1941:68—69; СЕЗб 32:

379; Ив NSO:128; Нуз.ЗЈ:22; Кур.ПЛС 1:268; Polivka J. Vltí pastýr // Sborník prací věnovaných Václavu Tillovi. Praha, 1927:159.

Н. И. Толстой

ГЕРМАН, Джерман. 1. Христианский святой VIII в., день памяти которого (12/25.V) в народной культуре правдунется, чтобы предотвратить град. В культе св. Г. на Балканах сохранились следы почитания древнефракийского божества, повелителя природных стихий — грома, града и небесной влаги. В традиционных представлениях Г. — «градущикар», помощник св. Ильи (р-и Пирота) или Варфоломея и Варнавы (р-и Травня, ср. «Герман гремит, Варфоломей вертит облака, Варнава их возвращает»).

Предохранительные обряды от грома и града совершаются в некоторых районах Болгарии в день св. Г. или — окказионально — при приближении градовых туч, в начале грозы. Хозяйка дома зажигает на пороге свечу, оставшуюся от рождественского Сочельника, и кричит: «Герман, Герман! Перенеси эту тучу в пустые горы, где пастухи не пахот, где свиномы не визжат и где не месят калачи!» или: «Герман, только до межи, а по эту сторону — нет». В Софийском окр. в этот день запрещается работать («от града») и, если пожелает туча, женщины и дети кричат: «Герман, лютой правдини!» В Зап. Болгарии, Македонии и вост. Сербии стремятся умиротворить Г. в рождественский Сочельник. Для этого во двор выносят столки с обрядовым угощением или ритуальным хлебом и приглашают Г. на трапезу: «Герман, Джерман, туча! Приходя поужинать! Приходи сейчас, а летом чтобы мы тебя не видели — ни в поле, ни на лугах!»

Следы почитания персонифицированного божества грома и града обнаруживаются в болгарских и македонских проклятиях: «Чтоб тебя Герман ударил!», «Чтоб тебя Джерман унес!» и в пословице «Герман бьет до межи» (ср. «Град бьет до межи»).

2. Ритуальная кукла и название обряда вызывания дождя (реже исполняется в целях приостановления дождей). Обряд распространяется преимущественно в сев. Болгарии, в вост. Сербии и в Румынии. Представляет собой символические похороны куклы (реже — животного) по имени Герман

или *Германчо*, *Георги*, *Герман-Гошо*, *Иван*, *Иванчо*, *Кабаван* (Странджа), (*С*)*Жалоян* (Добруджа), *Кольо Лападчо* (Ямбол). Вариантность наименований обусловлена разной временной приуроченностью обряда, совершавшегося начиная с первой недели Великого поста (р-н Тетевена) вплоть до дня св. Афанасия в июле (сев. Добруджа); у бессарабских болгар обряд исполняется 1 мая — в день св. Еремии и кукла именуется *Ерменчо*, *Ирмия*; если же вызывание дождя приурочено к 9 мая, дню *Никола* вешнего, используется имя этого святого — *Никола*, *Кольо*.

Г. нередко исполняется вслед за обрядом «пеперуда» (см. *Додола*). Участвуют преимущественно женщины, мужчинам доверяется лишь копать могилу и нести гроб к месту захоронения.

Изготавливают куклу участницы обряда «пеперуда» (если этот ритуал предшествовал Г.). Девочки или старухи (лучше вдовы) собираются в доме сироты (Добруджа) или, наоборот, там, где живы родители и все дети, или в доме кормящей матери (Михайловградско). Материалом для фигурки служат глина, земля или ил, а также ткань, тряпки, листья, тесто и палец самоубийцы (Бургаско). Если обряд направлен на прекращение дождей, «Герман» изготавливается из метлы, украденной из дома впервые забеременевшей женщины или женщины, состоящей во втором браке. На лице куклы обозначаются глаза (из фасоли) и нос (из перца); руки сложены на груди, как у покойника, или воздеты к небу — в ожидании дождя. Г. может быть обнаженным или иметь какую-нибудь одежду (шапку — из скорлупы первого крашеного пасхального яйца и т. п.). Обязательный элемент куклы — несоразмерно большой фаллос: «Надо, чтобы показывал, откуда появятся тучи: они придут оттуда, куда смотрит его шапка, и будут двигаться туда, куда смотрит его член» (Михайловградско).

В некоторых районах дополнительно изготавливается кукла, олицетворяющая женское начало, — *булка на пеперудата*, *Росица от роса*, *Евдокия* или *Гершина*. В Разградском окр. еще одна пара кукол представляет детей Г. и его жены — *Иванчо* и *Иванка*.

Известны зооморфные варианты Г.: мертвая или живая жаба, наряженная в женские одежды (*Герман-Гошо*), осел, кот, гусь, петух. Иногда жаба помещается в гроб вместе с куклой Г. (с.-зап. Болгария).

Оплакивание Германа. Тексты варьируются от коротких «Умер мамкин Герман, умер мамкин красавец, умер от засухи» (Сливенско), иногда в диалогической форме: «Кого оплакиваете? — Оплакиваем Германа, умер Герман от засухи, чтобы пошел дождь» (Болевац), — до более пространных плачей, где описывается его трудовая жизнь (пахаря, пастуха или виноградаря). В плачах Г. предстает мальчиком-сиротой или холостым парнем, в единичных случаях — женатым мужчиной. В случае проливных дождей текст оплакивания изменяется: «Умер Герман от ливней, чтобы наступила засуха».



Обрядовая кукла Германа. Болгария

Основной эпизод обряда — символические похороны. Фигурку кладут на черепицу или в специально сколоченный гроб, убирают цветами, зажигают свечи. Иногда «покойника» оставляют на ночь в доме, где его оплакивают женщины, но, как правило, его хоронят в день изготовления. Похоронная процессия состоит из носильщиков, «попа» в пародийном костюме с кастрюлей на голове вместо камлавки и с лошадиными путами вместо кадила, а также «кумы», «крестной», «матери» и «сестры» Г., реже —

его «вдовы». В некоторых местах над гробом читает священник; под колокольный звон процессия обходит поля и уголья, останавливается у всех источников воды. Прохожие снимают шляпки и крестятся. Закапывают Г. преимущественно у водоема (на берегу реки, озера или у колодца), реже — на перекрестке или на кладбище возле могил нечистых покойников. В придунайских р-нах куклу бросают в реку. Если обряд призван остановить ливни, куклу закапывают на сухом месте (Враца). В Плевненском окр. Г. приносят жертву: закапывают у него в голову черную курицу. Гроб, прежде чем предать его земле, кадит ладаном, поливают водой и красным вином, чтобы и Г. «пустила воду». Чем сильнее плачут присутствующие на похоронах, тем больше надежд пробудить небесную влагу (поэтому женщины заставляют плакать маленьких детей). После погребения участницы обряда купаются или обливаются водой. Обряд содержит народные и игровые элементы (поведение и облачение «попа», «вдовы» Г.; содержание причитаний). Возвращаясь в село, женщины переходят от надрывного плача к смеху: «Досюда плач, отсюда веселье». Этому способствуют и подстрекающие их на пути юности, которые пытаются забросать всех грязью и столкнуть в воду.

Похороны завершаются поминальной трапезой (*принос* или *помана*) у могилы Г., на улице или в доме, где изготавливали куклу. Обед состоит из *кошва* (или *кучи*) и ритуального хлеба, замешиваемого кормицей женщиной, который носит название за Германова душаца (*Добруджа*), *турта* или *блюдо* (с.-зап. Болгария), *квасник* (*Странджа*). В скоромный день варят кур, закапывают ягненок, купленного в складчину (болгары Молдавии). Снова одка из участниц кадит ладаном, кропит водой и затем разламывает хлеб за помин души Г. Ритуал завершается общим танцем. Прохожие должны принимать участие в поминальной трапезе, а в случае отказа их обливают водой.

В некоторых областях вне зависимости от выпадения осадков куклу выкапывают на 3-й, 9-й или 40-й день и бросают в воду.

Лит.: Поп.ПГ; Арм.СВОА I; ООФ:235-256; Зечевић // ГЕМБ 1976/39-40:249-263; Костов Ст. Култът на Германиа у българите // Изв. на българското археологическо дружество 1912-1913/III; Миков Л. Антропо-

морфия пластика в обрѣда «Германиа» от Михайловградско // От Тимок до Искър, София, 1989:185-197; Тал.ЭСЯ:2,5.

Г. И. Кабакова, И. А. Селакова

ГЛАЗА — орган зрения, при помощи которого, по народным представлениям, человек может повлиять на судьбу другого человека. Г. сами в определенных случаях способны предсказывать будущие события. Чаще всего в верованиях Г. связаны с возможностью согрешить, навредить живому существу (см. Сглаз). Другие верования относятся к болезням Г., к смерти, к возможности ослепнуть (см. Слепота), к зрению покойников и т. п.

Для лечения глаз у болгар из окр. Орхание (с.-зап. Болгария) совершался особый ритуал. Двое — большой и здоровый — с пресным хлебом шли утром на восходе солнца к источнику. Там здоровый вырывал у больного несколько волос из головы и привязывал их красной ниткой вместе с лоскутом от рубашки больного к дереву, растущему над источником, клал хлеб в дупло и бросал монету в воду. Затем здоровый умывался водой из источника, обращаясь на восток, а большой повторил его действия. Наконец оба направлялись домой и шли не оборачиваясь. Там же иногда производилось и более простое «лечение»: вырывали волос из головы женщины, натирали медом или серой из уха и затем им проводили около больного Г. В. зал. Болгария и в Македонии детскую болезнь Г. называют *влас* или *очибол*, т. е. верят, что на Г. у ребенка могут расти волосы, причиняющие боль; чтобы не было этой болезни, чтут св. Вавеша (эти мифологические связи построены на народной этимологии). Хорваты в Истрии и Далмации при болезни Г. обращаются к св. Люция; в день ее памяти (13.XII) на о. Брач не работают и не готовят еду, чтобы не болели Г.

Засорение глаз как наказание за нарушение табу на шитье и прядение в пятницу и в другие особо отмеченные дни — известный мотив в славянской мифологии. Так, русские в Тамбовской губ. (Кирсановский у.) верили, что если пряха в пятницу, то «матушка Прасковья» (см. Параскева Пятница) засорит не почитаемым ее бабам Г. куделью. У всех вост. славян и у болгар, сербов и македонцев прядение и шитье в пятницу считалось

грехом, т. к. от этого засоряются и колются Г. св. Параскевы Пятницы. В этот день не пользовались острыми предметами — иголой, ножом, веретеном, гребнем с острыми зубьями, щеткой и топором. По той же причине не выгребали горячие угли из печи, не золмали белье, не делали щелок, чтобы не засорить Г. золой, пылью и не исколоть острыми орудиями. В Полесье, на Гомельщине, не золмали в пятницу, чтобы не «повыпаривать вочи» тем, кто будет рожать; на Черниговщине тогда же «не правил, бо куры паслапнут», а на Житомирщине считали, что «приїдѣ Варвара и пакарає» и, кроме того, «заснуєшь очи на том світі» (Олевский р-н).

По верованиям вост. славян, Г. покойников-родителей засоряются на «том свете» при нарушении табу на прядение и стирку в определенные дни. Так, в Воронежской губ. считалось большим грехом мыть мышки и пряхть пряжу в пятницу, чтобы усопшим родителями не засорять Г. кострикой (Нижегородский у.). Воронежские крестьяне верили, что у того, кто прядет в пятницу, на «том свете» будут слепы отец с матерью. Под Новгородом-Северским по той же причине не мыли пеньку, не правли и не чесали шерсть, на Курщинке не шили в поминальные дни, а орловцы в родительские субботы не выгребали золу из печи, чтобы этой золой не засыпать Г. усопшим. Полешуки с сев. Волыни не позволяли после захода солнца выливать воду во двор, выбрасывать сор, «бо мѣртвым вочи залѣш». Там же запрещалось мочиться в воду, «бо батькові очи зас...». Такой же запрет существует и у русских: мочиться в воду «все равно, что матери в глаза». В этих случаях вода представляет тот свет. Также нельзя было белить хату в дни поминовения (сев. Волынь), или в субботу, «бо субота — то поминальны дни» (Пинщина), или в пятницу, «щоб не замазав родителям очей» (Нежинский у., Черниговщина). В Тульской и Псковской губерниях на Троицу вечером старики ходили на кладбище обметать могилы — «глаза у родителей прочищать», а на Витебщине этот обряд считали очищением костей покойника. Вост. сербы и зап. болгары аналогичные обряды в поминальные дни связывали со зрением покойника, заботились о том, чтобы ему на «том свете» было видно («да се види»): зажигали свечи, пускали их по воде на дощечках и т. п. В одном сербском селе у Дуная (с. Свиница в Ру-

мышии, у Железных Ворот) была обычай завершать траур хороводным танцем «для мертвых»; в этом танце не следовало наступать на разостлавшийся платок с деньгами, «чтобы не топтать ногами глаза покойника».

Глаза и змея. Это сочетание обнаруживается в нескольких ритуалах, один из которых представляет собой символическое уничтожение змеи. В субботу первой недели Великого поста (см. Тодорова суббота) старая сербка брала иголку с красной ниткой и тыкала ею камень. Ее поощряли словами: «Колѣ, колѣ!», а затем спрашивали, что она колет, на что она отвечала: «Змеє глава». Диалог кончался словами: «Заколѣ ее, чтобы ее не было!» и ответом: «Я заколола ее, и ее нет» (юж. Сербия, Трой.В:232,233). У русских мертвую змею и палочку вносили в дом, чтобы выпить из дома благу и клопов (приговаривая: «Змея в дом — клопы вои!»), и вешали ее банкой к полу. Если бы ее вешали выше Г., то хозяева дома ослепли бы (Пермская губ.). Македонцы верили, что на 40-й день у покойника в могиле асплалась Г. и приползла змея, чтобы их «выпить» (Прилеп), и считали, что после смерти змеи, пова у нее целы Г. и она видит, муж 40 дней не должен брать другую (Охрид). В болгарском обряде в первую неделю Великого поста детям пекут хлебцы, которые они должны съесть, закрыв Г., «чтобы их не кусали змеи» (Фракия).

Завязывание и замазывание Г. имеет преимущественно алотропейное значение. Так, у русских в Забайкалье сеятель в поле завязывала себе глаза и провозносила: «Как я не вижу белого света, так пусть птицы не видят моих семян». В Пиринской Македонии в мышьяковые дни замазывали дыры в стенах и говорили, что «замазывают глаза мышам», а в волчьих днях так же «замазывают глаза волкам».

Открытие Г. покойника в момент его смерти, по некоторым южнославянским представлениям, означает, либо что будет еще одна смерть в доме, либо что умерший уносит с собой в могилу обиду.

Лит.: Толстой // ФЭ:90:47–67; Зел.ВЭ:58; Зел.ОРАГО 1:137,3:1012; Зеленин Д. К. Ишественные запреты как пережитки первобытного коммунизма. Л., 1934:21; Аф.ПВ 2:210; ЖС 1890/1:120; Аф.НРА:147; ЭС:215; Сак. СРН 2:88; Грин.ЭМЧ 1895/1:23; Малли. СМФ:252,253; Крач.ЭМВ 5; Шеф. МИБЯ 3:387; ПА. ГЕМБ 1960/22–23:33, 1929/4:54.

1977/41:162; 1978/42:385, СЕЗб 19:29,38, 41-42,50; № 15, 50/2/1; № 37; Даб. ВКП:15, 26; ЗРЕИ 1971/1:92,93; Фил.ГП:105; Нив. ВП:458; Петр.ЖОГ:295; Бор.ЖОАК:120; Vuk. SK:316; NU 11-12:458,460; СбНУ 2:173, 6: 100, 8:138, 15:69,143, 42:121,136-137, Пир.: 435,451,452; Вак.БЕТБ:403,434; АрхЕИМ № 776-2, № 576-2; Bedn.DKSL:64; Tomicka J., Tomicki R. Drzewo życia. Ludowa wiza świata i człowieka. Warszawa, 1975.

Н. И. Толстой

ГЛУХОЙ — см. Слух.

ГНЕЗДО — в народной традиции локус, неделимый магическими свойствами (преимущественно продуцирующими) и заключающий чудесные предметы, а также предмет, имеющий магические функции (объединяющую, удерживающую); на него метонимически переносятся и свойства его обитателя (напр., охранительные). Лексема *gnězdo в славянских языках используется главным образом применительно к диким птицам, в меньшей степени — к летающим насекомым (осам, шмелям, диким пчелам) и эмкам (змеиное гнездо, перм. *гнездоуице* 'скопление весной змей в лесу'), а также к некоторым небольшим животным (ласке, кунице, белке, мышам), реже — к крупным (с.-рус. *гнездо медвежья берлога*). Г. может быть и локусом болезни и смерти, напр. рус. *смерть свила свое гнездо*; рязан. *гнездо* 'место, где сосредоточена болезнь', ср. сербский разговор от раны: «Усту, бела, ти ту места немаш: не смеш гнездо вити, не смеш јаја носити, нити пилиће заводити. Ја ћу теби гнездо развалити и пилиће погазити» [Сгннь, белая, тут тебе не место: не смеешь гнезда вить, не смеешь пилу откладывать и птенцов выводить. Я твоё гнездо разрушу и птенцов потопчу] (Левач, Мил.ЖСС:267). В народных поверьях и терминологии Г. черта может быть омеца, черт выводит в ней своих детенышей (кашуб.). *Гнездо, гнездышко* — название некоторых созвездий: Псаэд, Ориона, Малой Медведицы (с.-рус.). Семантика витья (*вить гнездо*) связывает Г. с крутящимся вихрем (*вихоревым гнездом* называют омецу) и с водоворотом. Последнее отражено в кашубском поверье, что человеку, имеющему две макушки (кашуб. *dua gnazda*), суждено утонуть. Г. символизирует также дом (калуж. *гнездо*

'дом, местожительство', ср. также укр. *кучо* 'завластенное место под печью как гнездо для насекомых' и с.-х. *кућа* 'дом'), семью и домашний очаг (*свить себе гнездо* 'устроить свою семейную жизнь, обзавестись семьей', рус. диалектное *гнездо* 'семья', 'пара, четв'), а также брачное ложе и супружество, напр. в польских песнях: «*Uścielę (мужу) łóżeczko jak rżazek gniazdeczko*» [Постелю мужу постельку, как птичка устилает гнездышко]; «*Na wysokim dębie / Ptak gniazdeczko ściele, / Spodobalaś mi się, / Dziewczyno, w kościele*» [На высоком дубе птица гнездо стелет, приглагоулась ты мне, дитина, в церкви] (Arch PEUL). Ср. также украинское поверье: если у парня две макушки (два *гнезда*), он будет женат дважды. У моравских сказок «гнездо» — выпеченное из теста украшение на свадебном каравае.

Поверья, связанные с гнездом. Широко распространен фольклорный сюжет о добывании из Г. некоторых птиц волшебной рапсыв-травы, с помощью которой можно открывать любые замки. Существует поверье о камне в Г. ворона (см. Ворон, ворона) или какой-либо другой птицы, который делает это Г. невидимым (см. Невидимка). В Г. черного дрозда есть камень, делающий счастливым того, кто им завладеет (пол. новосондец.); в Г. орла — чудесный камень (*орлов камень, орлиный камень, орлевик*), охраняющий его обладателя от огня, болезней и порчи (рус.), или деньги (укр.). Если во время жатвы найти мышинное Г. с маленьким камешком внутри и дать его скоту, то скот будет хорошо вестись (житомар.). Под немецким влажником у кашубов, поляков Поморья и вал. Галиции получили распространение поверья о яйце, который, как объясняют детям, снес им пасхальные яйца: родители кладут их в специально изготовленные детьми гнездышки из сена или мха. В Далмации считают, что на св. Григория (12.III) всякая птица вьет себе Г. На Благовещение, согласно восточнославянским поверьям, ни одна птица не вьет себе Г. У той, что совет Г. на Благовещение, отнимаются крылья, и она на все лето «делается пешею» (рус.). Кукушка не имеет Г. оттого, что свила его на Благовещение. Ястреб свое Г. носит под крыльями (з.-укр.). Если Г. австрийца упадет человеку на голову, он ослепнет (малопол.). Корова будет доняться кровью, если переступит птичье Г. (малопол.), Г. сидящего на яйцах козодоя (минск.).

Запреты, связанные с гнездом. Повсеместно соблюдаются запреты на разворение гнезд некоторых птиц (анста, голубя, ласточки), т. к. их гнезда на доме или вблизи жилья оберегают дом и скотину. Следствием нарушения запрета могут быть различные несчастия: пожар, молния, град, лишение крови, смерть, гибель скота, болезни, веснушки и т. п. Известен даже обычай специально устраивать Г. авесту. Г.-наседы из старых колес, укрепленных на колыях, устраивают болгары и для кур (см. Курица). На заходе или после восхода солнца нельзя загадывать в птичий гнезда, так как муравьи поедят яйца или птенцов, птицы не выживут или птица покинет Г. (волны., з.-малопол.). По той же причине по возвращении дошей или после захода солнца нельзя никому рассказывать о находке Г. чайки (волны.), жаворонка (кашуб.).

Гнездо в магических действиях, оберегах и лечении. Г. некоторых диких птиц (анста, гуся) оказывают продуцирующее воздействие на домашнюю птицу. Так, в Г. анста кидают куриное яйцо, чтобы куры несли крупные, как у анста, яйца (палц.). При виде примелькнувших весной диких гусей подбрасывают вверх солому гуслям «на гнездо», а затем собирают ее и кладут под домашних гусей или кур-наседок, чтобы не было яиц без веродыша (укр.). В магических целях используется Г. ремеза, имеющего одну самку: его вешают на палку, которой затем удрают сорящихся супругов, чтобы восстановить семейное согласие между ними (гомел.), окуривают им роженку в случае трудных родов (житомыр.) или освящают Г. на Пасху вместе с куличами и окуривают им коров (екатеринослав.). Гусиным Г. (и скорлупой от первого гусиного яйца) окуривают вылупившихся гусят для предохранения от порчи (словач.-морав.). Соломой из Г., в котором выдулись майские (меликиспособные) цыплята, окуривают таких цыплят, чтобы они не боялись смерти (болг.-бамат.). Чтобы куры были плодотворны, в Г., куда они откладывают яйца, помещают вертел (босн., герцеговин.), дубовую ветку, которой полавник мешал огонь, первую щепку от рубки бадника (в.-серб.). Особенно часто с этой целью в Г. наседки кладут рождественскую солому (серб., хорв., пол., рус., укр.); у словаков — солому от разодранной кукулы Марены; у лемков делают Г. для насадки из рождественской

соломы, на которую сажают прибежавших детей-полаваняков. В Далмации кладут в Г. курам солому, использовавшуюся в ритуале новгородской имитации молотбы, чтобы куры несли яйца лишь на своем дворе. У кашубов кладут в Г. наседкам кусок железа, чтобы птенцов не оглушила гром. Разнообразно применение ласточкиного Г. в народной медицине: им окуривают скот (малопол.), детей, чтобы они были здоровы (з.-укр.), парят его в воде и выкладывают на раны (хорв.), полт пролитым через него молоком от кашля (серб.), обкладывают им воспаленные железы на горле (пол.), используют при болезнях гортани (гроднен.).

Лит.: Клинг.ЖАСС:53, 75, 79, 96—97; Зел. ОРАГО 1:446; СРНГ 6:237—239; Чуах.АРС: 7; Серв.ГЗ:53,244; Мол.РВ:165; Чуб.ТЭСЭ 1:64; 3:263; СХИФО 1894/6:190; АрхИИФЭ, ф. 15-3, № 156л:158об., 252:199; Телб.БББ: 51,183; Там.СОФК:303; Алт.АП:167,170—171; Бер.ЖСГ:92; Бор.ПВП 2:31—32,75; Кар. 1901: 66; Кар.ЖОНС:5; Мил. ЖСС:175,267; Милос. СОСХ:79; Шк.ЖОП:91; ЕИГ 1940/2:32; Lang S:60; ZNZO 1896/15:6,246; Lud 1898/4/3: 421, 1906/12:63, 1910/16:5; Sycha SGK 1:302—303,331; ZWAK 1881/6:123,127,131, 1885/9:71, 1887/11: 40—41,53,219, 1890/14:204, 1893/17: 133,135; MS:685,749.

А. В. Гура

ГОВЯДА — крупный рогатый скот (быки, воны, коровы, телата), по народным представлениям, воплощение богатства, в мифической ипостаси — грозовые тучи, представляющие опасность для земных благ, урожая.

Наделается сверхъестественной силой; по верованиям хорватов-чакавцев, когда человек находится со скотом, ему не могут повредить волкодавы, ведьмы и прочая нечисть (Каставщина, Истрия). Не только Г., но и то, что с ними связано или соприкасалось, приобретает целительную мощь. Так, сербы считали, что ребенка от глаза можно исцелить, если умыть его той водой, которая собралась в ямке от копыта вола. Особой целительной и защитной силой обладают говьяды испривнения (болг. говѣждица). Болгары смешивали «говѣждицу» со скорлупками от первого пасхального яйца, которым «прищипалось» все семейство, и при-

лепляли ее, как лепешку, над хлебом, а иногда и над входной дверью в дом и в хозяйственные помещения (Добруджа).

Говяда-тучи — небесный скот. Такие представления лучше всего сохранились у сербов, но их рудименты обнаруживаются почти во всем славянском мире. В Драгачеве (зуп. Сербия) градоносные тучи отгоняли заклинаниями типа: «О Саво и Невено! Вратите та бела говеда! Овамо им нема паше...» [О Саво и Невена! Верните этих белых говяд! Здесь им негде пастись...] (СБФ—81:83). При этом чаще всего называли имена недавних утопленников или крестьянников, которые, по народным верованиям, становились предводителями градоносных туч. Небесным белым стадам (*бијела стада*) противопоставлялись земные черные стада. Напр.: «Устук, быче! Не дај твојим бијелим говедима! Наша су црна, вапу ће надјачети, любиће ваша говеда!» [Остановись, бык! Не пускай твоих белых говяд! Наши черные перескажут ваших, побьют ваших говяд!] (Драгачево, СБФ—81:55). Здесь предводителем грозовой тучи представляется бык 'первая белеющая туча, предвещающая грозу', ср. рус. вологод. бык: «Вон какой бык-от из-за ласу-то вылазит!» (СВГ).

Дождь — молоко небесных говяд. Это представление не выражено явно, а реконструируется из ряда поверий. Напр., белорусы полагали, что самое благоприятное время для сбивания масла — час, когда скот возвращался с поля, а по небу плыли облака (Полоцкий у.). Они же считали, что если в Великий четверг идет дождь, то коровы будут давать много молока. Черногорцы верили: увидеть во сне овец — к засухе, а коз, пчел и Г. — к дождю (паемя кучи).

Обряды защиты говяд от мора и болезней разнообразны и известны у всех славян. К ним относятся опаливание, вытирание «живого огнем», изгнание «коровьей смерти» и др. (см. *Болезни скота*). Обряды эти либо исполняются в полном молчании, либо, наоборот, сопровождаются большим шумом, в зависимости от того, какой характер они имеют — предупредительный или очистительный.

Лит.: Никиф.ППП:152; Толстой // СБФ—94: 3—16; Доб.:329; Дуч.ЖОК: 320; Мик.15:263.

Н. И. Толстой

ГОД — см. Календарь народный.

ГОЛОВНАЯ БОЛЬ — болезненное состояние, возникающее, по народным представлениям, в результате порчи, сглава, вследствие нарушения запретов и пр. Считалось, что платники, ударившие по матице (потолочной балке) обухом топора или вальком для белья, обрекая жильцов строящегося дома на постоянную Г. б. (укр.). Г. б. могла быть вызвана полудницей (пол.), морой и т. п.; взглядом жабы (Штирия). Г. б. объяснялась также воздействием сильного ветра, вихря, солнца, утренней звезды (о.-слав.).

Причиной Г. б. могло быть нарушение запретов: выбрасывать на улицу состриженные или вычесанные волосы (о.-слав.) или бросать их в доме (крахов.); расчесывать волосы на Рождество (бел.), в пятницу (твер.), в пятницу на первой неделе Великого поста (пирки.), вечером (рус.); сжигать волосы (витеб., смолен.), мыть голову в день Ивана-Головосека (полес.). Нельзя вертеть шапку на голове, играть ею (рус.), сушить ее на огне (Косово Поле). Обидславянский запрет выбрасывать волосы объясняют тем, что из них птица, мышь, жаба могут устроить гнезда, что вызовет у человека Г. б. Она будет мучить человека всю жизнь, если его первые состриженные волосы птица употребит на устройство гнезда или их унесет ветер (словен.). У сербов Шумадии не разрешалось спать в день св. Георгия, чтобы не страдать от Г. б. в течение всего лета; запрещалось спать под грецким орехом (словен.), качать пустую колыбель (пол. сервд.).

В Чехии и Словакии считалось, что за несоблюдение запрета пряхь в ее день св. Людья наказывала нерадивую хозяйку Г. б. на целый год, влажив ей в голову горячий уголек. Женщины не должны были пряхь, ткать, шить в среду, иначе Среда насыпала на нее Г. б.

Профилактика головной боли. Чтобы не болела голова, в день св. Яна рвали лопух и полынь и бросали их на крыши домов, прыгали через купальский костер, надевали венки из полыни на голову (э.-слав.). Прыгание через костер сопровождалось приговорами типа: «Kто na našu Sobotku nepřijde, do roka ho hlava boleć bude» [Кто к нашему костру не придет, у того весь год голова будет болеть] (ССМ 65:267,268). В Далма-

щип, прыгав через костер в канун Юрьева дня, говорили: «Jūrjeviāce, Mōrkoviāce, / Mēju pījma dōn godīāce, / Da me nīkad glōvā ne za-bolī!» [Юрьев день, Марков день, между ними один день, чтобы у меня никогда не болела голова!] (ZNŽO 1964/42:505). Во время клевания ветлами на Вербное воскресенье парни приговаривали: «Žebu poži ni chgomaly, žebu glōvka nie bolata» [Чтобы ножки не хромали, чтоб головка не болела] (силез., Poś.ZO:208).

Услышав первый весенний гром, три или девять раз стучали железом, камнем или кулаком по голове, произнося: «Kapiń-holowa» (покут., Kolb.DW 31:91), «Залезна гылыв!» (витеб., Никиф.ППП:213), или кувыркались через голову (полес., SO 1968/35/2:196). При виде нарождающегося месяца к нему обращались с просьбой охранить от Г. б., ср.: «Wita! miesiāczku powu, žebu naz nie bolaly glōwy» [Здравствуй, новый месяц, пусть не болят наши головы] (пол., ArchKESUJ 7856/123). Словенцы Белой Краины в таких случаях проводили трижды рукой по лицу и говорили: «Mladi mesec, pramladi me! Kada tebe zmija ujela, mene glavica robolela!» [Молодой месяц, омолоди меня! Когда тебя змея укусит, у меня заболит голова!] (Möd.LMS:197).

От Г. б. человека оберегали амулеты (перстень на рога ося, янтарь, кораллы). В Словении в Сочельник умывались водой с травами, освященными в день Успения, или водой, в которой был папоротник, опаленный на костре в Иванов день; мыли голову отваром растений, собранных в день св. Георгия или на Купалу (о.-слав.); вешали в доме омелу и боярышник (ц.-пол.); носили в хармане или зашивали в одежду герань (макед.); украшали голову цветком с чужой могилы (Лесковацкая Моравя); с утра надевали нитяную юбку наизнанку (словен.); закапывали первые состриженные волосы ребенка под водосток (словац.) или бувиной (словен.). В обряде «троецып-лятинцы» кости жертвенной курицы несли на голове к месту заворонения (вят.), качались на качелях от Пасхи до Зелёных Святков (пол.), клали в подушку найденные перья (бел.) и пр.

Чтобы избежать Г. б., воодерживались от работы в некоторые праздники. Иовин Предтеча считался у вост. славян целителем Г. б. Сербы отмечали т. н. *Лулу среду*

(«глупая» среда) на первой неделе Великого поста и т. п.

Лечение. К больной голове прикладывали поочередно три камня, взятых на перекрестке, в проточной воде, из-под водосточного желоба (словен.); клали голову или шапку на целительный камень в святых местах или прикладывали камень к голове (мотив отражен в заговорах — Поэм.3:267); каменяли голову ниткой, которую потом оставляли на дереве (чеш.); изготавливали свечу длиной, равной окружности головы, и ставили в церкви перед иконами (в.-слав., серб.); умывались росой на заре лицом к восходящему солнцу (бел.); ходили к источникам, пили там воду и вылабывали демонов, обитающих близ них (башк.); при виде нового месяца плевали в его сторону и говорили: «Kadar te kača riči, takrat najmene glava boli» [Когда тебя укусит змея, пусть заболит у меня голова] (Бела Краина, Möd.LMS:197). Г. б., вызванную утренней звездой, лечили перед рассветом, бросая три крупинки соли навстречу звезде и говоря: «Зоря искама, глава не шта» [Звезду хочу, голову не хочу] (болг., СбНУ 1889/1:86). Г. б. можно было передать тому, кто поднял штыль, брошенную на перекрестке дорог страдающим Г. б. (Прекмурье). Землю с девяти кротонии привозывали ко лбу (пол., Нови Сонч); костью дикой синицы трижды проводили по щекам, после чего бросали кость через плечо в том месте, куда больше не придет (словен.). В словенской рукописи 1672 г. для избавления от Г. б. рекомендовалось положить голову на край корыта для свиней и произнести молитву. Для лечения Г. б. использовали растения, освященные в Вербное воскресенье, в день Божьего Тела, на Успение и Преображение, а также растения, собранные в Юрьев и Иванов дни.

Лит.: Аф.ПВ 2:15;3:75; Моск.KLS:191,294,489; Зел.ВЭ:316,385; ЭС 1862/5:45,90; Грюнч.ЭМЧ 1:20; Никиф.ППП:76,195,227; ПА; ЕПНДК: 99,117; Пыр.:437,483; СМР; БХ:289,316; Бор.ЖОЛМ:571,692; Мшл.ЖСС:125,313—315; Тан.СОБК:234; GZM 1986—1987/41—42:254; ZNŽO 1906/11:236, 1928/26:312, 1964/42: 334,505; Möd.LMS:192—197; Fed.LŽ 2:257,265; Lud 1932/31:34; Pd.PDL:154,156,172; Szych. LK:19,100; ТушMLK:93; СЛ 1912/21:439; Новч.RZL:44; MS:751,756.

В. В. Усачева

ГОЛОВНОЙ УБОР — часть одежды, наиболее отчетливо выражающая социальный статус человека. Так, в Древней Руси высота Г. у. соответствовала положению его хозяина в обществе, ср. русскую поговорку «По Сеньке и шапка, по Фоме и колапак», а также сербскую поговорку «Шапка старше человека» («Капа је старија од главе»). Г. у. мыслится как неотъемлемая часть человека наравне с волосами, ногтями и т. п., поэтому, срывая повойника в последний путь, ему надевают его Г. у. или кладут в гроб рядом с телом (в.-, ю.-слав.).

Для традиционного этикета противопоставление обнаженной головы — покрытая голова было одним из важнейших, но реализовывалось по-разному в зависимости от пола, возраста и семейного положения человека. Если мужчины, как правило, носили Г. у. на улице и скрывали в помещении, то для женщин обязательным было постоянное ношение Г. у. Для некоторых возрастных категорий (дети, девушки) регламентация была не столь строгой. Нарушение замужними женщинами запрета «светить волосами» было чревато несчастиями, урожаем, градобитием, падением скота (в.-слав., словац.), мелкими в семье, нездоровьем детей (болг.), ср. русский заговор: «Спаси меня от колдуи, и от девки гладковолосой, и от бабы простоволосой». Простоволосость вообще может восприниматься как признак нечистой силы, ср. укр. «Без шапки мов злодій ходить»; непокрытая голова женщины делает ее уязвимой для легшего, домового и т. п. (рус.). Ношение Г. у. предписывается в некоторых ситуациях — при уходе за скотиной (приура.), при приготовлении хлеба (великолук.), при кормлении младенца (серб. Левач), во время грозы (укр.), в определенные промежутки времени — от Пасхи до Вознесения (полес.). В других традициях, наоборот, во время грозы запрещалось покрывать голову, чтобы не спасти прячущегося от грома дьявола (бол.).

Обнажение головы было знаком уважения, почитания. Так, любой мужчина, не исключая царя, должен был снимать Г. у. в церкви, перед иконой. На Украине этим мотивируется запрет находиться в помещении с покрытой головой при иконах: «У шапці гряз у латі сидіть, бо боги єсть» (Чуб. ТЭСЭ 1/1:107). Данному требованию подчинялось даже духовенство (ср. описание богослуже-

ния в России середины XVII в. у Павла Алеппского), и женщины скрывали свои меховые шапки, подводя целоваль образа. Этикет предписывал также снимать Г. у. перед человеком более высокого социального положения. Право оставаться с покрытой головой в присутствии царской особы расценивалось как высокая честь.

Обнажение головы мужчиной имело сакральный смысл при исполнении обрядов. Так, в течение всего праздника «слава» хозяин и гости пребывают «головавы» (Левач), мужчины обнажают голову также при засеивании, при покойнике и т. д.

Срывание Г. у. чаще всего символизировало отказ от прежнего статуса, его отрицание. «Опростоволосить», «ожосматить» женщину, т. е. сдернуть с нее Г. у., значило опозорить не только ее, но и ее семью. Скуфья священника, в которой он рукополагался, может быть снята лишь патриархом вместе с духовным саном. Если мальчишка на попу попа попадал по скуфье, он подлежал наказанию за бесчестье. Однако, оказав уважение сану и сняв с него шапочку, обидчик мог безнаказанно его поколотить: удары в таком случае предназначались не духовному лицу, а недостойной личности (рус., XVII в.) У сербов крестник, сбросив с себя шапку и произнеся: «Кумовство в шапке», мог отлучить крестного. Также и жесвидетельство не подлежит осуждению, если совершается с обнаженной головой. Это называется «вжера на колону» (Чапк. МР:74,75).

В ряде обрядов срывание, кража Г. у. приобретает ритуально-игровой характер, хотя изначально жест этот был, вероятно, равносмыслен обнажению, оголению. В Пепельную среду женщины отнимали у мужчин Г. у., «брили», мазали их мыльной пеной, требуя выкупа (пол., чеш.). Весной женщины сдирали друг с друга платки и дергали за волосы «для хорошего урожая» (смолен., волын.). В родниковой обрядности Г. у. сдерживают с отца ребенка и топчут, пока он не отступится (Славотич). Также и детям обоюбого пола запрещают входить к роженице, утробая, что с них сорвут шапку или платок (в.-слав.).

Во многих случаях срывание Г. у. ассоциируется с темой брака. В свадебных русских песнях девушка сбивает шапку с молодца, а он просит девушку поднять ее. На свадьбе подружки невесты крадут у невестки

шапку, требуя выкупа, а дружки жениха пытаются им помешать. Эта функция иногда доверяется особым чинам — коллачнику и подколлачнику. Во время обхода аналога сваха раздирает на невесте девичью повязку, или по окончании венчания священник сбрасывает с головы невесты ее вращоту (новгород.). Чтобы подруга скорее вышла замуж, невеста снимает с нее венок или другой Г. у. (закарпат.).

В послесвадебный период срывание Г. у. становится одним из обрядов приема молодоженов в круг взрослых. В Пензенской губ. женщины принимали в свой круг молодлицу в первые недели Великого поста. Отведая ее угощения, они стегали ее, а затем, сорвав свои платки или другие Г. у., благодарили и уходили. На Троицу мужчины дергивали с молодого кяртуз, трясли им у него над головой с криком: «Порох на губе, жена мужа не любит!», ожидая, что молодлица поклонами и поцелуями публично докажет свою любовь к мужу (новгород.).

Ношение — в нарушение традиционного этикета — Г. у. мужчиной свидетельствовало о ритуальной отменности ситуации. Так, при объявлении имени новорожденного («называемые имена») гости сидят в Г. у., пока кум не сообщит имя крестника (Хомолье). Независимо от времени года жехки оставался в меховой шапке на протяжении всей свадьбы, что имело апотропейный смысл (бел., рус., серб.). У македонцев он не снимает шапку во время венчания. Остается в своем Г. у. и невеста в течение нескольких дней, отделяющих венчание от первой брачной ночи (словен.), или до первого после венчания посещения церкви (любани.). Она может также провести первую брачную ночь в полном одеянии, в сапогах и «завивалке» — специальном свадебном Г. у. (минск.).

Перемена Г. у. характерна прежде всего для свадебного обряда, где смена прически и Г. у. невесты символизирует ее переход из девичества в зрелость (см. Венчание, Венок, Невеста). Так, о шапочке как метафоре брака молят девушки на Покров: «Святая Паррора, уже я сухим гатова: прикрыла землю листочкам, прикрый мне шапочкам» (воловыск., Fed.LB 1:277). У гуцулов, напр., молодых называют «князем-молодым» и «княгиней-молодой» после того, как на него надедут шапку с венком, а на нее — венок; когда же затем на нее надедут намитку, она

становится «молодицей». В номенклатуре свадебных чинов предусматривалась иногда особая участница — «завивальница», ответственная за перемену прически и надевание женского Г. у. Дельги, собираемые для молодца во время свадебного пира, предназначались «на чепец» (русины).

Женский Г. у. в большей мере, чем мужской, отражал изменения в возрасте и семейном положении. Если девушка не выходила замуж, то вместо девичьего или женского Г. у. она носила Г. у., соединяющий черты того и другого. Если она принимала решение стать «христовой невестой», «увеститься», то она подвязывала платок особым образом. Не имела права ни на девичий, ни на женский Г. у. девушка, родившая вне брака; перемена прически и Г. у. совершалась после родов: на распущенные волосы набрасывали платок, но завязывали его нитым, чем у замужних, способом (откуда и его прозвище «покрытка»). В вост. Словакии (р-н Попрада) следили за тем, чтобы утратившая невинность до свадьбы девушка не носила «парту» — девичий Г. у., считая, что это могло вызвать грозу и град.

На похоромах женщины носили, напр., платки внакидку, не повязывая их, или набрасывали на голову особую макидку — *кодман*, *пониток* (рязан.). Взаимный обмен Г. у. был символом установления ритуального родства (см. Кушелева).

Использование Г. у., принадлежащего противоположному полу, может быть одним из видов ряженки, в заключительном эпизоде свадьбы или когда девушки надобучивают на дружку кяку (нижегород.). Чаще шапку жениха надевали на невесту в знак утверждения над ней его власти и как пожелание мужского потомства.

Мужской Г. у., надетый на женщину, приобретал магическое значение: так, в Польше роженница шесть недель после родов ходила в шапке мужа. В Сочельник хозяйка, надев шапку мужа, окуривает все хозяйство; после этого она имеет право весь год ходить с непокрытой головой (укр.). Чтобы у девочки поскорее выросли груди, она должна была тереть их шапкой, взятой у парня (полес.).

В целом, однако, молодежь предостерегал от использования предметов, принадлежащих другому полу. Чужой Г. у., даже надетый шутки ради, мог сделать и мужчи-

ну, и женщину путливыми: они будут бояться волка (пол., бел.). Девочка, натянув на себя мужской Г. у., потеряет косы (херсон.), станет жертвой сглаза (ханев.), останется в девках (полес.) или родит внебрачного ребенка (словац.). Невеста, на которую надел женскую шапку, может остаться бесплодной (ровен.).

Г. у. часто воспринимается как символ человека и может в некоторых ситуациях заменять его. Так, у болгар на первом этапе свадьбы (*машкилат годех*) отсутствующего жениха заменяли принадлежащие ему колпак и штаны. Женский и мужской Г. у. символизировали на свадьбе, кроме того, и ожидаемое потомство соответствующего пола: в постель новобрачным подкладывали шапку (картуз) или платок или надевали на них, чтобы у них родился мальчик и/или девочка (в.-слав., пол.), сажали невесту на мужскую шапку (босн.).

Над шапкой или детским чепчиком священник читал молитву и нарекал имя младенцу, если новорожденного не могли принести в церковь (бел., калуж.). В Черногории епископ мог звонко прочесть особую молитву над Г. у. больного, если тот не мог прийти к нему.

Чтобы овца выкормила ягнят, ее следует ударить по голове чепцом, впервые надетым хозяйкой (витеб.); шапкой нужно вытереть только что купленную корову (рус.).

Известны предписания в обращении с Г. у.: нельзя играть с шапкой, вертеть ею — голова заболит, нельзя класть на стол — будет ссора (рус.) и т. п.

В сказках и поверьях Г. у. может представляться как средоточие магической силы дьявола или другого мифологического персонажа. Если завладеть шляпой черта, можно стать богачом, если сжечь ее — лишить жизни черта (серб.). Во многих случаях отмечаются специфическая остроугольная форма Г. у. демона и его цвет — чаще всего красный, но также и синий, черный (преимущественно з.-слав.). О другом важном сказочном предмете — шапке-невидимке см. **Шапка, Невидимка**.

Типы головных уборов. Как и вообще одежда, праздничной Г. у. отличается от повседневной наличием украшений (перьев, лент, цветов) и большей архаичностью: старинный Г. у., вышедший из употребления, могли по-прежнему надевать на

свадьбу, похороны и в другие праздники. Особо следует выделить твурный Г. у., отличающийся формой (напр., полотенце в Калужской губ.), способом надевания (внаткдку) и цветом (белый, но также и синий, черный, красный).

Часто Г. у. у славян акцентирует связь с животным миром. Для мужского Г. у. это проявляется в выборе меха, напр. волчьих шапки героев сербского эпоса; для женского Г. у. более характерна связь с рогаатыми животными (ср. рогаые женские уборы типа кички) и птицами (сорока, кукушка, кокошник) как в форме, так и в названиях.

Определенные значения приписываются не только виду Г. у., но и способу его ношения, его украшениям. Так, заломленная на ухо шапка выражает отвагу (хорв.). Следующим в таком случае местом является выворачивание наизнанку Г. у. (так поступает королевич Марко). Перо «косирек» на шляпе молодого человека — знак мужской силы, отваги и чести. Победивший в драке брал себе как трофей перо с Г. у. побежденного; точно так же терял право на ношение «косирека» разоблаченный соблазнитель (моравские словаки).

Лит.: Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia* 1921/5: 303—308, 535—556; Гаген-Тори Н. И. Магическое значение волос и головных уборов в свадебных обрядах Восточной Европы // *СЭ* 1933:76—88; Покривье в хитоне главе у народном изношана Србије. Б., 1965; Масл. НОВО; Зел.ВЭ:251—267; ТриЭ 1960/57: 50—52,113; Бор.ЭНН 2:363—364; Бор.ВТНИ: 328—329,335; Серж.ПЭ:87,170; Яич.МГ:81; Богд.ПМД:36—37; Крач.БЗРС:151; СМР:164; Главн. SBS:541; ЕБ 3:175; Kolb.DW 42:411; Schn.FVS:51. См. также лит. к статье «Одежда».

Г. И. Кабакова

ГОЛОВНЯ, головешка — недогоревшее полено от ритуального костра. С помощью Г. сакральная сила огня могла быть перенесена в домашний очаг для разведения «нового» огня, на поля и в огородах и т. п. и использована, напр., при защите от нечистой силы, града или при лечении и т. п.

В русской традиции для охранительных целей или для обеспечения плодородия ис-

пользовалась обычно Г. от масленичных костров. В Дмитровском у. горящие Г., выхваченные из костра, разбрасывали по озимым посевам, «чтобы озимь была корошей»; иногда подбрасывали их вверх, считая, что чем выше подкинуть, тем выше и гуще войдет озимь. В селах с.-рус. областей костры на масленицу жгли на озимом поле, а Г. и лепка бросали вокруг или зарывали в снег.

На Украине и в Белоруссии магические свойства приписывались Г. от купальского или юрьевского костра. В зап. Полесье, собравшись в купальскую ночь у огромного костра, молодежь вытаскивала из него Г., бегала с ними как с факелами, размахивала над головой, а затем забрасывала их в поле «для защиты урожая от нечистой силы». На Гомельщине Г. из юрьевского костра старались подбросить как можно выше, соревнуясь друг с другом.

У славян-католиков магические и целебные свойства приписывались Г. из предпасхальных костров, разжигаемых в Великую субботу возле костела. В польских церковных поучениях XV в. осуждались обычай крестьян сохранять тыкне Г. для лечения скота или отнести их на свои огороды для защиты от гусениц (Brück.LR 1:52). У зап. славян Г. от пасхальных костров было принято затыкать в посевах, в огородные грядки, в крышу дома, класть на чердак для защиты от молнии, града, пожаров; относить в хлев для защиты скота от злых сил; подкладывать в амбары как средство от грызунов; оставлять на ульях для здоровья пчел и т. п.

С помощью Г. освященный огонь переносили из общего костра в свой очаг. В Нижней Силезии, загасив в своих печах огонь, люди сходились к прикостельному костру со своими поленьями, поджигали их от освященного огня и приносили домой, разводя в печи «новый» огонь; остывшую Г. клали на чердак от грома или делали из нее крестики и затыкали их в огороде от насекомых-вредителей. У поляков и чехов часто такой костер возле костела назывался «сжиганием Иуды», а недогоревшие поленья — «юдашами» (*judáše*). Особенно полезными считались древесные наросты, которые обжигали в общем костре, а затем каждый бежал с этой Г. к своему дому, обегал вокруг него трижды, разводил с ее помощью огонь в своей печи и сохранял Г. для защиты до-

ма от грома, пожара (Верхний Спеш). Поляки в р-не Нового Тарга окуривали такими Г. своих коров, «чтобы колдуньи не могли «отобрать» молоко». В хорватском Загорье древесные грибы, надетые на проволоку, обжигали на освященном костре, затем уносили их домой в свой очаг. На о. Брач (Хорватия) «новый» огонь в доме разводили с помощью Г. от костра, который жгли перед костолом в праздник Трех королей.

В южнославянской ареале широко использовались в складной магической практике Г. от рождественского полена — бадняка. В Славянской Крайне на Рождество полностью сжигались два бадняка, а третий, самый толстый, не догорал до конца; Г. от него тушили перед домом и сохраняли до Нового года и затем до Крещения, чтобы вновь поджечь. Имевшие овец клали Г. от бадняка на окно овчарни, чтобы уберечь стадо от чаровниц и вештиц. Православные жители этой области относили такую Г. в амбар для защиты зерна от порчи. Для того, чтобы куры не несли яиц по чужим дворам, в вост. Сербии (р-н Тимова) Г. от бадняка поджигали, трижды обходили с ней вокруг дома и втыкали в землю. В Александрии Поморавье из остатков бадняка делали крестики, перевязывали их красной ниткой и разносили на поля, в виноградники, в хлева. Сохраняли также Г. для лечения и магических действий.

В некоторых ритуалах севернорусской свадьбы Г. символизировала домашний очаг: перед домом жениха дружка с Г. в руках трижды обегал вокруг невесты, приговаривая: «Как ты берегла огонь у отца-матери, так береги и в мужнином доме!» (Корниф.НР:56). В Полесье запрещалось заливать водой Г. в своей печи, чтобы в доме не было ссор.

Функцией апотропея могла наделаться Г. не только от ритуального, но и от обычного огня (взята из своей печи, из пастушеского костра и т. п.). На Русском Севере при гаданиях очерчивали Г. вокруг себя землю на перекрестках дорог, чтобы черти не переступили черту круга; ее носили по полям, отгоняя нечисть перед севом хлебов. У гуцулов пастух клал Г. в воротах, через которые проходило стадо. Сербы выбрасывали горящую Г. из своего очага во двор, чтобы остановить проливной дождь. В селах к востоку от Лесковаца (вост. Сербия) Г. подбрасывали несколько раз вверх, чтобы остановить град.

Реже Г. осмыслилась как воплощение уничтожаемой в костре вредоносной силы. В этих случаях ее выбрасывали, удаляли подальше от дома. В Нижегородской обл., когда сжигали чучело Масленицы, брали Г. из костра, шли с ней в другой конец деревни, бросали ее там и с полном говором: «Прости, Масленка!» В марионетском погребальном обряде выбрасывали подальше от дома на дорогу Г. от костра, на котором варились поминальная еда.

В некоторых поверьях Г. обнаруживает связь с нечистой силой, выступая как ее атрибут или орудие. Напр., в польских быличках упоминается, что горящими Г. дерутся «мерники» (души умерших землемеров), так что искры сыплются; русские Тверской губ. то же рассказывали об овинниках. В сибирских быличках известен мотив о том, что ведьма, похитив плод из чрева беременной, втыкала вместо него Г. или веник. Эти же предметы могли замещать друг друга в западнобелорусской формуле-обереге от сглаза: «Соль тебе ў очи, дзержак (или гвалыня) ў зубы». В юж. Польше верили, что можно распознать ведьму, если со дня св. Люциии (13.XII) до Рождества откладывать по одному огарку из печи, а в Сочельник равнести из них огонь — тогда ведьма непременно придет к такому огню. В Холмской Руси падающие звезды назывались «головиными дьявола».

В календарных паремиях Г. ассоциируется с весенним теплом и прогревом воды и почвы. Ср. поговорки о наступлении весны: «Св. Тодор воткнул голову в землю» (серб.), «Св. Марк бросил в воду огарок» (пол.).

Согласно украинским, белорусским и польским верованиям, аистысина людям за нанесенный ему вред, приносил в клюве Г. и подкинул дом.

Подобно вешнику, Г. могла быть знаком отказа девушки сватам, ср. рус. *дать золовнику 'откивать женику'*; ср. также рус. *золовня* — название корыстной песни, адресованной девушке, не ответившей благодарностью на куплеты, в которых ей прочат жениха.

Лит.: КОО-2:270; Зел.ВЭ:76,91; Ефим. МЭА 1:164; Сж.ВЛКО:24; СЭ 1932/3:21; БУМФА-НП 1982/1:55; Энци.МРВС:350; Бул.УН:305; ЗК:229; Шейн МИБЯ 1/1:51; Fed.LB 1:287.

294; ПА; СБФ-81:69,84; Вж.ПО:123; Доб.: 320; Кал.:214; Амт.АП:169,205; Мил.ЖСС: 166,172,181; ГЕМБ 48:317; NU 1968/5-6: 494-495,498, 1975/11-12:446,452; ZNZO 1896/1:246; Кал. PLS 1:268; Świąt.LN:108,585; Pol.ZO:185,217; ZWAK 1886/10:224; Кар. OZD:82; Včel.VO:128; Vals.KOJS:32; SN 1972/20:495.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ГОЛОС — в народной культуре выделяется продуцирующими и апотропейными свойствами. Входит в семантическую группу звуков, не дифференцированных по происхождению (см. *Звук, Шум*). Человеческий Г. объединяет различные формы речевого поведения (см. *Речь*) и в то же время противопоставлен другим звукам, издаваемым человеком (см. *Звон, Свист, Смах, Плач, Шепот*). Магические и ритуальные функции приписываются лишь Г., так или иначе маркированному: громкому Г. и крику, пению, а также различным видам нарочито наземного Г. (см. *Звукоподражание*). Особым значением наделяются Г. животных и птиц (см. *Крики птиц, Крики животных*), а также Г. нечистой силы.

Г. как один из видов звука входит в оппозицию звук — молчание, которая, в свою очередь, соотносится с оппозицией жизнь — смерть и т. д. Г. человека, животного является существенной приметой «этого» мира, в то время как мир «нойю» отмечен печатью беззвучия, ср. славянские заговоры, в которых болезни изгоняют туда, где не поют петухи, не блеют овцы, не звучит волюшка, не поют девушки и т. п. Близость к смерти накладывает отпечаток на вербальное поведение человека. Во время похорон и поминков их участники общаются друг с другом зачастую шепотом (т. е. без Г.); в доме, где в течение года кто-либо умер, не поют и не веселятся; около этого дома в Вербную субботу не «играют» лавочки; в случае смерти пастуха с коров и овец снимают колокольчики, чтобы стадо «ошемело» (болг., пол., серб.); время смерти Иисуса Христа отмечено в католических традициях молчанием колоколов (с четверга до субботы Страстной недели) и т. п. Повсеместно у славян негативную оценку получает любое отступление от правильного голосоведения во время

того или иного обряда. Так, если невеста во время свадьбы охрипнет и лишится Г., если сорвется Г. у кого-либо из поющих в церкви во время венчания — все это может повлечь за собой смерть одного из новобрачных (рус.). Если во время обряда «ладарнице» в Иванов день хоть на мгновение прервут свое пение, в этом доме в течение года следует ожидать покойника (словен.). Несчастья постигнут человека и в том случае, если во время исполнения адресованной ему колядки обходники офакашуют или сорвут Г. (укр.). Собственно же ритуальное значение является отличительной чертой поведения человека в пограничных ситуациях (контакт с нечистой силой, «низым» миром, переходные обряды и т. п.). В то же время во многих славянских и индоевропейских традициях о рождении ребенка сообщают криком, громким Г. или стрельбой. Родственники умершего, вернувшись с похорон домой и желая уберечь себя от смерти, при входе в дом по очереди проносят громко несколько слов и лишь затем переходят на шепот (рус.).

В народной культуре Г. осознается как нечто вполне материальное, подверженное влиянию магии и само могущее стать инструментом воздействия. Об этом, в частности, свидетельствует сказочный мотив выковыливания языка (АТ 123). Материальность Г. и пения как его равнозначности особенно заметна в строгой календарной дистрибуции обрядового пения и в многочисленных установлениях, запрещающих исполнение тех или иных песен до или после определенного срока (см. Певше «обрядовое»). Регламентированы и иные формы речевого поведения, в частности рассказывание сказок в неурочное время может привести к тому, что овцы перестанут вестись (полтав.), и др. С помощью Г. можно навести порчу. У сербов и болгар, напр., хорошо известен запрет слушать пение лавров маточдак, иначе они могут «запеть» домохозяев до ивнеможения. Если невеста, оказавшаяся «нечестной», после брачной ночи влюст как начнет громко разговаривать, то ее Г. «падет» на скотину, и это приведет к тому, что в хозяйстве сохнет лучшая корова (пол., укр.). Г. можно отвратить от человека болезнью и передать ее другому. У белорусов при лихорадке, курьей слепоте и других болезнях надо пропеть, сидя на каком-либо высоком месте: «Кукуреку, запеваю,

кто то чуе, некий мае» (Fed.LB 1:406). В то же время Г. человека и сам может быть подвержен неблагоприятному воздействию, поскольку мажется отчуждаемым от человека. В разных славянских традициях обладательницы хороших Г. стараются не петь после захода солнца, поскольку ведьмы могут «отобрать» у них Г. (серб., укр., болг.). У сербов при встрече двух дружки лавров одни могут «отобрать» у других Г., если тихонько споят им: «Наши гласи ко звона, ваши гласи ко слама» [Наши голоса — как звоночки, ваши голоса — как солома] (Бор.ЖОЛМ:24).

Г. (как и тень) человека иногда выступает как вместилище его души и силы и потому является объектом послатательства нечистой силы. Отнимая у человека его Г., черт завладевает душой человека и принуждает его совершать неблагоприятные поступки (пол.); лучший тем же образом отбирает силу человека, после чего тот медленно умирает (рус.).

Во всех славянских традициях человеческому Г. (главным образом громкому Г., крику и пению) — безотносительно к содержанию высказываний — приписываются магические функции, в основном охранительно-апотропейные и продуцирующие.

С помощью Г. оказывается возможным оградить культурное пространство. Считается, что если человек с какого-нибудь места что-либо громко скажет, крикнет или проплет (а также выстрелит, хлопнет бичом и т. п.), то там, где будет слышен этот Г. (мал звук), град не побьет посевов, верхи не тронут скот, холодный туман не повредит всходам, там не будет змей, на такое расстояние злодей не подойдет к дому и т. п. Словенцы считают, напр., что скот сможет отойти от дома настолько далеко, насколько слышно пение «Алламауйм» во время крестного хода на Пасху. Нередко Г. (особенно громкий) наделяется прямым апотропейским значением. Громким Г. «отворачивают» от себя градовые тучи, защищают посевы от ведьм и т. д. То же значение приписывается иногда и говорению. Так, в разных славянских традициях рассказывание некоего дамного текста (истории, сказки и др.) может защитить человека от нечистой силы и т. п.

Г. наделяется также продуцирующее значение. Во многих славянских традициях в один из весенних правдников люди, собравшись на возвышенных местах, на-

чинали громко петь или кричать. Считалось, что там, где слышен их Г., лучше уродится хлеб и т. д. В Болгарии, напр., в Юрьев день девушки кричали с холмов вблизи села: «Кол-кав ни е глас, толкав да ни е клас!» [Где нет голоса, не будет и колоса!]. Содержание этих возгласов и песен, как правило, не имело значения; в ряде случаев они были полностью десе-мантизированы. Произнесение разномор-ных формул, исполнение коротких припевов обычно сопровождало и магические действия, преследующие цель активизировать вегета-цию культурных растений, напр. обрядовые танцы, катания с гор, прыжки и т. п. (см. Вы-соцкий, Рост). Г. мог повлиять на плодотворность скота, домашней птицы и др. Напр., на Брянщине под Новый год колядки исполняли в том числе и для того, чтобы велась свиньи. При помощи Г. на Рождество и Пасху в рав-ных славянских традициях символически будят скот, пчел, фруктовые деревья и др. (см. Будяк), сходные магические процедуры со-вершают и при начале сева.

Интенсивный, звучащий Г. соотносится с представлением о силе, здоровье и удаче: чернокорцы в Юрьев день громко разговари-вают возле скотины, чтобы она была здоро-ва; поляки при квашении капусты *głoszą* *hulały* [голосисто гудели] над бочкой, чтобы капуста удалась и была хрустящей.

Изменение голоса, как правило, маркирует перемену некоего статуса или со-стояния. Повсеместно известно изменение Г. ряжеными и другими участниками обрядных обрядов, связанное с представлением об их «иномирности», и другие трансформации их внешности и поведения. Ряженые могут гово-рить с домохозяйками нарочито низкими («тол-стыми») или высокими («тонкими») Г., под-делывать Г. под жемский, детский, умерших родственников, дополнить речь иными звуками, издаваемыми человеком (хохотом, свистом, шепотом), а также подражать голосу жи-вотных (см. Ряженые). В Полесье на Благо-вещенье переход от тихого, приглушенного пения к громкому, голосистому фиксирует ка-лендарную границу зимы и весны; на вологод-ской свадьбе изменением высоты Г. отмечает-ся перемещение невесты: переступая через по-рог дома, невеста и ее подружки начинают петь на квинту выше, чем пели в доме.

В приметах и гадающих широко известно разгадывание Г. В большинстве случаев Г., услышанный человеком в неко-

торые правдники (на Рождество, Пасху, Купалу), предвещает ему смерть; то же значение придается сну, в котором человек якобы слышит чей-то Г.; девушке подслу-шавшей мужской Г. предвещает замужест-во, а направление, откуда он слышен, — место, где живет будущий жених; неблаго-приятным считается, если Г. услышит чело-век, собирающийся покинуть надолго род-ные места, в том числе и рекрут (серб., пол., рус.). Ср. также разгадывание и под-слушивание голосов при гаданиях.

Голос демона выделяется из круга других звуков, издаваемых демонами (стука, топота, пелеска, хлопанья в ладоши и др.). Не-чистая сила не способна к нормальной речи: русалки, напр., могут только издавать выкри-ки типа: «Уу-гу!»; «Гутата-гулала». Г. поле-вого слышен, а слов разобрать нельзя. Осно-вной способ самовыражения для демонов — не речь, а различные модификации Г. (хохот, свист, плач, пение, стон и др.). Напр., хо-хот — постоянное звуковое проявление водя-ного (рус. курск., бел., серб.), русалки (в.-слав.), лешего (рус.), вилы (болг.), *олашје* — невидимых демонов, ночью заманивающих прохожих (серб.); свист — характерная черта нечистой силы вообще. Повот русалки (в.-слав.), полевой (рус.), самовилы (серб.), ле-ший умеет петь без слов (рус.). Часто именно в Г. мифологических персонажей обнаружива-ется их нечистая природа; души умерших на-силыственной смертью плачут страшными го-лосами (карпат.), так же голосит боровак (житомир.), банник борочет тробовым Г. (вологод.), леший кричит диким (смолен.), домовый говорит глухим (рус.), *стопан* (до-мовой) — высокими Г. (болг.). В Г. демонов проявляются черты, чуждые человеческому: класны — мелкие демоны, скопом нападаю-щие на человека, и кикимора пищат (ви-теб.), как и души некрещеных младенцев (карпат.), кикимора и водяной визжат (ви-теб.), банник храпит (арханг.), змора — де-мон, душащий людей по ночам, шипит (пол. Кухвы), водяной ухает (перм.), вампир про-звательно верещит (пол.), всхлипывает (серб.). Иногда с Г. нечистой силы соотносят-ся те или иные природные звуки, в частности о завывающем ветре говорят, что это плачет «панка Мелозника» (чеш.).

Во многих быличках именно несоответ-ствие Г. и облика, который принимает мифо-логический персонаж, обнаруживает его демо-

ническую природу: баран, которого подбивают по дороге, смеется, как человек, и исчезает, оказываясь чертом (укр., бел., пол.), босорка, пойманная в обмани кошки, человеческим Г. просит ее отпустить (словац.).

Способность мифологических персонажей менять свои голоса — одно из проявлений общего свойства нечистой силы — оборотничества. Г. меняется часто в зависимости от облика демона. Напр., водяной может принимать любой образ, какой захочет, и подражать разным голосам (карпат.), он может блять, покаяваясь бараном (витеб.), ржать, принимая вид лошади (чеш.), крякать, принимая облик утки (укр.). Леший может менять свой Г., так же как и облик, с человеческого на животных: хохочет и поет петузом (вадмир.), кричит кошкой и малым ребенком (калуж.). Г. демонов часто похожи на Г. животных: ребенок, подмененный нечистой силой, ревет, как бык (укр. черкас.), упырь воет, как волк (серб.), кричит, как заяц: «Квау, квау» (болг.), кричит голосом животного (укр.); пустоловица — женский демон с козьими ногами кричит, как бык, или бляет, как овца (Дубровник), так же как и водяной (бел.), который может выжить, как собака (пол.); леший ржет, как лошадь, кричит курицей (вадмир.); русалка илужает (укр.) так же, как и словацкая босорка.

Г. иногда бывает единственным проявлением нечистой силы, которая не имеет видимого облика: погибший насильственной смертью «ойкает» на месте гибели (карпат.), души некрещенных детей (укр., бел., пол., серб.), блуд (укр.), упырь (болг.) обнаруживают свое присутствие только голосом.

Г. демона (как и его взгляд) часто бывает тем средством, с помощью которого он наносит вред человеку, приводит его к гибели. Голосом нарушается невидимая граница между человеческим и потусторонним миром: человек умирает, услышав Г. упыря (пол.), стопана (болг.); у беременной, услышавшей Г. умерших некрещенных детей, бывает выкидыш, а маленькие дети при этом заболевают (серб.). Для ряда демонов подражание человеческому Г., имитация языкового Г., обманливые по имени с целью сбить с дороги, завести в гибельное место являются основной функцией: окликают человека калужка (бел.), леший (рус. курск.), блуд (укр.), русалка (бел.), самовилы (болг., серб.), полуношники (бел.), блуждающие огоньки (силез.), водяной

(пол.). Поэтому повсеместно существует запрет откликаться на Г. или оборачиваться в ту сторону, откуда он слышится, поскольку тем самым человек открывает нечистой силе доступ к себе. Чтобы обезопасить себя, когда слышишь Г., нужно сказать: «Поделай меня в задницу» (ровен.). Можно проверить, кто кричит — демон или человек: если Г. слышится три раза, то зовет человек, если два — демон (карпат., ср. Два). По этой же причине нельзя самому кричать в лесу, в поле — ответом может быть Г. нечистой силы (рус., укр., бел.). Каракомджулы, напр., отнимают Г. у крикнувшего человека и тем приобретают власть над ним (Лесковацкая Моравя). Эхо — отклик лешего (рус.).

Г., как и другие звуки, издаваемые демонами, часто служит предвестником будущих событий: перед несчастьем домовый стонет, жалобно плачет (в.-слав.), если случится плохое, он выдыхает приглушенным Г., а если хорошее, то молчит (рус., укр.). Дважды плачет перед смертью человека или зовет его за собой (марьков.); услышанный свист или пение полевого предвещают несчастье (ярослав). Г. водяного — выск, что кто-то вскоре утонет (пол.). Человек, услышавший Г. стряпуха (см. Дети некрещенные), считается счастливым (Ивано-Франковская обл.) и после смерти становится ангелом (гуцул.).

Лит.: Зел.ОРАГО 1:186,224; Зел.ОРМ:14; Макс.СС 18:81,89; СРНГ 5:232; Fed.LB 1:406; Ром.БС 4:139,140, 8:307; Lvd 1907/13:203; Ястр.МЭН:41; КА; ПА; Георг.БНМ:114; Марьк.НВ:336,496; СбНУ 7:148,371, 16—17/2:47; ГЕМБ 1932/7:82; Бор.АМ:320; Зеч.МБ:123; СЕЗб 1931/48:272,289, 1934/50:183; Кир. PLS 1:229, 2:106, 189; Kolb.DW 46:467; Саян. КД:39; ZWAK 1880/4:63; Msd.VVOS 2:86

Т. А. Азапкина, Е. Е. Левкиевская

ГОЛОШЕНИЕ, плач, вопль — полунимпровизированное или немимпровизированное причитание по умершему, по девичеству, по вольной (невоинской) жизни, по утерянному имуществу, по горькой доле и т. п. Г. бывают обрядовые — похоронные, поминальные, свадебные, рекрутские; оклазимальные — по случаю пожара, засухи, падежа скота и т. п.; пародийные (напр.,

при играх «в покойника») и др. Такое функциональное и содержательное равнообразие характерно для восточнославянской, преимущественно великорусской традиции и отчасти для южнославянской — болгарской, македонской и сербской. Календарные Г. известны в центр. России, в Белоруссии, на Украине, в Болгарии; свадебные — на части белорусской, почти всей русской территории и в двух небольших южнославянских зонах — в центр. Родопах и Пиринской Македонии. Рекрутские плачи были широко распространены у русских; рудименты их обнаружены у болгар.



Оплакивание Христа. Фреска XII в. Македония

Погребальное голошение составляет часть похоронного обряда и регламентируется его структурой. Так, у сербов принято голосить сразу после кончины, после омовения и ображения в смертную одежду, при посещении умершего соседями и односельчанами, при выносе гроба из дома, наконец, на кладбище во время предания тела земле и пожег — в течение 40 дней, в годовщину со дня смерти, в поминальные дни.

Во Фракии и Македонии Г. исполнялся и при вторичном погребении.

Обычно запрещалось плакать до наступления смерти (см. *Агонию*). Не голосили ночью, чтобы не накопить нечистую силу. Не голосили над первым ребенком. Над молодыми голосили больше, чем над стариками. Сербь при отсутствии покойника в доме (смерть в пути, на войне и т. п.) могли оплакивать его одежду, оружие, фотографию как заместителей покойного.

Г. — женское призвание и молитвенный акт, крик души. Исполнительницы часто впадали в экстаз: рвали на себе волосы, царапали лицо, бились головой о землю и т. п. Мужские плачи отмечены лишь в Черногории, где они связаны с сербской эпической традицией. Везде, где сохранились похоронные Г., были известны профессиональные, наемные плакальщицы.

Способ исполнения Г. мог быть различными: у сербов один текст исполнялся одной, реже двумя женщинами; в Черногории (Паштровичи) — группой женщин, которые становились в круг (коло) и повторяли за первой и главной плачущей последнюю стопу стиха; в Болгарии могли исполняться одновременно равные тексты.

Плачи исполнялись ритмизированным говором, иногда с элементами стиха и всегда с организуемым напевом. У сербов и русских преобладали Г. с определенным размером и четким музыкальным рисунком. Для сербских «тужбалиц» характерен восьмисложник с четырехстопным перепевом, однако были известны и десятисложник (в черногорском Приморье и в Истрии), двенадцатисложник и даже шести-, семи- и девятисложный стих. Для севернорусского Г. типичен девяти- и двенадцатисложный стих (с анапестической анафорой и дактилической клаузулой). В центре России и в Белоруссии структура стиха менее четкая — стих удлиняется или укорачивается, ритм нарушается; на юге России и на Украине стих в целом уступает место ритмизированному говору, поддерживаемому музыкально-фразовой структурой и синтаксическим параллелизмом. Такого же характера и метрика болгарского Г. (кроме Родопа и Пиринской Македонии, где бытует восьмисложник).

Преобладающие темы и мотивы Г.: обращения к покойнику с вопросами, зачем он покидает близких, на кого он их оставляет,

куда он направляется, как будут жить без него близкие; мотивы боли, тоски, скорби по уходящему; величание покойного — восхваление его добродетелей и заслуг; сочувствие его предсмертным мукам; просьбы передать родственникам на «том свете» различные сообщения и пожелания и др. Тематика Г. зависит от того, кем приходится плачущему покойнику. В карельских причитаниях плакальщица меняет содержание Г. по ходу обряда погребения, обращаясь последовательно к покойному, унимающим ее соседкам, жене покойного, его детям и т. д., меняя тему и напев при выносе гроба из избы, при приближении процессии к церкви, после отпевания, на могиле, обращаясь к могильщикам и снова к покойному с последними словами прощания, и т. д.

Окказиональное голошение по умершим родственникам, по горькой доле, плача о разлуке, одиночестве, болезни, обиде, несчастье и т. п. характерно для Русского Севера и Северо-Запада. На русско-белорусском пограничье женщины «голосят с кукушкой»: уходят подальше от людей, в лес, на болото, в поле и выплакивают свое горе кукушке, обращаясь к ней как к посланнице с того света. Г. используется также как магический способ выывывания дождя: в Полесье голосили по утопленнику — мирмическому Макарке; по лягушке, ужу, рыбу, насекомым в ритуалах их символических похорон (см. Похороны животных); в Болгарии в обряде Германь голосили по погребаемой глиняной кукле.

Древняя литература православного славянства изобилует примерами и отрывками Г.

Лит.: Барсов Е. В. Причитания Северного края. Т. 1—3. М., 1872—1886; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980; Невская А. Г. Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры. М., 1993; Разумовская//СБФФ—84:160—178; Русская народно-бытовая лирика. М.: Л., 1962; Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940; Харитонова В. И. Восточнославянская причеть (проблемы поэтики, типологии и генезиса жанра). Канд. дисс. М., 1983; Чистов//ООФ:101—114; Микитенко О. О. Сербские голосины. Поэтический та историко-географический анализ. Київ, 1992; Палышев Памыши. Галашиный (БНТ). Минск, 1986; Врчевић В. Тужбалице. Приредно Д. Радојевић. Титоград, 1986; Српске народне тужбалице. Из збирке Н. Шаулића. Књ. 1, св. 1.

Београд, 1929; Црногорске народне тужбалице. Титоград, 1970; Кауфман Н., Кауфман Д. Погребальни и други оплакивања в България. София 1988.

Н. И. Толстой

ГОЛУБЬ — в народных представлениях чистая, святая, Божья птица (подобно ласточке, жаворонку, соловью, амусти и др.). Противопоставлена хищным, черным птицам и нечистым животным (змеи, кове) как воплощение добра и кротости. Чтобы встребы и вороны не причиняли вреда в хозяйстве, их называли на Рождество голубями.

Представление о Г. как святой птице восходит к христианской традиции: в виде Г. Св. Дух сошел с небес во время крещения Иисуса (Мф 3, 16; Лк 3, 22; Ин 1, 32). Поэтому Г. и ласточка — любимые Богом птицы (рус.); у Г. христианская кровь и олимпийский дух с человеком и пчелой (могила); у Г. нет желчи (пол. серада.); Г., особенно белый, отождествляется со Св. Духом, с ангелом в болгарской песне: «Подпирянали два гълъбн, два гълъбн, два ангелн» [Влетела два голубя, два ангела] (Марин.НВ:92). О смерти Г. говорит потерял жизнь (витеб.). Г. приносит счастье дому, в котором они водятся (рус., пол.), в него не ударяет молния (малопол.), он не горит от пожара (рус., укр.) и не отпустит (болг.). Белый Г. способен погасить пожар, если бросить его в огонь (рус.). Облик Г. не может принимать нечистая сила, напр. черт (пол. бескид.) или змей (я.-луж.). Согласно Отцам Церкви, Г. освещает воду, подготавливая этим христианское крещение, что находит выражение в крещенском обычае выпускать Г. во время водосвятия на реке.

Характерны запреты убивать Г., чинить ему вред и употреблять в пищу. Нарушение этих запретов воспринимается как грех и влечет за собой различные наказания: смерть детей (малопол.), запустение дома (ц.-болг.), неблагоприятное скота (рус., пол.). В Тульской губ., чтобы хорошо велся скот, его подбирали по масти Г., которые водятся на дворе.

Легенды о голубе отражают библейские мотивы. Г. участвует в сотворении мира: до отделения воды от земли Бог был голубом (вольм., ср. Быт 1, 2); в карпатской колядке два Г., сидящие на яворе среди моря,

спускаются на дно моря и достают оттуда песок и камень, из которых и были созданы земля и небесные светила. Библейский сюжет — источник легенды о Г., возвестившем Нюю о конце потопа. В народной традиции с этим сюжетом связывается происхождение у Г. красных лап: Г. вернулся в ковчег с красными лапами, т. к. на земле от ступил в кровь (босн.). Согласно легендам мусульман Боснии и Герцеговины, Г. получил от Аллаха дар человеческой речи и, узнав о предстоящем голоде, полетел предупредить об этом людей с криком *купуй крух!* [покупай хлеб!]; в наказание Аллах лишил его дара речи, и с тех пор он умеет кричать лишь *купуй крух!*; Г. считается святой птицей, потому что он носил Мухаммеду в котле воду для мытья. Черная полоса вокруг шеи осталась у него от веревки котла. Другие южнославянские легенды связывают происхождение Г. с партизы — от его ниток осталась след на шее у Г. (ю.-в.-серб., косов.); с сестрой, оплакивавшей плененного турками брата и за это повешенной ими, отчего на шее Г. сохранился след веревки (макед., ю.-в.-серб.); с матерью, оплакивавшей смерть сына по имени Гуту и обращенной Богом в птицу *гулутку*, которая по сей день зовет сына: *Гуцу! Гуцу!* (с.-болг., с.-в.-болг.). В хорватских легендах и поверьях враг дикого Г. — коза, которую он неустанно проклиняет своим криком с тех пор, как она разрушила его гнездо: теперь Г. устраивает гнездо на высокой буке и его называют *bukinčki golub* или *prokletac*. Мотив бука встречается и у чехов, которые крик дикого Г. передают словами *moj buk, moj buk!* [мой бук!].

Первый весенний голубь. В польском Полесье время появления перелетного Г. приурочено к восьмой неделе после Рождества. На Украине в день Сорока мучеников пекал «птичек», которых называли голуби (или жайворонок). В ю.-вост. Сербии считают, что если услышишь первого Г. весной натошак, то понесешь какой-либо убыток (подобные поверья касаются и других птиц). Крик дикого Г. весной связывается с началом сева: он кричит *aj luk! aj luk!* [сей лук!] и оттого называется *ajlukas* (славон.-босн.) или просит насыпать ему гороха или бобов: *groschi, groschi!* [горох!], отчего его крик называется *groschane* (люблин.), *sedlátku-ku-ku, nasej hrálku-ku-ku...* [крестьянин, насып горошка...] (чеш.), *ty Maschi z Kubú, nasej mné bobu, a!*

je gazobi... [посей мне бобов, чтобы я навелся...] (морав.) и т. п.

Любовно-брачная символика голубя предстает в магич, в свадебном обряде, в свадебных, любовных и других песнях. Воркующие Г. с голубкой — символ влюбленных. Широко распространены они и в качестве поэтических образов жениха и невесты в свадебных песнях, напр.: «Гъльб иде, гъльбица воде» [Голубь идет, голубица ведет] (Марин.НВ: 92); «У голубя у синого / Золотая голова, / У голубушки у синой / Алой лентой убрана, / У Степана Фомича / Раскорошная жена» (рус., Колл. ЛРС:162) и т. п. (ср. также в библейской традиции обращение к возлюбленной, к невесте как к голубке, голубице, Песн 2, 14; 6, 9). У болгар изображение Г. встречается на свадебных и пасхальных хлебах (свадебный *гъльбник*), у украинцев — фигурки голубков из теста на свадебном хлебе. На Дону пекут специальный калач, внутрь которого сажают живого Г. так, чтобы он выглядывал через отверстие, и ставят калач с Г. в спальню, где молодые проводят первую брачную ночь. Если Г. и ласточки летают около дома, где происходит свадьба, это предвещает молодым счастье в браке (рус.). Жених по приезде за невестой должен был схватить бумажного или соломенного Г., которого подружки невесты спускали на нитке с потолка, при этом с крыльев Г. на молодых сыпалось зерно (нижегород.). В чешском Подлужье парни преподносят невесте Г. или кролика в качестве шуточного подарка. У хорватов Колривницы порошок из высушенного сердца Г. девушка подмешивает в еду или питье парню, желая добиться его любви. У закарпатских украинцев считается, что если дать девушке и парню по половине сердца Г., они будут вечно любить друг друга.

Волшебные души. По поверью, сызны Г. вылетает душа из покойника (смолен.), о летающем Г. (утке, бабочке) говорят: «Вот чья-то душа летает» (олонец). Облак Г., особенно белых, принимают добрые души, а облак черных воронов и ворон — злые (бел.). С теми же представлениями связан обычай кормить рожекицу сразу после родов мурицей или голубем: считается, что в этот момент она *рыба*, т. к. душу у нее забрал ребенок (пол. слез.). Г. появляется в момент чьей-либо смерти (пол.), залетающий

в дом Г. предвещает смерть (рус., болг.), в похоронных причитаниях симв. Г. влетает в окош. смерть (олонец).

Голубь в народной медицине. Для выведения веснушек их натирают кровью Г. (гроднен., бойков., пол., луж.) или прикладывают к ним разорванного живьем Г. (пол. чештохов.). Г., разрезанным живьем пополам, лечат судороги, прикладывая его к сердцу больного (житомир.), вытравливают змеиный яд, успокаивают горький бред (ряван.). Голубиный помет, смешанный с медом, калечивает грудную жабу, понос и отвердевшие опухоли (ряван.). Молодого, еще не оперившегося голубка сажают на грудь больному желтухой и держат, пока он не выбросит помет, а затем относят обратно в гнездо; голубок пожелтеет и сохнет, а желтуха пройдет (пол.).

Разведение голубей. Чтобы велись Г., приносят домой вербы, которые ставили в прорубь во время крещенского водосвятия (воронеж.), втыкают в крышу голубятни колья, которыми сверлали крещенскую прорубь, перетяжку (поперечину) из вове или голубиное перо, на пашальную заутренку идут с голубями на пазушкой и на возглас «Христос воскрес!» отвечают: «У меня голубы есть» (полтав.). Если Г. улетают из голубятни, помещают в ней гвоздь из гроба (луж.). Чтобы не похищали голубиных перьев, перья опущенных Г. затыкают за жердь в голубятне, относят на голубятню кости освященных Г. (полтав.).

Лит.: Аф.НРА:285; Аф.ПВ 3:294; Болт.НАУ: 83; БУМФА-НП 2:32,35,36,38,75; Генерова в Я. К. Русские народные представления о загробной жизни на основании записок, приговоров, духовных стихов и т. п. Саратов, 1883:16; Даль ПРН:929; Добр.СЭС 2:307; Мамс.ОРЭА 3:34, 4:14; Зел.ОРАГО 1:29,142,392,446; Сов.ВАКО:69; СРНГ 8:325; Чулак.АРС:157,230; ЭО 1899/3:30; ЭС 1862/5:18; Нивкир.ППП: 228; Ром.БС 4:169; ПА; УНВ:301-302; Потуш. 4; Мовз.РВ:165; Навве ВВО:223; Бор.ПВП 2: 31,33-36,53; ZNŽO 1896/1:8,252; Ив.БФС: 196; Марин.НВ:92,100; СбНУ 1900/16, 17:220, 224; Kolb.DW 17:139; Lud 1896/2:227, 1898/4: 417, 1899/5:365, 1902/8:151; Мовз. KLS: 552-554,549,557; ZWAK 1880/4:81, 1887/11:213, 1890/14:203, 1893/17:134; Bart. ND:87-88; Plicka K., Wolff F., Svolinaky K. Český rok v pohádkách, písních, hrách a tanech, řád-

lech a hádankách. Sv. 1: Jaro. Praha, 1951:43,179; Mj. WN:141,163; Vecl. WSMAG: 457, 473.

А. В. Гура

ГОЛЫЙ, непокрытый — признак, в народной культуре оцениваемый негативно. Относится к отдельным частям тела — голове (см. Голышние уборы), ногам (см. Босой), лицу (см. Мыски, Покрышкине), заду, гениталиям, рукам — в отличие от полного обнажения (см. Нагота). В символическом отношении признак «голый» обнаруживает значение 'бедный', 'неплодоносящий', 'голодный' и противопоставлен «неголому», «покрытому» как 'богатому', 'сытому', 'умножающемуся'. Нейтрализация возможного ущерба осуществляется за счет покрывания, «одевания» отдельных частей тела и предметов. В традиционной культуре понятие «голый» фигурирует преимущественно в нормативных текстах — запретах и регламентациях. Признак «голый» обнаруживает также значение 'открытый для контактов, подверженный внешнему воздействию', а покрывание оголенной части тела может пониматься как способ защиты человека от вредоносных сил. Македонцы, напр., запрещали поднимать голой рукой майденный на дороге амулет из опасения навлечь на себя чужие болезни и несчастья.

Повитуха принимает дитя, обернув руки новой холстиной, чтобы впоследствии дитя не жгло «с голыми руками», и затем вручает матери отпавшую пуповину не голыми руками, а полой платка или передника; так же и мать принимает пуповину не «голоручту» (витеб.). Чтобы ребенок вырос богатым, до и после крещения его кладут не на голую лавку, а на кошку (в.-, з.-слав.). У белорусов жених и невеста здоровались с гостями, прикрыв руку полой или платком, иначе и жизнь их могла бы «голеть». На Украине первый танец молодые танцевали, держась за руки через рушник. Деньги, подаренные молодым на обзаведение хозяйством, они брали не голой рукой, а через платочек (черныгов.). В Витебской губ. на второй день свадьбы, после брачной ночи, муж вел жену умываться не за руку, а за полотенце. На Русском Севере девушки, гадающие на Святки о замужестве, отправлялись ночью в баню и там, задрев подла, лютящие входили в баню со словами: «Мужик богатый, ударь по ж... рукой мохнатой». Если,

кам им казались, к ним принашивалась голова русла, то в замужестве их ожидала бедность, если мохнатая — богатство (Зел.ВЭ:404). Ср. с этим обычай ходить в Стравной четверг на чердак со свечой, чтобы «побачить домовника». Считалось, что если увидишь домовника мохнатого — будешь жить богато, если голого, без шерсти — бедно (гомел., ПА). Голыми руками старались не дотрагиваться до покойника, мыли его в рукавицах и т. п. У сербов танцующие помпильные шлеи держали друг друга не за руки, а за платки.

Во многих обрядах запрещалось касаться голыми руками ритуальных и хозяйственных предметов. В Костромской губ. несжатые колосья, из которых делали «бороду», завивали, покрыв руку ладонью или спустив рукав рубашки. В Закарпатье рождественский хлеб «кращун» готовят и сажают в печь в рукавицах. Полазники ворошат угли в очаге веткой, надев рукавицу. При первом выгоме скота на пастбище словаки держат зеленую ветку, обернутую тряпкой, и т. п. Уничтожая змеитку (см. Эзлов), ее вырывают из земли не голой рукой или с помощью осинового кола. На Брестщине первое снесенное яйцо берут фартуком или полотенцем, чтобы курица стала хорошей несушкой. Яйца под курицу также подкладывали в рукавицах (в.-слав.). У вост. славян на Святки пастухи разносят по домам березовые прутья, которые хозяйка должна была вянуть рукой, обернутой передником или полотенцем, и постегать ими пастуха и домашних. При продаже скота продавец передает покупателю повод или веревку из полы в полу, чтобы скотина велась у нового хозяина (о.-слав.). См. Купля-продажа. Мораване, найдя на дороге зерна гороха, хранили их в, если корова долгое время оставалась яловой, перед случкой давали ей этот горох, но не голой рукой.

Запрет дотрагиваться голой рукой до некоторых вещей может мотивироваться их сакральностью. У украинцев вост. Словакия, напр., «кращун» не берут в руки, поскольку это «святой» хлеб; у сербов из тех же соображений остерегаются касаться голыми руками срубленного в лесу бадьяка; повсеместно у славян известен запрет голыми руками срывать растения, предназначенные для магических целей.

Примам «голой», «непокрытой» распростирается также на отдельные предметы и природные объекты. На Украине и в Бело-

руссия известно поверье о том, что если весной «на голый лес» (не одетый листвою) закукует кукушка или прогремит первый гром, год будет неурожайным. По завершении сбора урожая на ветках плодовых деревьев оставляют хотя бы один плод, на лозе — гроздь винограда, чтобы растение не было «голым» и впоследствии плодосило (ср. «Борода»). У украинцев, поляков и словаков невесте при приезде в дом жениха запрещалось ступать с нога на голую землю: под ноги ей стелили коврики, ковер или полотенце. В этом же ряду можно упомянуть общеславянский запрет возвращать взятую в долг вещь «голой» или пустой (это относится к предметам домашней утвари или ткацким инструментам). Отдавая хозяйке одолженное у нее бердо, его заворачивали в кусок холста, на перетеле оставался немного пряжи и т. д. Считалось, что, если нарушить этот запрет, ткацкие орудия, напр., могут лишиться своей производящей силы и т. п. В Закарпатье, сняв моток ниток с мотовила, хозяйка говорила: «Встанай сі мотовило, аби гола не ходило» (ЕЗ 1898/5: 86). См. Покрытие, ср. также Полый — пустой. В Полесье, подвывая ниточку мкостильню, полагали, что тем самым обеспечивают себе загробное благоденствие: «Дак я умре, мой стол не буде голый на том свите» (гомел., ПА). У всех славян известны запреты оставлять в доме «голой» стол и сляванный с этим обычай постоянно держать на столе хлеб и соль. У вост. славян после того, как из печи вынули хлеб, клали в нее несколько щепок, чтобы печь ни минуты не стояла «голой».

Лит.: Зел.ВЭ:324,413; Этимические стереотипы поведения. Л., 1985:229; Мисл.НОВО:39—40, 87; Зав.КАВ:16; Бог.ВТНИ:203,226; Никитр. ППП:10,16,66,63,169; ЗК:265; ПА; СМР:303; Мил.ЖСС:174; ГЕМБ 1934/9:34, 1935/10:35, 1988/52—53:80; ZNZO 1926/26/1:43; Balt. ML:252; Bedn.DKSL 2:40; Horv.RZL:63,180, 224; Slov. 3:998; Zamag.:268; NO 1963/5:265, 266; Vod.M:258—259.

Т. А. Азаткина, М. М. Валенцова

ГОНЧАР, горшечник — ремесленник, который в народных представлениях связывал с огнем, преисподней, нечистой силой. На Украине богатство Г. приписывалось помо-

щи нечистой силы; о богатом Г. говорили, что он «щось знає» или «має чорта, який робит». В русской сказке черт наказывается помощники к Г. (СУС 817****). По поверьям моравян, водяные иногда приходят на ярмарку и в этом случае у горшечника хорошо идет торговля. В Польше, садясь за работу, Г. крестил крут или проносил специальную формулу в качестве оберега. Судя по польским сказкам, анекдотам и присловьям, от дьявола во многом зависело, удастся ли у Г. посуда. Посторонним и детям не позволялось садиться за крут, так как в этом случае в дело мог вмешаться дьявол. Если работа не ладилась, то это приписывали вмешательству нечистой силы. В конце дня Г. крестил крут или рисовал на нем крест; повсеместно делали крест на куске глины, который оставляли на круте, чтобы дьявол не вращал его ночью. Гончарные клейма в виде крестов на днищах горшков известны по данным археологии.

Связанное с огнем гончарное ремесло устойчиво ассоциировалось с миром мертвых, ср. русскую поговорку: «Быть тебе в рай, где горшки обжигают!», т. е. в аду, эфемерным о смерти: «В Могилевской губернии горшки обжигают» (костром.). На Черниговщине на шуточный вопрос: «А де будеш молоть?» — горшечники отвечали: «Де чорты будуть твого батька колоты!» В быличках и сказках горшечник встречается с ходячими мертвыми и одерживает над ними победу. В Полесье известен запрет красть посуду у горшечника: если будешь на «том щесте» просить горшечника забрать горшок назад, тот скажет: «Грызи сама его замест хлеба!» (гомел., ПА). С другой стороны, посуду специально крали у горшечников и были для того, чтобы вызвать дождь, или для того, чтобы девушки быстрее выходили замуж, а не сидели, «как горшки» (гомел., ПА). См. Битье посуды.

Само изготовление гончарных изделий обставилось множеством суеверных правил и запретов. В Польше среди Г. бытовала вера в глаза и использовалось множество оберегов от дурного глаза.

В Подольской губ. отмечены четыре специальных вида молочной посуды, обладающей магическими свойствами: «прибутні ладущики», которые изготавливались в полноразмере и в которых поучалась хорошая сметана; «ладуци з тупом», т. е. с небольшим

возвышением в днище кувшина; «горня з саммаків», т. е. из тех остатков глинны, которые Г. снимает со своих пальцев («тоді сметану збирає, як слимаки з пальців обжрав»); «горня на відлів» — специальные кувшины для веден, «отбирающих» молоко у чужих коров. Особые кувшины с геометрическим крестообразным орнаментом отмечены у черниговских Г.: их изготавливали один раз в году в субботу на первой неделе Великого поста, во время церковной службы. В Польше кое-где верили, что много сметаны будет в горшке, сделанном из остатков глинны; Г. продавали такие горшки дороже, чем другие.

Г., как и другие ремесленники, имели у крестьян устойчивую репутацию пьяниц. По украинской легенде, они отобрали у ап. Петра его золотые рыбы и прогнали их, за что и были обречены им на нищету и пьянство.

По поверьям вост. славян, приезд горшечника в деревню мог сказаться на судьбах местных девушек. Например, в Воронежской губ. полагали, что если по улице проедет горшечник, то девушек не будут брать замуж; с другой стороны, считается, что если горшечник приедет на Святки, то много девушек выйдет замуж (брест., ПА). На Черниговщине бытовало поверье, что если на Покров по селу проедет Г., то будет много свадеб, а если дегтяр — то девушки не выйдут замуж еще год. На Витебщине девушки подкладывали в воз горшечнику «лапоть с правой ноги: куда отправится воз с горшками, с той стороны следует ожидать суженого» (Никиф.ППП:50). На Гомельщине, чтобы воли не бродили вокруг села, женщины подкладывали в воз горшечника нит (деталь ткацкого станка). Туда же засовывали какую-нибудь вещь большого мхорядкой человека, «щоб завяз мхорядку за гривницю» (брест., ПА). См. Черепица.

Лит.: Спаська Е. Глиняк з хрестиком // МУРЕ 1929/21—22/1:29—41; Шульгин А. Гончарство в с. Бубинці на Подоллі // МЕ 1929/2:111—200; Топорков А. А. Гончарство: міфологія і ремесло // ФЭ-84:41—47; Гривч.УН:22; ЖС 1906/4:166; Czubała D. Zwyczaj, obrzędy i wierzzenia garncarzy polskich // Ląd 1974/58:181—198; MS:710; Пошивайло О. М. Гончарство лівобережжя України XIX—поч. XX ст. К., 1991.

ГОРА — в народной космогонии локус, соединяющий небо, землю и «тот свет»; место обитания нечистой силы, совершения обрядов и т. п.

В космогонических легендах — это остывшие пузыри, образовавшиеся во время кипения земли, когда Бог, создавая, варил ее (укр.); они возникли, когда Бог и черт сжимали жидкую землю с двух сторон, чтобы сделать ее твердой (рус. орлов.). Г. возникли, когда Бог, сотворив слишком большую землю, утробовал ее ногами (босп.), стянул обручами по совету дьявола, чтобы небо могло покрыть ее (серб.). По другим поверьям, Г. — результат оплошности Бога или козней дьявола. Г. — камни, вывалившиеся у Бога из прорвавшегося мешка (черногор.) или поселенные чертом (укр.), плевки дьявола (укр.) (ср. апокрифический мотив: Г. возникают из выплюнутой Сатанамом земли, которую тот, достав со дна океана, утаил от Бога за щекой); камни, которые кидали великаны (укр., бел.), или сами окаменевшие великаны (бел.). Г. образовались после потопы (укр., бел.); в результате борьбы архангела Михаила с чертом в тех местах, где черт одерживал верх (укр.); после вознесения Христа, когда земля пошла за ним на небо (серб. Левач); когда ученики Христа, вопреки его воле, пытались взойти за ним на небо и в наказание окаменели (серб.). Г. могла возникнуть из воды в начале мира, как, напр., мифическая гора Триглав, с вершины которой видны все моря земли (хорв.), или Козлова гора (пол.).

Г. (а также холм, курган и т. п.) — вертикаль, связывающая верх и низ (см. **Верх — низ**), что определяет двойственность представлений о Г., с одной стороны, как о чистом, с другой стороны, как о демоническом локусе. Связь Г. с небом отражена в лексике (ср. ц.-слав. гора 'верх', болг. згоре 'вверх', ц.-слав. горний 'небесный' и др.) и в ритуальной практике. Русские летописи сообщают о поклонении славян языческим божествам на горах. Ср. обычай ставить идола богов на возвышенности, в частности соотносительность с Г. (холомом) Перуна и других богов (Владимир «постави кумиры на горе...» — «Повесть временных лет» под 1488 г.), совершать весенние обряды на горах и возвышенностях (рус. гора — «собрание молодежи весной и летом для хоровода», СРНГ 7:17), зажигать в весенние праздники (Благовещение, Юрьев

день, Купалу) на горах костры и сжигать с них зажженные колеса (а.-слав.), совершать жертвенные обряды (болг.). См. **Курбан**. Отголоски жертвоприношения горам засвидетельствованы в польских Тетрах, где на камнях оставался лен, хлеб, крестик, обривки (Pef.PDL:113), а пастухи после молебний съедали жертвенного барана. В русских заговорах Г., с одной стороны, — место, где наводятся Бог, Иисус Христос, Богородица и сакральные объекты (дуб, бел-горюч камень и др.), а с другой стороны — место, связанное с нечистой.

С Г. связаны представления о потустороннем мире (ср. рус. выражение *отправиться на зорку 'умереть'*, ПОС 7:109); царство мертвых — страна с золотыми горами (рус.), на железной горе находится рай (бел.), после смерти человек должен карабкаться на высокую крутую Г., чтобы достичь того света (в.-слав.), Вырей (см. **Ирей**) находится за горами (бел.). На Г. между двумя елями хоронили злобных покойников. В заговорах болезнь и ее воплощение отсылают в «пикой» мир, воплощением которого наряду с лесом, водой, оврагом и др. является и Г. «Тамо, Боже, тамо, у пусты гору Горалію <...> куде нема нігде нішто» [Туда, Боже, туда, в пустую гору Горалію <...> где нет нигде ничего] (серб.). Ср. сербскую формулу, отгоняющую градузую тучу: «Аја' у планина!» [Давай в горы!] (ГЕИ 9—10:134). В сказках стеклянная или золотая Г., куда попадет герой, — царство мертвых. Г., укиденная во сне, означает горе (рус. Ярослав) или зевоты (бел. мисск.).

Г. — место обитания нечистой силы. Там живут вилы (серб., болг.), «планинска майка» — горная жентина (бнат.) (см. **Вила**), скарбники — алье духи, стерегущие клады (пол.), мифические змеи (карпат., пол., серб.), лесные русалки, оберегающие горные травы (пол.), лихорадки (в заговорах, рус.). Ср. также представление о Черногоре, на которой самоубийцы куток град (карпат.), Мень-горе, где живут проклятые люди (рус. олонец), Лысой, или Бабьей горе — традиционном месте шавшая ведьм (укр., пол.). В скалах Морское Око обитает недужник — равноднность черта (пол. Подгорье). У славян мало специфически горных демонов, хозяев гор. Известны *горной* — нечистый дух, обитающий в шалтах (рус. урал.), горный дух, чье королевство находится внутри горы Снежки (пол.), краснолодки — гномы, охра-

нющие горную руду и насыщающие солями воды горных источников (пол.), горные русалки *вагоркини* (болг.). В легендах уральских горняков известна Хозяйка Медной горы, в русских сказках — Горыныч-богатырь, который «горыны качает» (Даль 1:376), Змей Горыныч, Горынь-змея (олонец). Согласно русским вариантам легенды об Александре Македонском, в Г. заключены дикие народы Гог и Магог (Аф.НПС № 318).

Г. связана с другими сакральными объектами — деревом и водой. Связь с деревом проявляется в основном на языковом уровне, ср. неразличимые значения 'гора' и 'лес': *горь* 'лес', 'гора' (болг.), *гора* 'гора' (диалектное с.-х.) и 'лес' (с.-х.), *гора* 'гора' и 'горный лес' (словен.) и др. В некоторых фольклорных текстах (загадках, заговорах) Г. — место нахождения сакрального дерева, чаще всего дуба. Фольклорные и языковые данные позволяют реконструировать Г. как вариант «мирового дерева» (см. Древо жизни). Из треснувшей Г. вырываются воды, что приводит к наводнениям (болг.), ср. возможную этимологическую близость н.-е. **gor-* 'гора' и **gor-* 'жело' (ЭССЯ 7:30).

Лит.: Топоров // МНМ 1:311–314; Токарев в С. О культах гор и его месте в истории религии // СЭ 1982/3:107–113; Adamowski. O kultawce gory // Akcent 1986/4:40–47; Зел. ОРАГО 2:675; Зел.ОРМ:11; СРНГ 7:37,49,79; Усп.ФР:60,190; ЭО 1898/1:138,140; Гринч. 2:213; Чуб.ТЭСЭ 1:39; Fed.LB 1:65; ГЕИ 9–10:135,205; Бор.ПВП 1:12–16; Зеч.МБ:19,43; БНГ 2:231; Марш.ИП 2:55; Pd.PDL:112,198.

Е. Е. Левкиевская

ГОРБ, горбатость — один из признаков физического уродства, когорый (наряду с хромотой и др.) отмечает принадлежность к «чужому», нечистому, демоническому миру. Часто сочетается с другими демоническими признаками: лохматостью, рыжими волосами, слепотой, аномальной роста и телосложения. Русские представляют себе горбатыми русалок (с.-в.-р.), водяного (смолен.), колдунов (ярослав.), ведьму (брян.). В верованиях закарпатских русинов «злая» Дяля имеет вид кривой, горбатой женщины в ветхих лохмотьях, а ведьмы рожают горбатых детей. Ср. название гнома пол. *krzel-*

lak и кашуб. *krzylak* (другое значение этого слова 'кривое, согнутое дерево', *Sychta* SGK 2:269), а также польского духа шаят *garbusik*. Сербь навывали горбуницей вештицу, кружащуюся в вихре (*grbuljo jedna*).

Г. — атрибут ряженого. Часто Г. из соломы делал тем, кто ридмась в «деда» и «бабу». На Святках ходили «старик» со страшными горбами (костром.), так же ридмась «дед», водящий «козу» (бел.), и «жид» в польских и чешских обходах с «медведем». Горбатым был ряженный «мехоноша», во время колядования собирающий дары (смолен.). Горбунами ридмась также в последний день масленицы (рязан.) и во время обряда «вождения Сулы» (гомея, см. Стрела). Г. — часть костюма болгарских *кукеров*, сербских *алосников* и *джамалариев* (см. Верблюды).

Появление горба у человека приписывается нарушению ритуального поведения (часто родственников по отношению к ребенку). Запрещалось что-либо передавать над колыбелью ребенка, чтобы он не вырос горбатым (пол. Подгорье), крестный не должен ходить за водой для крещения младенца с коромыслом (витеб.). Нельзя стоять и печи спиной, когда в ней печется хлеб, чтобы не вырос Г. (олонец). Считалось, что горбатым может вырасти ребенок, дважды отнятый от груди (болг. плодлив.).

Г. может появляться (нам исчезать) у человека в результате соприкосновения с нечистой силой, напр. у попавшего в вихрь (укр.); в моравской быличке босорни избавляют от Г. понравившегося им парня, а другого избивают так, что у него кроме Г. на спине вырастает Г. и на груди.

Кашубы считали горбатого человека особенно злым (ср. кашубскую поговорку «*Zli jak garbal*» [Злой, как горбуя] — (*Sychta* SKG 1:303). Встреча с горбуном приносила неудачу (пол.), у болгар горбатуму запрещалось быть ползунком, сурувакаром, участвовать в русалиях.

Лит.: ЖС 1901/4:118; Зел.ОРАГО 1:142; Манс. ОРЭА 3:5; Подя.:192; СБГ 4:40; СБФ 1986:68; Петров в В. Вірування в вихорі чорня хороба // ЕВ 1927/3:106; Потуш 6; СЕЗ 50:162; Фил.СК:380; Арх.ЕИМ 88/11; Марш.НВ:153, 156–157,159; СЛ 1892/1/6:347.

Е. Е. Левкиевская

ГОРНОСТАЙ — пушной зверь, в символическом которого преобладают хтонические и брачные мотивы. См. Бобр, Ласка. Терминологически Г. выделяется лишь в севернославянском ареале, где во всех языках он имеет одно общее название. Как особый персонаж Г. известен преимущественно в восточнославянском фольклоре, особенно русском. В южнославянском ареале считается, что Г. — это белая ласка (с.-х. *бијела ласица*, *бијелоласица*), приобретающая такую окраску к старости, когда седоет. Белая ласка пользуется особым почитанием. Такую ласку словенцы особенно опасаются убивать.

Хтоническая природа горностая проявляется в принадлежности его к подземному миру в русских былинах: «Как водою он ходил да рыбой-щукою, / По подземьбу летал да всяким соколом, / По подземелью ходил белым горностаем» (арханг., СРНГ 7:51). В украинских песнях с мотивом «мирового дерева» Г. находится у корней дерева, так же как в других вариантах бобр и соболь: «Вода сосну підмиває, горностає корін під'їде (Чуб. ТЭСЭ 5:318). Как и ласка, Г. имеет отношение к подземным кладям: клады обращаются в белых зайцев, горностаев, кошек и т. п. (вологд.). Белый цвет характерен для целого ряда мифологических хтонических существ, связанных с умершими и предками (напр., белая домовая змея). В виде Г. представляется душа умершего (с.-рус.), напр., в похоронном причитании: «Покажись, приди, надежная головушка, / Хоть с-под кустышка приди да серым замощком, / Из-под камышка живь да горностаешком» (олонец., Барсов Е. В. Причитанья Северного края. М., 1872/1:19).

Брачная символика горностая представляется в свадебных и других песнях, в которых Г., как и соболь, часто обозначает жениха (невесту же обычно кунца): «Гырныстай наш Ванчик, гырныстай! / Ты застольику скачь, / У руках шалку носи!» (смолен., Добр. СЭС 2:98); «Да на моря гарнастайка купаюся, / Не гарнастайка, не беленьки купаюся, — / Бела малодычк улываюся, / Да дзевачкі ўбіваюся» (ковен., Влс.п. 1:193); «Добры маладзец, прыбывай на мяе, / Як па полэйку — шырэм зянькам, / Па падвор'ейку — гарнастаенькам» (винтеб., Вос.п.:375); «Бежит зайко-горносталякко, / Несе віцу-зеленцу / Про душу краску девицу, / Про Марью-мастерицу: / Марья-ма-

стерица / На ключ по воду ходила / Да Иванна припанила» (арханг., Кдлп.ЛРС:55); «По стаюшке — с горностаешкой, / Ко кроваушке — с мильным дружкойм» (вит., СРНГ 7:51). Г. также — распространенный символ семейного очага в русских выюжных овалочках: «Горностай гиездо свивал / Да мальных деток выводил» (РНСО:128). Любовно-эротическая символика Г. очевидна в смоленском варианте сюжета «Ночные видения» (СУС 840): по спящему мужу и жене «бегать гарнастайка, да правива их ласкашца», «гарнастай бегать, да палиываишь яго и жонку» (Добр. СЭС 1:329,330). В других вариантах сюжета вместо Г. в той же роли действуют кунца (арханг.), жабка (харьков.), поющая птичка (новгород.). Ср. также в калужской частушке: «Гармошечка-горностайка, / Ты лети-ка, прыласкай-ка» (Арх. каталог фольклора МГУ). Подобные действия (ласкание, лизание) присущи ласке и домовому, которые совершают их по отношению к скоту. Во многих песенных текстах Г. соседствует с зайцем или объединяется с ним в образ зайца-горностая (*зайчики-горностаюшки*, *зайки-горностайки*, *вертузая-горносталя* и т. п.) на основе их общей мужской брачной символической.

Ткацкая символика горностая. Роль пряхи и ткачих, присущая у юж. славян ласке, у вост. славян приписывается *горностаике* — персонажу сказов об ивановских ткачах Владимирской губ. Горностайка шьет ланками в снегу серебряную стелку. Мальчик-ткач помогает ей распутать ее серебряную снежную пряжу, спутанную метелью, за что получает от нее волшебную пряжу, благодаря которой ткацкий станок работает сам собой. Сдирая с себя серебряный пух, она прядет из него нервующую нитку и, снуя взад-вперед, как челнок, сосновывает серебряную пряжу, которую дарит ивановской мастерице. Мотки и колпы пряжи, которые в лесу во время метели горностайка сметывает из своего серебряного волоса, оказываются потом сутробами снега. Тексты сказов, опирающиеся на народную традицию, проясняют мифологическую основу семантики полес. *ласицы* 'морозные узоры на оконном стекле' (Народная лексика. Минск, 1977: 79,110) и казан. *ластовица* 'сильный ветер со снегом, буря' (СРНГ 16:282). В Смоленской губ. деталь ткацкого стана, служащая для соединения ниток, называется *горноста-*

счками — термомом, семантика которого мотишировала символической бранных отношением (ср., напр., некоторые загадки о челноке): «деревянные кружки в красках, которые соединяются с «набелками» и вращаются посредством шнура, в вследствие этого в красках образуется зев, куда бросают челнок во время ткачества» (Добр.:137; СРНГ 7:50). Термин *горностайчики* представлен и в смоленских веснянках: «Марья Паўлоўна красяцым ткала, / — Красяцым ткала, пригаварывала: / «На чапелычкі — прыпяльчым, / На набелкі — гарнастайчкі, / На правяерстычкі — зылаты кружкі!» / — Марья Паўлоўна, свёкравка едзіть! / Марья Паўлоўна старалілася: / Прыпяльчым паравалелася, / Гарнастайчкі паравабегалася, / Зылаты кружкі пасмешалася. / Марья Паўлоўна, бацюшка едзіть! / — Марья Паўлоўна зрадувалася: / Прыпяльчым пасалателася, / Гарнастайчкі пупасбегалася, / Зылаты кружкі разавабралася» (Добр.СЭС 4: 132, ср.: в других вариантах упоминаются соболю 'узор на красках').

Горностай — птица. Как и другие животные этой группы (бобр, барсук и особенно ласка), Г. наделяется птичьими свойствами, что определяется глубоким мифологическим родством хтонических животных и птиц (см. Гады). Напр., в украинских (чернигов., киев.) и белорусских (гомел.) свадебных песнях: «Ой летів горностай через сад, / Погубив пір'єчко, на весь сад; / Ізбирайте, дружечки, пір'єчко, / Ізов'ємо Марусечці вилечко» (Вес. 1:363; см. Вес. 1:164; Гринч. 1: 313; ЭО 1891/1:67); «Да й лицею гарнастай черва сад, / Ранію пер'єйка на ўвесь сад» (гомел., Вяс.п.2:216).

Лит. Добр.СЭС 1:327–331, 2:92,99,144,266, 4: 131; Зел.ОРАГО 1:202; Кочнев М. Х. Шелковые крылья. М., 1965:123–127,144–148; Пришвин М. М. Собр. соч. в 6-ти тт. М., 1956. Т. 2:43; СБФ 3:130–135, 4:137–138,145, 148–150,153–154; СРНГ 7:50–51; ЭССЯ 7: 48–49; Вяс.п. 4:185; 5:372; Бор.ПВП 1:297; FFC 1956/167, 1962/185:264,282–284; ZNŽO 1896/1:1; Mōd.VUOS 5:236.

А. В. Гуро

ГОРОХ — стручковое растение, используемое в ритуально-магической практике (преимущественно у зап. и вост. славян). Разнооб-

разное применение в обрядах имели зерна Г., его стручки и ботва, а также солома. Для Г. характерна семантика плодovitости, урожайности, богатства, что объединяет его с другими стручковыми растениями — бобами, фасолью, чечевицей, характерными для обрядности сербов, македонцев и болгар.

У зап. славян, украинцев и белорусов Г. был важнейшим блюдом на Святках и в особенности на Рождество. Чехи выпекали несколько зерен Г. в обрядовый хлеб; того, кому они достались, ожидало счастье в наступающем году. У поляков Силезии надо было съесть хотя бы несколько зерен Г., «чтобы куры не разбегались и неслись в своем дворе», а блюда из макусты с Г. гарантировали хороший урожай. В селах Вост.-Чешской обл. те, у кого в хозяйстве были лошади, в рождественский Сочельник съедали по ложке Г., после чего работник скакал по комнате с миской Г., чтобы кони были резвыми. У словаков хозяин бросал по ложке Г. в каждый угол и на потолок со словами: «Sto kôp hrachu, sto kôp maku, sto kôp žita a sto kôp raži» [Сто мер гороху, сто мер маку, сто мер пшеницы и сто мер ржи] (СлV 3:574). Если при этом к стене прилипало много горошин, это предвещало урожайный год, и наоборот. У белорусов Виленской губ. в Сочельник оставшимся от ужина Г. хозяин обсыпал ульи и сад, чтобы обеспечить плодovitость и урожай. Чтобы получить большой урожай Г., в Лужице в рождественскую ночь катались по нешелушеному Г., а выпавшие из стручков горошинки добавляли в посевное зерно. На св. Стефана полки Силезии и Познанского воев. забрасывали горохом священника в костеле, а потом зерна собирали и весной высевали. В центр. Польше (р-н Остроленки) на Рождество во время службы на приходе сыпали с хоров Г., чтобы обеспечить хороший урожай, а в Силезии (во второй день Рождества) — чтобы люди были счастливыми. Лужичане за рождественским ужином бросали ложку нераваренного Г. за стол в угол, чтобы весь год в семье водились деньги. Словенцы на р. Драве считали, что если в Сочельник закопать Г. в землю там, где с крыши стекает вода, дьявол принесет деньги. У белорусов Виленской губ. на Боговляенье хозяин влодил с лукошком Г. в хату и обращался к семье с приветствием, в котором Г. сравнивался с золотом, сыпал на стол Г., а сидящие старались поймать его. Того,

кто больше всех поймал горошин, ждала удача при разведении овец.

У чехов на Рождество пастух-колядник рассказывал по яте три горсти Г.: первую — чтобы водились красивые гнедые лошади, вторую — телата, третью — ягнота. На Новый год по домам ходили дети, поздравляли козвев и обсыпая их зернами Г., пшеницы, ржи, Г., кашей, мукой одаривали колядников (з.-укр., пол.).

При подаче к рождественскому ужину блюда из Г. совершался ритуал приглашения лесных зверей. Так, в вост. Польше хозяйки перед ужинам бросали Г. по углам семей, приговаривая: «Wilku, wilku, chodź zjedz grochu, żebys nie przyzedł do mojego domu ani tego gołku» [Волак, волак, приходи есть Г., чтобы ты больше в этом году не приходил] (Кат. OZD: 28, см. Приглашение). В праздники, посвященные медведю (у белорусов Витебской обл.) — «камедзьяца» в начале весны, у болгар — в день св. Андрея (30.XI), — среди прочих блюд готовилась еда из Г.

В Сочельник, на Рождество, а также в день св. Люцин (словац.), в канун Пасхи (варм.-магур.) кормили Г. кур, чтобы они хорошо неслись (чеш., словац., пол.). Моравцы полагали, что курица съест столько яиц, сколько горошин скажет в Сочельник.

В Чехии и Моравии в течение всего Великого поста из проросшего и обжаренного Г. готовили постное блюдо, называемое *ručálka*, на Гане девушки варили его для парней, за что получали награду. Приготовление блюда на посылках сопровождалось различными шутками: напр., посылали неопытную девушку на край села за Г., а там ей вместо Г. насыпали камней. В р-не Чешского брода горшком с Г. стучали о стволах деревьев, чтобы плодов было столько, сколько горошин в горшке.

Это блюдо использовалось в обряде символического потопления Смерти (или Марены). В Сев.-Моравской обл. девушки ходили по деревне и собирали Г. со словами: «Děte nám trochu grachu na ručálku, budem strojit Smrt!» [Дайте нам немножко гороху на «пучалку», мы будем делать Смерть] (Вап. ND: 328). После обхода кто кушанье готовили и ели в доме, где мастерили фигушку Смерти. В Польше ее делали часто из гороховой соломы. Девушки из р-на Яблонева (Торунское воев.) ходили по домам с куклой Мажаной и пели о том, что она ест Г. во время поста (ср. Жур).

У поляков и чехов в Адвент, на святки, на масленицу или пятую неделю Великого поста участниками обрядовых обрядов (з.-чеш. *Lúčka*, ср.-чеш. *Peručka*, ю.-чеш. *bachna*, морав. *Sperechta*, ю.-морав. *hřebenář*, *mazorist*, морав., валаш., гымац. *medvěd*, *medojed*, пол. кодев. *guizdy*) рядились в гороховую солому: они были обвиты ею с головы до ног или подпоясаны жгутом из нее. Иногда у поляков *grochowej niedźwiedź* [гороховый медведь] был одет в вывернутый тулуп. В конце обхода гороховую солому на «медведе» поджигали (велькопол.) или снимали и подкладывали под кур и гусей, чтобы они лучше неслись и сидели на яйцах (чеш., морав.). Ср. также рус. шут гороховый, чучело или пугало гороховое 'пустой человек, чудак, посмешище', 'некрасиво одетый человек'.

В некоторые праздники запрещалось употреблять Г. в пищу. Считалось, что если съесть Г. на Святки или на масленицу, то у человека начнут болеть зубы (пол.), появятся чирок, нарывы (бел., пол., чеш.), вши (ю.-малопол.). У русских запрещали есть Г. до Ильина дня.

Г. играл большую роль в ритуалах, связанных с браком и обеспечением деторождения. У поляков Г. была основным свадебным блюдом (во время свадьбы ее участники исполняли танец с миской Г. в руках). Чехи обсыпали Г. молодую и по застрявшим в ее платье зернам гадали о количестве будущих детей. В русской свадьбе (псков.) новобрачных стегали гороховыми платками при их входе в дом после венчания. В польских и лужицких лирических песнях Г. имеет вротическую символику. У чехов Г. олицетворяет девушку на выданье. Пол. *grochowy wieńiec* [веночек из гороховой соломы] символизировал утраченную невинность. В Покутье (укр.) по окончании жатвы, когда хозяйню приносили различные венки, гороховый веночек могла нести только замужняя женщина. Отвергнутым кавалерам такой веночек подвешивали к дверям или повозке (ср. пол. *dostać (dać) grochowej wieńcies* 'получить (дать) отказ при ухаживании, сватовстве'). Пол. *grochu nie objadła* [гороху объелась], 'забеременела вне брака' (ср. также кашуб. *ona za grochli 'objarla* или *groch ja pólki* [горохом объелась], [горох ее радуывает]) соответствует рус. покущать горошку 'забеременеть', сибир. гороху объестся 'забеременеть' (о незамужней

женщине). Ср. также кашуб. *wez u grochóitē* [влезть в гороховую солому] 'забеременеть'. Существует славянский сказочный сюжет о рождении богатыря по имени *Покатиборошек* (рус.), *Kubhárček* (чеш.) из горохового зерна, которое проглотила мать-царица (рус.).

Г., фасоль или чечевица были частью ритуального дара роженнице и новорожденному от крестной матери на крестинах (з.-словац. Мыява). Чтобы волосы у детей были кудрявыми, женщины ели украденный Г., закапывали посев в граде Г. (карпат.-укр.).

В поминальной обрядности Г. предназначался мертвым. В сев. Словакии его раскидывали на Рождество по углам или бросали за печь для душ умерших. На Верхнем Грове говорили, что души умерших ходят с плачем в доме, где забыли этот обычай, потому что они голодны. У поляков и белорусов Г., фасоль, бобы, круто сваренные в медовой сывте, служили ритуальной пищей в поминальные дни. Во время еды открывали окна и двери, старший в семье обходил дом, глядел в сторону кладбища и призывал родителей на угощение. Перед началом трапезы три первые ложки отлавали для умерших в особую посуду (з.-бел.). Готовили также «сухой Г.» без соли, первую ложку которого отлавывали для «дедов» (бел.). В р-не Жешова (пол.) в день поминовения умерших родственники раздавали нищим на кладбище Г. Для облегчения агонии под голову умирающего подкладывали Г. или гороховую солому (ю.-малопол.), клали его на землю на гороховую солому (укр.).

Г. использовался в магии. С помощью положенного в повозку молодых или закопанного на дороге стручка с 9 или 12 горошинami можно было остановить лошадей (з.-слав., пол.). Пролетывая это, говорили: «Кидáю дéвять гарахiн! Кóням на мéста, / Штoб кoнь ки з мéста» или «Дéвять гарахiн! / Дiсiята нявéста, / Стóйти, кoни, ни з мéста» (го-мел., ПА). Перелбрасывание горошин (из стручка с 12 зернами) через свадебный поезд превращало участников свадьбы в волков (бел.). Человек, съевший Г. натощак, приобретает способность сглазить кого-либо (пол.). Можно наслать болезнь, закопав горшок с Г. под дикой грушей в период убывания луны: у человека будет столько чирьев, сколько горошин в горшке (чеш.). Г., как и некоторые другие растения (базилик, бобы, чеснок, гречиха), проросший через голову (или тело) убитой весной змеи, обладает чудодействен-

ной силой. Цветок такого Г., собранный в полночь или в полдень и положенный в восковом шарике в рот, помогает узвать, что у каждого на уме (рус.); кто съест первый стручок такого Г., приобретет способность понимать язык гусей (чеш.). Чтобы быть невидимыми и неслышимыми на охоте, браконьеры в четверг, пятницу и субботу на Страстной неделе вкладывали по одной горошине в главные отверстия и челюсть змеи, закапывали череп, прикрывали камнем. Из боковых побегов выросшего Г. сплетали венок и надевали его под шапку, а в рот клали Г., проросший через челюсти змеи (чеш.).

Г. мог использоваться как оберег. Корове давали отвар Г., чтобы предохранить ее от парчи (яраков). Горошина, которую человек поднял с земли и носил при себе, защищала его от зла (пол.). Г. с трех полей, освященный на Успение, использовался как оберег против ведьм; Г., съеденный в Сочельник под открытым небом, охранял от лешего (словац.).

Г. использовался в народной медицине. При помощи Г. избавлялись в основном от кожных заболеваний; бородавки, лишай, мозоли, рожу лечили, прикасаясь к пораженным местам горошиной, после чего ее бросали в печь (мазур.), в колодец (Коцежье, р-н Гнезна, Моравия), при этом имело значение количество горошин (5, 7, 77 или столько, сколько бородавок). Считалось, что особенно помогает Г., обмолоченный на Рождество, украденный с трех полей в новолуние и т. п. Отваром трехлетней гороховой соломы лечили колатун — похотству спутанных волос и побегов Г. (Минская губ.). При зубной боли рекомендовали набрать полный рот Г. и выплюнуть зерна в ямку на могиле (Лужица). Украинцы Полтавской губ. представляли Оспу в виде старухи, обсыпанной Г., который она везде разбрасывала, чтобы вызвать болезнь.

Гороховое поле считалось местом обитания мифологических персонажей: русалок, кикимор (рус., бел.), Бабы Яги (рус.), железной бабы (укр.). Детей, которые рвут Г., кутали и такими существами, как жареник (с.-рус.), *babá grochowa* (пол.), *řerovnica* (луж.). По представлениям жителей Татр, Подгалья, Спиша, водной и дивовесны питались Г. и бобами. Украинцы-русичи, белорусы Гродненской губ. и лужицкие полагали, что утри любят Г., особенно

его цветы, и выходит из реки по ночам жиро-вать в гороховое поле. В Великопольше считали, что ведьмы высасывают град из Г., орехов, яиц, потому и получаются градины равной величины.

Горох в фольклоре. В русских сказках гороховый стебель вырастает до неба, забравшись по нему олицетворяет богатство. Легенды о происхождении Г. связывают его со слезами Адама и Богородицы (укр., пол.): когда изгнанный из рая Адам первый раз падал землю, то падал, и там, где падали его слезы, вырос Г. (волян.). Когда Бог наказывал людей за их грехи голодом, Богоматерь плакала и ее слезы превращались в Г. Иногда этим мотивом объясняется запрет рассыпать Г. (в.-укр., пол.), а в сновидениях Г. предвещает слезы (о.-слав.). Г. как символ слез в снах известны — один из мотивов свадебных песен Полтавской губ. Символика богатства (урожая) отражается в некоторых речевых клише, напр.: *Grochany rok — dobry rok* [Гороховый год — хороший год] (пол.), ср., однако, *память гороховая* — о плохой, слабой памяти, в также выражениях со значением невероятности каких-либо событий, отнесённости их к далекому прошлому: *рус. при царе Горохе; бел. ва каралём Гароха; укр. ва царя Гороха; рус. давно, когда царь Горох с грибами воевал.*

Сев гороха начинали в определённые дни. Наиболее благоприятными считались Страстной вторник (пол.): «*Kto sieje w Wielki Wtorek za garniec wielki zbierze worek*» [Кто сеет в Великий вторник, тот из горшка получит «великий» мешок], Страстной четверг (чеш.), Лазарева суббота (укр.), период со дня св. Юзефа (19.III) (пол. мазов.), со дня св. Еремии (Пензенская губ.). У русских сев начинали 6 мая (*Нов Горошник*). Удачным для будущего урожая был сев в первые дни новолуния (рус.) или до восхода солнца (пол.). В Тульской обл., сев Г., приговаривали: «Сего, сего бел горох; уродился мой горох и крупен, и бел, и сам тридцать <...> старым бабам на потеху, молодым ребятам на веселье» (Даль 1:382). Чтобы Г. удался, при севе бросали шубу впереди сохи (рязан.), выпускали порты поверх обуви (надуж.). Чтобы птицы не склевали посеянного Г., в Тотемском у. Вологодской губ. при севе Г. и бобов запрещалось их есть. В Самоборе (Хорватия) сеяли Г. в темноте или перед восходом солнца молча. Чтобы вредителям не портить посевы

Г., в Страстной четверг начинали его сев и при этом обязательно варили Г. (Средне-Чешская обл.). При севе нельзя ходить по меже и совершать естественные отправления, иначе Г. будет нечист, червив (могилав.). Когда Г. созревал, в севернорусских селах устраивали праздники чествования Г. — *Горохов день, Горохов праздник, Горох* (с.-двин., каргопол.), совпадающий с праздником Спася. В этот день в поле рвали Г., угощали друг друга и поздравляли «с горохом».

Лит.: Русская речь 1974/3:104–107, 1992/1:107–109; Моск.KLS:574–576; Sob.RVNP:299–302; HDA 2:876–879; Vcl.VO:50,426; Аф.ПВ 2:757–758, 3:591; Ерм.НСМ 1:141,169, 262, 2:22,258,279,500; СРНГ 7:66,67,69; ФСРЯ 1978:512,536; Крч.БЗРС:95,120,141, 169,174,262; Нивир.ПП:64,67,228; Шейн МИБЯ 3:340,372,378–379; Kolb.DW 29:206, 31:171; Mōd.VUOS 2:35,108; NKPP 1:735–737, 3:648,860; Pal.ZZ:24,49,75,76; Pal.PDL:92, 100; PMMAE 1967/11:18,21,37,43,56, 1957/1:123; Pol.ZO:52–53; Sychta SGK 1:364–365; Stryf.ZOW:26,37,49,51; Bart.ML:230,232–233, 304; Сl. 1892/1:296–297, 1895/4:50, 1904/13:276,279, 1980/67:87; Złbп VCh:89–91,98,109, 112, 113, 144–145, 148,205,208,209,211,223,479, 480,483; Horv.RZL:71,69; Scha.FVS:99–101, 106; Veck.WSMAG:459.

А. А. Плотникова, В. В. Усачева

ГОРШОК — один из наиболее ритуально-важных предметов домашней утвари. Связан с символической печью, очагом и землей; олицетворяется как вместительность души и духов.

Важнейшим принципом осмысления Г. и посуды в целом является антропоморфия, что проявляется и на уровне лексики (*горло, румка, носик, черепок и т. п.*), и в том, что посуде приписываются рождение и смерть. Ср. загадку-притчу XVII в. о Г.: «Взял от земли, яко же Адам...» и т. д. (Древнерусская притча. М., 1991:412). Загадки о «жизни» Г. известны у русских, украинцев, белорусов, чехов и сербов. Мотив «жизни» присутствует и в обрядах бития посуды, отмечающих переломные моменты в жизни человека (рождение, свадьба, похороны), а также во фразеологии и поверьях. В Польше считали, что если горшечник проедет по селу на Святках, то девушек не будут брать

замуж; повтому она крали у него Г. и били их, «шоб не сидела деўки, как горшки» (го-мел.), ср. каргопол. *ломаный горшок* 'брошенная жена', ростов. «девки — посуда аховая: и не увидишь, как разобьется» и т. п.



Суковатая жердь с горшками. Польша

У вост. славян Г. и посуда наделяются родополовыми признаками. В Харьковской губ., «покупая новый горшок, его постукивают и прислушиваются к гулу (звуку). Если звук глухой, то вто *горшок* — борщ в нем не будет удаваться. Если же звук тонкий, звонкий — *горшница*, все сваренное в нем будет вкусно» (ЭО 1899/1—2:273). В Полесье дериваты женского рода *горшчыца* и *казанчыца* могут обозначать то же, что *горшок* и *казанок*, но без ручки. Противопоставление по полу подчас приобретало оценочный характер: в *гладышке* сметана получается, а в *гладышуне* — нет (житомир., ПА). В Подольской губ. воду для купания мальчика грели в кувшинах, а девочки — в горшках; в Киевской губ., наоборот, воду для девочки грели в кувшинах, «шоб стан тоненький був» (КС 1893/42/7:76).

Особенно устойчиво в языке, паремиилогии и поверьях Г. отождествляется с головой человека (ср. выражения типа «голова, как пустой горшок»). В Костромской губ. Г. надевали на голову при изготовлении святоч-

ной маски быка. На Украине и в Польше новый Г. надевали на голову, чтобы обмануть беса или ходячих покойников. Когда жительница Боснии в первый раз ставит на огонь новый Г., она чертит на нем углем крест в трех местах, приговаривая: «Боље да прсне мајсторова глава (лончарева) него мој лонац!» [Пусть лучше лопнет голова мастера, чем мой горшок] (БВ 1897/12:230).

Печь и пространство около нее, где помещаются Г. и другая посуда, связаны с культом предков. По поверьям Полтавской губ., Г. из печи нельзя обтирать суконой или залаской, иначе покойные родители уйдут из хаты. В Витебской губ. человек, посетивший покойника или встретивший похоронную процессию, по возвращении домой дотрагивался до Г. или печи, чтобы смерть касалась их, а не людей (Никиф.ППП:289). На Украине и в Белоруссии в печи постоянно держали несколько поленьев (чтобы покойники по ним переходили в Царство Небесное) и ставили Г. с водой, «чтобы огню было что есть и пить» (подол., чернигов.), однако возможна здесь и связь с представлениями о водной преграде по пути в загробный мир.

Наиболее архаические черты имеет использование Г. в похоронных обрядах, для которых характерны переворачивание и битье посуды. В погребальном обряде культуры Прага-Корчак (VI—VII вв.) сожженные кости мертвецов помещали в глиняные Г.-урны или накрывали перевернутым Г. В погребениях дреговичей и других восточнославянских племен встречаются Г., поставленные у ног умершего, в отдельных случаях — у его головы; прах помещен в Г. или накрыт ими (Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982:18,97,101,117—118). Согласно «Повести временных лет», радимичи, вятичи и северяне сжигали своих мертвецов «и посемь собравше кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпе на путех» (ПВЛ 1:15).

Отголосками древнего восточнославянского похоронного обряда можно считать такие действия, как помещение в гроб сосуда с пищей, битье Г. при выносе покойника из дома и в других ситуациях, оставление на могиле перевернутого Г. и др. В Киевской губ. в гроб с покойником клали хлеб, Г. с кашей и графин с водкой (ЭО 1898/3:93). В других местах на Украине в гроб ребенку

ставили кувшин молока, а взрослым — воду в Г. (ЕЗ 1912/31—32:146). В Пинском у. за гробом несли в Г. освещенную воду, которой окропляли могилу, остатки воды там же выливали, а сам Г., повернув вверх дном, оставаясь в головах покойника сверху могилы для того, чтобы ему на «том свете» было из чего пить воду. В Гродненской губ. существовал обычай «носить на могилу съестное: Г. с кашею и ложкою, чтобы умерший мог чем подкрепиться» (Боровский и П. Гродненская губерния. СПб., 1863/1:838). В Кобринском у. той же губернии Г., в котором варились кутья, миску и ложку относили на кладбище и клали на могиле так, чтобы миска с ложкой находилась под Г. (АО АрхАН, ф. 104, оп. 1, л. 108, л. 5). Когда в Смоленской губ. везли гроб в церковь, то на перекрестках стелили солому и ставили старый Г., чтобы, увидя его, люди поминали умершего (Смоленский вестник 1890/61:2). В Олонечкой губ. Г. с углем был непременным атрибутом похоронной процессии; после похорон Г. ставили на могиле вверх дном, и угли рассыпались (ЭО 1890/1:53—54). В Могилевской губ. на могиле ставили черепок с «жаром» и сжигали на нем солому, взятую из-под тела умершего.

В России Г., из которого обмывали покойника, как и другие покойничьи предметы — мыло, гребень, солому, относили на перекресток, на рубеж с другим селением, на чужое поле, закапывали в доме, во дворе, бросали в реку, вешали на высокий кол изгороди. Во Владимирской губ. для обмывания умершего использовали новый Г., а если хоронили «озорного мужика», то «молостов» — Г., обвитый берестой. Если умирал хозяин, то Г., из которого его обмывали, закапывали под красный угол, «чтобы не переводилась домовая»; если второстепенное лицо — то относили на рубеж поля, «чтобы покойник не являлся и не страдал». В местах, где бросают такие Г., часто бывают сооружены столбик, крест или часовенка, тем не менее они считаются чрезвычайно опасными. В некоторых деревнях Г. зарывали под вибарами и другими хозяйственными строениями; при этом «вырывают ямку глубиной около аршина, кладут туда солому, на которой лежал покойник, а на нее опрокидывают вверх дном Г. с тряпочкой и гребешком и затем зарывают» (ЭО 1914/3—4:91—92).

В Полесье широко распространено поверье о том, что в наказание за воровство Г. человек осужден на «том свете» носить Г. или черепки — в руках, на боку или в зубах; тому, кто крадет посуду, в «ином» мире закроют глаза черепком или ему придется пролезть сквозь Г.

По украинским, чешским и моравским поверьям, если оставить ложки в Г. или миске, то ночью будет мучить бессонница. У чехов и моравов, чтобы хорошо спалось, советовали перевернуть Г. на стол или на полу.

Архаический характер имеет и обычай закапывать горшки. По сведениям т. н. «Каталога магги Рудольфа» (середина XIII в.), переезжая в новый дом, закапывали в разных углах его, в том числе и за печью, Г., наполненные разными предметами, в честь домашних богов (Karlrot KMR:27—28). На территории Польши, Чехии, Словакии, России и др., по археологическим данным, был распространен обычай закапывать под фундаментом дома или в ямах во дворе и саду Г. и другую посуду с пищей, по-видимому, остатками обрядовых трапез (Зел.ТД:27—28; ср. Братчина). В Вятской губ. закапывали в землю или топили Г. с остатками курицы — «троещиплятьши».

Закапывание Г. с различным содержанием характерно для обрядности зап. и вост. славян. Лужичане полагали, что если скот долго не дает приплода, то нужно положить в новый Г. черного щенка и зарыть его под хлебом (Veck.WSMAG:470). По поверьям моравов, чтобы уберечь скот от ячрни, следует в пасхальную ночь взять по кусочку от каждого блюда и положить в воду, дать эту смесь скоту, а остаток перелить в новый Г. и закопать его между воротами так, чтобы скот в течение года ходил над ним (Ван.МЛ:157). В Белоруссии после рождения ребенка послед клали в черепок или в Г. и зарывали в землю под порогом в избе (Ром.БС 8:325). На Украине закапывали Г. с водой, в которой стирали рубашку со следами месячных; девушки закапывали Г. с кашей на месте, где собиралась деревенская «улица», чтобы приманить парней (см. Закапывать).

На Украине девушки гадали с Г. кашей в клану для св. Андрея: выходили с ним на улицу и приглашали сушеного на утощение. Закапывание Г. с медом или вареной пшеницей в доме или на пасеке широко практиковалось в пчеловодческой обрядности украинцев.

В поверьях Г. и другие сосуды связаны с атмосферными осадками и небесными светилами. У украинцев, русских и поляков ведьмам приписывается способность красть с неба месяц, звезды, а также росу и дождь и прятать их в Г. или кувшинах. По украинским поверьям, ведьма крадет с неба Венеру и прячет ее под новым Г., чем вызывает длительную засуху. В Курской губ. затмения объясняли тем, что ведьмы «снимают солнце, луну и звезды, прячут в кувшины» (Московский телеграф 1831/39/11:366). В Житомирской обл., если не было видно луны или звезд, говорили, что «их ведьма в горшки вала».

Если ведьмы заперли дождь в сосуде, то нужно открыть его или вылить из него воду, ср. бел. «дож пашоў с поўных гаршкоў — будзь ітннi цальныя сутки» (Добр.СЭС 3:91). В Черниговской губ., «чтобы вызвать во время засухи дождь, обливают водою пастухов, так как пастухи, чтобы не испортилась от дождей их одежда, собирают дождевую воду в Г. и держат его под печью» (Гринч.ЭМЧ 1:12). По украинским поверьям, дождь можно вызвать и с помощью росы, которую собирают рано утром на Ивана Купалу и хранят в Г. за образам. Согласно быличке, записанной на Волыни, град выбил то место, где ведьма зарыла Г. с каким-то зельем.

В Полесье для того, чтобы пошел дождь, вешали на забор или на кол глиняную посуду. Если дождь шел слишком сильно, то кричали ковылке, чтобы она сняла Г. с кола (чернигов., ПА). В некоторых местах, наоборот, полагали, что перевернутая глиняная посуда закрывает дождь; поэтому во время засухи били Г. и кувшины, висевшие на заборе, или крали их и кидали в колодезь. Ср. *Дождь*.

В Белоруссии и в Польше Г., повешенный на забор, должен был уберечь кур от воров. В Покутье битый Г. или старая одежда и шапка, надетые на палку, призваны были защитить посевы не только от воробьев, но и от глаза (Коль.ДВ 31:134). Если битые Г. вешали на заборе, чтобы коршун не брал кур, и в курятнике — чтобы их не трогали хищные звери, то целые Г. по праздникам снимали с забора, потому что они притягивают к огороду сорок и ворон (гомел., ПА). В Вятской губ. «в Великий четверг, до восхода солнца, хозяйка дома, магая, бежит со старым Г. на огород и опрокидывает его на кол; Г. остается опрокинутым на колу в течение всего лета —

он предохраняет кур от хищной птицы» (ЖС 1913/1—2:16). Отбитое горло кувшина или Г. без дна называется у русских *кувшинь богам*. В Польше человек, который хотел стать колдуном, отправлялся с новым Г. на гору и там произносил: «Wierze w gattek, a gram w boga» [Верю в горшок и сру на Бога] (ZWAK 1878/2:128), ср. укр. «Не вірите мені, так вірте горшкові».

Г., кувшин и другие сосуды широко использовались в народной медицине, в магии и в гаданиях. По моравским поверьям, если корова мочится при доении — значит, кто-то околдовал ее; в этом случае мочу коровы собирают в новый Г. и замапывают под ее передние ноги; от этого вредителя начинает раздувать — он приходит и просит выкопать Г. Лужичане для снятия глаза со скота в Вальпургиеву ночь относили на перекресток дорог Г. с коровьим молоком, травами и черепками; полагали, что у того, кто наступит на Г., заболеет скот (Schп.FVS:136). На Украине при лечении ребенка от «сузот» клали в Г. 27 вареников и относили на перекресток.

У белорусов, украинцев, поляков и моравян сажали летучую мышь в новый Г. и запывали в муравейник; косточки из ее скелета впоследствии использовали в любовной магии (ср. *Вшаль*). Согласно украинскому сборнику суеверий 1776 г., если завязать в Г. или кувшин жабу и поставить их в муравейник, то среди ее костей можно найти камешек, способный исцелять укусы насекомых (КС 1892/36/1:129). Болгары клали в новый Г. вещи и волосы человека, который находится далеко от дома, и грели Г. в печи, чтобы человек затосковал и вернулся (СбНУ 10:129).

У русских и белорусов при заселении в новый дом использовали Г. для того, чтобы перевезти домового на новое место. Русские переносили в Г. «жар» из старого дома, приглашая «дедушку»-домового в новую избу; там высypyали угли в печь, а сам Г. разбивали и ночью закапывали черепки под передний угол (Аф.ПВ 2:67,116). Украинцы, русские, белорусы и поляки, сажая капусту, ставили на грядке перевернутый Г., чтобы она была такого же размера, как Г. У вост. славян кое-где на крестинах помимо традиционного обряда с кашей разыгрывался шуточный ритуал: вместо каши в Г. сажали петуха, курицу, кролика, кошку или воробья. В Полесье на крестинах девочки разбивали Г. с курицей: «Курка

ўжк и полатела, шоб деўка скарей замуж вышла» (черныгов., ПА).

В ряде обрядовых ситуаций Г. поднимали вверх, что выразило благопожелание. В Новгородской губ. при подъеме матицы в доме к ней привлаживали «горшок с кашей, чтобы хозяйка жила богато» (ТА 712:2).

У вост. славян известна игра «в горшок»: ребенка «везут продавать на базар», как Г., стучат по нему, проверяют, целый ли он, и т. п.

А. А. Топорков

У южных славян (сербов и болгар) Г. ассоциируется с домом как «своим», замкнутым пространством. Там, при пропаже скота болгары из Фракии брали Г., клали его на бок и затем загоняли в него одним за другим три уголка. При этом трижды произносил диалог: «Какво фкараваш? — Телету. — Карай, карай, да го затвориш!» [Кого загоняешь? — Теления (или другое пропавшее животное). — Загоняй, загоняй, чтобы его залепить!] (Вак.БЕТЬ:285). Сербы из Гружи (Шумадия) в подобных случаях также клали три горшки уголка под глиняный Г. и при этом обвивали его цепью. Сербы в Такове (Шумадия) берегут как реликвию и как символ дома и рода старые Г., чтобы варить в них пищу на семейном и родовом празднике «слава». Такой Г. называется *лонац-свечар* 'горшок-нменияник', 'Г., правящий славу' и может иметь имя собственное. Так, в с. Брзане (Таково) был Г., привезенный когда-то из г. Сйенца, откуда происходил род, правивший с втки Г. «славу»; Г. назывался Янко.

У болгар и сербов отмечается четкое противопоставление нового и старого («черного») Г. Так, в селах около Пловдива в Чистый понедельник нельзя было ставить «черный» горшок на огонь, а в юж. Фракии в конце жатвы в новом Г. раздавали соседям жито (пшеницу). Сербы в Лесковачкой Мораве к Чистому понедельнику покупали новый Г. или миску; там же разбитый Г. насаживали на жердь выбора вместе с коровьим или бычьим черепом, чтобы отвести недобрый глаз или отогнать нечистую силу. Сербы из Косова, главным образом мусульмане, покупали новый Г. для омовения покойника, а потом его отдавали бедным (ср. Битве псеуды в погребальном обряде).

На основе объединяющего признака черноты, а вероятно, и метафорической и этимологической связи слов и предметов 'горшак-голова' и 'голови' сербы в Груже предавали кашу Г. в семена, чтобы всходы не были с головней («да се усев не главнич» — Теш.НЖОПК:47). Очевидно, по той же причине болгары в Пловдивском кр. в день сева не ставили на огонь «черные», т. е. закопченные, Г., а семена высыпали в чистые мешки и сумы. У сербов в селах около Умичкой Пожеги Г. ассоциируется и с материнской утробой, что видно из обычая, по которому женщина, не желающая больше рожать детей, при последних родах должна была просить, чтобы послед положили в женский чулок, несколько раз чулок завязывали узлом, а затем поместили в Г., покрыли Г. камнем и зарыли в землю в одном из земляк или подсобных помещений.

Глиняный Г. (серб. *земљани лонац*, болгар. *землено, пръстено гърне*) выступает в магии также как символ земли, земной тверди, соотносимой со стихией воды и огня. Так, сербы в Боснии (р-н Власеницы), чтобы «увидеть» своего сушеного, покупают, не торгуясь, новый глиняный Г., рвут «видову» траву (ср. *видова трава* и *видети* 'видеть', см. Видов день) и стебелек клевера с четырьмя листиками, берут хлеб с солью и Г. с водой, покрывая его своим пологом и приговаривая: «Свети Виде и видова траво, отворите ми очи да видим свога сушенога. Ако је далеко: ево му детална од четири крила, нека к мени долети, ако је глдан: ево му солк и хлеба, нека се најде, ако је жедан: ево му воде, нека се напије, ако не може прећи преко воде: ево му ћуприје, нека пређе!» [Святой Вит и видова трава, откройте мне глаза, чтобы я увидела своего сушеного. Если он далеко, вот ему клевер с четырьмя крылышками, пусть он прилетит ко мне; если он голоден, вот ему соль и хлеб, пусть поест; если он хочет пить, вот ему вода, пусть напьется, а если он не может переправиться через воду, вот ему мост (имеется в виду полог), пусть перейдет по нему] (GZM 1907/19:40). Сербы в Такове по аналогии с ритуалом прогона рогатого скота в период эпизотии через земляной туннель, называемый *гавега* *боломала*, протыкивали вылупившихся щиплют через Г. с отбитым дном, «чтобы охранить их от встреба и аксы». Такой Г. оверстался как «куринный бог» (рус.). Наконец, для того, «чтобы не радовались

черты», следовало, по сербскому поверью (вост. Сербия, г. Болевад), убрать Г. с домашнего очага, замести пеплом след от Г.

Лит.: Зеленин//ЖС 1913/1-2:1-16; Сед.О.КД: 290-291; Топорков//ФЭ-84:41-47; СБФ-86: 78-88; НТЕ 1989/4:8-13; ТезРОВА:145-147; Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1983/10:11-18; Топорков А. А. Домашний утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX - нач. XX в. М., 1990/2:67-135; Вак. БЕТБ:285,465; Марш.ИП 2:127; Плов.:285; Бор.ЖОАМ:370; Петр.ЖОГ:329,388; Фил.Т.: 194,195,223; СЕЭб 1925/32:186; СЗМ 1907/19:40; Вак.СК 2:411.

Н. И. Толстой

ГОСТЬ — в народной традиции лицо, соединяющее сферы «своего» и «чужого», объект сакрализации и почитания, представитель «иного» мира (ср. др.-рус. *гость* 'чужеземец', 'приезжий купец', в.-слав. **gostь* 'большая дорога, тракт, по которому едут чужие, купцы'). Превращение «чужого» в «гости» связано с ритуализованными формами обмена, включающими пиры, угощения, чествования (ср. **gostij* 'угождать', **gostьda* 'угощение' и т. п.). В похоронных причитаниях вост. славян гостем мог называться покойник: «Пакідаеть нас, татулечка... Ты ж наш гостічак, наш міленькі і прыгожы тібэ ў нас пасцываць» (ППГ: 210). Иногда гостями назывались колдуньи: «Не прости, гостеве, святай, божи служеньки, добрай, любі!» (Вян.ЭКП:180).

В символическом отношении различаются собственно гости, т. е. люди, пришедшие в дом по приглашению, случайные посетители (см. Нидрий, Постеронжий), а также ритуальные визитеры — овалитеры, участники обрядовых обходов и т. п. Бытовые и обрядовые ситуации, связанные с приходом того или иного Г., отличаются высокой степенью ритуализации и при этом довольно специфичны.

Хождение в гости — акт, в достаточной степени регламентированный. На большие семейные торжества (крестины, свадьбу, ю.-слав. «елаву»), а также на некоторые праздники, связанные с хозяйственной жизнью семьи (новоселье, начало или завершение жатвы, начало стрижки овец и др.), Г. приходит по приглашению. В то же время на-

вестны и ситуации, когда потенциальные Г. сами проявляют инициативу, исходя из этикетной и ритуальной необходимости. Так, не принято приглашать, но принято приходить на похороны; не предусмотрено приглашение и для женщин (ближайших соседок и приятельниц), посещающих рождество в первые дни после родов (т. н. *бабыне* и т. п.); родственники обязаны посетить друг друга в Прощеное воскресенье (причем последовательность визитов определяется старшинством, т. е. младшие едут к старшим); сложную систему представляют взаимные посещения новобрачных и их родственников в течение первого послесвадебного года (ср. *перетощенье* 'вашиные посещения родни жениха и невесты на вторую и третью недели после свадьбы', костром., ГОРП:49). Вместе с тем существуют дни, когда ходят в гости закупаются: первые дни Рождества, Пасхи, иногда Троицы и др. В Македонии возбранялось ходить в гости в день св. Игната, поскольку это, по поверью, могло повредить скоту и домашней птице. Человеку, пришедшему в дом в этот день, адресовывались специальные проклятия-обереги, ср.: «Ваши јидја муџди» [Пусть лица у ваших кур будут без желтков] или «Ваши јарина недомесени» [Пусть ваши ягнята будут недомошены] (Фил.СК:370). Нежелательным было появление в доме постороннего в момент выполнения некоторых домашних работ (тканья, снования, замешивания хлеба); в этом случае отношения Г. и хозяев регулировались с помощью специальных приветствий, имеющих целью обезопасить хозяйство и достаток от порчи и возможного урона.

Приглашение гостя нередко оформляется как специальный ритуал, особенно в составе свадебного обряда и «слав», ср. болг. *калесват* 'приглашать на свадьбу', *калеска* 'приглашение', *калесар*, *калесарка*, серб. *канач* 'приглашающий', серб. *канити*, укр. *кашкати* 'приглашать на свадьбу, славить' и т. п. В этом случае человек из дома, где устраивается торжество, обходит предполагаемых Г. и несет с собой вино, хлеб, иногда яблоки и др.; в каждом доме он угощает хозяина (иногда целует ему при этом руку), а затем приветствует его и приглашает на праздник, ср.: болг. «Много здраве от тата да ти додете утре на сватба!» [Привет вам от отца, приходите завтра на свадьбу!] (Доб.:278); укр. «Просьми мамуля и татулю, молоды и молодя, буд'те ласковы прийти на весіля»

(ZWAK 1883/7:123); серб. «Послао нас отац да дођете на славу» [Послаа нас отац пригласити вас на «славу»] (ГЕИ 1967—69/16—18:140). Приглашающие нередко одеты особым образом, сосуды с вином украшены цветами и т. п. Так же (иногда менее торжественно) приглашают женщин печь каравай (укр.), парней — готовить дрова для свадьбы (серб.), девушек — плести рогажи для гостей (макед.), мужчину — быть деверем на свадьбе (хорв.) и др.

Приход ритуального Г. также обставляется как обряд, в основе которого — обмен приветствиями между Г. и хозяином дома. Хозяин выражает радость по поводу прихода Г., здоровается с ним, спрашивает о здоровье Г. и его семьи, интересуется тем, как Г. добрался. В ответных репликах Г. приветствует хозяина, сообщает о цели визита (независимо от того, что она, как правило, хорошо известна хозяину) и т. п. Ритуал встречи Г. предусматривает также обмен рукопожатиями и поцелуями; кроме того, хозяин помогает Г. сесть, берет на себя заботу о его коне и поклаже; поддерживает его за локоть, иногда здесь же Г. подносят первое угощение. По-разному встречают знакомого и незнакомого: обмен приветствиями с незнакомцем имеет цель идентифицировать Г., превратить его из чужого, возможно, враждебного человека в своего. При этом хозяин ведет себя более сдержанно и право начала диалога-знакомства принадлежит Г. (см. Приветствия, Встреча). Приход Г. обставляется и некоторыми магическими действиями. Так, в Закарпатье Г., вошедшего в дом, сразу же просят сесть, на что он отвечает: «Дякую, най все добре сиде»; если же Г. не сядет, считается, что тем самым он может «отобрать» у детей, находящихся в доме, сон и покой (ЕЗ 1898/5:196).

Гость и хозяин. Во всех случаях Г. воспринимается как носитель судьбы, лицо, могущее повлиять на все сферы человеческой жизни. Г. приносит в дом добрую волю, выражаемую в проносимых им благопожеланиях, формулах благодарности, приветствиях и застольных тостах, а также подарки. Хозяин же, в свою очередь, стремится как можно лучше принять Г., надеясь путем символического договора с высшими силами, представителем которых является Г., обеспечить свое будущее. Хозяин предлагает Г. ночлег, угощение, отводит ему самое почетное место за

столом, а иногда и сажает его во главе стола (напр., на ю.-слав. «славе»), порой прислушивается ему стоя, одаривает его и т. п. Специфика функций Г. как подателя благ особенно заметна в тех ритуальных ситуациях, когда роль Г. принимает на себя хозяин дома. В Лоборе (Хорватия) в Сочельник хозяин выходит из дома, а затем возвращается, неся куль соломы, приветствует домашних с порога и проносит благопожелание как бы от лица постороннего.

Роль Г., как правило, достаточно пассивна, в то время как хозяин ведет себя очень активно. Г. фактически становится заложником определенных этикетных требований, которым он вынужден подчиниться. В частности, Г. не может отказаться от предложенного ему угощения, т. к. это не только будет воспринято хозяевами как оскорбление, но и может привести к негативным последствиям для хозяйства (умрут пчелы, слокнет корова, поля зарастут сорняками и т. п.), а также обернуться несчастьями (главным образом болезнями) и для самого Г. Полянку предписывается съесть все, чем его угощают, не выходя из дома, иначе в хозяйстве не будет достатка (серб.). Подобного рода обязанности являются взаимными. У банатских герцов, напр., на «славу» в доме пекут много калачиков, которые разносят по соседям, приглашая их на праздник; хозяйка, которой принесли калач, обязана не только принять его, но и, мадалив, съесть кусочек. В свою очередь, придя в дом на празднование «славы», каждый Г. дарит хозяйке по такому же калачику, который она также должна «почать», в противном случае будет считаться, что она не хочет видеть втих Г. на празднике в следующем году. Приношение Г. к еде — обязательный элемент поведенческой тактики хозяев. В Скопской Котлине напр., после немногого, Г. крестится, давая тем самым знак хозяевам, что он не будет больше есть; после этого хозяева должны трижды пройти его об этом и лишь затем считают возможным оставить его в покое. В Белоруссии в течение всего застолья хозяева вынуждены постоянно повторять свою «приножку»: «Да ежчашь, ешца, дорогие наши госци! Штошь вы ничава им ядзыцц?», иначе Г. уйдет домой полуталоудный (Аким.ББК:144). В Призрене, когда сваты по окончавшим сватствам пытаются уйти домой, хозяева должны трижды удерживать их и отпускают лишь на четвертый раз.

Поведение Г. в доме строго регламентировано, в частности Г. имеет право попросить у хозяина все, что видит в доме и в хозяйстве, а также то, чего в доме нет и что хозяин вынужден просить у соседей, брать в долг или даже воровать. Вместе с тем Г. ограничен в своих действиях в отношении к хозяину и его семье: он не имеет права интересоваться статусом отдельных членов семьи, самостоятельно общаться с женщинами, проявлять интерес к приготавливаемой пище, обходить дом и хозяйственные постройки и т. п. Известны и специфические запреты, связанные с пребыванием Г. в доме. В частности, Г. запрещается кормить чем-нибудь собаку и кошку хозяина, поскольку считается, что в противном случае этого продукта будет недоставать в доме или он плохо уродится (укр., серб.).

Суть отношений Г. и хозяина заключается, как правило, в символическом и реальном обмене дарами. Хозяин и Г. обмениваются приветствиями на пороге дома; невеста, получая на свадьбе подарок от Г., целует каждому Г. руку, а молодой клянется; Г., попав в обстановку будничного обеда, непременно — в отличие от домашних — поблагодарит хозяйку. Г. произносит застольные благопожелания в адрес хозяев, новорожденного или молодых, тем самым отвечая на предложенное ему угощение. Считается, что человек, впервые пришедший в дом, где есть дети, должен принести им подарок. Взаимное одаривание Г. и хозяйки происходит в рамках любого семейного праздника. Так, в Македонии после крещения, когда Г. раскладывают по домам, всем им дают по паре носков или по полотняку. В обл. Фрушка Гора кум, пришедший на крещение, дарит ребенку деньги, а кума — рубашку, в ответ они получают от роженницы по рубашке. У турецких сербов Г., придя на «славу», дарит хозяйке калач, а ухода, получает от нее хлеб; хозяйка также одаривает калачом, получая в ответ деньги, и т. п.

Появление гостя предвещают бытовые события, а также некоторые особенности в поведении человека и домашних животных. Считается, что в дом придет Г., если внезапно на пол упадет ложка (вилка, нож), треснет хлеб в печи, из печи на пол выскочит искра или уголек, если хозяйка по ошибке поставит на стол лишний прибор, если окажется, что в доме приоткрыта дверь, если у человека вдруг зачесается рот

или он неожиданно хлопнет рукой по столу, если кошка умывается, если петух встал, сидя на пороге, а ватен повернулся к дому, и т. п. У юж. славян считается, что при несоблюдении определенных правил ухода гостя у хозяина перестанут плодиться пчелы и вестись скот, т. к. Г. «уведет» их за собой. В частности, после еды Г. должен помыть руки в доме, чтобы остатки еды не были вынесены из дома, а помыв руки, по той же причине Г. должен стряхнуть капал воды в доме. Г., уходя из дома, не должен сам выносить свои ведра — это может сделать только хозяин и т. п.

Лит: Чајкановић В. Гостопримство и теофанија // СЕЗб 1924/31:1-24; Байбурић А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л., 1990 (лит.).

Т. А. Агапкина, Л. Г. Невская

ГРАБ — дерево, используемое в магии и наделенное свойствами апотропея.

Г. относится к крупным и потому почитаемым и охранным деревьям (ср. бук, вил, дуб и др.). Г. запрещалось срубать или наносить ему какой-либо вред. Под Г. могут совершаться и некоторые обряды: юж. славянам известны поверья о венчании вокруг Г.; у сербов Г. может выступать и как священное дерево («запис»); под Г. в Словении в Юрьев день молились пастухи. См. *Дерево, Дуб*. Г. ассоциируется с мужским началом: роженница, чтобы у нее родился мальчик, бросает послед своего первого младенца на Г. (или дуб, серб.). В Моравии при лечении глаз забивали волосы человека в дырку, просверленную в Г., буке, дубе.

Магия. В канун Юрьева дня в зап. Словакии девушки бросают в водоворот венков, в который влетены веточки видов деревьев, в том числе Г. Этот венок должен привлечь внимание парней, для чего девушки произносят заклинание: «*A ty hrab, — ty ho hrab*» [А ты, граб, — ты его бери] (Hd. NP:332). В вост. Сербии (Болевац) девушка, забравшись на граб и тряся его, на вопрос подружки, что она делает, отвечала: «Тресем граб, да се грабе момци за мене» [Трясу граб, чтобы парни влочились за мной] (Грб. СОСБ:60). Человек, желающий выгоднее продать скот, должен был украсить его вен-

ком или ветками Г., «да би се кудци грабили око не» (чтобы покупатели отнимали его друг у друга) (ГЕМБ 1937/12:46). Подобные магические акты основаны на народно-этно-логическом объяснении слов *граб* и *грабили* се 'отнимать друг у друга, биться за что-нибудь, рваться к чему-нибудь', ср. рус. *грабить*.

В с.-вост. Словении считают, что Г. спасает от молнии; в Словакии от грозы укрываются под Г., «орешкинами, елью». Коронислао из Г. в период от Благовещения до Русальной недели оберегает девушек от самовила (см. Вила), а по болгарскому поверью — и от змеев, которые их похищают.

На Зеленые Святки и на Троицу украшали избы ветками граба (с.-кашуб., укр. *лемков.*) или вкапывали в землю перед входом в дом молодые деревце Г. (Лодзинское воев.); ветками Г. укрывали лавки в костеле, фронтоны домов. Парни крепили большой май — Г. к столбу ворот. Маленький Г. на крыше был знаком, что девушка, живущая в этом доме, скоро выйдет замуж; этот Г. оставался на крыше до свадьбы (ср.-словен.).

Ветки Г. — наряду с другой зеленью — используются юж. славянами для ритуального украшения дворов, построек и полей в Юрьев день от сглаза и болячек. В Болгарии в ночь на Благовещение пастухи гнали овец зелеными ветками Г. в гробовый лес (болг. *гробак, свѣтѣк*), где овцы паслись до рассвета. Перед зорей пастухи, к которым присоединялись парни и девушки, собиравшие в лесу цветы, рвали листья Г. и несли их оставленным в поле ягнтям. Тогда же до восхода солнца выметали дворы метлами из свеженарезанных веток Г. Листьями Г. кормили коров в день св. Юрия (Горня Крайна, пограничье Боснии и Хорватии); матери купали детей в воде, в которую перед тем положили ветки Г., вербы, кизила, ковыляю, ирландию и три пасхальных яйца (Лесковачка Моравя).

Лит.: ЭССЯ 7:97,99; Brück,SEJP; NR:283; Ил. PЦ:407—410; Чиж.РББ:82; Марш.НВ:44,127; ИЕИМ 1975/16:394,395; Кул.ССР:24; Бор.ЖОАМ:383,450; Миј.ОАТ:102; СЕЗб 1934/50:204, 64:163; Кул.ПЛС 1:289; Lud 1907/13: 217; РММАЕ 1963/7:97; Мѣсч.НСБ:66; Вил. ML:226; Сѣв.ТЗЛ:29,107; Нол.НП:229; Zalmag.:257.

Т. А. Азалькина, В. В. Усачева

ГРАБЛИ — предмет, используемый для оттона нечистой силы, как орудие порчи, реж — в продуцирующей мыши. Ср. Гребель, Вила, Вещи.

В южнославянских ритуалах защиты от грозы и града Г. применялись наряду с другими острыми, колющими и режущими предметами — вилами, косой, топором, бороной и т. п. Словенцы при надвигающейся туче выбрасывали под струю Г. зубьями вверх, чтобы «рассечь» тучу. Видно, это же защитное значение имели Г., изображавшиеся на украинских писанках. С другой стороны, у словаков считается, что если Г. брошены на поле зубьями вверх, то будет град или дождь, а словенцы полагали, что это предвещает ссору в доме. Беременные остерегались переступить через Г. во избежание трудных родов. Украинцы Закарпатья клали в гроб мертворожденному младенцу Г. и другие орудия труда, которые делались из щепок и должны были «здать работу» опасному мертвецу и тем предотвратить его возвращение к матери.

Грести граблями — действие, которому придается как продуцирующее, так и защитное магическое значение. У сербов бездетные супруги шли в мельницу, и муж загребал Г. воду, а жена набирала ее в шпал, чтобы забеременеть. В канун Юрьева дня сербские девушки садялись верхом на Г., объезжали вокруг дома и приговаривали: «Како грабуље грече, тако се и младићи грабили за мене» [Как волочатся грабли, так пусть и парни волочатся за мною] (СМР:92). В зал. Сербии девушки к тому же забирались на граб, рассчитывая на эффект «этимологической магии»: *грабуље — грабиты — граб* [грабли — грабить 'грести' — граб]. О магических приворотных гробельях — костях летучей мыши или летушки см. Вила.

Тогда же хозяйки гребли вале своих ягнатов для скота и говорили: «Ја не грабим туче, него своје» [Я не граблю туче, а свое] (СМР:92). Это делалось для того, чтобы защитить скот от змей и ведьм. В Косово хозяйки брали ведро, набирали воды из родника, в нее клали травы и несли к своему загону для овец. Там воду с травами выливали и трижды гребли Г. вокруг загона (*grablje obite*), после чего брали веточку кизила и втыкали ее в ограду загона и тут же втыкали Г. или забрасывали их в загон со словами: «Своје grabim, своје nedam, tuđe ne diram!» [Свое

гребу, своего не отдам, чужого не трогаю!]) (Vuk.SK 2:396). Иногда Г. оставался в загоне «переночевать», чтобы у овец было много молока. В Левче и Темнице скот защищали от порчи тем, что какали на землю горячей уталью, накрывали его железным противнем и затем «гребали» по нему традиционным гребнем или Г. и приговаривали трижды: «Како царчи овај утаљен, тако да царчи у мукама она, која би ноћас стоји учинила; а како ја сада овај сач гребем, тако тамо њу у паклу ђаволи гребали» [Как трижды этот уталь, так пусть тряснет (аопнет) от мук та, кто собирается ночью испортить скотину; как я гребу по этому противню, так пусть ее в аду дерут дяволами]; затем уталь вынимали, смешивали с пеплом или мукой и рассыпали вокруг загона со словами: «Когда она соберет весь пепел (муку), тогда навредит моей скотине» (Mij.OAT:104). Со своей стороны, ведьмы могли противодействовать подобным мерам, описывая греблями вокруг скота магический круг.

В свадебном обряде мать жениха в вывороченной шубе и меховой шапке трижды облежала верхом на вилы или Г. вокруг квашни, на которой лежала хлеб; при этом на конце вил дала воду (это называлось «помыть коня») из горшка, который затем разбивали. Вилы также разламывали и выбрасывали (Зел.ВЭ: 335). Цель этого обряда — обезопасить свадебный поезд от порчи.

В Боснии перед продажей волов или коров халмы проводили по хребту животного Г., чтобы продажа была удачной и животное не возвращалось домой. Поляки при севе льна ставили на поле Г., чтобы лен был высоким. Дождливейшей ветром часто несли с поля на Г. (с.-пол., луж.), используемых как шест.

Лит.: Зел.ВЭ:335; Бог.ВТНИ:249; ГЕМБ: 1937/12:206; 1984/48:355; Mij.OAT:104; Раск. 1982/32:27; CMP:92; GZM 1911/23:377; Vuk.SK 2:395–396; Mjod.VUOS 5:254,266; Lid 1902/8:61; Sycha SK 3:124; Scha.FVS:159.

С. М. Толстая

ГРАД — вид атмосферных осадков, воспринимаемый в народе как кара Божья, или наказание за грехи и нарушение установленного порядка.

Происхождение града объясняется по-разному. По представлениям польских карпатских гуралов, Г. делал плаветвишки, которые привозили лед в свои тучи с Ледовитого моря и толкали его в ступах. Болгары считали, что Г. делают и собирают в кучи покойники-грешники на «том свете», или что Г. готовят халмы или ливы, живущие на небе, черт или три святых — св. Варфоломей, св. Герман, св. Марк Градобойца, или, наконец, утопленник, висельник, недомосок, дети, умершие некрещеными, и незаконнорожденные. Сербы в Хомолье верили, что Г. бьет тогда, когда алы дерутся друг с другом и стреляют градинами, которые падают на землю. В Мьевеце (Босния) полагали, что Г. вытаскивает из озера и затем сыплет им землю некое таинственное существо. Сербы Косова Поля полагали, что Г. заквашивается в четверг на масляной неделе (*Бео четвртак*), а два дня спустя, в Белую субботу, определяется, где, когда и что он будет бить.

Предводителями градовой тучи, по представлениям юж. славян, — халмы либо орамы (болг. *кръстат орел*, серб. *орао крсташ* 'орел-крестовик'), либо святые, либо люди-ведуны, двоедушников, адулачи, способные оказаться в прововом небе и сражаться с другими адулачами или халмами, либо, наконец, самоубийцы, утопленники и висельники, либо просто несчастные, т. е. черти. Утопленники и самоубийцы, как правило, наводят тучу с Г. на свое село; халмы могут драться друг с другом, и если своя сильнее, то поля остаются не побитыми Г.

Причиной града, как считали в Полесье и других славянских зонах, может быть нарушение нравственности девицей, рождение внебрачного ребенка или грех женщины, убившей, утопившей либо «приспавшей» своего ребенка. Дорогой, которой женщина несли убитого ребенка в чужое село, «град все мшов, мшов, целый год до осени и все побыв — и жито, и все, все» (с. Орехово, зал. Полесье, ПА). Сербы считали, что причиной градобития может быть работа в «градовые» праздники или погребение на кладбище покойника, умершего не своей смертью — талых, как правило, заващывали на месте их гибели.

Место, куда бьет град, — чаще всего нечистое или оскверненное. Болгары полагали, что Г. обычно бьет туда, где

преддавали человека авифеме; македонцы, как и другие славяне, верили, что он бьет в то место, где закопан мертворожденный или умерщвленный ребенок. Г. не бьет туда, где живут ужи (Лесковашкая Моравя), где орлы выют пьезда (Болгария), куда распространился свет костра, зажженного в Прощенное воскресенье (Пирин), где применялись специальные способы защиты.

Почитание града выражается в праздновании «градовых» дней, когда не работают «от града» и чтут святых, имеющих, по народным представлениям, отношение к Г. Наибольшее число «градовых» святых известно у юж. славян. В Болгарии, Македонии и вост. Сербии почитали св. Германа (болг. *Герман Градушкар*, 12.V). Болгары также чтит днн св. Елены (21.V) — «сестры св. Ильи Пророка», «носящей Г. в своем рукаве», св. Марка Градобойца (*Марко Градобия*, 25.IV), св. Иеремии (1.V), св. Николая вешнего (9.V), св. Варфоломея (11.VI), св. Елисея (14.VI), св. Вида (см. Вядов дещь), св. Ильи (20.VII), четверги от Страстной недели до Вознесения; сербы чтит днн Вериг св. Петра (16.1), св. Марка (25.IV), св. Афанасия (2.V), св. Иеремии Защитника полей (*Иеремия Полюбранија*), св. Варфоломея, пятницу перед Ильиными днями, все субботы в марте и четверги от Страстного четверга до Вознесения. В разных зонах эти дни отмечались по-разному или не соблюдались вообще. В Полесье особо чтит Градовую среду (после Троицы).

Предвестием града сербы в Грузии считали встречу с клубком змеи, а словаки в Кисуце (с.-зап. Словакия) — брошенные в поле грабли зубьями кверху. Сербы в Болевце полагают, что в каждом вишном погребке на виноградниках живет змея, которая охраняет местность от Г.; убийство такой змеи могло повлечь за собой градобитие.

Предварительная защита от града производилась в определенные календарные праздники или весной в преддверии первых гроз. Сербы-боснийцы из Ливанского Поля выносили на вспаханное поле еще зимой кусочек бадьява, чтобы защитить будущий урожай от Г. Украинцы в р.-не Канева на Юрьев день катились по земле, «чтобы град ее не бил». Белорусы из Волковыска в тот же день и с той же целью обходили овинные поля, совершали тра-

пезу на меже и закапывали там «бараний лоб» и кости. Сербы в Шумадин (Любовия) в Юрьев день обходили село со змеей, посаженной в сосуд на тычку, чтобы защитить село от Г. В тот же день в сербских селах около Смедеревской Паланки на Дунае закапывали «от града» три пасхальных яйца на трех полях, «где была посеяна пшеница, кукуруза и посажена виноградная лоза». В Буджаке (Вост. Сербия) на Пасху смешивали скорлупу пасхальных яиц с коровьим навозом и прилепляли над входными дверями, «чтобы не бил град». От Г. на поле втыкали в землю веточки освященной вербы, чаще всего на Юрьев день (сербы, болгары, македонцы, вост. славяне). Болгары в Пловдивском окр. на Юрьев день вечером жгли рождественскую солому на мотках, считая, что Г. не будет бить там, куда распространится свет огня. Обряд этот ярко демонстрирует связь представлений о Г. с культом мертвых. В Подмосковье (около г. Дмитрова) на Троицу наряжали березку и несли ее на ржаное поле или бросали в пруд, «чтобы поле не бил град и не было заморозков». Сербы нередко закапывали одно или два пасхальных яйца в пахотное поле или в огород перед Пасхой или на Юрьев день, чтобы не бил Г. Этот обычай известен в Полесье, где яйцо закапывали после Пасхи. У болгар и поляков владиверы опашивали поля для защиты от Г. Словенцы в Белой Краине заранее «отгораживали» поля от Г., забивая четыре орезовых кола по углам поля и натягивая между ними нить, выпраденную в ночь накануне дня св. Фомы. Белорусы заранее «опашивали» поля нитками, выдернутыми из обыденного полотенца.

Пассивная защита от града у славян разнообразна. Чаще всего во время Г. выбрасывали во двор хлебную лопату, нередко перевернутую (вост. славяне, сербы, словенцы, поляки), острые предметы — топор, серп, косу (юж. славяне, поляки, русские), кочергу и печную утварь (вост. и юж. славяне, поляки). Из предметов, связанных с огнем, у сербов, болгар и македонцев очень часто от Г. пользовались перевернутым очажником треножником: перевертывавшие отводило, «отворачивало» градую тучу. Защищались от Г. и зажженной свечой: сретельской (проливной) и четверговой (вост. славяне), а также сожженным освященной вербы; наконец, просто выносили во

двор лопаточку горящих углей (Черногория). Сербь пытались умилостивить Г. и выносом травяного столика с угощенными или с хлебом и солью. Наконец, у вост. и зап. славян дети перекусывали или глотали градники, чтобы прекратился Г.

Активная защита от града производилась заклинаниями, маханием острыми предметами, скатертью, свадебным вецом, фатой; криком и шумом, стрельбой из ружей; подбрасыванием вверх пасхальных яиц, муки и т. п. Наиболее богатый репертуар заклинаний зафиксирован в зап. Сербии, более однообразные и лаконичные заклинания были распространены в других сербских зонах, в зап. и юж. Болгарии, сев. Македонии, на юге Польши, на Волинии. В зоне Пловдива болгары полагали, что градовую тучу человек может отогнать песней, которую пел во сне; они также бросали на встречу туче пасхальное яйцо, соль. Украинцы на Ровенщине перебрасывали через хату красное яйцо, юж. славяне почти повсеместно стреляли из ружей. Сербь из Такова отгоняли градовую тучу, креста ее косой и втыкая потом косу в землю. Словенцы в Халовах «рассекали» тучу серпом.

Запреты на различные действия во избежание Г. связаны прежде всего с определенными днями календаря. Так, в Пиринской Македонии в четверг от Страстной недели и до Вознесения нельзя было мыть и бить вальком белье, «чтобы не было града». Этот запрет относился и к «градовым» праздникам. Сербь в Верхней Крайне не надевали белой одежды и не вешали белье на заборе, не расстилали его на траве от Благовещения до Вознесения, «чтобы не было града». В этих табу проявляется связь беля и Г. по признаку белого цвета, закрепленная в эпитете «белый» Страстного и других четвергов (ср. «белые четверги», см. Гром). Связь воды и Г. обнаруживается в запрещении мутить воду в Страстной четверг, потому что «град может побить село» (черногорское племя васоевичи). У сербов в Леваче и Темнице существовал запрет на сажание конопли в Белую, т. е. Страстную, неделю, чтобы не вызвать градобития. На Черниговщине нельзя было ткать и белить коноплю во время цветения жита, «чтобы град не побил хлеб на корню». В Верхней Пчине сербы на Рождество и в последующую неделю не рубили лес и дрова, не брали в руки топор, «чтобы летом не было града».

Ряд табу касался обращения с покойником. В зап. Полесье прежде не везли покойника на кладбище открытым, «чтобы не навредить на село град» (зап. Полесье). Тот же запрет известен сербам в Грузии (Шумадия) и в других зонах — на гроб накрывали покрывало. В ю.-вост. Польше считали, что перевоз мертвеца из одного прихода в другой может вызвать Г. в тех селах, через которые везут мертвеца, и потому на это действие налагалось табу (Ротчицы около Жешова). Подобное верование известно у сербов в с.-вост. Боснии (Семберия). У сербов в Леваче и Темнице запрещалось проносить через поле висельника или утопленника, «чтобы поле не побил град». С этой же целью в вост. Сербии перед опусканием гроба в могилу развязывали все узлы, связывающие руки и ноги покойника (Болевац).

Лит.: Толстой Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // ООФ: 49—83; 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ 81:44—120 (лит.); Зерн. ММДУ:30; ПА: Бул.УН:257—258; Гривч. ЭМЧ 1:13,18; Fed.LB 1:275; ГЕМБ 1938/13: 149,150, 1940/15:176—177, 1958/21:281—292; Маринкович Р. М. Борба против града у Драгачеву // ЗНМЧ 1974, кн. 5; Раск. 1982/32:29; СМР:92—93; Нас.ТЗК:135; NZSO 1: 251—256, 26/1:191; Марин.НВ:29—30,460—468,541—543,564,567; Арх.ЕИМ:№ 576,776, 878—881; Ков.НАМ:66—68; Пир.:436,463; Зах. ККр:165; Фил.СК:95; Mod.VUOS 5:251,255—263,267; Witkowski Cz. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie, 1967, t. 2; Świę.LN:512—513; Lud 1903/9:381—390, 1908/14:302; ZWAK 14:123.

Н. И. Толстой

ГРАНИЦА — в народных представлениях пространственный рубеж, разделяющий «свой» и «чужой» мир (ср. *Свой — чужой*). Г. могут быть межа, тын или забор, ворота, порог, окно, река и т. д. Порог служит местом перехода Г. дом — двор, ворота же — перехода Г. двор — не двор. «Своим» миром могут быть семья, иногда весьма многолюдная, напр. серб. «вадрута» (семейная общи-

на), дом, двор, свое хозяйство, луг, поле, а в более широком восприятии «своими» оказываются община, деревня, село, а также его уголья (что зависит во многом от форм собственности). Г. бывает незамкнутой и замкнутой (круг, прямоугольник и т. п.). Замкнутость Г. существенна в обрядах, связанных с эпидемиями, эпивоотынями, когда совершаются действия по защите от болезней и нечистой силы: опашивание села, обход (обегание) дома, двора, осеивание вокруг чего-либо зерном, маком, семенами. Во всех этих случаях ритуально либо укрепляется, либо проводится Г., преграждающая путь болезням и нечистой силе. Замкнутая Г. присуща освященным местам — пространству внутри церковной ограды, кладбищу и т. п., куда не допускается нечистое, напр. нечистые покойники, самоубийцы, которых хоронят вне кладбища или на его Г., во рву.

Установление границы — меж и в поле, если она нарушалась или была спорной, совершалось нередко путем особого ритуала, исполнитель которого брал кусок дерна (земли), клал его на темля, в мешок, повешенный на шею, за пазуху или на спину и проходил с ним по той линии-Г., которую он считал истинной. Сербь в Груже (Шумади) при этом еще произносили: «Тако ми мајке земље, која ме држи и храни, ово је моја земља!» [Клянусь матерью-землей, которая меня держит и кормит, это моя земля!] (Петр. ЖОГ:313). Русские, определяя Г. (Ярославская губ.), вырывали дерновый крест и несли его на голове, а в Уломе (Вологодская губ.) брали «кочку» земли со словами: «Пуцвай эта земля задвиг меня, если я пойду челадно!» (Макс.ННКС:55). В Череповецком у. в том же случае брали землю в рот или клали на спину, на голову. На Русском Севере, на Дону на пропаханную межевую борозду споняли ребятишек и селили их, чтобы они помнили Г. отцовского участка; ср. новгородскую поговорку: «Ты меня не учи, ты мне не рассказывай, я на межевой яме сечен!» Черногорцы (племя вассовичи) при спорах о Г. (если она была оспорена, если был перенесен межевой камень) приводили на истинную Г. ребенка и произносили заклинание: «Ако ође није међа, ово ми се дијете скаменило и све ми се у дом скаменило!» [Если не здесь проходит межа, пусть этот мой ребенок окаменеет и все в моем доме окаменеет!] (Веш.ПВ:330). Детей при определении Г.

приводили также в Хорватии, Славонии и Болгарии. Болгары (Еленско, Искреуцко) приглашали соседей или знающих людей рассудить спорящих о Г. и вешали судьям на шею сумку с землей, говоря, что в случае несправедливого суда эта сумка на «том свете» будет у них всегда висеть на шее. Македонцы (р-н Скопје, Дебра) также носили землю (дерн) при установлении Г. Залват чужой землей и перемещение межевой знака считалось большим, непростительным грехом. Болгары верили, что нарушившего клятву с землей и неправильно определившего Г. после смерти земля не примет или ослепит либо умрут его дети. Хорваты и боснийцы считали, что клятвопреступник будет на «том свете» носить присвоенную им землю на шее. В Герцеговине считали, что захвативший чужую землю и переместивший межевой камень (*премеђаш*) будет тяжело умирать и не сможет испустить дух, пока ему не принесут и не положат на грудь землю с межевой Г. Труп его в могиле, как и тело волкодава, не разлагается.

Для обозначения границы ставили межевой камень, крест, сажали дерево или ряд деревьев, оставляли полосу невспаханной земли, сохраняли кустарник, ставили ограду, бросали кости животных, уголь, вырывали канаву или могилу.

Почитание границы и пограничных знаков. В зап. и ю.-зап. Сербии и в Черногории межевой камень (*међаш*, *становић*) был неприкосновенен — его нельзя было тронуть рукой или задеть косой, и потому вокруг него был всегда островок целинной земли. Сербь полагали, что удар косой о камень «будет слышен до самого неба, а у косаря при этом будет сотрясение». На Г. обитали и тем самым ее охраняли равные сверхъестественные силы. Кашубы верили, что Г. — место пребывания духов — «страшков» (*strąki*), которые сбивают людей с пути, или душ преступников, захвативших соседскую землю. Эти души часто кричат: «*Ty grańca je! Ty grańca je!*» [Здесь граница!] (*Sychta SGK 1:355*). У лужицких сербов распространены аналогичные былички о клятвопреступниках и захватчиках чужой земли. Один из таких был наказан — убит молнией и потом ночью ходил по Г. села, держал свою голову под мышкой и кричал: «Здесь, здесь настоящая граница!» Г. воспринималась как место саж-

ральное и в то же время преисполненное опасности из-за присутствия нечистой и неведомой силы. При амбивалентности мифологической семантики и функции Г. становилась как местом совершения обряда и возрождения, заговора, так и местом, куда уносили «опасные» предметы, в основном связанные с погребением и смертью.

Обряды и обычаи, исполняемые на границе. В Пиринской Македонии на Г. добывали «живой огонь» или лечили детей от болезни горла. Это лечение могло происходить и на реке, протекающей между двух сел. В зап. Полесье (с. Олуш Малоритского р-на) на Г. двух сел вешали за лопку лютушку на березе «от засушки». Лужицкие сербы в Вальпургиеву ночь в полночь срывали траву с девяти Г. и давали ее потом понемногу скоту, «чтобы коровы хорошо веяли и был хороший удой молока». Они же отлучали ребенка от груди на Г. — на камне при ущербе месяце. Там же на Г. они бросали погребальные носилки, т. е. для лавды похорон делалась носилка, в соломку, на которую ставили гроб. Кашубы, когда везли гроб с умершим на кладбище и доезжали до Г. села, переворачивали покойника затылком вверх, «чтобы он не возвращался домой». Справляя свадьбу, кашубы тоже останавливались на Г. села и по дороге на венчание, и на обратном пути, при этом исполняли три тыща — так закреплялся переход молодых в иное семейное положение. На Г. отсылали болезни разными магическими способами. Так, на Холмщине (Забужье) больному лихорадкой обтирали во время приступа лицо лентой, которую потом выбрасывали на Г. В польском Поморье ребенка, страдающего от судорог и сердцебиения, лечили тем, что снимали рубашечку через голову, разрывали крестообразно и закапывали ее на Г.-меже. Обряд вызывания дождя у украинцев на Буковине (с. Росошаны) завершался также на Г. Там хоронили тряпичную куклу «лальку», голосили по ней и поливали водой. На Г. часто исполняли заговоры, обычно на утренней или вечерней заре (временная Г. дня и ночи).

Водная граница — река, ручей. Согласно славянским мифологическим представлениям, река (вода) отделяет «этот свет» от «того» света. Болгары верили, что душа покойника попадает на «тот свет», перелетая через большую и глубокую реку.

Русские в Череповецком кр. также имели представление о такой реке, называя ее забытой рекой, т. е. умерший, перейдя ее на 40-й день, забывал все, что с ним было на этом свете. Череповчане употребляют и выражение *забыть вода* или *забытая вода* — вода, которую пьет покойник и забывает при этом родной дом и край (ср. череповецкую поговорку: «Ты не пей забытой воды!»). У болгар в селам Кюстендилского кр. принято при выносе покойника на кладбище выливать воду из всей посуды в доме покойника и в соседних домах и наливать свежую воду лишь тогда, когда покойника перенесут через реку. Сербы в Груше (Шумадия) стараются, неся покойника на кладбище, обязательно перенести его через р. Грушу. У сербов также считается обязательным мыть руки на обратном пути с кладбища в первой проточной воде (Шумадия, Босния), в крайнем случае — в доме покойника. Мытье рук в доме после похорон известно и в восточнославянской традиции. По представлениям крестьян из окр. Олыштына, покойника нельзя переносить через воду, ибо «дух его дойдет до воды и дальше не пойдет» (с. Кочек), а согласно верованиям зап. украинцев из окр. Стрия, домовый никогда не переходит через реку; ср. аналогичные представления у кашубов, не связанные с водной Г.: если кони, везущие гроб с мертвецом на кладбище, встанут вдруг на дыбы на Г. между двумя селами, то в гробу лежит колдун, утырь (*u'tyri*); чтобы кони проехали дальше, следует взять ведро из вырытой могилы и перебросить ее через гроб и коней. Проточная вода (река, ручей) не только разграничивает пространство жизни и смерти, но и очищает, освобождает от причастности к смерти живых, возвращающихся с похорон. Это подтверждается и запретом у сербов переносить через реку яйца для насадки, т. е., если не выполнить этот запрет, из яиц не вылупятся цыплята (Шумадия, Поморавье, Фрушка Гора и др.). В Леваче и Темнице, однако, этого можно избежать, если яйца погрузить в воду (ср. *Озвешение рук*).

Представления о дороге как Г. локально ограничены и слабо выражены. Украинцы не давали через дорогу квашни, а русские в Вятском кр. не давали горящих углей (если их не обещали вернуть), в то время как для соседей из домов своего ряда такого запрета не было.

Невидимая граница очерчивает расстопанье, на которое распространяется звук (крик, шум) или свет от костра (ночью), куда достигает брошенный камень. Эта Г. защищает людей от нечистой силы, волков, змей и прочих гадов или от града. Так, сербы считали, что когда весной в первый раз человек увидит змею, он должен громко назвать самого себя по имени и тогда змея весь год не будет к нему приближаться ближе того расстояния, на котором слышится голос (Косово Поле и другие воны). На Ибре при этом еще называли день недели, когда кричали. Почти повсеместно в Сербии и Македонии в день св. Иеремии (1.V ст.ст.) были в сквородки, в железные кастрюли и кричали: «Иеремия у поля. Беж'те, змије, у море!» [Иеремия в поле. Убегайте, змеи, в море!]. В Поморавье около г. Александрица в Годорову субботу на рассвете бросали через голову камень, приговаривая: «Колико одбацити овој камен, толико да не видиш змије, гуштере и друге несреће у овој години» [Насколько я выброшу этот камень, настолько не видеть мне змей, куцериц и другой нечисти в этом году] (Ант. АП:183). Словенцы в Вербиное воскресенье были разукрашенной веткой «бутарой» в двери дома, чтобы змеи не подступались к дому ближе того расстояния, на котором слышен стук (Черный Верх около Идри). В Галиции хозяйка нагим трижды обегала хату со звоном и повторяла: «Як далеко чути сего давінка, аби так звірка за далеко ни сьміла приступити до меї худоби» (Ониц. НКЭ:33). На Вологодчине в Великий четверг ходили в лес, стучали в сквородки, звонили в колокольчики и кричали: «Волк, медведи, из слуха вон; зайцы, лисы, к нам в огород!» (Иван.МЭВ:129). В Словакии, в Верхнем Громе около Тренчина, запрещалось в Великий четверг стирать и бить правяником, потому что там, где будет слышно битье, погибнет урожай плодовых деревьев. В Болгарии и Македонии во многих местах на масленицу, Юрьев день и Иванов день (Куталау) жгли костры, полагая, что там, где распространяется свет от огня, не будет бить град. Юж. славяне от града ставили ветки вербы или орешника на Г. своих полей. Способом создания невидимой и непроходимой для нечистой силы Г. было очерчивание себя кругом с крестным знаменем и молитвой или с матерной бранью, словами типа *чур* и т. п.

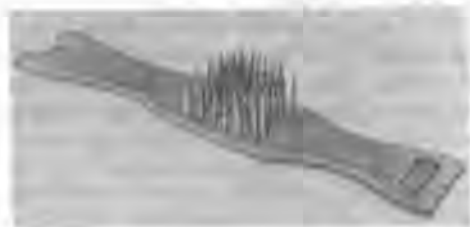
Лит.: Гром.ТКС:136; Журав.КД:96—97; Иван.МЭВ:118; Макс.ННКС:154—156; СБФ 1984: 261; ПА; Бул.УН:315; АЦР; ЕПНДК:173; Марш.ИП 2:600,757; Марш.НВ:37; От Тимок до Искыр 1:63—64; Вак.ПСОП:71—75; Пир.: 60; Телб.БББ:210; СоНУ 49:714; Јадр.К:83; Arch. L.U; Вуатр.SOR:29; Вуатр.DO:224—229; Fisch. ZP:355; Kolb.DW 15:157, 34:209, 39:383; Lud 13:120; РТПР 7:174—178; Sychta SGK 1:355, 6: 144; СЛ 1/1:1,22; Bedn.DKSL 59,63,65,69,70, 73,82,91,97,103; Schn.FVS:14,68,135—136,164; Schul.WVG: 242, 253—254, 332—335; Veck. WSMAG:442.

Н. И. Толстой

ГРЕБЕНЬ — бытовой и ткацкий инструмент для расчесывания (волос, шерсти, волокон, пряжи) и прядения. Входит в ряд острых, колющих предметов-апотропеев (ср. Бердо, Борова), женских и эротических символов (ср. Веретено). Из-за наличия частых зубьев и контакта с волосами, пряжей, шерстью наделается также продуцирующими свойствами.

Бытовые запреты и правила обращения с гребнем. По болгарским обычаям, девушка или невеста прятала свой Г. от посторонних, т. к. через Г. можно было наслать порчу. Окончив расчесывание, она сейчас же заворачивала Г. в полотенце и клала его в тайное место. Украинская девушка, заплетая косу, тянула ее за кончик со словами: «Рости, коса, от пояса до долу», а затем тоже прятала Г. Его нельзя было класть на дежу, стол или окно — «ангел не сядет» (УНВ:214). Белорусы Витебской губ. также не позволяли класть Г. для волос на стол и вообще на видное место, считая, что от этого может случиться какая-нибудь неприятность или конфуз. Украинцы Карпат, купив новый Г., сначала расчесывали им коту, собаку или даже свинью, чтобы зубья дальше не ломались. Поляки по утраченному Г. определяли, какого гостя ожидать — частого, если упал частый Г., или редкого — если редкий. Женщины обыкновенно расчесывали волосы роговой гребенкой, но в случае выпадения или поломки волос пользовались ткацким Г. Этим же Г., внесенным в хату после святка, они чесали голову, чтобы не клонило ко сну за работой (Лубенский у. Полтавской губ.).

Повсеместно у вост. славян на святки выносили из дома Г., веретено, прялку и другие ткацкие принадлежности — считалось, что это защищает скот от болезней, а людей — от змей.



Гребень для чесания льна. Белоруссия

В некоторые дни и праздники женщинам запрещалось брать в руки Г. и расчесывать волосы (напр., в волчьих дни). Кашубы не позволяли расчесывать гребнем ребенка до одного года; при необходимости пользовались только щеткой.

В родинных обрядах Г. служит символом женской доли. Ср. украинский заговор при родах: «Круті гори розкотитесь, / Господні голоси розійдіться... / Як младенець — сідай на коня, / А младиця — берись за гребеня!» (УНПН 2:617). Новорожденному мальчику перерезали пуповину на топоре, чтобы он стал хорошим мастером, а девочке — на Г. от прялки, чтобы из нее вышла хорошая пряжа (укр., полес.). На крестинах бабка передавала мальчика куму через порог, а девочку — через Г; кумовья, выходя из дома, ступали правой ногой на порог или на Г. (там же).

В девичьих гаданиях (на святки, на св. *Андрея* и др.) и в любовной магии Г. как предмет женского туалета может символизировать гадающую девушку (наряду с кольцом, лентой, зеркальцем и т. п.), но может фигурировать и как атрибут жениха. На Пиндине девушки клали на ночь под голову Г. и по тому, кто во сне будет им расчесываться, узнавали своего суженого. В русском варианте подобного гадания присутствует мотив расчесывания девичьих волос как метафора брака, ср. приговор: «Суженый-ряженный, приди, умой меня, причеши меня, опояшь меня» (костром., См. ГKK:56—57). На Воло-

годчине девушки на святках вывешивали за окно Г. и приговаривали: «Суженый-ряженный, приходи голову чесать!» (Иван.МЭВ: 128). Ср. рус. *чесать* в значении 'future' (Усп.ФР:171). В Полесье на Купалу девушки делали гребенку из «муравьиного масла» и чесали ею парней, чтобы их приворожить. Ср. также псковский обычай на гулянье «жечь гребень» в знак насмешки над девушкой, которой изменил парень.

Гадание с Г. у зап. славян зафиксировано в средневековом «Каталоге магии Рудольфа» (XIII в.): «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса ставят со словами: „Приди, сатана, искупайся, причешишь, своему коню дай овса, ястребу — мяса, а мне покажи мужа моего“». Чешские девушки брали три тарелки, на одну клали колечко, на другую — ключ, а на третью — Г., затем гадали: если девушка дотронется до кольца — выйдет замуж, до ключа — ей достанется зажиточный жених, если же коснется Г. — ее ждет несчастье.

В вост. Сербии (Болевац) девушки под Новый год прятали под черепки обломок гребенки, кусочек угля, сажки, зеркальце и т. п.: кто вытянет обломок Г., тому достанется «зубатый» жених.

Г. дарили невесте на свадьбе у русских; у сербов свекровь обязательно дарила невестке Г. вместе с другими подарками.

Покойницкий гребень (Г., которым причесывали покойника) считался нечистым и подлежал, как и другие предметы, употребившиеся при обряде покойника, удалению, отправлению за пределы пространства жизни. Русские Рязанской губ. такой Г. бросали в реку, «чтобы поскорее утлыла смерть» (ЖС 1882/2:230); в Тюменском у. Г. «куда-нибудь забрасывали» (ЖС 1898/2:153). В Закарпатье его относили в такое место, где никто не ходит. Русские старообрядцы в Польше вообще не пользовались в этих случаях Г., а расчесывали умершей женщине волосы лучиной или щепкой из опасения, что Г. мог быть «делом нечистых рук». Часто, однако, покойницкий Г. клали в гроб, иногда вместе с состриженными волосами. Так поступали на Русском Севере — в Олонейской и Новгородской губерниях. На Новгородчине до сих пор обязательно кладут в гроб Г. даже грудному младенцу. Так же в большинстве случаев поступают болгары и сербы. В сев.

Болгария (Горна Ориховица) Г., которым расчесывали покойника, кладут в гроб, отломив от него столько зубцов, сколько человек осталось в его доме; эти зубцы кладут на ибашню, чтобы не умарах домочадцы покойного. Иногда отломанные зубцы вместе с мусором выбрасывали в загон для скота. В некоторых районах Болгария Г. и мыло отдавали тем, кто обшивал покойника; выбрасывали подальше, в укромное место, «чтобы зло ушло вместе с ним»; ломали Г. и бросали в огонь; бросали в реку и т. п.

В качестве оберега от нечистой силы, порчи, болезней, диких зверей и т. п. у всех славян широко использовался чесальный Г. У сербов новорожденных зашивали от вештиц и других демонов одним или двумя составленными Г., между которыми помещали головку ребенка. На эти Г. должны «наколотся» вештицы. В Кюстендилском кр. над головой ребенка ставили железный Г., которым чесали коноплю, а сверху еще небольшой гребешок для волос и чеснок — для устрищения злых духов. У вост. славян Г. или веретено клала в колыбель, чтобы ребенок спал спокойно. В Шумадин Г. оставался в местах, где опасались появления демонов. В ю.-зап. Болгария (Каменица) Г. ставили над умершим и зажигали на них свечи, чтобы защитить дом в случае, если покойник станет вампиром.

Юж. славяне, особенно сербы, считали Г. действительным средством защиты скота от волков. От Сочельника до Крещения женщины не прикасались к Г. и держали их соединенными, чтобы «запереть» пасть волку. Часто подобный запрет действовал уже со дня св. Андрея (30.XI/13.XII) и до дня св. Саввы (27.I), поскольку эти святые считались покровителями волков. Во многих районах Сербии в рождественский Сочельник совершал ритуальный прогон скота между двумя Г., после чего гребни соединили зубьями и помещали над входом в загон. Иногда гребни выставляли в Сочельник, чтобы они «переночевали», а затем на Рождество прогоняли скот. Соединенные Г. оставались на воротах до Крещения. Соединяли гребни и в случае, когда скот терлся — это должно было уберечь его от волчьих зубов. Этот же прием применялся и против колдовства, порчи и болезней. Для олонания ведьмы ставили два Г. так, чтобы между ними прошла подзреваемая в зловеществе, после чего Г. соединяли, а ведьма приходила просить, чтобы их разъеди-

нили, т. е. составленные Г. причиняли ей боль (серб.). Чтобы умиротворить Чуму, в Сербии и зап. Болгарии ставили корыто с теплой водой, клали Г. и мягкую шерсть, чтобы Чума, когда придет в дом, могла умыться и причесаться, искупать своего ребенка и завернуть его в шерсть. Так делали каждый вечер, пока свирепствовала чума.

Г. употреблялся при заговаривании и снятии порчи, сглаза и болезней. В Пырижской Македонии (р-н Раваотв) знахарка вела больного к реке, наклоняла его над водой и чесала железным Г. от лба до пупа, потом накла Г. в воду и произносила заговор. Так лечили болезнь *сугроби*, «собирая» ее в Г. («в гребеню се суберете...» — БФ 1980/4:105).

В Полесье, когда заболела корова, хозяйка выносила Г. и выбрасывала его на грушу, где Г. должен был лежать неделю, после чего его мыли и использовал по назначению.

Гребень как атрибут демонов и орудие порчи. Г. использовался у сербов во время свадьбы для наведения порчи на молодых: в день венчания ставили два чесальных Г. по обе стороны дороги, а когда молодые проходили, Г. соединяли и прятали. После этого молодые всю жизнь ссорились (Тимох). По верованиям македонцев (Скопска Црна Гора), женщины, нарушивших запрет на работу по вечерам, караконджулы топят в воде или «чешут их крупными Г.» («ишчешъ»ју је са крупним гребенима»). Г. — характерный атрибут многих женских мифологических персонажей — богинки, русалки, женского водяного духа и др., которым приписывается склонность расчесывать свои длинные волосы. Русские Новгородской губ. считали, что колдуны совершают свои злокозненные действия при помощи гребенки.

Гребень в продуцирующей магии. Выходя на первый сев, сербы и македонцы клали в мешок с семенами Г., «чтобы жито было частым» (как зубцы у Г.), и серебро, «чтобы жито было чистым» (Гласница, Косово, Славония, Куманово и др.). С той же целью приготовленные для сева семена помещивали гребнем (Гласница). В вост. и юж. Сербии Г. закапывали в первую борозду, а вечером забирали домой. Хорваты в Лике, собираясь вести скот на продажу, чесали его Г. и приговаривали: «Koliko zubasa, toliko kurasa» [Сколько зубцов, столько покупателей] (Нес.ТЖК:136). В сербском и болгарском

обряде дойки овец в Юрьев день пастухи укрывали с магическими целями покойник различными предметами, в том числе и Г., чтобы молоко и шерсть были чистыми. В тот же день до рассвета мать давала детям Г. и отпращивала их в поле, где поселена рожь. Дети садкались в рожь и расчесывали волосы, чтобы они были длинными, как рожь.

Русские Дмитровского у. расчесывали овец, а вычесанную шерсть и сломавшую гребенку бросали в загон к овцам, чтобы у них было больше шерсти.

Лит.: Кондратьева О. А. Гребень в погребальном обряде // Язычество древних славян. Л., 1990; Визитрадова // СБФ—81:22; Мозг. KLS:198,206,309,333; Брат.ДР:67; ЖС 1898/2:153,230; Зел.ВЭ:182,329,346,416; Зем.ММДУ:47—48; Иван.МЭВ:128; Ивашко // Слово в народных говорах Русского Севера. Л., 1962:45—46; Масл.НОВО:94; Уст.ФР:171—172; ПА; СБФ—86:198; ЕЗ 1898/5:86, 1912/32:375; УНВ:188,214,591; УНПН 2:617—619; Бул.П:183; Никит.ППП:83; Fed.LB 1:315,373; Анг.АП:155; Бел.ЖСГ:195; ГЕМБ 1930/5:80, 1933/8:63, 1935/10:37,55—56,59, 1937/12:202, 205—207, 1974/37:205, 1984/48:312; Бор.ВДБ:12—13; Боршевский // Этимология 1940/1/4:237; Митюш.ЛьЧ:99; Мил.ЖСС:194,324—325; Мюдр.НПС:66—71; Петр.ЖОГ:255,324,352; СЕЗб 1907/7:441—442,453, 1909/13:396, 1911/17:541, 1925/32:370, 1934/50:213—214; СМР:93,305—306; Теш.НЖОПК:46; Вал.БПО:61; Зах.К:260; Зах.ККр:124; Кол.ГОС:32; Марж.ИП 2:119; Марин.НВ:128; Пир.:413; ГЕМС 1:284; Кур.ПЛС 4:52; Mød.VUOS 2:21, 118,133; Fisch.ZP:219; Iwaniec // *Wschód z kultury połaka*. Lublin, 1989:106; Кор.ELR:200; Sychta SGK 6:91; Szych.LLK:109; Нотт.:296—297; СЛ 12/4:165.

С. М. Толстая

«ГРЕТЬ ПОКОЙНИКОВ» — семейный поминальный обычай возжигания костра (огня), имеющий целью «передать» умершим тепло. Принадлежит к традиционным для славян формам общения с предками (в их числе — «кормильше» умерших, приготовленные для них башни и т. п.). На славянской территории фиксировался редко; в большей степени был известен юж. и вост. славянам, встречался в Польше. Иногда мог быть частью погреб-

ального ритуала, чаще отмечался как календарный (святочный и веселный).

Основой обрядовой терминологии и фразеологии, с помощью которой этот обычай описывается во всех славянских этнодialeктных зонах, является глагол *grěti, ср. рус. *греть покойников (родителей)*, *родителям поминки греть*, *греть мозжки покойникам*, бел. *каб душачкі магі абатрацца*, укр. *гріти ліда*, *гріти душі на небі*, серб. *душа прилази ватру да се греје*, болг. *гресе на жертвите*, пол. *żebę iłnafi mogi w gę ogzaś* и др.

У юж. славян обычной состоял в возжигании специальных костров, являющихся элементом календарных поминков, которые, в свою очередь, были связаны с периодами ежегодного «возвращения» умерших на землю. Повторно возжигание огня, преследовавшее цель обогреть умерших, представляло собой часть развернутого поминального ритуала. У вост. славян «обогревание покойников» не было столь самостоятельным обычаем и закрепилось (главным образом на уровне терминологии и мотивировок) в календарных комплексах, включавших возжигание огня. Это привело к ослаблению поминальной направленности обычая.

В древнерусском «Слове св. Григория» (по Чудовскому списку XVI в.), осуждавшем «сатанинские дела», среди прочего сказано: «и сметье оу воротъ игроуть в великом четвергъ, мовацъ тако оу того огка дша приходаще огръваютса» (Гальк.БХОЯ 2:34). От подобных действий предостерегал призыван польский проповедник конца XV в. Михал из Яновца (Brück.LR 1:322).

В составе погребального обряда обычной фиксируется на западе укр.-бел. зоны, а также в Сербии. Белорусы на второй-третий день после похорон сжигали стружки, оставшиеся от гроба, полагая, что «покойника душа придет гриться» (брест., ПА). Сербь с той же целью в течение нескольких дней после похорон жгли на дворах костры.

На севере славянского этноязыкового континуума (кашубы, пол. Поморье, Белоруссия, Русский Север) принято было в один из святочных вечеров или на Здушки (2.XI) жарко растапливать печь для того, чтобы предки могли здесь обогреться. К святочному периоду относятся и южнорусский обычай, описанный Д. К. Зелениным (Народный обычай «греть покойников» // СХИФО 1909/18:256—271); здесь «родителей грели»

по утрам, разводил во дворах костры из соломы и навоза.

В вост. и центр. областях Украины широкое распространение получила обычай сжигать во дворах и в садах солому, которая лежала на полу в Рождество, а также мусор, собранный в доме в течение святков. В некоторых местах именно этот обычай приобрел специфическую мотивировку и соответствующий поминальный оттенок, ср.: «Після Різдва солому, що стелалась в хаті під ноги (це є діду), палить в воротах, це буде щоб не ходило недобре через ці ворота и щоб нагріти „воблаки“, де душі померлих» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 693, л. 85, Могилев-Подольский окр.). В отдельных случаях название *палить діда (дідуха)* относилось к новогодним кострам, в *гріти діда* — к разжиганию костров в другой период, что приводило к смысловой трансформации обычая, ср.: «Разкадали вогонь біля церкви в Великодню ніч, це робилось в ознаку того, що апостоли, чекаючи Христа, сиділи біля вогню и грілись» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 700, л. 12; Виницкий окр.).

На остальной славянской территории обычай входил в весенний цикл. У гуцулов, напр., он сочетался с некоторыми чертами детских обходных обрядов. Здесь в один из дней Страстной недели хозяева жгли во дворах костры, вокруг которых бегали дети и кричали: «Грійте діда, грійте діда, дайте хліба, грийть вас Бог всяким добром!» (Ивано-Франковская обл., КА).

В сев. и вост. Сербии, с.-вост. Болгарии, в южном Банате поминальные костры жгли чаще всего в Страстной четверг, на Благовещение, в Вербное воскресенье и другие дни, считающиеся в той или иной местности днями ежегодного выхода предков на землю. В эти дни костры разводили на кладбищах, во дворах и на других принадлежащих семье участках земли. Здесь же оставляли пищу, ялм вино и воду и даже расстилали для предков коврики на земле. В южнославянском варианте обычая особо акцентирован момент непосредственного присутствия предков около этих костров: сербы, следя за тем, чтобы от костров не было дыма, который мог бы помешать умершим, а болгары прямо обращались к ним, приглашая к огню: «Стойан, Петр, здесь ли вы? Приходите и обогрейтесь!»

В некоторых случаях ритуал адресовался не всем покойникам, а главным образом тем, кто умер естественной смертью, ср.: «Мер-

ців коронили, але бували між мерцями нехрещені, а иноді самогубці, и от заради цих категорій гріли всіх загалом мерців... Була така віра, що нехрещені та самогубці ходять по світу — наклалиють ріжкого ліда на того, хто не брав участі в вогнищі — та роблять так, що в их роднікі знов умиряють нехрещені. 1.I гріли чоловіков, а 1.III — гріли жінок, для того щоб ім в землі шклий рік буде тепло. А коли тепло, то вони не будуть виходити на землю» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 707, л. 18; Купицкий окр.).

Высказано предположение, что обычай «греть покойников» может быть возведен к дохристианскому обряду трупосожжения (Герчев 1976).

Лит.: Котл.ПОЯС:144; Герчев S. Семейные Elemente im Brauchsystem von Bulgaren und Russen // ES 1976—1977/8—9:227—234; Зечев и др С. Грєяње пошорьика // ЕС 1978/1; Зеч.КМС:85—86; ГСНД 1929/2:227; Сборник трудов Етнографского института 1971/5:93; Етнографски проблеми на народната духовна култура 1989:89; Кап.:221; Доб.:334; КОО—2:304—305; Каб.КД; ПА; ИИФЭ; Шух.Г 4:229; Мам.ОРЭА 3:33; Зел.ОРАГО 1:456; ЗК:125; БУМФА НП 1982/1:18; Виег.КОМ:350; Коф. DW 54:260; Стелн.РОР:192.

Т. А. Апанкина, Л. Н. Виноградова

ГРЕХ — действие, состояние и поведение, нарушающие религиозную нравственность и христианский закон. Народная нравственность, как и народное христианство, одновременно и расширяет, и конкретизирует (материализует) христианское понятие Г., придает ему нередко предметную, специфическую направленность. Христианская церковь помимо Г., упоминаемых в ветхозаветных заповедях Моисея (идолопоклонство, богохульство, непочитание родителей, убийство, прелюбодеяние, кража, лжесвидетельство, корыстные желания), относит к Г. маловерие, суеверие, кощунство и божбу, пренебрежение церковной службой, духовную «прелесть». Прп. Ефрем Сирин особо выделял Г. — правдолюбие, уныние, любовначалье и правдолюбие. Г. противопоставлялись добродетели (см. *Добро и зло*).

Славянская народная мораль строилась по несколько иному принципу, чем церковная

христианская, притом в разных сферах духовной культуры и в разных обрядовых и фольклорных жанрах по-разному. В духовных стихах — в жанре, идейно близком к церковной



«Грешник и грешница, влекомые демоном под горку в ад». Миниатюра конца XVIII — начала XIX в.

традиции, — обнаруживаются три «группы» Г.: 1) Г. против матери-земли и родовой религии; 2) Г. против ритуального закона церкви; 3) Г. против христианского закона любви (Фед.СД:79 сл.). Так, согласно русским духовным стихам, люди попадали в Г., когда «за крест, за молитву не стояли», «постов, молитв не знавали», «великого гонения не говаливали», «нищую братию обиждали», «голодного не накормливали», «жаждущего не напивали» и т. п. Еще больший, непростибельный Г., когда совершали колдовство или нарушение запретов: «во пятницу пыли пылили, а в середу золы золили» (см. *Пятница, Среда*) или «в чистое поле выходили, матушку-рожь заломляли, во ржи спор отнимали» (см. *Залом, Спор*), «в Ивановски ночи не вспадал, в чистом поле выходяли, жоржушек закликали, в коровах молока отнимали, под горьку осину выливали» (см. *Ведьма, Иван*

Кушала, Молово). Душа, совершившая такие грехи, считалась проклятой и противопоставлялась душе справедливой. С позиций церковного догматического христианства сама вера в заломы, в колдовское «отбирание» молока или в кару при золении белья в среду была суеверием и потому грехом. Таким образом, в народной религии, народной морали существовали целые комплексы представлений и действий, оцениваемых такой мерой добра и зла, которая была чужда христианскому мировосприятию в принципе.

Наказание за грехи совершается волей Божьей на этом и на «том свете». На «том свете» форма наказания, согласно духовным стихам, определяется характером Г.: «И всяким места уготовленныя: / где праведным быть, где грешным, / где татыям быть, вораам, где разбойникам, / где пьяницаам, где корчемницаам, / где еретикаам, клеветникаам, ненавистникаам, / где блудникаам быть, беззаконным рабаам, / сребролюбцаам быть, где грабителяам. / Татыи все пойдут в великий страх; / разбойники пойдут в грозы, в лютыя, / а чароден все изыдут в диавольский смрад; / а убийцаам будет скрежет зубный... пьяница изыдут в смолы кипучия; / блудница изыдут во змии во лютыя» и т. д. (Бесс. КП 5:213). Эта картина соответствует народным представлениям об аде.

На этом свете наказание за Г. носит, по народным верованиям, тоже конкретный, физический характер. Оно выражается смертью, болезнью, параличом, слепотой и другими недугами (ср. *Болезнь*). При этом кара за Г. может постичь как отдельного грешника, так и весь социум, к которому принадлежит грешник, — деревню, село, большую семью, ибо они несут ответственность за нравственность каждого своего члена. Так, юж. славяне полагают, что одной из причин града, потопа или разлива реки оказывается тайно зарытый внебрачный ребенок. Стихия наказывает людей за совершенный в их среде Г. и стремится выбросить из земли плод грешной любви. Поэтому болгары сами наказывали женщину за Г. блуда, сажали ее задом наперед на осла, бранили, поливали водой и били полой, высушенной тыквой, чтобы предотвратить град или наводнение. Наказанием за Г. могли быть также мор, эпидемия, падеж скота, нашествие многочисленных.

Грехом считалось нарушение обычаев, обрядов, табу. Так, славяне считали грехом бить

землю, плавать в огонь, мочиться в воду. Совершение этих Г. вело, по убеждению польских гуралов (Надрабье), к смерти самого грешника или его близких, они также полагали, что Г. подавать через порог нищему милостыню — это может привести к обнищанию дома, к беде. У вост. славян нельзя было есть во время грозы, а также топить печь и заниматься рядом работ, т. к. это Г., и Бог может покарать громом. На Черниговщине говорили про не соблюдающего это табу: «Та люди на побірає на себе гріха от Бога». Работать в определенные праздники было грехом. Иногда запрет касался некоторых видов работ. Так, хорваты-далматинцы на о. Брач запрещали в Страстную пятницу тяжелые работы. В этот день нельзя было рылать («колоть») землю мотыгой или плугом, резать скот к Пасхе и месить хлеб, в котором «может появиться кровь». Все это воспринималось как великий грех. Несоблюдение некоторых бытовых запретов также считалось грехом. Например, сербы Косова Поля (Ново Брдо) говорили, что *грезомта* 'грех', если женщина перешагнет через лежащего мужчину, или ярно, или рало. Никому нельзя было перешагивать (перепрыгивать) через *ваджки* и т. п. Грехом считалось несоблюдение поста, в особенности если он был принят как обет. Так, сербы на Тимоче (с.-вост. Сербия) в первую неделю *Велшкого поста* нередко по обету отказывались до вечера от всякой еды, кроме кислой капусты: они «тудорочинали» (соблюдали память св. Феодора Тирона — Тодора). Нарушение обета было большим Г.

Об ответственности всего человечества за отдельные Г. людские красноречиво говорит славянская легенда о том, как когда-то Господь ходил по земле: небо было очень низко над землей, и на земле росла пшеница с тремя колосьями из одного корня. Однажды одна мать вырвала несколько колосков и подтерла ими своего младенца. За этот Г. разгневанный Бог поднял небо высоко, а на земле оставил один колос, который схватила собака. С тех пор, как говорят в Пиринском кр., «Господь и небо высоко, а люди едят собачье счастье» (Пир.:458). В том же крае считают, что грешным может быть не только человек, но и змея. Змея, укусившая кого-нибудь в день св. Марины (17.VII), — грешная. Укус ее смертелен, она — проклятая, и земля ее не принимает к себе. Людей, совершивших большой Г., так-

же не принимает земля. Ср. также мотивы Г. и наказания грешников в ст. *Баллады*.

Н. И. Толстой

ГРЕЧИХА, гречка — крупяная культура и каша из нее, в народной традиции — воплощение благосостояния, изобилия и т. п.

Представление о происхождении Г. передают отчасти ее названия: рус., укр. *гречка*, *гречи́ха*, пол. *gryka*, укр., пол., словац. **talar-ka*, укр., пол., чеш., словац. **rohanka* (ср. заимствованные названия: ст.-чеш. *hajduška*, словац. *hajduka*, *hajduka*, словен. *ajda*, серб. *хелда*, болг. *елда* из нем. *Heide* 'язычки' — *Heidekorn* 'гречи́ха'). По одной восточнославянской легенде, ведшая старушка превратилась в зерно Г. царевну, попавшую в плен к татарам, принесла зерно на Русь и бросила в родную землю. Из этого зерна выросла Г. и расселась по всему свету. Жители Маловини считают, что Г. привезли и начали сеять татары. По словенской легенде, Г., как и виноградную лозу, Бог дал в дар человеку, спасшемуся от потопа.

Время посева Г. у вост. славян связано с праздниками святых Лукерьи (13.V), Фелосии (29.V), Онуфрия (12.VI), Ахулины (13.VI). К ним обращались с молитвой и просьбой об урожае Г. Эти дни — *Гречи́шница(ы)* (твер., рязан., калуж.), *Гречи́шница* (бел.), *Гречи́шница* (арханг., брян., москов., воронеж.), *Черные гречи́хи* (рус.). В Рязанской, Тульской, Тамбовской и других губерниях в день сева варили кашу из прошлогодней крупы и угощали ею прохожих, а они в ответ благодарили и желали хорошего урожая Г. На *Гречи́шницу* пищие под окнами произносили благопожелания: «Крупеничка красная девица! Кормилка ты наша, радость-сердце! Цвети, выцветай ты, молодейся, мудрее, курчавей завивайся, будь доброй всем людям на угоду» (Гром.МРД:361). В Минской губ. в день Ахулины гречи́шницы иконы украшали пучками Г. В Моравской Словакии в день сева Г. хозяйка варила гречневую кашу и по тому, как она сварилась, судила о будущем урожае: «Jak v hrnce, tak i na poli se podať» [Как в горшке, так и на поле удасть] (MS 1:313).

В дни сева в некоторых местах запрещалось работать, чтобы уродилась Г. (рус.). *Гречи́шница* — мифическое существо, от ко-

тогого зависел урожай Г. Украинцы считают, что в поле Г. обитывают малютки-мавки, называемые гречухами. В теплые годы поляки селили Г. в день св. Марка: «*Na świętego Marka rózną niew owca, a wszczepa tataraka*» [На святого Марка — повилику сев овса, но рожь гречка] (КОО 2:214), в холодные — после дня св. Софии (15.V) или на св. Петра, самое позднее — в конце мая. Второй раз селили Г. после уборки ржи и называли ее *brzoška* или *iciściółka* (Лодзинское воев.). Словенцы считали наиболее благоприятными для сева три дня до или после св. Алексея; день св. Якуба (25.VII) — последний срок сева, но есть районы, где считают, что «любовна гречка» мало когда удастся. Время сева Г. связывали с цветением ольхи (смолен.), ржи (вадимир.), с появлением гречневых ковылок «божьих коровок» (вадимир.), с укуванием кукушки — сколько недель кукушка кукует до дня св. Иоанна, через сколько дней после св. Якуба надо сеять Г. (словен. Литва).

Для получения урожая Г. в посевное зерно добавляли Г., освященную в день Успения, или скорлупу пасхальных яиц, веточки освященного терновника или три вареных яйца (Лодзинское воев.), крошки освященной в Страстную пятницу водой (пол. Сандомир). Сеяли в полдень или утром в субботу, если на небе были кучевые облака (пол.), в пасмурный день (витеб., пол.), на ущербе луны (вадимир.), перед рассветом (полтав.). Сев в полнолуние (морав.), при ветре (пол., морав.) неблагоприятен: Г. будет шестни, но не даст зерна. В некоторых местах Польши считалось благоприятным, если сев Г. был прерван (приходом чужого и т. п.): та часть поля, которая была засеяна после перерыва, давала больший урожай. Урожай Г. предвещал большое количество светло-коричневых жучков в поле летом (Лодзинское воев.), ветер, дувший на Сретение с севера (морав.), оттепель на Рождество («если стежка будет черна», рус.), тихая погода в день Нового года, большой снегопад в понедельник или вторник на масленице (полтав.).

Г. — растение, реагирующее на заморозки, дождь и т. п., ср. ее названия: рус. *барыня*, осударыня, пол. *bachionka*; русские пословицы: «Осударыня-гречиха стоит барыней, а хватит морозом — веда на калачий двор» — зерна не будет, а солома непригодна на корм скоту, и ее можно использовать только на

крыши и т. п. (Ерм.НСМ 2:304); «Греча — святой робкий хлеб» (мороза бонгса), «Не верь гречке в цвету, а верь в закрому» (Ерм.НСМ 2:161). Украинцы Черниговской губ. считают, что варницы (мошки без грома) опаливают цвет Г., что ведет к неурожаю, ср. пол. «*Duze grzloty i luskawice wzm. kwiaty jej gawnot i kierski plon bendzie*» [При частых грозах с мошкой цветы ее (т. е. Г.) гаснут и урожай будет пылкой] (РММАЕ 1957/1:111). Поляки Лодзинского воев. говорят: «*Kto sieje tatarke i proso, tym chodzi bosow*» [Кто сеет гречку и просо, тот ходит босой] (РММАЕ 1963/7:136), т. е. убеждены, что Г. родится раз в семь лет.

По завершении уборки Г. в некоторых селах степной Украины и на Покутье делали дожиночный венок из Г. После уборки Г. навещали родных и знакомых, выказывая благожелания (Винницкая, Каменец-Подольская губернии). Убирали Г. в день св. Михаила (словен.), в вост. Словении ее начинали жать ночью, при лунном свете.

Чтобы охранить Г. от вредителей и способствовать урожаю, на Рождество совершали некоторые магические действия: при подаче каши на стол все поднимали волосы вверх, чтобы так же высоко росла Г., просо и т. п. (пол.); в Рязанской губ., обходя дома, прощивали символический сев со словами: «Сею, засеваю летней пшеницей, овсом и гречихой, телгтам, дитгтам и всем крестьянам» (Зел. ВЭ:59). На ужин в Сочельник ели гречневую кашу и ударяли ложкой по ложке или по лбу соседа со словами: «*A duń gołebie z groza, z tataraki, a duń!*» [Кмыш, голуби, из проса, из гречки, кмыш!] (Кот.СП:40).

Каша из Г. иногда была ритуальным блюдом. В Задушный день (2.XI) среди блюд, оставляемых душам умерших, обязательно должна быть гречневая каша (*rodzajnie kucru*, смлев.). В Словенской Каринтии пекли ко дню Всех святых хлебцы из равной муки, в том числе из гречневой, и раздавали нищим.

При севе озимых засевальщиков встречали на поле ребята с гречневой кашей, которую, закончив работу, съедали всей семьей (рус.). Кашей из Г. угощали женщин, принесших первый сноп из овса, сделанный в первый день его покоса, на боярский двор или к себе домой (рус.). В селах Московской губ. пекли пироги с гречневой кашей для конюхов, когда в начале мая начинали выгонять лошадей в ночное.

У русских на Васильев день (1.1) варили гречишную кашу. Старшая в доме женщина ночью приносила крупу, а старший из мужчин — воду из реки или колодца. Все семейство садилось за стол, на котором стояли крупа и вода; размешивая крупу, старшая женщина причитала: «Седали, растили гречу во все лето; уродилась наша греча и крушна, и румяна; звали, позывали нашу гречу в Царьград побывать, на княжой пир прировать; поехала греча в Царьград побывать с князьями, со боярами, с честным овсом, золотым ячменем; ждали гречу, дожидали у каменных ворот; встречали гречу князья и бояре, сажали гречу за дубовый стол прировать; приехала наша греча к нам гостевать». После этого все вставали, а хозяйка с поклоном ставила горшок в печь. Готовую кашу хозяйка вынимала со словами: «Милости просим к нам во двор со своим добром» (Сказ.СРН:227). Смотрели, удавалась ли каша: если красная — в доме будет счастье, урожай; если же каша белая, вылезла из горшка или горшок догнул — плохой знак, быть в доме беде. В таких случаях кашу выбрасывали в реку.

На Рождество запрещалось произносить слово «гречиха», в противном случае в этом доме появятся блохи величиной с зерно Г. (рус.).

Большое количество блох, мух сулило урожай Г., ср. русскую поговорку: «Блох много, гречиха будить черна», «Када мух много, гречиха родна будить». (Добр.:413).

Лит.: Мичек¹; КОО 3:190; СРНГ 7:137,138, 16:68; Манд.000:146; Сказ.СРН:227—228,296, 298; Ерм.НСМ 2:263,364; УНВ:176,186,205, 257; Кур.PLS 2:169,218,230, 3:120; Кол.СП:39, 40; РММАЕ 1963/7:137; Ров.ЗО:272; Kukla MNP 2:305,313; MS 1:313.

В. В. Усачева

ГРИБЫ в народных представлениях занимают промежуточное положение между растениями и животными; наделяются демоническими свойствами, соотносятся с потусторонним миром; имеют аротическую символику.

Обобщенное название грибов 'Г. вообще' употребляется в польских, чешских, словацких и части украинских диалектов; в данном регионе *зубы* — это только пластинчатые

или древесные Г. Название *зубы* 'Г. вообще' распространено в большинстве русских и украинских говоров (что подтверждается также древнерусскими и староукраинскими памятниками письменности), болгарском, словенском языках (ср. производные с.-в.-рус. *зубина*, вологод. *зубье*, словен. *gobane*); в данном регионе *зубы* — это 'белые Г.' или 'трубчатые Г.' Вост. славяне последовательно различают *зубы* и *зубы* соответственно как *трубчатые Г.* и *пластинчатые Г.* В русских говорах (владимир., рязан.) распространено обобщенное название *ярина*, *ярь* (от *ярь* 'сок, растительная сила почвы'): «Лесу нет, так земля не яряется и ярь [гриб] не родится» (владимир.). Ср. соответствующие видовые названия *березовая ярина* 'Г. березовик', *осиновая ярь* 'Г. осиковик', *поганая ярина* 'все поганки и печерица (шампиньоны)' (Даль 4:679,680). Повсеместно название Г. связано с их съедобностью или несъедобностью. Съедобные Г. называются *справедливы* (бел.), *prawdziwi* (пол.); равнообразные названия указывают на внешние особенности, цвет, место произрастания, способ употребления. Ядовитые Г. именуются обобщенно *поганки* (рус.), *nie dobre*, *rakicizne* (пол.), или в их названиях подчеркивается связь с животными, нечистыми растениями, демонологическими персонажами. Неопределенность представлений о природе Г., о том, к какому — растительному или животному — миру они принадлежат, проявляется у славян в подчеркнутом отношении к Г. как явлению нечистому. Народные названия Г. соотносят их: 1) с выделениями и гентациями животных: словац. *utari trna* 'помет', *jelená frčina* (объясняется поверьем, что эти Г. вырастают там, где совокупалась крупная дичь), магур. *końskie bzdziły*, мазовец. *końskie wupierdki*, великопол. *bycze jaja*, помор. *kacie jajki*, словац. *raie vajce*; 2) с нечистыми животными и растениями: саратов. *собачий гриб*, вят. *собачьи зубы*, бел., смолен. *песьяк* 'старый Г.', кельц., жешув. *psiuba*, люблин. *psoboda*, чеш. *psi huby*, помор. *wilczak*, кашуб. *wilce grzby*, хелм., мазовец. *wilcza tabaka*, белосток. *zajzca kartofla*, словац. *bercov tabak*; 3) с инородцами: малопол. *żydy parzyłwe*, *żydauku*, словац. *žetvený žid*, *židovská brada*, *cigarská huba*, *ischo žudátovo*, рус. *мушкетер уш*.

Легенда о происхождении грибов известна у зап. славян,

украинцев, белорусов. Г. появились из зерен ячменя, кусков хлеба, оладьев, которые тайно от Христа ел и выплюнул св. Петр (Павел). С одной стороны, Г. воспринимаются как нечто нечистое, связанное с отбросами, плесенью, слизью. У юж. славян бытует представление о Г. как об остатках трапезы самодив (болг.). С другой стороны, подчеркивается, что Г. — пища благословенная, освященная Христом или апостолами (бел., пол.). Ср. польскую легенду о том, что Г. были любимы купальней св. Елизаветы. Начало сбора Г. приурочивается ко дню св. Петра и Павла (29.VI), т. к. они посадили и освятили Г. (жам., краков.), св. Приножа (9.VI), который сеет Г. (словен.). Конец сбора Г. приходится на день св. Тита (25.VIII/6.IX): *Св. Тит последний гриб растет* (рус.), св. Тома (6.X, вост. Сербия, Хомолье).

Чтобы обеспечить успешный сбор грибов, использовали следующие магические приемы. Выглянувший первым на лес в рождественское утро найдет летом много Г. (пол.); съевший немного каштаны в кашу Пепельной среды будет удачлив в сборе Г. (краков.). Во время воскресной заутрени на Паску при возгласе священника «Христос воскрес!» отвечают: «Я хочу грибы забрать», таким образом обеспечивая себе успех (Подолья). На Благовещение днем нельзя спать — Г. проститшь (Забайкалье). Идя по Г., предвременно садятся на припечек (з.-укр.); нельзя креститься, молиться — Г. спрячутся под землю; непременно нужно умыться, иначе Г. обожгут руки (лоблин.); собирать Г. мешает Оло 'злой лесной дух' (лоблин.), поэтому лучше посыпать по Г. детей — Оло не имеет над ними власти. При входе в лес втыкают в шапку, платок веточки трех разных деревьев, в карман каадут три разные травинки (бел.). Первые три Г. каадут в дупло дерева, трижды читая «Отче наш» (чеш.); первый Г. крестят, каадут (житомир. Полесье). На грибные места указывает след зайца; прежде чем ступить на него, нужно поднять с земли и перебросить через след первый появившийся предмет (бел.). На Украине при сборе Г. проносятся разговоры, обращаясь к лесу: «Помогайби, гаечку! / Дай гриба и бабочку, / Сырожку з дёжку, / Хращины з ящика, / Красноголовца з хлопца» (Ефим.СМЗ:34). Запреты при сборе и употреблении Г. носят избирательный характер. В лес не ходят босиком — будут попадаться только старые Г.

(рус.). В Белоруссии (витеб.), в вост. Карпатах и у кашубов бытует поверье: Г. перестает расти (червивеет), если на него взглянуть (дотронуться) и оставить на месте. Нельзя складывать в корзину Г. разных видов (пол. *kozięziki* и *koziaki*) — явится червый козел с поволоченными рогами и копытами и выколет глаза (келец.). В день, когда собирают *koziaki*, не доят коров — пропадет молоко (пол.). Если *koziaki* собирает беременная, то у ребенка будет течь из ушей или образуется колтун (пол.). Беременные не должны печь или есть печенье Г. — на теле у ребенка будет сыпь (Хомолье) или на языке появится *zryb* 'белый налет' (бел.). Самые ранние Г. — *goborushki* можно есть тем, кто хорошо говорит; зинки, картофель и блинчики не должны их есть — язык долго не 'развяжется' (бел.).

Грибы в народной демонологии — это живые существа, имеют дар речи, в лесу слышится их говор, писк (пол.). В некоторых традициях Г. соотносятся с мифическими персонажами (рус. ярослав. паны 'белые Г.' и 'мифические богатые или великаны, враждебные людям'), каранками (пол. *szetynogocy* 'легендарные люди-гномы, которых Бог превратил в Г.!', ведьмами (пол. *raplu* 'последние осенние Г.' представляются заколдованными ведьмами), чертом (великопол. *szataniak*, малопол. *diabelnik*, словац. *čertova huba, čertov mach, čertovo vajce, čertovo hauto*), волком-оборотнем (с.-словац. *ukolak, urholak* 'волнушка'). У юж. славян Г. соотносятся с самодивами (болг. горноорязкое. *самодивско семе*), виллами, андрами (серб.). *Грибные кружи* указывают на место игр самовил: *самодивско място* (болг.), *вилно коло* (серб.) — пространство, на котором растут только Г. *челаринки* (болг.), *виляфкини гъби* (пловдив.), *вилочьяча* (серб.). Ср. рус. *ведьмины кружи, ведьмины кольца* 'грибные кружи'. Неосторожное обращение с Г. может быть причиной появления дьявола (вылетает из большого Г., пол.), черного козла с золотыми или ветвистыми рогами (келец., жешув.), ведьмы *glodacisica*, которая убивает людей и осыпает тела грибами *rodniczkaty, szaszkaty* (пол.). Поведение Г. в растительном мире подобно поведению колдунов среди людей. *Mađiszki* выживают из леса другие Г. с помощью некоего «лиха», высасывают «молоко» из Г. *królak*, душат их (пол.); Г. *szaszki*, цепляясь за людей, отбирают у них силу и душу (пол.). С Г. могут происходить метаморфозы: боровики ста-

ли *валушки* во время *дубинины* — Отечественной войны 1812 г. (бел.); *podriepni* обрабатываются в кометы, золото, если под них подложить палочку и посыпать солью, освященной в Сочельник (жешув.); Г. растут там, где закопали клады (белосток.). Ср. грибные крутки как привывка местонахождения кладов у русских. В определенных условиях Г. могут быть оберегом от нечистой силы. Освященный на Успение Богородицы (15.VIII) или в праздник Божьего Тела Г. *szatoploch*, положенный около дверей, окон, печной трубы, отпугивает черта, колдунов (краков.). Освященный и носимый на груди *строчек* охраняет от сглаза (пол.). Освященными на Волосатке (Зап. Украина), в Великую субботу (верх. Силезия, Спитская Магура в Словакии. Словения) древесными Г. *трутовиками* окуривают людей (в том числе детей от испуга), скот, плодовые деревья; их разбрасывают по папке, они охраняют дом от пожара.

Связь Г. с дождем, громом, молнией отражена в названиях типа рус. *дождевик* (и соотв. в.-р. *грибной дождь*, бряг. *боровичный дождь*, владимир. *грибовик*), *громовик*, *чиртпын пальцы* 'грибы' и 'беломышцы' (ср. *Громова стрела*), словен. *talnjena gova* 'мухомор'. На взаимосвязь Г. и дождя указывают поговорки: «Растут, как Г. после дождя» (рус.), «Je toho jak hub po dešti» [Так много, как грибов после дождя] (чеш.); приметы: *rájbu* 'дождевые Г.' в большом количестве — к дождю (жешув.), видеть Г. во сне — к дождю (Полесье, Подлясье). Г. не появляются, если в дожде искупалась ведьма (с.-в.-р.). В Словении перекувыркнуться при первом громе — значит, обеспечить себе летом вежние при сборе Г.; в Прекмурье при первом весеннем громе катались по траве, чтобы наловить много белых Г. Соотнесенность Г. с хтоническими животными (гадами, насекомыми) выявляется как в названиях Г., так и в поверьях: в.-палес. *вужачки*, *идлючки*, *жабиўки*, *змея*. *gadziuki*, *краков.*, *жешув.* *szajki*, *жешув.* *zabowki*, *словац.* *hadra hlava*, *zabacie*, *had acie*. *hadovki hubi*, серб. *zmijska ghyva*, *мазур.* *tychotaj*, *укр.* *бланиця*, *хруц*; только *чарайский* Г. найдет тот, кто раздавит спорышевый Г. (витеб.); если на Водовижене принести в дом Г., *бўдз у хаты вуж тогò дня* (бел. Полесье); в Польше распространены былички о превращении Г. в жаб, червей; обиле комаров, мошек — к урожаю Г. (рус., укр.). Чехи говорят: «Tenkráté byl jái jejté na

houbač, jejté houby pavl [Тогда ты еще ходил по грибы, еще грибы пас] 'тебя еще на свете не было'. Видеть, салгать, собирать Г. во сне — к смерти (укр., пол.).

Эротическая символика грибов связана с противопоставлением их по привывку «мужской — женский». Вост. и зап. славяне делают Г. на «мужские» и «женские», свлаывая их в зависимости от внешнего вида (выпуклое-вогнутое) с соответствующими гениталиями: рус. *пупыр*, *шорчок* 'гриб' и 'шестерик vile'; о.-слав. **grba* как класс «женских» Г. и 'вагина'; *малопол.* *tychotaj wototniukowu*, *wototnik bezwytudny*, *слав.*, *мазур.* *wototnik*. Различаются «женские» и «мужские» названия: рус. *матрёна*, *арина*, *васюха*, *иванчик*; укр. *мамка грибова* 'мухомор', *знаток*, *иван-цуба*. Грибы ассоциируются с мужским началом, *зубы* — с женским: «Мальчик с пальчик, блядон бел, шапка красна» (гриб); в сновидениях Г. для девушки — к жениху (пол., полес.), для женщины — к беременности (рус.), для беременной — к рождению сына: «Гриби присыпалсь — то хлопця вродію» (ровен. Полесье, ПА) или дочери: «Варіш сыроежки — дівчинка ўродыцца» (ровен. Полесье, ПА). Сюжет о войне мужских и женских грибов (АА *297) сохранился в вырожденной форме в русской шуточной песне «Боровик созывает грибы на войну», в поговорке «Это было при царе Горохе, когда грибы воевали», в белорусских свадебных песнях (боровик скликает Г. завоевать беланку, жених зовет славян ехать за невестой). В подблюдных песнях о замужестве (костром.), а также в белорусских весенних хороводных песнях (девушка приносит из леса мухомор и кладет его с собой спать) Г. связываются с представлением о взаимоотношении полов. Супружеская жизнь способствует успеху в сборе Г.: «Пшэллі мы ўдóвы двé, да двé замужжи — на грыбы. Дак [те, что] з мужыкамі — поўты кашóан набра́лы, а ўдóвы не набра́лы» (гомел. Полесье, ПА). Ср. украинскую поговорку «Калі ты мені муж, то будь мені дуж; а як не гриб, то не лізь у козуб» (Номис УПП: 175). С Г. связан мотив супружеской измены (белорусская весенняя песня о молодце, который пошел по Г. и, возвращаясь, разгулялся и спал в тереме с молодцами) и внебрачных детей (укр. *байструки*, 'несведомые Г.').

В приметах и поверьях по Г. судят о характере наступающей зимы, о будущем урожае. Летний урожай Г. (вк-теб.), появлению Г. на возвышенностях (пол.) — к ранней, холодной зиме; мало Г. весной — малоснежная зима (пол.), много боровиков — к снежной зиме (бел.). Весной Г. на возвышенностях или в низинах указывают места будущего урожая зерна (пол.). У вост. славян обилие Г. связано с обилием хлеба, проса, гречихи (рус., бел.). В центр. Сербии (Гружа) урожай Г. говорит о хорошем урожае хлебов, а в Лесковацкой Мораве — что жито будет мелким. Если в Петров пост поймались Г. *вутарке, букаре*, будет урожай кукурузы (серб.). В Болгарии считают, что много Г. в конце лета предвещает изобилие хлеба в следующем году; наоборот, множество *млечниц* (рыжиков и т. п.) сулит неурожай. Подобная противоречивость примет характерна и для укр.-бел.-пол. пограничья: урожай Г. — к неурожаю хлеба (з.-бел., з.-укр., в.-пол.), но урожай опять — к хорошему урожаю (русина). У зап. славян преобладает (как и в большинстве западноевропейских стран) представление, что в грибной год будет неурожай, дороговизна, будут осыпаться хлеба (чеш.). Об урожае Г. судят по приметам (ясное небо, снег, дождь) в наиболее значимые дни народного календаря (Рождество, Крещение, Пасха, Благовещение, Иванава ночь, Ильин день и др.). Большинство примет, связанных с Г., имеют негативную окраску: большой урожай Г. предвещает войну (вк-теб.), мор (галиц.); если в доме появляются *заячы грибки* — быть ссоре (бел.); у чехов, словаков грибной суп приобрел дурную славу, т. к. название его *houbová polievka* созвучно со словом *hubovní* 'ругань' (чеш.); *гриб съесть* (самар., нижегород.) 'потерпеть неудачу'. Символика Г. в словенении (может быть основана на созвучиях слов) негативная: Г. во сне — к смерти (укр. *то гроб буде*), слабости, болезни (житомир. Полесье: *бузали гриби латтзи*), убыткам (бел. Полесье; *зуба — то ззуби*), сазам (гомел. Полесье: *грибаць будили. плакаць*), неприятностям (Подлясье: *a grzyby to grzychy*). В меньшей степени выражено положительное значение: *справалячы гриби, дабрак* 'белые Г.' к добрану (бел. Полесье), к прибылям (*прирзбца* — укр. Полесье), к счастью (Подлясье).

Лит.: Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Вайкайса. М., 1979:234—297; Меж.ОРНР:162—168; Нефедова Е. А. Мифологическая лексика архангельских говоров. М., 1977; Симоненко Л. А. Мифологическая лексика украинского языка. Киев, 1973; Никит.ППП:132—133,216, 224,231,234,240; Bartnicka-Dąb-kowska В. *Polkie ludowe nazwy grzybów* // Prace językoznawcze 1964/42; Kolbuszowski E. *Gwiaździdy i grzyby w podaniach ludu* // Lud 1895/1:168—178; Idem. *Grzyby w wierzeniach ludu* // Lud 1896/2:18—22; Sob. PVNP:332—333; Homolka F. *Rostou houby... (lidove zvyky a povery)* // ČL 1909/18:224; Majtánová V. *Z vývinu slovenskej mykologickej terminológie* // Kultúra slova 1969/5:152—164; Idem. *Zo slovenských ľudových názvov hub* // Kultúra slova 1968/9—10, 1969/1—10, 1970/1—10.

О. В. Белова

ГРИГОРИЙ, Григорий Великий (бел. *Рыгор*, пол. *Grzegorz*, чеш. *Rehoř*, словац., словен. *Gregor*, хорв. *Grigor*) — христианский святой (540—604 гг.), память которого отмечается католиками 12.III. Св. Г. считают патроном учителей и школьников. В этот день в школах устраивались праздники: пол. *gregorianki*, чеш. *Rehoře, Rehořovu vojaku*, словен. *gregorjaujanje* (Прекмурье), *gregorki*. В Словении Г. чествовали не только учителя и ученики, но и церковные певчие, ремесленники, каменщики, к нему обращались за помощью бесплодные женщины.

В этот день (реже в янвни дня св. Г.) совершались колядные обряды. Школьники, церковные служки, а иногда и учителя группами ходили от дома к дому, пели песни, славящие св. Г., разыгрывали представления, произносили благопожелания и получали за это дары. В некоторых местах ходили только мальчики из бедных семей. Главным персонажем обрядов ряженных был «св. Григорий» в епископском облачении (в некоторых местах Чехии ходили 12 «Григориев»), его сопровождали «знаменосец», «барabanщик», «ангелы», «рыцари», «солдаты» и «офицеры» и т. д.

У поляков Силезии (р-н Цешина) ряженные разыгрывали представления (об убогом Лазаре, стыдливой Сусалие, Давиде, Вирсавии, слепом Товии); в них участвовали тради-

ционные пары: «король» и «нищий», «ангел» и «дьявол», «святой» и «шельма». Иногда мальчики несли молодую березку, украшенную лентами, бубликами, картинками. Приходя в дома, они читали стихи, разыгрывали сценки, напоминали о приближении весны.



Святой Григорий. Деревянная скульптура. Польша

В Чехии и Словакии часто целью обходов было привлечение в школу новых учеников. За пение, разыгрывание сценок, за благопожелания ряженые получали яйца (реже — другие продукты) и деньги. Иногда жена учителя готовила для них угощение из собранных продуктов. В Седлчанах (ср.-чеш.), придя в дом, школьники пели: «Pod praporec učitele velkého Řehoře, patrona našeho, dnes my ditky verbujeme a do školy jich vezmeme». [Под знамя учителя, Великого Григория, нашего патрона, сегодня мы вербуем детей и в школу их возьмем] (Zibrť VCh:193,194). По чешским рукописным свидетельствам середины XVIII в., школьников, приходивших в день св. Г., хозяйки выгоняли метлой, чтобы тем

самым выгнать из жилища блох и иную нечисть. В ряде р-нов Словакии пришедшие совершали магические действия, направленные на успешное разведение домашней птицы и урожайность садов. В день св. Г. кашубские рыбаки начинали лов лососевых рыб: «Na świętego Grzegorza bież, tębóku, do morza» [На св. Григория бегй, рыбак, к морю] (Malić.ROK:33). На берегу освящали невод (участвовали только мужчины). Выйдя в море, совершали магический обряд: бросали в воду песок, окрашенный кровью лосося, что должно было обеспечить успешный лов.

В зап. Чехии (р-н Клатови) в период весеннего сева праздновали т.н. *řehořské voráčky*. Молодежь обходила все дома. Во главе процессии шел парень, обвитый с головы до ног соломой, пшеничной и ржаной, в остроконечной шапке, в маске (иногда лицо вымазано сажей). Ср. обходы с «гороховым медведем» на масленицу в других местах Чехии, см. Горюх. В каждом доме или во дворе пришедшие танцевали и пели, после чего желали хозяевам богатого урожая на полях и в садах, полный двор птицы и скотины. Хозяева одаривали парней деньгами и хлебом, а девочек — яйцами.

День св. Г. считали началом весны (ср. пословицы: бел. «На Рыгора зіма ідзе ў мора», пол. «Na św. Grzegorza idzie zima do morza», чеш. «Na sv. Řehoře čas letí přes moře», «Na svatého Řehoře žaba hubu otevře»), началом полевых работ (ср. чеш. пословицу «Na sv. Řehoře hloupy (šelma) sedlák, který neofe» [На св. Григория глуп тот крестьянин, который не пахнет], *ČaV* 3:243). Так, в Доленском кр. (словен.) в этот день начинали пахать.

В Хорватии (Врхорац в Далмации) говорят, что в день св. Г. птицы начинают вить гнезда («O svetom Crguru svaka ptica vije gnijzduga». — *ZNŽO* 1896/1:246). В Словении считают, что в этот день устраиваются птичьи свадьбы и пиры: на ветках висит угощение, поэтому в Белой Краине дети ищут на кустах булочки и баранки.

В Словении наряду с обходами ряженых в день св. Г. совершались обряды, связанные с увеличением светового дня. *Gregorčki* считались концом зимних домашних работ, напр. прядения. С этого времени до дня св. Михаила (29.IX) ремесленники работали при дневном свете, не зажигая лучины. К этому моменту приурочен обычай вечером дня

св. Г. (как накануне) разжигать костер и пускать по воде зажженные свечи на специально для этого сделанных бумажных лодочках, корабльках, домиках, церковьках; пускали по реке вязанку прутьев, положенную на льдинку, обод корзинки, решета, сита, деревянный обруч от бочки, старый деревянный башмак, прикрепив к этим предметам несколько горящих свечек; положили на плавающие предметы хворост, солому, стружки, поджигали их; обливали смолой старые березовые веники, обливали их соломой, а вечером поджигали огнем от костра и крутили ими в воздухе; обгоревшие веники бросали в воду. В Гореньско (Тршич), пускали на воду старые корзинки с горящими стружками, облитыми смолой, верили, что вода заберет все неприятности. В других местах это делали накануне дня св. Г. со словами: «Sveti Gregor luč v vodo vrže» [Святой Григорий свет в воду бросает] (Kur.PLS 1:105).

В Далмации (Полица) с днем св. Г. связывают начало неурожая, которое дается до дня св. Бенедикта (21.III). Если зацветший миндаль побьет морозом, виновником сего считают св. Г.: «Rozoba ji' je Gregur» [Поклевал их Григорий] (ZNŽO 1905/10/1:43).

Лит.: Gansiniec R. Gregorianki // Pamietnik literacki 1954/45/2:385—426; KOO 2:222, 223; Smola J. Chození na Řehoře // ČL 1895/5:265—273; Tejček M. Žákovské slavnosti na svatého Řehoře // ČL 1895/5:167—171; ЗК:371; ZNŽO 1896/1:246; 1905/10:43; Kur.PLS 1:104—108; 4:504 (прим. 12); Выстр. DO:306; Glog.ES 2:211—212; Poř.ZO:145—149; SFP:128—129; ČaV 3:576; ČL 1892/1:601—603; Zbлп VCh:190—194; Per.RMNP:44,45; Hotv.RZL:134; Slov.:1015.

В. В. Усачева

ГРОБ (**grobъ* в славянских диалектах — 'могила', 'место погребения' и 'ящик', в который кладут умершего для захоронения) — один из важнейших атрибутов погребального обряда, осмысленный как жилище умершего. В славянских регионах обычай погребения в Г. распространяется с христианством (в Великой Моравии с IX в., на Руси с X в.).

Связь гроба и дерева обусловила название Г. — *деревище, дэрэво, дэрэ-*

вэчэче (полес., укр., карпат.); *дуб* (полес.); *поддубена* (смолен.); *лес* (серб.); *hjes* 'гроб' и 'стропила, лес' (хорв.). Средневековые Г.-колоды (ср. др.-рус. *колода* 'гроб', «колода белодубова» в погребальных павчлах), выдолбленные из цельного древесного ствола, чаще дубового или липового, обнаружены археологами на территории Чехии, Украины, на Севере Руси (Киевская, Черниговская, Харьковская, Житомирская, Вологодская губернии). У русских Г.-колоды существовали до XVI—XVII вв., иногда до XIX в., особенно в среде раскольников. Головной конец Г.-колоды часто бывал выкручен в виде человеческой головы (смолен.).

В названиях Г. отражается его использование в качестве ящика для захоронения тела умершего (т. е. подчеркиваются признаками вместительности, замкнутого пространства): *ларь, ларех* (новгород.); *трѹна, трѹна́* (ю.- и з.-рус., бел., укр.), *тыла, тытла* (пол.), *трѹн-ва* (карпат.), *trňla* (словац.) 'гроб' из ср.-в.-нем. *truhe*, д.-в.-нем. *traha* 'сундук, ларь, ящик'; *вѣгудла* 'ящик, коробка, ларь, сундук' (пол.); *вѣтѹга* 'гроб' (хорв.), *скрѹня* 'гроб' (полес.); *сандук* (серб.), *сандък* (болг.) 'гроб', *ракла, ракле* (болг.), *гакла* (хорв.), *рака* (ц.-слав.) от греч. ῥακλα 'ящик, сундук, гроб', *ковчез* 'ящик, сундук, ларь, гроб' (серб.), *ковчѣз*, 'сундук, гроб' (болг.). Те же идеи развивает мифологема Г. — дом, замкнутое пространство, принадлежащее умершему и в некоторых случаях расширяющееся до того света в целом. Мифологическая связь понятий 'гроб' и 'дом' подтверждается терминологически: рус. *домовина, домовище* 'дом', 'гроб', 'сооружение, срубленное в виде Г. над могилкой'; рус. псков., смолен. *дом, хоромина, гроб*; с.-рус. *домовѣ* 'гроб, особенно однодеревный, долбленный'; полес. *дом, домѹка, доломѹна, домовѹна, дамаѹѣ* (*хѹта*); болг. *кѹща* и т. п. В черниговском Полесье икону, украшенную вышитым рушником, ставят в угол Г., имитируя тем самым внутреннее убранство жилища.

Гроб как дом мертвого противопоставляется дому живых по следующим признакам. Вечный — временный: народное убеждение, что постоянное свое жилище человек обретает после смерти, находит выражение в терминах: *вѣчна кѹћа* (серб.); *вѣчна домовѹна; помѹѹ на домовѹнѹ вѣчнѹ* (полес.); «вековое домовищечко», «вечовечно хором-

ное строение» в рус. погребальных плачах. Новый — старый: *нова хата* (укр.), ср. мотины новоселы в погребальных обряде и плачах. Холодный — теплый: «холодная хоромина, не шпоная», где «не складена печенька муравляная» (русские плачи); *ледна кућа* (серб.). Темный — светлый, причем темнота обусловлена отсутствием окон или их чрезмерно малым размером: *горенка без окон* (с.-рус.); *темная хороминка*, где «Как сверлом окна просверлена, / Решетом свету напозшено»; «Не прорублены косеичаты окошечка, / Не врезаны стекольчаты околенки» (русские плачи); ср. также *гробовыты окна 'узкие окна'* (выт.).

Изготовление Г. нередко осмысливается как строительство нового дома (ср. гуцул. *поставне хаты*). В стенках Г. на уровне плеч покойного делали отверстия наподобие окошек, в которые вкладывали оконное стекло (с.-рус., карпат., пол.). Гуцулы в детском Г. в головах с правой стороны вырезают одно окошко, а для взрослого покойника — два. Маленькое окошко, иногда отверстие, прикрытое доской, имелось и в Г.-колодах (рус.). Огни делают для того, чтобы умерший видел живых (с.-рус.); чтобы душа время от времени видела свое тело (укр.); чтобы умерший мог смотреть на других покойников (пол.); чтобы умерший мог выглядывать (смотреть) из своей «хаты» (гуцул.). В Польше окошки делали в Г., стоящих в костелах, чтобы родные видели своих умерших. В с.-рус. селах объясняли наличие окошек в Г. христианской идеей всеобщего воскресения.

Традиционным материалом для гроба у всех славян являются деревянные доски (ср. сибир. *в доски ийти 'умереть'*). Они изготавливаются из дуба (в.-слав., серб.), бука (серб.), ясеня (пол.), хвойных вечнозеленых деревьев — сосны (в.-слав., пол.), пихты (укр., бел., пол.), ели (серб., пол.), кедра (с.-урал.). Украинцы делают Г. из клена и сосны, т. к. первый, по их мнению, отгоняет духов, а второй не позволяет мертвому вставать из Г. и бродить по свету. Повсеместно остерегаются употреблять осину, считая ее проклятым деревом.

В некоторых славянских регионах значимы оказываются наличие или отсутствие в Г. железных гвоздей. В Костромской губ. для Г., сколоченного в виде ящика (углы в замок), использовали только деревянные

гвозди либо углы связывали лыком и новыми веревками. В Обонежском кр. и у русских в Карелии также считалось грехом заколачивать Г. железными гвоздями. В Польше Г. сколачивали не гвоздями, а деревянными колышками, т. к. считали, что иначе умерший не встанет на Суд Божий (мазовец.).

Форма гроба, цвет, размер. Раньше Г. сколачивали из нескольких простых некрашенных, часто неструганных досок (о.-слав.). Повсеместно на крышке углам, сайжей, реже — черной краской рисовали один или несколько крестов. Размер Г. должен был точно соответствовать росту покойного, потому перед изготовлением Г. делали мерку. В Костромской губ. верили, что, если Г. не в меру велик, в доме будет еще покойник. В Польше бытовало поверье, что в чрезмерно узком Г. душа покойника не будет находить себе места.

Для формы Г. значимым может быть признак закрытости — открытости (неполной замкнутости). В Польше в Г. делали небольшое отверстие для выхода души. В ю.-зап. Сербии (Нови Пазар) в Г. ребенка оставляли в ногах открытую стенку, чтобы мать не потеряла способности рожать. Гуцулы в ногах Г. младенца не делают стенки, чтобы душа сразу шла на небо; в Г. взрослых с правой стороны делали дырочку, чтобы у душ был свободный доступ к телу. Полаки строго следили, чтобы на крышке Г. в изголовье не было суков, могущих выпасть при строгании, иначе умерший выйдет сквозь дырку и заберет с собой кого-нибудь из родных.

Изготовление гроба. В некоторых славянских регионах существует запрет домочадцам и близким родственникам умершего делать для него Г.; Г. делают соседи (бел., пол.), односельчане (бел.), дальние родственники (бел.), деревенский столяр (бел., пол.), сельские мастера — гробовщики (серб., болгар.), либо его покупают готовым (пол.). В центр. Боснии, напротив, Г. изготавливают друзья и родственники покойного. В Польше гробик для младенца делает отец. Отказ делать Г. считается тяжким грехом. Белорусы верят, что умерший будет беспокоить по ночам того, кто во время изготовления Г. переступит через гробовую крышку.

Готовый Г. окуривают воском (могилев.), травами, священными в день св. Иоанна Крестителя (24.VI/7.VIII) и в Вербное воск-

ресемя (витеб.); кладут вовнутрь столярные инструменты, которыми пользовались при его изготовлении, закрывают крышкой и умывают над ним руки (гудул.). Сделав Г., работник несет его в дом покойного, идя как можно быстрее, избегая встреч с кем-либо. Встретив беременную, он бросает Г. на землю и заставляет женщину трижды обойти Г., пятью задом (бел.). Гудулы кладут на крышку Г. булданку хлеба с важженными свечами и красной платочек, ставят горшок с водой; домохадцы и столяры молятся возле Г., после чего столяры просят прощения у домохадцев, которые отвечают: «Прощаем!» и вручают столярам хлеб, платочки и условленную плату.

Обычай заготавливать себе гроб задолго до смерти и хранить его на чердаке. Русские почитают это предзнаменованием долгой жизни. Часто в Г. хранили зерно и, если в доме никто не упирал, его брали на посев (с.-урал.), подбывали как милостыню (костром.). Белорусы верили, что, если оставить заранее сколоченный Г. пустым, нищимым, не насыпав в него жита, он «притянет» к себе мертвеца. Ср. Похальный — пустой. Поляки полагают, что стоящий на чердаке Г. с зерном умножает в доме достаток; если же зерно из Г. высыпается, то это верный знак близкой смерти одного из домохадцев. Банатские геры в заранее приготовленном Г. хранили погребальную одежду. Горцы польских Татр покупают Г. для тяжелобольных. Старшие сербы во время рубки леса подыскивали себе дерево для Г.; доски из него хранили до времени на чердаке. В Белоруссии доски для Г. также готовили заранее. В редких случаях, когда в запасе их не оказывалось, снимали доски с пола, брали из лавок, но у соседей никогда не занимали.

Стружки и щепки, оставшиеся после изготовления Г. (см. Отходы), не выбрасывали, а клали в Г. на дно (рус., полес., кдрпат., пол.); набивали ими подушку (пол.) вместе с листьями березового веника (рус.); пускали по воде (рус. твер.); выносили за село (пол.), в поле (рус. рязан.); высыпали на дороге перед домом умершего, придавив камнем, в знак того, что в доме покойник (пол.); вносили в лату вместе с Г., разбрасывали по полу и ставили на них Г. (бел.); бросали в огонь, на котором готовилась поминальная трапеза (серб.). В некоторых славянских регионах стружки от Г.

сжигали на улице вместе с одеждой покойного, полагая, что покойник приходит греться (полес.) (ср. «Греть покойников»), или чтобы согреть умершему ноги (бел.). Наряду с этим у русских существовал запрет жечь щепку от Г. (т. к. покойнику будет жарко). Щепки и стружки от Г. использовали в магических целях: клали в капусту для защиты от гусениц (словац.); клали за пазуху, чтобы не бояться умершего (рус. владимир.), окуривали дымом горящих щепок руки тех, кто нарушил запрет работать в поле, пока в доме лежит покойник (банатские болгары). Об использовании Г. в магических действиях см. Похоньяк.

При внесении гроба в дом соблюдаются различные правила, напр.: в этот момент из дома выходят все присутствующие, особенно беременные женщины (в.-слав.), запрещается вносить в дом пустой Г., поэтому в него кладут столярные инструменты (могилав.) и т. д. Г. обносят три раза вокруг стола справа налево и кладут под главную балку в хате (закдрпат.), на лавки, табуретки, доски, но не на стол (с.-рус., пол.).

В соответствии с общеславянскими представлениями о смерти как сне в гроб устраивали постель (ср. болг. диалектное *пучивалу* 'гроб'). Дно Г. выстилают соломой, сеном (в.-слав.); щепками, стружками и другими отходами от Г. (в.-слав., болг., хорв.); сухими березовыми вениками, часто развязанными и разрубленными, или листьями от них (рус., бел.), ср. рус. пора на веники 'пора умирать'. Белорусы поверх прутьев развязанных веников клали поперек Г. пояс и застилали все дачным куском холста, веря, что покойник должен явиться на «тот свет» опоясанным. Сверху листовенную и другую подстилку покрывают белым холстом или коленкором, простыню (в.-слав.), платком, рушником (бел. полес.), скатертью (хорв.). Во Владимирской губ. в Г. стелали лоскутки от савана. В некоторых регионах Полесья стелят скатерть, на которой освещали пашку (житомир.). В Боснии дно Г. покрывают ковриком; болгары стелят специально приготовленную новую постель или домотканое одеяло, две постели или полотно. Словаки в Горняцко выстилали Г. белой платкой так, чтобы свешивались края. Тело покойного, прежде чем положить в Г., кладут на голые доски или на лавку (в.-слав.).

Под голову умершему кладут велик (костром.), насыпают стружек (бел., укр., словац., Горнищю); травы, освященные на Успение Богородицы (бел., пол.), сено, вассьяки (укр., бел.), сивденнику под голову кладут кирпич (банатские болгары). Под ушка в изголовье Г. набита сухими листьями березовых венчиков (рус., бел.); стружками от Г. (бел., укр., словац., хорват.); сеном (в.-слав.); сухими пахучими цветами и травами, среди которых мята (полес.), базилик (ю.-слав.) и др. Для этого же сохраняют пахучий татарняк (ахр), который всю Троицкую неделю лежал в хате на полу (житомир.). Предпочтительно набить подушку сухими травами, освященными на Успение Богородицы. По русскому обычаю подушку набивали обрезками ткани, из которой шили погребальную одежду, а также куделей (костром.); в некоторых местах кудель не клали, боясь, что не уродится лен. Старухи сохраняли свои состриженные волосы, чтобы набить ими подушку в Г. (костром.). Болгары наполняли подушку чистыми шерстяными лоскутками. Повсеместно остерегаются набивать подушку курным пером.

Предметы, положенные в гроб. О.-слав. верование, что умерший сохраняет свои прижизненные потребности и пристрастия, обусловило обычай класть в Г. пищу и некоторые предметы. В Г. кладут: хлеб (о.-слав.); пироги (рус., сбонез.); различные виды злаков (словац.); кружку меда или пива (рус.); бутылку водки (о.-слав.); вино, ракию, воду (серб.); льют масло (рус.); иногда кладут соль (рус.); сахар (серб.) и т. д. Повсеместно кладут в Г. полотно и одежду (сам Г. как вместительнее сравнивается с одеждой: «И деревянный тулуп [гроб] по мерке шьют»; «Моляся б Богу да просил себе деревяного тулупа», рус.). Кладут сменное белье, верхнюю одежду, полотенца, носовые платки, обувь и т. п., чтобы на «тот свет» человек не ходил голый (житомир.). Словаки кладут много полотна — долю покойника от семейного имущества. В Г. кладут предметы в соответствии с привычками и особыми пристрастиями умершего: страстному куряльщику — табакерку с табаком, трубку, кисет, палиросы (о.-слав.); предметы, без которых умерший не мог обойтись при жизни, напр. хромоту — его палку или костыль (серб., хорв.). Предметы нередко соответствовали роду занятий умершего: сапожнику клали ши-

ло, плотнику — топор, портному — иглу, «чтобы не надо было возвращаться домой за нужным инструментом» (рус.). Повитуге кладут в Г. бабын ручник (на котором несут ей кашу и борщ, когда зовут ее в дом), чтобы «на том світы тѣжъ ходыла за бабу» (полес.). Предметы клали в Г. в соответствии с полом и возрастом покойного: мужчине в изголовье клали шапку, иногда надевая ее на голову (полес., бел.), женщине в изголовье клали платок или чепец (полес.), а также иглу; беременной — пеленки и детские игрушки (бел.); умершим до брака — венки, фату и пр. Детям в Г. кладут игрушки (рус., словац.), свечку (словац.), яблоко или яйцо для игры (лужиц.) и т. д. (см. Ребенок).

Колдунам, самоубийцам, опасным покойникам кладут в Г. предметы с целью уберечь от них живых: освященные травы, освященный на Пасху хлеб, ладам; освященный в день семи мучеников Маккавеев мак, чтобы утопленник (и вообще самоубийца) его собирал; терновник; кресты из осины и т. д. (см. Вещи, Колдун, Заложный покойник, Обереги). Предметы кладут в Г. с целью помочь умершему достигнуть того света, напр. ногти, накопленные при жизни или срезанные при омовении, — чтобы умерший влез на стеклянную, крутую гору (рус.) или чтобы сделать из них лестницу для восхождения на небо (бел.). Под ноги, спину и голову покойнику кладут по две маленькие, крестообразно сложенные свечки, чтобы душа не пошла на «тот свет» во тьме (хорв.). У всех славян известен обычай класть в Г. деньги как «подорожную» на «тот свет» (см. Выкуп). В Г. клали предметы с целью выпроводить их из земного мира: щепки и сено, на котором лежал покойник в хате (полес., карпат.), сосуд, из которого соборывали перед смертью (ризан.), гребень, которым причисывали, и т. д. Аналогичным образом избавлялись от болезней (напр., клали в Г. рубашку больного), от вредных насекомых и пр. (см. Изгнание). Повсеместно кладут в Г. предметы с целью передать их на «тот свет» другому покойнику. В Г. кладут предметы как жертву за живого. Если в доме один за другим умерли двое, в Г. второго усопшего кладут куклу, домашнюю птицу, голову черной курицы «взамен третьего покойника» (серб.). У юж. славян в Г. к умершему брату или однокласснику (см. Два, Близнецы) кладут одну половину

рассеченных надвое предметов — монеты, гребни, палочки кизила и боярышника (болг.), пряжки, гребня (с.-в.-серб.), — чтобы разорвать связывающие одномесячников узы (другую половину живой хранит при себе). Предметы кладут в Г. и с целью причинить вред живущим — вырезанный из земли след человека, который должен засохнуть (гомел.), а также с целью причинить вред самому умершему: кто имеет на него зло, высыпает в Г. мак, веря, что покойник встанет на Страшный суд, только когда пересчитает все зерна (полес.).

В доме Г. с телом умершего обычно стоял на лавке, твуретках, досках (в.-, з.-слав.), реже — на двух крестах (пол.), на столе, покрытом белой простыней или ковром (серб. Банит). В некоторых местах Польши Г. с телом спускали на ночь с лавки на пол или выносили в сени, а в избе справляли поминки. В Полесье Г. мог находиться возле дома, и туда приносили на простыне покойного (житомир.). Г. с телом самоубийцы не вносили в дом, а оставляли во дворе (полес., ровен.). Г. с покойным стоял в доме открытый; в Нижней Лужице, если мать умерла во время родов, у ее открытого Г. крестил ребенка.

Открытый гроб с покойником выносят из дома через дверь (о.-слав.) или через окно, хлев, заднюю дверь (с.-рус.), через дыру, сделанную под порогом (словац.). При выносе стучали гробом три раза о порог или дверь (о.-слав.), чтобы покойник попрощался со своим старым жильем и больше туда не возвращался (в.-, з.-слав.), чтобы никто в семье больше не умер (ю.-слав.). Поляки сопровождали эти действия словами: «Все наше, а не твоё» (кашуб.), «Будьте здоровы...», далее называли имена родственников (хелм.). В полесской и буковинско-карпатской зонах Г. опускали на порог. У сербов члены семьи тянули Г. назад на пороге, чтобы покойник «не потянул» их за собой. При выносе Г. с телом держали в руках хлеб (словац.), клали булку на стул (гроднен.), осыпали Г. зерном (бел., пол., хелм.), передавали через Г. хлеб и соль по направлению от сени к печи, чтобы сохранить урожай (Мозырский у. Минской губ.). Закрыв Г. крышкой, на нее клали хлеб (вят. *гробовик*), который часто предназначался отпевавшему священнику, как и кусок холста, полотнице,

положенные поверх Г. (пол., бел., укр. полес.). Иногда Г. с телом мужчины покрывали кафтаном, поддевкой, а женщины — сарафаном, шалью, платком (костром., владимир.). Лужичане на крышку Г. кладут топор. Считается, что ни одна сава не должна упасть на Г., иначе усопший не будет знать покой (луж.). После выноса Г. лавки и стулья, на которых он стоял, обязательно переворачивают, «чтобы не села на них покойник» (пол., рус., ю.-слав.).

В некоторых сербских областях сохраняется обычай нести покойника от дома до кладбища в открытом Г., несмотря на запреты властей (с XVIII в.). Как правило, закрыв Г. по выносе из дома, его открывают на первом перекрестке и перед опусканием в могилу, при этом каждый раз совершается отпевание (серб.). См. также *Прогрессивный погребальный*.

Перед опусканием гроба в могилу крышку приколачивают гвоздями; гробик грудного ребенка со стороны головы и ног не заколачивают, чтобы не оставить мать бездетной, с той же целью, опуская его в могилу, двигают три раза вверх-вниз (серб. Шабав). Г. с висельником ставят в могиле вертикально (арханг.). Сербы о Г., спущенный в могилу, разбивают посуду, в которой приносят на кладбище вино и масло для окропления могилы (см. *Битье посуды*). О погребении покойника без Г. см. *Погребальный обряд, Могила*.

Лит.: ТезПО:29,52,73-74; Сед.О.КД; Вак. ПО:41,80-82,124,178-179; Fisch.ZP:63-64, 71,93,95,104,151-163; Эч.КМС:51-58; Куликовск. Г. И. Похоронные обряды Обонежского края // ЭО 1890/4:44-60; Смирнов В. Народные похороны и приметы в Костромском крае // Тр.КОИМК 1920/15:21-126; Эч.ВЭ:347-349; Добр.:145,161,825; Ефим. МЭА 1:135,138,177; Завойко//ЭО 1914/3-4:32,95; Терещ.БРН 3:79,84; Потуш.4 1941, 5 № 83-85; 6 1940,1941; Чуб.ТЭСЭ 1877:707-708; Шейн.БП:5,21,33; Ром.БС 8-9:292,308,310,525,526,529,531-534; Шейн.МИБЯ 3:529,539-541,543,553,554,557,558,567-569,572,575,578; ПА; БХ:247-249; ГЕМБ 1933/8:65-66, 1964/27:434-436; Грб. СОСБ:245,246; Мил.ЖСС:198,201,335,340-341; Фил.В.И. 181; Savaz.VSNT:244-246; ZN'ZO 1896/1:95,138,139,202,207; Георг.БНМ 34,35,155,180; Телб.БББ:235-238; Колб.ДВ 33:177-179;181-

185; Sychta SGK 4:111–113, 5:385–386; Horá.: 330–331; MS:696; Bedn.DKSL:65–69; Schw. FVS:13,62–63; Veck.WSMAG:450,473.

Н. Е. Афанасьева, А. А. Плотнокова

ГРОМ — в народной традиции грозовой разряд и удар молнии (ср. рус. *убитый громом, громоотвод* и т. п.). Воспринимается как характерная сила, орудие Бога или иного сверхъестественного начала и вместе с тем как сила плодотворяющая, связанная с небесной влагой и с плодородием. Г. чаще всего управляет пророк Илья. Согласно древним славянским верованиям, эту роль выполнял Перун (см. *Бог*).

Почитание грома было известно у всех славян, но способы почитания различались. Так, сербы в Лесковацкой Мораве не тушили дерево, пораженное громом и охваченное огнем, не употребляли его на дрова (см. *Громоубой*). Когда там же, в с. Брзи, Г. и молния поразили копию с 12 снопами пшеницы и она сгорела, хозяйка на следующее утро пришла на пожарище, окадила его ладаном, высыпала принесенные из дома горящие угли, зажгла свечу и окропила вином место, куда ударила Г. (*громиште*).

От чего бывает гром. Чаще всего возникшие Г. объясняют тем, что Илья Пророк ездит по небу на колеснице с огненными конями (в.-слав.): «Як пророк Иля кіньми бігає по хмарі, тоді грім гримить» (Чернигов., Заг.ПСД:137). Сербы пророка Илью зовут *Илија Громоуник*, а болгары его воображают в виде небесного всадника, скачущего на белом коне, который громихает копытами (Пловдивский окр.). В Полесье полагают, что «гром создает Микола Светиш с Иллею Пророком: змарой распоряжається Микола, а Аля (Илья) — громом» (гозел., ПА). На Черниговщине считали: «Це Господь Савлов камня як кине, то камень по небу котиться і стукає; від того грім» (Заг. ПСД:137). У юж. славян, особенно болгар, македонцев и сербов, сохранились также представления о том, что Г. и молния происходят от борьбы змеев — хал: когда змеей откруивает свою огнемшашущую пасть, происходит вспышка молнии.

В кого бьет гром. Почти повсеместно у славян существовало верование, что Бог или пророк Илья, небесный змей и т. п.

громом преследуют дьявола. Сербы считали, что с каждым ударом Г. погибает один дьявол (черт). Черт может прятаться под дерево, под камень, под человека, наконец, в воду. По этой причине следует во время грозы закрывать посуду с водой. В Пиринской Македонии верили, что змеей громом преследует нечистую силу (*злмна*), а та может спрятаться в человека или в дерево, и от удара Г. может и погибнуть человек, и сгореть дерево. Согласно сербской легенде, Бог дал св. Илье молнию и Г., чтобы побить всех чертей. Св. Илья их всех побил, лишь один хромой черт (*хромий Даба*) спрятался в цыганской скрипке. От него потом наплодятся новые черти, и св. Илья их преследует (Грб.СОСБ:332). Г. может бить в собаку, в которую часто обращается черт. Поэтому русские и болгары во время грозы не пускали собаку в дом.

Куда бьет гром. Г. бьет в те места, где преимущественно водятся черти и другая нечистая сила. Поэтому во время грозы, по представлениям белорусов (Могилевская губ.), нельзя ловиться на меже (см. *Гравшца*) — убьет Г. В вост. Польше, в Замойском воев., считали, что Г. бьет туда, где зарыты некрещенные младенцы; их гребали в поле на меже. Полешуки считали, что «як бусань [амст] гниздо зробіть и виводаща <...> тая хата щаслива, вже гром ны вдарить» (брест., ПА). Сербы полагали, что Г. не бьет в крапиву и в орешник, и потому в грозу опоясывались ореховым хлыстиком (Якь, Боския).

Предварительная защита от грома заключалась в целом ряде магических действий и мер, принимаемых чаще всего в весенние и зимние календарные праздники, предшествующие периоду частых грозных бурь и дождей. Так, на Сретение, называемое у вост. и зап. славян также *Громниця* (пол. *Matka Boska Gromnica*, чеш., словац. *Hromnice*), освещалась громничная свеча, сберегаемая в красном углу с иконами и зажигаемая от Г. У вост. украинцев, вост. белорусов и русских ту же функцию выполняла свеча, освещаемая в Великий четверг. У всех славян апотропеем от Г. служила ветка молодой вербы, освещенная в Вербное воскресенье и воткнутая в поле (часто с четырех сторон по углам) или заткнутая под стрехой. Поляки-гуралы на р. Ропе на Сретение (в день Божьей Матери Громничной) выжигали освещенны-

ми свечами кресты на накате, «чтобы огр- дить дом от Г.». Словенцы в междуречье Муры и Дравы рвали в Великий четверг кра- шиву и затыкали ее под стрехой, «чтобы Г. не бил в дом». С той же целью словенцы в Бе- лой Краине клали кости пасхального ягнчика или другого жертвенного животного под стре- ху, а в Вучьей Виси на Купалу (Ктез) клали крестообразно купальские цветы. Хорваты на Юрьев день брали у ребят, обходявших до- ма, зеленые, чаще всего вербовые, ветки и берегли их для защиты от Г.

Сербы Косова Поля хранили обгорелые головешки бадршка на полке у очага «для за- щиты дома от Г. и града» (с. Бело Брдо), а словаки после Сочельника выносили солому из дома и затыкали ее под стрехой дома и других построек (с. Велика Лехота, Ср. Сло- вакия). Словаки также полагали, что тот, кто в день Испытания Божьей Матери (2.VII) зачнет за огонь ветку орешника, защитит себя и свой дом от Г.

Активная защита от гро- ма совершается возжиганием либо освя- щенной промочной свечи, либо освященной на Вербное воскресенье вербы, либо других ритуальных предметов. Таким образом, зем- ной огню противопоставляется небесному грозовому огню, Г. и молнии. В Словакии повсюду от Г. и бури слугали вербовые се- режки (*bahniatki*) и зажигали промочную свечу; в Белоруссии (Слуцкий у.) жгли в печи лен, окуривали дом громкоичной свечой и выбрасывали во двор хлебную лопату. В Словении жгли почти повсеместно «бута- ру» — связку украшенных и освященных в Вербное воскресенье прутьев, либо жгли травы и пыротники, которым вечером в ка- кун Купалы был заставлен пол в доме (Бела и Подьюнье), либо жгли ветки, хрен, кости вместе с крестообразно положенными ветка- ми «бутары» (Лютомер).

Пассивная защита от грома могла сочетаться с активной, а могла и ограничиваться выбрасыванием на двор хлебной лопаты, как это делали вост. славяне и словенцы, или выбрасыванием крест-на- крест лопаты и кочерги, как было принято у словаков (Верхние Брглавицы). Полешуки выносили во двор «ўсе свечаное» — вербу, крупу и т. п. (гомел., ПА) или ставили на ок- но молоко от черной коровы (Жаловичи, го- мел.), белорусы Витебщины клали на горящие угли освященную соль и травы. На Русском

Севере от Г. выставляли железную клюку (вологод.) или считали, что достаточно иметь при себе громовую стрелу, чтобы избелить удара Г. (арханг.). Болгары от Г. выносили во двор миску, веретено, брусок и пасхальное яйцо, а на крышу дома ставили два кувшина с головками лука.

Страх перед громом, по пред- ставлению вост. славян, можно было преодо- леть вкушением грилого, т. е. залесневелого, хлеба; в Полесье также хлеба, изъеденного мышами, подпалкиванием волос на голове громкоичной свечой, ударом камнем по голове при первом весеннем Г. Последний способ из- вестен и болгарам, которые, кроме того, клали на голову несколько соломинок.

Запреты, связанные с гро- м о м. Словаки в окр. Сабинова счита- ли, что когда гремит Г. нельзя переступить че- рез порог, а то Г. ударит. Сербы и мусульма- не в Боснии не жгли черешневое дерево из опасения, что их поравит Г. (запрет основан на народной этимологии: *трешка* 'черешня', *тресак* 'гром', *треснути* 'ударить'), а сербы в Лесковацкой Мораве из страха, что их по- равит Г., не убивали ужей.

Дни, которые «празднуют» от Г., т. е. воздерживаются от работы частично или по- лностью, приходятся на весенне-летний период. Таких дней отмечалось больше всего у сер- бов, болгар и македонцев. Банатские геры в девятый вторник после Рождества не работа- ли, «чтобы не бил Г.». В тот день месали ле- пешку, варили рис, затем собирались в доме у одинокой женщины и совместно трапезовали. Там же женщины не занимались женской ра- ботой по четвергам — от пасхальной недели до Вознесения, опасаясь, что «порвется и лоп- нит от Г. все, что шито в эти четверги». Эти четверги, иногда называемые «белыми», со- блюдалась сербами, болгарами и македонцами почти повсеместно. Знойные дни конца ян- в а р я — 15—17.VII (снятые Кырик и Юдита, Афиноген, Юлия, Марина — «Огненная Ма- рия») или даже 13—20.VII назывались Го- р е ш и н и ц ы (болг.), *Горешинаци* (серб.) и почи- тались как правдники. Тот, кто работал в эти дни, мог вызвать пожар и Г. как наказание Господне. Особенно строгий запрет был на прядение и тканье (с. Галича, Оряховско). В день пророка Ильи были строго запреще- ны все полевые работы «из-за Г.».

Убитый громом человек у славян считался либо праведником, либо

большим грешником. В соответствии с этим его хоронили либо на кладбище, либо, как висельника или самоубийцу, вне кладбища и не отпевали. Украинцы, подобно белорусам и русским, считали: «которого чоловіка грим заб'є, той щасливий у Бога» (ЕЗб.5:192); хорваты также говорили: «Grom bije dobra čoveka jer peše grom [korigiv]» [Гром бьет в хорошего человека, ибо не бьет гром в крепшу] (зап. Босния, Фил.РЕГ:327). В то же время широко распространено представление, что «„большая стрела“ (ср. Громова стрела) может убить человека, в котором скрылся черт», смерть от Г. — Божья кара, т. е. человек оказывался как бы укрывателем черта и поэтому его не хоронили на кладбище. В ю.-зап. Сербии (Сјеница) убитого Г. хоронили на кладбище, но считали, что могила через несколько дней после похорон должна дать трещину, в ночью над ней должен появиться огонек.

Первый гром означал первое пробуждение земли, начало нового года, земледельческого года. При первом Г. исполнялся ряд ритуалов: прислонялись к дереву (чаще всего к дубу) или к деревянной стене, терлись о них спиной, ложались спиной на землю, перекатывались по земле. Все эти действия в Полесье, отчасти в других славянских зонах (зап. Болгария, центр. Македония, Шумадија, вост. Сербия, Премурье, Польша) совершались ради того, «чтобы не болела спина». Камнем, палкой или железом били себя по голове, «чтобы быть здоровыми и не бояться Г.». В вост. Полесье и зап. Болгарии (соф.) камень перекидывали через голову. При первом Г. также зажигали сретенскую свечу, крестили тучу и сами крестились (Полесье), но у сербов в Косовом Поле, наоборот, был запрет креститься при Г.

Лит.: Толстая Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // ООФ: 50–53; Галк.БХОЯ 2:93; Ефим.МЭА 2:171; Збывалин РН:264; Зел.ОРАГО 2:958; Иван.МЭВ:125; Усп.ФР:40,41,62,63,74,142; ПА; Бог.ВТНИ:294; Зеленин // ЕВ 1927/5; Бул.Л:127; Шейн МИВА 3:342–343; Fed.LB 1:275; Баб.О:88; БХ:301,305; ГЕМБ 1933/8:67, 1989/52–53:136; Грб.СОСБ:332; Дуч.ЖОК: 332; Бор.ЖОЛК:132–133; Бор.ЖОЛМ:552; Мил.ЖСС:113; Петр.ЖОГ:251; СЕЗб 1925/32:

376, 1934/50:215; Фил.ВН:201; Фил.П:107; Низ.З:3; Вук.СК:371; Арх.ЕИМ; Арх.БСУ; Доб.:305,312,324,330,338; Георг.БНМ:83,94, 105,186; Кат.:263; Ков.НАМ:67–73; Пыр.:450, 463; Марин.ИП 2:115,162–163; Марин.НВ:30, 243,460,468; Arch.UL; Witkowski Cz. Sposoby zwalczania burz i gradów w woj. Krakowskiem. Wzrzenia i praktyki z końca XIX w. i połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie, 1967/2; Świąt.LN:557; Bedn.SIV:103; Măd.VUOS 5:250–255,267.

Н. И. Толстой

ГРОМОБОЙ — дерево, пораженное грозом (молинией), приобретающее от этого, по народным поверьям, магические свойства. Таким деревом, считалось, чаще всего оказывался дуб, затем сосна, береза, редко или никогда осина. Г. не используют в строительстве и на дрова как опасное дерево, притягивающее гром. В некоторых местах Г. берут только на дрова, но в стену не кладут. Наличие Г. в стене хаты, согласно верованиям полешуков, приводило к смерти домочадцев, болезням и раздору в семье (ровен., с. Спассов), появлению домовика (см. Домовый), пожару от молнии, к тому, что вихрь разнесла хату (житомир.), что хата становилась холодной (брест.). Сербы в Лесковацкой Мораве никогда не тушили дерево, зажженное молнией, в Грузии вообще не трогали Г. — не рубили его и не жгли; в сев. Боснии считали, что если положить дрова из Г. в огонь и на нем кипятить белье, оно расплетется в клочья. На Ровендине Г. опасались, полагая, что в нем продолжает жить нечистый дух, что, если Г. не спел дотла, дух в нем остался, и Бог хочет его убить. Но в Белоруссии бытовало и противоположное представление, что разбитого молнией дерева черти боятся, «як свенцоной воды».

Громобой как защита от грома и молнии употреблялся в ряде случаев на Житомирщине (около Бердичева), где щепками от Г. окуривали хату, и в Словении (около Любляны), где в грозу клали лучинки Г. в печь или на горящие угли, чтобы отвести беду. Около Бердичева щепки дуба, пораженного молнией, берегли и употребляли как «охоронные дерево».

Громобой как целебное средство. Грызли щепки Г., чтобы

зубы были крепки, «як грѣмъ» (Черниговщина), прикладывали к зубам, полоסקали отварами коры Г. (Гомельщина, зап. Полесье), скребли обуглившуюся часть Г. и готовили «черный компот» от «черной болезни» — вишленски, отваривали щепки Г. для примочек от прострела (Ровенщина), для лекарства лошадям и коровам от «мокреца» (Сумщина). На Житомирщине (Олевский р-н) полагали что в стволе Г. — «громового дерева» — находится «огненная свеча», которая лечит всякую болезнь. Там же, в Лугинском р-не, варили в воде щепки от Г. и обливали этой водой людей, испугавшихся грома, чтобы прошел страх.

Щепки Г. как защита от пули (талисман) широко применялись в Полесье и других славянских зонах. Предпочтение отдавалось щепкам пораженного громом дуба. Кусок обугленного Г. брали с собой на войну. На Ровенщине рекомендовали: «Возьми то дерево, що гром побил, зроби крестик; носи, когда идеш на фронт!» (с. Дроздынь).

Щепки Г. как средство от сорняков и вредителей известны в Полесье. На Брестщине щепки от Г. закапывали в землю, чтобы не было бурьяна, и клали в хате «от клопов» (с. Луково). Так же защищались от клопов на Сумщине и в соседних зонах.

Белорусы делали из Г. джку, чтобы «видьвама скору [верхний слой] не цагнула», т. е. не воровала часть теста (Шейн МИБЯ 3:342).

Лит.: Шейн МИБЯ 3:342,343; Деб.ВКП:215; Бор.ЖОЛК:124; Бор.ЖОЛМ:132; Петр.ЖОГ:251; Fil.PSB:143; Mōd.VUOS 5:255.

Н. И. Толстой

ГРОМОВАЯ СТРЕЛА, стрела — в народной традиции название камнеобразного либо стекловидного сплава продолговатой и округлой формы, образовавшегося от удара молнии в песчаную почву, иногда — доисторического орудия в виде топора или остатков равнин вымерших морских моллюсков в виде стрелки, пальца и т. п. Стрелка, белемнит используется как охрительное средство от грома, колдовства, порчи. Русское свидетельство о Г. с. — «стрѣлки и топоры громнии неч(е)тываа и в(о)гомеръзкамъ

вещь» — дано в «Новгородской кормчей» 1280 г. (Средн.3:568).

У русских (арханг., новгор., саратов., тамбов.) *громовая стрела*, вят. *громовка*, саратов. *громовик*, у украинцев и белорусов *стріла*, *стрела*, у сербов и хорватов *стрела* (*strijela*), *стрелица* (*strijica*), босн. *стрелица од грома*, у болгар *стрела*, босн. *стрела*, у македонцев *стрелка*, у словенцев *stre-la*, у поляков *strzala*, *strzałka*, мазур., серада, кузв. *strzałka piorunowa*, у чехов *hromová kámen*, *hromová kůla*; ср. полес. *громовая кўла*. В словенском языке *stre-la* означает и молнию, что является результатом семантического неразличения двух последних ступеней в 4-членном ряду: 'гром' — 'молния' — 'удар грома', — 'орудие, которым бьет гром (камень, белемнит, пуля)'. В русском литературном языке и говорах часто не различаются первая и третья ступени, т. е. 'молния' и 'удар молнии' (или 'удар грома' — ср. слово *громоотвод* и т. п.), а в некоторых славянских говорах — первая, третья и четвертая, т. е. *громом* называют и сам гром, и его удар, и Г. с. По русским верованиям, *громовые стрелы* бывают двух видов: от огненных происходят пожары (ср. Молния), а каменистые или чугунные убивают людей, расщепляют деревья. В ряде славянских языков, напр. в болг. диалектах, отаичаются *гърмотѣвица* 'гром', *светкавица* 'молния' и *трескавица* 'удар грома', что отражается в проклятии: «Да те гръмие, да те светие, да те тресне!!!» (бургас.). В украинских и белорусских говорах, как и в ряде польских, *перун*, *piorun* означает 'удар грома' наряду с *громом* (*гром*, *grzm*, *grzmot*) и молнией (*моланка*, *blyskawica*) и т. п. Поэтому в польских говорах Г. с. называется *kamień*, *kamieszek* *piorunowy* (*piorunski*, *pioruniowy*), *kamieszek z pioruna*, *kula piorunowa*, *kula od pioruna*, а также *przek piorunowy*, *przek od pioruna*, но и *przek boży* (Мазуры). В белорусских, украинских и западнопольских говорах нередко Г. с. (белемнит) называют *перун* (*piorun*) или *гром* (*grzm*). Так же и в.-серб. (морав.) — *гром*. У вост. славян и частично на северо-востоке Польши известно название *палец* (*palec*, *paluszek*) с разными эпитетами: *чертов палец* (рус., бел., укр., пол.), *божий палец* (полес.), *богу рабмез* (пол.), *шүтов палец* (рус. сарат.), *шүтовий палец* (астрах.), *мявинец* (укр. черниг.). Другие названия Г. с.: с.-х. даламтин. *kamien szelag*

Равна, полес. *лихий камень и скала*. Эти названия и иные материалы указывают на славянские народное представление об орудии грома или Божьем, или принадлежащем ап. Павлу (в Далмации), пророку Илье (в слав. и серб.), либо змею-дракону (болг.). Бог либо пророк Илья метает в черта, чтобы его убить, в тот ускользает и прячется под дерево, в людей, дом и т. п. (ср. названия *чертов палец* и т. п.); змей-дракон, в свою очередь, метит в воду. Те же мотивы в белорусских и русских заговорах «от змеи», где змею противопоставят тучи огненная, водяная и каменная (варианты: каменная, ветровая, огненная). В связи с этим Г. с. употребляется часто как охранительное средство от грома и грозы. «Чертов палец» держали на чердаке, чтобы обезопасить избу от беса и не подвергать во время грозы опасности пожара (рус.). В Чехии при грозе Г. с. клали в лоджике на подоконник для защиты от грома или в амбаре и в поле. У болгар (Видинский окр.), сербов (в Далмации и Герцеговине) Г. с. сохраняли у очага для защиты от грома (молнии) всего дома. По той же причине в Польше (Серадзское воев.) хозяйка дома клала Г. с. в дежу с хлебом под порог нового дома. Закапывание Г. с. под порог было известно и в Чехии как защита от грома, колдовства и сглаза. С такой же целью Г. с. применяли в Герцеговине, центр. Сербии (Левач, Темич) и многих других славянских зонах. В Сербии (Шумадиа) Г. с. использовали для лучшей закваски молока, в народной ветеринарии и в магии, предохраняющей от болезни крупный рогатый скот (ср. туча — молоко — говида). В Польше и Белоруссии считали, что Г. с. приносит счастье, что она необходима в народной медицине (от зубной боли, от ожога, от обморожения), в Болгарии использовали Г. с. для лечения детей от эпилепсии, в России порошком от Г. с. присыпали рыны (Саратовская губ.) и лечили другие недуги.

В Чехии в XIX в. был известен трудно исполнимый ритуал, предохранявший от колдовства и порчи. В первую весеннюю грозу следовало найти семь черных грозовых камней (*hromových kaménů*) — шесть маленьких (из них один с белым пояском) и один большой продолговатый — и положить их на «громовую землю» (*hromová hlina*), т. е. землю, взятую на том месте, куда ударила молния, — *kam Boží povel uhořel* [куда Божий посланец

попал], насыпанную до середины необлитого горшка так, чтобы большой камень был в центре, в маленькие — вокруг него, затем засыпать все той же «громовой землей». Затем горшок закрывали тоже необлитой крышкой и закапывали под порогом дома. Все это делалось тайно, чтобы никто не видел, иначе «все окажется бесполезным». Варианты: находили вместо Г. с. крутаяк (голыш) и забрасывали его тайком на дерево (обычно грушу); там он оставался не меньше года, и лишь в Страстную пятницу его снимали с дерева, но не голой рукой, а обернутой в белый платок, и заворачивали в красную суконную или простую тряпицу, когда же тряпица пачкалась, ее заменяли другой, но обязательно в Страстную пятницу, иначе голыш терял свою силу (лукац.). Или в первую грозу находили продолговатый голыш, брали его рукой, завернутой в платок, и забрасывали через голову на дерево, после грозы снимали камень, но тоже не голой рукой (Бабице). В Чехии Г. с. хранили и передавали в семье по наследству.

Представления о Г. с. связывают ее с поверьями о нанесении порчи: так, рыбопромышленники Русского Севера полагали, что улов будет неудачен, если на судне есть у кого-нибудь белемнит, которого рыба бьется (арханг.).

Почти у всех славян было распространено поверье, что при ударе грома Г. с. уходит в землю и остается там несколько лет, а затем постепенно выходит наружу. Так, македонцы окрестностей Скопье полагали, что Г. с. после удара грома проникает в землю на 40 м, а потом в течение 40 лет поднимается на поверхность. Но в той же зоне, в с. Шишово, определяли срок 40 дней. Через те же 40 дней, по представлениям сербов из зоны Лесковаца, может появиться Г. с. («гром»), если ее 40 дней до восхода солнца полить вином. Этот «гром» зашивали в одеждо мужчине, уходящем на войну, и детям, боявшимся грома. В сев. Польше, в зоне Млавы, верили, что Г. с. выходит из земли через 15 лет, а в Далмации, в Буковице, думали, что Г. с. скрывается в почве 9 лет. В Полесье (с. Ковнятин Брестской обл.) определяли срок выхода Г. с. из земли 7—8 лет.

В с.-зап. Сербии (Ядар) и Черногории (Морача) Г. с. употребляется для добывания «живого огня» и исполнения ритуала очищения скота огнем.

По мифологическим воззрениям мусульман Боснии (Власеница), Г. с. происходит из плевка ангела, который преследовал дьявола во время грозы.

Лит. Яворский // КС 58; Ив.ЖПК:165; СЕ:36 40, 45, 48, 53, 54, 80, 84; ГЕМБ 37:220; ZNZO 7:294; Марин.НВ; Георг.БНМ; СбНУ 36:153; СЛ 5/3:523, 9/4:276; MS:754; Мовз. KLS; Wink 3:496

Н. И. Толстой

ГРУДЬ, кормление грудью — символ женской природы и материнства (ср. серб. противопоставление отцовской и материнской линий как родства «по крови» и родства «по молоку» — Гружа и т. п.). По Г. можно определять характер будущей жены: большая Г. — признак хорошей жены и матери (Босния). В украинских снотолкованиях большая Г. считается добрым знаком, честью, слабая предвещает неприятности, кормить грудью во сне означает здоровье.

Мотив гипертрофии грудей (они так велики, что их приходится закидывать за спину) мам, наоборот, их отсутствия постоянно возникает в связи с женскими мифологическими персонажами — самодивами, богинками, кутами, мочницками, русалками, великаншами. «Избыточность» женского начала проявляется в функциях этих духов: похищение и подмена новорожденных мам, напротив, вскармливание брошенных детей (см. Богвики). Эти же духи могут и сами сосать грудь у спящих — детей, женщин и даже мужчин, отчего у тех грудь наливается молоком (Тариобжег). Подчас указывается на неорганическую природу грудей и соответственно весьма специфическое их применение: богинки и русалки своими каменными или железными грудями пользуются как вальком мам пестом, забивают людей насмерть и т. д. Для других персонажей, напр. польских эмор, характерно отсутствие Г.

Гипертрофия Г. тождественна перемене пола, а значит, и социального статуса, что происходит не только в результате деятельности демонических сил, но и при нарушении запретов, регулирующих бытовое поведение: у мужчин набухают груди и перестает расти борода, если он заглядывает в дежу (Белоруссия).

Забота об обеспечении грудного молока. Еще на свадьбе и в течение всей беременности соблюдаются многочисленные запреты и предписания, дабы обеспечить обилие грудного молока и предупредить болезни Г. Так, у сербов молодому запрещено в первую брачную ночь трогать жену за Г. Сербы-границары предписывают жениху по дороге в церковь брызнуть водой на Г. невесты. Беременные стараются выдерживаться от гусятины, свиники, ковалитины и особенно вымени и грудники, чтобы не страдать от мастита (Босния).

Большая часть предосторожностей приходится на послеродовой период. Особенно важен ритуал первого посещения роженицы. У юж. славян гостям запрещено близко подходить к роженице, а ей — здороваться, даже смотреть на них из страха, что молоко «уйдет» вместе с ними. На Украине гостям запрещено допивать и доедать все до конца. Они должны дать роженице по куску от каждого блюда и с каждой тарелки (укр., болг., макед.). В Нише, пробуя от всех блюд, пригубливая вино, молодая мать говорит: «Как вино приходит, так чтобы и молоко пришло». Македонцы полагают, что у кормящей матери может пропасть мам испортиться молоко, если она встанет кого-нибудь за трапезой. Особенно опасен контакт двух кормящих матерей, поскольку бессознательно (мам осознанно) одна из них обязательно «отнимет» молоко у другой. См. Два.

Суущественно чаще, чем вино, употребляется грудному молоку вода, поэтому роженице советуют пить воду, особенно «молитвенную», т. е. освященную, мыться в проточной воде. На Украине ей дают пить «непочатую» воду с ржаными колосьями, обмывают вскоре после родов мам после крестин (минск.), у болгар — на 3-й или 40-й день. У юж. славян молодую мать обрызгивают, когда она впервые приходит в чужой дом. Многие действия с водой рекомендуются в тех случаях, когда молоко долго не появляется или убывает раньше времени. В Полесье молодой матери советуют сделать три глотка из ведра, просунув голову под дужку (гомел.).

У сербов в Леваче кормящая женщина подходит к корыту и трижды зовет отца мам мать: «Эй, мама, дайте мне молока, сколь в корыте воды». В Горной Краине она идет с сосудом, полным воды, и источ-

нику и произносит следующий заговор: «Иди, лес на лес, иди, вода на воду, иди, стопа на стопу, иди, река на реку, иди девица (ниги) молоко на молоко». Запеленув сосуд в пеленку, она возвращается домой, где кропит водой сначала люльку, а затем себя. В Гевгелии она пьет воду из трех источников; в Грбле она девять дней подряд утром пьет воду, собранную у девяти мужчин по имени Стан и у девяти женщин по имени Мария. Если при предыдущих родах молока было недостаточно, повитуха трижды задает роженице вопрос: «Что ты родила?», а та отвечает: «Ребенка и молоко».

Однако вода способна также и «отобрать» молоко: у болгар запрещено стирать пеленки в проточной воде, у сербов — поливать воду муку на руки, у белорусов — давать пить воду другой женщине. Еще большая опасность исходит от огня. Беременным запрещается суетиться вокруг очага, а кормящим — подходить к чужому огню. Если молоко попадет в огонь, оно тут же «высохнет» и у кормилицей женщины. По этой же причине ей не следует сидеть на солнце. Нельзя также сжигать солому, на которой происходили роды (серб.).

Действенными оберегами Г. и грудного молока служат детская пеленка, обувь роженицы, пуповинка (серб.), игола, нож, который подкладывают под себя (в.-слав.). Ряд растений и ритуальная еда должны обеспечить нужное количество молока: хлеб, в частности тот, что выпекают на крестинах, — «повоиница» (болг.), крестинные пироги и каша (гомел.), «абьдзённый пирог», испеченный из муки разных злаков (см. Павсверияш) (минск.), еда, отобранная у нищего, рыба, яйца (Босния), чеснок, красный лук, печеная морковь, фасоль с рахией и т. д. В народной медицине кормилицей женщине для увеличения количества молока давали машинный отвар (пол., укр., бел.).

Молочное родство. Ритуал первого кормления наиболее разработан у юж. славян. Зачастую матери запрещено кормить некрещеного ребенка, т. к., с одной стороны, ее молоко считается неполноценным, а с другой — ребенка рассматривают как существо нечистое. Поэтому в первый раз его кормят соседка (как считают в Кюстендилско, «чужое молоко здоровее»). Старались пригласить женщину доброго нрава, которая родила ребенка того же пола

или противоположного, чтобы в семье рождались и мальчики и девочки. Функции кормилицы нередко выполнялись повитухе (Босния). Иногда выбор падал на представительницу иной веры (напр., мусульманку) или иной национальности (цыганку), в особенности когда в семье один за другим умирали дети. Напротив, в других традициях из страха перед порчей посторонней женщине запрещено давать Г. ребенку.

Кормилица становилась при этом второй матерью (серб. *по(лу)мајка* — Черногория, Бихат, Босния, Герцеговина, некоторые р-ны Сербии; *дојилка* — Черногория, *млијечна мати* — Хорватия, а также *задојна баба*, *мајка по млијеку*, *баба*, *мана*, *сба*, *сберка* — у боснийских мусульман, *сут-анаси* — Герцеговина, Македония). Она же почитала своих питомцев (*удојце*) родными детьми, называла их сыном или дочерью (Македония) или молочными детьми *посинак* (по *млијеку*) (Черногория). Дети, вскормленные одной и той же женщиной, приобретали статус родственников, ср. их серб. названия: *брат* (*сестра*) по *млијеку* или *побратим*, *посестрима*, *полубрат* (*полусестра*), *побре* (Мостар), *еднодојчад* (Лепеница), *робади* (если один из молочных братьев серб, а другой цыган — Рогатица). Следовательно, они не могли вступать между собой в брак. Институт молочного родства известен практически всем юж. славянам (за исключением словенцев), в наибольшей мере — мусульманам (где он находит подкрепление в IV суре Корана).

При первом кормлении на Г. надевают браслет, сшиванный из подковы, который потом надевают на руку ребенку (Босния), или шерстяную нитку (макед.). Кормилица держит под мышкой хлеб и соль (укр.) или кладет хлеб в сито и ставит его на голову младенцу (Добруджа). Мать, чтобы ребенок был богат, кладет себе под язык золотую монету (Малешево), а чтобы он стал провидцем, кормит через грудную кость петуха (Болевац, Черногория). Всем славянам известен запрет начкнать кормление левой Г.: ребенок станет лешой (о.-слав.), либо скоро умрет (Полесье), либо у него будет дурной глаз (Виленская губ.).

Первое кормление грудью — первый рубеж, начиная с которого ребенок теряет свою первородную невинность. Полагают, что тот, кто никогда не сосал Г., будет пам'ятлив (укр.).

Юж. славянам известен ряд запретов, относящихся ко всему периоду грудного вскармливания: нельзя давать Г. во время обеда или ужина, нельзя пить во время кормления — ребенок будет срыгивать, нельзя смотреть поверх головы младенца — он будет косить. Перед кормлением ему кладут в рот ключ, чтобы у него не болело горло (Хорватия). Мать не должна кормить с непокрытой головой, иначе ребенок заболит (Левач); у нее должны быть заплетены волосы, иначе маль поест волосы младенца (Горная Кривна).

Кормление грудью в народных представлениях может продолжаться и после смерти матери или ребенка (полес.). Ребенок, которого вскормит мать, ежедневно приходящая в дом из могилы, будет памятлив и набожен (полес.). От такого ребенка «пахнет землей» (зап. Галиция). В Серадзе (Польша) известно предание об утопленнице, кормящей своего младенца по ночам на берегу. О смерти ребенка, равнученного с матерью, та унает по молоку, неожиданно выступающему из груди (ярослав.). На зап. Украине в гроб грудному ребенку кладут вареники, пропитанные материнским молоком; в Герцеговине при выносе гроба с младенцем мать сцезивала несколько капель молока на порог со словами: «Возьми, сынок (дочка), с собой покушать». В Полесье считают, что ребенок тоже может возвращаться с того света и поэтому мать должна спать на спине, чтобы Г. ее была наготове.

Отлучение от груди. В среднем детей кормили грудью один-два года. Иногда кормление прекращалось с появлением первых зубов, но часто длилось дольше — до пяти лет, поскольку считалось, что материнское молоко придает силы. Им лечат многие болезни, напр. отит, умывают ребенку лицо, чтобы ребенок был «кровою с молоком» (серб.); его дают пить при трудных родах (Мазовше). Но главным ревоном долгого вскармливания остается вера в его контрацептивную силу. Однако при появлении первых признаков беременности необходимо отнять ребенка от Г., т. к. угроза висит и над ним (такой ребенок, называемый у болгар предено, может заболеть от «чужого» — «мертвого» молока), и над плодом (ребенок родится горбатым, немым, не будет расти). Если новая беременность наступает слишком быстро, рано отнятый от Г.

ребенок (серб. *недосисанчић, удурече*) будет хилым и скоро умрет (Скопская Черногория) или, наоборот, будет развиваться быстрее других детей (Болевац).

Самым оптимальным временем для отлучения от Г. считаются день рождения ребенка (серб., пол. «будет памятлив»), день недели, когда он появился на свет (ровен.), понедельник (словац., болгар.), вторник, четверг (москов.), среда, суббота (рус., болгар., пол. «счастливые дни»), в новолуние (повсеместно, ср. пол. «чтобы ребенок был полным, умным, здоровым»), на ущербе месяца (словац., бел. «чтобы был спокойным», пол. «чтобы быстрее забыла о Г.»), на Страстной неделе (пол., укр.), на св. Иоанна Непомука (луж.), на св. Сосипатру (28.IV, укр.), в Страстной четверг (чеш.), во время цветения вишни (пол., укр.) «чтобы был красивым, как вишня», других деревьев, кустарников, цветов, «на ягоды» (рус.), когда прилетают птицы (пол. «чтобы держался дома»), когда птицы вылетают из гнезда (пол. «чтобы не был голодным»), когда отлетают птицы (словац.), когда созревает жито, во время сношения, зимой (пол.).

В этих традициях эти сроки могут оцениваться негативно: в новолуние нельзя отлучать от Г. потому, что младенец станет вампиром (пол.), лунатиком (серб.), на новом месяце — будет капризен (бел.), в новолуние — у него будут жидкие волосы (словац.), в день какого-нибудь мученика — будет плохо спать (бел.), во время цветения садов, как и во время снегопада, — рано поседеет (пол., бел., чеш.), во время сева — будет плохой хозяйки, осенью — будет рвать одежду (словац.), во время отлета птиц — будет перекачи-поле, в июле — будет вишневый (пол.) и т. п. Самые простые способы отнять от Г. — намазать ее перцем, горчицей, сахаром и т. д., приложить к ней щетку, кусок меха, объяснив, что Г. съела кошка бука, и т. д. Последний раз ребенка стараются покормить на пороге дома. Более сложные ритуалы, практикуемые юж. и вост. славянами, предполагают замену материнского молока «взрослой» пищей, в первую очередь хлебом (в Полесье используют забытый в печи хлеб — *забутышко*), широгом, приготовленным на материнском молоке (ю.-слав.), во также яйцом и др.

Русские Орловской губ. читают молитву, а затем дают ребенку хлеб и воду с пожела-

нием: «Дай тебе Бог час от груди отстать и к хлебушку пристать. Пошла тебе Бог семеро ног», на Украине прикармливают: «Иди на свой хлеб». Ср. макед. пожелание скорее забыть о Г., когда через ребенка перекидывают хлеб и говорят: «Пусть ум твой будет в хлебе, а не в титыке». В Пловдиве мать кладет хлеб и яйцо в сторону двери, чтобы ребенок попал за ними, и говорит: «Отныне смотри на хлеб, а не на меня». Русины Подолья дотрагиваются до ребенка на пороге яйцом и произносят: «Как курица забыла об этом яйце, так и ты забудь о груди». В Боснии мать мажет ребенку зад своим молоком и приказывает: «Иди, теленок, к скоту». Магические формулы могут сопровождаться и другими движениями: ударами веткой или скалкой, подталкиванием груди грудью. В последнем случае мать желает своему ребенку: «Когда ты увидишь свою попу, пусть тогда ты залочешь и грудь» (звп. Болгария), «Когда ты обернешься и увидишь свой затылок, тогда попросишь и материнского молока» (Арх. БСУ).

Звп. славяне и белорусы приручивают к последнему кормлению гадание о судьбе ребенка: перед ним раскладывают предметы и смотрят, за какой он возьмется в первую очередь. Монета означает богатство, хлеб — сытость, книга — ученость или духовный слп, палка — нищество и т. д.

Для всех славян характерен запрет возобновлять кормление, иначе у ребенка (болг. *повторан*, *повторак*, *закърмено*, серб. *повратњак*) будет дурной глаз (о.-слав.), он станет вампиром (болг.), колдуном (укр.), вештицей (серб.), марой, стритой, двоедушником (пол.), вором (укр.), будет горбатым (болг.), беспамятливым (пол.), будет страдать от глазных болезней (макед.), родит бастарда (словац.). В Болгарии такому ребенку запрещали впоследствии быть поламиником, лаваркой, «емьовой булей», свахой, кумой.

Материнская Г. упоминается в загадках, напр.: «Крутинька, малинька, на столе не бывають, увесь свет питають, пад гарюю мядведь шкуру валочить» или «Прикажу гость биз востей, просит мяса биз костей» (смолен.). Сакральный характер Г. и материнского молока выражается в числе прочего и в проклятиях, в которых они поминаются: «Проклято будь молоко, которым я его вскормила» (Босния).

Имеются упоминания о поедании женских Г.: у Псевдо-Кесария (сер. VI в.) в рассказе о варварских обычаях славянского населения Подунавья (СДИС 1:254,257), а также в описаниях хлыстовской обрядности. В последнем случае вкушение грудей «богородицы» толковалось как причащение к ее святому телу.

Лит.: Филанкович М. С. Сродство по мяку код Јужних Словена // ЕлР 1963 5:33—67; Мельников // Рус. вестник 1869/85:384—386; ЖС 1905/1—2:82; ЭО 1890/6:100, 1906/70—71:231; Ядуринский // КС 1893/42:79; ПЭС:239; Мрочко Фр. Сигетерен. Литрофт. 1977:32,118; Мюдр.НПС:18,97—101,185; Борф.Д:176—185; Фил.ВН:149; СЕЗб. 19—94; Мил.ЖСС:218; GZM 3:563; 6:613; 19:32,491; ZNŽO 1964/42:378; Шапк.СБНУ 1:370,379; Цеп.МНУ 9:58,278; СбНУ 1905/21/31:1,38,51; Марш.ИП 1:236,760; 2:507,514; Зах.ККр: 124—125; Вак.ЕБ:473; ДР 1946/72:113; Стрл. ZOW:164; Двор. ZR:24; ZWAK 1884/8:294, 1890/14:125; Lud 1896/2:225—227, 1898/4:413; 1902/8:56; 1903/9:64; МААЕ 1896/1:127,132, 1904/7:62; 1910/11:288—289; Adam.LH:44; Bart.ND:15; Schn.FVS:14.

Г. И. Кабакова

ГРУША — дерево, наделяемое в народной культуре признаками чистоты и святости и одновременно связываемое с нечистой силой.

Юж. славяне считают Г. святым деревом, часто сажают ее во дворе нового дома (серб.); по некоторым мотивам легенд, люди молились Богу не в церкви, а под Г.: «крушница је моја црквица» [грушевка — моя церковка] (СЕЗб 50:193). В некоторых областях Сербии (Шумадия, Лесковачкая Моравя) Г. — культовое дерево (звпис). Во время крестного хода процессия обходила его вокруг; священник на нем вырезал крест или обновлял старый (прошлогодний); к его ветвям привязывали красные нитки, цветы, плоды, колосья; под ним разрезали обрядовый хлеб и раздавали всем присутствовавшим; в Косове к нему бежали наперегонки, стараясь первым коснуться священного дерева. В Гевгелии почитали т. н. *Прочестину Крушу*, под кору которой помещали причащение, около нее совершали литургии; считалось, что она защищала окружающее пространство от всего зло-

го. В сев. Болгарии (зона Никополя) Г. почиталась как хранительница засеянного поля. Белорусы Витебщины мотивировали запрет рубить Г. тем, что на ней отдыхает Богородица — «Прависта Матка», когда сходит на землю. В Словакии (по р. Грон) сажали Г. близ часовен, посвященных Деве Марии, и возле придорожных крестов. Славяне часто использовали грушевое дерево для получения «живого огня». В р-нах сев. и вост. Болгарии полагают, что в тени Г. не могут пребывать злые души, а в Пловдивском окр. — что под Г. не бывает змей; при сборе лекарственных трав держали в руке ветку дикой Г. или натирали руки листьями Г., чтобы не укусила змея (юж. и вост. Болгария). Ср. устойчивый мотив о Г., стоящей в поле в в.-слав. и чеш. заговорах от змеяного укуса, напр.: «Stoji hrubka v širým poli, na ní dvanať aromatických seďi» [Стоит грушка в чистом поле, на ней двенадцать ароматных сидеть] (Ad.LL:30).

Почитал Г., вместе с тем к ней относились как к месту обитания нечистой силы. Напр., в Пиринском кр. дикая Г. (зорница) входит в ряд деревьев, которые называются юдскими или самовилски: под ними нельзя спать, сидеть, прививать колыбель, отправлять естественные надобности, чтобы не навзлечь на себя гнев их обитательниц — юд и самовил. По сербским поверьям на Г. сидели ведьмы, на Г., растущих в поле, ведьмы собирались по ночам в обличье котов (великопол.). на Г. с густой кроной танцевали стрити (ю.-чеш.). Сербов считали нечистым старше Г.: при ритуальном игнании из села Чумы для нее оставляли жертву на Г. В Лесковачкой Мораве для защиты от мора съедали ежедневно по груше в течение 40 дней. По польским поверьям, под Г. по ночам раздавались плач и другие звуки, туда боялись ходить (Замойское воев.); мора, не сумев проникнуть в дом к человеку, шла к Г. и сосала ее (камыш., сервад.), мора могла принять вид Г. (плода) (кашуб.). Под Г. обитал уж, который каждый вечер высасывал молоко у коровы (болг.). Клад зарывали под Г. (серб.) или сажали Г. на месте зарытого клада (укр. карпат.) Во многих славянских зонах Г., как и верба, считалась местом обитания черта, ср. укр. поговорку «Заколався, як черт в суху грушу» (Номис УПП:168).

Г. в качестве межевого знака сажали на границе земельного надела, вырезали на ней

крест, год установления межи и посадки Г., рбивали табличку с именем владельца (э.-слав.). Срубившего такую Г. ждало большое несчастье (пол.). Запрет рубить плодовые деревья распространялся и на Г. (бел., словац.). В Полесье (туров., чернигов.) на Головоссеве запрещалось есть Г., иначе посяются чирьи.

Чудодейственной силой обладала грошевая стрела, пролежавшая целый год на Г. Такую же силу приобретал любой камень, брошенный через голову на Г. во время первой грозы (чеш.).

Ветки, плоды, древесина, зола от Г. выполняли роль амулетов и использовались в продуцирующей магии для передачи людям и животным плодородной силы. Чтобы ребенок был здоров, воду после его купания выливали под Г. (э.-укр., пол., чеш.), калом в первую купель ветки Г., мед и сахар, чтобы у младенца была сладкая жизнь (словац.). Грушевый напиток повитуха давала роженице (укр.). Чтобы зачать, бесплодная молодница должна была съесть Г. (или яблоко), дольше всех провисевшую на дереве (Пловдив). С Г. связывают рождение детей, ср. полес. поверье: детей находят на Г. («утраў з грушки», «баба с груши при-несла» — гомел., житомир., волин., брест.). Когда ребенка отлучали от груди, его несли под Г. (чеш.). Девушки, гадая о замужестве, на Купалу, Рождество бросали венки, обручи, кольца на Г. (полес., в.-чеш., ю.-чеш., болг.). В восточнославянских балладах девушка находит милого друга под Г. В украинских песнях Г. — покровительница девичества; вышла замуж, девушка прощается с ней, как с подругой. Ср. болг. «ядене круша от дърво, под което седем мома» [есть груши с дерева, под которым сидит девушка] 'обладать девушкой' (Ил.РБФГ:128). В польской песне Г., одиноко стоящая в поле, без плодов, с опавшей листвой, с засохшей верхушкой олицетворяет разлуку влюбленных. Когда невеста ехала к венцу, на всех перекрестках, которые проезжал свадебный поезд, разбрасывали сушеные Г. (полес.). В свадебные караван жениха и невесты втыкали ветку Г. с тремя сучками (бел.). Мать осыпала жениха грушами, чтобы он был богатым (чернигов.). В поминальных обрядах сербов груши калом на могильные кресты. Поляки Нижней Силезии в Задушки (2.XI) подавали напиток из Г. и слав. В

некоторых сербских зонах Г. сажали в яголове на могиле парня или девушки, украсив ее лентами и красными нитками.

В календарных обрядах чаще, чем плоды, использовали ветки и дерево Г. В ю.-зап. Болгария, в Македонии (Гевгелия, Велес) для бадника рубили Г., отдавая иногда предпочтение дикой Г. за ее обильное плодоношение, чтобы дом был плодовит (Тан. СОБК:82). В Сочельник перед выпечкой рождественского хлеба печь проталивали здоровым грушевым деревом (ср.-словач. *Ногв. RZL:56,60*). Веткой Г., сорванной в день св. Анны и распустившейся к Игитову дню (20.XII), ползник ворошила углем в очаге, просясь благопожелания. Зеленую ветку хозяйка сохраняла до Богоявления, а после посещения священника клала веточку на крышу курятника, чтобы куры хорошо неслись и не болели (болг.). Вертел, на котором запекали «печенку» (мясо) в Сочельник, делали из грушевого дерева, летом его втыкали в калустные тридхи от тусениц (серб.). Сушеные груши подавали на ужин в Сочельник (морав., словач., болг.). Грушами, яблоками, орехами украшали деревце в день св. Томаша (21.XII) и свадебное деревце (пол., р-н Ленчице). В Иванов день делали большой венок, основой которого служила ветка Г., через него пролезали, чтобы быть здоровыми (болг.). В день св. Андрея сербы приносили плоды Г. в жертву медведю. В старочешском рецепте 1645 г. предлагалось смешать семена пшеницы с золой, полученной от сожжения Г., яблоки, дуба на Рождество, Пасху и в Духов день, чтобы на завтрак не было головни (СЛ 1900/9: 261,262).

Чтобы Г. лучше плодоносила, под них клали рождественскую солому (бнат.), хозяйки обмазывали стволы тестом, выливали воду, вымыв руки и стол после того, как посадили свадебный каравай в печь, бросали в Сочельник после ужина плодonoжки от съеденных груш на Г., обвязывали Г. соломенными жгутами, а хозяйки при этом говорили: «*Sluzeski, jabloneski, chodžta z nami na jutro*» [Грушеньки, яблоньки, идите с нами к завтраку] (Лодвинское воев., РММАЕ 1957/1:123).

С Г. связаны некоторые приметы о здоровье, болезни, смерти: кто весной услышит первого зябляка, поющего на Г., будет здоров (силез.); больные туберкулезом умира-

ют во время цветения Г., когда ее плоды созрели и падают (осенью) (словен.). Если во время бурь Г. выворачивало с корнем, это предвещало смерть козлов (Стодолчи, полес.) (см. *Выворотень*).

Ветки, плоды, дерево Г. используются в народной медицине и ветеринарии. Раны, бородавки, нарывы натирала грушей (или орехом), которую затем выбрасывали на дорогу со словами: «*Ко ме узме, ко ме загризе, на њго рана, на мене здравље*» [Кто меня возьмет, кто меня надкусит, на него рана, на меня здоровье] (СЕЗб 40:234). Болезни лечили отваром веток Г., их использовали и при заговаривании, для чего ветки дикой Г. ломали ранним утром на Благовещение (болг.).

К Г. «относили» болезнь и «завивали» ее в дырку, просверленную в стволе. В сев. Болгарии выбиралась для этого «сама-круша» — груша, тех которой не падает на другие деревья, под ней, напр., лечили бездетных. Когда корову вели на случку, ее били палкой, брошенной перед ветви на крону Г. (полес.).

Лит.: Фрва.ЗВ:708; Моав.КЛS:279; КС 1895/50/7:10; Ншкр.ППП:57,127; ТСА.2:268; ПА; Чап.РВБ:143–145; Куа.ССР:28,29; ГЗМ 6:159; Бор.ЖОЛМ:378,567; СЕЗб 1914/19: 26,234, 37:253,255,278, 1934/50:193; Тан.СОБК:234; Мад.ЛМС:119; ИЕИМ 1975/16: 385,388,395,396; КОО 1:268; Марш.НВ:66; Пир.:466; СбНУ 1914/30:7; Kolb.DW 3:96, 31: 168,175–176; Bieg.KOM:145–146; KLV:473; Lnd 1900/6/2:127,158, 1912/18:183; Pd.PDL: 155; Pol.ZO:272; ZWAK 1899/13:74; СЛ 1892/1:606, 1899/4:261–262, 1900/9:276,277; 1911/21:148; Вак.МЛ:323; Bedn.DKSL:22; Сerv. TZL:118.

В. В. Усачева

ГРЫЖА — заболевание, которое, по народным представлениям, вызывается живым существом, прогрызающим человеческое нутро и принимающим вид опухоли, нароста и т. п. (ср. о.-слав. **kila*, рус. *грызь, хомут*, укр. бел. *кыла*, с.-х. *клики*, болг. *клин(и)*, клинов, пол. *obscialic, przeryknie*, словач. *pridrž*). Под Г. у русских часто подразумеваются все внутренние болезни, преимущественно детские. В Сибири различают Г. «мужскую» и «женскую», в «женской» —

«белую» и «красную». У болгар Г. — конвульсии мышц рук и ног у детей, а также нерегулярные месячные у женщин.

Причинами Г. являются порча, насланная колдуном на срок или навсегда, или наказание за нарушение запретов. Г. приписывалась также действию злых духов. По поверьям жителей ю.-вост. Сербии, беременная женщина не должна класть в огонь остроконечных предметов, чтобы у ребенка не было Г.

Профилактика Г.: при первом грехе словенцы катались по земле. Новорожденного купали в новом корыте, в которое клали немного травы стальника (*Opuntia zrlpova*), землю с кротовины, три шишки сливы и почки черного ягненка (макед.). Жители Боснии в Сочельник прятали все точильные камни, находившиеся в доме, чтобы у детей не появилась Г. У вост. славян повитуха перегрызала пуповину зубами, чтобы предотвратить появление Г. у младенца. От Г. молились св. великомученику Артемию (20.X, в.-слав.).

Одним из способов лечения Г. было протаскивание или пролезание больного через дупло или расщепленное дерево, которое после совершения обряда связывали, чтобы оно срослось. Считалось, что, если ствол срастется, большой выздоровеет. На дерево вешали рубашку больного или обвязывали его поясом (о.-слав.). Словенцы для лечения Г. чаще использовали молодые деревья амтвенницы, дуба, ясеня. Ребенка протаскивали через изгородь в том месте, где был собачий лаз (болг.). В словенской Каринтии Г. у ребенка лечили на Троицу: в понедельник до рассвета вырезали кусок дерна, приподнимали его так высоко, чтобы ногой ребенок мог пролезть под ним, или же протаскивали его трижды с одной стороны на другую, прося помощи у Бога.

Другим способом было «забивание» Г. в дерево (о.-слав.), дверную притолоку (рус.), в одну из досок моста через реку (серб.): высверливали дырку и вложив в нее ногти, волосы больного, отверстие забивали колышком. В Словении (Межишка долина), если лечили девочку, сверлили дырку в дереве «мужского рода» (словен. *mascot* 'амтвенница'), если мальчика — в дереве «женского рода» (береза); в дырку затыкали кусок свиного сала, которым перед этим смазывали Г. Там, где болезнь назы-

валась клини (серб., болг.), чаще всего обращались к клену (по созвучию клен — клин). В Каринтии выбирали ольху: в нее вбивали гвоздь, предварительно перекрестив им пупок больного ребенка.

Лечили Г. и «загрызанием» зубами (больного места или щепки). Это делали знахарь, мать или повитуха. Иногда брали в руки мышшь и заставляли ее укусить пупок ребенка (хурск.); скребли зубами щучки больное место (ср. мотив «чудесной щучки» в заговорах от Г. — Повн.З:164). При заговаривании Г. исполняли ритуальный диалог: «Что грызешь? — Грызь гризу. — Грызи, да гораздо (от гризы, т. е. ломоты)» (Даль ПРН:403).

Г. перевязывали лентами, снятыми с могильных крестов (полес.). В Словении разрезали пополам черную улитку и клали одну половинку на Г., а другую вешали на березу (если больной — мальчик) и на сосну (если лечили девочку). Полагали, что болезнь исчезнет, когда высохнет улитка на дереве. Разрубленную мышшь прикладывали к больному месту (чернигов.); настоем грозовой стрелы в водке смазывали Г. Если человек получал Г., кося гроб, советовали пить воду с могильной землей (пол. Куявы). Лечили Г. и способом измерения больного на двери, снятой с петель; вешали больного вниз головой (Куявы), а также поили разными травами (ср. их название: *грыжная трава*, *клиновито билье* и т. п.).

В Словении (Истрия) родители несли сына через три моста, на третьем остригали ему волосы и бросали их в реку; чтобы избавить ребенка от Г., использовали яйцо черной курицы, которое красили наряду с другими пасхальными яйцами, а затем им трижды крестили больного и закапывали в муравейник (словен.).

Лит.: Аф.ПВ 2:304; 3:68; Моз.КЛС:187,197; Зел.ВЭ:321; Ефим.МЭА:187,203,210; ЭС 1862/5:93; Грюн.ЭМЧ 1:28; ПА; ГЕМБ 1928/3:99, 100; ZNŽO 1964/42:318,319; Mōd.LMS:160, 161; СбНУ 8:148, 9:583, 30:12,13; Sych.LLK: 67—68.

В. В. Усачева

ГУМНО — площадка для молотбы (ток) и помещенье для хрнения снопов; связано в

ритуально-магической практике с обеспечением урожая и достатка. Лексемы, восходящие к праслав. **gъ-тъло* (этимология которого отражает архаический способ молотбы, когда хлеб млили, вытптывали его с помощью крупного рогатого скота), известны всем славянским языкам (включая некоторые пол., укр. и болг. диалекты). Для обозначения Г. употребляются также болг., ю.-серб. (*х*)*арман* или ю.-укр. *гарман* 'ток'; пол. *stodola* 'помещение для хранения, сушки и обмолаа хлеба' (аналогично в укр., бел.), бел., с.-укр. *клуна* 'помещение для хранения и обмолаа снопов'; укр. *боше*, пол. *boisko* 'ток'; болг. диал. *гѡ-м'иште*, *ѡршило*; серб. диал. *ѡтаѡ*. Ритуально-магические действия, совершаемые на Г., в основном относятся к жнивной и новгородней, отчасти весенней обрядности. В течение всего года Г., наряду с другими хозяйственными постройками (милр., амбаром, хлевом), охраняли: кропили святой водой, обходили, осыпали, втыкали в него или рисовали на нем кресты и т. п. Как символ плодородия и богатства (ср. болг. *харман* 'большой урожай') Г. соотносим с амбаром, ср. рус. поговорки: «Есть на гумне, будет и в суме», «Есть в амбаре, будет и в кармане». Если полное хлебом Г. является символом урожая, то пустое или оставленное Г. связывается с нечистой силой; ср. поговорку «*Z pustej stodoly albo zowa, albo diabel wyleci*» [Из пустого гумна или сова, или дьявол вылетит] (НКРР 3:322).

Г. связано с мужской работой, оно относится к тем объектам крестьянского хозяйства, которые не могли быть получены в наследство женщиной (серб., черногор.). Большую часть времени хозяин проводил летом на Г., там вешали икону (бел.), а после смерти хозяина гроб с его телом ставили на току (пол.). Ср. примету: если крот роет землю на Г., то скоро умрет хозяин, если в хате — хозяйка (житомир).

Многие ритуалы, совершаемые на Г., связаны с молотбой. Перед заполнением Г. хлебом помещение кропили святой водой и посыпали солью, освященной в день св. Агааы (пол. *Замойское воев.*), крещенской водой (бел.). Первый воз везли на Г. через полотенце, расстеленное в воротах Г. Кроме того, хозяин брал буханку хлеба, завернутую в скатерть, клал на току у ворот Г. и через нее перевозил снопы, «каб новый хлеб зауже втеезау на старом» (Шейн МИБЯ 3:235), т. е.

чтобы старого хлеба всегда хватало, пока не сожнут новый; на место, предназначенное для укладки ржи, он клал камень (от мышей) и медную монету, чтобы в доме водились и хлеб, и деньги (бел.). В вост. Сербии перед тем, как везть обмолоченный хлеб, хозяин чертил на Г. крест, шагая с запада на восток и с севера на юг. Крест делали для того, чтобы и через год «крстале се крстине на ѡвни» [крестовидно укладывались снопы в поле] (Грб. СОСБ:267), т. е. был большой урожай. В Полесье (гомеа.) на току устраивали празднество по случаю завершения молотбы.

Чтобы обмолаа хлеба прошел успешно, во время работы на Г. соблюдали ряд заповедей: нельзя было пить воду, т. к. считалось, что дождь намочит зерно; запрещалось есть, чтобы жито не поразила головица (ц.-, в.-серб.) или мыши не съели зерно на ниве (житомир. Полесье). Роженицам в течение 40 дней после родов запрещали посещать Г. (болг. Фракия).

С целью защиты гумна от мышей и гадов его, как и амбар, строили из деревьев, пораженных молнией, непригодных для строительства избы и хлеба (бел.). По углам Г. разбрасывали ветки, оставшиеся после праздника Троицы (варм.-магур.), траву, скошенную наги хозяйном на св. Яна до восхода солнца (словац. Мыльва), мясо, оставшееся от Пасхи (пол. Рыпин), и т. п.

У юж. славян особенно опасались «переноса» ведьмой урожая на свое Г. По болгарским верованиям, *бродница*, *житомамница* (буквально — «переманивающая жито») собирала лучшее колосья в поле и бросала их на свое Г. В болгарской Фракии распространены былички о том, как жито убежало, «като мравки» [как муравьи], на Г. ведьмы. О мотиве борьбы за урожай см. Здухач.

На Г. совершали ритуальные действия, направленные на обеспечение урожая в наступающем году. На Рождество у сербов Боснии, Далмации, вост. Хорватии и Воеводины на Г. устраивали символическую молотбу с участием детей, которые изображали животных: кричали и топали, двигались по Г. вокруг стожера. У македонцев в зимние праздники на Г. совершали ритуалы «кормления ветра», чтобы он дул летом при велиии зерна. В юж. Сербии (р-и Лесковаца) на Г. около стожера отпояли градовую тучу. В волинском Полесье рождественский ужин проходил на току: хозя-

ни рисовал там большой круг, а в нем — крест, в круг ставили на холсте миску с кутьей, и все домохозяйцы на ужин «звали Мороз» (см. Приглашение). В Далмации (Трогир) общия трапеза на самом старом сельском Г. совершалась на второй день Рождества. В с.-вост. Славонии под Новый год надевали хлеб на правый рог вола шалашику и гоняли животное по Г. до тех пор, пока оно не сбрасывало хлеб; если вол оставал на Г. помет, верили, что год будет плодородным. В зап. Хорватии перед восходом солнца на Юрьев день хозяйка выметала мусор и бросала его на Г., «чтобы было больше жита на гумне». В Касимовском у. Рязанской губ. на Средокрестье пекли блины и пышки, с которыми девушки ходили на Г. «капкать лето»: часть пышек вешали на колья, «чтобы гумно было полно хлеба» (Манс.ОРЭА 1:14). С этой же целью у юж. славян в Сочельник выпекали небольшой хлебец, называемый *гумно* (серб.), *гумно* (серб., болг., макед.), или большой хлеб, напр. *чесницу* (серб.), на котором помимо изображений дома, хлеба и т. п. лепили или рисовали Г. На второй день Рождества у белорусов на Г. гадали о будущем урожае: хозяйки сыпал зерно разного вида, считая, что лучше уродит то жито, которое упало на землю кучкой. В Словакии невесты, входя в дом жениха, рассыпала корзину хлебного зерна по Г., «чтобы зародилось и размножилось счастье».

Г. и особенно ток (большой утрамбованный участок) служили местом сбора и танцев молодежи. Однако пустое Г. считалось также и опасным: нежелательно было посещать его ночью, а беременной — в любое время (ю.-слав.).

Г. — место обитания демонологических персонажей. У вост. славян это *гумённик*, *гумённый* (рус.), *гумённик* и *гумённика* (бел.), а также *овинник* (ср. костром., новгород., арханг. *гумно* 'под в овине'), см. Овшв. Полагали, что демон Г. может активно воздействовать на обмолот зерна, поэтому его ублажали и задобривали (рус.), ср. *Дождовой*, *Дворовой*, *Хлевный*. *Гумённый хозяин* издает на Г. звуки, по которым под Новый год гадали, хороша ли будет жизнь в наступающем году (с.-рус.). В быличках это существо предстает в различных обликах: человека в белом, барама (смолен.), старика, журавля (бел.) и т. п. В Тульской губ. Г., расположенное в лесу или

на луту, стерегли от лешего. В вост. Польше (Замойское воев.) считали, что на Г. может поселиться *zły* — черт, прилетающий с вихрем, тогда всех в доме ждут несчастья, потери в хозяйстве, смерти людей и т. д. У юж. славян Г. — место сбора преимущественно злых демонов: это крылатые змеи, *вилаы-самодивы* (болг.), *вилаы* (серб., босн., герцеговин., черногор.), *утваре* — ночные страшилица (серб., черногор.) и особенно *вештицы*, которые собираются на пометном (оставленном, а также пустом, «подметенном») или *медном* (медном) Г. Прилетев на Г. (голыми, верхом на тлущих навоях), *вештицы* танцуют и договариваются, кому причинить зло (герцеговин.). Перед полетом они мажутся чудодейственным составом и приговаривают: «Ни о три, ни о грм, већ на пометно гумно» [Не на колодки, не на дерево, а на пустое гумно] (СМР:100). Те же слова следовало прокричать и при виде падающей звезды: чтобы она упала на Г. и сразила *вештицу* (Шумадия). У сербов центр. Боснии *гумно* — любое место, где собирались и танцевали *вилаы*.

В ю.-слав. регионах существуют различные топонимы, связанные с мотивом сбора демонических сил на Г. На черногорском побережье около г. Будвы ровная площадка на горе Спаса, где собиралась молодежь в день св. Спаса, называется *Вилино Гумно*. Девушки и парни танцевали там со словами приветствия *вилам*. Широко распространены сербские топонимы *Краљско Гумно*, *Краљичино Гумно* ('Королевское Г.') и особенно *Златно Гумно* ('Золотое Г.'), *Бакарно Гумно* ('Медное Г.'). В региональных сербских преданиях герои должны были отговаривать у турок территорию до 'медного Г.', поскольку, по преданию, на таком Г., напр., молотил пшеницу еще цар Лазар.

Лит.: Филиппович М. Бакарно или медное гумно // *Etnološki Pregled* 1959/1:19–33; ЭССЯ 7:174; Зел.ВЭ:77,82; Помер.МП:89–97,114–115,117; СРНГ 7:228–229; Череп.МАРС:28–29; ЗК:62,125,239,240,254,265,266; Лг.:163–164; Арх.ОБФ 2:229,570; БДА 2:257; 3:286; Вак.БЕТБ:76,307,441,453,456; Вак.ЕБ:507,574; Фил.СК:335; ГЕМБ 1935/10:126; СМР:36,70,140,264; Fisch.ZP:158; Szyf.ZOW:66; Bedn.DKSL:44; Bod.M:267–268.

А. А. Плотникова

ГУСЕНИЦА — в народной традиции объект магического изгнания, что сблизжает гусеницу с червями и другими вредителями полей и огородов, а также домашними насекомыми (тараканами, блохами, клопами).

Согласно словенской примете, если на праздник Божьего Тела идет дождь, Г. поедят репу. Чтобы Г. не поели капусту, разбрасывают по капустным грядкам палучий амр, валяк которого их убивает (малопол.), кладут между капустой кусок дерева от гроба (словац.), на св. Яна втыкают в капустные грядки головешки из купальского костра (пол. галмц., словац.), на Зеленые Святки насаживают личную скорлупу на пруты и затыкают в капусте (пол. жешов.), на Новый год сжигают рождественскую солому с пола и со стола (укр. покут.). В Герцеговине, когда на капусте появляется много Г., девочка перевязывает одну из них красной шерстяной ниткой и, раздевшись догола, тинет ее на нитке и поет: «Idi, gusa, iz kiriva, vodila te vologusa!» [Иди, гусеница, из капусты, вела тебя головадая!] (Šlijeršević M. Dj. Samobor. Selo u Gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969:204). На Украине сажают оводную рассаду в день святых Константина и Елены (21.V) и делают это натошак, чтобы на рассаду не напали Г. Перед Пасхой разводят костры на огороде, сжигая старую ботву (житомир.). От Г. посева льна и капусты «борохуют» женской рубашкой со следами месячных и освященной пасхальной скатертью (житомир.). Чтобы не было Г., женщины во время месячных запрещается полоть и окуривать (укр. закарпат.). В день Всех святых (1.XI) нельзя шинковать капусту, иначе Г. будут есть ее в огороде (пол. замой.).

Лит.: АрхИИФЭ, ф. 15, № 712:15об, ф. 15-3, № 156r:140; Клыва.УР 3:346—347; ПА; Arch IHKM, 1796:8 (Kolonia Paruzantów); Bedn. DKSL:99; Čarlovieč. O Slovensku a Slovákoch. Tatran, 1975:162; Kolb.DW 29:131; Kur. PLS 2:74; Lud 1898/4:320—321, 1906/12: 62—63; Mod.VUOS 2:219,307,345—346,348.

А. В. Гуря

ГУСЬ — птица, наделяемая в народных представлениях брачной символической и демоническими свойствами. Дикий Г. в народ-

ных представлениях наиболее близок к журавлю и аисту, с которыми его связывают ряд общих свойств, фольклорные тексты и лексика: сходные календарные приметы о первом снеге и наступлении зимы в связи с отлетом этих птиц, сходные ритуальные действия при встрече гусей и аистов, одинаковые заклички и способы сбивания их с пути, сходная роль масок Г., аиста и журавля в святочной обрядности и общая эротическая символика клеветания, общность лексических обозначений Млечного пути (*гусиная дорога*, *буськова дорога*, *журавлиная дорога*) и др. (ср. журавль и гусак 'голодец с длинным шестом'). Сильнее, чем у аиста и журавля, у Г. выражена брачная мужская символика. Демонические свойства приписывают гусям преимущественно зап. славяне. В народной традиции домашние Г. включаются в общий круг представлений о домашней птице.

День святых — покровителей гусей. Гадания о зиме. У русских о гусях молятся св. Никите. В его день (15.IX), известный как «праздник гусятников», бьют Г. и стригут овец. В Витебской губ. с просьбой уберечь от всякой напасти обращаются к св. Акимфию. У банатских болгар считается, что на св. Матей (16.XI) этой святой крадет гусиные яйца. У зап. славян, хорватов и словенцев покровитель Г. — св. Мартин. На св. Мартина (11.XI) режут Г., и ритуальным блюдом в этот день является печеный Г. В Хорватии в день св. Мартина начинают открывать Г. к рождественскому столу. По грудной кости печеного мартинского Г., а в Чехии, Моравии и Словении также по его внутренностям гадают о предстоящей зиме: напр., пятно в середине кости означает, что зима не будет ранней (я.-луж.), белая кость предсказывает сухую и устойчивую зиму или же снежную и морозную, пятнистая — неустойчивую, темная — ненастную, влажную, мягкую, крапчатая — снежную, выжухую (пол.). В связи с этим поляки Силезии говорят: «Na św. Marcina / Najlepsza gęsina, / Patrz na pierze i na kości, / Jaka zima nam zagrości» [На св. Мартина лучшая гусятина, смотри на грудь и на кости, какая зима придет к нам в гости] (Lud 1910/16:13). О предстоящей зиме гадают и по полету Г., отлетающим на юг: если они летят низко, зима наступит скоро, если высоко — холода будут не скоро (гуцул., пол. серадз.). У поляков связанные с Г. календар-

ные приметы о погоде выражены в пословицах: «Сгу Марсина гедь ро wodzie, бѣдзие Воіе Narodzenie ро lodzie» [Если на Мартина гусь на воде, на Рождество будет на льду] (в.-пол.) и наоборот: «Na Marcina gędy na lodzie, w gody będą na wodzie [На Мартина гуси на льду, на Святки будут на воде] (Подгале, Lud 1910/16:13). Аналогичная примета известна и украинцам: «Коли на Мартина гуска вийде на лід, то ще буде плавати по воді» (Килям.УР 5:261).

Отлет и прилет гусей. У русских Млечный путь называется, в частности, *гусиной дорогой*. Считается, что по этой дороге гуси прилетают весной и по ней же летят осенью в ирей (смола). В Гродненской губ. с отлетом гусей связана примета: за сколько недель до Святки гуси улетят в ирей, столько недель после Святки будет длиться зима. В Вятской губ. период отлета гусей называется *гусиным летом*, оно следует за *бабыным летом*. День отлета гусей у русских и отчасти у украинцев приурочивается в некоторых местах к дню св. Никиты — *Никиты-гусятиника, Никиты-гусаря, Гусепролета*, у карпатских украинцев — к дню св. Мартина, когда с отлетом диких гусей появляется первый снег. В Моравии существует поверье, что во время отлета гусей можно избавиться от дремоты. Для этого нужно умыться в проточной воде и, увидя улетающих гусей, попросить их заврать с собой дремоту, крикнув им: «Husu, husu divočice, vemte mne ty dřimotice!» [Гуси, гуси дикие, возьмите у меня дремоту!] (Plicka K., Volf F., Svobolín a K. Český rok v pohádkách, říčních, hrách a tancích, říkadlech a hádankách. Sv. 1: Jaro. Praha, 1951:24). Во время прилета гусей весной к ним обращаются со словами: «Huso, huso divá, / Kdes tak dlouho byla? / „Byla jsem já na rosoce, / myla jsem si nohu, guse, / abych byla bílá / jako aníh a křída“» [Гусь, гусь дикий, где ты так долго была? «Я была на реке, мыла свои ноги, руки, чтобы быть белым, как снег и как мел»] (Ibid.). На Украине (полтав., харьков.) встреча первых весенних гусей аналогична встрече аиста. Гусей встречают, подбрасывая им вверх солому со словами: «Гуси, гуси, кате вам на гнядечко, а мам на здоровичко!», «Гуси, гуси, мам на гнядо, а мам на тепло (на добро)!», «Гуси, гуси, кате вам на гнядо — подохнит на

Рядово!» (Ефим.СМЗ:36; ЭО 1897/1: 64,65; Драг.МІР:7). Упавшую солому подбирают и подкладывают потом под сидящих на хвостах домашних гусей или кур, на каждое яйцо кладут по соломинке, чтобы не было бесплодных яиц. В Курской и Воронежской губерниях, увидев первых прилетающих гусей, кидают солому со словами: «Гуси, кате вам соломки, штоб гуси у нас вляисы!» (ПА) или же просто кладут в гнядо домашней птице пучок соломы, чтобы она хорошо птядлась. Согласно польскому поверью, если первыми увидишь весной гусей, будешь весь год слабым, как Г., а если жеребенка — будешь сильным и здоровым, как конь. У украинцев весной при виде первых гусей завязывают на чем-нибудь узел и, когда кто-либо заболет, дают больному развязать его, отчего он выздоровеет (винниц.).

Обычай сбивать летящих гусей с пути. Одни и те же игровые способы и закладки используются применительно и к гусям, и к журавлям, и к аисту. Так, распространено поверье, что если пересчитать летящих ключом гусей, они перемешаются и собьются с пути. Чтобы сбить их, завязывают левой рукой узел на паятке или рубашке (брия., гомел.), «перекрывают» им дорогу красивым повом (гомел.), бросают две палочки крест-накрест (мурск.), втыкают пастушью палку (*klucak*) в землю (чеш.), кричат: «Гуси, гуси! Завяжу вам дорогу, щоб не втрапілі до дому!» (укр.-карпат.), «Гуси, гуси, колесом, колесом! Червоным повом!» (укр.), «Задний переднего перегнал!» (рус.), «Śledna przēmim pazaabęga!» [Передний настигает первого!] (в.-луж.). Гуси также не любят и сбиваются с пути, когда им желают счастливого пути (гомел.). Чтобы летящие гуси выстроились в ключ, нужно трижды крикнуть им: «Kluczem, dzikie gęski, kluczem!» [Ключом, дикие гуси, ключом!] (пол. галлц.).

Гусь в народной демонологии. Поверья в былички о нечистой силе, принимающей облик Г., особенно распространены у зап. славян. Известны былички о явлении нечистой силы в лунную ночь в виде белого Г. (луж.) и о черте в облике Г. (пол. белосид.). Облик Г. может принимать *klucak* — дух, приносящий своему хозяину богатство (варм.-мазур.). По кашубскому поверью, ведьма плавает по воде

в виде Г.; по лужицкому — ведьмы обращаются в гусей в Вальпургиеву ночь, проникают на скотный двор и насыпают порчу, закапывая, напр., в конюшни гусиные лапы, кости, кожу и т. п. В польской быличке ведьма нависает над селом град величиной с гусиное яйцо, высиживая, как наседка, гусиные яйца в ямке, выкопанной в укромном месте (люблин.). У русских в день Гусепролета задобривают водяного, бросая ему Г. без головы, голову же относят домой для домового. Помимо этого существует также поверье, что если гуси раскричались ночью — это значит, что они увидели злого духа, — крик их, как и пение петуха, утрашает и изгоняет его (люблин.).

Свадебная и брачная символика гуся Г. (гусака) нередко символизирует жениха. Г., приснившийся вдове, сулит ей холостяка, т. е. новое замужество (ровен.). В русских свадебных песнях жених с поезжанами часто противопоставляется невесте с подружками как серые гуси белым лебедям. В украинском свадебном приговоре гусака — поэтический образ жениха: «Наша кума в значком, та забігла за вашими гусачком» (покут., Kolb.DW 29:336). В польской любовной песне: «O mój Jasiuleńku, boś ni sie rodobol, / Boś ni sie nad wodo jek gupaioł krygowal» [Потому, мой милый Ясь, что ты мне понравился, ты передо мной на воде, как гусака, кичмался] (мавов., Skierkowski i W. Puzacza Kurpiowska w pieśni. Płock, 1934. Cz. 2. Zvez. 3:290). Правда, Г. может иногда символизировать и невесту (отчасти под влиянием женского рода этого слова в некоторых языках), напр.: «Ляцелі гусацькі, да не голалі, / Толькі адна гусацька ды й загогала. <...> Сядзелі дзеванькі ды не плакала, / Толькі адна княгінька залакала» (винтеб., Вас.п. 5:249). Известны девичьи гадания с Г. о замужестве на св. Андрея или под Новый год: выпускают в дом гусака, и та из девушек, к которой он подойдет первой или которую первой уцелит, первой выйдет замуж (пол., луж.). Щипание, клевание Г., так же как и аиста, имеет эротический смысл. У карпатских украинцев во время рождественского поста на вечерниках устраивается игра, во время которой парни *запикают гусака* (кладут смоченную в воде кудель в печную сажу) и этим гусаном мажут лицо той из девушек, которая откажется поцеловать их всех. На Украине, в Белоруссии и вост. Польше *гусаками, гусонь-*

ками, гусочками, gusakati называется род свадебного печенья и украшения из теста на свадебном караване в виде птичек. В белорусском Полесье в случае, если невеста оказалась «нечестной», утром после брачной ночи на стол перед ее родителями с позором ставят откормленного Г. и кочан капусты (мужской и женский эротические символы), а также решето с отходами от молотыбы гречихи.

Гусь в святочной обрядности. У поляков и лужичан на Рождество, Новый год или день Трех королей пекут хлебцы в виде гусей (как и других животных), которые скармливают домашней птице. В Хорватии печеный Г. — ритуальное блюдо на Рождество. У лужичан Г. бывает обязательным блюдом за девять дней до святых вечеров. У русских известны святочные игры с «гусем» — ряженым, который старается поклевать играющих своим «клювом» (палкой, клюшкой). Хорваты на второй день Рождества поят вином гусаков и петухов, чтобы весь год они были смальными. У карпатских украинцев встречается запрет участникам рождественской трапезы вставать из-за стола и пить воду, иначе гуси не будут вестись.

Магические действия с домашними гусьями. У лужичан на Новый год черенки оципаных гусиных перьев выбрасывают перед домом, чтобы люди обходили их стороной; считается, что в этом случае Г. будут вестись в течение девяти лет. У поляков Варшвы и Малур их бросают на равнине дорог, чтобы Г. корошо велись. При первом выгоне гусят на подножный корм их обливают помоями, чтобы предохранить от сглаза; завязывают на чем-нибудь узел, чтобы уберечь от болезней (житомир.); подстригают им перышки на голове и окуривают жемьями перьями (полтав.); трижды обегают вокруг них, чтобы они возвращались вместе лишь на свой двор (словац.), с той же целью выпускают их на двор через штаны хозяина (варм.-мазур.), обратно загоняют кизиловой веткой, которой ударяют по спине при поздравлении с Новым годом, чтобы они держались своего двора (болг.-банат.). Покупая гусей на развод, следует брать их, встав против течения реки, и следить, чтобы продавец не выдрал пуха из-под крыльев (полтав.). За месяц до посадки гусыни на яйца в лате чистят трубы от сажки, иначе яйца почернеют и гусята не

вылупится (полтав.). Г. несутся с конца февраля и, как считают на Украине, смесут столько яиц, сколько недель длится мясоед. Сажая гусыню на яйца, берут присутствующего мальчика за волосы, приговаривая: «Цоб гусы булы ухати, волохати, бородати» (полтав.). В гнездо ей кладут рождественскую солому или солому, которую подбрасывали вверх во время прилета диких Г. По укр. поверью, если посадить гусыню на яйца на св. Якова (21.III), из всех яиц вылупится гуслята. Гусиное яйцо, снесенное на Благовещенье, насадке не подкладывают, т. к. на него вылупится урод (ровен.). В Благовещение (восьмишестидесятилетний праздник) насадку-гусыню старались не трогать, чтобы она несла крупные, как у аиста, яйца (замош.). Для предотвращения от порчи на вылупившихся гусят запрещают смотреть (укр.), окуривают их гусиным гнездом и скорлупой от первого гусиного яйца (словац.-морав.). Г., на которых наслана порча, способны зацелить друг друга насмерть, и когда это происходит, их посыпают землей со свежей мотылы (луж.).

Гусь в народной медицине. Гусиный пух прикладывают к гнойникам для

вытигивания гноя (пол.). Гусиный помет накладывают на нарывы, чтобы он лопнул и зажил (болг.). Молодым птенцом Г. прикасаются к лицу для выведения веснушек (пол.). Если новорожденный не дышит после родов, сжигают гусиное перо, чтобы привести его в чувство (словац.).

Лит.: Зел.ОРАГО 1:138,276; Зел.ТС 1:13; Чулж.АРС:255; Бол.КСЗ:48; Добр.СЭС 2:308; СРНГ 7:240-241,243-244,248-249; Даль 1:410; Даль ПРН:247; Вис.:258; Fed.LB 1:184; Чуб.ТЭСЭ 1:62; Клим.УР 3:342, 5:260; УНВ:302; Ефим.СМЗ:37; АрхИИФЭ ф. 15-3, №252:89; ПА; КОО 1:207,221,235,244,256; РН 1912/9/5-6:140; Телб.БББ:184; НаЛРС:68; NO 18:423; Вил.ND:62; Колб.DW 3:93, 17:138-139, 54:285; Лид 1896/2:156, 1899/5:181, 365, 1900/ 6:219, 1905/11:380, 1907/13:22, 110, 111, 1910/16:4,9-13; ZWAK 1881/5:128; 1893/17:45,131,134; Дум.РЗО:329-330; Сыл.ЗОВ:81,107; ArchKEUW S/148:3; ArchPEUL TN 145 B:9; Schul.WVG:260-261; Schn.FVS:85, 108; Vech. WSMAG:281,284-286,418,445,469.

А. В. Гуря

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ (Дополнения)

- АА — Архангельский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Алм.АМЭЗ — *Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной литературы). Одесса, 1901.
- Аф.ПМ — *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. М., 1995.
- Байб.РТК — *Байбурич А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Балуш.СС — *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. Київ, 1993.
- Банд.НРС — *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991.
- Барс.ПСК — *Барсов Е. Е.* Причтания Северного края. М., 1872. Ч. 1, 2. Изд. 2. Издание подготовили Б. В. Чистова, К. В. Чистов. СПб. 1997. Т. 1, 2.
- Барт.МС — *Барташэвіч Г. А.* Магічнае слова. Мінск, 1990.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепайцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- БЕ — Българска етнология. София (до 1994 г. — Българска етнология).
- Бен.ЗБФ — *Беновска-Събкова М.* Змеят в български фолклор. София, 1992 [Репринт - 1995].
- БИ — От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник / Составител А. Стойнев. София, 1994.
- Болт.УНМ — *Болтарович З.* Українська народна медицина. Історія і практика. Київ, 1994.
- Бос.ГОСВ — *Босил М.* Годишњи обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Вал.КД — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.
- Вас.ВОС — *Василевич А.* О верованиях и обычаях из Сврљига. Сврљиг, 1996. [Културна историја Сврљига. К». IV].
- Вет.ЗЗО — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) // РФВ 1901. № 1-2, № 3-4; 1902, № 1-2; 1903, № 1-2, № 3-4; 1904, № 1-2, № 3-4; 1905, № 2, № 4; 1906, № 1-2, № 3-4; 1907, № 1, № 3.
- Вин.ЗОСМ — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и современным записям). СПб., 1907—1909. Вып. 1-2.
- Влас.НА — *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Влах.НБОК — *Влаховић М.* Неки божићни обичаји у Кртолама // Записи. Цетиње, 1931. Књ. XI.
- Враж.НДМ — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Враж.НММ — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Књ. 1-2.
- ВС — Ветлужская сторона / Общая ред. А. В. Кулагинной. Кострома, 1996. Вып. 2.
- ВФЗИ — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- ВФМ — Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996.
- ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Ган.НСН — *Ганудель З.* Народні страви и напої. Братислава, 1987.
- Георг.БНМ² — *Георгиева И.* Българска народна митология. Второ переработено и допълнено издание. София, 1993.
- Грац.С — *Грацианская Н. Н.* Словаки. М., 1994.
- Гром.ВСК — *Громико М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских

- крестьян XVIII—XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII — нач. XX в. Новосибирск, 1975. С. 71-109.
- Гура СЖ — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль ПСП — *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Денис.КСД — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- ДКСБ — *Моровов И. А., Слепцова И. С., Остроеский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья. Этнодialeктный словарь. М., 1997.
- ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- ДПФ — Детский поэтический фольклор. Антология / Сост. А. Н. Мартынова. СПб., 1997.
- Дял.НК — *Дяков Т.* Народният календар (празници и вярвания на българите). София, 1993.
- Бал.ЗВР — *Баловић Л.* Земља, Веровања и ритуали. Београд, 1995.
- ВКЗ — Этно-культуролошки зборник. Сврљуг, 1995-. Књ.1-.
- ЕМ — Этнография на Македония. Извори и материали. София, 1992. Т. 1, 2.
- ЕПНК — см. ЕПНДК (София; начиная с т. 4 заглавие серии: Этнографски проблеми на народната култура).
- Етнолог — Этнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија. Скопје, 1993-. Год. 1-., Бр. 1-.
- Журав ДС — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Заб.РН — *Забелин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Зав.КД — *Завьялова М. В.* Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров). Канд. дисс. М., 1999.
- Заговор — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Зел.ИТ 1 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901-1913. М., 1994.
- Зел.ИТ 2 — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917-1934. М., 1999.
- Зел.ОРМ² — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- ЗРНМЧ — Сборник радова народног музеја Чачка. Чачак, 1971. Књ. 2.
- Ивл.РРК — *Ивлева Л. М.* Рязанье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- ИСФНИК — Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полицской. Oakland, 1997. Вып. 1, 2.
- Каца ДР — *Каца М. С.* Глагольная мифологическая лексика в русском и украинском языках. Дипл. раб. МГУ, 1993.
- КДЯК — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Кит.МНА — *Китевски М.* Македонска народна лирика. Обредни песни. Скопје, 1997.
- Кит.МНП — *Китевски М.* Македонски народни празници и обичаи. Скопје, 1996.
- Клим.КОУ — *Климец Ю. Д.* Купальска обрядовість на Україні. Кит, 1990.
- Кляус УС — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Конст.ЖМД — *Константинов Д.* Жервяна в миналото и до днешно време. София, 1948.
- Костом.СМ — *Костомаров Н.* Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994.
- КПО — Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 1998.
- Краин.ПКБ — *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

- Крин.ДД** — *Криничная И. А.* Домашний дух и святочные гадания. (По материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.
- Крин.ДОД** — *Криничная Н. А.* Дом, его облик и душа: К вопросу о тождестве символов в мифологической прозе и народном искусстве. Петрозаводск, 1992.
- Крин.ЛН** — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Крин.ПРС** — *Криничная И. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Крин.СБ** — *Криничная Н. А.* Сынове бани. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.
- Крин.СК** — *Криничная Н. А.* На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
- КСК** — *Кодови словенских култура* Београд, 1996-. Бр. 1-...
- Кузн.ДЛ** — *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Куроч.УНО** — *Курочкин О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маламка» (з історії народних масок). Олішне, 1995.
- Кух.РЗАБ** — *Кухаронак Т. І.* Радзінныя звячэй і абрады беларусаў. Мінск, 1993.
- Левк.ДР** — *Левкиевская Е. Е.* Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дипл. раб. МГУ, 1988.
- Левк.КД** — *Левкиевская Е. Е.* Славянский вербальный оберег: семантика и структура. Канд. дисс. М., 1995.
- Лог.МКЭ** — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Лог.СОЗ** — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Майк.ВЭ²** — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / После-...
...я слово, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. СПб., 1994. Изд. 2.
- МДАБЛ** — Малый диалектологический атлас балканских языков. Архивные материалы.
- МЗМ** — Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Мин.ЖС** — *Мищенко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1989.
- Мид.ННГ** — Невидими ноцни гости / Подбор и научен коментар В. Мицева. София, 1994.
- Млад.БПНК** — *Младенов О.* Български празници народен календар. София, 1997.
- Мор.ЖДМ** — *Морозов Я. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998.
- Мор.Слеп.ГК** — *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- МП** — Мифология Пинежья. Каргогоры, 1995.
- МПНТ** — Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.
- МФФ** — Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Наум.ЭД** — *Науменко Г. М.* Этнография детства. М., 1998.
- Неклеп.ПОСК** — *Неклепаев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. [Переиздание очерка 1903 г.] // Русская традиционная культура, 1996, № 1-2. С. 5-66.
- НЗ** — *Народознавчі зошити.* Львів, 1995-. [Зошит] 1-. [6 тетрадей в год.]
- Ник.УНК** — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никиф.Н²** — *Никифоровский Н. Я.* Нечистотики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.
- Никол.ГД** — *Николай Д. Горње* Драгачево. Етиолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.
- Нос.ТОР** — *Носова Г. А.* Традиционные

- обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993 [Российский этнограф. Вып. 6].
- НП - Народная проза. М., 1992.
- НХЛ - Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998.
- ОИКС - Очерки истории культуры славян. М., 1996.
- ОЛА - Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. М., 1988. Вып. 1: Животный мир.
- ООФМ - Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997 [Фольклорные сокровища Московской земли].
- Павл.КД - Павлова М. Р. Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. М., 1990.
- Панч.НП - Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Паш.КЦВС - Пашкина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- ПЗП - На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Плот.МЭВА - Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Поп.БНК - Попов Р. Български народен календар. София, 1997.
- Поп.КПНК - Попов Р. Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- ПП - Пирян пее '85. Исследования и материалы. София, 1990.
- ППО - Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Проц.ЗНМ - Проценко Б. П. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 1998.
- ПСА - Проблеми сучасної архаїки. Київ, 1994.
- ПСЭ - Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина. А., 1979.
- Раден.НБЈС - Раденковић Љ. Народна бајана код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раден.ССНМ - Раденковић Љ. Символика света у народној магији Јужних Словена. Нит, 1996.
- Радун.ОР - Остајаје реч. Српске народне умотворине из Метохије. / Скупио, записоа и приредио М. Радуноваћ. Београд, 1983.
- Райч.РНК - Райчевски С. Родопски народен календар. София, 1998.
- РДС - Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- РЗ - Русские заговоры / Составление, предисловие и примечания Н. И. Савушкиной. М., 1993.
- РЗЗ - Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- РКВЗ - Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.
- Ркс. - Рукописные дипломные работы, выполненные под руководством С. Романского (хранятся в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария).
- РНТС - Русские народные традиции и современность. М., 1995.
- Род. - Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994.
- РР - Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- РСев-95 - Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- Рус. - Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М., 1997.
- РСОБ - Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989.
- РЭФ - Русский эротический фольклор. М., 1995.
- РязЭВ - Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. Лебедева Н. И. Научные труды.
- Садов.ЭРН - Садовникова Д. П. Загадки русского народа. М., 1959.
- СД - Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А-Г.
- СК - Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 1, 2.

- Скур.УНК — Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар. Київ, 1993.
- Слащ.ДР — Слащев В. В. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей сербов, черногорцев, хорватов и муслиман. Дипл. раб. МГУ, 1992.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- СМР² — Кулишић Ш., Пестровић П. Ж., Пактелић Н. Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд, 1998.
- Сос.РЦШ — Сосенко К. Культурно-исторична постаћ староукраїнських свят Різдва і Шедрого вечера. Львів, 1928. Київ, 1994, 2-е изд.
- СТК — Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998.
- Стражда — Стражда. Материална и духовна култура. София, 1996.
- Страх.КХ — Страхов А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Мюнхен, 1991.
- Сумц.ССО — Сумцова Н. Ф. Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Сыс.БПА — Сысой У. М. Беларуская пахавальная абраднасьць. Структура абраду. Галашэнні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.
- СЭт — Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- СЭРТК — Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.
- СЯ — Славянское языкознание. Доклады российской делегации. [Сборники к Международным съездам славистов]. М.
- СЯТК — Символический язык традиционной культуры. М., 1993.
- Тез.ГР — Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995. М., 1995.
- Тез.МлК — Миф и культура: Человек — не-человек. Тезисы конференции. М., 1994.
- Тол.ЯНК — Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Тор.РНМ — Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- ТРВ — Традиционные ритуалы и верования. М., 1992; 1995. Ч. 1, 2.
- ТРМ — Традиционная русская магия в занятиях конца XX века / Сост. С. Адольева, О. Овчинникова. СПб., 1993.
- Усп.ИТ — Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996-1997. Т. 1-3. Изд. 2.
- УЗ РПУ — Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. М., 1998. Вып. 4.
- ФЕ — Фольклорен еротикон / Сост. Ф. Бадаланов. София, 1993-1996. Т. 1-3.
- Харит.ТММП — Харитонова В. И. Традиционная магия-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.
- ХСК — Хамбъг в славянската култура. София, 1997.
- Чар.ОСУ — Чагин Г. Н. Мироззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.
- Чарк.СД — Чаркановић В. Сабрана дела из српске религије и митологије у пет књига. Београд, 1994. Књ. 1-5.
- Череп.МРРС — Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова. СПб., 1996.
- ЭРП — Этносемиотика ритуальных предметов. Сборник научных трудов. СПб., 1993.
- ЭСП — Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991.
- ЭЭИ — Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы. М., 1995.
- Юд.ОРЗ — Юдина А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Čič. — Čičmany/Zost. E. Munková. Žilina, 1992.
- ЕК — Encyklopedia katolicka / Pod red. F. Grygulewicz, R. Łukaszyc, Z. Sułowski. Lublin, 1973-. Т. 1-.
- ELKS — Encyklopedia ľudovej kultúry Slovenska. [Bratislava], 1995. Т. 1, 2.
- God.RDO — Godula R. Od Mikolaja do Trzech Króli: o roli dam w obrzędzie. Kraków, 1994.
- Han.BK — Hanuš J. Bajeslovni kalendár

- Slovanský, filii pozůstatky pohancko-svátečných obřadů slovanských. V Praze, 1860.
- HB — Hrvatska enciklopedija / Glavni urednik M. Ujević. Zagreb, Sv. 1. 1941; Sv. 2. 1941; Sv. 3. 1942; Sv. 4. 1942; Sv. 5. 1945.
- Ivaniš.P — *Ivanisević F.* Poljica // ZNŽO, 1905. Knj. 10. № 1. S. 11-111.
- Jind.Ch — *Jindřich J.* Chodsko. Praha, 1956.
- Kel.BPSL — *Kelemina J.* Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.
- Kubin LČK — *Kubin J.* Lidomluva Čechů kladských. Praha, 1913.
- Kur.PLS² — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Druga izdaja. Ljubljana, 1998. Knj. 1-2.
- Kul.IK — *Fra Kulleša S.* Život i običaji u Imotskoj Krajini. Imotski, 1993.
- Lig.ŠKL — *Ligeza J.* Śląska kultura ludowa. Katowice; Wrocław, 1948.
- Łęga ZM — *Łęga W.* Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
- Machek CSJR — *Machek V.* Česká a slovenská jiuéna rostlin. Praha, 1954.
- Mosz.AKL — *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, 1934-1936. Zesz. 1-3. (= AKLP)
- Nieb.PSL — *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- PhS — Philologia Slavica. K 70-letnjo akademika N. I. Tolstogo. M., 1993.
- Sim.KG — *Simonides D.* Od kolcbki do grobu. Opole, 1988.
- SMS — Studia mythologica slavica. Ljubljana, 1998 [T.] 1; 1999 [T.] 2.
- Smol.TZ — *Smolińska T.* Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Opole, 1994.
- Sobol.SOW — *Sobolev A.* Sprachatlas Ostserbiens und Westbulgariens. Marburg; Lahn, 1998. T. III. Texte.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996-1999. T. 1. Kosmos. [Cz. 1] Niebo. Światła niebieskie. Opieki Kamienne. [Cz. 2] Ziemia. Woda. Podziemie.
- Svorc S. — *Svorc P.* Strba. Košice, 1979.
- TL — Twórczość ludowa. [Kwartalnik stowarzyszenia twórców ludowych]. Lublin, 1985-. R. 1-.
- Vyhl.RH — *Vyhlídal J.* Rok na Hané. Praha, 1906.
- Vyk.RSS — *Vykoukal F. V.* Rok v starodávných slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Węz.ML — *Węzowiec-Ziółkowska D.* Miłose ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII—XX wieku. Wrocław, 1991.
- Zab.ZG — *Zablatnik P.* Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, Sege in navade na Koroskem. Celovec, 1990.
- Znam.PMWR — *Znamerowska-Prüffero-wa M.* Przyczynek do magii i wierzeń rybaków// Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. IV. S. 1-37.

СЛОВАРИ

- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1, 2.
- ESJČ — *Holub J., Kopečný F.* Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.
- Ripka — *Ripka I.* Vecný slovník dolnotreňianskych nářečí. Bratislava, 1981.
- SJPD — Słownik języka polskiego/ Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958—1969. T. 1-11.

Исправления к списку источников в I томе

- Нор.ЖОАК ... 1983 - должно быть: Нор.ЖОАК ... 1985.
- Ваг.KUW ... 1963 - должно быть: Ваг.KUW ... 1981.
- NSL — должно быть: NSI
- Schnaid.KN — должно быть: Schnaid.KH

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ (Дополнения)

- АА — Архангельский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. Москва.
- Лм.АМЗЗ — *Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной литературы). Одесса, 1901.
- Аф.ПМ — *Афанасьев А. Н.* Происхождение мифа. М., 1995.
- Байб.РТК — *Байбурич А. К.* Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993.
- Балуш.СС — *Балушок В.* Світ середньовіччя в обрядовості українських цехових ремісників. Кит., 1993.
- Банд.НРС — *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991.
- Барс.ПСК — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края. М., 1872. Ч. 1, 2. Изд. 2. Издание подготовили В. В. Чистова, К. В. Чистов. СПб., 1997. Т. 1, 2.
- Барт.МС — *Барташэвич Г. А.* Магічнае слова. Мінск, 1990.
- БВКЗ — Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии). СПб., 1993.
- БВ — Българска етнология. София (до 1994 г. — Българска стнография)
- Бен.ЗБФ — *Беновска-Събкова М.* Змеят в български фолклор. София, 1992 [Репринт - 1995].
- БИ — От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998.
- БМ — Българска митология. Внциклопедичен речник / Составител А. Стойнев. София, 1994.
- Болт.УНМ — *Болтарович З.* Українська народна медицина. Історія і практика. Київ, 1994.
- Бос.ГОСВ — *Босић М.* Годишња обичаји Срба у Војводини. Нови Сад, 1996.
- Вал.КД — *Валенцова М. М.* Терминология чешской и словацкой календарной обрядности. Канд. дисс. М., 1996.
- Вас.ВОС — *Васильевич А.* О верованиям и обичаям из Сарлига. Сарлиг, 1996. [Культурна историја Сврљига. К». IV].
- Вет.ЗЗО — *Ветухов А. В.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли) // РФВ 1901. № 1-2, № 3-4; 1902, № 1-2; 1903, № 1-2, № 3-4; 1904, № 1-2, № 3-4; 1905, № 2, № 4; 1906, № 1-2, № 3-4; 1907, № 1, № 3.
- Вин.ЗОСМ — *Виноградов Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. (по старинным рукописям и современным записям). СПб., 1907—1909. Вып. 1-2.
- Влас.НА — *Власова М.* Новая абевега русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995.
- Влах.НБОК — *Влаховић М.* Неки божићни обичаји у Кртолама // Записи. Цењтње, 1931. Књ. XI.
- Враж.НДМ — *Вражиновски Т.* Народна демонологија на Македонците. Скопје; Прилеп, 1995.
- Враж.НММ — *Вражиновски Т.* Народна митологија на македонците. Скопје; Прилеп, 1998. Књ. 1-2.
- ВС — Веплужская сторона / Общая ред. А. В. Кулагиной. Кострома, 1996. Вып. 2.
- ВФЗИ — Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- ВФМ — Вятский фольклор. Мифология. Котельнич, 1996.
- ВФНК — Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995.
- Ган.НСН — *Галудель З.* Народні страви н Наної. Братислава, 1987.
- Георг.БНМ² — *Георгиева И.* Българска народна митология. Второ переработено и допълнено издание. София, 1993.
- Грац.С — *Грацианская Н. Н.* Словаки. М., 1994.
- Гром.ВСК — *Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских

- крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII — нач. XX в. Новосибирск, 1975. С. 71–109.
- Гура СЖ — Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль ПСП — Даль В. И. О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа: Материалы по русской демонологии. СПб., 1996.
- Денис.КСД — Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995.
- ДКСБ — Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Митюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997.
- ДОО — Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. М., 1995. Т. 1.
- ДПФ — Детский поэтический фольклор. Антология / Сост. А. Н. Мартынова. СПб., 1997.
- Дж.НК — Дяков Т. Народният календар (празници и явявания на българите). София, 1993.
- Бал.ЗВР — Валовић Д. Земља, Веровања и ритуали. Београд, 1995.
- ЕКЗ — Етно-културолошки зборник. Сърбија, 1995–. Књ. 1–.
- ЕМ — Етнография на Македонија. Извори и материјали. София, 1992. Т. 1, 2.
- ЕПНК — см. ЕПНДК (София; начиная с т. 4 заглавие серии: Етнографски проблеми на народната култура).
- Етнолог — Етнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија. Скопје, 1993–. Год. 1–. Бр. 1–.
- Журав.ДС — Журавлев А. Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Заб.РН — Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880.
- Зав.КД — Завьялова М. В. Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и картина мира (на материале литовских и белорусских лечебных заговоров). Канд. дисс. М., 1999.
- Заговор — Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Зел.ИТ 1 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1901–1913. М., 1994.
- Зел.ИТ 2 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. М., 1999.
- Зел.ОРМ² — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- ЗРНМЧ — Сборник радова народног музеја Чачка. Чачак, 1971. Књ. 2.
- Ивл.РРК — Ивлева Л. М. Рязанье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- ИСФНК — Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Под ред. А. Архипова и И. Полинском. Oakland, 1997. Вып. 1, 2.
- Каца ДР — Каца М. С. Благольная мифологическая лексика в русском и украинском языках. Дипл. раб. МГУ, 1993.
- КДЯК — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Кит.МПА — Китевски М. Македонска народна лирика. Обредни песни. Скопје, 1997.
- Кит.МНП — Китевски М. Македонски народни празници и обичаи. Скопје, 1996.
- Клим.КОУ — Климец Ю. Д. Купальска обрядовість на Україні. Кит, 1990.
- Кляус УС — Кляус В. Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Конст.ЖМД — Константинов Д. Жервања в миналото и до днешно време. София, 1948.
- Костом.СМ — Костомаров Н. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М., 1994.
- КПО — Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 1998.
- Краин.ПКБ — Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явление русской народной жизни. Новгород, 1900.

- Крин.ДД** — *Криичная И. А.* Домашний дух и святочные гадания. (По материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.
- Крин.ДОД** — *Криичная И. А.* Дом, его облик и душа: К вопросу о тождестве символов в мифологической прозе и народном искусстве. Петрозаводск, 1992.
- Крин.ЛП** — *Криичная И. А.* Лесные наваждения: Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Крин.ПРС** — *Криичная И. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Крин.СБ** — *Криичная И. А.* Сыноле бани. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» бани. Петрозаводск, 1995.
- Крин.СК** — *Криичная И. А.* На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды. Петрозаводск, 1994.
- КСК** — Кодови словенских култура. Београд, 1996-. Бр. 1- .
- Кузн.ДЛ** — *Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Куроч.УНО** — *Курочкин О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок). Опішне, 1995.
- Кух.РЗАБ** — *Кухаронак Т. І.* Радзінныя вышчы і абрады беларусаў. Мінск, 1993.
- Левк.ДР** — *Левкиевская Е. Е.* Русская, украинская и белорусская мифологическая лексика. Опыт сравнительного анализа. Дисп. раб. МГУ, 1988.
- Левк.КД** — *Левкиевская Е. Е.* Славянский вербальный оберег: семантика и структура. Канд. дисс. М., 1995.
- Лог.МКЭ** — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.
- Лог.СОЗ** — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.
- Майк.ВЗ²** — Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова / После-
словие, примечания и подготовка текста А. К. Байбурина. СПб., 1994. Изд. 2.
- МДАБЯ** — Малый диалектологический атлас балканских языков. Архивные материалы.
- МЗМ** — Мир звучащий и молчаливый. Семантика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Мин.ЖС** — *Миненко Н. А.* Живая старина. Будни и праздники сибирской деревни в XVII — первой половине XIX в. Новосибирск, 1989.
- Миц.ННГ** — Невидими ноцини гости / Подбор и научен коментар В. Мицева. София, 1994.
- Млад.БПНК** — *Младенов О.* Български празничен народен календар. София, 1997.
- Мор.ЖДМ** — *Морозов Я. А.* Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы / жеманьбы». М., 1998.
- Мор.Слеп.ПК** — *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. М., 1993.
- МП** — Мифология Пинежья. Карпогоры, 1995.
- МПНТ** — Мифологические представления в народном творчестве. М., 1993.
- МФФ** — Малые формы фольклора. Статьи памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995.
- Наум.ЭД** — *Науменко Г. М.* Этнография детства. М., 1998.
- Некляп.ПОСК** — *Некляпцев И. Я.* Поверья и обычаи Сургутского края. [Переиздание очерка 1903 г.] // Русская традиционная культура, 1996, № 1-2. С. 5-66.
- НЗ** — Народомыслие. Львів, 1995-. [Зошит] 1-. [6 тетрадей в год.]
- Ник.УНК** — *Никитина С. Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никиф.Н²** — *Никифоровский Н. Я.* Нечистики, свод простонародных в Витебской Белоруссии сказаний о нечистой силе. Витебск, 1995.
- Никол.ГД** — *Николић Д.* Горње Драгачево. Етнолошко проучавање културних промена. Београд, 1996.
- Нос.ТОР** — *Носова Г. А.* Традиционные

- обряды русских: крестины, похороны, поминки. М., 1993 [Российский этнограф. Вып.6].
- НП — Народная проза. М., 1992.
- НХЛ — Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998.
- ОИКС — Очерки истории культуры славян. М., 1996.
- ОЛА — Общеславянский лингвистический атлас. Серия лексико-словообразовательная. М., 1988. Вып. 1: Животный мир.
- ОФМ — Обряды и обрядовый фольклор. М., 1997 [Фольклорные сокровища Московской земли].
- Павл.КД — Павлова М. Р. Полесская терминология ткачества на общеславянском фоне. Канд. дисс. М., 1990.
- Павл.НП — Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Пашт.КЦВС — Пашина О. А. Календарно-песенный цикл у восточных славян. М., 1998.
- ПЗП — На путях из земли Пермской в Сибирь. М., 1989.
- Плот.МЭБА — Плотникова А. А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1996.
- Пон.БНК — Попов Р. Български народен календар. София, 1997.
- Пон.КПНК — Попов Р. Кратък празничен народен календар. София, 1993.
- ПП — Пирин пее'85. Исследования и материалы. София, 1990.
- ППО — Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.
- Проц.ЗНМ — Проценко Б. Н. Заговоры, обереги, народная медицина, поверья, приметы. Духовная культура донских казаков. Ростов-на-Дону, 1998.
- ПСА — Проблеми сучасної ареалогії. Київ, 1994.
- ПСФ — Проблемы славянской этнографии: К 100-летию со дня рождения чл.-корр. АН СССР Д. К. Зеленина. А., 1979.
- Раден.НБЈС — Раденковић Љ. Народна биљња код Јужних Словена. Београд, 1996.
- Раден.ССНМ — Раденковић Љ. Символика света у народној магии Јужних Словена. Ниш, 1996.
- Радун.ОР — Остапаје реч. Српске народне умотворине из Метохије. / Скупио, записао и приредио М. Радуновић. Београд, 1988.
- Райч.РНК — Райчевски С. Родопски народен календар. София, 1998.
- РДС — Русский демонологический словарь / Автор-составитель Т. А. Новичкова. СПб., 1995.
- РЗ — Русские заговоры / Составление, предисловие и примечания Н. И. Савушкиной. М., 1993.
- РЗЗ — Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993 гг. / Под ред. В. П. Аникина. М., 1998.
- РКВЗ — Русское колдовство, ведовство, знахарство. СПб., 1994.
- Ркс. — Рукописные дипломные работы, выполненные под руководством С. Романского (хранятся в библиотеке Софийского Университета им. св. Климента Охридского, Болгария).
- РНТС — Русские народные традиции и современность. М., 1995.
- Род. — Родопи. Традиционна народна духовна и социално-нормативна култура. София, 1994.
- РР — Рождение ребенка в обычаях и обрядах. Страны зарубежной Европы. М., 1997.
- РСев-95 — Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995.
- Рус. — Русские / Отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Поляцук. М., 1997.
- РСОБ — Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989.
- РЭФ — Русский эротический фольклор. М., 1995.
- РязЭВ — Рязанский этнографический вестник. Рязань, 1996. Т. 2. Лебедева Н. И. Научные труды.
- Садов.ЭРН — Садовников Д. Н. Загадки русского народа. М., 1959.
- СД — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. А-Г.
- СК — Слово и культура. Памяти Никиты Ильича Толстого. М., 1998. Т. 1, 2.

- Скур.УНК — *Скуратівський В. Місяцелік. Український народний календар.* Київ, 1993.
- Слащ.ДР — *Слащев В. В. Сравнительная характеристика персонажей украинской народной демонологии и демонологических народных персонажей і сербов, черногорцев, хорватов и муслиман.* Дипл. раб. МГУ, 1992.
- СМ — *Славянская мифология. Энциклопедический словарь.* М., 1995.
- СМР² — *Кулициш Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Друго допуњено издање. Београд, 1998.
- Сос.РЦВ — *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера. Львів, 1928. Київ, 1994. 2-е изд.
- СТК — *Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой.* СПб., 1998.
- Страджа — *Страджа.* Матернална и духовна култура. София, 1996.
- Страх.КХ — *Страхов А. Е.* Культ хлеба у восточных славян. Мюнхен, 1991.
- Сумц.ССО — *Сумцов Н. Ф.* Символика славянских обрядов. Избранные труды. М., 1996.
- Сыс.БПА — *Сысоў У. М.* Беларуска пахавальная абраднасьць. Структура і абраду. Галашэніні. Функцыі слова і дзеяння. Мінск, 1995.
- СЭт — *Славянские эпюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой.* М., 1999.
- СЭРТК — *Секс и эротика в русской традиционной культуре.* М., 1996.
- СЯ ~ *Славянское языкознание. Доклады российской делегации. [Сборники к Международным съездам славистов].* М.
- СЯТК — *Символический язык традиционной культуры.* М., 1993.
- Тез.ГР ~ *Голос и ритуал. Матералы конференци.* Май 1995. М., 1995.
- Тез.МиК — *МиФ и культура: Человек — не-человек. Тезисы конференции.* М., 1994.
- Тол.ЯНК — *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этиолингвистике. М., 1995.
- Тор.РНМ — *Торэн М. Д.* Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996.
- ТРВ — *Традиционные ритуалы и верования.* М., 1992; 1995. Ч. 1, 2.
- ТРМ — *Традиционная русская магия в записях конца XX века/ Сост. С. Адомяева, О. Овчинникова.* СПб., 1993.
- Усп.ИГ — *Успенский Б. А.* Избранные труды. М., 1996-1997. Т. 1-3. Изд. 2.
- УЗ РПУ — *Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова.* М., 1998. Вып. 4.
- ФЕ — *Фольклорен еретикон / Сост. Ф. Бадаланова.* София, 1993-1996. Т. 1-3.
- Харж.ТММП — *Харитонова В. И.* Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. М., 1995.
- ХСК — *Хълбъг в славянската култура.* София, 1997.
- Чяг.ОСУ — *Чажин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в. Пермь, 1993.
- Чаяк.СД — *Чайкановић В.* Сабрана дела из српске религије и митологије у пет књига. Београд, 1994. Књ. 1—5.
- Черсп.МРРС — *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. О. А. Черепанова.* СПб., 1996.
- ЭРП — *Этносемиотика ритуальных предметов. Сборник научных трудов.* СПб., 1993.
- ЭСП — *Этнические стереотипы мужского и женского поведения.* СПб., 1991.
- ЭЭИ — *Этноязыковая и этнокультурная история народов Восточной Европы.* М., 1995.
- Юд.ОРЗ — *Юдин А. В.* Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Čič. — *Čičmany/Zost. E. Munková.* Žilina, 1992.
- ЕК — *Encyklopedia katolicka / Pod red. F. Grygulewicza, R. Łukaszyka, Z. Sułowskiego.* Lublin, 1973—. Т. 1—.
- EL'KS — *Encyklopedia ľudovej kultúry Slovenska.* [Bratislava], 1995. Т. 1, 2.
- God.RDO — *Godula R.* Od Mikołaja do Trzech Króli: o roli dam w obrzędzie. Kraków, 1994.
- Нан.БК — *Hanuš J.* Bájėslovní kalendář

- Slovanský, fiili pozústatky pohansko-svátečných obřadů slovanských. V Praze, 1860.
- HE — Hrvatska enciklopedija / Glavni urednik M. Ujević. Zagreb, Sv. 1. 1941; Sv. 2. 1941; Sv. 3. 1942; Sv. 4. 1942; Sv. 5. 1945.
- Ivaniš.P — Ivanisevic F. Poljica // ZNŽO. 1905. Knj. 10. № 1. S. 11-111.
- Jind.Ch — Jindřich I. Chodsko. Praha, 1956.
- Kel.BPSL — Kelemina J. Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje, 1930.
- Kubin LČK — Kubin I. Lidomluva Čechů kladských. Praha, 1913.
- Kur.PLS² — Kureš N. Praznično leto Slovencev. Druga izdaja. Ljubljana, 1998. Knj. 1-2.
- Kutl.IK — Fru Kutleša S. Život i običaji u Imotskoj Krajini. Imotski, 1993.
- Iig.ŠKI. — Ligeza J. Śląska kultura ludowa. Katowice; Wrocław, 1948.
- Łęga ZM — Łęga W. Ziemia Malborska. Toruń, 1933.
- Machek CSJR — Machek V. Česká a slovenská jména rostlin. Praha, 1954.
- Mosz.AKL — Moszyński K. Atlas kultury ludowej w Polšce. Kraków, 1934-1936. Zesz. 1-3. (= AKLP)
- Nieb.PSL — Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- PhS — Philologia Slavica. K 70-letňo akademika N. I. Tolstogo. M., 1993.
- Sim.KG — Simonides D. Od kolebki do grobu. Opole, 1988.
- SMS — Studia mythologica slavica. Ljubljana, 1998 [T.] 1; 1999 [T.] 2.
- Smol.TZ — Smolinska T. Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Opole, 1994.
- Sobol.SOW — Sabotev A. Sprochatlas Ostserbiens und Westbulgariens. Marburg; Lahn, 1998. T. III. Texte.
- SSSL — Słownik stereotypów i symboli ludowych / Red. J. Bartmiński. Lublin, 1996-1999. T. 1. Kosmos. [Cz. 1] Niebo. Światła niebieskie. Ogień. Kamienie. [Cz. 2] Ziemia. Woda. Podziemie.
- Svore S. — Švorc P. Strba. Košice, 1979.
- TL — Twórczość ludowa. [Kwartalnik stowarzyszenia twórców ludowych]. Lublin. 1985-. R. 1-.
- Vyhl.RH — Vyhlídal I. Rok na Flaně. Praha, 1906.
- Vyk.RSS — Vykoukal F. V. Rok v starodávnych slavnostech našeho lidu. Praha, 1901.
- Węz.ML — Wesowicz-Ziótkowska D. Miłose ludowa. Wzory miłości wieśniaczek w polskiej pieśni ludowej XVIII—XX wieku. Wrocław, 1991.
- Zab.ZG — Zablatnik P. Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, Sege in navade na Koroškem. Celovec, 1990.
- Znam.PMWR — Znamcrowska-Prüfferowa M. Przyczynek do magii i wierzeń rybaków // Prace i materiały etnograficzne. Lublin, 1947. T. IV. S. 1-37.

СЛОВАРИ

- ФСУМ — Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 1, 2.
- ESJČ — Holub J., Kopečný F. Etymologický slovník jazyka českého. Praha, 1952.
- Ripka — Ripka I. Vesný slovník dolnotrentských nářečí. Bratislava, 1981.
- SIPD — Słownik języka polskiego / Red. W. Doroszewski. Warszawa, 1958-1969. T. 1-11.

Исправления к списку источников в I томе

- Бор.ЖОЛК ... 1983 - должно быть: Бор.ЖОЛК ... 1985.
- Var.KUW 1963 - должно быть: Var.KUW 1981.
- NSL — должно быть: NSI
- Schnaid.KN — должно быть: Schnaid.KH

Д

ДАВАТЬ — БРАТЬ — семантическая оппозиция, концепты, связанные с верованиями о возможности **передачи** (или получения) блага вместе с передаваемыми (получаемыми) предметами. Как правило, действие «давать» соотносится с семантикой убывания, ущерба, лишения прибыли, в то время как «брать» означает приумножать, увеличивать, способствовать росту и т. д. Частное проявление концепта «давать» представляют собой поверья, касающиеся одалживания предметов (см. **Давать взаймы**). С понятием Д.-Б. связаны отношения обмена, купли-продажи, дарения (см. **Дар**), выкупа, жертвоприношения, вредоносные действия передачи **болезни, бесплодия**; получение магических знаний (см. **Колдун**), порча и т. п.

Существуют определенные правила, регламентирующие время и способы передачи ряда предметов, символизирующих благополучие дома и хозяйства. Если отдаешь из дома пищу (например, хлеб, молоко, сыр и пр.), следует часть оставить себе, чтобы не лишиться всего. Не следует ничего давать (а гостю — брать) в большие праздники, после захода солнца, при начале сельскохозяйственных работ, иначе у хозяев изведется скот или домашняя птица, возникнет недостаток в деньгах и пр. Женщины, которые что-либо берут или просят в канун праздников (например, на **Юрьев день**) или после захода солнца, считаются в селе ведьмами, поскольку таким образом они забирают себе урожай, «вод» скота, молоко (см. **Отбирание молока, Вестись, плодиться**). Чтобы не навлечь тяжелых последствий, дающие прибегают к оберегам, например, подсаивают молоко, гасят в нем угли, мочат большой палец или рисуют им крестик на печи и т. д.; хлеб никогда не передают через порог дома, чтобы из дома не «ушел» достаток (юл.). Особые меры предосторожности соблюдали при передаче (или переносе в свой дом) огня: его не дава-

ли никому ни под каким предлогом (серб. **воевод.**); не давали в праздники (на Новый год, Пасху, **Юрьев день**); при необходимости разжечь печь после захода солнца несколько взятых у соседей угольков сначала перекидывали через порог своей хаты, чтобы дети смогли уснуть и не плакали бы в течение ночи (**Покутье**). Нередко встречается запрет передавать из рук в руки соль, орудия труда (например, серп), которые следовало класть на землю.

Правила общения с пастухом при выпасе коров на Рус. Севере включают запреты подавать ему из рук в руки угощение, деньги (все это кладут на **яслю**), а также и **здороваться** за руку, чтобы избежать потерь скота.

Опасность может исходить от дома, откуда берут какие-либо вещи, или от особы, которой дают часть своего имущества или продукты питания: нищие. Больные приносят вред хозяйству, сами того не желая. Нищим во время отела коровы или рождения ягненка не дают хлеба, полагая, что скот будет разбегаться по селу, как расходятся по селу просящие подаяния (**Покутье**). Пасечники не дают и не продают больным людям меда, чтобы не погибли пчелы (пол., морав.). Особые предосторожности соблюдаются при контакте с покойником: пока тело находится в хате, соседи не должны ничего брать из этого дома, чтобы не перенести к себе смерть (бел. **Могил. губ.**). В сновидениях дать что-либо мертвому означает смерть кого-либо из близких (серб. **Фрушка Гора**).

Ритуальная раздача вещей и пищи совершается с целью способствовать благополучию дома, задобрить умерших предков, духов болезни и т. д. (ср., например, поминальную раздачу еды на кладбище, одаривание встречных и ритуальное угощение соседей как способ лечения больного в доме). В этих случаях действует запрет отказы-

ваться от угощения. Известны и обязательные предписания отдавать какие-либо вещи, продукты питания, предметы одежды, деньги, в частности нищим (чтобы способствовать процветанию дома и домоладцев), беременной женщине (с целью избежать ущерба в хозяйстве).

Лит.: Аф.ПВ 141-42; Крач.БЗРС;107; Бог.ВТНИ:228; ПА; ГЕМБ 1932/7:88; Шк.ЖОП: 131,137; Фил.СК:397; Вак.ЕБ:473; Kolb.DW 31:150-151; Kub.ChTL:133; Świąt.LN:556,561; Ojei.LT:135.

А. А. Плотникова

ДАВАТЬ ВЗАЙМЫ — действие, сопряженное с опасностью магической передачи благосостояния и урожая в чужое хозяйство (ср. Свой — чужой, внутренний — внешний), одна из актуализаций концепта давать — брать. Чтобы избежать возможных последствий, соблюдалось множество запретов, касающихся времени одалживания и самих передаваемых предметов.

В начале или в первый день полевых работ (пахоты, сева, посадок в огороде) ничего не дают займы из дома (о.-слав.). «бо не буда урожаю» (ПА, брест.), «бо не буде собе родйць» (ПА, ровен.), урожай или рост овощей перейдет к соседям вместе с одолженными предметами (рус., полес., пол., ю.-слав.). В серб. селах следили за тем, чтобы ничего не давать и не продавать в день выноса из дома зерна для посева. В Пловдивском крае в день сева на изгородь специально вывешивали красный пояс или моток красных ниток, давая соседям знак, что из дома вынесено зерно, поэтому никто не должен просить займы. Белорусы не дают ничего займы в день засева и в день зажина. Во время молотбы не следует давать займы зерно ни из первой, ни из последней порции обмолота (болг. пловд.). Чтобы дом был богат хлебом, следует первый раз в новой деже месить тесто из одолженной муки (бел. витеб.).

Нельзя ничего д. в. в день первого выгона скота, особенно молоко (с.-рус., полес.), иначе «обеднеет скот» (с.-рус.). В Словакии (Липтов и Спиш) ничего не давали из дома в день, когда можно было первый раз после отела коровы употреблять в пищу мо-

локо (*den otvoreniu mlieka*), иначе вместе с одолженным предметом из дома «уйдет» молоко. В Силезии хозяйки, опасаясь ведьм, не одалживают парное молоко, а дают его слегка подсоленным. Ничего не дают займы в день отела (в.-слав., з.-слав.), чтобы не исчезло молоко, не было потерь в скоте (пол.), чтобы не нанесла вред *čurodopoluca* (словац. Горняцко), *колдуха* (с.-рус.). Ведьмы вредят хозяйству также в первый день месяца, на молодом месяце или в канун праздников, когда просят что-либо займы, отбирая тем самым молоко, урожай и пр. (о.-слав.), см. Отбирание молока.

Бытовой этикет включает также предписание ничего не давать из дома в день, когда кто-либо из домоладцев отправляется в дальнюю дорогу, чтобы не помешать ему вернуться домой (черногор. Кучи).

В Сочельник, Рождество и на Новый год особенно важно ничего не давать займы (о.-слав.). В закарпатских селах ничего не дают в долг в первый день Нового года, опасаясь, что у хозяйки весь год не будет удачи («бо би винесли всю за рік», Бог.ВТНИ:228). По чеш. и словац. поверьям, ничего нельзя одалживать на Рождество; если хозяин даст пастуху половину рождественского пирога, то в течение года его хозяйство будет благополучным только наполовину. В Татрах в Сочельник и на Новый год не одалживают огня (а также угольки из печи, лампу из хлеба), чтобы не вынести из дома счастья (ср. Свет — тьма). По поверьям поляков Розадова, в Сочельник не следует ни просить, ни давать ничего займы. «иначе бы целый год все только брали друг у друга в долг» (Сай.КЛ.Р:22). Все, что было отдано в долг в течение года, следует возвратить в дом до Рождества, чтобы «в чужих руках» не осталась удача (серб., босн.), чтобы не быть весь следующий год в долгах (пол. белостоц.). У поляков считалось, что возвращение долгов из дома в Сочельник или на Рождество, наоборот, приводит к уходу из дома счастья (Лович, Лодзь).

Болгары не дают ничего займы на св. Варвару, чтобы не лишиться урожая (Родопы), на св. Игната, чтобы не утратить удачу в разведении кур. Чтобы не навредить скоту, гуцулы ничего не дают займы по понедельникам, если на понедельник в этом году приходится Благовещение (день

выгона скота). Юж. славяне накануне и в день св. Георгия не дают займы молочные продукты, чтобы ведьмы не отняли молоко у овец и коров. Болгарские хозяйки из окрестностей Пловдива, давая в этот день займы молоко, гасят в нем уголек. Остерегаясь ведьм в Юрьев день, сербы Косова ничего не давали займы, но старались в этот день что-нибудь получить, чтобы их хозяйство процветало. Опасаясь порчи со стороны ведьм, ничего не отдают из дома в Страстную пятницу (з.-слав.).

Особенно опасным считается время после захода солнца, с которым соотносят «уход» удачи и достатка из дома, ср. пол.: *całe szczęście zabierze* [все счастье заберет] (ArchKEUW:6). В исторических свидетельствах XVI века отмечается «обычай по заходе солнца ничего не давать из своего дома, ни огня, ни сосуда» (Гальк. БХОН:297—298). Считается, что после захода солнца не следует давать займы хлеб, чтобы не лишиться богатства и счастья (пол.), соль, чтобы избежать в доме несчастья (пол. Хелм), соль и дрожжи, чтобы не лишиться урожая (з.-болг. Самоковско), молоко (я.-слав.), яйца (словац. Замагурье), орудия труда и утварь — бердо, сито (полес. ровен.) и др.

Не дают также займы в день появления на свет ребенка (гудул.); в течение трех дней после родов, иначе ребенок будет слоняться по чужим домам (бел. витеб.); в первые сорок дней после родов, чтобы у ребенка не появилась страсть к кражам (макед. Скопска Котлина) или чтобы у роженицы не пропало грудное молоко (болг. пловд.). Беременная женщина остерегалась брать займы (вологод.) или давать займы (босн.), чтобы ребенок не был бедняком. Вместе с тем, беременной женщине не отказывают в просьбе и одалживают любые вещи, иначе они будут потеряны для хозяев: их сърызут мыши (в.-слав., я.-слав.), уничтожит пожар (бел. витеб.). См. Беременность.

В дом, где находится покойник, ничего не дают займы (бел.); из этого дома также не просят ничего займы, чтобы не перенести к себе смерть (бел., пол.).

Опасности при передаче в чужие руки подвергаются орудия труда, особенно ткацкие. Под угрозой пожара, гибели пчел и других несчастий в Полесье не дают зай-

мы ни в чужой дом, ни в соседнее село прялку, бердо, веретена, основу, ниты, гребень. Если же какой-нибудь из этих предметов необходимо одолжить, то его покрывают полотном, тряпкой, отрезанными концами основы или обвязывают ниткой, чтобы его никто не сглазил и «спор не потянул» (ПЭС:246). Иголку дают займы с длинной ниткой, чтобы лен был «долгим» (полес. брест., ПА). См. Голый. По поверьям с Витебщины, одалживая иголку, следует уколоть ею просителя, чтобы предупредить «укол словом», т. е. избежать оговора, словесной перепалки (Никиф.ППП:80).

Повсеместно соблюдаются запреты на одалживание соли. В зап. Болгарии (Самоковско) считается, что оданную займы соль следует потребовать обратно на следующий день, чтобы вернуть себе урожай, а человек, взявший соль, заинтересован как можно скорее вернуть ее, чтобы у него не заболели глаза и чтобы хозяева не проклинали его словами: «Както се топи солта, така да се стопиш и ти!» [Как растворится соль, так растворится и тебе!] (ИССФ 1948/8-9:249). См. Соль.

Мотив одалживания известен в магических действиях, связанных с распознаванием всдьмы. В Подутье, если у коровы пропадает молоко, то обнаруженную в хлеву жабу подвешивают на нитку: тогда наставшая ее женщина приходит в дом просить что-либо займы. Ведьме следует отказать в просьбе, и молоко вернется к корове (Lud 1907/13:227). Подобные магические действия практикуются в разных регионах Польши, в Полесье. В Среме (серб. Воеводина), где распространены поверья о том, что вешница ночью душист человека, садясь ему на грудь, считалось, что нужно набраться храбрости и сразу, как только она слезет с груди, крикнуть: «Приходи завтра, получишь соль!» На следующее утро соседка-вешница приходит просить займы соли (Баб.О:82).

Лит.: ЖС 1890/1:119; Никиф.ППП:5,15,80, 94; Ром.БС 8:299,309; Бол.ВТНИ:228; Шух.Г 4:214; ПА; ГЕМБ 1960/22—23:150,152; Нед.ГОС:19; Дуч.ЖОК:326; СЕЗб 1925/32:109, 370; Ук.СК:398; Фил.СК 373,397,400,413; Вак.БВ:473; ВВ:98; Кап.:202; Кол.ГОС:69, 75; Пир.:326,469; Плов.:214,246,269,285,287; ArchKEUW:4,6,О/30,О/147,С/145,С/148; Gaj.

KLR:22,23; Kolb.DW 31:153; Kuh.Ch'I'L:133, 140; Lud 1907/13:116,325, 1910/16:79,80; Świąg. L.N:524; ZOZL:25,137; Horn.:289; Olej.ET:135, 140,144,146; Zmag.:255; ČL 1893/2:698-699, 1905/15:136; Nah.CLP:83; Vant.KOJS:14.

Л. А. Плотникова

ДАР, дарить — один из универсальных способов регулирования отношений внутри социума (реже между человеком, потусторонними силами и миром природы); ритуализованная передача некоего предмета от одного лица к другому, а также сам этот предмет. Дар заключает в себе представление о благе (добре) и является материализацией этого блага. Среди разнообразных форм дарения выделяются: обмен дарами (т. е. дарение в обмен на дар или иные виды ценностей и услуг: работу, похвалу, благопожелание, помощь, ср. серб. *дар* и *ударје* 'ответный подарок', рус. *дар* и *отдарок*); раздача (разделение) неких предметов, пищи между многими людьми, также потенциально в обмен на некие услуги или обязательства со стороны принимающего (материальные, моральные), и собственно передача дара адресату. С функционально-семантической точки зрения дар может получать значение жертвы, вознаграждения (угощения, платы или выкупа), может быть магическим средством надления благом и умножения благосостояния и знаком определенного отношения к адресату (ср. укр. *подарить гарбуза* 'отмазать при свитовстве').

Основной предмет дара у славян — хлеб (зерно, мука, хлебные изделия), воплощающий богатство, жизненную силу и долю и в свою очередь представляющий собой «Божий дар» (ср. в.-слав. «хлеб — дар Божий», чеш. *Boží dar* 'хлеб', *Boží dárky* 'пасхальное фигурное печенье'). К числу предметов дарения принадлежат также скот, домашняя птица, полотно, одежда, посуда, мед, молочные продукты. Особое место занимают деньги, заменяющие другие предметы дарения или сосуществующие с ними.

Наиболее широкий круг ритуализованных контекстов дара связывает его с мифопоэтическим концептом доли. Сама судьба мыслится как данная человеку Богом, ср. Бог *судьбу* *дает* (*дарит, наделяет*),

или полученная от родителей, ср. в свадебном причитании: «Ты скажи, скажи, моя матушка родная, ты *каким* меня и *счастьем* *наделила?*» (см. Доля). Дарение как ритуальная форма чаще встречается в семейных обрядах: родинно-крестинном, свадебном и похоронном. Среди иных сфер функционирования дара отметим обрядные обряды, Паску и Юрьев день, а также многие окказиональные и этикетно-бытовые ситуации.

Для традиционной культуры характерно принципиальное неразличение понятий «дарить» и «давать», ср. рус. *дары* *давать* 'подавать милостыню', болг. *подава*-*ки* 'хлебы, предназначенные для одаривания родственников и знакомых в Юрьев день', рус. *платки* *давать* 'дарить жениху платок после рукобитья', *Даруй, Господи* и *Дай, Господи* как взаимозаменяемые псалмические формулы заговоров и молитв. Однако в отличие от отдавания чего-либо из дома (в том числе даяния займы) дар воспринимается не как потеря, а как залог будущей прибыли. Поэтому у славян практически отсутствуют запреты дарить что-либо в наиболее ответственные праздники семейного или календарного цикла и хозяйственного года (Сочельник, родины, свадьбы, похороны, день первого удаю, улова), столь актуальные для одалживания. См. Давать займы, Угощать.

В мифопоэтическом аспекте дарение соотносится с идеями приумножения, ср. в пол. *darzyć się* 'умножаться, плодиться', чеш. *dařiti se* 'родиться, расти', а также 'ладиться, удаваться', и является магическим способом обеспечения прибыли и богатства. На Витебщине кумовья, возвращающиеся после крестин из церкви, по дороге обменивались символическими подарками, чтобы и их крестнику в течение жизни *подарочки* *ишли*. В подобных случаях Д. резко противопоставлен реальному обмену ценностями (аналогичному ситуации «дар-плата»). В Заонежье полагали, что, если после продажи у бывшего хозяина скот перестал веситься, значит, покупатель похитил навоз, а с ним и «счастье» скота. Избавление от этого могло принести только «безвыкупное» (от *всего сердца*) дарение кем-либо из родственников хотя бы одной овцы.

С идеей приумножения обычно связывается обязательное дарение кому-нибудь

первых продуктов или плодов (фруктов, молока, овощей, зерна, меда и др.). Повсеместно считалось, что торговые операции могут отрицательно сказаться на пчелах и производстве меда, поэтому мед (особенно первый), а также первый рой предпочитали дарить кому-нибудь в надежде, что пчелы будут роиться и принесут много меда. Успех будущего и всех следующих урожаев (приплодов и др.) зачастую ставился в зависимость от адресата дарения. Вот почему, например, первые фрукты с плодовых деревьев дарили многодетной матери или беременной женщине, но никогда — старухе или бездетной.

Однако чаще дарение первых плодов и пр. приобретало в обрядах характер жертвы. Их предназначали церкви и священнослужителям: например, в Силезских Бескидах первое надоенное весной у овец молоко отдавали ксендзу; посторонним: в южной Болгарии первый кусок курбана отдавали путнику, проходившему через село; а также нищим: в Заонежье по возвращении с первого лова рыбак одаривал «одиноких и убогих, чтобы впредь ловилась рыба» (Лог. МКЭ:41). Обычай одаривания первыми плодами нищих, гостей и посторонних в славянской обрядности соотносится с представлениями о странствующем боге и обратимости дара (см. Гость, Посторонний).

Дар как жертва занимает особое место в кругу отношений человека с духами и миром природы. Особенно популярным у славян было «одаривание воды», практикуемое в оздоровительных, профилактических, апотропеических целях. Чехи кидали в колодец остатки рождественского ужина, говоря: «*Studničko, pesu ti ztědřeho večera, abys nam dobrou vodu davala*» [Колодец, несем тебе рождественский ужин, чтобы ты нам давал хорошую воду] (Vuk. RSS:16), ср. бел. заговор «Крынічки Магдаліна <...> дарую я цябе хлебам і соллю, надары рабуку хароўку добрым вдароўем, моўным маслам, белым сырам» (Зам., № 194). У старообрядцев Верхоямья сохранился обычай дарить речку, т. е. бросать в нее нитку при начале ледохода. На русском северо-востоке на третий день свадьбы молодые дарили воду — бросали в колодец хлеб, чтобы вода с любовью приняла нового члена семьи. Дар — одна из форм общения с демоническими существами, рас-

считанная на получение чего-либо взамен подарка, ср. в заговоре: «Криксы, криксы, дарую я вас хлебом-солью... дарюцца мойго дзцяцци добрым здорывем и сном» (Ром. БС 5:32).

Особое место среди жертв занимают дары, приносимые в церковь, а также к различным культовым местам. В России было популярно одаривание Параскевы Пятницы нитками и шерстью. Женщины, приносящие эти дары, сопровождали их пожеланиями: «Угоднице на чулочки!», «Матушке-Пятнице на передничек!». В Словении дети, первый раз пришедшие в церковь в Страстную пятницу к «Божему гробу», приносили монету и клали ее перед крестом, сыпали пшеницу на гроб Господен, ставили к алтарю масло. Большой известностью пользовался обычай возлагать дары (в виде одежды, полотенца, пиши, денег) к почитаемым деревьям, в рощи, к камням, источникам (см. Места культовые).

Во множестве бытовых, этикетных и ритуальных ситуаций дар становился знаком установления определенных отношений между дарителем и реципиентом, в результате чего каждый из партнеров приобретал новую для себя социальную роль, статус. Обмен подарками составлял суть народного обычая кумления, ср. взаимное одаривание девушек на Троицу кольцами или платками, обмен нательными крестами при установлении побратимства. У западных славян, хорватов и словенцев крашеные яйца на Пасху выступали в функции любовного знака: даря их друг другу, девушка и парень тем самым выражали взаимную симпатию, а непринятие такого подарка расценивалось как отказ в чувстве. На крестины и на свадьбу повсеместно было принято приглашать гостей, приподнося им хлеб, полотенце, яблоки, носки, платки, ср. серб. *говати јабуком, говати колачци*.

Дарение как один из видов оплаты фигурирует во всех семейных, календарных и окказиональных обрядах. Женщины, участвующие в толоке, по окончании работы получают не только угощение или прямую оплату, но и нередко специальные подарки (вязаные чулки, полотенце, хлеб). Одаривание/вознаграждение колядников является структурообразующим элементом календарного обхода: хозяева (хорошо или плохо) одаривают колядников, ~~партнерство~~

в ответ на что колядки произносят в адрес хозяев благопожелания или проклятия. Подобным способом **одариваются** и исполнители разнообразных магических операций. У македонцев в Сочельник отец по очереди посылал детей к очагу посмотреть, не прогорел ли бадняк, за что одаривал их сладостями, фруктами и деньгами. На Пинцине подарить *слепца* означало дать пасхальное яйцо слепцу, читающему на кладбище молитвы в Светлый четверг. Аналогичный характер имеет и вознаграждение священнослужителей. В Штирии перед Пасхой священник сам обходил дома прихожан и благословлял пасхальные кушания, получая в дар еду и деньги. См. Выкуп.

Одной из наиболее известных форм дарения была раздача продуктов, пищи, вещей и др. Идея приобщения каждого к общей доле и представление о возможности ее перераспределения между членами социума, выраженное в форме дарения каждому части того, что принадлежит всем, буквально пронизывают семейную обрядность, а также некоторые календарные ритуалы, ср. пасхальные обычаи, имеющие отчетливые новозаветные аллюзии: делить скоромную пищу за завтраком во время разговления; разрезать одно яйцо на части по числу членов семьи; «молить пасху», т. е. наделять в церкви всех прихожан кусочками *доя* в Фомино воскресенье; обмениваться подарками при хождении в гости в течение всей пасхальной недели; разносить на Пасху еду в дар соседям. У гоных славян был широко известен обычай «преломления» обрядового хлеба (калача и др.) и деления его между всеми членами семьи во время некоторых календарных праздников (особенно часто в Сочельник, Юрьев день и семейно-родовой праздник «слава»). Так, у болгар окр. Лозенградско *кукеры* во время обхода села разламывали аспещку с запеченной внутрь старой монетой и одаривали всех кусками; по этим кускам предсказывали хозяйственные успехи. Вели кусок с монетой доставался земледельцу, то ожидали хорошего урожая; если овчару — много молока и шерсти; если ремесленнику — рассчитывали, что будет удачно продаваться посуда.

Важным аспектом ритуалов, связанных с раздачей (прежде всего пищи), является приобщение к доле тех, кто отстранен от нее

вообще или в данный момент жизни. У македонцев накануне «славы» хозяйка варила коливо и посылала его вместе с просфорами своим ближайшим друзьям и родственникам, которые не праздновали «славу» в этот день.

Раздача подарков, адресованных главным образом детям, широко практиковалась в цикле зимних и пасхальных праздников преимущественно на западе славянского мира. Среди зимних обычаев наиболее заметны подарки «от св. Николая», который якобы кладет детям подарки в *выставленную детскую обувь*. Эти подарки состояли из сладостей, сушеных фруктов или из прутиков, символизирующих розги, если ребенок плохо вел себя. Подарки подкладывали сами матери или участники обходных обрядов, посещающие дома в адвент. Святочные подарки приносил «Божич» (словен.), «гвяздка» (дружина обходников, пол.), «кульши» — черти (вологд.), «Христос» (словац.) и др. Рождественские и новогодние подарки часто помещали под деревцем рождественским. Пасхальные подарки для детей (в виде сладких пряников, конфет и пасхальных яиц), также популярные на западе, выкладывались родителями на свежую Зелень, специально пропущенную детьми в маленьких коробочках или же прямо на землю, в саду или на поле. Обычно детям объясняли, что эти подарки принес зайчик (пол.), жаворонок (чеш., морав.). Якобы от животных (зайчика, лисички и др.) исходили и небольшие подарки, которые родители приносили домой детям, вернувшись откуда-то со стороны: с поля по завершении жатвенных работ (это могли быть остатки хлеба), из города, с промыслов.

Чаще раздача даров (пищи прежде всего) имела место в комплексе поминальных обрядов (сороковин и календарных), связанных с приобщением умерших к доле, с передачей им того, чем они обделены на «том свете», а также с символическим объединением социума перед лицом постигшей его утраты. По болгарским поверьям (Самковско), в раю перед каждой душой стоит стол, на котором лежит все то, что умерший дарил другим при жизни, и то, что раздавали и подали его близкие в память о нем. Аналогичные представления известны всем славянским народам: «Если я даю нищему, так когда я умру, мой стол не буде голый на том свете. Бог так скажет: как ты давал, так

и тебе надо дать» (ПА, гомел.). Поминальное угощение нищих и посторонних — способ обеспечить душе умершего место в царстве небесном. Гуцулы, например, в Троицкую субботу одаривают на могилах бедняков, говоря: «Най Бог прийме перед душі мого тата (имя), мамі...!» <...> "Перед душі" представляют собі гуцули так, що то то усе, чим обдарували других, стоить там у небі перед Господом Богом, а за тми душа того, за чью подали» (Шух.Г 4:251).

Широко распространен обычай раздавать во время поминал *коливо* или *дару* (воспринимаемых как дар по усопшему), хлеб и кашу — за *dasze zmarłych* (пол.), а во время похорон — милостыню: «дары» на помин души с тем, чтобы каждый принявший ее взял на себя часть грехов умершего или молился за последнего (рус.). В Македонии весной на могилах раздавали цветы, хранимые затем у икон. У южных славян во время весенних праздников у церкви раздавали маленькие хлебцы на помин умерших, а в Юрьев день — молоко и ягнятину.

Семейные обряды — родинно-крестинный, свадебный и похоронный — реализуют, как правило, не одно, а несколько значений и функций дара.

Во время похорон дар, предназначенный умершему, связан с представлениями о его посмертном существовании. Вещи, продукты и деньги помещают в гроб, вешают на дерево, посаженное на могиле, или кладут сначала рядом с гробом, а затем убирают и раздают нищим, детям (если это фрукты и сладости). Вещи покойного раздавали его друзьям, родственникам и всем, кто присутствовал на похоронах; делали это в память об усопшем, а также с целью возложить на принявшего подарок моральную обязанность помянуть умершего. Подарки для пришедших на похороны иногда готовили заранее. В Приуралье на похоронах женщины раздавали подшальники или ткань на фартуки, а на похоронах мужчины — носовые платки или ткань на рубашку. Особый подарок полагался человеку, первым встретившему на дороге похоронную процессию (см. Встреча).

Среди старообрядческого населения имел хождение обычай «тайной милостыни», когда родные покойника, желая, чтобы он был помянут кем-либо, относили еду односельчанам или незаметно оставляли на пороге. Это

делали после похорон, в поминальные дни или по случаю: если, например, кому-нибудь из домочадцев снился умерший. На похоронах принято было вознаграждать подарками (а не деньгами) тех, кто принимал участие в обряде и обмыивании покойника, копал могилу, делал гроб, читал над ним по ночам молитвы, пел псалмы и т. д. Им отдавали одежду покойного: рубаху, платок, белье, штаны, репе зерно, хлеб, вино и т. д.; им же переходили вещи, бывшие в соприкосновении с покойным, например, полотно, из которого были сделаны погребальные носилки (рус.), полотенца, которым был обвязан крест, полотно, которым выстилали дорогу перед гробом (э.-укр.). Эта практика получала разнообразные символические толкования: владимирский обычай дарить одежду объясняли тем, что якобы «покойник забнет там», и, чтобы он не мерз, кто-то должен носить его одежду (ЭО 1914/3—4:93). В Пермском кр. одежду покойника складывали в специальную котомку и отдавали обмывальнице, а затем падали ей в ноги и, обращаясь к ней как к умершему, причитали: «Прощается с тобой твоё дитяtko (мама, тятя и т. д.)» (ПЗП:304).

В комплексе родинно-крестинных обрядов актуализировались смыслы, связанные, во-первых, с наречением и надеждением новорожденного долей и судьбой, а, во-вторых, с его социализацией, установлением отношений с окружающими. Сама доля нередко воспринималась как дар — либо со стороны божеств судьбы типа *орисниц*, либо непосредственно от Бога, ср. общераспространенную практику с охотой идти в крестные к незаконнорожденному, поскольку якобы не только он сам получает счастье от Бога, но и дарит это счастье и долю своим крестным родителям. Во время всех обрядовых эпизодов родинно-крестинного комплекса имело место одаривание новорожденного, часто в лице его родителей. Одаривание начиналось с первых визитов к роженице ее родственниц и соседок и продолжалось вплоть до крестин, когда любой пришедший провести роженицу с новорожденным обязан был «подарить ребенка» чем-либо (хлебом, зерном, пирогом, калачом, деньгами, молочными продуктами, ложкой, рубашкой, носочками, мясом, красом, тканью и др.), ср. название таких ритуальных визитов: рус. *приносить на вубок, при-*

носить на *кашу*, морав. *do vlnka, do rodusky, na kasetku*. Того, кто не принес подарка, наказывали, например, забрасывали его шапку за печь, а лицо чернили сажей (серб.). От соблюдения правил обращения с даром, предназначенным новорожденному, зависела его судьба и здоровье: еду роженница должна съесть быстро и с охотой, чтобы ребенок хорошо ел (рус.) и впоследствии начал бы делать все, чему его учили, быстро и умело (бел.). Ленту, которую новорожденный получил от крестных родителей, мать сохраняла весь первый год его жизни, чтобы у нее было много молока, а ребенок хорошо рос (серб.). В родинно-крестинных обрядах происходил постоянный обмен подарками между родителями новорожденного и крестными, а также родственниками и знакомыми; между родителями и гостями на крестинах или при первом пострижении волос и т. д. Таким способом ребенок включался в систему отношений — с родственниками, соседями, что было первым этапом его социальной адаптации.

В той же группе обрядов дарение выступает и как форма оплаты за услуги повитухи, которой давали хлеб, зерно, ткань, рубашку, полотенца, мыло. Одаривание повитухи продолжается и позже: в первую годовщину ребенка мать приносит ей хлеб и матерью на одежду, а затем каждый год в определенный день матери вместе с детьми, которых она «бабила», навещают и одаривают ее (см. *Бабин день*, *Повитуха*).

Наиболее сложной и многоступенчатой представляется система дарообмена в славянском свадебном обряде, в котором выделяются, во-первых, обмен дарами между всеми участвующими в свадьбе сторонами и лицами и, во-вторых, одаривание новобрачных.

Стороны жениха и невесты постоянно обмениваются подарками, что является способом преодоления исходного отчуждения между родными невесты и жениха и установления родства. Обмен между семьями ведется как в течение всего предсвадебного периода, так и на свадьбе и даже по ее завершении. У сербов в обл. Фрушка Гора при сватовстве отец, обращаясь к дочери, говорит: «Ајдете, децо, ако сте по вољи једно другом, даривајте се» [Давай, дитя, если вы хотите один другого, даруйте друг друга]. Если девушка согласна, она дарит жениху

сумку или рубашку, а он ей деньги, после чего они отправляются на исповедь в церковь и там вновь обмениваются: это называется *обновити дар* (Шк.ЖОП:104). Во время предсвадебных церемоний невеста одаривала родителей жениха (например, при входе в дом жениха) и его самого, а жених — невесту, ее родителей, дружку, а также подруг невесты: он посылал угощения и сладости на девичник, одаривал девушек после исполнения величальных песен молодым. Сама невеста одаривала своих подруг после приготовления приданого, после бани, после ее наряжения к венцу. Не менее активными участниками обмена дарами были родители жениха и невесты: мать невесты несколько раз одаривала жениха, а свекровь — невестку, особенно при появлении той в доме мужа (чтобы молодые богаче жили). Подарки, которыми обменивались стороны на свадьбе, нередко имели специальный смысл. В окр. Ниша после сговора жених дарил теще *држмичицу* — дар в виде денег и продуктов за то, «што се мучила — дрмала, док је перку чувала» [что она мучилась — недоспала, когда бергла дочь] (ГЕМБ 1936/11:163). Если после свадьбы выяснялось, что невеста нечестная, жених привозил теще в дар *разорвавшиј платок* (рус.).

Одаривание же самих молодоженов имеет место преимущественно на свадебном пиру, т. е. совершается тогда, когда обе стороны пришли к согласию и когда жених и невеста представляют уже не два отдельных рода (семьи), а самостоятельную социальную единицу. Каждый дар, преподносимый молодоженам, имеет не просто материальную ценность, он сопровождается *благопожеланием, раскрывающим* его смысл, а также становится символом связей новой семьи с социумом, знаком богатства, престижа. Именно поэтому отношение к свадебным подаркам было бережным: их сохраняли в течение всей жизни, передавали по наследству сыну или дочери.

Иногда одаривание молодоженов начиналось с того, что невеста обращалась к отцу и всем родственникам с просьбой одарить (*наделити*) их: «Родитељица, роннај матушка, кармилиц ронниј батјушка, падиј дити к дубову столику, к убраној скатерти, *надајли ти мяте, младјимљиху, на Божој путј пајти. цасти ти атјсдати!*» (Ром, БС 8:441). После этого молодых одаривали

родители, затем родственники жениха и невесты, а потом гости. При этом гостей угощали куском каравайя или калача (ср. морав. *dariti do kolače*, э.-рус. *дарить на каравай*) или водкой, в обмен на что они вручали подарок или объявляли о нем. В Белоруссии, выпивая рюмку, гости, говорил: «Напивая вам аveckу! Прижижайте и выбирайте!» (Ром.БС 8:391). См. также Приданое.

Дары молодоженам продолжались и после свадьбы, обычно в течение первого года. У русских на масленицу молодым дарили посуду, окончательно «отвязывая» их от родителей. В Поволжье отец и мать посещали вышедшую замуж дочь в Петров день, привозя ей специально сделанные вилы и грабли ~ для первого покоса в новой семье. В Шумадири родители посещали молодоженов в день Сорока мучеников, называемый *Младенци*, и носили им *пивошак* — дар, состоящий из овцы с ягненокм, а также посуды. Во многих ю.-слав. традициях посещение и одаривание молодоженов было приурочено к Юрьеву дню. На свадьбе положено было подносить подарки гостям. Эти подарки (платки, рубахи, носки и иные предметы одежды) невеста готовила вместе с подругами (называемыми, например, у поморов *даровницами*) накануне свадьбы.

Лит.: Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен // СВЯ-75:50-78; Рихман Э. А. Место даров и жертв в календарной обрядности // КОО 4:173-182; Fijak Z. Analiza systemu wymiany darów we wsi Odgocaz na Podhalu // Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne 1981/14:45-57; Maj M. Rola daru w obrzędzie weselnym. Wrocław, 1986; Kulirowa funkcja daru. Krakow, 1988; Goduła R. Od Mikotaja do Trzech króli. O roli daru w obrzędzie. Krakow, 1994.

Т. А. Азипкина

ДВА — элемент числового кода (см. Число), символизирует парность, четность (см. Чет-нечет), удвоение и раздвоение, двойничество; в народных верованиях получает противоречивую оценку: считается опасным, дьявольским числом, ассоциируется со смертью, но может иметь и положительное значение единения, удвоения блага

и т. п. (в матримонимальной, хозяйственной, отпонной и др. магии).

Два одинаковых предмета, двойные или сдвоенные предметы могли, по народным поверьям, принести несчастье и смерть. Белорусы на *Витебщине* верили, что если курица снесет в один день два яйца, то это сулит смерть одного из членов семьи. Болгары ожидали смерти также и тогда, когда курица неслала яйцо с двумя желтками (родоп.). Сербы в этом случае предсказывали рождение близнецов у хозяйки, что оценивалось негативно (см. Близнецы). Опасным считалось одновременное пребывание на небе двух светил — солнца и луны: в это время нельзя было сеять, иначе погибнет урожай (пол., серб.). Карпатские овцеводы запрещали вносить второй источник света в дом («бо хліб полукає [потрескається], а як хліб пукє, та того не на добре») и в загон для овец («бо шкода ся робит»), считая, что это делают лишь колдуны (СБФ-84:263). Болгары в окрестностях Видина в случае, если по недомотру в доме горели две свечи, говорили: «роди се еврейче» [букв. «родился еврейский ребенок», так называли некрещеного или внебрачного ребенка, см. Иноходец] (СбНУ 36:156). Сербы следили за тем, чтобы лучина не была зажжена с обеих сторон; если же это случалось, надо было бросить огарок в воду.

Точно так же считалось опасным и запрещалось двум лицам одновременно совершать одно и то же действие. Сербы не позволяли двоим одновременно пить воду, полагая, что в этом случае пьющие вместе и умрут, так как «один у другого пьет кровь» (Тимок, ГЕМБ 1933/8:66), вставать из-за стола, разжигать огонь и др. Широко распространен запрет вдвоем переносить или качать колыбель, т. к. это могло нанести вред младенцу; у всех славян не рекомендуется мести пол в две метлы, не позволяется вытирать руки одним полотенцем и т. п. На Карпатах запрещалось двум женщинам вместе стирать (бить вальком) белье в период от Введения до девятого четверга по Пасхе из опасения, что град побьет посевы.

Плоским знаком считалась и встреча двух лиц, тождественных по своему социальному или иному положению, например, двух сватов или двух невест (по серб. поверью, одна из них останется бездетной), двух рожениц, в один день разрешившихся от бремени (им

вообще предпринималось не видаться друг с другом, чтобы у них не пропало молоко, — серб.), двух матерей с младенцами на руках (п.-слав.; по полес. поверью, от этого у ребенка может быть болезнь *янос*). При встрече двух свадебных процессий ни одна из них не хотела уступить другой дорогу, и между ними нередко затевалась драка, вплоть до побойщ со смертельным исходом (ср. серб. *сватовско зробије* «кладбище сватов»), столь же остро могла протекать встреча двух *кукерских* дружин и других обрядовых групп (см. *Кукеры*).

Тот же смысл имеет запрет дважды совершать какое-либо действие, повторять его. Повсеместно у славян распространено верование в дурной глаз тех, кого ребенком дважды отнимали от груди (болг. повторено *дете*), кто «обмирал» (впадал в летаргический сон), а затем вернулся к жизни (серб.). Исполнение магических ритуалов не поручалось женщинам, бывшим замужем дважды (болг. *повторена жена*). Украинцы остерегались повторно сажать в печь хлеб, избегали этого, даже если вынутый хлеб оказался недопеченным, так как верили, что сделавший это будет «дважды умирать» (Загл.ХСЧ:142). Вместе с тем человек, поевший хлеб, дважды побывавший в печи, приобрел магическую способность противостоять водяному (*словци*). По широко распространенному представлению, нельзя, не доев одного куска хлеба, начинать другой, нельзя дважды задавать вопрос о благополучии скота (карпат.) и т. п. В ряде случаев повторение какого-либо действия применялось как способ нейтрализовать его нежелательные последствия или «отменить» его. Например, по серб. верованиям, нельзя переступать через ребенка, иначе он перестанет расти; если же это случилось, необходимо переступить еще раз (ср. распространенный в быту обычай, по которому нечаянно столкнувшиеся головами должны во избежание неприятности сделать это еще раз; ср. также относящиеся к подобной ситуации серб. выражение *молим и други пут [прошу еще раз]*).

Отрицательное отношение к подобным действиям, лицам и ситуациям объясняется страхом перед всяким «удвоением», трактуемым в свете кардинальной оппозиции земного и загробного мира как опасная неопределенность, существование одновременно в

обоих мирах, непризнание границы, разделяющей этн миры и гарантирующей их устойчивость. С этим связана и «потусторонняя» символика зеркала, трактовка отражения в воде (в колодце) и др. К этому же кругу представлений относится восприятие беременной женщины как опасной из-за присутствия в ней двух душ. По серб. обычаю, женщина, ожидающая ребенка от первого мужа, не должна венчаться со вторым мужем, так как в этом случае «венчались бы две души с одним человеком» (Мил.ЖСС:194). См. Беременность. Еще ярче отношение к раздвоенности выражено в народных верованиях о демонической природе *двоедушников*, об упырях, обладающих двумя сердцами (укр.) или двумя душами (пол.). Ср. также устойчивую отрицательную оценку вторника в традиции юж. славян (макед. *вторник-повторник*).

Особенно большое значение придавалось символике числа «два» в погребальных обрядах и в верованиях, относящихся к смерти. Сербы были убеждены, что в семье, где в течение одного года случились две смерти, непременно будет третий покойник, ибо «первые два его зовут» (Мил.ЖСС:336). Для предотвращения этого, при похоронах второго умершего закапывали в могилу куклу, «замещающую» третьего покойника; закапывали барана или петуха, а голову жертвенного животного хоронили вместе со вторым умершим. Из того же страха перед двумя смертями болгары *Каменицы* (Кюстендилский край) в день погребения не кололи курбан, так как нельзя было допустить, чтобы «две души вместе отправлялись на тот свет» (Заг.К:261). По поверьям сербов Вост. Сербии (*Сырльи*), третья смерть должна наступить потому, что «на том свете не принимают четное число» (Вас.ВОС:54). В то же время в ритуалах, «адресованных» миру мертвых, часто использовалась символика двоичности. Сербы *Неготинской* крайны, желая облегчить агонию умирающему, поили его «двойной» водой, взятой с места слияния двух рек или потоков, вытекающих из двух источников; водой, принесенной с двух холмов, и т. п. В *Лесковачицкой* Мораве перед выносом тела из дома ставили в ноги умершему скамеечку с двумя зажженными свечами и на поминках также зажигали две свечи. На Рус. Севере было принято, обмывая покойника, дважды натирать его мылом

(Барс.ПСК 1:247). В ю.-слав. обрядах похорон детей числовая символика могла использоваться для передачи половозрастных различий, причем *три* ассоциировалось с мужщиной, *два* — с женщиной и *один* — с ребенком.

Демонический и иномирный характер числа «два» выражен в болг. поговорке: «Ако палиш Богу една свещ, на дявола две пали» [Если возжигаешь Богу одну свечу, то черту ставь две]. Желая расположить к себе лешего, надо было пойти в лес, срубить толстую сосну, так чтобы она при падении уронила две котя бы небольшие осины, на которые надо было встать и, оборотясь лицом к северу, предложить лешему дружбу (Майк.ВЗ³:161). Особенно опасным оружием двоедушников-здухачей были лучины, зажженные с двух сторон, которыми наносились смертельные ранения. Опасными и принадлежащими миру нечистой силы считались деревья с раздвоенными стволами или два дерева, выросшие из одного корня, *рогатые палки* и т. п. Но эти же раздвоенные предметы служили магическим орудием против злых сил: при *опахивании* пользовались ралом, изготовленным из раздвоенного дерева, двуствольной палкой погоняли воллов-близнецов; через раздвоенный ствол дерева трижды протаскивали больного и т. п.

По верованиям словенцев, собака с «двойными» глазами (с темными кругами под глазами) способна увидеть смерть, при этом она начинает выть и скулить. Болгары-мусульмане в Родопах уверены, что с демоном «дракусом» может расправиться такая «четыреглазая» собака. По бел. поверью, человек, обратившийся в волка по собственному желанию, обладает двумя парами глаз — на лице и на затылке (Богд.ПДМ: 145).

Демонический характер двонности ярко проявляется в верованиях о том, что черта и другую нечисть можно сразить только одним ударом: если же ударить дважды, он снова оживет и даже удвоится. Сербь уверены, что если ударить дьявола один раз, он станет просить, чтобы ты ударил еще раз, и тогда из одного дьявола получится два; если же не ударить второй раз, то он погибнет. Так же, одним ударом, следует убивать змею. Близкие к этому представления известны в Закарпатье, где существует такой способ опознания ведьмы: «Надо взять пал-

ку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: "Миленький мой, ударь меня еще раз!" Но этого никак нельзя делать!» (Бог.ВГНИ:282). Подобные *верования* были обнаружены и у русских (Курская губ., Зел.ОРАГО 2:676).

Мотив «черта-с-два» нашел отражение в фольклоре юж. и вост. славян. В э.-болг. эпической песне добрый молодец ударяет своего противника булавой, тот падает с коня и умоляет ударить его еще раз, но молодец отказывается, и его противник погибает. В рус. бытине богатыри сражаются с «силой нездешней» и терпят поражение, потому что от каждого удара противники удваивались, и их число все росло и росло, богатыри же побежали в горы и окаменели; «с тех пор и перевелись богатыри на Святой Руси» (ЖС 1996/4:36–37).

Вместе с тем, число «два» наделяется отгонной магической силой и используется для защиты от демонов. По нар. верованиям, черти боятся петуха потому, что он *дважды* рожден, ср. загадку о петухе: «Два раза родится, ни разу не крестится, а черт его боится». Если в семье «не держались» дети, новорожденному следовало дать два имени, например Петро и Адам, или дважды окрестить его (полес.). Русские Пензенской губ. для исцеления ребенка от «собачьей старости» купали в одной воде щенка и ребенка, затем парили их вместе на полке, ударяя веником по ребенку раз, а по щенку — два раза (Попов // РЗ:242). Защитный ритуал *опахивания* села в случае эпидемии чумы совершался у юж. славян двумя братьями-близнецами на двух волах-близнецах; обыденное полотно для подобных же охранительных и отгонных целей должны были изготавливать две сестры, и т. п. В Кулянском у. Харьковской губ. в обряде *опахивания* участвовали две девушки, которые запрягались в борону, и еще две девушки, сопровождавшие их. Для лечения «навьей кости» рекомендовалось, увидев двух людей, едущих на одной лошади *верхом*, сказать: «Двое вас, двое нас, возьмите навью кость у нас» (Попов // Тор.РНМ:387); аналогично лечат бородавки. У сербов магической силой наделялся хлеб, замешанный на молоке одновременно кормящих матери и дочери.

Широко распространен отгон нечистой силы и болезней с помощью двух предметов или орудий, между которыми пропускается, протаскивается или помещается защищаемый объект: скот прогоняется между двух огней (костров, факелов или свечей), между чесальными гребнями; новорожденного укладывают между составленных гребней, и т. п. В любовной магии сербские девушки, чтобы привлечь к себе парня, незаметно заставляли его пройти между двумя косточками испеченной специально для этой цели лягушки. Двойные или парные предметы могли использоваться и во вредоносной магии: те же гребни ставили по обеим сторонам пути жениха и невесты во время свадьбы, а затем соединяли их и прятали, чтобы молодые соо-рились; так же могли использоваться замок и ключ и др.

Другой ряд негативных символических значений числа «два» связан с представлением о парности, о паре (предметов, лиц, состояний) как нераздельном целом, на которое приходится одна «доля», единая порция земного блага. Ярким примером такой трактовки служат с.-слав. верования о близнецах, ю.-слав. верования и обряды, относящиеся к *одному дню вяткам, одкомесичникам* (лицам, родившимся в один день недели или в один месяц), поборникам (см. Побратимство), тезкам и др. лицам, наделенным, по народным представлениям, единой судьбой и одной из двух жизненной силой. В народном понятии о «двужилных» людях (и лошадях) можно видеть «обратное» отражение этого же верования (там одна доля на двоих, здесь две доли на одного). См. Доля. Считалось, что у таких людей кровь проходит по двум жилам, поэтому они живут двумя жизнями (Пол.РНБМ: 14). Во всех слав. традициях встречается запрет называть двух детей а семье одинаковыми именами или вообще давать новорожденному имя, которое уже носит кто-либо из членов семьи или рода, т. е., по поверью, один «сживает со свету другого» (см. Имя).

Особый характер родственной связи, основанной на идее парности, придается в народном календаре так называемым «парным» святым и посвященным им дням (Афанасий зимний и летний, Никола вешний и зимний, Юрий весенний и осенний и т. п.), так же как и некоторым другим снм-метричным в годовом цикле дням и пери-

одам, не подкрепленным общностью имен. См. Календарь народный. К этому же кругу представлений можно отнести некоторые более частные случаи. У белорусов Могилевской губ. «существует поверье, что если на двух соседних полях одновременно посеяно зерно одного вида, то на одном поле ничего не родится, на другом же будет необычайно богатый урожай» (Зел.ВЭ:68). Сербь верили, что «если бы кто-то принес от знахаря лекарство для двух больных, не сказав, что их двое, то одному из них лекарство бы помогло, а другому — нет» (Мил. ЖСС:329).

Сходную трактовку получает в народной традиции явление двойничества, т. е. верование в существование двойников человека в мире растений (особенно деревьев) и животных (особенно часто змей), откуда проистекают запреты на нанесение вреда этим природным двойникам, чтобы тем самым не пострадал породенный с ними человек. Ср. также у русских восприятие *домового как двойника хозяина дома*.

Значительно слабее выражена положительная символика числа «два», связанная главным образом с мотивами брака (в обрядах, гаданиях и т. п.) и с продуцирующей хозяйственной магией, где Д. омысляется соответственно как символ брачной пары (например, увидеть весной пару аистов — к свадьбе, укр., см. Брак) и как знак преумножения благ двойной колос (*спорыш, двойчатка, близнята* и т. п.) ритуально скармливается скотине ради повышения ее плодovitости; двойной орех «спорыш» рекомендуется носить в кошельке, чтобы деньги «спорились» (бел.): двойной каштан (словен.) служит талисманом; в юрьевский венок вплетают два прута ежевики, росшие по обеим сторонам ручья, чтобы молоко текло, как вода, (серб.) и т. п. Наконец, Д. может иметь свое прямое числовое значение, как, например, в рус. обычае в Чистый четверг до солнца давать корове два семечка капустной рассады, чтобы она принесла двух телят, или девятого марта угощать овец двумя галушками, чтобы они приносили по два ягненокка.

Лит.: Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии. 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС 1994/2:18–19, Он же // ЖС 1996/4:36–37; Filipović M. Covekovi

dvojnik u narodnom verovanju Južnih Slovena // Radovi. Sarajevo. 1966. T.30; *Mosk.KLS:334.359.595,611*; *BE 1989/14:22*; *GEMB 1936/11:34*; *1940/15:61*; *1984/48:345*; *Гура СЖ*; *Бор.ВДБ:100*; *Бор.ЖОАМ:548*; *Журав.ДС*; *УЗам.:280-281*; *Миј.ЛЧ:69*; *МУРЕ 1900/3:51*; *ПА*; *Поп.СБ*; *Раднл.ССНМ:327-331*; *Радун.ОР.338*; *Разв. 8/2:60*; *Раск. 1987,49:64-65*; *Род.:194*; *Страх.КХ:29*; *Чажк.СД 2:129-131*; *Раж.СДŽ*; *37*; *SSSL 1/1:143*; *Václ. LZ:418*; *Vuk. SK:312*.

С. М. Толстая

ДВЕРЬ — часть жилища, трактовка которой определяется прежде всего символической границы. В отличие от ворот, дверь относится к границе жилого пространства (ср. заговорную формулу: «пойду из избы дверями, из двора воротами»), так как обеспечивает связь с внешним миром (открытая Д.) и защиту от него (закрытая Д.). Как часть дома Д. может протнвопоставляться окну: со времен Средневековья известен обычай выносить из дома покойника (или только «нечистого» покойника, колдуна, некрещеного младенца) не через Д., а через окно или специально проделанный проем в стене (Ануч.СЛК). Так поступали (в некоторых местах почти до наших дней, ср. Странджа: 302) в случае мора и повальных болезней. «Положительная» семантика Д. находит параллель в ее христианской трактовке как входа в царствие небесное, в эпитетах «Дверь Спасения», относящихся к Богородице («Радуйся, двери единая...») или Христу («единая Дверь Спасения»), а также в соответствующем оформлении Царских врат в храме.

В народных верованиях Д., как и дом в целом, получает метафорическое осмысление в анатомическом коде, уподобляясь рту (ср. каргопол.: «если болят верхние зубы, нужно на них положить щепку с верхнего порога, т. е. с верхней балки дверного косяка, а если нижние — с нижнего», — *ЖС 1996/3:31*) или женскому детородному органу (ср. болг. приговор при родах: «Както се отвара вратата, тако да се отвори и тая жена» [как открывается дверь, так бы отворилась и эта женщина] — *Пир.:382*; или рус. загадку о новорожденном: «Какой зверь из двери выходит, а в дверь не входит?»).

В обрядовой практике Д. служит объектом и локусом магических действий (прежде

всего — защитных), направленных на обитателей дома и относящихся к важнейшим моментам семейной жизни (рождение, свадьба, смерть) и повседневному быту. Утилитарное назначение Д. предусматривает как соблюдение, так и преодоление границы; последнее, по народным представлениям, опасно для человека и требует особой регламентации и предупредительных мер.

Открытая и закрытая дверь. Нормальным считалось положение закрытых Д. Украинцы Харьковской губ. при строительстве дома, вставляя дверную раму, говорили: «Двери, двери, будьте вы на заперти зному духови и ворони», — и делали топором знак креста (СХИФО 1889:54). Открытые Д. символизировали свободный выход и ассоциировались прежде всего со смертью (но также и с браком, и с родами). Если в доме находился умирающий, Д. открывали, чтобы помочь его душе покинуть тело (особенно в случае трудной смерти), и держали ее открытой до тех пор, пока родные не возвратятся с кладбища после похорон. Д. в доме вновь начинали закрывать лишь по прошествии 40 дней после смерти (мж. Болгария, Вак.ПО:140). Иногда Д. и окна держали открытыми только при выносе тела из дома, чтобы душа могла покинуть дом и уйти вслед за покойником, зато после выноса гроба (или после погребения) Д. тщательно закрывали или даже запирали на замок, чтобы не дать душе вернуться в дом. Так же поступали при приближении к дому похоронной процессии. В некоторых селах Среднего Урала после выноса тела «всех домашних затворяют на короткое время в доме, чтоб только один из дома вон, а прочие оставались бы живыми и здоровыми <...>, потом, отворив комнату, следуют за гробом в церковь» (Чар.ОСУ:30-31).

В Сербии и Черногории было принято при выносе покойника снимать Д. с петель. Черногорцы из племени кучи до недавнего времени снимали с петель входные Д. и переворачивали их, если в семье, где вымерло мужское потомство, скончался молодой мужчина. Хорваты Истрии укладывали умершего на снятую Д. (Mik. IS:205). В ю.-серб. области Косово при выносе гроба Д. снимали и ставили ее на место только тогда, когда умершего выносили со двора: таким образом защищали от смерти других членов семьи. Не положено было так делать лишь в случае,

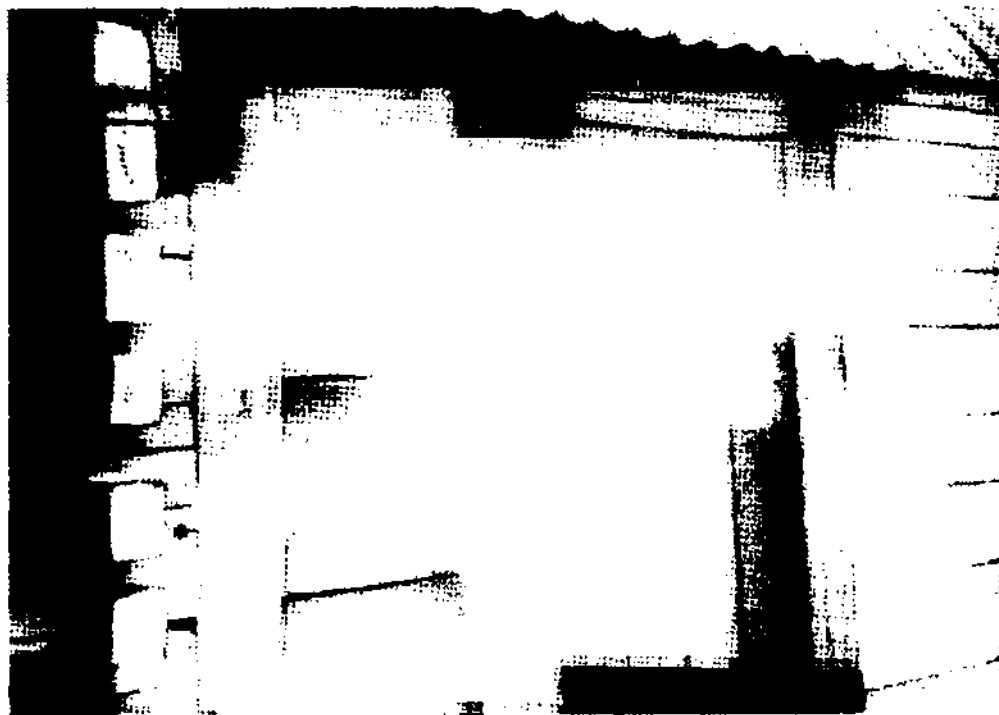
если в доме еще не рождались дети. Там же считалось, что пришедшим проститься с умершим следует непременно выйти из дома через ту же Д., в которую они вошли.

В Рождественский сочельник Д. приоткрывали или хотя бы оставляли незапертой, чтобы души умерших могли прийти на ужин (хотя известны и противоположные предписания — запирать Д. в это время во избежание проникновения в дом злых духов). В зап. Сербии (Драгачево), когда надвигалась градовая туча, в пустом заброшенном доме открывали все Д. и окна, чтобы туча и град «вошли туда». В верованиях и фольклоре открытые Д. нередко символизируют несчастье или опасность (ср. «пришла беда — отворяй ворота»). Считается, что увидеть во сне, как открывается дверь дома, — не к добру.

Особенно строгие регламентации на этот счет содержит ритуал свадьбы. В зап. Сербии (Чачак) девушке, когда она выходит замуж, не положено закрывать Д. родительского дома, если у нее есть незамужние

сестры, чтобы они могли выйти замуж. У сербов же, когда сваты входят в дом невесты, они стараются затворить дверь сивной, и тогда девушка будет «затворена» и примет предложение (в обычной ситуации закрывать дверь таким способом запрещено).

В родинном обряде открывание Д., окон, шкафов и т. п. используется как магическое средство для облегчения родов. При входе в дом роженицы повитуха приговаривает: «Отпирайте, отпирайте! Отперли, отперли! Запрягите, запрягите! Поезжайте, поезжайте! Поехали, поехали! Едут, едут!» (ЗагРН:421). Женщина, которая не хотела больше иметь детей, после родов закрывала Д. дома ногами своего новорожденного ребенка (серб.). У русских в Нижегородской губ., когда роды происходят в семье, где часто умирали дети, «выбивают в избе косяки с дверью; женка рождает в сених, а бабка, взяв младенца, подает его в избу, стоя задом к двери, которого в избу также принимают, стоя к двери задом» (Зед.ОРАГО 2:751).



Дверь дома с изображением апотропейных знаков — меловых крестов (с. Осоева Малоритского р-на Брестской обл. 1977 г.). Фото О. А. Терновской

Объектом охранительной магии могла выступать как Д. в целом, так и ее части: прежде всего порог, затем косяки, притолока, ручка, дверные петли, замочная скважина. Особое внимание уделялось внешней стороне Д.: для защиты дома от нечистой силы на Д. со стороны улицы втыкали **предметы-обереги** (ножи, вилы, обломки серпов и кос) или рисовали охранительные знаки. У юж. славян как отгонное средство против вампира часто использовались ветки колючих кустарников либо на Д. укрепляли решето. Русские крестьяне с той же целью прибивали к косяку или к порогу найденную конскую подкову. У поляков принято было на весь период от родов до окончания шести недель держать воткнутый в Д. нож как оберег роженицы и новорожденного. Для защиты дома от вредоносных сил использовались и вербальные обереги: «Будьте благословенны все дырочки, щелочки, окна и двери» (ВС:176).

В праздники весенне-летнего цикла Д. и окна дома и всех хозяйственных построек были главными объектами украшения растениями-оберегами: венками, букетами, «пальмами», которые затыкали в щели, под крышу, в окна, привязывали к ручке входных дверей, прибивали над дверной перекладиной и т. п.

В роли апострофа выступали и христианские символы: в Рождество освященным мелом на Д. дома и всех хозяйственных построек чертили кресты или выжигали знак креста особой («пасхальной», «громничной») свечой. Иногда кресты рисовали на внешней стороне Д. смолой, дегтем, углем или тестом, предназначенным для пасхального хлеба. Оберегом считалась и заткнутая в дверную щель или укрепленная на дверной ручке свеча. На Вологодчине верили, что усмирить домового могут «**христовские** свечки», воткнутые во все дверные косяки и проходы.

Изнутри дома **предметы-обереги** размещались в Д. или возле них: на ночь рядом с Д. выставляли перевернутую вверх прутьями метлу, ухват; клали топор, нож и др. острые металлические предметы; Д. и окна закрепщивали и «**зшминивали**». Особая выделенность Д. и окон в магии защиты жилища может быть отмечена в следующем русском поверье: чтобы предохранить дом от молнии и пожара, надо обмыть косяки и рамы молоком (Макс.ННКС:219).

Д. часто выступала и объектом **очистительных** ритуалов. По прошествии праздников или опасных календарных периодов, в случае массовых болезней, а также в заключение свадьбы Д. обмывали, окуривали, кропили св. водой. У русских в Васильев день совершали обычай «смывания лихоманок»: знахарки **ходили** по домам со специально приготовленной водой (в которую подмешивали **волу** из семи печей, четверговую соль) и обмывали ею притолоки (**верхнюю перекладину** Д.), — **после чего** дом, как считалось, на весь год был защищен от вторжения лихорадки (Сах.СРН 2/7:4). В Болгарии в **конце** свадьбы молодая приносила в дом воду и обливала ею столбы ворот, Д. дома и углы. У капанцев (Болгария) обрядовое обливание Д. в Иванов день совершали в тех домах, где жили молодожены, вступившие в брак в течение года. Через **разложенные** в Д. железные предметы и горящие угли проходили женщины, приглашенные на празднование родни (БМ:66).

Почтительное отношение к Д. проявляется в известном у болгар запрете сжигать и вообще уничтожать старую непригодную Д. Особые способы обращения с Д. отмечаются в ю.-слав. свадьбе при входе молодой в дом жениха: у сербов (Титово Ужице) новобрачная должна была при входе поцеловать Д. либо правый дверной косяк; у болгар же в подобной ситуации молодая мазала медом и маслом сначала Д., а затем порог дома и очаг. У юж. славян кровью жертвенных животных принято было обливать порог и Д. дома. (см. Кровь, Жертва).

В обычае ритуальных бесчинств Д. дома (как и ворота) являлось излюбленным объектом «деструктивных действий»: ее подпирали телегой, камнями, дровами, привязывали к Д. полено, трещотку; мазали Д. **грязью**, дегтем и т. п. У сербов-границар во время брачной ночи молодоженов участники свадьбы разбирали телеги, сани, кладки дров, приносили все это к Д. помещения, где спали новобрачные, и нагромождали целые баррикады, которые обычно разбирали на рассвете, чтобы выпустить молодых (Бег.ЖСГ:139).

К ритуальным бесчинствам примыкает и обрядовое битье о Д. глиняной посуды (пустой или с каким-нибудь содержимым), из-

вестное в польской традиции (см. Битье посуды, *Жур*). В преднисхальных и средопостных обрядах молодежь в ночное время с грохотом разбивала о Д. чужих домов старые горшки, наполненные «*жуrom*» (пустой похлебкой) либо пеплом, а иногда и нечистотами. Мотивы отпугивания злых сил ритуальным шумом можно отметить в свадебных обычаях, когда считалось необходимым бить горшки и другую посуду о Д. дома, где готовились к свадьбе, с той целью, чтобы «у молодых все бы ладилось». У лужицких сербов при входе молодой в дом жениха было принято бросать в Д. глиняный горшок и лишь затем новобрачную вводили в дом.

Дверь как обрядовый локус. К месту входа и выхода из жилища приурочено большое число ритуальных действий, связанных главным образом с социальными контактами и защитой «своего» пространства от внешней опасности. В Д. (у порога) хозяева встречают соседей, гостей, обрядовых посетителей. Провожают гостей тоже до Д. или ворот, за порог или за ворота (см. Гость). У всех славян в свадебном обряде перед Д. (или воротами) разыгрывается сцена «выкупа дверей». В Болгарии (Странджа) для этих целей назначалось особое лицо, которое преграждало путь всем участникам свадьбы, говоря: «Вратата е малка» [Дверь слишком мала]; получив обещание что-нибудь подарить, оно позволяло входящим сделать очередной шаг к Д. (Странджа:287). В Д. обычно происходит передача окрещенного младенца матери. В погребальном обряде при выносе гроба через Д. применяются различные способы защиты дома. Так, у белорусов *Мозырского* у. две женщины становились по разные стороны Д. (одна в сенях, другая у печи) и в момент выноса гроба из комнаты стоящая в сенях передавала через гроб в комнату хлеб и соль, что должно было означать: «покойник из хаты, а хлеб-соль в хату» (Шейн МИБЯ 1/2:540). В поминальных обрядах, приглашая к столу души умерших родственников, хозяин обращается к ним, стоя в Д. или возле них (см. Приглашение ритуальное).

Отношение к Д. как сакральному локусу особенно характерно для рождественской обрядности (что связано с ключевой для нее семантикой «входа») и наиболее ярко выражено в ю.-слав. традиции в ритуалах внесе-

ния в дом бадняка, соломы, а также встречи полазника, приглашения «*Божица*» на рождественский ужин и др. и сопровождающих их магических диалогов, которые произносятся в Д. или по обе стороны закрытой Д. По серб. обычаю, перед рождественским ужином *хозяин*, внося в дом солому, стучал в Д. и, стоя в Д., поздравлял домохозяев с праздником. К Д. дома подводят вола или другое животное-«*полазника*» (см. *Полазник*) и в Д. кормят или осыпают его житом, надевают ему калач на рог и т. п. Пастухи раскладывают в Д. хлеба или загоня свой пояс и прогоняют через него скот.

Дверь в лечебной магии. В дверном проеме клали больного, заговаривая болезнь, перешагивали через него, «обметали» веником или били им, обливали наговорной водой и т. п. Через открытую Д. велся магический диалог, направленный на избавление от недугов. Для лечения детского испуга ребенка ставили в дверном проеме и на высоте его роста проеверливали в притолоке дырку, куда закладывали срезанные у ребенка волоски и ногти, забивали дырку осиновым колком в уверенности, что как только дитя перерастет эту отметину, — испуг пройдет. Пытаясь избавить младенца от ночного плача, заговаривающий открывал и закрывал Д., чтобы они громко скрипели, и говорил: «Скрип-скрип, возьми Ванин крик!» (Манс.ОРЭА 2:15). На дверные петли лили молоко «испорченной» коровы, считая, что тем самым наносят вред виновнице порчи. Орловские крестьяне, если в хозяйстве не велись телята, пронесли новорожденного теленка через Д. «около дверной пятки» (Зел.ОРАГО 2:958). При лечении покусанного бешеной собакой животного срезали с него клочок шерсти и затыкали в дверные петли в уверенности, что при открывании и закрывании Д. «яд» будет вытекать из раны. Чтобы «снять уроки» с пострадавшего, знахарка выливали наговорную воду «под пятау дверей», чтобы «льзо так крутылось, як крутятся двери» (укр. харьк., СХИФО 1889:54—55). С другой стороны, для того чтобы получить особенно целебное питье против порчи, проливали воду (из сосуда в сосуд) сквозь ручку Д. и давали пить больному (с.-рус.). У сербов (Титова Ужице) таким же образом проливали воду сквозь дверной засов и поили ребенка, если он долго не мог научиться говорить.

В гаданиях и приметах символика Д. связана прежде всего с идеей «выхода» из дома — как замужества и как смерти. Согласно рус. поверью, если незакрытые глаза покойника обращены к входной Д., то в доме будет еще умерший. По направлению дыма от погашенной свечи пытались угадать будущее: тянувшийся в сторону Д. дымок предвещал смерть или замужество. Загадывая о свадьбе, девушки, стоя спиной к Д., перебрасывали через голову башмаки или другие предметы и по их положению по отношению ко входу судили о возможном замужестве; измеряли (ботинком или поясом) пол от «красного угла» до Д., — если предмет упирался в дверь, то это сулило свадьбу. Словацкие девушки (р-н Верх. Спиша) приносили во рту воду из ручья, выпускали ее на дверные петли и по скрипу Д. старались угадать характер будущего мужа (SN 1972/3:492).

Поскольку Д. изнутри дома символизировала уход из «своего» пространства, то при уборке нормальным считалось мести сор от дальней стены и углов к Д.; нарушалась эта норма лишь в особых случаях: от порога к центру дома мели в период святок, или если в доме был покойник, или в течение трех дней после выгона овец на пастбище, чтобы они благополучно вернулись обратно.

Лит.: Байб.ЖОВС:134-145; Зел.ИТ 1:107, 109-112,114,216-217; Зел.НЭ:391; Зел.ОРАГО 1:314; 2:751; 3:1160; ПО:120; СХИФО 1889/3: 54-55; Крачк.БЗРС:178; ППГ:122; ЖС 1996/4:40-41; KLW:146; Вустр.SOR:119; Кап.: 209; БМ:66-67; Милошевич-Бреви-нац М. Обичај скидања кућних врата пред изношење мртава у Студеници // ГЕИ 1952/1/1-2:512-514.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ДВОЕДУШНИКИ - в з.-укр. и пол. традиции люди, рожденные с двумя душами: человеческой и демонической (или двумя сердцами) и поэтому обладающие демоническими свойствами. Из Д. происходят вампир, *штопа*, волколак, *босорканя* (см. Ведьма), человек со «злым» глазом (карпат.), у поляков — *topielnik* (см. Водяной), а также персонажи, управляющие градовыми тучами и ливнями.

Основной мотив, оближающий всех Д., — способность второй души покидать спящее тело и вести самостоятельное существование обычно для того, чтобы приносить вред людям: отнимать у людей здоровье или жизнь, если это *вампир* (пол.) и аналогичные ему з.-укр. персонажи: *боосоркун*, *олыбрь*, *мочник*; душить спящих людей, если это *штопа* (шл.); отнимать молоко у чужих коров и портить людей, если это *босорканя* (карпат.); оборачиваться волком и нападать на людей, если это *волокотак* (карпатоукр., пол.).

К Д. причисляются люди, способные управлять градовыми тучами и ливнями, а также умеющие контролировать урожайность и плодородие следующего года. На укр. Карпатах они называются *чорнокнижниками* (см. Духи атмосферные). Сила и необычные свойства, которыми обладают чернокнижники благодаря наличию второй души, дает им возможность отводить град и ливни от полей своего села и вести тучи в нужном направлении. Души закарпатских ведьм-двоедушниц, пока их тела спят, слетаются в полночь к водоемам и дерутся друг с другом хлебными лопатами. Ведьмы, побежденные в таких битвах, умирают.

Душа Д. ходит по свету в своем человеческом облике или оборачивается собакой, кошкой, конем, змеей, мышью, летучей мышью и др. животными, а также предметами: колесом, кочергой, вальком (з.-укр.). Гуцулы полагают, что душа ведьмы летает в виде светящегося шара, который можно поймать мужскими исподними штанами.

В то время, как вторая душа блуждает по свету, Д. крепко спит и разбудить его, пока она не вернется назад в тело, невозможно (ср. Обмирание). Обычно душа покидает и возвращается в тело через рот в виде мухи, мыши и т. п. Если изменить местоположение спящего Д. (например, повернуть его головой на то место, где были ноги), душа не сможет вернуться, и Д. умрет, если тело не повернуть обратно. Обычно считается, что Д. ничего не помнит из того, что происходит с ним во время сна, и днем его поведение ничем не отличается от поведения обычных людей. Как правило, вторая душа Д. блуждает по ночам (з.-укр., пол.), иногда от полночи до трех часов утра (пол.), а под утро возвращается, но души чернокнижников покидают тело всякий раз

перед приближением тучи и возвращаются назад после ее ухода (карпат.). Полагают также, что потребность второй души покидать тело и вредить людям не зависит от личной воли Д., что это происходит, когда наступает определенный момент, тогда Д. вынужден это делать, иначе он умрет.

Причину рождения Д. чаще всего объясняют неправильным поведением его родителей: Д. становятся люди, зачатые женщиной во время месячных (карпатоукр.); рожденные женщиной, которая во время беременности посмотрела на свещелника, несущего чашу во время «великого выхода» (галицк.); если мать, отняв ребенка от груди, второй раз начинала кормить его грудью (пол.). Если в семье подряд рождаются девочки, то седьмая становится Д. (пол.). Считают также, что двоедушничество определяется судьбой, рождением под определенной звездой, что ни сам Д., ни его родители в этом не виноваты (карпатоукр.). Если человеку, рожденному с двумя душами, при крещении дали только одно имя, он начинает вредить людям (пол.).

Узнать Д. можно по признакам, отличающих его от обычных людей: Д. рождаются с зубами (пол., э.-укр.), разговаривают сами с собой (пол., э.-укр.), у них красная шея (пол.), на голове два вихра или два завитка волос на макушке (пол.), хвост (закарпат.), они — лунатики, гуляющие во сне по крышам (пол.). На укр. Карпатах двоедушникам приписывают гомосексуальные наклонности или способность менять свой пол — такие люди месяц пребывают в качестве мужчины, месяц — в качестве женщины.

После смерти Д. его вторая душа не умирает, второе сердце не истлевает, а продолжает жить (э.-укр., пол.), поэтому одна половина тела Д. живая, другая мертвая, одна половина лица румяная, другая — синяя (карпат.). Умерев, Д. становится вампиром, бродит по ночам и пьет кровь у людей и скота (э.-укр., пол.). От выпитой крови оставшаяся в живых нечистая душа Д. набирает силу и материализуется (закарпат.). Умерший Д. является причиной сильных бурь, ливней, града (карпат., пол.), иногда считают, что после смерти Д. становится атмосферным демоном ветренником, который способен забирать воду, задерживать дожди, превращать их в бури и отпра-

влять их на поля (закарпат.). Умерший Д. встает ночью из гроба и оглядывает все вокруг — от этого вода затопляет все пространство, которого достиг его взгляд (пол.). Утонувший Д. становится *torijset* и топит других людей (пол.). Вредоносными являются и гвозди из гроба Д. — если три таких гвоздя забить в каком-нибудь месте дороги, это повлечет за собой большие несчастья для проезжающих (карпат.).

Чтобы умерший Д. не вредил после смерти и не стал вампиром, его хоронят с предосторожностями: в гроб ему кладут различные предметы, чтобы его нечистая душа могла с ними играть, а также мак, чтобы он, собирая его, был занят (э.-укр.); гроб с Д. трижды обносят вокруг стола справа налево и ставят под матицей; на кладбище его несут не по дороге, а по обочине; хоронят на краю кладбища (закарпат.). Если Д. вредит после смерти, могилу разрывают, отрубая ему голову, переворачивают тело ногами туда, где была голова, или оборачивают лицом к земле, сердце пробивают липовым, осиновым или боярышниковым колом (карпат., пол.). Если подозревают, что Д. «забирает воду» и является причиной засухи, на его могилу льют воду, чтобы он наполнился досыта (закарпат.). Если ведьма-двоедушница после смерти вредит людям, то чтобы убить вторую душу ведьмы, вырывают из ее могилы крест и в отверстие, оставленное в земле от креста, стреляют из ружья, заряженного освященной пшеницей и гвоздем из подковы Коня, рожденного от впервые ожеребившейся кобылы (закарпат.).

В других славянских традициях представления о двоедушничестве не оформлены, однако существуют поверья о возможности души временно покидать тело и возвращаться в него. В Полесье этот мотив связывается с ведьмой, волколаком, а также с обычным человеком, у которого душа во время сна вылетает изо рта в виде мухи, а перед пробуждением возвращается обратно (ПЭС:69-70). В районах центральной Украины считают, что упыри прячут свою душу под камень — пока душа снова не войдет в тело, упырь не сможет умереть (харьков.). У юж. славян нет прямых свидетельств о Д., но известны типологически сходные сюжеты о персонажах с демонической душой, которая способна покидать спя-

цсе тело и вести самостоятельное существование (см. Духи атмосферные, Здухач, Змей летающий). У вост. славян известны поверья о двузильной лошади, имеющей вампирические свойства отнимать жизнь у других домашних животных: помчалась таковой лошади в хозяйстве влечет за собой гибель других домашних животных (Журав. ДС:26,59).

Лит.: ЕЗ 1898/5:182,187; КА; Потун:133-44; 3:361; 4:21-22,31-32,61-62,69-71,136-138; 6:4; Санж.КД:13; Тол.ЗСЯ 5:117; Явор. ГРС:261; Вар.КУУ:57; Вieg.MD:99,125; Kolb. DW 7:75; Кол.ПУ:181; Рer.PDL:155,158,164, 166-168.

Е. Е. Левкиевская. А. А. Плотникова

ДВОР — огороженное место вокруг дома, включающее хозяйственные постройки и осмысляемое как часть жилого, освоенного пространства (ср. слав. *dvor* в значениях 'дом', 'изба', 'семья вместе со своим домом'). Вместе с тем, Д. примыкает к чужому, внешнему миру, а потому может быть опасным для домочадцев, особенно в определенное время суток и некоторые календарные периоды и дни.

Воли для дома границами служат стены, то для Д. — изгородь, забор, плетень, тын. Наличие ограды или хотя бы условного обозначения границы делает Д. местом, защищающим жилое пространство от вредоносных внешних сил, и объектом разнообразных охранительных ритуалов. Чтобы защитить Д. от злых сил, болгары; например, обязательно сажают там вяз, поскольку считается, что в этом случае во Д. «не входит никакое зло, никакая болезнь, а сам дом — никогда не опустеет» (Марин.ИП 1: 86). Запрещалось, однако, сажать во Д. лавровое дерево; если же оно выросло там самопроизвольно, это считалось благоприятным знаком. В черниговском Полесье со Д. выкидывали попавший туда *голый* кол (сук без коры), чтобы хозяйство не осталось «голым», «пустым», а на Ивана Купалу забивали во дворе «кол с корою» и насаживали на него коровий череп, «шоб уражкй, двор багатый буў» (ПА). Для защиты Д., как и дома, от злых сил, слеза, порчи и т. п. предпринимались различные магические дей-

ствия. У всех славян распространен обычай в дни календарных праздников окроплять святой водой дом, все хозяйственные постройки и углы Д. Чтобы защитить Д. от «гадов» и насекомых, следовало обежать вокруг Д. со звонком в руке или подмести его до захода солнца новой (не использовавшейся ранее) метлой (словац.), окадить дымом и посыпать пеплом от костра, в котором собран мусор со всего Д. (серб. Хомолье). Охраняя амбар и гумно от ведьмы, стремящейся «переманить» к себе урожай, болгары рассыпали во Д. просо. Поляки Хелмского воев. сыпали вдоль ограды освященную соль, чтобы обезопасить Д. от злых сил. С целью защиты скота от слеза русские крестьяне вывешивали на скотном дворе целую связку старых лаптей, отвлекая таким образом внимание опасного человека от животных.

Целый ряд поверий и магических действий связан с представлением о том, что все предметы, находящиеся во Д. или случайно туда попавшие, принадлежат «дому», «хозяйству», поэтому вынос их со двора ведет к нанесению вреда, ущерба благополучию дома и всего хозяйства. С этими поверьями связаны многочисленные запреты отдавать, выносить, передавать что-либо со двора во время важных для хозяйства событий, например, при отеле коровы, перед первым выгоном скота в поле, и особенно — во время продажи скота (см. Давать взаймы). Русские крестьяне, передавая скот покупателю, следили за тем, чтобы к копытам животного не прилипла грязь, навоз, солома, щепки со двора и чтобы покупатель не прихватил чего-либо подобного с собой. Считалось, что таким образом успех в разведении скота переносится с одного двора на другой. Ср. магическое предписание собрать щепки (солому или другие предметы) «с девяти дворов», чтобы, используя их, вылечить свой скот (рус., полес., морав.). С аналогичными представлениями связаны некоторые погребальные ритуалы. Так, вещи умершего хозяина дома закапывают во дворе, тут же выливают воду после того, как обмоют покойника, гроб с усопшим оставляют на время во дворе, иначе покойник «унесет с собой» достаток и благополучие дома (рус., словац., болгар. Пирин край).

В пределах Д. совершаются многие обряды, способствующие благополучию

дома и хозяйства: колядование (о.-слав.), дожинки (в.-слав.). В юж. Сербии ради процветания хозяйства колядующие танцуют вокруг каравай, кудели и куски сухого мяса, положенных в середине Д., **инвобрамают** борьбу с невидимыми злыми силами, выгоняя их из всех строений и углов дома. В пол. Поморье на дожинки к дому пана приносили последний сжатый снопок и девять раз возили его по двору. Во Д. исполняются магические действия, благоприятствующие разведению скота и домашней птицы. У зап. славян известен святочный обычай сметать к стене мусор со двора, чтобы не разбегались куры, а у юж. славян с той же целью на Рождество кормят домашнюю птицу во Д., окружив веревкой, цепью; рассыпают зерно в доме или во Д., заставляя детей собирать его с крохтаньем и кудахтаньем, чтобы было много цыплят.

У русских во Д. совершались ритуалы задравания домового, *дворового*. По в.-слав. поверьям, от дворового зависело благополучие скота и домашней птицы; выбор животных при купле-продаже связывали с предполагаемым «вкусом» дворового. В Костром. кр., чтобы **защитить** от него купленную скотину, брали хлеб с солью и шли на Д., где, кланяясь, приговаривали: «Батюшка, домовой, настоящая дорогая, люби нашу скотину» (Журав.ДС:153). Ср. рус. диалектные фразеологизмы, **относящиеся** к разведению скота: *ко двору, по двору*, что значит ~ скот хорошо ведется в хозяйстве, и *не ко двору, не по двору*, т. е. 'скот не ведется, болеет,дохнет' (Журав.ДС:82-84). См. Вестись, плодяться.

Многие обряды должны исполняться непременно в центре, в середине Д. На свадьбе посреди Д. разжигали костер (в.-слав.), при встрече молодых там ставили квашню и обводили вокруг нее молодых (укр.). Болгары в центр Д. выкидывали утром на Рождество угли из очага, чтобы обеспечить прибыль в хозяйстве на весь следующий год. Жители Владимира в день первого выгона скота бивали посреди Д. осиновый кол, чтобы защитить скот от несчастий и болезней во время выпаса.

Восприятие Д. как «не своего», **чужого** пространства связано с представлением о том, что вне стен дома, в том числе и во Д., человеку угрожают опасные духи-демоны, души умерших, проходящие мимо

люди с «дурным» глазом и т. д. По верованиям жителей пол. Поморья, души умерших начинают бродить после захода солнца, поэтому вечером нельзя выливать на Д. воду, особенно в поминальные дни, иначе можно облить кружащих там духов. Кашубы после **захода** солнца не берут воду из колодца, не выливают во Д. грязной воды, не выбрасывают мусор, не спускают псов, не стоят под крышей у водостока во время дождя. По **укр.-карп.** поверьям, **нельзя** спать во Д. на **Ровыгры**, т. е. в понедельник после Русальной недели, потому что в это время живущие в лесу духи кружат около хат и могут утащить в лес спящего во дворе человека. Пеленки, случайно оставленные во Д. после **захода** солнца, уже не **используются** (болг., бел.). Колдуны и знахари во Д. оставляли или закапывали различные предметы с целью нанесения порчи хозяевам, например, **колып**, вызывающий болезни и другие несчастия (варм.-маэур.)

Считается, что во Д. есть несколько особенно «плохих» мест: это место под стрехой; водосток; место, куда сливают помой; мусорная куча. По болг. поверьям, человек, прошедший по этим местам или наступивший туда ночью, заболит, подвергнется действию злых сил, порче. Печат подобные болезни в других частях Д.: около свинарника и рядом с кладкой дров Д. мог стать и местом погребения **задохнувшихся** покойников: в Полесье висельников, утопленников иногда хоронили во Д. под сараем, под хлебом (ПА); болгары около плетня во Д. хоронили некрещеных детей (Святоговско). В этих случаях старались выбирать такие места во Д., где не ходят люди.

В ряде ритуалов и обычаев Д. выступает в роли медиатора, как некое «среднее» пространство, в котором стирается преграда между «своим» и «чужим» миром. Подобное восприятие Д. находит отражение, например, в обычае приглашения диких зверей, мифических существ и персонализированных природных явлений на рождественский ужин: столки с едой, каравай, молоко и другую пищу выносили для них во Д. В ряде серб. и болг. регионах «**полавином**» мог стать любой из домочадцев, вышедший утром на Рождество первым во Д. и затем возвратившийся в дом. В ю.-рус. областях во Д. совершался обычай, называемый «греть **покойников**»: на святки по-

среди Д. жгли огромные костры, полагая, что согревают души родителей, скитающиеся в это время вокруг своих домов. В полеских селах на Русальной неделе матери умерших девочек и девушек выносили для них во Д. одежду, ожидая появления покойных дочерей-русалок: если одежда оставалась нетронутой, то считалось, что они не пришли на встречу (ПА).

Лит.: Баяб.ЖОВС:106,108; Ив.Топ.СЯМС:168-169; Журан.ДС:82-84,153; Зел.ВЭ:89; Зел.ИТ:164-167; СРНГ:7-294-299,300-302; Вел.ЕБ:472,500-501,504,510; Марин.ИП 1:86, 90; Пир.415,440; Пласв.:226,248,253,264,265; СбНУ 1914/28:112; Ђор.ЖОЛМ:332-334; Нед.ГОС:159-160,257; Фил.СК:393,413; Stelm.ROP:193,235,240,603; Sychta SK 1:206-207; Szuf.ZOW:137,162; ĆL 1892/2:52,603, 1905/15:135; Норн.:287,299; Норв.RZL:61.

А. А. Пятникова

ДВОРОВОЙ - см. Домовой, Двор.

ДЕВИЧНИК — см. Канун свадьбы.

ДЕВОЧКА — лицо женского пола до наступления совершеннолетия. В слав. традиции рождение Д. — носительницы женского начала, женской судьбы оценивалось негативно: в будущем ей суждено покинуть дом и унести с собой часть достатка, поэтому ее называют «убыточно животнo» (Поморье). Как говорят нословницы, серб. «Кого Бог хочет проклясть, он дает тому Д.» [Когда Бог хоће да прокуне, даје му женску децу], «Д. — чужое имя» [Женске дете — туђе име], «Лучше сын из праха, чем девочка из золота» [Балје син од кала него девојка од злата], болг. «Девочка смотрит на чужой дом» [Момичето гледа за друга къща], «Девочка выносит, а мальчик приносит» [Момичето износи, а момчето уноси], бел. «дочки оставляющь матку без сорочки», рус. краснодар. «родилась девка — на радость соседке». Гуцулы говорят, «як хлопцц уродит сі, то вугла сьмиют сі, раги, шо то хлопцц, шо не будут гнити, шо хлопец поправит, а як гиука, то вугла плачут, бо гиуццни поправит» [когда родится мальчик, то

углы (дома) смеются, потому что не будут гнить, мальчик их починит, а если девочка, то углы плачут, так как девочка их не починит], а боснийцы даже утверждают: «лучше родить мертвого сына, чем живую девочку». Рождение одних девочек в семье считают результатом вредоносной магии. Поэтому уже на свадьбе избегают звать в посаженные отцы человека, у которого рождались только девочки (о. Хвар); программируя будущее молодой пары, невесте желают полес. «Отя стелю тебе постель, чтобы были мальчики, потому што мальчики лучше, а девочки — это черепки» (ПА). В постель подкладывают «мужские» или «женские» предметы, тем самым символически способствуя рождению ребенка того или другого пола. Среди «женских» атрибутов чаще всего встречаются платок, спица, гребень, серп или трепалка. При беременной нельзя упоминать о кукушке или сове, так как мальчик, которого она носит в утробе, может превратиться в девочку (о. Хвар).

Контакт с такого рода предметами происходит в первые минуты жизни ребенка. При отрезании пуповины родители или повитуха прикладывают к новорожденному орудия и инструменты труда с тем, чтобы символически приобщить его к будущим занятиям. Прялка, гребень, веретено, челнок, холст, иголка, ножницы указывают на ткацкое дело, шитье, рубель — на стирку. Или же стараются отрезать пуповину так, чтобы она упала на женскую работу (шитье, пряжу, вязанье) (в.-слав.). Отрезанную пуповину Д. прячут в отверстия в стене, куда обычно вставляют кросна (гомел., ПА). Повитуха еще во время родов, в своих молитвах рисует будущие занятия ребенка: «Шла Ева через морэ, залатыми ключами отиукала, две душэчки на этой свет узволяла. Кали девачка, дак чьшися, грэбься, на этый свет явися. А кали мальчик — сечься. рубайся, на этый свет яўляйся» (гомел., ПА), новорожденной девочке она желает стать доброй пряхой: «щоб уже ты мички микало хорошо» (чернигов., ПА). Те же пожелания произносились на родинах: «чтобы была хороша вышивальница, тонко пряла, часто ткала, рукодельничала» (смоленск., Наум.ЭД:66).

Уже в первые минуты жизни младенца с ним обращаются в соответствии с матримонимальной стратегией. Плаценты Д. и маль-

чика закапывают в разных местах дома: в девочкину кладут иголку и нитку и зарывают под порогом, чтобы она вышла замуж и покинула дом, или под печь, чтобы была хорошей кухаркой, мальчику — в центре дома (полес.). Пуповину Д. не хранят, чтобы она не стала «везана за породу», т. е. не осталась в девках (серб.).

При первом купании Д. в воду добавляют любисток, чтобы «любили хлопцы» (чеш., укр.), ромашку — чтобы была румяна, калину — чтобы была красной, ветку вишни (укр.), мед — чтобы была красива и хорошо пахла (чеш., Покутье), пуговицу (волгоград.).

Символическая «половая идентификация» происходит и во время крещения. На крестильную подушку Д. кладут наперсток и иглу (Скернавицке). Д. передают крестной через прялку (курск.) или гребень (укр.). Девочку не крестят перед алтарем, так как на ней уже лежит первородный грех; считают, что еще может разным миром мальчигов и девочек (гомел., укр., пол.). Если поп ошибется, у Д. вырастут усы, а мальчик, напротив, останется безбородым (гомел.). В Болеваце мать, ожидая дома ребенка, выполняет те женские работы, которыми должна овладеть ее дочь.

По возвращении из церкви Д. кладут на ткацкий станок, чтобы она умела прясть (Косово), или на загнет (полес.), перед тем как положить в колыбель. В Розвадове (Польша) крестная мать по возвращении из церкви приносила кудель, иглу и нитки и принималась за работу. На Руси в средние века в колыбель девочке клали прялку. По окончании крестин кума выбегала из дома и хваталась за «женский» предмет — *всадро*, коромысло и т. п. (смолен.). Женские или мужские предметы давали детям в первые *именины*.

Термин *девочка* начинает применяться к ребенку не с самого рождения, а позднее: с 3 до 7 (10) лет *девојче*, диал. *чора*, *чорче* (Косово), *цурца*, *кевица* (Босния), *момичка* (Гевгелия), *двојчурка* (Фрушка гора), *маљчица* (Герцеговина); с 6—8 — в белорусском (*блэзновка*, *блэвотка*); с 7—8 в рус. диалектах (воронеж. *кутырка*, олонеч. *ямца*, архангел. *важенка*). Термины также отсылают и к тем трудовым функциям, которые доверялись Д., прежде всего нянчению детей: рус. *пестунья*, *смотря* (олонец.), *княька* (сибир.).

Серия обрядов инициационного типа продолжает формирование Д.: у тузулов обряд первой стрижки, который устраивают, когда Д. минет 5—6 лет, сопровождается пожеланиями хороших женихов. С этого момента Д. впервые обряжают в соответствующую ее полу одежду. Чем больше Д. сопротивляется при первом надевании юбки, тем дольше она проживет на свете. Первую «настоящую» одежду нельзя выбрасывать. Взросление отмечается и появлением первых украшений: в 10 лет девочке прокалывают уши и вдевают серьги (бел.). У сербов первые бусы надевают девочке в день св. Георгия (Оток).

Торжественно обставлялось и начало трудовой деятельности Д.: первый предмет, изготовленный ею (нить, пряжа), надо либо сжечь и заставить Д. съесть золу, чтобы работа у Д. «в руках горела»; либо пустить по воде, чтобы болг. «*върши като по вода*» («текла как по воде») (в.-слав., болг.); либо бережно смотать в клубок, чтобы Д. не «моталась», либо пустить в основу, «чтобы Д. не сновалась по свету» (полес.). Когда Д. начинает вязать, ей кладут на пальцы саламандру, чтобы вязала красивые пестрые носки. Первую сладкую булку, замешенную Д., раздают по трем домам, «чтобы хлеб всегда удавался» (Пирнинский кр.).

У католиков существенным этапом в жизни Д. становится конфирмация и первое причастие, приуроченные к первому воскресенью после Пасхи. Д. в девичьем венке с этого дня считается полноправным членом религиозной общины, в качестве «Д. девы Марии» (*марийна мумичка*) в воскресенье и праздники она носит статую девы Марии и поет «песни Марии» (болгары-католики Баната).

Д. повсеместно участвует в тех обрядах, где необходима ритуальная чистота: напр., в обрядах «Еньова буля», вызывания дождя (см. Герман, Пеперуда), и т. п.

Лит.: Байбурян А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991; Науч.ЭД: МУРЕ 1912/15:96; Гавр. КНДК:74; Трѣб ПДСК:204—230; СЕЗБ 1975/87:17; Пир.:387; Телв.БББ:218; Марин.ИП 2:322; Вieg.MD:137.

ДЕВСТВЕННОСТЬ — в народных представлениях главное качество девушки, которое ассоциируется в первую очередь с понятиями «чистоты», «хрупкости», ср. хорв. поговорки: «Девушка — это стеклянный сосуд» [Djevojka je sklana čaša], «Стыд — наилучшее украшение девушки» [Stid je najbolje ruho djevojačko]. «Стыд — зеркало девичьего достоинства» [Stid je ogledalo dobrote djevojačke]. Каждая девушка обязана блюсти свою честь (ср. болг. «чува свой образ и свое поштение»). Воли обозначения целомудренной девушки подчеркивают ее честь, «доброкачественность» (рус. *хорошая, честная, невинная, с.-рус. безвиная, укр. рчлива, с.-х. чсна, болг. рна, чесна, рчлива, рбана*). «целостность» (рус. *неповчатая, целка, укр. нерушена*), то в названиях девушки, утратившей Д. (с.-рус. *балованная, укр. нехороша, негарна, несправедлива, прогуляна, болг. лоша, серб. нечестна, неопштена*), подчеркивается нарушение целостности (рус. *целка ломаная, перм. нецельная, оренбург. нецелелишия, олонц. колотое копыто, ярослав. порушена, крымочка снятая, укр. рлаворушена, бел. приклён, серб. разбијена*).

Известны некоторые запреты и превентивные меры, направленные на то, чтобы девушки не «скурились». Украинцы молились св. Касьяну о сохранении дочерей от соблазна, о чистоте и целомудрии (кнев.). Поляки не разрешали жечь в печи старые метлы, словаки — надевать на девушку мужскую шапку. Нечестная девушка подвергалась разного рода наказаниям, особенно строгим у юж. славян: ее изгоняли из дома, не брали замуж (Черногория), по Трбальскому закону (1427) родные побивали девушку камнями, такому же наказанию подвергался и ее партнер. Такая девушка не имела права скакать через костер на Ивана Купалу, так как она тем самым осквернила бы его (кнев.), собирать папоротник, так как папоротник «не дается», не будет иметь никакой силы (русины). Полагали, что нечестная девушка приносит несчастье: если она первой войдет в дом на Рождество, в доме все пойдет трещинами, начиная со стен и до утвари, даже у обитателей дома «потрескаются все члены» (витебск.).

Для мужчины же, напротив, считается большой удачей лишить девушку невинности. Сербь Лесковацкого края говорят, что

того, кто этого не сделал ни разу в жизни, на «том свете» будут насиловать дьяволы. Соблазнить девушку не считается грехом, так как она еще «ничья» (полес.). Неловкость девушки, не умеющей сохранить свою Д., становится темой в.-слав. заветных сказок (АТ 1542** *Мать велит девушке беречь свою честь; портной берется зашить ее*).

Основное испытание Д. происходит в рамках свадебного обряда, недаром одно из рус. диалектных обозначений свадьбы — *бесчестие*. В Полесье, чтобы доказать свою «честность», невеста садится или становится на дежу, на ней ей расплетают косы. Нецеломудренная невеста добровольно признает свой грех и обойдет дежу, в противном случае разного рода несчастья постигли бы ее семью и всю деревню: градобой, засуха, неурожай, мор и т. п. Чтобы защитить село от этих бед, в такую невесту бросали камнями, грязными лаптями. Точно так же она проходит испытание огнем: обжечься может лишь нечестная невеста (волин. Полесье). Болгары, чтобы узнать, девственна ли невеста, бросали через крышу дома палку, мешающую скоту сбросить ярмо: если палка задевала за что-нибудь, значит, невеста нечестна (Кюстендилский окр.), или ее заставляли толкнуть ногой горшок с водой: если он упадет и разобьется, значит девушка целомудренна (долина р. Места).

О нецеломудрии невесты судили и по некоторым косвенным признакам, например по упавшему перед алтарем венцу (Духачовке Залеси). Отождествление венка (см. **Венок свадебный**) и Д. широко распространено у вост. и зап. славян. О «нечистой» девушке говорят, что она «загубила венчик» (брянск.), «пролежала, продрала, протерла венчик» (гуцулы), *utracila wianek* (пол.). Такая невеста не имела права венчаться в венке, класть цветы на алтарь (Лодзь), или ей надевали венок из аспарагуса, а не миртовый (Бескиды).

Девичья честь (*девяа красота, девичья краса*) олицетворялась на свадьбе в виде ленты (реже — украшения или цветка), которую невеста передавала своим подругам. Таким образом, честь не утрачивалась вместе с Д., а переходила по наследству к другим, для того, чтобы они вступили в брак и в свою очередь избавились от нее. См. Воля.

У всех славян был обычай демонстрировать сорочку, в которой молодая провела

первую брачную ночь. Если на ней были видны следы крови, ее раскладывали в доме, били на ней горшки и плясали. Пятно крови так и называется *девичество*, *девичник* (болг.) или *червець* (укр.), *червен* (болг.), *рубаха — целешной, калин(к)ой* (курск.), последний образ возникает и в других терминах: укр. «сломать, зробиць калину» 'лишить невинности', «зутратить калину» 'потерять невинность', рус. диал. калинка 'пидрушка для родителей невесты' (Оренбург). Другие знаки, зачастую красного цвета, символически отмечают сохраненное до брака целомудрие (флаг, ленты, красные ягоды, в том числе калины, привязанные красной нитью к бутылки со спиртным, подслащенная водка). Свахи наполняли сорочку житом, клали в нее серебряную монету и преподносили в дар матери невесты (минск.). Ее могли подносить и на чашке с рожью или на крышке от дежи. В Сербии рубашку кладут в сито и обходят гостей, чтобы они бросали туда монеты. Знаки внимания дополняют хвалебными песнями в адрес молодой и ее семьи. У македонцев, например, в Гевгелии, объявляют о невинности выстрелами в воздух.

В противном случае участники свадьбы хулами невесту и ее родителей, предаваясь разного рода бесчинствам: били посуду, разламывали печь, крышу, мазали дегтем стены и т. д. (Впрочем те же бесчинства могли иметь и прямо противоположный смысл — прославление невесты). Во время застолья семья жениха проделывала отверстия в еде (блине, хлебе, пироге, яичнице), подавала напитки в худой посуде или в черепках. Угощали широнками с точеным маком, пеплом, давали гостям вместо подслащенной теплой ракии холодную (болг., серб.). Невесте (и ее родителям, иногда брату) надевали хомут, обливали невесту водой, помоями, купали в реке, подкладывали ей в постель толкач, заставляли толочь воду, крупу, отправляли за водой с дырявым ведром; ее матери надевали на голову решето, хомут, подавали жареную курицу с яйцом. Невесту сажали задом наперед на осла и отправляли назад к родителям (Черногория, Македония, Болгария).

Чтобы грозящие дому беды перешли на животных или на растительность, невесту вели из дома в стойло, в лес и вслух объявляли о ее грехе. Свекровь танцевала боси-

ком, приговаривая: «Кажово е дошото, в земята да иде!» [Чтобы все плохое ушло в землю], в Михайловградском окр. она обращалась к *илциам*, чтобы защитить дом и скот от напастей.

В наказание за нечестность невесты на мать надевали незапятнанную рубашку дочери и водили в таком виде по селу (гомел.). Или невесту саму выводили на публичное место в рубашке, испачканной испражнениями животных (ю.-рус.). Из рубашки делали чучело и привязывали к подолу морковку. В знак покаяния невесту заставляли три раза проползти на коленях вокруг церкви (правобережная Украина).

Рубашка, несущая следы дефлорации, становится символом готового к деторождению женского тела. В Тимоке и Плавдивском кр. свекровь стирает эту рубашку и выливает воду на фруктовое дерево, чтобы молодая была «плодовита». На Украине сожженная в печи рубаха (или ее ворот) может, наоборот, оставить женщину бесплодной. Невесте советуют утереться окровавленной простыней, чтобы «муж всегда желал» (русские Заонежья). Обвенчанная невеста, оставшаяся почему-либо девственной (*непримежана*), как и умершая до свадьбы невеста, становится русалкой (Бурнас).

Лит.: Толстая С. М. Символика девственности в полесском свадебном обряде // СЭРГК: 192–206; Кистиковский А. Ф. К вопросу о цензуре нравов у народа // ЗРГО 1878/8:17–191; Шейн В:546,630,714,754; Куз.ДЭВ 1; 73–74; Зап.ОРАГО:174,616,691,1137; Масл. НОВО:43–44; ЖС 1905/1–2:162; ЭО 1891/8:133; 1901/48:120; Никит.ППП:226; ПЭС: 56–57; Ястр.МЭН:116; Ђорђевић Т. Девчојачка невиност у нашем народу // ГЕМБ 1928/3:14–19; ZNZO 1971/45:680–681; Anth. 1904/1:2–3; Вак.БЕТЬ:391; Доб.:285; Арх.БИМ №82:18; 879/II 31; 880/II:93; От Тимок до Искр. София, 1989:122; Пыр.:405; ИМЮИБ 1977/3:157–158; БНЕ:126–127, 152; РММАЕ. 1964/8:213–214; Lad 1897/3: 23–24; Vaid.LZ:373.

Г. И. Кабакова

ДЕВУШКА — лицо женского пола с момента наступления совершеннолетия, критерием которого выступает половая зрелость.

до вступления в брак (ср. Возраст). Возраст первой менструации (т. е. 13—15 лет) назывался *девоченье* (олонец.), Д.-подросток воспринимается как «недоделушка», ее называют рус. *недоросленка* (архангел.), серб. *девојчица*, *девојчурак*, *девојче*, *мајцица* (Герцеговина), *шипарица* (Грузия, Блгаван), *швагарица* (Фрушка Гора), *цура*, *кева* (Босния), болг. *момиче*, *подсека*, *под корита*, *критана*. О Д., созревшей для замужества, говорили, что она рус. *в самой поре, порывая, наболшишии, на замужьи, невестится*, *девоичит*, *дѣвачитси*, болг. *мома*, *девокия*, *моме се*, серб. *гадбојчила се*; что она *девоњка*, *девка*, *большая*, *поспелка*, *человекаште* (архангел. олонец.), *славница* (вологод.), *мамица*, *момица* (смолен.), *макед. цупа*, серб. *удавача*, *мома за армасуварие*, *лебарка на полицу*, пол. *диал. dziora*, з.-укр. *дзюба*. Термины *невеста*, *деваха*, *девака*, *девици* применялись в разных местах по-разному, но чаще к старшей группе (15—20 лет). Засидевшаяся в невестах Д. считалась «переспевшей» и называлась *дичина* (ярослав.), *деи(к)а* (с.-рус., сиб.), *исковуша*, *веховуха* (с. и ср.-в.-рус.), *залетная* (архангел.), *перелодница* (олонец.), *посиделка*, *засидок*, *киски* (архангел.), *пожитая* (Поморье), *домовня* (новгород.), *дохожалак* (ю.-рус.), *надолба*, *застарелая*, *перестарок*, *подстарок* (рязан.), укр. *стара дива*, *літня дівка*, говорили, что она *сидит махом*, *в пух пошла* (брянск.). Растительные термины относятся также и к девичьим группам: рус. *сад*, *роща*, *вьюн*. Растительные метафоры девичества характерны также для песенного и игрового фольклора славян.

С подросткового возраста Д. начинали звать по имени, сначала с уменьшительным суффиксом *Машка*, затем аугментативным *Машука*, затем только полным именем *Марья*.

Переход в подростковый возраст связан с половой зрелостью, началом менструации. Соответствующие физиологические признаки давали повод к различным прогнозам. Раннее развитие груди заставляло опасаться, что Д. не сохранит целомудрие до брака, напротив, ранняя зрелость указывает на то, что «девство» будет продолжительным; раннее половое развитие предвещало неудачу в браке: Д. не будет любить будущего мужа, дети у нее будут рано умирать, ран-

няя менструация означает большое количество детей, поздняя грозит бездетностью (винтебск., поляки Галиции). В соответствии со специфическими представлениями о женской физиологии украинцы считали, что у невинной Д. месячные прекращаются во время жаты и в сильные морозы (ср. Девственность).

Д. должна сообщить о наступлении месячных матери, а иногда и всему селу. Так, в Родопах Д. ходит и раздает по селу хлеб. Если она встретит в этот день смуглого человека, ее жизнь плохо сложится, если русого — это хорошая примета. Первые регулы Д. праздновались всеми женщинами села: они сообща устраивали угощение, а Д. должна была плясать на своей рубашке (орлов.) или же подруги выносили «нечистую» Д. в снег, обливали водой и поджигали грязную рубашку. Там же, во Владимирской губ., по этому случаю устраивали игру «в молодые»: Д.-подростка с «женехом», старшей Д., отводили на ночь в овин «молодиться». Игра в свадьбу происходила на посиделках, в «таночных» (плясовых) шествиях (курск. «молодцев водить»).

Праздник совершеннолетия Д. празднуют в день ее имени: на Украине Д. возят по селу в корыте с криками: «Поспела! Поспела!», а на доме выкидывают белый флаг (чернигов.); сербы Мачвы ставят на окне нарядно одетую куклу в знак того, что здесь живет девка на выданье. У русских первую паневу, ошитую старшей сестрой, надевали на Д. в первую после наступления регул Пасху, затем ее возили по селу и предлагали прохожим как невесту: «Надо вам ее или не надо?» (рязан.). Переход в новую возрастную группу отмечался торжественным надеванием женской одежды: Д. 15—16 лет должна была прыгнуть в паневу со скамьи (тул.). У словаков девочки впервые появлялись перед односельчанами во взрослой одежде, которая также называлась *паневьштїпанїе*, в Вознесение. В Баниате Д. в 14 лет надевает на Пасху длинную юбку. У мусульман Д. с этого возраста начинает носить чадру, феску (Родопы).

Меняется и прическа Д.: когда Д. «заневестится», она отпускает косу (Черногория), укладывает ее вокруг головы (Поморьяне), заплетает косы «на леса» (банатские болгары), носит «делки» (косы), висящей вниз (Моравская Словакция), вплетает в косы

ленту (рус.), втыкает в волосы голубинное перо (серб.).

Вступление в девичество предполагало участие в общих сборниках молодежи, ср. с.-рус. эпитет Д.: *«ириша девка — гулять ходит на ириша»* (Карелия). Д.-подросток 12—14 лет начинает посещать хоровод, *коло*, где она учится танцевать. Как правило, подростки устраивают отдельные от старших девушек посиделки — болг. *мънака седенка*, а летом *мънан цялая* (Банат), укр. *жили оєцурки*, рус. *младшие беседы*. Они получают право в церкви садиться вместе с девушками, а не с родителями.

Поскольку хоровод и посиделки были не просто увеселением, но и необходимым этапом подготовки к браку, при приеме в собственно молодежную группу соблюдалось главное условие: Д. не могла стать ее полноправной участницей, если там находилась ее старшая сестра (те же ограничения касались и парней). В противном случае возникал риск нарушить очередность выхода замуж. По-русски правило старшинства определялось как «через сноп не молотят»; о младшей сестре, раньше старшей вышедшей замуж, говорилось, что она «ид корито сховава» (укр.), «отлупила коритото» (болг.). Поэтому ей следовало держаться в тени, ей запрещалось опускать косу (Черногория, Герцеговина). следовало одеваться в повседневную одежду, избегать разговоров с потенциальными женихами.

Роль инициации играли и некоторые весенне-летние обряды: обходы *лазарок*, троицкое *кумленне*, после которых Д. считалась невестой. Д. на выданье участвовала в т. наз. «девичьих смотринах»: на Крещение, после освящения воды *славутницы* выстраивались в ряд, а женихи с матерями ходили вдоль ряда и выбирали невесту (архангел.). В др. местностях смотрины проходили на второй день Рождества (брянск.).

Девичество в фольклоре постоянно противопоставляется замужеству как свобода невесте, например, в серб. песне его воспевают так: «*Джеованье, Моје царованье! / цар ти брях док джевојком брях»* [Девичество, царство мое, я царствовала, пока была в девках, Кар.СНГ 1987/1:263], но по сути оно юдичено только одной цели: найти брачного партнера, ср. с.-х. «Все девушки от мала до велика сватов ждут» или «Парень женится, когда захочет, а Д. выходит

замуж, когда ей суждено». В противном случае ее ожидает стародевство, которое повсеместно оценивается негативно, ср. серб. «Спрашивали деда: Что красивее всего на свете? Молодая девушка. А что уродливее всего? Старая девушка» (СБЗБ 1975/87: 20). Необходимостью замужества и обусловлена строгая кодификация поведения Д.: по тому, как Д. работает, ест, одевается, делают выводы о ее будущем замужестве.

Ориентация всего периода девичества на будущее проявляется в гаданиях как типичном обрядовом занятии Д., в почитании святых покровителей брака (Кузьма и Демьян, Андрей, Трифон).

Как существо непорочное Д. участвует в очистительных обрядах, наряду с девочками, старухами и т. п. Невинная Д. способна облегчить роды, переступив через роженицу (брест.), ее посылают в случае трудных родов за попом (олонец.). Но она может рассматриваться как потенциальная угроза для роженицы: известно о происходящих родах особенно тщательно скрывается от «девичьего глаза», в противном случае роженица будет мучиться за каждый ее волосок (вологод.). Девственность не только достоинство Д., но и средоточие ее силы: серб. «*Дивојке не носе оружје, воп поштенье пред лицем својим*» [Д. не носит оружие, а честность на своем лице]. ср. также эпические образы воинственных дев-поляниц.

Практически везде девственность как гарантия законности будущего потомства считалась необходимым требованием к невесте, даже если представления о допустимой свободе поведения сильно различались от одной локальной традиции к другой. Контроль над моральным обликом Д. осуществляли чаще всего либо старшие женщины, либо парни. Именно они наказывали беременевшую вне брака Д. На Украине ей насильно меняли девичий головной убор на женский или обматывали голову старыми штанами, откуда и прозвище рус., укр. *покрытка*, *накрытка*, укр. *скрытка*, *накидка*, *обвытка*. В юж. и вост. Малопольше эту функцию брали на себя крестные родители Д. или войт: незадолго до родов они обрезали ей волосы и привязывали их к шесту, который затем выставляли перед ее домом или корчмой. Это публичное наказание могло служить предлогом для комического суда над всеми девушками села: парни

зачно делили между ними дохлую лошадь, при этом называя проступки и дефекты каждой Д. (карпат.).

Д.-мать (рус. диал. *рабятница*, карел. *рәжени девка*, *недалба*, *пскив. невамужница*, *богданиха*, *полес. байстручница*, *дучурка*, *самакрытка*, *подвугальница*, *подплотница*, *крапичница*, *укр. лавдениця*, *пльоха*, *бьеза*, *фльоша*, *копилница*, *ологоюга*, *болг. копилана*, *з.-болг. кипиларка*, *копиларша*, *банат. ивудна*, *родоп. набилена*, *мама*, *лефтерка*, *скругун*, *серб. копильша*, *макед. копилка*, *пол. диал. skoca*, *przewkuzka*, *przechódka*, *przezpanka*, *zapotajka*, *zajucha*, *włoka*, *zawitula*, *zawitka*, *bosówka*, *poródka*), по верованиям юж. славян, могла нарушить равновесие в природе. На Балканах после рождения ребенка женщины обливают девушку святой водой или купают в реке, чтобы не было засухи, побивают камнями (ср. полес. обычай кидать камнями в беременную невесту, чтобы избежать градобития). Особо строгому наказанию подвергается Д.-мать, убившая своего ребенка и вызвавшая тем самым гнев стихий. Считалось, что в поле, где закопан младенец, будет бить град или идти дождь, пока не вымоет труп из земли, или наоборот, наступит продолжительная засуха (з.-болг., в.-серб., *гуца*, *полес.*). По Магдебургскому праву, за подобное преступление Д.-мать закапывали живьем или наказывали плетью, отрывали подол у рубахи и изгоняли из села. В песенном фольклоре история «грешной девки» также кончается тем, что Д.-мать уходит под землю.

В соответствии с укр. этнологической легендой Д.-мать происходит от тринадцатой дочери Адама (Ноя), не нашедшей себе пары (подол., *галли*). В сказках женская инициация отражена в сюжете о *мачехе* и *падчерице* (АТ 480): «Морозко», «Гуси-лебеди», «Кобылячья голова», «Испытание в лесной избушке», «На службе у колдуньи», «Женская работа», «За огнем к бабе Яге», «Тербень-тербень», «Двенадцать месяцев» (см. также *Девочка*, *Женщина*).

Лит.: Зеленин Д. К. Обрядовое празднование совершеннолетия девушки у русских // *Зел. ИТ.* 179—192; *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*. СПб., 1994/1:437—438; *Браг ДФ.* 25; *П.-цкий С.* *Покрытка как народное явление юго-западного края //*

Руководство для сельских пастырей 1877/38:84-90; Нос Ст. фом. *Покрытка //* *КС 1882/2:427-429; ВЗ 1902/12:20; Левченко М.* *Качки та ошобідання з Поділлям.* *Кит.* 1928 (*Збірник Історично-філологічного відділу Української Академії Наук, № 68*):64; *Толстая С. М.* *Полесские версии стиха о «грешной девке» //* *ЖС 1997/2:57-58; Берн. МОЖ; Гром.МРД:383-433; Караиш В. С.* *Српске народне pjesme.* I. *Београд, 1987:263; Треш.ГДСК:222-232; Бобчев С.* *Сборник на българските юридически обичаи.* Ч. 1. *Пловдив, 1896:276-282; Шимчак //* *Славянская лексикография и лексикология.* М., 1966: 284—288.

Г. И. Кабакова

ДЕВЯТЬ - см. Число.

ДЕГОТЬ (в.-слав., а.-слав. **degъto*, ю.-слав. *турцизм капрак*; иногда также **kolotazъ*) — апотропей, отгоняющий нечистую силу резким запахом, и лечебное средство; противоположное толкование получает черный цвет Д. как примета потустороннего и демонического мира и знак негативной оценки (ср. болг. *равг.* и диал. *пловдив.* *капрак* 'ад': «праведните отиват в рай, а грешните — в каприк», *Арх.ВИМ*).

Юж. славяне с помощью Д. *зачища* али рожениц и новорожденных в течение первых 40 дней после родов: ставили в изголовье постели черепок или рог (Хомолье) с Д., смазывали дегтем лоб родильнице; на третий день мазали Д. шею и подмышки ребенка, чтобы расположить к нему орисниц (болг.); чертили на люльке дегтем крест, ставили под нее сосуд с Д., клали под ребенка пропитанную Д. тряпку или кожу; давали роженице для защиты от демонов кочергу, смазанную Д., когда ей надо было выйти из дома (болг.); окуривали младенца дымом от горящего Д. или просто подмазывали Д. на очаг, чтобы его запах отгонял *навий*, *вештну* и хал. Сербы Срема сразу после рождения ребенка мазали Д. крест-накрест *притолюку*, *порог* и *косяки* дверей.

В случае эпидемий на воротах и дверях чертили дегтем кресты (или писали, обращаясь к болезни: «Дома никого нет. При-

ходи «черн»); это же делали при наступлении мора и падежа скота (часто вместе с обходами и опахиванием), а также для защиты от демонов в «опасные» дни. Зап. славяне оберегались от ведьм в день св. Люции, для чего рисовали дегтем или чесноком кресты над входом в дом и хлев. Болгары в Родопях чертили кресты на Ивана Купалу, а в дни святок так же защищались от караманджуа; в канун зимнего дня св. Анны — от ведьм и колдуний. В Полесье в Чистый четверг обмазывали мочало в Д. и трижды мазали им третий венец дома (Стодолич Гомельск. обл.).

В ю.-слав. очистительных обрядах прогона скота или прохождения людей сквозь «живой огонь» (или через прокоп в земле) в качестве дополнительного средства защиты использовался Д.: сербы варили его на огне (часто вместе с чесноком), смешивали со свиным или медвежьим жиром, отрубями от муки, из которой пекли рождественский хлеб, и т. п.; кормили этим людей (Лсвач) и скот или же смазывали гребень или кизилковый прут и прикасались им к каждому прошедшему сквозь огонь (Личиня). Тот же защитный (и отгонный) смысл имели и ритуальные костры, на которых поджигали Д.: русские в Поволжье, когда сжигали Масленицу, прикрепляли на кол бочонок с Д.; болгары в районе Пловдива и Средней горы тоже на Масленицу раскладывали костры, на которых сжигали кожаные меха из-под Д., веря, что такой огонь отгоняет нечистую силу и приносит здоровье и плодородие; в Полесье на Ивана Купалу дегтярные банки водружали над костром на шесте; в зап. Моравии «палили чародейницу» в ночь на 1 мая, для чего привязывали на жердь горшок, наполненный Д., поджигали его и бегали с ним по холмам.

Для защиты скота от порчи в день первого выгона (или в Юрьев день) мазали Д. хлеб и давали его съесть корове (полес., кашуб., словац.); поляки Поморья давали скоту Д. в день Ивана Купалы, а кашубы тогда же бросали Д. в озера и пруды, считая, что это уберезет гусей от ведьм. Чтобы защитить скот от болезней и оспы, животным мазали Д. лоб, ноздри и пасть, вымя, спину, рога, копыта; русские в Внисейском крае мазали скоту стегни дегтем, в котором предварительно «растворяли» убитую змею. Подобные меры могли быть и превентивны-

ми: сербы Грузии крестообразно мазали скоту дегтем спину на Воздвижение (14/27 IX), в Калаонике это делали на Вознесение, «чтобы скот был здоров, как Д.» (ГЕМБ 1937/12:208); болгарские скотоводы перед летним Тодоровым днем мазали дегтем кресты на хлебах и загонах, чтобы предохранить животных от болезни «влас»; украинцы предварительно оовязали Д., которым писали кресты на дверях от чаровниц; русские крестьяне в конце зимы подвешивали во дворах обмазанные Д. лапти, чтобы не подпустить «коровью смерть». Болгары во время жатвы выливали немного Д. на поле, чтобы ведьмы не могли отнять урожай и плодородие. Украинцы Покутья для отгона змей бросали в них Д. «Антидемонические» способности Д. используются в укр. обычае класть в рот покойнику Д., чтобы он не превратился в упыря.

Лечебные свойства Д. известны всем слав. народам; его применяют и как внутреннее, и как наружное средство (главным образом для лечения простудных и кожных болезней), но он широко применяется и в магических приемах исцеления. На Рус. Севере с помощью Д. изгоняют икоту, считая, что она выходит из больного, выпившего Д., в виде лягушки, которую нужно немедленно съесть. От холеры владимирские крестьяне избавлялись тем, что одежду опрыскивали Д. и притворялись умершими. Украинцы считали болезнь куриную слепоту родственной Д. (по признаку черноты), и потому для избавления от болезни советовали нагнуться над мазницей и просить Д. отозвать куриную слепоту (УНВ:121); подобным образом белорусы лечились от бессонницы (перед сном долго смотрелись в Д., пока не увидят свое отражение).

Причастность Д. к демоническому миру подтверждается некоторыми верованиями: кашубы считают, что ведьмы, собираясь лететь на Лысую гору верхом на метле, мажутся дегтем; словаки верят, что избавиться от выведенного из яйца черта («макома») можно разными магическими приемами, благодаря которым это опасное существо «разливается в деготь»; то же представление («обращается в Д.», «расплывается в виде Д.») может относиться к зайцу и летучей мыши (Тура СЖ:77,188,605).

В русской традиции (отчасти и у других вост. славян) Д. известен также как аяк

общественного поругания, посрамления, применяемый преимущественно по отношению к девушкам, потерявшим невинность до свадьбы, ср. поговорку: «И рада б идти (замуж), да зад в дегтю» или угрозу: «Распишут тебе ворота дегтем!» (Даль 1: 1053). Самый распространенный прием в этом случае мазание или расписывание Д. вырот (даерей, окон) провинившейся девушки. Изредка такое наказание применяется к виновным в воровстве. В Малороссии встречалось также обмазывание дегтем головы как наказание за прелюбодеяние.

Лит.: Мовз. KLS 2/1:315—316; Гура СЖ; НКЭ.143; Журнал.ДС; Эгл.ВЭ.366; Макар. СНК.73; Сумц.К11:292,294; ТОР11:28; ПА; Никиф.ППП.273; Ром.БС в:314,316; БМ:165—166; Вак.ПО:182; Георг.БНМ:67,139,152; Бор.ЗО:180; Мил.ЖССС:123; Пет.ЖОНГ:254; Троф. В:42,99,112,162; Ястр.ОТС.459—460; Kolb.DW 31/3:125; Sychta SGK 1:154,260; 2:79; Váci.VO. 70.

С. М. Талстая

ДВД — с.-слав. термин родства, одно из ключевых слов в словаре народной культуры, особенно в мифологии, демонологии, астрономии и метеорологии, календаре, народном праве. Д. означает не только 'дедушка', 'старик', но и 'мищий', 'покойник', во мн. ч. — 'предки', 'духи предков', 'тени на стене'; употребляется в паре со словом 'баба, заменяется дериватами от основы стар- (см. Старик).

Д. у всех славян служит эвфемизмом нечистой силы: рус. *дед, дедерь*; укр. *дідько*; пол., кашуб. *dziad* 'черт, бес', различных низших демонов — домового: рус. *дедка, дедок, дедушка, дедушко домашой*, дедушка-чуседушка; укр. *дід*; ю.-болг. *дедейко, дядо*; словац. *dedkovia*, в т. ч. 'змея, охраняющая дом' — *stare dedo*; чеш. *dedek, dedu, dedku*; пол. *dziadunio, dziaduk*; легшего: *белый дедушка, лесной дедя*; водяного: *дедушка водяной, дедко вольный*; полевика: с.-рус. *дедушко-польвушко*; кашуб. *łópní díd*; вампира: *деделар* (болг., Южная Фракия); духов умерших некрещеными младенцев (см. Нави): *дедекавац* (серб., р-н Пирота); хранителя кладов: бел. *дядька, звезда гарць* «клад светится», духов бо-

лезней: рус. *дедюхна, дедюха лихорадка*', болг. *дедейко* 'сибирский язва'.

«Дедом» (рус. *дедом-бабаем, дедушкой-соседушкой*, пол. диал. *dedko, dydok*, кашуб. *díd*) пугают детей, чтобы они не шалили и не подходили к колодезю или к реке, говоря при этом: «Дед с бородой сядит да ухапнеть» (гомел. полес.), «Ружит те те дедо» [Д. тебя будет ругать] (серб.), ср. также укр. *баштанний дід*, рус. *приамур. дед 'огороднос пугало'*.

Человека, обладающего магическим знанием, умеющего лечить, ворожить, заговаривать, именуют: рус. *дедок, дедусь*; бел. *дзед 'колдун, знахарь', дедила, дедухна* 'повитуха', ср. смолен. *дэдить 'колдовать'*.

Д. часто встречается в в.-слав. и пол. поминальной (в том числе календарной) терминологии, отражающей культ предков: *дзеды правьць, дедовать* (полес.) 'справлять поминки' (см. Деды). Реже Д. обозначает праздники: *Дядовден* в с.-зап. Болгарии — это день Иоанна Крестителя (7.1./20.1.), когда совершают ритуальное купание стариков, ср. также болг. хронимы: *дядо Коледа, дядо Великден, дядо Благовац* и названия месяцев: серб. *Деда Сечко* — 'январь'.

С культом предков связано и именованье рождественских и новогодних ритуалов и режий дериватами от *дед-*: укр. *дідуха палити 'новогодние костры'* («чтобы грелись предки») (Зел.ВЭ:401), болг., макед. *дядник 'бадник'*; *дедава* 'остатки обрядовой пищи, которые предназначаются Богородице или умершим' (макед., р-н Дебър); болг. *дядо 'колбаса из рождественского поросенка'*; укр. *дід 'угощение из пшена и муки'*. Д. часто обозначает солому, сноп в рождественской (укр. *дідо, дідух*; в.-болг. *дедо*: 'солома, которой устилают пол в Сочельник') и в жатвенной обрядности: *dedova brada* (в.-славяц.), *dziad* (пол.), *ded* (чеш.), *ded* или *dedek* (словен.), *житини дед* (серб.) — 'последний сноп', см. «Борода», ср. *деда полоть* (гомел. полес.) 'обжигки'.

Развлечения и игры именуются с помощью лексемы Д.: в.-луж. *běly dīed* ~ 'снежная баба', серб. *дед и баба, дедулин*, укр. *поскачу дїда* ~ 'танцы', 'танцевать'. Процесии ряженных у южных славян называются *дедерци, дедци* (болг.), *дедови* (серб.). Д. — обязательный (часто главный) персонаж ряженных, нередко в паре со ста-

рухой: рус. *святочный дед*, серб. *дедица* (Косово), *дид* (Ливаньско поле), пол. *dziad*, чеш. *ded*. Ряженый *дедом* на свадьбе выкупает место для жениха (полес.). В Белоруссии Д. на Рождество водит козу, в Словакии в обряде, идентичном выносу Морены, парни ходят с соломенным чучелом *dedko. d'adko. Dziad* — название куклы, которую поляки ставят 1 мая у ворот дома девушки как знак предстоящего Замужества.



Маска «деда» — персонажа пасхального ряженья (1966 г., Петровское воеводство, Польша)

Д. встречается в терминологии и фразеологии народной астрономии и метеорологии: болг. *дядо месечина*, дядо *Мзшко* 'дед Месяц'; серб. *дела. дедичка* (Косово Метохия, в «делах» — месяцах исчисляется у сербов возраст грудных младенцев); *дедо Бог* (Тимок) 'месяц'; чеш. *Ded Vsevad* 'солнце'; болг. дядо *господьов пояс* 'радуга'

Народные названия животных частично связаны со словесными табу: рус. урал. *дедушка* — 'медведь' (*дедушковато место* — «где водится много медведей»).

Некоторые термины с компонентом Д. обозначают растения — в.-слав. *дед*, *ледовник*, *дядючник*; серб. *дедовац*; хорв. *djedovac* — колючие кустарники (татарник и др.); рус. *дед колючий* — релейник, черто-

полох, которые применяются в народной медицине, в магии и колдовстве.

В болг. дериватах от *дед* — акцентируется мужское начало: *дядовец*, *дядьвянт* — 'penis' (БЕР 1:471), ср. и пейоративные выражения «Ще му вьеме дядьвянт» [Ни шиша не получит]. У словенцев Д. символизирует мужественность: «Ali je se kaj dedca u tebi» [Хватит ли у тебя мужества]. «Физиологическая» метафора реализуется в наименованиях бытовых предметов и их частей, где мужское — Д. противопоставляется женскому — *бабе* (крючок и петля; части мельницы, ткацкого станка и т. д.). Аналогичное значение получает Д. в загадках с эротическим подтекстом.

В фольклоре Д. нередко обозначает Бога и святых, ср. мотивы легенд, сказок и быличек о том, как «дедушка» (Господь Бог или св. Николай) показывает благочестивому христианину муки грешников в аду, см. Обмирание. Д. также имеет прямое отношение к наделению судьбой, счастьем (см. Судьба): в народных рассказах именно он показывает повитухе, кто из родившихся в этот день какой смертью умрет (Русский Север, ср. также серб. *Усул*). Прямое название Бога, персонажей Ветхого Завета и святых «дедом» зафиксировано у болгар: дяло *Боже*, дяло *Господ*, в тайных говорах *Дядката* (родоп.), а также дяло *Адам*, дяло *Ной*, ср. словац. *dedičny hrieh* 'первородный грех'. Болг. *Дядко* — это св. Симеон, день которого отмечается 3.II/16.II (Странджа). Д. обозначаются персонажи сказок: о.-слав. *Дед Мороз*; пол. *Dziadek* — Щелкунчик, *Dziad Kościany* ~ Кошей.

Д. употребляется в роли обращения в кратких фольклорных жанрах-формулах — в приглашениях (домового при переезде в новый дом; душ умерших на поминальную трапезу, на Рождество); в толковании языка птиц, в обращениях к ним (Гура СЖ:639, 645, 655), в приговорах ряженных и колядчиков: чеш. «*Koleda, Koleda, Dedku, daj oriška k snedku*».

Д. и его дериваты часто используются в бранных выражениях: рус. приамур. *дедкий дедок* — 'прошвара'; пол. *dziadygo*; чеш. *plešniuč dedek* ~ 'хрыч'; болг. *десени* ~ 'оборванец'; серб. *делац* — 'болван' и др.; в угро-розах и проклятиях: укр. «А іді ти до дідька!», «Дідька лисого!». «Хай йому дідько!»; рус. «Дед его знает» (курск.),

«Дед те убей!» (тул.). Д. входит в состав многих слав. фразеологизмов и паремий.

В русском речевом этикете именовать стариков бабушкой и дедушкой считалось великим грехом, «т. к. эти слова чертовские» (Зел.ОРАГО 2:763). У украинцев, наоборот, вежливость требует использования слова дед в разговоре с пожилым человеком.

Всем славянам известны **топонимы** (рус. *Дедов* луг, пол. *Dziadowo*, хорв. *Djedomarijeka*.) и **антропонимы** (серб. имена *Деда*, *Дедага*, фамилия *Тедовий* и др.), восходящие к Д.

Лит.: ЭССЯ; СРНГ; АОС 10:404-420; ПОС; Грнич.; Амс.; Вьялк.; БВР; РСКНД; ПА; Груцц А. П. Выгворныя ад корана Д'д // Беларуская лінгвістыка. Вып. 15. Мінск, 1979:54-61; Череп.МЛРС; Череп.МРРС; Помер.МІП; Марин.НВ; Поп.КПНК:32; Ястр.ОТС:46; Пир.:424; Номис УПП; СбНУ 1892/8:280; 1935/40:192; 1963/50; Санн.КД; Терн.КД; Авим.КД; Сед.И.КД; Влак.НА:123-124; Гура СЖ; Усп.ФР; Зел.ОРАГО 2:763; Зел.ВЭ; КОО 1:210; КОО 2:202; СВЯ-86:98-131; JS 1963/4-5; Sychta SGK; Sychta SK; Zibr VCh; Ног. 1973/2:206; Sach.SZSR:180; ДКСБ:271; НП; Словарь рус. говоров Ср. Урала. Свердловск, 1964/1:133.

И. А. Седякова

ДЕДЫ — поминальные дни в народном календаре белорусов и украинцев, которые отмечаются несколько (от трех до шести) раз в году; их число и значимость различны по регионам. Согласно верованиям, в эти дни умершие (деды, души, *родители, мертвые*) приходят в свои дома на поминальный ужин (который тоже может *называться дедой*). Во многих случаях в число поминальных Д. не входит Радунца, когда покойников, как правило, поминают на кладбище. Главными Д. считаются: 1) последняя суббота мясоеда перед сыропустной неделей (*мясоедные, зимние, великопостные* деды, *постная суббота, масляные, паршія дяды*); 2) суббота перед Троицей (*сејмка, семуха, духовские или тросцкие деды, духлянская суббота*); 3) осенние Д., приуроченные к различным субботним дням — перед Дмитровым днем (26.X), Михайловым днем (8.XI.), днем Кузмы и Демьяна

(1.XI.) (*асянины, осенние, змітроўскія дяды, змітроўка, Михайловы деды, кузьминья, пилипоўчанья, родвяныя, астатняе*). Там, где Радунца включается в число Д., ее называют *радосныя, радушныя деды* и считают одним из главных поминальных дней. К менее распространенным Д. относятся *покроўскія, нікольскія* (перед Николой вешним и зимним), *стаўры* (з.-бел., 13-14.IX); вторая, третья и четвертая суббота Великого поста (Кианм.УР 3:225).

Празднование Д. часто начиналось с пятницы, когда подавался постный ужин и начинались приготовления к субботней изобильной трапезе; реже эти обряды совершались в субботу вечером и в воскресенье утром. Каждые Д. посвящались всем умершим членам семьи, но в некоторых районах Полесья отдельно поминались мужчины (в пятницу вечером) и женщины (в субботу), причем субботний день назывался *бабы*. Умерших «не своей» смертью, особенно самоубийц, поминали лишь раз в году — перед Троицей.

Верования и обрядность Д. определяются всеобщими представлениями, что только в эти дни умершие выходят из могил и приходят в свои дома на поминальный ужин. Это случается в сумерках или в полночь, и тогда живому человеку опасно оказаться на кладбище, т. к. мертвые могут задавить его и утащить в могилу. Крестьяне Зап. Белоруссии считали, что в дом приходят только те покойники, которые в нем умерли; причем праведные души входят в дом, осматривают хозяйство, скот, участвуют в трапезе, а грешные души, выходящие из ада, могут лишь заглянуть в хату через окно (Fed.LB 1:221). Там же не принято было справлять Д. в новом доме до тех пор, пока в нем кто-нибудь не умрет (Fed.LB 1:267).

Считалось, что тем, кто плохо поминает предков, они мстят бедами и убытками в хозяйстве. Согласно многочисленным рассказам, у хозяев, забывших отметить Д., внезапно пропадают скот и волки задирают корову, случаются болезни и раздоры в семье. Если не оставить еду для Д., мертвые якобы выражают свое неудовольствие стуком в окно, ночным хождением по дому, укоряют своих родных во сне и т. п.

В пятницу с самого утра хозяйки старательно моют лавки, столы, пол, наводят по-

рядок в доме и во дворе. Утром в субботу готовят обильный обед (ужин), включавший обычно нечетное количество блюд (5, 7, 9), а у зажиточных крестьян оно доходило до 12—13. За поминальным столом следовало отвесть все кушанья, «иначе покойники будут сердиться». В число блюд непременно входили: канун (сыта, коливо), кутья, иногда овсяный кисель и блины. В селах Могилевщины на Д. готовили такую же еду, как на похороны; если же в семье часто умирали дети, то дополнительно пекли оладьи, «каб жывыя дзедзі не паміралі» (Шейн МИБЯ 1/2:610). Когда в хозяйстве плохо велась домашняя птица, к Д. резали курицу или гуся как жертву для предков; случалось, что специально к осенним Д. кололи «дедовского» кабана, а кровь от него собирали и подмешивали в тесто для блинов (Крач.БЗРС: 157; ППГ:175). Начав печь блины, хозяйка первый блин еще горячим рвала на куски и раскладывала на все окна «для даядоў», веря, что они насыщаются паром от пищи (могилев.).

В с.-вост. Белоруссии считалось обязательным всей семье до ужина помыться в бане, а затем оставить там ведро воды и веник для дедов. Если кто-то из домохозяев слишком долго мылся, его торопили словами «пуститя ужо покойников» (Шейн МИБЯ 1/2:610). Непосредственно перед ужином старший в семье открывал печную задвижку, дверь или окно, зажигал свечу, ставил ее на божницу или на стол, окуривал овсянными травами стол и горшки с едой. В Пинском Полесье хозяин обходил вокруг дома с горячей свечой; после его возвращения вся семья в полном молчании ждала вдали от стола, когда поедят души, и только тогда домохозяцы садились к столу (ППГ:177). В ожидании прихода душ перед началом ужина все молча следили за пламенем горячей свечи и по ее миганию старались определить, сколько душ пришло в дом (полесск. — ППГ:183).

Ужин начинался с общей молитвы по умершим. Затем хозяин или хозяйка, стоя у стола или повернувшись к окну, *вызывали души*: «Мама, деду, прадеду и вси душечки, которые сте на сем месте пребывали, хлеба и соли заживали, — просимо до обеду» (Крач.БЗРС:123); «Правядныя раднтялі! Хаднтя к нам вячерать, и сами, и вяднтя с сабою малых дечак, и тых, кому не к

каму ити!» (Ром.БС 8:549); «Святыя дзяды, просім за пачэсны стол!» (ППГ:167). Случалось, что вместо общепринятого обращения «святыя дзяды», приглашали умерших, называя их по имени.

На Могилевщине поминальный обед начинался с ритуального диалога. Хозяйка ставила на стол стопку блинов; хозяин, сидя за столом, прятался за ними и говорил: «Баба, а баба! ти бачишь ты мяне?». — Та отвечала: «Ни бачу». — «Дай же, Божа, штоб ты и на лето меня ни бачила» (Шейн МИБЯ 1/2:607).

Обязательным ритуалом было выделение первой ложки еды, первых капель напитков, первого блина «для дедов». Обычай *кормления души* имел в разных традициях многообразные формы: часть поминальной еды бросали за окно со словами: «Будь здоров, дэду!»; выкладывали на стол или бросали под стол; ставили пустую миску, куда откладывали понемногу от каждого блюда для души; соблюдали правило *есть ложкой*, т. е. после каждого плотка пищи ложку обмакивали в миску и клали на некоторое время рядом с собой, выжидая, чтобы и души поели, причем ложку надо было класть выемкой вверх, «иначе покойники перевернутся в могилах». Часть еды раскладывали по окнам; не убирали и не мыли посуду после ужина, оставляя ее «ночевать» на столе. Во время застолья вели себя чинно, поминали умерших родных, запрещалось шуметь, вставать до окончания ужина, пользоваться ножом; хлеб не резали, а ломали руками; случайно упавшую ложку не поднимали. Любой стук, скрип, летающее в доме насекомое воспринималось как свидетельство присутствия душ. За ужином гадали о своей судьбе по теням на стене, по дыму от потушенной свечи, по ложкам, оставленным на ночь вокруг миски с кутьей.

В ряде мест соблюдался *обычай выпровождения дедов*: хозяин поливал водой весь пол от стола до двери со словами: «Святыя дзяды! Вы сюда приляцели, пили и ели. Ляцице ж цяпер до сябе!» (Шейн МИБЯ 1/2:597). В Полесье (Лельчицкий р-н) духов изгоняли иначе: хозяин брал горшок с остатками кутьи и, пятясь к двери задом, говорил: «Дзяды, дзяды! Пяцелі куцці. — ідзіце дадому», после чего он открывал входную дверь, бросал горшок во двор и быстро захлопывал дверь (ППГ:178).

ч Большим разнообразием отличаются обычаи обращения с остатками поминальной еды и крошками от ужина: утром следующего дня хозяева должны были поесть из миски, в которую накануне была отложена еда для дедов; этой пищей кормили детей, чтобы они не боялись грозы, или ее ели взрослые, чтобы у них зубы не болели; еда с *дладайской* миски отдавалась нищим или скормливалась скоту; остатки от ужина *выбрасывали* на крышу дома «для птиц», ходили бросать в реку, сжигали в печи, относили на гумно или под фруктовые деревья; жидкие кушанья выливали на дрова, «*щоб згорало, а дым до Бога шоу*» (Толстая:105–106; ППГ:177): По некоторым свидетельствам, выделенную для духов пищу относили утром следующего дня на кладбище и оставляли на могилах родственников.

Считалось, что существовали особые способы, с помощью которых можно было увидеть пришедших в дом умерших, хотя, по поверью, тот, кто увидит дедов, долго не проживет. Отважившийся на это должен был весь день на Д. соблюдать пост и обет молчания, а вечером во время ужина *сесть на печь* — тогда среди собравшихся за столом он сможет различить умерших родных; в полночь надо было сесть на пол или на печь и смотреть через хомут на дверь, выйти во двор и посмотреть в дом сквозь замочную скважину или в окно. По другим поверьям, увидеть души могли только безгрешные люди или те, кому суждено умереть в ближайшее время.

Как и в другие поминальные дни, в перnod Д. соблюдались *запреты на полевою и хозяйственную работу*; особенно строгие из них касались прядения и ткачества: «На деды не можно *сноваты*, бо деды як ити *будуть* ў хату, то *залуцаюца* ў кроснах» (ПА, *Спорово* Брестской обл.). Нельзя было оставлять висащей на перекладине в доме одежду; подбеливать печь, «чтобы не замазать дедам очи», подметать пол и выбрасывать мусор; супруги воздерживались от половой близости. (См. также: *Поминальные дни, Задушки, Задушницы, Родительские дни*.)

Лит.: Зел.ВЭ 356–357; ППГ:160–180, *Шени* МИБЯ 1/2:505–620; Богд.ПДМ:55–59; Крач.ВЗРС:123–124,156–160; Ром.БС 8:546–550;

Сыс.БПА:157–162; Fed.LB 1:221–267; Вор.ЗНН:247–248; Книжм.УР 5:193–195; Толстая С. М. Полесский народный календарь: Материалы к этнолингвистическому словарю. Д–И // СБЯ-86:100–107; *Седакова О. А. Поминальные дни* и статья Д. К. Зеленыя «Древнерусский языческий культ “заложных” покойников» // Проблемы славянской этнографии. М., 1979:123–129.

Л. Н. Винogradova, С. М. Толстая

ДЕЖА — деревянная кадка для выпечки хлеба, в традиционной культуре вост. и зап. славян наделяется продуцирующей символикой. У юж. славян для заквашивания теста использовался другой вид домашней утвари — деревянные долбленные *ночвы*. Д. активно функционировала в свадебном обряде, при переходе на новоселье, в обрядах, направленных против града и пожара, а также в народной медицине. Д. является символом богатства и благополучия, изобилия и здоровья. Она воплощает собой жизненную полноту и долю в их противостоянии смерти, скудости и пустоте. Наряду с печью и столом она связана с приготовлением и хранением хлеба как наиболее сакрального вида пищи. Д. обеспечивает заквашивание теста и увеличение его объема, что осмыслиется символически как проявление специфически свойственного ей качества (см. Спор), а также как зарождение новой жизни и рост изобилия. Связанная со сферой женских занятий, Д. осмыслилась как атрибут женщины и наделялась чертами одушевленного существа женского пола.

У поляков, украинцев и белорусов с изготовлением дежи связывались поверья, которые регламентировали породу дерева, количество клепок, время и скорость работы. В Польше полагали, что клепки для Д. следует брать из одного дерева и устанавливать их так же, как они были расположены в дереве, иначе хлеб не будет удаваться (Седлец. губ.). Там же считали, что хлеб будет быстро расти в Д., сделанной за один день из сосны, разбитой молнией. В окр. Радома просили бондаря, чтобы он работал как можно быстрее, — тогда и хлеб в Д. будет быстро расти. В Польше и в Полесье Д. иногда делали из дерева, разбитого молнией.

По укр. поверьям, Д. может быть «женской» и «мужской», причем «женская» обозначалась обдеупотребительным словом *дижа* (*дижка*), а «мужская» — образованным от него словом мужского рода: *диж*, *дижун*, реже — *дижур*, *дыжик*, *дяжон*. Считалось, что в «женской» деже хлеб удаётся, а в «мужской» — нет. На Украине «женской», как правило, считалась дежа с четным количеством клепок, а в Белорусском Полесье, наоборот, с нечетным количеством. Для того чтобы отличить *дижу* от *дижа*, при покупке пересчитывали клепки на чет-нечет: *дижа* — *диж* и т. д.; если счет заканчивался на слове *дижка*, то считалось, что хлеб в ней будет удаваться, а если на слове *диж*, то не будет. Если в новой Д. не заквашивалось тесто, то предполагали, что по ошибке или незнанию куплен *диж*, и его переделывали в *дижу*, вставляя или вынимая одну клепку.

С Д. обращались осторожно и даже почитательно. На Украине и в Белоруссии Д. с тестом ставили на столе или на лавке под образами в красном углу. В вольинском Полесье Д., покрытая скатертью, на которой лежал хлеб, находилась в красном углу постоянно. Считалось, что даже в том случае, если Д. совершенно обветшала, ее нельзя употребить ни на что, кроме хранения хлеба. Садиться или вставать на Д. разрешалось лишь в особых ситуациях (на свадьбе, при *пострижках*) и только при условии ритуальной чистоты. Д. обычно не мыли, а скребли; если же мыли, то часть Д. оставляли *нестронутой*, чтобы в ней всегда сохранялись остатки квашеного теста. В Подлясье в Д. оставляли зимой комочек сырого теста (*zakwas*) и покрывали ее соломенным веком или переворачивали. В Слуцком у. говорили, что без остатков теста на дне дежа проголодается и у нее «вызрастает норов» (Серж.ПЗ: 82) (см. Закваска).

Согласно поверьям, подход теста зависит от состояния Д. в такой же мере, как от усердия хозяйки, ср. укр. пословицу о дурно выпеченном хлебе: «Чи діжа вдіжлась, чи хазяйка сказлась». В Польше говорили, что Д. имеет свои «пристрастия и обычаи»: она приучена стоять в тепле, не любит шума, ее нельзя ударить или поставить на землю. В Витеб. губ. Д. с тестом ставили на одежную подстилку — шубу, армяк или балахон, причем если под Д. была женская одежда, то

сверху на нее клали мужскую и наоборот. Чтобы тесто не выплывало из Д., на ночь клали на нее сверху мужскую шапку (Седлец. губ.).

Хлеб в Д. не удаётся, если подержать ее в жаре или залить кипятком, если ее понюхает свинья, кот или собака, а также от недобрых глаз человека (Подлясье, Вилен. губ.). По рус. поверью, хлеб «не взойдет», если через Д. перелетит курица или к ней подойдет корова (воронж.). Чтобы Д. исправилась, ее протирали луком, чесноком, подкуривали шокком, мукой, старым полотенцем (Гомел. обл.), перьями — «чтобы хлеб был легкий, как перья» (Радом. воев.), старой подошвой (Седлец. губ.), бросали в печь старый лапоть (Подлясье). В Польше, на Украине и в Белоруссии Д., в которой не удавался хлеб, подкуривали овсянными травами; клали ее на порог сверху дном, наливали на дно кипяченую воду и втыкали в него нож. В Волын. губ. хозяйка трижды ударяла по дну Д. старым веником, угрожая, что станет бить еще, если та не поправится. В окр. Радома хозяйка была перевернутую Д. веником, приговаривая: «Pamięta, żebyś mi się sprawiła» [Помни, чтобы ты мне исправилась] (Ziemia 1913/10:157—158). В Гродненской губ. неудачливую Д. на Похвальной неделе выносили на ночь под звезды, положив в середине хлеб: «to jeła pachwaliście pierad Boham, szto chlieb maje i znow budzie dobra» [то она похвалится перед Богом, что у нее есть хлеб, и снова будет хорошей] (Fed.LB 1:378-379).

У вост. и зап. славян повсеместно известен запрет давать дежу *взаймы* (ср. пол. пословицу: «Dzieła boi się cudzych progow» [Дежа боится чужих порогов]). Украинцы Карпат опасались одалживать Д., так как из-за этого семью покинет достаток. В Вилен. губ. этот запрет объясняли тем, что только хозяйка Д. «знает ее норов». Если Д. все же одалживали, то это обставлялось запретами: не разрешалось выносить Д. из дома после захода солнца, требовалось возвращать ее не пустой, а с куском теста.

В вост. Полесье, а также в Гродненской, Могилевской и Курской губ. известен ритуал очищения *дсжи*. Он приурочен обычно к четвергу на Страстной неделе, коегде также к среде или пятнице этой недели; к субботе или пятнице на первой неделе Великого поста; к «градовой» среде; к кануну

Нового года или Крещения, к празднику Введения Богородицы во храм. Д. мыли, иногда натирали солью, чесноком, луком, подкуривали воском и хмелем, чтобы она весь год была чистой и в ней удавался хлеб. Вымытую Д. накрывали крышкой или переворачивали и как бы «наряжали»: подвязывали красным женским поясом, реже — полотенцем или хмелем, застилали скатертью, сложенной вдвое или *вчетверо*, сверху клали хлеб и соль, которые впоследствии использовали в магических действиях. После этого Д. выносили из дома и ставили во дворе, иногда на боковом столбе ворот или на заборе. Через некоторое время после восхода солнца Д. забирали домой. Основным смыслом ритуала заключался в том, чтобы приобщить ее к силе весеннего солнца. Реже Д. оставляли с вечера на столе, где она и стояла до утра.

Ритуал имел названия: *дежа говеет, дежа исповедуется, дежа идет на отдых, дежа торгует, дежа идет на базар*. В Черниговской губ. под Новый год хозяйка ставила «на покути» Д., клала на нее хлеб и соль, обвязывала красным поясом и произносила: «Иды, дижка на базар, торгуй на хлеб, урожай и на все добре» (Малин. СМФ:248). Объясняя детям смысл ритуала, о Д. говорили как об одушевленном существе: «Рассказываю дзед, што бачиў, што шли дзежки к споведан. Адна дзежка була с хлебам, так вельми стагнала, важко [тяжело] ей було» (ПА).

Д. считалась женским атрибутом, а заквашивание теста — исключительно женской работой. По бел. поверью, у мужчины, который заглянет в Д., перестанет расти борода. Треск Д. предвещает смерть кого-нибудь из семьи, лопнувший обруч — смерть хозяйки. Как женский атрибут, связанный с браком, Д. выступает в русских сваточных гаданьях. На Брянщине девушки выносили под Крещение Д. на улицу и двигались к ней задом; считалось, что та, которая сядет на Д., выйдет в этом году замуж. В Каван. губ. девушка надевала Д. на голову и, отворив ворота, шла на улицу; если ей удавалось выйти наружу, ни на что не наткнувшись, то это означало, что она скоро выйдет замуж; если же девушка споткнулась или упала, то это сулило ей *затянувшееся* девичество. На Полтавщине в Д. сажали петуха и ставили ее в красном углу, а на

полу помещали миску с водой и насыпали кучки зерна; если петух из Д. кинется на зерно, то жених будет славным хозяином, а если к воде, то пьяницей.

Д. играла значительную роль в двух эпизодах свадебного обряда: при изготовлении каравай и в ритуале посада. В Черниговской губ. каравайницы прикрепляли к Д. накрест 4 свечки, а вынув тесто из Д., в середину ее втыкали нож. Каравайницы носили Д. по дому на руках, поднимали ее над головой, подбрасывали к потолку, иногда даже разбивали. В Воронежской губ. каравай сажали в печь супруги, которые потом становились по разные стороны Д. и целовались через нее друг с другом. Д. упоминается во многих свадебных песнях, имеющих эротическую направленность: «Чи я жена гожа, / Языком джежу жожа; / Чи я жена хиха, / Языком джежу лижа» (Крач. БЗРС:43); «Коло нашой дижки / Зародилл сиройжки...» (Чуб. ТЭСЭ 4:315) и др.

Ритуальное сажание невесты на Д. широко известно у вост. и зап. славян, особенно характерно оно для свадебного обряда в Белоруссии и Польше. Часто Д. ставили на кожух или прикрывали ее вывернутым кожухом сверху. Непременным условием обряда считалась девственность молодой. Посадив молодую на Д., ей расплетали волосы, а позднее сажали на Д. во второй раз, делали женскую прическу и надевали женский головной убор. В Житомирской губ. в воскресенье по возвращении из церкви «бо-яре» сажали молодую на Д. и расплетали ей косу. Рано утром в понедельник ее выводили из каморы и вновь сажали на Д. (посреди хаты под матицей), бабы завязывали ее, «как молодуху».

В Белоруссии на Д. сажали также молодого. В Вилен. губ. ему подрезали при этом крестообразно волосы, а затем подпаливали их. На Смоленщине после возвращения из церкви жениха сажали на Д., покрытую вывернутым тулупом, а вокруг него располагался свадебный поезд. На Украине в ходе свадебного обряда дружка во дворе трижды обводил по солнцу жениха вокруг дежи или стола, а мать жениха в это время посыпала его зерном, орехами и т. п. (Жерсон. губ.).

В Полесье существовал также обычай вставать на Д. В Ровенской обл. перед выездом молодой из дома выносили Д., на которую «честная» невеста вставала, подни-

маясь на воз; «нечестной» же вместо Д. ставили какую-нибудь другую кадку, корыто и т. п. Считалось, что если «нечестная» невеста наступит на Д., то семь лет не будет родить хлеб, не будет вестись скот, не будут жить дети у молодых (ПА). В Гродненской губ. «честная» невеста передевалась, стоя на крышке от Д. У лужичан невесту причесывали на Д., потом ставили в нее и одевали к свадьбе. После этого невеста выпрыгивала из Д.; по поверьям, если она не выпрыгнет с первого раза, то это принесет ей несчастье, а если выпрыгнет, то будет легко родить детей.

Д. использовалась как оберег при граде и пожаре. В Черниговской губ. при пожаре выставляли на улицу Д., клали на нее хлеб с солью, помещали тут же икону и молились. В Полесье женщины во время пожара выносили из хаты хлебную Д. и стол, накрытый скатертью, желая показать, что они готовы принимать огонь как гостя и желают его угостить.

Мораванс, чеки, лужичане при пожаре обращали Д. отверстием против огня, чтобы его не разнес ветер. Русские Карелии полагали, что если дом загорится, то надо прежде всего спасти образа (см. Икона) и дежу. В Жолковском пов., близ Львова, чтобы отвернуть ветер при пожаре, хозяйка с распущенными волосами, спустив до пояса сорочку, ходила по двору с Д. и буханкой хлеба. Там же при приближении грозовой тучи носили по скотному двору специальную Д., предназначенную для изготовления пасхальных куличей. В Слуцком у., чтобы прекратился град, выносили на улицу Д., хлебную лопату, а иногда крышку от Д., положив на нее икону св. Николая.

Перебираясь на новоселье, русские, украинцы и белорусы вносили в дом прежде всего иконы, хлеб с солью и расчищенную Д. Во Владимирской губ. выпускали сначала в дом кошку и толкали в дом Д. от порога. В Могилевской губ. хозяин вносил Д. в дом на новоселье, чтобы не выводился хлеб, в Минской губ. — чтобы дом был веселым и богатым. В Харьковской губ. хозяин говорил, внося Д. в новый дом: «Як у сий дижи повно хліба, дай, Господи, шоб так повно було и в сий хати хліба и всякой худобы!» (ХСБ 1889/3:59).

В скотоводческих обрядах Д. используется как символ производительности

и привязанности скота к своему дому. Приведя домой купленную корову, ее кормили с Д.; чтобы корова понесла теленка, клали под Д. поводок, на котором вели ее к быку (морав.). Если новая корова убежала из дома туда, откуда была куплена, то чтобы отучить ее от этого, хозяйка обмывала Д. и понла этон водою корову (Ярослав.). На Полтавщине, заквашивая тесто, чтобы первый раз кормить кабана, говорили: «Як ся дижа исходить и хліб росте, и так шоб на кабанови сало росло» (УНВ:297).

Д. в народной медицине. В Казанской губ. ребенка, больного «собачьей старостью», сажали под Д., приговаривая: «Как тесто всходит, так на младенце тело всходило бы!» (Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889/1:27). В Гродненской губ. младенца, подверженного порче, клали в Д. поверх теста и, прикрыв его крышкой, держали там полчаса, чтобы он хорошо пропотел. На Смоленщине больного ребенка сажали на Д., посыпали вокруг зерно и пускали куриц клевать его.

Д. использовали также в погребальных обрядах. Вернувшись с кладбища, брались за Д., чтобы покойник не был голодным на «том свете» (харьков.), заглядывали в Д., «коб у вочах не стаяло тэе нежывое» (ПА).

Крышки дежи использовались в качестве обрядового подноса: с хлебом и солью, положенными на нее, встречали молодоженов, приехавших от венца; клали на нее свадебный каравай, подарки молодым; несли на нем чепец для невесты, а после брачной ночи — ее рубашку. В Белоруссии молодые входили в дом под крышкой Д., которой встречающие дотрагивались до их голов. В Витебской губ. на крышку Д. накладывали до верха разной закуски, тысяцкий брал ее на голову, нес в дом и ставил перед свекровью, при этом пел: «Што на этом веку / Дай, Божа, до веку» (ЗСЗО 1912/3:290). Сняв с крышки Д. свадебный каравай, «веко» катили по деревне: в какую сторону оно покатится, в ту сторону девушки замуж пойдут (ПА). На крышке Д. несли святить в церковь пасху (Чернигов.), с нее кормили корову, чтобы она «погуляла» (брест., влвын.).

Рус. подблюдные песни, в которых упоминается Д., предвещают богатство и счастье: «На печи дежа / Высока вашла,

«Растворю я квашонку / На доньшке, / Я покрою квашонку / Черным соболем, / Опяшу квашонку / Красным волотом...» (ГКП.147).

У русских, украинцев и белорусов стряпуху приветствовали словами: «Спорынья в квашню!». В рус. духовных стихах о Страшном суде грешная душа обвиняется в смертных грехах, между прочим в том, что она вынимала спорину из квашни. *Спорынья* — грибок, вызывающий заболевание пшеницы.

Лит.: Никиф. ОПЖБ:82; Никиф. ПП:94; ЭО 1898/4:74; Добр. СЭС 2:93; Довж. ИС:98-105, 118-121 и др.; ЭО 1914/3-4:78, 116; См.ГКК: 42,47,66; Масл.ОРВ: 43,47-49,106,108; Байб. ЖОВС:114-118; Топор.КД:42-71; ЭТ:69-77; СБЯ:93:35-39; Сумц.ССО:115-116,245; Крач. ВЗРС:43; Шейн МИБЯ 3:334; ЭО 1899/1-2:274; Ром.МЭГ:193; Серж.ПЗ:13,81-82,174; КС 1884/4:698; ХСб 1889/3:59; ХСб 1893/7:419; МУРЕ 1900/3:84-86; Загл.ХСЧ:131; Крач.ПОПЗУ:70-77; Гонтар Т.О. Народне харчування українців Карпат. Київ. 1979:37-38; УІВ:66,190-191,297; Fed.LB 1:378-381; Wisla 1898/12/1-2:336-343; 1904/18/1:48-50; Ziemia 1912/35:571-574; 1913/10:157-158; Вісн.В:222; Куб.СНТЛ:12-14,77-78,89-90, 183-184; Барн.МЛ:134-137.

А. Д. Топорков

ДЕКАБРЬ. Наряду с названиями, восходящими к лат. *december* (болг. *декември*, словац., словен. *december*), употребляются о.-слав. **proslъnъ*; др.-рус. *просеньць*, рус. диал., болг., макед. диал. *просинец*, укр. диал. *просинець*, чеш., словац., с.-х. *proslъnes*; о.-слав. *grudъlvъ* (от омерзевшей комьями земли): др.-рус., рус., укр. *грудень*, др.-чеш., словац. *hruden*, пол. *grudzień*, болг. диал. *груден*, с.-х. диал. *грудан*, словен. *gruden*; о.-слав. *stудьль*: рус. и укр. диал. *студень*, с.-х. и болг. диал. *студени*, словац. *studen*; а также бел. *снежань*, рус. диал. *солноворот*, укр. диал. *мочарець*, *трисим*, луж. *ujelci*, чеш. *steneč*, луж. *zimski*. По главным праздникам месяца названы с.-х. *колесар*, *божички месец*, болг. *никулски месец*, луж. *hodownik*, *godownik*. Год кончается, а зима начинается.

Рождественский пост у православных (15 XI — 24 XII), адвент у католиков (30.XI - 24.XII).

1.XII. Рус. Наум-грамотник. «Пророк Наум наставляет на ум». Служат молебны в церкви, испрашивают у священника благословение на ребенка, которого отдают в учение. Дома после первого урока грамоты устраивают угощение для учителя, одаривают его подарками. Родившийся в этот день будет умным (*харежов*).

4.XII. Варвара.

5.XII. Савва.

6.XII. Никола.

7.XII. Абросим. Считается отцом св. Николая. «Абросим — праздники отбросил» (Ангара). Хорв. *Mikulina sestrica*.

9.XII. Зачатие св. Анны.

10.XII. Мина.

Третье воскресенье перед Рождеством — *серб. зетиньци*.

11.XII. Даниил Столпник. Запрет работать острыми предметами.

12.XII. Спиридон-поворот. *Спиридон-солноворот*, *Спиридон-поворот*. Солнце на лето, зима на мороз, ночь убавляется, а день прибавляется. По укр. легенде, Господь укоротил ночь, чтобы спасти св. Спиридона от ведьм (*харежов*). Медведь в берлоге поворачивается на другой бок. Кормят кур гречихой из правого рукава, чтобы раньше неслись (*рус.*). В средних Родобах св. Спиридон защищает от нарывов, прыщей, струпьев, ран и порезов. До восхода солнца женщины пекут калачи и раздают их соседям: «На, возьми ради святого Спиридона, чтобы избавил от струпьев» (Ахы-Челебийско, Родопы). В Пирин. кр. пироги раздают ради здоровья скота, лошадей. Воздерживаются от всех женских работ, не валят зерна (*болг.*), не сверлят (*укр.*), чтобы не было прыщей и ран. В Асеновградском и Смолянском окр. Спиридон — патрон ремесленников; портные, сапожники, плотники, суконщики колют в его честь курбан. У сербов Спиридон — покровитель сапожников и кожевников.

На Украине ставят в воду вишневые ветки: если они распустятся к Рождеству, будет хороший урожай фруктов. «Спиридоньяв день, подымайся вверх!», — кричат садовники, встряхивая яблоки (*рус.*).

12.XII. или последнее воскресенье перед Рождеством. С.-х. *Материце*. Дети ходят с обходами по домам, матери дарят им пироги, фрукты, сладости и деньги (*Фрункагора*). Обрученные дарят друг другу подар-

ки. жених дает будущей теще «откуп» (орех или сигарету) (хорв., Смиьска Краина).

13.XII. Катол. *Люцил*.

13—25.XII. Серб. *Прстезарне Мученице*. Старики гадают о погоде в следующем году. Женщины не прядут и не шьют детскую одежду (Хомолье), беременные не работают, чтобы у детей не было падучей.

15.XII. Степан. День найма батраков: бел. «на святы Сцяпан кожпы себе пан».

16.XII. Аггей. Приметы о морозе (рус.).

17.XII. Данила, катол. Лазарь. Рекомендуют сажать бобовые (хорв.).

Неделя перед Рождеством — серб. *бадныя недела*. Нельзя никого в семье бить, иначе *высыпят* чирьи. В противном случае тот, кого ударили, должен сказать «*Чирь-мири, двадцать четыре*» или «*Чирь-мире, около тебя девять братьев было*» (Черногория). Не стригут волосы, ногти, не бреются, чтобы не «засечу» здоровья (серб.).

18.XII. Симеон, Модест, Марк. «Марка да Варка — няхай будзе парка» (бел.), болг. *Молус, Молусту, Модус, Модю, Мотус*. На иконах св. Модест изображается пастухом овец, его чтят как хозяина отар. В России, Родобах и Странджах почитается как покровитель рогатого скота; волов и быков не впрягают в ярмо, *козьяни* раздает за их здоровье вареное жито и нечетное количество хлебцев. Вешают им на рога маленькие караван и прикрепляют к хомуту горящие свечи, приносят из церкви остатки хлебов и дают их скоту (Пиринский кр.). В средних и восточных Родобах св. Модест покровительствует и пахарям.

Воскресенье перед Рождеством. С.-х. *Оцзани(ци), Очици, Очица, Оцзаница* [святые отцы]. Дети привязывают отца к скамье, он откупается подарками. Обрученная девушка получает «откуп» от жениха или его отца: одежду и сладости. Старшие говорят друг другу: «Всего тебе лучшего на святых отцов» («*Na dobro te došli svetí oci*») (Поляца, Хорватия).

19.XII. *Вонифатий*. Почитается русскими как целитель от пьянства.

20.XII. Игнат.

21.XII. Петр, Прокоп. Рус. *Петр-полукорм*. Половина зимнего корма съедена. Бел. «Пракоп па снегу стуше, дарогу капас». Св. Фома.

22.XII. Анастасия, болг. св. *Чърна, Нашташа*. Почитают в Родобах и Странд-

же. Женщины не берутся ни за какую работу, чтобы не «почернел» дом, т. е. чтобы никто в семье не умер (ср. Екатерина).

23.XII. *Нифонт*. Заступник от козней и наваждений нечистого духа (рус.). Серб. *Туцин дан*. Колют скот (*туци*), дают скоту кровь, смешанную с солью (Черногория). Готовят *туциник*, блюдо из фасоли, остатки которого хранят как лекарство весь год (Арменовци), Никого нельзя бить в этот день, иначе этот человек заболеет.

24.XII. *Евгения*, катол. *Евгений*: пол. «Если Евгений даст снег, зима переменится». Навечерие Рождества Христова. См. Коляда.

25.XII. *Рождество Христово*.

Среда и пятница после Рождества — болг. *Цихурки*. Нельзя есть скоромного, а если ешь, нельзя работать (Фракия).

26.XII. Собор Пресвятой Богородицы. В России женщины навещают с пирогами рожениц, угощают повитуху (воронеж., калуж. *Бабы кашш*, брян. *Бабинцы*, бел. *Молодённ*). В ю.-зап. России носили пироги в церковь. Катол. Стефан. Начало найма работников: бел. «на святога Сцшышы вышей слуга за пана».

С 26(20).XII. начинается период «поганных» дней: болг. *мръсны дни, поганото, пуганците, буганците, буганато недела, буганите дене, черната недела, куруконджови дни* (Родобы), луж. *tjex hody*, пол. *godu*, словац. *hody*. В зап. Болгарии женщины празднуют 26—29 декабря, чтобы роды были легкими.

27.XII. Рус. пензен. *Бабин день*, воронеж., калуж. *Бабы кашш*. Служба иконе «Помощь в родах», «Чрево рождения». Катол. Иоанн. Чехи, банатские болгары освящают в церкви вино. Нельзя пряхсть, *работать* режущими предметами. Словен. *Šentajanž, Janeževno, Janež*. В Гореньско это праздник батраков, прислуги; день, когда заключаются новые договоры. Ходят по домам с колядными песнями (Прекмурье), жгут костры (Далмация), обвязывают деревья соломой (Хорватия). Праздник *виноделов*, хозяйева кропят виноградники. Все пьют по глотку вина, в Прекмурье вино дают и коровам, у которых пропало молоко.

28(29).XII. Катол. День Невинных младенцев. Болг. *40 младенци, Невините младенци, с.-х. Младенце, Nevina dječica, Šibarjevo, Herodejevo šibajevo* (кайкавцы),

словен. *Tepežni dan, Tepežnica, Olerpnica, Šarpanje, Otročje rodvanje*, пол. *Młodzianki*. В Банате женщины ходят на кладбище, зажигают и радуют свечи. У болгар-католиков и хорватов дети и молодежь стегают друг друга или взрослых прутьями или плетками. Иногда взрослые хлещут детей еще в кровати, спрашивая: «Сколько младенцев?» Им отвечают: «Сорок» (банат.) или «Сколько в году святых?» (Бушевац). Старуха-соседка стегает прутком и желает: «Отпусти зло, возьми добро» и дарит пироги и сухофрукты (Герцеговина, Дервента). Иногда исполнитель обряда *šivar* входит в дом и стегает домашних, желая им: «Будьте живы и здоровы на Младенцев» (Бушевац) (см. Бить). Прутиком касалась и фруктовых деревьев со словами: «Роди, роди, дерево» (словен.). Обходили дома также *kljāti*, которым хозяин выставлял подарки (деньги, мясо, яблоки) (хорв.). В Хорватии пекут калачи для детей — *mladenčice*. В Каринтии ходят колядовать дети, иногда и взрослые. В Люблинском воеводстве девушки плетут венки из вечнозеленых растений, которые затем хранят целый год. Мать, у которой умер ребенок, не должна прясть (Пужича).

30.XII. Анисья, рус. *Онисья-желудочница*. Варят свиные желудки, гадают о зиме по печени и селезенке. Пол. Адам и Ева: «На святую Вву носи высокие голенища».

31.XII. Мелания, рус. *Меланка, Васильевская коляда, Васильев вечер*, укр. *Щедрий, Богатый вечер*, бел. *Жирная кутья, Щедруха, Гоголь*. Под Василием ведьмы крадут месяц (см. Василий, Новый год).

Последняя суббота месяца — болг. погана.

Лит.: Этнм. 1971:96; Даль ПРН:№1000—1004; Кал. ЦНМ:59—77; Макар.СНК:127; Лол. БНК:32; Иван.ЖПК:21—22,179; СВЗб 1913/19:68; 1939/54:97; СМР:9,13,200,235,264; Релин.ЧПН 1901/69:167; ZNŽO 1904/9:50,56,352; NU 1967—1968/5-6:490—491; NU 8:220; VEMZ 4:183; Gavaz.CD 2:58—59; GZM 9:707; БМ:311; Пир.:423—424; Вак.БЕТЬ:457; Телб.БББ:254; СбНУ 7:568; КОО 1:256—257; Scha.FVS:73.

Г. И. Кабакова

ДЕМОНОЛОГИЯ НАРОДНАЯ

низшая мифология, система мифологических персонажей ~ демонов, духов, людей с демоническими свойствами. Д. н. затрагивает все сферы слав. традиционной культуры, объясняя все происходящее в мире влиянием демонов: атмосферные и природные явления (см. Духи атмосферные, Духи локусов), посмертное существование человека на «том свете» (см. Вампир, Дети некрещеные, Покойник ходячий, Таласм), хозяйственную деятельность и семейную жизнь (см. Ведьма, Вептыца, Домовой, Духи домашние, Змея домашняя, Колдун, Стопан), судьбу человека (см. Доля, Орсивиды), причины болезней и под. После принятия христианства, когда языческие божества были провозглашены демонами, Д. н. пополнилась рядом персонажей высшей мифологии (например, *Мокосиь*), но переход низших демонов в систему богов никогда не был отмечен. В качестве мифологических персонажей в Д. н. выступает и ряд христианских святых (св. Люция, св. Параскева, св. Юрий и др.).

Основное ядро Д. н., сложившееся в праславянскую эпоху и общее для всех слав. традиций, развивалось и изменялось в последующие периоды, и этот процесс продолжается до сих пор. Изначальное диалектное членение Д. н. и последующая эволюция сформировали современные этнокультурные ареалы: балканско-карпатский, полесский, севернорусский и др., со значительно отличающимися друг от друга мифологическими системами.

Основным элементом Д. н. является мифологический персонаж, понимаемый как совокупность релевантных, устойчиво повторяющихся в традиции признаков и функций, скрепленных именем. Слав. персонажи обладают разной степенью «мифологизации» — одни из них воспринимаются исключительно как демоны (например, *черт, вампир, кижимора* и под.), другие — как люди, наделенные демоническими чертами (колдун, *клякуша, двосдышник* и др.). В разряд мифологических персонажей включаются персонификации состояний человека и процессов, происходящих с ним (ср. поверья о духах болезней, *судьбы, смерти*), дней недели или месяцев (*Пятница, Неделя, баба Марта* и др.). Объектами Д. н. являются мифологические локусы (например,

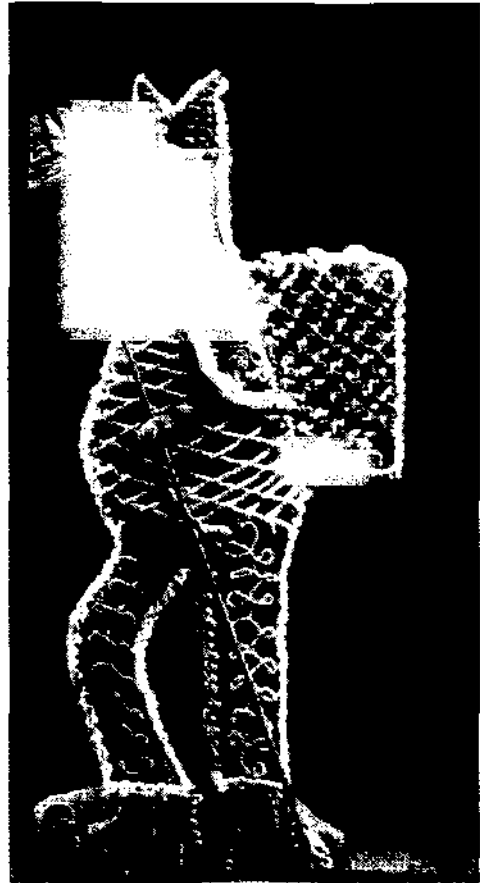
ирий, клад), а также природные явления, воспринимаемые как результат деятельности мифологических персонажей (например, вихрь, град, водоворот, залою и др.).

Среди названий персонажей выделяется слой мифологической лексики с неясной или трудно реконструируемой этимологией (*мора, вампир, черт* и др.), отражающей, по-видимому, наиболее древний этап номинации славянских демонов. Большая часть мифологических имен сложилась в относительно позднее время (XVI—XVIII вв.) и основана на следующих способах номинации: по месту обитания (ср.: рус. *водяной*, укр. *водяник*, пол. *wodnik*, словац. *vodny človek*, луж. *wódný knjeź* и др.), по времени появления (рус. *полудница*, луж. *północnica*, с.-рус. *полночница*, чеш. *půlpočnice* и др.), по внешнему виду (чеш. *zeleňý tužibek* 'водяной', рус. *волосатик* 'черт', 'водяной' и др.), по функции: рус. *ливун* 'домовой', укр. *блуд*, блудник 'демон, сбивающий людей с дороги', бел. *казытка* 'русалка' (от *казытаць* 'щекотать'), пол. *gniotek* 'змора' и др.

Одна из особенностей Д. н. — множественность наименований одного и того же мифологического персонажа, что связано с боязнью произносить имя демона, т. к. считается, что это одновременно является и его вызыванием. Этим обусловлено табуирование имени — замена «настоящего» имени демона на «безопасные» имена. Табуированные имена строятся: на искажении первоначального фонетического облика слова, перестановке или усечении слогов (ср. рус. *мадояйко* вместо *домояйко* — 'домовой', *Анциболот* вместо *Антихрист* 'черт' и др.), на назывании демона «задабривающими» именами и деминутивами (ср. рус. *добраха* 'лихорадка', *домоседушко* 'домовой' и др.), а также именами собственными (ср. рус. *Антип*, укр. *Антипо*, *Грицко* 'черт'), на определенных, подчеркивающих опасность демона и принадлежность его к «иному» миру (ср. рус. *диконькой*, *варог* 'леший'; *вражонек*, *худой дух*, *луканька*, 'черт' и др.), а также на заимствовании лексем из других языков (ср. укр. *босорканя*, словац. *bosórka* 'колдунья' из венгер. *boszorány* 'дух умершего', 'колдунья' и др.).

В Д. н. существует комплекс характерных признаков, маркирующих внешний вид и ипостась мифологических персона-

жей. Для одних персонажей характерен антропоморфный облик (*в.-слав. ходячий покойник, ведьма, колдун, русалка*, *в.-слав. и ю.-слав. мора*, *ю.-слав. вештица* и др.), *АЛЯ* других — зооморфный (*о.-слав. змея домашняя, волколак*, *ю.-слав. хала* и др.), третьи персонажи представляются невидимыми или имеют вид неясных атмосферных явлений (*о.-слав. вихрь*, *укр. блуд* и др.). Некоторым персонажам приписывается облик человека с зооморфными чертами — рогами, копытами, хвостом, крыльями, перепончатыми лапами, куриными ногами и пр. (например, рус. *водяной* — человек с коровьими копытами). Характерная черта мифологических персонажей — способность из-



Черт. Раскрашенный пряник, изготовленный по технологии 30-х годов XX в. (1981 г., Чехия)

менять свой облик, оборачиваться человеком, животным или предметом, поэтому большинство демонов имеет несколько обличей, меняющихся в зависимости от ситуации (например, ю.-слав. *змеи летающий* и в.-, з.-слав. *змей огненный в воздухе* имеют вид змея, а на земле — человека).

Народная традиция приписывает демонам половые различия (в.-слав. *русаяка*, пол. *boginka*, з.-укр. *перелестница* и др. имеют вид женщин; рус. *леший*, пол. *lupietec* — мужчина), возрастные характеристики (рус. *домовой* или *леший* часто представляются стариками, полес. *русаяки* — девочками или девушками и т. д.), национальные или социальные признаки (в.-слав. *черт* часто предстает в облике немца, поляка, еврея, а также пана, барина).

Д. н. выделяет ряд важных особенностей в облике персонажа, указывающих на его принадлежность к «иному» миру: телесные аномалии (хромота, горбатость, слепота, кривизна, беспалость, отсутствие спинного хребта, волос, уха; а также избыточность органов — два ряда зубов, две макушки, гипертрофированные части тела, волосатость, лохматость; слишком большой или слишком маленький рост и т. д.); особенности одежды (отсутствие одежды, обуви, рваная или грязная одежда, лохмотья, шляпа, венки, покрывало, пояс или его отсутствие, кафтан с золотыми или стеклянными пуговицами, мундир военного, лесничего и пр.); цветовая характеристика — наиболее значимыми цветами для Д. н. являются красный (ср. красную одежду у рус. *домового*, в.-слав. и з.-слав. *водяного*, з.-слав. *караиков*, хорв. *тинтилина*, ю.-слав. *вильпира* и др.), белый (в частности, белые рубашки — отличительная черта полес. *русаяков*), черный (черный цвет характеризует в.-слав. *черта*, пол. *topis'a* — мужскую ипостась зморы и др.), реже — зеленый (зеленые волосы у в.-слав. *русаяков*, борода у в.-слав. *водяного* и пр.), синий (у рус. *лешего* кровь синего цвета) и др. Отличительным признаком принадлежности персонажа к потустороннему миру является пестрота (ср. пеструю одежду з.-слав. *караиков*, окраску о.-слав. *змеи домашней*, ю.-слав. *змея летающего* и т. д.).

Облик демона часто дополняется характерными атрибутами, с которыми он обычно появляется: юса, серп, хлыст, ко-

черга, ступа, веретено, валец для стирки белья, гребень, трость, музыкальный инструмент и др.

В слав. Д. н. взаимоотношения между персонажами, а также иерархия внутри одного класса персонажей выражены довольно слабо. Случай, когда разные персонажи связаны одной сюжетной линией, в слав. традиции относительно немногочисленны. Ср., например, балкано-карпат. сюжет о демонах — предводителях градовых туч (см. Хала) и борьбе с ними персонажей — *ублакопрогонников*, а также з.-укр. мотив погони лесного демона *чужайстера* за женскими персонажами *няжками*, рус. былички о борьбе *банника* с *овишником*, о *неприятни домового* и *водяного* и др. Чаше встречаются представления о семейных отношениях персонажей (ср. в.-слав. поверья о семье *домового*, *лешего*, о брачных отношениях между *водяным* и *русаяками*; з.-слав. былички о семьях *караиков* и пр.), а также такая характеристика, как одиночность/множественность появления персонажей (ср. с.-рус. представления о шуанкунах как о демонах, появляющихся стаями; з.-укр. поверья о женских демонах *витрепницях*, группами танцующих на полонинах; полес. рассказы о хороводах *русаяков*; пол. былички о *богинках*, появляющихся группами; луж. представления об общественном устройстве жизни *караиков* и др.).

Иерархичность внутри одного класса демонов, т. е. деление на старших и подчиненных, в Д. н. проявляется спорадически даже в рамках одной традиции. Например, в одних рус. и бел. поверьях признается существование у *леших* царя, а также старшинства в зависимости от типа леса, в котором они обитают, а в других этот признак отсутствует.

Важной чертой слав. демонов является их генезис: происхождение из душ предков (в.-слав. *домовой*, о.-слав. *змея домашняя*); из душ грешников, самоубийц, умерших до вступления в брак, во время родов, некрещеных детей, выкидышей, людей, похороненных с нарушением ритуала, и других видов «злаотных» покойников (о.-слав. *вампир*, в.-слав. *русаяка*, рус. *кхжимора*, серб. *каракоманджула*, пол. *lupietec*, *boginka* и др.); людей, проклятых родителями (рус. *леший*); принесенных в стронтельную жертву (ю.-слав. *талаем*); людей, родители кото-

рых нарушили правила принятого поведения, — зачали ребенка в период запрета на половое общение, неправильно вели себя в церкви, во время беременности ели запрещенную пищу (з.-укр. *ведьма*, *опыр*, пол. *мора*, ю.-слав. *вампир* и др.); людей, родившихся с аномалиями (с двумя рядами зубов, в кровавой сорочке, как з.-, ю.-слав. *мора*, ю.-слав. *вештица*, з.-слав. *вампир*); родившихся в результате сожительства женщины с демоном (укр. *волколак*, Ю.-слав. *змея летающий*, *вампир* и др.); специально выращенных (о.-слав. *дух-обогащитель*); ставших мифологическими персонажами в результате колдовства (в.-слав. *волколак*) и др.

В Д. н. выделяется ряд *локусов*, которые связаны с постоянным или временным пребыванием мифологических персонажей. Обычно это места, пограничные с «иным» миром или осмысляемые как потусторонние и связанные с пребыванием там душ умерших. В доме такими локусами являются порог, печь и запечье, печная труба, подпол, чердак, угол. Из хозяйственных построек наиболее маркированы хлев и баня, а также периферия усадьбы — мусорная куча, место рубки дров. Среди природных пространств выделяются лес и отдельные деревья (кривые, одиноко стоящие, сухие), особенно дуб, верба, бузина и др. растения (например, болг. *самовилы* появляются в местах цветения растения *росяна*). Местами пребывания демонов считаются также поле, водоем, гора, тучи, а также различные виды границ — межа, дорога, перекресток, мост и т. д. Характерной чертой многих слав. демонов является сезонная смена локусов, что связано с представлением о возвращении на землю душ умерших в определенные календарные даты. Ср., например, поверья о том, что рус. *леший*, в.-слав. русалки, пол. *baginki*, ю.-слав. *самовилы* находятся на земле лишь в весенне-летний период, а на зиму уходят на «тот свет» — в воду, могилы, под землю и др. локусы нежилого пространства.

Наиболее характерными путями проникновения мифологических существ из загробного мира на землю и обратно являются растения, водные пространства, в частности колодезь, водоворот и омут, а в доме — окно, порог, дымоход.

В Д. н. четко отмечено время появления и активности мифологических существ. В сутках это ночь и особенно период с пол-

ночи до первых петухов, считающийся временем разгула нечистой силы, а также утро до восхода солнца и вечер после заката. Часто в поверьях отмечается связь активности демонов с фазамы луны (в лунные ночи появляются на берегу з.-слав. *topielec*, *baginki*, в.-слав. русалки и т. д.). Реже как опасное время выделяется полдень. Ср. в.-слав., в.-слав. поверья об активности в это время полевых демонов, в частности *лолудницы*. В годовом цикле мифологически маркированными являются «переломные» периоды, связанные с днями летнего и зимнего солнцестояния (в календаре совпадающие с купальско-тронцуским и святочным периодами), время цветения злаков, а также некоторые календарные даты, например, день св. Людмилы, Юрьев день, Благовещение, Пасха и др. Активность нечистой силы может связываться с периодами непогоды («воробьиной» ночью, бурей, выпадением града).

Наиболее существенным элементом мифологического персонажа, формирующим его образ и обеспечивающим ему устойчивость в традиции, является набор функций и действий, приписываемых тому или иному демону. Среди них выделяются действия, направленные на человека и его мир, как вредоносные, так и поощрительные, а также действия, которые характеризуют поведение и привычки самого персонажа.

В перечне действий демонов, направленных на причинение вреда человеку, наиболее распространенными являются: умерщвлять человека (убивать, топить, выпивать у него кровь, сдирать кожу, съедать и т. д.); вредить здоровью человека (насылать на него болезни, порчу, укорачивать его жизнь, вселяться в человека и мучить, душить по ночам, бить и пр.) — на это направлена деятельность большинства демонов; вредить семейной жизни и хозяйству (вызывать несчастья, разлад в семье, подменивать детей, вступать в половую связь с людьми, отнимать урожай, «спор», молоко у коров, насылать болезни на скот, мешать в работе, портить вещи, уничтожать богатство, насылать насекомых и т. д.); глумиться над человеком (пугать, заманивать в непроходимые места, сбивать с пути, преследовать, мерещиться, заставлять совершать ошибки и т. д.); воздействовать на природу и стихии (вызывать град, вихрь, наводне-

ния, засуху, съедать и красть светила, изменять ландшафт и пр.).

В перечне положительных действий, приписываемых демонам, выделяются следующие: воздействовать на жизнь человека (обеспечивать «правильный» уклад всей жизни, наделять долей, удачей, здоровьем, детьми, профессиональным мастерством, предвещать будущее и пр.); воздействовать на хозяйство (обеспечивать богатство, урожай, здоровье и плодovitость скота, нянчить детей, помогать в домашних делах и пр.); защищать человека и его мир (от других демонов, болезней, зверей, природных явлений).

В группе действий мифологических персонажей, характеризующих их самих, наиболее существенными являются следующие: речевое и звуковое поведение демонов (заумь и глоссолалия, ритмическая организация речи, пение, хохот, плач, свист, вой, стон, стук, хлопанье в ладоши и т. д.); знаки и следы их присутствия (светиться, поднимать ветер, оставлять после себя мокрое место, выжженное пространство, неприятный запах и т. д.); типичные занятия и образ жизни (семейная жизнь, взаимоотношения с другими персонажами, склонность к определенным видам пищи, хозяйственная деятельность — стирка, годеметание, прядение, шитье, плетение лаптей; игры, танцы, расчесывание волос, купание и пр.); способы перемещения в пространстве (бег, полет, езда на колесе, верхом на человеке и т. д.).

Основной перечень мифологических функций, формирующих образ персонажа, является общим для всей слав. Д. н., что свидетельствует о генетическом единстве слав. мифологии. Но одна и та же функция в разных традициях может приписываться различным персонажам. Например, мотив «демон обменивает человеческого ребенка, оставленного без присмотра, на своего безобразного детеныша» на Рус. Севере связан с образом *баника* или *обдрихи*, на укр. Карпатах приписывается *поветруле* или *дихой бабе*, в пол. традиции — *богинне* или *мамуне*, а у лужичан — *каратам*.

В Д. н. важное место занимают способы коммуникации человека с мифологическими персонажами, регулирующие его отношения с потусторонним миром: различные формы задабривания

демонов (почитание, вежливое обращение, кормление, жертвоприношение, кумление и т. д.); обереги и способы нейтрализации (распознавание демонов, соблюдение запретов и предписаний при контакте с ними, выполнение охранительных действий и обрядов, использование заговоров и др. текстов, шитогробиических предметов и растений и др.); инициация контакта с демоном (вызывание, приглашение, заключение договора, выращивание и содержание у себя в качестве помощника и т. д.).

Объектом воздействия мифологических персонажей, прежде всего, является человек и его мир (семья, хозяйство, скот, урожай), однако в Д. н. выделяется ряд объектов, которые наиболее уязвимы для демонов. Прежде всего, это люди, находящиеся в «переходном» состоянии (беременные, роженицы, новорожденные, молодожены, умирающие, а также души умерших), нарушители ритуальных запретов и предписаний (выполняющие работу в неурочное время, иррегулирующие контакт с демоном своим неправильным поведением и др.), а также представители определенных профессий, обладающих «пограничным» статусом приближающих их к потустороннему миру (музыканты, пастухи, мельники, строители, кузнецы и др.). Под воздействие демонов попадают животные и растения в период плодоношения, а также жизненно важные для человека виды хозяйственных работ (пахота, сбор урожая, ткачество, животноводство и т. д.).

В сферу воздействия мифологических персонажей входят стихии и природные явления: демоны посядают и крадут светила, доят месяц, вырабатывают град и разносят его в тучах, являются причиной ветра, вихря, засухи, ливней, заморозков, миграций животных, эпидемий и т. д. В в.-слав. традиции демоны могут считаться покровителями различных пространств — дома, леса, водоема, поля, межи и т. д., в пределах которых они являются безраздельными хозяевами всего живого и неживого.

Набор персонажей, составляющих мифологическую систему в отдельных слав. традициях, определяется, с одной стороны, родством этих традиций и наличием общих персонажей, восходящим к праславянским инвариантам (ср., например, образ ф.-слав. *валпира*), а с другой — последующими само-

стоятельным развитием этих традиций, повлекшим изменение многих мифологических образов (ср., например, ю.-слав. и в.-слав. варианты образа *змея летающего*), заимствованием элементов из соседних неславянских мифологий (например, в.-слав. карлики), забвением и разрушением отдельных образов. В результате этих процессов в настоящее время отдельные слав. демонологические системы обладают своими особенностями, например, доминирование атмосферных демонов и связанных с ними сюжетов в ю.-слав. Д. и сравнительно слабое развитие подобных образов в в.-слав. Д. и; развитие под угро-финским влиянием ряда в.-слав. образов духов-«хозяев» локусов и их отсутствие в других слав. традициях.

В число источников, содержащих сведения о Д. н., входят тексты различных жанров: поверья, былички, легенды, заговоры, загадки, пословицы, проклятия, формулы устрашения детей, обряды, в том числе с участием ряженых, игры, а также лексика и фразеология, описывающие различные природные сферы, в том числе: метеорологическая и астрономическая терминология (ср., например, полес. название белемнита *чертов палец*); зоологическая и ботаническая (ср. словац. *vikolak* 'гриб волнушка', *čertů labák* 'гриб дождевик', чеш. *čertův spar* 'плаути', рус. *чертополох* и др.); а также топонимическая терминология (ср. названия долин и возвышенностей, связанные с лужицким наименованием карликов: *Lutkowe doły*, *Lutkowe dziury*, *Lutkowa górka* и др.).

Лит.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. и др. Схема описания мифологических персонажей // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. М., 1989: 78–85; Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей // Там же: 86–114; Гура А. В. Материалы к сравнительной характеристике женских мифологических персонажей (сербалужицкие параллели) // Там же: 115–132; Левкиевская Е. Е. Мифологический персонаж: соотношение имени и образа // СЭт.: 243–257; Левкиевская Е. Е. Славянская мифология: проблемы диалектного членения // Истоки русской культуры. М., 1997: 111–126; Толстая С. М. Демонология // Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии.

Минск, 1993: 56–58. Азим ДР; Зайц МЛЧС; Левк ДР; Санн ДР; Сани КД; Слэц ДР.

Е. Е. Левкиевская

ДЕНЬ — см. Сутки.

ДЕНЬГИ — символ богатства, предмет обмена, дара, выкупа, платы, жертвы и т. п. Основные сферы функционирования Д. — семейные обряды (крестины, свадьба, похороны), обходные обряды календарного цикла, некоторые окказиональные ритуалы (в частности, закладка дома), лечебная магия и гадания.

В слав. обрядах используются по преимуществу монеты, в связи с чем ритуалы с Д. приобретают часто очистительное, апотропеическое и другие значения, свойственные символическим металлам (ср. Золото, Серебро, Медь). Д. в приметах, гаданиях и снотолкованиях связываются с мелкими и крупными предметами: зерном, крупой, орехами, горохом, а также каплями, слезами (рус., пол.). мелкими насекомыми, в основном — вшами, например: если снятся Д., то в доме заведутся вши, а увидев во сне вшей, приобретаешь Д. (бел., пол., словен.).

В качестве символа Д. выступает также огонь и относящиеся к нему предметы и явления: угли, горячие головешки, мерцающие огоньки и т. п. Обладание большим количеством Д. нередко объясняется контактом человека с нечистой силой.

Д. в обрядности родин и крестин. При первом посещении роженицы пришедшие дарят ей и новорожденному Д. (наряду с др. подарками). У русских Д. часто клали в горшок с зерном или под пироги, посылаемые роженице на блюдо. Одаривание деньгами роженицы, сопровождаемое тостами-благопожеланиями, имело место и во время крестинного обеда. Например, в селах Закарпатья повитуха ставила на тарелку стакан водки и ушала по очереди всех гостей, начиная с кумовьев. Гость выпивал водку, клал на тарелку Д. и желал роженице: «Дай, Боже, здоровья, чтобы сына вырастили, свадьбы дождалась» (ZNAK 1889/13:119).

Иногда Д. предназначались непосредственно ребенку (ср. рус. *дарить на зубок*) и должны были обеспечить ему в будущем

богатство и успех. У вост. и зап. славян встречается обычай класть Д. (обычно золотые, серебряные или в крайнем случае медные монеты) в пеленку, в которой ребенка несут крестить, а также в его первую купель, чтобы он был здоров и богат, когда вырастет (ср. апотропеические свойства металлов, особенно серебра). Хорваты о-ва Брач, в первый раз увидев новорожденного, клали ему в пеленки Д., чтобы он был богат.

Д. были также одной из форм вознаграждения повитухи. У вост. славян на крестинах повитуха варила кашу и в конце крестинного обеда выносила горшок гостям. Они по очереди клали на кашу Д. (у русских это называлось продавать кашу), после чего гость, давший больше Д., разбивал горшок (полес.).

В свадебном обряде Д. по преимуществу регулируют отношения между семьями жениха и невесты. В большинстве случаев в ходе свадьбы Д. переходят со стороны жениха на сторону невесты (к ней самой, ее родне, подругам), см. Выкуп. Д. сопровождают практически все этапы свадьбы — от сватовства и стовора до послесвадебных церемоний. В Болгарии сваты носят в дом к девушке «букет» с привязанной к нему серебряной или золотой монетой (зажиточные семьи носят монисто): в знак согласия девушка должна принять этот букет. У белорусов во время стовора жених кладет в рюмку деньги и наливает туда водки; если девушка согласна, то она должна выпить водку, а Д. взять себе. Когда после удачного сватовства сваты собираются уезжать домой, невеста сама выводит их коней со двора, за что они также дают ей деньги (рус., бел.).

Одаривание деньгами молодоженов, связанное с пожеланием богатства и процветания, происходило на свадебном пиру. В момент угощения водкой, при делении караваев или раздаче свадебных хлебов гости и родители — наряду с подарками — давали молодым Д. (рус. *дарить на каравай, положить на козу*). Так, в Ярославской губ., молодых «серебрили» за свадебным столом: «Вот тебе серебро, чтобы иметь добро, / Вот тебе медь, чтобы детей иметь» (ТОРП:274). В разных местах России на второй день свадьбы молодая угошала гостей, в ответ на это каждый, выпив рюмку, клал ей на поднос деньги. Кроме того, Д. вкладывали в одеж-

ду молодых, в обувь, в сундук с приданым; клали их на подножник в церкви на время венчания. Деньги (монеты) составляли обязательную часть свадебного убранства невесты, ее украшений, головного убора и т. п.; при расплетении косы и смене головного убора деньги клали на голову молодой, вплетали их в косы и волосы и т. п. У юж. славян подобные украшения нередко составляли главную часть убранства невесты: в Софийском крае, например, новобрачная надевала монисто на монет в несколько рядов, а на ее лицо опалили нити с наизнанной на них монетами. Наряду с зерном, хмелем, изюмом и др., Д. (монеты) использовались для осыпания молодых в момент возвращения их с венчания или перед первой брачной ночью.

В похоронном обряде Д. кладут в гроб умершему или кидают в могилу с целью выкупа места на кладбище, на «том свете» и т. д. У вост. славян считалось, что Д. могут понадобиться умершему, чтобы заплатить за перевоз на «тот свет», в частности через «огненную реку», чтобы «св. Петр пустил его в свою ладью» и т. п. В разных слав. традициях монету клали покойнику в рот или закрывали ему глаза монетами, иначе он своим взглядом «выпатрзу когоś» [высмотрит кого-нибудь и уведет за собой следом]. Перед тем, как забить гроб, эти монеты снимали и отдавали нищим, а иногда — как и другие предметы, бывшие в соприкосновении с покойным, — использовали во вредоносной магии, лечили с их помощью пьяниц и др. Деньги наряду с вещами (хлебом, хлебом и т. д.) давали человеку, первым встретившему на дороге похоронную процессию (см. Встреча), а также раздавали в качестве милостыни на помин души по завершении похорон.

Во всех славянских традициях существовал обычай класть при строительстве деньги под фундамент будущего дома — под красный угол, под все четыре угла, а также под первое бревно, что сопровождалось приговорами типа: «Катись в угол серебро, в дом на добро» (ВФЭИ, № 15). Подобные обычаи (ср. рус. заонеж. «выкупают землю под дом») представляют собой вариант жертвы строительной. Так, в Архангельской обл., входя в новый дом, по нему раскидывали мелкие деньги, говоря при этом: «Выкупаю квартиру, не людьми, а деньга-

ми»; делали это для того, чтобы в доме никто не умер (ТРМ:19).

Д. наряду с иными материальными ценностями (прежде всего — пищей) выступают в качестве платы или одаривания за совершение того или иного ритуала в составе семейных, календарных и окказиональных ритуалов. Д. нередко давали участникам обходных обрядов. Белорусские полочевники получали Д. после исполнения водочесных песен. Болгары давали Д. детям, приносящим под Новый год в дом речные камушки с пожеланием богатства и благополучия. В Полесье на Куналу пастух плел для коров венки, а вечером, когда он пригонял стадо в село, каждая хозяйка платила ему за венок по несколько копеек.

Д. широко использовались в качестве вступительного взноса в ритуалах, связанных с регуляцией соци- и поло-возрастной структуры общества. Мальчики, впервые допускаемые в сообщество взрослых парней, должны были заработать, собрать или каким-либо иным способом добыть Д. для угощения старших парней (словен., пол., словяц.). В Польше на масленицу бабы ташили в корчму молодую женщину, недавно вышедшую замуж, чтобы получить от нее Д. на угощение; это называлось *itkir do bab*.

Д. использовались в качестве жертвоприношения. Широко распространены у славян обычаи кидать деньги на дно родников или у близки культовых сооружений, связанных с теми или иными святыми. Еще в XVII в. в Петров день совершалось поклонение чудотворному источнику Нижний поток (Вятской губ.): в воду бросали одежду, Д. и др. Собираясь летом в первый раз купаться, люди бросали в воду Д. и просили у воды сохранить им жизнь. Деньги жертвовали и земле: поляки Остролецкого воев. закапывали их на меже, под плодовыми деревьями. Полешуки при посадке или пересаживании деревьев «жыто сыпыют и грошы кладут у ямку, як садят дерево, сливы чы грушы, чы яблони. Заплатили ви за ту землю, да ви посадили» (ПА, житомир.).

Д. служили средством получения благодарности или помощи от потусторонних сил. Лужичане считали, что если духу, заведшему человека на бездорожье, пообещать деньги, он выведет к дому. На Вятке, переезжая со старого места на новое, бросали

деньги и говорили: «Все следы, все несчастья, все плохое осталось позади, а мне, рабе Божьей (имя), счастливая дорога» (ВФЭ. № 566). С помощью Д. можно было, по поверьям, откупиться от болезней. Например, поляки, чтобы задобрить «колтун» и избавиться от него, закапывали, срезав его, в землю вместе с Д.

Д. использовались в ритуалах, связанных с приобретением здоровья и красоты. — таков, например, с.-слав. обычай «умываться с серебра», для того чтобы лицо было белым, чистым, красивым и т. п. У юж. славян Д. — атрибут любовной магии и гаданий. В Шумади девушка кладет себе на ночь под голову 7 монет и просит суженого прийти во сне посчитать их. У сербов Краины девушка, отправляясь на посылки, кладет себе в обувь серебряную монету и произносит заклинание, чтобы быть самой шустрой среди всех, поскольку у нее теперь «золотые крылья» и «серебряные ноги».

Д. воплощают богатство, поэтому многочисленны верования и ритуалы, относящиеся к приобретению Д. и их умножению. Широко известны приметы, предвещающие неожиданное получение денег: горячий уголь, выпавший из печи (бел.), наличие денег в кармане в тот момент, когда человек впервые весной услышит кукование кукушки (пол., полес., словяц., словен. и др.), зуд в ладонях, особенно правой (с.-слав.); считается, что если в определенный календарный праздник в дом придет мужчина (а не женщина), деньги не переведутся здесь в течение всего года. Чтобы Д. «велись», приумножались, умываются «с денег» в определенный календарный праздник (обычно в начале года или на Пасху), вяжуют деньгами в кармане при первом куковании кукушки, при появлении молодого или полного месяца (болгары, например, говорят при этом: «Как полон ты, месяц, так пусть полон будет кошелек»), помещают в сундук, карман или новый кошелек шмеля, двойные (сросшиеся) плоды, орехи, плюют туда, кладут на короткое время какую-нибудь дорогую золотую вещь и т. д.

Деньги ассоциируются с богатством и в гаданиях. Мораване, придя домой после крещения младенца, кладут на столе перед ребенком разные предметы и в том числе Д.: если его ручка потянется к Д., он будет богат (или жаден). Общераспространенным деви-

чим гаданием о замужестве у славян был выбор предметов с завязанными глазами; при этом девушке, нашедшей деньги, предсказывали богатую жизнь в замужестве.

С гаданиями о богатстве часто связанной запекать в хлеб (каравай, лепешку, пирог, печенье) монету. У южных славян этот ритуал совершается под Рождество или Новый год, чтобы определить «долю», «счастье» каждого домохозяина в наступающем году. У сербов считается, что тот, кому при преломлении рождественского каравая достанется монета, будет здоров и счастлив в течение всего года. В Хомолье верят, что он станет хозяином дома. Во многих случаях запеченная в хлеб монета символизирует богатство всей семьи, поэтому, например, в Боснийской Крайне ее хранят как талисман, иначе в доме не будет Д. По болг. приметам монета с прилипшим тестом предвещала богатый урожай, а *гола пара* — монета без теста — означала голодный год (ю.-в.-болг.). Если же монету в хлебе не находили вовсе, то в новом году ожидалась большая беда, вплоть до опустошения дома (Пловдивский кр.). Словаки запекали монету в рождественский хлеб *trhán*: у того, кому она достанется, будет все расти и плодиться в течение года. У русских Поволжья было принято запекать монеты в хлебные «кресты», выплетаемые к Средепостью. Человека, которому достался «крест» с монетой, выбирали в тот год *засевальщиком*, считая его удачливым. В Ярославской губ. полагали, что получивший «крестик» с монетой должен был в течение года разбогатеть, и т. п.

Широко распространены слав. поверья и мифологические рассказы о приобретении Д. с помощью нечистой силы (см. Духи-обогащители). С ассоциациями деньги — золото ~ огонь связаны поверья о летающем *амсе*, из пасти которого вырывается огонь с золотыми монетами (ср. выражение *деньги жгутся*, а также мотив превращения денег в уголь и т. п.). Сюжет о летающем *змее*, который приносит хозяину (или своей возлюбленной) Д., широко известен вост. и зап. славянам, ср. выражения типа пол. *wołta złota* (о богатом человеке), рус. *ему змей, юж деньги таскает* (о людях, которые быстро богатеют) и др. Главным «распределителем» нечистых денег считается дьявол. Кашубы бросали в огонь деревян-

ный башмак, ожидая, что дьявол принесет его обратно, наполнив Д. Сами же Д., особенно зарытые в кладах, «выходят» на поверхность в облике черта, кошки, собаки, черного орла, медведя и др. или же исчезают вообще (ср. кашуб. поговорку *zginos jak złi fenaj* — «исчезнуть, как нечистые деньги», т. е. пропасть без вести, без следа). Д., зарытые в земле, время от времени «сушит» дьявол (чтобы они не заржавели), разводя большой огонь, после чего они еще глубже уходят в землю, а на поверхности остается одна монета. Д., которые стережет дьявол, обычно не даются в руки, «ускользают», откуда их кашуб. название *trékiec* «убгающие деньги». См. Клад.

С нечистой силой связаны чудесные свойства неразменного рубля (укр. *инклюд, инклива, анталюк, конфлюз*, пол. *inkluz, m'inkluz, angliuz*) — монеты, притягивающей к себе богатство и во всех ситуациях возвращающей к прежнему владельцу. Считается, что в неразменном рубле сидит «злой дух», «дьявол», «нечистая сила». Попытки овладеть таким рублем, как правило, сопряжены с опасностью: по бел. поверью, в пасхальную ночь его следует выменять у черта на черного кота, перевязанного шпагатом со множеством узелков, но черт может удушить смельчака, если тот не успеет добежать до дома, пока нечистый не развяжет всех узелков. Другой способ приобретения неразменного рубля связан с чудесным превращением в него собственных денег: на возглас священника «Христос Воскрес» зажавший в руке серебряную монету отвечает: «Анталюз маю», тогда монета получает чудесную силу возвращаться к хозяину (укр.). Если *инклюд* украден, то он сохраняет свои чудесные свойства и при новом владельце. Сознательное избавление от неразменного рубля также грозит человеку опасностью. По укр. поверью, человек, пожелавший оставить «конфлюз» там, где его ранее нашел, вызвал тем самым страшную бурю, от которой сам едва спасся. Народные представления о «бесконечном» богатстве иногда связывают происхождение неразменного рубля с неведомыми странами и народами (в частности, у русских — с «армизонами», «фармазонами» и др.).

Лит.: Богданов К. А. Деньги в фольклоре. СПб., 1995; Petruş I. Fenii a jeha binăci и ро-

věrečných zvyklostech // ČE 1962/10:289; Fish. Z.P.121—125,221; Байд.ЖОВС:63,68,71; Масл. ЮВС:27—29,34,48,59,64,71,91,95,106—107; ВФЗИ:14—15; Лог.МКЭ:82,103; ПЗП:249, 274; ППО:16,21,63,106—107; ТОРП:42-43, 139,211,265,274; Гулк.АРС:188,189; ЭО 3:57, 70; Пикоп.П.И.14,19,78; ППГ:102,112; Ром. БС 8:293,307,327,329,380,388,393; Бор.ВТНИ: 194,248,264; Соф.:201,206,236,252,263; СЯТК: 43,52-54; Бит.ЖСГ:255; Рај.СДЉ:212; SFP: 378—379; Sychta SGK 4:97,192,250—254; Świąt. LN:491—493; Horv.RZL:72; Husck HMS:269—270.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотишкова

ДЕРЕВО, хуст — один из основных элементов традиционной картины мира, моделирующий его пространственный и временной образы (ср. так. наз. мировое дерево). Д. наделяется свойствами универсального медиатора; одновременно соотносится с верхним (небо, Бог и святые, небесные тела), средним (человек) и нижним (хтонические существа, предки, отчасти демоны) мирами. Важнейшим аспектом мифологии Д. является его связь с человеком (его телом, категориями жизнедеятельности, судьбой и т. д.), о чем свидетельствуют сюжеты о превращении человека в Д., Д. как замена человека в обрядности, символическое отождествление человека с Д., представления о Д. как об инкарнации человека после смерти и др. Д., его части и предметы из него широко используются в семейной, календарной, хозяйственной и окказиональной обрядности и магии, а также в народной медицине.

В основе народных представлений о деревьях и кустарниках лежит ряд признаков, классифицирующих всю совокупность славянских «дендросимволов» и формирующих относительно устойчивые категории (например такие, как крупные, плодовые культивируемые, плодовые дикорастущие, культовые деревья), а также обрядово-мифологический образ каждого конкретного элемента этой системы.

Для мифологии деревьев и кустарников и связанных с ними обрядов и магии важен ряд общих характеристик. Плодовое/неплодоносящее (ср. о.-слав. запрет вносить в дом ветки неплодовых деревьев, иначе в доме не будут вестись скот и

домашняя птица; обычай закапывать послед ребенка под неплодовым деревом, если мать больше не хочет иметь детей, и наоборот, см. Дерево плодовое); культивнуемое/дикорастущее (ср. дикорастущие плодовые типа кизила или орешника); мужское/женское (чаще всего по грам. роду названия; однако возможно и существование обоих «полов» одной породы: полес. *шелковица* — *шелкун*, *дубица* — *дуб*); счастливое/несчастливое (соху и плуг нужно делать из разных пород деревьев, чтобы счастливые и несчастливые уравновешивали друг друга, бел.); «чистое» («святое») / «нечистое» (ср. деревья, устойчиво связываемые с нечистой силой и отрицательным началом, типа бузины, осины; или, наоборот, ср. у зап. славян липу как дерево Богородицы).

Важны признаки деревьев, проявляющие себя как одиночные, непарные: **крульное** (на этом основании выделяется группа деревьев культовых типа дуба, вяза, бука, граба); **быстрорастущее** (в магии сближаемое с плодовыми, типа вербы), **вечнозеленое** (функционирующее в обрядах как замена плодового в зимнее время, типа ели, сосны); **дуплистое**; деревья, растущие из одного корня (по двум последним признакам «отбираются» деревья, используемые в лечебной магии); **одиноко стоящее** (ср. укр. *дуб-необор* 'дуб, растущий сам по себе' как объект лечебной магии); **колючее** (связанное с нечистой силой и одновременно ~ используемое в качестве апотропея, ср. Колючий, **Растения-обереги**).

В мифологическом отношении релеванты признаки, специфичные только для определенного вида (напр., **вечнозеленое** дерево, не сбрасывающее зимой листья, типа «глухого дуба»), а также окказиональные, обусловленные необычной формой кроны (крона с «гнездом», часто осмысляемым как место обитания демона), ствола (ср. серб. *сталешисто древо*), местом, где растет дерево (ср. бел. обычай привязывать кловок одежды парня к кладбищенскому дереву, чтобы причаровать его к девушке), названием дерева и его **народно-этимологическим** толкованием (ср. клен, растущий во дворе, якобы *прокликает* живущих в этом доме), и мн. др. причинами: дерево, посаженное человеком и/или растущее вблизи жилья; де-

рево, поверженное бурей или громом (см. **Выворотень**, **Громобой**); однолетнее дерево или его побег (см. **Летаросль**).

Дерево как образ пространства и времени. В ряде поверий Д. предстает как мифопоэтическая проекция исленной (см. **Мировое дерево**). Д. коррелирует с разными вариантами мировой вертикали. — с мировой осью: согласно серб. поверьям, земля расположена на ветвях боярышника, как на столбе (холол.); тис — ось мира, крона его достигает неба, а корни — ада, у его подножия находятся вода и вход в ад (с.-вост.-серб.); с горой, ср. образ *древа Горыи* в слав. заговорах. *Березовую гору* или дерево на *Лысой горе* как место шабашей; с храмом, ср. дохристианский обычай ставить храмы вблизи культовых деревьев или на их месте, а также фольклорные мотивы: «На горе высокой выросла верба золотая... посередке золотой вербы списаны Спаса Пречистая Божья Матерь Богородица» (КИ 2:136, пинеж). С помощью Д. в фольклоре моделируется и образ времени, ср. загадки о годе (месяце, неделях, днях): укр. «Дуб-дуб довгошк, на ему 12 гнэл, на кожнн гнэл по 4 гнэл, а у кожному гнэл по 7 яец и кожному нмья є».

Д. соотносится с верхним миром, а также со значимыми элементами картины мира — с птицами (ср. фольклорный образ птицы на вершине мирового дерева), с солнцем («Стоить дерево серед села, а в кажнн хлці по глэлці») и др.

В фольклоре дерево маркирует центр мира, ср. образ выросшего в центре «этого» мира Д., под которым сидят Богородица, св. Николай или др. святые (в ю.-слав. песнях): «Израсло ми йе дърво зелено, дърво зелено дур поллатено... Под него седи света Мария...» (Милад БНП, № 39, Панагюриште); Д., стоящего во дворе хозяина (в социально-маркированном центре), куда приходят обходники (в колядках, волочебных, кустовых, выюнштых, купальских песнях): «А у пана Антона да сярод двара, да стаць варба карнстая, на ей лице пазлацстая, вярхом неба утирає, лицем зоры закрыває...»; Д., растущего посредине «того света» — в поле, на горе, на острове, посреди моря и т. д. (в слав. заговорах).

В слав. обрядности Д. — атрибут ритуалов, оформляющих важнейшие этапы календарного года, жизненного цикла (свадьба,

похороны-свадьба, уход в рекруты, иногда крестины, именины хозяина, принятие молодоженов в следующую социо-возрастную группу и т. д.); и хозяйственной деятельности (возведение крыши при строительстве дома). Установление **дерева обрядового** в эти порубежные моменты придает ритуалам значение события, происходящего в центре мира (у мирового дерева).

Д. — как один из вариантов мировой оси, «связующей» земной мир с «верхним» и «нижним», «этот» — с «тем», — в обрядах, верованиях и фольклоре выступает в функции универсального медиатора. посредством которого человек (бог, святой, демон, смерть, душа умершего, хтоническое животное, новорожденный и др.) попадает в мир людей и покидает его, перемещаясь на небо, в потусторонний мир, на «тот свет» и т. д.

В магических формулах, с помощью которых детям объясняли, откуда они берутся, одним из наиболее частых является упоминание о том, что детей нашли на дереве («с груши упал», «на вербе тебя словили», вост.-слав.). На Д., выросшем из освященной вербовой ветки, человек сможет спастись при наступлении конца света (укр.). В с.-рус. быличке рассказывается о том, как перед сороковинами женщина видит свою умершую сестру на тополе. По пол. (татран.) рассказам, смерть в виде «белой бабы» посещает умирающего человека, выйдя из куста сирени, и потом в нем же скрывается. В ю.-слав. преданиях об «убиении стариков» общими мотивом является оставление старика-отца в лесу, под Д. Ср. также характерную фразеологич. связанную со смертью, типа *глядеть у дуб, уйти в кокорьс*, а также особую роль Д. в погребальной обрядности. По Д. в **вырей** отправляются змеи с наступлением осени (о.-слав.); на Д., сходя с неба на землю, «отдыхает» Богородица (бел., пол.); по Д. в рус. сказках человек может попасть на небо (СУС 1889К). Чтобы вернуть себе **подменного демонами** ребенка, надо было положить «подмышаша» под куст или дерево (бузины, осины, шиповника и др.), откуда демоны заберут своего и вернут женщине ее ребенка (рус., укр., бел., пол., болг.).

Медиативные свойства Д. подтверждаются характеристикой его как **пограничного локуса**. Эта черта мифологии

Д. находит отражение в с.-слав. сюжетах быличек: человек, оказавшись на Д., задержавшись под ним или заблудившись ночью в лесу, вовлекается нечистой силой (чертями, самодивами и др.) в демоническую мистификацию, а наутро все окружавшие человека ночью «культурные» предметы оборачиваются «природными», в т. ч. фитоморфными: дом, в котором справляли свадьбу и где человек нашел ночлег, и верховая лошадь, на которой человек тайком летал за ведьмой на шабаш, оказываются стволом дерева, курительная трубка — сучком, одежда — кожей, деньги — старыми листьями, сладости и еда — экскрементами, и т. п.

Особая роль отводилась Д. в похоронном обряде, что, вероятно, связано с медиативным аспектом мифологии дерева. Похороны под деревом, в лесу практиковались у всех славян в отношении мертворожденных и некрещеных детей (их закапывали в саду, под плодовым деревом, вербой, деревом вообще, а также в поле и пр.), обычно никак не помечая могилы. Редкие свидетельства о похоронах под Д. обычных покойников имеют по преимуществу фольклорный характер. Под Д. хоронили колдунов, ведьм, а также самоубийц; похороны под Д. сохранялись в обычаях некоторых старообрядческих общин.

Обычай сажать дерево на могиле известен всем славянам. Чаще всего это были плодовые, вечнозеленые, а также деревья, наиболее популярные в той или иной местности. Дерево сажали либо сразу после похорон, либо на 40-й день (поскольку до этого душа еще находилась внизу, не отлетала вверх); делали это, т. к. верили, что от этого «душе легче» (подад.), или «кладу ради» (серб.); считалось, что в Д. на могиле может обитать душа умершего (болг., серб.). Повсеместно распространено поверье о том, что если Д. принялось на могиле, покойник был праведником, если нет — грешником. Это Д. было неприкосновенным: его нельзя было жечь, рубить, срывать с него плоды, иначе покойники осудили бы обидчика «своим судом», пугали, посещая его дома, наказывали его болезнью и др.

У юж. славян Д. сажали также на могиле молодоженов; на могиле человека, не оставившего потомства (ГЕМБ 1985/49:188, Горьес I Полемье), вероятно, как символ продолжения преждевременно оборвавшейся че-

ловческой жизни, «ненужного века»; а также на *правам гроб* — т. е. на могиле человека, погибшего вдали от дома, в которую вместо тела положены его вещи (ЕКЗ 3: 304,310, Ниш). На могилах молодых, умерших до брака, сажали деревья, которое носили во время похоронной процессии (см. *Дерево погребальное*).

Д. на могиле соотносится со знаменем, а также с крестом, ср. галиц. альтернативный обычай сажать на свежей могиле Д. или ставить маленький необструганный крестик, сажать дерево вместо креста на могиле самоубийцы (полес.), а также делать надгробия в форме Д. с кроной; «процветшие» кресты и др. надгробные сооружения, сочетающие в себе изобразительные элементы «крест» и «дерево». Ср. также апокрифические сюжеты о крестном древе на могиле Адама.

Дерево и человек. Важнейшим аспектом мифологии Д. является его устойчивая соотносительность с человеком. В частности, медиативные свойства Д. как такового обуславливают его «участие» в судьбе человека. Болгары считали, что одноплемянники (два брата или две сестры, родившиеся в один и тот же месяц, но в разные годы) имеют одну, общую, судьбу. Чтобы разделить эту судьбу между двумя людьми, их ставили рядом и сажали между ними Д. Жители Крагуевачкой Ясенницы (Шумадия) в Сочельник относили на Д. свои ложки и оставляли там на ночь, а наутро смотрели — чья ложка упадет с Д., тот из домочадцев умрет в грядущем году.

Д. приписывались категории и этапы жизнедеятельности, тождественные или близкие человеческим. Считалось, что Д. имеет свои «века», моменты рождения и смерти (ср. характерный запрет рубить дерево, которое должно «умереть своей смертью», полес.); периоды расцвета и увядания (ср. загадывание покойника через образ сухого дерева: укр. «*Бігунці біжать, ривунці режуть, сухе дерево режуть*»; предсказывание болезней старого человека в рус. подблюдных песнях: «Гнилое дерево клонится, не обломится»); способность к плодоношению (ср. параллелизм в названии дерева и женщины: серб. *неродно дрво* — *нероткина*, рус. *бесплодное дерево*, пол. *rod-licie drzewo* 'о женщине, не имеющей детей'); «пол» (ср., например, в фольклоре образ березы как женского символа, дуба и яво-

ра — как мужских; вост.-слав. запрет сажать у дома березу и ель, т. к. они «выживают» из дома женщины; серб. обычай относить рубашку роженицы на женское или мужское Д., в зависимости от того, хочет ли она в будущем иметь мальчика или девочку) и «взаимоотношение полов» (ср. использование в любовной магии коры, взятой в того места, где срослись «мужское» и «женское» деревья, например береза и дуб).

К числу фольклорных и мифологических констант принадлежит и символическое отождествление человека и дерева, ср. с.-рус. описание рекрута в причитаниях «И молодеценок, наш свет, да как травиночка, и зелена стоит быв он да деревиночка, и не доросла, как кудрявая рябинушка...» (Барс.ПСК:236); ломание Д., его засыхание, выворачивание с корнем, срубание как метафоры смерти в причитаниях, поверьях, снотолкованиях, приметах и др., в т. ч. в соответствии с возрастными категориями (если зимой ветер вырывает с корнем старые деревья — будут умирать старики, средние — люди среднего возраста, молодые — молодежь).

В фольклоре символически обыгрывается антропоморфность Д. (а также изоморфизм Д. и человека) — как в терминах человеческого тела: ветви дерева — руки, косы девушки, лист клена — ладонь с пятью пальцами (песни, верования); так и в терминах родства: ветки Д. — дети, корень — отец, верхушка — дочь (песни, заговоры), кривой сучок, делающий доску непригодной для строительства, — *примах*, *насымок*, два Д., растущие из одного корня, — болг. *близнак*, растущие рядом березки — *сестрички* и др.

Сходные образы встречаются в фольклорных произведениях (песнях, балладах, этнологических преданиях) о превращении человека в дерево (ср. о.-слав. поверье о том, что рябина произошла из девушки, поэтому ее грех рубить; сказочный сюжет типа СУС407* «Девочка в дудочке»; укр. легенду о девушке, которая родила и убила своего ребенка: на могиле ребенка вырос куст бузины, а девушка встала рядом с ним осинкой; популярный у славян мотив о превращении в Д. невестки — в олов. балладе жена, обращенная свекровью в березу, просит мужа: «Не руби ты отросточки — Это мои косточки! Не руби ты веточки —

это наши с тобой деточки», РФ 1993/27: 27), а также о вырастании деревьев на могилках невинно убиенных (ср. сюжеты типа «смерть гонимых влюбленных» — в гуцул. балладе рассказывается о Насте, которая любила с паном и была погублена его женой; на ее могиле, «там, де були бели ноги, там выросли два явора, а де були бели руки, там выросли две сосномьки...»).

Одним из вариантов превращения является представление о Д. как об ипкарнации человека после смерти. Обычно оно связывается с Д., растущими одиноко, вне леса: говорят, что в таком дереве заключена душа убитого или умершего молодым, а в Д. вместо соков течет кровь, поэтому такое Д. запрещают рубить (Fischer: 61,67, пол.). Белорусы считали, что душа умершего томится в скрипучем дереве и тем самым просит прохожих молиться о себе; карпат. украинцы верили, что душа заключена и в том дереве, которое трещит в печи при горении.

В мифологической системе жизнь дерева и жизнь человека взаимообусловлены: они либо «параллельны» друг другу (как растет дерево, так растет и человек), либо взаимно избыточны (если растет дерево, гибнет человек).

Как пример подобия Д. и человека ср. обычай сажать Д. при рождении ребенка, встречающийся в ряде слав. традиций (Полесье, лужичане, Рус. Север): считается, что если Д. примется, будет хорошо расти, то и ребенок будет здоров; а также свидетельства о «переносе» на Д. невзгод, болезней и др., ср. бел. сказку о Д., почерневшем от человеческого горя (одинокая женщина делится своими печальями с Д., много лет спустя оно становится черным изнутри, Fed.LB 3:536); по серб. поверью, если несчастливый или больной человек выльет под явор воду, в которой он умывался, явор высохнет. В Заонежье бытовала традиция высаживания около дома «именных» Д. (например, перед отъездом из дома, уходом в армию или на войну, при болезни человека), загаданных на самого человека и его родственников; верили, что Д. начинает сохнуть с кроны перед смертью того человека, на имя которого оно посажено (Лог. СОЭ:113—114).

Судьбы Д. и человека могут осмысляться и как взаимосвязанные. У

сербов, болгар и македонцев известно поверье о том, что человек, посадивший грецкий орех, умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с шеей этого человека, его талией или когда на нем появятся первые плоды (Фил.ВН:200); ср. у вост. славян — если дерево (чаще дуб), посаженное человеком, перерастет его по высоте, человек умрет (Серг.ПЗ:29). У вост. и юж. славян считается, что если Д., растущее около дома, перерастет дом, если корни прорастут под дом, если Д. вырастет около дома само по себе, тогда дом опустеет, умрет хозяин или хозяйка и т. п. В Полесье говорили, что Д. у дома растет «на чью-нибудь голову».

Д. фигурирует в обрядности и как замена человека, его двойник. У вост. славян, а также на западе слав. мира известно символическое «соединение» девушки или молодого человека (не вступивших в брак в положенное время) с куском дерева («бревном», «колодкой»), «кляцены», «клатиком» и др.), призванное подвинуть их к супружеству (см. в ст. Колодка). У юж. славян при смерти одного из одномесечников во время похорон в могилу клали прут, палку или ствол небольшого дерева и закапывали его вместе с умершим, говоря: «Это твой брат». Считалось, что тем самым смерть будет обманута и вместо живого брата заберет с собой кусок дерева. Популярный мотив вост.- и зап.-слав. быличек — упоминание о деревянной чурке (полене), помещаемой демоном в колыбель в качестве подменшша вместо ребенка. В самарском предании говорится о том, как сдавшийся властям Степан Разин околдовал последних, заменив себя в кандалах чурбаном.

Отношения человека с деревом предусматривают такие формы, как просьба, договор (система взаимных обязательств сторон), обмен, жертвоприношение, главным образом в сфере хозяйственной деятельности и народной медицины.

Для слав. мифологии лишь в малой степени характерны представления о Д. как об одушевленном существе. В большинстве случаев это представление актуализируется в связи с запретом срубить деревья. Поляки, согласно редкому сообщению из Пиньчовско, считали, что деревья в лесу имеют души, испытывают такие же чувства, как и человек, так же страдают от боли; а на Страшном суде каждое дерево, бессмыс-

ленно срубленное человеком, будет обвинять срубившего его человека (ZWAK 1885/9: 72). Белорусы верили, что в новопостроенном доме непременно должна случиться смерть как возмездие за прекращение жизни тех деревьев, которые использовались для постройки этого дома. В олонец. сказке «От чего пошли медведи?» рассказывается о мужике, который рубит липу, а она просит его сохранить ей жизнь и обещает выполнить все его желания. Липа дает ему все, что он просит у нее по указу своей старухи; наконец, когда он требует сделать так, чтобы их все боялись, липа в наказание превращает их со старухой в медведей (ЭО 1891/4:197).

Связь дерева с хтонической сферой находит выражение в ряде фольклорных мотивов и ритуалов, ср. популярный мотив змея в корнях мирового дерева; поверья о демонах (пол. черт, луж. *bażaglos*), живущих в яме под бузиной; фольклорный мотив о вывешивании убитых человеком хтонических животных на Д. (в рус. былинке богатырь Добрыня вещает на осину Змея Горыныча), а также поверья, согласно которым помещенная на дерево убитая змея тотчас же оживает (в.-слав., словац.); болг. поверья о том, что лещина — престница змеи; рус. твер. запрет топить печь ивой, т. к. на ней змея *ценился* и др. Более массовый характер имеет ю.-, я.-слав. и карпат. запрет на Благовещение, Лазареву субботу, Юрьев день, Страстной четверг (обычно в дни «выхода» змей на поверхность после зимней спячки) вносить в дом или бросать около него ветки, дрова, палки, листву — из боязни привадить змей к жилью на весь год; а также в.-слав. и карпат. запрет топить печь или сажать у дома Д. определенных пород (липу, осину, бузину, рябину, черемуху, вербу и др.), так как от этого в доме заводятся гады (насекомые, лягушки, черви и пр.).

Тема «дерево и народная демонология» охватывает обширный корпус сюжетов, среди которых: превращение демона в Д. (характерно для лесных духов типа рус. *лешего*); разнообразные формы жертвоприношений, просьб, одариваний, адресуемых Д. в лесу и самому лесу (см. также Блуждать); Д. или его части как инкарнация демона (ср. в сибир. быличке: хозяйка находит в доме осиновый чурбан, при ударе

по которому из него начинает течь кровь; наутро соседку-ведьму находят дома ободранной и избитой); наречение демона по названию Д. (ср. з.-укр. названия черта *осина*, *осимаагу*, а также болг. слов 'досл. боярышник; человек, который видит и может убить вампира'); этапы вегетации Д. (цветение, плодоношение) как время появления демонических персонажей (ср. серб. поверье: во время цветения бузины часто видят дьявола) и др.

Д. чаще всего осмысливается как место обитания демона: в местах, где в изобилии растет осина, «вьются» или «гуляют» черти (в.-слав.); под Д. прячется демон, черт; в него бьет гром; под ним нельзя находиться в грозу (о.-слав.); болг. змей-хозяин (*стопанин*) живет в *стопанино* *дрво*, которое нельзя рубать; серб. вилы рождаются на деревьях, и их мать пленяет их в *листья*; серб. *сјековито дрво* 'Д. нечистое, связанное с демонами'; около крупных Д. типа бука играют и водят хороводы *маршат*.-укр. *босорки* и др.

Д., его части, предметы из него — инструмент демонической деятельности. Ведьма готовит зелье на огне из осиновых поленьев (*бел.*, укр.); колдун, желающий превратиться в волка, находит в лесу пень, который при срубании Д. забыли осенить крестом, и перекувыркивается через него (*бел.*); колдун или ведьма наводят порчу с помощью кола из некоторых пород Д., вбивая его под строящийся дом (*рус.*).

Д. являются объектом и локусом многих ритуалов и магических действий из сферы семейной, календарной, хозяйственной и occasionalной обрядности. В обрядности также используются отдельные части деревьев (ср. *Бадник*, *Зелень*, *Плоды*), предметы или обереги, изготовленные из Д. (ср. *Кол*, *Крест*, *Жерд*, *Амулет*), огонь, разведенный из Д. определенных пород (на огне из терновых веток сжигали колдунов или покойников, подозреваемых в вампиризме; такой же огонь заставлял мучиться ведьму). Части Д. и предметы из него выполняют в обрядности продуцирующую, профилактическую и апотропическую функции, а также функцию обрядности, украшения (см. *Украшать*). Чтобы придать Д. искомые магические свойства, его освящали в церкви (ср. Вербное воскресенье), обжигали в специальном огне

(напр., в «новом» огне, разводимом в Страстную субботу у церкви), совершали особый обряд, напр., серб. *досрање*, или *чување тису* 'карауленне тиса' — во дворе разводили костер, в котором обжигали кусок тисового дерева, бодрствуя поблизости в течение всей ночи (см. *Тис*).

Действия с деревом. Дерево, ветки и др. втыкали в постройки и в землю (см. *Втыкать*), помещали их в пределах охраняемого пространства или по его границам, а также рядом с объектом воздействия (ср. обычай класть под подушку плоды кизила как Д. здоровья и крепости); прикрепляли к объекту воздействия (ср. кусочки тиса на рогах волов в качестве оберега) или, наоборот, помещали на Д. некоторые предметы (ср. болг. обычай оставлять на ночь на зеленом Д. новую рубаху), прикасались к Д. (ср. обычай подпирать Д., забор во время первого грома), вывешивали объект на Д. напоказ (ср. пол. обычай выставлять высоко на Д. соломенного «мужика» как форма общественного покаяния девушки, живущей по соседству), см. *Вывешивать*; заставляли людей или животных переступить через Д. (скот при эпидемии или перед первым выгоном); «нечестную» невесту водили к неплодовому Д., чтобы все зло от нее перешло на Д. и не множилось; совершали ряд действий с самим Д. или вокруг него (ср. юрьевский обычай качаться на ветвях Д., см. в ст. *Качели*; заламывать ветку осины, чтобы «перекрестить дорогу» назад или навести порчу); использовали определенные породы для изготовления тех или иных бытовых или ритуальных предметов (ср. обычай делать колыбель в семье, где умирают дети, из боярышника или использовать вместо гвоздей осиновые колышки; изготавливать специальную «борону» из молодых бузиновых веток, сидя под которой можно выследить ведьму); изготавливали из Д. специальные ритуальные символы (куклу, чучело, обрядовое дерево и др.).

В народной медицине нашли применение два основных мифологических «механизма»: заключение договора или установление обменных отношений с Д. (человек обязуется не наносить вреда рябине, а взамен просит избавить его от зубной боли, в.-слав.) и «перенос» болезни на Д. и «запирание» ее там; помещали в отверстие в стволе, просверленное на высоте

роста больного, пух его волос и ногтей, его «мерку» (нить, с помощью которой промерили его рост и размах рук, см. Измерение), дули туда и заколачивали отверстие колышком; дотрагивались руками или ногами до Д., садились на свежерубленный пеня; Обходили вокруг Д., тем самым «венчая» болезнь на Д. (серб.); дотрагивались кусочком Д. до больного места; согнув дерево, пролезали через щель; вешали одежду больного на Д.; относили к Д. дар-«принос», состоящий из хлеба, вина, денег и др.; закапывали жертву под Д. (напр., цыпленка, серб.); заговаривали болезнь над Д. (п.-слав.). Некоторые из этих методов использовались и в народной ветеринарии.

У всех славян в качестве лечебного, а также профилактического средства практиковалось пролезание (протаскивание) больного через расщепленный ствол дерева, через ветки, дупло, через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, или между выходящими наружу корнями Д. (ср. в Житии Адриана Пошехонского: «у рябины сквозе сучие проймаху дети малые и юношы»). Пролезание сквозь отверстие имело «инициальную» семантику: больной как бы оставался по ту сторону отверстия, а по эту принимался (появлялся) его здоровый двойник. У юж. славян это делали при начале эпидемии или в какой-нибудь календарный праздник, в самом сломе, в надежде уберечь людей от болезней и мора.

Д. является объектом множества разнообразных запретов, среди которых выделяются запреты наносить вред определенным деревьям (прежде всего старым, заповедным, культовым, считающимся покровителями того или иного поселения или места; плодовым; демоническим, деревьям, с которыми человек вступил в договорные отношения; последствия нарушения таких запретов сказываются на человеке, его семье и хозяйстве), а также ограничение сферы бытового и ритуального использования дерева (от контакта с конкретным Д. изолируются некоторые сферы жизни; это ограничение актуализируется в отдельные моменты жизни, календарного года, времени суток и т. п., ср. запреты на использование выюритки, громобоя; запрет делать колыбель ребенка из осины, чтобы его не трясло, и под.). Известны и неэксплицированные за-

преты, когда то или иное дерево просто не используется в определенных ритуалах.

Для слав. мифологии актуальна календарная детерминированность основных этапов ежегодного вегетативного цикла Д. Первым важнейшим рубежом у всех славян является Юрьев день, к которому, согласно приметам и поверьям, деревья должны покрыться листвой, ср. рус. моск. «К Юрьеву дню лист на березе должен быть в полушку»; п.-слав. примета: если кукушка, которая начинает куковать в Юрьев день, закукует «на голый лес», год будет неурожайным и голодным; хорв. и словен. мотивы «Зеленого Юрья»; Юрия, приезжающего «на зеленом коне»; гуцул. обычай украшать столбы ворот прутьями в знак того, что «св. Юрий косичить лес» (Шух.Г 4:247). Второй этап связан с окончанием вегетативного цикла и отменой запретов на рубку Д. У вост. и юж. славян этот этап приходится на троицко-петровские праздники (см. Троица): ср. запрет до Троицы ломать ветки, погонять скот зеленой веткой, заготавливать дрова (в.-, ю.-слав.), рус. поверье о том, что на Троицу лес «именник»; обычай украшения домов и др. зелеными ветками на Троицу и в следующие за ней дни; рус. обычай заготавливать березовые веники в Петров день и т. п.

Рассказы о происхождении Д. немногочисленны, имеют почти исключительно легендарный характер и обычно касаются Д., оцениваемых в народной традиции негативно. Создание бузины, вербы, боярышника и др. приписывается в них сатане (дьяволу, черту). Согласно укр. поверью, шиповник и боярышник сотворил лукавый, «щоб люди лаялись и гришылы, як уколацьця ними» (ХСБ 8:316) Более подробно разработаны легенды об этиологии отдельных свойств Д., объясняющие их событиями христианской истории (в апокрифическом толковании): это я дрожание листьев осины, бесплодие вербы, раннее цветение и позднее плодоношение кизила, горький вкус плодов калины, а также некоторые положительные свойства: красота ветвей березы, масляничность оливкового дерева и др. Так, дьявол, соперничая с Богом, создал козу и, чтобы привести ее к Богу, дернул за хвост; коза вырвалась, хвост оторвался и капли крови попали на ольху, куда в испуге вскочила коза; с тех пор кора ольхи красная

(пол.). Известен небольшой корпус текстов, связывающих происхождение тех или иных свойств Д. с собственно фольклорными сюжетами. Змей женится на девушке, у них рождается дочь **Треперушка**, которая выдает своим родственникам по материнской линии тайну отца. Они убивают его; умирая, он обращает дочь в дерево, трясущееся день и ночь, и проклинает ее: «**Тнзе, Треперико, дрво да станеш и ден' и ношк'а мирка да нсмаш, зиме и лете се да трепереш!**» [Треперика, чтобы ты стала деревом, не знала покоя ни днем, ни ночью и трепетала зимой и летом!] (ИССФ 8:138, Самоковско).

Лит.: Зел.ТД; Ил.РБФГ; Ил.РЦ; Манд.ООО; Софрий П. Главиње биле. Београд, 1990; Чајк.РБВ; Раден.ССНМ:189—252; КСК I (там бнбл.); Пропп В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ 1934/1-2; Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995; Bul.PSEM; Mor.MR; Moxk.KLS; Sob.RVNP; Fischer A. Drzewa w wierzeniach i obyczajach ludu polskiego // Lud 1937/35/15:60-76; Henslowa M. Rośliny dziko rosnące w kulturze ludu polskiego // Archiwum etnograficzne. Wrocław, 1962/25; Kartwicka T. Zakuzy związane z drzewami i motywyjące je wierzenia // BP 1973/17/1:131-140.

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВО КУЛЬТОВОЕ, роша культовая — объект почитания и жертвоприношения; место совершения сакральных обрядов: аналог храма.

Почитание деревьев и священных рош (как и др. природных объектов) представляло собой характерную черту дохристианской эпохи, ср.: «бяху же погане, жруце озером и кладезам и роццинем, яко же прочий погани» (Повесть временных лет, легендарный рассказ об основании Киева — I Новг. лет. под 854 г.). Сходным образом описывал чешские суеверия XII в. Козьма Пражский: «До сих пор многие крестьяне подобны язычникам: один почитает огонь и воду, другой поклоняется деревьям и камням...» (Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962:36—37). Подробное описание культовых функций священной роши у полабских славян содержится в «Слав. хро-

нике» Гельмольда, в 1155 г. принявшего участие в ее уничтожении. В этой роше росли преимущественно священные дубы: «Их окружал дворик, обнесенный деревянной оградой... Здесь был и жрец, и свои празднества, и разные обряды жертвоприношений. Сюда... имел обыкновение собираться весь народ с князем и с жрецом на суд. Вход во дворик разрешался только жрецу и желающим принести жертву или тем, кому угрожала смертельная опасность...» (Гельмольд. Слав. хроника. М., 1963:185—186). С принятием христианства священные роши и культовые деревья уничтожались. По свидетельству Козьмы Пражского, чешский князь Бржетислав II (конец XI — нач. XII в.) «во многих местах выкорчевал и предал огню роши, почитавшиеся священными простым народом» (Козьма Пражский:172).

Священные роши как культовые места сохранились и в XIX—XX вв. в ряде арханческих областей слав. мира. У болгар роши состояли главным образом из дубов; они относились к заповедным местам, где запрещалось рубить деревья и ломать ветки, выносить из рош бурелом и валежник, а всякого, кто посягнул бы на такую дубраву, ожидало несчастье (Илнев:161). Места, напоминающие священные роши, были известны на Русском Севере и у белорусов (рус. вологод. кусты, бел. прыщы). Это были участки леса, состоящие из очень старых деревьев; иногда они обнесены оградой, внутри которой, помимо деревьев, находилась какая-нибудь святыня: часовня, крест, особо почитаемое дерево, дерево с явленной на нем иконой, считавшийся целебным источник. Сюда приходили лечиться, пить воду, молиться, оставляли на деревьях вблизи источников, на иконах и крестах одежду, ткань, ленту и др. приношения; здесь же совершались крестные ходы в праздники, особенно в дни освящения местных часовен. Иногда священные роши находились вблизи старых кладбищ (на жальниках). Роши также считались неприкосновенными, а нарушившие запреты наступали наказания, рассказы о которых формировали корпус местных легенд.

Близким к священной роше является культовое место, частью которого были деревья. В разных областях слав. мира (особенно широко — у юж. славян) известны комплексы, включающие несколько святынь (источник и дерево), почитае-

мые местными жителями как сакральные локусы (оброчища). В окр. Тырново в Болгарии, например, большой популярностью пользовались *трескави кладенци*. К ним приходили больные лихорадкой и привязывали на кустарники, растущие вокруг источников, или на деревья части своей одежды, нитки, пояса, которых никто не смел тронуть. Группы Д. к., стоявших рядом или выросших из одного корня, расположенные вблизи от целебных источников, у сербов получали названия типа *пет брата, три брата* (Бор.ЖОАМ:568—570).

У вост. славян отличительной чертой комплекса святынь является соединение христианских и дохристианских (языческих) элементов, получившее особенно широкое распространение на Рус. Севере, в ц.-рус. и поволж. обл. Рядом с природным объектом (Д. к., колодез, источником, камнем) помещалась икона, устанавливались крест или часовня, день освящения которой или какой-нибудь другой праздник (чаще Ильинская пятница, Троица, Петров день) становился днем массового посещения святыни с крестным ходом и молебном; не связанные с этим индивидуальные посещения сопровождалась жертвоприношением (стволы обвязывали полотенцами, поясами, юбками; в дуплах и под Д. к. оставляли монеты) и молитвами под исцеления. Комплексы святынь формировались обычно за пределами поселения, часто в лесу; причиной их создания обычно был общесельский или индивидуальный обет. Выбор места обусловлен наличием там маркированного природного объекта (старого дерева, чаще всего сосны, березы, липы, см. листяснянцы, дерева с необычным стволом или формой кроны и др., камня-следовика); реального или легендарного места захоронения мученика или праведника (в Пензенской губ. рассказывали о трех почитаемых липах, получивших название «Искелена» и выросших из одного корня якобы из колена убитой девушки, приходившей молиться в уединенное место); явлением на дереве иконы или каким-либо иным чудесным событием. Например, одним из наиболее известных в Петербургской губ. была святыня, посвященная Параскеве Пятнице вблизи с. Ильеши, в состав которой входили камень-следовик, источник, часовня и старая береза с вросшим в ствол камнем. Этот камень был якобы брошен дьяволом,

преследовавшим Параскеву, которая, убегая, вскочила на эту березу и оставила след на камне (Макс.ННКС).

За порчу Д. к. (сдирание коры, рубка, ломание веток, сжигание и др.) человек наказывался тяжелой болезнью (помешательством, слепотой, параличом), попытка компенсировать ущерб, например посадить новое дерево взамен срубленного, смягчает наказание и приносит облегчение; как и другие святыни, Д. к. «противилось» перемещению в другое место (срубленное в святом месте дерево вновь оказывается на прежнем месте) и т. д. Старое или повалившееся от старости Д. к. также оставляли в неприкосновенности.

Сербский «запис» (*поппис, миро, богомолье*) — священное дерево, на коре которого был вырезан крест. «Запис» считался местной святыней, освященной в один из календарных праздников, отмечаемый в дальнейшей как *завестина*, т. е. престольный праздник (общесельская «слава»), преимущественно в целях защиты села и *попписи* от непогоды (поэтому *завестины* приходились в основном на весенне-летнее время года), а также ради урожая, благополучия скота и др. В качестве «записа» выбиралось либо крупное дерево (дуб, вяз, бук, ясень), либо плодовое (груша, в том числе дикая, орех и др.). «Запис» находился на границах села или на территориях, селу принадлежавших; иногда помимо «главного записа» выбиралось несколько других, окружавших село со всех сторон. Особенное значение «запис» приобретал в тех селах, где не было церкви. Рядом с «записом» обычно устанавливался и крест (часто каменный), а все место огораживалось. Огороженное пространство воспринималось как местная святыня: здесь нельзя было спать и спать, нужду, рубить деревья, ломать или собирать ветки, срывать плоды, взбираться на «запис»; состарившееся дерево оставляли нетронутым. Местные предания рассказывают о несчастьях, случившихся с людьми (часто с иноверцами), нарушившими запреты и пытавшимися срубить, сжечь или продать старый «запис» или «запис», ставший ненужным при перемене места жительства (Чаж РВБ:54 и др.).

Ежегодно в престольный праздник процессия во главе со священником обходила (крестным ходом все «записы», под ними

читалась молитва; на стволе дерева обновлялся крест, дерево окуривали; часто под «записом» приносили в жертву ягненка, причем так, чтобы кровь жертвенного животного брызнула на ствол и на корни; тут же устраивали трапезу с традиционным «предомлением хлеба». В остальное время «запис» служил местом общесельского сбора

во время празднеств; местом, где можно укрыться во время грозы (считалось, что в освященное дерево не бьет гром); большие оставляли на ночь на «записе» одежду, которая должна была принести им излечение; при отсутствии церкви под «явльсом» венчали новобрачных, крестили детей и т. п.

Аналогичные Д. к. (не называемые «записом») почитались и в Македонии. В Гевгелии, например, на Пасху причащали грушу: ее окружали иконами, священник читал Евангелие и кропил дерево святой водой, а затем закладывал причастие под кору дерева, после чего его называли *причестина круша* (Тан.СОБК:63). В других регионах рядом с деревом, обычно стоявшим на возвышении около воды, располагался также крест, очаг и каменный стол для трапезы.

Превращение дерева в культовый объект заметно и в западнославянских обычаях вешать на деревья, признаваемые местной традицией «святыми» (чаще всего на липу или дуб), образки, резные фигурки святых и молиться под ними. Ср. вост.-слав. отшельнические моления под деревом, на котором вырезан крест (Оптина пустынь); помещение икон на деревья вблизи святых мест (озеро Светлояр) и др.

О культовой роли деревьев свидетельствует и распространенная практика возводить церкви там, где стояли деревья, почитаемые местным населением, и наоборот — отмечать деревом место бывшего здесь прежде храма. В преданиях и обычаях Рус. Севера встречаем: обычай строить церкви вблизи дерева, на котором «явилась» икона (часто за невозможностью срубить это дерево, «не поддающееся» топору); вблизи дерева, служившего объектом поклонения; практику крепить свод колокольни на столбе от растущего дерева и др. Имеются сведения о сохраняемых внутри церкви стволах или пнях почитаемых прежде деревьев. В Житии Адриана Пошехонского рассказывается о целительных свойствах рябины, посаженной на могиле святого, там, где прежде стояла церковь. В Словении по липам, растущим рядом с церковью, можно было определить возраст церкви, поскольку старые церкви строили рядом с большими деревьями, чтимыми местными жителями. В пол. Поморье рассказывали о неком месте на высоком берегу, рядом с которым когда-то погиб корабль; спасшийся



Почитаемое общиной дерево в окрестностях сел Гривалеви и Моштица (Македония)

моряк поставил на берегу калачику в честь св. Николая; часовенка давно разрушилась, но на том месте была посажена высокая сосна, формой напоминающая эту часовню (Stelm.ROP:200). С другой стороны, соединение в одном локусе христианских и языческих святынь оценивалось как недопустимое, ср. рассказы о вырубке священных деревьев и разорении языческих культовых мест миссионерами, святыми (Житие Стефана Пермского и др.). С.-рус. предание гласит, что при овсящении первой православной церкви на Шексне неожиданно «великий гром грянул»; пытаясь выяснить причину, люди обнаружили за ее алтарем мольбище, от которого сохранились береза и камень, выброшенные из церкви силой Божьего гнева (Панч.НП:140).

У зап. славян сакральными считались деревья и кустарники, связанные с памятью того или иного святого. Такие деревья тщательно охраняли, они были окружены заботой и почитанием, служили локусом и объектом индивидуальных обетов, посещений, молитв и др. В Польше, к примеру, было известно несколько Д. к., имевших отношение к различным эпизодам из жизни св. Станислава, культ которого получил особое развитие на юге страны; их остатки (пни) находятся за алтарем в нескольких местных костелах; в Шчешинском за алтарем в часовне Рождества св. Станислава помещены остатки дуба, под которым родился святой (Kubek:21 23).

Дерево могло приобретать культовые функции и быть местом совершения разного рода обрядов и при отсутствии храма. Из разных областей слав. мира имеются свидетельства (исторические и фольклорные) о венчании, совершаемом под деревом. В рус. былине о Добрыне и Маринке ее персонажи венчаются «во чистом поле около кустика ракитыша» (Гильф. 2:335—336); ср. рус. «Венчались вокруг ели, а черти пели» как пример антиповедения; аналогичные серб. рассказы см.: Чајк.РВБ:82 и др. Вместе с тем, по болг. данным, в Гиброво в XIX в., если в селе не было церкви, венчать могли под местным священным деревом или под чердак (т. е. под веткой буккового дерева, на которой было сложено сено) (Гир.:404). Ср. в ст. Венчание.

Под Д. к. могли также молиться в Соцельник (словен.), исповедоваться дереву

(обычно плодovому) (серб.), зажигать свечи и просить об исцелении (серб., хорв., болг. рус.), об избавлении от ночных кошмаров и домогательств ходячего покойника (э.-укр.), об удачной поездке (заонез., под «дорожным» деревом), высказывать любые просьбы (о здоровье, ниспослании богатства, решении семейных неурядиц) (с.-рус., под можжевелником) и др.

Старые большие деревья, растущие в селах или поблизости от них и почитаемые неприкосновенными, служили местом сбора во время больших празднеств (особенно широко у юж. славян). Здесь водили хороводы и устраивали игры, жгли обрядовые костры, отсюда начинались обрядовые процессии и ритуальные обходы дворов и т. д.

Лит.: Невский А. Заповедные роши Вологодского края // Сообщ. ГАИМК 1931/11—12; Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (дрешнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л. 1988:224—236 (там лит.); Левисона И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М., 1995:12—56; Панч.НП; Калужков В. Н., Иванова А. А. и др. Культурный ландшафт Русского Севера. М., 1998; Ил.РВФГ; ЖС 1893/2:288; ЭО 1895/4:124; Боршевский Т. Остатки обожаванья дерева у нас // Кар. 1901/3, июнь-июль; Петр.КИС 1:299—306; ЕКЗ 3:273; Чајк.РВБ; Гир.ЖС 95—96; Kubek // LL 1989/1; Kug.PLS 1:304, 308.

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВО ПЛОДОВОЕ — в народной традиции средоточие плодоносящей силы объект почитания. Связь с комплексом плодородия, с женским началом (в славянских языках все Д. п. — женские по грамматическому роду своих названий, ср. хотя бы серб. *volka* 'дерево плодovое') сближает Д. п. с рядом предметов и лиц, для которых характерны те же мифопоэтические значения. Среди них женщина и новорожденный скот и домашняя птица, а также хлеб и все что связано с его выращиванием и изготовлением: сельскохозяйственные орудия *черно*, солома, тесто, дежа, *печь*, хлебные изделия. Принадлежность Д. п. преимуще

ственно к сфере культуры отличает его от дикорастущих деревьев и кустарников (ср. Дерево). Д. п. обычно не фигурирует в мифологических и легендарных сюжетах, как, например, бузина или осина; оно не связано с демоническими существами, как верба или береза; ветки Д. п. редко используются в апотропеических целях. Д. п. наряду с дубом, грабом и другими крупными деревьями является одним из почитаемых и охраняемых объектов культурного пространства.

Плодовое дерево и человек. Д. п. выступает иногда в роли мифологического двойника человека. В Зете (Черногория) считали, например, что из двух близнецов, посадивших одновременно два Д. п., первым умрет тот, чье дерево засохнет раньше. Вывороченная с корнем яблоня предвещала смерть хозяину или хозяйке (пол., бел., укр.). В Полесье после смерти хозяев принято было срубить в их саду Д. п.: «Як умре маляин ци хазяйка, треба у селянших дваряну уссеци — ци грушу, ци яблуню» (ПА, гомел.). Вместе с тем избыточное проявление жизненной активности со стороны Д. п. отрицательно сказывалось на человеке. Повсеместно у славян считалось, например, что вторичное цветение Д. п. осенью или зимой предвещает мор, голодную и холодную зиму. То же представление объясняет ю.-слав. поверье, согласно которому в семье, где хорошо плодоносят Д. п., дети не будут жить долго (Височская нахия).

Плодовое дерево и женщина. По ю.-слав. поверьям, женщине, чтобы избавиться от бесплодия, нужно было съесть первые почки, цветы или плоды с Д. п., а также пролезть под пригнутыми к земле ветвями Д. п., говоря при этом: «Како ти ниси јалова у свој род, тако и ја да не будем јалова у свој род» [Как ты не бесплодна в своем роде, так и я не буду бесплодна в своем] (Тор.Д:19). В других же случаях бездетным женщинам (и мужчинам) возбранялось совершать операции, связанные с Д. п.: сажать их, прививать, выкапывать, собирать плоды.

Беременной женщине **запрещалось** лезть на деревья, собирать плоды или даже дотрагиваться до Д. п., иначе доросло, по поверью, засохло бы (см. Беременность). Роженице и многодетной матери поручали некоторые начальные операции по прививанию Д. п.; под Д. п. выливали воду, в кото-

рой умывалась роженица; именно их старались угостить первыми фруктами нового урожая.

Плодовое дерево и ребенок. У лужичан, в Полесье и др. слав. традициях известен обычай сажать Д. п. при рождении ребенка, чтобы он рос и развивался, как дерево. У всех славян принято было **выливать** под Д. п. воду, в которой купали новорожденного. Впоследствии дерево получало имя ребенка, и лужичане верили, что он будет расти так же, как дерево, а дерево в свою очередь принесет богатый урожай фруктов. В случае болезни ребенка по этому Д. п. гадали о его судьбе: если ветки начинали сохнуть, он мог умереть, и наоборот. У южных славян известен обычай **относить** к Д. п. первые остриженные волосы или ногти ребенка, «да дете напредује као зопка» [чтобы дитя развивалось, как Д. п.] (Петр. ЖОГ:264). У болгар плодовым деревьям отводилась особая роль в обрядности Бабиного дня — традиционного праздника повитух, многие магические акты которого совершались под Д. п.

Плодовое дерево в свадебном обряде. У сербов и болгар, а также на Украине и в ю.-рус. областях Д. п. использовали для изготовления свадебного дерева (см. Дерево свадебное). В р-но Лодзи свадебное дерево делали из вербушки ели, ольхи или тополя, но называли его при этом *jabloneczka*. У болгар из веток Д. п. делали свадебные венцы и древко для свадебного знамени, а в конце свадьбы на плодовое дерево относили фату, венцы, древко знамени, свадебные букеты и др. предметы. Иногда у юж. славян вблизи Д. п. совершались свадебные ритуалы: под Д. п. брили молодого накануне свадьбы, а затем остриженные волосы клали на Д. п., чтобы он у *браку цвjetao* [в браке цветл] и имел детей (Тор.ЖОАМ:453).

Плодовое дерево в похоронном обряде. Одно из ранних свидетельств об обычаях хоронить под Д. п. некрещенных и мертворожденных детей (а также иногда и заложных покойников) датируется серединой XVII в. и относится к территории современной Словакии. В XIX—XX вв. в в.-балк. и в.-слав. регионах похороны под Д. п. встречались часто. У юж. славян Д. п. нередко сажали и на могилах, носили украшенное Д. п. при похоронах девушки или

молодого человека (см. в ст. Древецце погребальное).

Плодовое дерево и скот. У юж. славян из веток Д. п. делали большой венок, через который первый раз доили коз и овец в Юрьев день. В Буджаке (ю.-вост. Сербия) в канун Юрьева дня из цветов, оставленных на ночь на Д. п., делали венки и надевали их на шею овце и ягненку; в р-не Плевны венок из грушевых и яблоневых веток надевали первой вышедшей из загона овце; таким же венком украшали овцу, предназначенную для *курбана*, и т. д. Мораване привязывали теленка к Д. п. при отлучении его от коровы, чтобы он быстрее рос. Словенцы подкладывали на насест хворост и ветки, собранные в чужом саду, чтобы куры лучше неслись.

Плодовое дерево и хлеб, тесто. У юж. славян саду и плодовым деревьям посвящались специальные рождественские хлебы, ср. серб. *градина*, *ш. шивар*, *арт. котарица* за *воле* [корзинка для фруктов], а также словен. *zadni kruh*. В Польше в Сочельник на Д. п. вешали калачики, крестики и фигурное печенье *ptoch latko*, изображающее птиц, животных, маленького Христа, Богородицу и др., и говорили при этом: «ja sie daje powielatko, a ty mi daj owoc za to» [я Тебе даю печенье, а ты дай мне за это фруктов]. В укр. Полесье хлебом, испеченным на Новый год, стучали по плодовым деревьям, чтобы они уродили, а у сербов в Македонии деревья для этого же били калачом.

Обычай дотрагиваться до Д. п. руками, вымазанными в тесте, или выливать под него воду, в которой мыла руки женщина, месившая тесто, широко известен южным и в меньшей степени — вост. и зап. славянам. У болгар это происходило обычно в день св. Трифона или в Юрьев день, у сербов — после замешивания рождественского обрядового хлеба *чесница*. На Украине и в Белоруссии сходный обычай был приурочен к свадебному обряду. После того, как караванницы сажали каравай в печь, они мыли руки от теста и эту воду выливали под Д. п., чтобы оно лучше плодоносило.

Связь Д. п. с комплексом плодородия заметна в славянских свадебных и календарных хлебах, украшенных на манер сада (ср. полес. *каравай-сад*).

Плодовое дерево в системе ограничений, запретов и обе-

регов. Запрет рубить Д. п. известен в всех слав. традициях; рубание Д. п. было включено в списки грехов, бытовавших древнеславянской письменности. Нарушения могли вызвать смерть, увечье, засуху. Д. п. практически не использовалось в народной медицине, в частности, на него не «перено сил» «болезни» и «уроки». Считалось вместе с тем, что Д. п. подвержены «урокам» на них можно навести порчу. У Д. п. можно отобрать плодородие так же, как молоко у коров, «спор» с чужих полей. Если Д. п. становилось жертвой сглаза или намеренной порчи, с него раньше времени начинали опадать плоды, оно переставало плодоносить, могло быть уничтожено градом или непогодой. Среди способов наведения порчи на сад известны: подливание под Д. п. воды, в которой мыли покойника или больного, или воды, в которой мылась или стирала белье женщина во время месячных; сдирание с дерева коры, кража первых фруктов из нового урожая, а также работы в саду в праздничные дни. Чтобы уберечь Д. п. от порчи, на него вешали чеснок, черенки, красные тряпки, окуривали сад головами вешками от бадняка или рождественской соломой. Во избежание урона в ряде мест за прещалось справлять под Д. п. естественную нужду, влезать на дерево в обуви, привязывать дерево, собирать с него плоды после участия в похоронах.

В цикле календарных обрядов известно большое количество ритуалов призванных благотворно повлиять на рост и урожайность Д. п. В ю.-слав. и отчасти в.-слав. традициях на это была ориентирована практически вся система календарных примет, запретов и ритуалов. Поляки считали, что нельзя работать в «сужие» дни, иначе высохнут Д. п., словаки — что нельзя танцевать в адвент, иначе Д. п. не будут плодоносить, чехи остерегались топить печь на Благовещение, иначе на Д. п. «запекся бы цвет» (Vanč.KOJS:32). В ряде мес Д. п. включалось в сюжеты известных календарных примет и быличек. К традиционным чудесам, якобы происходившим ежегодно в рождественскую ночь (открытие небес, разговоры домашних животных), у словенцев добавлялось еще цветение Д. п.

У юж. и зап. славян к Д. п. часто относили остатки ритуальных предметов и пищу. У сербов головней от бадняка окуривали са-

хорваты и словенцы выбрасывали в сад рождественский мусор и ветку, которая украшала стол на Рождество, скорлупу от орехов, съеденных на Рождество, а также сено, лежавшее на столе в Сочельник, чтобы «сад был так же богат и плодovit, как стол на Рождество» (Roz.P:32). В Польше вешали на Д. п. скорлупу пасхальных яиц. Иногда в отношении Д. п. совершали те же действия, какие в то же самое время «адресовали» людям, домашним животным и др. Поляки, чехи и моравцы в Сочельник приглашали Д. п. к ужину: «Všecky stromy, pojd' te k patk večeri!» (Bul.PSBM:12), так же как в других местах звали к ужину предков, зверей, природные стихии и т. п. (см. Приглашение). В Груше (Сербия) на Рождество к Д. п. подходил полазник и обсыпал его житом. В Болгарии к Д. п. привязывали первомагтовские украшения — **мартеняцы**.

Действия, направленные на повышение урожайности Д. п., совершались в течение рождественского поста, на святках, на Благовещение, на Страстной неделе, на Пасху, в Юрьев день и др. Обычай бить Д. п. известен преимущественно южным славянам, хотя встречается и в других местах (см. Бить). Д. п. били палкой, хлыстом, розгами, вербовыми ветками, корзинкой, в которой осыпали пасхальную пищу, кукурузными початками и при этом произносили магические формулы, ср. серб. «Ja тебе rogom, a ti mene rodom» [Я тебя рогом, а ты меня урожаем] (СВЗБ 1934/50:33). На неплодоносящим Д. п. чаще ударяли обухом топора и угрожали срубить его, если оно не даст урожая в следующем году. Обычай символического «зарубания» Д. п. сопровождался и исполнением ритуалов-диалогов. К обещанию срубить Д. п. добавлялась иногда угроза сжечь его, ср. полес.: «Як будеш родыты, то росты, а нэ будеш родыты, то буду сэчы и паску тобою пэчы» (ПА).

У зап. и вост. славян был известен обычай **обвязывать** Д. п. соломенными или гороховыми перевязками, чтобы Д. п. лучше плодоносило, не боялся мороза, чтобы спровоцировать завязывание плодов на Д. п.

У славян-католиков популярен обычай на Пасху и Рождество **трясти** Д. п., как бы побуждая их к плодоношению (см. Будить). Обычай основан на представлении о сопротивности природы к событиям христианской истории, ср. пол. формулу, сопровождающую

ритуал: «Dziś się Boże Dziecię narodziło, zebysz ty, drzewko, obrodziło. Rós ze drzewko, rós, a teraz trza cię rojżać!» [Сегодня родился Божье дитя, чтобы ты, деревце, уродило. Растн же, деревце, растн, а сейчас надо тебя потрясти] (Kar.OZD:22).

В обрядах, связанных с Д. п., большая роль отводилась ритуальному шуму: деревья не только били и трясли, но при этом еще громко кричали, звонили в колокольчики, стучали по ним, стреляли по кронам и др. Обычай трясти Д. п. приурочивался к колокольному звону на Страстной неделе. В Чехии, например, при первых ударах колокола в Страстную субботу один из домочадцев бежал в сад, говоря при этом: «Ty, jablon', vydej ovoc!» [Ты, яблоня, дай фрукты] (Vand.KOJS:32).

Для ритуалов, направленных на умножение плодоносящих свойств Д. п., ведущей является символика коитуса. У сербов под неплодоносящими Д. п. супруги совершали половой акт; словенцы били по Д. п. кукурузным початком, называемым «фаллос». У южных славян был распространен обычай вбивать в ствол Д. п. клин другой породы дерева (обычно мужского по грамматическому роду названия, например дуба или кизила), если Д. п. не плодоносило или раньше времени сбрасывало плоды.

См. также Ветки, Вития, Груша, Кизил, Орешник, Слива, Яблоня, Сад, Фрукты.

Лит.: Bystron J. Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // Lud 1912-1913/18:92-111; Петрова П. Повторното цвѣтене на растения в поверията на българите // ИВИМ 1972/14:229-239; Агапкина Т. А. Поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, у южных славян и в общеславянской перспективе // СБФ-94:156-184 (там лит.).

Т. А. Агапкина

ДЕРЕВЦЕ ОБЯДОВОЕ - один из основных ритуальных символов. Встречается в составе календарных, семейных и хозяйственных обрядов. Известно рождественское, масленичное, великопостное, пасхальное, юрьевское, майское, тронцкое, купальское, свадебное, погребальное, рекрутское, стронтельное и нек. др. Д. о. Календарные Д. о.

характерны преимущественно для вост. и зап. славян, а у южных — практически не встречаются; свадебное, погребальное и строительное деревца распространены (дискретно) у всех славян.

Названия Д. о. мотивированы связью с растительностью (пол. *daik*, рус. куст); породами дерева, из которых делали Д. о. (чеш. *jedlička*, *břízka*, словен. *stevka*, укр. *ялинки*); формой (укр. *ивце*, рус. *столб*); способом его изготовления (укр. *вівце*); временем установления (пол. *drzewko wigilijne*, **maj*, укр. *кулайо*); символикой обрядов, в составе которых оно фигурирует (чеш. *leto*, морав. *scasticka*, пол. *stroz*, рус. *кума*, *гостеука*); ритуальной функцией (пол. *podtazniczka*) и др. На западе слав. мира названия типа пол. *majik*, *maj*, чеш. и морав. *maj*, *majak*, *majisek*, словен. и хорв. *maj* и юд. относящиеся к самому популярному на западе Д. о. — майскому, используются для обозначения календарного Д. о. вообще.

Для изготовления Д. о. использовали деревья самых разных пород: очень часто хвойные — ель, сосну, пихту (в основном у вост. и зап. славян), а также березу, вяз, рябину, тополь и др.; у юж. славян — плодовые деревья.

Основные формы Д. о.: спиленное дерево; верхушка дерева; большая ветка или пучок веток; очищенное от коры и спиленное дерево; гладкий ствол дерева с ветками, оставленными только на верхушке; столб, рогатина, жердь или кол, обмотанные зеленью или соломой, с помещенными сверху предметами типа колеса, сосуда с горячим материалом, конского черепа, и ряд др.

В подавляющем большинстве случаев Д. о. украшали: обматывали ствол другой зеленью или соломой, привязывали к веткам или вешали на них цветы (живые и искусственные), венки, яичную скорлупу, мелкие хлебные изделия, плоды, фрукты, овощи; ленты, бусы, полотенца, предметы женской одежды, пряжу, лен; на верхушку могли помещать куклу, флягу с вином, корзинку с пищей и т. д. Известны и сложные символы: обрядовый хлеб с воткнутым в него деревцем (см. Деревце свадебное).

Ритуальные действия с Д. о. зависят от обряда, в котором оно фигурирует. Однако во многих случаях Д. о. носили по селу на обозрение всем (обходили с ним дома, проносили по селу в составе обрядо-

вой процессии), а также устанавливали: посредине села, за селом вблизи обрядового костра или на месте традиционных игрищ, на столе, в красном углу, на крыше, под окном любимой девушки, подвешивали к потолку, прикрепляли к стене и т. д. Обход с Д. о. мог предшествовать его установлению. Значительно реже Д. о. выступает как элемент реквизита того или иного обряда, как часть экипировки ряженных.

Д. о. обычно является объектом определенных ритуальных действий (его носят, украшают, уничтожают) или местом их совершений (ср. трапезу под деревом, хорюды вокруг него, состязания по подъему на Д. о.), однако, в отличие от веток, зелени и под. оно почти никогда не бывает инструментом магических действий.

Для уничтожения Д. о. применяются известные способы избавления от вышедших из употребления ритуальных предметов (разрывание, растерзание, разбрасывание, сплавление по воде, закапывание, сожжение, забрасывание на дерево, вторичное использование в лечебных, апотропеических и продуцирующих целях).

По своей форме и функциям Д. о. сближается с различными видами ритуальной зелени (ветками, листвой, венками, пучками зелени, букетами, «**жвитками**», снопом и пр., а также растущим деревом, специальным образом выбранным и украшенным); с рядом ритуальных предметов типа **знамени**, жезла, жерди, кола, хоругви и под.; с некоторыми обрядовыми персонажами (типа додолы, Зеленого Юрия, «куста» и пр.), ряженными в зелень и часто несущими в руках деревце (ветку, букет и пр.). Между этими категориями ритуальных предметов и персонажей нет четких границ; они могут сосуществовать в рамках одного обряда («Зеленый Юрий», ряженный в зелень и держащий в руке елочку); заменять друг друга на смежных территориях (ср. формы полесского купальского деревца; от рогатины, украшенной зеленью, до пучка крапивы); «обмениваться» названиями и функциями (ср. чеш. *leto* 'небольшое деревце, вносимое в село во время Великого поста', и морав. *lito* — украшенная зеленью девушка, которую вводили в село из леса в это же время) и т. д.

По своему значению Д. о. также соотносится с основными «персонажами»

того или иного обряда: на свадьбе Д. о. наряду с «волей» и *красотой* символизирует невесту (и жениха); в купальских и великопостных — воплощает «ведьму» или Марену, уничтожаемых или изгоняемых по ходу обряда; в весенних обрядах является материализованной сублимацией наступающего сезона, а также *сезонного духа* и т. д. (см. «Ганк» и «лето», *Деревице тронцкое*).

Д. о. — атрибут ритуалов типа *rite de passage*: оно сопутствует важнейшим этапам календарного года: Новый год, масленица, 1 мая, Троица, день летнего солнцестояния; на Украине — старый Новый год (день Семьона Столпника, 1.IX); в России — торжественный въезд патриарха в столицу в Вербное воскресенье, воспроизводящий «вход Господень в Иерусалим», и т. п. — и жизненного цикла человека (свадьба, похороны-свадьба, уход в рекруты, в ц.-рус. областях иногда *выюпишник*; в вост. Польше — именины хозяина). В окказиональных обрядах Д. о. обычно символизирует завершение определенного вида или этапа хозяйственной деятельности (например, возведение крыши при строительстве дома). Д. о. соотносится с образом мирового дерева и в известном смысле является его ритуальным вариантом.

Т. А. Агапкина

Деревице рождественское — ритуальный объект святочной обрядности вост. и зап. славян, известен также болгарам с.-вост. областей (р-н Рааграда, Русе и Варны).

Для изготовления Д. р. чаще всего использовались хвойные породы, что нашло отражение в народной терминологии: чеш., морав. *chvoje, chvojka*, словац. *jedl'a, jedl'ina, jedlička, chvojka*, пол. *chojinka, jęglijka, jedlaczek, jodłka*, укр. *єлка, ялинка*, рус. елка, болг. *ела, елха*. Другие термины мотивированы временем обрядового применения Д. р.: чеш. *vánoční stromek*, словац. *vianočný stromček, kračunne drevo*, пол. *drzewko wigilijne* (от названия Рождества ~ см. в ст. Рождество), пол. *poise latko* (познан.) и морав. *poise léto* («новый год»). Ряд названий имеет значение «приносящий счастье, богатство, благословение»: морав. *šćesní, šćeslička* («счастье»), *połaznička*, словац. ро-

laznik, polaznica и др., пол. *połaznik, połaznica* («полазник» — см. *Полазник*), морав. *šćedrák* («приносящий щедрость»), морав. *vinše* («благопожелания»). Пол. *śad* (Краков.), болг. *ябълка, търничка* (с.-вост. Болгария) отражают обычай украшать Д. р. плодами или использовать для его изготовления ветки плодовых деревьев. Д. р. может обозначаться теми же словами, что и другие календарные ритуальные деревья: словац. *hajík*, пол. *goik, goik* («рощца»), словац. *majík* («май») (см. *Деревице обрядовое*). У чехов и словаков используются также немецкие заимствования и кальки типа: чеш. старое *Christenbaum, křišťův stromek*, словац. *krišťán, Kriškindel* («младенец Христос»), словац. *jezušap, jezušanka* («младенец Иисус»).

Для изготовления Д. р. срубали небольшие деревца (или верхушки деревьев, ветки). За ними накануне Рождества отправлялся в лес глава семейства, один или с сыном. Кое-где считалось, что добытое собственноручно *деревице* приносило удачу. Польские девушки (Чешинское воев.) сами ходили до восхода солнца за Д. р. (это называлось «ходить за счастьем»), чтобы удачно выйти замуж. В *Мысленицком пов.* (Польша) за Д. р. ходили ранним утром накануне Рождества, но если этот день приходился на новолуние, то деревце заготавливали заранее; считали, что у срубленного в новолуние деревца быстро опадут иголки, а это служило плохой приметой. Обычай требовал, чтобы *деревице* было срублено одним ударом топора, ср. *Бадияя*. В Болгарии в качестве Д. р. могли использовать прямую, без отростков, ветку, а также жердь с крестообразной подставкой, на которую клали позолоченные яблочки.

В некоторых местах хвойные деревца и ветки разносили по домам *полазники* (пол.). *колядники* (в.-морав.), пастухи, обходившие село с благопожеланиями (морав., словац.). У болгар Д. р. изготавливалось для рождественских и новогодних мужских обрядов и служило отличительным знаком «коледарского царя», который держал его в руках, произнося благопожелания, а после окончания обходов *деревице* разбирали участники. В сев. (Троян) и ю.-зап. (Банско) частях Болгарии в роли Д. р. выступала сурвачка (см. в ст. *Сурвачкары*); она стояла на столе во время вечерней трапезы. В Краковском

воев. елочку, увешанную сладями, приносил девушке ее ухажер.

Обрядовые действия с Д. р. Принесенное в дом деревце украшали фруктами, орехами, колосьями, сладостями, хлебной выпечкой, бумажными цветами, лентами, у болгар — также полосками ткани с нашитыми на них монетами и зеленью. Затем его подвешивали над столом верхушкой вниз или устанавливали на праздничном столе, на скамье около стола. Часто ветки и верхушки деревьев затыкали внутри и снаружи дома: над дверью, за окнами, за образами, на фасаде под крышей, на заборе или на шесте под окнами, вешали над дверями хлебов, овчарен, в амбарах.

Деревце оставалось в доме и во дворе до Нового года, Крещения, чаще до Сретения (2.II) или дня св. Блажея (3.II). На Ораве его снимали с потолка и выносили из дома сразу же после рождественского ужина, в других местах оставляли висеть до конца святков, а затем выносили во двор и втыкали в навозную кучу или сжигали во дворе. Нередко Д. р. сохраняли до следующего Рождества и только тогда сжигали. Словаки Верхнего Грояа относили Д. р. на могилы родственников. В Замагурье запрещалось приносить Д. р. в дом, где недавно был покойник.

Д. р. приписывалось апотропейное значение. В Люблинском воев. принесенную из леса елку называли «стражем» (*stróż*) или «ангелом-стражем» (*Aniol-stróż*): ее устанавливали во дворе для защиты от воров и злодеев (KLW:19). В Словакии (р-н Спиша) хозяева в Сочельник затыкали хвойные деревца над дверями всех хозяйственных построек с целью защиты от вредоносных сил и душ умерших, посещавших в эту пору землю. Верили, что Д. р. способно защитить от болезней и стихийных бедствий, отогнать злые силы. Ветки от него сохраняли в течение года и использовали как средство от градобития, молнии, от оспы и порчи (сжигали во время бури, клали в первую борозду при пахоте, дымом от сжигаемого Д. р. окуривали от оспы).

Д. р. имело значение подателя благополучия, здоровья и богатства. Его старались украсить всеми плодами земли, веря, что эти культуры на следующий год будут урожайными. На Верхнем Гроне (ср.-словац.) вешали на него венок из 10 горстей

чесаного льна, чтобы лен лучше родился. Колядники в юж. Моравии на Рождество носили по домам большую ветвь (называемую «гладьем»), увешанную лоскутками и яблоками, которая была вставлена в горшок, а под ней размещали подобие «хлеба» или «яслей» и фигурку новорожденного Христа; в каждом доме пели поздравительные и благопожелательные песни.

По Д. р. гадали: считалось, что если на деревце-«полазнике» рано увядают иголки, то будет мор; если осыпаются иголки, то в будущем году кто-нибудь умрет (цол.). Девушки бросали венки на Д. р.: если венок повиснет с первого раза, то ожидалось замужество в ближайшем году, если нет, то гадающая просидит в девках столько лет, сколько раз она неудачно забрасывала венок на деревце.

Д. р. обнаруживает сходство с рождественскими соломенными украшениями, подвешенными к потолку (часто в виде пирамидки), которые назывались «свет», «паук», «курица» или так же, как и Д. р., термином «полазник» (см. Паук). У поляков, словаков и украинцев в этой функции мог выступать соломенный сноп. Например, в Сред. Словакии вместо деревца приносили в дом сноп овса, который вешали так, чтобы он свисал колосьями вниз. В Словакии был известен обычай возлагать на Д. р. последние колосья.

Деревцами, ветками, венками из еловых веток в период рождественских праздников украшали церкви.

Более поздняя традиция ставить в доме украшенную елку, появившаяся у славян первоначально в городской среде, была заимствована в нач. XVIII в. из Германии и позже наслонилась на местные формы обычаев с Д. р.

Лит.: СБНУ 1892/8:8—10; ЕБ 3:101; Кар.:203; Bujak LOR:13,15; Kar.OZD:16; Kel.ZOSR:467; Klin.DŠL:44,95 103; Kl.W:28—29; MM:261; Sew.TZK:17,18; Bart.ML:20—21; ČL 1976/1:65; Frol.VČK:80,84—85; Hanuš BK:14; Vác.VO:139, 140; Zibrt VCh:501-502,523; Beda.DKSL:79—80; Rod.M:286; Hor.:277—278; Harv.RZL:65-66; Olej.ET:130; Ripka:294; Slov.:1011; SN 1979/4:556,557; Zamag.:199.230,234.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова,
Е. С. Уленева

Деревице масленичное. Для его изготовления обычно использовали ель и ее верхушку. На территории брестско-гомельского пограничья в последний день масленицы в лесу срубали небольшую елочку, украшали ее бумажными цветами, вешали на нее овощи (огурцы, капусту, лук и др.), прикрепляли к ее верхушке свечу и в таком виде устанавливали на гумне, пригорке, в саду или сарае. Вокруг елки водили хоромы и иногда «закликали весну» (см. Веснянки). Иногда под Д. м. устраивали обрядовую трапезу, для которой специально пекли блины и готовили кашу. Для праздника моли печь каравай, в который иногда и втыкали елку. Реже с елкой объезжали село или обходили дома родственников и знакомых (ПА).

В русских областях Д. м. иногда делали одновременно с обряженным чучелом Масленицы, ставили и деревце, и чучело на повозку или в сани и возили их по селу. Реже чучело вешали на растущую ель и поджигали вместе с деревом.

Д. м. нарядка можно встретить и на западе слав. мира. В Прекмурье, например, ряженые *omci* (пахари) во время ритуальной пахоты волочили по земле плуг с прикрепленной на нем маленькой елочкой (Kur. PLS 129). В хорв. области Сильска Краина на масленицу по селу проходила процессия ряженых, которую возглавлял человек, несший знамя или деревце. Оно представляло собой верхушку хвойного дерева, с которой сняли кору; на обтесанные ветви были повешаны рубашки, полотенца, а также фрукты (NU 1967-68/5-6:474). У словаков в последний день масленицы в корчме устраивают суд на старыми девами: ряженный «плотник» ставит на стол маленький *ma*; и собирает с девушек деньги (Horv. RZL:38).

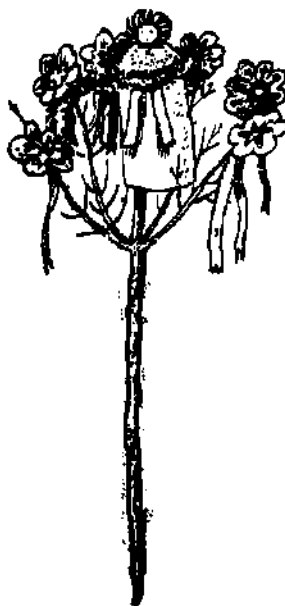
Т. А.

Деревице вербиное. У капаицев (Болгария) в Вербное воскресенье девушка, накануне выбранная своими сверстницами «кумой» (см. Лазарки, Кумовство), устраивала для подруг-лазарок праздничную трапезу у себя дома. Девушки, собравшись в доме, делали для «кумы» ритуальное деревце, называемое *прънка*, досл. «терновник». Для этого они брали трехугольную ветку, ставили ее в глиняный кувшин и украшали цветами, рас-

пушенными зернами кукурузы, сладкими стручками и др. Деревице выносили к воротам, «кума» садилась около него, а остальные девушки водили вокруг нее хоромы и пели (Кап.:220; БМ:192-193).

Т. А.

«Ганк» и «лето» — у поляков, чехов, моравян, словаков и лужицан обрядовое деревце, атрибут обрядовых обходов домов или процессий по селу (преимущественно девичьих), совершаемых в 4-е, 5-е или 6-е воскресенье Великого поста (на Смертной или Вербной неделе), а иногда и после Пасхи (у поляков), ср. окказиональные хронимы типа пол. *gajowa niedziela*, морав. *majčková neděle* 'пштое воскресенье Великого поста'. «Лето» и «ганк» делали из хвойных пород — ели, сосны, пихты (чеш. и морав. названия дерева *jedlička*, *borovička*, *borek*, *boreček*), реже — из других деревьев (чеш. *břízka*), что отразилось в названиях Д. о., ср. также общие названия типа пол. *gaj*, *gajik*, *gajik-majik*, *majik*, *drzewko*, словац. *zelený háj*, чеш. *stromek*, *máj* и под. «Ганк» и «лето» символизировали также наступающую весну, ср. названия типа пол. *wiosna*, *nowe lat-*



«Лето» — обрядовое деревце. Брно, Моравия

ko. nowe lotko, словац. leto, letčko, чеш. и морав. leto, nové leto и др.

При изготовлении «гайка» и «лета» верхушку дерева, маленькое деревце или ветку украшали лентами, бумажными цветами, яичной скорлупой, надетой на нитку, перьями, венками (ср. пол. *gajkowy wianiec*), фигурками петушков, уток, куколками, обрезаками и т. п.

Великопостное деревце «лето» известно на обширной территории Чехии, Моравии, а также центр. и особенно зап. Словакии. Обходы села с «летом» (чеш. *choditi s litom. choditi litová, s mojím chodit'*) были частью обряда, состоящего из двух этапов: сначала девушки делали обрядовую куклу/чучело Марены (Смерти, Зимы) и выносили («изгоняли») ее из села, а затем шли в лес, изготавливали там «лето» и вносили его в село как символ наступившей весны. Внесение в село «лета» происходило после изгнания Марены, иногда сразу, в тот же день, иногда позже, например, в следующее, Вербное, воскресенье.

Противопоставление этих двух символов — куклы Марены/Смерти и деревца-«лета» — часто нивелировалось, и в обряде фигурировал один ритуальный предмет: это было либо деревце, получившее имя чучела и называемое Мареной или Смертью (ср. морав. *Smitka. Smitňalka 'деревце'*), либо деревце с куклой на верхушке; иногда же наоборот — термин «лето» мог обозначать не деревце, а куклу. Девушки наряжали «лето» и обходили с ним дома, где пели специальные песни, собирали дары. Воли «вынесение Марены» как самостоятельный эпизод отсутствовало, то обряд состоял исключительно из обхода домов. Однако и в этом случае песни отражали двучастную структуру обряда: девушки пели о том, что они «вынесли Смерть/Марену» и «внесли в село «лето»», ср. чеш.: «*Smit nesem ze vsi, nové leto do vsi*» [Смерть несем из села, новое лето в село], «*Lito, lito do vsi, smrt letí ze vsi*» [Лето, лето в село, смерть летит из села], «*Smit plave po vodě, nové leto k nám jde*» [Смерть плывет по воде, новое лето к нам идет]. К «лету» обращались с вопросами, где оно было («*Nové, nové leto, kdes tak dlouho bylo?*»), что оно принесло с собой: зелень, цветы, всходы хлебов, пасхальные яйца и многое другое, что ассоциируется с наступающим весенне-летним сезоном: «А

ty, nové leto, cos nam doneslo? — *Všeho dobrého, kvítí modrého, pentičky zelene, růžičky červené, kobiličko zelene a vajíčko berveve*» и т. д. После этого хозяевам желали здоровья, «веселого» лета, хозяйственного благополучия и просили о вознаграждении.

У поляков девичьи обрядовые обходы домов с «гайком» сохранились главным образом в Великопольше, Малопольше, Верхней Силезии. Они назывались *chodzie z mi-osną, chodzie z gajkiem* и совершались как во второй половине Великого поста, так и после него, на второй или третий день Пасхи, и иногда связывались с ритуальным обливанием девушек. В этом случае на некоторых польских территориях (главным образом на Мазовше) имело место разделение пасхальных обходов по половозрастному принципу: девушки обходили село с «гайком», а параллельно парни ходили по домам з *ko-guthiem, z kurkiem* (чаще всего — деревянной игрушкой), собирали пасхальные яйца и присматривали себе невест.

Девушки входили в дом с «гайком», исполняли специальные песни, получали дары и шли быстрее дальше, чтобы их не успели облить водой. Основные мотивы песен: «приход зеленого гайка, которого украсили девушки» («*gajku zielony, pięknie ustrójony, Kolb. DW 18:49, келец.*»), «гайк идет из леса», «гайк идет по мосту и все любят его им» («*a idzie on, idzie po lipowym moście, przypatrują mu się papowie i goście, Kolb. DW 23:90, калнш.*»), «ходить с гайком приятно» («*piejnie ci się chodzi, piejnie ci się godzi*», люблин.), объявление о прибытии «нового лета» («*rańi gospoduni, nowe lotko w sieni, Kl. W: 52, великопол.*»), а также типичные благопожелательные мотивы (пожелания счастья, здоровья, хозяйственного благополучия) и просьба о вознаграждении.

У поляков «внесению гайка» в село также иногда предшествовало ритуальное изгнание «Маманы», «Смерти» или «Зимы», что отразилось в песнях, сопровождавших обряд: «*Smitcicha ze vsi, nowe lotko do vsi*» [Смертичка из села, новое лето в село] (KLW: 50, великопол.).

По завершении обряда деревце затыкали над дверьми дома и хозяйственных построек в качестве оберега, хранили для лечения, окуливания скота при болезнях, прибывали под стреху, подкладывали в гнезда домашней птице, втыкали в землю перед домом,

оставляли на пасеке, чтобы пчелы роились и было больше меда, и др. (ср. в ст. Ветки, Зелень).

Лит.: Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЗС 1982/15; Staszczak Z. Świątki forma obrzędu Marzany i gaika na tle porównawczym. Opole, 1964; Dekowski J. Obrzędowe obnoszenie zielonego drzewka na terenie dzisiejszego województwa łódzkiego // PMMAE 1967/11:69-88; Kolb.DW 18,23.28; KLW:50-52; Zibit VCh: 217-237; EAS XIII-13,14.15; Horv.RZL: SN 1973/21.71.

Т. А.

Деревце юрьевское. Известно словенцам и белорусам. У словенцев (Белая Краина, Каринтия) деревце является атрибутом обходов с Зеленым Юрием. Для его изготовления использовались сосну, осину, тополь или березу. Деревце срубали и украшали целikom лентами, венками, платками. Это был *maj* или *soibanjsko stablo* 'майское дерево'. Среди вариантов юрьевского деревца встречаются также спиленное, но неукрашенное дерево, кол с привязанной к нему сосенкой, кол с надетыми на него венками и цветами. В Юрьев день молодежь, украсив деревце и обрядив в зеленые парня («Зеленого Юрия»), двигалась по селу в виде процессии, состоящей из парней, которые трубили в трубы, несли «деревце» и вели «Зеленого Юрия». Д. ю. устанавливали на площади и вокруг него устраивали гуляние, по окончании которого Д. ю. ломали, а украшения разбирали. Иногда в обряде акцентировался мотив вызывания дождя: Д. ю. вместе с «Зеленым Юрием» обливали водой (Kur.PSI. 1; Gavaz.GD).

В Белоруссии (брестско-гомельское пограничье) в Юрьев день девушки и парни украшали цветами небольшую елочку, обходили с ней село или поля, «штоб жыто родилось», и при этом пели: «Карагод, карагод, сам Бог наперед...». «Дзе карагод ходзіць, там жыта родзіць, а дзе ён не бывае, там жыта улагас» (ПА, гомел.; Сбх.ВЛКО: 184). К обходам полей могло быть приурочено приготовление специального каравая. Во многих случаях вместо деревца на поле носили два знамени, сделанные из жерди или грабель с прицепленными к ним крас-

ным и белым фартуками (Шейн МИБЯ 3:169; ПА, гомел.). См. Хожденне в жыто.

Т. А.

Деревце майское — символ роста и вегетации; используется в матримоннальной и охранительной магии; атрибут многих календарных (особенно весенних) обрядов у славян-католиков; известно также в зап. областях Украины и Белоруссии.

Названия Д. м. образованы от корня *maj-* (вероятно, по названию месяца): чеш., морав., словац. *maj* (m), *mája* (f), чеш., морав. *májka*, *máječek*, *májíčka*, словац. *majish*, пол. *maj*, *maik*, *majówka*, луж. *meja*, *majstanga*, словен. *maj*, *młaj*, *majsko drevo*, *majenco*, *majrta*; хорв. *maj*, *majuš*, *maz*, укр. и бел. (полес.) *май*; рус. новгород. *майка* и др. Реже употребляются др. названия: чеш. *bfiz*, пол. *gaik*, словац. *háj*, *hájek*, пол. *wicha*; хорв. *filipovića*. Особыми названиями выделялись главные, большие деревья, поставленные в центре села для всех жителей: чеш. *král*, *babska máje*.

Зап. славяне в качестве Д. м. использовали хвойные породы деревьев (сосну, ель, пихту), а также лиственницу (особ. широко у словаков); березу (у поляков), рябину, бук и др. породы; вост. славяне — в основном березу; словенцы — сосну, пихту, черешню.

Время установки Д. м. в Чехии, Моравии, Словакии, Польше, Словении и Хорватии «май» ставили в ночь с 30 апреля на 1 мая, реже в первое воскресенье мая и в ночь на воскресенье перед Зелеными святками. Деревья стояли весь месяц, до Троицы или до последнего майского воскресенья, когда их «срубали». При этом в Чехии, Моравии (а до XIX в. и в Словакии) установка Д. м. с соответствующими обрядами повторялась на Троицу и Духов день, когда «май» являлся неотъемлемой частью «королевских» обрядов (см. Королевские обряды), а в Моравии — также перед осенним храмовым праздником *hody*. В Вост. Словакии и вост. районах Польши срок установки Д. м. часто сдвигался к середине и концу мая, т. е. к Троице, а у русских в функции Д. м. выступает троицкая березка (см. Деревце троицкое). У чехов и словаков «майские» деревья присутствуют в календарной обрядности начиная с предпасхального пернода и вплоть до начала зимних праздников



«Май» — зеленое деревце и венок на жерди, украшенные лентами. Страконице, Чехия

Установка Д. м. представляла собой особый ритуал. «Май» рубили в лесу ночью, тайком или, наоборот, с пением, музыкой и шумным гулянием; в Моравии считали, что не грех красть «май» в лесу. Ночью же парни устанавливали их в деревне. У зап. славян парни обычно ставили одно, два, реже больше общих, самых высоких и красивых деревьев посредине села; большие деревья ставили также перед костелом, трактиром, перед домом старосты. В Моравии вокруг установленного большого дерева (обычно хвойного) ставили в круг несколько деревцев поменьше (чаще всего березки). Каждый парень «сажал» также одно (или несколько небольших деревьев в круг) перед домом девушки, за которой он ухаживал, а остальные березки прикреплял к воротам. В

некоторых местах Чехии и Моравии перед домом ставили столько деревьев, сколько взрослых (или «честных») девушек в нем живет. Польские парни накануне Троицы строили перед домами своих избранниц «ворота» (*tajna brama*) из деревьев и веток. В случае, если одна девушка нравилась нескольким парням, они подкарауливали друг друга и, свалив чужой «май», ставили свой. Ветками Д. м. украшали дома и дворы (пол., полес.), деревья также ставили «каждой скотинке» ради защиты от ведьм (Манд. ООС:267), украшали коров листвою Д. м. и венками. Нередко парни охраняли общее Д. м. всю ночь, т. к. верили, что если его украдут, в селе не будет благополучия.

У каждого Д. м. обрубали ветки до половины или на три четверти, стволы очищали от коры, оставляли только зеленую верхушку, которую украшали лентами, красными платками, знаменем красного цвета, цветами, венками (у чехов и словаков — из березовых веток и цветов, у словенцев — из барвинка); нередко укрепляли на верхушке фляги с вином или водкой (чеш., словац., морав., словен., хорв.), сладости, яйца (реже др. съестные припасы) и куклы (чеш., морав.). «Май» должен был быть очень высоким. Если не хватало высоты, дерево привязывали к высокому столбу или шесту. На следующий день после установки Д. м. или позже парни обходили дома с маленьким деревцем, «майком», украшенным красными и белыми нитками и лентами, и собирали выкуп, нередко сопровождая обход угощением вином и танцами с девушками. После этого молодежь веселилась в трактире, а «майк» подвешивали к потолку или ставили на столе. Обходы домов парнями или девушками с маленькими деревцами-«маями» известны чехам, словакам, полякам, словенцам.

Под Д. м. устраивались танцы, игры и развлечения молодежи. Парни состязались в ловкости, силе и меткости при взлезании на «май» или стрельбе ради добывания приза, укрепленного на верхушке. У чехов и моравян поливали «май» пивом и вином, «закручивали в май», т. е. вбивали конский волос в прокрученную в стволе дырку в знак осуждения какой-либо девушки или женщины в селе.

Убирали, «срубали, валили» Д. м. торжественно, с участием ряженых: тогда все жители спешили к дереву за веточками, которые, как считали, приносили счастье и ко-

торым: исползовались для оберега (Морав. Горацко).

Функции Д. м. В Чехии и Моравии было распространено мнение, что «май» отгоняют градовые тучи: в старину в окр. г. Писки, когда очень боялись града, хозяева побуждали парней ставить весной «май», и сами им в этом помогали. В Моравии в троицкий понедельник за деревней, под поставленным «маем», устраивали танцы до утра. Около «мая» раскладывали костер из можжевельника, а расходясь, обязательно «сваливали май». Верили, что если бы этого празднования не устраивали, то град побил бы поля. Ветки «мая» и др. зеленью украшали дома внутри и снаружи в ночь перед 1 мая и на Троицу — для защиты от ведьм; обязательно украшались «пограничные» пространства: ворота, крыши, двери, окна.

«Май» мог означать брачное предложение: у словаков если парень рассчитывал на скорую свадьбу, он ставил своей девушке деревце на крышу дома, где оно и оставалось до свадьбы (Гонт). Порода дерева, взятого для «мая», имела символическое значение: если парень имел серьезные намерения, он ставил лиственницу, просто подружке — березку, нелюбимой в селе девушке ставили высохшее дерево (словац., обл. Верхнего Грона).

Лит.: КОО 2:215,233,241,266,267; Зел.ТД: 61,64,65,68-69; Сок.ВЛКО:193; Манд.ООО: 267; СРНГ 17:304; Вал.КД: ПА; Ныкир.ППП: 248; Vaid.VO:146,148; Zibrť VCh:280,286-290,298-299,300,302-305,313,327,328; Jind. Cl.:58; Vyk.RSS:172; Per.RMHP:60,65-67; Vyd.LZ:493-396; Vyd.RH:48-49; Bart.ML: 45-47,54; EL'KS 1:225; Novy.RZL:205,208-215; Nur.:284; Kl.W:51-53; Kut.PU:11; Kar. OZD:84,88; Kut.PLS 1:299-301,302.

М. М. Валенцова

Деревце **воанссенское** — атрибут пастушеского праздника, устраиваемого на Вознесение в Черногорском Приморье. Рано утром в день праздника чабаны собираются вместе и, прихватив с собой еду, отправляются на холм за селом, где втыкают в землю высокую буковую ветвь, называемую *райка* (от серб. *ранити* 'рано вставать, просыпаться', *райка* 'ранний плод'). После этого они завтракают и проводят весь день в иг-

рах и развлечениях. К концу дня чабаны примечают — куда склонится верх ветки, там в этом году будет лучше урожай. Рассказывают, что однажды чабаны не поставили «ранку» и в тот год погиб весь урожай (СЗБ 1922/23:146).

Г. А.

Деревце троицкое — один из главных растительных символов о.-слав. троицкой обрядности (см. **Троица**). Наряду с цветами, венками, ветками лиственных пород деревьев Д. т. используется для украшения дома, двора, улицы, церкви (см. Зелень).

Троицкие обычаи со срубленной и украшенной березкой (см. Береза) широко распространены в центр. рус. областях, в Поволжье и в Сибири. Выбрав за селом (в лесу, вблизи от ржаного поля, у воды) подходящую молоденькую березку, девушки украшали ее каждая своей лентой, платками, бусами, полевыми цветами. Со срубленной и украшенной березкой (называемой в разных традициях: *кума*, *красота*, *сад*, *семик*, *столб*, *куст* и т. п.) молодежь ходила по селу, устанавливала Д. т. на месте сельских игриш, водила хороводы, а затем несла к реке и бросала в воду: «Срубим березку, нарядим цветочками, принесем в деревню, крутимся хороводом с песнями. Хороводы кончили — березку в реку забросим» (Сок. ВЛКО:195). Иногда деревце бросали не в воду, а в ржаное поле, или устанавливали на пахотном поле для охраны посевов от градобития и заморозков (Зерн.ММДУ:30).

По обычаям рус. населения Сибири, березку рядили в женский наряд, называли *гостевойкой* и также носили по селу, а потом уничтожали (Макар.СНК:117). В Тобольской губ. наряженную в женское платье березку как бы «водили в гости», т. е. вносили в каждый дом, символически угощали, а вечером, собравшись в одной избе, «отпечивали», после чего шли топить ее к реке (Гром.ТНП:191-192).

Обряды с растущим деревом («завивание» и «развивание» березки) — один из центральных эпизодов **семинско-троицкого** комплекса у русских, известный почти повсеместно. Эти действия совершались поэтапно в разные сроки: «завивать» березку ходили обычно в Семик, а «развивать» — на Троицу (в др. вариантах: на Троицу и в

Духов день; на Троицу и в Петровское Заговенье и т. п.). В Семик после полудня девушки отправлялись в лес «завивать венки» на березках («заламывать березку»): они закручивали ветки, не срывая их, в кольца и связывали лентами, поясами, нитками; либо сплетали вместе верхушки двух стоящих рядом деревьев («запирали ворота»); либо пригибали ветки к земле, сплетая их с высокой травой; иногда заламывали макушку березы и т. п. Эти действия сопровождалось пением обрядовых песен, вождением хороводов, гаданиями, обычаям кумления, совместной трапезой. В втором этапе (на Троицу) вновь охотились к этому месту, чтобы «раманить», «распустить», «освободить» березку, при этом каждая девушка старалась угадать (по внешнему виду «венков» и «узлов»), кому какая судьба выпадет в текущем году. В вост. р-нах Белоруссии также ходили «завивать березки» на Троицу или в Духов день, а «развивали» их в Петровское Заговенье (Ром.БС 8:60).

Лит.: см. лит. к ст. Троица.

Л. Н. Виноградова

Дерево купальское — один из атрибутов купальской обрядности, объект ритуального украшения и символического уничтожения; известно под названием *купало*, *купайло*, *купайлица*, *купальник*, *вилыца*, *илыца* прежде всего на Украине, в Полесье, на юго-западе Белоруссии. Реже фигурировало в обычаях Ивана дня ю.-вост. Польши, у юж. славян — преимущественно в Словении.

Для изготовления Д. к. чаще всего выбирали молодую березку (а также — вербу, черноклен, деревья хвойных пород) либо срезали верхушку фруктового дерева. Девушки украшали Д. к. венками, полевыми цветами, фруктами, лентами, иногда свечами; затем выносили *купайло* за село, втыкали в землю на месте, избранном для гуляний, и водили вокруг хороводы, гуляли, пели купальские песни. На заключительном этапе к играм подключались парни: они делали вид, что пытаются пожитить деревце или украшения с него, поджечь его, разломать, а девушки его защищали. Закачивалась забава тем, что все вместе шли к реке «топить купалу» или сжигали его в костре (СХИФО 1907/17:157—158). Иногда с «елкой», уве-

шанной венками, девушки садились в лодку и отвозили деревце на середину реки, где под пение обрядовых песен бросали его в воду (ПА, Гомел. обл., Мозыр. р-н).

Наряду с сожжением и сплавлением по воде Д. к. могли разламывать по веточкам, и каждый из участников относил его остатки в свой огород как оберег от вредителей и стихийных бедствий. Известны укр. и бел. обычаи рядить деревце в женский наряд (на верхушку с тремя торчащими ветками — «голова» и «руки» — натягивали женскую сорочку) или насаживать на Д. к. антропоморфное чучело, сделанное из травы, соломы, тряпок. В таком случае деревце вместе с куклой называлось *Марена* (Вор.ЗНН 2:192; Ром.БС 8:208). Как и в других вариантах обряда, его выносили за село и уничтожали обычными способами. В Житомирском Полесье Д. к. (*Купайло*) носили по селу вместе с привязанной к нему тряпичной куклой, называемой *русалка-ведьма*: девушки шли к мосту, там укрепляли деревце на резиновой шине или плотике, поджигали и пускали по воде (ПА, Вмильчинский р-н). Единичные случаи сжигания срубленного 2—4-метрового деревца (чаще всего — березки) известны в польских *мамолецких* селах (Dwor.KSL: 113—114).

В качестве Д. к. могло выступать и растущее дерево. Например, в одном из сел Житомирщины избирали для сожжения сухую сосну, растущую за селом возле реки, украшали ее цветами, бумажными лентами, сверху укрепляли *важженины* свечи и сжигали; называли такое дерево *илыца*. Когда оно сгорало, обгорелый ствол бросали в воду и «быстро разбегались от реки, ибо говорили, что догонит ведьма» (ТЭС 1982/15:81).

Во многих р-нах Белоруссии (Витеб., Могилев., Брест. обл.) для устройства купальского костра использовали растущее дерево, которое обкладывали дровами и поджигали. В ряду других купальских символов, уничтожаемых в костре (жердь в центре костра; чучело «ведьмы» или конокий череп, насаженные на шест; пучок трав и цветов, укрепленных на палке и т. п.), Д. к. — срубленное или растущее — выступает в качестве ритуального объекта, в характеристике которого отмечается противопоставленность «верха» и «низа». Так, на Могилевщине устраивали купальские костры на самых высоких растущих деревьях, на вершину кото-

рми затаскивали старые бороны, метлы, снопы, чучела и все это сжигали, а само дерево оставалось обожженным и ежегодно служило местом сбора молодежи в купальскую ночь. Контраст между верхом и низом может быть отмечен и в обычаях украшать Д. к.: в Хмельницкой обл. (с. Подонье) *кулаво* делали из молодой вербы, украшали ее цветами, лентами, зеленью барвинка, причем водружали все это только на самый верх вербы, а нижнюю часть Д. к. обтыкали колочками, крапивой, терном (МФ 1977/19—20:82). По свидетельствам из Житомир. обл., верхушка Д. к. заключает в себе некую магическую силу, и когда деревце сжигают в купальском костре, ведьма пытается сорвать и похитить его верхушку (ПА, Рясное Емидьчин. р-на).

В юж. Польше (пов. Лимановский) в обычаях дня св. Яна тоже изредка фигурировало ритуальное деревце, которое вкапывали за селом на выгоне и водружали на вершину большой венок из полевых цветов, — это сооружение и служило основой купальского («свентоманского») костра (Lud 1898/4/3:315).

В некоторых местах Словении с украшенным хвойным деревцем парни обходили село, а затем несли к купальскому костру и сжигали.

Кроме того, Д. к. включалось в ряд купальских растительных символов, т. е. служило — наряду с травами, ветками, венками — зеленым украшением домов и дворов (см. Зеленъ, Иван Купала).

Лит.: см. в ст. Иван Купала.

А. Н. Виноградова

Деревце свадебное — один из главных атрибутов свадебного обряда, наряду со свадебным венком, каравасом и званьем. Имеет различную символику, соответствующую основным моментам обрядового «перехода» (разрыв с девичеством и создание новой семьи). В семантическом плане связано с живым деревом (ср. заключение брака возле дерева или путем обхода вокруг него при нецерковном *вельчанин*), являясь вместе с ним обрядовым воплощением концепта мирового дерева. Известно всем славянам, однако редко встречается у сербов, хорватов, словенцев и лужичан и практически

неизвестно на части с.-рус. территории (в Олонек. и Архангел. губ.).

По форме Д. с. представляет собой небольшое дерево (верхушку, одну или несколько веток) или куст, иногда искусственное деревце, изготовленное из палочек, прутиков, соломы; цветов в горшке и т. п. Чаще всего используются хвойные (ель или сосна, реже пихта, можжевельник), иногда другие вечнозеленые растения (олеандр, вереск), нередко плодовые деревья (особенно у юж. славян), а также другие деревья, кустарники и растения (береза, лещина, кизил, рялей, пучок колосьев). Число веток у Д. с. часто должно быть нечетным (болг., пол.). Деревцем свадебным могут быть также палочки или веточки, обвитые тестом (укр., бел., пол.) или цветной бумагой (рус.).

Названия Д. с.: з.-укр. *деревце, деревишко*, пол. *drzewko*, чеш.-морав. *stromek, strom živala*, чеш. *stromek rajský*, болг. *кумово дръвце*; рус. *куст* (калуж., смолен., нижегород.); в.-слав. *ёлка, ёлочка*, болг. *ела*, пол. *choinka*; з.-укр. *сосна*, болг. *бор*; пол. *jabłotka, jabłoneczka*, болг. *яболоница*; болг. *дъб*, з.-словац. *lipka*, ю.-рус. *кавишка*, пол.-мазов. *jabłowiec*, болг. *елха, трън*; рус. *репей* (нижегород., саратов.); пол. *ziele, ziółeczka*; рус. *цветок* (нижегород.), бел.-полес. *копка*, пол. *kwiatka*; ю.-в.-бел. *шышка, в.-укр. шишка, малопол. szyszka*; рус. *лес, роща, сад*, болг. *бахча, ср.-рус. цветник*; ю.-рус. *ветка*, укр.-вольт. *галузка*, болг. *вейка, гранка*, чеш.-морав. *pláčelý*, пол. *rozga, różdżka, palma weselna*; бел. *рагацінка*, болг. *чатаа, яб*, бел.-полес. *веха*, пол. *wiecha, riasa*. Название хвойного дерева *jedl-*, наиболее распространенного в качестве обозначения Д. с., лежит в основе группы в.-слав. названий, к которым, помимо *ёлка, ёлочка*, относятся: *ильце, ильце, вильце* и т. п., отражающие контаминацию корней *ел(ь)-, тиль-* (*иль-*) (ср. названия ветвей укр. *підка, палля*, бел. *галіна, галае*) и *ви-* (*вить*) (процесс изготовления и украшения Д. с., как и венка, обозначается у вост. славян и поляков как «*витье*»).

В качестве убранства Д. с. повсеместно используются цветы, ленты и бумажные украшения, вечнозеленые растения (барвинок, базилик, плющ, розмарин, омела, можжевельник, лавр, мирт и др.), а также одно или несколько яблок, перья, орехи, калина, овсяные, ржаные или пшеничные

колосья, разноцветные нитки, бусы из зерен, монеты, яичная скорлупа, мелкое печенье и различные сладости, а также свечи.

Д. с. выступает в обряде чаще всего в сочетании с другими свадебными предметами: венком, хлебом (см. Каравай), знаменем или жезлом одного из главных свадебных чинов со стороны жениха. Венок может выступать в функции Д. с. или его составной части. Д. с. может быть дополнением к свадебному хлебу, его украшением у украинцев, белорусов и поляков. Часто Д. с. с хлебом составляют одно целое, напр. макед. *канири* — хлеб с воткнутой в него веткой плодового дерева с тремя отростками, на которые насажено по яблоку; чеш. *radostník* — хлеб, в который вставлена ветка дерева (с.-и.-морав.) и т. п.

С Д. с. по форме и по назначению может обличаться свадебное знамя (особенно у юж. славян, у которых оно обильно украшено зеленью), жезл (отсюда одно из пол. названий Д. с. — *marzajka*); на части с.-рус. территории (в с.-вост. зоне) в функции, близкой к Д. с., выступает банный веник, иногда украшенный.

У всех славян Д. с. может быть вставлено в какой-нибудь сосуд: в бутылку, графин, самовар, кубок с орехами и сладостями, ведро с зерном, находится в горшке или кадке, украшать флягу с вином и т. п.

Ритуальные функции и символика Д. с. изготавливается в канун свадьбы, чаще всего у невесты или у ее подруг, которые украшают его и приносят невесте. В канун брака Д. с. служит символом девичества. В с.-рус. обряде оно часто носит названия *красота*, *краса* или *валя*.

Д. с., как и знамя, имеет иногда и оповестительную функцию: утром перед свадьбой его выставляют на заборе перед домом невесты (словац.), в день свадьбы вывешивают на ее доме (рус. нижегород.).

Роль Д. с. на свадьбе связана с моментами, символизирующими заключение брака и воплощающими идею обрядового «перехода» (см. Брак). Д. с. ставится перед молодыми на свадебном столе (рус., бел., чеш., словац.) или прикрепляется к потолочной балке над местом, где они сидят (словац.). Подруги невесты спускают над столом подвешенное под потолком Д. с., получая за это выкуп (рус. вологод.). У болгар Д. с. ставят на стол перед свадебным кумом.

Последующие ритуальные действия с Д. с. или уничтожение его тоже в значительной степени **связаны** с ритуалами расставания с девичеством и заключения брака. После дележа каравая Д. с. **срывают** (бел.); в конце свадебного пира дружка ломает Д. с. и раздает ветки гостям (рус. тамбов.); **ломают рошу** на свадебном пиру, вынимая из хлеба веточки и раздавая их гостям (калуж.); после благословения **новобрачных** кумом Д. с. уничтожают, снимая яблоки, ломая хлебы и раздавая их участникам пира (болг.); после венчания Д. с. **отдают** детям, которые срывают с него украшения и разбирают себе (морав.); **сжигают** Д. с. (в.-словац., рус. нижегород.); полностью уничтожают, ломают, сжигают, чтобы никто не смог воспользоваться им во вред молодым (пол.); **выносят** из дома и **затыкают** на крыше (пол.); невеста **выбрасывает** Д. с. за границей села (пол.). Ломание Д. с. **символически** соотносится с актом дефлорации.

С брачной символикой **связано** использование Д. с. в магических целях: им **ударяют** девушек на свадьбе, чтобы обеспечить им скорейшее замужество (пол.). Брачной символикой определяется и символика **плодородия**: перед севом проса Д. с. **кладут** в костер, мешают им огонь и перекидывают через огонь просо, чтобы оно хорошо уродило (пол. ксещ.).

Д. с. присуша и апотропейная функция, о чем свидетельствует использование колючих растений в качестве Д. с. — терновника (пол. куяв., лемчиц.) и боярышника (морав.), а также чеснока в составе его убранства (гуцул.).

Лит.: Комор. ТСС:200.242—249; БНЕ:17—19, 44,124,146,150; Сумц.СО:176—179; Зел.ВЗ:335, 337—340; Известия РГО 1929/61/2:229—237; АИЯЭ:198—203; Вяс.; Вес.; Ари.ВСО; Нв.БФС: 192—197; РАЕ, тору 581,599—604, 615,618.

А. В. Гура

Деревце погребальное. Присутствует в ритуале похорон неженатой молодежи. Известно в Полесье, на Карпатах, в Словакии, Зап. Болгарии и Вост. Сербии. Наряду с другими элементами свадебного реквизита (одежда, венки, украшения и пр.) и ритуала (состав и поведение участников, особое оп-

лакивание и др.) является репликой свадебного обряда в погребальном обряде (см. **Похороны-свадьба**). Вместе с тем связано с архаическим обычаем погребения в саду, под плодовым деревом и с широко распространенной практикой сажать плодовые деревья на могиле (сразу по погребении, на 40-й день, в течение года после смерти и т.п.). Имеет разные формы: это может быть ветка плодового дерева, верхушка дерева, целое плодовое дерево — срубленное или выкопанное с корнем (у сербов это главным образом слива, а также яблоня, вишня, черешня, айва, виноградная лоза и др.). Украшается лентами, цветами, венками, зеркала, платками, цветной (чаще красной) пряжей, нитками, яблоками, пряниками и т.д.; на него навешивают полотенца и одежду: чулки, рубахи и др. Как и свадебное дерево, изготавливается девушками или парнями соответственно полу умершего, иногда в его доме. Д. п. несут (на Украине парни при похоронах девушки и наоборот) перед гробом (реже за гробом) на кладбище, где после погребения втыкают в могильную насыпь рядом с крестом или позади него.

В с.-вост. Сербии (р-н Неготина) во **славянских селах** было принято выкапывать из земли сливовое дерево с корнями и вешать на него платок, если умерла женщина, и рубаху в случае смерти мужчины, а затем навешивать на дерево чулки, цветные ленты, шерсть и др. украшения, причем это делалось во всех случаях, независимо от возраста умерших. В отличие от этой традиции, в серб. селах того же региона Д. п. украшали только при похоронах молодежи. Девушки вили венки и пели, а сливу сразу по погребении сажали над головой умершего. При этом опасались, чтобы воткнутое дерево не привилось (это грозило новой смертью в семье), для чего женщины, навешавшие могилу, раскачивали и трясли его (район Болевца — ГЕМБ 1937/12:204). В с.-зап. Болгарии Д. п., хотя и называлось *оруглица*, т.е. 'знамя', представляло собой, в отличие от свадебного знамени, небольшое дерево с подрезанными ветвями, на каждой из которых было насажено яблоко или айва, завернутые в блестящую бумагу или фольгу, и навешены венки, букетики цветов и т.п. В обряде похорон девушки все это **приготавливали** ее подружки. Дерево втыкали в могиль-

ную насыпь позади креста и оставляли там, пока оно само не упадет, после чего на его месте сажали настоящее плодовое дерево — черешню, яблоню, грушу, сливу, но никоим образом не орех, терновник, боярышник или другое дикое дерево (Марин ИГП 2:530).

У юж. славян Д. п. является локальной разновидностью функционально тождественного ему и широко распространенного погребального знамени или флага (*застава*, *барјак*, *оруглица*, *фаруглица* и т.д.), нередко изготавливаемых из веток или прутьев плодового дерева (Странджа:301); с другой стороны, на Д. п. может переноситься название знамени: так, в **Шумадин** оно называется *барјак* (ГЕМБ 1970/33:18); в с.-яп. Болгарии — *оруглица* (Марин ИГП 2:530). Нередко в обряде присутствует и Д. п., и знамя. См. **Флаг**.

Лит.: Агапкина // СБФ.92:89—90; ПЭС:55; Кузеля // ЕЗ 1912/31—32:263; Костић // ГЕМБ 1970/33; Стојковић // Разв. 1968/8/2:61; FL'KS 2:56.

С. Т.

Дерево строительное. Известно всем славянам. У русских устанавливается преимущественно при закладке дома (начале строительства): растущее дерево (ель, березу,



Дерево, установленное при **покрытии** дома новой крышей (с. Габров дол, округ Перник, Болгария)

рѣбину, дубок и др.) выкапывают и сажают посередине сруба или в месте будущего красного угла, где дерево стоит до конца строительства или до подъема магицы. При установке деревца хозяин угощает под ним плотников. У других славян чаще встречается деревце или ветка (простая или украшенная лентами), укрепляемая на только что возведенной крыше нового дома и отмечающая завершение строительства. Иногда вместо дерева или ветки ставили крест.

Обрядовое деревце отмечает заключительный этап иных видов хозяйственных работ: у моравян, например, это была *vista* (украшенная лентами сосенка), которую по завершении сушки сена везли в село на последней телеге с сеном.

Лит.: Байбурчи А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983: 59-60; ПА; ЕБ:225; Нisiek HMS:267,269; Jank.K:66.

Т. А.

ДЕТИ — см. Ребенок.

ДЕТИ НЕКРЕЩЕННЫЕ - дети с момента рождения до крещения или умершие «без креста» полагаются нечистыми (укр. *маняк, нави, страчке*, болг. *яволче, шумник, лехусче*), у них нет имени (ср. рус. «без имени ребенок чертенок» Даль ПРН:777, архангел. *безименный*, болг. *безиманко*). У русских всех детей до крещения звали *Богданами, Боглашками*. Считают, что у Д. н. нет подлинной души, а только «пара», как у животных, нет и пола. Названия ребенка, не прошедшего через обряд крещения, отождествляют его с человеком иной веры: брян. *ирад*, архангел. *лоп* («саам»), болг. *еврейче, поганче, помачета*, серб. *чорс, турче, бугарче, алашче, шилеже, буче, циганчица* (ср. *Илпралец*), с голым младенцем (болг. *галчо*): другие имена: *аламче, кушльо, цурчо, немощийка, момеиче*.

Некрещеного ребенка нельзя целовать, кормить грудью, *выносить* из дома, показывать чужим. В доме до крещения постоянно должен гореть свет, чтобы ребенка не подменили (пол., укр., болг.), не переменяли пол. Он в большей мере принадлежит ми-

ру предков, из которого он пришел, чем миру людей, что и объясняет двойственность представлений о таком младенце: он уязвим для зла, нападения нечистой силы, подмены, и т. п., но в то же время сербы полагают, что демоны не «ударят своего» и поэтому некрещеный ребенок якобы быстрее *растет*.

Смерть и похороны. В гроб Д. н. кладут все необходимое для обряда *крепления*: святую воду в стакане, свечу и крестик, освященную пасху (гомел.). считают, что в семь лет такой ребенок сам по себе станет *крещеным (херсок.)*.

Повсеместно считается, что Д. н. нельзя хоронить на кладбище вместе с остальными покойниками. Им отводится место с краю, иногда в восточной части либо за оградой. Или их хоронят на кладбище рядом с другими покойниками, но в ночное время, и посыпают могилу *освященным маком* (укр., полес.). *Каждый*, кто проходит мимо, должен *перекреститься* и сказать: «Хрест на мене і хрест на земе. І хрест на той дитине, котора *якохрищена* у земле». Хоронят Д. н. на поле, у реки, у перекрестка дорог, так как он ассоциируется с крестом. На могилы Д. н. (и самоубийц) прохожие бросают ветки (пол., Хельм). Их хоронили также и под домом, сараем, клуней, в саду (Левобережная Украина, курск., оцлов.). В *Семберии* (Босния) их хоронят в саду или под окном, часто без гроба. На могиле не ставят обычного креста (пол., серб., полес.), а только связанные крестом палочки (полес.) или простой столб (серб.), сажают яблоню. Кресты в их память ставят у перекрестков.

По верованиям, распространенным в *цeнтр.* и вост. Польше, а также в *Благовградско* (Болгария), в места, где похоронены Д. н., постоянно бьют молнии и выпадает град, пока их не выкопают. Души Д. н. и убитых незаконнорожденных детей бродят на месте захоронения и *ждут*, когда их окрестят (Словакия), плачут у кладбищенских крестов в день поминовения (Силезия), блуждают, так как без имени у них нет пути (полес.).

Души Д. н. улетают на небо и кружатся в виде пчел или мух вокруг райского дерева, но им запрещено *вкусать* его плоды (Родопы). Такие дети после смерти попадают в «лимб» (серб.) или *бездну-апхлань*, где пребывают и все «*жидовские души*» (бел.

Боаковьск). На «том свете» они слепы (перм.), во всяком случае Д. н. «не могут видеть Божьего лица» (серб., пол., рус.). В них кидают камнями (брян.). Они стоят слева, отдельно от крещеных, и страдают от голода и наготы (рус.).

При виде падающей звезды говорят, что это Д. н., изгнанные из рая, падают на землю (пол. седлец, з.-укр., гомел.). Д. н. мчатся вместе с вихрем (в.-слав., пол., кашуб.). Души трех Д. н. появляются в виде трех яблок на неплодоносящей в течение девяти лет яблоне (Освенцим), на могиле убитого некрещеного ребенка вырастает бузина (Галиция).

Чтобы умершие Д. н. перешли в класс обычных покойников, вост. славяне принимают целый ряд мер. На св. Маккавеев в течение семи лет мать брызгает на могилу святой водой, тогда ребенок становится крещеным (Прикарпатье). Поминают Д. н. в Тёмную, т. е. Страстную среду, съедая на пороге опренок, или на Троицкой неделе в четверг, раздавая детям и старухам кашу (брян.). Некрещеный попадает к нечистому, но его можно освободить, раздав детям 40 крестиков и 40 поясков (костром.) или беременным женщинам ткани на 40 рубашек и 40 крестиков (смолен.) и пять раз послав на Афон просьбу помолиться о нем. С Афона присылают листок с житием святого, именем которого и нужно наречь такого ребенка (нижегород., саратов.). На могилу, из которой доносится плач, приносят булочки (волын.), землю с могилы несут в церковь, чтобы ее окрестили (брян.), затем приносят ее назад (гомел.).

Демоны. Во взглядах на Д. н. просматриваются две противоположные точки зрения: ребенок, умерший без креста, безгрешен, поэтому его называют ангелком (волын.), как и любого невинного младенца. Но более распространена точка зрения, что Д. н. превращаются в демонов. Они появляются в определенные календарные периоды, дни недели, время суток: на святки (серб., бел.), в адвент и на святки (пол.), в Страстную и пасхальную недели (Прикарпатье), на Троицу (в.-слав.), под пятницу (Украина). Д. н. приходят в дома на Святые вечера и Троицу и забирают одежду (бел.). На о. Хвар верят, что *мацил* (душа некрещеного ребенка) появляется после вечерней молитвы и остается до первого колокольного

звона. На Карпатах *страччуки* тоже появляются на межах и под старыми вербами по ночам. На Черниговщине души *некрестей* купаются в ночь под пятницу в свежем квасе.

Души Д. н. принимают облик: блуждающих огней (*bludicka*, чеш., Лугачовске Залесн, *ohnivá det'átka, zvětylka, zvětiška*, юж. Чехия; *blud, bludnik*, III Пресвальд; *szwieszniki, śwycycki*, центр. Польша, *światelki*, зап. Галиция), из-за которых можно заблудиться в лесу и на болоте, а также — ветра (з.-укр. *зрочки*), коней (гомел.), котят (пол.), мышей (юж.). летучих мышей (карпат.) и птиц: воробьев у болгар, черных птиц, белых голубей у поляков; совы, сороки у вост. славян. По верованиям юж. славян, души Д. н. в виде птиц без перьев (болг. *нави*, *наикни лаусници, сьвци*, серб. *некрштеници, навија, жуди, самовиле*) прилетают и садятся на доме, где недавно родился ребенок, и стараются причинить вред: забрать у роженницы молоко, вызвать родильную горячку (*наоивницата*), лишить сна младенца, особенно того, кто родился в «некрштени дни», отбирают они молоко и у скота. Д. н., превратившиеся в вампиров, носят в с.-х. ареале имена *мацароу, лорго* (Бока Которская), *мацил, мачил, маляк* (Пач), *тинтили* (о. Млет), *несвидинчили, несвидинчи* (Самобор). У русских известен такой персонаж, как *исома*, мертворожденный младенец, который проказит, если его не признают за домового, вологод. *проклянушки*. У вост. славян Д. н. также превращаются в русалок, *мавок*.

В криках птиц слышны упреки и просьбы окрестить (в.-пол., в.-укр., з.-бел.). Если родители или посторонний человек дадут им имя (Адам, Ева, Ян, Анна, Иван, Марья, и т. д., этн имена давали и падающим звездам), произнося формулу типа «Як хлопец, то Адам, а як дивчина — то Ева» (брест., ПА), то они попадут на небо и станут ангелами (их называют «глухими ангелами», прикарпат., Печенжинн), ангелами-хранителями своего «крестного» (гуцулы); ангелом может стать и «крестный». В противном случае Д. н. вместе с родителями попадут в ад (пол., Сандомир); душа отца переходит в скотину в наказание за свой грех (Пуша Сандомирская); неокрестивший детей после смерти тоже будет бегать по полям черным псом (пол., Янкув). Подобное символичес-

кое крещение, как и настоящее, должно сопровождаться подарком, чаще всего кусочком ткани, ср. жалобу такого младенца, что мать даже распашонки не дала (чеш.).

У поляков Сандомира *niechrzczyści* или *latawcy* бродят по свету в течение семи лет в виде мыши или птицы, и в них бьет молния; у зап. украинцев те же представления относятся к *потерчукам*, *стратчам* (Д. и., недоношенные дети, выкидыши). Д. и. покидали могилы на св. Мирона (17 августа), и святые ангелы крестили их (*кнев.*). Говорят, что в семь лет их окрестит Иоанн Креститель (люблин.). Известен и другой взгляд: если такого ребенка не окрестить заочно до семи (двенадцати) лет, то он тогда станет «*лятавцем*» (попемыспа.), *млякой семилеткой* (Подолье), *нявкой*, *бессидцей*, *лессной* (гуцулы), *вуклолаком* (Иванич-Град). У украинцев Закарпатья, *змича* ходит до семи лет чертом, пока его не окрестит мать. Навку съездают «дикие люди», а если этого не произойдет, то на «том свете» ее будет есть ее собственная мать (гуцулы).

Если некрещеного или мертворожденного ребенка, похороненного под порогом, окрестить в семь дней (месяцев или лет), ему можно приказать стать «клобуком», который будет приносить хозяевам богатство (пол. *мавуры*).

Части тела умерших Д. и. используются в магии. Так, мизинец правой руки помогает ворами при краже. В Лужице палец сжигают и носят с собой пепел, чтобы быть незаметными во время кражи. В России ту же роль играет свеча из жира Д. и. В Самоборе (хорв.) полагают, что ведьмы готовят из тел Д. и. мазь, с помощью которой летают на шабаш. Читая заговор от воровьев, призвали мертвого некрещеного младенца стеречь просо (бел. *турья*).

Лит.: Кабакова Г. И. Дети, умершие до крещения // ПСА.312-317; Ястр.МЭН:118; Браг. ДР:112; Бог.ВТНИ:249; Бессар.МЭС:197; ПР 1927/4:190; Малын.СМФ:250; Гнат.ЗУД:199-207; КС 1889/27:594; ЭО 1911/88-89:255; Зел.ОРАГО 2:796; Крчч.БЭРС:168-170; Fed.LB 1:220-221; ЗРЕИ 9:338-339; СВЗБ 1939/54:524; ВГ:464; GZM 9:486; 20:465; ZWAK 1880/4:192-193; 1881/5:159; 1889/12:229; 1890/14:200; 1894/18:78; МААБ 1903/6:248; 1904/7:86; В.сг.МД:227-230; Mosz.AKL. 3: k.5; Szyf.ZOW:107; Veck.WSMAG:

452; Schul.WV:109-114; Čl. 4/1894:244; Lud 1902/8:56; 1905/11:378; 1907/13:112.204.

Г.И. Кабакова

ДЕТСКОЕ МЕСТО - см. Послед.

ДИАЛОГ-РИТУАЛ — самостоятельный обряд или компонент (нередко основной) обряда, исполняемый двумя или более лицами. Как правило, является трехчленным и состоит из вопроса первого лица, ответа второго лица (лиц) и комментирующей итоговой части первого лица. Обычно повторяется трижды.

Д.-Р. известен всем слав. традициям и многим индоевропейским. Древнейшая фиксация Д.-Р. относится к XII в. Саксон Грамматик отметил, что на острове Рюген после сбора урожая жрец прятался за огромный пирог и спрашивал людей, видят ли они его. Люди отвечали, что едва-едва, на что жрец проносил пожелание, чтобы на будущий год за еще большим пирогом его было бы и вовсе не видно. Подобный обряд отмечен в Полесье, в с. Кочинцы ныне Вльск. р-на Гомельск. обл. В Сочельник после ужина все отходили от стола, и хозяин, перекрестившись трижды, садился в красном углу, а его жена садилась напротив и спрашивала: «Чи бачиш ты мене?». На это хозяин отвечал: «Не бачу!». Хозяйка заключала: «Каб же ты не бачиш за стогами, за копами, за возами, за снопами свету!» Затем хозяин спрашивал у жены: «Бабю! Чи бачиш ты мене?» Хозяйка отвечала: «Не бачу!», и хозяин заключал: «Каб же ты не бачила за гурками, за гарбузами, за капустою, за бураками свету!» (Шейн МИБЯ 1/1:47).

Аналогичный обряд совершался у сербов (герцеговинцев, черногорцев) с участием хозяина и челяди в Сочельник, также у словаков, у болгар на Бабин день с участием повитухи и молодок, в иную пору священника и пасты, у украинцев (Черниговщина, Полесье) с действием хозяина и хозяйки на Богатую кутью (31.XII/13.I), у гуцулов на Пасху, у белорусов на Радунцу (вторник Фоминной недели) и на Деды на Дмитровку (26.X ст. ст.), у поляков (Белосточчина) в Сочельник, когда хозяин прятался за сноп. Во всех других зонах прятались за пироги,

блины, яства и т. п. У великорусов в Московской округе на Вознесение такой диалог исполняли дети, прячась с печенем-«скворцами» во ржи. У юж. славян (в Пиринском крае и др.) в Трифонов день (1. II ст. ст.) прятались в винограднике и прованосили диалог женщины-хозяйки, пра этом вопрос «Видишь ли ты меня?» мог заменяться вопросом «Что ты делаешь?» с ответом «Режу» (лозу).

Еще в 1818 г. Вук Караджич описал герцеговинский обряд: двое берут рождественский пирог «чесницу», поворачивают его, находясь друг перед другом, и спрашивают один другого: «Милям ли се?» [Виден ли я, высовываюсь ли я из-за пирога?], другой отвечает: «Милаш мало» [Слегка виден], тогда первый говорит: «Сад мало, а догодие нимамо» [Сейчас немного, а на будущий год — нисколько] (Вук: 369). У вост. славян подобный обряд мог исполняться не только на Рождество, но также и на Пасху, на Радуницу (вторник Фоминной недели) и в поминальные дни, когда хозяин прячется за блинами.

Д.-Р. исполнялся и во многих других рождественских ритуалах, например, при обрядовом катании, волочении по земле, сеянии, молотбе, прядении, внесении в дом кутьи, яств, воды. Такие Д.-Р. известны у сербов, у болгар, у словаков. В ответах часто содержалось пояснение: «валяю для плодородия этого года» или «валяю сыр, масло, всякое добро» и т. п. В Болгарии у южных фракийцев (Гюмурджинско) было принято после каждого из трех рождественских ужинов тянуть трапезный столик или разложенную на нем еду; при этом спрашивали: «Какво влачим?» [Что тащит?], и отвечали: «Житу, берскет!» [Хлеб-жито, урожай] (Вак. БЕТБ: 457). У словаков Верхнего Спиша (с.-вост. Словакия) в сочельник девушки бегали к источнику за водой. Каждую из них дома ждала хозяйка, которая спрашивала: «Со prinela?» [Что ты привнесла?] и получала ответ: «Магло, sir a kivan sir» [Масло, сыр, а коровам плодородие] (SN 1972/3:486).

Д.-Р. произносятся при внесении бадняка, при посещении дома «полазником» (у юж. славян и на Карпатах) и приглашении к столу Бога, семьи на сакральный ужин и в другие моменты рождественского обряда. В Полесье Бог (хозяин) выполняет роль гос-

тя. На Мозырищине хозяин выходит из дома и стучит в дверь или стену, а хозяйка спрашивает: «Хто там стукунае?»; хозяин отвечает: «Сам Бог стукунае» и добавляет: «Сам Бог стукунае с теплою мокрою весною, з гарачим небурливым летом, с сухою и корыстною осенью». Вариант из Кобринна; «Хто там ходыт?» — «Сам Буг ходыт». — «А що робыт?» — «Жыто родит!». Аналогичное известно на Украине, в Белоруссии, Карпатах. Хозяин при этом стоит на дворе у окна, что против печи, а хозяйка в хате. Д.-Р. повторяется трижды с троекратным обходом хаты хозяином.

Широко употребителен Д.-Р. в обряде магического удерживания дома птицы и скота. В Полесье (с. Тхорни Житомирск. обл.) на «богатую кутью» перед Новым годом после ужина хозяин оставался дома, а хозяйка выходила во двор, стучала в окно и спрашивала: «Добры вчур, кума! А де ваши куры несуща?», на что из хаты хозяин отвечал: «В саран». Затем следовал вопрос о коровах: «А де ваши коровы насуца?» и ответ: «На грудку». Наконец о пчелах: «Де ваши рои ссдають?» — «На хвои ци на груши» (запись 1981 г.). В русской традиции подобные обычаи известны меньше. В Нерехте Костромской обл. в Страстную четверг утром выходила девушка (девочка) в одной рубашке и на помеле верхом трижды прыгала вокруг дома, а в доме у окошка сидела старшая хозяйка, которую девушка спрашивала: «Бабушка Марфа! Скотинка дома?», на что получала ответ из-за окна: «Дома, дома!». На Пинеге при первом грома диалог вели через трубу: «Илья Пророк, дома ли корова ночевала?» — «Дома, дома». Но чаще всего этот Д.-Р. произносился в Сочельник и касался кур. У сербов он иногда сопровождался подражанием кудахтанью наседки и писку цыплят. Тот же обряд известен болгарам, македонцам, словакам, украинцам, белорусам, полякам (на Карпатах).

Во всех слав. традициях используется Д.-Р. в магическом обряде «зарубания» неплодоносящих фруктовых деревьев. В Закарпатье в сочельник перед ужином хозяин обвязывает соломой фруктовые деревья, а неплодоносные деревья «устрашает», замахиваясь на них топором и говоря: «Рубаю тя», на что хозяйка, стоящая тут же, умоляющим голо-

сом отзывается: «Не рубай Яго, не рубай, оно буде родити» (ПР 1930 7/1-2:16-17). Поляки, жившие на реке Рабе, подходили поочередно к каждому фруктовому дереву и спрашивали: «Дерево, ты спишь или ты живо? Христос родился. Если спишь, то вставай на Новый год!» После этого они обвязывали дерево перевязлом, крича во все горло: «Будет родить, не руби!» (Świąt. LN:66). У македонцев в районе Скопье хозяйка угрожала топором не только деревьям, но и курам, винной бочке, а в районе Гевгелии хозяин «резал» кур, коров, рало, квашню, кобылу и буйволицу, наконец, больного ребенка. В Польше этот тип Д.-Р. распространен в основном на юге и юго-востоке. На великорусской территории ритуал не зафиксирован. Лишь в Орловской губ. он исполнялся окказионально: когда после отела две женщины переносили через порог теленка, шедшая сзади била по голове переднюю и приговаривала: «Будешь телиться каждый год?», — а передняя отвечала: «Буду», — и далее: «Что отелитишь?» — «Телушку». — «На тебе полушку» (подавалась копейка).

В тот же Сочельник или на Рождество у сербов произносились Д.-Р. «уничтожающие» или «укрощающие» хищных зверей (волков, медведей, лисиц) и птиц (ястребов, орлов), а также кротов, мышей и т. п. К примеру, хозяйка собирала ложки и вилки и связывала их. При этом ее спрашивали: «Что ты делаешь?», — а она отвечала: «Собираю и связываю, чтобы связать ястребов, ворон и других птиц, чтобы они в течение года не ловили цыплят». Связанные ложки и вилки она вешала затем около курятника. В ритуальных действиях против орла запекались петушиные когти с камнем, против волка — держался камень под языком, завязывалась очажная цепь. Кроме того, плели, шили, кололи илой, «заплетая», «завязывая», «зашивая» волчью пасть, ястребиный клюв и ноги, «выкалывая» змеинные глаза. Все эти действия сопровождались Д.-Р. Болгары исполняли такие обряды также и в Мышиный день (27.X ст.ст.) и в Волчий днн. Словенцы в Сочельник выгоняли хорьков. У русских в Смоленской губ. на Юрьев день при выгоне скота совершался сложный обряд, в котором «замыкали» зверю (волку) зубы и «закрывали» ему глаза.

Особый и, надо полагать, весьма архаический Д.-Р. исполнялся ради *нагна-* ния мух, блох, клопов и т. п. У сербов на Рождество хозяйка со двора обращалась к своему ребенку, находившемуся в доме и занятому поеданием рождественского пирога: «Что ты ешь?», на что получала ответ: «Вм этот пирог и самого себя, чтобы блохи сами себя съели». Болгары изгоняли блох на Бабу Марту (1.III ст. ст.). В канун этого дня происходил диалог перед закрытыми дверями дома. Тот, кто был снаружи, стучал камнем в дверь и кричал: «Блохи, пошли вон!», а находящийся внутри открывал дверь и говорил: «Баба Марта, входи!». В южнорус. областях подобный Д.-Р. исполнялся накануне какого-либо поста. Так, в Зарайском у. на рождественское заговенье (14. XI ст. ст. — ап. Филиппа) после ужина бабы распускали волосы и одна, садясь на помело, оставалась у стола, а другая верхом на кочерге выезжала во двор, обвешивала избу и, остановившись у окна, спрашивала, а из избы ей отвечали: «Вы заговелись?» ~ «Заговелись» — «Чем заговелись?» — «Хлебом-солью» — «А клопы чем заговелись?» — «Клоп клопа съел».

Д.-Р. применялся как заговор при лечении болезни скота и людей. Например, в Полесье при лечении истощенных кривок ребенка (*криве*) против окна у красного угла («кутного угла») купают в теплой воде ребенка, а за окном стоит женщина и спрашивает: «Шо ву [=вы] робице?»; ей отвечают: «Варим криксы», на что она говорит: «Варице горш, штоб не варили больш!» (с. Стодоличи Лельчицк. р-н, Гомельск. обл., запись 1974 г.). У сербов на Рождество до восхода солнца скот прогоняли веткой бадняка мимо двух горящих по сторонам свечей и двух гребней. При этом говорили: «Что гонишь?» — «Гоню *мушкавац* (гангрену)» — «Гони, гони, чтобы ее не бмало!».

Следует отметить хорошую сохранность Д.-Р. в сербской этнокультурной среде, где почти каждый тип представал в нескольких вариантах и где отмечены Д.-Р., не известные в других традициях. Таковы, например, диалоги, связанные с магией изобилия молока и вытирания живого огня. Первый основан на мифологических представлениях об облаках-тучах (см. Туча) как *коровах-говядах* (см. Говядо). Так, на Рождество в цен-

тре Сербии, в Шумадини полавника, вошедшего в дом, покрывают толстым шерстяным одеялом (*лубер*), символизирующим толстый слой сливок на молоке, и спрашивают, как на дворе — облачно или ведро, на что всегда отвечают: «Облачно!» или «Всюду безоблачно, а над нашим домом туча!». Эта ворожба направлена на то, чтобы в грядущем году было больше сливок. У сербов Д.-Р. употребляется при зажигании живого огня (около гор. Ужице), тушении рождественской свечи (в Поповом Поле), первом доении овец на Юрьев день (в с.-вост. Сербии). Эти Д.-Р. и сопутствующие им обряды не имеют параллелей в других славянонах. Не находят параллелей и многие единичные Д.-Р. других традиций.

Функционирует Д.-Р. преимущественно в календарных обрядах в рождественский и новогодний период, частично в период, им предшествующий и за ними следующий, в малой мере — в начале весны, на Пасху, при первом доении овец, при первом громе, крике удода, жаб и т. п. Лишь небольшая часть Д.-Р. связана с поминовением предков или окказиональна, т. е. исполняется по случаю окончания молотбы, высекания огня, отела, лечения болезней и др. Д.-Р. направлен на вызывание плодородия и изобилия грядущего года, на защиту от хищников, вредных насекомых, болезней, на призвание благодатной силы, охраняющей земные блага, на удержание скота и домашней птицы в пределах дома. Д.-Р. произносится обычно через какую-то преграду: большой пирог или кучу *пирогов*, блинов, через порог, дверь, окно, сноп, дерево и т. п.

Действия, сопровождающие Д.-Р., обычно называются в самом диалоге; это прятание, катание (волочение), сеяние, хождение, стучание, зашивание, завязывание, угроза и т. д. Действующие лица выделяются попарно или один и множество: хозяин и хозяйка, хозяин и челядь, хозяйка и другая женщина, хозяин и другой домоходец-мужчина, «полазник» и хозяин (или хозяйка), священник и паства, жрец и народ.

Лит.: Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // СБФ.-84:5-72. Он же. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // СБН.-93:82-110.

Я. И. Толстой

ДИВ (праслав. **divъ*) — о.-слав. слово со значениями 'чудесный, странный, удивительный' (ср. этимологически тождественное праслав. **divo* и др.-рус. *дивитися* 'удивляться') и 'дикий' (см. *Дикие люди*). Славянские лексемы *дивъ*, *диво* 'чудо, диво, удивление' (ср. Чудо) оказались омонимичными ряду иноязычных заимствований, что отразилось в специфике бытования и интерпретации как самих этих слов, так и в мифологических представлениях, связанных с дививатами с корнем *div-*.

Д. как мифо-эпический персонаж упоминается в цикле др.-рус. воинских повестей («Слово о полку Игореве», далее СПИ, «Задонщина», «Сказание о Мамаевом побоище»). Исследователи соотносят Д. с птицей (филин, гриф, удог), предвещающей несчастье («*Диво кличетъ вреху дрвца*»); с птицеобразным демоническим существом («*уже врѣжеса Диво на землю*»); с оборотнем или колдуном (удар Д. о землю как способ оборотничества); с аллегорической фигурой воинственного противника — половца. Более убедительной представляется интерпретация Д. в связи с гипотезой об иранском происхождении образа и его имени (ср. персид. *div*, *dev*, авест. *daeva* 'злой дух, демон'). В иранском фольклоре встречаются дословные соответствия формулам СПИ *вбися диво, уже врѣжеса Диво на землю*: «див бросился (кинулся)», «див треснулся об землю и сдох». Таким образом, лексически Д. из СПИ может быть сопоставлен с ю.-слав. названием мифологического персонажа самодива (см. Вила), которое также является заимствованием (ср. Иран. **astadiva* 'асмон, злой дух').

В ряде списков поучений против язычества (с XIV в.) в перечне славянских божеств Д. появляется на месте Симаргла, что дает возможность предположить некую функциональную преемственность между Симарглом (как иранского происхождения воинским божеством, воплощаемым хищной птицей?) и Д. (ср. в статье Боги). В др.-рус. памятниках иранское имя «див» получает дополнительный оттенок за счет наложения славянской семантики. Отождествление *дивъ/диво* («уже вержено диво на землю») в «Задонщине» и чередование *Див/Дива* в поучении против язычества XIV в. («Тьма же богом требу кладут и творять и словенский язык: вилам и Моко-

ши, и Дивъ, Пероуноу, Хърсу...»; Анич. ЯДР:384) имеют народно-этимологический характер. Таким образом, проблематично объединение праслав. *divъ* с н.-с. *dcimos* 'бог' с дальнейшим развитием на славянской почве перехода 'божество' > 'злой дух' (ЭССЯ 5:35-36).

В сербских и болгарских сказках Д. — человекоподобное существо огромного роста и силы (см. Великан), обладающее магическим знанием (Балканско езикознание 1985/2:17-18; СМР:106). Имя этого персонажа (с.-х. *diva* 'демон, великан', болг. *dev, div* 'злой дух, великан', родоп. *dev* 'дьявол') и отчасти его функции обусловлены турец. *dev* 'великан, демон', которое является иранским заимствованием.

Д. — демонологический персонаж. С представлениями о Д. как вредоносном существе (персонификации болезни?) соотносится единичное поверье: «Лытый див в полночь встает из болота, такой сухой, да высокий и с раздвоенной головой; если увидишь его, то такйа скорее, потому что если поймает, то такая пропашница (лихорадка) нападет, что жизни не рад будешь» (укр.; КС 1895/7:24). Ср. ст.-бол. *dziv* 'чудовище, страшилище, урод', укр. *div* 'злой дух, чудовище' (ЭССЯ 5:35).

Д. фигурирует в укр. проклятиях *Щоб на тебе Диве прийшов! Диво би на тебе зийшло* и поговорке *з доброго дива (сталося) 'неожиданное происшествие, несчастный случай'* (ЕЗ 1905/16:557—558).

Лит.: Трубачев О. Н. Славянская этимология и праславянская культура // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988:313—321; «Слово о полку Игореве». Энциклопедия. СПб., 1995/2:110—114; Мартынов В. В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // СФФ—89:63—65; Ворт Д. Див — *Simurg* // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978:127—132; Орел В. Э. «Слово о полку Игореве» и его этимологическое изучение // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. М., 1988: 134—136; Po Ia k V. *Ětymologické přerůvku k slovanske demonologii* // *Slavia* 1977/46/3:288—290.

О. В. Белова

ДИКИЕ (ДИВЬИ) ЛЮДИ — персонажи народной демонологии, мифические лесные существа. Названия восходят к двум родственным праслав. корням *dik-* и *div-*, сочетающим в себе значения 'дикий' и 'удивительный, странный, чужой' (ЭССЯ 5: 35—36). См. Див.

Дикарь, дикий, дикий, дикенский мушкетер (рус.) — лесной; предстает в виде человека небольшого роста, с огромной бородой и хвостом (сарат.). Сходный образ имеют укр. *лысыи люди* (бородастые, косматые старики; одаривают серебром того, кто вытрет им нос; ср. Белун). Ср. также костюм. *дикий черт*, вятк. *диконский нечистый дух*, вызывающий паралич, укр. *лытый див* 'болотный дух, насылающий лихорадку' (КС 1895/7:24). *Дика баба* (укр., карпат.) — женское демоническое существо, отличается красотой, передвигается с помощью сапог-скороходов; обменивает детей и пьет их кровь, соблазняет молодых мужчин.

Некоторые в.-слав. свидетельства о «диких людях» перекликаются с кельтскими легендами о *диких людях* (чудесных народах с необычным обликом, упомянутых в «Александриде» — средневековом романе о походах Александра Македонского) и поверьях о мифических народах. *Дикие люди* небольшого роста, красивые, с приятными голосами, живут в горных пещерах, обладают даром предвидения (рус. урал.); одноглазые *дикие люди* живут за морями, посядают людей и пьют баранью кровь (бел. волковск.); *дикий народ* — заморские обитатели, покрыты шерстью, с длинными хвостами и ушами, как у вола; не умеют говорить, только пищат (бел. сокольск.).

З.-слав. и ю.-слав. «дивьи люди» — лесные демоны. *Divi muži, diva ženų, divé ženky* (чеш.), *divoženky, divičeny* (морав.) живут в горах, лесах, подземных норах; мужчины покрыты шерстью (ср. ст.-чеш. *divi muž* 'фавн, сатир'), похищают девушек; женщины — огромного роста, с длинными нечесанными волосами, на лицах — бородавки, правый глаз черный, левый — синий, на голове — красные шапки; бывают очень злыми, обменивают детей, но могут поддерживать с людьми и хорошие отношения (помогают в поле; одалживают утварь; одаривают березовыми листьями, которые превращаются в золото; прядут для людей лен); собирают (просят оставить для них) колосья

в поле; ночью танцуют на лесных полянах; говорят по-чешски, но «наоборот» — с частотой «не» перед каждым словом. «Дьявы люди» огромного роста (ср. **Великаи**) *Zruty, Ogrudy* — обитают в Татрах (чеш.). *Dziwożeny* (пол.), *dziwiacy* (луж.) — высокие, худые, бледные; огромные груди перекидывают через плечо; похищают молодых людей себе в любовники, девушек — в подруги (ср. **Богинка**). Лужичане представляли себе «диких людей» покрытыми шерстью, с конскими ногами. У словенцев *divje deklevojke* живут в лесу, во время жатвы выходят в поле, где снопы для них вяжут *divji mošje* (считается, что именно они научили людей земледелию). *Divja zepa* имеет огромную голову, длинные зеленые волосы, короткие ноги, вывернутые пятками вперед ступни; *divji moz* покрыт мхом, обладает большой силой. У словенцев и болгар (*дивите жены, дива, самодиви*) эти демонические существа могут соотноситься с вилами.

Лит.: Polak V. Etymologické príspevky k slovanske demonologii // Slavia 1977/46/3:288—290; Ovsec D. J. Slovanska mitologija in veševanje. Ljubljana, 1991:336-337, 341, 359-359, 375-376, 466; Влас.НА.:124-125; РДС:124-129; ЖС 1898/3-4:439-441; Чуб.ТЭСЭ 1211; Mäch.BS:100-101; Mäch.NSB:126-130; СЛ 1896/5:585-586; 1899/8:358-359.

О. В. Белова

ДМИТРИЯ СВ. ДЕНЬ - рус. *Дмитриев день*, укр. *Дмитра, Змитра*, бел. *Зміцер*, серб. *Митровдан*, болг. *Димитровден*, день памяти св. Димитрия Солунского, отмечаемый православными 26.X/8.XI. Известен главным образом по поминальному дню, приходящемуся на субботу (реже — пятницу) накануне праздника, так наз. *Дмитровская суббота* (см. **Задушници**).

Следующий за Дмитриевым днем день св. Нестора у болгар и сербов принадлежал к «мышинным» праздникам (Гура СЖ:409—411). В Асковицкой Мораве в сам Д. д. совершалось ритуальное изгнание мышей (Фор.ЖОАМ:394), см. Мышинные дни. У сербов Косова Поля 27.X/9.XI, в день, называемый «слугой святого Димитрия», запрещалось открывать сундуки, чтобы у змей не раскрывались пасти (Доб.

ВКП:211). В некоторых ю.- и в.-слав. регионах Д. д. связывался с волчьей темой. У вост. славян считалось, что с Д. д. до весеннего Юрьева дня «волки распушены» и потому нападают на скот. К Д. д. приурочены запреты шить, кроить полотно, оновать, прясать, ткать, чесать шерсть, работать со скотом или работать вообще, чтобы **набежать** нападения волков на овчаров и на стадо (Гура СЖ:136—137, 139; Странджа: 348, серб., болг.).

Д. д. относился к годовым праздникам, ср. его болг. название **Годинак ден** (Странджа:305—306), а также считался началом полугодия, называемого *мылровско* и продолжающегося до Юрьева дня, который открывал второе, *змурджево*, полугодие (черногор.). Пограничный характер праздника отразился в поверье, согласно которому в ночь на Д. д. (как и на Юрьев день) ведьмы якобы обрасывают с неба луну, превращают ее в корову и доят (Поп.СБ:23, ю.-болг.).

Д. д. был началом зимы, ср. календарные паремии: «Св. Гьорги лято носи, а свети Дамитър — зима» (ЕБ:132, болг.); «В Дмитриев день зима лезет на плетень» (КГ:391, рус.); «Дође нам свети Димитрије на белу коњу» [Придет к нам святой Дмитрий на белом коне] (Шк.ЖОП:97, серб.). По болг. поверью, в Д. д. «дядо Дамитър» якобы тряс своей белой бородой, и из нее сыпался первый снег (Поп.СБ:10), а также появлялись другие признаки зимы: начинали дрожать звезды, ложился иней (Странджа:221).

По погоде в Д. д. примечали о характере зимы и погоде на все следующее полугодие. В России считали: «Если Дмитрий в лодке (т. е. еще нет льда), то и Егор в лодке» (т. е. к Юрьеву дню вскрыются реки) (ВФНК:117); «Если Дмитриев день по снегу, то и Святая, т. е. Пасха, по снегу, а Дмитриев по голу, и Святая по тому» (КГ:391). Если в Д. д. тепло и солнечно, то зима ожидается легкой и влажной (Болг.). По укр. приметам, если к Д. д. земля уже замерзла и дует холодный ветер, то зима еще некоторое время не наступит, и т. д.

У юж. славян Д. д. считался основной хозяйственной границей года, отделяющей летнюю его часть от зимней. День, следующий за Д. д., назывался во многих местах *разпус* (Доб.:339), ср. тот же

хронимом в отношении Юрьева дня. Тогда заканчивались сроки долговых обязательств и хозяйственных договоров, наниматели расплачивались за полгода работы со слугами, овчарами, пастухами и т. д., после чего заключались новые договоры на следующую половину года. По этому поводу на с.-востоке Сербии говорили, что «Митровдин веже и одвеже» [Д. д. связывает и отвязывает] (ГЕМБ 1993/57:228). В Македонии в Д. Д. в селе устанавливали новый «рабош» — деревянный календарь, на котором обозначали размеры долгов, а также имена должников и работодателей (ГЕМС 1960/1:172). Д. д. обозначал также завершение скотоводческого года, начинающегося в день св. Георгия, а сами святые Юрий и Димитрий считались покровителями скота. В связи с этим овчары, чабаны и пастухи устраивали празднества в корчме, которые длились несколько дней, кололи курбан, посещали «сборы» в соседних селах, водили «чобанско хорво», и т. д. (Кал.:229,266 и др.).

У вост. славян Д. д. отмечал завершение осеннего матримоняльного сезона, т. к. только до этого дня (в преддверии рождественского поста и последующих праздников) можно было засылать сватов, ср. в паремиях: «Святы Змицер — ён на ўсіх эццэр: саладзі саладзіць, пива робіць, сыноў жацьць, дзяцюк выдаець» (ЗК:379, бел.); «Да Змытра дэжу хитра, а пасыле Змытра хоть ты задницу вытри сю» (СБЯ-86:116, бел.-полес.); «До Дмытра дівка хитра, а по Дмытри хоч комин витри», «До Дмытра дівка хитра, а по Дмытри хоч за старца, аби не остаться» (Скуп.УІ КК:139—140, укр.).

Т. А. Азопкина

ДНИ ДОБРЫЕ И ЗЛЫЕ — единицы календарного времени, наделяемые положительным или отрицательным прогностическим значением в отношении наполняющих их событий и действий. Представление о добром и злом (хорошем и плохом, благоприятном и неблагоприятном, «чистом» и «нечистом» и т. п.) времени лежит в основе народной аксиологии времени (см. **Время**) и применяется к любым временным единицам — от часа и даже минуты до крупных отрезков годового и жизненного времени. См. **Сутки**, **Лунное время**, **Календарь на-**

родный. Однако в первую очередь объектом оценки и семантизации в нар. традиции являются дни недели и дни вообще. Выбор правильного, доброго, благоприятного дня считается важнейшим условием успеха любого начинания, и, наоборот, беды, неудачи, болезни и т. п. часто объясняются неправильно выбранным или несчастливым выпавшим днем (например, днем рождения, сватовства, вступления в брак, зачатия ребенка и т. п.).

В нар. традиции получили распространение верования в магию чисел и основанные на них представления о наличии в каждом месяце серии «злых» дней, восходящие к средневековым нумерологическим текстам, проникшим к славянам уже в первые века христианства. Древнейший список таких «злых дней» сохранился в виде приписки к Ассеманиеву евангелию. Следы этих верований обнаруживаются в разных слав. локальных традициях. Так, в Полесье, в заветных тетрадках встречаются перечни «несчастливых» дней, например, «Январь — 1, 7, 17; Февраль — 8, 16, 17; Март — 8, 11, 17, 30; Апрель — 3, 10, 13; Май — 8, 10, 17; Июнь — 1, 17, 27; Июль — 3, 17; Август — 13, 17; Сентябрь — 12, 17, 18, 30; Октябрь — 11, 15; Ноябрь — 1, 7, 17; Декабрь — 1, 7, 17» (с. Дяковичи Жытковичского р-на Гомельской обл., запись 1983 г., ПА). По местным верованиям, заболевший в эти дни скорее всего умрет, а рожденный в один из этих дней будет несчастлив; посаженное в поле или огороде не взойдет и т. п. У хорватов Истрии такие дни называются *fele*, к ним относят числа 7, 17, 27 каждого месяца; в эти дни избегают начинать сев и любое другое важное дело. Там же считаются несчастными и избегаются «непарные», т. е. нечетные даты (*dišpar*), наряду с днями, когда нарождается новый месяц, и с некоторыми днями недели (вторник, четверг) (NU 1966/4:195—196). Нельзя не заметить, что при всем разбросе локальных «злых» дней, в них чаще всего фигурирует цифра 7, затем 3.

В полесском селе Бостынь на Пиньщине верили в то, что в году есть девять несчастливых дней — по три весной, осенью и зимой: «Весной коло Пасхи до отрасного четверга, зимою — коло Рожества, а осенью — коло Покровы. В этот день щоб в хозяйстве ничего не робить; як женщина рождает, так

тоже несчастное дитя; молодые женятся — тоже плохо. Яки люди не знают несчастных дней, так страдают. В плохой день нельзя жито, картошку засеивать...» (ПА). В другом селе (Радчицк) начинали строить дом или другие предприятия в третий день третьей недели, считая этот день благоприятствующим успеху. Русские Заонезья опасались четырех недель в году, когда запрещались супружеские сношения; считалось, что дети, зачатые в это время, не будут долго жить. По болгарским верованиям, зимой, около дня св. Афанасия, есть «черные дни» (*църне лене*), когда не справляют свадьбы; первые три дня марта тоже считались нехорошими (*дрийнидене*), тогда ничего не сеют (пловдив.).

Лит.: Сперанский М. «Злые дни» и приписках Ассеманова евангелия // Македонски преглед. София, 1932/7/1; Толстая С. М. Полесские рукописные календари // ПОЛУТРОПОН. К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1999. См. также лит. к статьям *Время и Дни недели*.

С. М. Толстая

ДНИ НЕДЕЛИ — единицы недельного счета времени, усвоенного славянами вместе с христианством; в народной традиции объект семантизации, символизации и оценки, а также мифологической персонализации. Предположения о существовании «автохтонной» славянской недели не имеют достаточных оснований; недельному счету времени у славян предшествовал счет времени по фазам луны, сохранивший свое значение в отдельных местных традициях до наших дней (см. *Лунное время*).

Названия Д. Н. этимологически тождественны во всех слав. языках (единственное исключение — рус. литер. *воскресенье*, сменившее слав. *неделя* в конце XVI в.), авторство их приписывают создателю слав. письменности св. Мефодию. Логика и внутренняя форма этих номинаций указывает на структуру недели, начинающейся с воскресенья (откуда понедельник как день, следующий после *недели*, и среда как срединный день), однако «порядковые» названия Д. н. (*вторник*, *четверг* и *пятница*) противоречат этому и предполагают, что неделя начи-

нается с понедельника; об этом же говорят и толкования современных словарей слав. литер. языков, называющие воскресенье седьмым днем недели. Это противоречие, однако, снимается, если принять, что порядковая номинация могла относиться только к будним дням, следующим за воскресеньем.

Двойной счет Д. н. — с воскресенья и с понедельника — применяется как в церковном, так и в народном календарях: недели пасхального цикла (от Пасхи до Троицы) начинаются с воскресенья и именуются и нумеруются по названию и порядковому номеру предшествующего воскресенья (за *Светлым воскресеньем* следует *светлая седмица*, за третьим воскресеньем по Пасхе — *третья седмица* и т. д.), а недели «троицкого» цикла (от Троицы до Пасхи) начинаются с понедельника и кончаются воскресеньем, в соответствии с которым они называются и нумеруются (*Вербную* неделю завершает *Вербное воскресенье*, *масленую* неделю — *Масленица*, первую неделю Великого поста — первое воскресенье и т. д.). Двойной счет приводит к тому, что в точках переключения с одной системы счета на другую получается одна неделя вообще без воскресенья (такова Страстная неделя: предшествующее ей Вербное воскресенье принадлежит предыдущей Вербной неделе, а последующее — следующей Светлой неделе) и одна неделя с двумя воскресеньями (такова неделя, начинающаяся с воскресенья Троицы и кончающаяся воскресеньем — первым по Пятидесятнице, завершающим первую неделю троицкого цикла). В народном календаре также присутствуют оба типа недель (ретроспективная и проспективная), о чем свидетельствует не только терминология недель и окружающих их воскресений (напр. *Проводной* *тыждень* и *Проводы*, *запустный* *тыждень* и *Запусты* и т. п.), но и разного рода перечни Д. н., встречающиеся в поговорках, приметах, гаданиях, запретах и др. в виде клишированных текстов, например, «Спать ложится неделя с понидилком, уторок с середю, четверг с пятницей, а субота — единица: што мне приснища» (ПА); «Кажуть, у понедельок важкнй дэнь, а во второк батьку умар. у сэзду ховали, у четвэр поминали, а пятница похатница, а субота ж із работа — выходной; а нидня — то ужэ празник» (ПА).

Семантизация Д. н. (часто неотделимая от оценки) проявляется в таких относящихся к ним эпитетах, как *счастли- вый, легкий, благой, «чистый»* или *несчаст- ный, тяжелый, «нечистый», слабый, нустой, яловый, кривой, мертвый, черный* и т. п., а также в запретах и предписаниях, касающихся выбора подходящего (благоприятного) дня для совершения (или начала) важных хозяйственных и жизненных акций (иногда и бытового поведения), и даваемых им мотивировках. Так, русские крестьяне Переяславль-Залесского у. выбирали «для запихивания понедельник, вторник, четверг или субботу, которые считались "легкими" днями недели» (См. ККХ:50), а калужские — севали коноплю «на следующей после троицына дня неделе — в четверг ("легкий" день) и в субботу ("толстый") день» (Зел. ОРАГО 2:592). Словаки-лишоване называют понедельник яловым (*jalovýdeň*) и избегают *примыодать* в этот день случку скотины, посадку овощей и т. п. Сербы Лесковацкой Моравы считали воскресенье, понедельник, среду и четверг счастливыми (*срепни дани*), а вторник — несчастным (*лош, несрепан, баксу*). В зап. Боснии пахоту, жатву, молотбу и т. п. никогда не начинали во вторник и в тот день недели, на который пришлся праздник Усековения: первый считался самым несчастливым из всех дней (*najnesređniji*), а второй — тяжелым (*težak*) днем. Словенцы Штирии вторник, среду и пятницу называли слабыми, скверными (*slabi dnevi*), особенно для рубки леса. У юж. славян часто субботу, иногда и вторник называют мертвыми (серб. *умрли дани, душки дани*); в эти дни поминают умерших и раздают на помин души, женщины не прядут, не моют голову, не расчесывают волос (чтобы не овдоветь) и т. п.

Верования, трактующие Д. н., составляют обязательную часть народной аксиологии (см. Время), например, в местной традиции карпатских украинцев они формулируются следующим образом: «Понеділок тяжкий день. Віторок добрий на воєво, заоруют. Середа. В середу не мож краєтн шматя, бо би вуши їм. Читвирь также добрий на воєво, заоруют. Пятница. Поедни баби куделью не прядут, хліба не печут. ... Субота. Як в суботу, не дай Боже, хто заслабне, не хоче подуживати, ай вмирати» (МУРЕ 1900/3: 33—35). Эти верования обнаруживают зна-

чительную вариативность как в отношении общей оценки каждого Д. н., так и в отношении их «содержания»: одни и те же дни могут быть благоприятными для одних действий и событий и неблагоприятными для других. К наиболее ярким отличиям в оценке Д. н. относятся общая трактовка вторника и понедельника: у юж. славян — как плохого и хорошего дня соответственно, а у вост. и зап. славян — наоборот.

Критерии оценки и основания семантизации и символизации Д. н. многообразны. К наиболее распространенным относятся признаки: мужской — женский, четный — нечетный, постный — скоромный, первый — последний, начало — конец, а также разного рода календарные, исторические и даже языковые ассоциации и мотивировки.

«Мужски» и «женски» Д. н. определяются по грамматическому роду их названий, ср. полес. «Понедельник — важки день,ничого не почная робить. Уторок — мужински день, жыто важинают всегда уторак и черверг. Четверг — мужински день. Среда, пятница, субота — женские дни. И неделя — жонка» (СБЯ-86:108). Названия Д. н. совпадают по роду в слав. языках и диалектах во всех случаях, кроме названия пятницы (в.-слав. *petnica* жен. рода, в остальных языках *petokъ* — муж. рода) и рус. воскресенье. «Мужская» семантика пятницы (у юж. и зап. славян) противоречит ее персонализированному женскому образу св. Пятницы (св. Петка), популярному у вост. и юж. славян. Воскресенье, вопреки своей исконной принадлежности к «женским» дням (*nedelja*), может включаться в ряд «мужских» дней. Например, у русских Заонежья «счастливыми» днями для венчания и брака считались «мужские дни» — воскресенье, вторник и четверг; в «женские» дни, так же как и в канун праздников, половые связи запрещались: дети, зачатые в «женские» дни будут несчастными, а зачатые под праздник родятся уродами.

Положительная оценка «мужских» дней и отрицательная — «женских» известна преимущественно у вост. славян, она менее распространена у западных и практически не встречается у южных. Поляки над Рабой считали «женские» дни (*niedziela, środa, sobota*) неблагоприятными для первого выгона скота на пастбище весной; полешуки

«квасили капусту на **мужчыньскі** день — вторник, четверг, понедельник, а **у пятницю**, субботу, неделю — не» (ПА). Однако эта оценка не имеет абсолютной силы и может зависеть от характера оцениваемых событий и деятельности, например, «женюкые» дни могут считаться благоприятными для каких-то специфически женских занятий или предсказывать нечто «женское». Так, словаки в Венгрии верили, что ребенок, зачатый в «женский» день, будет девочкой, а в «мужской» — мальчиком. В Полесье говорят: «капусту не садят у **мужчыньскі** дзень, это ж **жанско** названне капуста», «у мужицки дни свиной гонять, щоб было побольше кабанчиков» и т. п. (ПА). Встречается и противоположная оценка: в некоторых селах Житомирщины лучшими днями для начала работы считают пятницу и субботу (**жіночі дні**), а самым плохим — понедельник (**чоловічий день**) (ПА).

Четным и нечетным Д. н. придавалось значение (соответственно положительное и отрицательное) главным образом у вост. и зап. славян. Поляки Хелмского воев. считали четные (**parzyste**) дни счастливыми, а нечетные (**nieparzyste**) несчастливыми и потому, например, жатву начинали или в субботу, или во вторник. Для юж. славян этот признак не был релевантным, т. к. вторник и суббота имели однозначно отрицательную, а четверг, как правило, положительную трактовку.

По признаку **первый** — последний иногда противопоставляются в своих толкованиях и оценке понедельник и суббота. Понедельник имеет абсолютную положительную семантику в традиции юж. славян и именно в этот день считается необходимым отправляться в путь, закладывать дом или начинать серьезные предприятия, для того чтобы они были успешными. Но даже и у вост. и зап. славян, где понедельник признается «тяжелым» и неблагоприятным днем, некоторые действия предписывается совершать именно в этот день. Так, например, часто в этот день старались мочить лен, сажать фасоль, тыкву, огурцы, рассчитывая на магию первого дня: «первый день — первые и гурочки, не буде пустоцвета» (СБЯ-86: 109). В оценке субботы, обычно окрашенной отрицательно, иногда специально подчеркивается мотив последнего дня недели, ср. «Понедельником или четвертком почи-

ства; уторак је несрепан дан, среда и петак су пост, а субота је последњи дан у недељи, те у те дане не ваља почињати сетву» [В понедельник или четверг начинается сева; вторник — несчастный день, среда и пятница — постные, а суббота — последний день недели, поэтому в эти дни нельзя начинать сеять] (ГФМБ 1932/7:87). Карпатские украинцы, собираясь в путь, избегали как первого (понедельника), так и последнего дня недели (субботы). Известны, однако, и положительные оценки субботы: на западе Белоруссии было принято начинать закладку дома не в понедельник, а именно в субботу (Fed.I.B 1:359); поляки Хелмского воеводства также начинали строительство дома и полевые работы в субботу и т. п.

В некоторых случаях оценка Д. н. определяется признаком «начало — конец» недели. Так, по одному полесскому свидетельству, в начале недели рождаются дети со **счастливой** судьбой, а в конце — с **несчастной** (ПА, Ровенская обл.).

В трактовке Д. н. и их персонифицированных образах, как и в народном календаре вообще, представлена семантическая модель родства: пятница считается матерью или сестрой воскресенья: «Св. Петка — Недельна је мајка» (серб. Мил.ЖСС²:55), «Св. Петка се сматра за сестру Св. Неделе» (серб. Так.СОЅК:77); обе они оказываются тетками св. Димитрия: «Св. Петка му е тетка, и св. Недеља — деља» (болг. Марин.ІВ:259); суббота — сестра недели (воскресенья): «Subota — svetica, Nedeljina sestica» (хорв. ЗНЗО 1901/VI/2:317). По полесским представлениям, «пятница, суббота и неделя — дочери **серьды**» (ПА, Черниговск. обл.).

Оценка Д. н. может определяться звуковым обликом названия: по полесским представлениям, снопы следует складывать в те дни, название которых содержит букву **л**, т. е. в понедельник или пятницу; свиной же надо **рвать** в такой день, в названии которых нет буквы **р**, а во вторник, в среду и четверг нельзя, иначе в сале заведутся черви (ПА). Особенно часто такой звуковой символике встречается применительно к четвергу, который из-за созвучия **четверге** — **черем** считается неблагоприятным для посадки овощей, заготовки сада и т. п. В Полесье «капусту тольки у серяду не саджали: у серяду не будзе серца, у чат-

вер — черная буда» (ПА). В вост. Польше дни, название которых включало букву *g*, признавались благоприятными (*dobrymi*), в такие дни следовало, например, вступать в брак.

Христианские мотивировки лежат в основе трактовки среды и пятницы: как постные дни, они обычно получают отрицательную оценку и признаются несчастливыми. Вместе с тем, постные дни могут считаться благоприятными для посадки овощей, укладки на зиму зерна и овощей, ибо, по принципу примитивной магии, в этом случае и мыши и черви «будут поститься» и не тронут хлеба и овощей (полес.). Постные дни выбирали и для посадки лука, если хотели, чтобы он был горек (полес.). Пятница часто считается несчастным днем (особенно у славян-католиков), поскольку с ней связывается память о страстях Господних.

Кроме абсолютных значений, Д. н. получают также относительную оценку в зависимости от того, какой из крупных годовых праздников пришелся в текущем году на данный день недели. На Д. н. в этом случае переносится семантика праздника. Например, Д. н., на который пришлось Рождество, в течение всего года считается благоприятным для всякого начала работ. Напротив, Д. н., в который отмечался канун Крещения (вост.-слав. *Голодная кутья*), получает общее значение неблагоприятного дня, но для закладки на зиму овощей, мяса или зерна выбирается как постный, магически защищающий от вредителей. По сербским верованиям, если Рождество придется на пятницу, то это предвещает смерть женщин, особенно смерть родами (Мнл.ЖСС²:177).

В народном календаре отмечаются в виде праздников или опасных дней многие Д. н., среди которых первое место занимает пятница (9-я пятница по Пасхе, 12 пятниц и т. п., см. Пятница), поминальные субботы, «сухие» и «градовые» среды и четверги и т. п.

День недели, в который человек родился или был зачат, согласно народным представлениям, определяет всю его жизнь. Поляки считали, что рожденный в воскресенье (*niedziela*) обретает дар видеть умерших и общаться с ними, а болгары Пиринского края ту же способность приписывали родившимся в субботу; в районе Пловдива за ними, кроме того, признавалась способ-

ность видеть вампиров, самодев и прочую нечистую силу; сербы называли их *суботьяци* и считали, что никакие демоны не могут им навредить (Тимок). В юго-зап. Сербии верили, что ребенок, рожденный в «хороший» день, будет долго жить. Лужичане родившихся в воскресенье считали способными понимать речь животных в рождественскую ночь. По белорусским верованиям, родившиеся в среду имели счастливую судьбу.

Рождение в один и тот же Д. н. как и тождество имен, может восприниматься как знак некоей глубинной связи между людьми, приравняемой к кровному родству. По представлениям сербов и болгар, дети одних родителей, родившиеся в один Д. н. (см. Однодневники и одноименники), связаны общей судьбой, подобно близнецам. В случае смерти или болезни одного из них под угрозой оказывается и второй. Для спасения второго применяются специальные ритуалы с участием третьего «однодневника» (из другой семьи).

Дню смерти также придавалось прогностическое значение: считалось, что от него зависит посмертная жизнь; дни смерти близких могли считаться благоприятными для некоторых хозяйственных дел.

Магическое значение придавалось Д. н. и их перечням в заговорах, приговорах-оберегах и подобных вербальных актах. В Полесье, придя летом в лес, говорили, чтобы избежать встречи со змеей: «Благовешение было в такой-то день недели». Украинцы, заблудившись в лесу, старались вспомнить, в какой день недели было Рождество. Сербы в заговорах против ран, глазных и других болезней перечисляли Д. н., например, «Надувеност од суботе, надувеност од неделе, надувеност од понедеоника...» и т. д.

Персонализация Д. н. в образах святых-покровителей или мифологических существ известна всем славянам. Ее объектами служат прежде всего пятница (см. Параскева Пятница) и воскресенье (см. Неделя), реже другие Д. н.

См. также статьи о каждом Д. н.

Лит.: Балов А. В. Черты русского народного календаря. Дни недели в русских народных верованиях // Русский архив 1907/1:109—137; Толстая С. М. К соотношению христианского

и народного календаря у славян. Счет и оценка дней недели // Языки культуры и проблемы переводимое™. М., 1987:154-168; Успенский В. А. К символике времени у славян: «чистые» и «нечистые» дни недели // *Finis ludi decem lustris*. Сб. статей к 60-летию Ю. М. Лотмана. Таллин, 1982. *Matu-szewski J. Słowiański tydzień: geneza, struktura i nomenklatura*. Łódź, 1978; *Durnovo N. La semaine slave* // RES 1926 /6:107--108; *Fli-er M. S. Neděla a la Rus'* // *The language and verse of Russia. In honor of D.S.Worth (UCLA Slavic Studies. New Series, 1995/ 2:101-109)*; *Skok P. La semaine slave* // RES 1925/5:14-23; *Stojković M. Stelni i nesretni dni* // *ZNŽO* 1936/30/2:62-64; *Wanackowa J. Nazywy dni tygodnia w językach indoeuropejskich*. Kraków, 1998

С. М. Талстая

ДОБРО И ЗЛО — этические и аксиологические категории, которые в традиционной народной культуре выражаются в противопоставлении благоприятных и неблагоприятных (вредоносных) для коллектива и индивида явлениях, доли — недоли (*худа, лиха*, см. также Судьба, Встреча), счастья — несчастья, удачи — неудачи, своего и чужого, правого и левого и т. п. Ср. различие колдуня (по преимуществу вредоносного персонажа) и знахаря (по преимуществу добродетельного) и т. п.

Дохристианские истоки дуалистических представлений о добре и зле, добрых и злых божествах, противопоставлении Белобога и Чернобога неопределенны (см. *Белобог*). Природные языческие божества (см. Боги), как и мифические духи (несмотря на общее наименование нечистая сила) наделялись амбивалентными функциями: ср. о.-слав. Бог как первоначальное обозначение существа, наделяющего долен, богатством (ср. *Mosz.KLS: 582--583*), при пол. богинка, «злой дух, вредящий роженце и младенцу» (также связанный с духами «злой» судьбы), некоторые «положительные» функции домовых (ср. его наименование *добржма, добржхат*) и дворовых духов, заботящихся о *добре* — хозяйстве, и т. п. Амбивалентными свойствами наделялись также «чистые» («святые») и «нечистые» животные: ср. статьи Змея (обычное воплощение зла: ср. рус. за-

гадку: *Зло в зле лежит, злом извоило и т. п.*), Конь и т. п. (Тура СЖ). Напротив, «злой глаз» (см. Сглаз), недобрая встреча могут быть не связаны специально с негативными функциями вредоносного персонажа: ср. о.-слав. представления о неудаче из-за встречи со священником и т. п. «Оптимистический» вариант такого двойственного отношения к Д и з. отражен в рус. поговорке *нет худа без добра*.

Характерны народные представления о *добре* как о доле, присущей сфере хозяйственных отношений: чтобы продавец не мог *отнять добра у скота*, новый хозяин крадет соломинку из-под ног покупаемого животного (рус., Журав.ДС.65); ср. рус. (др.-рус.) *добро* — «имущество» и праслав. **dobro(je)*, «добрый, хороший, прекрасный», болг. *добър*, «хороший, богатый, состоятельный», *добри гости* (серб.), которые в колядках приносят хозяевам добрую весть (*добрар глас*) о приплоде скота и т. п. (ЖС. 1998/1:28—30), и эфемизмы типа *добржхот 'черт'* (калуз., смолен., орл.: ЭССЯ 5: 42,45-46), 'леший' (Тура СЖ:130). Соответственно *злыдни* (в.-слав.) — персонафикация злой доли, бедности, болезней и т. п. (ср. рус. поговорку: *Деньги идут к богатому, злыдни к убогому* — Даль 1955/1:686). В бел. легенде Сатана сотворил *злыдни* из змеи, кусавшей черта (внтеб., РДС:188). Если долей (добром) наделяет Бог, то зло — недолю производят бесы, черти (ср. наименование этих злых духов — пол. *zły*, укр. *лий*), *лихо* — о.-слав. воплощение злой доли, зла (ср. ЭССЯ 15:89-91).

В наибольшей мере противопоставление добра и зла свойственно духовным стихам, а также дуалистическим легендам о *сотворении мира* (возводимых иногда к древнеиранскому или средневековому богомильскому влиянию) у восточных и южных (реже — зап.) славян, хотя и в них дьявол, Сатана оказывается не только противником, но и помощником христианского Бога в деле творения (добывает землю со дна океана и т. п.: *Вес.РДС 5*). Бог творит землю, Сатана — горы, Бог — ангелов, Сатана — чертей, Бог — чистых животных (человека), Сатана — нечистых, гадюк (вместо человека — козла или собаку). Ср. о.-слав. представления о пчеле, как чистой божьей твари, которая жалит грешников (в.-слав.), водится только у добрых людей (бел.), и

шершнях (мухах и т. п.) — пчелах дьявола (Гура СЖ:448–450) и т. п. В одной из рус. (кубан.) легенд именно Сатана создал яблоню — дерево познания добра и зла (ГДС:202–203), наряду с сорняками, ядовитыми растениями и осиной — деревом Иуды; ср. наименование картофеля, как нечистого растения, созданного чертом, яблоком добра и зла; после смерти человека ангелы приносят на небесный суд книгу с записью добрых дел, бесы — злых: они читают их и взвешивают на весах — если злые дела перевесят, душа отправится в ад (рус., владимир.).

Представлениям о predeterminedности добрых и злых явлений соответствовали гадания о грядущей судьбе: ср. средневековую гадательную книгу «Рожденик», в которой указывались добрые и злые дни и часы, влиявшие на судьбу новорожденных (см. также Дни добрые и злые), знамения «на добро и на зло», болг. представления о добром и злом времени, добром и злом месте, от которых зависела удача (Марин.ПВ:258–263) и т. п.

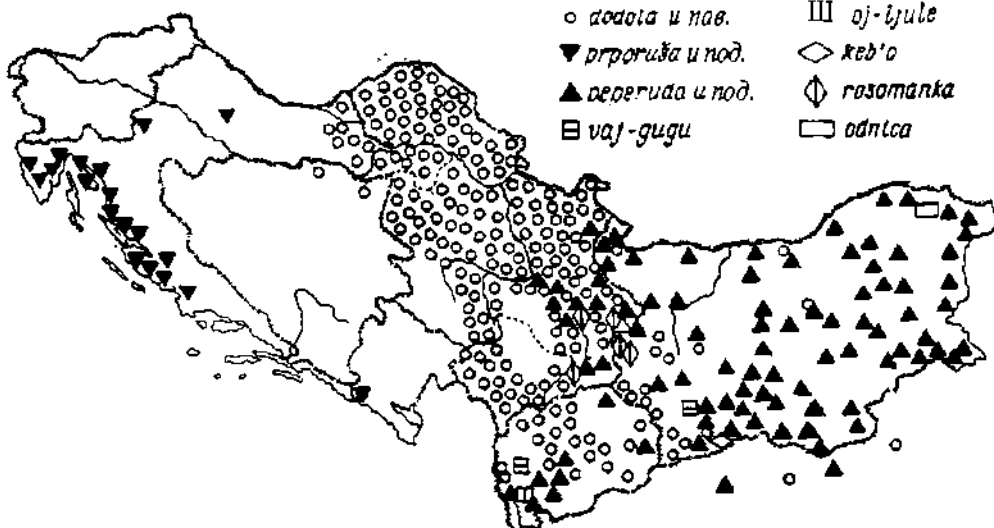
Для христианизированной народной этики характерна инверсия традиционных представлений о богатстве как благе и т. п.: ср. рус. поговорку — *Грехом зажиwешь — и деньги наживешь, да куда кроме ада не придешь; добрыми делами жить — и с су-*

мою ходить, да в рай быть! См. также ст. Грех.

Лит.: ЖС 1909/4: 9; Сумцов Н. Ф. Злыдни в бочке (К сказаниям о заключенном бесе) // Сборник статей в честь семидесятилетия профессора Д. Н. Алучина. М., 1913: 47–75; Клепикова Г. П. Понятие 'злы' в памятниках новоболгарской письменности XVII в. // Балканские чтения — 2. Тезисы и материалы. М., 1992: 84–88; Навличкова Т. А. Приближение к раю: утопии небесного царства в русском фольклоре // Канун. Альманах: Русские утопии. СПб., 1995: 179–204; Кузнецова В. С. Дуалистические Легенды о соотношении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998 (там Лит.); От Бытия к Исходу: Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. М., 1998: 38–78, 91–117; Драгоманов Д. Забележки върху славянските религиозни етични легенди // СбНУ 1892/8: 257–317; 1894/10: 3–68; „Problem zla“ // J. Kellec et al. Zvezczaje, obrzedy i symbole religijne. Warszawa, 1978: 444–458.

В. П.

ДОДОЛА, прпоруша, пеперуда — в южнославянской традиции весенне-летний обряд вызывания дождя, а также централь-



Названия весенне-летнего окказионального обряда вызывания дождя. Сост. А. А. Плестникова

ний персонаж или участник этого обряда. Название *додола* (и близкие ему *дудула*, *додраца*, *додолам*, *дойголе*, *важдоуле* и т. п.) характерно для серб., зап.-болг. и ряда макед. областей, тогда как в Хорватии (Далмация, Приморье, *Жумберак*, Крижевцы) название обряда и его участников — *proroguse*, *preroguse*, *barbarusa*, *pereroguse* (*pruc* — главный персонаж, предводитель процессии в Боке Которской, Далмации). На большей части болг. территории, а также в макед. и в.-серб. регионах распространено название *пеперуда* (*пеперуна*, *пеперуга*, *пемперуга*, *перчеруна*, *прелеруна* и т. п.), см. карту. Обряд фиксируется и в других балканских традициях (греческой, албанской, румынской), где известен под названиями, близкими южнославянским. Название *додола* восходит к традиционным зачинам и рефренам исполняемых во время обряда песен (серб. «Ој додо, ој дододе», з.-болг. «Ой, додуле, дай Боже, дожд!»); *пеперуда* 'бабочка' — к песенному мотиву полета бабочки, выпрашивающей у Бога дождь («Пеперуда лятала / как са ѝ Бога молила / Дай ми, боже, дребен джж...» (Калп. 240)); с припевами песен связаны и з.-болг. (Пирин) *вай гугу*, макед. (Струга) *ой-люле*, (Витола) *ојлуле*, *ојладе*, *ојлиле*. Иные названия обряда и его участников (для основного персонажа) мотивированы ритуалом вызывания дождя: з.-болг. (Граово) *росоманка* 'выманывающая дождь' (росу), в.-болг. (Добруджа) *олица* 'просительница' (*мдуца*). Более архаический смысл названий *додола*/*пеперуда*/*припоруши* связывает их с именами *Перуна* и его действиями или эпитетами (литов. *Dundulis* букв. «раскаты грома», латыш. *dūdīna pērkoniņš* «погромыживает громом») (МСл: 194; Флаилович//СЗМ 1954/9:182).

Обряд включает обход домов, пение песен, танцы, обливание или обрызгивание участников водой, получение подарков от хозяев. Центральный персонаж процессии, которого водят по селу (см. *Водить*). — обычно увитая зеленой девочка-сирота, ребенок, родившийся после смерти отца, последний ребенок-девочка у матери (если мать впоследствии родит еще одного ребенка, в селе ожидаются большие несчастья), реже — мальчик. После исполнения обрядовой песни и танца перед каждым домом основную участницу (или участника) хозяева дома ок-

тывают водой (ср. с.-х. диал. *покисла кај додолице* «намокла, как додола»), что должно вызвать дождь (в случае продолжения засухи обряд повторяется). Затем хозяева одаривают исполнителей, причем в ряде областей запрещается давать картошку, яйца, бобы, чтобы не вызвать град. Собранные подарки и продукты участники процессии делят между собой (большую долю получает ребенок-сирота); часто устраивается совместная трапеза. Обряд исполняется во время засухи, в основном в период от Юрьева дня до Вознесения или Петрова дня. В некоторых областях он приурочен к определенному празднику, например, — «Рани-поле», следующему дню после дня св. Георгия (Пловдив. край). В зап. областях ю.-слав. ареала участники обряда — преимущественно неженатые парни; в восточных — девушки и девочки.

В селах с.-вост. Болгарии обычай может сочетаться с обрядом Герман, например, у капанцев тот же состав девушек после исполнения обряда *пеперуда* приступает к изготовлению куклы *Герман*. В серб. и з.-болг. областях в обряде Д. зафиксировано ношение, волочение креста, что сближает Д. с другим обрядом вызывания дождя: серб. *крстоносис*, *литисе*, болг. *крести* (см. Крест). В с.-хорв. областях (Коприаница) элементы ритуала (обливание водой украшенного зеленью участника) обнаруживаются в обряде Зеленый Юрий, на Косово процессия *дојдолице* включает черты известного у юж. славян обхода *квалице* (см. Королевские обряды): выделяются два персонажа — «невеста» и «шарень», который несет «знамя» из красной ткани с яблоком и полотенцем на конце древка. Мусульмане Косова для обряда вызывания дождя делают специальную куклу *додола*, обходят с ней дома с песнями, содержащими просьбу о дожде у бога, и разрешают одаривающим их хозяевам полить куклу водой.

Зелень, символизирующая жизнь растений и плодородие, — как правило, необходимый атрибут участников обряда. Ветками, цветами и травами украшают основного участника или несут их во время обхода домов. В обряде используются ветки липы, бука, дуба (хорв.), бузины (хорв., с.-болг., макед.), вербы (ю.-серб., макед.), лоза дикого винограда (Далмация), называемого в селах о-ва Крк так же, как и участники обряда, *barbarusa*, стебли репейника, листья

шавеля (с.-в.-болг.), любисток (с.-в.-босн.), различные травы, бурьян, венки из цветов, лопухов и крапивы (серб.), плющ, дикая герань (болг. Самоковско). При подготовке к обходу главный участник процессии раздевается догола или одевается в лохмотья, после чего его украшают зеленью (девочке обязательно расплетают косы), остальные участники обычно одеты в старую одежду, лохмотья; в вост. Сербии девочки-подростки идут по селу босыми, в белых рубашках.

Истрии (Хорватия) главный участник нес в руках веточки, которые хозяева поливали водой. В центр. Сербии, где обряд постепенно исчезает и исполняется только цыганками, украшение зеленью остается его единственным отличительным признаком. По окончании обряда ветки, венки, букетики и др. выбрасывают в реку (с.-в.-болг., Добруджа, Лесковацкая Моравы) и купаются сами, прежде чем облачиться в повседневную одежду (с.-в.-болг.).



Обливание додолы (пеперуды) водой
(с. Чакаларово, Кырджалийский окр., Родопы, Болгария)

Нередко центральный персонаж процессии настолько закрыт зеленью, что выглядит как большой зеленый куст. В Далмации *приац*, предводитель процессии *приорудж*, был увит терновником и лозоносом, а в селах Буковицы поверх зелени он был еще и опоясан ремешком с большим колокольцем для вола. В

Вода, символизирующая в обряде дождь, — обязательный элемент ритуалов. В ряде болг. и макед. сел связь с водой подчеркивается дополнением к украшениям на зелени: главного участника обвешивают сухими или живыми лягушками, а при обливании стараются выплеснуть на него как

можно больше воды (макед., хорв.). В Добрудже нередко поливают водой не только танцующую девочку, но и весь двор и хозяйственные постройки. В Гезгелли (макед.) льют воду даже на крышу дома, чтобы вода капала сверху, подобно дождю. Кроме того, имитируя дождь (капли), обливание Д. нередко совершают через решето или сито (болг., серб.), при этом Д. быстро вертится, чтобы разбрызгать вокруг себя побольше воды (пловдив.). В Хорватии (Жумберак) изображающий Д. парнишка встряхивается во время обливания так, чтобы вокруг падали капли воды, «как будто это дождь» (Милај:162). В некоторых местах обливание заменяется обрызгиванием украшенной в зелень участницы с помощью букетика базилика, намоченного в воде (болг. самокра). В Лесковацкой Мораве процессию Д. возглавляют две девочки, несущие чан с водой, которой они обрызгивают окружающих, используя букетики из крапивы и бурьяна. В Хорватии в одном из сел участвующие в обряде девушки за время обхода три раза подходили к реке и пучками веток били по воде, а также зачерпывали оттуда воду и разливали вокруг. Участницы обряда просеивали полученную при обходе муку над водой на берегу реки (болг. самоков.), устраивали совместную трапезу на отмели посреди реки (в-серб. Тнмок). По некоторым свидетельствам из Сербии, часть собранных продуктов бросали в реку. В вост. и центр. Сербии после обхода села Д. топят в реке крест с безымянной могилы, три раза проговаривая: «Крест в воду, дождь в поле, с неизвестной могилы крест, с неизвестной горы дождь» (Левач и Темнич, NU 1963/2:92).

Магия плодородия — сопутствующий структурный элемент обряда Д. В ряде сел с. вост. Болгарии покрывалом невесты украшали исполнительницу главной роли — не достигшую половой зрелости девочку, называемую *чисто момиче*, поливали водой украшенную цветами и иконкой хлебную лопату, под которой по кругу проходили танцующие участницы обряда. В Софийском крае собранные продукты несут женщине на сносях, она печет для всех хлеб, затем ее купают в реке, веря, что это вызовет дождь и обеспечит плодородие. В ряде областей Сербии и Болгарии визит участников обхода в каждом доме завершается гаданием с ситом — хозяйка бросает пустое сито так,

чтобы оно покатылось по двору: если оно переворачивается дном вверх, это сулит плодородный год, в противном случае ожидают неурожая. В Лесковацкой Мораве хозяйка толкает сито, выкрикивая: «Пуно, пуно!» (Полное, полное! — Ђор.ЖОАМ:403).

Танец и песни. Перед каждым домом участники процессии поют, а Д. танцуют все время, пока продолжается пение. У капанцев пеперуга скачет в такт пению или топчется на одном месте, скрещивая руки и хлопая себя по бедрам. В Истрии и Далмации главный участник вертится и скачет, пока его поливают водой. Непрерывное движение (кручение, повороты) Д. во время пения и обливания водой — один из основных элементов обряда. Зачины песен воспроизводят ритуал обхода: «Ми идемо преко поля, а облаци преко неба...» (Косово; Мил.ЖСС:136); «Облак брже, дола брже, роена киша лонајбрже...» (NU 1963/2:88); «Прпоруша одла тер је Бога молила» (Нед. ГОС:192); «Пеперуга ходи, ходи та се моли...» (Вак. ЕВ:612); «Лет телета пеперуга...» (Соф.:255). Основное содержание песен — просьба о дожде, о послании «темного облака», которое бы намочило жито в поле, чтобы накормить «бедных сироток», чтобы испечь такой большой хлеб, которым можно накормить сирот и нищих, об открытии небесных врат и т. д. Нередко в песнях перечисляются все зерновые культуры, для которых необходим дождь.

Лит.: Čulinović-Konstantinović V. Dudolet i piperuce // NU 1963/2:73-96; Muraјaj A. Iz mitizacija Žumberka (preprečište, prealica, tara) // NU 1987/24:157-176; МСл: 194; Филиповић М. Још о траговима Перунова култа код Јужних Словена // GZM 1954/9: 181-182; Skok 1:421; Арх.СБОЛ 1:181,186-187; Вак.ЕВ:516-517,613; Ангелова // ИСССФ 1948/8-9:224; Доб.:346-347; Кан.:238-240; Марин.ИП 2:165; Пир.:452; СБНУ 1958/49:739; Соф.:255; ГЕМС 1960/1:174-175,344-345; Там.СОБК.434-436; Нед.ГОС:192-193; СМР: 248-249; БХ:287-288; Ђор.ЖОАМ:401-403; Мил.ЖСС:136; Фил.РЕГ:143; Фл.РБВ:80,140; Вук.СК:406; Нуз.ЗЈ:38.

А. А. Плотнокова

ДОЕННЕ РИТУАЛЬНОЕ (серб. премуз, промуз, премлаз, в.-серб. мянцрда.

музигруда, муви-грудва, болг. *прмуз, пр-млаа, прелой, музница*) — балк.-слав. весенний обряд, совершаемый в день св. Георгия с апотропеическими и продуцирующими целями. В магических действиях используются хлеб, яйцо, вода, зелень, ветки, предметы с отверстием и др. У вост. и зап. славян, а также у хорватов и словенцев функционально близкие ритуалы исполняются главным образом при первом выгоне скота в поле. На Карпатах, не только выгон скота на пастбище, но и первое доение овец, как и у балк. славян, сопровождается рядом магических действий. На Рус. Севере Д. р. совершается после отела коровы.

Время Д. р. — день св. Георгия, канун праздника (в.-серб.) или ночь, когда ведьма может отобрать у овец молоко (болг.).

Исполнителями обряда бывают: хозяйка, хозяин, пастух, реже — невеста или жених (в.-болг.). Молодуха не снимает свадебный наряд до дня св. Георгия и совершает Д. р. в свадебном наряде, чтобы обез-

печить рождение ягнят женского пола. В с.-зап. Болгарии жених перед началом Д. р. должен коснуться гениталий невесты, чтобы в течение года у овец было много молока. Отдельные ритуалы исполняются детьми, девушками, женщинами. Так, в вост. Сербии (Тимок) перед Д. р. маленькую девочку заставляют обжечь отару, чтобы ведьма в течение года не отбирала у овец молоко. В зап. Болгарии ребенок или женщина с обрядовым хлебом в руках голыми обходят справа налево загон с овцами. Хлеб, с которым обходят отару, девушка или молодуха бросает среди овец, чтобы он покатилося и упал; окружающие поют обрядовые песни и гадают о количестве молока по тому, на какую сторону упадет хлеб.

Подготовка к Д. р. включает сбор трав, ритуал плетения венков, изготовление украшений и предметов-оберегов для овец, дворовых помешений, молочной посуды, выпечку специального хлеба с отверстием (см. Калач). В вост. Сербии группы молодежи,



Ритуальное доение овец в восточной Сербии (Пиротский край, фото Д. Яковича, 1938 г.).
Справа — венок, через который проходят овцы перед доением

а иногда и все село, в канун праздника *муштра* выходят к реке или источнику на «плетение венков» (*вијетње венца*). Участники ритуала несут с собой траву, прутья, цветы и щедилку, в которой находятся хлеб, соль и яйцо. Плетение венков сопровождается играми с водой: молодые люди толкают друг друга в реку, брызгаются, а женщины, намочив в воде изготовленные венки, размахивают ими в направлении востока и окропляют окружающих. Во время действий с водой произносят заклинания, например: «*Ку'ко каље тол'ко млеко*» [Сколько капель, столько молока] (Петр.КИС:268). Венки затем насаживают на молочную посуду, надевают на первую подосенную овцу, украшают ими хозяйственные строения. В тот же день хозяин из шиповника, вербы и прутьев лесного ореха готовит для овец *пъчак* — магический проход в виде ворот, через которые во время доения по очереди пропускают животных (в.-серб.). Болгары, пропуская на следующий день отару через украшенные ветками ежевики ворота загона, говорят: «*Како ви не закача капината, така и магии да ви не ловят!*» [Как вы не задеваете ежевику, так и вас пусть не тронет зредоносная магия] (Арн.БНП:94). В серб. Хомшале вечером накануне Д. р. хозяева рассыпают вокруг загона зерно. На Карпатах пастух перед первым Д. окуривает загон и очерчивает его овсянным мелом.

При Д. р. на молочную посуду кладут различные предметы, через которые пропускают первые струи молока: венок или украшения из зелени (серб., макед., болг.), хлеб с круглым отверстием, в который иногда запекают на счастье монетку (Неготин. Край, Джердап в Сербии), детали ткацкого станка (ремизки, челнок, бердо), гребень, перстень (в.-серб., з.-болг.), а также камень с отверстием, монетку, металлический крест (и.-серб.), восковой крестик (пол.-карпат., болг.), свитую в кольцо свечу (Пирин), две сложенные крест-накрест еловые ветки (пол.-карпат.), ножницы для стрижки овец (серб. Болевац). В вост. Сербии для молочной посуды делают также особый «венки»: на красную нитку насаживают три дольки чеснока, по три колечка нескольких видов растений (любисток, крапиву, дикую герань — *здравац* и др.); в болг. областях для украшения молочной посуды используют еще и молочай, веточки плодовых деревьев и

другую зелень, перевитую красной ниткой. В в.-серб. и з.-болг. обряде первые струи молока пропускают через все предметы сразу или поочередно через каждый из них. Сербы из р-на Дарувара (вост. Хорватия) украшают подойник цветами, располагая их в виде венка, а после Д. сушат и хранят цветы как лекарство для скота. В юж. Македонии венки для подойника перевязывают мартеницей, а после Д. вместе с хлебом и солью затыкают в доме за матицу, чтобы защитить молоко от сглаза и обеспечить его жирность. Болгары иногда пропускают первое молоко через голову змеи, убитой на Благовещение (пловдив.). Хлеб, который кладут на подойник, может не иметь отверстия, он задерживает первые струи молока, а затем намоченный молоком хлеб дают съесть овце (в.-серб.). Под молочную посуду кладут (или закапывают в землю) хлеб, соль и яйцо (нередко — первое окрашенное на Пасху), которые носили с собой в щедилке к источнику или реке (в.-серб.), иногда — монетку (серб. Буджак). После Д. р. по этим предметам гадают: обнаруженное на них живое существо (насекомое) считается знаком удачи (в.-серб.). Затем предметы из-под молочной посуды тайком относят в муравейник, чтобы «овцы плоднелись, как муравьи» (в.-серб., в.-болг.), яйцо дают пастуху, кладут у иконы, добавляют в пищу животным, выбрасывают во двор для остановки града, обходят с ним поля (болг.).

У балк. славян первой выдают овцу (болг. *сирица, подойница*), которая дала приплод раньше других; впервые оягнившуюся овцу; давшую двойню; овцу, ягненка которой жертвуют св. Георгию; белую овцу, чтобы «молоко было белым и чистым» (в этом случае в последнюю очередь дают черную овцу, у которой ведьмы якобы не могут отобрать молоко); белую овцу с черными кругами вокруг глаз (*вакла овца* — Родопы). В в.-серб. и з.-болг. областях овцу, которую дают первой, украшают веночком. После доения этой овце мажут голову или вымя жиром; трут вымя предметами, которые лежали на подойнике; расчесывают шерсть; разбивают об ее голову сырое яйцо (ю.-вост.-серб.), чтобы «разбилась всякое зло» (Грб.СОСБ:63—64). По окончании Д. хозяева или пастухи стреляют из ружей (балк.-слав.).

Первое молоко (в.-серб. *коластра*) выливают в реку (вместе с

венком, который лежал на молочной посуде (болг.), чтобы молока у животных было, как воды в реке (серб., болг.). В вост. Сербии бытует запрет давать первое молоко кому бы то ни было, иначе овцы «потеряют» молоко. В Болгарии первое молоко брызгают на овец с помощью веточки розы или боярышника, после чего животных опрыскивают пресной водой. В Средней Зап. Болгарии с целью защиты от ведьмы первое молоко взвешивают на весах или ставят около очага и танцуют вокруг него, образуя замкнутый круг. В селах Враньского округа (ю.-в.-серб.) первое молоко взвешивают, не глядя на весы. В родоп. селах первое молоко символически поджигают угольком, чтобы оно не горчило. В пол. Карпатах пастух, несущий подойник с первым молоком, три раза останавливается на дороге, чтобы и овцы на пастбище двигались так же медленно и успевали наестся.

Пробу молока (*заливане*) совершали самые старые мужчины или женщины (болг.). Первое молоко через стебелек горького или сильно пахучего растения должна была сначала попробовать женщина, чтобы рождались *дети*. В окрестностях Враня первое молоко кипятят на огне, который разжигают чабаны свонми путьями и палками, а котел с кипяченым молоком сначала ставят на мешок, «чтобы топлёного масла было больше». Из парного молока готовят различные кушанья, в том числе — кашеобразные (серб. *бел муж*, болг. *бел муж*, болг. серб. *полад*), которые предназначены «для мертвых», «для святого-покровителя» (болг.). Их раздают нищим (серб., макед.) или детям (серб., болг.), вынося на высокое место на краю села (ю.-болг.) или к реке (в. серб.), отдают в церковь для обрядовой трапезы (ю.-вост.-болг.). В с.-зап. Болгарии детей, которые едят эти кушанья, хозяйка слегка поливает водой, чтобы овцы давали больше молока; в центр. Сербии детям льют воду за воротник, чтобы молока было столько, сколько воды. Первую сыворотку используют в лечебных и магических целях: пускают по воде, «чтобы молоко текло, как сыворотка»; умываются ею, дают глотнуть на следующий день каждому из домочадцев, чтобы они были здоровыми (в.-серб.). В некоторых селах Сврлига сыворотку выливают в помон со словами: «*Онај ко прави мађије, прво да ово обере*» [Тот, кто занимается

вредоносной магией, пусть сначала соберет это] (Петр.КИС:272). В Черногории из первого выдоенного молока хозяйка готовит для пастуха специальное блюдо *устојнак* (крошенный в кислое молоко хлеб с зеленым чесноком), чтобы овцы и пастух были здоровыми. В пол. Карпатах (Бескиды, Силезия) сыр, сделанный из молока первого удоя, носят в церковь, чтобы «выпас был удачным».

Лит.: Кол.ГЮС:31—41,65,123,126,177,192; Нед.ГОС:76—77; ГЕМБ 1936/11:162; ЕКЗ 2:171, 251—253; Петр.КИС:262—277; *Држж* 1:26, 27; ББ:223; Пир.446; Рол.108; Плов.270,289; МФ 1973/12:238—239; Lech.OZP:129,131.

А. А. Плотникова

ДОЖДЬ — в народной традиции объект почитания и магического воздействия (вызывания или останова); связанные с ним верования и обряды сохраняют древнеславянские космологические представления и формы примитивной магии. Символизирует оплодотворяющую силу и ассоциируется с мотивом иерогамии неба и земли.

Власть над Д., как и др. атмосферными явлениями, приписывается обитателям «того света» — умершим предкам и особенно «заложным» покойникам: висельникам и утопленникам, которые считаются хозяевами и предводителями туч — небесных стад коров, быков, волов, иногда овец. Метафора «тучи — говьяда» находит продолжение во многих верованиях, приметах и магических действиях, где Д. уподобляется молоку. См. Говьяда. Сербы для отгона туч обращались к последнему в селе утопленнику или висельнику, называя его по имени и заклинная отвести своих «говьяд» от полей и угодьев, например: «*Ей вы, утопленники и висельники, верните белых коров (говьяд) туда!*» (зап. Сербия, Драгачево). То же делали в Полесье: чтобы вызвать Д., шли в поле, звали по имени утопленника и просили: «*Петр (или Иван), дайте нам дождя*» (чернигов.). В р.-не Мозыря оплакивали утопленника Макарку: женщины или девочки, размешивая или колотя воду в колоде палками, говорили: «*Макарко утопился! Макарко утопился! Макарко, сыночек, вылезь из воды, разлей слезы по святой земле!*».

В Пиринском крае женщины обращались к мифическому змею, умоляя его «пустить дождь»: «Мило, златно змейче, пусни малко росичка!» (Пир.:462). В с.-зап. Болгарии во время засухи совершали ритуал «изгнания змея»: ночью все парни села, раздевшись догола, обходили дворы и сады, размахивали палками, стучали в жестяную посуду, пугая змея шумом; сербы изгоняли змея стрельбой из ружей. В ю.-слав. фольклоре широко распространен мотив зловещего змея, который «запер дождь» и освободил его только после того, как ему отдали в жертву самую красивую девушку (БМ:106). См. Змей. По серб. верованиям, облаками предводительствуют аждаи и алы в облике змеи, вола или человека, орлы и драконы, а также «облачари», т. е. люди-львоводушники. В польской традиции эта функция приписывается «планетникам» или «хмурникам», которые гонят тучи по небу, посылают на землю Д. или останавливают его.

Всем славянам известно представление о том, что радуга «пьет» воду из моря и затем возвращает ее на землю в виде Д.; вместе с водой она может затягивать на небо рыбу из водоемов, поэтому иногда рыба падает с неба вместе с Д. (см. Радуга).

В роли распорядителей облаками и подателей Д. часто выступают и христианские персонажи: Бог «спускает дождик с высокого неба»; «дождь — это дар Божий» (бс.), Божьи слуги «раздвигают небо», и идет Д. (рус. владимир.). Богоматерь «сеет» воду с неба через решето (кашуб.). но чаще всего эта функция отдается св. Илье, у юж. славян — также св. Герману. По болг. верованиям, св. Илья тянет за своей колесницей бочку, наполненную водой; из бочки и льется на землю Д.; если же открыть большое отверстие, на земле наступит наводнение (Марин.ИП 2:163). В Пиринском крае хозинцам летних дождей считали св. Илью, осенних — св. Димитрия, зимних — св. Атанаса, весенних — св. Георгия, но среди них главным признавался св. Илья, который владел ключами от неба. У русских крестьян Чембарского у. Пензенской губ. был обычай при засухе погружать в родник или реку икону Ильи-пророка (Зел.ОРАГО 2:970).

Обряды вызывания Д. у славян чрезвычайно многообразны, однако в основе большинства из них лежат магические действия с водой и у воды.

Магия у колодца характерна главным образом для вост. славян. Колодцы, источники и др. водоемы на земле, по народным представлениям, связаны с небесными водами, как сообщающиеся сосуды, поэтому воздействие на земные воды вызывает «отворение» небесных вод. Во время засухи часто шли к источникам, колодцам и рекам, святости воду, молились о Д., обращаясь к святым, например: «Святый Гурий, Самвоний и Авил молит Бога за нас. Дождь, дождь, дождь!» (ПА, чернигов.). Ходили к заброшенным источникам, прочищали их, обливали друг друга водой, вызывая Д. Во время обходов села и полей совершали молебствия у колодца или реки. На Житомирщине шли к старому колодцу: впереди три вдовы, одна несла икону, другая хлеб-соль, третья их сопровождала. Все брались за руки, молились, просили послать Д. Колодец обходили трижды, в обряде участвовали только женщины. В Рязанской губ. для вызывания Д. вычерпывали всю воду из колодца на землю.

В Полесье во время засухи в колодец сыпали мак, семя льна, бросали деньги, соль, чеснок, освященные травы и цветы, зерна пшеницы и ржи, просфору и др., лили освященную воду, мешали или колотили воду палками, вычерпывали всю воду из колодца. Бросали в колодец глиняные горшки, причем часто считали необходимым, чтобы эти горшки были краденые — лучше всего у инородцев, у гончаров или просто у соседей. На Гомельщине говорили: «Вот как нет дождя, то украдем где-нибудь у евреев гладышку да в колодец — бух!» (ПА). Более действенным этот способ оказывался тогда, когда обряд совершала вдова или когда крали у вдовы; иногда дело поручалось, наоборот, маленьким, «чистым» девочкам. Иногда похищали из печи горшок вместе с борщом и бросали его в колодец. Мотив борща характерен для популярных детских песенок типа «Дошкину, дошкину, зварю тобі борщикну. Мени каша, тобі борщ, щоб ишов густиший дощ». Кое-где украденные горшки предварительно разбивали, а затем черепки бросали в колодец. Ср. Кража.

«Преданне воде». Ближним к этому способом вызывания Д. являются болг. и серб. приемы противодействия «черепичной магии»: у черепичников и кирпичников крали продукты труда или орудия их изготовле-

ним и все это бросали в воду. Это действие понималось как снятие порчи («запирания Д»), которую якобы наводили черепичники, заинтересованные в сухой погоде. См. Засуха. Словенцы во время засухи тайно бросали кирпичи в колодец, вероятно, без связи с вредоносной магией. Во всех этих действиях использовались продукты обжига — глиняные горшки и кирпичи, т. е. предметы, имевшие контакт с огнем и потому препятствовавшие Д; погружение в воду нейтрализовало их сдерживающее действие.

Тот же магический механизм лежит в основе действий с печной и вообще кухонной утварью. В серб. крае Хомолье, чтобы вызвать Д., к реке шла беременная женщина и мыла в нейпочки и хлебную лопату. Болгары Пиринского края во время засухи крали скалку для раскатывания теста, погружали ее в воду, придавив камнем, и тогда якобы шел Д. У *капанцев* так же поступали с печным помелом (его могла заменять и обыкновенная метла), его несли в реку и придавливали камнем: это делали пожилые женщины, причем более действенным этот прием был в том случае, если помело было украдено у невенчаной или неверной жены, у беременной женщины или из той печи, которую белили в неурочное время; те же приемы применяли в Пловдивском крае и др. районах.

В сходной функции использовались земледельческие орудия, которые также бросали или погружали в воду во время засухи. Словенцы бросали в воду украденный плуг (или телегу). У словаков ради вызывания Д. было принято мочить в воде борону и некоторые растения (р-н Ваньской Быстрицы). Действенность, приписываемая таким приемам, по-видимому, связана с мотивом земли: через полевые орудия земля получала магический контакт с водой.

Обливание. Прямой магический смысл имело обливание водой для вызывания Д. Люди обливали водой друг друга, приговаривая: «Как на тебя льется вода, так чтобы дождь обливал землю» (ПА, житомир.). Это делали у реки или колодца. Белорусы в р-не *Валковьика* говорили, когда долго не было Д.: «треба бабоў на реку гнаць, плаціць» (Fed.I.B 1:260). Иногда обливали лиц, которым приписывалась особая магическая сила: кормящую мать или беременную женщину (символизирующую

мать сыру землю), пастуха (повелителя земного стада, способного *воздействовать* на небесные «стада» туч), попа (тот же символ пастуха-пастыря), у словаков также пахаря, жниц. В Полесье, кроме того, обливали углы хаты. Обливание составляет главный элемент специальных обрядов вызывания Д. — ю.-слав. «*додолы*» и «*пеперуды*» и в.-слав. «куста», в которых по селу от дома к дому водят девочку, увешанную зеленью, и поливают ее у каждого дома водой, чтобы вызвать Д.

Обливание могло носить «искупительный» характер, его применяли тогда, когда причиной бездождия считали нарушение определенных запретов. Так, на севере Житомирщины поливали водой дом женщины, которая вопреки запрету пекла хлеб на Благосещение и тем самым навлекла бедствие засухи. Собирались три женщины, брали каждая по два ведра воды, шли в дом к «виновнице» и выливали всю воду посреди хаты или обливали снаружи углы дома, а иногда и саму женщину. Обливали водой и женщин, которые пряли, сновали, ткали или шили в неурочное время (накануне праздников, в сами праздники, в пятницу). В Полесье иногда в таких случаях обливали или даже ломали ткацкий станок. У болгар так же наказывали тех, кто клал новую печь в период от Пасхи до Юрьева дня, что и вызвало засуху. В Пиринском крае обливали женщину, нарушившую супружескую верность. Широко распространенным было обливание водой и погружение в воду «ведьмы», которую также считали возможной виновницей бедствия. На Украине еще в 20-е гг. нашего века вспоминали о том, как староста собрал всех женщин и загнал их в реку прямо в одежде, считая, что среди них могла быть *ведьма*, «заперевшая» Д.

Магия с могилкой. Искупительный характер носит и обряд поливания водой (или разрушения) могилы нечистого покойника, если он в нарушение запрета похоронен на кладбище. Иногда такую могилу раскапывали, а труп бросали в реку (вост. Сербия, *Алексишакое Поморавье*). В Полесье довольствовались поливанием могилы: «вынимали крест и лили в ямку воду, чтобы дождь» (ПА, чернигов.); девять женщин брали воду из «святой» криницы и решето, шли на могилу висельника, поливали ее че-

рез решето водой и просили: «Мы вам дали воды, дайте нам дождя!» (ПА, житомир.). Русские Нижегородской губ. поливали водой каждую свежую могилу до и после погребения. Богатый вост.-слав. материал такого рода приведен в книге Д. К. Зеленина (см. Зел. ОРМ). Сербы часто снимали крест с какой-нибудь безымянной могилы, относили его в реку или ручей и укрепляли так, чтобы он стоял, пока вода его не смывает. Когда устанавливали крест, трижды говорили: «Крест в воду, а дождь на поле! С неведомой могилы крест, с неведомой горы дождь!» (вост. Сербия, Болевац). В сев.-зап. Болгарии, у болгар-хиланцув и в др. районах было принято в случае засухи бросать в воду деревянные надгробные памятники и землю с безымянной могилы, а если дожди были слишком обильными, памятник **вынимали** из воды и ставили на место.

Магической способностью вызывать Д. обладали и другие предметы, имевшие отношение к покойнику или ритуалу погребения. Сербы Косова специально сохраняли в горшке воду от **обмывания** покойника и в случае засухи **выливали** ее в реку Ибр, чтобы пошел Д. Помогала от засухи и марля, которой подвязывали челюсть покойнику, ее несли в поле, там жгли и просили: «Нам, Господи, пошли дождик!». В Полесье похищали у кого-нибудь из соседней рушник с икон, мочили его водой и вешали назад (втайне от хозяйки).

Символическое погребение. В зап. Болгарии и вост. Сербии известен специальный обряд, исполняемый во время засухи с целью вызвать Д.: девушки лепили из глины куклу по имени Герман и затем, имитируя погребение и ошакивание, закапывали куклу на берегу или бросали в воду, причитая: «Ой, Герман, Герман, умер Герман от засухи ради дождя!». При этом следили, чтобы слезы у исполнительниц обряда были настоящими, а тем, кто не плакал, подносили лук, щипали их и т. п. См. Герман. У русских Калужской губ., чтобы вызвать Д., делали куклу «Сухотинушку» и хоронили ее с причитаниями на краю кладбища. В подобных ритуалах слезы магически уподоблялись Д. В Полесье с той же целью и с той же мотнвировкой совершался ритуал похорон лягушки: во время засухи дети ловили лягушку, убивали ее, убирали ее в одежду из тряпочек, клали в коробок, голосили по ней,

как по покойнику, и закапывали у криницы; на «могиле» чертили рукой крест (ср. широко известный запрет убивать лягушку во избежание Д.). Вместо лягушки могли убивать другое небольшое животное или насекомое — рака, ужа, медведку, вошь. Живого рака закапывали в землю (Полесье, Словакия — Спиш), а ужа, насекомых, иногда червей подвешивали на дереве или на заборе. Верили, что после этого пойдет Д.

Пахание реки. В Полесье и прилегающих районах Белоруссии и России для **вызывания Д. женщины** (или только вдовы, иногда девушки) пахали и бороновали высохшее русло реки или просто протягивали по нему плуг. Символическое пахание могли производить и прямо по малкой воде: на **Брянщине**, в Суражском у. «выбирали красивую девочку в возрасте 15 лет, раздевали ее донага, увешивали ее венками и заставляли в таком виде **боронить воду**» (запись 1889 г.). В наше время подобный способ вызывания Д. отмечен в Гродненской обл.: «Собрались старые бабы, украли плуг на колхозном дворе, занесли его на реку, одни бабы. Одни запряглись, а другие погоняли плугом». Иногда вместо реки пахали болото (рус. владимир.), дорогу или рыли на дороге **ямки**, символически «отворяя» воду (Полесье).

Для прекращения засухи могли применяться общие защитные меры, к которым прибегали в случае стихийных бедствий — мора, болезни, пожара и т. п.: **опахивание** села или придорожного креста, обходы села и полей, молебствия, **жертвоприношения**, **изготовление** обывденного полотна, рушника или установка обывденных крестов, т. е. предметов, изготовленных в один день или в одну ночь. См. Обывденные предметы.

Магия с **муравейником**. Еще одним способом вызывания Д., носящим глубоко магический характер, было разрушение или разгребание муравейника. Во время засухи его **разгребали палкой**, подобно тому, как колотили воду в кринице; при этом **расползающиеся** муравьи символизировали и магически вызывали капли Д. Этот способ известен в Полесье, в Словакии, у юж. славян. Сербы, **разгребая муравейник палкой**, говорили: «Сколько муравьев, столько и капель!».

Языческие способы вызывания Д., особенно требы у колодцев, упоминаемые пись-

менными памятниками с XI в. (вставка в текст перевода «XIII слов Григория Бого-слова»), сурово осуждались церковью, тем не менее в процессиях и молебствиях о Д., а иногда и в магических ритуалах, участвовали и священники.

Для предупреждения засухи и превентивного вызывания Д. предназначались специальные ритуалы. Например, болгары Приазовья, когда пекли хлеб из нового урожая, сначала кусочек этого хлеба бросали в воду, чтобы Бог дал дождь, а потом уже ели хлеб; если хлеб, брошенный в колодец, попадало кому-нибудь в ведро, его приносили домой, делили между всеми членами семьи и, перекрестившись, съедали. Крестьяне Вяткой губ. ради своевременных дождей приносили в жертву Илье барана. Однако главным способом предупреждения бездождия повсюду считалось соблюдение запретов вообще и в некоторые праздники в частности (например, в так наз. «сухие дни»); прежде всего боялись осквернить землю. В Словакии превентивным средством защиты от засухи служили купальские костры, в Словении для вызывания Д. пускали по реке Муре плавающие костры. В юж. Чехии (Собенов) было принято ходить с процессией и молиться о летнем Д. в день св. Марка (25 апреля); у македонцев — в Юрьев день и Ильин день. У русских считалось необходимым на Троицу «плакать на цветы», т. е. уронить хотя бы несколько слезинок на пучок троицкой зелени, ради того, чтобы летом не было засухи.

Магическая остановка Д. Для остановки дождя совершались разнообразные «останавливающие» и «отвращающие» действия, с помощью которых отгонялась от села и полей туча. Выбрасывали из дома во двор, под дом, на крышу хлебную лопату, кочергу, веник, хлебную дежу и другие «печные» и «хлебные» предметы, ассоциирующиеся с огнем и очагом; жгли в печи или выбрасывали на двор освященную вербу, троицкую зелень и другие растения и цветы. Болгары (капанцы) клали на топор соль и направляли его на тучу, чтобы ее «рассечь», забивали в поле или в саду в землю нож. Если главной причиной засухи считается осквернение земли, то причину непрекращающихся Д. видели в осквернении воды. В Боснии полагали в таком случае, что в воде есть что-то «поганое»: брошенный в воду

внебрачный ребенок, убитый или утопленный, и Д. не прекратится, пока труп не извлекут из воды. В Полесье также верили, что виновницей сильного Д. может стать женщина, умертвившая, пригнавшая или утопившая своего незаконнорожденного ребенка; тогда его надо было найти, выкопать из земли или вынуть из воды.

Во время ненастья сербские женщины выходили из дома, выносили подвенечную рубашку или столик с ующением и, называя по имени утопленников из своего села, просили их отвести беду. В Полесье, чтобы остановить Д., тоже выносили на улицу стол, клали хлеб, соль, хлебную лопату и молились, а сербы выносили из дома треножник и бросали его на землю, обратив ногами вверх, что должно было отвратить тучу; словенцы выставляли под стреху кошу или грабли острием и зубьями вверх, а женщины делали крестики из своих волос для остановки Д. Сербы в районе Крушевца имели обыкновение закапывать в землю живую или утопленную в реке кошку (так же «запирали» Д. черепичники), а также вешать на очажную цепь червей: это должен был делать последний ребенок у матери (Бор. ПВП 1:75). Словаки для прекращения Д. закапывали в землю живую лягушку под стрехой, там, где не светит солнце. Остановить Д., как и выгнать его, могли знахари, колдуны, чернокнижники. В польских Карпатах рассказывают о чародейных книгах, которые, если их читать нормально, «вперед», вызывают бурю или вообще несчастье, а если читать «назад», от конца к началу, — то прекращают или прогоняют их. Профилактическим средством от проливных дождей сербы считали соблюдение праздников Водени петак (1-я пятница после Юрьева дня), Св. Герман (12 мая; в р-не Болевца считают, что у того, кто в этот день будет работать, «вода все отнимет»), Св. Никола, который празднуется ради защиты от «наводнений и дождей» (Гевгелия), четвергов между Пасхой и Троицей и др.

Верования, приметы, гадания. Существует множество примет и гаданий о Д. — по солнцу, звездам, по росе, по воде в колодце или источнике, по погоде в определенные дни года, по поведению животных и птиц и т. д. Добрым, благодатным считался, по болг. верованиям, Д. на Юрьев день, Вознесение, первый мартовский Д.

У всех славян есть представление о «кровавом» Д., который предвещает голод, неурожай и всяческие несчастья и является наказанием за грехи (у юж. славян — за прелюбодеяние и кровосмешение). Болгары и кашубы считают, что Д., начавшийся в пятницу, будет идти целую неделю. Повсеместно известна примета, что Д. во время свадьбы предвещает молодым богатство или, наоборот, слезы. В Боснии и Герцеговине верят, что если пойдет Д., когда сваты ведут молодую к жениху, то она в новом доме умрет. В Страндже следили за тем, чтобы во время погребения капли Д. не упали в могилу, видя в этом предвестие новой смерти. В Пиринском крае стараются не хронить при сильном Д., т. к. можно «закопать» Д. и вызвать засуху. Множество поверий связано с Д., идущим при солнце, который называли «сыниичим», «слепым», «грибным» и т. п., говорили, что в это время «цыган женится», «ведьма масло бьет», «сирота плачет», «утопленник сушится» и т. п. См. *Дождь грибной*.

Магические ритуалы, исполняемые во время засухи или при затяжных дождях, обращены к трем стихиям — воде, огню и земле. С водой связаны «увлажняющие» действия, основанные на магии подобия — обливание, кропление водой, погружение в воду и т. п.; огню приписывается «осушающий» эффект: земной огонь, печь, печные орудия, продукты обжига и т. п. способны остановить Д. или предотвратить его; к земле обращены прежде всего искупительные ритуалы, призванные восстановить ее почитание как материнского лона, оплодотворяемого небесной влагой.

Лит.: Эсл.ОРМ; Толстые // СБФ-78:95—130; Толстые // РФ 1981/21:87-98; Тол. ЯНК:78—90; Толстой Н. И. Плакать на цветы // Русская речь 1976/4:27—30; Толстой // СБФ-94:3-16; Толстая // СБФ-86:18—22, 22—27; Толстая С. М. Дождь в фольклорной картине мира // ИСФНК 1105—119; Čulinović-Konstantinović V. Dođole i proupiše. Narodni običaji za prizivanje kiše // NU 1963/2:73—93; Циколов В. Земјоделството и обичаите сарваки со земјоделската работа во Куманово // ГЕМС 1960/1:267-368; Ножицкий Д. Поступки за призывание кише на Кордуну, Банији и Мославини // Раск. 1998/91—92:75—112; Ђурић А. М. Гурџа // СБФ-86:

30-33; БМ:107—108; Доб.:345—351; Кап.:236—246; Мошински К. Сълзи и дъжд // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933: 475-478; Ђур ПВП 1:70—85; Mod. VUOS 5: 244—249; Majer-Baranowska U. Deszcz i jego zapładniajaca funkcja // Akcent. Lublin. 1986/4 30—36; Witkowski K. Sposoby zwalczania burz i gradow przez chłopów w woj. Krakowskim // Rocznik Muzeum Etnograficznego. Krakow, 1967/2; Sycha SGK 1:203--204; ELKS 181.

С. М. Толстая

ДОЖДЬ ГРИБНОЙ — дождь, идущий при солнце; явление, получающее в народной культуре мифологическую трактовку. В названиях Д. г. и связанных с ним верованиях представлено несколько семантических моделей:

1. «Черт бьет свою жену», «черт женится», «черт дочь замуж отдает» и т. п. Мотивы известны на Украине, в Чехии, Сербии, у болгарских переселенцев в Бесарабии: *чорт жинку бье* (брест.), укр. *дошч иде крив сонце — чорт жинку бье* или *дочку замижь виддає*, чеш. *čert bělil svou ženu, či svou matku neb choť* (любовнице) (Аф.ПВ 3:14—15), болг., бесараб. *дьявол се жени за калоянкато* [черт женится на калоянке] (СД 1:126), серб. *кад киша пада и сунце иде и светит сонце, дьявол бьет свою жену*; босн. *lavo tuče svoju ženu* (ПЭС: 214); серб. *lavo (враг) се жени; алле, губавци* [прокаженные], *дучици се жене* (СД 1: 250); словен. *vrag svojo ženo bije, ker mu je slabe grance skuhalo* [черт бьет свою жену, потому что плохо сварил ему клещки] (Mod. VUOS 5:247). По представлениям юж. славян, Д. г. связан с женитьбой медведя, волка, лисницы: болг. *лисица (мечка) се жени* (Мирин.НВ:519); с.-хорв. *мечка (уук) се жени (се удала)* (СД 1:250).

2. «Ведьма сбивает масло». Мотив распространен в Белоруссии и на Украине: *ведьма масло бье, колотить* (полес., хмельниц., волын., туров.) или *продает* (Ивано-Франков. обл.), *молоко забирает* (волын.); *слипий дошч, то вѣдьма масло колотить, або чөлэць пэрэ* (сум.). В пол.-русин. присловье отразились два мотива: ведьмы сбивают масло в то самое время, как черт бабу колотит (Аф.ПВ 3:15). Ср.

бол.-полес. *оцдыма ступу бье, или чорт жинку бье*; польские дети во время Д. г. поют: «*Deszyzyk pada, / Słońce świeci, / Baba Jaga masło kleci*» [Дождик идет, солнце светит, баба Яга масло сбивает] (СД 1:123).

3. Д. г. (шире — вообще дождь) — слезы святых, вдов, сирот, царевны, солнца: «*слянэй дожь*» — слезы умерших праведников, которые оплакивают греховное поведение своих живых родственников (витеб. — Никиф.ППП:215), *слэзы матери блжэй* (брест.), *божа мати плачэ* (брест.), *сирота, вдова плачэ* (полес., витеб.) (ПА), *царевна плачет* (Аф.ПВ 3:792), *ведьма плачет, матычка боская через слэзы смясуца* (минск.), *солнце слезится* (смолен.) (ПЭС:214), *нашуб, sljncse křěci 'солнце плачет'* (Sychta SGK 4:84).

4. Мотив обливания, купания ангелов, Богородицы, русалок и др.: *ангелы купаюца в этом сонце, матэр божа купаюца* (брест.), *росауки купаюца* (брест.) (ПА), словен. *kiša pada, sünce sijá, vile se kupaју* [дождь идет, солнце светит, вилыкупаются]. Д. г. связывается с поверьем об утопленниках, которые сушат свою одежду: *потопляныс людди прэсушваюца тоды, як сонцэ светить и дож идэ, душа утопленника сушится* (ровен.), *утопиуца хтось* (гомел., сум.); «дождь пополам с солнышком — по удавленнике, где-то ешь утопленник, либо праведник помер» (рус.), ср. примету: *сквозь солнце дождь — будет удавленник или утопленник* (рус. — Врм. НСМ 4:238). На Украине полагали, что ведьмы не любят и боятся воды и купаются в реке лишь при Д. г.

5. Мотив рождения: полес. *дошч свит бачиль 'дождь рождается'* (брест.); серб. *кад киша пада и сунце сја, родило се Циганче* [Когда идет дождь и солнце светит, рождается цыганенок] (ПЭС:216).

6. «Слепой дождь»: *слепий дож, слэпой дошч* (брест., гомел., винниц., львов., черкас.), рус. *слепой дождь* с мотивировками: *слепой, потому что несильный, туча не собралась* (курск.), «не видит, что солнце светит» (брян.), «так как его не видно» (очень слабый) (львов. — КДА), «так как солнце светит» (курск.), *йогэ засляпаю сонце* (львов.) (ПА).

7. «Цыганский» (еврейский) дождь: *цыганьски(й) дошч(ик)* (полес., в.-закарпат.), *циганс'к'э вёрэм'я* (гуцул., буковин.)

с мотивировками: «цыгане не боятся дождя» (чернигов.), «у цыгана хаты нема: дошч намоче и сонцэ абсуши» (брян.), «потому что обманчивый» (сум.) (ПА). У юж. славян (балканский ареал) представлен мотив «цыганской свадьбы»: серб. *кад киша пада и сунце сја жени се* [Циганин [когда идет дождь и солнце светит, цыган женится] (ПЭС:213), болг. *кога но една страна дъжди, а на другата греє слънце, кават, се жемели стюпците (циганите)* [когда на одной стороне дождит, а на другой светит солнце, говорят, женились цыгане] (Шапк. СВНУ 1:602). Ср. гомел. *цыганская свадьба*, а также полес. *жыдоуски дошч* (брест., ровен.), *жидоуске весэле* (гомел.) (ПА). Ср. Инородец.

8. Дождь «свиной», «куриный», «заячий»: *свиньй, свиньчи(й) дож* (укр., бел.) с мотивировкой: «*свйньи ртыкають до хаты... боюца дошчу*» (ровен.) (ПЭС:213), ср. укр. лит. *свинячий дощ* 'кратковременный дождь в солнечный день', пол. *deszcz świniański 'мсалкий дождь'*. Спорадически встречаются названия *зай(н)чкдавий, зайцев дож* (ровен.) и *кур'ичий дошч* (пинск., гомел., хмельниц., буковин.) с мотивировкой: «*куры не боюца, курьма слепота, сонце сьвятить и дож идэ, куры и спяць и пазирають*» (гомел.) (ПА); рус. диал. *лисыя погода* (архангел.).

9. «Солнечный дождь»: *солнце зубы скалит* (смолен.) (СРНГ 3:353), ср. свернутый фразеологизм *солнечный дошч* (брест., чернигов., брян., сум.), а также: *ласковий дож* (полес.); *бабский дож* (гомель.), *дівочий дошч, дитиний, теплий* (буковин., гуцул., закарпат.). Некоторые названия отражают поверье о том, что Д. г. способствует росту растений, напр., грибов: *грибной дождь* (рус., курск., гомел., калуж., брян.).

С Д. г. связывают иногда появление буро-красных пятен на растениях, в таких случаях его называют *гуда* (чеш., словац., пол., бел., укр.). В сербской традиции эту болезнь растений (*пламьчача*) приписывают демоническим существам, появляющимся после Д. г., тумана и др. явлений: *кад киша пада и сунце сја, бије тоња* [Когда идет дождь и солнце светит, бьет тоня (название демона)] (Сикимин:117). С помощью словесных формул защищают посевы от Д. г.: «*Сунце трије, киша пада, тму рло, тиг*

спраду!» [Солнце светит, дождь идет, прочь, руда (название демонического существа)] (Сребреница); «*Киша пада, сунце граје, мојој њетани ништа није*» [Дождь идет, солнце светит, моему урожаю ничто не грозит] (р-н | Южгг) (Сикимих:111) и т. п.

Лит.: Азимов Э. Г. Иа полесской народной метеорологии. Слепой дождь; Усачева В. В. Из наблюдений над метеорологической лексикой Карпат и Полесья // ПЭС:212-217; КДА: ПА; Кабыл СК:224; Сикимих Б. Народни називи за кишу са сунцем // Наш језик 1996/31/1-5; Марин.НВ:81.

В. В. Усачева

ДОЛЯ. 1 В народном мирозерцании одна из важнейших бытийных категорий и ценностей; индивидуальная или совокупная судьба, жизненное предопределение, назначенная участь, удел, жребий, реализованные как удача (удачливость), счастье, благополучие, «талая» или, напротив, невезение, обделенность, бесталанность. Индивидуальная Д. нередко предстает в мифологическом олицетворении (напр., у вост. славян Доля. Недоля, Горе-Злочастие, Лихо и др., у сербов *Срећа, Несрећа* и т. п.). См. Доля. 2.

Слово *доля* (праслав. *doľ'a*, этимологически связано с *deliti, nadel'ati*) известно лишь восточным и части з.-слав. языков и обозначает целый ряд ключевых понятий, относящихся как к одушевленным тварям (в том числе и прежде всего к человеку), так и к являющимся неодушевленному миру: «материальное, имущественное благо, богатство», «срок жизни», «физическая сила», «плодовитость», «сексуальная потенция» и т. д.

С представлением о Д. теснейшим образом связано понятие *меры*, отмеренности, наделенности тем или иным свойством в необходимом объеме. Прежде всего это касается *века*, отмеренного Богом каждому срока его жизни, на протяжении которого должны быть реализованы все его потенции (праслав. *věkъ* восходит к и.-е. корню со значением 'быть сильным'), ср. рус. выражения *свой век, на мой век хватит, изжить свой век, два века не жить, прежде веку не погрешь* и т. п. Примечателен семантический параллелизм праслав. корней

**vek-, *bog- и *rod-* в словах *умечный, убогий и урод* 'лишенный потенции, обделенный жизненной (физической) силой'.

Корень **bog-* обнаруживает значение не только «наделяющей причины» (*Бог да, дай Бог, не дай Боже* и т. п.), но и того, чем некто наделяется, т. е. собственно доли, ср. с одной стороны, **bogati-* 'наделенный благом' и, с другой стороны, слова этого корня с отрицательным префиксом: рус. диал. *небога*, укр. *небѣжчик*, белор. *нябожчык* 'покойник' (т. е. лишенный жизненной силы в абсолютной мере).

Носителями жизненной силы могут быть не только одушевленные создания (человек, домашнее животное), но и, например, часть тела (рука, глаз, гениталии), земля, нива, ее плоды или даже предмет или орудие хозяйственного обихода — мельница, квашня (ср. благопожелание гостю хозяйке, готовящей тесто: *спорина в квашню!*) или охотничье ружье. К подобным аналогам жизненной силы человека относятся прежде всего урожайность хлебной нивы, *плодовитость скота* (праслав. **zrogъ, z(ъ)roina. *vodъ. *plodъ, ple(d)me*). См. Вестись, Спорина.

Важно отметить сочетаемость наименований этих свойств с антонимичными глаголами, имеющими значение 'дать, наделить' (в частности, в заговорных формулах, адресуемых Богу) и 'отнять, лишить' (в частности, как обозначение целей и результатов вредоносной магии): *Бог да, дай, Боже, спор* и т. д. и — *отнять жизнь, отнять спорину, отобрать молоко у коровы* и т. п. Такие выражения прямо отсылают к представлениям о Д., наделенности (ср. *Бог дал — Бог взял*).

Существенной чертой народных понятий о Д. является представление об отчуждаемости потенции от ее носителя. Потенция может быть увеличена или уменьшена, вплоть до «нулевого уровня», вмешательством извне (чаще вредоносным). Весьма распространены подобные представления применительно к домашней скотине, ее плодовитости и удожности. В ритуалах купли-продажи скота *племя* или *спорина* 'плодовитость' может передаваться продавцом покупателю за отдельную плату или передаваться лишь частично. Корова может быть продана со *всем молоком*, т. е. со всей способностью давать молоко; почти повсеместно на в.-слав. территории это символизируют

ется *передачей* покупателю вместе со скотиной молочной кринки. Представления об отчуждаемости удойности от ее обладателя ярко обнаруживается во вредоносных магических практиках отбирания молока ведьмами. Собственно, речь здесь идет о «перекачке» удойности из чужого хлева в свой, о сообщении большей удойности своим коровам за счет ее утраты чужими.

В земледельческой вредоносной магии аналогом отниманию молока являются приемы лишения чужого поля урожайности (с помощью так наз. *перажиния*) и перенесения ее на свою ниву.

Принцип компенсаторности выявляется и в широко известных *представлениях* о не изживших своего века «*заложных*» покойниках, об экспроприации чужого века, ср. фразеологические выражения *зажитья на этом свете, заедать чужой век, жить не свой век* и т. п. С этими же представлениями связаны поверья о так наз. *двужилых* (от *жило/жила* 'срок жизни', ср. *жилу поравать* 'помереть') людьми (или лошадях) — упырях, удлиняющих свой век за счет сокращения века других Божьих тварей: по их смерти умирает еще несколько людей (или лошадей), своего века не изживших. Сходные моменты присутствуют в карпатских и ю.-слав. поверьях о *двоедушниках*, а также в народных представлениях о близнецах: жизненная потенция, рассчитанная на одного, в случае рождения близнецов распределяется между двумя, они не доживают века, один из них оказывается бесплодным и т. д. Сюда же относятся поверья о негативной отмеченности лиц с телесными излишествами: *шестипалых, горбунов, двоезубов* (имеющих и молочные, и коренные зубы). При этом излишество трактуется как опасная аномалия (ср. этимологическое родство слов *лишний и лихо* и *антитесу доля—лихо*). Но *лихой* может означать и прямо противоположное и применяться по отношению к тем, кто имеет тот или иной телесный недостаток или вообще лишен чего-н.: болг. диал. *лих* 'имеющий физический недостаток — косой, хромой, слепой и т. п.', серб.-хорв. *лихоруц* 'однорукий', рус.-ц.-слав. *лихъ быти* 'быть лишенным, не иметь', ст.-пол. *lichota* 'туда, небольшое количество' и т. п.

В связи с концептом Д. заслуживает внимания и круг народных представлений, относящихся к дарению (см. Дар), поте-

ре/находке и *краже*, а также к займу, одалживанию (см. Давать взаймы), которые имеют своим следствием перераспределение Д., нарушают равновесие мира и требуют некоторых компенсационных мер. Так, нередко считается, что совершивший кражу в магических целях, например кражу сена с чужого луга или хмеля с чужого поля, обязан на следующий год вернуть похищенное в том же количестве, восстановив тем самым долево равновесие.

См. также Бесплодие, Время, Встреча, Судьба.

Лит.: Аф.ПВ (гл. XXV); Байбурин А. К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры. Сб. памяти Л. М. Ивлевой. СПб., 1998; Журавлев А. Ф. Рус. *двужилых* // Этимология 1985. М., 1988; Он же. К реконструкции древнеславянского мировидения (о категориях «доли» и «меры» в их языковом и культурном выражении) // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998; Зел.ОРМ; Иванов П. В. Народные рассказы о доле // УНВ; Ив.Топ.СЯМС; Костомаровский И. В. Народное поверье о бесплодии *близнецов* // ЖС 1911/3--4; Потеб.НССП (IV); Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнославянский материал) // ПО.

А. Ф. Журавлев

2 *Персонификация* индивидуальной человеческой судьбы, понимаемой в качестве фортуны, в противоположность представлениям о судьбе как фатуме (см. *Орскинды*). Поверья о Д. связаны с осмыслением индивидуальной судьбы как части (ср. рус. *участь*), некоторого количества блага, счастья (ср. рус. *часть*), которым свыше наделяется человек при рождении и которое ему выдается из общего, принадлежащего всем) социуму объема счастья. Подобное понимание судьбы, сравнимое с образом хлеба, разделенного на части, характерно для в.-слав. традиции, но лишь в укр. и очень слабо — в бел. традиции оно воплотилось в конкретном мифологическом образе. Д. появляется у каждого человека при рождении и сопровождает его в течение всей жизни, определяет его счастье, благосостояние, а также характер занятий, приносящих человеку богатство

Долей у украинцев также нередко называют душу умершего предка, который, посещая дом, приносит добро или зло своим живым родственникам (ср. *Домовой*, *Покойник* *кодячий*). Часто Долей называется только олицетворение счастливой судьбы, а несчастливая Д. обозначается как самостоятельный персонаж или группа персонажей. Персонажи, олицетворяющие несчастливую Д., известны вост. славянам под именами *Недоля*, *Біда* (укр.), *Злыдня лихая* (з.-рус.), *Злыдни* (бел., укр.) и под.

О появлении Д. нет однозначных представлений. Д. рождается вместе с человеком; Долю человеку нарекает мать при рождении или Доля дается человеку ангелом или Богом (ср. серб. поговорку: «Бог гресу дели» — Бог счастье делит). Недолю можно накликасть, если проклясть ребенка в недобрый час, если над маленьким ребенком прочитать о тяжелой жизни или о том, что у него будет несчастливая судьба. Д. может оставить человека, если он грешит. После смерти человека его Д. умирает вместе с ним; также верят, что Д. умершего сидит на его могиле или посещает дома родственников.

Внешний вид Д. представляется двойником того человека, судьбу которого она олицетворяет. По укр. верованиям, она имеет вид здоровой старухи в белой короткой одежде с костью в руках, женщины с распущенными волосами; однако ее вид может зависеть от того, кому она принадлежит: Д. счастливого человека ходит в красивой одежде, Д. купца имеет облик красивой девушки, крестьянина — здорового черного мужика, работника — облик кобылы. Д. некрасивой женщины миловидна, а красавицы — неряшлива и одета в тряпье. Д. может иметь облик медведя, вола и др. Вид Д. меняется в зависимости от предстоящих событий в судьбе человека или его семьи, к примеру, Д. одной крестьянки имела облик женщины, но перед смертью ее отца показавшись медведем. Д. умершего родственника появляется в облике покойного. Белорусы представляют Д. в виде красивой нагой девушки, всюду сопровождающей человека. Западные белорусы наделяют *Счасье* обликом маленького человека, который носит с собой в сумке разные милости (Зел. ОРАГО I:135).

Украинская *Недоля* может иметь вид нагого человека, дряхлого старика, девушки

с лицом старухи и непричесанными волосами, старой черной, горбатой женщины в рваном платье, калек, дохлой собаки, голой кошки, зайца, совы, мыши, птицы с большими крыльями, яйца и др. Недоля входит в дом, не спросив хозяйна, садится на печь, грызет сухие корочки и кутается в тряпье, потому что ей всегда холодно. Персонализация Недоли являются также множественные мелкие демоны — *Злыдни*, которые невидимо обитают в доме человека или сидят на его плечах (в.-слав.); они имеют вид худых животных с облезлой шерстью, живущих за печью (бел.). Белорусская *Злыдня* представляется невидимой женщиной без языка, глаз и ушей, которая прежде была змеей.

Основные функции Д. определяют судьбу человека, его счастье и благополучие. Бедность и богатство человека зависят от трудолюбия его Д., которая, как и домовая, помогает человеку в выполнении хозяйственных работ. Трудолюбивая Д. крестьянина работает вместе с ним, вяжет в поле снопы и даже, подобно духу-обогатителю, ворует для него зерно с соседних полей.

Как и домовая, Д. может предсказывать человеку перемены в его судьбе, показываясь перед каким-либо событием. Д. спившегося человека, собирающегося повеситься, поет грустные песни, Д. умершего предка показывается родственникам на его могиле перед несчастием в семье. У Д. можно узнать, кто из семьи в текущем году умрет. Для этого после ужина в канун Крещения домочадцы оставляют свои ложки в миске от кутьи, а сверху кладут хлеб. Ночью Д. перевернет ложку того, кто должен в этом году умереть. Пришедшую в дом Д. умершего родственника можно, как и домового, спросить о будущем: «Чи на добро, чи на худо?» Если она скажет «Ху!», значит случится несчастье. Д. умершего предка можно вызвать из могилы, перепрыгнув через нее крест-накрест, но вместо Д. может появиться Недоля, приносящая несчастья. На Украине, в Белоруссии, в западно- и южнорусских обл. на святки девушки «кликали Долю». выйдя поздно вечером к реке или на открытое место, они громко кричали: «Доля, гу-у-у!», после чего прислушались. Считалось, что в той стороне, откуда донесется собачий лай, живет суженый.

Бедность человека объясняют ленью его Д., которая лежит под грушей, гуляет в ка-

баке и пр. Считается также, что человек беден, потому что занимается не своим делом, т. е. не знает, где его Д. Если у человека несчастливая Д., т. е. Недоля, ему ни в чем нет удачи, он не вылезает из нищеты, хотя и много работает. У него болеют дети, не плодится и дохнет скот, на его поле всегда бывает плохой урожай.

Отношения человека с Д. Чтобы жить счастливо и быть богатым, человек должен найти свою Д. и спросить у нее, каково его призвание, в каком деле он найдет удачу. Поступив так, как советует ему Д., человек обретет свое счастье. Если у человека ленивая Д., он также должен разыскать ее и побить — тогда Д. начнет работать и помогать своему хозяину.

Увидеть свою Д. можно только два раза в жизни — сразу после рождения и за несколько минут перед смертью (укр.). Полагают также, что есть разные способы, чтобы увидеть Д.: в ночь на Пасху пойти в поле и, услышав звон колоколов к заутрене, спросить, «где моя Доля». Услышав ответ, нужно идти туда, куда сказано, и у встретившейся в этом месте Д. спросить, в чем мое счастье. Вещь, которую Д. даст человеку (например, кусок холста или войлока) нужно беречь, т. к. именно она — источник счастья в доме. В других случаях необходимо на Пасху после обеда выйти на улицу — первый, кто встретится человеку, будет его Д. Если он в нарядной богатой одежде — это счастливая Д., если в лохмотьях — несчастливая. Д. можно пригласить ужинать, сварив борщ и кашу, поставив еду на перекрестке около придорожного креста и трижды крикнув: «Доле, доле, иди до мене вечеряти!» Если Д. не притронется к еде, значит она сыта и счастлива, а если все съест, значит голодна и несчастна. Не следует звать Д. ужинать на улице — вместо нее могут прийти черти (житомир.). Нельзя откликаться на голос самой Д., зовущей человека по имени, — ее нужно послать к чертовой матери.

По укр. поверьям, от Недоли или Злыдней избавиться очень трудно, но возможно. В быличках бедняк хитростью заставлял Беду или Злыдней залезть в мешок и бросает его в болото или в яму и заваливает камнем. Беду можно связать и оставить на дороге, и тогда она перейдет к тому, кто ее освободит.

Для Д. предка, приходящей в дом, нужно сметать крошки хлеба на пол, а на столе оставлять кусок хлеба — «Доле на вечерю» (укр.). На Голодную кутью нужно оставлять три ложки кутьи, т. к. в этот вечер приходят ужинать Доли всех предков (укр.).

Украинской Доле по ряду признаков соответствует сербская *Срећа*. Серб. наименование Доли *Срећа* (счастье, а также *встреча*) связано с осмыслением счастья как *вбавремя* произошедшей встречи, счастливого случая (ср. рус. *быть в случае 'о внезапной удаче, всзсении'*). *Срећа* выглядит как очень красивая девушка, прядущая золотую нить. Она стережет поля своего хозяина, пасет ему овец, юношам помогает в драках, ребенку приносит сон. Носителем счастья в доме может быть конкретный человек, животное и даже предмет — деньги, кольцо и пр. Серб. аналог Недоли — *Несрећа* (дословно — «невстреча») имеет вид седой старухи с мутными глазами. Серб. считают, что изменить свою Д. невозможно — если человек несчастлив, ему ничем нельзя помочь. В серб. быличке богатч, жалая помочь своему бедному соседу, положил для него на мосту кошелек с деньгами, но тот перешел через мост, зажмурившись, и не заметил денег.

Лит.: Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточно- и южнослав. материал) // ПО:54-63; Бул.УН:193; Вес.РОДС 5: 173-260; Левк.ДР:69-72; ПА; Потреб.СМ: 472-516; Ром.НС 4:46, 8:467; Русское слово 1940/30-32; Сунд.КП:217-218; СХИФО 1892/4:64, УНВ:180,342-374; Университетские известия 1906/10; Чуб.ТЭСЭ I:t91,211, 216; ЭО 1890/1:295; 1892/4:157,169; 1895/4; СМР:20,274. См. также лит. к ст. Судьба.

Е. Е. Левкиевская

ДОМ — жилое пространство человека, символ семейного благополучия и богатства, locus многих календарных и семейных обрядов. Д. противопоставлен внешнему миру (ср. Свой — чужой) и потому является объектом разнообразных магических ритуалов, совершаемых для его защиты и ограждения от злых сил (ср. Двор). В фольклоре и мифологии символами Д. выступают матица, очаг, печь, угол. Строительство Д. формирует в слав. обрядности самостоятельную

группу **оказиональных ритуалов** (см. **Строительные обряды**); наиболее маркированными оказываются этапы начала строительства (см. **Закладка дома**, **Жертва строительная**) и его завершения (см. **Деревце строительное**), а также вступление семьи в новый Д. (см. **Новоселье**).

Домашнее пространство у русских делится по диагонали на две части: левая сторона, угол с печью (очагом), образует женское пространство (ср. *бабий кут*), правая сторона с красным углом — мужское. Элементами, «закрывающими» Д., являются крыша, стены; элементами, «открывающими» Д. и обеспечивающими его связь с внешним миром, — дверь, окна («глаза избы» в загадках, см. **Окно**). Особой значимостью обладает порог Д., через который осуществляется контакт с «чужим» пространством. Очаг, печь — организующий центр дома, символ духовного и материального единства живущих в Д. родственников, источник жизни, ср. также рус. *дым*, пол. *ognisko* в значении 'очаг, дом, жилище'. На Рус. Севере пришедшие в дом сваты подходили к печи, садились «вдоль по полу» (вдоль половиц), чтобы дело «шло»; для них существовал также запрет переходить в ту часть избы, которая находилась за матицей: как правило, они садились недалеко от двери. Особое значение в организации домашнего пространства вост. славян имеет красный угол: ему кланяются, входа в Д.; в нем помещают иконы; там сажают гостя; жениха и невесту при свадебном застолье (рус. *посид* — почетное место для молодоженов); туда ставят гроб с покойником. На поминках в красный угол ставят стол с угощением. При посещении в новый Д. прежде всего в красном углу размещали икону, хлеб-соль или квашню с тестом. Всем славянам известны календарные, семейные и оказиональные ритуалы, связанные с бросанием хлеба, орехов, гороха и пр. во все четыре угла Д. (ср. рус. приговор «**Без четырех углов изба не строится**»).

При организации жилого пространства учитывались стороны света, прежде всего восток — запад. К востоку чаще всего обращен красный угол, у сербов на восточной стене вешается икона, зажигается на домашнем празднике «слава» свеча. Поляки устанавливали постель таким образом, чтобы изголовье находилось на востоке.

В коллективной жизни села важное значение приобретали те дома, которые выделялись по каким-либо признакам. Русские праздновали Семик в лучшем Д. села; посиделки устраивались в тех домах, где имелись молодые парни и девушки. Женщины, у которых умирали новорожденные, уходили рожать в тот Д., где были здоровые дети (словац. **Теков**).

При ритуальных обходах села выбирают один из Д., который служит местом сбора колядующих (ю.-слав. «лазарок», «додола» и др.) с целью изоляции участников обряда, приобретения ими особого статуса (ряжение, изучение песен и пр.), а также для дележа собранных даров, приготовления совместного угощения и др. Колядующим предписывалось посетить каждый из сельских Д., отказ от посещения служил для семьи знаком социальной изоляции и общественного порицания.

Ряд календарных и оказиональных ритуалов связан с наделением Д. благополучием, богатством. Об этом заботились уже при закладке Д. В вост. Полесье при строительстве Д. на мох, которым был устлан бревенчатый потолок, сверху сели овес и присыпали его песком: овес всходил, засыхал, что должно было обеспечить богатство Д. С этой же целью осыпали («осевали») матицу (—дом) верным и хмелем. У юж. и вост. славян было принято горсти зерна, гороха сыпать в углы Д., бросать под потолок, на матицу во время святок, на масленицу (серб.), а также в канун Юрьева дня, чтобы защитить богатство Д. от ведьмы (серб.). Чтобы в Д. все велось и удавалось, на Пасху Д. обходили три раза с освященными пасхальными яствами (пол., укр., словен.). В русских деревнях в начале зимы мужчины выходили во двор и, держась за углы Д., съедали хлеб, считая, что таким образом дому передается сила хлеба. Во время жатвы в Д. вносили первый и последний снопы, жатвенный венок.

Урожай хлеба, удержание скота и птицы в пределах Д. стремились обеспечить исполнением **диалога-ритуала**, во время которого один из участников, например хозяин, находился вне Д. (у окна, двери, порога), другой (чаще — хозяйка) внутри Д. (ср. Внутренний — внешний). Особыми ритуалами сопровождалась также встреча на Рождество **полазника**, приносящего в Д. богатство и

благополучие; человека, который вносит в Д. **бадник**, солому (ю.-слав.).

Элементы Д. часто изображаются при изготовлении обрядового хлеба, выпекаемого на святки и в праздник святого (патрона дома) у балканских славян. В.-серб. **кула**, иже 'дом' хлеб, на котором, например, вылеплены фигурки домочадцев, проживающих в Д., плюс еще одна фигура, чтобы способствовать рождаемости в семье (Ант. АП:171).

Образ Д. как символа богатства и изобилия — устойчивый фольклорный мотив слав. колядок, а также песен, исполняемых во время ю.-слав. календарных обходов «лазарки», «краслицы».

Ради благополучия Д. соблюдался ряд запретов: нельзя мести Д. несколькими венками, а то *сметешь* все богатство (рус.); запрещается подметать избу в то время, когда хлеб посажен в печь ~ выметешь спорину (рус.); в Д. нельзя свистеть, иначе «высвистишь все из Д.» (рус.) или расплодятся в Д. мыши (босн.); давать **взаимы** что-либо из Д., особенно огонь, в определенные праздники; разрушать гнезда некоторых птиц, например черногуза, чтобы не сгорел собственный Д. (херсон.), и т. д. У вост. и юж. славян запрещалось сажать вблизи Д. деревья, чтобы не вымерла семья (полес.): «у дома куст — настоится дом пуст» (архангел.).

При защите Д. особое внимание уделяли тем его частям, которые открыты внешнему миру. От стихийных бедствий, болезней, нечистой силы **закрешивали**, окропляли дверь, дверной косяк, порог, окна; там же вешали, укрепляли, втыкали различные **предметы-обереги** (растения, режущие и колющие орудия, зеркало, подкову и пр.). Для защиты от молнии, пожара втыкали в крышу ветки ели (витеб.), ветки лещины (пол.), головешки от костра, сожженного в Страстную неделю (в.-слав.), оставляли на крыше освященный хлеб (морав.), мазали молоком косяки дверей и окон (в.-слав.); клали под основное бревно Д., на углы бревен первого венца — ладан, освященные травы, в различных местах дома помещали громовую стрелу и т. д. От болезней обмывали притолоки и косяки входных дверей, окропляли Д. богоявленской водой, мазали пороги Д. кровью заколотого в Юрьев день ягненка. От нечистой силы **затыкали** шилю в дверь или окно

(в.-слав.), клали на пороге метлу, прибывали на порог, косяк найденную подкову, нож, обломок косы; вешали над входом и окнами освященные **венки**, **растения-апотропеи**; рисовали кресты смолой, мелом, тестом на воротах, дверях над входом, на пороге, над окнами, выжигали (коптили) освященной свечой кресты на перекладине, на **сволке**, притолоках на матице. Защищая Д. от волка, кровью зарезанной черной курицы окропляли порог (макед.).

Охранительный смысл приписывался действиям, совершаемым **вокруг Д.**: **обеганию**, **обношению**, **окуриванию**, **осыпанию** и т. д. Д. обегали при приближении градовой тучи, во время тушения пожара (о.-слав.). Чтобы избавиться от насекомых, обходили Д., хлопая по нему ольховыми ветками (брест.), ударяя три раза по каждому углу хаты освященной вербой (пол.). В Чистый **четверг** обходили голами вокруг хаты, чтобы не было блох, очерчивали косой или мелом, мели вокруг хаты, чтобы змеи, лягушки, насекомые не проникали в Д. в течение года (полес.). У юж. славян для защиты Д. от змей, ящериц, насекомых на св. **Иеремин**, **Благовещение** обходили Д., колотя по металлическим предметам. Во время эпидемий дома в селе огораживали веревками, сплетенными за одну ночь семью женщинами из семи домов (болг, Пирин); окуривали шерстью медведя (в.-слав.). Чтобы не допустить в жилище нечистую силу, осыпали Д. **маком-«ведунюм»** (о.-слав.), просом, пшеницей; стремясь выгнать из Д. злых духов, обходили его три раза и хлестали метлой или прутьями углы Д. (пол.). Для защиты Д. и скота в Великий четверг девушка до восхода солнца садилась на помело, распускала волосы и в рубахе без пояса **объезжала Д. и подворье (костром.)**.

Перебрасывание предметов через крышу Д. применялось в различных магических целях: чтобы избавить ребенка от бессонницы, перебрасывали через крышу Д. яйцо (в.-слав.); оберегая Д. от молнии, словаки (р-н Кисуца) перебрасывали через крышу пасхальное яйцо; предотвращая смерть в Д., разорение и пр., резали пропевшую петухом курицу и перебрасывали через крышу дома (ю.-слав.). В Полесье жених при входе в Д. с молодой выпивал стопку водки и забрасывал ее за спину, **перекидывая** через дом.

Символическое удаление из Д. чего-либо способствовало очищению Д. от насекомых, пресмыкающихся, болезней, нечистой силы. Чтобы вывести из Д. блох, девушка или девочка утром в Чистый четверг голой выметала избу и выносила сор на середину дороги (Орлов. губ.). Украинцы Закарпатья выносили на Благовещение из Д. веники и оставляли их подалеже от хаты, чтобы змеи и лягушки не приближались к Д. У юж. славян с той же целью в разные календарные праздники было принято бросать от порога Д. (или выбрасывать из Д.) камни. У поляков (зап. Бескиды) в канун Юрьева дня запрещалось вносить в Д. веники, чтобы змеи не вползали в Д.

У юж. славян **колядующие** нередко производят действия, направленные на изгнание нечистой силы из Д.: они тщательно обследуют углы и закутки Д., имитируя невидимую борьбу с демонами (см. Драка).

Покровители дома выступают предки, связь с которыми нередко осуществляется через ритуальные трапезы, устранимые в пространстве Д.: поминальные и календарные, прежде всего — святочные. Широко распространено у славян верование, что души умерших возвращаются домой в определенные дни. В ряде слав. регионов на святочный ужин приглашают предков специальными заклинаниями (см. Приглашение, Кормление). При этом **печь**, **порог**, углы дома связываются с представлениями о месте пребывания там умерших предков, ср. обычай хоронить умерших, особенно детей под порогом (у входа или под полом); закапывать там послед и т. п.

У сербов и болгар опекуном Д. считается святой-покровитель дома и семьи, икону которого сербы клан в фундамент Д. День памяти святого-покровителя праздновали как именины самого Д. (см. «Славя», Курбан). Благополучие Д. и хозяйства зависит также от духов домашних.

Приобщение к домашнему пространству символизировали специальные ритуальные действия. Бабка-повитуха дотрагивалась ножками новорожденного до печки или обходила с ним вокруг очага (о.-слав.). Возвращаясь из церкви после крещения ребенка, отец клал его на несколько минут на порог (рус.). Молодая, прежде чем войти в дом мужа, перебрасывала через Д. яблоко, свой пояс и др., **прогна-**

носила заклинания, чтобы ей повиновались как новой **коляйке**. У белорусов молодая, входя в дом мужа после венчания, бросала свой пояс на печь. В доме мужа молодая должна была дотронуться до печи; присесть у очага, обойти его три раза, поклониться очагу, бросить туда монетку, кусок свадебного пирога и т. д. (ю.-слав., в.-слав.).

Уход из дома также требовал соблюдения особых правил. При **отъезде** одного из обитателей Д. не **подметали** пол, чтобы не замести след, по которому тот должен вернуться домой (в.-слав.). Невеста при уходе из родительского дома забирала с собой что-либо живое (курицу, кошку), чтобы иметь потомство в новом Д. (полес.). Если вся семья переходит на жительство в новый Д., то из старого Д. символически забирают богатство и приплод скота, специальными заклинаниями приглашая домового на новое место (с.-рус.).

В случае смерти кого-нибудь из обитателей Д. совершались символические действия, облегчающие кончину и защищающие оставшихся в живых. При продолжительной агонии вынимали доску в потолке крыши, **ломали конек** (поднимали или снимали с **крыши конек**), **облегчая** душе выход из Д. (в.-слав.). В момент, когда гроб для умершего, **осмысляемый** как его «новый дом» (ср. бел. примету: видеть во сне новый дом — захворашь, умрешь), **вносят** в Д., все выходят, особенно беременные женщины. Крайне осторожно осуществляется вынос покойного из Д.: стучат гробом о порог Д., чтобы покойный попрощался со своим «старым» домом и больше туда не возвращался; переворачивают в доме всю мебель, выливают воду, **выбрасывают** за покойником из Д. камень, головешки из очага, **выметают** или **моют** пол, **открывают** все окна и двери, **выносят** из Д. и **сжигают** вещи покойного (и, наоборот, **предотвращая** смерть новорожденного до крещения, воду после его купания не выносят из Д., а выливают ее под печь или в угол под пол). После того как гроб вынесен, мусор на улице **заметают** к Д., чтобы все его обитатели остались в нем (с.-рус.). Д., где случилась смерть, считается опасным местом. Болгары не спят первую ночь в доме, где был покойный; односельчане **ничего** не берут из такого Д., особенно пищу. В течение первых сорока дней **ожидают** возвращение души покойного

в свой Д.: оставляют для нее еду, питье, **вывешивают** на окно полотенце, не гасят огонь в очаге и т. п.

Опасным **знаком**, предвещающим смерть и др. несчастья, считалось появление в пространстве дома некоторых птиц, животных, пресмыкающихся, насекомых. Влетевшая в дом летучая мышь предсказывала беду: смерть, пожар (в.-слав.), птица — смерть (о.-слав.), перемену местожительства (орлов.). Троекратный крик кукушки над Д. (укр., пол.), стук дятла в переднем углу хаты (галиц. русины) знаменует смерть хозяина; обнаруженная в доме змея — смерть кого-либо из близких (ю.-слав.), убийство домового змеи может повлечь смерть хозяев Д. (ю.-слав., чеш., словац.). Крот, живущий в хате (пол.) или роющий землю в Д., в подвале, под порогом, под окном, возле Д., навлекает смерть на кого-либо из домашних (э.-слав., ю.-слав.). Летающий по дому сверчок сулит **смерть**, пожар; «кующийся» в комнате кузнечик выживает живущего из Д. (рус.).

Гадания в Д. или возле него. В словенском Прекмурье считалось, что под Рождество в полночь нужно трижды обойти вокруг неосвященного дома, каждый раз **заглядывая** в одно из окон: увиденное в окне на третьем круге предсказывало будущее. В гаданиях о замужестве девушки перекидывали через Д. обувь, обегали свой Д., **заглядывая** в окна, подслушивали слова под окном чужого Д., придавая им пророческий смысл. Встав посреди комнаты и бросив через левое плечо башмак, девушка узнавала по его направлению свое будущее: путь из Д. (замужество) или дальнейшее в нем пребывание (луж.). Мать водила девушку с завязанными глазами по избе, затем отпустила и смотрела: если она пойдет в большой угол или к дверям — близко **замужество**, если к печке — останется дома, под защитой родного очага (рус.). В любовной магии девушки обегали Д. парня, чтобы «привязать» к себе возлюбленного.

В народной медицине применялся троекратный обход (или обегание) Д. Для больного собирали муку, хлеб, крошки в трех, девяти, сорока домах и давали ему в качестве лекарства.

Для наведения **порчи** на Д. прибегали к таким действиям, как подкладывание под порог, дверь, окна или подбрасывание в Д.,

во двор вредоносных предметов, в частности во время строительства Д. (см. Плотник). Болезни и несчастья в Д. можно вызвать, подлив под порог дома воду, которой обмывали умершего (бел., пол. карпат.); закопав, положив под (на) порог или просто вблизи Д. вредоносные «покойнички» предметы; подкинув вещи больного к Д., на порог (о.-слав.). В закарпат. селах считается, что в Д. воцарится ненависть, если туда наслать (подбросить) жабу. По словац. поверьям, можно навлечь на Д. пожар, если взять три щепки от порога и сжечь их с заклинанием (словац. Кисуца).

Лит.: Байбурина А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Невская Л. Г. Семантика дома и смежных представлений в погребальном фольклоре // БСИ-81:106-121; Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок) // ТЭС 1978/10:65-85; Benedyktowicz D., Benedyktowicz Z. Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992; Агр.ПВ 1:158, 570; Гура СЖ: ДОО 1:51; Эсл.ОРМ:47,51, 60,61,70; Бел.РС:27,28; Никиф.ППП:42,234; ПА; Дан.ЭСП:9; Чуб.ТЭСЭ 1/1:100; Моз.РВ:163.

А. А. Плотникова, В. В. Усачева

ДОВОМОВОЙ - рус., в.-укр. и с.-в.-бел. домашний дух, мифологич. хозяин и покровитель дома, обеспечивающий нормальную жизнь семьи, здоровье людей и животных, плодородие (см. **Духи** домашние). Д. существует в каждом доме и связан с определенным родом, предком которого он **мыслится**. В поверьях о Д. выделяется его связь со скотом; он обеспечивает его благополучие и плодovitость, но, вместе с **тсм**, может изводить и мучить скотину. Наряду с мужским образом Д. существуют женские парные соответствия этому персонажу: в одних случаях это жена и дочь Д., в других ~ самостоятельные персонажи — мифологические хозяйки дома. Образ в.-слав. Д. сближается с ю.-слав. домашними духами — **стопаном** и домашней змеей (см. **Змея** домашняя) по ряду признаков и функций: происхождению от умершего члена семьи, связью с жизнью хозяина дома, функциям покровителя семьи.

В рус. и с.-в.-бел. традициях образ Д. может дробиться, а отдельные функции закрепляться за самостоятельными персонажами — *дворовым*, *хлебником* и др. Название *домовой* в разных частях вост. Славии может обозначать домашнюю змею, ласку, жабу (см. Лягушка), паука, а на украинско-белорусско-польском пограничье и укр. Карпатах название *домовик* переносится на ходячего покойника (см. *Покойник валожный*) и духа-обогатителя.

В книге «Златая цепь» за 1400 год существует молитва, сохраняющая «от всякой козни сотонины и... от проклятыя бѣса хоремсжителя», под которым принято понимать Д.

Названия Д. чаще всего именуется по месту обитания: рус. *домовой*, *домовыйко*, *домовой дед*, бел. *дзямейка*, *домник*, *хатник*, укр. *домовик*; а также по месту нахождения в доме: рус. *голубешник* (*голубь* — перепорodka за печью), *заячник*, бел. *подпечник*. Названия Д. отражают его статус в доме и отношения с членами семьи: рус. *хазин*, *избенный большак*, *дедушко-браток*, *братдушко*, *доброхотушко*; бел. *дамавой хазин*, *господарь*, *самый найбільшой*, *дяденька*, *браток*, *дед*, *субычки*; укр. *хазин*, *дід*, *богатира*, а также основные функции и проявления: рус. *кормилец*, *жировик*, *зиптко*, *злаук*, укр. *гуркало*. В названиях Д. может подчеркиваться его принадлежность к нечистой силе: рус. *лихвй*, *другая половина*, *жировой черт*, бел. *черт дамавы*, *не свой дух*, *лиходзей*, укр. *домовий дябл*, *нечистий*. Названия Д. могут табуироваться: рус. *сам*, *оң*, часто с помощью метатезы: рус. *модовейко*, *модожирко*, укр. *дембейко*. Соответствующие женские персонажи носят имена: рус. *домовица*, *модовица*, *домовицка*, *домаха*, *хозяйка*.

Происхождение Д. Обычно Д. считается умершим членом семьи, предком рода (в.-слав.); умершим членом семьи, который за грехи назначен Богом в услужение живым домохозядам (рус.); умершим без покаяния мужчиной (рус.). Иногда полагали, что домового сотворил Бог (в.-укр.), что он дается Богом каждому дому (бел., в.-укр.). Согласно легендам, Д., как и другие персонажи — «хозяева» локусов, происходит из падших ангелов, которых Бог в наказание сбросил с неба на землю. Те из них, кто попал в жилища, преврати-

лись в Д. (в.-слав.). Д. образовались из капель воды, которые дьявол стряхнул со своих рук у себя за спиной (в.-укр.).

Внешний вид. Часто полагают, что Д. невидим (в.-слав.) и показывается людям только как предвестник какого-л. события. Обычно Д. имеет антропоморфный вид: древнего старика (в.-слав.), черного человека (и.-укр.), приземистого мужика с большой седой бородой (рус.), лохматого, обросшего шерстью (в.-слав.) желтого (в.-укр.), рыжего, черного и белого цвета (ю.-рус.), с косматыми ладонями и подошвами (рус.), с длинными ногтями (рус.), в старом зипуне (рус.), синем кафтане (рус.), в белой (бел.) или красной рубашке (укр.), подпоясан поясом (рус., бел.). У богатых людей Д. покрыт шерстью, у бедных — он голый (рус., в.-укр.). У Д. длинные торчащие уши (в.-укр.), у него нет одного уха (рус.).

Домового представляют в облике хозяина дома, живого или умершего (в.-слав.), последнего умершего члена семьи (рус.), самого старшего человека в семье (ю.-рус.). В доме, где есть мужчины, Д. имеет вид мужчины; если в семье одни женщины, Д. является в образе женщины (с.-рус.). Одежда Д. белая, но, если он своим появлением предвещает беду, его одежда становится черной (ю.-рус.). Как и другие демоны, Д. способен к оборотничеству. Он может принимать облик любого члена семьи, особенно отсутствующего (рус.), любого животного, особенно кошки, зайца, собаки, теленка (в.-слав.), при этом шерсть животного имеет тот же цвет, что и волосы хозяина дома (рус.). Д. может иметь вид змеи (рус., бел.), медведя с человеческой головой и ступнями (рус. тамбов.).

Места обитания Д. — дом, двор, хлев, особенно его северная сторона, ясли, конюшня, сеной сарай, место, где высыпают мусор, баня. Д. обитает в местах, связанных с пребыванием душ умерших: в красном углу (рус.), на печи, за трубой, в запечье и подпечье, у порога входной двери, на голбце (ярослав.), на чердаке (рус., в.-укр.), в углу клетки (рус., бел.), в подполе (рус., бел.). Д. живет в подвешенной во дворе сосновой или словой ветке с разросшейся хвоей (рус. ильдиндр.). У Д. есть своя дорожка, которую нельзя занимать (рус., в.-укр.). Если лечь в доме на место, любимое Д., можно заболеть (рус., в.-укр.)

Время появления. Как и вся нечистая сила, Д. проявляет себя по ночам, когда занимается хозяйством (в.-слав.). Днем он сидит на своем любимом месте — чердаке, за печью и пр. Особая активность Д. приурочена к определенным календарным датам: к Рождеству и ко дню Настасьи-полурепницы (30.III ст.ст.), когда Д. бесится, разбрасывает по двору телеги и не узнает домашних (рус.); на Ивана Купалу, когда он замучивает лошадей (бел.); в ночь на Егория (23.IV ст.ст.), когда он заплетает лошадям гривы (рус.); в поминальные дни, когда он вылезает из подполья (бел.). Изредка подчеркивается сезонность его обитания в доме — весной он уходит в поля, а осенью возвращается в дом, проводя зиму на печке (укр. харьков.); летом живет в хлеву под яслями, а зимой — в подполье (рус.).

Увидеть Д. можно в полночь, глядя в зеркало (укр. харьков.), в полнолуние, смотря через борону (в.-укр.) или через комут (рус.); если на Рождество или в Страстной четверг подняться со свечой на чердак (укр. харьков.), если на Пасху из церкви прийти в хлев или на чердак со свечой, с которой отстояли все службы, начиная со Страстной пятницы (рус., укр.).

Статус и основные функции. Д. мыслится как хозяин и покровитель дома, семьи, скота и хозяйства в целом. Д. есть в каждом доме, его отсутствие считается аномалией и ведет к бедности и разрушению хозяйства, мору скота, смерти членов семьи. Считается, что без Д. «дом держаться не станет» (рус., СРНГ 3:87). Д. выполняет все хозяйственные работы: вздувает и поддерживает огонь в печи, убирает дом, сушит зерно, ездит за водой, укаживает за скотом (рус., бел., в.-укр.). По ночам он осматривает все хозяйство (в.-укр.), охраняет дом от воров (рус.). Д., будучи мифологическим главой семьи, следит за отношениями между домочадцами, наказывая зачинщиков ссоры, лжеслов, нерях (рус., бел.). Если его рассердить, он наносит вред хозяйству, пугает людей, шумит по ночам в подполе или на чердаке (в.-слав.), обрасывает кошку с печи, бьет посуду, швыряет горшки (рус., в.-укр.), камни (в.-укр.), топчет ночующего на гумне (в.-укр.), обрасывает с человека одеяло, съедает все, что не спрятали на ночь (с.-рус., в.-укр.), и под Д. завивает человеку колтун

(чернигов.), зализывает волосы спящему (рус.).

Д. считается хозяином-опекуном скота и птицы в доме, влияет на их здоровье и плодовитость. Если Д. любит скотину, она становится гладкой, сытой, здоровой, плодотворной. Д. кормит и поит скот, подгребает корм в ясли, чистит скотину, расчесывает гриву лошади, заплетает ее в косички, привязывает красные ленточки (рус., в.-укр., бел.). Отношение Д. к скоту зависит от того, нравится ли ему масть скотины. Если скотина чахнет, худеет, а утром оказывается мокрой, считается, что она пришлаась Д. «не по двору», «не по масти», «не в руку». Нелюбимую скотину Д. мучит, гоняет по двору, загоняет под ясли, у лошади в гриве сбивает колтуны, отбирает у нее корм, а в кормушку кладет навоз (в.-слав.). Такую скотину продавали, поскольку считалось, что Д. все равно ее изведет.

Поскольку благополучие скота целиком зависело от отношения к нему Д., перед покупкой новой лошади или коровы узнавали, скотину какой масти предпочитает Д. Для этого в Страстной четверг поднимались на чердак и спрашивали о масти скота Д., сидящего около трубы (укр. харьков.); на ночь оставались в хлеву, прикрывшись бороней, и смотрели, какой у Д. цвет волос — такой масти и покупали скотину (рус.). Приведа во двор нового коня или корову, ее отдавали под покровительство Д., прося его беречь и любить скотину (рус.). К Д. обращались с такой же просьбой весной перед первым выгоном на пастбище и осенью, когда скот загоняли на зиму в хлев (рус.).

Иногда функции ухода за скотиной приписывались родственному персонажу — дво-ровому (рус.) или хлсаннику (бел.), который обитал в хлеву вместе со скотиной и имел облик маленького человечка. С именем дворового связан тот же самый комплекс поверий и обрядов, относящихся к скоту, что и с домовым, а часто эти персонажи вообще не различаются.

Д. своим поведением или появлением предвещает будущее, предупреждает об опасности, отводит беду. Обычно не видимый для домочадцев, он появляется в образе хозяина дома перед несчастьем, чаще всего смертью члена семьи; перед смертью хозяина он появляется в его шапке (рус.). Если дела в семье идут хорошо, Д. пляшет в

клетки или в сенях (бел.). Предвещая добро обитателям дома, Д. смеется, гладит мохнатой или теплой рукой (рус.); предвещая печальные события, особенно смерть кого-л. из домоладцев, Д. вост, стучит, хлопает дверями (бел., рус.), мяукает, как кошка (в.-укр.), оставляет на теле спящего человека синяки (рус.), гладит его холодной или голой рукой (рус.). Жена Д. кричит перед несчастьем (с.-рус.). Д. кричит под окном, храпит по ночам, топчется по дому — к смерти, стучит в окно — к пожару, прыгает днем с чердака — к беде, начинает усердно ухаживать за скотом — к падежу (укр. харьков.). Д. предотвращает пожар в доме, вовремя разбудив хозяйина, спасает теленка, вызвав на двор хозяйку (рус.).

Подобно море (см. *Змора*), Д. давит спящего человека. Если в этот момент его спросить: «К добру или к худу?», и он ответит, то это к добру, а если к худу — промолчит (рус., в.-укр.). У Д. узнавали о своей судьбе или судьбе своих близких, вызывая его заговорами во дворе (с.-рус.).

В зап. областях России и в Белоруссии считалось, что колдуны могут наслать на семью чужого («набрюжего» или алихого) Д., который будет приносить хозяйству вред и убытки, мучить и морить скотину. Считается, что «свой» и «чужой» Д. дерутся по ночам в хлеву.

Подобно киниморе, Д. прядет пряжу на оставленной на ночь прялке (рус., в.-укр.). Д., подобно карликам, богинке, лешему и др. персонажам может похищать детей, особенно проклятых матерью (рус.).

Представления о семье Д. противоречивы. Иногда считается, что он одинок (тульск.), но часто, согласно поверьям, он имеет семью (рус., бел.), причем ее состав в точности повторяет состав человеческой семьи в этом доме (рус., в.-укр.), а жизнь семьи Д. повторяет жизнь семьи человека (з.-бел.). Сыновья Д. поступают на службу в новые дома (с.-рус., бел.). Дочь Д. — *домовница* (рус.) прядет под полом (рус.). Д. вступает в половую связь с женщинами (ср. рус. название Д. *балкишко дворова снохач*), особенно с молодыми вдовами. Дети от этой связи исчезают прежде, чем их успеют окрестить и обитают в подполе и за печкой (рус.).

Отношения с человеком. Жизнь всей семьи зависит от расположения к ней

Д. Если Д. любит семью и скотину, в доме царит благополучие, если он рассердится за что-л. на хозяев дома, то он приносит вред и убытки. Чтобы не рассердить Д., нужно соблюдать ряд запретов и предписаний: Д. любит мир и лад в семье, поэтому нельзя ругаться, особенно в хлеву и на дворе (рус.), стоять на мусорной куче (рус.), женщине нельзя выходить из дому с распущенными волосами и спать без белья (в.-укр.), ложиться на любимое место Д. или класть на него что-л. (в.-слав.), нельзя ночью работать (укр. Чернигов.) и кормить ребенка (ю.-рус.), ложиться спать без ужина (рус. вятск.). В доме, где есть некрещеный ребенок, нельзя ночью тушить огонь, чтобы Д. не украл дитя (в.-укр.).

Чтобы Д. хорошо относился к семье, в определенные дни ему совершают *принишания*, т. е. «относы»: хлеб, который кладут под печку (рус. сибир.), в углы хлева (с.-рус.), борщ, кашу, которые на Новый год относят на чердак (в.-укр.), на заговинны относят туда же кусок мяса или чашку молока — «заговеться хозяйину» (рус.) или перед ужином выходят во двор и на коленях просят Д. на заговинны, а после ужина оставляют еду на столе (смолен.). Так же поступают на Пасху и Рождество (рус.). Чтобы задобрить рассерженного Д., краюшку хлеба кладут вместе с солью в чистую белую тряпку, во дворе становятся на колени и оставляют узелок около ворот со словами: «Хазяин батюшка частной дамавой, хазяюшка дамавая, матушка частная, вот я вам хлеб-соль принес!» (рус., *Добр.СЭС* 1: 214). Угощение Д. оставляют на столбе, на котором держатся ворота (рус.).

Обычай звать Д. с собой при переезде в новый дом известен преимущественно в рус. традиции, а на Украине — у русских переселенцев. Согласно поверьям, Д., оставшийся в старом доме, плачет и вост по ночам, а семью, не позвавшую Д., в новом доме ждут несчастья. Д. переводили в новый дом с частью старого хозяйства: хлебом, лапшам, помелом, дежкой с тестом, горшком угля из старой печи, венником, куском навоза из старого хлева и др. В старой усадьбе открывают ворота или лаз из подпола и с приговором типа: «Хозяин домовый, пойдем со мной в новый дом» (калуж., ПА) переносят эти вещи в новое жилище. Первый ломоть хлеба, отрезанный за

первым обедом в новом доме, закапывают в правом углу под избой, прося Д. прийти в новый дом (с.-рус.). Иногда считали, что переводить Д. в новый дом лучше в день Усекиновения главы Иоанна Предтечи (29. VIII ст.ст.), когда хозяин вынимал кол из яслей в старом хлеву и переносил его в новый двор (рус.). Новый дом часто не белят целый год или оставляют одно место в углу небеленым — для Д. (укр.). Д. без приглашения не может покинуть старый дом и мстит новому хозяину, изводя у него скотину, причиняя убытки в хозяйстве (рус.).

Обереги от домового. Если Д. душит человека, отогнать его можно бранью (рус.) и крестным знаменем, поскольку молитвы он не боится (я.-укр.). Если Д. давит человека, нужно читать молитву «Да воскреснет Бог» (в.-укр.). Если Д. мучит скотину, в хлев вводят медведя (рус. Владимир.) или козла (рус.), вешают убитую сороку (рус., полес.) или зеркало (рус., полес.). Если Д. выпрыгивает курам перья на голове, в курятнике вешают старый лапоть, горшок с отбитым днищем, камень с дыркой, т. н. «куриный бог» (рус. владимир.). В качестве оберега от «чужого» Д. в хлеву вешают троицкие венки (ю.-рус., см. Венки). Чтобы выгнать со двора «чужого» Д., 1 ноября (ст.ст.) хозяин обмакивает помело в деготь, ездит на лошади, не любимой Д., по двору, размахивая помелом (рус.), тычет вилами в нижние бревна хлева (рус.). Чтобы помочь «своему» Д. одолеть «чужого», в хлев кладут пест от ступы (ю.-рус.), а если слышат драку между Д., бьют метлой по стене дома со словами: «Бей наш чужого» (рус., ЭО 1899/3—4.19). «Чужого» Д. выгоняли с помощью заговоров (з.-рус.). Чтобы усмирить «своего» рассерженного Д., хозяин махал во дворе липовой палкой (ю.-рус.), втыкал нож над дверью (ю.-рус.).

Лит.: Афанасьев А. Н. Дедушка-домовой // АИЮС 1850/1; Виноградова Л. Н. Региональные особенности полесских поверий о домовом // СБФ-95:142—152; Померанцева Э. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972:242—256; Авд. ЗРБ:144; Добр.СЭС 1:90—93.213—214; Вфим. МЭА:163—166; ЖС 1898/3-4; 1901/3-4; Зел. ВЭ:412; Зел.ОРАГО 1:140,163.178,203,219; ИОЛБАЭ 1889/9:123-138; КСБ 3:104-107; ОЗ 1848/57:132-146; СРНГ 2:141,228. 3:87;

8:80,119,270; 14:336; Череп.МАРС:23.56,60—61,76,81,134; ЭО 1889/2.76—77; 1890/4.31-33; 1896/2-3:146-157; 1899/3-4:19-34; 1900/4:70-94; 1901/3,4; 1914/3-4; Бога.ПДМ:66—68; Никиф.Н:48-52; ПА; Краев.ЭМВ 5:20; КС 1906/2-3:293; СХИФО 1893/5:29-40; Ястр. МЭН:60.

Б. Е. Левяцкая

ДОРОГА — ритуально и сакрально значимый локус, имеющий многозначную семантику и функции. Д. соотносится с жизненным путем, путем души в загробный мир и семантически выделяется в переходных ритуалах (см. Путь обрядовый, Семенные обряды). Д. — место, где проявляется судьба, доля, удача человека при его встречах с людьми, животными и демонами. Д. — разновидность границы между «своим» и «чужим» пространством (см. Свой — чужой); мифологически «нечистое» место, служащее для удаления вредных и опасных объектов (насекомых, сорняков, болезней и пр.), для совершения лечебных, продуцирующих и вредоносных магических действий. Мифологическая семантика и ритуальные функции Д. в наибольшей степени проявляются в местах скрещения двух или нескольких дорог (см. Перекресток), на развилках, в местах пересечения дорогой ворот, границ села, мостов и других рубежей.

Согласно пол. легенде, появление дорог относится ко времени после сотворения мира, когда по велению Бога в прокладке Д. участвовали все змири, за исключением крота, который ослушался Бога. Белорусы считают, что крот не может переползти проезжую Д., т. к. в противном случае он околеет.

На обочинах Д., особенно на перекрестках, у вост. славян было принято хоронить самоубийц, некрещеных детей и других заложных покойников. В Древней Руси был обычай кости покойников оставлять «на столпе, на путехъ» (ПВЛ:8).

Д., наряду с межой и другими разновидностями рубежей — «нечистый» локус, место появления мифологических персонажей.

Представления об особых демонах, связанных с дорогами, у славян редки. Это *встречник* (рус.) и *путник* (з.-укр.), а в рус. заговорах фиксируются *царь дорожный*

и *царица дорожная*. На Д. обитает нечистая сила, пугающая путников по ночам, останаивающая лошадей и снимающая с телег колеса (полес.). В колесах Д. пребывают грешные людские души (пол.). Особенно часто на Д. появляются демоны, сбивающие человека с пути (см. Блуждать): рус. леший, з.-укр. *блуд, дика баба, серб.* невидимые демоны *олалије*, з.-слав. *блуждающие огоньки*, происходящие из душ злобных покойников, кашуб. *biotnik*, который, освещая Д. фонарем, зовет: «Здесь дорога домой, здесь дорога домой...» (Sychta SGK 144) и др. Преимущественно на Д. подстерегает людей *страх* в виде человека или животного (з.-укр.). Проклятые люди по ночам выезжают на Д. и предлагают путнику подвезти его. Кто к ним сядет, останется у них навсегда (рус.). Черты являютя на Д. человеку в виде попутчика, солдата, егеря, они ездят на самоубийцах или в облике барина на тройке (в.-слав.). Черт может подстерегать человека на Д. в виде заблудившегося барашка, поросенка, петуха. Попытки положить такое «животное» на телегу оканчиваются неудачей, лошадь не может тронуться с места, а обернувшийся животным черт смеется и исчезает при упоминании имени Божьего (в.-слав., з.-слав.). Там же заманивает женщин и девушек змей (см. Змей огненный), прикинувшись красивым перстнем или бусами (укр.). По Д. бродят и ездят персонажи, появляющиеся на святки: *каракоджулы* (ю.-слав.), *шуаникуны* (с.-рус.), духи, олицетворяющие святочный период — *святки*, которых девушки выходили встречать на Д. в надежде получить шелковые ленты (с.-рус.). На Д. человек находит «инкаюз» (см. Деньги) (з.-укр.), духа-обогатителя в виде мокрого цыпленка, красивой бабочки или жука (з.-слав.), встречает русалок (полес.), волколака (полес.), вампиров (о.-слав.), умерших колдунов и других ходячих покойников (в.-слав.), ведьму, обернувшуюся колесом, клубком, копной сена (полес.), а также демонов болезней (в.-слав., серб.), особенно чумы, холеры, Коревой Смерти, которые просят проезжающих подвезти их в село. Духи болезней и смерти могут пересекать Д. человеку перед заболеванием или кончиной его самого или его родных. Встреча человека на Д. с вилами и алами (см. Хала) — постоянный мотив серб. заговоров. У русских известны пред-

ставления об особях Д. и тропах домового и лешего, ступив на которые человек заболевает, сбивается с пути. На лесной Д. колдун вызывает лешего (с.-рус.) и вступает с ним в переговоры.

Выбрасывание на Д. различных предметов является способом ритуального удаления опасной и вредоносной субстанции за пределы «своего» пространства и ее уничтожения (см. Изгнание ритуальное). Ритуальное уничтожение на Д. обусловлено и ее семантикой как места, где «нечистые» предметы затапывают, а также разносят, растаскивают ногами, расчленив вред и опасность на множество частей.

При лечении болезней на Д. выбрасывали ногти и волосы больного, предметы, бывшие с ним в соприкосновении: его полотенце, рубашку, а также предметы, на которые с помощью заговора «переводилась» болезнь: яйцо, монету, полено, камешки от печки (рус.). На Д. обмывали больных (з.-укр., серб.), туда выливали воду, которой мыли больного или мылись сами в Чистый четверг, чтобы быть здоровыми (в.-слав.). Чтобы избавиться от бородавок, их обмывали водой, стекающей с морды коня во время водопоя, а воду выливали на Д.; кровью от бородавок намазывали палку и оставляли ее на Д. (полес.); завязывали на нитке узлы по числу бородавок и бросали на Д. (в.-слав.). Чтобы избавить человека от боли в спине, у него на поясище рубили створы лапоть и выбрасывали его на Д., чтобы проезжающие «развозили и разносили» болезнь (полес.). Чтобы избавить корову от «жабины» — болезни, при которой животное распухает, убивали жабу и бросали в ежевике у дороги (герцеговин., СБФ-84:46).

Согласно этимологической магии, болезни «проходят» так же, как по Д. проходят люди. У сербов на Пасху во время крестного хода женщины, имеющие больных детей, заворачивали их в рядно, которое бросали на Д., чтобы участники крестного хода прошли по нему. С этой же целью на Д. под ноги участникам крестного хода бросали пояс тяжело больных людей; хозяйки бросали на Д. платки, а лоскутки от них скармливали плохо доящимся коровам и больной скотине, чтобы болезнь прошла, как проходит по дороге крестный ход. Ср. полес. обычай, когда беременная женщина должна трижды

перебегать через Д., чтобы обеспечить себе легкие роды.

Для избавления от сорняков выдернутые растения бросали на Д. в колею, чтобы их топтали люди и скотина (рус., полес., пол.); чтобы на льяном поле не было сорняков, на Рождество и Новый год на Д. выбрасывали мусор (полес.). Схожим образом избавлялись от клопов и тараканов — их выбрасывали на Д. завернутыми в тряпку (полес.); таракана, привязанного ниткой, выволакивали из дома на Д. (рус., полес.). Для этой же цели в Чистый четверг до восхода солнца сжигали выметенный из дома мусор, а пепел выбрасывали на Д. (рус.). В других случаях на Д. выбрасывали выметенный в этот день мусор, чтобы в доме был весь год чисто (полес.). В брестском Полесье принято было выбрасывать на Д. мусор после выноса покойника из дома, чтобы таким образом изгнать смерть. В дорожную колею выбрасывали залом, чтобы обезвредить его (полес.).

Выбрасывание предметов на Д. могло быть и актом вредоносной магии, призванной передать другому лицу порчу или болезнь. Оставляя на Д. вещи больного, считали, что болезнь тогда покинет его, когда их поднимет другой человек, на которого и перендет болезнь. Чтобы испортить свадьбу, подкладывали или закапывали на Д. яйцо, старый веник, стручок с девятью горошинками (в.-слав.), а чтобы обратить новобрачных в волков, колдун втыкал в Д. нож острием вверх (рус.). Чтобы наслать на кого-л. чирьи, тряпками обтирали чирьи у больного, обмывали тряпки в воде, а воду выливали на Д., по которой должен пройти тот, кому предназначалась порча (гуща.). Колдуны оставляли на Д. палку или посох, на которые предварительно «переводили» нечистую силу, находящуюся у них в услужении. Считалось, что черти перейдут к тому человеку, который поднимет этот посох (с.-рус.). В связи с этим существовал запрет поднимать на Д., особенно на перекрестке, найденные вещи и даже прикасаться к ним. В частности, строго запрещалось поднимать валяющийся на Д. веник, чтобы в семье не было раздоров.

Поэтому в ряде случаев в Полесье на Д. запрещалось выливать воду после мытья в Чистый четверг, чтобы болезни не перешли на других людей; выбрасывать костру, что-

бы не было пожара в селе; выбрасывать сажу, иначе наступившие на нее будут страдать падучей, оставлять там мусор, т. к. у тех, кто на него наступит, будут на ногах чирьи. На Рус. Севере запрещалось выливать на Д. воду после обмывания больного эпилепсией, чтобы не «заотптать», не загнать болезнь плужбе.

Одновременно считалось, что предметы, случайно найденные на Д., т. е. имевшие контакт со сферой «чужого», обладают лечебной силой и приносят счастье нашедшему их. В Поморавле для излечения от чирьев больной собирал мелкие камешки, идя по Д., а на перекрестке останавливался, обкладывал ими круг около себя, затем выходил из круга, оставляя камешки, символизирующие чирьи, на перекрестке. Для избавления от бородавок старались найти старин башмак и, не сходя с места, перекинуть его себе через голову (Черниговщина). Чтобы избавить ребенка от порчи, следовало в полдень в пятницу найти на Д. сорок одну щепку, развести огонь для подогревания воды и искупать больного (хорв.). На Рус. Севере для выведения из дома клопов следовало найти на Д. тележную ось и кол и положить под печь. Если путник будет держать в кармане переднюю лапу найденного на Д. крота, его путь будет благополучным. Удачу сулит найденная на Д. подкова или кусок железа.

Предметы оставляли на Д. или развешивали вблизи нее с продуцирующими и защитными целями — чтобы передать их положительные свойства охраняемому объекту или от одного объекта другому, Воду, стоянную на листьях дерева, на которое сел первый пчелиный рой, выливали на Д., чтобы по ней прошел скот, для усиления его молочности и плодовитости (укр. киев.). Перед молодыми, возвращающимися из-под венца, сыпали на Д. жито, чтобы они жили богато (с.-рус.). В некоторых районах Полесья на Д., где ходит скот, сыпали костру, чтобы коровы не болели, и освященный мак, чтобы в молоке не заводились черви. Если у коров убывало молоко, их прогоняли через положенное на Д. обыденное полотенце, а при опасности эпидемии — через смоchenные святой водой опилки, насыпанные на Д. Для отвращения эпидемий и эпизоотии на придорожных крестах вывешивались обыденные полотенца.

В свадебном и крестильном обрядах по пути от дома в церковь на Д. бросали хлеб с солью в качестве оберега (полес.). Во время похорон по пути к кладбищу на Д. лили воду (с.-рус.), сыпали мак, зерно или сено, чтобы предотвратить возвращение покойника домой (в.-слав.). При похоронах утопленника Д. окропляли святой водой (Покутье).

Одним из вариантов ритуального уничтожения является **перебрасывание** через Д. предметов, от которых необходимо избавиться. В частности, для избавления от клопов и тараканов их перебрасывали через Д. в коробочке или перевозили в старом лапте (рус., полес.). По этой причине иногда существовал запрет давать **взаимы** вещи соседям, живущим через Д. (в.-слав.), тогда как для соседей из домов со своей стороны Д. таких запретов не было.

В **продуцирующей** и охранительной магии, в свадебном ритуале и др. практиковалось символическое **перегораживание** на Д., построение препятствия. В Полесье, чтобы узнать и обезвредить ведьму, в купальскую ночь и на **Юрьев** день Д., по которой гоняют скот, перегораживали ниткой, перепаживали плугом или боронили, пересыпали семенами, муравьями, выливали на нее отвар из муравьев, считая, что корова ведьмы не сможет перейти через это препятствие. Лужичане для этой же цели клали на Д. метлу или старый башмак. При опасности эпидемии русские загораживали Д. в село, чтобы преградить путь болезни; белорусы для этой же цели ткали обиденный холст и расстилали поперек Д., прибывая его к земле дубовыми колышками. В пол. Татрак главный пастух при выгоне стада из села на пастбище чертил поперек Д. границу, чтобы преградить путь злым духам. У словаков в этой же ситуации пастух осенял Д. крестом, чтобы **бисорки** не проникли из села на пастбище.

В свадебном обряде при возвращении молодых от венца Д. перегораживали бревнами, камнями, веревкой, лентами и пр., требуя от жениха выкупа за право проезда свадебного поезда. У вост. и зап. славян перегораживание Д. краденными вещами, бревнами, дровами, рухлядью было одним из видов ритуальных бесчинств.

Переход дороги человеку или скоту практиковался для отнимания здоровья, счастья, плодовитости. Ведьму, в частности,

можно было узнать по тому, что она по ночам перебегает Д. с распущенными волосами (полес.). У коров отнимали молоко, переходя им Д. (в.-слав., болг.) с пустым ведром, когда стадо первый раз выгоняют на пастбище (полес.). Чтобы испортить молодых, колдуны переходили Д. свадебному поезду. Поэтому тщательно следили, чтобы никто не перешел Д. отправляющимся в путь во всех этих и других важных случаях, например отправляемому сеять, иначе семена **не взойдут** (рус.). **Переходить** Д. похоронной процессии и обгонять ее нельзя было потому, что перешедший мог умереть или заболеть. Нельзя было переходить Д. человеку, укушенному гадюкой, или обгонять его.

Распахивание и боронование Д. в обрядовых целях служило для активизации плодородных сил (см. Ворона). В юж. Чехии, у хорватов и словенцев на масленицу ряженые имитировали пахоту и сев, таща по улицам плуг и борону. На Русском Севере девушки, чтобы обеспечить приезд сватов, сообща таскали по улицам старую борону, ломали ее, а обломки выбрасывали на все Д., ведущие в село. В Полесье пахание и боронование Д. наряду с боронованием русла реки, раскапыванием высохших источников, расчисткой колодцев и пр. служило способом вызывания дождя. В остальное время запрещалось везти по Д. борону зубьями вниз во избежание несчастий для людей и скота. Если такое произошло, на Д. не выходили, пока через нее не пролетит птица (полес.). Считали, что в деревне, где проволокли по Д. борону зубьями вниз, девушки не будут выходить замуж (полес.).

Подметание Д. использовалось в охранительных и очистительных целях. В ритуале опахивания, совершаемом для остановки мора скота, одна из женщин шла впереди остальных участниц и мела Д. метлой (рус.). На Рус. Севере было принято мести Д. перед процессией, носившей икону Казанской Божьей Матери. Д. подметали перед молодыми на разных этапах свадьбы, чтобы их не коснулась порча (в.-слав.).

Связь Д. с потусторонним миром и семантикой пути делают ее местом, где узнается **судьба**, проявляется удача или неудача, которые реализуются во время случайных встреч с людьми и животными. На Д. зовут и встречают свою

Долю (укр.), гадают о судьбе и браке. В день св. Андрея и на святки девушка с первым испеченным блином выходила на Д. и узнавала имя у первого встречного; выбрасывала со двора на Д. башмак, наблюдая, в какую сторону носком он упадет; выносила из избы на Д. мусор, вставала на него и по доносящимся звукам определяла свою судьбу (я.-слав.). Накануне Ивана Купалы девушки находили на Д. подорожник и обращались к нему со словами: «Подорожник, подорожник, ты сидишь на дороге, видишь старого и малого, скажи милого моего». После этого растение срывали ртом и на ночь клали под подушку (полес., ПА). У юж. славян женщина, у которой не «держались» дети, выносила на Д. новорожденного ребенка. Первый, кто находил ребенка, становился его крестным, что, как полагали, должно обеспечить ребенку долголетие. Чтобы окрестить умершего некрещеным ребенка, надевали кресты на трех первых встретившихся на Д. детей (полес.).

Встреча на Д. с различными людьми и животными служила добрым или злым предзнаменованием: удачу сулила встреча с коровой, волком, с человеком, несущим полные ведра; неудачу — встреча со священником, беременной и недавно родившей женщиной, похоронной процессией, человеком с пустыми ведрами, зайцем, змеей, сорокой, вороной и пр.

В свадебном, крестильном и похоронном обрядах имел значение выбор Д., по которой следовало ехать в церковь или на кладбище и обратно, т. к. локус, по которому происходило движение, соотносился с жизненным путем молодых или ребенка в одном случае и лутем покойника в загробный мир в другом. Свадебный поезд едет после венчания другой или кружной Д., чтобы обить с пути смерть, болезни и несчастья, подстерегающие молодых (и.-слав., ю.-слав., пол., луж.); по этой же причине другой Д. крестные должны возвращаться с ребенком после крещения (в.-слав., ю.-слав.). Похоронная процессия должна двигаться на кладбище кружной Д. и без остановок, чтобы покойник не возвращался домой (бел. брест.). Утопленника запрещалось нести домой по Д., а можно было только окранный села, глухими улочками, иначе будет засуха (з.-укр., Покуття). По Д. запрещалось везти ведьму на кладби-

ще, а предписывалось двигаться в обход, задворками (полес.). После похорон возвращались в село другой Д., чтобы покойник не пришел назад (в.-слав., ю.-слав.). Другой Д. возвращался домой больной, ходивший лечить чирьи на перекресток (Поморавле).

Гораздо реже Д. выступала как маркированный локус в календарных обрядах. В частности, на Д. весной встречали аистов, вынося печенье «бусловы лапы». При проходах зимы на Фоминой неделе по Д. катали яйца и просили зиму удалиться (в.-полес.).

В магических действиях, направленных на увеличение урожая льна, имел значение такой признак Д., как длина: чтобы лен был «долгим», ехали его сеять дальше, кружной Д., для этой же цели в Полесье на масленицу водили по улице как можно более длинные хороводы, а в зап. областях России на Пасху бегали по улице из конца в конец ссала.

Существовали определенные запреты и обереги на Д. Запрещалось строить дом на том месте, где была Д., т. к. в таком доме будет неспокойно жить (в.-слав.). На Д., как И на меже, нельзя спать (в.-слав.), чтобы не быть задавленным проезжающей свадьбой лешего или др. нечистой силой (в.-слав.), сидеть (з.-укр.), громко петь или кричать, справлять естественные надобности, т. к. считалось, что это делают «лешему на стол». Видя человека, справляющего нужду на Д., следовало сказать: «Чирый тебе в ...» (с.-рус.). Нельзя спать и на месте, где раньше была Д., иначе человека Может «подвеять» (з.-укр.). На Д. нельзя разводить костер (с.-рус.), хотя иногда практиковалось разведение на Д. ритуальных костров: в праздник Ивана Купалы, а также для обезвреживания колдуна. В последнем случае костер разводили в колесе, а над ним вертели снятое с телеги колесо, считая, что колдун при этом будет испытывать мучения (полес.). Беременная женщина не должна есть, идти по Д., чтобы ее ребенок не был слянявым, она не должна ходить по той Д., где ездят на лошадях (полес.).

Будучи общим местом для людей и нечистой силы, Д. символически разделялась на две половины: правую — для людей и левую — для потусторонних существ и зверей. Поэтому при встрече с волком переходили на правую сторону Д., считая, что волк

перейдет на левую (э.-рус.); при встрече на Д. с вампиром следует сказать: «*Na pół drogi*» [На половину дороги] (зап. Галиция), а при встрече с ведьмой произносят: «Я иду своей дорогой, а ты ступай своей» (Левк. КД:72). Если человек, дойдя до развилки, не знает, по какой Д. ему дальше идти, то должен выбрать правую Д. (серб. *Сврагит*).

Представления о Д. на «тот свет» отражены в в.-слав. терминах, обозначающих агонию. Об умирающем говорят, что он *стоит на смертной (или Божьей) дороге, в дороге собирается, себе дорогу выбирает, что ему дорога открыта, Господь открыл дорогу*. Умирающего нельзя тревожить слезами, чтобы не сбить с дороги. Мотив Д. присутствует и в причитаниях по умершему: «Ох куда же ты собираешься, в такую дороженьку смутну-невеселу». Владимир Мономах в «Поучении» (1096 г.) говорит о близящейся смерти, что он стоит «на далеком пути». Мотив Д. отражен в названиях Млечного пути: *Droga do nieba, Droga do raju, Droga imatnych* (пол.), *Дорога святых* (с.-рус.), *Дорога* (полес.) и др. В Полесье весной пекли хлебцы, называемые *Богу на дорогу*.

В загадках Д. обозначается как дерево, скатерть, полотенце, полотно. Видеть во сне Д. — к предстоящему пути, путешествию; ровную Д. — к добру; ухабистую — к страданиям (пол.).

С дорогой связаны приметы: если ушедшего на Д. сначала увязнет правая нога — к добру (э.-рус.); если крот роет на Д., то по ней скоро повезут покойника (чеш.); если зимой через Д. большие заносы — будет хороший урожай ячменя (бел.).

Лит.: Невская Л. Г. Семантика дороги и смежных представлений в погребальном обряде // СТ:228–230; Потушняк Ф. Межа и дорога в народном веровании // Литературна неделя 1942/1:172–175; Цуцанская Т. В. Культура дороги на Русском Севере. Страники // РСев-92:102–126; Adamowski J. Gościnniec (droga) w wierszowanym folklorze polskim // Etnoling.2:73–81; ДКСВ:346; Гура СЖ: 97,191,192,270,272,389,426,428,461,513,538,561; Журно ДС:165; Зел.ИТ:195; Зел.ОРМ: 53,63,64,70–72; Левк.КД:58,72; Макар.СНК: 58; Масл.НОВО:188; Попов // Тор.РНМ: 386; СБФ.81:16,151; СБФ.84:46; СБФ.86:13, 23–24,68,214; СБФ.92:26,108–109; СД 1:171–

173,234–235,238,239,299,308,329,539; Теа. МУ:177; Череп.МАРС:32; ЭО 1890/3:33; 1899/3:20,209; 1900/3:136; 1901/1:85,96; КА; ПА; Крап.БЗРС:203; Пикир. ПП:187; ППГ: 294,276–279; Ром.БС 8:287,297,299; Бессар. МЭХ:528; Терещ.БРН 6:42; ХСб 1889/3:37–38; Шух.Г 5:227; Том.ЖБНТ:24–25; Раден. НББ:97–98,118,197; СЕЗБ 1927/16:63; 1948: 326; СМР:249; Чажк.СД 5:113; Увтр.ДО 1: 263; Dwor.KSL:132; Kolb.DW 10:134; Nieb. PSL:159; SSSL 1/1:252–257; ZWAK 1885/9: 34.

Е. Е. Левкиевская

ДРАЗНИТЬ — давать обидные прозвища; в традиционной культуре форма словесного порицания, насмешки и издевки, практикуемая в некоторых ритуализованных ситуациях и адресуемая людям, тем или иным образом отличающимся от других, нарушающим нормы и установления, принятые в данном сообществе.

Обидные прозвища могли адресоваться людям, последними завершившим тот или иной вид хозяйственных работ. Большинство таких прозвищ связано со значениями 'последний', 'запоздавший', 'несвоевременный', 'медлительный'; в них также используется пейоративная и мифологическая лексика (см. Брань). У русских последний во при вывозе навоза называли *поскребышем*, а его хозяина дразнили *телепю* (от *телепаться* 'болтаться'), *поскребней*, *бабушкой-роженицей*, *помелом* (Гром.МРД: 79). Широко известен обычай дразнить последнего жнеца (*жинцу*), ср. полес. коза, козел; а также хозяина соседнего поля: ему адресовали насмешливую песенку типа «*Сядзіць казел на капе, / Да двіцца барадзе, / Чыя ж та барада / Смалой-дзёгцем уліта, / Дратвою ушыта...*» (см. «Борода»). Однако если с опытными жнецами жнут *молодые*, то их нельзя дразнить за неумение, иначе хлеб не будет Удаваться при печении (витеб.). У словенцев в Духов день устраивали процессии с крестным ходом в поля, куда собирались все жители села. Каждый старался прийти пораньше, т. к. опоздавшего дразнили, называя его *binkafni osel* (досл. «духовский осел») (Kur.PLS 2: 28). У чехов, живущих в Славонии, в окрестностях Дарувара, пастуха, последним пм-

гнавшего скот на поле в Духов день, называли *hounivar* (NU 1971/8:230). Хорваты окр. Доля Стубица дразнили такого пастуха *pezdac* (NU 1973/10:204), а поляки Верхней Силезии говорили ему: «*zopatek, pi-pi-pi!*», что означало яйцо, откуда не вылупился птенец (Póś.ZO:231), ср. также пол. *guchwist* [оставшийся в хвосте], чеш. *leposch* 'лентый', используемые в аналогичных ситуациях.

Объектами порицания оказывались также люди, отставшие от остальных в своем социально-возрастном, профессиональном развитии и хозяйственной деятельности и вообще отличающиеся от большинства других. Их дразнили, обозначая место на периферии общества, вынося им своеобразный приговор и тем самым поощряя к изменению ситуации, ее разрешению. Публичному осуждению и осмеянию подвергались девушки и молодые люди, вовремя не вступившие в брак. Их наказывали (см. Колодка) или дразнили. В Польше, например, таких девушек называли *siofatki* (ср. *siofa* 'тетка' и 'ведьма'); в с.-зап. Болгарии неженатого вовремя парня звали *zapornik* 'запертый', *vistalichka* 'застарелый' и под. (ЕКЗ 1:128). Девушки, которых не приглашали танцевать на вечеринках молодежи, получали прозвища *solomenia obdrihka*, *kuksomja* (Мор.Слен.ПК:7,31). Прозвища получали подростки, которые к определенному возрасту не сумели освоить те или иные хозяйственные операции, не приобрели необходимых навыков. Так, в России девочек, не научившихся прясть и ткать, дразнили *непряхой* и *неткахой*; ту, которая не умела самостоятельно установить ткацкий стан, — *беспадставочной*, а паренька, не освоившего плетения лаптей, — *белалапотничком*. Дразнили обычно и тех, кто оказывался в припрыжке в одной из обрядовых игр соревновательного характера. Например, на Рус. Севере парней или зятьев, потерпевших поражение в масленичной игре в мяч, дразнили *кыловниками* (от рус. *кыла* 'грыжа' и под.). «Килой» могли дразнить и того, кто последним вывез с поля навоз, последним дождал свою полосу и т. п.

Прозвища давали и тем людям, которые уклонялись от участия в общественных мероприятиях. В частности, в Полесье женщине, не пришедшей к купальскому костру, молодые люди адресо-

вали проклятья, а также дразнили ее *ведьмой*. Нелюдимость и необщительность всегда оценивались негативно; в пол. *Подлясье* такого человека дразнили, в частности, *вожжулакой* (см. **Волколак**). С другой стороны, склонность дразнить приписывалась и самим демоническим персонажам (например, с.-рус. *шуликуны* любили дразнить пьяных).

Могли подвергаться поношению и календарные персонажи, изгоняемые по истечении определенного календарного периода; в частности, у русских Масленицу во время ее «проводов» дразнили «кургузкой», «кривошейкой».

В восточнославянском фольклоре весьма популярен жанр так наз. *присловий* - прозвищ, даваемых жителям соседней местности, в которых высмеиваются отдельные черты их внешности, характера, манеры говорить, особенности хозяйственной деятельности и др., ср. *мусаря*, *брюхлоленя*, *частобаи*, *большоголовые* и под. (см. Зел.ИТ:38-105). Традиционно неадекватное восприятие чужого (чужой внешности, манеры одеваться или говорить) является источником устойчивых прозвищ-эпитетов, адресуемых инородцам (ср. *халы*).

В детском фольклоре известен жанр *дразнилок* — коротких приговорок, комически обыгрывающих какую-либо одну черту характера или внешности другого человека (ср. о рыжем; «Рыжий, рыжий, конопатый, побил дедушку *лопатою*») и провоцирующих последнего на ответ-реакцию.

Запрет дразнить относится в традиционной культуре прежде всего к беременной женщине. Считается, что она не должна дразнить другого человека, высмеивая какие-либо черты его внешности или речевого поведения (например, заикание или картавость); в противном случае те же недостатки будут у ее ребенка.

См. также **Корить**.

Т. А. Агапкина

ДРАКА, борьба — форма ритуального противоборства; вид спортивной игры; характерная особенность поведения некоторых мифологических персонажей; фольклорный мотив. Ритуальные поединки между двумя партиями (сторонами), представляющими родовые, территориальные или социально-воз-

растные объединения, или группами обрядовых лиц, символизируют борьбу двух начал (добра и зла, зны и лета) и совершаются, как правило, на переломе старого и нового года, на рубеже календарных сезонов (см. Изгнание ритуальное).

Наиболее известен в разных областях славянского мира поединок между процессиями или дружинами участников календарных обходов. Борьба между двумя процессиями происходила при встрече двух дружин, представляющих два соседних села, два квартала или конца села, чаще всего — не в самом селе, а на дороге, на границе сел или земельных владений, на мосту, разделявшем части села, и т. д. Это могли быть дружины русалиев (болг., макед., серб.), ряженных на масленицу (болг., макед., серб.), колядников (серб., болг., зап.-укр.), новогодние дружины «сурвакарей» (болг.). «мылашки» (укр.), рождественские процессии с вертепом (закарпат.), «краси» (хорв. процессии, обходящие дома в Юрьев день), «гызьдки» (святочные процессии со «звездой» в пол. Поморье) и др. Участники поединков старались отобрать у соперников собранные деньги и продукты, оскорбляли друг друга, похищали предводителя (или «женский» персонаж из числа ряженных, якобы приносящий в село урожай), какой-либо предмет реквизита, набивали друг друга до увечий, а иногда до смерти. У балкан. славян известны топонимы *колядарско*, *джамаларско*, *русалицко гробље*, *гробље* («кладбище колядников, джамаларей, русалий»), связанные с легендами и реальными рассказами о битвах и захоронениях на этих местах участников ритуальных обходов. Поединок обычно носил обязательный характер: в Кюстендилском кр. дружины старались не встречаться, чтобы не навлечь летом на село град (ор. я.-болг. примету: если двое подерутся, то испортится погода); но если такая встреча происходила, то битва была неизбежна, в противном случае, как считалось, из села уйдет удача или случится что-либо плохое. Несмотря на трагические последствия столкновений, родственники погибших и изувеченных не обращались к властям с просьбами о судебном разбирательстве и наказании виновных. При встречах женских дружин (ю.-слав. «красиц», «азарок», «ладарниц») также случались кровавые поединки; но нередко участницы ста-

рались навредить соперницам иным способом (например, наводили порчу на их голося). См. Встреча, Лазарки.

Д. могла носить символический характер: колядующие имитировали борьбу с невидимыми злыми силами, яростно размахивая вокруг себя дубинками и падая на землю от воображаемых ран (ю.-серб. Косово, ю.-в.-серб. Лесковац), участницы весенне-летних процессий *красице* (серб.), *буенец* (с.-в.-болг.) были вооружены деревянными мечами и палками, которыми они символически отгоняли градоносные тучи (Банат) или вертели над головами во время танца (болг.), причем считалось, что девушка, участвующая в обряде *буенец*, будет защищена от посягательств змея-любownika. В босн. селах во время обходов с зажженными факелами (*машале лале*) на Петров день участники из всех сил ударили факелом о факел так, чтобы слышался сильный треск и летели искры (*matalaji se*), обходя три раза загон и устранивая «биту» на каждом углу (Баня Лука, Яйце) или же просто соревнуясь друг с другом (Лил. ВСБХ:386). У словенцев во время исполнения обряда «Зеленый Юрий» Д. имитировали два специально выбранных для этого персонажа, главный из которых — *izelnik* (или «Зеленый Юрий») — всегда побеждал противника. Символом Д. могли служить окрешивание сабель, дубинок (серб.) или зажженных факелов (босн.) в знак противостояния враждебно настроенных сторон.

У юж. (в единичных случаях — у восточных) славян кровавые столкновения происходили также при встрече двух свадебных процессий. Их участники бились друг с другом (иногда до смерти, ср. серб. *сватовско гробље*), старались защитить невест от возможных негативных последствий такой встречи (считалось, например, что, если участники чужой процессии увидят невесту, она умрет прежде другой, у нее не будет детей); чтобы избежать этого, невест прятали, закрывали с головой пологом и т. д. Ср. аналогичные обычаи, запреты и магические практики, принятые при встрече двух роженец, новорожденных детей (см. Два).

Особая форма ритуальной борьбы между девушками и парнями за обладание купальским чучелом или деревцем широко известна на территории Левобережной Украины. На Купалу девушки рвали

деревце-чучело (см. Иван Купала, Деревце купальское), водили вокруг него хороводы, носили его, пели песни, в которых, в том числе, насмехались над парнями (см. Копить). Парни подкрадывались к играющим с чучелом девушкам, отнимали чучело или деревце, ломали и разрывали его на части, либо забирали себе и гуляли с чучелом сами. Подобные формы противостояния девушек и молодых людей актуальны для всей обстановки весенне-летних молодежных гуляний.

К игровым видам борьбы относятся прежде всего поединки ряженых масок, выставляемых каждой из противостоящих сторон. На Украине, например, коладные дружины выставляли «деда», «бабу» и «старшего сынка», там же могли соревноваться «медведи» со своими «вожаками»; на Рязанщине в Егорьев день съезжались два ряженых «коня»; на Харьковщине на масленицу сходились в поединке ряженые «кочаны», принадлежащие двум территориальным партиям, ср. то же в русских играх типа «взятия снежного городка» и других разновидностях игр «в войну». Преобразом этих игровых форм называют, в частности, легендарные поединки на мосту через Волхов, проводимые якобы с 990 г. со времени низвержения Перуна, ср.: «оттоль въ сіе время, даже донынѣ, въ каждое лѣто на томъ мосту люди собираются, и радѣльнѣи надвое играюще убиваются» (ПСРЛ 1843/2: 258–259).

В обрядах и фольклоре восточных славян проявился и так называемый бытвой антагонизм — взаимная враждебность между группами молодежи, живущими поблизости друг от друга. Между ними происходили постоянные драки и потасовки, в том числе и на собраниях деревенской молодежи. Эта вражда находила выражение в ритуальных, игровых и фольклорных формах, прежде всего в играх соревновательного типа, где участники игры делились на команды «по месту жительства». К таковым принадлежит прежде всего популярный у русских кулачный бой, наиболее массовым видом которого был «межобщинный» кулачный бой, когда «свои» дрались с «чужими» (причем «чужими» были и жители противоположного конца села, и соседи — жители соседних деревень). Такого рода драки, бои и поединки имели иногда магическое значение. В Поволжье считалось, что масленичные драки

женщин способствуют хорошему урожаю льна. На западе Полесья драки детей и игра-борьба «в снежки» в Фомино воскресные составляли ритуальную сторону обряда «проводов зимы».

В слав. быличках и верованиях поединки, драка — характерная черта поведения мифологических персонажей. В их числе наиболее известны поединки между мифологическими персонажами, ведающими атмосферными явлениями (тучами, градом, ветрами), например, между плытннниками, наводящими градовые тучи на посевы, и колдунами типа облакопроникников, которые борются с ними, «смоками», «шаркаями» (жарпат.), адужачами (ю.-слав.) и др. (см. Духи атмосферные), а также между лешими, дерущимися вырванными с корнем деревьями (рус., серб.), чертами (полес.), колдунами и т. д. Для поверий о Д. или битве балк.-слав. демонических персонажей характерны мотивы защиты «своих» семейных угодий от стремящихся забрать урожай, плодородие и плодovitость скота «чужих» или враждебно настроенных демонов («ламы», «алы», вештиц и т. п.).

В ю.-слав. легендах распространены мотивы битвы выходящих из озер водных чудовищ зооморфного облика (ядены бык и др.) с их сородичами — домашними животными (быками, баранами), например, за право обладания самками с целью воспроизведения потомства демонических животных.

У всех славян встречаются сюжеты о битве Бога или Ильи-пророка с вредоносными демонами, которых они поражают громом, молниями: с чертом, дьяволом (в.-слав., в.-слав., серб.), «ламиией», «алой», «аждаей» (болг., серб., макед.). У болгар летающие змеи — защитники полей считаются помощниками св. Ильи в борьбе с «алами».

Драка человека с бесом — популярный мотив русских сказок (Аф.НРС, N 153, 154, 271, 350 и др.): человек вступает в драку с бесом или чертом; они сражаются шестами, железными жердами и вилами; в итоге человек побеждает или убивает нечистого.

Лит.: Горбунов В. В. Народные виды спортивной борьбы как элемент традиционной культуры русских // СЭ 1989/4:90–101; Горбунов В. В. Традиции русских народных игр военно-прикладного характера в Рязанском крае.

Рязань, 1993; Курочкин А. В. Ритуальные поединки рязанских на Украине // *ЖС* 1994/2: 21–23; Морозов И. А. О ритуально-обрядовой основе старинных мужских развлечений // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 5. М., 1994:108–118; Порфиров Т. Святински гробље // *Нордвич* Т. Наш народни живот. Београд 1930/2:106–116; Плотникова А. А. Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // *СК* 2:158–169; *СХИФО* 1890/2; *Гром* МРД:384–385; *Берн* МОЖ:93–95; *Мор. Сеп.* ПКВ:274–275; *Сок.* ВАКО: БХ:311; *Рак.* 1987/49:65; *СбНУ* 1920/34:34; *Зах* КК:168, 172; *Изв.* БГГБ:308,379. *ЕБ*:118; *СбНУ* 1894/11:179; *Кол.* ПОС:132; *Stela* ROP:49.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова

ДРЕВО ЖИЗНИ, ст.-слав. и др.-рус. *древо животное*, райское древо, в славянской народной традиции вариант мирового древа, в книжности и фольклоре — мотив, отражающий представления о библейском древе жизни, посаженном Богом среди рая (*Бытие* 2,9). Вкушение его плодов давало бессмертие, тогда как вкушение от другого райского древа — древа познания добра и зла — сделало человека смертным: оно привело к изгнанию Адама из рая и недоступности для людей Д. ж. В средневековой книжной и позднейшей народной традиции речь идет часто об одном райском древе, при этом в русском духовном стихе «Плач Адама» говорится о том, что первочеловек вкусил плод именно от «древа животного»; в древнерусской «Повести о горе и злочастии» (XVII в.) Бог запрещает «вкушати плода винограднаго от едемского древа великаго» и т. п. (ср. Елеонская 1995:8). Соответственно в русском лубке сцена грехопадения привязана к Д. ж., растущему посреди рая (Русский рисованный лубок:69,169–171).

В славянской книжности самостоятельный мотив Д. ж. распространился с переводом апокрифической «Книги Вноха» в X–XII вв., известной, прежде всего, в Болгарии и на Руси. Ср. описание рая в Пространной (возможно, богомильской) редакции «Книги Вноха»: «Посреди места того росло древо жизни, на котором почивает Бог, когда входит в рай. И древо это неопишимо по своей красоте и благоуханию и прекраснее любого

творения. Оно отовсюду *златовидно*, красно, огнеобразно и покрывает собой весь рай. Оно сочетает достоинства всех растущих деревьев и плодов. Корень его находится в раю, у выхода на краю земли. [...] Из-под корня выходят два источника: один источает мед и млеко, а другой — елей и вино» (перевод в кн.: *Родник златоструйный*:62–63; *Изв.* БКА:186–169). К этому источнику восходят более поздние древнерусские апокрифические тексты о рае и «древа животном, еже есть божество, и приближается *вверх* того древа до небесь» и т. д. (ср. *Аф.ПВ* 2:294, *Потеб.* ОМП 2:224; рукопись XVI в.).



Мотив «древа жизни». «Лелуя» — вырезка из черной мянцовой бумаги (1960 г., Остроленское воеводство, Польша)

Мотив Д. ж. (которое соотносилось у отцов церкви с крестом) получил развитие в апокрифических сказаниях о крестном древе, в том числе в болгарской (богомильской) легенде X в. Согласно легенде, чудесное древо было посажено Моисеем на пути из

Египта: пророк сплел воедино три дерева — ель, кедр и кипарис — над источником, вода в котором стала сладкой, и ангел возвестил, что это дерево станет *спасением* и «жизнью мира» — на нем будет распят Христос. Вопреки *предостережению* пророка Соломон велел срубить «дерево жизни» для Храма, но дерево не подходило для строительства, было оставлено возле Храма и *использовано* для сооружения трех крестов на Голгофе (Родник *златоструйный*: 88—102). В древнерусском варианте сказания райское дерево состояло из трех «столпов»: один — Адамов, другой ~ Ввин, средний — самого Господа. После грехопадения Адамов и Ввин столпы были вынесены водами из рая, Сиф же добыл для Адама ветвь оставшегося в раю Господнего дерева, из которой тот сплел себе венец, Адама похоронили в этом венце, и из него выросло трехствольное дерево, которое Соломон хотел использовать для возведения Храма и которое, в конце концов, стало крестным (Тих. ПОРА 1:305 и сл.).

А. А. Потебня возводил к этой легенде трехствольного райского дерева мотивы украинских колядок и *русских* свадебных песен о плывущем по реке свадебном райском дереве (ср. также мотив русских свадебных песен о женихе, строгающем в Дунай стружки кипарисового дерева — Колл.АРС:147 и сл.), о строительстве церквей о трех верхах и т. п., великорусских заговоров о земле, которая стоит на трех кедрях, о трех деревьях — петрии, хитрий и кипарис, — стоящих на острове Буяне и т. п. (Потеб.ОМП 2:233—234; ср. Майк.ВЗ: № 181). В апокрифах крестное дерево является прообразом христианской Троицы. Фольклорный же мотив отражает представление о трехчастном мировом дереве, моделирующем мир (ср. дерево с «тремя корыстями» и «трехгодовалое дерево» украинских и русских песен, где в кроне обитает сокол, в стволе — пчелы, у корней — бобры и т. п. — Потеб.ОМП 2, XV; ср. Галов.ПГУР 2-3; Вил.ЭКП:104).

Мотив медового (молочного и т. п.) источника у мирового дерева сопоставим с мотивом райского дерева, плывущего по реке (Дунай): священное дерево, растущее возле источника, — явление, характерное для религиозной практики (см.: Slupecki 1994: 159 ff.) и распространенное в фольклоре (ср.

мотивы дерева у Дуная и дерева над колодецем в русских свадебных песнях и т. п. — Колл.АРС:136,147—148). Само общеслав. **raja*. «рай» может означать и потусторонний (небесный) мир блаженства, и мировое дерево (Ив.Топ.ИОСД:248—249) — ср. рус. *рай* как обозначение свадебного дерева в фольклоре, характерный припев *свадебных* песен («рай мой, рай») и т. п. (см. Рай). Ср. сербскую свадебную (?) песню о лавре среди рая: «*Расло* древо сред рая / *Племенита* дафина [...] / *Златне* гране спустила, / *Листје* joj је сребрно; / *Под њом* света *постельа* [...] / *На њој* светац почива / *Свети* отац Никола» [Росло древо среди рая / *Благородный* лавр [...] / *Златые* ветви опустило, / *Листья* у него серебряные / *Под ним* святое ложе [...] / *На нем* почивает святой / *Святой* отец Никола] — Кар. СНП 1:134 (ср. Аф.ПВ 2:292—293; Потеб.ОМП 2:229—230) и сходные образы райского дерева болгарских и русских свадебных песен: среди двора вырастает яблоня с серебряными корнями и золотыми ветвями, на которой нет одного яблока — предвестие замужества (болг.: Потеб.ОМП 2:229); на горе вырастает золотая верба с булатным корнем и сахарными ветвями, на которой списан образ Божьей матери (Колл.АРС:97) и т. п. Распространены также образы райского сада, яблоня-невесты, яблок, винограда и др. плодов — метафор невесты и жениха в русских и др. свадебных песнях. Особое место среди этих образов занимает мотив чудесной яблони и *молодылых* яблок сказочного фольклора. Примечательно, что этот мотив, несмотря на распространенные представления о райских яблоках, в том числе в древнерусской книжности (*целительные* яблоки, принесенные из рая св. Ефросимом — «Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рас» // ПЛДР. XIV - середина XV в.: 44), не может быть напрямую связан с библейским образом Д. ж., так как известен не только славянской фольклорной, но и древнегреческой и древнескандинавской дохристианской традиции (Аф.ПВ 2:308 и сл.) и имеет очевидные *индоевропейские* истоки.

При том что и в книжной, и — в большей мере — народной традиции очевиден синтез архаичных славянских и апокрифических христианских представлений о Д. ж.,

характерными для этого образа можно считать мотивы райского дерева (посаженного Богом, а не растущего с начала времен, как архаическое мировое дерево) и плодородия — чудесных плодов. Эти мотивы свойственны не только календарному и свадебному фольклору, но и обрядовой практике, связанной, в частности, с обрядовыми деревцами, помещаемыми, как райское дерево, в центр ритуального пространства, в том числе и такими относительно поздними для славянской традиции, как рождественское дерево с различными плодами, которыми украшают его ветви (Бог.ВТНИ:387 и сл.; ср. КОО 4:151). Ср. восточнославянский плотничный обычай ставить деревце (в том числе ель с иконой) или крест в центр (красный угол) будущего жилища и обычай установки майских и троицких деревьев и т. п. (Байб.ЖОВС.57—58). Соответственно обрядовые ветки, украшенные чудесными плодами, будь то чешская *stromek rajský*, моравская *člásti*, которую носили колядующие (Потеб.ОМП 2:215), или свадебное деревце, называемое *jabloneczka* и украшенное орехами, яблоками и др., в районе Лодзи и в Кувии (Польша, ср. СБФ-92:88; Сумц. ССО:137), так или иначе ассоциируются с представлениями о райском дереве (ср. приведенные апокрифические мотивы о ветви или яблока, вынесенных из рая). Для собственно славянской традиции характерно противопоставление зеленого, прежде всего — плодового дерева, воплощения Жизни, сухому, символизировавшему смерть (ср. Байб.ЖОВС.29; СБФ-92:88).

Особая проблема в истории славянской изобразительной традиции — мотив Д. ж. / мирового дерева на надгробиях, известный в Боснии и на Руси с эпохи средневековья, а также на прялках и др. бытовых предметах, в вышивке.

См. также Деревце обрядовое.

Лит.: Беллев Л. А. Мотивы древа жизни в изобразительном фольклоре Руси XIV — XVI вв. // От Бытия к Исходу. Сб. статей. М., 1996:130—137; Елесонская А. С. «Древесные образы» в произведениях древнерусской литературы // Древнерусская литература: изображение человека и природы. М., 1995:4—18; Родник млатоструйный. Памятники болгарской литературы IX—XVIII вв. М., 1990; Русский рисованный лубок. М., 1992; ФЭ 1990:47—67; ЖС

1997/1:8-9 (там лит.); Slopecki L.P. Slavonic pagan sanctuaries. Warsaw, 1994.

В. Я. Петрухин

ДРОВА — в народной культуре объект разнообразных магических действий и регламентации.

Заготовка дров начиналась в день Василия-дроворуба (13.III) и продолжалась до пахоты (сибир.); «дроворуб — та же страда», говорили в Тюмени (КГ:119). В лес за Д. отправлялись почти все мужчины деревни: кто быстрее срубит первое дерево, у того жизнь будет теплее и богаче. В вост. Сибири (Внисейский округ) *дровосек* происходил в апреле. В Забайкалье Д. готовили в течение Великого поста до дня св. Алексея (17.III). В европейской России «дровопильные недели» заканчивались ко дню Якова-дровопильца (22.X/5.XI) — покровителя дровосеков. В Пермской губ. был распространен вид взаимопомощи, называемый *дроворубка*, когда всей крестьянской общиной ехали в лес и каждый привозил воз Д. для одного хозяина, а он угощал всех ужином. В степных губерниях России с 18.VIII начинались помочи всем миром в пользу вдов и сирот, в том числе рубка Д., *дровалицы*: «На вдовий двор хоть шепку брось» (Сак. СРП²:297).

В Сербии и Черногории период от Успения до Рождества Богородицы считался благоприятным для заготовки Д. Хорваты и словенцы почитали покровителем дровосеков св. Иосифа (19.III). В Болгарии перед отъездом в горы за Д. участники собирались по цепочке, останавливались около каждого дома, где их угощали вином. Полагалось срубить дерево с четырех ударов, если это не удавалось, считали, что дерево плачет. Поляки готовили Д. во время адвента.

Лесорубы в Словакии (Липтов), окончив работу, стучали обухами топоров по поваленным деревьям и пели песню «Zol'áhi brezu» [Срубил березу]. Хозяин ставил угощение на венок из еловых веток. В Туреце нельзя было рубить Д. в день св. Андрея из боязни, что при падении дерево может придавить. На Харьковщине запрещалось ездить в лес за Д. в четверг на Троицкой неделе — русалки, обратившись в птиц, могли заклевать, что приводило к бо-

лезни и смерти. Не советовали рубить дрова (лес, хворост) в полнолуние, считая, что их источит червь или они сгниют (рус.).

Запрещалось брать на дрова березу, бузину, рябину — нарушение запрета вело к болезни, смерти (в.-слав., з.-слав.), осину (в.-слав., серб.; рвен.: так как из нее были сделаны гвозди для распятия Христа — ПА); иву — на ней ямса выводит детенышей, и если такие Д. положить в печь, из них вылетит огненный змей (таер.), рябину — на ней был распят Христос (в.-серб.), шиповник (у ребенка заболит зубы) и черешню (серб.), а также дерево, в которое ударила молния (см. Громобой), ~ гром ударит в дом (брест.), болезнь и смерть поражают домашних животных (болг. Странджа); белое, прокипяченное на огне из таких Д., распадется на клочки (сев. Босния). Часто не брали на дрова дерево, вывернутое бурей с корнем (см. Выворотень).

Рубка дров регламентировалась рядом запретов. Нельзя было рубить Д. в Сочельник — весь год будет болеть голова; летом будет град и неурожай (Подбескидзе, Ниж. Силезия; в.-серб.); там, куда доносился звук ударов топора, будут пустые колоса (варм.-магур.); плодовые деревья «оглохнут» и не дадут урожая (словац. р-н Прудника); зайцы летом потравят жито (ю.-вост. Сербия, Вране). Не разрешалось рубить Д. на святках — молодяк домашних животных родится увечным (в.-слав.); в дни после двенадцатых праздников (полес.), после захода солнца в период от Рождества до праздника Трех Королей (пал.), в Страстную пятницу (ю.-укр.), в день Сорока мучеников (бел., з.-рус.), в Градовую среду (среда после Пасхи и Троицы) — иначе град побьет хлеба (з.-полес.); в начале февраля в так называемые Волчьи дни (болг.), в воскресенье и праздники — чтобы волк не тронул скотину и человека (з.-укр.); в Мышинный день (день св. Нестора 27.X/9.XI) (болг.), в день св. Мартина (11/24.XI) (макед.) — чтобы мыши не портили одежду и посевы; в ладунную субботу (закарпат.); по вечерам (з.-серб.); в день св. Михаила (8/21.XI), который праздновался, чтобы «не бил гром» (гомс.). На двенадцатый праздник нельзя было бросать Д., чтобы «громом не било» (брест.). Особенно строго должны были соблюдать эти запреты беременные женщины, чтобы не навредить будущему ребенку.

Категорически запрещалось колоть Д. на пороге: это могло вызвать смерть кого-нибудь из домочадцев (пал.), запустение дома (в.-серб.); полагаем, что нечаянно убив домовую змею, живущую под порогом, можно навлечь смерть на одного из членов семьи (словац.).

Место для рубки Д. или помещенные, где они хранились, считались нечистыми. Избегали появляться там, особенно в вечернее и ночное время (ю.-слав.). Вместе с тем, будучи пограничным пространством между «своим» и «чужим» миром, оно считалось подходящим для ворожбы, гаданий, лечебной магии.

Беременной запрещалось переступать место, где колют Д., чтобы ребенок не родился с заячьей губой (закарпат., пол.); ходить к дровяному сараю, чтобы не навлечь на ребенка беду (серб.); ходить там, где пилят дрова, — это может впоследствии вызвать у ребенка болезнь «рышачу» [резать «пилить»] (витеб.). В Полесье лавку, на которой лежал покойник, относили туда, где хранят Д. (житомир.). Нарушение запрета справлять естественную нужду около поленницы наказывалось тяжелой болезнью (серб., болг.).

У юж. славян на месте рубки и пилки Д. совершался ряд обрядов: смена головного убора невесты (серб., болг.); ритуальное бритье женщины перед свадьбой; обрядовое прядение во время свадьбы (болг.); кормление кур в обруче на Рождество (в.-серб.); обрядомывания рук повитухи и женщин-матерей на Бабин день (р-н Самокова); танцы кукуеров после масленицы; обряд изгнания змей на Благовещение и в день св. Времени (болг.). Перед внесением Д. в дом около поленницы ставился бадняк (серб.), с кучи Д. полазник брал ветку, которой он ворошил Д. в очаге (болг.).

В Сочельник в ю.-вост. Сербии хозяин, стоя на месте рубки Д., приглашал на ужин Германа, повелителя грома, града, небесной влаги. Накануне Медвежьего дня (день св. Андрея) хозяйки клали на Д. початки кукурузы для медведя; в Волчьи дни, желая обезопасить себя и скот от волков, забивали топор в поленницу. Для избавления от мора скота приносили жертву, сжигая живьем на поленнице животное или петуха (серб.). На Д. во дворе находили похищенного лешим ребенка (вологод.).

На месте рубки Д., у поленницы или дровяного сарая совершалось лечебное действие болезней. В Болгарии больного сажали на пеню, на котором рубят Д., лекарь замазывался топором, как при рубке Д., а после ритуального диалога три раза слегка ударял острием топора по полену на животе больного. Рядом с поленницей лечили ребенка от испуга, от конвульсий и припадков эпилепсии (Ассковацкая Моравя), от болезни «перештец» (Софийско); от крикс. выливая воду после купания больного ребенка на чурбан для рубки Д. (Закарпатье — КЛ). Мать, у которой умирали новорожденные, чтобы остановить смерть детей, купалась на месте для рубки Д., рубила топором снятую с себя рубаху и сжигала ее (курск.).

Во Враньском Поморавье, чтобы ребенок начал ходить, мать и ее брат у поленницы прикрепляли к его спинке вязаночку Д. Дядя, замазываясь топором, спрашивал: «Будешь ходить?», а мать отвечала: «Будет ходить». В других местах Сербии с той же целью тетка обводила ребенка с вязаночкой Д. на спине три раза вокруг дома, входила в комнату, подводила его к очагу и бросала Д. в огонь, говоря: «Како ово брзо горело, тако Н. брзо ходи!» [Как эта вязанка быстро горела, так Н. чтобы быстро ходил] (Треб. П.ДСК:210—211). Если ребенок долго не начинал ходить, из Д., нарубленных на пороге дома, разводили огонь в своем и в двух соседних домах (болг.). Пенной, появлявшейся на горящих в печи Д., лечили лишай, трещины (витеб.).

Д. в обрядах календарного цикла. В Словении (Прекмурье) в день св. Люци при обходах домов парни приносили Д. со двора и, встав на них коленями, произносили благопожелания. В числе бесчинств святочного периода было разбрасывание поленницы Д., возмущение на нее тяжелых предметов (Рус. Север, Полесье, Орава), обливание ее водой, ритуальная кража Д. в канун Нового года (з.-полес.).

Важным элементом общесельских костров, возжигаемых на масленицу, Купалу, Страстную субботу и другие праздники, был сбор дров для костра молодежью (чаще парнями, в редких случаях девушками), а иногда и их кража, Ребятишки, собирая Д. для костра, пели: «Ельник, березник / На чистый понедельник. / Уж то ли не дрова — Осиньвы дрова, / Березовы дро-

ва! / Давайте их сюда / На Масленицу, / На горельщцу!» (КГ:449). В селах близ Белевца (Сербия) Д. для масленичного костра заготавливали семьи, похоронившие в истекшем году кого-либо из близких.

Д. в семейных обрядах. При переезде в новый дом наряду с др. предметами, вносимыми в первую очередь, приносили Д. и клали их к печке (с.-рус.). В Скопской Котлинс Д. готовили для свадьбы специально приглашенные парни (дрвари). На Рус. Севере для бани жениха и невесты заготавливали Д. (баннычки) из березы, сосны, кедра. В обряде испытания молодых (Борисоглебск) утром после свадьбы невеста должна была носить Д. к киоту, а жених колоть Д. обухом топора; в Моравской Словакии жениха заставляли рубить Д. для невесты тяжелым топором дровосека. В селах Гонта по возвращении из костела свекровь вела невесту в дровяной сарай и приказывала отнести Д. кухарке. В селях кто-нибудь делал так, чтобы невеста споткнулась и Д. вылетели у нее из рук. Считали, чем быстрее они «летели», тем легче она будет рожать. В вост. Полесье молодая после брачной ночи должна была принести в дом охапку Д.: то же делала ее родственница перед отъездом, «шоб молодая гладка була» (Мозг.РВ:194). В Болгарии было в обычае ходить после свадьбы за Д., которыми молодые впервые зажигали огонь в своем очаге (Родопа, Пештерско). В Подольской губ. в брачную ночь жениху стелили постель на Д. В Костромской и Ярославской обл., чтобы сватовство было удачным, девушки — подруги невесты — наваливали Д. в сани сватов.

Д. в ритуалах распознавания ведьмы, колдуна. У вост. славян существовало представление, что ведьму, колдуна можно заставить обнаружить себя, если в Великий четверг или на Пасху растопить печь Д., специально приготовленными для этого, или Д. определенных пород деревьев. Полагали, что это доставит им нестерпимые муки. Для этого еженедельно в течение Великого поста откладывали по одному полену, а под Пасху этими Д. топили печь (сибир., полес., волын., карпато-укр., воронеж.). Украинцы карпат. зоны откладывали Д. в течение Петровского поста и сжигали их в день св. Петра. В Пензенской губ. полагали, что все колдуны придут про-

свить золу, если в Великий четверг истопить печь осиновыми Д. В Гродненской губ. накануне Иванова дня, собравшись в одном доме, парни и девушки всю ночь варили «цедилку» с воткнутыми в нее булавками на огне из осиновых Д., добавив немного лозы, освященной в Вербное воскресенье. Верили, что ведьма придет перед рассветом.

У зап. славян для распознавания ведьмы Д. откладывали со дня св. Люции (с Сочельника) до праздника Трех Королей, прибавляя к Д. ветку осины, ежедневно приносимую из леса. Истопив печь в день Трех Королей, ждали, что ведьма придет обогреться или попросить огня. В Чешской Силезии Д. собирали с дня св. Люции, а в Сочельник разводили огонь и ждали прихода ведьмы. В Горегронье прибегали к другому способу: следовало остаться одному дома, раздеться донага, сесть на «Люциин стульчик» (см. Люция) и топить печь до тех пор, пока из трубы начнут выскакивать ведьмы в виде кошек. В Моравии (Валашко, Бродско) на Рождество девушка топила печь специально отложенными Д. и шла к заутрене, веря, что увидит в костеле всех ведьм. В Польше (р-н Пиньчова) топили печь березовыми Д., чтобы вернуть украденное богинкой дитя.

Гадания по Д. или на месте их хранения / рубки. Девушки приносили охапку Д. из сарая или крали у соседей и пересчитывали их в избе: парное число поленьев сулило замужество, непарное — девичество (о.-слав.). На Крещение бросали сапог через поленницу Д.: если удавалось перекинуть, это означало, что бросающая скоро выйдет замуж (ярослав.). В канун дня св. Андрея в Горегронье, на Верхней Ораве для гаданий крали Д., воду и муку из дома, в котором жил мужчина по имени Андрей. Распространенным видом матримониальных гаданий было «сеяние» семян льна на колоде для рубки Д. накануне дня св. Андрея (словац., Турец); ячменя на поленнице в канун Нового года (болг., серб., Заечар), проса, идучи вопять от поленницы (серб.) с приговором-приглашением суженого прийти жать хлеб, дергать лен.

Приметы, связанные с Д. Рассыпавшиеся в печи Д. предвещали беду в доме (рус.). По тому, как горели Д. в печи, угадывали погоду: горят с треском, с писком — к морозу; плохо разгораются, шипят,

дымят — к оттепели; горят сильно и пламя устремляется в трубу с каким-то гогогом — жди бурю (рус.). Воли обронить полено, неся Д. к печи, быть гостям (с.-рус.). Ягнята будут белые, если накануне Рождества после выпечки хлеба в печь положить березовые Д. (пол.).

У сербов в Лесковацкой Мораве в Сочельник во время ужина парней посылали за Д.: кто первым принесет Д., тот будет самым проворным весь год. В Белоруссии (Гродно) в день Сорока мучеников ребятишек побуждали встать пораньше и принести в избу Д., суля тому, кто раньше других это сделает, успех в отыскивании птичьих гнезд и яиц.

В Алексинацком Поморавье, желая повлиять на будущую профессию ребенка, в момент его крещения в церкви отец рубил Д., чтобы сын стал плотником.

Воли снятся, что в лесу рубят Д., значит будет мор на людей и на скотину (укр.); привоз Д. — смерть женщины (Новы Сонч), Д. в печи — к мирузу (брсст.).

Лит.: Аф.ПВ 2:30,65,540; Гура СЖ:141,310, 410,412; СД 1:110,129,414,560; Снег.РПП 1838/2:47-48; ТОРП:23,24,25,91,295; ЭС 1862/5:92; Vahr.CFGS:152,279; Крач.ВЗРС: 98-99,100,129; Нижир.ППП:8.42,50,273; Чуб. ТЭСЭ 3:13,261; 4:18,629,698; Rein.SL:62,64; СБФ:95:232,258,265,353; СБЯ:93:67; Bieg. КОМ:146,240,270; Bieg.MD:83.300; Irid 1978/ 62:201; КОО 1:206,207,215,240,242,252; 2:259; 3:210; Мовз.РВ:199-206; Рос ZO:44,45; Szyf ZOW:28,36,136; TL 1994/9/1-2:7,90; СЛ 1893/2/6:700,701; Нан.ВК:235; Нав.Р71. 26,27,28,29,40; MS 2:682; SN 1969/17:106; 1972/20:111-112; 1974/22:314,317; Vaci.VO: 128; ДОО 1:158; Ёор.ЖОАМ:546,574; ГЕМБ 1928/3:101; 1935/10:911; 1938/13:76; Треб. ПДСК:24,85; Фил.СК:434; Шк.ЖОП:87; Дян. НК:149; Марин.ИП 2:641,645,646; СБНУ 1:86; 7:60; 8:154; 21:28; Странджа:219.

В. В. Усачева

ДРУЖКА — один из главных свадебных чинов, представитель жениха.

Среди чинов со стороны жениха особо выделяются два главных участника: молодой, одного поколения с женихом (холостой друг жениха, его брат, муж сестры) и представитель старшего поколения, обычно род-

ственник (крестный, дядя), выступающий в обряде в качестве главного из сватов жениха (см. сват) или его посаженого отца (свадебного кума, тысяцкого и т. п.; см. Посажённые родители). И тот и другой могут носить название дружки. Помимо холостого парня и старшего родственника, дружкой бываети специально нанимаемый профессиональный знаток свадебного обряда, шуток, приговоров, заклинаний и оберегов. Профессиональные навыки Д. и знание фольклорных свадебных текстов нередко передавались от отца к сыну. Число Д. различно: один; двое (главный и его помощник: рус. *дружка* и *поддружье*, н.-луж. *druzba* и *rodružba* или *psidružba*, пол. *druzba* и *przydanu*, укр. *старший* или *перший дружко* и *менший* или *други дружко* и т. п.); несколько или много, из которых выделяется главный (старший, первый) Д. Число Д. обычно регламентируется, например, должно быть нечетным (бел.). и соответствовать числу аналогичных лиц со стороны невесты (чаще всего числу ее по *друг-дружек*). По аналогии с Д. жениха у невесты тоже иногда имеется свой Д. Чаше, однако, аналогию одному или нескольким Д. жениха составляют женские участницы свадьбы со стороны невесты — одна или несколько ее *дружек* (з.-рус., ю.-рус. бел., укр. *дружка*, пол. *drużna*, *drużka*, словац. *druzka*, в.-луж. *druzka*, н.-луж. *druzka*, *podružka*, чеш. *družica*, *družička*, словен. *družica*), из которых тоже выделяется главная (например, полес. *старшая дружка*, *перша дружка*, редко (гомел.) *старшая дружба*). Имеются и другие подобные терминологические соответствия, оформляющие пару данных действующих лиц: полес. *баярин* — *баярка*, *миришлок* — *миришалка*, пол. *druh* — *drużna*, *starosta* — *staroscina*, чеш. *starosval* — *starosvatka*, словен. *vojač* — *vojačica*, н.-луж. *tovaris* — *tovariška*, *psidružba* — *psidružka* и др. Иногда Д. на свадьбе исполняет свои функции вместе с участницей обряда со стороны невесты или жениха, составляющей ему пару (например, *starosta* и *staroscina* у поляков). В ряде случаев такая пара составляет аналогию брачной паре (см. Чета свадебная). В с.-рус. традиции, где у Д. доминируют функции оберега и в его роли может выступать профессиональный колдун, Д. приобретает черты некоторой сакрализации. В ряде районов Рус. Севера отдельные функции Д. даже переда-

вались священнику. Участию Д. в обряде придавалось особое значение: считалось, что без него на свадьбе молодые будут плохо жить между собой (вологод.). По поверью, Д. в поезде должен ехать к венчанию один, так как его, как и колдуна, тяжело везти коням (вологод.). Образ Д. находит отражение во внесвадебных фольклорных текстах, в частности в в.-слав. *быличках* о состязании *дружек* в колдовстве, в пол. *быличке* о черте, ведущем с собой двух Д.

Терминология. Названия Д. с корнем **drug-* характерны для в.-слав., з.-слав. и словен. традиций: рус. *дружка*, *дружко*, *дружшй*, *дружила*, *дружина*; бел. *дружко*, *дружок*, *дружант*; укр. *дружко*, *дружба*, *дружок*, редко (харьков.) *дружка*; пол. *družba*, *družyna*, *družko*, *druh*; чеш., словац. *družba*; в.-луж. *družba*, н.-луж. *druzba*, *rodružba*, *psidružba*; словен. *zadržba*, *družban*, *podružnik vojač*. Слова с этим корнем могут обозначать также собирательно всех участников свадьбы (бел. брест. *дружба*), участников свадьбы с одной из сторон, жениха или невесты (пол. *радом*. *družyna*), всех участников свадебной процессии жениха (укр. *ровен*. *дружба*, *кнєв*. *дружо*, бел. брест. *дружина*), иногда только мужчин (укр. *ровен*. *дружки*), а также замужнюю молодую женщину, приглашающую от лица жениха и невесты гостей на свадьбу (пол. помор. *družba*), и уже упомянутых участниц свадьбы со стороны невесты (подруг-дружек и т. п.). В качестве наименования Д. используются и слова, обозначающие друга: словен. *tovariš*; в.-луж. *tovariš*, н.-луж. *tovaris*; рус. *смолен*. *гукала*. Широко используются в качестве названия Д. термины родства, обозначающие брата и дядю (при этом Д. может и не иметь соответствующего родственного статуса). Названия от **bratr-* встречаются у вост., юж. славян и лужичан: рус. *брат почестный*, *большой брат*, *посажёный брат*, *братка*, *братцы*, *братенник*; бел. брест. *брат*, *братшй*; болг. *побратим*; макед. *братим*, *побратим*; с.-х. *даалматин*. *robратim*; в.-луж. *brašna*; н.-луж. *robrašna*, *robraška*. У юж. славян для Д. характерен другой термин, связанный с названием брата жениха: болг., макед., с.-х. *девер*, словен. *dever*, славон. *djeverbala*. Реже встречаются наименования, связанные с дядей: рус. *воронеж*. *дядько*, *тул*. *дядьки*, *брян*. *дяде*; бел. *гомел*. *дзядз*, *дядзми*; укр.

житомир. *дядя*; словен. *ujčín*. Ранг Д. отражает группа распространённых названий с корнем *star-*: бел. *стараста, старшы сват*; укр. *староста, старший сват*; болг. *старойкя, стар сват, стари сват*; с.-х. *старојко, стари сват, starešina, starješina, starošino*; чеш. *starostya, starosvat, stary svat*; словац. *starejší, stary svat*; пол. *starosta, stary, starszy swat, podstarzejszy*. Как представитель жениха Д. может получать названия, связанные с женихом: рус. *подженишник, подженишок, подкняжий, подкняжник, подкняжье*; бел. *паджанішнік, паджанішніца, падкняжы*; полес. *князь, князёк, княжок, княжий*. Для наименования Д. используется военная терминология: укр. *хорожий, миршалок, житомир. маршал*; бел. *маршалак*; пол. *marszałek, drużba marszałek, chorąg, komenda*; с.-х. *војвода, kapetan*; словен. *rodničnik vojač, vojein*. Имеется целый ряд наименований Д. по функции: рус. *сторож* (оберегает от порчи), *клетник* (охраняет молодых в клетн во время брачной ночи), *проводчатый* (сопровождает молодых к венчанию), *вершник, наверхшой* (едет в поезде верхом), *передовой, передосажий*, бел. *полес. пярвожыжжа* (едет впереди свадебной процессии), *вычаннык* (свидетель при бракосочетании), *каравайнік* (делит каравай), с.-х. *Черногор. прстенски девер* (участвует в обручении невесты), словац. *oddavac* (отдаёт невесту жениху), пол. *placmistrz* (руководит застольем), пол. *proszak, proszak, wuprosac*, кашуб., словин. *swabca*, чеш. *ředník, stělvíčel* (приглашает на свадьбу специальными речами-приговорами) и т. п. Имеются и другие, в т. ч. редкие, названия, например: в.-слав. *боярин*, рус. псков. *волк*, смолен. *завалиха*; бел. *чашник*, укр. *буковин. ватажжя*; с.-х. *dolibaša, dolimbaša, приуценац, ргвинас, veliki oec*; чеш. *llatраd, plitраd*; пол. *расholek, dobry maz, rajko, rajek, raj, zarada*, кашуб. *răčk*.

Функции. Как представитель жениха Д. блюдет интересы жениха и его семьи начиная с предсвадебного сговора сторон и выступает активным посредником между родом жениха и родом невесты: сватует невесту (иногда уже на сватовстве называется и сватом, и Д.), совершает договор о приданом и свадебных расходах со стороны невесты, кладет начало рукобיתью и выпивке по случаю заключения брачного сговора, участвует в

смотринях невесты, посылается к невесте для встречи и приема свадебного поезда жениха, дарит невесте подарки жениха, привозит от жениха венок невесте, от невесты венок жениху, платит за вход жениха в дом невесты, сидит за столом рядом с женихом, в качестве шафера во время венчания держит венец над головой жениха.

Д. способствует брачному соединению жениха с невестой: совершает обмен кольцами, выкупает невесту для жениха (расплетает косу невесте или отдаёт невесту друзьям для расплетения косы, торгуется при выкупе косы, выкупает косу невесты у её брата, выкупает венок невесты, выкупает невесту у её родственниц или дружки), сводит молодых (сажает невесту за стол рядом с женихом, соединяет или связывает им вместе руки, соединяет их головы во время венчания), благословляет молодых, сопровождает их к венчанию, в церкви подводит к алтарю, является свидетелем при бракосочетании, представляет молодых по возвращении от венчания, требует, чтобы они целовались, напоминает невесте о покорности мужу, отводит молодых в спальню, а утром будит, участвует в обрядовых действиях в спальне, где молодые проводят брачную ночь (стелет брачную постель, «проверяет» её, ложась в неё, участвует в выкупе брачной постели, укладывает новобрачных в постель, проводит их и угощает их во время брачной ночи, в случае необходимости замещает жениха во время первой брачной ночи, совершая дефлорацию невесты), единственный из мужчин участвует в надевании невесте головного убора замужней женщины, первый из мужчин танцует с невестой после перемены ей головного убора.

Д. выполняет роль церемониймейстера, распорядителя в свадебном обряде: ходит приглашать гостей на свадьбу, просит участников приступать к исполнению очередного обряда, выбирает себе помощника, устанавливает порядок входа поезжан в дом невесты, выкупает для них места за столом, рассаживает поезжан, торопит невесту одеваться и выходить к столу, просит благословить новобрачных или поезжан, первым входит в церковь и обходит вокруг алтаря, призывает гостей дарить подарки молодым, осуществляет сбор даров, начинает танцы, танцует первый танец с невестой или с её матерью, провозглашает

окончание свадьбы, читает речь с благодарностью хозяевам дома и пожеланиями для молодых. Д. руководит застольем и угощением; приглашает к столу, расаживает гостей, приносит воду для мытья рук и полотенца, разносит или просит подавать на стол блюда, угощает, ведет напитками, провозглашает тосты, вносит свадебный хлеб и передает для дележа, делит свадебный хлеб, раздает его гостям, режет пироги и т. п., пробует предварительно все кушанья и напитки, прежде чем подавать их гостям, объявляет окончание угощения, выносит угощение посторонним зрителям. Д. является распорядителем в свадебном поезде: руководит свадебной процессией, усаживает в сани жениха и невесту, подбирает коней и украшения для них, проверяет в пути, все ли поезжане в сборе, управляет поездом, угощает встречных по пути к венчанию, выкупает проезд у лиц, загораживающих дорогу поезду, возглавляет свадебную процессию к венчанию, часто едет впереди, ведет процессию в дом жениха, проверяет загрузку приданого, следит за постелью, в дороге сидит на сундуке с придаными.

Д. исполняет роль свадебного скормороха и шута: балагурит, веселит гостей шутками и остротами, часто эротического содержания, произносит шутовские приговоры и речи.

Д. осуществляет функции оберега: крестит стол, лавки, двери, окна, пороги, матицу, предохраняет от порчи свадебный поезд и его участников, отгоняет злые чары по пути к венчанию, читает заговоры над невестой в бане и т. п.

Атрибуты. Внешняя формальная отмеченность каким-либо особым предметом в одежде, на груди, на головном уборе, в руке — наиболее постоянный признак Д. В качестве атрибута Д. особенно распространено полотенце (белое, красное) через плечо или через оба плеча крест-накрест; кроме того, пояс, платок (на груди, на поясе) квитка, венок, жезл, колокольчик, кнут, знамя, деревце свадебное. Встречаются и более редкие атрибуты, например вышитый холщовый передник (пол.), фонарь, сковорода (рус.) и др.

Лит.: Гура А. В. О роли дружки в севернорусском свадебном обряде // ПСЭ.162—172;

Богословский П. С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов. Пермь, 1927 (оттиск из ПКСб, вып. 3); Kotow.TSS: 95-108; БНЕ; РАЕ, тара 605-620.

А. В. Гура

ДУБ (*Quercus L.*) — в традиционной культуре славян самое почитаемое дерево, связанное с богом-громовержцем и символизирующее силу, крепость и мужское начало; место совершения религиозных обрядов, объект и locus жертвоприношений.

Д. занимает первое место в славянском деидарии: он соотносится с первыми элементами других символических рядов, а также с верхним миром; ему приписываются положительные значения. Сербы говорили о Д. — *царь дрова*, русские называли его *Царь Дуб*, поляки — *gospodarz lasu*; в сакральной практике именно Д. выполнял ряд культовых функций, в фольклоре и практической магии фигурировал в качестве мирового дерева; согласно поверьям и фольклорным текстам, на Д. обитал царь птиц орел или птица Кук; в приметах и запретах Д. сопоставлялся с хозяином дома; в главном календарном обряде юж. славян Д. использовался в качестве *бадняка*; в слав. заговорах Д. наделяется именем собственным (рус. *Дуб Карколист, Дороей, Мавританский* и др.); в пол. загадках через Д. загадывалось солнце («*stoi dąb na środku wsi, a każdy konar do domu wisi*» [Стоит дуб посредине села, каждый сук дотягивается до дома], МААЕ 1908/10:326, жешов.); в рус. апокрифе говорилось о том, как Иуда хотел повеситься на Д., но «Божим повелением преклонился дуб и сохранил бысть» (Никифоров А. И. Русские повести, легенды и поверья о картофеле. Казань, 1922:49); в болг. легенде рассказывалось о том, как дубовая роща спрятала Бога, убежавшего от Чумы; в благодарность за это Бог сделал так, чтобы листья с Д. опадали лишь поздней осенью, и т. д. В средневековой Польше был обычай сажать дубы (при дорогах, у костелов) в память о важных исторических событиях. В Верхней Силезии Д. сажали около усадеб богатых и знатных хозяев, обозначая тем самым их более высокое положение по сравнению с соседями.

В слав. языках и диалектах «дуб» часто выступает в родовом значении 'дерево'; производные от **dǫbъ* обозначают части дерева вообще и предметы из него (*дубецъ* 'ветка', *дубина* 'большая палка' и др.), а также различные ботанические виды (ср. чеш. *di-běňka*, серб. *дубачац*, рус. *дубровник*, *дуб-равак*).

В символическом и мифологическом аспектах (культовые функции, запрет рубить) Д. обнаруживает много общего с другими крупными деревьями, такими как граб, вяз, бук у юж. славян; ель и сосна на Русском Севере. Наличие у Д. плодов сближает его с деревом плодовым: магические действия против бесплодия совершаются обычно под плодовыми деревьями, но иногда и около Д.

Ранние свидетельства о почитании дуба у славян относятся к X—XII вв. В трактате Константина Багрянородного (ср. X в.) сообщается о том, что росы совершали жертвоприношения на о-ве Хортица, где рос огромный дуб (Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989:327). В «Славянской хронике» Гельмольда рассказывается об уничтожении в 1155 г. священной рощи в земле вагров (одного из племен полабских славян), где росли «священные дубы, посвященные богу этой земли Прове» (Гельм. СХ:186). Практически к тому же времени (1124 г.) относится эпизод из «Жизнеописания» Оттона, епископа Бамбергского, составленного немецким хронистом Гербордом, — о возглавляемой Оттоном католической миссии у поморян: «Был также в Штетине огромный густолиственный дуб, под ним протекал приятный источник; простой народ почитал дерево священным и оказывал ему большое чествование, полагая, что здесь обитает какое-то божество», причем народ просил епископа не рубить этот дуб (Котляревский А. Соч. СПб., 1891/3: 357). На культовую роль Д. указывают поднятые со дна Десны и Днепра древние стволы дубов, в ствол которых были вставлены кабаньи челюсти (Ивакин:106).

В более позднее время Д. сохранили свое значение святыни, места совершения христианских и языческих обрядов, в том числе и жертвоприношений, и в этом смысле дуб выступал как аналог храма. По сведениям из Воронежской губ., молодые после венчания ехали к старому дубу и

трижды объезжали вокруг него (Гальк. БХОЯ 1:54); в других местах под дубами устанавливались кресты и совершались молебны; украинцы вешали на них полотенца и мотки ниток как приношения русалкам или в качестве обета. В известных на Украине детских закличках дождя упоминается о своеобразной жертве, приносимой на Д. или вербе: «*Іан, ши, дощину, зварю тобі боршику, на дубі поставлю. Дуб ізлорухнеться, горщечок розііється*» (Дитячий фольклор. Київ, 1986:138), ср. луж. поверье, согласно которому мифологические карлики *lutki* совершали свои обряды как язычники, под дубом.

У юж. славян (болгар, сербов и македонцев) различные виды Д. (*храст*, *цел*, *граница* и др.) до самого последнего времени сохраняли свои культовые функции. На одиноко стоящем Д. вырезали крест и заполняли его воском. Каждый год в определенный праздник (Пасху, Троицу, Ильин день) священник освящал и причащал Д., обновляя на нем крест, лил масло и ладан в отверстие, специально сделанное в стволе. Такое дерево называли «*залис*» (см. подробнее в ст. Дерево культовое). Такие большие и старые Д., стоящие поблизости от села, церкви, источника, озера и др., воспринимались как хранители или хозяева местности (*столаници*).

Повсеместно запрещалось рубить священные Д. Считалось, что любая попытка нанести им ущерб (спилить, сломать ветку, отнести домой на дрова сушняк из-под такого дерева, содрать кору и т. д.) обернется несчастьем для человека или даже для асек, живущих поблизости. В Македонии (в окр. Малешево) был так наз. *Турдоу дуб*, имевший в объёме около 15 м и служивший местом общесельских праздников; жители верили, что если унести старую ветку этого Д. для очага, то сгорит дом или умрет кто-нибудь в семье. Поляки и белорусы полагали, что при срубании старого Д. дерево плачет кровавыми слезами; по дашч. поверьям, срубание дуба влекло за собой эпидемию. В Болгарии существовали дубравы, состоящие из нескольких крупных и старых Д.; никто не имел права срубить их или ломать на них ветки. Когда одно из деревьев само падало, его оставляли гнить на месте; в противном случае человек или кто-нибудь из его родни непременно бы пострадал.

Те же последствия ожидали человека, который бы срубил Д., на котором обитал злой демон.

Дубы считались и местом обитания мифологических персонажей. У вост. славян на гигантские Д. (как и на горы) слетались в купальскую ночь ведьмы, ср. в купальской песне: «Стара ведьма на дуб лежала, кору грызла...» (ПА); на Д., как и на березах, собирались русалки. В рус. сказке «Правда и кривда» на Д. слетаются бесы и похваляются своими проделками (Аф. ПРС. № 115). У юж. славян большие Д., вяза и буки назывались само-вьяскими, или самодивскими (на них собирались самодивы, вилы, джинны, черти, юды и др.). Их запрещалось рубить, а также спать под ними из-за опасности заболеть, повредиться умом и т. д. На больших дубах обитали гигантские мифологические Змеи («змаји») — покровители угодий, охранявшие местность от града и непогоды и борющиеся с халами и им под.; эти деревья также запрещалось срубать или портить (об этом см.: Бен. ЭБФ:132—137). Согласно пол. поверьям, в яме под Семьдубом обитал *leśny krol*. В Польше (на Куявах) рассказывали о том, как ведьма в облике дикой утки высидела на вершине дуба яйца, заключавшие в себе воину, наводнение, неурожай. Превращением на Д. или вблизи него демонических существ объясняются некоторые запреты: в частности, в Страндже верили, что у человека, заснувшего под Д., появятся на теле трудноизлечимые нарывы.

В мифологических рассказах Д. (равно как и многие др. деревья) выступает в качестве пограничного локуса. Попавший туда человек оказывается во власти потусторонних сил, теряет память. В окр. Серадза рассказывали о парне, которого ведьма забрала на шабаш, и он очнулся наутро на вершине дуба. В окр. Кратова (Македония) некогда был оброчный Д., близости от которого людям показывалась нечистая сила в облике животных (волка, быка и др.).

Для слав. народной культуры актуальна причастность Д. к мифу о громовержце (имеющая общеевропейский характер). Праслав. **дубъ* этимологически не связано с названиями дуба в древних и.-е. языках и, как считается, пришло на смену более древнему **perkь*, косвенно сохранившемуся в

**perinь* (ЭССЯ 5:96). На связь дуба Перуна указывает о.-слав. запрет находиться под Д. во время грозы и вырывать около дома, так как в первую очередь г. бьет в Д.; микротопоним *Перунов* известен по грамоте 1302 г. и имеет аналогию в бел. микротопонимике; один серб. названий дуба или его ствола *грам* и (см. подробнее: Ив. Топ. ИОСД:14—17) бел. фольклоре Д. и «Перун» фигурируют в сюжетах, посвященных преследованию и мучению змея, сокола и других противников, ср.: «у той дуб траснуу перун да тшту распросувау дуб ад верху да по (Серж. ПЗ:9). Сходные мотивы известны в бел. заговорах от змей: «На моря, на кстаць дуб *Иракурон*, на том дубі трыдзяць какатоу, на тых какатах трыдзяць гнёздау, к тым гнёздам прылятала, прылятала трыдзяць змей... Шкурапяя Хаўр Будзель ехаць сам *Гасподзь із агнём лярунам*, і пасячэць цябе...» (Зам.:116) связь Д. с грозой свидетельствуют и косвенные данные. Согласно укр. поверьям, не сжигать листья дуба, иначе поднимется тер. На Витебщине летний период (т. е. среди прочего, и период самых сильных гроз) отмерялся с момента, когда распустился дуб, и до Ильина дня (также имеют отношение к громовержцу) вместе с тем отдельными слав. традициями (например, у с. вавков) дубовые ветки, сожженные в пили или вставленные в окна, оберегали дом от гроз и ударов грома. См. в ст. Перун.

В фольклорных текстах Д. выступает в образе трехчастного мирового дерева моделирующего вселенную с ее тремя мирами. В слав. заговорах Д. (а также дуб вообще или деревья других пород), стоял на острове, вблизи храма, на горе, посредине океана и т. п., обозначает центр мира сам мир и, вместе с тем, идеальное иное пространство, где только и возможно разрешение той или иной кризисной ситуации. Рядом с дубом или прямо на нем находятся Царь, царица, Бог, Богородица и с т. п., а вокруг Д. в его корнях или на листе лежит змея (ср. рус. поверье о появлении змеек на дубовых листьях, из-за чего следовало категорически запрещалось поднимать под хлеб при выпечке), ср. та ю.-слав. Змея-охранитель, живущего на Дуб заговоров соотносится с апокрифическим железным Д., растущим у основа

мира: «Дуб железный, еже есть **первопосажден** от всего же **кореша**, на силе Божией **стоит**» (Вес. РОДС 5/11:44). В укр. и пол. поверьях о шабашах ведьм не раз упоминается о «Лысых горах», находящихся на дубах, или о дубах, растущих на «Лысых горах». В сказках встречается аналогичный образ Д.: «Свинья под дубом» (свинья, подрывающая корни Д., и ястреб, сидящий на вершине и стыдящий ее; укр.); «Петух и жерновки» (Д, вырастающий до небес) и др. Согласно календарным поверьям, в конце петровского поста с Д. якобы спускалась скоромная пища, взятая туда в начале поста: «Петро с дуба вареники скинул» (ПА, чернигов.). Д. служит также обозначением временной проекции мирового дерева, ср. в загадке о годе: «**Стоит дуб**, на дубу 12 гнезд, на каждом гнезде по 4 синицы, у каждой синицы по 14 яиц, семь беленьких и семь черненьких» (Митроф.З:147).

Интегральные свойства мирового дерева объясняют круг его значений, связанных как с рождением, так и со смертью, для передачи которых также используется образ Д.

Дуб (как и дерево вообще) моделировал рождение и рост ребенка. Жизнь ребенка ставилась в зависимость от жизненной силы и развития Д.: ср. обычай сажать дерево при рождении, встречающийся в Полесье, у лужицких сербов и в нек. др. местах. Иногда Д. сажал и сам ребенок, ср.: «Як посадить хлопец коло хаты дуба, меньшого за себе, да перерасте дуб хлопца — здоровы будет тэй хлопец. Як посаде ён дуба, а дуб не расте — заболее хлопец» (ПА, брест.).

С помощью образа Д. моделировались также представления о смерти и уход человека из жизни, ср. в загадках о смерти: «На горе Горенской **стоит дуб Веретенский**. Мимо дуба не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни красной девице...» (Митроф.З:61); во фразеологии *глядеть в дуб, дать дуба, одубеть* и под.: в толкованиях сновидений (увиденный во сне дубовый лес предвещает смерть мужчины, гуцул.). Широкое применение Д. в похоронной обрядности (для изготовления выдолбленной колоды, служившей раньше для погребения, гроба, креста, а также надмогильной колоды у белорусов) стало причиной появления фольклорных метафор

смерти с упоминанием Д., ср. в частушке: «Як гуляла, то гуляла, то гуляла вельми, **зачинила миленького дубовыми дверьми**» (ПА, брест.). Соотношение Д. и смерти обнаруживается в полес. поверье о том, что, когда растущий у дома Д. станет настолько толстым, что из него можно будет сделать крест, тогда умрет хозяин дома.

Взаимозависимость человека и дуба присутствует и в поверьях, объясняющих в.-слав. запрет сажать дубы (выращивать их из посаженного жёлудя). Считается, что такой дуб, сравнявшись по высоте с человеком, его посадившим, отнимает у последнего жизненную силу и в конечном итоге приводит его к смерти: «Хто пасие дубовы жолуд, той будзе **жыць** туйльки **датуль**, пакуль **вырасшы** з таго жолуде **дубок враунаеца** з им **ростам**» (Серж.ПЗ: 29, слук.). В Полесье считалось также недопустимым держать Д. около дома, поскольку это дерево якобы «выживало» мужчин из дома, ср.: «Дуба **жылысь** не сажали, бо **кажуть**: як у городи е дуб, то не будэ в хаты **хазяйна**» (ПА, ропел.). У вост. славян аналогичные поверья связываются с другими крупными деревьями (вязом, каштаном), у юж. славян — с деревом греческого ореха.

В верованиях, практической магии и фольклоре Д. последовательно выступает как мужской символ. Воду после купания новорожденного мальчика выливают под дуб; объясняя мальчику, откуда он появился, говорят: «Ты на дубочку сидел» (ПА, гомел.); когда невесту вводят в дом мужа, она первой входит туда и говорит про себя: «Около двора **дупчины**, а у **куну синчины**» [Около двора дубочки, а в дом — синички], если хочет, чтобы родились мальчики (СВЗб 1934/50:27, серб.). В различных слав. вариантах сюжета о чудесном супруге (типа «Муж-уж») рассказывается о том, как после смерти мужа (ужа, амёя) жена в наказание превратила своего сына в дубок (Fed.LB 1:178—180; Странджа:223, болг.).

Устойчивая связь Д. с мужской символикой, а березы — с женской лежит в основании некоторых средств любовной магии. В частности, для сведения парня и девушки (женщины и мужчины) использовали отвар, **настоенный** на щепках, отколотых от деревьев в том месте, где срослись

друг с другом Д. и береза (реже — рябина, крушина).

Д. считался едва ли не самым крепким деревом, ср. в поговорках: «За один раз дуба не свалишь» и т. п., ср. также в.-слав. обычай тереться спиной о дуб при первом громе или при виде первой весенней птицы, чтобы спина была крепкой; затыкать за пояс на спине дубовую ветку, чтобы спина не болела во время жатвы. Поляки вешали на рога коровам дубовые венки, чтобы коровы были сильными и чтобы рога не ломались при бодании; на Витебщине повитуха обрезала мальчику пуповину на дубовой плахе, чтобы он вырос крепким, и т. д.

Эти свойства Д. объясняют его широкое использование в народной медицине: украинцы лечили бородавки водой, взятой с дубового пня на молодом месяце; болгары в Родопах окуривали больных дымом от сожженных дубовых листьев и ветвей, и т. д.

У вост. и зап. славян повсеместно распространена практика протаскивать больного через ствол дуба (обычно молодого), специально расщепленный для этого, расколотый ударом молнии, реже — через дупло, под большим корнем и даже через ветви Д. Особенно часто протаскивали (пронимали) детей, страдающих рахитом («сухотами») и бессонницей, слабых, болеющих грижей, эпилепсией, малярией и др. Как правило, родители, стоя по обе стороны от дерева, трижды передавали друг другу ребенка через отверстие. При этом на дереве оставляли рубашечку ребенка, а также следили за тем, зарастет ли дерево после этого. Если оно зарастало, ожидали выздоровления. У сербов через расселину в стволе старого, почитаемого Д. пролезали бесплодные женщины в надежде забеременеть.

У юж. славян более популярным способом лечения множества детских болезней, а также способом прекращения детской смертности в семье был обычай закладывать в ствол дуба отрезанные волосы и ногти больного ребенка или нитку, которой его перед тем измеряли (ср. Измерение), а затем забивать это отверстие колышком: когда ребенок перерастет это отверстие, болезнь оставит его.

Как и многие другие деревья, Д. служил объектом, на который символически переносили болезни. Белорусы **выливали**

под молодой дубок воду, в которой м чахоточного больного; поляки при нарво рту плевали в отверстие, выкопанное Д.; украинцы, поляки, чехи, мораване оляли на Д. одежду больного; болгары, бы и македонцы почесали обочные; привязывали к ветвям ленточки и н из одежды. Ср. те же мотивы в загов: «Zaklénám vas, rakovníce... do lesa hl kélio, do dubu vysokéhoho» [Заклинаю вас, костнишы... до леса глубокого, до дуба сокого] (чеш.); «Idźże, postrzale, na las; bory suchy dąb tupac» [Иди же, пострел-стрел, на леса, на боры сухие дубы рас-лять] (пол.); «Удар, ударышче, пошло н бишче...» (укр.) и др.

В народной медицине вост. и зап. сл Д. связывается с лечением зучи болей горла и астмических. По в окр. Кельц при зубной боли шли к; молились, обходили его трижды и при говорили: «Powiedz za mi, powiedz, pió chany dębie, jakim sposobem leczyć zęby w e j gębie» [Скажи же мне, скажи, мой л мый дуб, как мне лечить мои зубы]. затрудненном дыхании или болезнях и отсылали болезнь на дуб («Дуб, дуб! н ми свой дубоглот», Майк. ВЭ, № 100) угрожали дереву («Гам, дубе, гам! н тебе з корнями, з насиньями, з гылаи и з корою гам! гам! гам!», Tal.ZIL:21

Дубовые ветки использовались и в и стве оберега. Чехи втыкали их в ок: двери домов и хлебов в канун Вальпур вой ночи; поляки и белорусы — перед пальной ночью, чтобы защитить дом скот от ведьм; русские делали из дуб коры ладанки; болгары Кюстендила оляли дубовую ветку или палку в чулаи от мышей.

Д. играл свою роль в обряде о па вания. Поляки Виленской губ. при при жении засухи вырубали в лесу дуб, запр: в него парня, который «опахивал» такн разом осл; затем из этого дуба делали и ставили его при въезде в село. Болга Стража за одну ночь изготавливали из весины Д. плуг и жомут, в которые запр: быков перед **опахиванием** села в случае ближения чумы или другой болезни.

Использование Д. в качестве обря вого дерева характерно прежде и для юж. славян, где Д. (разные его в является основным деревом, которое в

рали для бадняка; кроме того, дубовую ветку часто носит с собой **полавняк** или сурвакари. Из стволов молодых дубков и дубовых веток делали свадебное (добрудж.), купальское (брест.), троицкое (брянск.), похоронное (укр.) и др. дерева обрядовые.

Лит.: Kągwicka T. *Dąb w wierzeniach i praktykach magicznych* // *Rocznik Muzeum Etnograficznego w Toruniu* 1978/1:49–61 (там лит.); И в а к и н Г. Ю. Священный дуб языческих славян // *СЭ* 1979/2 (там лит.); Чернинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции. Ростов-н.-Д., 1989:6–12; Чапк.РВБ (там лит.); СМР; СМ; ВМ; Ин.Тол.СЯМСС: 79–82; Дель 1:499; Зап.РГО 5:2; Зел.ТД; ВФНК:113; ВФЗИ:40,43; Гура СЖ (см. указ.); РФ 1991/26,145; Юд.ОРЗ:171–174; Зам.: Никит.ППП:13,87,130,144,269; Шейн МИВЯ 1/1:554; Ром.БС 2:328; Гринч.ЭМЧ 1:131; Та. ZLL:129,403; Кор.ELR:198; УЗам:101; ХСб 8:315; Гнат.ПЗО:371; ПЭС:253; ПА; СбНУ 1: 83; 8/148; Ил.РЦ:106,161; Мир.ННГ:57; Зах.ККр:161; Георг.БНМ: 34,82,399; Пир.:427; Марин.НВ:42; Зах.КК:158–159; Вак.БЕТЕ: 466; Страдажа:223–224; Род.:26; Фил.СК. 502–504; Фил.Т:213,219; Пшав.ММ:208; Бор. ЖОЛМ:325,330; ГЕМБ 1932/7:76; Vand. ТТКС: 250–251; Kalb.DW 3:101–102; 46:484; Lud 1907/13:326; Fischer // Lud 1929/28:67–69; Szyf.ZOW:140; Kot.PU:85; Glog.ES:272; Lud 42:544; Karcz.ОZR:79,91; Świąt.LN:321; NO 1963/5:259; Bar.ML:215,220,223; Václ. VO:135; ČL 1911/20:301; 1912/21:351.

Т. А. Азаккина

ДУНАЙ, праслав. **dunajь*/**dunavь*, в славянской традиции обозначение мифологизированного водного пространства, реки, границы между своим и иным миром, дороги в рай и т. п.

Древнейшее предание о дунайской «прадолинне» славян содержится в «Повести временных лет» (начало XII в.), где говорится о том, как «по мнозех **временех**» после вавилонского столпотворения и расселения народов славяне сели на Д. Предание отражает продвижение праславян к дунайской границе Византии в VI в. и формирование общеславянского этнического самосознания в процессе столкновения с иной культурой (византийской **цивилизацией**). Дунай оста-

вался символом славянского единства на протяжении средневековой эпохи: в 1665 г. хорват Юрай Крижанч писал, что русские, лехи (поляки), чехи, болгары, сербы и хорваты зовутся общим именем — «Словинци и **Задунанци**» (Мильников:116–117).

Характерно общеслав. представление о Д., как водном пространстве вообще, море (старопольск. *dunaj* и др. — ЭССЯ 5: 156–157; в рус. свадебных песнях *море* часто заменяет Дунай — Мачинский:138), границе между своим и иным миром — болг. *край Дунае* и т. п. (Невская и др.:452; ср. также свой — чужой), дороге — пути в иную землю, иной мир, рай. В хлыстовской песне середины XVIII в. Сын Божий призывает «вольных людей на большой корабль [...] Гребите вниз по батюшки по тихому по Дунаю, от краю други до краю до небеснова до раю» (Пант.ГП:215–216); в болг. песне Д. течет от райского дерева — золотой яблони (*Дунае тече от златна ябълка* — Кауф.БПУМ, № 473); ср. представление о Д. в райском саду — *ш гаји/ш тји* — в польских песнях; молодец исцеляется от травы, принесенной з *dunaju* (Bartmiński, Majer-Baranowska: 168–169); в рус. свадебных песнях по Д. плывет (стоит на Д.) райское дерево и т. п. (ср. образ мирового дерева на *край тиха бяла Дунава* в болг. песнях — СбНУ 1, № 122; представление о Д., как реке, текущей из рая, восходит к византийским **алокрифам**). В украинской традиции (Ушницкий уезд) «Млечный путь — дорога из Москвы в Иерусалим [...] По дороге к Иерусалиму есть река Дунай, о которой говорят: «Ишиш на Дунай, та й до дому не **думай**». На этой реке есть полотняные мосты, которые откликаются, если кто хочет переехать. Эти мосты очень длинные: **каждый в пять верст**» (Чуб.ТЭСЭ 1/1:42); известны сходные польские поговорки и поверья, рус. заговорный мотив о Д., к которому ведет «каменный мост» и т. п. (ср. Bartmiński, Majer-Baranowska:171; Мачинский: 121,143; ср. также мотив отсылки болезни у *Дунае в сербских заговорах*: Раден.НББ: 169,172 и др.).

Д. оказывается в народной традиции и границей, и центром мира (ср. мотив райского — мирового дерева на Д.), где происходят главные события народной **жизни** и пересекаются все пути. В украинской **щедровке** молодецкий конь пьет «з Дунаю»

воду, и перед ним открываются три дороженьки: одна до **Боженин**, другая — «до королька», третья — «до панойка» (Потеб. ОМП 2:96-97) и т. п. В польских песнях на Д. встречаются молодые — хлопец поит коня, девица стирает на белом камне и т. п.; Д. разделяет жениха и невесту, молодых и девиц (рус., пол., серб. — ср. Кар. СНП: № 163, 229, 239, 669, 750); является рубежом в обрядах жизненного цикла, прежде всего — **свадьбы** (пересечение Дуная — символ брака; ср. «Дунай» как характерный припев рус. свадебных и др. песен, рус. и пол. фольклорный мотив выдачи замуж «за Дунай» и т. п.). Невеста, гадающая о суженом, **бросает венок** в Д. и **ждет** гостей с трех сторон: из Киева, из Питера, и из «дальней Москвы» (Русская народная поэзия:135) роняет в Д. перстень, который должен достать суженый, и т. п. Д. **оказывает** также местом смерти и погребения: девица (молодец) тонет в Д., топят там ребенка (ср. девушка-мать) (пол., рус.); **Степка Разин**, согласно русским историческим песням, завершает свой путь «добра молодца» на Д., просит перевезти его через Д. и похоронить у «белого **камешка**» между трех дорог: Питерской, Владимирской и Киевской (Исторические песни. М.; Л., 1966. Т. II: № 311; ср. былинный мотив Д., который течет к центру эпического пространства — Киеву).

Этнологические мотивы девичьих слез, которые «**Дунай-речку делают**», гибели во время свадебных испытаний былинного богатыря Дуная и превращения его крови в реку (МС.:198—199) также связаны с брачной символика реки — воды.

Реальный Д. в слав. поверьях и обрядах — объект умилостивительных жертвоприношений: войны русского князя Святослава (хотевшего устроить центр своей земли на Д.), по данным Льва Диакона (конец X в.), совершив погребение убитых на поле боя, топили в Д. младенцев и петухов; ср. жертвоприношение посреди Д. живых курицы, петуха или др. животных болг. рыбаками (Марин.НВ 1994:80). По серб. поверьям, в Д. обитает 99 водных духов: сотый — их старейшина; у дунайских водяных козлиные ноги, уши и рожки, на голове — красная феска (СМР:112—113; ср. **Водяной**).

См. также Река.

Лит.: Мачинский Д. А. «Дунай» русского фольклора на фоне восточнославянской мифологии и истории // Русский Север. Л., 1981:110—171 (там лит.); Русская народная поэзия. Обрядовая поэзия. Л., 1984; Мылънников А. С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, прототипы XVI — начала XVIII века. СПб., 1996; Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седякова И. А., Цивьян Т. В. Концепт пути в фольклорной модели мира // XII Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1998:442—459; Цивьян Т. Дунай — сигнатура на мифологичната път и митологичната граница // ББ 1997/1-2:5-24; Георгиева Ц. Река Дунав — граница на Балгарското пространство през XV—XVII в. // там же:25—31; Bartmiński J., Majer-Varanowska U. *Dunaj w polskim folklorze* // Etalonia. 8. Lublin. S. 167-184.

В. Я. Петрухин

ДУХ-ОБОГАТИТЕЛЬ — о.-слав. мифологич. персонажи, которые обитают в доме, находятся в услужении у одного из членов семьи и приносят своему хозяину богатство, отобранное у других людей. Д.-о. имеется только у людей, занимающихся колдовством; отношения между ним и человеком расцениваются как общение с чертом. Представления о Д.-о. наиболее развиты у зап. славян, на Карпатах и отчасти у словенцев, где такие существа считаются домашними духами (см. **Духи домашние**). У русских образ Д.-о. часто **смешивается** со змеем-любовником (см. **Змей летающий**), у зап. украинцев и лужичан — с **инквизитом** (см. **Денгн**), у поляков и карпатск. украинцев — с **ходячим покойником**.

Упоминания о Д.-о. встречаются у чехов в **Космовой** и **Далимиловой** хрониках, в произведениях Яна Гуса под именем *skrietek* и *skrietek*, а также у украинцев в сочинении Степана **Теславецкого** «**Кааля** на **Богоясание** Господа Бога нашего Иисуса Христа» конца XVII — начала XVIII в. содержится известие о змеях, называемых **хованци** и имеющихся у злых людей, которые их держат для достатка (Франко АЛ 2:176).

Названия персонажей. Общего для всех славян названия Д.-о. не существует. Часто Д.-о. называется по своему внеш-

нему виду: рус. *эмси*, *змеенш*, бел. *эмок*, *змея*, чеш. *ohlivý drak*, словен. *zmit*, словац. *zmok*, *džmij*, пол. *smok*, луж. *zmitj*, кашуб. *mótelnik* (ср. пол. *miotła* 'метла'), болг. пиле, пол. *kurczak*, *rokurczek* 'курепок, цыпленок', хорв. *малиш* (с.-х. *мали* 'малынский') и др. Ряд наименований Д.-о. подчеркивают его связь с домом: а.-укр. *домовик*, а.-бел. *эмок-домовик*, серб. *кућни гуаго*, в.-пол. *dotowy*. Существуют названия по функциям или характерным проявлениям Д.-о.: рус. *эмей-носак*, болг. *мамиче* (болг. *мама* 'обманывать'), серб. *шйкавау* (от серб. *шйка* 'писк'), пол. *lataniec*, пол. *szrzak* (от пол. *szrzeczeć* 'пыцать, перещадать'), *stajek*, кашуб. *staka* (от пол. *stac*, т. к. считается, что экскременты Д.-о. превращаются в золото). Выделяются наименования по функции приумножения богатства: бел. *спарник*, пол. *sporysz* (от *spory* 'обильный, щедрый'), *plonek* (*plon* 'урожай, зерно, плоды'), чеш. *plivník*, *plovník*, словац. *zbožik*, луж. *plon*, *zmitj* *releznju*, *šiny*, *mlokowu*, *šwarogowu*, з.-укр. *щаслывец*. Названия Д.-о. отражают его происхождение, ср.: з.-укр. *годованец* (укр. *годованец* дословно 'воспитанник, выкормыш'), з.-укр. *вихованок* (укр. *вихованок* дословно 'воспитанник'), а также необходимость прятать его от посторонних глаз: з.-укр. *хованец* (укр. *ховати* 'прятать'), пол. *schowaniec*. Часть наименований Д.-о. указывает на его демоническую природу: з.-укр. *дїтько* (укр. *дїтько* 'черт'), рус.-ин. *черт*, серб. *ераг*, пол. *diablik*, чеш. *diblík*. Названия Д.-о. часто заимствованы из др. языков: морав. *špiritus* (из лат. *spiritus* 'дух'), пол. *bazyliśzek*, луж. *basilisk* (из греч. *βασιλισκος* 'царек'), пол. *chobold* (из нем. *kobold* 'гном', 'домовой'), серб. *тлнцїлїн* (из итал. *tentennio* 'дьявол').

Происхождение Д.-о. Существует несколько способов приобретения Д.-о. Д.-о. специально выводится из куриного или петушиного яйца с какой-либо аномалией: похожего на раковину улитки (бел.); без зародыша, называемого *эмсак* (укр., бел.), *спорышек* (рус.), *заптрак* (серб.), яйца с двумя желтками (а.-укр., болг.); яйца курицы, которая поет петухом (а.-укр., серб.) или которая попала в вихрь (укр.), снесенного в Страстной Четверг до восхода солнца (болг.). У зап. славян это яйцо, снесенное черной курицей (чеш.). Считается, что Д.-о. выводится из яйца, которое снес черной

(рус., бел., а.-укр.) или старый петух (рус., бел., укр., серб., хорв., пол.) или петух, выплывший в день св. Бенедикта (хорв.). Такое яйцо закапывают в навоз (чеш., пол.), заворачивают в шерсть (болг.), носят под мышкой (слева) или за пазухой (в.-слав., болг., серб., словац.) семь, девять или сорок дней, после чего из него выплывает Д.-о. и будет служить человеку. Предварительно яйцо нужно намазать пеплом из кости мертвеца (карпат.). Человек, решивший вывести Д.-о., должен отречься от Бога: он не может посещать церковь, молиться, креститься (а.-слав.), он должен во время причастия выплюнуть облатку за алтарь (н.-ауж.). Такой человек в течение всего периода вынашивания яйца соблюдает ритуальное молчание (а.-слав.), он не должен мыться, стричься, обстригать ногти, расчесываться (рус., а.-укр., серб., чеш.), не должен никого видеть (хорв.). Место, где высиживает Д.-о. — пустой дом (рус., а.-укр.), пустая баня (рус.), печь (а.-укр.), запечье (чеш.), место, где не слышно церковных колоколов (а.-укр.).

В других случаях считается, что Д.-о. происходит из выкидышей (а.-укр.), мертворожденных или умерших некрещеными детей (з.-укр., хорв., пол.). Для получения Д.-о. закапывают под порогом дома выкидыш или тело мертворожденного ребенка, а когда его душа придет просить креста, говорят: «*Będziesz kłobukiem*» [Будешь клобуком] (пол., РЯ.РДЛ:142). Д.-о. происходит из душ убитых, людей, умерших без исповеди или тех умерших, которых домашние обижали перед смертью (в.-пол.). Иногда Д.-о. получали из корней мандрагоры, которая якобы вырастает на месте захоронения выкидыша (а.-укр., чеш.). Рус. *кловёртыша* получали из собачьего помета, положенного под печку.

Другие способы получения Д.-о. соотносятся с мотивом заключения союза с чертом. Д.-о. получают на перекрестке в полночь (пол.), при договоре с ним расписываются кровью из мизинца (в.-укр., пол.). Д.-о. можно купить в аптеке в городе, а иногда — на базаре у цыган, евреев, венгров, молдаван. Сам акт покупки сопровождался отречением от Бога и кощунственным осквернением христианских святынь (з.-укр.).

В а.-слав. традициях преобладает способ обретенія Д.-о., не известный вост. и юж.

славянам: Д.-о. сам хитростью навязывается человеку в услужение, появляясь в виде мокрого куренка, которого хозяева из жалости пускают к себе в дом. Луж. *kibuk* попадает на глаза человеку в виде красной бабочки или какой-л. занятой вещицы. Принеся эту бабочку в дом, человек, сам того не желая, получает Д.-о.

Внешний вид. Д.-о. имеет вид змея или ужа (рус., бел., в.-укр., луж.), крылатого (бел., луж.), толстого спереди и тонкого сзади (бел.). Д.-о. переносит богатство по воздуху, тогда он бывает огненным (рус., в.-укр., пол., луж.), светлым, если несет золото, темно-синим, если несет хлеб (бел.). Он выгладит как пыленок или курица (з.-слав., з.-укр., болг., хорв.), часто мокрые и облезлые (з.-слав.). Он похож на сову (*магур.*), кота (бел., з.-укр.), мышонка (з.-укр., хорв.), муху (з.-укр., чеш.), красного жука или нарядную бабочку (з.-слав.), ночную бабочку (болг.). Часто он имеет облик маленького человечка (з.-укр., серб., хорв.), лохматого и бородатого (пол.), в красных штанишках (з.-укр., серб., хорв.) и в красной шапочке, в которой заключена его волшебная сила (з.-укр., серб., хорв.), с козлиными ногами, рожками и хвостиком (з.-укр., серб.), однорукого мальчюка с сумкой за плечами (галицк.). Иногда он выгладит как маленький бородатый еврей (з.-укр.). На укр. Карпатах Д.-о. представляют в виде пана с трубкой в зубах, чертика с рожками,

У таких персонажей часто есть специальное местелище, куда они складывают украденное добро: сумка (з.-укр.) или большой зуб, из которого они дома изрыгают принесенное богатство (рус., бел., серб.). Иногда серб. *дшавца* представляют в виде большого мешка, который, наполнившись, возвращается к хозяину.

Характерная черта Д.-о. — шуршание, промыханье, которое он издает, сидя на своем месте (з.-укр., пол.), а также постоянный писк (болг., серб., пол.). Ср. пол. поговорку: «Piszczysz jak skrzatek» [Пишишь, как скзтатек] (Mách. BS. 48).

Место обитания. В доме Д.-о. живет на чердаке (з.-укр., бел., з.-слав.), на печи или за печью, за печной трубой (з.-укр., пол.), около порога (пол.), под столом (серб., чеш.), под кроватью (хорв.), под перной (пол.), под посудой на кухне

(серб.), в большой бочке (луж.), в хлеву или в бане (пол.). Д.-о. проникает в дом сквозь печную трубу (рус., бел., в.-укр., пол.). Д.-о. не должен видеть никто, кроме его хозяйна (о.-слав.), иначе он покинет этот дом (луж.). Д.-о. не связан с одним домом и одним человеком все время — его можно продать или отдать другому хозяину (з.-укр., з.-слав.), вернуть на то место, где его нашли (з.-слав.). Д.-о. может переходить из рук в руки, пока не обретет седьмого хозяина, который не сможет уже от него избавиться (чеш.). Согласно луж. поверьям бездомные Д.-о. обитают в лесах, полях и горах, где живут в ямах. У них есть свой король, который раздает их тому, кто хочет иметь Д.-о.

Время появления. Д.-о., подобно др. нечистой силе, проявляет себя по ночам или поздно вечером он покидает дом и отправляется добывать хозяину богатство. Днем он обычно сидит в доме на своем месте (о.-слав.). В Страстной четверг он собирает молоко у чужих коров (болг.).

Основные функции. Д.-о. приносит в дом материальное благо: сметану, зерно, масло, мед, водку, деньги. Он не сам создает богатство, а ворует его из других домов, подобно ведьмам и колдунам (о.-слав.). Согласно в.-укр. поверьям, функции Д.-о. могут быть ограничены каким-л. одним видом деятельности. Он ворует молоко (з.-укр., болг., босн., чеш.). Кашуб. *mielcnik* приносит хозяину мешки с навозом, которые, пролетая через печную трубу, превращаются в золото. Д.-о. способствует разведению пчел или лошадей, обеспечивает удачу в торговле, в кузнечном деле, в сватовстве, занимается домашним хозяйством, нянчит детей, приносит деньги и пр. Д.-о. разыскивает клады и приносит их хозяину (бел., з.-укр.) из моря (серб.). Закарпатские украинцы считают, что у человека может быть несколько Д.-о.: один сторожит дом, другой заботится о паеке, третий ведет хозяйство. Реже считается, что он, подобно домовому, обеспечивает дому благосостояние (з.-укр., пол.), заботится о домашнем скоте (з.-укр.), работает в поле (з.-укр.), его держат в доме для того, чтобы все велось.

Если человек хорошо обращается с Д.-о., он обеспечивает богатство и процветание своему хозяину. Если разозлить Д.-о., не давать ему еды или накормить соленой пи-

мн (в.-слав.), старика (рус. поволж.), двенадцати братьев-ветров, прикованных цепями к скале (с.-рус.) и т. д.; сестер Бури, Метели, Вьюги, живущих на о. Буяне и имеющих брата Вихря (рус.); Мороза, имеющего вид старика, шелкающего кнутом и производящего холод (бел.). Часто ветер получает имя: Моисей, Лука (рус. архангел.), а также персонафицируется определенный ветер, например, северо-западный — Дед в изорванной шапке (рус. саратова), северный — Седориха (рус. архангел.) и т. д.

У вост. славян вихрь — результат деятельности и воплощение ряда персонажей: лешего, шишиги, чертей и ведьм, проклятых людей, которые в нем крутятся, танцуют, дерутся, справляют свадьбу. Считается также, что в вихре пребывают души самоубийц и некрещеных детей (см. Дети некрещеные). Иногда встречаются представления о специальных персонажах, вызывающих вихрь: *вихорный* (рус. тул.), *вихривый* (рус. смолен.), *вйтрик* (рус. исаголд.), *подавй* (бел.). У русских считается, что ветры вызывают особые демоны: *ветряные* (уладимир.), *ветренки* (вят.), *ветер-крёшциник*, срывающий крыши с домов.

К числу в.-слав. Д. а. принадлежит змей летающий, мифологический любовник или *дух-убогатитель*, прилетающий к женщине по воздуху в виде змея, но на земле превращающийся в человека. Этот персонаж никак не влияет на атмосферные процессы, для него воздух — лишь среда обитания и передвижения.

Часто различные погодные явления воспринимаются как результат деятельности святых или Бога: тучи делает св. Тихон, живущий на небе в сильном тумане и забирающий воду из морей, чтобы делать дождь (бел.); гром производит колесница св. Ильи, развезающего по небу (в.-слав.). Согласно сюжету в.-слав. быльчк, гроза происходит из-за того, что св. Илья или Бог поражают молниями нечистую силу.

У вост. славян развиты представления о влиянии «злых» покойников на атмосферные явления. Самоубийцы и др. «нечистые» покойники не принадлежат в в.-слав. традиции к числу Д. а., но, будучи неправильно похороненными, они вызывают засуху, заморозки, ливни, град, сильные ветры.

Карпатские представления о Д. а. типологически близки южно-славян-

ским. На укр. Карпатах такие пагубные погодные явления, как град, бури и сильные ливни, наносящие ущерб хозяйству, связываются с деятельностью самоубийц и умерших колдунов (*отырай*), которые под руководством чертей куют град на Черногоре, а затем в больших тучах разносят его по свету. К числу зловердных Д. а., предводителей градовых туч, принадлежит чудовищная двенадцатиголовая змея *шаркань*, извергающая огонь из пасти. Она происходит из змея, которую в течение семи лет никто не видел (ср. Хала). Часто считается, что шаркань слепа и не видит, куда она ведет тучи.

Мифологическим предводителям градовых туч противостоят *облакопрогонники* — люди с демоническими свойствами (т. н. *хмарники*, *градівники*, *градобурники*), которые при приближении градовой тучи способны бороться со злыми Д. а., не допуская град на поля того села, которое они охраняют (см. Духи локусов). На Карпатах также известен *вйтреник*, который осмысливается одновременно как демон, управляющий шарканью и указывающий ей, куда вести бурю и град, и как облакопрогонник, поскольку, пользуясь слепотой шаркани, он заставляет ее пускать град на леса и пустыни, чтобы не причинить вреда людям. В некоторых случаях *вйтреник* считается персонажем, вызывающим и направляющим ветер. Часто способность управлять тучами приписывается карпатскими украинцами «знающим» людям, колдунам, которые не осмысливаются как Д. а.

На укр. Карпатах верят также, что повесившийся вызывает сильный ветер и бурю, которая бушует, пока висельника не похоронят. Непогоду вызывают также неправильно похороненные «нечистые» покойники, чаще всего колдуны, чья смерть провоцирует ветры, град и ливни.

Отчасти к числу Д. а. принадлежат т. н. *вйтреники* или *повітряні* — женские демоны в виде красивых девушек, заманивающие к себе молодых мужчин. Они танцуют и летают в воздухе, но на атмосферные процессы влияния обычно не оказывают. Впрочем, иногда *повітряня* может осмысливаться, как персонаж, вызывающий вихрь, который также связывается с деятельностью нечистой силы. В воздухе обитают души некрещеных и мертворожденных детей, которые летают, прося прохожих окрестить их. На Карпатах

известно объяснение молнии как громовой стрелы, которой Бог поражает черта во время грозы.

В южнославянских представлениях о Д. а. центральное место занимает трактовка атмосферных явлений (града, бурн, грозы и пр.) как борьбы демонов непогоды с защитниками земельных угодий. К числу мифологических персонажей — предводителей градовых туч относятся: *апа* (см. Хала), *лэмия* (макед.), *аждажа* (серб.) — страшное ненасытное чудовище, обитающее в водоемах, а также души самоубийц. Функция управления тучами иногда приписывается святым (св. Влене, свв. Савве, Козьме и Дамиану и др.), а также Герману, который в серб. и болг. традиции осмысливается как Д. а. В борьбу со злыми Д. а. вступают персонажи, в одних случаях осмысляемые как демоны, а в других — как люди, обладающие демоническими свойствами. К числу первых относятся: *змај* (в.-серб.), *змеј* (болг.), *амея* (макед.) (см.: Змей летающий); к числу вторых — люди, родившиеся от связи змея с женщиной: *змајевит човек* (в.-серб.), *зловит човек* (в.-серб.), а также люди-демоны, чья душа во время сна покидает тело и отправляется на борьбу со зловредными Д. а.: *здухач*, *стуба* (герцеговин.), *вредогоня* (в.-серб., черногор.), *вјетровиак* (в.-серб., черногор.) и др. В качестве защитников полей от непогоды типа *здухачей* могут выступать и наделенные демоническими свойствами животные: петух, индюк, конь, бык, баран, собака и др. В Черногории проявления непогоды объясняют как борьбу *здухачей* одной местности против *здухачей* — *ачужакова*. В качестве защитников полей от зловредных Д. а. выступают змеи и ужи — покровители определенных полей (см.: Змея домашняя): *синурник*, *синурджия*, *межмук* (болг.), сочетающие функции духов локусов и Д. а.

У юж. славян существует комплекс мифологических представлений о вихре как месте пребывания душ умерших или нечистой свадьбе, или танце дьяволов, змей, вила, для которых воздушное пространство является одним из локусов обитания (ср. серб. поверье о *виле-обликиње*, которая живет на краю облака). В ю.-слав. традиции образы ветра, особенно северного и южного, а также бури существуют в виде персонификаций. У сербов покровителями ветра являют-

ся святые Прокопий, Пантелеймон, Стефан и др.

В западнославянской мифологии выделяется несколько типов Д. а. К их числу относятся духи — предводители градовых туч, происходящие из душ некрещенных детей, «нечистых» покойников, самоубийц, а также специальные демоны — *сћитники* (пол.) или *planetniki* (пол.), которые разносят тучи с градом по свету. Согласно словацкой быличке, некие безмянные демоны в лесной чаще толкут град в больших котлах, а потом в тучах несут его на поля. По другим поверьям, *planetniki* — люди с демоническими свойствами, имеющие власть над тучами и бурями и направлявшие их в места, безопасные для человека. Иногда *planetnikami* или *szernokniznikami* называли людей, которые сами не находились в тучах, а с земли отвращали их от своего села специальными заклятиями. Считалось, что *przewodniki* (пол.) — проводники туч — выполняют только Божью волю, но сами не могут командовать тучами. У зап. славян управление тучами может приписываться не Д. а., а колдунам и чернокнижникам.

Зап. славяне осмысливают как Д. а. духа-обогатителя *lutáka* (чеш.), а также мифологического любовника *lutavca* (см. в ст. Змей летающий) — для них воздух является сферой обитания, но сами они не влияют на атмосферные явления. Зап. славянам известны также представления о душах некрещенных и мертворожденных детей, которые пребывают в воздухе и носятся с ветром или бурей, требуя у людей окрестить их и дать им имя, но их лишь отчасти можно причислить к Д. а.

Одним из центральных в.-слав. Д. а. является вихрь, который осмысливается как место пребывания душ самоубийц и грешных людей, так же как танец или свадьба дьявола, ведьмы и др. нечистых духов.

Для зап. славян также характерна персонификация ветра, который наделяется личными именами: *pan Vetrácký* (чеш.), *pan Wietrzyk* (луж.) и представляется в виде огромного сильного человека (пол.) или женщины с распущенными волосами (кануб.). Могут персонифицироваться ветры различных направлений: *sojka zúda* «южный ветер» (луж.), *sojka norda* «северный ветер» (луж.) и др.

Материалы народной культуры позволяют выделить несколько Д. а., известных

всем славянам: вихрь как место нахождения и результат деятельности нечистой силы, и ветер, который в одних случаях идентифицируется с вихрем, а в других воспринимается как персонализированное природное явление. Общеславянскими являются представления о влиянии душ самоубийц и некрешенных детей на неполадки и вредоносные атмосферные процессы; у вост. славян эти представления выражены слабее — в мотивах о самоубийстве и неправильном погребении «нечистых» покойников как причине непогоды, у юж. и зап. славян, а также на Карпатах такие покойники составляют самостоятельную группу персонажей, главной функцией которых является формирование атмосферных осадков. Общим для карпато-балканского ареала и зап. славян является образ *облакопрогонщика* — человека с демоническими свойствами, способного бороться с градовыми тучами и бурями. Вост. славянам этот образ не известен. Карпато-балканской параллелью можно считать представления о *вилах и вилтреницах* — женских демонах, для которых воздух — одна из сфер их пребывания.

Лит.: Плотникова А. А. Фрагмент балканославянской народной демонологии: борьба воздушных демонов // СК 2:158—179; Раденкович Љ. Герман — Ђерман — Церман // Пиротски зборник. 1996/22:277—286; Pei.PDL: 45—80. См. также литературу к статьям: Ветер, Вихрь, Герман, Змей летающий, Здухач, Облакопрогонщик, Паметник, Хала.

Е. Е. Алакиевская

ДУХИ ДОМАШНИЕ группа разных мифологических персонажей, выделяемая на основе трех главных признаков: обитание в жилом пространстве человека; обеспечение благополучия в разведении скота и приумножении достатка; генетическая связь с душами умерших (родовыми предками-опекунами или «заложными» покойниками).

В слав. средневековых источниках упоминаются домашние божки (др.-рус. *бес-хоромижипель*, пол. *ubazę, ubazęła domowa*, чеш. *skřítek*), которым люди оставляли ночью пищу, чтобы духи заботились о приумножении достатка (Гальк.БХОЯ 1:70—72; Nied.SS 2:46—47; Brück.MSP:43—44).

В конкретных этнокультурных зонах славянского мира сложились особые типы Д. д., в основе выделения которых лежат следующие признаки: а) Д. д. обитает в каждом доме или его специально «заводят» ради обогащения; б) имеет антропоморфный или зооморфный облик; в) происходит из умерших предков или из «заложных» покойников; г) осясляется как «хозяин» и высший авторитет для всей семьи или выполняет роль «слуги», «духа в услужении»; д) сам считается источником приумножения достатка и обеспечения благополучия или похищает (т. е. украдкой переносит из чужих хозяйств) зерно, деньги и др. блага.

Выделяются пять основных типов Д. д.: 1. Зооморфный Д. д., в облике змеи, обитающий в домашнем пространстве, обеспечивающий благополучие семьи и скота, генетически связанный с умершим предком (см. Домовая змея); 2. Зооморфный персонаж в виде ласки, главной функцией которого является забота о благополучии скота; 3. Антропоморфный мужской персонаж, дух-покровитель семьи, дома, всего хозяйства (см. Домовой); 4. Дух-обогадитель, состоящий в услужении у человека, приносящий ему богатство за обязательства со стороны человека отщипать свою душу либо кормить духа и должным образом его содержать (см. Дух-обогадитель); 5. Духи, обитающие под землей или в подполе дома, соседствующие с домочадцами; способны при определенных условиях заботиться о скоте, помогать по хозяйству, приносить богатство (см. Карлики). В отдельных славянских регионах эти типы предстают в разной комбинации и соотношении.

По признаку локализации в домашнем пространстве с группой Д. д. сближаются, но не принадлежат к ним в полной мере мифологические персонажи, осясляемые как духи-«хозяева» строений или местности (см. Духи локусов).

В в.-слав. демонологии известны первые четыре из перечисленных групп Д. д. (неизвестны только каранки). Главным в этой категории демонов выступает антропоморфный домовый, ассоциирующийся с умершим хозяином дома, обитающий в каждом доме и обеспечивающий благосостояние, здоровье домочадцев и плодovitость скота. В некоторых регионах (преим. на Русском Севере) образ и функции домо-

вого могут дробиться; как относительно самостоятельные персонажи предстают в ряде случаев *дворовой*, *хлевник*, *гуменик*, чьи опекунские функции распространяются на пространство соответствующих строений.

На я.-слав. территории термины *домовой* или *домовик* могут относиться ко всем типам Д. д. (собственно домовому, домовой змее, ласке, духу-обогастителю). Чаще всего функции домовой змеи и ласки ограничены *связью* со скотом, на плодovitость и молочность которого они благотворно влияют. В поверьях о домашнем уже или змее нередко сохраняются представления об их генетической связи с умершими предками и с судьбой живущих в доме членов семьи, в связи с чем в разных частях в.-слав. ареала этот образ может восприниматься то как самостоятельный персонаж, то как ипостась домового. Место ласки в в.-слав. мифологической системе колеблется от зооморфного варианта домового до зверька, наделенного мифологическими чертами.

Известные на большей части в.-слав. территории духи-обогастители лишь с определенными оговорками могут быть причислены к категории Д. Д., так как они считаются разновидностью вредоносных духов («*ходячих*» покойников, чертей), которые способны помогать по хозяйству и обогащать лишь при условии, что хозяин заключает с ними особый договор или готов продать им свою душу.

У западных славян, наоборот, к группе Д. д. прежде всего относится тип духа-обогапителя (пол. *diabeł domowy, skrzał, płonek, chowaniś* и др.; чеш. *šotek, škrítek, plivník*; словац. *zlok*; луж. *řop* и т. п.). В средневековых з.-слав. источниках упоминаются домашние духи со сходными названиями. В отличие от других Д. д. этот персонаж не связан изначально с домом, а выводится особым колдовским способом; он не печется о домашнем благополучии всей семьи, а является «слугой» одного из домашних; подобно ведьмам и колдунам «переносит» добро своему хозяину, отнимая его у соседей и т. п.

Одним из наиболее типичных Д. д. можно признать в системе з.-слав. демонологии змею домашнюю. Народная терминология этого персонажа обнаруживает его связь с такими понятиями, как «дом», «хозяин», «старик», «дед» (пол. *domowy wąż, domowy*

przyjacieł; чеш. *had-hospodař*; словац. *domáci had, domový ochránca, hospodár, yuzda, starý, dedo*; лужиц. *góspodar* и под.). Он считается инкарнацией умершего предка, духом первого умершего в доме хозяина, который заботится о благополучии его обитателей. Реже в этой функции выступает ласка преимущественно у вост. поляков и в Вост. Словакии.

Образ карликов и «краснолюдок» сформировался у западных славян под сильным влиянием европейской мифологии. Считалось, что карлики живут не в самом доме, а поблизости (в подzemелье под домом), их помощь людям не имеет обязательного характера, и отношения с людьми строятся не на основе генетического родства с предками, а на принципах добрососедства.

У южных славян главный Д. д. — змея домашняя (болг. *змия-стопанка, змия-домачинка, стопан*; серб. *кућна змија, змија-чуваркућа*; макед. *домашнр, сајбија*), обитающая в каждом доме, оберегающая семью и все хозяйство от беды; она связана с культом предков-опекунов; от нее зависит судьба домашних, даже целого села как единого рода (см. Стопан). По сравнению со сходным в.-слав. персонажем, для ю.-слав. домовой змеи в меньшей степени характерна функция опекуна домашнего скота.

Наряду с зооморфным (змеиным) образом предка-опекуна, у южных славян встречается тип антропоморфного Д. д. (болг. *дядото, стопан на къща*), появляющегося в виде старика с седой бородой, похожего на умершего хозяина дома, который охраняет дом от пожара, предостерегает от беды и т. п. В ряде мест ю.-слав. зоны (Черногория, Босния, Герцеговина) обитающая в доме или во дворе ласка рассматривалась как дух-охранитель дома, приносящий его хозяевам счастье и удачу.

Южным славянам известны персонажи типа духа-обогапителя, поверья о которых встречаются преимущественно в западных областях Сербии, Хорватии и Словении (*кућни ђаво, услужни дух, шкрат, малић, маџић* и др.), но в ю.-слав. традиции эти персонажи не имеют статуса домашних демонов.

Факты народной культуры позволяют считать наиболее древним о.-слав. Д. д. домашнюю змею, чей образ известен всем славянам. В з.-слав. традиции главным Д. д. является дух-обогапител, а у вост. славян

этот статус принадлежит антропоморфному домовому.

Определенную близость к Д. д. обнаруживают животные и насекомые, обитающие в пространстве дома, двора, дворовых строений, которым приписываются функции опекунов и охранителей дома, семьи и скота. К ним, наряду с ужом и лаской, относятся некоторые хтонические животные (лягушка, мышь, крот), реже — домашние насекомые (сверчок, паук, муравьи, тараканы), отчасти птицы (ласточка, аист).

Лит.: Левкиевская Е. Е. Славянские домашние демоны: проблема типологии // *Нижемитология балканских Славян* (в печати); Влас. НА:125-139; СБФ-84:133-134; Санн.КД: I сер. 51:1М; БМ.151-152,342; СМР.145; Зел. МБ:107-116; Влг.КУУ; Мовз.КЛС:563,663-664; Pei.PDL; ELKS 1:57; *СЛ* 1980/67/4: 214-219.

Д. Н. Виноградова. Е. Е. Левкиевская

ДУХИ ЛОКУСОВ — мифологические персонажи, обитающие в определенном пространстве (доме, хозяйственной постройке, лесу, водоеме, поле, месте нахождения кладов и под.) и имеющие функцию хозяина, опекуна или защитника своей сферы обитания. Д. л. карают нарушителей правил ритуального и бытового поведения в подвластном им пространстве и помогают тому, кто их почитает. Различия между сложившимися в отдельных слав. традициях типами Д. л. определяются разным пониманием их основной функции и статуса.

У русских, на востоке Украины и северо-востоке Белоруссии к Д. л. относится большая часть мифологических персонажей. Это духи дома и хозяйственных построек, а также всех природных локусов, имеющие, как правило, именования по месту своего обитания или по функции и осмысляемые как безраздельные хозяева, владеющие определенным пространством, регламентирующие всю жизнь в нем и распоряжающиеся его богатствами (звсряжи, рыбой, ягодами и пр.). Хозяином дома является рус. *домовой*, бел. *домовый*, укр. *домовик*; двора — рус. *дворовик* или *дворовой*, бел. *дворовой*; бани — рус. *банник*, бел. *ляник*; клева — рус. *ляник* или *дворовой*, бел. *ляник*;

омина — рус. *овинник*, бел. *éвник*, *осётник*, *осетной*; риги — рус. *рижник*, *подрижник*, гумна — рус. *гуменник*, сеновала — бел. *пунчик*; мельницы — рус. *мельничной*, колодца — рус. *колодечник*. Хозяин леса — рус. *леший*, бел. *лисавэй*, *лясу*, укр. *лисовый*; водоемов — рус. *водяной*, бел. *водзяный*, *водзяник*, укр. *водник*; болота — рус. *болотник*, бел. *болотник*, укр. *болотник*; поля — рус. *полевой*, *полевик*, бел. *палево*, *полевик*, укр. *полевик*; луга — рус. *луговик*, бел. *луговой* *Хвядокий*; межи — рус. *межевничок*, *межевой*, *подмежник*, бел. *памежник* и др. Система в.-слав. Д. л. наряду с покровителями основных пространств включает и более мелких духов: хозяин куста — *подкустовник* (рус.), грибами заведует *ползрибовник* (рус.), *боровик* (рус.), *грибовник* (бел.); во мху обитают *моховики* (рус.), за печью живет *запечник* (рус.), в подполье — *подпольник* (рус.) и т. д. Часто наряду с мужским персонажем существует параллельный женский, который может осмысляться как самостоятельный персонаж (хозяйка дома — рус. *домáха*, овина — рус. *овинница*, риги — рус. *ригáчица*, поля — рус. *палка* и т. д.) или как жена соответствующего Д. л.: жена домового — рус. *дамáвая хляюшка*, *домовáха*, *домовáчка*; лешего — бел. *лешáха*, *лясуника*, *лисавиха*; водяного — рус. *водяни́ха* и т. д. Дочь домового — рус. *домовáнка*; дети водяного — рус. *содэи́ята*. Часто в в.-слав. традициях Д. л. называют по их функции: *хозяин домовой*, *хозяин водяной*, *хозяин лесной* и т. п., а также по их статусу: *царь домовой*, *царь водяной* (обычно при обращении к ним). К Д. л. у восточных славян примыкают также духи — охранители кладов, но они осмысляются скорее как сторожа сокровищ, чем как их хозяева. Отношения между человеком и Д. л. в в.-слав. традициях строятся на почитании Д. л. и определяются рядом запретов и предписаний: человек должен уважать «хозяйский» статус Д. л., спрашивать у него разрешения находиться в данном пространстве и заниматься там каким-либо делом (например, у лешего просят разрешения собирать грибы или ягоды, схотиться в лесу; у водяного — ловить рыбу); человек должен *задабривать* Д. л. приносить ему жертвы, в противном случае Д. л. вредит человеку, наказывает его или изгоняет из своего пространства.

На западе Украины и Белоруссии представления о Д. л. связаны с другим типом персонажей, которые осмысляются не как хозяева или покровители локуса, а просто как его обитатели (например, з.-полес. водный дух *утопленик*). К Д. л. могут быть отнесены души убитых или погибших людей, остающиеся на месте своей гибели. Такие персонажи на укр. Карпатах называются *сирковище*, *пуджайло*, *убінек* и т. д. К их числу принадлежит и утопленник, появляющийся всегда на месте своей гибели. Но подобные духи не осуществляют никаких опекуноских или хозяйственных функций над тем местом, с которым связаны, они вредят живым людям и скоту, случайно попавшим на это место, поэтому вынужденные контакты с ними сопровождаются различными оберегами и магическими способами обезвреживания.

Отчасти к Д. л. можно причислить также известных в карпатскоукраинских верованиях людей с демоническими свойствами, которые защищают поля своего села от градовых туч и непогоды (т.н. *хмарники*, *градчи́ники*, *градобурники*).

У юж. славян Д. л. представлены тремя типами персонажей. К первому относятся персонажи-хозяева, опекающие различные пространства, связанные с деятельностью человека (дом, осло, колодец, поле, виноградник, *межу*), и генетически восходящие к умершим предкам. Наиболее распространены представления о духе-покровителе дома, обычно имеющем вид змеи (см. *Змея домашняя*). Присутствие мифологического покровителя в данном локусе (в доме, селе) обеспечивает нормальную жизнь всех обитателей (плодовитость женщин и скота, плодородие полей, здоровье). Такие существа называются как по своей функции: болг. *стопан* [хозяин], *сайбия* [хозяин], *наместник*, *чуварка* [хранительница]; серб. *чуваркућа*, так и по принадлежности к локусу: болг. *домашарка*, *межник*, серб. *кућна змија*, *паварица*, *польвача* (змея, охраняющая поле или виноградник от непогоды). У болгар в качестве Д. л. может выступать *толик* — водный демон, происходящий из утопленников (БМ:342).

Отношения человека с духами «хозяевами» предусматривают их почитание как душ предков, разные формы ритуального кормления (ср. болг. *стопанова шваба* —

«угощение хозяина») и запрет убивать змею, являющуюся воплощением души умершего родственника.

Во вторую группу входят Д. л., происходящие из строительной жертвы (см. *Талаем*), заложенной в основание постройки (дома, моста, колодца, церкви, городской стены, а также клада), постоянно присутствующие рядом с ней и являющиеся ее сторожами. Их функция — охранять постройку от разрушения и от вторжения посторонних людей. Поскольку такие Д. л. представляют опасность для человека (они могут нападать, напасть, задущить), существует система оберегов, предохраняющих человека от их влияния. К этой группе демонов могут быть причислены духи, оберегающие клады и происходящие из жертвы, заколотой при сокрытии клада.

К третьей группе принадлежат атмосферные демоны (см. *Духи атмосферные*), имеющие функцию защитников, охраняющих данный локус — обычно поле определенного села — от непогоды и вступающих в борьбу со злыми демонами — предводителями градоносных туч. Сюда относятся: серб. *здухач*, *вједогоња*, *стуха*, *вјетроњак*, *змај* (см. *Змей летающий*), *змајвиит човик*, макед. *змеј*, болг. *змеј*, *змај*. Эти персонажи лишь отчасти могут быть отнесены к Д. л., поскольку, будучи атмосферными демонами, они не находятся постоянно в рамках данного локуса, но могут его покидать.

У зап. славян представление о Д. л. выражено слабее и касается персонажей, принадлежащих разным сферам. Во-первых, это домовый дух, происходящий из умерших предков (см. *Змея домашняя*). Такой дух чаще всего называется по своей функции хозяина и покровителя дома: *gospodarz-wąq* (пол.), *domový ochránca*, *had-gazda* [«хозяин»] (словац.), *had-hospodářiček* (чеш.), *gospodar* и *gospoza* (н.-луж.), его присутствие в доме обеспечивает нормальную жизнь семьи. К этой группе относятся более поздние по происхождению представления о мифических «рыцарях» — владельцах замков, а также привидениях, обитающих в заброшенных домах. Природные локусы в з.-слав. традиции не имеют своих духов-хозяев, а населяющие их персонажи не являются их покровителями.

Во-вторых, к Д. л. относятся различные горные духи позднего происхождения,

связанные с шахтами, рудниками, залежами полезных ископаемых. Они являются владельцами или сторожами подземных сокровищ, распоряжаются ими по своему усмотрению и считаются душами погибших шахтеров, которые обычно находятся на месте своей гибели и в одних случаях помогают живым товарищам в трудных ситуациях, *показывают* залежи руды, в других — *вредят*, пугают, оставляют шахтеров без добычи. Обычно они имеют вид шахтера в грязной робе с шахтерской лампой или человека в парадном мундире горного мастера. Таковы, к примеру, пол. *skarbnik*, чеш. духи *permon*, *perkmonik*, *permočnik*. С соляными копьями у поляков связаны духи: *Biała Pani*, *bielinka*, *placzk*a и под. Зап. славянам известны также духи, сторожащие клады и сокровища в подземельях. Отчасти к Д. д. относятся *карлики*, обитающие в доме, хлеву, в горе и т. д. и владеющие подземными сокровищами.

Иногда в.-слав. персонажи могут называться по месту своего обитания (например, чеш. *skalnik* — дух, обитающий в скалах), но они не осмыслиются как опекуны данного места.

Существуют *лишь* три типа Д. д., известных всем славянам: домашний дух — опекун дома и живущий в нем семьи и происходящий из души первопредка, дух умершего, обитающий в заброшенном строении, а также духи, оберегающие клады.

Лит.: Амк.ДР 40—48,55—58,64—65,72—74,77; Тал.ЯНК:245—249; БМ:148—150,342—343; Зеч.МБ:106—114; Ред.PDL:113—116,124—125; Зайц.МАЧС:250.

Е. Е. Левкиевская

ДУХОВ ДЕНЬ — народное название праздника Сошествия Святого Духа, происходящего в католической церкви на день Пятидесятницы (т. е. на воскресенье, 50-й день после Пасхи), а в православной церкви — на следующий *понедельник*, 51-й день после Пасхи. В отличие от православных традиций, в католической и протестантской церквях Д. д. не соседствует с Троицей, которая отмечается лишь через неделю, в следующее за Д. д. воскресенье. Различия между православными и католическими тра-

дициями заметны и в составе обрядности: на востоке Балкан и у вост. славян Д. д. был связан по преимуществу с комплексом поминальных ритуалов, с «душами» умерших и пр. (см. *Зидушницы*, *Русалии*, *Троица*), тогда как на западе слав. мира Д. д. почти целиком посвящен пастушеским праздникам.

Христианское содержание праздника отражено в его местных названиях: рус. *Духов день*, болг. *Св. Дух, Духояден*, болг. банат. *Дувавете*, макед. *Дуваден*, серб. *Духови*, *Духова*, *Дува*, пол. *Święta Zesłaniu Ducha Świętego*, чеш. *Duhovi*, хорв.-славон. *Dovi*, хорв. *Duhove* словен. *sv. Duh*, а также *Vinkošti*, *Vinkoština nedelja* (от лат. *Penitencostes* 'пятидесятый'), а также в некоторых словен. и з.-хорв. обычаях и верованиях. В яп. областях Словении в церкви сверху спускали голубя с бумажными крыльями, реже — живую птицу, как символ Святого Духа. В субботу накануне Д. д. старались вернуться домой с поля пораньше: считалось, что в это время Св. Дух уже снизошел на землю и «разливается по полю»; если он застанет кого-нибудь за работой, то свернет с пути и не благословит посева. В субботу же хозяева обходили поля и кропили посева святой водой, «da bi jih sv. Duh rešil toče» [чтобы Святой Дух защитил их от града] (Клр.РІ S 2:27). В доме утром в воскресенье открывали все окна и двери, «чтобы Св. Дух пришел в дом». Считалось, что в доме не будет благополучия, если Св. Дух не сможет туда попасть. У хорватов в Каставцине за несколько дней до Д. д. принято было *устраивать* уборку, стирать постели, белить дома снаружи и изнутри. Если этого не сделать, то после Д. д., согласно поверьям, в доме будет много блох, ибо «sveti Duh prinese rupu včecu buh. Saketju hmetu ro jenu baretu» [Св. Дух принесет полный мешок блох. Каждому хозяину по шапке] (Judr.К: 67). С Д. д. начиналось лето, и появлялось много насекомых: «Doša sveti Duh, posi jedni včecu muh, drugi včecu buh» [Пришел Св. Дух, принес один мешок мух, другой мешок блох] (Ivanč.Р:52. хорв.).

Единственный ритуальный компонент, общий для духовских праздников и специально Д. д. у всех славян, — это обычай украшать зеленью церкви, дома, хозяйственные постройки, дворы и др., ср. *хрономичы* типа в.-слав. *Зеленая суббота*, *Зеленые святки*. *Ветки* и *зелень* втыкали в

стены домов, ворота, двери построек, на пол стелили травы и цветы. Зелень находилась в домах обычно в течение 3 дней или всей недели, а затем ее выносили, сжигали, выбрасывали или хранили в доме в лечебных и апотропеических целях. У вост. славян дома и дворы украшали прежде всего березой и кленом, у зап. славян, хорватов и словенцев это могли быть также ясень, калина, рябина, и особенно — липа (словенцы, например, видели в липовых листьях подобие язычков пламени, в облике которого Св. Дух явился апостолам).

Обычай украшать дома зеленью (не будучи специально духовским) аккумуляровал в себе основные мотивы всего духовского периода. Ветки и зелень считались местом обитания душ предков, временно пребывающих на земле (вост. и юж. славяне), или Св. Духа (словенцы, хорваты), местом отдыха ангелов и Господа (чеки, хорваты, словенцы). У сербов (Млава) в помещениях вешали венки, сплетенные из зелени, которой была украшена церковь. Это делали якобы в память о том, что комната, в которой находились апостолы, когда на них сошел Св. Дух, была украшена зеленью. По другим объяснениям, эти ветки оберегали дом от нечистой силы и непогоды (преимущественно зап. и вост. славяне, банат. болгары); с их помощью можно было защититься от русалок и пр.

На западе слав. мира в обрядности Д. д. заметное место занимает соревновательный элемент, связанный обычно с пастушеской обрядностью. В Польше, Чехии и Моравии, Словении и Хорватии в Д. д. пастухи соревновались в том, кто из них быстрее выгонит скот на поле. Первый получал звание «короля» (ср. пол. *król* и *królowa*), а последний подвергался оскорблениям и насмешкам (см. Дразнить). Популярными были также конные соревнования всадников за обладание той или иной наградой (чеки). У словенцев в Д. д. состязались звонари: у того, кто из них первым зазвонит в колокол в Д. д., летом поле будет защищено от града. Среди других пастушеских обычаев Д. д. у чехов, моравян и словенцев выделяется щелканье бичами в течение трех дней праздника: парни щелкали бичами день и ночь, в определенном ритме, отгоняя от села злые силы. См. в ст. Вознесение..

У чехов, моравян и хорватов особое место в духовских праздниках занимают массовые обходы (объезды) села специальными группами молодых людей, часто верхом на конях (у чехов и моравян они называются *jízda králů, honění králů* и др.), или девушек-кранц, см. Королевские обходы.

У поляков духовские праздники — это период так наз. Зеленых святок (*Zielone Świątki*), важнейшим ритуальным компонентом которых были общесельские костры.

У вост. славян Духовым днем мог называться как сам праздник сошествия Святого Духа, отмечаемый в понедельник, так и день Пятидесятницы. У юж. славян Духом — название всех трех дней троицких праздников.

На Русском Севере и северо-востоке считалось, что в Д. д. земля — имениница. Запрещалось работать на земле, втыкать колья, ходить по земле в обуви, выливать помои. В Костромском кр. в церкви в Д. д. осыпали горсть земли, устраивали на земле трапезу и оставляли там пиво и кашу. В Каргополье не трогали землю оттого, что якобы «духи тревожатся тогда».

Лит.: Húsek HMS:266; Вал.КД; Świąt.LN:112; Kolb.DW 20:108; Kar.OZD:89; Kur.PLS 2:19-29.

Т. А. Ашпкина

ДУХОВНЫЕ СТИХИ народные поэтические тексты, объединенные религиозной православной тематикой и христианским характером этической оценки. Исполняются во внелитургической ситуации без ограничений, которые обычно накладываются на исполнение светских произведений. Относятся к песенным формам, однако некоторые стихи у старообрядцев читаются (т. н. «читные» стихи).

Д. с. бытовали у большинства слав. народов, особенно характерны для я.-слав. народной поэзии, а более всего русской; общие сюжеты (например, «Егорий Храбрый», «Федор Тирон», «Алексей человек божий») связывают восточнославянский репертуар с сербским и болгарским. В Польше некоторым аналогом Д. с. служат *pieśni religijne*. К Д. с. примыкают псалмы и канты, пришедшие на Русь с католического Запада. Часть

Д. с. тематически пересекается с рождественскими колядками других славян.

Д. с. бытуют не только в православной среде: некоторые общерусские и старообрядческие Д. с. поют духоборцы и молокане — представители русского народного протестантизма, включая их в свои духовные жапры — псалмы и «стишки» (духоборцы), духовные песни (молокане).

Подавляющее большинство Д. с. восходит — иногда опосредованно — к письменным источникам, которыми являются Библия, канонические христианские произведения, а именно, творения Отцов церкви Слова и поучения, Жития святых, но прежде всего — разнообразные апокрифы. Из ветхозаветных сюжетов наиболее распространены сюжеты об Адаме и Иосифе Прекрасном, из новозаветных — о крестных муках, смерти и вознесении Христа. Некоторые Д. с. испытали влияние иконографии (например, Стихи о Страшном Суде, о Егории Храбром). Вместе с прозаическими жанрами — апокрифическими легендами и преданиями — Д. с., излагающие христианские истины народным языком, служат мостом между христианской книжной и устной народной культурами. Они выполняют две главные функции: являясь народной Библией — источником знания — и своеобразным учебником народной этники. Д. с. можно назвать поэтической реализацией народной герменевтики.

Время появления Д. с. до сих пор нельзя считать установленным. Во всяком случае, на Руси они могли появиться — в силу своей вторичности — далеко не сразу после принятия христианства.

Статус Д. с. в народной культуре был особым. Исполнителями и распространителями Д. с. были калики перехожие ~ богомолы, ходившие в Святую землю, позже — нищие слепцы, зарабатывавшие на жизнь их исполнением. Профессиональное исполнение Д. с. до последнего времени сохранялось в Белоруссии, Полесье, на Украине, в Болгарии. В России же Д. с. были глубоко усвоены народной культурой и входили в устный репертуар народных исполнителей наряду с другими фольклорными произведениями.

В русской культуре до XVII в. формирование Д. с., по-видимому, шло двумя основными путями: на первом, фольклорном, возникали и усваивались эпические и лиро-

эпические стихи, имевшие апокрифическое происхождение и фольклорную стилистику; на втором — пути «высокой литературы» — создавались книжные стихи — «покаянные», некоторые из них стали со временем фольклорными. Оба этих потока соединились в стилистике старообрядческих Д. с., мощное развитие которых относится к началу XVIII в. Д. с. старообрядцев стали поэтическим воплощением их учения и истории от взятия Соловецкого монастыря в 1676 г. до тюремных заточений бегунских страдальцев в 30—40 гг. XX в. Старообрядцы оказались также хранителями многих общерусских стихов.

Д. с. распадается на несколько жанровых разновидностей, стилистически близких к эпическим и лирическим жанрам — былинам, балладам, историческим и лирическим песням, а также жестоким романсам. На Д. с. лежат отпечатки нескольких эпох, и их стилистический разброс очень велик. Однако все они объединяются общими ценностными ориентирами, определяющими развитие сюжета, характер персонажей, дидактическую направленность текстов, выбор и семантическую нагруженность лексики. Так, например, стих «Сорок калик со каликою», по всем стилистическим характеристикам тожеждественный былинам, отличается от них христианской идеей прощения обидчика: предводитель калик прощает оклеветавшую его княгиню, и она выздоравливает от смрадной болезни. С другой стороны, каждый получает «по делу его», и идея сурового и справедливого суда живет во многих сюжетах Д. с. Главными героями стихов являются лица, выражающие эти духовные ориентиры, прежде всего Богородица и Христос, а также люди, способные на подвиги во имя веры: это святые (Никола, Дмитрий Солунский), храбрые воины (Егорий Храбрый, Федор Тирон), кроткие жертвы и мученики (Борис и Глеб, Кирик и Улята), аскеты-подвижники и праведники (царевич Иоасаф, Алексан человек Божий), раскаявшиеся грешники, начиная с Адама. Им противостоят неверные мучители-ваистивусан или завоеватели (царь Диоклетян, царице Кудриянице, Мамай), неправедные, жестокие богачи (Лазарь богатый).

В отличие от оппозиции «свое—чужое», формирующей структуру светских фольклорных жанров, стержневые противопоставления в Д. с. — это противопоставления добра

и зла, или праведности—греха, и временного—вечного, а главной оценкой является оценка этическая (а не нормативная, как в других жанрах фольклора). Д. с. можно разделить на три большие группы в зависимости от того, где происходит борьба зла и добра: во Вселенной, в социуме или в человеческой душе.

К первой группе относится знаменитый стих о Голубиной книге, где рассказывается о возникновении Вселенной от божественной плоти, создании земной иерархии и борьбе Правды с Кривдой, исход которой (Правда ушла на небо, а Кривда осталась на земле) определил судьбу человечества. К этой же группе относятся стихи об устройении святорусской земли и борьбе двух вер — православной и басурманской (Стихи о Егории Храбром, Федоре Тироне). В эту группу следует отнести стихи о распятии Христа, поскольку крестная смерть сделала соотношение добра и зла в мире иным. В старообрядческих стихах естественным продолжением этой темы стало противоборство истинной православной веры/церкви и никонианской ереси во Вселенной, по которой антихрист «развел свою прелесть». Большинство героев этой группы активны и наделены чертами былинных богатырей.

Во второй группе Д. с. оппозиция «добро—зло», или «праведность—грех» определяет межличностные отношения внутри социума—«мира» и, воплощаясь как милосердие—жестокость, смирение—гордость, чистота—блуд, становится сюжетной пружиной стихов об Алексее человеке Божием, покорно выносящем поношение слуг, о двух Лазарях, где богатый брат не имеет милосердия к бедному, об Иосифе Прекрасном, не поддавшемся соблазну; сюда же следует отнести «Сорок калик со каликою». Зонай перехода между первой и второй группой являются Д. с. о мучениках веры.

Первая и вторая группа Д. с. — произведения эпического жанра. В третьей группе Д. с. борьба добра и зла разыгрывается в человеческой душе, и результат этого противоборства определяет посмертную судьбу — спасение или вечную муку. Это основная тема стихов покаянных и старообрядческих (цикл стихов о расставании души с телом, Д. с. о «памяти смертного часа»). К ним близки по теме так называемые поминальные стихи, особенно распространенные в за-

падной части России и в Полесье. Это Д. с. лирического жанра. Эсхатологические Д. с. о конце света и Страшном Суде, связанные с последней группой, примыкают одновременно и к первой, поскольку рассказывают о возмездии и воздаянии за грехи и праведность в масштабе всей Вселенной.

Для Д. с. характерно подчинение всех оценочных шкал шкале этической: прежде всего это относится к оценке эстетической (прекрасное понимается как этически совершенное). «Мирские» «маловременные» ценности — телесная красота, богатство, жизненный успех — на шкале «хорошо—плохо» получают (по сравнению со светскими жанрами фольклора) инвертированные оценки.

В Д. с. сохраняется немало мифологических, дохристианских мотивов и персонажей, прочно соединенных с христианскими догмами и образами (мотив змеборчества в сюжетах о Егории Храбром и Федоре Тироне, связь образа Матери — сырой земли с образом Богородицы, представление о нарушении пятничных запретов как о непростимом грехе и др.). В таком смешении гетерогенных религиозных элементов, а также в использовании некоторых Д. с. в качестве оберегов («Сон Богородицы») проявляется характерный для народного православия элемент двоеверия.

В отличие от традиционного светского фольклора, мир которого — это мир идеальной нормы, Д. с. рисуют земную жизнь как мир нарушенной нормы, противопоставленный идеальному миру небес. Именно это осознает Адам у врат рая в «Плаче Адама». Это противопоставление определяет структуру пространства в Д. с. как пространство физического и одновременно духовного, неоднородного и устроенного иерархически, ориентированного вертикально. Небо — светлый верх: солнце, звезды, луна. Одновременно это царство небесное. Противоположное ему — темный низ, ад: «под морем, под землей мучаются души грешные». В стихах присутствует и горизонтальное членение на Запад (ад) и Восток (рай): после Страшного Суда праведные души отправляются на восток, а души грешные — на запад. Земля занимает промежуточное положение, находясь посередине и в физическом, и в духовном смысле: «изукрашенная красным солнышком и божьей милостью», она есть Вселенная, «белый свет» и

сама по себе безгрешна, но страдает от грехов людей — «мира». «Белый свет» («сей свет») в Д. с. часто называется «явольным», ибо человек, живя на земле, по своей воле выбирает добро или зло и соответственно попадает в рай или ад, т. е. на «тот свет». «Сей свет» — жилище временное, «тот свет» соотносен с вечностью — вечной радостью в раю или мукой вечной в аду.

На земле есть пространства, в физическом смысле принадлежащие земле, а в духовном небу. Это горы — Фавор-горы и Сион-гора, и это «прекрасная пустыня» — место, имеющее райские атрибуты, место спасения, противопоставленное остальной земле — «прелестному злему миру», но, в отличие отрая, место борьбы с искушениями, место постоянного духовного подвига.

Между верхом и низом в физическом и духовном смысле осуществляется контакт. Уже само существование на земле отмеченных мест — гор, пустыни — эту связь реализует. На землю с неба падает Голубиная книга, оттуда же слетают ангелы, и Богородица «гласит свои гласы». совершаются чудеса, даже волны в море поднимаются не только потому, что «кит-рыба ворохнется», но и потому, что «от небес моря возмущаются».

Динамика пространства заложена в тех центробежных и центростремительных силах, которые определяют начало и конец Вселенной. Образование солнца, звезд, луны, земной атмосферы (ветра, облаков), «разбегание» пространства происходит при ее творении. При конце света действуют центростремительные силы: небо (по Апокалипсису) сворачивается в свиток, солнце и звезды на землю падут, и на Сион-гору сходит Михаил-архангел и ставится престол для Страшного Суда. Конец пространства определяется тем, что «время скончается».

Время духовного стиха эсхатологично. Оно подчинено вечности, как земля небесам, и движется, чтобы с вечностью соединиться. Происходят прорывы вечности во время (например, тысяча лет проходит как один день в стихе «Жил юный отшельник»), подобно прорывам священного пространства на падшую землю. «Последние времена», или «последнее время», являются пограничной зоной между временем и вечностью. Генетическая принадлежность к христианской книге с одной стороны и бытование в народ-

ной культуре — с другой, сформировали двойственный облик духовного стиха.

Мир христианских истин оказался погруженным в вещный мир фольклора с его «чистым полем», «синим морем» и «белокаменными палатами» и соединился с миром архаических представлений о Матери — сырой земле, о человеческой душе, о загробной жизни. К семиотической нагруженности фольклорного слова присоединилась христианская символика; море осталось границей двух миров, но стало также символом житейской суеты, лес остался местом испытания, но стал также «зеленой дубравушкой», «лесовольной» пустыней — местом спасения.

На языковом уровне в русских Д. с. возникла своеобразная смесь церковнославянского языка с языковым стилем русского фольклора и местного диалекта. Сходное явление произошло в музыкальной структуре духовного стиха, где элементы древнерусского распева сплелись с интонациями и ритмикой народной песни.

Вариантность Д. с. несколько отлична от вариантности других фольклорных произведений. В связи с тем, что в основном хранителями русских Д. с. являются старообрядцы, и стихи существуют одновременно в устной и письменной традиции, большую силу имеют конфессиональные и внутриконфессиональные различия как конкретных стихов, так и всего стихового репертуара.

Д. с. — это та песенная форма, в которой явный приоритет имеет словесный текст. Однако музыкальный стиль Д. с. столь же пестр, как и словесный, и вбирает в себя особенности многих музыкальных жанров.

Варируются не только словесные тексты, но и напевы. Сдерживающим фактором в варьировании напева так же, как и в словесном тексте, может быть книга: в старообрядческой среде случается, что некоторые стихи поются по крюкам. Однако свободы в тексте музыкальном больше, чем в словесном. Соотношения же того и другого достаточно разнообразны. Во-первых, один и тот же стих (включая варианты) может иметь разные напевы; во-вторых, на один и тот же формульный напев (включая варианты) могут исполняться разные стихи, наконец, бывают стихи, во всех территориальных и конфессиональных вариантах имеющие один и тот же напев.

В каждой локальной культуре Д. с. противостоят всем остальным песенным жанрам

прежде всего по способу бытования, т. е. функционально, и, как правило, этот способ бытования (пение в постные дни) сопряжен с особой манерой пения и способом звукопроизводства — обычно это церковный левкопосный или близкий к церковному стиль пения: так, старообрядцы Верхотурья говорят: «стихи поем, а песни ўхаем».

Д. с. продолжают активную жизнь и сегодня. В старообрядческой среде рождаются и новые стихи: например, «Стих о двадцатом веке», «Стих о перестройке».

Лит.: Бессонов П. Калеки переходные, вып. 1—6. СПб., 1861—1863; Сборник русских духовных стихов, составленный Варенцовым. СПб., 1860; Ляцкий Е. Стихи духовные. СПб., 1912; Ранняя русская лирика. Л., 1988; Голубинная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX вв. М., 1991; Стихи духовные. М., 1991; Адрнанова В. П. Жизнь Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пр., 1917; Бахтина В. А. Духовные стихи славянских народов (сравнительные аспекты поэтики сюжетов и жанров // Славянские литературы, культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998; Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубинной книге. Варшава, 1887; Никитина С. В. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993; Никитина С. В. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функция, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов (Братислава, 1993). Доклады российской делегации. М., 1993; Никитина С. В. Шкалы ценностей в русском духовном стихе // Folklor — Sacrum — Religia. Lublin, 1995; Федотов Г. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991; Kowalska H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobytowców pomorskich. Warszawa, 1987.

С. Е. Никитина

ДУША — главное понятие народной антропологии, бессмертная субстанция жизни, заключенная в теле человека и покидающая его в момент смерти. Обладание Д. считается привилегией человека (иногда — только

христианина), реже признается наличие Д. у животных, еще реже — у растений (деревьев, злаков, цветов) и других природных объектов (воды, камней и др.). Верования о Д. имеют непосредственное отношение к народной демонологии, к представлениям о смерти, посмертном существовании и загробном мире. В них можно встретить отголоски христианской концепции Д., исходящей не из бинама «тело — душа», а из триады «тело (сома) — душа (психэ) — дух (пнеума)», ср. полес. «Дух на небо иде, а душа в землю»; «Душа, вона шчо, вона никуда не поїдає, згниває» (ПА, Глинное Ровен. обл.).

В народной традиции различаются три стадии существования Д., с каждой из которых связаны разные представления о ее субстанции (материальном воплощении), характерных для нее локусах, свойствах, потребностях, «поведении» и т. п.: 1) Д. живого человека, пребывающая в теле («телесная» душа); 2) Д., только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы «на привязи», сохраняющая некоторую зависимость от тела, «кружащая вокруг него» (шол.), «собирающая свои следы» (болг.), посещающая места своего прижизненного бытования (с момента смерти до сорокового дня, иногда до девятого, двенадцатого дня или только до погребения тела), и 3) Д. умершего, окончательно покинувшая тело («свободная» душа), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или же не получившая пристанища и оставшаяся между мирами (Д. «заложного» покойника, грешника, некрещеного младенца). На последнем этапе, когда тело оказывается полностью устранимым, Д. идентифицируется с самим умершим, с его личностью и выступает в качестве его двойника. Поэтому для нее имеют значение такие признаки, как праведность/греховность умершего, характер его смерти («своя» — «не своя») и отношение к нему оставшихся в живых родственников (оплакивают ли его, молятся ли за него, совершают ли положенные поминальные ритуалы и т. п.). Душам свойственны человеческие потребности — они постоянно хотят пить (им ставят в доме воду, поливают могилы водой и вином), они нуждаются в воде для мытья, в тепле (см. Греть покойников), в одежде, испытывают голод (однако, по некоторым поверьям, питаются

только «паром» от горячей еды), для них в поминальные дни готовят обед, в праздники оставляют на столе еду и ложки (грешные Д. голодают; их кормят золой — укр.). Приходя к живым, Д. способны их видеть (грешным душам, прибывшим «из некая», можно смотреть на живых только через окно ~ бел.) и слышать, радоваться и сокрушаться, смеяться и плакать, присутствовать на церковной службе и т. п., оставаясь невидимыми (бел.). См. Покойник.

Согласно верованиям, Д. появляется у человека до или в момент рождения: человек рождается вместе с Д.; Бог (ангел) «вкладывает» Д. в тело; ангел приносит младенческую душу и вкладывает ее в зародыш в час зачатия (рус. тамбов.), во второй половине беременности (рус. ярослав.); души умерших переселяются в новорожденных; Бог из одного вынет, в другого «всадит» (бел.) и т. п.; есть единичные свидетельства о том, что ребенок до семи лет «души не мае, душа — це грих, вона у дорослих» (ПА, Глинное Ровен. обл.).

Две Д. иметь, по народным понятиям, опасно (см. Два); двумя Д. обладают беременные (у них «душа в душе» — рус. тамбов.) и двоедушники, здухачи. По поверьям поляков, *стригоны* имеет две души, одна из которых после смерти остается в теле и впоследствии «оживляет» его и заставляет ходить (ZWAŁK 1887/2:11). Но известны и другие представления: каждый человек рождается с двумя Д. (иногда — доброй и злой), во время сна одна Д. (или одна половина Д.) остается в теле, а другая вылетает из тела и блуждает по миру. Поляки Силезии полагали, что человек рождается с двумя Д., и каждая должна получить ния, чтобы не сделаться *стригой*.

Д. живого человека пребывает, помещается, живет, обитает в теле (а не рядом с ним, над ним) — «внутри», «в середине», «в каждой частице тела» (пол. «Во всем теле бывает душа, ведь когда палец отсохнет, в нем уже не будет души», Młosz. KLS:594), в левой стороне тела (болг.). Чаще, однако, Д. локализуется в определенной части тела, в том или ином его члене или органе: в сердце или около него (рус., бел., укр.), в голове или даже в мозгу (пол. живец.), в груди (ср. рус. диал. душа 'грудь'), в горле (черногор.), в желудке (рус.), в животе (пол.): у мужчины душа около серд-

ца, а у женщины — в животе (укр.), в костях (серб. «Једва носим у костима душу» [Јдва ношу душу в костях]), в крови (серб., болг., з.-укр.), ср. библейск. «не еште крови ни из какого тела, потому что душа всякого тела есть кровь его» (Левит:17,14).

Известны также представления о перемещениях Д. в теле, связывающие Д. с движением как формой и символом жизни. Поляки в Мазовии считали, что «душа сидит в той части тела, которая движется; при этом в остальном теле ее в это время нет. Когда идешь, то душа в ногах, когда говоришь — в лице, когда делаешь что-нибудь руками — в руках» (Młosz. KLS:596).

В теле человека умирающего или близкого к смерти Д. постепенно продвигается к «выходу» (по мнению влахов с.-вост. Сербии, от ступней к носу) и останавливается там, откуда ей легче всего покинуть тело. Чаще всего последним прибежищем и выходом для Д. бывает рот (серб. «Душа једна врата има» [Для души есть только одни двери]), но может быть и нос: сербы об умирающем говорят: «душа му у носу стоји» [у него душа стоит в носу] или «дошла душа у нос» [душа к носу подступила]; это может быть также и горло (или ямка на шее): серб. «дошла душа под грло» [душа к горлу подступила]; зубы: болг. «носи душата в зъбите си» [он носит душу в зубах], «душата (му) е до зъбите» [у него душа к зубам подступила], «държа душата си зад зъбите» [держит душу за зубами]; ногти: болг. «душа и под нокът остая» [душа лишь под ногтем держится]; локоть: чеш. «та duši v lokti» [у него душа в локте]; волосы (серб.). кости: серб. «дух му се у кости забно» [дух у него забился в кости], «запекула му се душа у костима» [у него душа в костях запеклась], ребра (ср. в.-серб. проклятие «Душа ти на ребро да излезла» [Чтоб у тебя душа на ребра вылезла]). глаза: поляки Силезии считали, что в момент смерти лопаются глаза и Д. таким путем выходит из тела. По распространенному представлению, у колдунов и ведьм Д. выходит через задний проход (ср. серб. проклятие «Душа на дупе да ти излази ка појдеш на омија свет» [Чтоб у тебя душа через задницу вышла, когда пойдешь на тот свет]). Русские полагают, что душа постепенно «иссыкает» в теле. ср. диал. «душа коротка стала», укр. «душа на одній титці держиться» (об умирающем) и т. п.

Д. готова выскочить из тела и от страха, ср. рус. «душа в пятки ушла», бел. «душа выско-чить хотела» — о вздрагивании при испуге.

Отделение Д. от тела в момент смерти может пониматься либо как действие самой Д., либо субъектом действия может быть умирающий или некое «третье» лицо. Д. чаще всего «выходит» (в Полесье обычное выражение о смерти: *душа вышла*) или «уходит» (*душа уходит* — об умирающем, карпат.). Но она может и «улететь, отлететь» (в.-слав.), «упасть» (серб. док *му душа не испадне*; рус. карел. *душа выла-дает* — о смерти), «отломиться» (серб.). Умирающий «рассается», «разделяется» с душой, «прощается» с ней, «испускает, изрыгает, выдыхает» душу, «спускается с души» (эолог. *сдобряется с душеники спуститься* — об умирающем), отдает *Богу душу*. Сербы о смертных муках говорят, что человек «собирает душу» или «борется с душой» (агония понимается как борьба человека со смертью, борьба ангела с чертом за душу человека). «Третье» лицо — Бог, который забирает Д. (серб. *узме му Бог душу* [Бог возьмет его душу]), ангел, архангел, святой, которых Бог посылает вынуть из человека и забрать Д. на небо, или же Смерть, черт, нечисть, которые «урываю» Д. косою, крюками, ножом, саблей и т. п. (бел. голел. «анхал за правым вухам, нечисть за левым; хто з них перамога, той душу бирэ»). См. Агония. У некоторых людей, по поверьям, бывает «рогатая» Д. или «запеченная» Д., которую трудно вынуть из тела (Mosz. KI. S. 596).

Родственники умирающего заботятся о том, чтобы, по народному выражению, пропустить *душу*, покидающую тело, для чего расстегивают одежду, отворяют окна, двери, сундуки, печную трубу, разбирают потолок или крышу. Вместе с тем существует представление, что Д. в момент смерти может не выйти из тела, и это грозит опасностью превращения покойника в упыря. Поэтому при умирающем всегда должны находиться близкие, которые «караулят» Д. (и даже магическими приемами «выманяют» ее из тела) и по колыханью воды в чашке убеждаются, что Д. покинула тело. Страхом перед оставшейся в мертвом теле душой объясняется обычай «вытряхивать душу», т. е. трясти покойника на пороге, при выносе из хаты, в сених, в воротах, в поле, при выносе в

церковь и при выносе (рус. околел. Добр. СЭС: 2:307). Реальной представляется также опасность возвращения Д. в тело или вселения в мертвое тело какой-нибудь неприкаянной «злой» Д.; стремлением это предотвратить иногда объясняется обычай связывать покойнику рот. Обычай сразу после смерти выливать всю воду в доме также связан с поверьем, что Д. умершего может задержаться в воде; она может остаться и в зеркале, поэтому зеркало завешивают или отворачивают к стене.

По о.-слав. представлениям, Д. (в виде мухи, жучка, мурашки, птички и др.) может покидать тело человека во время сна (спящему снится то, что происходит с Д.), и если она не найдет оставленного тела и не вернется в него, человек умрет или сойдет с ума (полес. «без розума останется», ПА. Волин. обл.; рус. архангел. «потеряется»). По бел. поверью, Д., выходя из тела спящего, не покидает его совсем, а «как бы вытягивается изо рта в виде неизмеримой ленты, которая одним концом остается в человеке, а другим может быть где хочет» (Богд. ПДМ:48). Д. может выйти из тела и при зевоте, в частности при зевании знахарки, произносящей заговор (серб.).

Локусы души, освободившейся от тела в момент смерти, определяются временем и маршрутами ее перемещения, совершаемыми ею круговыми движениями сначала вокруг покинутого тела, затем концентрическими кругами все далее и далее от тела до ее постоянного пристанища на «том свете», откуда, однако, она тоже совершает периодические отлучки к местам своего земного бытования (души грешников и заложных покойников остаются навечно неприкаянными и блуждающими между земным и загробным миром). Первый круг — дом, в котором душа остается, по разным свидетельствам, от трех до сорока дней (чаще всего 3, 9, 12) или же в эти сроки каждый день приходит домой (Д. родителей, оставшихся детей, пребивают в доме сорок дней, а Д. бездетных — только три дня — в.-бел.). В это время в доме не тушат огня, оставляют для Д. на окне хлеб, воду и рушник, не прибирают постель; после этого срока воду выливают и хлеб закапывают под красным углом со двора.

Освободившись, Д. сначала садится на мертвое тело («душа вылантань мяталушном,

птичкый, мухый, пчелькый, и в таком виде садится на тело усопшаго», Добр.:197), в изголовье (полес. волын. «душа в головах сидит»), у окна (полес. брест. «душа у окна стоит у белой одеже, як чалавек помирае»), где стоит для нее вода; она может пребывать на печке (полес. брест. «у нас говорят, што на печке у куточку сидит душа сорок днь») или на стенах дома (в виде тени ходит по стенам — полес.), поэтому печку и дом какое-то время нельзя белить; в красном углу (полес. брест. «душа покойника сидит девять дней на покути, а потом уходит куды хочет»); за иконами (полес. голел. «после смерти душа девять дней сидит за образами»), в ступе или жерновах (пол.). Впоследствии местом пребывания душ, навещающих свои дома, могут быть ульи дома, чердак, крыша (ср. обычай бросать в Со-чельник или на свадьбе в углы или на потолок зерно, яблоки, орехи, хлеб — ю.-слав.), место под порогом, зеркало, а также баня, овины. Грешные Д. могут пребывать под камнем; Д. убицы — под мостом (полес.).

Второй круг — между домом и кладбищем. В поминальные дни и праздники Д., приходящая в гости, может пребывать под стрехой (а.-слав.), снаружи дома под красным углом, под крыльцом (в.-слав.), на мусорной куче (серб.). При погребении Д. стоит над вырытой могилкой (з.-укр.); после погребения она остается на могильном кресте (полес. брест. «на крестах душа сторожит») или на кладбищенских воротах «сторожить», т. е. дожидаться следующего покойника, который сменит ее на посту (полес. брест. «Як покойника везут на кладбище, то камуль, душа его дождиасе»).

Локусы «свободной» души (после сорокового дня) — это весь мир во всех его измерениях: верхние сферы (небо, атмосфера), земное обитаемое пространство и нижние сферы (земля, подземный мир). См. Тот свет. В каждой из этих сфер Д. получает свои характерные воплощения. Грешные души не имеют постоянного локуса, они блуждают по свету в поисках пристанища: в пол. песне они летят поочередно в лес, в горы, на поля, на луга, на воды, на море и просят приютить их, но везде получают отказ (Etnoling. 1998/9-10:149-168).

Наряду с распространенным убеждением, что душу нельзя увидеть, во всех слав. традициях известны рассказы о том,

что люди (иногда только праведные, только дети) в определенных случаях (в момент смерти, когда Д. покидает тело; в первые дни после смерти, пока тело находится в доме; в течение 40 дней после смерти; в поминальные дни и т. п.) или с помощью специальных магических приемов (сидя на печи, глядя через хомут, обойдя голым трижды вокруг печки и т. п.) видели душу и составили представление о ее форме и субстанции; в некоторых случаях Д. сама показывается людям (например, родителям, оплакивающим умершего ребенка, — полес.). Встречаются утверждения, что Д. нельзя увидеть, но можно усамашать — по стуку двери или окна, по шагам в доме и т. п.

К весьма распространенным относится верование, согласно которому Д. — это невидимый или едва видимый, прозрачный воздух, пар (в форме белого столба, иногда в виде человека, — полес.; в то же время известно мнение, что Д. в человеческом облике бывает только у нехристей и животных, — укр.), туман, дым, дуповские ветра, воздушный пузырь, светящееся облако над могилкой или же «плоские» соответствия этим бесплотным образам — тень (человек, не отбрасывающий тени, скоро умрет; тень человека можно замуровать, и тогда он умрет); отражение в воде (в колодезье) или в зеркале. На противоположном полюсе оказываются антропоморфные образы Д.: душа — это «малый человек, но нет в ней ни костей, ни мяса» (рус. владимир., БВКЗ:145); «Душа чалавека такая сама, як чалавек, анио маленька» (бел., Fed.LB 1:219); Д. — маленький человек с чистым и прозрачным телом (укр. харьков.), ср. в христианской иконографии изображение человеческих душ в виде спеленутых младенцев. «Свободные» Д. покойников (после сорокового дня) часто представляются в телесном образе того умершего человека, которому они принадлежали при жизни (ср. «Ены ходзяць у тулубах сваих і без тулубоў, а часам і сам чорт у їх тулубі ходзяць» — Fed.LB 1:59).

Между этими крайними представлениями о Д. располагаются наиболее популярные, приписывающие душе зооморфный образ, уподобляющие Д. птицам (особенно часто ночным птицам — сове, филину, сычу, а также кукушке, голубю, воробью, летучей мыши) и насекомым,

т. е. летающим существам, населяющим воздушное пространство (особенно бабочкам, мотылькам, светлячкам, мухам) и хтоническим животным, гадам и прежде всего мышам, а также рыбам. К редким следует отнести полес. представление души в образе цветка: «Як умирае чоловик, то из рота у него выскакивае цвэток синенький, чы вишневый, чы смеланый, то душа его» (ПА, Тонеж Гомел. обл.).

Зооморфные образы могут относиться как к «телесной», так и к «связанной» и «свободной» Д. В виде мухи, пчелы, птички, мыши нередко представляется Д. живого (например, спящего), умирающего или только что умершего человека: возле умирающей девушки ночью увидели мыш (полес.); когда женщину несли хоронить, впереди летела птичка, а потом птичка встала в окно и стала кружить над колыбелью, т. к. у женщины осталось дитя (полес.); по словац. поверьям, Д. отходит в образе птицы через окно; упырь приходит ночью в дом и из груди спящих вынимает души-птички (полес.); праведная Д. вылетает после смерти белым голубем, а грешная — черным вороном (рус.) (или черным голубем — бел.); в рот спящего человека (*штригуна*) влезла мыш — его Д. (хорв.) и т. п.

Однако чаще зооморфные Д., особенно в виде птиц (на могилу выплют зерно, веря, что Д. вылезет «воробейкой» и станет клевать, — полес. гомел.), бабочек (бабочка сидела на форточке в поминальный день — Д. прилетала «обсдать», полес. гомел.; ср. также рус. диал. *душа* 'бабочка'), пчел («Я умираю, а душа моя на пчелку окидается», полес.), хтонических животных (змеи, лягушки) и тем более зверей (волка, зайца, ласки, крота и др.), — воспринимаются как воплощение «свободной», независимой Д., потерявшей связь со своим телом и принимающей телесную форму животного, «вселившейся» в него. Исключительно со «свободной» душой связаны представления о домашних животных, в первую очередь кошки, собаке («Кто загрешит *мяоно*, Бог дает у душу собаку», полес. гомел.) и лошади как воплощению душ предков (после похорон в течение нескольких дней Д. умершего переходит с одной скотины на другую или вселяется в ту лошадь, которая везла гроб на кладбище, — бел., болг.). С этими представлениями связаны широко распространенные

ритуалы кормления скота и другие формы его почитания (см. Кормление скота ритуальное).

В образе мифологических персонажей (прежде всего духов домашних, но также и русалок, вил и др., см. Демонология народная) предстают, как правило, Д. умерших насильственной смертью, самоубийц, некрещеных детей.

Растительный образ Д. присутствует в фольклорных мотивах «прорастания» душ в виде деревьев и цветов (ср. в похоронных причитаниях обращение к умершему типа «где ты будешь зацветать — в садочке или в лесочке?», — бел., ППГ:363), в поверьях о происхождении растений, о «произрастании» детей на грядках, в поле, в траве, в кустах и т. п., в представлениях о дереве как двойнике человека (ср. запрет рубить некоторые деревья, обычай сажать деревья на могиле), о дереве как обиталище душ (такое дерево *сириниг*, под ним можно увидеть во сне покойника, он будет рассказывать о том, как он мучается, — бел.). Растения, особенно зелень деревьев, травы, цветы считаются также местом обитания невидимых Д., приходящих на землю в поминальные дни троицкого цикла (в.-слав.).

В виде предмета Д. представляется достаточно редко: полес. «Як выходит душа, таким янычком полетит и покотится до порога» (чернигов.), ср. также выше о Д.-ленте. Д. может пребывать и в хлебе и хлебных крошках, но чаще всего ее прибежищем становятся предметы одежды: Д. в течение шести-семи дней после смерти остается возле одежды покойника (босн.); рус. старообрядцы на Урале не стирали одежду покойника, а только полоскали ее, затем вешали на чердак, где она оставалась, пока не истлеет, — в ней пребывала Д. умершего (Чуг.ОСУ:50); в Полесье, когда стирали после смерти постель умершего, говорили, что «душу на том свете покойнику мыют», что его душа очищается (брест.).

С верхними ярусами мира связаны небесные и атмосферные образы Д. По некоторым поверьям, звезды — это души умерших людей (в момент смерти Д. вылетает изо рта в виде яркой звезды и устремляется к небу — пол.); падающие звезды — души умерших некрещеными детей (ср. обозначение Млечного пути как

«дороги душ»); блуждающие огни — души некрещенных детей, грешников, умерших насильственной смертью или самоубийц, обреченные на вечные скитания. К наиболее распространенным относятся поверья о ветре и вихре, в которых летают Д. умерших (но прежде всего — заложных покойников, особенно висельников, некрещенных детей и колдунов); в момент смерти их Д. стремительно вырывается из тела в виде вихря или сильного ветра. Д. «нечистых» покойников (в первую очередь недавно умерших висельников и утопленников) могут также пребывать в тучах (полес. чернигов. «кмары — це души мрут и на небе собираются, небо держат») и предводительствовать грозовыми и градовыми тучами; к ним обращаются по имени и просят отвести тучу от села. См. Град, Дождь, Двудушник, Эдуляч. Известны также и верования об облаках как душах праведных людей, летящих по небу (поп.).

«Проводы души» — в.-слав. обряд, совершаемый на сороковой день по смерти, когда, по поверьям, Д. умершего окончательно покидает дом и отправляется в назначенное ей место (в рай или ад); в Полесье обряд может называться *поднимать заздороено* или *воздух анимать*: «Душа ходит, а как поднимут заздороено, на одном месте находится» (ПА, Новинки, Гомел.); «Сорок дней минуло — воздух анимають и говорить, душечка уже пошла на свое место» (ПА, Хоромск, Брест.); у русских на Урале говорили: «Душу в сороковой день по Божьему писанию сажают на место» (ПЗП:302); кое-где разыгрывалась сцена ухода души: обмывальница или обмывальница покойника с котомкой в руках уходила от дома на некоторое расстояние, изображая уход души, а затем возвращались и присоединялись к родственникам, которые шли на кладбище (там же:304), а пермские старообрядцы в этот день снимали с икон висевшее там со дня смерти полотенце, выносили его на окраину деревни и встраивали — этот обряд называли *проводами души* (Члг. ОСУ:27); на Рус. Севере (Череповец. р-н) полагали, что в этот день покойник приходил прощаться с семьей и приводил с собой нового покойника, т. е. приводил душу того, кто должен умереть в следующий черед (Браг. д.Р:75); в Воронежской губ. «ставят за воротами дома стуло или скамейку, по-

крытую платком, а на него — испеченную из хлебного теста лестничку о трех ступенях: в это время душка покойного идет на небеса по невидимой лестнице» (Зел. ОРАГО 1; 338). О пути Д. на тот свет (через воду, над пропастью по мосту, кладке, по волосу, через темную пучость и т. п.) и пребывании душ на небесах см. «Тот свет».

Календарный регламент душ предусматривал их приход в свои дома в определенные дни и некоторые праздники, во время святок, масленицы, а также в период от Пасхи (Страстного четверга, Лазаревой субботы) до Проводов (Радуниды) или до Троицы (или Вознесения), когда Господь отпускал их с того света на землю. См. также Деда, Задушки, Задушницы.

Лит.: Мозз. KLS; Виноградова Л. Н. Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999:141—160 (там лит.); Аф.ПМ: Гура СЖ; Никиткина С. Е. Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999:26—38; Плотникова // СМ:173—175; Семенова О. П. Смерть и душа в рассказах и поверьях крестьян и мещан Рязанского, Рязанбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // ЖС 1898/2: 228—234; Страх КХ; Терновская О. А. Бабочка в народной демонологии славян: Душа-предок и демон // Материалы к 6-му Междунар. конгрессу по изучению стран Юго-вост. Европы: Проблемы культуры. М., 1989:151—160; Токарев // МНМ 1:414—415; Гнатюк // УНВ 397—398; Урмсон Е. В. Дух и душа: К реконструкции архаичных представлений о человеке // Образ человека в культуре и языке. М., 1999:11—25; Потуш. 1938:33—44; БМ:105—106; Звк. ППСД; ГЕМБ 1939/14:32—35; Марин.НВ; Зечевич С. Прелазак душе на онај свет // Ужички абоник 1978/7:371—374; Павлович // ГЕИ 1957/2-3:611—661; Петрович // ГЕМБ 1939/14:31—42; Раден.СЧМ; Чајк. СД 5:72—104; Bulat P. Prostonarodna filozofija o duši // Narodna starina, I. Zagreb, 1922:234—243; Bart.ML: Fed.LB 1; PSL 1986/1-2; Ciszewski St. Dusza matki i dusza niemowlęcia. Petersburg, 1904; Michałowska T «Dusza z ciała wyluciana. Próba interpretacji // Pamiętnik literacki 1989/2:3—26.

ДЫМ — явление, связанное с огнем (ср. рус. *Нет дыма без огня*, кашуб. *Szje ni ta ogla, ni ta dęty* и т. п.), печью (очагом), действиями сжигания и окуривания. По ряду признаков Д. имеет сходство с ветром, воздухом, паром. В загадках выступает в образе «сына», который рождается прежде отца — огня (ср. пол. «Еще отец не народился, а сын уже по крыше / по свету ходил»). Связь Д. с печью и очагом придает смысл созвучию *дым* — *дом*, ср. др.-рус., рус. диал. *дым* в знач. 'очаг', 'дом', 'изба', 'двор', 'семья'; *дымовое* 'подать со двора'; пол. *дуп* 'жилой дом'; рус. диал. *дымная шапка* 'хозяйнн дома', *дымовой* 'домовой' и т. п.

Д. считается составной частью облаков и туч (бел., укр., м.-пол., в.-пол., болг.), снега (укр. *Лущку.*), неба, представляемого как затвердевшая оболочка из дыма (укр. *Чуб.ТЭСЭ 1/1:2*). По пол. поверьям, из поднявшегося в небо Д. образуется дождь.

Д. воспринимается как медиатор, связующее звено между землей и небом, земным и потусторонним мирами (ср. также загадки: болг. *Дале дѣда до Бога, нигде коска нема* [Высокий до Бога дед, нигде косточки нет], чеш. *Co chodí na hřtá a neboh* [Что ходит верком по небу?]). В с.-рус. селах душу умершего отсылают «на свое место» вместе с дымом, открыв для этого печную заслонку (вид дыма или пара, по о.-слав. поверьям, может принимать и сама душа). На Витебщине считается, что душа покойника оставила тело, если свечной дым не стелется по избе, а идет струею кверху. В Полесье остатки поминальных блюд выливают на дрова, «шоб згорали, а дым — до Бога шоу» (ПА, Гомел. обл., Лельчиц. р-н). На Украине заблудившегося человека или домашний скот звали, крича в печную трубу «под первый дым», т. е. как только разведут огонь в печи: заблудившийся услышит «по дыму» зов и вернется домой (Байб. ЖОВС:163). В Гомельской обл. также полагали, что голос человека разносится с дымом, поэтому, разведя огонь в печи, «тука́ли у ко́ми»: «Корова раба́я! Дым утору, а ты моя коровка раба́нька ходы до дому!» (ПА, Лельчиц. р-н, Стодоличч). Видеть Д. в сновидениях означает услышать новость (белор. аитеб.).

По направлению Д. (из печной трубы, от свечи, бадняка, ритуальных костров)

гадают о благополучии в доме, об уржае, здоровье, жизни и смерти, замужест: и т. д. в разные дни календаря (особенно на святки), во время семейных обрядов (т. «славу» у юж. славян; в поминальные дни при посещении больного священником т. д. Повсеместно у славян поднимающийся кверху Д. означает долгую жизнь, здоровье домохозяев или выздоровление больного, а также урожайный год. В пол. Поморь уходящий вверх Д. — знак скорой свадьбы в доме. Если Д. стелится по хате, идет в ни; в бок, «падает», то это знаменует болезни смерти хозяина или кого-либо из домохозяев. У сербов Ресавы на близкую смерть в доме указывает уходящий вправо Д. от свечи на празднике «слава»; у болгар Ихтиманского округа стелящийся по земле Д. от огня, на который выливают воду посл омовения покойного, предсказывает скорую смерть близкому человеку. В Силезии со бравшиеся в Сочельник домохозяды три разгасят свечу, наблюдая за Д.: если он поднимается вверх, то это означает здоровье в доме, если спускается к полу, то гасивший свечу человек быстро умрет. По укр. поверьям, не выходящий из хаты Д. сулит раздоры и Драку в доме.

Д., идущий к двери, к порогу, предсказывает смерть больного или кого-либо из собравшихся за праздничным столом родственников (о.-слав.), но у словенцев Полянкой долины это означает замужестве или женитьбу. У поляков смерть больному предвещает Д., стелящийся за уходящим из дома священником. Д. свечи, устремленный в сторону кого-либо из домохозяев, предсказывает ему смерть (ю.-слав., словац.).

Гуцулы по направлению Д. от ритуального костра на Юрьев день гадали, откуда вернется с выпаса стадо. Пинчуки в Сочельник наблюдали за Д. из печной трубы, определяя, в какую сторону ляжет рожь. Словенцы по направлению Д. от сжигаемого под Рождество полена определяли будущий урожай: Д., идущий к востоку, предвещал плодородный год, к западу — неурожай.

В Поволжье на святки девушки сжигали на перекрестке украденные у попа вещи и по направлению Д. гадали, в какую сторону выйдут замуж. В Великомыльце в селах девушки жгли старые метлы, чтобы по направлению Д. узнать, откуда придут сваты.

В приметах о погоде повсеместно уходящий вверх Д. предвещает ясную погоду или мороз, в то время как низкий стелящийся по земле Д. сулит дожди, изморось, ненастье.

Черный Д. связывается с представлениями о несчастьях, ср. пол. приметой: **черный Д. во сне — к грусти и болезни.**

Д. как защитное и отгонное средство широко известно всем славянам, см. также **окуривание**. При разжигании ритуальных костров в разные дни календаря (напр., на Пасху, Троицу) нередко особое значение придается не самому огню, а большому количеству Д., который, по поверьям, **защищает** посевы от болезней и нечистой силы, обеспечивает большой урожай (словен.). С целью защиты урожая от града поляки Ловницкого пов. устраивают дымовую завесу, поджигая в разных концах поля солому. Македонцы Скопской Котлины первого марта «дымили» соломой для отгона змей и блох; сербы на Сорок мучеников дымом от костров прогоняли змей, насекомых, болезни. Во Владимирокой губ. во время пожара крестьяне топили печи, полагая, что «дым на дым или огонь на огонь **нейдет**» (Завойко//ЭО 1914 3/4:118). Вост. и зап. славяне грозовые тучи отгоняют дымом сжигаемой освященной вербы; в карпат. селах говорят при этом: «Пусть тучи в небе разойдутся так же, как **расходится дым от этой вербы!**» (Бог.ВТНИ:229-230). Отгонные формулы с упоминанием Д. используются и в др. ритуалах: например, в Полесье при лечении ребенка от испуга его **обязывают** нитью четверговой свечи, которую затем сжигают со словами: «**Дымшча, дымшча, идиця уроки з дымшча**»; избавляясь от муравьев, бросают в **печь палку из муравейника** и говорят: «**Идиця за дымам, за шыам, за ветрам**» (ПА, Гомел. обл., Вост. р-н, с. Присно).

Д. прогоняет прячущегося во время грозы в **печной трубе дьявола (карп.)**; активизирующихся в марте **вешпич (черногор.)**; шествующих по селу во вторник на первой неделе **Великого поста «тодорцев» (с.-в.-серб.)** и пр. Для **задабривания** вредоносных демонов, **наоборот**, запрещается **кадить** дымом костров в определенные праздники, например, в Тодоров вторник (с.-в.-серб.).

В ю.-слав. отгонных формулах **против Д.** к нему обращаются как к **живо-**

му существу, называют его по имени (серб.-хорв. **Каралим**, букв. 'густой, черный дым', **Косталим**, **Сакалим**), **задабривают** и **изгоняют** из дома, предлагая ему за дверью яйца, хлеб, вино и пр. Например, если Д. из очага начинает клубиться по дому, дети машут руками в сторону двери и говорят: «**Tamo, dime karadime, / tamo su ti vjata, / i pečena jaja, / i varene kosti, / nek ti bude dosti**» [Там, дым-Каралим, там тебе дверь, и жареные яйца, и вареные кости, довольствуйся этим] (ZNZO 1912/17:184). В юж. и вост. Сербии считается, что Д. идет на того, кто помочился на перекрестке.

В виде Д. появляются разные демонические персонажи. По рус. преданиям, в **черный Д.** превращаются исчезающие, **улетающие черти, бесы**. По верованиям хорватов **Каставцины**, на человека может напасть **тлак** — демон в виде густого Д., без лица, с огромными когтями. Словен. **dimek** — карлик «дымчатой» окраски, помогающий горнякам отыскивать **каменный уголь**.

По Д. распознают нечистую силу: в Д. сжигаемых в Сочельник поленьев можно увидеть **ведьму (морав.-словац.)**; Д. из печной трубы в доме **ведьмы идет против ветра (волгод.)**; если из земли поднимается Д., значит в данном месте **закопан клад (в.-серб.)** и т. д. Поляки полагают, что в Д. от просыпанной в огонь муки при выпечке **хлеба обитают «пашетники»**.

В виде Д. нередко представляются **белезани**. Кашубы считают, что с серым дымом на человека **налетает холера**, отчего тот сразу умирает. В разных рус. областях рассказывают, что при лечении от порчи **болезни вылетает из больного в виде темных клубов Д.**; такой Д. **небезопасен** для окружающих здоровых людей (Галиция). При лечении ряда болезней (особенно — **зубов, горла**), **наоборот**, **предписывается вдыхать** Д. различных сжигаемых предметов (шерсти, волос, янтаря, корней растений и пр.).

Лит.: SSSL 1/1:314-321; Мыз.К.С.52,57,188; Аф.ПВ 1:99-100; 3:209-210; Байб.ЖОБС: 116,163,167; Ерм.НСМ 4:335; СРНГ 8:292; ТОРП:23; ПА; Булг.П.:181; Дам.ИС:305; Никир.ППП:285; Ром.БС 8:319; Бог.ВТНИ: 229-230; Бул.УН:309; Дан.ЭСР 1:3.41; Чуб.ТЭСЭ 1/1: 2,24,30; Шух.Г 4:246; Вак.ПО: 51; Марин.ИИ 1:277; Бос.ГОСВ:145; Златк.

ФОН:311, Нр.д.ГОС.149,159-160; Ф.на.СК: 393; Jard.K:106; Kur.PLS 1:218; Kur.PLS 2: 20,331,368; Fisch.KEP:73; Fisch.ZP:47-50; Stelm.ROP: 66-67; Sychta SGK 1:196, 3:299-300, 5:34; Świąt.LN.511,567; ZWAK 1887/11: 162; ZOZL:21; Horv.RZL:71; Husek IIMS:253; Olej.LT:109; Zamag.:257.

А. А. Плотникова

ДЬЯВОЛ - см. **Черт**.

ДЯТЕЛ — птица, наделяемая в народных представлениях хтонической и огненной символикой.

Происхождение Д. легенды связывают с человеком: «воюуа й дятел були перше людьми, а посли Бог так дав, що поробились птицями» (укр., Аф.ПВ 3:225); дятлом стал плотник (укр. закарпат.), пчеловод, который в воскресенье долбил сосну, чтобы сделать борты (минск.); в Д. Бог превратил пасечника в наказание за работу в воскресенье, когда он делал топором зарубку на дереве, в котором находился рой пчел, и с тех пор всякий день, невзирая на праздники, Д. долбит дерево клювом (бел. гомел.). В гуцул. поверье несведобность мяса Д. обьясняется грехами этой птицы, долбящей деревья и крыши по воскресным и праздничным дням. Украинцы Подолии не употребляют Д. в пищу, считая его воплощением души человека, искупающего свои грехи.

Характерная особенность Д. — его хтоническая природа. Украинцы говорят, что «дятел из земли», «а что из земли, то от самого Бога» (Клинг.ЖАСС:97). Д. имеет отношение к подземным сокровищам. Добыть их можно с помощью омелы, растущей на дереве, в дупле которого обитает Д.: нужно стучать по дереву, пока Д. не сорвет омелу и не сбросит ее вниз, тогда с ее помощью в Иванову ночь можно извлечь из-под земли клад (н.-луж.).

Поверье о Д., добывающем «разрыв-траву», широко представлено в разных слав. традициях. Устроив себе гнездо в дупле дерева, черный Д. (желна) покидает его на несколько дней, а потом возвращается, принося в клюве чудесный корень, с помощью которого можно открывать любые замки и затворы (луж.). В Хорватии трава,

отмыкающая без ключа все запоры, носит название: *zemaljski ključ* (земной ключ). Чтобы заполучить ее, нужно забить клином дупло черного Д. и расстелить под ним красный платок. Д. принесет чудесную траву, выбьет ею клин из дупла, а траву бросит на красный платок, думая, что это огонь, в котором трава сгорит (хорв. сходные поверья существуют в центр. и юж. Малопольше). Такими же свойствами в поверьях сербов и хорватов обладает и трава *детелина* (трилистник, вид клевера, рус. *янтлина, дятельник, дятловина*), связанная с Д. лишь названием: тот, кто носит ее под языком или под кожей ладони, сможет отмыкать любые замки, а также откапывать с ее помощью клады. Аналогичные представления известны и вост. славянам. Воры добывают траву, забивая клином дупло желны с ее пленцами, а потом зашивают ее под кожу правой руки. Тогда достаточно лишь прикоснуться рукой к замку, как он сам собой откроется. У зап. славян, помимо лужичан, это поверье о Д. известно также чехам и полякам. В различных слав. зонах в роли добытчика «разрыв-травы», кроме Д. и желны, выступают также угод, сова, сорока, еж и такие хтонические животные, как змея и черепаха. В оближении Д. с черепахой определенную роль играет и близость их названий: *желна* и *желя*.

Согласно народным легендам, черный Д. в давние времена провинился перед Богом и в наказание может пить только дождевую воду; желна одна из всех птиц не принимала участие в рывье рек, поэтому Бог не позволил ей пить из рек и озер, и она жалобно кричит: «Пить, пить!» (новгород.); во время рывья птицами моря желна старалась его засыпать, и с тех пор призывает дождь криком: «*Pi-é! pi-é!*» [Пить! пить!] (пол. *sedlec*). Возгласом «*pićci! pićci!*» передается крик желны и у белорусов, которые толкуют его как предвестие дождя (гроднен.). В зап. Болгарии Д. накликает дождь криком: «Сип-сип» [Лей-лей] (кюстендил). Приметой дождя служит крик желны у чехов; у поляков писк Д. предвещает летом дождь, а зимой снег (новосоидец.). Дождь предвещает также Д., залетевший в деревню (краков.). У хорватов известна иная примета: если зимой желна закричит «*jug, jug, jug!*» [юг, юг, юг!], значит подует южный ветер.

Народные поверья наделяют Д. и огненной символической, мотивированной ярко-красной окраской верхней части головы Д. Так, поляки ю.-в. Силезии видят в желне птницу, которая принесла людям огонь (калошиц.). Согласно рус. примете, Д., севший на дом, — к пожару (яологод.). У хорватов голос желны передается словами: «Kijila bi ogaņj / nemať drgv!» [Развела бы огонь, да нет дров!] (ZNŽO 1896/1:6). К этому же кругу представлений относится и огненная символика красной ткани, предназначенной для Д. при добывании «разрыв-травы» (пол., хорв.).

У всех вост. славян распространена примета, что Д. (иногда уточняется: черный), долбящий стену или угол дома, предвещает покойника (в.-слав.). Поэтому и дерево, издолбленное дятлом, почитается неподходящим для строительства и употребляется только на дрова (перм.). Смерть или тяжелую болезнь предвещает также черный Д., перелетевший человеку дорогу (рус.).

Созвучием слов *желна* и *желмы* определяются некоторые медицинские коннотации, присущие образу Д. Так, карпат.

украинцы запрет убивать Д. (укр. *жовна*) объясняют опасением подхватить золотуху (укр. *жовны*), а русские парят и прикладывают траву «дятласвник» к воспаленным железам (*желзам*) на шее (калуж.). Д. находит и иное применение в лечебной практике: поляки Подгалья горячим отваром из желны поят больного лихорадкой.

Лит.: Гуря СЖ; Белова О. В. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях // ЖС 1997/1:34; Кл.ЖАСС:75,96; Чулак. АРС:193; Аф.ПВ 2:398; Манс.ОРЭА 1:44; ТА 798:33об.; Зел.ОРАГО 1:219; Даль ПРН:925; СРНГ 8:308; Шейн МИБЯ 2:352–353; Рет. КДР:53–54; Никиф.ПШ:195; Fed.ЛВ 1:181; ПА; УНВ:122; Потуш. 4, 5; Kaindl Н:104; Fisch. RZE:38; Lud 1907/13:113; Зах.ККр:62; ZNŽO 1896/1:5–6,8, 1905/10:284; Чиж.РВБ:86; Fisch.ZP:34; ZWAK 1881/5:127, 1884/8:294, 1885/9:71, 1887/11:32,41,53; Lnd 1910/16:5; Wiele 1889/3:514; ArchKESUJ 7856/IIIa:M6; ArchISW XI ZUS 6:131; ČSM 1940/64/4:136; Schab.WV:156; Müll.WN:167–168.

А. В. Гуря



ЕВДОКИЯ — христианская мученица II в., память которой отмечается православными 1/14.III. Рус. *Авдотья-всеножа*, брян. *Аздоки*, бел. *Аулакея*, *Яудока*, *Еудоки*. *Аудоки*, *Ардоуця*, *Овдохей*, укр. *Житомир*. *Годушкі*, *Удоки*, ровен. *Улокей*. Другие названия: *свистужья*, так как начинают дуть весенние ветры, *плющица*, поскольку снег тает и оседает, *плюшт*. Болг., серб. *Баба Марта*, болг. *Мартеница*, болг. родоп. *Първа Марта*, *Стара Марта*, *Мрта*; серб. *Мартин дан* (Пирот), *баба Марта*, *света Јевдокија љмијин дан*. Это первый из «заемных», одолженных, по легенде, у февраля дней (болг. *земељци*, *земници*, серб. *земци*, *земети дни*, *узијница*, (бабини) *позайменици*) или «трех баб» (болг. *баби*, серб. *бабини дни*, см. *Баба, Март*). По легенде, св. Евдоха (Баба Марта) с этого дня скидывает по одному кожуху в день.

Е. считается началом весны или лета: э.-миссл., серб. *летник* (Охрид, Дебар, Черногория), серб. *пролетњак*. По погоде в этот день гадают о весне. Если сурок вылезет из норы, свистнет два раза и снова спрячется, то еще две недели будет стоять холода, если три раза — через неделю наступит весна (укр.). Если вол или курица напьются из-под стрехи — теплая весна, теплый год, хороший сенокос; если дождь — будет большой урожай жита, мороз — гречиха померзнет при цветении, выюга — холодный неурожайный год (рус.), облачно — урожайный (серб.). Если в этот день ударит первый гром — будет богатый урожай и удачный год, но умрет много старух (болг.). Заслышав гром, бьют камнем и вальком по амбару, бочкам, корзинам с пожеланием «наполни, Господи», «дабы уродилось жито и виноград», бьют и по маслобойкам, чтобы показать Богу, что они пусты (болг.).

На Балканах день св. Е. посвящен очистительным обрядам. Сербы «изгоняют» из сада и со двора змей и ящериц, кладут на

ворота и окна рога и копыта в качестве апотропеев. В Зете звонят в колокола, стучат по металлическим предметам, чтобы выгнать всякую нечисть. Мусульмане Черногории окуривают дымом навоза дом, чтобы охранить его от змей и насекомых. Прогоняют скот между двумя «живыми» кострами или зажженными свечами. В Черногорском Приморье украшают ветками двери и окна, в Македонии ветки прикрепляют к изголовью постелей.

В Болгарии женщины метут дом и двор, жгут мусор, прыгают через костер, чтобы не покусали змеи и чтобы в доме не было блох, приговаривая: «Вон, блохи, входи, Марта!» Дети перед восходом солнца трижды обегают дом, ударяя в жестянки: «Убегайте, змеи и ящерицы, баба Марта идет!». Другие формулы отсылают нечисть (насекомых, ящериц, мышей и волков) в другое село, лес, в воду, в «штаны к цыгану, молодухе», к собакам и кошкам. Первоапрельские костры должны были «развеселить», «сжечь/подкурить бабу Марту». В Банате болгары выражают пожелание: «Баба Марта, я тебя грею сегодня, а ты меня завтра», а когда все перепрыгнут через костер, кричат: «Дед Алия, выпьем теплой ракии». В Родопях обязанность раскладывать огонь возлагается на молодых женщин и мужчин. В Златоградском окр. все окуривают друг друга: мужчин, «чтобы раскрылась ширинка», и женщин, чтобы задрали юбки. Но в доме огонь разжигать запрещено, иначе все побиет град и в поле будет головня.

В вост. Болгарии, чтобы расположить к себе бабу Марту, женщины бросают красные пояса или косынки на забор или деревья, чтобы «встретить бабулю красным», «чтобы баба Марта рассмеялась», при этом строго запрещено носить белое белье и белую одежду (ср. *Мартеница*). В Родопях этот день празднуют от болезней, особенно опасности подвергаются в этот день глаза.

В Смолянском окр. все встают затемно, чтобы «Марта не написала им в глаза», так как считается, что «она принесет сонливость» (то же у бессарабских болгар). В Страндже Марту угощают разваренным зерном, которое бросают за окно (ср. Варвара, Панопермия). В Софийском окр. протирают глаза «магичным цветком» (в Стружском окр. Македонии это собранный с утра кукурузик), заклиная: «Пусть у Марты глаза болят, а у меня не болят». В вост. Родопях говорят, что «баба Марта оставляет отметки на глазах и лбу». В юж. Болгарии считают, что первое мартовское солнце опалает лица девушек и детей.

В Болгарии старухам не рекомендуют выходить с утра на улицу, так как баба Марта, чтобы подобреть, должна встретить первой девушку. В Сербии старухи празднуют этот день, чтобы быть **здоровыми** весь год. В этот день соблюдается ряд запретов: ничего не одалживают из дома, не стирают белье из страха перед градом. У вост. славян женщинам (особенно беременным и матерям семейства) запрещено прясть, ткать, можно только сучить нити, резать овечьими ножницами. Нельзя оставлять недопряденную мычку, иначе придет «Годюшка» и будет прясть ночью (житомир., ср. Пятница), иногда же наоборот, рекомендуют прясть: «**спради, гуальцй, бо будуш** голые боки, як не прасьцимеш» (гомел., ПА).

Коядники-«**кстичари**», дети, а в Македонии и взрослые, обходят дома с поздравлениями. У русских и белорусов «гукуют» весну, начинают петь веснянки и поют их до Троицы.

У белорусов Е. — окончание срока зимних и начало весенних наймов. Начинают высаживать капустную рассаду, но считают, что сначала ее можно посадить лишь немного, так как Е. замерла в этот день (Печенижин). Запоминают день **недела**, на который пришлось Е., и не сеют в этот день (полес.). Осваивают воду в церкви и льют ее в колодец, чтобы была хорошая вода (ровен.).

Лит.: Дурново Н. Н. Легенда об Адакес Святий мученице // СХИФО 1914/21:693-696; Кабакова Г. И. Структура и география легенды о мартовской старухе // СБФ-86: 209-221; Каал. [НМ:100-101; ЭБ:43; Schnaid. LP 1907/13:28; Вълчинова Г. Сечко и Мар-

та — формирането на един митологичен комплекс в българската народна култура // ВПНДК 2: 33-77; БМ:17-18.

Г. И. Кабакова

ЕВРЕЙ — в традиционной культуре выступает как персонаж, связанный с понятиями «чужого», нечистого, демонического, что обуславливает двойственное отношение к нему (см. Инородец).

Обособленность Е. и славян определяется конфессиональными различиями. Иудаизм (*жидовская вера*) — воспринимается как враждебная христианству. Объект религиозного почитания Е. — «баран **позоложенный**», «телец раскрашенный», «пес», «корова без рогов с коротким хвостом», «болван», «божок в виде змеи» (пол.; ср. библейские образы золотого тельца, змеи, появившейся из жезла Моисея). Представление о том, что Е. поклоняются солнцу, **звездам**, месяцу (пол.) основано на наблюдении за молитвами на новолуние и за ритуальными действиями в период между еврейским Новым годом и Судным днем (моление над водой). В Польше «еврейским богом» считали удача, принимая его за *bożka żydowskiego* (ZWAK 1881/S:126). Еврейское богослужение пародируется в пастушеских игровых действиях «w żydów» («в евреев»; Карпаты) и «chrzest Żyda» («крещение еврея»; окр. Плоцка).

Причина гонимости Е. — Божье проклятие за распятие Христа: Е. обречены на вечную жизнь, сидят за морем и не могут добраться до своей страны, т. к. вода в море кипит (Галиция). Ср. славянские версии сюжета об Агасфере (СУС:777): *вечным жидом* становится Е., прогнавший Христа от порога своего дома (бел., укр.); в Подолии рассказывают о вечных странниках — мужчине и женщине: они ходят по свету, встречаясь раз в сто лет. Вечный жид стареет и молодеет вместе с месяцем и обречен на скитание до Страшного Суда (бел.; ср. укр. поверье, что вместе с месяцем перерождаются Е., стоящие на страже у Гроба Господня); он очень маленького роста, т. к. стоптал ноги до колен; когда он их до конца стопчет, наступит конец света (*кашуб.*). Религиозные обряды Е. воспринимаются как

ежегодное «воспроизведение» мучений и казни Христа, а главная книга Е. — Талмуд считается собранием записей о том, как Христа распинали (ю.-в. Польша, кроснен., бельскоподляс.).

Представление о нечистоте Е, связанные с распространенным в средние века верованием об обрядовом употреблении евреями крови. В памятниках болг. книжности XVIII в. упоминается о добавлении евреями собственной крови и послеродовых выделений в еду и питье (ср. мотив питья крови как приобщения к еврейству в болг. песнях — Ломско). Пасха Е. была оквернена кровопролитием, поэтому ритуальным блюдом является сухой (бесквасный) хлеб, т. к. мука и вода не были запятаны (гомел., ПА). Кровь требуется Е., чтобы «открыть» глаза своим новорожденным, которые рождаются слепыми (пол.), чтобы «причащать» своих жен, дабы те могли иметь детей (укр. *жакришт.*). Контакты с Е. считались греховными: посещение еврейских домов, употребление в пищу еврейских опресноков, совместное омовение, обращение к лекарям-Е., браки с Е. наказывались отлучением от церкви.

Признаком нечистоты Е. является запах — устойчивая характеристика инородца. Е. распространяют смрад, который исчезает или сменяется благоуханием после крещения (болг., полес.), пахнут чесноком, луком (о.-слав.). На нечистоту Е. указывают и постоянные фольклорные эпитеты: болг. *мръсни* 'грязные', *жълти* 'желтые' (см. *Желтый цвет*).

Е. и нечистые животные. Запрет на употребление евреями в пищу свинины объясняет о.-слав. сюжет о превращении еврейской женщины в свинью (в назидание евреям Христос превратил в свинью спрятанную под корыто женщину, поэтому свинья — «жидовская тегма»). Ср. поверья: евреи клянутся у раввина, стоя на свиной шкуре (бел.); если мужчина вступит в любовную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будет плодиться свинья (укр., бел.). Разведение в хозяйстве коз (ср. рус. *жидовская корова*, пол. *żydowskie zwierzę*) служит признаком того, что кто-либо из семьи склонен «рыгзрасціцьца» (бел., Никиф. ППП:156). *Евреи* называются волки в заговорах: «Святы Юрай-Ягорай <...> рассылай сваіх яўрэяў (яўкоў) па цёмных ля-

сах, па даікіх балатах...» (бел.; Зам., № 156). Сорока — это превращенная Христом в птицу еврейка (пшемьсл.). Змеи произошли из спрятанного евреями под корытом черта (могилев.). «Еврейскими» птицами считаются угод (укр., бел., пол. *вудвуд жидаяски, жазуля жидовска, жидівська (жидовська, єврейська) зозуля, єврейська зозуля, żydowska żaguzia*); куропатка (полес. *єврейська курочка*); дикий голубь (полес. *жыдоўскі голубь*); хохлатый жаворонок (пол. *żtęciuch*), любящий копаться в мусорных кучах, как это будто бы делают Е.

У Е., как и у других инородцев, нет души, поэтому о смерти Е. говорят, как о смерти животного: русик. *жид іздох, жид ізгіб*, полес. на *яўрэю кажуть здохла*. В то же время бытуют поверья о Е.-двродушниках (карпат.); для душ евреев и некрещеных детей существует особое место *otchłan* — пещера или бездонная темная пропасть (пол.); душа умершего Е. переселяется в коня (карпат.), в удода (пол.).

Отсутствие души указывает на связь Е. с нечистой силой. В виде Е. появляется черт (укр.), водяной («маленький Е. в ермолке и халате, который что-то бормотал по-еврейски» и распространял запах серы — пол., Вар. KUW:93). Черта в виде вихря можно отогнать словами «на салац», «куций, салац!», т. к. он не любит сала так же, как Е., ему подчиненные (минци.). Ср. укр. поговорку *що чорт, що жид, то рідні брати* (Номис УПП:155). Освященное сало использовалось при лечении лихорадки-жидовки у кубанских казаков.

С чертом связаны праздники Е.: Пейсах (черт посещает дома Е., см. *Иноходец*); Судный день (полес. *холун, ханун, подляс. śharim*), когда черт покидает Е. из каждого села или местечка (полес. *ханун жидка ухоніў*). Чтобы уберечься от этого, Е. приглашают на молитву христианина с громичной свечой, принесенной из церкви на Сретенье (бел.). В Полесье (с. Рясное) *жидівська судна ноч* с грозой, сверканием молний (ср. Воробинная ночь) приурочивается к еврейскому празднику Кушей, и название *рабинова ноч* объясняется через слово *рибин* 'раввин' (житомир., ПА). Кануна Судного дня боятся не только Е.; считается, что этой ночью еврейский черт *Śharim* «разрывает» христианских детей (белосток.). В еврейские праздники активизиру-



«Еврей». Масленичная маска *раженого*. Чехия

ются ходячие покойники — упыри, самоубийцы (пол.). Эти дни неблагоприятны для хозяйственной деятельности: в праздник Кущей нельзя рубить и складывать в бочки капусту — сгниет (бел.); во время жидовс-

ких *стиянов* (день моления над водой) нельзя сеять рожь: «встанет» пустая солома (витеб.)- В то же время суббота (день отдыха Е.) считалась благоприятной для посева: в этот день воробын (укр., полес. *жиды*,

жидки), как и Е, справляют субботу и не вредят посевам (укр.).

Евреям приписывались способности колдунов. Е.-«планетники» наводили порчу (Подолля); Е.-корчмарь, подбрасывая в питье кусочки веревки висельника, приобщали людей к пьянству (польско-бел. пограничье, верховинцы Закарпаття); Е.-торговцы, вырвав из-под крыла у курицы три пера и произнеся «Тебе мясо, а мне перья», лишали ее способности нести яйца (вост. Мазошье); Е.-анахарь мог перебороть вредоносные действия ведьмы, отбирающей у коров молоко (Брест., ПА), с помощью молитвы потушить пожар от молнии (рвен., ПА). Е. обвинялись в насылании болезней: в польских источниках XVII в. имеются указания на то, что Е. распространяли моровое поветрие, заставляя нанятого ими крестьянина вливать молоко христианской женщины в ухо висельника. В середине XIX в. во время эпидемии холеры в Польше возникло возмущение среди населения из-за того, что Е. якобы закопали на своем кладбище колокольчик и мельничные задвижки, чтобы отвести хмеру от еврейских домов и насыть ее на дома христиан (Дуг. KUW:262–263). Во время холеры Е. крали крест с кладбища, сжигали его и обводили углями свои дома (дрогобыч.).

Предметы, принадлежащие Е., использовались в магии. При изготовлении сети в первые ячейки вплетали нитку из украденного талеса (ритуальной одежды), тогда в сеть «душка будиць виць рыба» (Бел., Никиф.ППП:198); украденные у Е. горшки бросали в колодец во время засухи (Полесье; ср. обычай обливания Е. водой во время засухи — мазыр., ПА).

Лит.: Белова О. Евреи глазами славян (по материалам традиционной народной культуры) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996/13:110–119; Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение. 1997/1:25–32; Sata A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej Warszawa, 1992; Подорожна О. Образот на «нещастивия» еврейи в българската книжнина от XVIII — началото на XIX век и във фолклора // БФ 1994/3:10–22; Грахтенберг Д. Дьявол и еврей. М.; Иерусалим, 1998; Бул.УН:162–184; ЕЗ 1896/2:34–36; 1902/12:33–34, 66–67, 105–106, 201–202; ЭО

1896/1:119–120; Никиф.ППП:70,83,107,156, 198,212,244,263; Fed.I.B 1:221,237 238,273 276,381,415; Lud 1902/8:147; 1903/9:408–409; Тура СЖ:840.

О. В. Белова

ЕДА в народной традиции регламентируется социальными нормами и традиционными обычаями, является составной частью семейных, календарных, хозяйственных и окказиональных обрядов (см. Трапеза). Степень ритуализации Е. зависела от ее характера (повседневная или праздничная, домашняя или общественная, частная или официальная), места Е. (дома, во время работы в поле, во время помнок на кладбище и т. д.), времени дня, состава участников (присутствие родственников, священника, др. гостей). Правила соблюдались строже во время обеда и ужина, чем во время завтрака и полдника, в присутствии гостей строже, чем в кругу семьи, и во время праздничных трапез — строже, чем во время повседневных.

Поведение людей за столом зависело от их социального и половозрастного статуса (старшие — младшие, взрослые — дети, мужчины — женщины). Особо выделяются роли главы семьи и хозяйки-стряпухи (см. Хозяин, хозяйка). Хозяин во время Е. занимал наиболее почетное место, распоряжался трапезой, наблюдал за порядком и справедливым распределением пищи, хозяйка готовила пищу и подавала ее на стол.

У вост. славян правила поведения за столом мотивируются присутствием в доме икон, а требование аккуратно обращаться с пищей — ее сакральным характером. Е. организуется таким образом, чтобы представить пищу, подаваемую стряпухой, как дары, исходящие от Бога. Хозяин дома, занимающий место во главе стола, под иконами, действует как бы от имени Бога, который незримо наблюдает за людьми и их отношением к дарам, соотрапезники же воздают Богу благодарность и выражают свое почтение.

Перед Е. все молились на иконы или просто крестились, а также мыли руки и вытирали их полотенцем. Есть неумытыми руками считалось грехом, потому что вместе с пищей в человека может попасть нечисть

(Новгород.). При Е. в поле за неизменным **алды** вытирали руки о землю, приписывая ей очистительную силу (рус., болгар.).

Хозяин садился за стол первым и только после этого занимали свои места остальные члены семьи. Он и начинал Е., и заканчивал ее первым. При приеме гостей полагалось, чтобы хозяин сначала сам **испробовал** пищу и питье: этим показывали, что угощение не отравлено и с ним не насылается порча. Во время обеда не вставали даже в том случае, если вошел старший по возрасту. Гостю лишь кланялись из-за стола и на его слова «Хлеб и соль» отвечали: «Хлеба кушать!» (рус.). До конца Е. **оставать** из-за стола можно было только с разрешения хозяина. В Орлов. губ. старались подольше посидеть за столом после Е., потому что «сколько за столом просидишь, столько в царстве небесном пробудешь» (ГА, № 1092, л. 4).

Место, занимаемое за столом, являлось важным показателем семейного и социального положения человека. Наиболее почетным у вост. и зап. славян считалось место во главе стола, где сидел обычно хозяин дома, а в присутствии гостей — наиболее почетный из них. По сторонам от хозяина садились старшие мужчины, за ними — младшие, на самом нижнем конце стола — женщины; те из них, кому не хватало места за столом, ели на **лавке** или возле печи. Известен и др. способ рассаживания: с одной стороны — по старшинству мужчины, с другой, напротив них, — женщины. Стряпуха нередко вообще не садилась за стол, а ела стоя или после того, как все отобедали.

У всех славян полагалось есть чинно, не разрешалось во время Е. ругаться или препираться друг с другом, зато можно было говорить про хозяйство и работу. В благочестивых семьях обед проходил в молчании. По рус. поверью, за обедом или ужином не смеются, иначе бес будет испражняться в кушанье (архангел., костром.).

Торопливость в Е. признавалась неприличной и греховной. Если один из оттрапезников брал слишком много пищи, то «большак» спрашивал: «Чего хватаешь? Али за двух хочешь есть?», подразумевая под вторым едоком дьявола (Новгород. губ.). Впрочем, считали, что тот, кто быстро ест, быстро и работает, а тот, кто ест медленно, и работает так же; поэтому при найме работника или кухарки усаживали их за стол и

наблюдали за тем, как они едят. По рус. поверью, если ребенок ест быстро, то он будет хорошо работать, когда вырастет.

Все члены семьи ели из общей миски, опуская в нее по очереди свои ложки. Первую ложку набирал хозяин; съхлебнув с нее суп, он клал ложку на стол и ждал, пока все зачерпнут по ложке; далее соблюдался тот же порядок. Тот, кто во время Е. не выпускал из рук ложки и хлеба, считался прожорливым. Обращение с ложками и ножом во время Е. регламентировалось многочисленными правилами (см. Ложка, Нож).

Согласно поверьям вост. славян, при еде присутствуют добрые и злые духи — ангелы и черти. Праведное, христианское поведение заслуживает благословение ангелов; греховное, языческое — прогоняет их от стола, радует чертей и побуждает их вмешаться в трапезу.

После ужина миски, из которых ели, обязательно убирали со стола, иначе ночью явится черт и будет из них есть (витеб.) или посуду станет вылизывать домовый (харьков.). Впрочем, после похорон, в поминальные дни и в Сочельник посуду оставляли на столе на ночь для умерших. Если кто-нибудь из семьи уехал, то три дня не мыли хату и не убирали посуду со стола (гомел.). Вду, оставшуюся с пасхального **заговонья**, оставляли на столе, прикрыв скатертью, «чтобы обеспечить сытую жизнь на весь год» (Заонежье).

У вост. славян после Е. полагалось выходить **из-за** стола с той же стороны, с которой человек заходил на свое место; считалось, что у того, кто обойдет стол кругом, «народится целое застолье ребятишек» (Новгород.), не будут жить крестники (ярослав.), умрет жена, мать или другой родственник (укр.), в семье будет ссора (Минск. губ.). Русские, украинцы и белорусы полагали также, что тому, кто обойдет стол, суждено заблудиться в лесу. Круговой обход стола был возможен только в ритуальной ситуации — во время свадьбы, трудных родов и др.

Если обед проходил в кругу семьи, то за него благодарили Бога, а не хозяйку, напр.: «Спасибі Богу і Матері Божій, Пречистій святій і всім святим за дар Божий, за обід» (чернигов.). Если же обедали в гостях, то говорили: «Спасибо за хлеб-соль!» (рус.). Хозяева переадресовывали благодарность бо-

жественному подателю пищи, напр.: «Спасыби за хлиб, за сить, за кашу и за милость вашу!» — «Ни за що! Богу дякуйте! Спасыби и вам за ласку» (харьков.).

В России не разрешалось плохо отзываться о пище. Ее вкусовые качества, согласно «Домострою» (XVI в.), зависят не только от мастерства стряпухи, но и от поведения участников трапезы. Если едят с благоговением и в молчании или веда духовную беседу, то еда и питье бывают в сладость, а если похулят их, то они словно превращаются в отбросы. Нужно хвалить дар Божий и есть с благодарностью, тогда Бог пошлет благоухание и превратит горечь в сладость.

Наиболее сакральными видами пищи у вост. и зап. славян были хлеб и соль. У всех слав. народов ронять крошки на пол во время В. считалось большим грехом, поэтому их тщательно собирали, целовали и ели сами, скармливали птицам или скоту, стряхивали в огонь.

В. регламентируется рядом примет и запретов. Нельзя есть слишком рано ~ «долю проешь» (Житомир, губ.). Не следует есть, сидя за спиной ребенка, иначе съешь его силу (укр.). После питья чая не мыли чашек, чтобы не перевелось богатство (вологод.). Если кто-то закашлялся во время В., значит кто-то спешит и кашлянувшему следует постучать снизу в крышку стола для того, чтобы ожидаемый скорее пришел (орлов.). Если девушка любит пенки от молока, то в день, когда она пойдет замуж, будет идти дождь (гомел.) или она выйдет замуж за бородатого (новгород.). Если человек роняет пищу, которую несет ко рту, значит ему кто-то завидует (словац.).

Нельзя есть на непокрытом столе, чтобы «злыдни» не напали, а девушку нельзя на нем угощать, чтобы муж у нее не был лысым (укр.). Если после ужина вымыть всю столешницу, не оставив ни одного сухого места, то потонет в море кто-нибудь из близких (с.-рус.).

Вост. славяне объясняли обжорство тем, что вместе с человеком в еду принимает участие и нечистая сила: «Кто сядет есть, не умывши рук и не помолвившись, то этот человек съедает в три раза более, чем ему полагается, потому что это будет есть не он, а с ним сидящие домовые, ассовые и проч.» (орлов.). Согласно легенде, один богатый

мужик сажился за стол, не вымыв рук и не молясь Богу; он съедл две корки хлеба и полкоровы, но не мог насытиться; странник попросил богача оглянуться, и тот увидел, что за его спиной стояли и ели вместе с ним лешие и домовые; после того как богач умыл руки и перекрестился, он стал есть нормально; теперь за ним стоял светлый ангел в белой одежде и благословлял его трапезу (орлов.). Русские и украинцы приписывали обжорство различным представителям нечистой силы. В одной укр. быличке мертвец выпивает два ведра водки и съедает восемь ведер пищи, в другой не удается накормить уродливого крикливого ребенка, подброшенного ведьмой вместо украденного человеческого дитя; стоит выйти из дома, как он съедает всю пищу (см. Подмена ребенка).

Лит.: Аф.ПВ 2:43-44; ЭП:5-55,91-97; Максимов С. В. Рус. человек в гостях // Эдушевное слово 1886/12:416-417; СБОРЯС 1891/49:153; ТА, №№ 334, л. 1-11; 1092, л. 6-7; Богатырев П. Г Семантика и функция сельского этикета // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970:67-75; Топорков А. Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. Л. 1985:223-242; Страх.КД:53-68,81-97; ЭВС:306-307; Рабинович М. Г Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1985:234-243; Вайбурич А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографич. очерки. Л., 1990:133-160; Топорков А. Л. Структура и функции сельского застольного этикета у восточных славян // Этнознаковые функции культуры. М., 1991:190-203; Зел.ВЭ:151-152; Лог МКЗ:114-130; Домострой. СПб., 1994:93; Рус.:386-387; КСК 1997/2 (там лит.); Аким.ББК:141-147; Никиф.ОПЖБ:49-64; Никиф.ППП:88-99; Серж.ПЭ: 77-80. ЭО 1899/1-2:268-271, 306; Загл.ХСЧ:108,180-183; Гавр.КЛДК:75; ХСК. Wisla 1900/14/1: 57-58; Kub.CHTL; Szromba-Ryszowa Z. Bisciadu wiejskie // EP 1984/28/1:104-131; SN 1962/2:256-275; Ног.:326.

А. А. Топорков

ЕДИНОРОГ — мифическое животное, персонаж книжных и народных славянских легенд. Упоминается в «Физиологе», «Хрис-

тианской Топографии», «Повести о Варлааме и Иоасафе», bestiarii Дамаскина Студита, «Луцидариусе», «Слове о рассечении человеческого естества», азбукочниках как сильный, свирепый или, наоборот, кроткий зверь с одним рогом, подобный козленку, коню или ослу. Е. не имеет пары: прожив 552 года, он возрождается из собственного рога (ср. представления о птице фениксе, возрождающейся из пепла каждые 500 лет). В книжных памятниках символика Е. неоднозначна: он трактуется как образ Христа, символ непорочного зачатия или как образ смерти или беса, что может объясняться влиянием разновременных традиций.

Иконография Ранние изображения Е. в византийских и славянских рукописях представляют его как однорогого зверя из породы кошачьих. С XVI в. распространяется «геральдический» Е. — лошадка с витым рогом на лбу (ср. *Боньча* — древний польский герб, золотые Ивана III, печать Ивана IV, эмблема Московского печатного двора). Некоторые изображения Е. (Лаврашевское Евангелие XIV в.) напоминают образы животных из Апокалипсиса (Откровение, гл. 4:7—9).

В фольклоре вост. и зап. славян Е. (*идинарах, таганрах, единорожець, носорожець, jedynorożec*) упоминается в легендах о Всемирном потопе: отказывается войти в ковчег, понадеявшись на свою силу и выносливость, и тонет (укр.); падает с ковчега в воду (з.-укр.). Ной сталкивает Е. с ковчега, чтобы он не колот рогом других животных: этим объясняется отсутствие пары у самки Е. (пол.). Возможный источник этого сюжета — талмудическая легенда о звере *гесет*, который не поместился в ковчеге из-за своих размеров и плыл за ним на привязи. Обычно Е. описывается как «зверь» с одним рогом: *ribu to jest jak koni, ribu jak krowa* (то ли как конь, то ли как корова; ираков.); *oni maw odim rig sered golovi, na nim 12 pasemku, na kazdim pasemku sce 12 pasemka menich (гуцул.)*. Иногда Е. выступает как водолавающая птица (*птих-одноріг, птах йдиноріг, йиден птах вилкий з йидним рогом, птах носорожець*; укр.), что сближает его с мифическим лебедем по имени Стратим, который также отказался войти в ковчег и погиб во время потопы (бел.; Ром.БС 4:10). Русские Забайкалья рассказывают об утонувшем во

время потопы мамонте, которому птицы садилась на рога (Фрм.НСМ 3:287; Герасимов Б. Сказки, собранные в Западных предгорьях Алтая // Зап. Семипалатинского подотдела Зап.-Сиб. Отдела РГО. Семипалатинск, 1913:87). Подтверждением существования Е. (мамонты) служат его рога и кости, якобы разнесенные по свету Всемирным потопом, которым приписываются чудесные свойства (противоядие, «средство от запора воды», возвращение молодости и здоровья). Апокалиптическая символика Е. отразилась в народных легендах периода Первой мировой войны: кайзер Вильгельм имел на груди знак — *зверя-единорога* с огненной пастью и *хвостом-молнией* (вороньей), хвостик и медный рог на голове (урал.).

Е. соотносится с Индриком-зверем духовного стиха о Голубиной книге (*Индра, Вынлрик, бело-Яндрих, Кондрок, Единрог, Единор, Норий, Андриг*). Индрик-единорог — огромный зверь, имеющий рог (рога); молится Богу, обитает на Фавор-горе (Синохой, Святой, Афонской горе), где «хвалу произносит самому Христу» (ср. символическое уподобление В. Христу в «Физиологе»); «рогом проходит зверь по подземелью, аки ясное солнце по поднебесью» (ср. *то же об инороге* в «Слове о рассечении...» XVII в.); «отмыкает» и «замыкает» водные источники (ср. мотив вражды *единорога* и змея в «Беседе Иерусалимской» — списки о XVII в.). Представления о подземном рогатом (однорогом) звере (*мамонте, маманте*), который «егда ископывает пещеры, тогда согибается и простирается в подобие ползющего змия», «ходит под землею, как под водою», живым никогда не выходит на свет, бытовали у русского населения Сибири, в Нижегород. губ. на Дону (Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком 1715 г. СПб.: 1834:15-16; Зел. ОРАГО 2: 797; Чуак.АРС:235).

Лит.: Белова О. В. Единорог в народных представлениях и книжной традиции славян // ЖС 1994/4:11-15; Белова О. В. Баснословный зверинец // ЖС 1996/2:47-50. Дурново Н. П. К истории сказаний о животных в старинной русской литературе // Древности. Труды Славянской Комиссии Московского Имп. Археологического об-ва. М. 1902/3:81; Сокил В. Народні легенди та переказ українців Карпат.

Кит, 1995:82-83; Бесс.КП 2:372; Добр.СЭС 1: 239; Чуб.ТЭСЭ 1/1211; БЗ 1902/13:3,249; Now.LU 2:10; Каль.ДВ 7:11; ZWAK 1881/5:132.

О. В. Белова

ЕЖЕВИКА (*Rubus fruticosus* и *R. caesius* L.) — рус. *ежевика*, малес. *медведь*, пол. *азула, jeżyna, kera, keryna*, пол. силез. *dzia-
dy*, словац. *černica*, чеш. *ostružina*, серб. *ку-
пина, оструга, чепка Богородице, болг.
къпина* — многолетнее вьющееся, колючее
растение с ягодами терпкого вкуса, в народ-
ных верованиях славян выступает в роли
оберега, наделяется признаками святости,
выполняет продуцирующую функцию; вместе
с тем Е. обнаруживает связь с нечистой
силой и миром мертвых; выполняет роль ме-
диатора между миром людей и миром хтони-
ческих существ (ср. Боярышник, Колю-
чий, Растения-обереги).

Е. используется в качестве **оберега**:
через венюк, в который вплетали побеги
Е. или через ворота, украшенные Е., пасту-
хи-овчары в Юрьев день прогоняли стадо с
пожеланием: «*Както не ви закача къпината,
тъй да не ви лови магия!*» [Как вас не заде-
ла ежевика, так бы не цеплялась к вам ма-
гия] (БМ:196) В венки, которые освящали
на праздники Божьего Тела, в день Успения
Богородицы и вешали на **внешней** стене
дома при входе, вплетали Е. для защиты от
грома (пол.). Е. защищала от ведьм наряду
с крапивой, шиповником, кленом, осиной
(в.-полес.). В Средне-Словац. обл. в по-
стель новобрачных клали кустик Е. В Верх-
ней Крайне, чтобы ребенок начал ходить,
его проводили под Е., верхушка побега ко-
торой вросла в землю или потихоньку вели
ребенка по Е., положенной на пороге дома.
В Кратове (Македония) беременная жен-
щина опоясывалась синей тканью, в которой
было защито ежевичное семя, которое охра-
няло ее от порчи.

В похоронных обрядах юж.
славян прутом Е. измеряли покойника, по
этой мерке копали могилу и мерку **закапы-
вали** вместе с ним; Е. опоясывали покойника
(болг.); сажали куст Е. или клали ее стебли
на могилах, чтобы умершие не превратились
в вампиров (Пирин). В Хорватии (Криже-
вац) умершую беременную женщину хоро-
нили, опоясав ежевикой.

Применение Е. в обрядах, направленных
на увеличение плодородия, основано на
народной этимологии: серб. *купити* 'со-
бирать' — купина 'ежевика'. В Сретечкой
жупе пролезали под Е., затем выкапывали
ее корни, завязывали в тряпку и дома при-
вязывали над очагом, «да им се купи бери-
неТ у купу» [чтобы урожай, счастье, удача
собирались в доме] (ГЕИ 1960-1961/9-
10:130). Для успешного разведения птицы
ее кормили в круге из стебля Е. в день св.
Игната (Болезвац). Е. давали скоту для здо-
ровья и обилия молока (*сербы-границы*).
В селах *Лесковацког* Поморавья, чтобы
было больше молока и масла, для юр-
евского венка брали два прута Е., росшие по
обеим сторонам ручья или долины, говоря:
«Молочная река, масляные берега» (Тур.
ЖОАМ:378).

В народной медицине и ветери-
нарии использовались цветы, ягоды, листья,
ветки, корни Е. На Юрьев день под побе-
гами Е. пролезали жнецы, чтобы во время
жатвы у них не болела спина (серб., ма-
кед.); через венюк из Е. или под растущим
кустом Е. протаскивали больных эпилепси-
ей, людей, заболевших «самодивской» болез-
нью (болг.). Больные лихорадкой прижима-
ли три кустика Е. камнем к земле с угрозой:
«Когда меня опустит лихорадка, тогда я вас
отпушу» (Черногория — Треб.ПДСК:208).
При воспалении слюнных желез три листа
Е. окунали в корыто, из которого пьют
куры, терли ими по очереди под языком у
ребенка и бросали назад через голову (Ро-
допы). При ревматизме тремя листьями Е.
по очереди дотрагивались до больного места
так, чтобы колючки зацепились за кожу,
после чего листья затыкали под камень за
стрехой (Демир-Хисар). Изгоняя болезнь
из скотины, один из участников обряда го-
ворил другому: «*Режь, разрезан [болезнь],
брось в ежевику, у дороги*» (ю.-вост. Герце-
говина, Попово Поле — СБФ:84:46).

С помощью Е. ведьмы наводили
порчу на людей, сделав порошок из су-
шеной Е. (чеш.); отбирали молоко у чужо-
го скота на Юрьев день или Вознесение
(ZNZO 1915/20/1:47). В Словении ленивым
и неприветливым девушкам вместо майского
дерева в ворота затыкали Е. и крапиву. В
зарослях Е. хоронили «вурдалака» (Далма-
ция), там же, по поверьям, мог обитать вам-
пир (сербы Попова Поля), самовилы (Ма-

кедония). В таких местах запрещалось ночевать (макед.).

В этнологических легендах Е. наделяется признаками чистоты и святости и в то же время ~ проклятого растения. В Сербии происхождение Е. связывалось с Богородицей: когда она убежала с младенцем, в ответ на ее мольбу о спасении на дороге выросла Е. и задержала преследователей (р-н Ниша). В другом апокрифическом тексте, который имеет магическую функцию, Е. — одно из многих имен Богородицы. По легенде из Трстена (ок. Дубровника), в Е. была найдена икона Богородицы. Несколько раз хотели ее перенести в церковь, но каждый раз она вновь возвращалась в Е. Ср. изображение Богородицы в горящем кусте Е. (*неопалимая купина*) с коленапреклоненным Моисеем перед ней. Одна из легенд рассказывает о том, что Е. явилась на свет из пальца дьявола, отрубленного им и брошенного на землю, поэтому ее называют *фяво/ве грожује* (серб.). Плоды Е. противопоставляют винограду, созданному Богом (болг.). Ягоды Е. запрещалось пробовать до праздника Преображения, чтобы «не радовать дьявола» («*јер се онда љаво радује*») (СБЗБ 1925/32:116) и не стать слугой дьявола (болг.). По серб. верованиям, Е. стала съедобной только после того, как св. Савва благословил ее. В апокрифических мотивах святые проклинали Е., потому что она не сказала, куда побежал демон, которого они преследовали («*Да си проклета купино, где ти је корен, ту врх да ти је*») [Будь ты проклята, ежевика, где у тебя корень, пусть и верхушка там же будет] (Радсн.ССНМ:227).

В Страндже Е. упоминается в легендах о великанах, которых кое-где называли *кљпичновци* («свищичники»). Они поклонялись Е. и приносили ей жертвы, потому что часто попадались в ее колючие заросли, падали и умирали и оттого постепенно исчезли с лица земли (Странджа:234). По верованиям мусульман (р-н Ниша), Е. проклята Мухаммедом за то, что, убегая от неприятелей, он зацепился за Е., упал и был схвачен. В другой легенде Е. задержала девушку, которая убежала от парня и таким образом стала его жертвой.

Фольклорные мотивы обыгрывают цепкость Е. В песнях юж. славян юноша обращается к Е. с просьбой задержать убегающую от него девушку, зацепившись за ее

одежду; в макед. песне девушку сравнивают с Е. В болг. песне Е. по ночам превращается в девушку. В укр. колядке говорится о мучениях Христа, которому евреи положили на голову терновый венец, а подпоясали Е.

Лит.: СБФ:78:135; Кол.РУ:147. Надм.КК:85; Род.ЗО:263; Ведн.ДКСЛ:54; ЃЛ 12:149; Бор.ЖОЛМ:317,320,378; Ниш.БВП:144; Радсн.СНМ:222—223,224 228; СБЗБ 1925/32:295,402—403; 1953/66:177; Члж.РАБ:152; ЗНЃО 1964/42:388; Кур.PLS 1:303; БНТ 5:451; Ил.РБФГ:132; Пир.:414,416; Род.:72,73; СБНУ 1891/4:105.

В. В. Усачева

ЕЖ — животное, наделяемое в народных представлениях мудростью, а также отвращающими и лечебными свойствами.

По верованиям болгар Ваната, Е. дал совет «деду Богу», как покрыть землю небом (ср. сходные представления у румын). Мудрость Е. раскрывается также в ю.-слав. легендах о женитьбе Солнца: Е. спасает мир от испепеления солнцем. Согласно макед. легенде, Солнце оседлало ослицу и поехало искать девушку себе в невесты. Тогда Е. встал на дороге и остановил ослицу. Солнце не женилось, не породило много других солнц, и мир ушел (пирот.). В болг. варианте легенды Солнце женится на Луне и приглашает на свадьбу всех зверей. Не явился один лишь Е. Солнце отправилось искать Е. и нашло его грызущим камень. На вопрос, зачем он это делает, Е. ответил: «Отныне я учусь есть камни, ведь когда ты женишься, родится много солнц. Когда они будут светить на небе, все сгорит и нечего будет есть». Услышав это, Солнце раздумало *жешпъсья*, а Луна со стыда скрылась от Солнца и теперь не светит, когда на небе Солнце (пловдив.). Согласно болг. поверьям, Е. самый мудрый из животных, т. к. дольше всех живет на свете. Он знает все, что было раньше и о чем люди давно забыли. Он знает также особую омолаживающую траву и никогда не стареет (з.-болг.).

По ю.-слав. представлениям, всеведущий Е. знает, как добыть не только омолаживающую траву, но и «*рарыв-траву*» (болг. *разков, разковиче, серб. расковник*), способную срывать любые запоры, откры-

вать без ключа любые замки. Для этого нужно загородить гнездо с детенышами В. камнями. Вжиха, не сумев преодолеть эту преграду, отправится на поиски «разрыв-травы», а добыв ее, вернется к гнезду и с ее помощью разрушит преграду. Тогда можно подобрать волшебную траву и использовать ее для воровства (ю.-з.-болг. *кюстендел*). Македонцы считают, что В. держит эту траву под языком (дебар.). Такое же поверье зафиксировано в Гомел. обл. Во многих других слав. регионах оно связано не с Е., а с другими животными (черепахой, змеей, желной, удамом и др.).

В легенде из Боснии и Герцеговины происхождение В. связывается с чертом: черт бросил вычесанные волосы под колоду для рубки дров. Эти волосы тут же превратились в В.

В слав. диалектах обличаются иногда названия ежа и барсука (с корнем *jazv-, ср.: рус. (архангел., вологод.) *език*, *собик* (ОЛА 1, карта 10, СРНГ 8:328), *бизуик* (ОЛА 1, карта 10) 'сж' и кашуб. *jaz* 'барсук' (ArchKESUJ 7856/1a,b). По укр. и пол. поверью, существует два вида ежей — один со свиной мордой, другой с собачьей. Первых можно употреблять в пищу, а вторые несъедобны (укр. *житомир*, з.-малопол. и др.). Такое же поверье известно и о барсуке. В Великопольше считают, что свиную и собачью морду может иметь и Е., и барсук.

У украинцев две разновидности В. иногда различаются терминологически: *ярич нести* и *ярич соинський* (Дзєндзєлїський: 226). С представлениями о разных видах В. связано также малопол. поверье, что В. может обратиться в свинью (тариобжег.). Связь В. и барсука со свиньей отражена и в лексике: в.-словац. *лпова ргаса 'еж'* (ОЛА 1, карта 10), рус. *пороситься* 'рожать детенышей (о еже и барсуке)' (Даль 3:320), тамбов. *барсук* 'боров, самец свиньи' (Даль 1:51. СРНГ 2:121).

Благодаря колючкам В. обладает отвращающей силой и используется как *оберег*. Так, для защиты от *богинок*, душащих людей по ночам, кладут себе на грудь шкурку В. (малопол. *кроснен.*); человек, у которого умирают дети, должен убить Е., смазать его кровью палку, прикрепить к ней шкурку В. и выставить у входа в дом (серб.). Возможно, функцию оберега *нимст*

и жежеко — палка с прикрепленной на конце шкуркой Е., с которой ходят в Словении «куренты», ряженые участники масленичного шествия (*штарий*). Сербы носят при себе сердце В. как оберег от болезней (шумад.), а македонцы пришивают морду В. к шапке или к одежде на плече для защиты от слеза (охрид.). На Дону берегом для новобрачных во время первой брачной ночи служит особый калач *еж*, утыканный окрашенными и позолоченными хворостинками; в Польше хлеб в форме В. пекут у невесты в канун свадьбы.

В. и его атрибуты используются и в лечебных целях. Салом В. мажут скотину от укусов мух, смазывают подпярны (сбитые места) на шее у быков (*воронж.*), натирают больного лихорадкой (екатеринослав.) или ревматизмом (гомел.), смазывают нарывы (*ровен.*); мочу В. подмешивают пьяницам в еду, в питье или в водку, чтобы отучить их от пьянства (*серб.*).

С В. связаны и некоторые приметы. Так, бегающий В. предвещает смерть или тяжелую болезнь (рус.). Если в погожие дни В. часто сворачивается в клубок, предстоящая зима будет суровой, а если осенью носит яблоки себе в нору, наступит голод (пол. *новосондец.*).

Лит.: Гуря СЖ; ОЛА 1, карта 10; Чуах.АРС: 193; ЖС 1906/3:137; Даль 1:51. 3:320; СРНГ 2:121. 5:325,328; Зел.ОРАГО 1:478-479; Дзєндзєлїський Й О Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. Кн. 1987; Моск.РВ:140; Wista 1903/17:271; СВФ-81:257; АрхИИФЭ 15-3/252:106а, Марин.НВ.86.87; АрхФИМ 881-11:54; Эвх ККр: 61; Телб.БВВ:184; КОО 2:246; Бор.ПВП 1: 293,295; 2:182; ГЕМС 1934/9:18; СВЗб 1934/50/1:22; БНЕ:111; Kelt.DW 53-405; ZWAK 1881/5:134; 1887/11:39-40; 1890/14:204; Lud 7:255; РАВ, карта 557; ArchKESUJ 7856/1-5.7-13.15-18.20.25.28, 34,111,114,115,1386а.

А. В. Гуря

ЕКАТЕРИНА — великомученица (IV в.), день ее памяти отмечается 25.XI. На Украине и в юж. России девушки постились в этот день, чтобы встретить доброго жениха, а парни — чтобы найти хорошую жену. И

здесь, и в Польше гадали, как и на св. Андрея. Например, ставили в воду вишневые ветки и смотрели, чья ветка первой расцветет. Парни гадали о будущих невестах. В Боснии девушки молились св. Екатерине, чтобы она дала хорошего жениха. День Е. — последняя дата перед адвентом, когда католики играли свадьбы, ср. пол. «Святая Катажина потеряла ключи, святой Андрей их нашел и запер скрипкин (вар.: запер адвент)».

У русских и украинцев Е. почиталась и как покровительница беременных, которые в ее день не пряли (укр.); в России и в Польше ей молились в случае трудных родов.

В хорватском Приморье день Е. совпадает с началом сбора оливы и приготовления масла: «масло св. Катерины», которое, по преданию, вытекало из ее гроба, считалось средством от многих болезней. В Пловдивском крае Е., как я св. Варвару, чтили как покровительницу детей, защищающую их от Бабы Шарки (см. Баба), т. е. оспы, а в Родопях — как защитницу от лихорадки. В день св. Е. не работали, «чтобы не почернел дом», т. е. чтобы никто в семье не заболел и не умер. Запрет работать режущими инструментами объясняли тем, что раны, полученные при работе в этот день, не будут заживать. В Хорватии пастухи не работали, а занимались плетением и ставили свечи святой, чтобы она защитила от болезней их овец. Женщины тоже постились и не работали, опасаясь «потерять память»; хорваты Боснии и Герцеговины называли святую *Kafa pametnica*. В хорватском Приморье в этот день не пряли.

В вост. Фракии и Страндже и среди переселенцев с Эгейского моря Е. почитается защитницей от мышей, а день ее памяти называется *miškin praznik*. Женщины замазывали глиной очаг и, зажимая глаза, раздавали соседям вареную кукурузу, чтобы закрыть «глаза и пасть» грызунам. От блох посыпали пол пеплом (болг.).

У чехов день св. Е. иногда считался «женским» днем: женщины устраивали совместный праздник, на котором все роли были перевернуты — женщины приглашали мужчин танцевать, оплачивали музыкантов и т. п.

Поляки начиная со св. Катажины не «преследовали зверя», т. е. прекращали охоту.

Лит.: Каа. ЦНМ:56—57; Вост. ЗНН 1:18-21; Килим. УР 5:263; БМ:309; Вак. БЕГБ:448; Гр. А. БББ:250; Род. 83—84; КОО 1:236; Кур. PLS 4:445—450; EIG 1940/2:10; Bysr. DO 2:39; Kolb. DW 60:158; CL 1899/9:83-84.

Г. И. Кабакова

ЕЛЬ — дерево, в народной дендрологии славян связанное с похоронко-поминальными ритуалами и верованиями, а также функционирующее в качестве обрядового деревца (главным образом — в рождественско-новогодних, масленичных, троицких и купальских празднествах, а также на свадьбе). Относящиеся к Е. мифологические представления получили развитие прежде всего у вост. славян (особенно — у русских и белорусов), в то время как на западе славянского мира Е. более известна как обрядовое деревце.

Для культурной семантики и символики существенны природные свойства Е. как вечнозеленого (ср. сосна, можжевельник, барвинок), что объясняет использование Е. в цикле зимних обрядов, пахучего (ср. базилик), колючего, «женского» и бесплодного дерева. Согласно этимологическим легендам, Е. укрыла Богородицу во время ее бегства с Христом в Египет или Христа, прятавшегося от чумы, за что получила благословение и была вознаграждена, оставшись навечно зеленой (полес., болг.).

Колючесть Е., а также сильный смолистый запах обуславливают ее применение в качестве апотропея (наравне с сосной, можжевельником, боярышником, шиповником, терновником, крапивой, репейником и др.), ср. Колючий. На Украине еловые ветки (вместе с ветками шиповника и крапивой) втыкали накануне купальской ночи перед воротами, хлебом, в стреху крыши и другие места, чтобы уберечь скот от ведьм, свиней — от болезней и др. Поляки Силезских Бескидов при первом удое процеживали молоко через положенные крест-накрест еловые веточки, чтобы оно не испортилось, а на Троицу обводили овец вокруг воткнутой в кошаре елочки и давали им взамен корма молодые еловые побеги, смешанные с освященной солью. Еловые ветки широко использовались для защиты строений и культурного пространства от непогоды. Мораване украшали ими крестики, которые на

Пасху втыкали в посевы, — от града. Однако более действенным средством считались еловые ветки, предварительно освященные на Рождество, Крещение, Сретение, Пасху или в день Рождества Иоанна Крестителя (что может осмысляться в связи с необходимостью изгнать из еловых веток скрывающихся в них нечистых духов). По сообщению с Витебщины, освященные еловые ветки вместе с ладаном подкладывали при закладке дома под четыре угла, чтобы предохранить его от грома. Ветки, которые были воткнуты в лед по бокам проруби на Крещение, приносили домой, клали за образа и втыкали в крышу — от ветра и грома; привязывали к яблоням в саду, чтобы предохранить деревья от бури; втыкали в стену, клали под дом, в подпол — «чтобы буря не тронула», «чтобы хлев вихрем не снесло» (ПА, брест.).

Е. — по грамматическому роду названий в славянских языках — по преимуществу дерево женское, ср. рус. *ель, елка, серб. јела, омара, оморика, смрека*, а также в песнях: «Зеленая ялиночка на яр подалася, молодая дивчинонька в козака удалася» (Чуб.ТЭСЭ 5:122). Вероятно, именно с «женской» символикой Е. связан запрет сажать и вообще иметь около дома Е., мотивированный тем, что она якобы «выживает» из дома мужчин. По верованиям сербов в Таково, Е. — «баксузно [опасное, вредоносное] древо»: если она растет вблизи дома, в нем не будут рождаться мальчики. На Брянщине считали, что Е. нельзя иметь возле тех домов, где много девочек, иначе они останутся вековухами. В Каргополье Е. опасались сажать у дома, ибо в противном случае «мужики не будут жить, умирать будут, одни вдовичи будут» (ПА), ср. закарпатское объяснение того же запрета: «не будз вестися мужьски пол» (КА).

Запрет сажать Е. у дома может объясняться принадлежностью Е. к неплодовым деревьям (согласно болгарской легенде, Е. «бесплодна», поскольку ее прокляла Богородица). В Белоруссии Е. не сажали из опасения, что «в доме ничего не будет вестись», «ничего не будет родить ни в хлеву, ни дома». Особенно избегали держать Е. у домов молодоженов, чтобы те не остались бездетными. Значительно реже запрет сажать Е. у дома объясняли более общими соображениями: «не будет счастья во дворе»,

«кто-то умрет», «семья искоренится». Подобные объяснения актуальны для мифологии многих других деревьев и кустарников. Ср. также известный по средневековым польским лечебникам запрет спать в тени ели, которая насыщает болезни и отнимает у человека сон.

На Рус. Севере, северо-востоке и в ц.-рус. областях Е. выполняет культывые функции, ср., например, с.-рус. предания о священных елях, хотя чаще в качестве священных деревьев здесь встречаются сосны. Известны рус. предания о явлении на елях чудотворных икон и о постройке часовен и церквей в местах, где росли такие ели. В Тверской обл. рассказывали, как однажды на ели нашли икону и отнесли ее в соседнюю деревню в церковь, но икона вновь возникла на этой ели: «Тогда поняли, что Богородица хочет, чтобы церковь была на этом месте» (Череп.МРРС, № 419). Ср. рассказ о том, как оптинский старец Зосима вырезал на большой старой Е. крест, чтобы под ним могли молиться келейницы. Е. упоминается в фольклорных текстах и паремиях, касающихся архаической практики венчания вокруг дерева, ср.: «Венчали вокруг ели, а черти пели» (РФВ 1914/72:45).

В верованиях вост. славян Е. имеет отношение также и к области народной демонологии, ср. упоминания в быличках о «еловом» лешем, мотивированные представлением о его частичной дендроморфности. Изредка Е. могла фигурировать в качестве хозяйки леса, ср. олонецкий договор с Е. о ночлеге: «Ель, еленица, красная девица, оборони от темной ночи» (Зел.ТД:627). Однако чаще Е. была местом пребывания лешего, а также черта, русалки и др. демонологических персонажей. Согласно владимирской быличке, домовая живет в большой сосновой или еловой ветке, подвешенной где-нибудь во дворе. Дети лесовых духов лежат в люльках, висящих на елях и соснах, а дети русалок — под елями. По елкам черти водят проклятых и утащенных ими в лес детей, под елью леший укладывает спать заблудившихся детей и т. д.

Один из популярных мотивов русской демонологии, связанной с Е., — счет хвоянок. Согласно быличкам, этим занимаются по поручению колдунов заброшенные к ним проклятые дети, а также черти, требующие

себе работы у колдунов. Тот же мотив встречается и в заговорах от детской бессонницы, ср.: «Поди, заря, в лес, сядь на елку, считай себе иголки. Там тебе дело, там тебе работка. Моего дитятка сердечного знай. не задвигай» (ТРИ:90, архивсел.).

По вост.- и в.-слав. поверьям, черт (дьявол, нечистая сила вообще) пребывает под Е. или прячется под ней во время грозы, навлекая на себя гром и молнии. Этим объясняется запрет находиться под Е. в грозу, а также выращивать ее у дома, использовать для строительства и для топки бани, поскольку Господь (Илья и др.), преследуя дьявола, может ударить громом в Е.

Е. могла выступать в функции медиатора. Под елью колдун вызывал лешего (РДС:324); на святках люди слушали, стоя среди елей, как в провалившейся некогда под землю церкви поют певчие (новгород.). Согласно с.-рус. быличке, женщину в лесу преследовал злой дух в облике черного поросенка, исчезнувший лишь около высокой Е. В в.-слав. заговорах Е. выступает в качестве мирового дерева, стоящего на море, на острове Буяне, у камня Алатыря, под которым сидят Христос, Богородица и др., или же в качестве «негативного» варианта мирового дерева, когда под Е. сидит черт, «сатанинская сила» и под. В заговорах можно также встретить и традиционные формулы «отсылки» болезней на Е.: «Иду я, раба Божья (имярек), в лес. Клещ, клещ, на елку лезь. И вся нечисть, на елку лезть. Аминь» (ВФЭИ, № 584).

Е. — дерево, которое нашло широкое применение в вост.- и в.-слав. похоронной и поминальной обрядности. Из Е. (а также из сосны и березы) часто делали гроб. Украинцы считали даже, что Е. (как и сосна) не позволяет покойному «ходить» после смерти, ср. в рус. колядных проклятиях, адресуемых хозяину, плохо одарившему колядников: «А не подашь — на *ловый* год еловый тебе гроб, осиновую крышку» (ПКП, № 17, рус.). К обычаям более редким относятся рефлексы архаической практики похорон под Е. Так, у старообрядческого согласия бегунов принято было прямо в лесу подкапывать корни *большой* Е., немного выворачивать ее из земли и в образовавшуюся яму класть тело умершего без гроба, а затем сажать Е. на прежнее место, «яко будто век тут ничего не бывало»

(ПЗП:295). С этим согласуется олонечкое свидетельство о похоронах удушенных между двумя елями (Барс.ПСК 1:55), а также фольклорный мотив похорон под Е. в серб. эпических песнях (ЖС 1994/2). Под Е. в лесу выбрасывали солому из-под умершего, черепки от посуды, из которой его кропили (перм.). У вост. славян, а особенно часто — у русских, повсеместный характер имело обыкновение бросать еловые ветки (реже — ветки пихты и сосны) на дорогу к кладбищу, как перед похоронной процессией, так и ей вслед. Таким образом «устн-ляли» или «разметали» дорогу покойнику, чтобы «не приходил, не тревожил». В Заонежье еловым лапником засыпали пол, порог и ступеньки крыльца, а сразу после выноса тела лапник убирали и уничтожали.

Е. (срубленное деревце, ветки) используется для маркирования пути вообще. Согласно рус. преданию, пьянице, изводившему побоями жену, в пьяном утере привиделось, что она с малолетним ребенком на руках стоит ночью у проруби, вокруг которой воткнуты в лед небольшие елочки. Внезапно очнувшись, мужик побежал к реке и действительно обнаружил там жену, намеревавшуюся броситься с ребенком в прорубь, хотя никаких елочек рядом не было. Ср. рус. обычай втыкать елки по бокам масляничных горок — вдоль всей их длины, сохранявшийся и в городском быту XVIII — XIX вв.

У западных, в меньше степени — у вост. славян ветви Е. как вечнозеленого растения, гирлянды из нее и еловые венки — одно из самых распространенных украшений гроба и могилы, используемое как в самом похоронном обряде (ср. обкладывание могилы лапником после предания тела земле), так и в цикле поминальных обычаев (у западных, реже — у вост. славян). Ветки Е. нередко заменяли цветы, особенно в зимнее время. Срубленную Е. (а также кипарис, сосну, можжевельник), часто украшенную цветами или лентами, могли устанавливать или реже — *сажать* на могиле парня или девушки, умерших до брака, т. е. использовать ее в функции свадебного деревца в обрядах типа *потороны-свадьба*, хотя значительно чаще (особенно у юж. славян) вместо вечнозеленых деревьев брали плодовые (см. *Деревце погребальное*). Связь Е. с темой смерти заметна и в рус.

свадебных песнях, где Е. — символ невесты-сироты, ср.: «А ёлка, ты, ёлка зеленая, та все тебе все сучья ветются, только у меня нету макушечки, макушечку мою буркою сломило, буркою сломило, под горку скатило» (МГУ, архив, калуж.).

Тот же параллелизм в использовании хвойных (прежде всего — ели) и плодовых деревьев наблюдается и в выборе материала для деревца свадебного. У русских и белорусов, в меньшей степени — у украинцев, срубленную Е. устанавливали в доме невесты с последующим выкупом деревца женихом; втыкали в свадебные хлебы, в крышу или ворота домов, где живет невеста, или подвешивали к потолку в самом доме; ставили на стол во время свадебного пира и др. У украинцев и зап. славян для свадебного деревца брали как хвойные, так и плодовые, а у южных — главным образом плодовые деревья. Параллельное использование плодовых деревьев и Е. отразилось в терминологических заменах, ср., например, пол. *jabloniec* 'свадебная елка', укр. диал. *йска* 'ветка плодового дерева в каравас'.

В западной части славянского этнокультурного континуума ветви и верхушка Е. служат прежде всего для украшения домов и церквей на Рождество. Сам по себе обычай рождественского деревца, пришедший к славянам из Германии, нашел активную «поддержку» на местной славянской почве, соединившись с многочисленными ритуалами, относящимися к внесению в дом деревца (пня, ствола, ветвей и др.) в определенные праздничные дни календарного года и жизненного цикла человека. В отличие от разнообразия пород деревьев и кустарников, используемых для троичного, майского, купальского, строительного и свадебного деревца, деревце рождественское в подавляющем большинстве случаев изготовляли именно из хвойных пород, и прежде всего — из Е., что нашло отражение в его названии, ср. укр. *іска*, *яльничка*, пол. диал. *jełijka*, словац. *jeľička*, *šivojka*, морав. *švojja*, *švojčka* и др. Обычай устанавливать рождественское деревце получил этимологическое обоснование. Например, в Полесье обычай украшать рождественское деревце связывали с новозаветными «дарами волхвов» или со звездой, взошедшей над местом рождения Христа.

Е. в виде срубленного деревца, его верхушки, веток, венка или гирлянды из словых веток устанавливали (вешали) в церкви на весь период от Рождества до Крещения, втыкали за образа в доме, подвешивали к потолку, ставили в красном углу на лавке или даже на столе; его носили с собой колядники и пастухи, обходящие дома на святки, а также украшали ими церковь (з.-укр., з.-бел., пол., капуб., словац., чеш., морав., словен.), а по окончании святочного цикла эти ветки сохраняли в доме от грозы или втыкали их в поля, теплом от сожженных веток обсыпали сады, огороды и т. п.

У вост. славян Е. использовалась также в качестве деревца масленичного, юрьевского, купальского и строительного, западных — майского, а также великопостного «ганка».

Лит.: Крип.ПСК:39; РДС:324,582,624; ЭО 1914/3—4:104,113, ЖС 1908/1:8,13,14; Мэйк ВЗ, № 48; РСев.93:110; Лог.СОЗ:123,156; ППО:60-61,103; Нижнр.ППП:136,150; Зам., № 48,81,388,515,580,747; ППГ 151, ПЗП: 290-296; Грим.МРД:336; ТОРП:140,145,101, 149,150; Байб.ЖОВС:66; Череп.МРРС:28,32, 48,108,110; ПА; КА; ИССФ 1948/9:138; Ил. РЦ:120; Фил.Т:219; NU 1974—1975/11—12: 437; NO 1963/5:269; Рег.РМНР:531; Фиск. ЗР:159,297,299; Wierchy. Kraków, 1961/30:127, 129; 1980/49:226-227; LSE 1970/11:133-148.

Т. А. Агапкина

ЕНЬОВА БУЛЯ — главное обрядовое лицо одноименного комплекса ритуальных действий, совершаемых у южных славян (в ю.-вост., частично с.-вост. Болгарии, у болгар-переселенцев в Бессарабии, а также в Македонии и с.-вост. Сербии) на Ивана Купалу (болг. *Еньовден*), реже в Юрьев день. Обряд состоит из двух частей: 1. Обход села, полей и пастбищ группой девушек, несущих на плечах девочку — Е. б.; 2. Коллективные гадания о женитбу и благополучии. Е. б. — последний в ряду весенне-летних девичьих обходов и по своей продуцирующей и охранительной направленности во многом им идентичен (см. Лазарки).

Главное обрядовое лицо (*Яньово буле, булка, Яньовече, Яне, Еньо.*

Калиница, Драгайка, Мари) — «невеста Еню», т. е. Иоанна Крестителя, покровителя праздника летнего солнцестояния, или «невеста солнца» (здесь очевидна параллель названий и мифологических образов В. б. и божьей коровки). Мотив «женитьбы солнца» разрабатывается в песнях обряда В. б.: «Ой... свети Яню, я яла майки да та оглави за малка булка, Янюва буля» [Ой, святой Яню, иди, мать обручит тебя с маленькой невестой, с невестой Яню]. Сакральность «невесты» тщательно подчеркивается: ее носят на руках (ср. Водить), не ставя на землю («земля может спореть под ее ногами и не будет урожая»); кормят и постоянно спрашивают, сыта ли она, отождествляя ее сытость с урожайностью будущего года. В. б. — главное действующее лицо и в гаданиях, ведь неэрячестъ (В. б. покрывают лицо, завязывают глаза) и мол-

чанье (В. б. разрешают изъясняться только при помощи жестов) лежат в основе многих мантических обрядов (см. Гадания).

На роль В. б. избирается девочка, имя которой в селе не повторяется (Ново-Загорско), 3—13 лет, из уважаемого дома, с живыми родителями, состоящими в первом браке. Обычно это первый или последний ребенок в семье, где все дети живы, реже — сирота. Девочка должна быть русоволосой, «чтобы созрела пшеница». Четыре девушки (в Страндже — бездетные женщины) с песнями наряжают В. б. невестой, опоясывают травами («для силы и здоровья»), голову покрывают красным покрывалом и украшают венком. Свадебный наряд берут у недавно вышедшей замуж молодухи или у женщины, пожертвовавшей свои вещи специально для этой цели (р-н Бургаса). В наряде В. б. присутствуют и элементы мужского костю-



Продессия девушек во главе с «Еньовой булей»
Кожичево, округ Бургаса, юго-восточная Болгария)

ма: белая рубаха недавно женившегося парня (Сакар) или мужской пояс, сшитый наподобие капюшона, прикрывающий лицо «от злых духов» (Видинская обл.). Если Е. б. сирота, она остается в своей одежде, или ее одевают во все черное, включая покрывало на голове (Добруджа). В некоторых регионах вместо девочки невестой наряжают куклу (*Нванка* — Ресенско), кросно (Ямболско) или котел для молока (*Еля* — Битола в Македонии и Русенско в Болгарии).

Самая старшая (варианты: видная, сильная, здоровая, удачливая девушка — «чтобы таким был и весь год») сажает или ставит девочку к себе на плечи. Остальные изображают свадебную процессию (две девушки *невесты*, а одна — *кума*) и с песнями отправляются к дому священника или к церкви. Двигаясь в направлении с востока на запад, девушки *задерживаются* у каждого дома, *перекрестка* и *источника*. Выйдя за пределы села, они обходят поля, пастбища и виноградники, посещают и кладбища, «чтобы услышали мертвые, что идет *Еньо*» (Странджа). Е. б. машет крест-накрест руками, не показывая их из-под длинных рукавов, «для увеличения плодородия». Когда процессия останавливается, все танцуют трижды хоро и поют песни, а Е. б., стоя на коврике или на юбке одной из девушек, кланяется и скрещивает на груди руки (*Малко Тырново*). Хозяйка домов и пастухи одаривают участников группы деньгами и продуктами.

Часть ритуалов происходит у водоемов (Беленско, Ямболско) и напоминает обряды *вызывания* дождя (см. *Додола*). У колодца меняются несущие Е. б. девушки, происходит обмывание лица, рук и ног Е. б. водой. В Лозенграде Е. б. трижды проносят над колодцем со словами: «В этот год пусть Господь и св. Яни принесут большой урожай жита; пшеница пусть будет 60 монет за килограмм» и т. д. В ю.-вост. Болгарии река — последняя остановка группы. Девушки держат Е. б. над водой и перекрикиваются с обоих берегов об урожай и о цене на зерновые в будущем году.

Некоторые магические действия направлены на *излечение* больных и придание травам *целительной* силы. Женщины бросают на дорогу травы, через которые Е. б. должна переступить, а при завершении обхода — обычно возле церкви — Е. б. пере-

шагивает через больных и детей, лежащих на огромном венке из трав. Считается, что сама девочка, исполнявшая роль Е. б. (особенно если она была Е. б. три года подряд), *будет здоровой* (Варна).

Вторая часть комплекса — коллективные *гадания* (*Господюва китка*, *напяване на пръстени*, *припяване на китки*) различаются по тематике загадываемого, по составу участников и по атрибутике. Если гадают об общем благополучии, круг участников широк (все село, все члены семьи — Странджа), соответственно велико и число «знаков», по которым гадают. В ряде регионов в гаданиях присутствует лишь брачная тема, тогда в них участвуют в основном девушки и матери сыновей брачного возраста, реже — парни (с.-вост. Болгария, с.-вост. Сербия).

К гаданиям начинают готовиться в *канун праздника*: Е. б., самая красивая девушка (реже две девушки или мальчик — Ловеч), молча приносит воду из трех или девяти колодцев в новом белом котелке, взятом в счастливой молодой семье. В воду бросают цветы, пшеницу, яблоко или серебряную *монету*, железные предметы в качестве оберегов. Девушки опускают в котелок помеченные букетики цветов или кольца. Если гадания не только девиц, все члены семьи изготавливают «знаки» и метят их в соответствии со своей профессией (колоском — пахарь, шерстью — чабан и т. д.), кроме того, для всего села делается «букетик Господа» (*Господюва китка*) из *колосьев* (Странджа). Сосуд с водой покрывают фатой Е. б. или невесты, красным мужским поясом или рубашкой, взятой из семьи, где есть маленький ребенок или беременная женщина. На котелок вешают замок и запирают его на ключ, приговаривая: «Мы закрыли *яньпаче*. В этом году я девушка, а в следующем — *молодуха*» (р-н Тополовграда), и оставляют его «ночевать под звездами», в саду под кустом роз или кизила (ю.-болг.), на крыше дома (с.-болг.), зарывают под айвой (р-н Неготина, с.-вост. Сербия).

Гадания начинаются после завершения обхода села. Гадают в доме Е. б., на перекрестке, на сельской площади для танцев или под большим деревом. Е. б. с завязанными глазами сидит на стуле или на коленях у девушки, которая несла ее первой, а все желающие узнать судьбу встают около нее в круг. Реже не Е. б., а *кума* достает из сосу-

да предметы, протаскивая их через рубашку девочки или молодой замужней женщины (Сакар, Варна). В Страндже первым достают «букетик Господа», который берет удачливая в браке молодуха и приговаривает: «Святой Ян, святой Петр и святой Павел, как „струятся“ солнце, вода и трава, так пусть течет плодородие в это село». Весь год она хранит букетик под иконой (Странджа).

Каждый предмет вынимается под пение обрядовых песен-двустийших (напоминающих загадки или даже совпадающих с ними), которые метафорически изображают будущее девушки (социальное положение, род занятий, характер мужа, время и место свадьбы и др.), ср. Подблюдные песни. Предсказания могут выражаться и в прямой форме: «Ты выйдешь замуж за черноглазого парня и станешь богатой» (Панатюриште) и содержать имя парня или девушки (Устова). Узнав о своей доле, девушка платит, выкупая свой «знак». Букетики сохраняют, считая их целебными, или выбрасывают в реку, полагая, что избавляются от лени (Странджа).

По окончании гаданий В. б. обливают водой из котла и передевают ее в новую одежду. Все участники ритуала умываются («чтобы был урожай, чтобы шел дождь, чтоб помог св. Ыньо» — р-н Тополовграда), а свадебную одежду В. б. опускают в воду и относят хозяйке, не выжимая. В сев. Болгарии девушки танцуют хоро, которое ведет В. б. со свадебным знаменем или беременная женщина. Самая старая женщина в селе

раздает всем кусочки лепешки, желая молодым здоровья, а нивам — богатого урожая (р-н Тополовграда).

В зависимости от региона обход и гадания могут исполняться вместе, объединенные центральным персонажем В. б., а могут содержать только мантические ритуалы (например, гадания о замужестве *припяване на паламарки* совершаются во время обеда в поле без предварительного обхода села В. б. — область Шумена).

Сходные гадания молодежи на Ивана Купалу известны и вост. славянам (русским ю.-зап. областей, украинцам), и неславянским народам (грекам — *клядон*, арумынам, итальянцам и др.). Гадания В. б. аналогичны о.-слав. святочным (см. Святки) и весенним мантическим ритуалам.

Лит.: Арн.СБОЛ 2:289—337; Арн.С/д:43; Вак. ББ:522; ВБ 3:128—129; Цикл.Е:30—52; Рак.ПР; Маринов Д. Ыно, Ыно, Яно или Ынова буля // ИЕМ в София 1907:114; Марин.ИП 1: 657—676; Киселиков Г, Я. Иванка. Еньовдски обичаи в гр. Ресен // БН 1942/2:52—55; Терновская // МПНТ:51—69; БФ 1985/4: 19—27; ВБ 1990/3:36—43; Чол.БНС:103—104; ПСП. 1884/8:104—105; Кар. 1901/3:208; Кауф. ПБУМ 1: № 1182—1202; СбНУ 1890/3:272—275; 1898/15:13; 1915/29:168—169; 1956/47: 303—304; РКС; Гитория Й. Българите в Бесарбия. София, 1903:270; Странджа:343—345; БМ:113—114; ЖС 1895/2:221—222; УНПН: 617.

И. А. Седакова, Е. С. Узенева



ЖАБА — см. Лягушка.

ЖАВОРОНОК — одна из «чистых», «божьих» птиц, символ весны.

Как «**божью**», почитаемую птицу, Ж. запрещалось употреблять в пищу (архангел.), а убивать считалось грехом (бел., пол., кашуб.). Поляки называют Ж. певцом Божьей Матери (тарнобжег.). Когда Христос ходил по земле, Ж. ежедневно приносил ей вести о Нем, утешал и предсказывал воскресение Христово, а потом был взят ею на небеса, где возле престола Пресвятой Девы он славит ее своим пением «**Ave Maria**» (пол. галиц.). В др.-рус. «Сказании о птицах небесных» Ж. говорит: «Я высоко летаю, песни воспеваю, Христа прославляю» (Допарев:15). Согласно укр. и пол. легендам, Ж., как и ласточки, вынимали ключице тернии из венца распятого Христа и, сочувствуя Его мукам, пели: «**Сієтрі, сієтрі**» [Страдает, страдает] (ZWAK 1885/9:71). Высоко в небе Ж. часами проводит время в молитвах. Потом взмывает вверх и идет на исповедь к самому Богу (краков.).

Вместе с тем он посягает на самого Бога и идет Его покорять (**корити**). Отсюда укр. названия Ж. **набогастій, набогастійко, корибіа** и т. п. (Дзєнциєльський:231). Преисполнившись непомерной гордости за то, что Бог позволил ему так высоко подниматься в небо, он летит вверх и похваляется: «**І Гаячу на нѣбу, на нѣбу, / Схвачу Бога за борыду, борыду...**». А потом камнем падает вниз со словами: «**А Бох мине / Кним, / Кним... Тры, тры, тры!**» [удары Божьего кня по Ж.] (смолси., ЭО 1894/3:83). Он даже отваживается соперничать с самим Богом. Хватает соломинку и летит к Богу, бросая Ему вызов: «**Вііпу зіє Воле — кто кого зможе?**» [Давай, Боже, биться — кто кого одолеет?] (пол., белск. ArchKESUJ 164:2). У карпат. украинцев в

словесной передаче пения Ж. присутствует мотив наказания Богом этой птицы: «**Посієв я жито, за то мене бито. Я до Бога на скаргу, Бог мене колом, а я на землю стрім головою**» (ZWAK 1881/5:163).

Согласно пол. этнологическим легендам, Ж. был сотворен Богом (краков.). Бог подбросил высоко вверх комочек земли, из которого и появилась на свет эта серая, как земля, птичка (полки Галиции).

Два разных вида Ж. — **обычный** и **хохлатый** — в народных представлениях часто не различаются и воспринимаются как одна птица: чуб вырастает у Ж. на третьем году жизни (пол. келец.) или же зимой Ж. имеет чубок на голове, а на лето его сбрасывает (волын.). По представлению зап. украинцев, хохлатый Ж. на зиму превращается в мышь, а летом принимает прежний облик.

Поверья о зимовье Ж. демонстрируют двойственность его природы. Согласно одним представлениям, зиму Ж. проводит в мышиной норе (укр. львов.), в поле под камнем (укр., пол.), в земле под камнями (белостоц.), в грудке камней (гроднен., белостоц.), под мхом (э.-укр.), под комом земли в борозде (житомир. пол. тарнобжег.) или в меже (люблин.). В середине зимы он поворачивается на другой бок и спит до весны (люблин.). ср. аналогичное поверье о медведе. По другим поверьям, зимой он находится высоко-высоко в небе (пол.). Ангелы держат его в руках, нежат и ласкают, пока не блеснет первая молния и не раскроются небеса, куда Ж. в это время позволено бывает заглянуть (пол. люблин.).

Прилет Ж. знаменует приход весны. По распространенным приметам, он прилетает первым. У зап. славян считается, что на Сретение Ж. непременно должен пискнуть, даже если он рискует в эту пору замерзнуть (пол., чеш.), а 2 марта св. Агнешка выпускает Ж. из мешка (пол. Краков.) или из-под камешка (серада., като-

вей.). У поляков существует поговорка: «Na Gromniczną wyłeci skowronek z kamienicy» [На Громничную Божью Матерь вылетит жаворонок из каменного убежища] (белостоц.). По приметам белорусов Гроднен. губ. и поляков Сандомир. Пушчи, если Ж. прилетят слишком рано, в начале февраля, то весна будет поздняя. На сколько дней раньше своего срока они прилетят, столько же дней после этого срока простоят еще холода (брян.) Украинцы связывают прилет Ж., первых вестников весны, с душами предков, которые ежегодно в день Сорока мучеников (9/22.III) навещают родную ниву. На Волыни прилет Ж. приурочивается к дню Алексея «Голосяя» (17/30.III), в Полтав. губ. — к дню Сорока мучеников.

Образ Ж. характерен для символов весенней обрядности. В России, на Украине и в Белоруссии в день Сорока мучеников и в другие праздники пекут птучек из теста, называемых *жаворонками*. «Жаворонков» оставляют в сарае, несут на скотный двор и подкидывают кверху, дают овцам, одного бросают в печь. Часто их раздают детям. На Украине верят, что в этом случае хорошо будет нести домашняя птица. В России дети бегут с ними на улицу, влезают на сарай, бросают «жаворонков» вверх и кричат: «Жаваронычки, прилетите к нам, красну весну принесите нам, а мордовкам та лихорадку в бок» (владимир., Зел. ОРАГО 1:148). Или идут с ними в поле и кричат: «Жаворонок, жаворонок, на тебе зиму, а нам лето» или «на тебе сани, а нам телегу» (рязан., Манс.ОРЭА 3:14). «Жаворонков» подбрасывают вверх со словами: «Жаворонки, жаворонки, прилетите, с собой весну принесите!» (пензен. Сок.ДАКО:70)

В припевках, приговорах и веснянках к Ж. весной обращаются с просьбой принести лето теплое, соху, борону, хлеба нового, здоровья и т. д. Иногда в одного из «жаворонков» запекали лучинку, и кому она доставалась, тот и должен был начинать сев (вологод.). Во многих местах с прилетом Ж. начинают пахоту и сев. В связи с этим хорваты называют Ж. *oradec* и *sijačec*, т. е. «пахарь» и «сеятель» (ZNZO 1896/1:4).

Весенний Ж. своим пением призывает к началу полевых работ: «Wyjizdzaj, wyjizdzaj, wyjizdza-j!» [Выезжай (пахать)!] (краков., Kolb.DW 19:205); «Качубей, Качубей, / Вяди коней паска-

рей! / Уже прата-а-лачки, / Уже прата-а-лачки!» (брян., ПА); «Кидай сани, бэри воз / Да поедэм на навоз, / Будэм гной возить, / Картонам садить!» (житомир., ПА); «Сейте, орите, бороните!» (вологод., Зел.ОРАГО 1:224); «Sij, sij, / ori, ori, / vzi, vzi!» [Сей, сей, паши, паши, пошевеливайся!] (хорв., ZNZO 1896/1:4) и т. п. Ж. упоминается также в рус. заклинании, призванном обеспечить рост льна: «Как жаворонок высоко летает, так чтобы и лен твой высокий был!» (Кагаров // Известия Академии наук, сер. VI, т. 11, 1917, № 9:651).

Лит.: Тура СЖ; Лопарев Х. М. Древнерусские сказания о птицах. СПб., 1896:15; ЭО 1894/3:83; Зел.ОРАГО 1:29,148,224,260-261; Сок.ДАКО:70-72,74,92; ПА; Килим.УР 3:14, 315-316,317-318; Потуш. 4; Дасендвеліа-ськнй Й. О. Програма для абраання матеріала до Лексичного атласу української мови. Київ, 1987:231; Бор.ІІІІП 2:27; ZNZO 1896/1:4-5; Die östereichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild. Bd. 19: Gallizien. Wien, 1898:277-278; Kolb.DW 17:143, 19:205, 46:465; ZWAK 1877/1:103, 1887/11:44,45,220, 1890/14:209; Wisia 1902/16:79; ArchKESUJ 164:2; Bart.ND: 75; Bon u S F. Mezi dvěma slunovraty Guttwaldov 1950:21.

А. В. Тура

ЖАРГОН — см. Язык тайный.

ЖАР-ПТИЦА - см. Птицы.

ЖАТВА — время уборки злаковых культур, один из наиболее ответственных периодов в хозяйственном цикле земледельцев, относящихся к хлебу как к высшей ценности; в обрядовом комплексе, сопровождавшем Ж., особенно выделяются ритуалы, отмечающие ее начало (*зажигки*) и конец (*обжигки, дожигки*).

Обычно рожь, пшеницу, ячмень повсюду жали серпом, считалось большим грехом косить пшеницу косой. Вели плохую пшеницу нельзя было сжать серпом, ее вырывали с корнем. Гречиху, овес, горох почти всегда косили косой. В сев. России часто жнут овес

и теперь, а на юге уже давно стали все зерновые косить, особенно если хлеба **мягкие и редкие**. Жнут в большинстве случаев женщины. Косят мужчины, а женщины за ними вяжут снопы (Зел.ВЭ:61). Такая же ситуация отмечается и в других славянских традициях.

Хотя время уборки урожая определялось в каждой местности климатическими и погодными условиями, тем не менее во многих местах ее стремились приурочить к календарным праздникам, близким по срокам к Ж. Например, у русских начинали уборку злаков со дня **Прокония-жнивеника** (8/21.VII) или с Ильина дня (ср.: «Илья лето кончает, жито **зажинает**»); по укр. поговорке, «Святый Петро жито **зажинає**». У болгар, жителей равнинных областей, начало Ж. приходилось на день Афанасия летнего (5.VII), которого называли **Афанасий-жетвар**; в горных р-нах Болгарии жнивная страда начиналась после Иванова или Петрова дня и приурочивалась ко дню Успения Богородицы (ср. народное название этого дня **Воспожин день**, сближенное по народной этимологии слексикой, обозначающей жатву — **сложин**). В Польше начало Ж. нередко относили ко дню св. **Малгожаты** (13.VII), которую называли «лучшей жницей»; в Чехии — ко дням св. **Маркиты** или св. **Анны** (ср. поговорки: «*Sv. Markyta vodí zence do žita*» [Св. **Маркита** ведет жнецов в жито] или: «*Sv. Anna zavádí žence do pšenice*» [Св. **Анна** ведет жнецов к пшенице]). Карпатские русины начинали Ж. в день Усекновения Главы Иоанна Крестителя (29.VIII) или в день свв. **Бориса и Глеба** (11/24.VII) (ср. укр.-карпат. поговорку: «На Бориса и Глеба берися до хлеба»). У юж. славян Ж. могли начинать в период между днями св. **Маристы** (20.VII) и св. **Якова** (25.VII). Кое-где обращали внимание и на фазу месяца, предпочитая начинать Ж. на «новом» месяце, ср. болг. (пирин.) поверье: «На новина да **зажънеш** е най-арно» [Зажинай на новом месяце — получишь наибольший урожай].

В ряде мест до начала Ж. хозяева ходили в поле смотреть, поспело ли зерно и пора ли приступать к Ж. (ср. бел. название обычая **оглядати жита**). Перед Ж. совершался также крестный ход на ниву, которую священник окроплял святой водой и благославлял (рус.). Если хлеб недостаточно со-

зрел, старались его символически «зажать» в канун Иванова дня, т. е. срезали по горсти колосов с **четырех углов поля** (болг.). У болгар Пиринского края в Еньов день хозяин, срезав первые колосья, говорил: «Если придет какая-нибудь колдунья обобрать с тебя урожай, скажи: **меня уже обобрали, не могу к тебе перейти, ноги мне подрезали**» (Ган.Е:73). **Необходимость ритуального зажина** в Смоленской обл. объясняли тем, что в противном случае первой **зажнет хлеб «полевая хозяйка»** либо ведьмы и колдуны, способные переманить урожай с поля в свои амбары.

Начало жатвы (зажин, зажинки) было обставлено целым рядом ритуалов и магических действий, из которых главным считался правильный **выбор «зажинщицы»**, т. е. такой жницы, которая славилась надежным здоровьем, силой, ловкостью, «легкой рукой». Считалось, что от удачного начала Ж. зависит успех уборочных работ всех жителей села: жнецы не повредят себе рук серпами, их спины не будут болеть, работа пройдет легко и быстро. Определяющими качествами для выбора **важинщицы** были проворность, расторопность, легкость; никогда не поручался зажин беременной женщине (называемой в народе «тяжелой»); ей запрещалось даже смотреть, как зажинают, чтобы Ж. не была «тяжелой» (макед.). **Избранная** на общей сходке женщина с особой тщательностью готовилась к зажину: мыла в доме божницу, лавки, стол, покрывала его скатертью, чтобы достойно принять «нового госдика», т. е. первую горсть **сжатых колосов** (с.-рус., бел.). **Затем она мылась сама, надевала чистую (неприменно белую) рубаху** и ближе к вечеру отправлялась в поле. В рус. и бел. традиции зажинки чаще всего начинались в субботу под вечер. По бел. поверьям, начинать зажин надо было в такое послеполуденное время, чтобы успеть нажат первый сноп и чтобы заход солнца застал жницу в половине работы (Нихиф. ППП:110). На **Житомирщине, наоборот**, суббота считалась неподходящим для зажина днем (**Кутельмах:119**). Чтобы Ж. прошла быстро и успешно, зажинщица шла к месту работы быстрым шагом и без остановки; придя к ниве, не мешкая сбрасывала верхнюю одежду и начинала жать; после работы так же торопливо возвращалась домой (бел. витеб.). В некоторых рус. облас-

тых момент зажина хранился от односельчан в тайне: **зажинщица** старалась незаметно проскользнуть на свое поле, а когда возвращалась домой, в селе уже становилось известно, что зажин состоялся, и на следующее утро все хозяева отправлялись жать (калуж. москов.). Иногда общесельская сходка могла принять решение об ином способе зажина: **зажинать** совместно всеми дворами без выделения специальной **зажинщицы**. Это делалось, если не могли подобрать подходящей кандидатуры для этой роли (Гром.ТНП:121). Отправляясь на зажин, как правило, брали с собой хлеб и соль, которые укладывали на первые срезанные колосья, а затем возвращали их обратно домой вместе с горстью колосьев, **называемых зажиниок**.

В поле жница срезала две-три горсти колосьев и с молитвой клала их крест-накрест (рус., бел.); срезала три **законовых** стебля и бросала вперед, чтобы при работе «дело шло вперед» (витеб.). Болгары **Добруджи** перед началом работы подбрасывали вверх два-три срезанных колоса с приговором: «Бог напред — ние след него!» [Бог впереди — мы за ним!]. Начало **зажинок**, как правило, сопровождалось специальными

заговорными формулами. На **Полтавщине** **зажинщица** вставала в поле на колени, крестилась и говорила: «**Господы, поможы и дай час добрый, Господы, поможы нам у руки взять оцей хлеб святой! Поможы мени, Маты Божа, царыця небесна, шоб мени жыло выжать и легенько й веселенько...**» (УНВ:264). С просьбой **помочь** в Ж. обращались не только к божественным силам, но и к полевым духам. Так, жители **Сумщины** при зажине говорили: «**Спорка-бежка, кругом мяжи бежи, нам жать помози! И с своего хлебом-солью к нашей воде!**» (СБФ.95:240). В Вологодской обл. зажин предварялся приговором: «Господи, **благослови! Полоска-матушка, как серый зай в край. Кыш! Побегай!**» (ДКСБ:118).

По словац. обычаю, отправляясь в первый день Ж. в поле, жнецы при **выходе** со двора вставали на колени и молились, а хозяйка кропила их святой водой и говорила: «**Aby vam Pan Boh pomohol St'astlivo pod strecchu upratat' bozhe dary!**» [Чтобы вам Пан Бог помог счастливо собрать Божий дар!]. В поле жнецы прежде всего **взмахами серпов и кос** «закрещивали» ниву, а начав жать, первый колос затыкали себе за шляпу (Demo, Hrabalová:23-24).



Жатва в Силистренско (Болгария)

У болгар принято было начинать Ж. с середины поля, двигаясь по кругу против солнца, при этом жница держала под мышкой булочку, а затем разламывала ее над головой с пожеланием, чтобы и следующий год был урожайным. В р-не Гевгелии в первый день Ж. старались закончить работу засветло, чтобы хлеб нового урожая был «белым» (т. е. чистым, без сорняков). Во многих местах во время зажинок или перед началом Ж. жнецов кормили обрядовой пищей (кашей из свежих злаков). В пол. Мазовии вернувшись с поля первых жнецов обливали водой, чтобы работа шла легко. В некоторых местах принято было, чтобы зажин делала сама хозяйка (иногда вместе с дочерьми), либо самая старшая в семье женщина, хозяйка дома, сельский овященник (в.-слав.), либо старший из числа нанятых работников (дуж.). В селах Гродненского повета для зажинок приглашался непременно мужчина, чтобы время Ж. «не было гнилым» (ЗК:352). В день зажина ограничивались срезанием первых горстей злаков («лажинка») или установлением первого снопа (пары снопов), а основная Ж. начиналась на следующий день. Считали, что если в день зажина сжать слишком много, то все заберут себе колдуны (рус. нижегород.).

Первые сжатые колосья несли освящать в церковь, торжественно вносили в амбар или в дом, ставили под иконы, где оставляли их до молотбы (см. Колос, Сноп, «Борьда»).

Иногда день накануне Ж. отмечался общими празднествами и угощениями: у русских (сибир., вят.) забивали и пекли жертвенного барана или кабана, служили в церкви молебен за успешное проведение уборочных работ. В случае необходимости на период Ж. хозяева приглашали односельчан для помощи (см. Толока); в этом случае накануне зажинок устраивалось в доме хозяина совместное угощение для жнецов. Во многих местах в.-слав. зоны после зажина устраивали в домах специальное угощение для жнецов (ср. укр. название *зажинщини*).

Важная роль при зажине отводилась магии, защищавшей работников от болей в пояснице и руках: приступавшие к Ж. затыкали за пояс первые сжатые колосья или сорванную по дороге на ниву особую траву; опоясывались растения-

ми или колосьями ржи с приговором: «Как матушка рожь стала год, да не устала, так моя спинушка жать бы не устала» (Майк. ВЗ²:112); первой горстью срезанных колосьев потирали спину (арханг.); затыкали на спине за пояс дубовую ветку, «чтоб была спина як дуб мочка» (полес.); зажимали левой рукой, перевязанной красной нитью (бел.); кисти рук и ручку серпа обвязывали красной шерстяной ниткой (ю.-слав.) или накручивали на правую руку жгут из житных стеблей (болг.); катались по ниве и т. п. На Вологодчине, отправляясь на зажинки, не выходили со двора через ворота, а пролезали под перекладинами забора, стараясь прикоснуться к ним спиной. Для этой же цели произносили перед началом работы специальные формулы-обереги: «Дай нам, Боже, легко жать, чтоб спина не болела, чтоб руки не слабели, чтобы ноги не немели и голова не горела» (бел. витеб., Зел.ВЗ:60); «У Овдоты у рабы да поясника не боли! Во веки веков. Аминь» (рус. вологод., ДКСВ:119).

В з.-болг. селах при начале Ж. жнецы устраивали в поле из первых сжатых колосьев подобие свода (укрепленного с помощью двух серпов) и под ним пролезали все участники Ж. В некоторых местах, для того чтобы работалось легко, жнецы украшали себя куриными перьями, «за да им е лека работата като перото» [чтобы работа была такой легкой, как перо] (ББ 3:219).

Сходные магические действия совершались превентивно, задолго до начала Ж. в цикле календарных праздников. Чтобы во время страды не мучили боли в спине (пояснице, руках), люди ранней весной при виде первого аиста (либо при первом грое, первом куковании кукушки) подпирали спиной дерево, ограду, стену дома, печь; катались по земле; куваркались через голову и т. п. В день Ивана Купалы те, кому предстояло участвовать в Ж., подвяжывались растением «чернобыльник» (ю.-укр., в.-слав.) или выющимися растениями (болг.); прыгали через купальские костры (в.-слав.); в Юрьев день привязывали к поясу три злаковых стебля (болг. пирин.). Чтобы своевременно и без потерь управиться с Ж., хозяева старались первыми вернуться домой после рождественской или пасхальной церковной службы (з.-бел., ю.-пол.); женщины, которым предстояло жать, отмечали зи-

мой день *Захария-серповица* (21.II), прося его о помощи в Ж. (рус.). Готовя для осенних зябцов поминальный ужин, бел. хозяйки спешили опередить своих соседей, чтобы в следующем сезоне раньше других управиться с Ж. (Fed. I. В 1:367).

У зап. славян к периоду начала Ж. приурочен обряд посвящения молодых людей, впервые принявших участие в жатвенных работах. В Польше таких новичков называли *fruc, milk*; их ставили в ряду опытных косцов первыми, подшучивали над их работой, мешали косить, требовали выкуп. В конце дня их отводили в корчму, где новички оплачивали общее угощение. Словаки в первое воскресенье после начала Ж. устраивали обряд «крещения» для тех, кто впервые участвовал в Ж. Новички (*práci*) избирали себе из числа опытных жнецов «крестных отца и мать», которые в знак благоволения обливали молодых людей стопкой водки и дарили им небольшие подарки. В дальнейшем «крестные» помогали своим «крестникам» в поле, обучая их жатвенным навыкам.

Другой в.-слав. жатвенный ритуал — обвязывание пучками злаковых стеблей любого, кто первый раз появился в поле, не будучи участником Ж. Часто он совершался по отношению к хозяину поля наемными жнецами или лицами, приглашенными для толочной работы. В словац. Загорье жнецы заранее готовили из первых сжатых колосьев длинные перевясла и при первом появлении в поле хозяина или членов его семьи незаметно подкрадывались и обвязывали пришельца; описанный таким образом хозяин должен был одарить жнецов деньгами. В окрестностях Тренчина такой обычай, называемый *rovažovatie rapov* [обвязывание панов], происходил в иной форме: при срезании первых, самых красивых и крупных колосьев изготавливались небольшие букетики (*kytky*), которые предназначались для хозяина поля или его служащих; при их появлении в поле «квитки» прикрепляли на их одежду с приговором: «*Принимая ваю вам букетик колосков, чтобы вы знали, что начинаем жать, а вы нам в этих трудах помогайте и слишком долго в поле не держите*» (Demo, Hrabalová:24). У чехов и лужичан пучками колосьев обвязывали руки или ноги каждому, кто приходил в первый раз на ниву, даже если это был случайный прохожий.

В период Ж. соблюдались особые правила поведения и запреты. Чтобы не навлекать грозы и пожаров на собранный в поле хлеб, прекращали работы в те календарные праздники, которые приходились на время страды (например, дни Бориса и Глеба, *Пантелеймона-Зажничного*, св. Павла и др.); в эти дни старались не зажигать в домах огня и даже не топили печи (см. Ильин день, Огненная Мария, Пантелеймон). Выходить на Ж. следовало каждый день чисто **вымытым** и в белой одежде; запрещалось увязывать в сноп колосья, сжатые другой жницей, чтобы «не завлечь у нее будущих детей» (Паш. КЦВС:153). При уходе с недожатого участка поля оставляли с края две горсти колосьев, положенных крест-накрест (в.-слав.). У болгар такие сложенные крестом стебли назывались *вечерник, вечера на нивата*. У вост. славян это делалось, чтобы во время Ж. не калечить рук серпами и чтобы легко работалось. Почти повсеместно соблюдался запрет забивать серп в землю, чтобы не спровоцировать болей в посянице. Нельзя было также передавать его один другому из рук в руки: для передачи другому лицу серп клали на землю. Кроме того, на весь период Ж. запрещалось вносить серпы и косы в дом, чтобы не накликать дождей (в.-слав.). Болгары с.-вост. части Родоп, уходя с поля, оставляли на ночь один из снопов не связанным: перед уходом на него клали злаковый венок и горсть колосьев (а связывали этот сноп лишь утром следующего дня).

Если в текущем году в семье был покойник, то первый сноп, срезанный при жатке, не вносили в дом, а бросали его прямо в поле, «как мыши и птички памянут **яблочка**» (Никиф.ППП:115). В сев. р-нах Псковщины соблюдали запрет продолжать Ж. после захода солнца, «чтобы умершим родителям гулять было весело» (Лобкова:10).

Во многих слав. традициях сохранились представления о том, что в несжатых колосьях скрываются обитающие в злаках **полевые духи** или души умерших родственников (антропоморфные или зооморфные). В обрядовой терминологии, магических приговорах, в мотивах **жизненных песен** (преимущественно зап. и вост. славян) сам процесс Ж. осмыслялся как преследование неких мифологических персонажей: «перепелки», «совы», «козы», «зайки»,

«кошп», «бабы», «пожиналки» и др. (см. **Живые песни**). При оформлении последних оставленных в поле несжатых колосьев жницы иногда говорили, что они *поямали перспелку* (бел., в.-рус., в.-пол.), *поямали зайку* (рус. архангел.); или что, сжиная жито, жнецы гонят бабу, а заканчивая Ж., *режут бабу* (рус. псков.). Ср. обрядовые диалоги жнецов при окончании Ж.: «Куда Пажиналка-та побежит, на чье поле? — Да она пабяжала в то-то поле, эта Пажиналка!» или выкрики при дожине: «У-у! У-у! Вгнайтн Бабу! Загнайтн Бабу! Все! Зарезали! Зарезали!» (Лобкова:16). В этой связи важным считалось в процессе совместной Ж. одновременно (без отставаний) продвижение жнецов каждого на своем загоне. Отставшие подвергались насмешкам, про них говорили, что на них нападёт «старость» или «кила» (т. е. болезнь); таким запоздавшим в Ж. *вешали* возле дома лапоть (рус. вологод., ДКСБ:121). У зап. славян о таких жнецах говорили, что они «остаются на козе». В Овручском р-не Житомирской обл. выражение *вести козу* означало «иметься в хвосте остальных жниц», «отстать от других в работе» (Кутельмах:122). На Волыни и в укр. селах Холмицны последние несжатые колосья, оставленные в поле, назывались *колой* (см. Обжинки).

Лит.: Босић М. Житарце у плодносној магији код Срба у Војводини//РВМ 1988—1989/31:171—193; Кутельмах К. «Спасова борода»: Магија чи реалност? (Причинки до аграрних моткица у календарних обрядима пољошћива)//НЗ 1996/2:118—119; Adamowski J. Płakacy, zrywające i wierzenia związane z przekazach pieśniakimów zachodniej Lubelszczyzny//ПЛ 1994/1-2:67—69; Терновекая О. А. Славянский дожинальный обряд: Терминология и структура. Канд. дисс. Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР, 1977; Лобкова Г. В. Архангелские основы обрядового фольклора Псковской Земли. Канд. дисс. СПб., 1997; Аф.ПВ 1:94,474; 3:763,766,768; БВКЭ:41, Бол.КСЭ:98,99; Гром.ПКС.91,92,136—137,151; ЖС 1994/2:51; КГ:106,277,282,290; Паш.КЦВС:139—171, Никиф.ППП:110—113,244; Вор.ЗНН 2:211,215,219; Гринч.ЭМЧ 2:43—44; Чуб.ТЭСЭ 3:224; Сок.ВЛКО:234; Kolb.DW 3/1:237—239; 9/1:163,164; 10/2:207,212; 11/3:153—155; 20/1:125; КОО 3:179,180,188,198, 203,224,227,228; Кол.SP:74; Malic.ROK:56—

57; PMMAE 1967/11:18,24; Szyf.ZOW:76; EAS. карта № 26; Soch.SZSR:157,168,170,172; Zibrť VCh:388; Demo O., Hrabalová O. Žatevné a dožínkové písně. Bratislava, 1969; ГЕМБ 1969/31—32:391; Тюр.ЖОАМ: 544; Фил.СК:492; Арх.СБОЛ 1:261—262; Ган.Б: 14; ББ 3:218,219; Пар.:446; Странджа:246—247. См. также лит. к статье Венок жатвенный

Л. Н. Виноградова, В. В. Усачева

ЖЕЗЛ — свадебный ритуальный предмет (наряду с деревцем, знаменем, венком, квіткой и др.), наделенный различными обрядовыми и магическими функциями, отличительный атрибут некоторых свадебных чинов, главным образом мужчин со стороны жениха.

Свадебный Ж. может иметь специальные названия: бел. *брест хоронга, хоронка*; в.-укр. *маршалок, маршалка, маршілка, клякалець, квітка, ровен, шиска*; словац. *rochvidienka*; в.-луж. *braskov kij*; пол. *harasz, haraszuk, kłuka*, куяв. *haropnik*; бел., укр. чернигов. *шабля, харьков. мич, винниц. меч*.

Повсеместно Ж. встречается в качестве атрибута одного из главных участников обряда со стороны жениха: дружки, старшего свата, старосты, маршалка, деверя, тысяцкого, кума, отца жениха, помощника дружки. Изредка Ж. является атрибутом самого жениха. Часто Ж. имеется также у свата (или свахи), сватающего невесту, на Рус. Севере — у свадебного колдуна, совмещающего функции дружки. Реже Ж. представлен у лиц со стороны невесты, прежде всего у ее брата, у которого сторона жениха выкупает невесту (в.-слав.). В отдельных слав. зонах Ж. бывает атрибутом второстепенных участников обряда: у словенцев, словаков, кашубов, словинцев его имеют лица, приглашающие гостей на свадьбу, у украинцев и белорусов — «светилака» (обычно сестра жениха).

По форме Ж. представляет собой длинный предмет. Чаще всего это палка в ее различных модификациях, разного вида, размера, цвета, материала и бытового назначения: палка — ольховая, ореховая, камышовая, резная, красная, небольшая палочка, лучина, длинная палка, жердь, толстая пал-

ка, полено, палка с двумя или тремя рожками, трезубец, палка с загнутым сверху концом, с особым набалдашником, трость, посох, батожок. Иногда в качестве Ж. выступает ветка, прут, пучок веток, верхушка дерева (в этик случаях Ж. обближается или прямо смыкается со свадебным деревцем, которое тоже может использоваться как Ж., например, у поляков): ветка плодового дерева, розы, шиповника, ели, можжевельника, вишневая ветвь с тремя отростками, банный веник, раздвоенная ветка, облепленная запеченным тестом, верхушка сосны с шестью отростками.

В качестве Ж. используются также деревянный крест (с насаженной на него краюшкой хлеба со свечами) как атрибут «светляки» (житомир.) и охотничья, военные, хозяйственные предметы или орудия, составным элементом большинства из которых является палка: кнут, плеть, бич (рус. *погонялка*, *вильень*, *махаля*, *кунчубарка*, бел. *пуза*, *бізун*, укр. *чарала*, пол. *kałsguz*), хлыст, охотничий арапник, нагайка, цеп, скалка для теста; *качака* (скалка для раскатывания белья, пест, которым мнут картошку); мутовка; ухват; сковородник; вилы; вилка; нож; топор; бердыш или алебарда; украшенный деревянный топорик, деревянный топорик, обитый шкуркой ежа, палка с топориком, украшенная гуральская «чуага» (трость-топорик); стрела; меч, шпага, сабля (часто деревянные), украшенная сабля со свечами (обычно воткнутыми в краюшку хлеба, насаженную на саблю); хомут, затычка ярма; *смык*; бычий рог; свирель. Часто Ж. украшен или дополнен другими предметами: одним или несколькими колокольчиками, металлическими колечками-побрякушками, цветами, плодами, колосьями, зеленью, венком, перьями, лентами, платком или полотенцем. В двух последних случаях Ж. обближается со свадебным знаменем.

В свадебном обряде Ж. выполняет различные функции, прежде всего маркирующую. Т. е. является отличительным знаком, выделяющим данный чин среди других: у светляки — сабля со свечами (бел., укр.), у хоронжего — *хоронга* (брест.), у маршалка — *маршалок* или *маршалка* (з.-укр.), у сватов жениха, возглавляющих свадебную процессию, — арапники с лапкой косули в качестве рукоятки (ю.-в.-малопол.), у лиц, приглашающих гостей на свадьбу — разного

рода палки, иногда со сложными украшениями.

С помощью Ж. один из главных представителей жениха осуществляет свои властные обрядовые полномочия: ударяет им для наказания или подчинения, прогоняет им из-за стола и т. д. Так, палкой дружка замахивается на брата невесты при выкупе у него невесты и места за столом (полтав.), кнутом разгоняет подруг невесты (могилев.), плеткой стегает сваху (калуж.), ударом палочки гасит лучину, говоря невесте: «Покидай свой девичий нор и будь послушная жена» (калуж.), кнутом стегает невесту, вручая ей прялку, чтобы она была прилежной прялкой (пол.), кнутом больно наказывает жениха с невестой, если они не успели вовремя совершить половой акт (витеб.), и т. п.

Ж. служит представителю жениха и для исполнения распорядительных функций: им он подает сигнал к началу очередного обрядового действия. Палкой или хватом староста стучит в потолочную балку, перед тем как приступить к дележу каравая (ровен.). Стуча лучинной или украшенной веткой можжевельника (бел.), *хоронгой*, кнутом (брест.) в потолочную балку, в дверной косяк или по столу, дружка, его помощник или сват жениха вызывает гостей к каравая для одаривания молодых. Староста стучит палкой, разрешая гостям идти танцевать (брест.).

Ж. может быть символическим средством защиты. Брат невесты, продающий косу невесты, вооружается палкой (рус.), ножом (бел.), скалкой (саратов.), поленом (нижегород.), держит под столом плеть (енисейск.), с мечом в руке охраняет сестру от жениха (винниц., подол.), замахивается палкой на дружку, когда тот хочет его прогнать (полтав.), стучит мутовкой по столу, когда у него выкупают место рядом с невестой (нижегород.).

Ж. имеет различные магические функции, прежде всего апотропейную предохранительную или отгонную. В толстой ольховой палке свадебного колдуна заключена, по поверью, вся его колдовская сила (олонец.). Апотропейные свойства приписывают ореховой палочке, тросточке или палке с топориком у дружбы (морав.). В целях оберега с помощью Ж., а не голой рукой, снимают покрывало с лица невесты или венки: отец жениха или дружка обрасывает

платок кнотовищем (олонец), кум или девер снимают покрывало свирелью или затычкой воловьего ярма (болг.), снимают венки саблей (далматин. словен.) или вилкой (словен.) и т. д. С помощью Ж. дружка или колдун оберегает новобрачных и свадебный поезд, совершает крестообразные действия жезлом, чтобы не допустить ваяния злых чар или же изгнать их.

Ритуальное использование Ж. призвано обеспечить успех и благополучие. В надежде на успешный исход сватовства сват или сваха идет сватать невесту с ухватом в руках (нижегород.), со сковородником в качестве посоха (саратов.), с палкой (тул. пензен. винниц.), со свежесорванной веткой плодового дерева (сливы, черешни) или ели в руке (болг.). Палкой благословляют невесту (укр.), двери в дом жениха или невесты (укр. буковин.).

Ж. используется в коммуникативных целях для оповещения или демонстрации. Например, им заявляют о своем прибытии: толстой палкой (архангел.), поленом, кнутом (вологод.) дружка стучится в дом невесты, колотит в стену, под окном или об угол дома по приезде поезжан к невесте в день венчания, прося впустить в дом; палкой старший сват стучит о землю перед входом в дом невесты (волын.), украшенной тростью дружба трижды стучит об пол, входя в дом (ш.-луж.), дружка, войдя в дом невесты, ударяет кнотовищем в потолочную балку и сообщает присутствующим, что он послан женихом (олонец.); с поднятой вверх красной палкой дружба входит в церковь по приезде к венчанию (квшуб.). Сват возвращается со сватовства с палкой, на которую он привязывает платок, данный невестой в знак ее согласия на брак, оповещая таким образом всех об удачном исходе сватовства (з.-славяц.). На палке с платком на конце маршалок несет туфли и баранки в подарок невесте от жениха (брест. пин.). Во время одаривания молодых старший сват нацепляет на длинную палку подарки гостей (полотенце, скатерть) и «пишет» ею по плинтону потолку, кто что дарит (житомир.).

Иногда Ж. используется с шутовской целью. Напр. им задирают прохожих: лица, приглашающие гостей на свадьбу, иногда в шутку дотрагиваются до них палкой или деревянным топором, обитым шкуркой ежа (словен. прекмур.).

В некоторых случаях Ж. выполняет вспомогательную роль: дружка-колдун берет хлыстом подарки невесты и на нем передает каждому родотвеннику (архангел.).

Лит.: Котгор. ТСС. 78.96—97, 102, 104—105, 107, 118—123, 145, 147, 149; БНФ; Зел. ОРАГО; Вес.; Вас.

А. В. Гуря

ЖЕЛЕЗО — один из древнейших металлов, в народной культуре имеющий высокий сакральный статус и используемый в апотропеической (см. Оберег) и медицинской магии. С одной стороны, обработка Ж., наряду с выпеканием хлеба, изготовлением полотна (см. Ткачество) и некоторыми другими видами деятельности соотносится с актом сотворения мира и преобразования его из хаоса в космос. Ж. символизирует собой «этот» мир. Закаливание Ж. в огне и в воде придает высокий сакральный статус как самому Ж., так и кузнецу. Ж. наделяется положительными свойствами и является одним из универсальных оберегов — что обусловлено его прочностью, твердостью, связью с огнем, долговечностью. Эти же признаки делают Ж. символом здоровья (ср. метафору «железное здоровье»), что определяет его использование в лечебной магии.

С другой стороны, Ж. противопоставлено живой природе: оно холодное, неподвижное, оно не растет и не развивается, оно — элемент «мертвого» мира. Поэтому Ж. часто выступает как атрибут нечистой силы. Это связано также с добычей Ж. из-под земли, первоначальным использованием болотной руды (ср. представления о болоте как месте обитания нечистой силы), а также с полудемоническим статусом кузнеца, превращающего бесформенный металл в предметы человеческого быта.

Свойства Ж. используются в магической практике для сообщения человеку и скотине силы и здоровья. Кусок Ж. закапывают под порог в день св. Юрия, чтобы у всех, переступивших порог, были здоровые ноги (гуцул.). Для этой же цели подиавшись утром с постели, встают на кусок Ж. в Страстной четверг (славяц.) или на Новый год (з.-укр., словен.), а в Сочельник ставят

ноги на цепь, обвязанную вокруг стола (закарпат.). Молодая, входя в дом мужа, должна схватиться за железный предмет, чтобы быть здоровой (словен.). Во время первого грома кладут на голову Ж., чтобы голова не болела целый год (полес.). После выноса покойника из дома через порог бросают железный предмет, чтобы оставшиеся члены семьи были здоровы и не умирали (полес.). Чтобы ребенок был здоров, ему вставляли в уши железные серьги, произнося: «Да грајеш ко гвозђе одсад» [Отныне живи, как железо] (серб., Треб.ПДСК:147).

Когда у ребенка выпадает первый молочный зуб, его бросают через голову или через дерево и говорят: «Myszko, myszko, daј mi żelazny, dam ci gnacianu» [Мышка, мышка, дай мне железный, а я дам тебе костяной] (пол., Lsga ZM:128) или: «Дај ми виле гвозден зуб, ево теби кошпан зуб» [Дай мне, вила, железный зуб, а вот тебе костяной зуб] (серб., Грђ.І ПН:217). Ж. применялось и при лечении некоторых болезней. Если у ребенка были на лице маленькие раны, называемые «вукоједина», для их лечения применялся «гвоздасни огань» [железный огонь]: холодный кусок железа клали на наковальню и раскаляли. На огне, полученном от раскаленного железа, сжигали липовые ветки и угольками смазывали раны (серб.). Лечебной считалась и вода, взятая из кузнечного котла, в котором закалялось Ж. (Váci.VO:120).

Ж. используется в качестве оберега на основе таких свойств, как твердость, прочность, способность противостоять ударам. Из него сербы изготавливали амулеты, оберегающие человека от злого глаза. Особенно часто Ж. применяют в качестве оберега людей, находящихся в переходном состоянии — беременных, рожениц, новорожденных детей, молодых на свадьбе. Кусок Ж. носит беременная женщина за пазухой как средство от порчи (с.-слав.); его кладут в/под постель роженице, в колыбель или в купель новорожденному ребенку (с.-слав.); его подкладывает под себя мать, когда первый раз кормит новорожденного, чтобы на него не напали ночницы (з.-укр.); женщина в течение шести недель после родов должна выходить из дому, имея при себе Ж. (с.-слав.); когда по селу несут покойника, ребенку подкладывают под голову Ж. как средство от испуга (полес.). Если по

пути в церковь встретились две свадьбы, невесты обмениваются железными предметами, чтобы предотвратить несчастье (болг.).

Ж. служит оберегом людей и скота от нечистой силы, змей и хищных животных. Железа боятся ведьмы (карпатоукр.), мамуны (пол., словац.), водная баба (словац.), эмора (пол.), богинки (словац., луж.), вампир (укр., болг.), домовый (з.-полес.) и др. Ж. клали в гроб колдуну, чтобы он не вредил после смерти (закарпат.), закапывали под порог хлева, чтобы оградить скотину от ведьм (закарпат.). Чтобы остановить летящего змея, несущего богатство, нужно бросить вслед ему Ж. (луж.). Чтобы добыть клад, который охраняет нечистая сила, нужно на это место бросить кусок Ж. (луж.). В день св. Иеремии гремели железными предметами, обходя вокруг дома, чтобы отогнать змей от усадьбы (болг., серб.). В Сочельник стол обвязывали железной цепью, чтобы волки не трогали скотину, как они не трогают Ж. (закарпат.), клали его на припечке или подвешивали в печной трубе (полес.), а также подвешивали на шею корове для охраны от злого глаза (з.-укр.). В посуду, из которой поят новорожденного теленка, кладут Ж., чтобы предохранить детеныша от порчи (пол.). Для этой же цели железные предметы втыкают в грядки с капустой (з.-укр.). Железные детали в ткацком станке защищают полотно от порчи (з.-укр.). Ж. кладут в гнездо наседки, когда в соседнем доме покойник (закарпат.) или чтобы гром не повредил насиженных яиц (пол.).

Нечистая сила боится не только самого Ж., но и упоминания о нем, поэтому оберегом от вампира служат слова «Дайте ми солното желязо» [Дайте мне соленое железо] (болг., Георг.БНМ:159); чтобы водной не тронул человека или скотину, следует вслух перечислять железные предметы (с.-рус.), а первый раз увидев весной змею, нужно трижды сказать: «камен, железо» (серб., Грђ.ЖО:33) или «студено жельзо» (болг.) — считалось, что жало змеи после этого окаменеет и она не сможет укусить. Чтобы ведьмы не отбирали у коров молоко, хозяйка в Сочельник у дверей хлева произносила: «Кто узима Моје, тому камен и жельзо» [Кто возьмет мое, тому камень и железо] (серб., Топ.ЖОЛМ:56).

Часто в качестве оберегов используют предметы, сделанные из Ж.: игла, нож,

ножницы, коса, топор, вилы и др. колющие (см. Колючий) и режущие железные предметы. Они служат для охраны роженицы и ребенка, а также молодых на свадьбе от порчи и болезней (о.-слав.); в Сочельник их втыкают в лавку и кладут под стол, чтобы оградить дом от покойников (з.-укр.). Оберегами являются также кочерга, ухват, сковорода и другие железные предметы, связанные с очагом и с огнем — с их помощью отвращали градовые тучи (полес., з.-укр., ю.-слав.).

Железные предметы, служащие оберегами, иногда выковывали с соблюдением определенных правил. Воли у женщины умирали дети, чтобы предотвратить смерть будущих детей, она должна была носить амулет в виде бритвы, ножа, серпа и др., выкованный нагнем кузнецом из целого куска Ж. при молодом месяце или в полночь (серб.).

Прочность, нерушимость ограды, ворот, дверей, сделанных из Ж., — постоянный мотив слав. апотропеических заговоров: в заговоре на первый выгон скота хозяйка загораживает свою скотину от волков «железным тыном» и замыкает хищным зверям зубы «железным замком» (полес.), в с.-рус. заговоре вокруг дома строят «тын медный, ворота железны», в свадебном заговоре «железный муж отвращивает недобрые слова и речи колдунове и ведунове» (с.-рус., Бурц. ОБСК 2:20).

У сербов название Ж. наряду с названиями других металлов положено в основу личных имен, имеющих апотропеическую функцию. Мальчика называют *Гвозден*, чтобы он был, «как железо» (ср. такие имена, как *Златко*, *Сребрен* и др.).

Ж. часто выступает как атрибут нечистой силы: у русалок в руках железные крюки (с.-рус.), у лешачики — железный гребень (с.-рус.), черти стегают грешников железными прутьями (рус., урал.). Старшая лихорадка прикована к железному стулу (рус.), главный черт сидит на железной цепи (з.-укр.). У мифологических персонажей могут быть железные части тела: у с.-рус. банника — руки, у полес. русалок — груди. Железными зубами обладают с.-рус. черти, пулякуны и еретик *железнозубый* — колдун, встающий по ночам из могилы, серб. *вилы* и *каракомжумы*, ср. его серб. название *gvozdenzub*. Среди персонажей, которыми пугали детей, известны:

железны человек (полес.), *баба с железными зубами* — женское мифологическое существо, живущее в поле (Подляшье), *zelezna baba* — полевой демон, оберегающий горох от детей (чеш.). Железными могут быть персонажи слав. сказок: *Mesifclzo* — сказочный силач, который месит железо (Зайц.МЛЧС:18), железный монах (словац.).

Ж. могло осмысляться как символ неживого мира, поэтому при выносе покойника шевелят предназначенное к посеву зерно, чтобы оно не было мертвым, «як *желево*» (з.-укр., Бог.ВТНИ:268).

Железные предметы, имеющие фаллическую символику (клин, тележная ось и др.), могут символизировать собой мужское начало. Чтобы в семье рождались мальчики, роженице под кровать клали Ж. клин (словац.).

Твердость Ж. обуславливала его употребление в случаях, где было необходимо сообщить предмету это свойство. Считалось, что масло лучше сбивается, если под маслобойкой лежит Ж. или в нее воткнуто что-либо железное (луж.). Ж. клали под стол, на котором лежал покойник, чтобы тело затвердело и не обмякло от удара грома или тепла (з.-укр., пол.).

При некоторых магических действиях запрещалось использовать Ж. или иметь его при себе. Человек, добывающий плакун-траву, не должен иметь при себе ничего железного (рус.); столик, который делают со дня св. Варвары до Рождества, чтобы распознать с его помощью ведьму, не должен содержать железных деталей (словен.). Первый сыр, сделанный в день св. Юрия, разрезали деревянным ножом, поскольку запрещалось прикасаться железом к первому сыру (с.-вост. Болгария).

Лит.: Бог.ВТНИ:197,268; Бурц.ОБСК 2:20-21; Влас.НА:146-147; ЕЗ 1898/5:91,94; КЛ; МУРЕ 1906/8:7.34,167,200; 1907/9:62; ПА; Онищ.НКЗ:70; Шейк.БП 1/2:17; Шух.Г 4: 201,247; ХСб 1889/3:54; БМ:117-118; Георг.БНМ:159; Кол.ГЮС:36; Пир.:403; ПСп 1884/9:131; Грф.НН:212,217; Тор.ЗО; Тор.ПВП 1:36; Раден.НБС:131,137,147; СВЗб 1934/50:32; Треб.ПДСК:136,146,147,165; Троф.ЖО:33; Раж.СДЗ:221; Бysl.SOR:17,43-45; Lega ZCh 248; Lega ZM:128,134; МААВ 1896/1:129,213; Wisla 1894/4:647; 1896/1:

89-90; 1898/3: 482; Потреб.МЗОП:250; Horv. RZL:177.224; Kur.PLS 4:18,244; Vaid.VO:120.

Е. Е. Аскивская

ЖЕЛТУХА — болезнь, имеющая, согласно народным поверьям, демоническую природу, характерный внешний признак — желтизну кожи. Названия Ж. во всех слав. языках образованы от корня *žut-* (рус. *желтуха*, укр. *жовтуха*, *жёлтая хвороба* (не-мочь), карпат. *жовтяница*, *жовтушка*; бел. *жуцучка*, *жуцуха*; пол. *żółtaczką*; чеш. *žlutěnka*, силез. *žlutěnka*, морав. *ražloutnice*; хорв. *žutilo*, *žutica*; болг. *жѣ(л)тица*, *жѣлтушка*, *жѣлтиница*) или *žlat-* (чеш. *žlatěnka*, силез. *žlatynka*, морав., словац. *žlátenica*, словен. *žlatenica*). Желтый цвет отождествляется с болезнью и смертью, это цвет много мира.

Причиной заболевания может быть лихорадка *жестя* (в заговорах XVIII в., Влас.НА:221). Ж. можно заболеть, если сказать, что любишь пшеничную кашу (чеш.); если выпить воды после пшеничной каши; если впотыхах посмотреть в зеркало (Морав. Валахия); если положить ребенка на ночь в постель к матери (Подол. губ.).

В лечении Ж. больным предлагалось смотреть на что-нибудь желтое (силез.): на золотую чашу в церкви, костеле (галандские русины, пол., чеш., морав., украинцы вост. Словакии, словац. Снин), на золотую монету (бел.), на пшеничную кашу, на растопленное масло, на топленое молоко от черной коровы (морав.); на навозную жижу (укр. в вост. Словакии); смотреть через золотой перстень (украинцы Припятщины); пристально смотреть на живую щуку в сосуде, пока она не уснет и не пожелтеет, т. е. пока Ж. не перейдет на рыбу (Рус. Север, сибир.). Больного ребенка в люльке накрывали с головой желтым шелковым покрывалом, а на рубашку пришивали золотой перстень (словен.). Желтушному привязывали на шею желтые корни тысячелистника (морав.), чистотела (силез.), нанзанные на нитку зубчики чеснока (краков., силез.), желтую ленту (пол., словац. Жакаровце), красный (пол.), желтый (и.-словац.) платок; накрывали красным платком (минск., витеб.). В Пиринском крае, заметив желтизну кожи, к руке больного привязывали скру-

ченные желтую и красную нитки, чтобы Ж. убежала, а больной стал красным, как и прежде; советовали носить золото (пол.), золотое кольцо (чеш.), кораллы, которые, принимая болезнь, бледнели, после чего их закапывали в песок, и болезнь переходила в него (Курция); протаскивали больного через расщепленный прут дикой розы (Босния и Герцеговина). Болезнь «передавали» неоперившемуся голубку: посадили его на грудь больного, держали, пока он не выбросит помет, и отнесли в гнездо; голубь пожелтеет и сохнет, а Ж. пройдет (Украина). Носили на груди лина, а потом бросали его в текущую воду (луж.), натирали щеки золотой монетой (минск., витеб.), молочаем (куяв.).

В Словении больной вешал в дымоход выдолбленную морковь (Каринтия) или свиной пузырь (Шалешская долина), наполнив их своей мочой: когда высыхала моча, больной выздоравливал. Следовало пить водку с растворенной в ней ржавчиной (Курявия), бульон от желтой курицы (поляки в Венгрии), воду, в которой варили ноги желтого петуха или курицы (серб.), кровь лина, вино с гусиным или собачьим пометом (куяв.); съесть несколько вшей (словац., ср. «*žhú ako voš*» [желтый, как вошь] (Zátn. SPP:715) в хлебе (бел., пол. Курявия); дать больному хлеб, на который соскребли медь, золото с монеты (бел.).

Особые свойства приписывались растениям с желтыми цветками, корнями, растениям, выделяющим при сломах, срезании сок желтоватого цвета (о.-слав.); предлагалось есть морковь (о.-слав.), корни, которыми красят в желтый цвет (серб.); пить отвары цмина песочного, чабреца, цветов каштана, полыни; пылью белой конопля и др.

При лечении Ж. применяли ванны с отваром желтых цветов, купали больного в отваре кораллов с серебряными монетами (куяв.), в разжиженной глине, в воде, в которой мыли только что сотканное полотно (минск., витеб.).

В Боснии и Герцеговине обливали больного Ж. водой в первую пятницу или в первое воскресенье после новолуния. Испугав больного, надеялись прогнать Ж. (гуцул.); советовали плюнуть больному неожиданно в лицо или в глаза (чеш.), зайдя сбоку (ю.-в.-пол.).

Для профилактики предлагалось во время пасхального завтрака поддержать во рту

уксус (Лодзь), носить на шее кораллы, янтарь (Кувиня), бусы из чеснока (морав.).

Лит.: Аф.ПВ 3:781,786,802; Мин.ЖС.125; Сб.МАН 1992/45:57; Бюлл.НАУ.47; Нисиф.ППП:45; ТСл 2:64,65; МААЕ 1:165; Fed. 2:269; Fisch.ZP:55-56; Lud 1931/10/1:39; Милл.К1 S.214; Szuch.L1.K 41,107,108; 7WAK 1880/4/3:51. 1889/13:71; Schul.WV:100; Вег.МL:189,221,222; ССМ 65:493; СЛ 11/9:438; 22:313; Hal.PS:76; NO 4:324; ГЕМБ 1935/10:89; 1988-1989/52-53:113; Rad 62:32; Mod.LMS:162,164; ВНТ 5:452; ЕПНДК.117; Гир.:461.

В. В. Усачева

ЖЕЛТЫЙ ЦВЕТ, **желтивка** — признак, наделяемый в народной культуре преимущественно негативной оценкой.

Ж-ц. часто осмысляется как символ смерти; в слав. поверьях появление желтого пятна на руке предвещает смерть. В Ж.ц. окрашивают яйца, предназначенные для поминовения в пасхальных, семицких, троичских обрядах (я.-слав.). На Пасху, поминая умерших на кладбищах, носили на кладбище красные и желтые яйца (Аф.ПМ:304); в Семик при кумалении девушки, целуясь сквозь венок, дают друг другу желтое яйцо. В обряде «крещения кукушки» участники ритуала кумовства на кладбище обменивались желтыми яйцами, разбивали их и оставляли на моглах. В субботу накануне Троицына дня, когда поминали умерших «не своей» смертью и детей, умерших до крещения, красили яйца не в красный, а в Ж.ц., и раздавали детям (харьков., Зел.ИГ:281).

Желтый — один из традиционных эпитетов в славянских заговорах (чаще встречается у вост. славян, реже в балканском ареале), уступая белому, черному, красному цветам. Согласно сербским заговорам, от болезней способны избавить желтые собаки, петух, цыплята с желтыми ногами, желтый человек. В народной медицине растения с желтыми цветами, корнями, соком используются для лечения «желтых» болезней (лихорадки, желтухи и др.); свойством исцелять наделяются желтые предметы (платки, кольца, посуда), куры с желтыми ногами, желтые бабочки (см. Желтуха).

Ж.ц. в цветовой характеристике мифологических персонажей встречается редко. Мифические существа, которые водят души на «тот свет», являются в желтых тонах, у домового волосы ж.ц. (вят., Аф.ПВ 2:82), у «люетруль» желто-песочные волосы (укр. карпат.); одна из лихорадок называется *желтой* (рус.). **Желтые круги** появляются на траве, где старик «поверстался в колдуну» или старшая в его семье женщина покумилась с ведьмами; иногда места хороводов, игрищ, трапез вил, русалок, самодив отмечены пожелтевшей, засохшей травой (о.-слав.). Душа спящей вештицы может превращаться в желто-черную бабочку (серб., болг.). В некоторых местах Сербии в роли *додола* выступает мужчина, он одет в желтую одежду и украшен травой.

Ж.ц. наряду с красным может выступать как заместитель золота.

В приметах Ж.ц. означает несчастье, болезнь или смерть: кто весной увидит желтую бабочку, будет в этом году несчастлив и слаб здоровьем (серб.).

Лит.: Аф.ПВ 1:138,195,204,217,537; 282; Аф.ПМ: Зел.ОРМ:285; Зел.ТД:53; Раденкович // СБФ-89:125,139-140; СРНГ 9:111, 116,118; Усп.ФР; ГЕМБ 1988-1989/52-53:113; Раден.СРНМ:310.

В. В. Усачева

ЖЕНИТЬБА ПРЕДМЕТОВ см. Свадьба предметов.

ЖЕНИХ — один из двух центральных персонажей свадебного обряда, наряду с невестой (см. также Молодые).

Ж. олицетворяет активную сторону обряда, от которой исходит инициатива брака. Это находит выражение в использовании применительно к Ж. и его окружению военной, охотничьей и т.п. символики: в свадебном фольклоре (мотивы полона, осады, поимки рыбы, образ *Ж.-охотника*), в терминологии (серб.-границар. *явно* 'жених' хорв. *jagar* 'сват', названия поезжан как членов военной дружины) и в самом обряде (взятие силой дома невесты, меч, стрела, рыболовная сеть и т.п. как атрибуты свадебных чинов). Ритуальная демонстрация

мужской власти ярко представлена в рус. свадебном обряде. Перед отправлением к венчанию невеста должна подать Ж. вожди в знак покорности будущему мужу, перед началом брачной ночи — раздеть и разуть его и проснуться в постель до тех пор, пока он не позволит ей лечь (вологод.).

Вместе с тем непосредственное участие самого Ж. в свадебном обряде скорее пассивное, чем активное. Чаще всего он действует не сам, а через посредников: свата, дружку и других поезжан, которые могут получать те же названия, что и Ж. Ж. редко сватает невесту сам, обычно он посылает сватов, иногда присоединяется к ним, но в переговорах не участвует. Лишь в случае умыкания невесты Ж. действует самостоятельно. После сватовства родственники невесты приезжают осматривать дом и хозяйство Ж., но сам Ж. непосредственного участия в этом не принимает. Ж. с родственниками присутствует на смотринах невесты (где и его иногда застаивают показать себя: помериться ростом с невестой, пройтись, чтобы убедиться, что он не хромой) и на обручении, где Ж. с невестой обмениваются кольцами. Ж. до дня свадьбы навещает невесту: приезжает с гостинцами или подарками, однако часто это делает дружка Ж. Накануне свадьбы Ж. устраивает процессуальную пирушку для друзей и членов своей дружины, часто приезжает с ними на девичник к невесте, но лишь для участия в вечеринке и танцах. На самой свадьбе участие Ж. в ходе обряда еще более пассивно, вплоть до того, что в ряде местностей Боснии и Герцеговины Ж. не только не участвовал в свадебной процессии за невестой, но и вообще мог не присутствовать у себя на свадьбе, например, занимался своими повседневными делами, делая вид, что его не касается происходящее в доме. На Рус. Севере даже на брачном ложе инициатива принадлежала не столько Ж., сколько невесте: в ответ на индоссказательные фразы Ж. «низко спать», «пить хочу» и др. невеста должна была подложить ему руку под голову, поцеловать и т. д. Ж. на свадьбе — чаще всего объект ритуальных действий или пассивный субъект, от лица которого действуют его заместители: его корят или величают в песнях, его сводят с невестой, ему выкупают место за столом, ему делают подарки, его угощают блинами теща, за него расплачива-

ются с подружками невесты, от его имени угощают посторонних зрителей и т. д. Роль Ж. в качестве субъекта сводится в основном к соблюдению им правил ритуального поведения и запретов. Так, напр., одеваясь утром в день свадьбы, Ж. не должен туго стягивать пояс, иначе у его будущей жены будут трудные роды (словац.). Ж. не участвует в свадебном угощении для своих родственников в доме невесты, чтобы не подвергнуться действию злой силы (серб.). Свидетельством пассивной роли Ж. является его молчание на свадьбе: Ж. молчит во время угощения на девичнике накануне свадьбы и на свадебном пиру в доме жениха (с.-рус.), не разговаривает с невестой на свадьбе в ее доме, по пути к венчанию и обратно, чтобы не оказаться в подчинении у будущей жены (олонец.).

Ж. в обряде противопоставлен невесте во многих отношениях. Процесс обрядового «перехода» для Ж. менее актуален, чем для невесты: он менее уязвим для злых сил, ему, в отличие от невесты, не приходится переходить на чужую сторону, в новую семью. Поэтому большинство оберегов касается не столько Ж., сколько невесты, а обрядность, связанная с ним, и его обрядовые наименования менее богаты и разнообразны, чем у невесты. Обычно в слав. языках вступление в брак выражается по-разному для Ж. и невесты (ср. рус. *женить, обабить* и *выдать замуж*), однако кое-где оппозиция между ними стирается, например, рус. архангел. *ожениться*, пол.-помор. *azenić se* 'вступить в брак (о женихе и о невесте)'. Инверсия свадебных терминов и отношений между двумя свадебными сторонами возникает в случае, когда Ж. после свадьбы переходит на житье к жене. Такого Ж. (рус. *алазень, домовик, приёмный, прищак*, бел. *прывалень, прымак, баблюк*, укр. *приймак*, пол. *przybysz*, с.-х. *приожениц, бабосук, подреп* и т. д.) берут в семью в качестве работника на правах хозяина. В такой ситуации термин *жениться* используется применительно к невесте (вятск., смолен., брест.), а *выйти замуж* (смолен.), *is' za nevestu, vydat'sa* (словац.) — к Ж. Вследствие инверсии обрядовых отношений между лицами, вступающими в брак, Ж. воспринимают как невесту и иронически именуют *молвухой* (в.-слав.); *бодрами* называются участники свадебной процессии невесты, а

не Ж. (гумсл.), невеста посылает сватов к Ж. (смолен.), осмотр хозяйства (*места смотреть*) и первое послебрачное посещение родителей (*хлебимы*) устраиваются в доме Ж., а не невесты (вологод.), накануне свадьбы, вопреки обычным правилам, Ж. приходит к невесте на сбор ее подруг, которые вьют венки (брест.), а его вещи перевозят к невесте как приданое (ю.-слав.).

В ходе обряда осуществляется поэтапное преобразование родственного и социально-возрастного статуса Ж., которое фиксируется ритуально и терминологически. У русских женихом изредка называют всякого молодого человека или даже холостого мужчину (рязан.), чаще — парня, вступившего в брачный возраст, когда он начинает ухаживать за девушками и думать о женитьбе (жениться, жениховаться, жениховать). Названия с этим корнем могут сохраняться за парнем до завершения сватовства (укр. жених) или до самого венчания (рус. армянск. жених). Иногда Ж. начинает именоваться так лишь после получения согласия невесты на брак (словац. ženich). Кроме того, подобные термины используются как общее название Ж. в свадебном обряде (рус. жених, бел. жанх, словен. ženja и т. д.). Имеются и другие названия Ж. на начальном этапе обряда: укр. киев. молодик; словен. mladec; бел. дзедзюк, пол. кроснен. zalotnik; кашуб. bruhón. На Украине Ж. нередко называют *молодий* уже начиная со сватовства. При удачном исходе сватовства выражают похвалу Ж., напр. оповещают о его успехе с помощью свадебного знамени (рус., словац.), а Ж., получившего отказ, обычно осмеивают. У некоторых юж. славян беспричинное расторжение женихом сватовства считалось тяжкой виной: по поверью, это прозидло ему несчастьем и даже смертью, в наказание он изгонялся из родительского дома, а оставленную им девушку родители старались сосватать другому своему сыну (герцеговин., черногор.).

Следующим этапом обрядового «перехода» является помолвка, или обручение. У словаков молодую пару признают Ж. (ženich) и невестой (nevesta) только после обручения, после соединения им рук. В связи с новым положением Ж. ему присваиваются и новые названия: укр. закарпат. вѣрник, словац. vegelec, с.-х. вѣреник; болг.

главник, угляник, такеменик, годеник, вгудяник; в.-луж. slubec; рус. вологод. суженый (сужоный); бел. полес. заручоны, засватаны; укр. ровен. наричний, бел. брест. наричний, пол. пагезсону; кашуб. pabozony, kawaler, в.-слав. князь; бел. малыды, укр. харьков., ровен. молодой, в.-пол., малопол. mlody, pan mlody. В основном эти термины употребляются до начала собственно свадьбы или до венчания, и лишь названия типа «молодой» могут использоваться далее на самой свадьбе, вплоть до конца обряда. С завершением брачногоговора у обрученных Ж. и невесты появляются общие названия. Положение Ж. после помолвки внешне отмечено наличием *квитки* (в виде цветка, букетика с лентами, пера и т. п.) на его головном уборе, которую он получает от невесты (бел., болгар., словац., морав.). У словаков Горегронья со дня обручения до свадьбы Ж. ночует у невесты. У сербов, лужичан, белорусов, украинцев после обручения кое-где допускаются супружеские отношения между Ж. и невестой.

Преодоление важнейшей границы обрядового «перехода» происходит в канун свадьбы и на свадьбе, включающей ритуальное сведение Ж. с невестой, венчание и брачную ночь. У болгар, македонцев и вост. сербов к кануну свадьбы *порушено* ритуальное *бритье* Ж., имеющее характер *нышмадин* (как и предсвадебная баня невесты); у словаков оно совершается в шуточном виде в конце свадьбы, после брачной ночи. В этот решающий период обряда у Ж. временно прерываются прежние связи и отношения: с родителями (их замещают посаженные родители), с родственниками невесты, с холостыми и женатыми, — чтобы после *бракосочетания* восстановиться в новом качестве. У болгар для Ж. с кануна свадьбы вступает в силу запрет разговаривать со свадебным кумом и с родителями невесты. Повышение социального статуса Ж. на свадьбе проявляется у русских в том, что его впервые называют по имени и отчеству: Ж. не принимает подарки от невесты, пока она его не «*лавеличает*» (новгород.); в такой же форме обращаются к Ж. и в венчальных песнях после венчания. Одно из распространенных с.-рус. названий Ж. на свадьбе (обычно до венчания) — князь; оно используется применительно к Ж. на свадьбе и

в других в.-слав. зонах. Особенно широко используются в качестве названий Ж. на свадьбе термины с корнем *mold-* (некоторые из них могут быть общими названиями Ж.): укр., бел. (*пан*) *молодий*, бел. *маладзец*, *маладзень*, *маладзён*, *маладзенец*, пол. (*pan*) *mlody*, болг. *младоженик*, *младоженица*, *младожени*, с.-х. далматин. *младожениа*, *mladenac* и т. п. После венчания Ж. получает название, характерное для него как главы дома (шольн. *господарь*) и становится для родителей невесты зятем (вологод. *молодой зять*). В свадебной песне после венчания от лица Ж. поют: «Добрий вечур, тещейко, / Тепер я твуй зятейко. / Вчера був нареченый, / А тепера звичаный» (рассл. ЗСЗО 1910/1:182). Отец невесты встречает Ж. после венчания со словами: «Ну, зять, був наречоний, а тепер *суджоний*» (гроднен., Чуб.ТЭСЭ 4:657).

По окончании свадьбы происходит окончательное утверждение Ж. в новом социальном статусе. В ходе взаимных визитов в конце свадебного обряда и в последующие праздники (на масленицу, в Великий пост, на Пасху, в Петров день) устанавливаются семейно-родственные отношения Ж. с новой родней. У болгар запрет разговаривать с кумом и с родителями невесты снимается во время первого посещения их новобрачными. По приезде к родителям молодой Ж. молча стоит в дверях их дома, пока тесть не подарит ему сковороду (болгары Херсон. губ.). Нередко в течение некоторого времени Ж. все еще продолжает именоваться, как и на свадьбе, *молодым*. Наряду с этим ему присваиваются и новые наименования, действующие в первый год брака: с.-рус., в.-рус. *вьюнец*, *вьюн* (см. *Вьюншник*), рус. *моложен*, *новоженец*, *новоженя* (в отличие от них сходные в.-слав. термины обозначают Ж. на свадьбе и во время подготовки к ней: пол. *powozeliec*, кашуб. *powozenjes*, *pa(w)ozenia*, словин. *powozelja*, в.-луж., н.-луж. *паувоженя*). Изредка *женехом* называют женатого мужчину независимо от возраста, даже старика (перм., олонец).

Лит.: Котол.ТСС; БНЕ; Гура КД; Вас; ПА; Чуб.ТЭСЭ 4; Вес.; Держ.БКР; Ив.БФС; Арн. БСО; Schn.SV:59—83; Kolb.DW.

ЖЕНЩИНА — в слав. традиционной культуре продолжательница рода, хранительница очага. В патриархально ориентированном обществе часто выступает как воплощение ритуально нечистого начала.

Этиологические мифы. В большинстве слав. легенд показано, вслед за Библией, что Ж. была создана или возникла после мужчины. Так, по укр. преданиям, Ж. сначала была изготовлена Богом из теста (мужчина — из праха), но ее съела собака, и тогда по просьбе Адама Еву сделали из его ребра. В Белоруссии легенды рассказывают о том, что изначально мужчина и Ж. были одной плотью, т. е. соединены некой кишкой (хвостом). Дьявол *соблазнил* Ж. и оторвал ее от мужчины, которому и досталась «кишка», а у Ж. образовалась дыра. С тех пор мужчина и Ж. безуспешно стремятся сбиться навек воедино, и от этих попыток на свет рождаются дети. У вост. и юж. славян распространена легенда о происхождении Евы из хвоста черта или собаки: так как собака (черт) украла ребро Адама, Господь отрезал у нее хвост и сделал из него Ж., поэтому она и болтает языком, как собака виляет хвостом. Украинцы, которым известна эта легенда, обзывают Ж. «собачьим недогрызком, чертовым хвостом», но они видят сходство и в другом: у Ж. волосы длинные, как у собаки хвост.

«Вторичность» происхождения служит часто аргументом, оправдывающим подчиненное положение Ж. в традиционном обществе: ср. укр. «Чому Бог не сотворив Еви з ноги Адама? щоб жінка по корчмах не бігала; чому не з руки? щоб мужа за лоб не держала; чому не з голови? щоб не була розумніша од мужа, — плас з ребра, щоб его пильновала и ему вірно служила», серб. «Мушко да је ко маково зрно ~ оно је опет старије од женскиња» [Мужчина, будь он как маково зернышко, все же важнее, чем женщина].

Ж., ссылаясь на занятость, отказалась показать дорогу Богу, за что она расплачивается ежедневно: у нее всегда больше работы, чем у мужчины (в.-слав.). Даже характер женских работ объясняется ссылкой на первородный грех: Ева украла рубашку, за это ей дали веретено, чтобы она прядла (гомея). Справедливое разделение мужского и женского труда было записано на бумаге, но ее съела собака, и поэтому никакого равно-

правия между мужчиной и Ж. на свете нет. По другому варианту, мужчины послали сокола к Богу, чтобы уменьшил им работы, а Ж. — сову, но та не могла лететь днем, и у Ж. осталось по-прежнему много работы (житомир.). В давние времена женщины были «головами и судьями», а мужчины делали женскую работу. Но Ж. потеряла свое положение, потому что избил Бога и св. Петра (харьков. легенда).

Тема греховности Ж. многократно возникает в слав. этнолгии. Пав жертвой дьявола, Ж. согрешила перед Богом и мужчиной. «Несовершенство» человеческого рода — вина Ж.: Ева в наказание каждый день несет столько яиц, сколько человек умирает. Господь разрезает эти яйца пополам и бросает их на землю: из одной половины рождается девочка, из другой — мальчик. Но иногда одна половинка падает в море, и от этого получаются холостяки (галиц.). Изначально человек мог богат с рождения, как и все животные, но Ж., увидев, как Господь кидает ее младенца с высоты, испугалась и подхватила его. С тех пор дети начинают ходить позже других живых существ. За неуважительное отношение Ж. к хлебу (она вытерла блином или колосьями зад своему ребенку), Бог чуть было не лишил людей хлеба (бел., укр., болг. Пиринского края, ср. Колос, Грех). Неутолимый сексуальный аппетит Ж. происходит оттого, что в vulv'e у нее живет черт (сказка «Черт и баба», минск.).

Женщина в семье. В традиционной культуре Ж. может реализовать себя в полной мере лишь в браке, тогда как старая дева (см. Безбрачие, Стародевство) повсеместно порицалась. В Черногории говорят: «Буде да питају чија оно невеста, него чија је оно девојка» [Больше спрашивают, чья она жена, чем чья она дочь], в Польше: «Ж. без мужа ни то ни се». С момента вступления в брак Ж. зачастую утрачивала свое настоящее имя, т. к. носила имя мужа или прозвище, от него образованное (например, *Зубила*, от прозвища мужа *Зуб*), и вновь обретала свое имя, становясь старухой.

Ж. обозначалась **семейно-родственными терминами**, описывающими ее по отношению к семье мужа, со значениями «молодая жена» (болг. *невеста*, в.-слав. *молодица*), «невестка». Часто соответствующие термины имели оценочный характер. В рамках семей-

ной терминологической системы мог иметь значение пол первого ребенка: родившая первой девочку Ж. называлась: вологод. *бабица*, каван., оренбург. *баба*, владимир. *робитка*. Если она затем родила мальчика, то такая Ж., выполнившая свою миссию, обозначалась как *ржаница*. Смена обозначений Ж. зависела и от судьбы ее детей, так, она могла называться в течение 5 первых лет брака *молодушкой*, а затем, вплоть до женитьбы сына — *молодухой* (перм.). Неустойчивость ее статуса внутри новой семьи особенно заметна при сопоставлении с тем **уважением**, которое Ж. должна была вызывать своим собственникам. Младших сестер мужа, замужних или нет, в порядке старшинства она называла *кака* или *какима*, *малина*, *йрбувка*, *ябълка*, *дунка* (в.-болг.).

После свадьбы статус меняется постепенно. В течение первого года брака (иногда и дольше) положение молодой Ж. носит пограничный характер: ей запрещено разговаривать со свекрами и даже смотреть на них (болг. *гоосене*). Она не порывает связь с отчим домом вплоть до того, что живет у родителей всю весну (кастром., вологод.) или даже весь год (воронеж.), родители продолжают обеспечивать ее всем необходимым (пинез.). Ей не поручают тяжелых работ по дому, не дают готовить, в частности печь хлеб. На Рус. Севере Ж. могла «стать на (взять) большину» лишь с течением времени; посвящение в новое качество происходило под руководством «*большухи*», старшей хозяйки, которая обучала «с руки» изготовлению теста для рыбника (Белозерье). С этого момента молодуха получает право печь хлеб.

Изменение статуса проявляется и в изменении ее облика. Расставание с девичьей **прической** (см. Волосы, Головной убор), костюмом происходит, как правило, на свадьбе (ц.-рус.), но может приурочиваться и к календарным датам: у болгар в день св. Георгия крестная, посаженный отец или старший сват снимали с молодой невестки наряд и надевали женский. В Гевгелии женщину начинали называть «*невесто*» лишь после церковной службы в Тодорову субботу. К весеннему циклу приурочено окончательное прощание с девичеством и посвящение молодницы в Ж. Так, например, молодница в начале Великого поста звала к себе всех женщин с шитьем, готовила им обед из 30 блюд, по

окончании которого гости пороли ее венником, тем самым принимая в свои ряды (перм.).

Важнейшим моментом, определяющим положение Ж., было отношение к сексуальной сфере и деторождению. Ж. обязана была утвердить свое положение в семье не только как жена, но и как мать. Если рождение вне брака считалось грубым нарушением моральных норм (см. Девушка), то и бесплодная женщина порицалась окружающими (ср. рус. «у кого детей нет — во грехе живет»). Супружеские отношения также регламентированы во времени: после брака последний ребенок Ж. больше не имеет права рожать детей, а значит, должна отказаться и от половой жизни. Завершение этого этапа оформляется свадебным ритуалом «забивать чопа, пята» (чернигов.). Тем самым Ж. переходит в иную возрастную группу — старух. Нарушение запрета на деторождение осуждается позорными кличками: такую Ж. зовут бабичкой, а ее мужа или ребенка — бабичам (полес.).

Образ Ж. в поговорках. «Народная мудрость», выражая мужской взгляд на Ж., обвиняет ее в интеллектуальной и эмоциональной неполноценности. Ж. в пословицах предстает как «недочеловек», то есть «недомужчина»: полес. «kozy не тавар, а бабы не людзи», рус. «у семи баб одна душа»; олонец, «у бабы не душа, а пар». Ж. недвусмысленно сближается с животным (ср. Душа). Умственные способности Ж. — сквозная тема саав. поговорок: пол. «Много на голове, мало в голове, еще меньше в сердце — сегодня называется Ж.», рус. «Бабы умы разоряют дома». Ж. куда лучше владеет словом (с.-х. «Jezik je ženska sablja» [Язык — это женская сабля]), но находит ему часто дурное применение (полес. «бабы не перегаворыш и сабаки не перебрешеш», рус. «собака умней бабы: на хозяина не лает»), поэтому «добрая жена, что без языка» (с.-х.).

Женские качества, превозносимые в пословицах, то есть с точки зрения мужа, — достоинства прежде всего благой нравной, физически крепкой супруги, которые гарантируют мир, достаток и благополучие в семье: пол. «Благочестивая (spolniva) жена — корона мужа», полес. «брат любит сестру богатую, а мужик женку здоровую». Красоте предпочитается верность, уму — доброта и

послушность: с.-х. «Ако лепа (жена) наша је; ако је ружна Моја је» [Если красивая (жена) — она наша, если уродливая — моя], «Бог тебя сохрани от воды, огня и злой жены», укр. «Люби як душу, а трусн, як грушу», поскольку, как говорят сербы, у Ж. «девять душ» и убить ее так же трудно, как кошку или змею.

Ж. считалась опорой дома, основная ее деятельность (даже если в реальности она значительную часть времени работала вне дома) протекала в доме, что и служило основой для противопоставления ее, с одной стороны, мужчине (рус. «мужик да собака на дворе, баба да кошка в избе», укр. «чоловік у дому голова, а жішка — душа, жішка за три кути хату держить, а чоловік — за один», пол. «жене один путь — от порога до очага», с.-х. «не стоји кућа на земљи него па земљи» [дом держится не на земле, а на жене], а с другой — девушке (укр. «жіночій хата полниціа, а девкой — улиця»). Требования к Ж. как хранительнице очага выше, чем к мужчине: бел. «Коли мужик п'е — то половина бяды, а коли жонка п'е, то цела беда». Ж. при этом всячески должна поддерживать мужской авторитет, а не претендовать на главенство в семье: рус. «Не петь курице петухом, не быть бабе мужиком», словен. «Жена — хозяйин, волк — мясник». Если за ней отчасти признается свобода выражения, решения принимает мужчина: с.-х. «Слова у женщин, а дела у людей (мужчин)». По крайней мере свою власть ей не следует демонстрировать прилюдно, даже если мужчина иногда и признает ее: пол. «Мы правим миром, а нами женщины». Чтобы успешно властвовать, Ж. должна отставаться в тени, в ночи, так как «женщины — ночные шептуньи» (серб.).

В свою очередь только брак и сексуальные отношения с Ж. могут сделать мужчину мужчиной, ср. серб. словен. «мужчина не мужчина пока жена его не „окрестит“ (човек не може бити човек док га жена не крсти)» (Черногория), рус. «мужик без бабы пуше малых деток сирота».

Ж. в ритуалах и повседневности. Женственность, женское начало напрямую связано с женской трудовой деятельностью, поэтому неправильное обращение с куделью, ленъ могут сделать пряжу мужеподобной: у нее начнет расти борода, точно так же, как случайное прикосновение мужчи-

ны к веретену **жмшт** его силы и ловкости, аналогичным образом контакт с дежкой и хлебом придает **здоровья** и красоты **Ж.**, но делает мужчину женоподобным. Если мужчина будет выполнять женские работы, это принесет несчастье дому (болг.). Аналогичным образом **Ж.** возбраняется исполнять его работу: если **Ж.** будет сеять лен, он «сгорит» (гомел.).

Ж. противопоставлена мужчине как левое правому; левая половина тела ассоциируется с женским началом, а правая — с мужским. Ср. полес. представление о двух плодах у **Ж.**: из семени, попавшего в левый плод, зачинается девочка и наоборот. **Ж.** всегда должна находиться слева от мужчины (и повади): и в церкви, и в пути.

Ж. противопоставлена мужчине и как отрицательное положительному. Встреча с **Ж.** всегда толкуется как дурное предзнаменование, например, у болгар **Ж.** не имеет права перейти мужчине дорогу. **Ж.-подавник** предвещает неудачу в течение всего года.

Сфера деятельности **Ж.** как существа физиологически нестабильного, периодически нечистого, сужена. Замужняя **Ж.** в расцвете сил оказывается исключенной из тех обрядовых ситуаций, в которых необходима ритуальная чистота, в этом случае ее заменяют девушки, вдовы, старухи. Те же ограничения касаются и повседневной трудовой деятельности: так, считается, что беременной **Ж.** не удастся ткать, **Ж.** в период регул — те блюда, которые требуют долгой ферментации (см. Месячные).

При этом **Ж.** принадлежит главная роль в сохранении традиций во всех сферах жизни, в том числе духовной. В календаре и в семейном цикле место **Ж.** особенно велико уже в силу того, что праздничная кухня, как и повседневная, входит в женские обязанности. В годовом цикле большое число праздников, так называемых «бабских», празднуются только **Ж.** (ср. **Бабин день**, **Баба**) и сводятся к обетам и воздержанию от женских видов работы (прядение, ткачество, огородничество, приготовление пищи). Они сочетаются с «женским» культом святых, а частности тех, которые защищают от болезней.

Ж. — прежде всего родительница, продолжающая род (см. Беременность), но она же поддерживает связь и с миром предков.

Именно поэтому сфера магии и колдовства **Ж.**, особенно старой, более доступна, чем мужчине.

Память о первородном грехе, обилие апокрифических легенд о Еве и дьяволе постоянно присутствуют в традиционной славянской культуре. Пословицы ставят **Ж.** в один ряд с чертом: рус. «Где черт не сладит, туда бабу пошлет», но в сказках **Ж.** всегда оказывается хитрее черта. Представление о дьявольской, нечистой природе **Ж.** объясняет и болг. обычай глубже закапывать **Ж.-покойницу**, чем мужчину.

Главным врагам человечества — болезням, смерти, а также большому числу демонов — приписывается женский облик (см. Болезнь).

Лит.: Берн.МОЖ; Адоньева С. Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции // ЖС 1998/1:26–28; Толстая С. М. О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции // От Бытия к Исходу. М., 1998:21–37; Кабакова С. Le corps féminin: ses usages et ses représentations en Poles'e. Paris, 1998 (these de doctorat); Драг.МПР:170–172; Зел.ОРАГО:623; Номис УПП:173; Павл.КД:53–54; ВО 1897/7.110; Зап. Нижинского института народной осити 1929/9:90; Серж.КЛБ:67–71; Тан.СОБЖ:43; Влајина ц.М. З. Жена у народним пословицама // СВ36 1975/87; Šaučić A. Lik žene u narodnim poslovicama // ZNŽO 1971/45:679–691; Марин.ИП 2:287, 482.

Г. И. Кабакова

ЖЕРТВА, жертвоприношение — часть собственности, добровольно передаваемая людьми сверхъестественным силам, и магический обряд, совершаемый с целью умилостивления адресата, получения от него помощи, защиты, здоровья и др. жизненных благ или в благодарность за исполнение просьбы.

Внутренняя форма слова *жертва* (от *жръти*) указывает на связь с языческими требами и прежде всего с кормлением духа, божества. Одной из основных форм жертвоприношения является обрядовая трапеза, участники которой служат посредниками в передаче жертвенной пищи божественному адресату (ср. **Кормление ритуальное**, **Тра-**

всего). Для передачи других видов Ж. (иногда и пищи) достаточно того, что ритуальный предмет перемещают («приносят») в место обитания сверхъестественных сил или в locus, пограничный между мирами.

В устной народной традиции XIX—XX вв. слово *жертва* встречается редко (у юж. и вост. славян). На Балканах употребляется турец. заимствование *курбан*; у поляков — лат. заимствование *офіга*, известное также белорусам и украинцам (бел. *ахвяра*, укр. *офіра*); на Рус. Севере бытует термин *сбел* (*обещание*), распространенный у словаков и чехов (чеш. *oběť*, словац. *obeť*). У всех славян Ж. может получать название по календарной дате, к которой она приурочена: *Миколец*, *ильинское мясо*, *касаревский поросенок* (рус.), *каляда* (бел.), *гергьовско ягне*, *петровско ниле* (болг.), *Пурђецило*, *божидна печеница*, *Мартиньяк* (серб.), *мѣсѣнѣдъ гъз* (кашуб.) и пр.

Свидетельства о Ж. у древних славян имеются в письменных памятниках: Проконий Кесарийский (VI в.) сообщал, что подунайские славяне жертвуют верховному божеству грома и молнии коров и быков; Ибн-Фадлан (X в.) привел рассказ о рус. купцах: приезжая с товарами, они жертвовали идолам хлеб, мясо, лук, молоко и опьяняющий напиток; когда выгодно сбывали свои товары, то говорили: «Владыка помог мне, и я должен заплатить ему!», — и убивали нескольких быков и овец; часть мяса раздавали бедным, другую клали перед истуканами, а головы Ж. надевали на кольца, вбитые в землю; если мясо ночью было съедено собаками, то считалось, что божество приняло дар. Константин Багрянородный (X в.) сообщил о Ж. петухов, хлеба и мяса на о. Хортница около огромного дуба ради успешного плавания по Днепру. В слав. летописях, поучениях, житиях святых упоминается о поклонении рекам, озерам, колодцам: «мясо молоко масло яица и вся потребная бисомъ на печь ахють... И то все проповеданое сами ядуть пниють. Ихже недостоятъ ни посьмъ ясти» (Гальк.БХОЯ 2:34—35). О Ж. деревьям упоминается в житии Константина Муромского: «Дуплиням древяным ветви уброщем общешнвающе и сим поклоняюшися» (Манд.ОСО:208—209).

У славян до сих пор известны Ж. деревьям — как правило, ствырым, огромным, одиноко стоящим в поле, а также растущим

на кладбищах, в культовых и исторических местах. Вост. и юж. славяне приносили Ж. родникам (источникам); ю.-слав. распространение имели Ж. камням — особенно напоминающим фигуры животных или людей, а также камням с надписями или знаками, похожими на след ноги или руки человека.

Ж. включается в погребально-поминальные обряды, с почитанием покойников-предков связано приношение Ж. домашнему очагу на Балканах и у вост. славян, а также Ж. при копании колодца (серб.), доставании из земли клада, постройке дома или храма (см. Жертва строительная).

Повсеместно распространена Ж. мифологическим персонажам, обитающим в доме, лесу или воде (см. Духи локусов).

Ж. Богу и христианским святым обычно приносились по обещанию, данному во время болезни, эпидемий, при падеже скота или неудаче в его разведении, при бесплодии, стихийном бедствии, пожаре и т. п. Обряд приурочивался также к дням святых, считавшихся покровителями различных сфер народной жизни, и ко дню двенадцатого праздника или святого, которому посвящена приходская церковь (монастырь, часовня). Общим для юж. и вост. славян является celebration жертвоприношением дней свв. Георгия, Николая, Ильи, Петра; для всех славян — Богородичных праздников. По с.-рус. легендам, в давние времена в день свв. Ильи, Петра, Рождества Богородицы для Ж. Богородице и этим святым к церкви сами приходили олень или лось, самка оленя с детенышем, гусь, глухарь, лебедь, выходили из озера водные быки. Легенды об олене, прибегающем для жертвоприношения свв. Илье, Константину и Елене, Петру, Георгию, Атанасу, встречаются и в Болгарии.

Устроителями Ж. могли выступать отдельные лица, семья или община (жители прихода, села, квартала, улицы, а также члены одной возрастной, половозрастной или профессиональной группы). Частная Ж. (личная и фамильная) распространена в ю.-слав. и з.-слав. ареалах; общинная — на Балканах и Русском Севере. Известны частные обряды, в которых устроитель — тайный. Они адресованы, как правило, предкам («тайная милостыня») или христианским покровителям. Рус. казаки ночью перед престольным праздником приводили к церкви барана и оставляли его, привязав к

ограде. Считалось, что такая Ж. наиболее угодна Богу. Утром старики, пришедшие на службу, закалывали барана и готовили для всех обед. В Череповец. у. в пятницу перед Ильиним днем женщины, отстояв службу, установленную по случаю холеры, незаметно подкладывали под церковное крыльцо куски холста, узлы шерсти с овец, выстриженных первый раз, полотенца с запиской о просьбе к св. Пятнице (ТА, № 803).

Ж. в общинном обряде чаще всего представляла собой складчину деньгами или продуктами, которые продавались, а на общие деньги покупалась Ж. В некоторых местах Чехии для осеннего общесельского праздника (*hody*) весной с жителей собирали средства на покупку четырех телочек; животных выкармливали на общественном выгоне, а в день св. Яна продавали и на эти деньги покупали четырех других, которых называли *hodule* и к празднику забивали (Zibř VCh:437—438). На Русском Севере, в Каргополе, в Ильин день животное для общественного обеда определялось из числа *заимченных* («обстных») бычков по жребью (Олонец. губ. вед. 1895/9:5—6); в Белозерском у. закалывался первый бык, принаеженный к церкви в этот день. У балканских славян жертвенный хлеб для ежегодного общесельского обхода полей обычно представлял один из хозяев по очереди.

В календаре закреплено приношение Ж. предкам (см. Поминальные дни), Богу и христианским святым. К празднику, приходящемуся на период созревания той или иной культуры, обычно приурочивалась Ж. первых плодов (чаще всего на Ивана Купалу, на Петра, в первый и второй Спас, на Илью, Успение, Рождество Богородицы); к ближайшему празднику — Ж. при начале работ: у русских в начале сенокоса — к Петрову дню, в начале осенней пахоты — к одной из сентябрьских дат, рыбного лова — к первому Спасу (костром.). В Саратов. губ. женщины жертвовали в церковь мотки ниток на Козьму и Демьяна: в это время здесь начинались *запрядки* (ЗРГО 19/2:111).

У юж. славян календарный характер приобретает частное обетное жертвоприношение христианскому святому; оно передается по наследству и совершается ежегодно в один и тот же день: *слава, красно име, благ дан, свети, светло* (серб.), *курбан, светещ, служба* (болг.), *светога, слуга* (ма-

кед.) (см. «Слава»). У вост. славян частное *жертвоприношение по обету*, данному святому, имеет окказиональный характер и даже не всегда прикрепляется к посвященному ему дню. На Вологодчине *обещание* относили в церковь в любой день, а имя святого просто сообщали церковному старосте. Не закреплена в календаре и фамильная Ж., адресованная Николаю: ему «обещали» (чаще всего для благополучия крупного рогатого скота) бычка или телку, но так как день святого приходится на пост, то *выколыванию* отмечали перед ним или после, в Костром. губ. обязательно в четверг (Зав.КАВ:9—14).

Общинная *обетная* Ж. у вост. и юж. славян всегда закреплялась в календаре и совершалась ежегодно — не только в христианские праздники, но иногда и в дни, празднуемые по обету: *обещанный, обреченный, оброчный день; заповедный, заветный, мирской праздник* (рус.), *праздник паводе выпачету* (бел.), *заветина, заветовавца* (серб.), *сбор* (болг.).

Типы и виды Ж. В качестве Ж. выступают чаще всего продукты земледелия и пчеловодства (бескровная Ж.) или домашние животные, птица (кровная Ж.).

Бескровная Ж. широко распространена у всех славян. Пряди льна, конопля, нитки, полотно, холст, полотенце, иногда одежду обычно жертвовали женщины и девушки. Эти предметы приносили к камням, источникам, навешивали на деревья, *обетные* и намогильные кресты (з.-слав. и в.-слав.). На Вологодчине холст или полотенца относили в церковь в случае несчастья с кем-то из членов семьи. В Словакии в календарный поминальный день отдавали священнику прядь льна за каждого умершего в течение года родственника (*Змагурье*). На Рус. Севере полотенца, платки, скатерти до сих пор жертвуют в церкви и часовни. В Полесье в качестве общинной Ж. отдавали в церковь или навешивали на *обетный* крест вычесанное, выпряденное и сотканное женщинами за одну ночь обыденное полотенце, которое использовалось в предохранительном обходе села.

Хлеб жертвуют умершим и предкам, персонажам *нижней* мифологии, при начале полевых работ, в Юрьев день (в.-слав.). Его бросают в огонь, чтобы стих пожар (бел.), оставляют у *чудотворных* источников с просьбой о здоровье (серб., бел.).

Частные пожертвования зерном, крупой, мукой у русских, как правило, составляют складчину, предшествующую покупке общинной Ж. Жертвенный характер имеют рассыпание зерна на могилы, а также обрядовые блюда из зерен или крупы (*колцао, кутыж, кичинг, каша*) в погребально-поминальном, крестинном, календарных обрядах, в обетных фамильных и общинных праздниках (см. Зерно, Каша).

На Русском Севере со складчины зерном начинается приготовление жертвенного напитка (пива, браги) для приуроченных к различным датам христианского календаря общинных *братчин, бражных пирований, пивных праздников* (см. Братчина, камуное в честь патрона приходской церкви. В Чехии и некоторых местах Словакии пиво — обязательный обрядовый напиток в *hudy* — престольный или осенний праздник. Вино является обязательной Ж. в поминальных обрядах, а также в фамильной «славе» у сербов, в ю.-вост. Болгарии (*светецу*), в Македонии (олуга), где совершается преломление хлеба и поливание его вином.

Славяне, как правило, не жертвуют молоком, хотя молочные продукты (масло, сыр, творог) в качестве Ж. встречаются у юж. славян в георгиевских обрядах, у зап. — в поминальных, у вост. — в чествовании дня св. Власия (*коровий праздник*).

Первый мед, взятый из улья в этом году, вост. славяне освящают в церкви в Преображение (*Медовый Спас*). В Ахыр-Челебий. окр. Болгарии в этот день в каждом доме «в качестве курбана убивали один улей»; мед вместе с хлебом освящали в церкви, затем хлеб ломали и, обмакнув кусочки в мед, раздавали пришедшим на службу (Марин. НВ:513). Рус. пчеловоды в ночь на Преображение бросают мед и воск от каждого улья в реку или топят первый рой в пруду или болоте. Воск в некоторых местах жертвуют чудодейственным камням.

Кровная Ж. (у юж. славян — *курбан, брае*) чаще встречается на Балканах и Русском Севере. Жертвуют любое домашнее животное или птицу, однако наиболее почетной Ж. считается рогатый скот, который в народных представлениях связан с небесной водной стихией (см. Говядо, Туча).

Быка как самую ценную Ж. забивали (как правило, от имени общины) для самых

важных, с народной точки зрения, «адресатов»: на Русском Севере — свв. Илье, Петру и Павлу, Фролу и Лавру, патрону приходского храма в престольный день; Богу в *мирской праздник* (перм.); Николе на *никольщину* (рус., бел.); на Балканах — Илье, а также в большие праздники (*лабридни*) — на Атанаса, Константина и Влену, Дмитрия, Михаила, на обетную общесельскую службу (болг.). У вост. славян жертвенный бык должен был быть здоровым, без увечья, с целыми рогами, крепким, «красивым», красной масти (*олонец*): «чтобы была хорошая погода», взрослым (не менее 3-х лет) и немолодым. В Болгарии и Македонии быка могли заменять волом (ор. Бык, Вол).

Реже жертвовали коров: чехи и словаки — в *hady*; русские — на *никольщину*, если обет давали на телку (обычно при просьбе о рождении детей). Крупный рогатый скот, как правило, не забивали на Рождество и Пасху.

Баранов, овец и ягнят жертвовали в большинстве общинных и фамильных обрядов. На Русском Севере овец и баранов приводили в церковь покровителям овцеводства — Анастасии или Макарию; закалывали перед сенокосом, молотью, пахотой (костром.). В р-нах отгонного овцеводства *ягненка или барана закалывали в начале всех животноводческих процессов*. Юж. славяне в день Георгия жертвовали ягненка, родившегося первым в этом году, или от овцы, первой вышедшей в этот день из загона. В пол. Татрах главный пастух первому родившемуся ягненку отрубал голову и закапывал ее под деревом, ветками с которого пастухи погоняли овец. На Балканах в обрядах, связанных с рождением и смертью, жертвовался мелкий рогатый скот белого окраса. У сербов погребальная Ж. (*душни/подушни брае*) для мужчин — белый баран, для женщин — белая овца; в Леваче и Темнице запрещалось колоть черную овцу на праздник «славу». Черного барана закалывали в фамильном обряде *наместник*, совершаемом для выздоровления больного (болг.), раз в 7 лет домашнему духу (макед.) и в Атанасов день — для дождя или от бури (болг.).

В роли частной Ж. у юж. слав. могла выступать коза, обычно козленок. В Каменице козлят закалывали во время задаивания овец, однако на фамильную службу избирали Ж. только из овец или телят. У

сербов не закалывали коз для погребально-поминальной Ж.

Свинья служит жертвой на Рождество и Новый год. Годовалого поросенка забивают накануне одного из этих праздников (о.-слав.). Сербы называют рождественского поросенка *печенье*, *божица* *на печеници*, поскольку его всегда запекают. В России на Новый год был распространен обряд *молить/ломать кесаря* *царского*, по имени Василия Кесарийского, которого считали покровителем свиней. В Вологод. губ. на Новый год крестьяне со всего прихода привозили на погост часть или целую тушу свиньи; мясо жертвовали в церковь, а головы бросали в общий котел у церковной ограды; после утрени начинали их варить, а после обедни все кидались к котлу и хватали кому что попадет. Сербы в день погребения закалывали белого кабанчика для мужчины, белую свинью — для женщины (Власина); из поросенка готовили *печенье* на «славу» (Левач и Темшич); закалывали поросенка на том месте, где хотели копать колодец.

Домашняя птица — у вост. славян распространенная погребально-поминальная Ж. У зап. и юж. славян птицу на погребение и поминки, как правило, не закалывали. Однако если один за другим умирали двое членов семьи, то, чтобы не умер третий, сербы погребали с покойником живую черную курицу или черного петуха, голову от курицы; мусульмане Боснии закапывали голову черного петуха под порогом. Ж. черного петуха или черной курицы в случае болезни члена семьи встречается у всех славян. О.-слав. характер имела и Ж. птицы в родильной обрядности: при трудных родах убивали белого петуха и мазали его кровью живот роженицы (витеб.); закалывали петуха, чтобы родился сын, а не дочь (серб.); закалывали в доме петуха, если родился сын, и курицу — если дочь (болг.); относили птицу священнику (укр.). Для благополучия детей болгарки жертвовали кур и петухов в различные календарные даты. В России жертвенная курица является главным и обязательным элементом женских и девичьих праздников. самого старого петуха в хозяйстве — *баца* (болг.), *старца*, *летошьяк* (серб.) — в зап. Болгарии, Македонии, вост. Сербии жертвовали в Ильин день. В Вят. губ. в Дмитриевскую субботу или другой осенний праздник *молчали* старую наседку, трижды

высидевшую цыплят (*пирокси* *малышца*, *куретёна*): птицу закалывали и устраивали трапезу для вдов и старух. В Болгарии в Петров день закалывали подросших цыплят (*петровско* *пиле*) для обрядового блюда, которым разговлялись. Рус. казаки в этот день резали петуха, вылупившегося первым в этом году. Черных цыплят закалывали на пороге, чтобы предотвратить болезнь домашней птицы или для охраны от волков, в один из дней между 11 и 21 ноября (ю.-слав.); гуся обычно резали ко дню св. Мартина (з.-слав.). В день Кузьмы и Демьяна *ломали* *кочетов* — резали и жарили молодых петухов (саратов.), *молчали* *кур* — жарили петуха и курицу (воронеж., орлов.), относили кур в церковь (вят.). Курицу, черного или красного петуха *закапывали* в первый день пахоты или сева, на дожинки, по окончании складывания снопов или молотбы (о.-слав.), перед началом и по окончании любых работ (ю.-слав.). Домашняя птица чаще любой другой кровной Ж. приносилась духам и мифологическим персонажам: мельники ежегодно жертвовали курицу водяному (луж.), бросали ему гуся без головы (рус.). В предохранительных обходах и опахивании села в точке замыкания круга как общинную Ж. закапывали черных петухов (ю.-слав., ю.-рус.). Сербы жертвовали курицу или петуха дереву, в котором, по народным представлениям, живет сверхъестественное существо.

Ритуал жертвоприношения зависит от вида Ж. Только в форме «приноса» — когда Ж. перемешают в место обитания адресата или в locus, пограничный между мирами, и оставляют там — жертвовали все предметы, не являющиеся пищей (ткани, сырье из волокнистых растений и шерсти, воск, зерно и др.), частично хлеб, очень редко животное, птицу. Такую Ж. оставляли в лесу (лещему), бросали в реку, пруд (водяному), в воздух (ветру), в колодец, в огонь; клали у родника, на камень, под дерево, на дерево, на дворовый столб, на крышу, на могилу, в гроб, на божицу, на подоконник; втыкали в ворота, в цепь очага (серб.), за матицу (карпат.); лепили на двери дома, на перекладину ворот; привязывали к ветвям, стволу дерева, к кресту; закапывали в поле, огороде, в первую борозду, могилу, в воротах загона для овец; в церкви — клали под крыльцо, на амвон, на

столик около свечного ящика, за икону; ставили под образ, на «канун»; вешали на икону; привязывали к церковной ограде, распятию; в костелах — клали в корзину при статуе святого, к которому обращались с просьбой.

В случае кровной Ж., а также принесения в жертву хлебов и др. пищи основной формой обряда является расчленение и поедание Ж.

Ритуалы расчленения Ж., как правило, совершались в пограничном локусе, куда перемещали животное, птицу, хлеб и пищу. На пороге дома, в воротах, у очага рубили голову домашней птице (ю.-слав.), закалывали ягненка, когда собирали овец в отару (серб.); у стены дома (обычно восточной), около загона для овец, под деревом или кустом (где никто не ходит) закалывали георгиевского ягненка (ю.-слав.); мусульмане в Сретеской жупе кололи его на своем гумне и здесь же устраивали трапезу; на могиле, кладбище совершались поминальные трапезы. При общинной кровной Ж. у ограды церковного двора забивали животных, варили мясо и устраивали трапезу (рус.); у алтарной стены (вологод), на паперти (белозер.) в храмовый праздник закалывали быка, расхватывали сваренное в котлах *альпийское мясо* (каргопол.) Во многих местах забивали животных и устраивали столы у ближнего от храма родника, колодца; на Русском Севере — на берегу реки, озера, у которых обычно выстроены часовни и церкви; в заповедных рощах. В некоторых обрядах во время трапезы жертву перед расчленением поднимали над головой: русские — блюдо с новогодним поросенком; юж. славяне — хлеб на фамильной *Славс. службе*; украинцы — поминальный стол (черновиц.)

При первом расчленении кровной Ж. заботились о том, чтобы кровь животного оставалась в ритуальном локусе. Болгары в Ж. предкам-покровителям кололи поросенка или курицу в Доме, чтобы вся кровь вытекла на глиняные полы; здесь же закалывали все несъедобные части животного; в Разградском окр. считали, что кровь рождественской свиньи, попав на землю, предохраняет людей от злых духов. Часто на Балканах кровью обрызгивали двор, стены дома и алтаря церкви, семена, ветки, которые втыкали в поле; рисовали кресты на воротах, дверях; мазали лицо ребенка, домашний окот.

Части жертвенных животных, блюд, хлеба устроители раздавали: хлеб, куски хлеба, первые плоды, часть любого обрядового блюда давали людям, встретившимся на кладбище, у дервн, на дороге, а также бедным, сиротам, нищим, детям, вдовам, больным, пастухам, колядникам. Как правило, причту оставляли часть всех продуктов, приносимых в церковь для освящения; священнику отдавали правую переднюю лопатку и шкуру жертвенного животного. На Русском Севере шкуру быка, выбранного по жребию или купленного для общинной Ж. в Ильин день, было принято возвращать хозяину животного. В Хасков. окр. Болгарии шкуру отдавали священнику только в том случае, если в семье недавно кто-то умер. В ю.-вост. Македонии лопатку жертвенного животного относили в дом просватанной девушки. На Балканах распространено представление о том, что Ж. в виде пищи должна быть поделена на три части: одна — для священника или для мертвых (в этом случае — в форме «приноса» на кладбище), вторая — для трапезы устроителей Ж., а третью нужно раздать людям или скормить домашним животным. Животным, как правило, скармливали куски жертвенного хлеба или часть ритуальной каши, мотивируя это представлением о том, что люди едят их долю (в.-слав.).

Наиболее ритуализованное и окончательное расчленение Ж. происходит обычно во время трапезы, поэтому в обрядах с кровной Ж. при кулинарной обработке стараются сохранить целостность туши животного, птицы. Сербы зашивали живот рождественского поросенка, наполнив его печенкой, зайвой, чесноком, курицей, в которую помещен цыпленок, внутри которого находится ошпаренный воробей; во время его запекания смазывали кровью, которую собрали при закалывании (Косово Поле); вост. и зап. славяне обычно начинают выпитых новогодних и пасхальных поросят крупами, иногда яйцами. Целком жариваются: *кесаретский поросенок* (рус.), *жертвенная курица* или петух, георгиевский ягненок (ю.-слав.).

Лица, расчленяющие Ж., в фамильных и общинных обрядах разные. В фамильных — закалывал животное, раздавал части Ж., иногда делил ее на участников трапезы, преломлял (разрезал) жертвенный хлеб хозяин или самый старый мужчина в семье (раздавать части молли также хозяйка

и взрослая дочь); в общинных — разные ритуалы совершали разные лица: священник, иногда вместе с хозяином, самый уважаемый старик, главный пастух, ползаник, почетный гость. Женщинам повсеместно запрещалось убивать скот. Домашнюю птицу для Ж. могла заколоть лишь старая женщина, вышедшая из фертильного возраста.

В обрядовой трапезе нередко требовалось съесть во время пира все жертвенное блюдо до конца, как бы велико оно ни было. Сербы следили, чтобы на поминальном обеде полностью было съедено блюдо из животного, заколотого для покойника (*душни брав*); в Вологод. губ. на *никальцину* не заканчивалась трапеза ни за мужским *красным* столом, ни за *бабьим*, пока не съедят всего трехлетнего быка или корову (ТА, № 295); в Костром. губ. ни одного калача не должно было остаться после общинной трапезы в начале сезона рыбной ловли, иначе улов будет плохим; до конца съедали за новогодним столом кесаретского поросенка (воронеж.); вволю ели и пили русские в первый день сенюкоса, когда забивали жертвенного барана.

Особый характер жертвенной трапезы выражался в нарушении ее участниками обычаев и правил поведения во время еды. Обрядовое блюдо, как правило, ломали руками: русские — поросенка или голову свиный на Новый год; сербы — рождественского поросенка; белорусы — все мясные кушанья; болгары, македонцы, мусульмане Боснии — курбан; повсеместно — жертвенную птицу. Часто Ж. (например курицу в конце *свадьбы*) расхватывали без всякого порядка, уподобляясь стае диких зверей. В Закарпатье в последний день свадьбы, когда на стол выносили каравай, гости бросались к нему и рвали руками, как *лсы* (КА). В Каргополье в Ильин день, как только вареное мясо жертвенного быка выносили на паперть, на него с криками набрасывалась толпа *богомольцев-мужчин*, которые устраивали свалку из-за кусков: считалось, что после такой *хваловщины* волки и медведи не будут нападать на домашний скот, а кость быка, из-за которой дерутся богомольцы, способна втрое увеличивать добычу на охоте и в рыбной ловле (Олонец. губ. вед. 1895/9:6). Обычно остатки жертвенных блюд, в частности кости животных, закапывали, сжигали, бросали в воду, иногда использовали в гаданиях, на-

родной медицине, метеорологической* магии или в качестве амулетов.

Жертвенные ритуалы чаще всего совершались в пограничное время: после захода солнца закалывали овцу для умилоствления болезни в польских Татрах; в полночь топили в реке лошадей для водяного (архангел.); ночью на Рождество жарили на очаге *божий баран, печенуцу* (серб.); вечером или ночью накануне христианского праздника приводили к церкви и закалывали обреченных животных (с.-рус.), устраивали обрядовые трапезы.

Как правило, жертвенные ритуалы сопровождалось каждый ладаном, кроплением святой водой, молитвами, здравницами и благопожеланиями.

Жертвенные ритуалы иногда совершались молча и, как правило, сопровождалось очистительными и предохранительными действиями (каждение ладаном, кропление «святой» водой, купание, мытье рук, зажигание свечей, *закрещивание*, ритуальный шум, произнесение молитв, здравий, благопожеланий и пр.), часто сочетались с магическим обходом.

Лит.: Аф.ПВ 2:249-264; Зель.ВЭ:382-387; Пропп РАП:26-29; ЭО 1895/3:1 49; ФЭРС: 209-223; Марин.НВ:245-251,449-566; Трэй.ЖО; СМР:ХV-ХХ; Селищев А.М. Полог и его болгарское население. София, 1929:202 255; Зав.КЛВ:9-16; Зель.ОРАП:О 1:114,206,247-257,258,371,403,412; 2 574.652,762,864,984, 3:1119; ЗРГО 1869/2:26,28,32,42-45; КСб 1902/3:100-101; Макар.СНК:87-88; Макар.СС 17:43-45,186,231-232; 18:11-112,285-286; Мир божий 1900/3:29-30; Олонец. губ. вед. 1895/9:5-6; ОСб 1894/3:335-345,418,422; Памятная книжка Олонец. губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867:131-136; Приклонский С.А. Народная жизнь на Севере. М., 1884: 291-295; Рус. вед. 1891/15:2; Сех.СРН 2/7:8,11,21,30, 44-45,57,66,70; Сб. материалов об артелях в России. СПб., 1874/2:173-174; Смолел. вестник 1891/110:3-4; 1895/2:2; Снег.РПШ 1:15; 4:64-65; Сож.СПБК:XL-XLI; ЭО 1890/4: 54; 1898/3:52; 1904/4:135; 1914/3-4:82,98; 1916/3-4:80; Бог.ВТНИ:267,279; Гнат.ПЗО: 205,281-284, 299,344-345,351; Гринч.УП:27; МУРЕ 1905/6:173,181,189,190; Номис УПП: 263; СХИФО 1897/10:21; Шейк.БП 1/2:36; Podolak // SN 1966/2:240; Дм.СНКО:214-216,219-222,237-238; Ром.БС 8:290; Янч.

МГ 189 195,198—199,209; *Balkanica* 1977/8: 690; ГЕИ 1957/2—3:552,579—581,589; 1958/7:134; 1961/9—10:74,78,124,126—127,130,135; 1971/16-18:132; 1973/19-20:164-168; ГЕМБ 1928/3:23,28-29,32,34-36,105; 1929/4:9,43, 47-48,51,115; 1931/6:28-34,56,86; 1933/8:62, 65,67,98-99; 1937/12:20-29,39; Деб.ОКП: 247,261 309,321. Бор.ЖОАМ:381,391,396—397,473; Кул.ССР:85-89, 105; Мнж.ОАТ:51—71,89,94-96,107,110,113-122,129; Мнж.ЖСС: 76-77,120,128,135,141-142,159-176,338,340, 347; СЕЗБ 1908/10:89; 1925/32:216-219, 359-386; 1954/50:17; 1963/76:53-66; Кат. PLS 2:81; ZNZO 1897/2:380; 1906/11:155; Арх.БНП:14—16,42,144; БЕ 1975/1:50—53; 1979/2:21—37; 1980/1:36; 1983/1:45; 1989/1; 10-11; 1990/1:36; 1990/2:3-12; 1990/5:36-43; 1991/1:9; 1991/4:73,80-81; 1991/4:27,29; БПр 1899/3-4:150-151; Доб.:316,338; Зах.К: 257-260,338-339,368-369; Марин.ИП 2:90-91,163,685,765,782; Пир.:426,433,439; СбНУ 1893/9:224—227; 1895/12:136-138; 1903/19: 27,39-42,55-56,74-75; 1949/45:212—214, 237-238,265-266; 1958/49:741-744; 1963/50:87—120,203—236,242; 1963/51:183,239,241; Тэм.ЖБНТ:22—24,50,110—112,114; Шниц.ИП Пловдив, 1965:348-357; Петр.СЦГ:432, 437-438,442,504; EP 1973/17/1:131-140; Fisch.ZP: 380—383; Gajek KWL:106; Glog RP:76; KLW 2:151,438; PTPP 7:82,94-95,151; Szyl.ZOW: 28; ZWAK 1878/2:9; 1879/3:120; Хар.112, 271,288,293,310,315,- Норм.РЗЛ:51,111,185,237-241; MS 2:781-784; Vajp.:149,153,209; Zamag.: 232; Zibrl VCh:431—438,542—582.

С. П. Бушкевич

ЖЕРТВА СТРОИТЕЛЬНАЯ один из фрагментов славянского строительного обряда, *жертвоприношение*, совершаемое в магических целях при закладке (реже — во время новоселья) дома или другого крупного строения для обеспечения его прочности и долговечности, а также для благополучия хозяев. Семантика Ж. с. основана на уподоблении строительства дома сотворению мира, который, согласно космогоническим преданиям, был возведен из жертвы. Согласно в.-слав. обычаям, подтверждаемым археологическими данными, в жертву приносили скот и домашнюю пищу. В более позднюю эпоху в фундамент дома закладывались предметы и растения, символизирую-

щие плодородие и богатство (пища, вино, шерсть, деньги и т. д.), которые осмыслились как дар, а не как умерщвление ради появления у постройки духа-охранителя. Представления о животной и растительной жертве при строительстве сохранились у всех славян. Прямые свидетельства о человеческой жертве отмечены как фольклорный мотив у южных и, слабее, — у зап. славян.

Причины совершения Ж. с. и ее формы. Принесение жертвы требуется при строительстве не только дома, но и печи (в.-слав.), городской стены (з.-слав., ю.-слав.), церкви (пол., ю.-слав.), моста (ю.-слав.), колодца (ю.-слав.) и др. строения. Считается, что без Ж. с. здание будет непрочным или вообще не может быть построено, т. к. рассыплется во время строительства (ю.-слав.). В доме, построенном без Ж. с., будут умирать люди, прежде всего хозяева, семью будут преследовать болезни, несчастья, разорение хозяйства (о.-слав.). Жертвоприношение совершает старший мастер или хозяин дома (о.-слав.), человек, у которого живы оба родителя (макед.), или самый старший член семьи (макед.); жертвенные предметы и деньги в яму для фундамента кладут хозяйка или дети (хорв.), самый младший член семьи (серб.).

У юж. славян повсеместно принятой формой Ж. с. была животная жертва (т. н. *курбан*), которую замуровывали под фундаментом каждого строящегося дома. У вост. и зап. славян такая форма Ж. с. известна меньше, вместо нее обычно практиковалось символическое жертвоприношение — «закладывание» дома «на чью-либо голову».

Место и обстоятельства принесения Ж. с. Закалывание жертвы происходило на первом камне, заложенном в фундамент (ю.-слав.), на уже готовом фундаменте (серб.), на месте, где будет восточный угол дома (серб.) или порог (рус., серб., босн.). Жертву закладывали в углу дома (в.-слав., пол., ю.-слав.), обычно в переднем (рус., болг.). Реже жертву приносили после построения стен (черногор., хорв.), при возведении кровли (черногор., хорв.), во время новоселья (серб.), тогда же приносили и жертву домашнему очагу (серб.). Важно, чтобы кровь жертвы окропила камни фундамента или стену (ю.-слав.). После принесения жертвы читали «Отче наш», вытряхивали жар из кадила на жертвенное место и

окропляли его **богоявленской** водой (серб.), на него клали красный платок, который замуровывали вместе с жертвой (серб.). Иногда заколотое животное сжигали на первом камне фундамента, считая, что этот дым угоден Богу (хорв.). Часто закапывали не само животное, а его голову (в.-слав., пол., ю.-слав.). При жертвоприношении домашнему очагу в его нижней части делали отверстие, куда закладывали голову заколотой курицы (серб.). У сербов из мяса жертвенного животного готовили обед для строителей, у белорусов жертвенного петуха зажаривали для еды, у русских заколотая в качестве Ж. с. курица в пищу не употреблялась. При принесении жертвы во время новоселья хозяин разрубал пополам живого петуха и бросал его части по разные стороны дома (серб.).

Аналогом закалывания жертвы у вост. и зап. славян служило т. н. «затесывание» или «закладывание» дома «на чью-л. голову», которое обычно совершалось при положении первого ряда бревен. Считалось, что строители должны заложить дом на голову **хозяина**, старшего члена семьи или случайного прохожего, а также на голову какого-либо животного или птицы или на определенный вид скота, например, на лошадей, овец и т. п., которые впоследствии не будут вестись в данном хозяйстве. На чью голову будет заложен дом, целиком зависело от мастера — при хорошем отношении к хозяевам он выбирал в жертву животное или птицу, при плохом — закладывал на голову хозяина. При этом мастер трижды стучал обухом топора по тому концу матицы, который будет обращен к **покутью**, и говорил: «Стукаю я сволок у голову, шоб стукало у голову хозяину... и до своего вику шоб вин не дожив!» (укр., УНВ:172), а также ставил сверху колом то дерево, которое считается в основании дома главным (с.-рус.). Заклятие совершалось при первом ударе топора (э.-укр.), в момент удара топора по дереву в месте соединения бревен (бел. гроднен.). Ср. рус. поговорку: «Сколько в доме венцов (т. е. рядов бревен), столько и мертвецов». Дом закладывали на голову того человека или животного, чей голос услышат во время закладки, поэтому существовал запрет разговаривать в этот момент (укр.) и вообще подходить к строящемуся дому, чтобы преждевременно не

умереть (а.-слав.). Ср. полес. запрет подходить к недостроенному дому беременной женщине, чтобы ее ребенок не родился калеклой.

С Ж. с. связано представление, что в новом доме вскоре должен кто-нибудь умереть, обычно тот, кто положил последний камень или доску при окончании строительства (пол., болг.), ср. болг. поговорку: «Последята дъска е на гроба дъската» [Последняя доска — доска для гроба] (СБНУ 1920/34:299). Чтобы избежать преждевременной смерти строителей, в доме оставляли что-нибудь недостроенное (бел., э.-укр., пол., болг., серб.). Умереть должен и тот, кто первым заснул в доме в первую ночь после новоселья (пол.), кто при новоселье первым вошел в дом (в.-слав., пол., ю.-слав.) — во избежание этого первым в дом пускали какое-либо животное, чаще всего петуха (в.-слав., ю.-слав.), кошку или собаку (и.-слав., пол., серб.); желательно, чтобы животное было черной масти (рус., укр.). Иногда зажившиеся старики сами первыми **входили** в дом, чтобы быстрее умереть (рус.). Человек, первым умерший в доме, становился мифологическим покровителем этого дома и семьи (см. Домовой, Змея домашняя).

Поверья о человеческой жертве сохранились как фольклорный мотив в ю.-слав. песнях, в частности, в балладе о замурованной жене. Согласно сюжету этой песни, три брата строителя не могли закончить свою **постройку**, поскольку она все время разрушалась, пока они не замуровали в фундамент жену младшего брата, которая раньше других принесла своему мужу завтрак. В серб. песне о построении Вышеградского моста мастер по совету вилы замуровал в стены моста детей с именами **Стоја** и **Остоја**, чтобы мост стоял крепко (Трој.ЖО:57). Подобный мотив сохранился во многих пол., серб. и болг. легендах о старых крепостях, мостах и церквях. К примеру, сербы считают, что в основании одного из мостов через Мораву замуровано несколько человек и, когда вода в реке поднимается, слышно, как они кричат друг другу: «Еј, Станко..., еј, Петко, држи Тај крај...» [Ей, Станко, ей, Петко, держи тот край] (Трој.ЖО:58). У поляков известна легенда о молодоженах, замурованных князем **Радзивиллом** в основание крепостной стены. Ср.

пол. обычай класть на землю на месте будущего дома на некоторое время хозяина.

Заместителем человека служила его тень — воплощение его души, а также его след. Мастер перед закладкой дома тайком измерял рост первого встречного человека или хозяина дома, его тень или след, а полученную мерку закладывал в фундамент. Если не удавалось снять мерку с человека, то измеряли тень животного, которое позже убивали (серб., болгар.). Человек или животное, с тени которого была снята мерка, заболел и через сорок дней умирал, а его душа становилась мифологическим покровителем строения.

Тень измеряли черной, красной (болгар.), шелковой (серб.), шерстяной ниткой (болгар.), нитками девяти разных цветов, купленными в разных магазинах (серб.), стеблем тростника или палочкой (болгар.). Полученную мерку заворачивали в крапиву или клали в заранее приготовленный ящик (болгар.). В фундамент закладывали кусок камня, железа или дерева величиной в рост хозяина дома (болгар.). Ж. с. становился человек, тень которого при закладке дома падала на фундамент, — ее мастер замуровывал вместе с первым камнем, а человек умирал (серб. болгар.); по неосторожности мастер мог замуровать собственную тень; чтобы избежать этого, при закладывании дома он не должен был стоять против солнца (серб.).

Заместителями человеческой жертвы у славян считались скот и домашняя птица, чаще всего: баран, ягненок (ю.-слав.) часто мужского пола (серб.), белого или светлого цвета (серб.); собака и кот (пол.); петух (о.-слав.), иногда черный (пол.); курица (в.-слав., пол., болгар.), иногда черная (с.-рус.), а также яйцо (пол.); череп коны или др. крупного домашнего животного (в.-слав. босн.). Ср. археологические данные, согласно которым конские черепа были обнаружены в фундаментах новгородских строений X—XIV вв. (СА 1967/1), а также в основании плотины на центр. Украине (Добр.СЭС 1:98); головы животных раскопаны в фундаментах домов X—XII вв. в Гданьске (пол.). В Герцеговине в основание дома замуровывали живых муравьев. У вост. и зап. славян дом закладывали на голову собаки, кошки, вороны, мышей и вредных насекомых, которые после этого не будут водиться в доме. Реже Ж. с. были поросенок, теленок (серб.), очень редко —

козленок, индюшка, утка (ю.-слав.). Иногда запрещалось приносить в строительную жертву поросенка т. к. он будет беспокоить домочадцев (серб.) и курицу — т. к. из дома улетит счастье (серб.). Черное животное не может быть Ж. с. — в основание одного из турецких домов был замурован черный баран, сербы усмотрели в этом знак предстоящих несчастий для турок.

В качестве Ж. с. в основание строения помещали еду и предметы, символизирующие богатство, здоровье и плодородие: зерно (о.-слав.), печеный хлеб (в.-слав.), первую муку, смолотую на новой мельнице (бел.), соль (з.-бел.), мед (болгар.), вино и ракию (серб.), горшки с едой (чеш.). Ср. пол. археологические данные о горшках с кашей, мясом и напитками, обнаруженными в основании одного из городских валов (Gieuz. MS:238). Из предметов в качестве Ж. с. клали шерсть (в.-слав., ю.-слав.), деньги (о.-слав.), предметы, связанные с христианской символикой: ладан (в.-слав.), освященные травы (полес.), траву из венков, освященных в праздник Божьего тела (пол.), небольшие иконы (з.-укр.), лоскутки ризы священника (полес.), ладан (рус.) и др.

Лит.: Вустров J. S. Zakładziny domów // Rozprawy wydziału hist.-filozof. Akad. Um. 1917/60: 3-8; Аф.ПВ 2:85; Баяв.ЖОВС:61-63; Зел. ВЭ:315; Зел.ТД:13-36; ИОЛБАЭ 1874/1:105; ЭО 1914/3-4:178; КА; ПА; Богд.ПДМ:67; Нивиф. I:П11:136; УНВ:172,175; БМ:121,129; Век. 1980/6:50; СбНУ 1920/34:250-299; ГЕМБ 1929/4:115; Вак.ЗВР:85-108; Трой.ЖО:53-59; Bened.ПТ1:47,49; Lud 1874/7:134.

Е.Е. Левкиевская

ЖЕЧЬ — см. Сжигание ритуальное.

ЖИВОТНЫЕ — объект мифологизации и символизации в народной зоологии.

Ж. делятся на домашних и диких. К первым относятся две неравные группы: 1. специально разводимые Ж. (скот, домашняя птица, домашний голубь, пчела, шелковичный червь); 2. кошка и собака, ближе стоящие к диким Ж.

Диких Ж. народное сознание членит на четыре класса, каждому из которых свой-

ственны свои характерные особенности: 1. звери, 2. гады с подгруппой насекомых, 3. птицы и 4. рыбы. Внутри этих классов тоже выделяются особые группы. Так, общность функций и символических значений характеризует пушных зверей во главе с лаской (помимо ласки, кунницы, соболя, горностая, барсука, выдры и др. кунных, сюда входят лисница, грызуны бобр, белка и хомяк, а также отчасти кошка), птиц семейства воронов (ворон, ворона, галка, грач), змеевидных гадов (змея, ящерица, угорь, вьюн, червь, гусеница, доломатик), ночных птиц (сова, филин, сыч), плавающих птиц (утка, гагара, гусь, лебедь), домашних насекомых-паразитов (блоха, вошь, клоп, таракан) и т. д.

Помимо признаков, членищих Ж. на классы, имеются и другие, тоже выделяющие большие группы Ж., но распределяемые среди представителей разных классов. Напр.: мужские — женские Ж. (собака, заяц, медведь, соболь, бобр, уж, комар, шершень, воробей — кошка, ласка, кунница, выдра, лягушка, муха, ласточка, кукушка, сова, лебедь и др.); чистые, божественные, святые — нечистые, дьявольские (медведь, пчела, божья коровка, голубь, ласточка, аист — волк, заяц, змея, мышь, вошь, блоха, таракан, оса, летучая мышь, воробей, филин, ворон, ворона, ястреб, коршун, сорока, угорь и др.); хтонические (змея, ящерица, червь, лягушка, вошь и некоторые другие гады и насекомые, мышь, крот, волк, ласка, ворон, сова и ряд других птиц); имеющие главу — своего «царя» или «короля» (звери, птицы, рыбы, волки, змеи); имеющие патрона, покровителя, «хозяина» (волки, пчелы, воробьи, рыбы и др.); встречающиеся в пути (практически все Ж., за исключением насекомых, рыб и рака); ритуально изгоняемые (змеи, ящерицы, гусеницы, мыши, блохи, вши, клопы, тараканы, воробьи, коршун и др.); видимые или услышанные первый раз весной (все перелетные птицы, ребе бабочки, лягушки и змеи) и т. д.

Взаимная соотносительность домашних и диких Ж. проявляется в случаях кодирования диких с помощью домашних (рус. дикая корова 'лось', дикая курица 'куропатка', укр. щеняк 'крот', укр. поверье о двух видах ежей — ярич песи с собачьей мордой и ярич свийський со свиной, символическое

соотнесение насекомых со скотом в различных формах культуры, жанрах фольклора и в лексических наименованиях), в присвоении названий диких Ж. домашним в качестве кличек (Лаской называют белобрюкую корову, имя Гавран сербы дают черным коню, волу, барану), в наличии между ними символических параллелей (собака и кошка как метафорические и символические аналоги волка и медведя), в противопоставленности некоторых Ж. по признаку «дикий — домашний»: свиньи, гуся, утки, голубя, пчел и др. (ср., напр., укр. сказку «Дикие гуси в гостях у домашних», СУС: —245А**).

Народная классификация Ж. отличается от естественнонаучной меньшим числом классов и иным их составом (напр., насекомые слабо выделяются как особая группа, объединяясь в один класс с гадами). Классификационные рамки подвижны. Свойства гадов (хтонизм и некоторые другие) в большей или меньшей степени присущи отдельным Ж. других классов, напр. зверям: кроту, ласке, волку. Возможны гибридные виды, совмещающие в себе признаки разных классов Ж.: зверя и птицы (ласка), гада и птицы (летучая мышь, летающий змей). Наблюдается смысловое, неразличение разных видов реальных Ж. (следствие чего они объединяются в один зооморфный персонаж), в частности ласки и горностая, змеи и безногой ящерицы, змеи, угря и вьюна, барсука и ежа, ворона и вороны, кукушки и ястреба («народ думает, что <...> одна и та же птица, по своему желанию, делается ястребом и кукушкой», ЭО 1894/3:88). Львы и барсы на русских вышивках нередко осмыслялись самими носителями традиции как «медведи». Единый образ крупной хищной птицы (ястреб-коршун) является воплощением в народной традиции целого ряда различных видов птиц семейства ястребиных (в основном коршун и ястреб), в т. ч. отчасти и орла, а также некоторых соколиных (кобчика, чеплока) и соколы. Иногда объединение двух образов имеет жанровую обусловленность, напр. «зайка-горностайка», «уточка-гусь» в песенном фольклоре, «гуси-лебеди» в сказках. Даже часть тела одного Ж. может отождествляться целиком с другим Ж. (напр. хвост ящерицы или kota со змеей) или с частью тела другого Ж. (напр., заяц имеет собачьи лапы, кошачью голову и осла-

ные уши). В то же время в ряде случаев обнаруживается тенденция к разделению одного вида реального Ж. на два разных персонажа со своей особой символикой (утка и селезень, курица и петух, гусеница и бабочка, головастики и лягушка). В народных представлениях Ж. могут менять облик, одни виды Ж. могут превращаться в другие (кукушка в ястреба и орла, сизоворонка в дрозда, ласточки в лягушек, черви в змей, волчица в рысь), в т. ч. в мифических Ж. (змея в летающего змея), а также в демонические существа (жаба в ведьму), в людей (аист в человека), в предметы (волк в пень). Наконец, народная классификация Ж. отличается наличием особых мифических Ж. — фантастических зооморфных персонажей. Таковы в поверьях и быличках лягушка с человеческим телом (пол.), кулик кроншнеп в виде голого ребенка с крыльями под мышками (болг.), змея аспид с птичьим клювом и двумя хоботами (рус.), змея с шестью крыльями, с петушиным гребнем, с петушиными, куриными или утиными лапами (серб.), крылатые олени (болг.), змей как громадная огненная птица с длинным светящимся змеиным хвостом (серб.) или как жаба с крыльями и двумя хвостами в виде стрел (пол.), невидимая птичка *невиданка* (бел.), рыба, поросшая мхом и целиком покрывающая дно озера (пол.): 8 фольклорных текстах — птица-дева, полуконь-полурыбы, жар-птица, дерево, обросшее кунями и цветущее соболями (рус.); в народном изобразительном искусстве — лев с человеческим лицом, пава с лошадиной мордой или с хвостом в виде куста, птица с крыльями в виде ветвей и т. д.

В системе традиционных народных представлений об окружающем мире Ж. выступают как особая разновидность мифологических персонажей. Различные элементы системы мифологических представлений (Ж., люди, демоны, стихии, небесные тела и светила, растения, пища, утварь и т. п.) тесно сопрягаются и частично пересекаются друг с другом. Сфера представлений о животном мире частично накладывается на другие смежные с ней сферы и включает элементы из других систем представлений. Сюда отчасти попадают демонические существа (змей, Ж.-оборотни), стихии (красный петух как образ огня, образ змея-ветра), пища (печенье воробьи как

ритуальное блюдо), некоторые предметы (фигурка зайца из свернутого платка как ритуальный свадебный предмет) и т. д.

В сферу народных представлений о Ж. частично вовлекаются персонажи народной демонологии, прежде всего Ж.-оборотни: «волколак», черт в облике зайца, жаба как обращенная ведьма и т. п. Это Ж., наделенные демоническими свойствами: способностью менять облик и превращаться в человека или демона (человеком становится волк-оборотень по истечении срока заклатья, ведьма-жаба возвращает себе человеческий облик, змея превращается в «виду»), происхождением от человека или демонического существа в результате оборотничества («волколак» — от колдуна, принявшего звериный облик, сойка — обратившаяся в птицу смерть и т. д.). Такого рода превращения стоят в одном ряду с другими превращениями или видами происхождения Ж.: с превращением Ж. в человека (напр., в поверьях об аистах, зимующих за морем в человеческом облике), с превращением Ж. в стихию, в другое Ж., а также с происхождением Ж. из растения, вещества или одного Ж. из другого. Между демонологическими и животными персонажами существует тесная взаимосвязь, доходящая подчас до их полного неразличения или совпадения. Между ними вообще далеко не всегда возможно провести четкую грань, особенно в тех случаях, когда в сходных функциях выступают демон в зооморфной ипостаси и Ж., за которым закреплен особый термин, отражающий те или иные его демонические признаки, напр. птичка *blqd*, заманивающая человека в лесную чащу, чтобы он там заблудился (пол.), *ки-кимора* 'летучая мышь' (рус.), *змица чуваркућа* 'домовая змея' (серб.), *домовик* 'ласка-покровительница' (полес.). Как демонологический персонаж и одновременно как фантастическое Ж. может рассматриваться летающий змей, нередко отличающийся внешне от обычной змеи лишь наличием крыльев, луж. выдра (*hudra*), имеющая облик обольстительной девы, бел. *расамаха* — полузверь-получеловек.

В целом комплекс народной зоологии представляет собой систему, пронизанную общими, повторяющимися мотивами и функциями. Так, мотив происхождения из человека в результате наказания встречается применительно к самым разным Ж. Появле-

ние вблизи человеческого жилья — функция, характерная для подавляющего большинства Ж. В системе существует определенный набор ролей, которые заполняются разными Ж. Напр., место самой маленькой птички в этой системе могут занимать и королек, и крапивник, и ястребиная славка; символическая роль покровителя скота отводится ласке, ужу, черепахе, кроту, тараканам и некоторым другим Ж.; роль вдовы приписывается сове и кукушке и т. д. Персонажи неравноценны по своей значимости: среди них выделяются ключевые (напр., змея, волк, кукушка, аист), а имеются и периферийные, не нашедшие заметного отражения в славянских представлениях (напр., лисица, лось, цапля, пеночка, окунь). Неодинаков и жанровый диапазон, соответствующий тому или иному персонажу. Так, символика стрекоты или божьей коровки заключена преимущественно в их языковых наименованиях, а вся характеристика некоторых птиц, таких как яблык, горихвостка или поползень, сводится к фольклорным текстам, словесно имитирующим их пение.

В ареальном отношении в разных локальных традициях одни и те же Ж. по-разному вовлекаются в систему символов: одни наделены широким диапазоном символических значений, другие — гораздо более узким. Поэтому культурное значение одних и тех же персонажей различно в разных славянских традициях. Так, медведь более значим в народных представлениях вост. и юж. славян, чем западных. Для ю.-слав. традиции характерна демонологизация бабочки, для зап.-слав. — гуся и зайца. Символика, присущая у юж. славян ласке, у вост. славян переносится в значительной степени на других кунных, а особенности слав. символика аиста отчасти характеризуют лебедя в с.-рус. народных представлениях. Женская символика, присущая в ю.-слав. фольклоре куропатке, прямо соответствует аналогичной символике перепелки и тетерки у других славян. Ю.-слав. традицию отличает большая степень календарной регламентации представлений о животном мире, что проявляется в наличии у юж. славян специальных календарных дат, посвященных отдельным Ж. («волчьи», «медвежьи», «мышьиные дни», «заячий день», «змеинный праздник» и т. п.).

Важнейшей сферой применения зоологического кода являются пред-

ставления, связанные с человеком. Особенно характерно использование названий Ж. в языке для передачи физических свойств и особенностей характера человека, напр.: рус. *осел* 'глупец', *ворона* 'ротозей, алаяка', чеш. *rau* [павлин] 'чванный, спесивый человек, словац. *dudok* [удод] 'простофиля', пол. *ichórz* [хорь] 'трус'. Через образы Ж. передаются человеческие взаимоотношения в сказках о Ж., в песенном фольклоре семейные отношения (напр., в свадебных песнях птичья символика используется применительно к родственникам и другим участникам обряда). В некоторых книжных жанрах, таких как «Физиолог», образы Ж. служат для истолкования и классификации моральных качеств человека. Зоологический код используется как средство классификации или характеристики различных предметов и явлений, и прежде всего как средство их языковой номинации: в сфере растительного мира (укр. *заяча криця* 'звробой', болг. *зълча ябълка* 'крушина'), метеорологии (с.-х. *вук се жени* [волк женится] 'грибной дождь', рус. *зайцы* 'хлопья снега'), астрономии (рус. *волчий хвост* 'Плеяды', *гусиная дорога* 'Млечный путь'), медицины (рус. *воронья лапа* 'лишай', болг. *гръдна жаба* 'грудная жаба'), техники (рус. *воробьи* 'орудия для размотки и намотки пряжи', рус. журавль и пол. *zigan* 'колодец с длинным шестом' словац. *vlček* [волчок] 'деревянный крючок между задними раздвоенными дышла') и т. д. В загадках с помощью Ж. кодируются самые разнообразные предметы и явления окружающего мира. В иконографической сфере зоологический код находит различное применение в эмблематике, книжной миниатюре, в зверином стиле орнаментальных украшений и т. д. Названия Ж. используются в ономастике, особенно в топонимии, в антропонимии — в качестве прозвищ и фамилий, реже — личных имен (напр. *Вук* [волк] у сербов, *Гавра* [ворон] как замена имени Гаврило — в Боснии и Герцеговине).

Лит.: Гура СЖ.

А. В. Гура

«ЖИТИЕ» растений и предметов — фольклорный мотив, представленный в песнях,

играх, хороводах, быличках, загадках; в них последовательно перечисляются все этапы роста, созревания, переработки культурных растений, чаще всего льна и конопли (но также и мака, пшеницы, проса, винограда, перца, капусты и др.), излагается или изображается весь их «жизненный путь» от момента сева до получения конечного продукта — рубахи, пояса, полотенца, хлеба, вина и т. п. Тексты такого содержания, отсылающие к образу завершённого круга жизни, энергии «спрессованного» времени, христианскому культу праведных мук, наделялись магическим значением и использовались в качестве заговоров в охранительных, лечебных и отгонных ритуалах.

В Закарпатье подробный рассказ об обработке конопли служил заговором от болезни «волокну» (вид опухоли). В Восточной Сербии повествованием о возделывании льна лечили боли в груди. Ворожея брала 9 веретен, вертел, нож и лопатку для углей и, размахивая ими над головой больного, произносила: «Посеяла я лен, лен на Видов день. Взшел лен, лен на Видов день. Вырвала я лен, лен на Видов день...» (и так далее с перечислением всех действий: «замочила, вытерла, вымыла, ободрала, расчесала, намотала кудель, выпряла, смотала нитки, сшила рубаху»); завершался заговор от отгонной формулой, адресованной болезни (Ант. АП:248—249). В с.-вост. Македонии (Кратово) прострел и плевроит лечили аналогичным заговором: «Я посеял лен, сжал его, намочил его, истрепал его, вытряс кострику, выткал его, выбелил его. И боли рассеялись» (Z.NŽO 1964/42:394).

«Повесть льна» и других растений служила средством защиты от демонов и нечистой силы. Лужичане верили, что при встрече с *нолудняцей* можно спастись от нее детальным описанием всех действий по возделыванию льна или конопли, иначе она может убить, отсечь голову серпом, обратиться в камень, наслать тяжелую болсвню или насмерть замучить своими вопросами о льне, прядении, изготовлении полотна и т. п. Лужичка *«принолудняца»*, расчесывающая волосы у воды, сама спрашивает жниц, «как им жнется, много ли ужали, много ли осталось, как сеяли, борошили, как всходило, расцветало, созревало, как жнут, веют, молотят и мелют...» (ЖС 1890/2:69). В гуцульской быличке странник, заночевавший у

ушырицы, спасается от ее козней рассказом о выращивании капусты и других огородных работах. На *Полтавщине* бытовали рассказы о нападении мертвецов на тех, кто их «стережет» по ночам, пока они находятся в доме; одна женщина спаслась в подобном случае только тем, что развлекала мертвеца рассказом о том, как «приготовляют коноплю для рубашки» (УНВ:410).

Повествование о «жизненном пути» и муках хлеба могло служить оберегом при встрече с волком. В укр. сказке из *Покутья* «Черт и хлеб» хлеб спасает героя от черта рассказом о тех мучениях, которые он претерпевает от своего хозяина, который «раскидывает его по полю, боронит железными зубьями, режет серпом, вяжет в снопы, бьет цепами, мелет жерновами, месит, печет, ест». Черт, услышав все это, отступает: «Раз у тебя такой хозяин, то я не буду с ним и связываться!» (Kolb.DW 32:172-173). Ср. популярную русскую сказку о колобке, который спасается от зубов разных зверей тем, что рассказывает всю свою историю: «Я по коробу скребен, по сусеку метен, на сметане мешен, да в масле пряжен, на окошке стужен...».

В рассказах о «житии» конопли и хлеба на первый план выступает тема претерпеваемых ими мук. По сербским верованиям, самое страдающее растение — это конопля, и «нет в мире растения, которое испытывало бы большие мучения». Поэтому пением песен, повествующих о муках конопли (иногда *пшеницы*), в Сербии разгоняли градные тучи, веря, что Бог, услышав об этих муках, сжалится и не обрушит град на землю (Трој. ЖО:144).

«Повесть» льна и других растений может бытовать и в качестве календарной обрядовой песни — колядной, весенней или купальской. В некоторых пол. и укр. колядках поется о том, как выращивается хлеб или горох, как возделывается виноград: «В понедельник пахали, во вторник сажали, в среду поливали, в четверг окучивали, в пятницу подвязывали, в субботу собирали, в воскресенье давили виноград и освящали вино в церкви» (БЗ 1914/36:278). В юж. Сербии в канун дня св. Вита (15.VI) было принято всю ночь петь песни и в том числе песню о том, как Иваница-мать сеяла лен, затем как она его собрала, высушила, высучила, выпряла, выварила,

смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, изодрала и залатала. У черногорцев подобная песня, сопровождавшаяся **пантомимой**, исполнялась в Иванов день с целью вызвать интенсивный рост льна. Русская хороводная игра «Уж я сеяла, сеяла ленок» также сопровождалась пантомимой с изображением всех тех приемов обработки льна, о которых говорилось в песне. В подобной игре «Мак», известной на Украине и в России, вокруг одного молчаливо сидящего игрока двигался хор с песней, повествующей о «житии» мака от сева до созревания.

В Черногории и Македонии были популярны танцы с песней о перце и с имитацией всех работ по выращиванию перца: танцующие женщины «волочили, боронили, собирали, несли, мололи, пекли, ели» перец. Широко известная русская песня «А мы просо сеяли» также восходит к весеннему обряду, воспроизводящему земледельческие работы (причем архаического типа — подсечного **зсмасдсая**), начиная с раскорчевывания пашни и кончая молотьюбой.

Сербская масленичная игра «**Коноплярица**» включала изображение действий по обработке конопляного поля: пахоты, сева, защиты посевов от птиц и т. п. Героиня этой игры (обычно это переодетый мужчина) прядет кудель, привязанную к палке, и охраняет возделанное ею и засеянное коноплей поле. Другие участники игры («прохожие») заговаривают с ней, и затем изображается половой акт **Коноплярицы** с одним из «прохожих», в результате чего Коноплярица «беременеет» и «рождает» ребенка. Далее происходит «крещение» ребенка и «суд» или другие игровые приемы по распознаванию «отца» ребенка. Так в этой игре проигрывается не только «повесть» конопли, но и «повесть» Коноплярицы.

В украинском масленичном обряде изображалась жизнь персонажа «**Колодия**» или «**Колодки**»: в понедельник женщины собирались в корчме, **целенали** полено в холст, что означало, что Колодка родилась; во вторник Колодку **крестяли**; в среду были **покрестябинны**; в четверг Колодка умирала; в пятницу ее хоронили; в воскресенье «волочили» (см. «**Колодка**»). Элементы «житийного жанра» присутствуют и в некоторых и.-слав. обрядах, разыгрывающих похороны обрядового чучела, животного или предмета (см. **Похороны животных**). В рус. осеннем

обряде, исполнявшемся в день Кузьмы и Демьяна, хоронили соломенного Кузьку, но перед этим он должен был прожить целую жизнь: он рождался, его крестили, женили, он умирал. Все подобные игры имели некогда сакральное и магическое значение — продуцирующее или охранительное.

Мотив «жизненных мук» широко представлен в **загадках**. Таковы рус. загадки о льне: «Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали» или о глиняном горшке: «Был я копан, был я топтан, был я на пожаре, был я на кружале, сто голов кормил; сделался стар — пеленаться стал; выбросили за окно и собакам ненадобно» (Садов.ЗРН:61-63).

Наконец, «житийный мотив» лежит в основе магических ритуалов по производству так наз. обывденных предметов: полотна, полотенца, пояса, рубахи, деревянного креста, храма, которые создавались от начала и до конца (от прядения до шитья или от рубки дерева в лесу до освящения готового сооружения) в течение одного дня или одной ночи.

Лит.: Толстой Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ.94:139-167,263-266 (там лит.); Толстые Н. и С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992; Толстая С. М. Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в слав. народной культуре // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1998; Вин.ЭКП:85-86,97-99.

С. М. Толстая

ЖИВНЫЕ ПЕСНИ — цикл сезонных песен, тематически и функционально связанных с жатвой. В той или иной степени известны во всех славянских традициях, но наиболее популярным и многообразным по форме является репертуар Ж. п. у восточных славян (рус. **жатвенные песни**, бел. **жніўныя песні**, укр. **жнивдарські пісні**). Он включает три тематические группы текстов: **заклиночные** песни, исполняемые на начальном этапе жатвы; собственно **живные**, которые поют на протяжении всего периода уборочных работ; **дожиначные**, приуроченные к моменту завершения жатвы и празднования по этому поводу.

Сравнительно небольшую группу составляют *ажжжжжжжж песни*, исполняемые в первые два дня с начала жатвенного цикла. Их пели по пути в поле и обратно, перед ритуалом «ажжжжжжжж», утром следующего дня, когда приступали к настоящей уборке хлеба. Мотивы этих песен содержат прежде всего сообщения о начале жатвы, об участии в ней божественных сил («Выпраўляюцца мала-жайкі/ На спраўленне ажжжжжжжж...»; «Сам Бог жыта ажжау...» — Ж.п.:12-13); призывы к ниве, солнцу, ветру, Богу помочь в работе, дать хорошую погоду («Да уняси, Божа, тучу прозовую <...>, Да спасн, Божа, а ниву трудоваю» — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков:268) и т. п.

Более значительная по составу группа собственно Ж. п. носит характер сезонных необрядовых фольклорных текстов, в которых при сохранении образов жатвы усиливаются мотивы лирической песенности, жалоб на изнурительный труд, на неприветливость сдекровни, несчастливую долю и т. п. По свидетельству музыковедов, именно в этой группе песен заметны нитонации плачей-причитаний. В сев. р-нах Псковщины голошения во время жатвы часто обращены к заходящему солнцу, кукушке как посреднице между «тем» и этим светом, к умершим родственникам (такой обычной голосить прямо в поле называется в этих местах *лелёкать* ~ *Лелёкова*:13). Ж. п. звучали преимущественно в перерывах между работой, по дороге в поле и обратно, причем пение заметно усиливалось на вечерней заре и вечером в деревне. В некоторых местах было принято петь и во время уборочных работ («под руку»). По бел. свидетельствам, жница начинала тихо напевать «сама с собой» тогда, когда уже ощущала усталость и сонливость (Ром.БС 8:239). А вечернее совместное пение по пути домой и в селе отличалось очень громким, интенсивным звучанием («кричали живо»). Ж. п. пели не только при жатве, но и в лесу, когда ходили по грибы, по ягоды, однако непременно в период жатвенной страды.

Наиболее многочисленная группа — *дожжжжжжжж песни*, связанные с ритуалами окончания жатвы: это и шуточные корильные припевки, высмеивающие отставших жнецов; и «бородные» песни, сопровождавшие ритуал завивания последних оставленных в поле колосьев; и величальные, восхвалявшие жниц и хозяина поля; и веселые

песенки, исполнявшиеся при возвращении в село и за праздничным угощением и т. п.

Одним из наиболее устойчивых мотивов Ж. п. является «изгнание из жита зооморфного (или божественного) персонажа» (перепелки, совы, коня, Бога): «А вы, девочки, жните!/ Перепелочка в жите./ А мы поstattку сгоним./ Перепелочку словим» (брянск. — ПКП:501); «Жните, жсички, жните./ Найдем же мы Бога в жите» или «Ой жните, дьшкы./ Жнейте, не сидите./ Да поймайте коня в жите...» (Календарно-обрядовая поэзия сибиряков:267-268); «Жните, жоньчкы, жнитя./ Знайдня соу (сову) у жыт!» (Ром.БС 8:251). С зооморфными образами связана и группа «бородных» песен: «Ваўкі, мядзведзіны./ Дзвіце бараду палощы»; «Сядзіць мядзведзь на капе./ Даўнуцца барадзе./ А чья то барада/ Чорным шчоукам павіта./ Сытой-мёдом павіта?» (Ж.п.:404-405); «Ходил козел по межс./ Ходил козел по межс./ Днвовалс бороде...» (ПКП:524). К числу «бородных» относятся и песни о «спорыше (спорыше)», исполняемые после завивания последних колосьев: «Усе лета спарыня/ З намі на нивушы была./ А сягоння спарыня/ Мы сарвалі з карня» (Ж.п.:474).

В укр.-бел. репертуаре Ж. п. широко представлен мотив, в котором жатва изображается как символическая битва: «У нас сягоння вайна была./ Усё поле звязвалаі, Усё жыта пажалаі./ У капачкі пакладзі...» (Ж.п.:425); «А в нашого пана/ В понсёлк война стала./ А в суботи звойовала./ Пану жыто дожала...» (Пинское Полесье — ZWAK 1878/2:265). На заключительном этапе полевых работ пели песни, прославляющие богатый урожай и описывающие процесс жатвы вплоть до выпечки хлеба: «Слава тебе, Боже./ Что мы всё пожали./ У копы поклали./ У поле капами./ На гумне стогами./ Во клетн четвэртямі./ В печн пирогами!» (ПКП:522).

В дальнейшем разножанровые Ж. п. (свадебные припевания, соединявшие молодых людей друг с другом, величальные песни, танцевальные и юмористические куплеты) исполнялись возвращающимися с поля жнецами, несшими обрядовый жинанный венок или сноп, а также во дворе хозяина поля и за праздничным столом.

В з.-слав. фольклоре цикл Ж. п. также состоит из собственно жатвенных и до-

жиночных песен, завершающих жатву (чеш., словац. — *záletné, dožínkové piesne*, пол. — *złotyse, dożynkowe, wużynkowe pieśni*).

Тематика пол. Ж. п. во многом совпадает с укр. и бел. репертуаром. Популярны, например, мотивы об изгнании из жита «перепелки» (*przeprószki*), которой негде укрыться на сжатой ниве; изгояемыми из жита изображаются также волк, лиса, заяц, коза и др. персонажи: «*Dozeli zła, wuhnali wołka...*» (Вудг. ZZP:41). Упоминается в пол. Ж. п. и об участии в работе божественных покровителей («*Matka Boska z pamięci zła...*»): встречаются и типовые формулы перечислений всех этапов жатвы вплоть до выпечки хлеба («жито нажали — в снопы увязали — в амбары свозили — обмолотили — на мельнице смолотили — в квашне замесили — в печи испекли»); и призывы к солнцу скорее заходить, не томить жниц: «*Zachodź, słońce, zachodź / Za las kalinowy. / Wo ty riasowali, az nas bolo glowy*» [Зайди, солнце, зайди за лес калиновый, мы уж натрудились до головной боли] (Dwor. KSL:161).

Большой популярностью пользуется группа величальных Ж. п., прославляющих щедрую ниву, урожай, дожиночный венок, хозяев поля и работниц «с золотыми серпами». К ним присоединяются особые ироничные куплеты, в которых восхваляется успешная уборка урожая в своем селе и высмеиваются неудачливые соседи: «у нас — пшеничку дожинают молодые девушки, в поле скачут овечки», а «у них — дожинают зловредные бабы, в поле скачут одни жабы» и т. п. (Glog. OZW:155).

Самая значительная по объему группа дожиночных песен исполняется во время торжественного шествия с поля с ритуальным венком. В них сообщается о завершении жатвы, звучат призывы «открывать пошире ворота, чтобы впустить венок из чистого золота», «накрывать столы и готовить угощение» и т. п. Устойчиво повторяющийся рефрен «*Plon niesiemy, plon. / Wo gospodaraki dom!*» [Урожай несем, урожай в хозяйский дом] на всей территории Польши служит знаком завершения уборочных работ.

В группе чеш. и словац. Ж. п. характерны формулы приветствия, обращенные к ниве («*Zatva, mila zatva, vitaj s puchom chlebot!*»); тексты, содержащие опасение отступить от более ловких жнецов, т. е. «остав-

ся на козе»: «*Začte, holky, zažinejte. / Ani hlavy nezdvihejte. / Keras hlavu pozdvihnete. / Na kozu se dostanete*» [Жните, девки, дожинайте, головы не поднимайте, кто голову будет поднимать, останется на козе] (Zibit VCh:378). Общая тематика песен содержит мотивы обращений жниц к ветру с просьбой смягчить летний зной, жалоб на усталость, ожидания захода солнца и вечернего отдыха и т. п. Дожиночные песни исполнялись в конце жатвы: при плетении венка и во время шествия с ним в село; в момент передачи венка хозяину. Эти обрядовые элементы находят отражение в песенных текстах: «*Punimamo zlatá, / Otvierajte vrata. / Nesem vam věneček / Ze samého zlata*» [Золотая хозяйка, отвори ворота, несем тебе венок из чистого золота] (Tom. MJLO:101); «*Va, zene hospodári! / Pfemite tento věneček / Vod počivěch děvčec*» [Уважаемый хозяин, прими этот венок от честных девиц] (Zibit VCh:407). Типичным приемом было и включение в тексты песен благопожелательных формул, сулящих богатый урожай в будущем: «...aby sme chodzili pomedzi hnom dočki. jak jasni mesatek pomedzi hvizdočki» [чтоб вы ходили между стогами, как ходит месяц между звездами].

В музыкальном отношении дожиночные песни характеризовались веселыми танцевальными напевами, а живные — более протяжными и грустными мелодиями.

Специализация отдельных групп Ж. п., приуроченных к разным этапам жатвы, характерна и для южнославянской традиции (болг. *жетварските песни*, серб. *жетварчке песме*). У болгар особые Ж. п. исполнялись в начале жатвы, в полдень, при заходе солнца, по пути в село, в момент плетения ритуальной «бороды», при завершении жатвы (ср. терминологическую спецификацию песен: «жетварска песен — сутрин при започване на работа», «песен преди изгрев слънце», «жетварска песен на обед», «жетварска песен по пътя, на връщане от нивата» и т. п.). Однако в содержательном аспекте песенные мотивы мало связаны с обрядовыми ситуациями и посвящены чаще анрико-бытовой или социально-исторической тематике. Так, в болгарских Ж. п. отражены мотивы, связанные с наемным трудом жнецов, покидавших родные места, чтобы наняться для уборки хлеба к турецким землевладельцам; с тяжелыми условия-

ми труда, тоской по дому и близким. Широко распространены мотивы и мелодические интонации похоронных плачей: в Ж. п. оплакиваются умершие родственники, одиночество и несчастная доля. Общим для восточно- и ю.-слав. репертуара Ж. п. является мотив о забытом жницей в поле ребенке, которого забирают себе пщцы, волки или самоднвы (См. СЭТ:140-141).

Часто в качестве жнивных выступают лирические песни, если в них упоминаются образы жатвы. Ср. мотивы болг. Ж. п.: девушка спешит дожать полюсу, чтобы на краю поля встретиться с овчаром («Мама нива жъне, овчар покрай ходи»); к девушке-жнице приходят три самоднвы с просьбой, чтобы она спела им песню («Самоднвы искат мома да им пее») и др. Один из центральных образов болг. Ж. п. — солнце, путь которого по небу от восхода до заката упоминается в песенных зачинах: «Извншало се слънцето...», «Слънце трепти...», «Слънце вайде...», «Слънцето на икнидия...», «Слънце зад горъ зваждж...» и т. п. С солнцем жнецы ведут переговоры, чтобы оно грело на восходе, укрылось бы за облако в полдень, не пекло бы на закате.

В цикле ю.-слав. Ж. п. встречаются хороводные песни (болг. *коав*; серб. *оро*), исполняемые во время круговых обходов жнецов вокруг последнего снопа или «бороды» прямо в поле, а также походные песни, звучащие на заключительном этапе жатвы, когда последний сноп или жнивный венок несли с поля в дом хозяина.

В сербских Ж. п. большой популярностью пользуется тема жалобы жницы на суровую свекровь, которая, отправляя новость жать, не дает ей ни хлеба, ни воды, а вечером спрашивает не о том, хочет ли та есть и пить, а о том, сколько она нажала: «... Не ме пита: Је си а' гладна и жедна? / Но ме пита: Кољанко си пожњела?» (Раск. 1994/75-76:14).

У словенцев широко известна группа Ж. п. исполнявшихся на заключительном этапе жатвенного обряда. В них прославляется успешное завершение работ («*Nažele smo koro in razstávo...*»), воздается благодарение Богу за урожай («*Falo dajmo najrgle Vougi Vsemiloučestí...*»), изображаются полные закрома снопов, сена, зерна («*Puno gumlo silja, rane pune pa slamé, pune kleiti, pune lade zrna pa vñé...*») и т. п.

Лит.: Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993: 200-204; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973; Krut' J. Z. Erntepoesie der Slaven // Ethnologia Slavica. Bratislava, 1977/7:203-219; Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск, 1981: 263-289; Лобкова Г. В. Архаические основы обрядового фольклора Псковской Земли. СПб., 1997; Demo O., Hrabalová O. Žalné a doľínkové piesne. Bratislava. 1969; Народни песни от Северозточна България. Т.2 София, 1973:277-323; Александрова Б. Съвременни записи на жетварски песни в Сливенско // Регионални проучвания на Българския фольклор. Т.2 Фолклорната традиция на Сливенския край. София, 1989:59-83; Паш. КЦВС:159-170; Жил., ПКП:500-530; Земц. МКП:141-144; ЭВС:392-394; ФРСН:248-252; Вак.ЕБ:545; Марин.ИП 2:593-594; Ант. АП:192-195; ГЕМС 1960/1:290-296; Кур. PLS 2:159-170; Вусти.ЗЖР; Дворг. KSL:148-182,

Л. Н. Виноградова

ЖУК — насекомое, наделяемое в народных представлениях мифологическими чертами (воплощение души, ипостась ведьмы) и символически соотносимое со скотом.

Ж. как образ души. В быличках жуток («жузулечка»), вылезавший изо рта спящего, лазит по дереву, а когда возвращается назад, человек немедленно просыпается (гроднети); в виде Ж., «козулечки» душа спящего ползет по ношу или косе, которые во сне представляются спящему железным мостом (гомел., рожен.).

В Ж. по поверью, обращается ведьма на Ивана Купалу или в Страстной четверг (вольн.). С ведьмой связано истречающееся у поляков название некоего жука красного цвета, *wieszczycyca*, который, согласно поверью, обитает под полом дома. В этом можно усмотреть и связь Ж. с душой предка как домашнего покровителя.

Как и другие насекомые, Ж. символически соотносится со скотом. На Украине, например, цветом жука определяется выбор масти скота. В Житомире по окончании рождественских праздников из-под скатерти вынимают семя и в оставшейся на столе трухе ищут букашку: какого цвета она

окажется, такой масти и следует держать скотину — она будет хорошо вестись. В Болгарии, в мусульманских родоп. селах, дети кладут снятую с руки мартеницу под камень, а потом смотрят, какое насекомое окажется под камнем: если Ж. или червь, значит будет хорошо плодиться крупный рогатый скот. В загадках Ж. уподобляется рогатому быку, а его жужжание — мычанию: «Летит ворон, / Сам не черен, / Всть рога — сам не бык, / Шесть ног без копыт» (новгород.); «По-бычьи мычит, / По-медвежьи рычит, / На землю падет — / Землю дерет» (вологод., Садовников:176) и т. п.

У украинцев Галиции известна пасхальная игра «Жук» или «Жучок». Роль Ж. в ней исполняет маленький ребенок, которого девушки, взявшись за руки, передают из рук на руки, водят хоровод и исполняя песню о Ж.

Ряд поверий связан с отдельными видами жуков. Так, известны укр. и молдав. поверья, отождествляющие души людей со светлячками. Эти представления о душе обближают светлячка прежде всего с бабочкой, ср. у болгар общие названия для светлячка и бабочки, определяющие их как ведьму (*ведица* 'ночная бабочка', 'светлячок'), а также укр. Кировоград. *бабочка* 'светлячок'. Э.-слав., хорв. и частично в.-слав. названия светлячка связаны с Ивановым днем: хорв. *ivanjska iskrica*, чеш. *svatofanska muska*, словац. *svatofanska muska*, луж. *janska muska*, пол. *robaczek (buczek) swiętojaniński*, бел. *святянскі*, укр. *світлячок купільшови. іванова мушка, яновий хробачок, святоянський хробачок*, тернопол. *св'ятойанський червочок*, рус. *ивановский (иванский) червячок*, ленинград. *ианоски огни*. Связь светлячка с Иоанном Крестителем отражена в словен. легенде: ивановский Ж. пользуется особенной любовью за то, что летал по дому родителей Иоанна Предтечи и освещал колыбель святого младенца. Светлячок близок демонологическому образу блуждающих огней, в которых видят воплощение душ умерших. Хтоническая природа светлячка лексически проявляется в обближении его названий с рядом хтонических животных: с мышью (рус. *мышинный (мыший, мышечий, мышевный) огонёк (огонь, огонечек, огончик)*, укр. *мишачий огоник, мишача ватра*, житомир. *мишачи вогонь*, бел. гомел. *мишачы агонь*), с летучей мышью (рус.

курск. свитящийся чиряк кажанчик) и некоторыми кунными — лаской (болг. *квествулка*, макед. *квествулка аичерна*) и барсуком (рус. тамбов. *бурсук*). Некоторые наименования светлячка соотносят этого Ж. и со скотом: рус. вологод. *коровка*, архангел. *конёк*, укр. *волын. коза світлюща*.

По навозному жуку у вост. славян гадают о времени начала сева: если мелкие насекомые, которых он носит на брюхе, сосредоточены у его передних лап, сев надо начинать раньше, если у средних — позже, а если у задних — совсем поздно. У поляков так же гадают о времени сева озимых хлебов или гречихи.

Лужичане считают, что жуков-олений (*луж. hognese waki*) можно лишь сразу убивать, чтобы они не приползли в дом, но мучить их нельзя, иначе Ж. отомстит обидчику: принесет на своих рогах уголь и спалит дом. Ср. пол. название этого Ж.: *ogńiżek*. Некоторые магические действия с жуком-оленем определяются символически рогами. У поляков рога этого Ж. используют для лечения зубной боли (с.-в.-пол.); жука-оленья пропускают через крестец коровы, которую первый раз ведут к быку, чтобы спаривание прошло удачно (келец.). Со скотом связаны и такие названия этого Ж., как укр. *богова корова, и.-полес. карока*.

По поверью лужичан, жук-в-дом ер в соответствии со своим названием (*луж. gluchna wacka*, из нем. *Glückshäferchen* — счастливый жучок) приносит счастье. Если выловить его из воды левой рукой и носить при себе, в кошельке или в кармане, то это принесет удачу (в.-луж.) или позволит найти деньги на дороге (п.-луж.).

Согласно луж. примете, услышать, как древоточец точит деревянную стену или пол, означает смерть кого-либо в той стороне села, откуда в доме послышался этот звук. Поэтому древоточца называют также «смертными часами» (п.-луж.).

Лит.: Гура СЖ:500—503; Моск. KLS:550—552; Аф.ПВ 3:217,684; ОЛА 1, карта 48; Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901:176; Дзюндаваліньскі Я. О. Ціцкіна для збірання матэрыялаў до Лаксінскага атласу украінскай мовы. Кіт., 1987:238; Дейничанко // Структура і разніток украінських гово́рів на сучасному етапі. XV Республіканська діалектологічна нарада. Житомир, 1983:191; Гринч. 1:79;

Schneid.LP 13:29-30; АрхИИФЭ 15-3/252:200; Рад.:102; Герои 3:258; Kolb.DW 42:316; 56:197-198; Lmd 1896/2:158,162; 1906/12:63; PAB, тара 448; Schul.WV:161; Mtl.WN:140.

А. В. Гуря

ЖУР (пол. *zup* (из нем. *Syr* 'рассол'), словац. *kysel'*, з.-укр. *дзур* и под.) — жидкая кислая похлебка, в традиционной культуре западных славян символ постовых ограничений, ритуальное блюдо великопостной обрядности. Ж. готовили на закваске из овсяной или ржаной муки, с добавлением овощей, растительного масла и др. У поляков, словаков и, отчасти, моравян Ж. и «кисель» обязательно входили в состав рождественского ужина (ср. постный борщ у восточных славян). Часто в Сочельник Ж. выливали под углы дома для предков.

Символическое значение Ж. и «киселя» как постных блюд особенно заметно в обрядности Великого поста. Торжественная «встреча» Ж. была одной из забав в ночь со вторника на среду, когда у католиков наступал Великий пост. Вечером во вторник имело место *zarabianie zupu* (букв. «заделывание», т. е. приготовление его в первый раз). В Краковском воев. в полночь хозяин входил в дом, держа в руках мешочек с пеплом и палку с прищепкой к ней сельдью, а хозяйка вносила горшок с постным Ж. Хозяин обходил избу, размахивая мешочком, как бы изгоняя из дома «мясопуст». Убрал со стола остатки скоромного ужина, хозяйка ставила на стол горшок с Ж., и все присутствующие должны были его попробовать. При этом иногда исполнялась специальная песня, повествующая о «прибытии» Ж.: «Как живешь, мой пан Журовский, будет тебя есть и сам пан Краковский. Справлю я тебе, мой пан Журовский, красные чулочки, зеленую шляпу, будет у тебя работы на целый пост. Хватит тебе работы до Страстной субботы. Пепельная среда наступает, мать готовит жур, а отец сидит в дыре. Как живешь, мой пан Жур? Виват, виват, виват!» (Kolb.DW 5:271). В других местах хозяйка обходила все село с горшком Ж., заставляя встречных попробовать похлебку.

В Желмском воев. известны легенды о том, как ежегодно в Пепельную среду с неба спускаются огромные весы, на одной чаше

которых находится несколько горшков с Ж. (за ними наблюдают ангелы), а на другой — куски сала (за ними следит черт). В итоге перевешивает Ж., а куски сала, сброшенные с весов сверхъестественной силой, улетают и падают в ближайшую реку.

У словаков и моравян подобные обряды «встречи киселя» очень редки. В районе Оломоуца в Пепельную среду девушки делают соломенное чучело, называемое *Kyselka*, укрепляют его на деревце и обходят с ним деревню, неся с собой также горшок. Придя в дом, они разбивают горшок об пол, говоря: «Несем тебе „кисель“» (*Zbvl VCh:43*).

Обрядовое уничтожение и изгнание Ж. и «киселя», приходившееся на последние дни Великого поста, символизировало его окончание, ср. калпуб. *wałac zup* «вылить жур», т. е. «перестать поститься». В Польше этот обряд назывался обычно *rozrzec zupu* 'похороны жура', *wybijanie zupu* 'выбивание жура', *rozrzabianie postu* 'похороны поста' и совершался в Страстной четверг, пятницу и субботу, реже — в Средопостье (ср. пол. *wybijanie półpostcia* 'выбивание Средопостья'). Парни ходили по селу и разбивали горшки с Ж. о двери и стены домов; иногда горшок с Ж. или просто старый горшок, в котором во время поста варили Ж. (*zuro-mies, zuro-milk*), вешали на дерево (между двумя деревьями, между печными трубами соседних домов) и разбивали его палкой в тот момент, когда кто-нибудь оказывался поблизости. В других случаях горшок с Ж. неожиданно разбивали на голове или плечах человека, который, ничего не подозревая, выносил Ж. из дома. Часто для этого горшок с Ж. крали прямо из печи. В Поморье, прежде чем разбить горшок, парни обходили с ним село и перед каждым домом пели: «*Skonczyło się twoje panowanie, bo zup się do ziemi dostanie, świeci się święconie*» [Кончилась твоя власть, так как жур окажется в земле, уже освящают пасхальную пищу] (Stelm.ROP:125). В Калишском воев. парни в Страстную пятницу выносили горшки на границу села и закапывали там под крики: «*dosyć zupu, koniec postu*» [хватит жура, конец поста] (LL 1964/8/1:30).

В Поморье Ж. выносили за границу селения, сопровождая это громкой музыкой, ударами бубна, криками. В Верхней Силезии в Страстную среду, называемую *zimała strzoda*, совершалось *palenie zupu* 'сожжение

жура' Парни бегали по полям с зажженными метлами и ударали ими об землю, выкрикивая: «*Zur pola, buchty chvola, so krok, to spor*» [Жур-жгут, хлеб славят, что ни шаг, то сноп].

В Польше иногда «похороны Ж.» также состояли в том, что перед Пасхой парни водружали на крышу соломенное чучело, называемое *Zurek* или *Zurak*, в знак окончания Великого поста.

У словаков и мораван основной формой изгнания «киселя» были действия с соломенной куклой (называемой *kyselica* или *kysel'*), аналогичные обряду вынесения Марены или смерти. Подобные названия обрядовой куклы встречаются преимущественно в южной части Средней Словакии (BAS, XIII-15). В субботу накануне 5-го или 6-го воскресений Великого поста девушки делали куклу; в воскресенье носили ее по селу и пели песни о том, что прогоняют «киселицу»; затем выносили ее за село, на поле или к реке, где срывали с нее одежду, а саму куклу сжигали или топили. Девушки, живущие в одном конце села, относили ее в другой конец, и наоборот. Обычно это называлось «выгнать, или выносить киселицу». При этом девушки пели: «Несем, несем кисель, четыре года висел, на пяты упал, как упал, так и завял. Смерть, смерть жестокая, а киселица невкусная. Киселицу съдим, а смерть утопим» (*Zibrť VCh:237*). «Согласно поверьям, «киселицу» выносили для того, чтобы избежать мора и болезней, чтобы град не побил посевы; считалось, что, если «киселица» задержится в селе хотя бы на день, девушек не будут брать замуж и т. п. Иногда ее «выносили» только в том случае, если в период от Пепельной среды до Вербного воскресенья в селе не умерла ни одна женщина: в противном случае считалось, что «киселицу» уже унесла с собой покойница. Иногда соломенную куклу просто помещали («вешали») на дерево, говоря: «*Už budeme Kyselica na vrbu vŕzat'*» [будем Киселицу на вербу вешать] (*Václ.VO:189*).

Впрочем, некоторые словац. и морав. обряды изгнания «киселя» могли принимать форму, близкую к пол. изгнанию Ж. У мораван один из парней влезал на дерево с горшком «киселя» и обливал им стоящих внизу. У словаков в Венгрии в Вербное воскресенье молодежь ходила «выносить кисель», т. е. обходили село с горшком «киселя», который потом разбивала об землю.

Аналогично Ж. и «киселю» у зап. славян в конце поста символически изгонялась и другая постная пища (сельдь, растительное масло и др.). В некоторых з.-слав. традициях обряды «проводов» Ж. и «киселя» включали ритуальные действия типа бесчистиства.

В ритуалах, связанных с Ж. и «киселем», нашли отражение и некоторые мотивы, характерные для весенней обрядности вообще (матримониальные, мотивы социальной критики), см. в ст. Весна. В некоторых местах парни разбивали горшки с Ж. только вблизи тех домов, где жили девушки на выданье, тем самым как бы наказывая их за то, что они не вышли замуж в прошедший мясоед (ср. «Колодеца»); в первый день Пасхи один из парней влезал на крышу самого высокого дома в селе, откуда громким голосом выкрикивал имена *девушек*, которым в течение Великого поста не удавался Ж.; человек, первым публично разбивший в конце поста горшок с Ж., получал право на Пасху собирать по домам пасхальную пищу; девушка, первой схватившая соломенное чучело «киселицы», по поверью, должна была раньше своих подруг выйти замуж, и т. п.

Лит.: Kar.OZD:51; Karw.KLZD:190-191; KLW:47-48; Kolb.DW 3213-214; 4:267; 5:192,268-271,281; 11:42-43,146; 22:26; 23:73; 24:136; 28:80; LL 1963/7: 24; Stelm.ROP:123, 139; Sychta SGK 6:317; Swiet.LN 103-104,109; Wisla 1892/6: 192; 1904/18:528; Vrbn.DKSI: 86; ČL 1893/2:464; 1909/18:333; 1911/20:317; Hol.NP:396-398; SN 1956/4; 445-446; 1975/23:457; 1980/28:310-311; Suš.MNP:700, 767; Tom.MJI.O:62-63; Václ.VO:189-190,252; VO:119,208; Zibrť VCh:43,237-238.

Т. А. Агапкина

ЖУРАВЛЬ — птица, оближаемая в народных представлениях с аистом и некоторыми другими птицами. Имеются примеры совпадения названий у Ж. и аиста. С аистом и с гусем Ж. связывают сходные календарные приметы о первом снеге и наступлении зимы в связи с отлетом этих птиц, одинаковые заклички и способы сбивания этих птиц с пути, сходная роль масок аиста (з.-слав.), гуся к Ж. (в.-слав.) в святочной обрядности и общая мужская эротическая символика клеветания и др.

Ж. называют святой птицей (хорв.), считают вестником добра наряду с ласточкой (герцеговин.). Убийство Ж. македонцы Гевгсали расценивают как грех. В Герцеговине верят, что наказание постигнет всякого, кто убьет Ж.: нива его станет бесплодной, а с ним самим случится несчастье.

Многие ритуальные действия и приметы, связанные с увиденным весной первым журавлем, аналогичны действиям и приметам с первым аистом. Так, магические способы предохранения от боли в спине, практикуемые в Полесье, Подлясье и в Болгарии при помывании первого аиста, приурочены на Русском Севере к прилету Ж.: в Новгород. губ. кувыркаются, услышав первый крик Ж., чтобы не болела спина (череповец.). У зап. украинцев с первым Ж. связана примета, характерная для аиста, увидеть Ж. летящим — к счастью, а сидящим — к несчастью (львов.). По поверьям сербов Герцеговины, поле, на которое сядут прилетевшие Ж., даст хороший урожай (в Полесье эта же примета относится к аисту).

Серб. поверье о том, что Ж. прилетают с края света, «из Индии», сходно с представлением о мифической земле, в которой зимуют аисты. По укр. представлениям, Ж. зимуют в «выщех» (см. Ирей): осенью они уносят туда грешные души, а весной приносят оттуда новые — души детей, которые будут рождаться весной и летом. В зоне рус.-бел. искраничьи прилет Ж. приурочен к Святой неделе, в зап. Полесье — к 12-й неделе после Рождества (волын.). Крик прилетевшего Ж. «Ори!» [Пиши!] служит сигналом к началу пахоты (житомир.). По полес. примете, Ж. улетают, когда с полей свозят убранный гречиху (польн.). Осенью перед отлетом аисты и Ж. ведут между собой войну (львов.). Представление об оставлении аистами на зиму или принесении ими в жертву одного из своих собратьев перед отлетом находит соответствие в аналогичном поверье о Ж., отмеченном в Герцеговине: рассказывают, как один крестьянин нашел в зобу Ж., убитого перед отлетом Дру-

гимы Ж., драгоценный камень. По з.-укр. представлениям, Ж. улетают со снегом под крыльями (ср. сходный мотив в поверьях об аисте и лебедь).

Особый род разваснения, особенно детского, представляет собой попытка сбить летящих журавлей с пути. Одни и те же способы и заклинки используются здесь применительно и к Ж., и к гусям, и к аисту. Так, чтобы сбить Ж., заставить их перемешаться или лететь кругами на одном месте, дети считают их (волын.), бросают на землю красный пояс, завязывают узел на платке или на поясе (чернигов.), переворачивают синий камень (витеб.), выносят решето (серб. шумад.), переворачивают его (герцеговин.), втыкают нож в землю (серб., босн., герцеговин.). кричат: «Журавли, журавли, колесом, колесом! Ваши дети за лесом, за лесом!» (укр., Ефим.СМЭ:36); «Закрутились журавли, журавли, калясом, калясом...» (смлен., ЭО 1894/3:86); «Колесом дорога!» (витеб., Никиф.ПІІІ:190); «Жерове, перове! / Врѣтетеся на коло <...>» [Журавли, перья! Заворачивайтесь в круг] (болг., Геров 2:18) и т. п.

При обращении к летящим Ж. слово журавль у украинцев и белорусов тибунруется исходя из народной этимологии. Если назвать их журавлями, они в ответ прокричат: «Шоб ты журнувся [сечалился] целый век!» (житомир., ПА). Поэтому их называют *весслика*ми или приветствуют словами: «Здароў будз пан вясёлы!», на что Ж. отвечают: «Няхай жэ штоб ты вясёла була на весь год» (гомел., *Mosz.PW*:166) и т. п.

Лит.: Гуря СЖ: ТА. № 798:14; ПА; Загл. ПСД: 139—140; Книжм.УР 3:316; 5:260; Марин.НВ:102; *Mosz.KLS*:557; Зел.ТС 113; Бор. ПВП 2:48—50; Stojanovic M. *Sbírka národních poslovičih, rěčih i izrazah*. Zagreb, 1866:253; ZWAK 1878/2:132. 1881/5:109,185, 1882/6:320; Schul.WV:151—152.

А. В. Гуря

З

ЗАБОР (тын, плот) — деревянная, реже каменная (главным образом у юж. славян) ограда, обозначающая границу «своего» и «чужого» пространства и защищающая (реально и символически) дом и двор от внешних опасностей, от вторжения злых сил. Вне жилого пространства особенно значимы заборы (ограды) загонов для скота, а также ограды кладбищ, изолирующие область смерти от территории живых. Реже встречаются свидетельства о заборах, окружающих село (сев. Польша — кашубы, Кочевье).

Символическое значение имеют в народной культуре такие признаки **З.**, как материал (дерево определенной породы, например, у сербов *трње* — терновник) и конструкция — плетень, частокол и т. п. (по этому признаку **З.** соотносится с рядом таких предметов, как бердо, гребень, зубы); наличие вбитых в землю столбов, иногда насыпи (серб. *поптрње*), кольев, «решетчатость» и т. п. (ср. серб. запрет сушить детские пеленки на **З.**, чтобы у младенца не выросли слишком редкие зубы). Все это способствовало восприятию **З.** в верованиях и обрядах как опасного и «нечистого» и вместе с тем сакрального предмета и места.

В традиционных верованиях **З.** и выход за его пределы (а также разламывание **З.**) метафорически связывается с коитусом и деторождением (главным образом — внебрачным, незаконным). Ср. поговорки: полес. «За поганым мужом, як пуд плотом» (ТСл 4:61), кашуб. «Хата без забора — что баба без мужика» [*Хата bez plota to jak b'atka bez chlora*]; «свадьба под плотом, а венчание потом» [*Vesele pod plotim, a slub potim*]; «ходить с дырой в заборе» [*Хоџеc z зигџ у рјосе*] — о девушке, потерявшей невинность; «идти за забор» [*jis za plot*] — «выкинуть млад» (*Sychta SGK 4:90*). Та же метафора может быть отмечена в предостережении о том, что детей якобы находят под **З.**: рус. *подзаборник* 'подкидыш', укр. «Баба під плотом

у крапиви знайшла» (ВЗ 5:181), полес. *подплотник* 'внебрачный ребенок' (ТСл 4:105). С этим же связан широко распространенный запрет беременной женщине перелезть через **З.** В Костромской губ. известно поверье, что для облегчения трудных родов муж роженицы должен проломить изгородь своего двора (Масл.НОВО:102). Ср. также магический прием избавления от бесплодия у сербов и у русских: женщина, желающая забеременеть, просит беременную передать ей изо рта в рот кусочек хлеба через **З.** (что, однако, может повлечь в будущем бесплодие самой беременной женщины). На Витебшине подобным образом старались обеспечить удачную случку скота: чтобы корова «скорее сошлась с быком, ей нужно дать хлеба с солью непременно сквозь изгородь» (Никиф.ППП:147).

Будучи символом опасной границы, сам **З.**, место под **З.**, между заборами, место стыка двух и более заборов служат локусом, куда отправляется, удаляется все «нечистое». Под **З.** выливали воду после обмывания покойника. Аналогичным образом поступали с водой после стирки белья со следами первых месячных очищений: в Полесье ее выливали на **З.**, стараясь облить как можно меньше досок, чтобы регулы длились недолго, а в польском Подлясье такую воду выливали в то место ограды, откуда расходятся три **З.**, чтобы «регулы разошлись на три части» (*Dwor.ZR:7*). Сербы Лесковацкого края хоронили под **З.** некрещеных детей. Подобные случаи известны и у вост. славян. В Полесье некрещеного ребенка иногда хоронили в узком проходе между двумя **З.** (ПЭС:67) (чаще таких детей погребали под порогом, в саду под плодовым деревом, под оградой кладбища и т. п.). В некоторых болг. областях (Самковско, Панагюрицко) на **З.** в течение 40 дней после смерти держали выстиранную одежду покойника, не смея вносить ее в дом. На свят-

ках на З. отправляли свои «грехи», чтобы избежать наказания за нарушение заветов прясть, вязать, шить и т. п. «Если же подобные работы производились, то хозяин на последнюю кутью (перед Богоявлением) пересекает в плоду три пары веток, думая этим предохранить свой скот от накликаемой было на него беды» (Крач.БЗРС:168).

Пространство возле З. служило местом, где совершались магические и лечебные действия и читались соответствующие заговоры. В серб. заговорах среди лечебных средств от порчи упоминается особая сила «травы, взятой из-под плота» (Радеч.НББ:175,191). В вост. Сербии, в р-не Белевца, у З. производилось ритуальное омовение женщин, страдающих после родов от «бабичу»; под З. закапывали яйца, лук и др. «лекарства» от лихорадки; в окрестностях Вране водой, в которую бросали горящий уголь из печи, у З. обмывали больных падучей болезнью. В Полесье при лечении этой болезни больного заставляли трижды перепрыгнуть через З. в том месте, где сходится под углом два З. (ПЭС:145). Вообще углы заборов считались опасным местом, откуда может проникнуть во двор и хлев «вупыряна», и потому харьковские крестьяне предпочитали «заисеть» круглы загороды «рыбьги» (т. е. без углов) (УИВ:191).

У вост. славян в лечебных целях и для избавления от порчи под З. делали подкоп, через который протаскивали больного ребенка или его рубашку. С подобными же целями больные пролезали сквозь колья или прутья З. В Полесье возле З. заговаривали бородавки, выбирая среди досок З. такую, в которой имелось отверстие от сучка. На Вологодчине женщины, отправляясь на зажинки, не выходили со двора воротами, а проползали под З., касаясь спиной верхней перекладки, чтобы не болела поясница при жатве. Вместе с тем пастуху на весь период выпаса скота запрещалось пролезать под изгородью, иначе он «испортит обход», т. е. сведет на нет собственные обереги, защищающие скот. По рус. поверью, *мавья* или *мертвая косточка* (т. е. нарост) вырастает у того, кто на Радунницу перелезет через З. (Даль 2:1017).

З. как объект магических оберегов. С целью защиты коров от ведьмы жители с. вост. Словении (окрестности Птуя) на Тронцу забивали в плетень,

отделяющий двор от дороги, вымазанные грязью колья. Охранительные действия могли быть направлены и на всю ограду в целом. Так, в наиболее опасные периоды, расчерчивая кресты на дверях, калитках, воротах, их рисовали также на З. У поляков Силезии практиковался рождественский обычай, называемый *ciągnięcie kroski* (т. е. «обведение чертой»), когда хозяин чертил освещенным мелом непрерывную линию по всему З. вокруг двора, защищая его от беды и от грома (Рос.ЗО:119). В ограду втыкали на высоких жердях специальные предметы-обереги: у вост. и зап. славян это были чаще всего битые глиняные горшки, которые должны были уберечь кур от хищных птиц (см. Куриный бог). У сербов Лесковацкой Моравы для защиты дома от порчи и для отгона нечистой силы битые горшки насаживали на колья З. вместе с коровьим или бычьим черепом (СД 1:530). Этим же целям служили у вост. славян целые связки лаптей, вывешенных на заборе.

В нижегородском зажинальном обряде известен обычай приносить во двор и надевать на кол З. первый сноп маленького размера, предназначенный для вредоносного духа, *стриши*, которая, по поверьям, ходит в это время по чужим полям, отбирая урожай (БУМФА 1977/2:66). Сербы Воеводины набрасывали на З. тряпку, которой мыли посуду после рождественского ужина, чтобы куры не перескакивали в соседний двор; в Сочельник втыкали в ограду вилки и ножи, защищаясь от злых сил (Бос.ГОСВ:103).

Как и др. пограничные докусы, З. был традиционным местом (и объектом) гадания. Через него (как и через ворота) девушки перебрасывали обувь и по направлению упавшего башмака судили, в какой стороне живет жених; залезали на З., «окликав долю», т. е. громко призывая суженого явиться, после чего ложились спать в расчете на вещий сон. Очень популярными у вост. и зап. славян были гадания по пересечению кольев З.: в Рождественский сочельник девушки подбегали к З., обхватывали, широко раскрыв руки, колья и пересчитывали их, — четное число сулило замужество, нечетное — девичество. В Полесье эта форма гаданий называлась *охоплявати плот*. В других вариантах гадающие избирали одну стенку З. от угла до угла и перебирали руками колья с приговором: «пара, пара, пары нет!»

или «пара — лышка!» (т. е. «пара — не пара»); если на последний кол пришлось слово «пара», то это предвещало брак. Таким же способом перебирали доски З. со словами «молодец — вдовец», чтобы угадать, за кем быть замужем (СБФ:81:38).

У зап. славян распространен обычай при гаданиях *трясти забор*. В Словакии сразу после рождественского ужина девушки выскакивали во двор и раскачивали ограду со словами «Трясу, трясу плот, где мой суженый, пусть придет!», после чего прислушивались, откуда раздастся собачий лай (Horn.: 306; Suš.MNP:662). В некоторых местах трясли З. с магической целью, чтобы скорее выйти замуж. Так поступали словацкие девушки (р-н Верх. Спиша): возвращаясь после посиделок в день св. Николая, они трясли заборы тех дворов, где жили их избранники, и кричали, обращаясь к св. Николаю: «Миклуш, Миклуш, дай мне доброго мужа!» (SN 1972/3:485). В польских р-нах Силезии зафиксирован похожий ритуал, приуроченный к кануну дня св. Яна: около полуночи парни выскакивали (по-видимому, для гаданий) из дома и трясли ограду с возгласами «Плот, трясисы!» (Wisła 1904/18:533).

Со стороны улицы З. был наиболее доступным для односельчан объектом для разного рода игровых, шуточных, ритуальных провокационных действий. Участники обходных обрядов, производя ритуальный шум, били по всем З. палками, бросали в ограду и ворота камни, старую посуду и т. п. На заборы, калитки, ворота прежде всего было направлено внимание участников ночных забав и бесчинств молодежи, которая старалась незаметно от хозяев разобрать ограду и разбросать колья, повалить З., снять и унести ворота. Иногда чучела, символизирующие вредоносную силу («ведьму», «морену», «деда»), насаживались на ограду двора тех хозяев, которые пользовались в селе дурной репутацией. Разрушение ограды могли совершать колядники в отместку за плохое одаривание или за отказ принять колядующих.

Мотив «огораживания» и «возведения тына» как защиты «своего» пространства — один из наиболее популярных в вербальных оберегах (особенно в заговорах защиты скота): заговаривающий просит Бога и святых *возвестн* вокруг стада «медян, железен, булатен тын, стену камен-

ную со всех четырех сторон, от земли и до неба, от востока и до запада... (РСев-86:137), «Иду я к своей короуцы [ключка], загородивваю ее железным тыном» (ПЭС:104). В бел. заговорах святые, защищая человека, «тын затыняють», и «ворота закрывають», и «замки замыкають» (Ром.БС 5:160).

Лит.: Зел.ВЭ:59,171; Зел.ОРМ:162,164,172; Даль 2:1017; Никиф.ППП:146,147; Журав-ДС: 29,73,92,184,194; Вак.ПО:122; Трой.ЖО:145; Mad.VUOS 2333; Пог.ЗО:109,119,181; Sychta SGK 4:90,91.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАВИВАТЬ, завивание (венков, веток и пр.) — ритуальное действие, имеющее защитные и продуцирующие функции; связано с семантикой и символикой слов *mil*, *krúiti* (см. Крутить, вертеть). Соотносится с зарождением, ростом, приумножением, но также — с вредоносными действиями нечистой силы, демонов, ср. болг. *вила* заела, т. е. очаровала юношу и затем ослепила его; полсс. *zawiewalo*, *zawitka*, *zawoj*, пол. *zawitka* — залом (скрученные в жите колосья с целью нанесения ущерба хозяевам); серб. *vitluda* «демон, вызывающий облака и грозы», хорв. *vijolando* «демон, обитающий в водовороте» и др.

Центральный эпизод в.-слав. троицкого обряда — завивание венков (рус. *завивать венки*, бел. *завиваць вянки*) из луговых цветов или березовых веток и девический обряд *кумдення*, см. Троица. Ритуал, символизирующий рост и вегетацию, завершается развитием венков — девушку, которая не разовьет своего венка, дерево будет «проклонать» (в.-слав.).

Завивание венков на Троицу связано также с активизацией в этот период нечистой силы. По поверьям, русалки любят качаться на висящих на дереве сплетенных венках, бегать в них по ржаному полю и т. д. В Черниговской губернии обряд завивания венков на Троицу и развешивание их на березе назывался *встреча русалок*, а развешивание их и разбрасывание в первый день Петрова поста — *провождение русалок* (Зел.ОРМ:235).

Семантика роста, завязи, плодоношения характерна для полесской троицкой игры *кочана завить*: «Хлопец стоит за кочана.

А кругом днучата ходять да спивають: „Ой, завьямо ми кочана, / Ой, завьямо ми кочана, / Кочанá, кочана, / Сударыня-барыня, кочана“ (Житомир. обл., с. Вышевичи. ПА), ср. также многочисленные магические действия верчения, кручения, кружения при посадке и выращивании капусты.

Жатвенные обряды включают ритуал 3. «бороды» (рус. *завивать бороду*, с.-рус. *бородá завить, борода́ завивать* 'делать «бороду»') (т. е. сгибать и скручивать колосья жгутом). Эти и подобные ритуалы 3. «бороды» совершаются с целью способствовать (положить начало) урожаю следующего года.

К действиям витья обращаются в пчеловодческой магии: имитируется «круговое» движение роящихся пчел (вождение — *витье* хоровода на пасеке; витье нитки, веревки, привязанной к улью, бег вокруг ульев и т. д.) При этом используются инструменты, служащие в быту для «завивания», «завивания»: в центр. Сербии в день Рождества домохозяйцы брали вертел и ткаческие инструменты, в т. ч. мотовило (*чипало*), и три раза обегали вокруг пчелиного улья, чтобы пчелы «влились» только в пределах пасеки.

В свадебной обрядности витье венков, деревца свадебного связано с мотивами благосостояния, богатой жизни в новой семье, что отражено в свадебных песнях, которые исполняются при плетении венков: болг. *Вила ела се шарени ягници: / Един вила за живот и здраве, / Други вила за вакли ягници. / Трети вила за беа ченица* (Ель вила себе разноцветные венки: один вила ради жизни и здоровья, другой — ради ягнят с черными пятнами у глаз, третий — ради белой пшеницы) (Собр.:209).

Ритуал «завивания» молодой, надевания головного убора (рус. *повойник*, укр. *завива́ло, завива́ло*) на волосы молодой (морав.-словен. *zavijeni*, укр.-бел. *сподивання молодк*, укр. *завивати, покривати* 'надевать на голову убор замужней женщине'), имеет значение прикрывания, защиты новобрачной от злых сил. Кроме того, по в.-слав. поверьям, женщина с непокрытыми волосами сама считалась опасной: она могла нанести вред хозяйству и урожаю. Особенно это касалось женщины, родившей вне брака: в гудульских селах ее стремились «завить» как можно скорее, иначе встреча с ней грозила несчастьем.

В юж.-слав. родинной обрядности пленение (ср. серб. *повој* «пеленка») и подарки новорожденному получают дополнительный магический смысл защиты ребенка от злых сил. У сербов существует поверье, что долго не вступающие в брак девушка или юноша при рождении лишены были дара — хлеба *повојница*. Поэтому впоследствии мать *повије* (пеленает) взрослого сына в кусок грубого полотна и вручает ему *повојницу*, чтобы тот мог жениться (Шумадия).

Лит.: Плотникова А. А. Слав. «витье» в этнокультурном контексте // КДЯК-104-113; Збл. ВЗ:394,420; З-л.ОРМ:283; 11А; Дзвб.ОМГ 1: 515; Манд.ООО:253–254; Шейн МИБЯ 1: 190–191.

А. А. Плотникова

ЗАГАДКИ — один из древнейших «малых» жанров слав. фольклора, сохраняющий значительный пласт общего праславянского (и индоевропейского) наследия и вместе с тем испытавший сильное влияние средневековой слав. книжности и через нее античной, библейской и восточных традиций. Примером 3. общеслав. распространения может служить 3. о звездах и месяце: рус. «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат», укр. «Один чабан тисячі овць пасе», бел. «Поле не змерана, быдла не глічана, пастух рагаты», болг. «Овчар по сини дваддих ходи и безброй овци води», серб. «[Толье немерено, овце небројене, мѣшу њима чабан рогања», пол. «Pole niewymierzone, bydło niezliczone, pastobek rogaty, a gospodarz bogaty» и т. п. (общность приведенных 3. проявляется в тождестве семантики и образной структуры). Загадывание 3. — особый вид ритуально-игрового поведения, вербальный акт, в котором один участник предлагает зашифрованное высказывание о некоем предмете или явлении, а другой должен назвать денотат. Диалогичности речевого акта загадывания соответствует двухчастность текста 3., состоящего из иносказания- (собственно загадка, вопрос) и его расшифровки (отгадка, ответ).

В своем происхождении 3. обнаруживают связь с архаическим ритуалом, моделирующим преодоление хаоса и упорядочение состава мира путем обозначения и

именования каждого его элемента; с *магией* слова и *мифологической* картиной мира; с явлениями языкового табу и тайных языков. З. являются одновременно и продуктом, и инструментом языковой категоризации и концептуализации мира, идентификации, сравнения и систематизации его элементов; имеют *познавательную*, магическую, аксиологическую, дидактическую, игровую функции.

Книжное влияние слав. загадки испытали прежде всего со стороны популярного в средневековье жанра *вопросо-ответных произведений* типа «Беседы трех святителей» (и далее — духовного стиха о Голубиной книге, ср. «Коя земля всем землям мати, которо море всем морям мати, кое возеро всем возерам мати...» — Стихи духовные. М., 1991:33), а также символично-толковательных книг (азбуковников, лунников, громовников, «Физиолога» и пр.) и других переводных и оригинальных памятников средневековой литературы, таких как «Пчела», «Голковая Палея», «Разумник», повести об Акире премудром, о Соломоне, об Александре Македонском и др.

Наиболее распространенные названия З. (в.-слав., пол. *zagadka*; болг. макед. *zamtka*, с.-хорв., словен. *zaganetka*; чеш., словац. *hádko, hádanka*) производны от глаголов речи — *gadati* и *gatali*, в семантическом спектре которых присутствует значение сакральной и магической речи, гадания, ворожбы и т. п.

Ритуальные истоки З. прослеживаются в сохраняющихся иногда до наших дней регламентациях и запретах, касающихся времени и условий *загадывания* З. Обычно оно происходило зимой, после Рождества, в мясоед и особенно — на масленицу (по серб. поверью, тот, кто на масленицу не загадает или не отгадает ни одной З., весь год не будет иметь успеха в делах); нередко также до Рождества, на осенних посиделках и вечеринках, за общей работой или же на праздничных сборищах (у сербов, например, на *семейно-родовых* праздниках «*славы*»); иногда этим занимались женщины, пришедшие за водой к источнику и т. п. Однако строго запрещалось загадывать З. в период Великого поста (ср. запрет в это время на пение, танцы и др. увеселения). Сербы Левча и Темнича верили, что нарушившего запрет укусит *змея-шарка*, в Косово воздерживались от этого ради благополучия скота

и мира в семье (загадывание З. в пост грозило ссорами). Во многих местах юж. Сербии считалось опасным и не допускалось загадывание З. во время появления приплода у скота, ибо это якобы грозило ему болезнями и хромотой; белорусы строго следная за тем, чтобы никто в доме не загадывал З., когда овцы начинают *котиться*. Русские Пермской губ. не позволяли загадывать З. днем, летом, в пост (иначе коровы не будут возвращаться домой или их задерет в лесу волк; сам заблудишься в лесу и т. п.).

Как правило, старшие загадывали З. молодым, которые лишь постепенно приобщались к этому искусству; девушки часто вообще стыдились сами произносить известные им З. и просили это сделать кого-нибудь из старших (серб.). Знатоку З. приписывались особые способности к тайному знанию, сербы называли его *враж*, *вражар* или *лаумляя*. Загадывание З. нередко носило характер состязания, турнира или *испытания*: З. адресовались какому-то определенному лицу, и никто другой не смел за него отвечать. За неумение отгадать З. предусматривались разного рода наказания, в характере которых проступают следы древних *инициационных ритуалов*; например, проигравшего под специальные «отгонные» приговоры изгоняли «на мусорную кучу», «под юбку к какой-нибудь малопривлекательной особе», «постирать чулки женщинам села» и т. п., подвергали *унизительным действиям* (напр., брали сковороду и мазали ему сажей бороду и брови), выставляли на осмеяние или же «присуждали» заплатить штраф — поцеловать кого-то из присутствующих, «поцеловать на лампу» и т. п. (ю.-вост.-серб.). Ср. мотив награды за верный ответ и наказания за неверный в самом тексте З.: «...Кто-то отгадет, тому сто рублей; кто не отгадет, тому сто плетей».

Загадывание З. входило в сценарий свадебного обряда, будучи одной из форм ритуального общения между партиями жениха и невесты (при этом загадывает всегда сторона невесты) или *разновидностью «тайного» языка*. У русских во время свадебного пира жених мог занять свое место рядом с невестой лишь после того, как дружка отгадает предложенные подружками невесты З.; в первую брачную ночь молодого не пускали к невесте, пока он не разгадает З. В Пошехонском у. Ярославской губ. во время сва-

товства «продавец» невесты обращался к «покупателю» со словами: «Как ты у меня будешь торговать — на загадки или на золоту казну?» И если «покупатель» не умел отгадывать З., он должен был платить (КС 1889/27:290-291). В болг. свадебном обряде роль загадывающего З. принадлежит прежде всего старшему куму, который в форме иносказаний, нередко пользуясь известными З., выражает свои желания и распоряжения и таким образом «испытывает» жениха (если жених не отгадывает З., его подвергают насмешкам); накануне свадьбы старшие загадывали З. по очереди жениху и невесте.

В болг. традиции загадыванием З. сопровождается также ритуал девичьих гаданий с колечком *ладуване*, совершаемый под Новый год, накануне Ивана Кушлы или в др. праздник: в форме З. девушкам объявляется предсказание судьбы, например: «Половин блюдо на стена виси» (обычная отгадка: «ух») в данной ситуации означает, что к девушке посватается вдовец.

Загадывание З. ставилось в один ряд с языческими обрядами и ведовством (ср. запрет Алексея Михайловича: «В бесовские сонмища сходится... загадки загадываль...»), считалось делом «нечистым», к которому прибегали мифологические персонажи, например, *полуницы* и *русалки*. По укр. верованиям, завлекая людей, они загадывают им З. и не отгадавших «защекочивают», ср. в песне «Панночка загадочек не вгадала / Русалочка панночку залоскотала» (Чуб. ТЭСЭ 3:190).

В некоторых жанрах фольклора, прежде всего в сказках, обрядовых песнях (колядках, купальских, свадебных и др.), балладах З. выступают как форма иносказательной речи в связи с мотивами испытания героев, решения «трудных задач» и т. п. Например, в старинной польской купальской («собутковой») песне поется: «Oj! poczeka, doczekaj, Kasierko, / Oj! mam gadeczkę, z(a)gadnę ci ją. leluja! / — Cóż bym ja była za krasna ranna, / Żebym gadeczki zgadnąć nie miała?» [Ой, постой, подожди, Касенька, / Ой, у меня есть загадка, я тебе ее загадаю, лелуй! / — Что же я за красная девица, / если загадку твою не отгадаю?] (K. Wójcicki. Pieśni ludu Białochorbatów, Mazurów i Rusi znad Bugu. Warszawa, 1836/1:203). При этом З. всегда предлагаются в наборе, и состав З. в разных песнях часто повторяет-

ся полностью или частично; например, в укр., бел. и пол. песнях весьма популярны З. типа укр. «Ой, що росте без кореня, а що біжить без повода, а що цвіге без всякого цвіту?» — Камінь росте без кореня, вода біжить без повода, папорот цвіге без всякого цвіпу».

Тематика З. отражает практический опыт человека, его повседневную бытовую и хозяйственную деятельность, его знания о мире. В З. кодируются видимые и осязаемые реалии и явления: звездное небо, светила, ветер, дождь, снег, радуга и т. п.; единицы времени; растения, животные; человек, его тело, одежда и пища, семья; предметы и орудия труда, занятия и ремесла, жилище и утварь и т. д. При этом «ответная» часть З. (отгадка) носит по преимуществу предметный характер (например, загадывается «ветер»), а «вопросная» — предикативный (задаются признаки загаданного объекта: «Без рук, без ног, а ворота отворяет»). Значительно реже загадываются действия («День и ночь одну работу работаю» — «Дышу») и целые ситуации («Идут девки лесом, поют куролесом, несут пирог с мясом» — «Покойника несут»). Тематическая систематизация корпуса З. строится исходя из загадываемых объектов и соответствует наивной таксономии вещного мира.

Архаическая картина мира находит отражение в способах толкования загаданных реалий, в приписываемых им признакам, в привлекаемых сравнениях и ассоциациях. Например, в З. о небе и земле, о тучах, дожде и др. присутствуют такие древние н.-с. космологические мотивы, как брачный союз неба и земли (ср. серб. «Висок тата, плоена мама, буковит зет, манита девојка» [Высокий отец, плоская мама, шумный зять, неистовая девушка] — «Небо, земля, ветер, мгла / туман»), как мотив небесного скота и образ тучи-коровы (ср. укр. «Чорна корова небо лиже»; пол. «Сzarna krowa ropod niebem lata» — «Туча»), получающий подтверждение в других фольклорных текстах, в верованиях и обрядах вызывания дождя. Тексты З. содержат мифологические образы мирового древа (ср. «Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей» — «Год, месяц, недели, дни»), яйца как прообраза мира и источника жизни («Живое родит мертвое, а мертвое родит живое») и многие другие; в

них постоянно проводится параллель между макро- и микромиром (ср. «По всей сковороде олады, посередке каравай» — «Небо, звезды, месяц»; «Печь день и ночь печет, а невидимка дошлую ковригу выхватывает» — «Смерть»; и т. п.).

Многие З., особенно имеющие форму вопроса, дают представление о народной аксиологии и иерархии ценностей: «Что на свете дороже всего?» — «Здоровье»; «Кто сильнее всего?» — «Сон»; «Что ниже Бога, а выше царя?» — «Смерть» и т. п.

Структура З. определяется семантикой и логикой «вопросной» части и отношением отгадки к З.; для нее характерна несимметричность З. и отгадки (одна З. может иметь несколько отгадок и наоборот), наличие подтекста, двойной смысл и т. д.

На уровне языковой прагматики различаются З.-вопросы и З.-«сообщения», однако это разделение достаточно условно, т. к. «вопросительность» — неотъемлемая черта З., и если З. не содержит прямого вопроса, то так или иначе подразумевает вопросительную рамку («Что это такое?») и, следовательно, является косвенным вопросом, требующим ответа словом или действием. З.-«сообщения» могут иметь разнообразные жанровые признаки: это могут быть побасенки, анекдоты, сказки, песни, игры, каламбуры, «ловушки», головоломки, задачи и др. Они могут иметь форму диалога, прямого обращения одного денотата к другому и т. п.

Логическая структура и стратегия отгадывания З. недостаточно изучена. По оценкам Г. Л. Пермякова, логических моделей, по которым построены З. (аналогия, метафора, метонимия, парадокс и т. д.), не более сорока, но они универсальны для всех типов культур.

Семантическая структура З. определяется соотношением трех ее основных компонентов: денотата (или десигната), т. е. объекта, загадываемого и подлежащего дешифровке; заместительного объекта, имеющего какие-то общие с загаданным свойства, и «образа», т. е. некоторого описания, примененного одновременно к обоим объектам. Например, в загадке «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» с отгадкой «небо, звезды и месяц» к обоим объектам (ряду объектов) применимы предикаты «не меряно» (небо, поле), «не считаны» (звезды,

овцы), и только третий предикат «рогат» применим к загаданному объекту (месяцу) и не вполне применим к пастуху (в этом заключается необходимый для загадки сдвиг образа). Создаваемый в З. образ принципиально «нереалистичен», он строится на расчленении загаданного объекта и выделении некоторых его свойств, на сочетании несочетаемого (отсюда частый прием *исгацин*), на изменении границ, на преобразовании ситуации и т. п. Разные фольклорные традиции располагают примерно одинаковым набором структурных типов З., однако удельный вес каждого из них в разных традициях не совпадает. Сравнительное изучение слав. З. в отношении их структуры практически отсутствует.

Главным (но не единственным) приемом загадывания является *метафора*, которая может относиться как к конкретному предмету или явлению, так и к целой ситуации, как в приведенном примере. Очень часто в метафорическом высказывании о загаданном предмете опускается упоминание заместительного объекта, например, «Дважды родится, ни разу не крестится, один раз умирает» — «Птица» (субъект не назван) или же оно заменяется местоимением (болг. «Без него не мой ни живия, ни умрелия» [Без него не может ни живая, ни мертвая] — «Имя»), обобщенным наименованием типа *девица, молодец, мужик, пан, баба* и т. п. («Летел пан, на воду пал. Сам не убился и воды не взмутил» — «Дождь»), антропонимом («Стоит Гаврило, замарано рыло» — «Овни»). В болг. традиции весьма распространены «я-загадки», представляющие собой высказывания «от имени» загадываемого предмета: «Крив съм, лъв съм, изправа ли се, небо стигам» [Я крив и извилист, а если выпрямлюсь, небо достану] — «Дорога, путь»; у вост. и зап. славян они встречаются реже.

В семантическом отношении выбор заместительного образа в З. оказывается достаточно ограниченным. В частности, *обращает* на себя внимание преобладание «зоологических» метафор в З., относящихся как к предметам и явлениям, так и к живым существам. Например, «вол или бык может одинаково успешно обозначать землю и небо, восходящее солнце, ночь, мороз, гром, дым, огонь, трубу, колокол, сыр, сыворотку и даже... ошпанного гуся! Корова бывает в

загадке месяцем, поскольку имеет такие же, как у него, рога, но бывает и ночью, сохой, ружьем, наконец, сосудом с вином» (Mozz. KLS 2/2:794). Особое место во всех слав. традициях занимают 3. с двойным смыслом, один из которых обычно — эротический (при этом они предполагают вполне «приличную» разгадку).

Заместительный объект и другие компоненты загадываемой ситуации могут быть также обозначены паронимами («Кутька да Лайка да Пипушечек» — «Кут, лавка и приступочек») или словообразовательно-фонетическими модификациями их обычных названий, например, «Дваста бодаста, чытыреста ходаста, один махтун, дву ухтырьла» — «Корова»; «В поле-то го-го-го, а в лесах-то ги-ги-ги» — «Горох и грибы». Для 3. характерна ритмическая организация, звукопись (нередко служащая подсказкой), рифмовка с загаданным словом («Что в избе за фигурки?» — «Печурки»), удвоение с элементами зауми (рус. *чики-брики*, укр. *шайда-байда*, серб. *шакьец-макьец*, болг. *гънда-мънда* и т. п.). Широко применяется в текстах 3. анаграмма, расшифровка которой и дает отгадку: «Черный конь скачет в огонь» — «Кочерга»; «Утром на четырех, в полдень на двух, вечером — на трех» — «Человек» и т. п.

3. имеют много общего с другими фольклорными жанрами, прежде всего с пословицами (известно немало текстуальных совпадений между ними); стилистические фигуры и тропы роднят 3. также с заговорами, с текстами детского фольклора, считалками, приговорами и др.

Лит.: Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. М., 1994, 1999. Вып. 1, 2; МФФ; Пермякова Г. Л. Основы структурной паремологии. М., 1988: 201–204; Елизаренкова, Топоров // Паремологические исследования. М., 1984: 14–46; Топоров // Исследования по структуре текста. М., 1987; Кенгес-Маранда // Паремологический сборник. М., 1978: 249–282; Левин // там же: 283–314; Левин Ю. И. Семантическая структура русской загадки // ТЗС 1973/VI: 166–190; Байбурина // ТезМФФ 133–136; Гербстман // РФ 1968/11: 185–197; Дикарев М. А. О царских загадках // ЭО 1896/3: 1–64; Журинский А. Н. Семантическая структура загадки. М., 1989; Влеон-

ская Е. Н. Роль загадок в сказке // Ед.СЗК: 79–89; Колесницкая И. М. Загадка в сказке // Уч. зап. АГУ. Сер. филол. наук, 1941, вып. 12: 98–142; Петец В. М. Студий над загадками // ВВ 1932/10; Аалге А. Vergleichende Raetselforschingen. Helsinki-Hamina. 1918–1920. В. I–III; Mozz.KLS 2/2:790–796; Митроф. Э.; Митрофанова В. В. Русские народные загадки. Л., 1978; Рыбникова М. А. (сост.) Загадки. М.; Л., 1932; Садовников Д. Н. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1901 (перизд. М., 1959); Загадки; Загадки; Sadnik L. Sudosteuropaische Raetselstudien. Graz; Köln, 1953; Арн. БНПГ; БНТ 12; БНПП 7; Стойк. БНП; Новак. СНЗ; Српске narodne zagonetke. Антологija / Приредила См. Самарица. [Српске narodne zagonetke]. Београд, 1995. Књ. 1; Бован В. Српске narodne zagonetke iz Kosova i Metohije. Приштина, 1978; Вукановић Т. Српске narodne zagonetke. Врање, 1970; Лалевић М. С. Загонетка — аграрија духа // РКФ 1972; Лома А. Прајевничка метонимија у српским басмама и заговеткама // Сборник за филологију и лингвистику. Нови Сад, 1988/31/1: 37–46; Сикимић Б. Загонетка и магија // Раск 1993/71–72: 97–109; Сикимић Б. Шакьец-макьец и шиле-биле у заговеткама // Раск 1990/63–66: 95–102; EKLS 158; Folf.PZL; Kasjon J. M. Polska zagadka ludowa. Warszawa etc., 1983; SFP: 452–456; Lešák M. Slovenské ľudové hadanky. Bratislava, 1981; Zaturecký A. Slovenske hadanky. Praha, 1894.

И. А. Седякова, С. М. Толстая

ЗАГОВЕНЬЕ последний день мясоеда перед наступлением поста, время, когда люди воздерживаются от работы, обильно едят и веселятся в преддверии постовых ограничений; реже — вечер и ужин накануне поста. В слав. обрядности наиболее заметно заговенье перед Великим постом (см. Масленица, Прощеное воскресенье).

Важнейшим элементом любого 3. является пища; она же определяет семантическое поле многих слав. хрононимов, обозначающих Э. ср. рус. *Яичное заговенье*, *Мясное заговенье*, *Рыбное заговенье*, *Молочное заговенье*, укр. *Нижкое пуцання*, словац. *Zorňý den* и под. Преобладание пищевых мотивов заметно не только в реаль-

ном обжорстве, угощениях и пр., практикуемых в дни *З*, но к в том, что пища занимает существенное место в обрядах и верованиях, относящихся к дням *З*. Белорусы считали, например, что на *З*. первыми должны есть женщины, чтобы и приплод скота был женского пола; жители Витебщины полагали, что *волаколяки*, которые обычно не едят мяса, делают это в виде исключения в дни заговений, когда они питаются мясом, добытым хищничеством; у македонцев на любое *З*. совершалось *раздаване*, когда хозяйки раздавали в соседние дома сыр, хлеб и вина «за Бог да прости»; в Костромском кр. в Петровское заговенье теща *овила зятю сыр*, дарила 101 яйцо и другие продукты в виде подарка (если бы она этого не сделала, односельчане приволокли бы ее зятю на бороне кучу хлеба). На *З*. у русских принято было относить на чердак кусок мяса и немного молока — *домовому загляветься*. Пища преобладала и в подарках, которыми обменивались на *З*. молодые люди и девушки. Так, если на масленичное *З*. парень дарил девушке гостинец, то в Яичное заговенье (накануне Петрова поста) она отдавала ему вареными яйцами (калуж.). В магии и хозяйственной обрядности нашли широкое использование остатки скоромной пищи, собранные вечером на *З*. В частности, в Поволжье в канун рождественского поста девушки клали эти остатки под подушку в надежде увидеть во сне суженого и т. д. К *З*. могло быть приурочено и ритуальное уничтожение пищи, преобладавшей в мясод (ср. рус. обычай сжигать в масленичном костре остатки блинов, молока и др.).

З. — день особенно бурного *веселья*: люди ходят в гости, молодежь устраивает вечеринки, шумные беседы и посиделки с играми, катается на лошадях и т. д. На Рус. Севере, например, *З*. перед Великим постом носило название *Девичьего дня*, целиком посвященного веселью и шалостям девушек, а также не контролируемому старшими межполовому общению. У поляков последнее воскресенье перед *адвентом* называлось *Niedziela Kradziona*, т. е. благодаря активным увеселениям оно воспринималось людьми как день удовольствий, «украденный» у длительного периода строгих постовых воздержаний.

З. — период по преимуществу праздничный, когда были запрещены хозяйст-

венные и почти все виды домашних работ (за исключением приготовления пищи). Русские в Сибири считали, что если прясть или шить на заговенье, то будут болеть пальцы; украинцы Воронежской губ. полагали, что в этом случае на капусту нападут черви.

З. считалось важнейшей календарной границей: в масленичное *З*. девушки устраивали заключительные посиделки-супрядки, т. к. в пост они обычно прекращались; в Петровское заговенье последний раз допускались весенние развлечения вроде качания на качелях (в.-слав.); в Поволжье этот день назывался Сыпное *воскресенье* — девушки в последний раз собирались вместе из разных деревень, пели, гуляли и расходились до следующей весны.

К *З*. в разных слав. традициях могут быть приурочены обряды изгнания / уничтожения ритуального символа или персонажа, доминирующего в обрядности предшествующего календарного периода. К ним относится, например, чеш. и морав. обычай «похорон контрабаса», практикуемый в канун адвента и Великого поста; рус. *шкумливание*; расплетение и уничтожение венков в воскресенье накануне Петрова поста, а также «проводы весны» и «проводы русалки», совершаемые в Поволжье в то же время.

К *З*. как к пограничной дате были приурочены многочисленные гадания о замужестве, приметы об урожае (пасмурное небо на *З*. предвещает урожай, и наоборот) и о жизни/смерти. Белорусы Смоленщины загадывали на любое *З*.: если лучина скоро погаснет, то сидевший около нее умрет быстрее остальных.

Как и любой пограничный период календаря, *З*. отмечено интенсивными контактами с предками: в частности, к последнему скоромному ужину перед постом обязательно было принято приглашать предков (вост.-, зап.-слав.).

Лит.: Мор Слп.ПК:28; ТОРП:17; ЗРГО 1890/19/2:23,105; Зел.ОРАГО 1:533; ВС:45, 60; ВФНК:114; Памятная книжка Смоленск. губ. на 1859 г. Смоленск, 1859:143; Ниваф. ППП:63,253,255; Ром.ВС 8:315; Аним ББК: 230; УНВ:195; ХСб 8:114; Ракит ДР:29; Вал ДР; Телб.БББ:143; Фил.СК:389; Húsek HMS: 268.

ЗАГОВОРЫ — «малые» фольклорные тексты, служащие магическим средством достижения желаемого в лечебных, защитных, продуцирующих и других ритуалах. Исполнение 3. носит окказиональный и сугубо индивидуальный характер. 3. отличаются ярким своеобразием семантики, структуры и языка; в жанровом и функциональном отношении ближе всего стоят к заклинаниям и народным молитвам.

Наиболее употребительная народная терминология 3. восходит к праслав. глаголам речи *govōriti, *molititi, *bajati и др.: ц.-слав. *баснь*, рус. *заговор*, *наговор*, *слово*, *шептания*, бел. *замовы*, укр. *замоваляння*, болг. *бајлка*, *басна*, серб. *басма*, *бајка*, хорв. *zaklinjanje*, *molitnica*, *kršanje*, *soptanje*; словен. *zgovor*, *zarotenje*, *dovčebanje*, *kaznovanje*; пол. *zamówienie*, *modlitewka*; чеш. *zařikadlo*; словац. *zariekanie*.

Славянские 3. имеют двойственное фольклорно-книжное происхождение и сочетают в себе признаки древнейших (индоевропейских) форм устной вербальной магии и элементы средневековой апокрифической книжности (в том числе переводной литературы). Подобная двойственность отличает и бытование 3.: на всем протяжении своей истории они циркулировали как в устной, так и в письменной форме. Наиболее ранняя письменная фиксация в.-слав. заговоров — новгородские берестяные грамоты № 734 «сикаль сикаль сикаль аньгль аньгль аньгль гиднь гь има аньгаль» (рубеж XII и XIII вв.) и № 715 «Тридевятъ ангелов, тридевятъ архангелов, избавьте раба Божия Михея от тмсовицы молитвами святой Богородицы» (XIII в.) (см. Заговор 1993:104—107). Записи в.-слав. заговоров XIII в. содержатся в «Каталоге магии Рудольфа» (Верхняя Силезия), например, «Приди, сатана, искупайся, причешись, своему коню дай овса, истребу — мяса, а мне покажи мужа моего» (см. ОИКС:221). Множество текстов 3. содержится в рукописных и печатных лечебниках, травниках, сборниках смешанного содержания (особенно XVII—XVIII вв.), а также в доживших почти до наших дней так наз. заветных тетрадах, где 3. соседствуют с каноническими и апокрифическими молитвами, хозяйственными и кулинарными рецептами, календарными записями и т. п. 3. легко переходили из письменной сферы в устную и наоборот, однако

применение 3. в магической практике связано почти исключительно с устной формой.

Наибольшее распространение 3. получили у православных вост. и юж. славян; в традиции славян-католиков функцию 3. в значительной степени взяли на себя молитвы. Приверженность к 3. («басням»), наряду с колдовством и чародейством, воспринималась как пережиток язычества и сурово осуждалась христианоскими проповедниками, ср. «Многы басни чародѣя сътворише хотьху яко да вышедын въ дѣвицу днаволъ замидеть» (Беседы папы Григория, XIII век — Срзн.1:45). Между тем, в народной традиции (за исключением некоторых конфессиональных групп) колдовство и заговаривание не только разамчались, но часто и противопоставлялись как «печистое», «бессовское», требующее отречения от Бога и снятия креста (см. Колдун), и — «чистое», творимое с крестом и молитвой, богоугодное занятие.

Ритуал заговаривания представляет собой строго регламентированное сочетание вербального и акционального компонента, «слова» и «дела». Субъектом этого ритуала (исполнителем 3.) бывают почти исключительно женщины, как правило, пожилые (вышедшие из репродуктивного возраста и незамужние), которые обычно пользуются уважением и почитаются как «божьи избранницы» (серб.). Их называют по-разному: *баба* (в.-слав.), *захарка*, *шептуха*, *ворожея*, *ведунья* (рус.), *бајчка*, *баснарка*, *знайница* (болг.), *бајалца*, *бајалуца*, *бајка*, *бахарца* (серб.) и т. п. Способность к заговариванию и тексты 3. передавались от старших к младшим с соблюдением определенных условий и специального ритуала. Считалось, что владеющая «знанием» (текстов и ритуала) женщина не может умереть, не передав его (в.-слав.); в свою очередь восприимница должна быть девочкой, желательно не достигшей половой зрелости и «перворожденной» (болг.); по возможности близкой родственницей (в.-слав.). По некоторым болг. верованиям, 3. могут быть переданы только «по прямой крови», т. е. дочери или внучке (у сербов допускается также и снохе); если же в семье нет подходящего лица женского пола, восприимником может стать и мальчик, которого в этом случае именуют девочкой.

Передача знания иногда представляла собой типичный посвятельный

ритуал: после захода солнца девочка, принимающая **З.**, забиралась на дерево (на вербу, на дерево над водой и т. п.) и, переступая с ветки на ветку, трижды произносила заранее выученный текст **З.** (болг.). Или же **знахарка ставила девочку в таз с водой** и давала ей в руку вербовую или кизилковую ветку, и девочка трижды, слово за словом, повторяла текст **З.** (серб.). По некоторым данным, **баба, передающая знание, должна была плевать своей наследнице в рот (болг.).** В полной мере овладеть искусством заговаривания девочка могла лишь после того, как она «**звенчается**» с **З.**, т. е. во время церковного ритуала венчания проговорит все известные ей **З.**, или на Юрьев день пойдет до восхода солнца к «**красной вербе**», возьмет в руку 9 прутьев и скажет: «да се прима басма као црвена врба» [пусть **З.** примется, как красная верба] (серб.), или же повторит **З.** три раза на трех мостах и трижды во время церковной службы (макед.). Однако применить свои знания восприимница могла лишь после смерти своей наставницы.

У юж. славян распространено также представление о приобретении заговорного знания сверхъестественным путем, чаще всего во время **болезни**, сна или летаргического сна, когда душа спящего путешествует по «**тому свету**» (см. Обмирание), — от святых, Богородицы, старика с белой бородой, от вил и вепитиц и т. п. Наконец, овладеть **З.** (т. е. и текстом, и способностью с его помощью достигать результата) можно было и в случае, если кто-нибудь тайно положит тебе в карман записанный **З.** Но самый надежный способ перенимания **З.** — со слова: «**Вси перэймеш на слух, то будэш найлэпшы анатор**» (ПА, Ужовецк Ковельск. р-на Волынской обл.).

Знахарка воспринималась как посредник между людьми и высшими силами, от которых зависит благополучие, здоровье и т. д. Отношения с ней строились на началах обмена: ей непременно нужно что-либо дать за труды, чтобы **З.** оказался действенным (при этом, по болг. обычаю, монету нельзя давать бабе в руки, а следует положить на землю). Условием действенности **З.** часто считается также точность его воспроизведения и соблюдение тайны.

Время ритуала регламентировалось прежде всего в рамках суток: как правило,

З. следовало произносить или до восхода солнца или после захода, часто три раза (на трех, двенадцати зорях и т. п.) или большее число раз; иногда одни **З.** должны были произноситься на восходе, другие на закате. Могло приниматься во внимание и лунное время, например, нередко для **избавления** от болезни надо было выбирать дни убывания месяца, чтобы болезнь тоже постепенно убывала и сходила на нет. Реже учитывались дни недели: по болг. обычаям, мужчин следовало лечить заговорами накануне понедельника или четверга («**мужские дни**»), а женщин — накануне среды или субботы («**женские дни**»). Календарное время имело значение как для самого ритуала, так и для используемого в нем реквизита (ивановские травы, рождественская солома, четверговая соль и т. п.). Некоторые болезни предписывалось лечить заговорами в определенные периоды и дни, например, македонцы старались совершать ритуал протаскивания большого под корнями дуба или ореха в один из четвергов, начиная с Великого четверга; словенцы считали Страстную пятницу самым подходящим временем для заговаривания **зубов** и т. д.

Предпочтительным местом для заговаривания были границы домашнего или сельского пространства, в которых необходимый контакт с адресатами **З.** был наиболее эффективным: это могли быть (в зависимости от характера болезни) в доме порог, печь или очаг, вне дома — перекресток, колодец или источник (иногда вообще место над водой или у текущей воды), а также мусорная куча, место рубки дров, клев или курятник, у юж. славян также мельница, мост, кладбище, церковь и др.

Предметное оснащение ритуала зависит от **объекта воздействия** и применяемых действий. К наиболее универсальным аксессуарам относятся вода, земля, камни, железо, шерсть и нитки; травы, ветки, дерево; предметы утвари (веник, гробень, нож, ложка, веретено, игла, сито и др.); пища (особенно хлеб, соль, вино, жир, яйца, мука), а также вторично — ритуальные предметы свадебного, погребального, календарных обрядов (фата и подвенечное платье невесты; тесемки, которыми связывали ноги покойнику, мерка с могилы, кладбищенская земля; ветка **полшаника**, пасхальная скатерть и т. п.).

К наиболее типичным действиям при лечении заговорами относятся обливание, кропление водой, растирание, манипуляции с различными предметами, окуливание, *измерение*, обходы, а также особое поведение заговаривающего, например, *сплевывание*, *дутье*, *зевание*, *размахивание* руками, поклоны и др.

В зависимости от сферы применения и объекта воздействия *З.* принято делить на *лечебные* — от зубной боли, от кровотечения, от укуса змеи, от глазных болезней, от ран, от ушибов, лихорадки, падучей, радикулита, импотенции, детской бессонницы и других болезней, от испуга и слеза, от пьянства, от несчастного случая и т. п. (самая значительная часть корпуса *З.* у всех славян); *хозяйственные* (обеспечивающие урожай, защиту его от вредителей; благополучие, плодovitость и здоровье скота, *молочность* коров, *яйценоскость* кур и т. д., *З.*, сопровождающие пахоту и сев, снование и ткание, строительные работы и т. п.); *промысловые* (способствующие успешной охоте, рыбной ловле, пчеловодству и др., в том числе и *З.*, помогающие *воровству*): *любовные* («присушки» и «отсушки»); *З.*, защищающие от стихийных бедствий (*града*, засухи, пожара и др.) и *демонов*: *З.*, регулирующие *общественные* отношения (от недругов и воров, на счастье и благополучие семьи, на удачную *куплю-продажу*, на дорогу, на судей и начальство, на почет и т. п.). Объектами воздействия оказываются как охраняемые лица, *докусы* и *предметы*, так и само поразившее их *зло* и его носители (больной и болезнь, человек, наславший порчу, хлебная нива, посевы и угрожающие им град, сорняки или птицы; ведьма, оставившая залом; корова и куры, хищные звери и колдуньи, охотничье ружье или улей и т. д.).

Целью *З.* как вербального ритуала может быть: 1) устранение зла (большая часть заговоров вообще и все лечебные *З.*, в частности, например, «Красная красавица, белая белавица, черная чернявица, не жи, не пали моего белого тела, красного мяса! Выйди со всех костей, с жил, с мозгов, с суставов и всего ретивого сердца. Чтоб этого и во веки не бывало!» — Майк.ВЗ: № 96); 2) предупреждение зла (заговоры-обереги типа «Как к угольку ничего не приставлет, так *младеню /имя/* чтоб ничего не

приставало: ни болезни, ни оговоры, ни приговоры» — РЗЗ: № 312) или 3) наделение благом, желаемым состоянием или *свойством* (многие *хозяйственные*, промысловые, любовные и пр. *З.*, например, «Батюшка Покров, покрой избу теплом, надели животом» — РЗЗ: № 917).

Соотношение действий *знахарки* и слов заговора может быть различным как в структурном, так и в содержательном отношении. Действия и слова могут чередоваться, каждому действию может соответствовать свой отрезок текста; слова могут называть или интерпретировать действия, комментировать их; наконец, слова и действия могут быть относительно автономными. Например, рус. заговор «На тебе *рожь*, а нашу семейку не *трожь!*» (РЗЗ: № 2439) дает мотивировку обычаю *посыпания* зерна в могилу в обряде погребения; слова серб. заговора, обращенные к *градовой туче*, «Машу тебе топором, иди в горы — руби; машу тебе *мотыгой*, иди в горы — копай; машу тебе *косой*, иди в горы — коси; машу тебе *серпом*, иди в горы — жни!» (СБФ-81:51) точно соответствуют совершаемым действиям и объясняют их; то же соответствие действий и слов находим в рус. *З.*, произносимом при опаживании селения: «...Мы идем, *восемь* дев, две вдовы, со *ладаном*, со *свечами*, со *святым Влазием!*» (ООФ:30). В полном сценарии лечения с помощью *З.* *знахарка* совершает три последовательных *магических* действия: сначала определяет причину, характер или источник болезни, затем изгоняет болезнь из тела пациента и, наконец, завершает дело символическим уничтожением или оттоном болезни. Каждому из этих этапов может соответствовать свой фрагмент заговора.

Способ произнесения *З.* (невнятная речь, скороговорка, шепот, речитатив, особое интонирование и ритмика) характеризует их как *магическую* и *тайную* речь, имеющую своим конечным адресатом некие *вневидимые* силы.

Заговор как текст представляет собой сложно организованное целое, семантика, структура и жанр которого определяется прагматикой текста и его *магической* функцией. Содержание *З.* воспроизводит ситуацию, участниками которой являются: 1) субъект — *заговаривающий* и его «*помощники*» (святые, Богородица, персонифи-

цированные силы природы и орудия и т. п.); 2) объект *воздействия* — устраняемая болезнь, опасность или, наоборот, призываемое благо; 3) объект (*адресат*), в пользу которого совершается ритуал (больной, хозяин, корова, плодовое дерево, улей и т. п.); 4) ресурсы, средства, инструменты, используемые для достижения цели; 5) внешний мир, на который проецируется данная ситуация.

В текстах 3. используются две основных жанровых формы: прямая (апеллятивная), представляющая собой непосредственное обращение *заговаривающего к объекту воздействия* («*1 Готопалци, погибалци и обшчештаци, вод'те стоку тамо, не идите 'вамо!*» [Утопленники, погибшие и висельники, ведите скот туда, не ходите сюда!]) — Раден.НББ: № 588) или к «помощнику» («*Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах!*» — РЗЗ: № 234), и косвенная (повествовательная, нарративная), принадлежащая третьему лицу и отсылающая к некоей внеположенной ситуации («... там лежит мертвец, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута; сидит петух, он не имеет ни синей, ни красной опухоли, ни хомута» — Майк.ВЗ: № 127). Чаще всего заговорный текст сочетает в себе обе формы и сопрягает реальную ситуацию с заместительной: «... на синем море лежит бел горяч камень, на этом камне стоит Божий престол, на этом престоле сидит Пресвятая Матерь, в белых рученьках держит белаго лебедя, обрывает, обшпыивает у лебедя белое перо, так отскокните, отпрыгните, отпряните от раба Божия (имярек) родимые огневицы и родимые горячки...» (Майк.ВЗ: № 15). Нередко также в «заместительном» мире совершается необходимое действие над реальным объектом («Бабушка Соломония мыла, парила раба Божия /имярек/ в парной бане, заедала, загрызала и заговаривала *грыжнны* грыжи у раба Божия /имярек/ в становой кости, в пуповой жилы, в руках и ногах...» — Майк.ВЗ: № 122), там обнаруживается чудесный помощник («...и есть на Окияне море белый камень, и есть под белым камнем шука золотая...И прииди, шука, к рабу Божию имярек, и выгрызи у раба Божия /имярек/ своими золотыми зубами *грыжу*...» — Майк.ВЗ: № 128), там прокладывает себе путь к сакральному центру мира

реальный заговаривающий («Стану я, раб Божий, благословаясь, пойду перекрестясь из избы дверьми, из двора воротами, во чисто поле путем дорогою, по край синя моря...» — Майк.ВЗ: № 123).

В текстах 3. применяется разная стратегия воздействия на объект: отгон («Беги, град от наших полей, от наших хлебов, от *нашего села*...» — серб., СБФ-81: 57; «От /имярек/ раба Божия отстань, лихорадка, и плыви вдоль по реке» — Майк.ВЗ: № 119), отсылка в иной мир («Тут тебе не быть, тут тебе не жить; быть тебе по болотам, по гнилым колодам, за темными лесами, за крутыми горами, за желтыми песками. Там тебе быть, там тебе пожить» — от золотухи, Майк.ВЗ: № 94) или на другой объект («Не грызи колено, грызи охиново полено» — от грыжи, РЗЗ: №1530), отпугивание опасностью («... здесь червям огонь, сера горячая и смола кипящая; побегите, черви отселе за море!» — Майк.ВЗ: № 202), нечистойой («...*Овде код /Стевана/ нечисто за вас. Овде огалателю*...» [Здесь у Степана нечисто для вас. Здесь испачкано...]) — серб., Раден.НББ: № 74; «...я сам усрана, *умочана*...» — там же: № 71), чудом («...у нас чудо величайшее: у нас девица семерых родила, родила семерых богатырей...» — серб., СБФ-81:74) и др.; угроза («...Зубима *ну да те изем, водом лу да те удавам*...» [Зубами тебя съем, а воде тебя утоплю]) — Раден.НББ: № 59; «Не ты меня грызешь, а я — тебя» — РЗЗ: № 1534), остановка («Стой, змеюка, здесь тебе не место!» — обращение к градовой туче, серб., СБФ-81: 99), обезвреживание врага («Не огород завязываю, а курицам глаза завязываю» ~ РЗЗ: № 1262), уничтожение («Секу, отсекаю, рублю, перерубаю, секу, рублю колотье острым ножиком» — Майк.ВЗ: № 88), посрамление («Поганица, *поганица*, велика гришница, у арији стоји, а бога се не боји...» [Гадина, гадина, великая грешница, в воздухе пребывает, а Бога не боится]) — серб., Раден.НББ: № 345), а также — предложение обмена («Куры, куры, отшайте мне зрение, возьмите себе слепоту» — РЗЗ: № 1378), соблазн у гошением («Вот вам, двенадцать сестер, хлеб, соль, полноте меня мучить, отстаньте от меня» — Майк.ВЗ: № 111), ласка, лесть («Руса, русице, Моја мила душице, Моја мила сестрице. ...»

[Гуса, русица, моя милая душечка, милая моя сестрица] — Раден.НББ: № 150) и т. п.

В текстах 3. столь широкий спектр прагматических параметров и мотивов реализуется в самых разнообразных речевых актах: сообщения, просьбы, приказание, требования, угрозы, предостережения, увещевания, уговора, приглашения и мн. др., а также в характерных перформативных конструкциях, где слово тождественно и равносильно «делу»: «Я говорю-уговариваю сердечную грыжу, заплетную грыжу, пуповую и паховую» (РЗЗ: № 1524), «Снимаю рев, переполох, бессонницу, полунощницу, неутомонницу, испуг и грыжу» (РЗЗ: № 236) и т. п.

Важная роль в достижении целей 3. (избавления от «зла», восстановления целостности мира и миропорядка) принадлежит магическим формулам перечисления — частей тела, из которых изгоняется болезнь («Господи Боже наш премилостивый, Царю святой, отжени всяк недуг от раба своего /имярек/, от души и от тела, от главы, от верха, от темени, от влас, от чела, от брови, от веку, от рясниц, от очию, от ушю, от лица, от носу, от устну, от языка, от подъязычья, от гортани...» — Майк.ВЗ: № 235); болезней, их симптомов и действий («...щепоты, ломоты унимала, садести и болезни, порезы и посеки, от удару и от укладу и булату унимала и запирала...» — Майк.ВЗ: № 166); элементов пространства и времени («...не троньте и не грызите раба Божия /имярек/ ни в день, ни в ночь, ни в утрою зарю, ни в вечерню, ни на нову, ни на ветку и ни на перекрою месяцу...» — Майк.ВЗ: № 122), свойств, особенно цвета («... От женского глаза, от мужского глаза, от детского глаза, от своей радости, от черного глаза, от белого глаза, от голубого глаза, от желтого глаза...» — РЗЗ: № 1762), отношений родства («...Сапалих ти децу, сапалих ти бабу, оца, мајку, стрипца, стрину, течу, тетку, ујку, ујну, кума, брата, снучу, сестру, зета... сагорех ти сав род!» [Я сжег твоих детей, я сжег твою жену... отца, мать, дядю и тетку по отцу, дядю и тетку по матери, деверя, золовку, кума, брата, сноху, сестру, зятя... я сжег весь твой род] — серб., Раден.НББ: № 94), убывающих или возрастающих чисел («У нашего /имярек/ девять жен; после девяти жен восемь жен; после восьми жен

семь жен; после семи жен шесть жен; после шести жен пять жен...» — Майк.ВЗ: № 205) и т. д. Магическую функцию имеют также формулы невозможного («...по мору бројале песок, по небу звезде, на гори лист, на листе кашње, на вуку длаку, на пси руно, на овцу вуну, на петљу перо...» [на море считали песок, на небе звезды, в лесу листву, на листе капли, на волке шерсть, на собаке шерсть, на овце шерсть, на петухе перо] — Раден.НББ: № 59), альтернативно-абсолютные (серб. *знано и незнано, венчано и невенчано*, «[Пршого сретни — замени га, кривога сретни — удари га...» — Раден.НББ: № 73), разного рода повторы и тавтологии (*сном бы она не засыпала, едою не заедала, гульбою не зигуливала: ползет ползун змей Полоз; тоски тоскучие, рыды рыдучие; замку замки замками, заключу ключи ключами и т. п.*), анафорические цепи («... пошел из хаты дверьми, из дверей воротами, из ворот в чисто поле...»), сравнения («Как в решетке вода не держится, так и на корове божьей /имя/ уроки бы не держались» — РЗЗ: № 1241; «Как месяц полный, так бы и жизнь в доме была полная» — РЗЗ: № 923) и др. Особое магическое значение приобретают отрицательные конструкции при обозначении вредоносного или недозвоненного действия: «Стану я, раб Божий (имярек), не благословясь, и пойду, не перекрестясь, из избы не дверьми, из ворот не в ворота...» (Майк.ВЗ: № 33), а также формулы «самоотречения» заговаривающего, приписывающего свои действия и слова высшим силам: «Не я гавару — Господзь, не мая ала — гасподня, не мой дух, а гасподни» (Бел., Зам.: № 906).

Структура текста 3. обусловлена их содержанием и назначением; это могут быть как краткие заклинательные фразы из нескольких слов, так и пространные, сложно организованные тексты, члениющиеся на экспозицию (молитвенное вступление и/или «формула пути» заговаривающего), существенную часть, в которой разворачивается некий сюжет в «заместительном мире» (мифологическом пространстве), заклинительную часть, относящуюся к актуальной ситуации заговора, и «закрепку» — магическую формулу, призванную придать словам 3. силу и действенность (типа рус. «пусть будут мои слова крепки и лепки» или «сло-

вам моим ключ и замок»). Любая из составных частей 3. может отсутствовать; в разных слав. традициях преобладают 3. определенной структуры, но главное различие относится к содержательному (и коммуникативному) плану, т. е. к набору и соотношению мотивов, стратегий, системы персонажей, используемых магических формул.

Язык заговоров также подчинен прагматическим целям: грамматические (особенно синтаксические и словообразовательные) средства используются в 3. для создания жесткого смыслового и формального ритма, соответствующего магическому заданию; звуковая организация 3. также обнаруживает элементы магической и тайной речи — аллитерации, повторы, рифмовку, анаграммы, глоссалалии (см. Заумь) и т. п. Лексика и ономастика 3. сочетает в себе архаические элементы праславянского словаря и слова более позднего диалектного и книжного (церковнославянского, иноязычного) слоя.

Содержание 3. воссоздает многие составляющие архаической картины мира, в том числе элементы космологических и космогонических представлений (горизонтальная и вертикальная модель мира, центр мира, ось мира, мировое древо, земная твердь среди моря, небесные светила; мотивы распада и возрождения мира и т. д.) и мифологии (морской царь, змея, персонажированные образы высшего и низшего мира), представлений о человеке — микрокосме (болезнь как космическая катастрофа и излечение как восстановление мирового порядка), о его телесной субстанции и физиологии, о его месте в мире и связях с другими элементами и существами и многое другое. 3. раскрывают также характер взаимодействия древнейшей, мифологической и позднейшей, христианской моделей мира у славян.

Лит.: Моск. КЛС 2/2:796-804; Алм. АМЗЗ; БМ:9-21; Барт.МС; Богданов // Рус. литература 1991/3; Вет.ЗСО; Вил. ЗОСМ; Власова // РФ 1972/3:194-201; ВФЗИ; Говь // ЕПНДК 1989/1:122-150; Гончаров // Рус. литература 1987/3:112-123; Дмитриева // ООФ:36-49; Вл.СЗК:99-143; Г.фим.СМЗ, Зав.КД; Зеллинский СД. Ю. О заговорах (Из истории развития заговора и главные его формальные черты). Харьков, 1897; Заговор; Крушевский Н. Заговоры как вид русской народной

поэзии. Варшава, 1876; Кляус УС; Майк ВЗ; Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981:77-142; Поэн.Э.; Ром.ВС 5; РЗЗ; РЗ; Толстой // СБФ-86:135-143; Топорков // СМ:185-186 Топоров //МНМ 1:450-452; Топорова // ТЭС 1969:9-43, 1971:9-62; ТРМ; Харитонов В. И. Заговорно-заклинательная поэзия восточных славян. Конспекты лекций. Львов, 1992. Черепанова // РФ 1991/26; Чернов // ТЭС 1965/2:159-172; Чуб.ТЭСЭ 1/1; Шиндлин // ЭЭИ:303-318; Юд.ОРЗ; Мьелс.RZBBV УЗам.; Зам.; Раден.НББ; Раден.НБЈС; Раденкович // СБФ-89:122-148; Георгиева // Век 1990/6:5-18; Симиć // ZNŽO 1964/42:309-443; Mod.LMS; Kot.ZP; Tal.ZLL; Werenko // МААЕ 1896/1:99-228; SFP:459-461. EL'K' 2.337 338.

С. М. Толстая

ЗАГРОБНЫЙ МИР — см. «Тот свет».

ЗАДАБРИВАТЬ — комплекс магических действий, применяемых с целью умиловать демона, болезнь, градовую тучу и т. п. и избежать опасности, исходящей от них. Этот комплекс включает в себя ласкательные и хвалебные имена, формулы ожалости, жертвоприношение, кормление, «кумение» и др.

В славянской традиции существует запрет называть демона или др. источник опасности «настоящим» именем (см. Имя), вместо него употребляются заместительные имена, в частности, *деминутки*, например: рус. *домоидушко*, *домовишко*, *дядушка*, *кормилушка* 'домовой', укр. *домовйко* 'домовой', укр. *ласочка* 'ласка', рус. *цёртышко-перевёртышко* 'черт, живущий в реке', рус. *смертушка* 'смерть', словен. *ovrca* 'осла', болг. названия болезней типа *балчинки*, *балекчоды*, *майчинки*. Известны комплиментарные наименования типа рус. *дорогуша* 'лихорадка', болг. *сладка*, *ближ медена* 'самовил'; ср. болг. обращение к вихрю; «Върви си, сладка, медена!» [Иди, сладкая, медовая!], а также рус. уважительное обращение к осле — *Оспица Ивановна*. Гуцулы называют женских демонов, крутящихся в вихре, — *красни*, т. е. «красивые» (закарпат.). Иногда к задабриванию

прибавляется и элемент самоуничтожения: к тем же атмосферным демонам гудулы обращаются так: «Я паскунна [паскудна], а ты красна» (закарпат., КА). Ср. рус. название черта *красавец хвостатый*.

Формулы всякльвости. Для отвращения градовой тучи ее встречали приветствием «Добро пожаловать!» (полес.); при встрече с волками здоровались: «Здравствуйте, молодцы! Вы идите своей дорогой, а я пойду своей» (смолен.); здоровались и при входе в лес, чтобы не заблудиться: «Дзень добрый тому, хто у стым доме!» (бел.). Чтобы леший не тронул, войдя в лесную избушку, нужно было попроситься: «Дедушка-кормилец, пусти нас ночевать, я тебя не трону, и ты меня не тронь» (рус.). Если блуждающий огонек проводил человека до дому, то его следовало поблагодарить, когда демон исчезал бесследно, не причинив зла (цол., словац.); избавиться от блуждающего огонька можно было, сказав ему: «Bog daj miie i tobie dobry wieczór» [Дай Бог мне и тебе добрый вечер] (лук.). Если человек попадал в водоворот, закрученный водяным, он должен был попросить водяного: «Паночку, будь добры до переходу» (э.-полес.).

Считалось, что можно «приручить» демона, опасное или вредное животное, породившись с ним. Сербы полагали, что если покумиться с волком, змеей, лаской, мышами, они не будут трогать человека, его скот и зерно. Человек, покумившийся с волком, змеей и пр., не должен был их убивать. Выгоняя скотину в поле, говорили: «Хајд' з Богом, милушко моја... Кумим те по триста и три пута, водом и гором, небом и земљом...» [Иди с Богом, милая моя, кумим тебя триста три раза водой и лесом, небом и землей] (Радеи.НББ:44). Также можно побрататься с морой (см. **Змора**), чтобы она не душила человека. Для этого, пробудившийся ночью человек должен сказать: «Дођи. Кујо, шјутра, у јутро прије сунца да ти дам мало соли!» [Приходи утром перед восходом солнца, дам тебе немного соли]. Утром он должен побрататься с пришедшей морой, после чего она не сможет ему вредить (черногор., Ђор.ВДБ:232). Считая, что градовые тучи разносятся самоубийцами, сербы при приближении тучи к селу, обращались за помощью к утопленнику: «О Милинкоооо, брате рођени, не Терај овамо бела говеда... О Милинкооо, брате рођени,

спаси!» [О Милинко, брат по рождению, не гони сюда белых коров... О Милинко, брат по рождению, спаси!] (Тол.ЗСЯ 5:77) или: «Ђоко, по Богу брате, врати вркјеме да по летини не иђе» [Джоко, брат по Богу, отврати непогоду, чтобы она не шла по яровому] (босн., Тол.ЗСЯ 5:73).

Ср. наименования мифологических существ, основанные на принципе родства, рус. названия лихорадки *кума, кумѣха, кумушка, дедѣха, тетка*, з.-укр. *титѣха*; водяного *кум Гребень* (рус., Усп.ФР:172); детской болезни *родимец, родимчик*; названия домового *братѣнушко* (рус.), *бабушко дворовы снакч* (рус.), *браток* (бел.), *деденька* (бел.); домового *бабушка доминущика* (рус.); рус. названия лешего *дядя большой, долгий дядюшка, банника биванный батюшка* (СРНГ 2:43), детской бессонницы *маценька-полундценька, черта дедунька*; бел. демона, владеющего кладом *дзедка*; серб. название чумы *кума*, болг. названия оспы *баба Шарка, леля «тетя», стриника «тетя»*, а также самодив *сестрички* и др.

В Далмации человек, проходящий мимо кладбища, должен сказать: «Мртви моји, Бог вам прости! Ви сте били ка и ми, а мя пемо ка и ви. Не преште с нами и ми пемо к вама!» [Покойники мои, Бог вас простит. Вы были, как и мы, а мы будем, как и вы. Не задевайте нас, и мы придем к вам] (Ђор.ВДБ:46).

Задабривающее этикетное поведение у белорусов в отношениях с представителями «нного» мира называется «цесь отдаць» [честь отдать]. Примером такого поведения служит серб. и болг. встреча *суфениц* (см. **Орисницы**), наделяющих новорожденного долей. Чтобы они были добры к нему, дом к их приходу тщательно убирают, украшают, стелют на стол чистую скатерть, в сосуд наливают свежую воду, а ребенка моют и заворачивают в чистые новые пеленки. Также поступают, когда в селении начинается чума. Чтобы ее посещение не было губительным для домочадцев, дом и гумно готовят к приходу болезни: вымывают, чистят, белят, встряхивают подстилки. На ночь оставляют котел с теплой водой, корыто, гребень и мягкую выпряденную шерсть, чтобы чума, придя в дом, могла вымыть голову, выкупать ребенка и завернуть его в шерсть (серб., болг.).

Чтобы домового хорошо относился к скоту, старались, чтобы купленная скотина была

той масти, которую любит домовая (я.-слав.). Чтобы детей, идущих в лес, не тронул леший, мать клала на пень кусок хлеба и говорила: «Царь лесовой, царица лесовица! Прими ты наш подарок и низкий поклон, и прими ты моих малых детей и отпусти их домой... (смолен.). Ср. обращение к ласке, чтобы она не душила кур: «Убаото момиче, оф, оф, убаото девойче и момиче! Нне ка те мамжме за... (имя жениха) да си будиш нефечче!» [Красивая девочка, ох, ох, красивая девочка и девушка] Мы выпадим тебя замуж за... (имя жениха) и ты будешь невестой] (макед., ИЕИМ 1971/13:164).

Одной из наиболее распространенных форм З. является жертвоприношение и его разновидность — ритуальное кормление демонов, болезней, стихий, диких зверей и пр. Чтобы умножить тех, кто представляет опасность для человека и его мира, приносят в жертву домашних животных, а также оставляют еду. Особенно часто это совершали в праздники, например, на Рождество откладывали понемногу от каждого блюда и относили на перекресток — «волку на ужин», чтобы, насытившись, он не трогал скот (босн.). похожим образом поступали и на Юрьев день, относя еду в поле (а.-бел.). перед днем св. Андрея выносили во двор три початка кукурузы — «медведю на ужин» (серб.). Считается, что можно задобрить кукушку, которая, кукая, ищет чью-нибудь душу, сказав ей: «Ако си гладна, на ти хляб и соль и повече да не дождаш» [Если ты голодная, на тебе хлеб и соль, а больше не приходи] (болг. села Молдавина)

Лит.: Коцева И. Езиково табу в българския песниен и прованчен фолклор // ЕИБФ:114—126; ПОС 1:68; РСХ:92:121; СБФ:81:124; СРНГ 8:79,80,106; 16:78,80,311,336; Череп. МАРС:37,44,66,67,71,72,92; ЭО 1901/4:135; КА; ПА; Ром.ВС 5:3; Шейн МИБЯ 2:523:526; Шух.Г 4:232,233,262; Тар.ПВН 2:141; ЕМ:227; Марин.ИП 2:118—119; Jind.Ch:86; Sim.KG:283; Wisla 1891/1:86; 1896/1:86.

Е. Е. Левкиевская

ЗАДУШКИ (з.-бел. *Zadużyny dzień*; пол. *Zaduszki*, *Zaduszki jesienne*, *Święto zmarłych*, *Wszystkich świętych dzień*; словац. *Všechsvätých den*, *Spomienkové dň*, *Pamiatka*

zomnulých, *Dušičky*; хорв. *Dušni dan*, *Mrtvih dan*; словен. *Dušno*, *Svi sveti*) — у славян-католиков главные в году поминальные дни, приуроченные к первым числам ноября, которые совпадают с церковными датами поминовения Всех Святых (1.XI) и душ умерших родственников (2.XI). День памяти святых впервые был введен в Европе в 998 году в монастырях бенедиктинцев, а с XIII века принят во всей западной церкви как официально признанный праздник памяти по умершим.

В народном восприятии две даты церковных поминальных праздников практически не различались, во многих местах день Всех Святых рассматривался как канун главного «задушного» дня (2.XI), к которому относился основной комплекс обрядов. В его составе главными и наиболее обязательными считались обычаи приготовления ритуальных блюд, предназначенных для душ умерших. В польских церковных поучениях XVII века сохранились свидетельства о попытках искоренить языческую традицию приносить на могилы и в храмы поминальную пищу.

Традиционные верования о приходе душ с «того света» на землю приурочены к разным датам годового цикла, однако специально предназначенными для поминовения родных и близких днями считались осенние З. Устойчивой у славян-католиков была вера в то, что в это время приходят в свои дома умершие члены семьи, что они бродят во дворе, собираются под окнами дома или слева от входной двери; проникая в дом, они пытаются обогреться возле печи, ищут оставленную для них поминальную пищу; перед возвращением на «тот свет» сходятся все вместе на ночную службу, которую для них служит в местном костеле дух умершего коендза. Людям строго запрещалось видеть такую службу и подматривать за умершими, иначе это грозило смерчаку суровой карой. Очень популярными у западных славян были поверья о том, что душа умершей матери непременно приходит ночью накануне З. взглянуть на своих детей. В Силезии утверждали, что души малолетних детей участвуют в массовых процессиях людей на кладбище в виде стайки летящих вслед птиц.

В соответствии с этими поверьями люди старались соблюдать многочисленные запреты: воздерживались от полевых и хо-

зайственных работ, не решались отправляться в путь, не ходили в лес, говоря, что там «на каждой сосенке торчит козья голова» [na każdej sosniczce znajduje się kozia łeb], т. е. душа (Poś.ZO:272). У поляков считалось, что в 3. необходимо рано лечь спать, чтобы не мешать своим присутствием душам справлять их праздник; запрещалось убирать со стола остатки поминального ужина; поздно вечером выходить во двор, выплескивать за двери дома воду или помон, спускать на ночь с цепи собак. Если было необходимо выбросить мусор или вылить воду, хозяева намеренно шумно себя вели, чтобы спугнуть духов, или произносили приговоры: «Uciekajcie, wszystkie dusze, bo ja wodę wylać muszę!» [Убегайте души, мне надо вылить воду] или — «Nasuj się, duszo, bo cię obleję!» [Посторонись, душа, а то оболью] (Kaw.KLZD:205). За неделю до 3. и в сами поминальные дни строго запрещалось подбеливать печь и стены дома, чтобы «не забрызгать глянью» или «не залепить известкой» души. В Польском Поморье повсеместно соблюдали обычай хорошо натопивать на ночь печи, чтобы души могли обогреться (Sicm.ROP:192). Опасаясь навредить какой-нибудь из душ, которая могла бы случайно застрять в давящем прессе, словенцы Белой Кривны специально спускались в погреб и развинчивали пресс, чтобы «освободить душу» (Kur.PLS 3:115).

Обрядность 3. начиналась с наведения порядка на кладбищах: люди очищали могилы от сора, украшали их хвойными ветками, бумажными цветами, зажигали свечи. После заупокойной службы в костеле все управлялись торжественной процессией на кладбище, где устраивалось молебствие по умершим, а затем ксендз благословлял могилы и кропил их святой водой. В дальнейшем люди собирались у могил своих близких, поминали их, жгли свечи, оставляли принесенное угощение.

В доме хозяева готовились к приему душ родственников: производили уборку помещений, посыпали пол чистым песком, приоткрывали вечером входную дверь или окно, оставляли на столе на ночь еду и горящую свечу. В селах вост. Польши в ночь с 1-го на 2-е ноября хозяйка придвигала к натопленной печи лавку, ставила на нее сосуд с водой, клала гребень, мыло и полотенце, «чтобы души могли помыться и причесться»; тут же

оставляли мелкие деньги, крестик и молитвенник для умерших (РАЕ, карта 418).

Основной круг обрядов этого периода связан с символическим «кормлением» умерших. Накануне хозяйки пекли (чаще всего из пресного теста) специальные хлебные изделия, в названиях которых отразилось их функциональное назначение: небольшие булочки, калачики — *dušice* (словен.), *dušičky* (пол.), *duše* (словац.) или продолговатые хлебные палочки — *kosti smyých, boži kosti* (словац.). Большое количество такого хлеба относили на кладбище, где раздавали нищим, беднякам, детям, священнослужителям, оставляли на могиле и т. п. В польских селах Добжицкого края было в обычае раздавать нищим ровно столько кусков от выпеченного каравая, сколько умерших родственников надо было помянуть (Kaw.KLZD:205). Стремление раздать в 3. как можно больше хлеба (в некоторых местах каждая хозяйка выпекала до 200–300 изделий) осмыслялось в народной традиции как магический акт, призванный обеспечить хозяевам приумножение достатка и общего благополучия. В словенских селах Гореньска получил широкое распространение обычай «сбора хлебов» (*hlebce zbirati*): в день, называемый здесь *dušno*, группы молодежи ходили по селу, посещали кладбище и костел специально с той целью, чтобы собрать «вадушный» хлеб, и даже устраивали своеобразные соревнования, стремясь опередить соперников в количестве собранного (Kur.PLS 3:117).

Повсеместно в Словении в ночь перед 3. хозяева оставляли на столе стакан вина «для душ», а утром посылали детей проверить, убавилось ли оно. В Штирии, кроме вина, клали на стол хрен, а в Дравской Долине — вино, хлеб и целое блюдо каши. По словацким свидетельствам, жители р-на Оравы и Липтова считали обязательным оставлять на столе в ночное время ужин для умерших; там верили, что не нашедшие в ночь на 2-е ноября никакой еды души будут плакать от голода весь год до следующего праздника 3. (Норв.RZL:243). Специальное угощение (хлеб, мука, каша, сушеные фрукты) люди относили на кладбище, называя это «колядой для мертвых» (Václ.VO:159).

Лит.: КОО 3:178–179, 195, 199, 218–219; Кур. PLS 3:115–118; Gavaz.GD 1:107–108; РАЕ

Stein.ROP:190-196; Pos.ZO:270--273; Malic.ROK-63-64; ELKS 1:114, 2:190-191,317; Horv.RZL:243-244; Vcl.VO:159-160.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАДУШНИЦЫ (серб. *задушнице*, болг. *задушници*, *душници*, *одуша*, *одуше*, *мъртеи*, *мъртеям*, *мъртеи себоти*, *стари мъртеи* и т. п.) — поминальные дни в народном календаре юж. славян, исповедующих православие. Число таких дней различно в разных локальных традициях; всего их насчитывается более десяти; среди них главными, отмечаемыми практически всюду, можно считать 1) субботу перед масленицей (болг. *Голяма задушница*, *Големи задуш*, *Голяма одуша*, пловдивск. *аляна*, *каляйска задушница*; серб. *зимске задушнице*, *отворне задушнице*), 2) летние З., приуроченные к Вознесению (серб. шумадийск. *Спасовданске задушнице*, болг. *Спасовска задушница*, *душница*, пловдивск. *черешова задушница*, *чиряшино*, *банско одуше*) или к Троице (серб. *тројичке*, *духовске*, *отворне задушнице*, лесковач. *прехветска задушница*; болг. *русалска*, *русали задушница*, *Душевско одуше*), и 3) осенние З., приходящиеся на субботу перед Димитровым днем, 26 октября, реже (напр. Странджа:300) после него (болг. *Димитровска задушница*, *голяма задушница*, страндж. *Митровско одуше*, *есенско одуше*; серб. *митровске задушнице*, *затворне задушнице*) или на субботу перед Михайловым днем, 7 ноября (серб. *миаљске задушнице*, болг. *Рангелови задушница*, *Рангелска душница*, *Архангелска одуша*, *капанск. душа себота*). Каждые из этих трех З. могут считаться в тех или иных регионах главными З. года. В число календарных поминок могут включаться также Страстная пятница и суббота, понедельник Фоминой недели (серб. *Ускрс за мртве*, *Ускрс покојника*, *Нобусани понеделак*; болг. добрудж. *Малък Великден*), у сербов кое-где также вторая, третья и четвертая суббота Великого поста, Великий четверг (на пасхальной неделе); в некоторых болг. регионах суббота перед днем Параскевы Пятницы, 14 октября (*Петковска задушница*), суббота перед Вербным воскресеньем (*Лазарна душница* — *кашници*), суббота перед Фоминым воскресеньем (*Та-*

мина себота — *равградск.*), пятница первой недели Великого поста (болг. добрудж. *Тудоровска душница*). У сербов вся неделя, предшествующая сыропустной, считается поминальной и называется *задушна исдаља*. В Болгарии календарные поминки отмечаются почти всегда в субботу (только летние З. могут быть накануне или в сам день Вознесения, как напр., в Пиринском крае); в Сербии часто в пятницу, которая, как постный день, считается для этого более подходящей (напр., в Левче и Темнице; в Хомолье и др.); нередко поминальные обряды начинаются вечером, а завершаются утром следующего дня.

Кроме специальных поминальных дней память об умерших предках присутствует в большинстве крупных календарных праздников и во многом определяет их ритуальное содержание.

Верования, относящиеся к З., составляют достаточно компактный круг представлений, согласно которым умершие предки видят лишь благодаря тому свету, который доходит до них от поминальных свечей, и питаются лишь тем, что им приносят их родственники в поминальные дни. По верованиям сербов, свеча, зажженная на З., горит до следующих З., и без нее мертвые оставались бы в полном мраке. Поэтому обязательным элементом обрядов З., кроме молитв за души умерших, является возжигание свечей в домах и на могилах и приготовление и раздача поминальных блюд (прежде всего вареного жита — колива и специального хлеба) «на покой души». Сербы верят, что перед каждым покойником на «том свете» стоит стол, на котором лежит только то, что родные принесли ему на З. Однако поминальные обряды в дни З. не исполняют или во всяком случае не готовят «задушного» хлеба в тех домах, где есть «нова млада», т. е. молодая невестка, вышедшая замуж менее года тому назад, или в домах, которые недавно построили и где еще ни разу не праздновали обряд «славу».

Другим популярным мотивом является представление, характерное прежде всего для болгарской традиции, о том, что начиная с Пасхи (или с субботы перед сыропустной неделей — Странджа:342) и до Вознесения или Троицы души умерших пребывают среди живых и их с помощью специальных магических приемов можно увидеть и услы-

шать. Во многих районах Болгарии для этого в троицкую субботу, когда покойники должны были возвращаться на свои места, женщины приносили в церковь ореховую листву, устилали ею пол, становились на колени или даже ложились на нее (иногда лицом вниз), всерьез, что «умершие находятсЯ под листьями» или «идут по ним»; нельзя было смотреть наверх, чтобы не спугнуть мертвых, которые, увидев родных, могли не успеть вернуться в свои могилы (Соф.: 254). Следовало хранить молчание, чтобы слышать мертвых. Чтобы увидеть душ, надо было взять зеркало и держать его над водой, пока в нем не появятся отражения; иногда зеркало подвешивали над колодезем, однако считалось, что это опасно и для мертвых, и для живых (Плов.:273—274). У сербов ШумадиИ также в летние З., на Вознесение, было принято ходить на кладбище в надежде увидеть своих близких. ШаК ночью, в полном молчании; на могилах зажигали свечи и оставляли немного еды, а к кресту прислоняли зеркало, в котором должен был показаться покойник. Возвращались до восхода солнца, тоже молча. (Нед. ГОС.:229).

В Страндже распространено верование, согласно которому души мертвых до Вознесения «свободно ходят по цветам», а после этого дня уходят, потому что начинают созреть плоды и «мертвые теряются в них». Считается также, что на Вознесение нельзя спать, иначе умершие могут «остаться» в сне спящего и не успеть уйти на свое место (Странджа:342). Напротив, во время Троицкой службы женщины, лежавшие на ореховых листьях в церкви, старались заснуть, чтобы во сне увидеть своих умерших родных.

По сербским верованиям, могилы открывает весной (*отворяне задушнице*) и закрывает осенью (*затворяне задушнице*) св. Петр, причем при закрытии могил из них доносится сильный шум и треск (Нед.ГОС.:99).

Ритуал задушниц включает несколько обязательных элементов: это возжигание свечей, раздача еды душам умерших, поливание могилы водой или вином, реже — разведение костров у могил, украшение могил листьями и цветами, обкладывание их дерном (последние два элемента относятся гл. обр. к летним З.). Исполнителями поминальных обрядов в болг. традиции являются исключительно женщины (не считая священ-

ника, который служит панихиду), а у сербов в некоторых районах в З., как и в праздник «слава», участвуют все жители села: в Височской нахии все идут на кладбище, и пока взрослые сидят у могил, молодежь неподалеку водит хороводы и веселится (СВЗБ 1949/61:132). По серб. обычаям, женщина не может участвовать в З., если она имела накануне половое сношение с мужем; обязательным считалось И купание перед З. Объектами поминания являются все родственники, умершие более года тому назад; для недавно умерших существуют свои дни и свои ритуалы (напр. в Софийском крае в день Вознесения поминают «новые души», а в субботу перед Троицей — все остальные). В сельских домах традиционно хранились памятные книжки, куда записывались имена всех покойников и даты их смерти. В дни З. эти книжки приносили в церковь, иногда и на кладбище, и по ним священник поминал умерших.

Женщины готовят и носят на могилы вареное жито (коливо), специальные хлебцы с отпеченными или уложенными на них крестами (просфорки), иногда также курицу («чтобы не умер еще кто-нибудь из семьи» — макед., Вак.ПО:146), в летние З. — оставшиеся от Пасхи или специально выкрашенные яйца, кое-где сладкий рис, фрукты, халву и т. п. Все это они раздают друг другу «за души умерших», специальные калачики предназначаются для детей и нищих. Первую порцию еды часто клали на землю и отливали на землю немного вина для умерших. Сербская женщина, протягивая тарелку с едой, говорила своей соседке: «Да се види пред моим Павлом!» [Пусть моему Павлу (имя умершего родственника) будет светло], а принимавшая еду отвечала: «Да му се види!» [Пусть будет светло] (Нед. ГОС.:97). Иногда старались принести пищу теплой, считая, что души питаются только паром от еды. В Пловдивском крае и др. болг. регионах часть еды, особенно яйца, оставляют на могилах (Плов.:273). У капанцев, вернувшись с кладбища в пятницу вечером, готовят новую порцию просфорок по числу умерших родственников для раздачи на следующий день, и эти просфорки должны быть «чистыми» — постными и пресными; причем особые просфорки пекут для мужчин, женщин, детей, молодежи (Кап.:216). Кое-где на З. раздают соседям

муку и соль, «чтобы грехи умерших рассыпались так же, как сыплются мука и соль» (Вак.ПО:146).

На кладбище приносят еще и кадильницу с ладаном и кадят над каждой могилой, а также сосуд с водой или вином. В Софийском крае иногда оставляют на могиле немного вина до дня Св. Духа; это вино считают целебным и используют как средство от одышки. В некоторых селах Добруджи женщины, неся с кладбища пустые сосуды, из которых они поливали могилы, у входа в село снова наполняют их водой и затем выливают эту воду на поляне у села, после чего плотно закрывают сосуды; это делается для вызывания дождя (ВБ 3:127). Вероятно, с этой же целью во многих сев.-вост. болг. селах могилы на 3. обильно поливают водой. Там же распространен обычай разжигать на могилах огонь. В Добрудже принято также на кладбище раздавать небольшие посудины, чашки, кувшины и т. п. (Доб.:334).

Лит.: Васева В. Задушканицата като ибредна дейност // ЕПНДК 1994/3:152–172; БМ;127–128; Вак.ПО:145–146; Нел.ГОС:93–97; СМР:132–133.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАКАПЫВАТЬ — в народной традиции одна из форм ритуального *нагнания/уничтожения*, а также символический способ передачи свойств от одного предмета (или субстанции) к другому.

Во всех слав. традициях известен обычай закапывать в землю остатки освященной пасхальной пищи, а также *предметы-обереги* в пределах села, поля, виноградника, двора, хлева и др., на их границах или по углам с целью защиты культурного пространства от непогоды, насекомых-вредителей, птиц, нечистой силы, эпидемии и т. п. Ср. **Втыкать**, Пугало.

На Украине и в Белоруссии 8 Юрьев день в поле закапывали кости освященного пасхального поросенка, что должно было отвести от полей градовые тучи, обезопасить от ведьм, делающих во ржи заломы. Кости также закапывали для защиты полей от сорняков и птиц (о.-слав.). У юж. славян в один из праздничных дней весной с теми же целями в землю закапывали яйцо. Словенцы

Белой Краины закапывали четыре яйца по углам виноградника, защищая его от птиц; болгары Чипровского окр. зарывали в поле от града первое яйцо, окрашенное в красный цвет к Пасхе, и т. д. Словенцы зарывали кости пасхального поросенка на дно свежевыкопанного колодца, чтобы его никто не слезил и из него не ушла вода.

Закапывание предметов, имеющих *циотропическое значение*, осуществлялось часто на границах села, дома и тем самым маркировало и оберегало их. Чтобы уберечь поля от града, болгары обходили их с мельничной задвижкой, которую затем закапывали в землю в том месте, откуда начали обход. На Рус. Севере на лесном выпасе в землю зарывали пастушеский «отпуск» (заговор, напечатанный на бумагу или записанный на ней). Оберегая скот в хлеву от ведьм, словенцы закапывали под порог сложенные крест-накрест кости пасхального поросенка; *полешуки* перед первым выгоном скота весной зарывали под порог хлева средопостыные «кресты» и т. д. Ср. также обычай закапывать в воротах двора или хлева различные *предметы-обереги* как при эпизоотиях, так и при первом выгоне скота. Поляки Добжиньского кр. закапывали на кладбище вблизи села кусок мельничной задвижки, чтобы остановить надвигающуюся эпидемию.

В продуцирующих полях в землю закапывали остатки освященной пасхальной пищи, пепел от масленичного чучела, бадняка, святочного мусора и т. д. (ср. Головня), яйца, а также — практически во всех слав. традициях — хлебные изделия. Это делали весной, перед первой пахотой и севом, во время жатвы и др. На Волыни, выходя в Юрьев день в поле, закапывали там остатки пасхального хлеба со словами: «Роди, Боже, жито пшаницу и воюку пшаницю» (Чуб.ТЭСЭ 3:30). Среди в.-слав. обрядов, направленных на то, чтобы велся скот, выделяется обычай закапывать в хлеву или во дворе коровьи и овечьи рога и кости, а также черепаха, медвежий череп и др.

Вместе с тем, известны и противоположные ситуации, связанные с передачей предмету свойств той среды, в которую его закапывают. Так, в охотоводческой обрядности юж. славян встречается закапывание в муравейник с целью повлиять на умножение скота и его *здоровье*. Болгары закапывали в

муравейники к кости от юрьевского ягненка (см. Курбан), «за да се плодят овцете като кравки», «чтобы овцы плодились, как муравьи» (Кол. ГЮС:33). Боснийцы закапывали в муравейник на некоторое время телят с солью, которой позднее кормили скот, чтобы он велся. Жители вост. Герцеговины в Вознесение стригли жеребят и остриженную гриву и хвост закапывали в муравейник, чтобы жеребята были здоровы. Закапывание в муравейник использовалось и в народной медицине, в любовной и вредоносной магии и некоторых других сферах (см. Вилы, Грабли, Муравейник).

В слав. обрядности использовались и продуцирующие свойства земли (см.). Болгары при мечении домашних животных вырезали у них из ушей кусочки кожи и закапывали их в землю в надежде тем самым благотворно повлиять на будущий приплод. При сборе лекарственных трав и цветов, при посадке плодовых деревьев и кустарников принято было закапывать в землю хлеб и деньги в качестве символического выкупа. Закапывание как способ приобщения к земле, ее силе и природным свойствам практиковалось и в народной медицине, ср. обычай засыпать землей укушенную змеей часть тела, а также человека, в которого ударила молния, и т. п.

У русских северных и центральных губерний был популярен масленичный обычай закапывать в снег молодоженов, поженившихся в прошедший мясоед (очищая их тем самым от греха первой брачной ночи), а также парней и девушек, особенно буйно повеселившихся на масленичных праздниках (ср. очистительные обряды, совершаемые над ряжеными по завершении святок). Болгары Кюстендильского кр. первое надоенное у коровы молоко закапывали в «средорск» — отмель на реке, со всех сторон окруженную водой. Это делалось для того, чтобы уберечь скот и будущие надоя от ведьмы, заключив их в магический круг.

Закапывание в землю практиковалось и в целях наведения порчи. Чаще всего для этого использовали предметы, бывшие в соприкосновении с покойником. В Закарпатье на поле своего врага зарывали солому из-под умершего, после чего на этом месте в течение семи лет ничего не росло. В Польше, желая погубить чужих овец, закапывали под порогом хлева кусок гробовой доски и т. п.

В некоторых ситуациях закапывание приобретало организуемый характер. В Киевской губ. в Рождественский сочельник пасечник закапывал горшок с медом в красном углу и приговаривал: «Як сей Святий вечир збираються до вечери, велики и мали, богати и убоги, так щоб у мойй пасици вси бжолы збирались и по уликам сидали» (Киев. ГВ 1850/16:121-123). На Украине на месте уличных гуляний молодежи закапывали горшок каши, часто сладаном и маком, а также некоторые другие вещи (в частности, мотовило — «витушку», живого рака и др.), для того чтобы привлечь на место гуляний парней. Кашу закапывают, «чтобы хлопцев було, як кашу», «чтобы тут молодьож кишла, як каша», «щоб хлопцы було богато, як маку», «щоб вони так диржались дивчат, як рак клеенною», «щоб вулиця крутилась, як витушка» (НТЕ 1989/4:8-13).

Символические ассоциации закапывания с похоронами обусловили использование этого действия в обрядах символического погребения, изгнания и уничтожения. Закапывание в землю — наряду с пусканием по воде, сжиганием, забрасыванием на дерево и др. — способ, с помощью которого уничтожалось обрядовое чучело, ритуальный предмет или символ. Хорваты и словенцы закапывали в землю чучело Пуста, белорусы — куколку, символизирующую весну в Вознесенском обряде «вождения Стрелы», поляки, расставаясь с Великим постом на Страстной неделе, совершали обряд, называемый *zakurczanie zupki* (см. Жур). В землю — обычно в удаленных от жилья местах — закапывали и остатки сакральной пищи, чтобы никто не мог осквернить их, чтобы они не достались собакам. В народной медицине в землю закапывали срезанный колтун, мерку, волосы, ногти или одежду больного, нитку с завязанными на ней по числу бородавок узлами; горшок с водой, в которой стирали рубашку после месячных. Тем же способом избавлялись от предметов, бывших в соприкосновении с покойным: в землю закапывали посуду, из которой обмывали умершего (см. в ст. Горшок), солому, на которой он лежал, и многое др. Закапывание в землю — один из видов символического уничтожения книг черной магии и другого колдовского инвентаря. Вост. славяне замыкали замок над ямой, в которой хоронили павший при эпизоотиях скот, и зака-

пылали его здесь же в землю, чтобы предотвратить возвращение болезни. Поляки закапывали за границей села специально сделанную куколку, если ребенка мучила бессонница. У всех славян практиковалось закапывание в землю плаценты после рождения ребенка, если женщина не хотела больше иметь детей. В снотолкованиях и подблюдных песнях закапывание, а также просто копанье земли предвещает смерть и похороны. Ср. закапывание в землю насекомых и хтонических животных (рака, лягушки, медведки и др.) в обрядах вызывания дождя. См. также **Изгнание** ритуальное, Уничтожение ритуальное.

Закапывание в землю — по ассоциации с погребением — обладало, по поверьям, «останавливающим» воздействием, магически закрепляло status quo. В Хорватии (Барош) женщина после родов разрезала на несколько частей послед и закапывала их в землю со словами: «*Na koliko je talova gasjekla posljedak, toliko godin ne ce žena roditi*» [На сколько частей рассекла послед, столько лет женщина не будет рожать] [Luk.V:309J]. Белорусы при первом выгоне скота на пастбище ловили кусочком стекла солнечный луч и, направив его на корову, читали заговор, а затем закапывали это стекло, не сходя с места. Полагали, что заговор, начитанный на солнечный луч и спрятанный в земле, надолго сохранит свою силу. Сербь-границы при покупке коровы измеряли ее ниткой, которую закапывали под очагом. Считалось, что после этого корова перестанет тосковать и останется в новом хозяйстве. У боснийцев, если девушка хотела приворожить понравившегося парня, ей следовало рассечь пополам летучую мышь, положить ее с двух сторон дороги, по которой должен пройти парень, а затем соединить вместе две части и закопать у себя под порогом, тем самым привязав парня к себе.

В любовной магии широкое распространение получил обычай закапывать в могилу вещи человека, которого хотели приворожить; а во вредоносной магии — вещи, принадлежащие врагу (см. в ст. Могилы).

Закапывание выступает и как способ жертвоприношения и ритуального кормления стихий (зсмаи), предков, домашних духов, хтонических животных, ср. хотя бы обычай закапывать на Пасху в могильную насыпь яйца как способ символического корм-

ления предков, а также вещи, которые умерший, навещая людей во сне, просит передать ему; обычай закапывать в углах нового дома вещи, предназначенные домовым и др. покровителям дома (ср. свидетельства сер. XIII в.: *Karwot KMR:27-28*); закапывать на полях и в амбарах колосья, для того чтобы мыши не ели хлеба, и т. д. и т. п. См. также Жертва строительная.

Лит.; Зел.ТД; Журав.ДС; Слж.НАКО:27,147,151; Зам.:409; Никиф.ППП:102,114,121,265 ППГ:102,105,183; Рым.БС 8:325; ВЗ 1898/5:169; Шух.Г 4:247; Tal.ZLL:127-128; *Fieth* 7 P:10-15,219,224,229,258; Калж.К1.ZD:198 Lud 1899/5:347; NR:271; *Vechn.DKSL:90*: NC 1963/5:269; SN 1975/23:443; *Вост.МЛ:157* 160,286; *Jadr.K:50*; NU 1967-1968/5-5:466 *Кур.ПЛС 1:15,239,241-242*; СБНУ 1900/16-17/2:276; *Кол.ГЮС:33,49,55,69,79,80,83,85* 119,129,148,159,164; *Бел.ЖСГ:260,274,288* Грб.СОСБ:49; *Бор.ЖОАМ:349*; *Мнжуш ЬЧ* 60,69,80,82,106,108; *Фил.Т:189*; *Фил.РЕГ* 267.

Т.А. Ашкани

ЗАКВАСКА — остатки кислого хлебного теста, чаще всего высушенные, используемые для последующего приготовления теста (ср. такие названия **З.**, как укр. *заправка* словац. *nácesto/a, ocesto, cesto*, морав. *nátesla*). С помощью **З.** тесто закисает, красится (ср. названия: в.-слав. и ю.-слав. *квас*, пол. луж. *kwas*, пол. *kisiel*, чеш., словац. *kvás kvásnica*, словац. *kvások, kvášteň, parkvas nákyška, vykyška*, укр. *квасок, заквас(ок) розквас*, рус. *кваша*), поднимается, «омолаживается» (укр. *подмладик, підмолода* словац. *podmlád(ok), odmlad, priomládka* морав. *omládek*). Ср. также Квас.

З. (квас) называют «отцом хлеба» или матерью (ср. морав. *matka 'закваска'* укр. *закарпат. причина*). Благодаря **З.** тесто поднимается, «растет», будучи как бы оплодотворенным, поэтому считали, что с ее помощью можно магическим путем стимулировать и охранять плодородие, урожай, плодовитость скота, лечить болезни. **З.** имеет символику богатства, мужского начала и ассоциируется с добром. В Сербии женщине, которая не может родить, беременная клала за пояс немного хлебной **З.**

чтобы та с нею переночевала, а наутро съела. По верованиям болгар, если тесто быстро подходит, это хороший знак, сулящий плодovitость. Те же значения реализуются в свадебной обрядности и терминологии: у болгар в начале свадьбы устраивали обрядовое замешивание З. и теста, необходимого в дальнейшем (*замески, засеваки*, з.-болг. *месене кеас*, фракий. *подмясване на хляб*), символически представлявшее «заквашивание» свадьбы (ср.: в луж. языках *hmasz* обозначает 'закваску' и 'свадебный пир' — Пасм. 2:218). Свадебные калачи пекли в доме жениха и невесты из одной и той же З. или дома обменивались З. друг с другом.

Как символ благополучия дома, З. оберегали от чужого глаза, ее старались не давать в чужие руки вообще, потому что, используя ее, можно отобрать урожай с полей, молоко у скота (болг.); ее не давали взаимно после захода солнца (болг., серб., укр. *лемяк*), в Великий четверг (*макед.*, Прилеп) — чтобы с нею не отдал богатство, в Юрьев день (*словац.*, Лишов). Верили, что если дом останется без З., то уйдет и счастье дома, и надо ждать бедности. Если чужая женщина украдет З., то заберет и благословение дома (болг.).

Запретами и предписаниями окружен также процесс заквашивания хлеба. Запрещалось замешивать кислое тесто женщине с месячными и в первые 40 дней после родов (рус., укр.). Чтобы тесто хорошо поднялось, накануне и в сам день приготовления теста воздерживались от полового общения. У юж. славян молодым невесткам в течение первого года замужества не позволялось печь хлеб. Впервые в мужнинном доме молодуха замешивала тесто для пресного хлеба (серб.). Не разрешалось заквашивать тесто на Благовещение, в день Сорока мучеников и по пятницам (болг., в.-серб.), субботам (поминальный день), воскресеньям, в течение 40 дней после похорон, а также на первой неделе Великого поста, в Игнатов день (20.XII) и в некоторые др. праздники (болг.).

Особенным уважением и почитанием пользовалась З. у юж. славян. Каждый год в Великий четверг перед Пасхой обновляли З., т. е. готовили *нов. маад кеас*. Рано утром старая, опытная женщина замешивала тесто без старой З., но с лекарственными травами, и ставила в тепло, покрыв чистым полотном, чтобы тесто само по себе укисло и

поднялось. От этой новой З. часть брали для приготовления пасхальных хлебов, а остальное сохраняли и использовали для печения хлеба все время, до следующей Пасхи, а также для лечения и для противодействия магии. Готовили новую З. также в канун Юрьева дня (23.IV) для того, чтобы были овцы молочными (болг.); в Сербии (Воеводина) — в период между Успением и Рождеством Богородицы (15.VIII — 8.IX), при этом считали, что такая З. может храниться долго и не испортится. У болгар обновляли также З. через год после смерти кого-либо из членов семьи. После поиннок вместо «испорченной» покойником З. приносили Другую, взятую из чужого дома, который находился на другой стороне реки в в котором все домочадцы были живы и здоровы.

С помощью З. оберегали от злых сил роженицу и ребенка, новобрачных на свадьбе, участников похоронного обряда. Наряду с другими магическими предметами, ее брали с собой при первом выгоне скота на пастбище для того, чтобы злые силы не вредили (*словац.*). У сербов в качестве амулета среди прочего носили в мешочке на груди три кусочка от рождественской З. (ок. Левча и Темница).

В лечебно-магической практике З. играла роль средства, способного разрушить порчу, глаз, обезвредить наговоры, злую встречу. Из З. скатывали валики, которые представляли какой-нибудь вид порчи, и ставили в печь без жара, при этом наговаривая на них заговор. Когда валики трескаются, тогда пропадет и порча (з.-болг. *обряд лукани валици*). Небольшую часть рождественской З., из которой пекли обрядовый хлеб, сохраняли в качестве лекарства (серб.).

Для получения особенно действенной магической З. в Болгарии исполнялось обрядовое «бдение около закваски» — *лаене кеас* (Русенско) (досл. 'карауленье, сохранение'). В ночь перед Игнатовым днем (20.XII) в строгой тайне от всех собирались девушки и женщины; пока старшие играли «хоры», две девушки — первый и последний ребенок в семье ~ замешивали З., стоя спиной к корыту. Опытные женщины, знающие травы и заговоры, бросали в муку растертые в порошок лекарственные и магические растения, угли от орешника, явора и дуба. З. заворачивали в тряпицу и стерегли целую ночь, сидя над ней, а остальные все время

танцевали «хоро». На следующий день 3. стерегли в другом доме, и так 12 ночей подряд, однако обрядовое «хоро» играли только трижды: перед Игнатовым днем, Рождеством и Новым годом. В Васильев день (1.1) все участницы обряда получали по куску теста-3. Его высушивали на ветру и хранили как большую ценность, т. к. верили, что он может вылечить все болезни, **нагнать** из дома всякое зло и нечистую силу, **сохранить** обитателей дома от порчи; женщину, которая носит при себе такую 3., будут все любить, а девушка быстро выйдет замуж. В соседней области Разградско этот обряд назывался *вардене квас, квасенки*. Для 3. приносили тесто из трех домов, в которых супруги имеют одно и то же имя. Месили тесто непорочная девушка и две девушки, одна из которых была первым, а другая последним ребенком в семье. Во время бдения впускали также парней, которые разыгрывали кражу 3. Наутро обряд считался законченным. 3. сушили и использовали против глаза.

3. символизировала также непрерывность времени, преемственность в доме, так как для последующего замешивания теста брали остатки от предыдущего. Так, для рождественских хлебов использовали 3. Игнатова дня и т. д.

Понимание заквашивания как начала какого-либо процесса отражено в серб. представлении о том, что на масленицу в Белый четверг град «заквашивается», и в Белую субботу определяется, когда и где будет бить град в течение года (Косово Поле).

Лит.: СД 1:204; ЭССЯ 13:271; Фасм. 2:242; Гал.НСГ 16-17,23; Бос.БОВ:375; Мил.ОЛГ 161; Мил.ЖСС:22.190; СЕЗБ 1934/50:60,64; ВБ 3:121; Марин.ИП 1:217-218,387-388,565,592; Вак.ЕБ:477; Вак.БПО:121; БМ:166-167; Сунц.ХОП.136; ВБ 1991/1:75-76; Falk.PLB:81; Vacl.LZ:142; Hruska:52; ELKS:296; Kaial; Ripka:165; Čerв.ТŽЛ:107; Čил.:169.

М. М. Валенцова

ЗАКЛАДКА ДОМА — начальный этап славянского строительного обряда, включающий ряд ритуальных действий, призванных обеспечить успех строительства, а также благополучие и процветание хозяев будущего дома.

При выборе строительного материала (как правило древесины) соблюдался ряд запретов, связанных с видом деревьев, местом их произрастания и временем рубки. К ряду запрещенных для строительства дома деревьев относились т. наз. «святины» (о.-слав.): одиночные или целые рощи (с.-рус.), выросшие на месте разрушенной церкви, часовни (ю.-рус.) или на могиле (рус.), а также рощи со старыми и высокими деревьями. Для постройки нового дома не брали деревья, выросшие около источника, колодца, родника (*самодивски дървета*) и мельницы, поскольку в этих местах обитает нечистая сила, приносящая в дом опустошение и смерть. При заготовке леса не рубили т. наз. «ирокляты» (в.-слав.) деревья, к числу которых относили осину (в.-слав.), ель и оосну (ю.-рус., укр.), липу (с.-рус.). Словаки избегали заготавливать ель и лиственницу, поскольку эти деревья, по поверьям, «притягивали» гром и молнию.

Дуб использовался при строительстве у белорусов, считавших, что в дубовом доме не будут водиться мыши, тараканы и клопы. У юж. славян предпочтительными для строительства считались старые дубы, деревья, выросшие на солнцепеке и имеющие большую сердцевину (мак., болг.). Прежде чем срубить дерево, нужно было зажечь около него овечу и попросить прощения (с.-зал. болг., родоп. болг.).

Избегали вырубать также скрипучие деревья, иначе дом будет трещать, а жильцы будут беспричинно кашлять (бел.). Не сажали сухие деревья (в.-слав., болг.), чтобы люди и животные не страдали «сухотами» (бел.). Не использовали для строительства и поваленные бурей (бел.) и обожженные молнией деревья (болг.), чтобы будущий дом не постигла та же участь.

У вост. славян запрет был наложен на деревья, выращенные человеком и находящиеся в пределах усадьбы, равно как и на плодовые деревья (ю.-слав., в.-слав.). У македонцев считалось грехом использовать на балки и плетень «родные» (домашние) деревья, иначе те будут «проклинать» хозяев.

Самым благоприятным временем заготовки деревьев считался период после Троицы (в.-слав.), когда отменяли запрет на рубку деревьев; месяцы март и апрель (уел.), когда сок закрепляет древе-

стму, на зимнего Николу (б. XII) (в.-слав.). У южных славян строевой лес вырубали на «умирающий» (уменьшающийся) месяц, чтобы дерево было крепким и его не точили черви (мак., ю.-зап. болг.).

Одним из самых важных моментов начала строительства был выбор места для будущего дома, которое должно было быть счастливым, удачным и обеспечить благополучие новым жильцам. Запрещалось строить жилище на опасных, «нечистых» местах — это могло привести к болезни, смерти хозяев или другим несчастьям.

У славян было принято селиться на обитаемых местах; часто использовали старый дом, если только он был оставлен по хозяйской воле, а не вследствие пожара, наводнения или болезней (бел.). У болгар разрешалось строиться лишь на месте отцовского дома, причем необходимо было сначала обжечь фундамент огнем или зажечь огонь в старом очаге, оставить там хлеб, мед и вино (см. Жертва строительная). В Сербии же было запрещено строить дом на месте старого. А черисгорцы говорили, что «если не можешь изменить место дома, измени местоположение очага». В Македонии в подобном случае выкапывали дополнительный фундамент.

Если приходилось строить на необжитом месте, то нужно было возвести стены за одну ночь (болг.) или пропахать одну (пол.) или две борозды вокруг выбранного пространства, «чтобы дом не был пустым» (болг., Харманли). У русских муж запрягал жену в соху и проводил одну борозду вокруг строения, чтобы туда не заходили болезни (пензен.). В Родопах вокруг такого места танцевали хоро четыре девушки и два парня из рода хозяина (р-н Смоляна).

Жилище нельзя было строить вблизи кладбища (серб., болг.), на месте старых кладбищ или неизвестных могил (рус., полес., болг., серб.), там, где было совершено убийство или пролилась кровь (рус., бел., болг.), на месте скотобойни (болг. родоп.), у плетня, т. к. там хоронили некрещеных детей (болг.). «Священными» местами, а потому запрещенными для строительства, считались церкви, монастыри, мечети, места богомолий (серб.), там, где совершались жертвоприношения у южных славян (курбанско место), владения мусульманской общины (болг. родоп.).

«Святыми» местами были также сады и поля. В Полесье не ставили дома на месте выкорчеванного сада, там, где груши растут, ибо «жизнь будет нехорошая». У юж. славян не строили на месте старого дерева, на месте плодового дерева (серб., хорв., мак.). Запрещено было использовать и бывшие поля, где раньше сеяли жито или пшеницу, иначе на дом обрушились бы несчастья в виде болезни, пожара или молнии (чеш.) У юж. славян табу было наложено на те места, где стоял улей (серб., хорв.), или располагались загоны для овец (ил.-болг., серб., мак.).

Избегали ставить дом в нечистых местах: на болоте (болг.), на месте навозных куч (макед.) и мусорных свалок (болг.), вдоль желобов для грязной воды (болг.), а также в местах, связанных с пребыванием нечистой силы: на старых дорогах или перекрестках дорог (о.-слав.), на месте бани (рус.), мельницы (болг.), над подземной водой и колодезем (чеш.), у засохшего колодца (болг.), у пустой церкви (ю.-слав.), на меже (в.-слав., полес., ю.-слав.), иначе семья «разделится» (болг.), на границе села (болг.), у пещер (болг.), на месте кладки дров (серб.) и на тех местах, где, как считалось, устраивает игры нечистая сила (ю.-слав.).

Гумно также считалось «опасным» (болг., серб., хорв., макед.), «вертлявым» местом (вертеливо място) (см. Гумно), поэтому на нем не будет «вестись» дом (ворху него човек кьща не може да завьоти) (болг.), а девушка, рожденная в таком доме, станет возлюбленной змея («ще бъде залюбена от змей» — Габрово, болг.).

Нельзя было строить на местах, где произошли стихийные бедствия: пожар, наводнение, попадание молнии (о.-слав.). В Закарпатье не ставили дом там, где во время бури было повалено дерево, ибо «там чорт бушует». Нельзя было строить на месте выохшего дерева (ю.-слав.) и дерева, в которое ударила молния (о.-слав.).

«Плохим» считалось также место, где не растет или сохнет трава (ю.-слав., полес.), где не ложится скот (бел.), где не поет петух, т. к. «там нет счастья» (где ороз не пјева ту сребе нема) (серб., хорв.), где опрокинулся воз или сломалась оглобля (бел.), где кто-нибудь поранил руку или ногу (бел.), где произошла драка или соора (серб., хорв.), в прутивном случае, жизнь в новом доме будет сопровождаться подобными несчастьями.

«Хорошим» местом называлось место пригодное, доброе и благословенное. В Полесье строили там, где теплая земля и теплый воздух. В вост. Сербии хорошей считалась любая земля, где есть трава и живность, т. к. если земля поросла травой, значит дом будет «плодовитым» (серб.). Пригодным для жилища считали то место, где собирается домашняя птица (ю.-слав.), где овцы или другой скот отдыхает в полдень (ю.-слав., в.-слав., пол.). На Украине и в Сербии специально выпускали животных (рогатый скот и овец) и следили за тем, где они улягутся, — там самое благоприятное место для постройки. Иногда строили жилище на муравейнике, чтобы в доме «множился народ» (серб.), особенно выделяли кучи черных муравьев, которые считались «хорошими» (пол.).

Выбор места постройки часто осуществлялся с помощью гадания, которое, как правило, совершали мужчины (в.-слав.), реже старые женщины (ю.-слав.). При гадании посыпали вокруг будущего строения просо или рожь (болг.), по четырем углам выбранного места оставляли четыре кучки зерна (рус., укр., пол.), четыре куска хлеба (рус., пол., полес.), иногда с водой и солью, сосуды с водой (с.-слав. болг., серб.) или четыре камня, принесенные хозяином на голове или за пазухой с четырех полей, освященные и благословленные молитвой, обращенной к «дедам» (бол.); иногда посыпали зерном фундамент (серб., Воеводина). Если наутро (через три, девять дней) все останется нетронутым (особенно если хлеб будет целым), то место выбрано удачно, дом простоят долгие годы и в нем будет достаток (витеб. бел.).

У юж. славян старая женщина ночью посыпала облюбванное место пеплом из очага (болг., мак.) или мухой (серб.). Если наутро там не было следов, значит место «чистое» (зап.-болг., родоп., серб.). По оставленным следам гадали, кто хозяин места или какую жертву ему следует принести (болг., серб.).

Положительным знаком считалось, если наутро под оставленной сковородой была роса (в.-слав., пол.) или в сосудах с водой вода прибывала (пол., рус.), шерсть в горшках становилась отсыревшей (ю.-рус.), либо были обнаружены муравьи (в.-слав., пол.) под камнем, дежей, лопатой, сосудом с ви-

ном и хлебом, под четырьмя камнями (серб. хорв.), в посудине с медом (бел.) или в двух кучках мха (полес.). Такие места считали: счастливыми, а будущий дом — богатым. В Польше иногда на выбранном месте ставил паука в горшке. Если ночью он начинал плести паутину, то место — доброе (Голубица).

У русских при выборе места пекли хлеба, один из которых «назначали» на новый дом. Если он удавался, это было хорошим предзнаменованием, если же хлеб расплавался или не поднимался, значит «будет худо» (ю.-рус.). Нередко хлеб (как правило круглый) бросали (рус., сибир.), катили по выбранному месту (болг., серб., полес.), если он ложился правильно (полес.) или падал вправо (болг., Малко Тырново), то место было хорошее (серб., полес.), и там, где хлеб падал, начинали рыть фундамент (болг.).

Особое значение при гаданиях придавали снам (серб., пол.). Если на выбранном месте хозяин видел хороший сон, значит, место указано свыше. Иногда хозяин, сидя на выбранном месте, слушал первый звук (серб. или слова первого прохожего (Странджа) если это было пение петуха, то дом здесь строили, если же слышалась брань или плач то место оставляли (Тал.ЗВР:83).

Нередко обращались к гадалке или ворожее (карпат., ю.-слав.), которая определяла «чистое» ли данное место или «очищала» его от злых духов. В Боснии колдун ходил к облюбванному месту, тихо молился и смотрел на землю, затем сообщал, какой он вид сон: если плохой, то дом не ставили (Бал. Лука). Ворожея должна была нагой обойти место, разглядывая его через сито и произнося заклинания (Подкарпатская Русь), вылить воды с ядовитыми травами в ямы, вырытые по углам будущего дома, произнести заговор от самодив и самовил (с.-зап.-болг.).

Особое значение при 3. д. придавалось выбору времени для начала строительства. Русские в Сибири начинали ставить дом в Великий пост (ранней весной). Считалось необходимым, чтобы строительство избы захватило по срокам Троицу (ср. поговорку «Без Троицы дом не строится»). У юж. славян самым благоприятным временем считалась весна с конца марта (в этот момент земля бывает «беременная» прежде она должна родить), а также лето-осень, «переносящие» свое плодородие к будущий дом (болг.). На Украине 3.,

стремились приурочить к дням, когда праздновалась память святых — как правило, преподобных, а не мучеников, иначе не удалось бы довести постройку благополучно (без мучений) до конца, причем на Харьковщине выбирали для этой цели обязательно вторник. В Македонии, как правило, ждали праздника Усекновения главы Иоанна Предтечи. Белорусы совещались с гадалкой, которая указывала точное время для начала строительства. В Полесье нередко начинали 3. д. в тот день, когда родился хозяин.

По народным представлениям, понедельник (полес., укр.), среда и пятница — тяжелые дни (укр.), поэтому в эти дни не следовало осуществлять 3. д., а болгары и македонцы считали возможным строить в среду и пятницу. В области Ловеча (болг.) среду называли «плохим» днем для закладки фундамента, поскольку она делит неделю пополам, что в будущем может привести к «разделению» дома. А в р-не Плевена дом не начинали строить в четверг, иначе дети будут убегать из дома («челядта ще бяга и няма да спира у къщата»). Понедельник у болгар и македонцев считался самым удачным днем для 3. д. (лек ден), поскольку после него неделя «растет», «развивается» (макед.) так и дом, «начатый» в понедельник, будет расти и наполняться (*щи на пръва и ще се пълни*).

У юж. славян вторник считался «плохим» днем, а болгары даже называли его «черным». В Македонии верили, что в этом дне недели есть «плохой» час, но никто не знает точно — какой.

Несчастливыми днями для начала строительства считалась суббота (полес., болг., макед.), т. к. этот день завершает недельный цикл. На Украине верная, что, начав строить в субботу, так и будешь продолжать дело только по субботам (ср. Дни недели).

У юж. славян старались начать работу в «добрый» час — перед восходом солнца — (болг.) или до полудня (макед.), замечая, что «как день растет и развивается, так должен расти и развиваться строящийся дом». В Полесье же закладывали дом после захода солнца, т. к. боялись слеза.

Часто 3. д. приурочивали к полнолуннию (пол., полес., болг., макед.) или новолуннию (рус., болг., макед.). Если же начать 3. д. на ущербе месяца (*на рася* — болг., на энц-

лы дънь — полес.), то дом разрушится (*ще се разсипа*). В некоторых селах Полесья строить начинали на седьмой день молодого месяца или на старый месяц (*у старику*), чтобы хозяева нового дома доживали до преклонного возраста.

Фундамент начинали копать с восточной стороны, часто это делал хозяин или самый старший мужчина в доме (болг., Кырджали), который затем бросал мастерам деньги на камни основ, «чтобы они не качались» (родоп.). Первый камень закладывался также с восточной стороны, причем принести его должен был самый старый человек в доме, прикрепив его к своему поясу (родоп.). Старик должен был посидеть на всех четырех камнях основ, чтобы «жизнь дома и семьи была долгой» (болг.) или чтобы «преградить путь злым силам» (*да се насхидат зли сили и среци*) (родоп.). При 3. д. хозяин (полес.) или мастер (болг., словац.) благословляли дом: *«Господи, благослови на новом месте и добра и здоровья»* (полес.).

При положении основ будущего строения совершали ряд охранительных обрядов или зарывали в фундамент предметы-амulette: освященные травы (полес., бел., пол.), зерно (ю.-слав., в.-слав., пол.), хлеб (о.-слав.), воду (ю.-слав., полес.), масло (болг., черногор.), монеты (о.-слав.), ладан (в.-слав., пол.), кусочки пасхальной свечи или пасхи (пол.) (ср. Жертва строительная) и веточки хвоя — от «молнии» (словац., бел.), чеснок, семена горчицы (болг.), ртуть (макед.), стекло, «ибо оно не гниет и не разлагается, и его боятся нечистые духи» (полес.).

В Полесье обметали венником вокруг строящегося дома, чтобы «было добро» (полес.), а в ю.-зап. Болгарии (с. Гега) сыпали семена горчицы в вырытый фундамент и говорили: «Когда пересчитаешь эти зерна, тогда сделаешь зло». 3. д. считалась законченной, когда самая старшая женщина в доме трижды обходила вокруг строения, волоча за собой привязанный к кнуту венок из освященных трав (пол.).

Во время 3. д. соблюдали запреты: в Полесье не начинали строительство, пока в деревне был непожороненный покойник. К заложенному дому запрещалось подходить посторонним людям (ю.-слав., бел.), женщине, чтобы она не навредила дому или себе

(например, не родила бы потом близнецов, что в этой традиции оценивалось негативно — полес.), бесплодным женщине и мужчине (полес.). В день закладки из дома ничего никому не давали (полес.) (ср. *Давать виймы!*).

По окончании 3. д. следовало угощение (*охладины, закладыны, бальковое* — полес.) для мастеров (ю.-слав., полес.) или соседей (пола.). Для этого случая готовились специальные *калачи (zakludinové koláče* — словац.) или пироги из слоеного, «крученого» (сушено) теста (макед.), «чтобы счастье крутилось в доме» (*за да се сучела срекати во куќата*).

Лит.: Байбурина А. К. Русские *домиче* обряды, связанные со *строительством* жилища (к проблеме освоения пространства). АКД. Л., 1976; Байб. ЖОНС: 26–54; Никшир. ППП 133–136; Эсл. Т. Д.: 13–43; СВФ: 78–79; Гром. ТКС: 282; Шк. ЖОН: 130; Арн. СБОЛ 2: 256; Аф. ПВ 2: 110; Пир. 473; ЕВ 3: 224–225; Плов. 289–290; Николай И. Традиционно жилище // Традиционна народна архитектура. София, 1996: 85–127; Мкл. ЖСС: 11; Николински Т. Семейните обреди при градењето нова куќа во Дебарца (Охридско) // МФ 1983/32: 159–163; Зеч. МБ: 46; Пан. ЗВР: 61–117; Марин. ИП 2: 646; Доб. 356; Странжа. 251–252; Шапк. СБНУ 1: 602; Род.: 224–225; Дакляк А. Т. Украинська хата. Кн. 1, 1991; Па; РМАЕ 1967/11: 23; Мозг. Р'В: 163, 164; Váci. VO: 149, 479, 487; Fák. PLB: 81; NO 1963/5: 265; Kot. SP: 129; Bened. DTL: 45–53.

Е. С. Успенџа

ЗАКЛИНАНИЕ — вид (жанр) ритуально-магической речи; прямое обращение к объекту магического воздействия в императивной форме — требования, приказа, побуждения, просьбы, мольбы, предупреждения, запрещения, угрозы. Может быть самостоятельным вербальным ритуалом (таковы, например, приветствия типа «здравствуй!», проклятия или отсылки типа «иди ты к черту!»), приговором при обрядовом или практическом действии, а также составной частью более сложных вербальных форм — заговоров, благопожеланий, обрядовых песен (например, колядок) и др. В от-

личие от *текстов*, призывающих благо или кару через обращение к Богу, святым, высшим или демоническим силам (напр., «Дай тебе Бог три поля *пшеницы!*»; «Черт тебя *подери!*») или формулирующих желаемое в безличной опативной форме, часто с зачинами «*пусть будет...*», «чтобы было...» (ср. пол. «*Każda krowka piszczy się wam ościeli!*» [Каждая коровка пусть у вас отелится]; рус. «Чтоб ты *сдох!*»), заклинания рассчитаны на непосредственный контакт с источником благ, охраняемым или опасным объектом; болг. «Иди си зима, да дойде лято!» [Уходи, зима, пусть приходит лето]; рус. «Пшеница, родись, ячмень, *родись!*»; укр. «Велика рости, на *весілля* проси!» и т. п.

В 3. по сравнению с другими вербальными актами усилена роль отправителя текста, его воли, его креативной и провоцирующей способности; отправитель текста и создатель желаемой ситуации — одно и то же лицо. Произносимые слова, он не просто выражает свои *желания* и требования, но и создает желаемое, вызывает его к жизни. Вместе с тем строгое разграничение между 3. и другими «актами» ритуальной речи не всегда возможно; разные по своей логической структуре или прагматической рамке высказывания могут совпадать в своей *семантике* и функции (ср. «Будь богатый, как земля, будь здоров, как вода, расти, как верба» и укр. «Аби сте були багаті, як весна, пшаді, як перещелія»; «Уродись, пшеничка, горох, чечевичка!» и бел. «Зародзі. Божа, жыта, пшаницу, усяку пашницю», полес. «Шоб на *твiм* городі пшеница родила!» и т. п.). Логическая структура 3. зависит, кроме того, от способов прямого и косвенного *выражения* побуждения в каждом конкретном языке (форма императива, опатива, перфекта, будущего времени, эллипсис и др.), ср. также разные конструкции, как серб. «Да си здрав као дрен, да се утјиш као свиња, да си бра као јелен, да растеш као врба» [Будь здоров, как кизил; тучен, как свиња; скор, как олень; расти, как верба]; укр. «Імлько тут кришечок, тільки в *загороді* коровочок, а в кошарі овечок...» словац. «Kol'ko mate da *sope* kolov, tol'ko mate v *maštali* volov...» [Сколько у вас в сарае досок, столько у вас в хлеву *волон*]; укр. «Будут снопоньки, як дробен дожджик, Будут копоньки, яко *зыдоники...*»; серб. «Црна те чума однела!» [Черная чума тебя *язала*]; рус. «С [уся вода,

с тебя худоба!» и т. д. Все эти разные по структуре тексты имеют ту же, что и собственно заклинания, магическую цель прощирования желаемого состояния действительности.

В качестве вербального компонента обряда 3. фигурируют прежде всего в магической практике. Заклинаниями насыщены, например, сербские ритуалы отгона градовой тучи: «Ви, туча, не иди на косарей!», «Ой, Милена-угопасница! Не пускай твоих белых овец на наши зеленые поля! Гони их по горам и косогорам, гони их в синее море!», «Сворачивай, бычок! Не пускай своих белых говяд!», «Беги, град, от наших полей, от наших хлебов, от нашего села!» и т. п. (см. СБФ.81:49—57). Столь же эффективными считались 3. при изгнании других опасностей, нечисти и злокозненных сил. В обряде превентивного изгнания змей на Благовещение болгары заклинали их уйти и прибегали к угрозам: «Бегайте, амни, Благовещца ва затисне!» [Убегайте, амни, Благовещние вас задавит]. Русские аналогичным образом изгоняли насекомых из своих домов — внося в избу последний сноп, они говорили: «Кишьте, мухи, вон, идет хозяин в дом!».

Особенно широко использовались 3. в народной медицине для изгнания болезней. Ср. рус. смолен. «Хади, уси хваробы, с пальчыкау, сустачыкау, и с кастей, и с мацей, и с буйнэй галавы, и с хрябетнай касты, и ат рятывога сердца!» (Добр.: 198); бел. «Разыйдзіцеся вы, валасыны, по чэрной зямле, по цёмным лясу, по шчырым бору, по белым каменю, у чэрвону сосну: там сабе будаўця, там вы пробуваўця, свой вопух пудайця, рабы б. не чапайця» (Ром. БС 5:169); серб. «Иди, боль, у гору, у воду, у високе висине, у дубоке дубине, где плац не пева, где кока не какопа» [Иди, боль, в лес, в воду, в высокие высоты, в глубокие глубины, где петух не поет, где курица не кудахчет] (Мил.ЖСС:300); мак. «Златинште, милице! да си донеш, да си измиш и да не чниш ни ништо завал» [Золотце, милочка, приходи, умойся и не делай никакого зла] (Струга); пол. «Ródo, ródo, wyjdź i na tupa wstaj!» [Рожа, рожа, иди прочь, пойдй на мертвое тело] (Bar.KUW: 266); словац. «Višćico, višćico, it do kamenici, tam jest tvoja mati, bude ti jisti davati» [Короста, короста, иди к каменному желобу, там твоя мать, даст тебе поесть] (СБФ-94:

225); словен. «Beži, ogenj! Jaz te peganjam s frišno vodo, kakor je kršćival Kristus v njo!» [Беги, огонь! Я тебя прогоняю свежей (новой, холодной) водой, в которой крестился Иисус Христос] (Mbd.LMS:271).

Русские прогоняли заклинанием Коровью Смерть: «Выйди вон, выйди вон / Из села, из села!» (воронеж.); «Смерть ты, Коровья Смерть, / Выходи из нашего села, / Из закутья, из двора!» (орлов. СБФ-78:78). Сербы обращались с угрозами к бабичам — злым духам, вредящим роженицам и новорожденным: «Са српом ћу да те исечем, / с огњем ћу да те изгорим, / с водом ћу да те распратим / по бистре воде / и зелене траве» [Серпом тебя рассеку, огнем тебя выжгу, по воде тебя пушу, по быстрой воде, по зеленой траве]; «Усту, усту, уступете се бабице! / Да сте ниже, да сте више, / да сте мање од маково рно» [Стойте, стойте, убирайтесь, бабицы! Станьте ниже, станьте выше, станьте меньше макового зернышка] (Раден.НББ:100,105).

Реже использовались 3. в производящей магии. Тем не менее почти каждое начало какого-нибудь цикла земледельческих (пахота, сев, жатва), скотоводческих или ремесленных дел сопровождалось заклинаниями. При посеве и расстилании льна говорили: «Уроди, лен, в оглоблю, а картошка в колесо!» (калуж.); «Расти такой лен, як я высокий!» (полес.); ставили перед всходами льна зеркало и заклинали лен: «Смотри и белись и в зеркало глядись» (рус.); при тканье женщины помогали себе словами: «Зевайте, мой красна, як мачуха на детей» (полес.) и т. п. (СБЯ-93:179—182). Известный всем славянам обряд рождественского «пугания» неплодоносящих деревьев в саду непременно включал заклинания, произносимые одновременно с трясением стволов или замахиванием на дерево топором, например, серб. «Роди, шљиво, или ћу да те изгорим» [Роди, слива, или я тебя сожгу] (хозяин сада замахивался на дерево головней от бадняка); словенцы в день «невинных младенцев» бьют нерождящее дерево розгой и произносят: «Rodi, rodi, drveje!» [Роди, роди, дерево] (Mbd.VUOS 5: 55) и т. п. Заклинания с производящим значением — неотъемлемая часть вербального оснащения семейных обрядов, ритуалов жертвоприношения и многих окказиональных обрядов и магических действий.

Заклинания составляют главную в отношении семантики и функции часть заговора, отчего заговоры и заклинания часто не различаются; между тем заговоры, как правило, включают и другие, не заклинательные компоненты или же соответствующее содержательное ядро заговора выражается косвенным способом, без непосредственного обращения к объекту магического воздействия. Заклинания могут содержаться также в благопожеланиях, проклятиях и др. текстах.

С. М. Голстая

ЗАКЛИЧКИ — краткие рифмованные приговорки-заклинания, адресованные животным и явлениям природы и имеющие речитативно-песенную манеру исполнения. З. обращены к временам года (весна), персонализированным праздникам (коляда), природным явлениям (вода, туча, солнце, дождь, радуга), животным, птицам и насекомым (коршун, божья коровка) и др. Перешедшие по преимуществу в детский репертуар, з. прежде, вероятно, выполняли важные магические функции, связанные с вызыванием, приглашением природного объекта (часто — из потустороннего мира). В этом смысле з. соотносятся с разными формами ритуального зова и приглашения, ср. обычай кликать дождь («Йди, йди, дощичку, зварю тобі борщичку...»), солнце («Солнышко, ведрышко, выгляни в окошечко...»). Исполнение з. могло быть приурочено к первому появлению природного объекта после долгого перерыва или с его ожиданием (встреча весны, приветствие птиц), ср. «Жаворонки, прилетите, красну весну принесите». Основная же прагматическая функция з. связана с магическим воздействием слова — вынудить природный объект совершить определенные действия, в которых заинтересован субъект ритуала. С помощью з. можно сбить с пути летящих птиц и вернуть их в круг («Коршун, коршун, колесом, твои дети за лесом привязаны поясом»), выяснить погоду на предстоящий день («Колода, колода, чи буде завтра погода, гу!»), остановить дождь («Не йди, не йди, дощичку, зварю тобі борщичку...»), «Радуга-дуга, не давай дождя...»); избавиться от головной боли («Штерколу, мэрколу, теп да боли

глава, мене да не боли» [Анст, анст, пусть у тебя болит голова, а у меня не болит], болг.); от веснушек («Родо, родо, на ти моє пеге...» [Анст, анст, на тебе мои веснушки...], серб.) и др.

Т. А. Азаркина

ЗАКРЕЩИВАТЬ — в слав магии осенять крестным знаменем охраняемый объект, создавая этим преграду для опасности и изгоняя зло (болезни, нечистую силу и пр.).

Семантика з. в народной магии определяется универсальной символикой креста как одного из главных элементов христианской культуры, ср. «Молитву Животворящему Кресту Господню», согласно которой крестное знамение отгоняет и уничтожает зло силой распятого на кресте Иисуса Христа. Закрещивание в традиционной культуре осуществляется не только канонически (у православных троеперстным переkreщиванием правой рукой справа налево, у католиков и протестантов — ладонью правой руки слева направо), но и др. способами (ногой, хлебной лопатой, ухватом, вербовой веткой и пр.).

Закрещивание входит в один ряд с такими акциональными оберегами, как заминивание, зачурание, запираание, закрывание, заграждение и под.; применяется для защиты охраняемого объекта или пространства от демонов. Двери и окна дома з. на ночь и в «опасные» календарные даты. Пол-демон *klobuk* (см. *Дух-обогатитель*) не может проникнуть в тот дом, который был закрещен от пола до крыши. Ср. з.-укр. быличку о двух упырях, которые не могли проникнуть в дом, где все окна и двери были закрешены — «запечатаны». Вставляя в новой хате дверную раму, говорили: «Двери, двери, будьте вы на заперти злому духови и ворови» и делали топором знак креста (укр.). Во время грозы ножом или ногтем делают крест на коре того дерева, под которым прячутся, чтобы черт, спасающийся от грома, не смог подойти к этому месту (карпат.). Когда молодые приходят в дом к жениху, старший дружка вводит их в хату и, чтобы защитить от порчи, ударяет накрест в косяки дверей три раза (укр.). Перед доением и после него з. вымя коровы, чтобы ночью ее не могли доить демоны (исл.). Чтобы защитить ребенка от сплаза, ему на-

крест измеряли лицо большим пальцем и мизинцем раскрытой ладони (закарпат., серб.).

Помимо обычного способа, закрещивали мелом (бел., укр., пол.), дегтем (рус., карпатоукр., серб.), чесноком (с.-слав.) и др. апотропейческими средствами, что придавало действительно дополнительную охранный семантику. Новорожденного ребенка повитуха трижды перекрещивала последом, чтобы его не могли сглазить (з.-укр.). Чтобы уберечь ткацкий станок от сглаза, его закрещивали убитой сорокой (полес.). На Благовещенье через скот перебрасывают крест-накрест топор (рус.). В день Евдокии (I.III) хозяйки мазали накрест коровы вымя, брюхо и между рогов свиным калом и чесноком, чтобы защитить ее от ведьм. Накрест подпаливали волосы громничной свечой от порчи (з.-бел.) или подстригали крестообразно во время «застрижки» — первого пострижения ребенка (ю.-рус.). Чтобы уберечь молоко от порчи, его солили накрест, а потом, смочив в нем палец, рисовали им знак креста на стене печи (пол.) или процеживали через положенные крест-накрест ножи (волын.). Ср. с.-слав. способ закрывания посуды в случае отсутствия крышки — положить накрест две лучинки или соломинки, чтобы преградить путь нечистой силе.

Присыпая на ночь золой угли в очаге, его трижды закрещивали хлебной лопатой, чтобы эшпиды не собиравшись около огня (серб.). Выезжая первый раз сеять, хозяин перед выходом из дома трижды перекрещивал порог хлебной лопатой (з.-укр.). кнутом чертил на земле знак креста, произнося: «Дорого́з. Золє» [Помоги, Боже] (пол.). при севе первые горсти зерна засевали накрест, чтобы защитить поле от града (полес., пол.). Чтобы предохранить себя от моры (см. *Зморра*), ложась спать, складывали руки на груди накрест (пол.), а если мора сосала ребенка, его трижды закрещивали кукишем, на который предварительно сплевывали (хорв.).

Вербальные формулы. З. может заменяться или сопровождаться декларацией о совершении крестного знамения, словесным эквивалентом соответствующего действия. Крестя стадо, произносят: «Господь мое стадо храсциць крестом его печатоява» (бел., Ром.БС 5:47). В заговорах сам глагол закрещивать практически не употребляется (он принадлежит не языку текстов, а языку

описания). Ср. молитву «Семь крестов»: «Кладу первый крест от Святого Духа, второй крест от Господа Бога, третий крест от Иисуса Христа...» (с.-рус., Учебн. задания по курсу «Устное народное творчество». СПб., 1992:29); в молитве, читаемой перед сном, говорится: «Ложусь спать, кладу крест от земли до небес по окошкам, по дверям, по отдушинам, по трубам. Аминь.» (архангел.); в заговоре на пчел: «Осыщаю цыбе (крестя улей), окрещая цыбе морской водой... и святым Яном Хрящицедем, и святым Христовым воскресением, от злых воч...» (бел., Ром.БС 5:50).

Вариантами закрещивания можно считать *заминивание*, *зачурание* (проведение мелом или углем запретной черты с произнесением слова «Чур меня») и, спорадически, *благословение*. Слово *аминь* обычно произносится в конце сакральной формулы и закрепляет произнесенный текст. В некоторых случаях *аминь* приобретает свойство, аналогичное замку — запирать, замыкать охраняемое пространство: «Для меня, раба, стоит каменная стена, молитвами закрыта, аминем заперта» (архангел., Учебн. задания по курсу «Устн. нар. творчество». СПб., 1992:25). Синонимом слова *закрещивать* может выступать глагол *благославлять*: «Благослави, Господь, каждую дырочку, щилочку, все двери и трубу, и подпальную дыру» (архангел., Учебн. задания по курсу «Устн. нар. творчество». СПб., 1992:22).

Закрещивают опасность (демонов, хищных зверей и др.) чтобы прогнать ее и чтобы обезвредить (связать, разбить, сделать неподвижной и т. д.). Ср. известный др.-рус. сюжет о бесе, заключенном в сосуд силой крестного знамения. Иногда опасность закрещивают символически: накануне Юрьева дня хозяйка скрещивает ложки и связывает их, произнося: «Вружею вуку уста» [Связываем волку пасть] (серб.). К закрещиванию прибегали, чтобы отогнать или разбить на части градовую тучу (полес., серб.). Иногда ее крестили маленьким ребенком, поднятым на руках (серб., Бор. ПВП 1:96), освященной вербой (з.-полес.), а также предметами, связанными с огнем — хлебной лопатой (полес., словац., серб.), ко чергой (полес.), горящей лучиной, которую зажигали от рождественской свечи (серб.). Пожар от молнии поливали крест-накрест молоком или сывороткой (з.-полес.).

В народной медицине закрепщивали больного или больное место; чтобы вылечить лишай, его крестили иголкой (серб.), открытую рану или больное место трижды перекрещивали сложенными накрест соломинками, произнося: «*Не крот прекретио ту и излечио!*» [Где крестом перекрестил, тут и излечил] (серб., СЕЗБ 1934/50:43). Чтобы выгнать из больного причину его болезни — червячков, называемых *краснолюдка*ми (см. *Крания*), его клали на пол, посыпали пеплом и закрепщивали; при лечении порчи закрепщивали воду, в которой гасили угли (пол.); чтобы уберечь поросят от порчи, его посуду закрепщивали метлой (з.-укр.).

Лит.: Niewiadomski D. Semantyka znaków przyrodniczych w XIX-wiecznych rytach orki i siewu // *Annales universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Philologiae*. 1987. Vol. 5; *Добр.СЭС* 1: 113; *Зел.ОРАГО* 1:348,314; *Чич.ЗП*:74-75; *КА*; *ПА*; *Богд.ПДМ*:65; *Ром.БС* 8:47,50; *Гнат.ЗУД* 1:378; *ЕЗ* 1898/5:61,192; *Куз.ДЗВ* 1:168,201; *СХИИО* 1859:54; *Пор.ПВП* 196; *СЕЗБ* 1934/50:11,34; *Трощ.ЖО*:30; *Вукар.SOR*. 164; *Двор.КСЛ*:199; *Ганк.К(С)*; *Колб.ДВ* 3:93; *Кол.ЗР*:196,197; *МААЕ* 7:25; *Wista* 1892/1:170; *ZWAK* 1892/16:256; *Сєрв.ТЗ* 1. 109.

Е. Е. Лескивская

ЗАЛОМ (в.-слав. *завитка*, *закрутка*, *завертень*, *кукла*, *венок* и т. п.) — пучок скрученных, сломанных или связанных узлов колосьев в житном (реже овсяном), а также льняном, конопляном поле; способ вредоносной магии, проводимой ведьмами и колдунами (см. также *Пережик*). Известен у вост. славян (кроме русского Севера) и в пограничных р-нах Польши (Подлясье). С помощью *З.*, по народным верованиям, можно отнять урожай, погубить скот, навлечь болезнь (особенно ломоту рук и ног, головную боль, колтун) или даже смерть на хозяина поля и его близких. Вредоносный эффект *З.* обусловлен характером действия над колосьями (кручение, ломание, связывание) и сопровождающими его вербальными формулами (заговорами) и наступает при условии непосредственного контакта с *З.*, поэтому во время жатвы *З.* старались обойти и затем обезвредить. Временем наведения порчи посредством *З.* является период

цветения злаков, а также ночь на Ивана Купалу, у русских — Семик перед Троицей; делать *З.* надо было ночью или в предрасветный час, раздевшись догола и втайне от всех. В рус. духовных стихах *З.* причисляется к самым тяжким грехам: «Еще душа Богу согрешила: / В соломах я заломы заламывала» («Стих про душу великой грешницы» *Стихи духовные*. М., 1991:114).

Виды *З.* отражены в их названиях: делая *залом*, пучок стеблей *перевивали*, наклоня колосья к земле; для *завитки* брали две соседние горсти стеблей, *перевивали* их и дугой загибали кверху; в *закрутке* колосья *скручивались* в жгут и завязывались узлом (при этом колосья пригибались к земле). Существовали и другие формы: в Мозырском Полесье связывали пучок стеблей в круг; в других местах Белоруссии, напр. в Минской губ., четыре горсти растущих колосьев переламывали у основания, а верхушки пригибали к центру, перевив их; четыре колоса перегибали и затыкали в землю верхушками (ПА, Стодольчи Гомельск. обл.) заламывали колосья в сторону усадьбы того кому хотели навредить (Речицкое Полесье) Магическое число колосьев («три раз подвязать колоскоу») связывали красной ниткой делая *завитку* в Гомельском Полесье (ПА, с. Малые Автюки Калинкович. р-н). Ср сходную конструкцию пожинальной бороды

По отдельным свидетельствам, для усиления вредоносности следовало рядом с *З* закопать кость животного (Реч.КДР:220) крашеное яйцо (ПЭС:100); в польском Подлясье в *З.* старались вложить нитку из одежды адресата магии либо его волосы, ногти и т. п. (Вар.КУВ:255); под *З.* сыпали золу, землю с кладбища, яичную скорлупу и т. п. (Брянщина).

Реже *З.* делали во льне и конопле; в огороде (на стрелках лука, на ботве моркови и т. п.); в траве на покосах; в снопах или соломе в амбаре. В польских письменных источниках (XVII в.) говорится, что злые люди чаруют, делая *завитки* в соломе или на скотских хвостах (Lud 1898/4:420). Те же названия *залом* и *завитка* давались и подброшенным в дом недруга с целью порчи связанным вместе клочку шерсти, угольку, тряпке и т. п.

Обезвреживание *З.* обычно поручалось знахарю, который с помощью специальных приемов и слов устранял опасность

Лишь кое-где разрешалось срезать З. самой жнице или хозяину, однако с соблюдением мер предосторожности. Например, в Гомельском Полесье, в с. Челюшеничи зазвонку срезали серпом, не прикасаясь к ней рукой, а затем в полдень или в полночь несли ее к реке и бросали туда, где «крутит вода», т. е. в водоворот. В с. Стодольичи говорили, что завитку должен срезать тот, кто жнет, но сделать это левой рукой и «навотлану», т. е. в левую сторону, а затем сжечь ее на развилке дорог в первую неделю новолуния или там же закопать и идти домой не оглядываясь. Если же З. вмазать в печь, то виновник порчи непременно придет в дом и будет «жариться» на огне; З. также поджигали в печной трубе: «пусть чаровник так почернеет, как завитка» (ПА). В тех же краях, на Мозыщинне, З. бросал в воду амахарь вместе с камнем, чтобы тот, кто хотел навести порчу, сам утонул; З. также клали а чью-нибудь могилу, чтобы виновник умер.

Чаще всего З. сжигали тут же, в поле; при этом прикрывали его дырявым горшком или осиновыми щепками от дерева, сожженного молнией (Минск. губ.); огораживали осиновыми колышками, бросали на него пук соломы и поджигали (Вольинск. губ.). Русские крестьяне выдергивали З. из земли с помощью расщепленного осинового кола или кочерги (Тул., Орлов. губ.). Роль знахаря мог выполнять священник, который читал специальную молитву (у униатов существовал особый церковный ритуал сожжения З.), вырывал З., обернув руку епитрахилью и сжигал (Гомельщина). Еще одним способом защиты от З. было привязывание заломленных колосьев к колесу, чтобы того, кто сделал З., так скрутило, как крутится колесо, или подбрасывание З. в дорожную колею, под ворота с той же целью (ПА, Гомельщина).

Вместе с тем кое-где устранения З. было недостаточно, и поле, с которого сняли З., считалось испорченным; урожай с него не брали для домашнего употребления, а продавали на сторону (Макс.СС 18:144 — Пошехонье).

Вербальная магия использовалась как при наведении порчи, так и при обезвреживании З. По народным верованиям, степень опасности З. зависит от произнесенного при заламывании колосьев

проклятия («не выжынай завитку — заговорена»; «в завитке заключено заклятие» — полес.). Во время завивания З. «лихой человек» громко выкрикивал проклятие («Хваробу твае худоби!»; «Хваробу табе и у тваю семью!» — Ріст.КДР:220) или звукоподражанием обозначал, на кого насылается несчастье: если порча насылалась на скот, то «мычали, как корова, хрюкали, как свинья» и т. п.; если же проклятия предназначались людям, то подражали плачу ребенка или стонам больного (там же). Несчастья могли адресоваться не только тому, кто сожжет З., но и тем, кто будет молотить колосья и есть «испорченный» хлеб: «Хто буде жать, того буде таскаты; хто буде малаты, того буде каштыць; хто буде ести — той буде на стенку лезти» (волын., Зел.ВЭ:71).

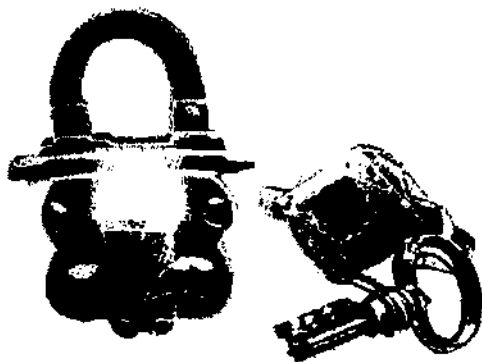
Для избавления от опасности следовало не просто вырвать и уничтожить З., но и «отговорить», «отшпелать» его, т. е. снять или отвернуть проклятие. В заговорах «от залома» заговаривающий отсылает заключенные в З. беды на голову того, кто сделал З. («...ах цалавек по межом ходзіў, да залом ломіў по цёплым ночам, по холодным росам. А пошлі яму, Божа, на смерць, на болесць, а на куту ляжаць; яму хлеба ня зьнісць, воды ня піць, а ў могілле быць» — смоленск., Шейн МИБЯ 2:530); жалеет, чтобы действия по уничтожению З. обернулись для него бедой («Нехай так того чоловіка, который зробив закрутень, роскидае господарка, як я роскидаю закрутень» — Крач.БЗРС:143); призывает на помощь высшие силы («Исус Хрыстос золотым мечом завиток вырывае и етые слова золотым мечом назад отсылае и его на той свет загоняе» — Речіцк. у. Минск. губ., Шейн МИБЯ 2:528-529).

Лит.: Афанасьев А. Н. Велун и ведма // Аф.ПМ: За.ВЭ:70-73; Крач.ЭМБ 1911/5:17-19; Макс.СС 18:144-146; Терн.КД: Шейн МИБЯ 2:528-531; Ром.ВС 8:264-265; Сергунцовский // ЖС 1907/1; Желенин // ЕВ 1929/8:132-133; Зап.37.394; Fed.LB 1:83; Moz.PW:144-145; Ріст.КДР:220-222.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАМОК — предмет, в традиционной культуре символизирующий замыкание и отмы-

кане. Замыкание З. как магический прием встречается в апотропеической, любовной и вредоносной практике и семантически сходно с завязыванием-развязыванием узла (ср. рус. загадку о З.: «Узелок-Кузьма — развязать пелья»). В большинстве апотропеических и лечебных обрядов З. и ключ имеют аналогичную семантику, являются функциональными синонимами и во многих случаях выступают как взаимозаменяемые ритуальные предметы.



Замок. XIX в. Велико Тырново, Болгария

В апотропеической магии закрытый З. использовали для защиты объекта. Таким способом можно было символически **закрывать** доступ к охраняемому пространству. Чтобы потерявшуюся корову не тронул волк, закрывали З., преграждая ему путь к скотине (бел.). То же проделывали и в первый день выгона скота, обходя его с З. (в.-слав.) и приговаривая: «А замочек замыкаю ат усяких врагоу» (в.-бел.). В Юрьев день хозяин трижды обходил хлев с солью, освященной на Рождество, весами и замком и говорил: «Мой бел сира со солио, кантар мерисо, а катанац чувасо од душманица. [Мой белый сыр солью солил, весами измерял, а замок охранял от злодея] (серб., Левач, Темнич, ГВИ 1960-1961/9-10: 207). У русских дверь в спальне новобрачных запирали на З. чтобы их не могли испортить. Чтобы не допустить в село эпидемическую болезнь, во время обряда **опаливания** закалывали вола и закапывали его в землю вместе с З., закрытым на ключ. Считается, что никакая болезнь не сможет

проникнуть в «закрытое» таким образом село (болг.). С этой же целью при **эпидемии** оспы вешали З. на дверях домов, где **белеань** еще не появилась (рус.).

Замком «закрывают» самого носителя опасности, чтобы **обезвредить** его. В день первого выгона скота; пастбище в воротах клали открытый З. замыкали его сразу же после того, как чер него перейдет скотина, чтобы замкнуть **во** кам зубы (в.-слав.). Пастух обходил стадо открытым З., запирали его и прятал в **ни** доступное место, считая, что таким **способом** закрыл зубы хищному зверю (в.-слав. ю.-слав.). В Михайлов день хозяйка заперла очажную цепь замком, а другая женщина ее спрашивала: «Како **заключана**?» [«**Замыкаешь**?»] — «На волка устата **заклю** вам!» [Волку пасть **замыкаю**] (болг.). русских в первый день выгона скота **выбрался** человек, который изображал З. Пастух спрашивал у него: «Замок, замок, **разомкнешься** ли?» На что получал ответ: «**Разомкнусь**» — «Дай Бог, чтобы и у **нас** не разошлись зубы до нашей скотины» (см. ленинск.). Если была необходимость **перекрестка** из одной деревни а другую, на **ней** вешали З., чтобы замкнуть зубы вол (з.-рус.); если нужно было в **Сочельник** одолжить у соседа какую-либо вещь, при **переносе** из дома в дом ее замыкали З. (бел.)

Чтобы опасный покойник не **вставал** могилы, его гроб обматывали цепью и **замкали** большим З. (словац.) или клали его гроб в **моги** покойному (укр.). В **Полесье** закрытый З. клали в гроб **род** венники покойного, чтобы в семье **было** смертей, или повивальная бабка в **гроб** умершему ребенку, если в селе часто **умира** дети, чтобы замкнуть смерть. Воли муж **гнал** и бил свою жену, она должна была **время** стирки замкнуть рукава его **рубаш** на З. (з.-укр.). В Сочельник хозяйка **об** чивала стол цепью и закрывала ее на **ключ** чтобы весь год языки ее **не** **замерзали** были замкнуты (з.-укр.); с этой же **целью** ходили на суд с З. (рус.) Чтобы **ко** ва-перволетка не съела своего теленка, ей **рог** вешали З. (з.-рус.). С помощью З. **мо** но было поймать всех **вештиц** в селе, **ноч** обойдя кладбище, на котором **по** **вештицы** с З. и ключом, а в воротах **клад** **бища** закрыть З. Вештицы не смогут покинуть **кладбище**, пока не откроют З. (серб.).

Мотив закрывания на З. и ключ демонов, хищных зверей и пр. часто встречается в вербальных формулах: ср. пол. заговор на охрану скота: «*Pietrze, Pawle, wez te klucze, zamknij paszczę leśny susce...*» [Петр, Павел, возьми те ключи, замкни пасть лесной суке...] (ZWAŁK 1879/3:29), з.-рус. заговор от волков: «Юрий-Ягорий, дай мне ключик и замок замкнуть Хавруню и Хавра [волка и волчицу], замкнуть зубы и губы...» (бран., ПА).

В медицинской практике замыкание З. символизировало замыкание болезни и применялось, в частности, при остановке различных кровотечений. Чтобы остановить сильное кровотечение из носа, держат З. так, чтобы кровь капала сквозь его дужку (рус.). В рус. заговоре на остановку кровотечения три ворона несут три змотых ключа и три золотых З., чтобы замкнуть больному его рану.

В любовной магии З. замыкали, чтобы крепче привязать, приковать любимого или мужа и жену Друг к другу, сделать брак прочным, крепким. Для этого перед отъездом к венчанию в карманы молодым клали закрытый З. без ключа (бел.); открытый З. оставляли под порогом дома, а как только молодые переступали порог, кто-нибудь из домашних тотчас запирал З., а ключ бросал в источник (в.-слав.). Чтобы муж любил жену и не изменял ей, в первую брачную ночь молодая замыкала над мужем З., а утром относила его на неизвестную могилу (хорв.).

Этот же прием использовался и в хозяйственных целях — купленную корову ставляли перешагнуть через З., которым запирают дом, тогда ее никто не сможет украсть (рус.). Скотину, выпуская на пастбище, прогоняют через З., чтобы она не шутала и держалась дома (з.-рус.).

Замкнутый на ключ З. отгораживает одно пространство от другого. Это свойство используется во вредоносной магии для того, чтобы посорить супругов. Для этого нужно закрыть девять З., имея в виду определенную женщину (босн.), или закрыть З., а ключ бросить в колодец вместе с мылом — только когда мыльная пена снова станет куском мыла, а ключ отперет З., супруги будут вместе (болг.).

Закрывание З. символизирует закрытие женской утробы, а иногда и

мужской силы. При насыщении бесплодия брали лоскутки от венчальной одежды обоих супругов и закрывали их З. (серб.). В других случаях покупали, не торгуясь, новый З. и клали его с одной стороны ворот, а ключ с другой. Под порог, через который должны переступить молодые, клали могильную землю. Как только молодые переступали порог, колдун замыкал З., а землю относил на могилу (серб.). Поэтому запрещалось в дом молодоженов вносить сундук с приданым, закрытым на З., иначе молодая не сможет родить (серб.). Если женщина сама не хотела родить, во время венчания она держала закрытый З. под одеждой, а после бросала его в воду (серб.). В пинском Полесье ведьма, замкнув З. на свадьбе и бросив его в колодец, лишала молодого мужской силы.

В медицинской магии отмыкание замка и открывание всех запоров и дверей, открывание в церкви царских врат практиковалось во время тяжелых родов (в.-слав., серб.), поскольку символизировало открывание женского лона, понимаемого как «ворота телесные». Ср. бел. заговор на легкие роды: «*Божа маці до царкаўкі шла, залатая ключы няста, срэбныя замочки адмыкала, царскія вароты адчыняла...*». На этой семантике З. основан з.-рус. обычай: перед венчанием невеста грызет церковный З. или ключ со словами: «Мне брюкчатеть, а тебе прихоти носить».

Открывание З. применялось для лечения тяжелого больного в серб. обряде «отваранья» [открытия], основанного на семантике освобождения, отделения больного от болезни или смерти. Лечение происходило на перекрестке или на безымянной могиле; знахарь связывал больного и здоровую девушку или больную и здорового юношу, трижды замыкал цепь З. и трижды его раскрывал, спрашивая здорового члена этой пары: «Примаш ли Бога и св. Јована, да отворимо роба од гроба?» [Принимаешь ли Бога и св. Иоанна, чтобы отомкнуть раба от гроба?]. Тот отвечал утвердительно. После этого больной умывался наговоренной водой (серб.). В другом варианте обряда больного связывали цепью с покойником или надгробным крестом и закрывали цепь на З. Тот, кто открывал З., становился побратимом больного, т. к. «освободил» его от гроба (серб.). Подобный обряд совершали и в том случае, если умн-

рал один из близнецов или **одномесячник**-ков, чтобы умерший член пары не забрал живого с собой в могилу (серб.).

Отмыкание З. иногда имело семантику освобождения, выхода. Воли в семье была девушка на выданье, на Юрьев день в доме отворяли все замки и запоры, чтобы она в этом году могла выйти замуж (серб.).

Замыкание З. могло служить символом магического закрепления желаемого результата. Ср. рус. обычай во время свадебного сговора класть под порог дома невесты незапертый З. с положенным в него ключом. Как только жених переступал порог, сваха запирала З. и кидала его в реку, чтобы свадьба не расстроилась. Подобную семантику имеет т. н. *закрепка* — выключительные слова заговора типа «Словам моим ключ и замок» или: «Все ж сии обиходы и заговоры скотам ключ и замок» (рус.), произнесение которых призвано увеличить магическую силу заговора и неотвратимость его воздействия. Ср. обычай наговаривать свадебный заговор на З., который после этого закрывали и везли с собой (рус.).

В слав. мифологических представлениях замочная скважина, наряду с окном, порогом, печной трубой и др. локусами осмысливается как контактная зона между этим и потусторонним миром. Через замочную скважину проникает в дом нечистая сила: **вампи́р** (ю.-слав.), **вештица** (ю.-слав.), **вмора** (ю.-слав., нсл.) Напротив, если в хлеву замочная скважина сделана из сооны, ведьмы не смогут в нее пролезть (босн.). У русских девушки на святках спрашивают через скважину церковного замка о своей судьбе и на основе услышанных звуков толкуют свое будущее.

В фольклорных текстах закрывание ключом замка ассоциируется с **контусом**, примером чему могут служить рус. загадки о З. и ключе типа: «На повети коло клетки парень девку прочит... или: «Тычу, потычу, ночью не вижу, дай-ка, невестка, днем пощипаю».

У славян существуют поверья о травах и магических средствах, с помощью которых можно открывать любые замки. Это «разрыв-трава» или «лом-трава» (рус.), цветок папоротника (рус.), расковник (серб.), спориш [*Achillea millefolium*] (серб.), клевер с двумя или четырьмя листочками (серб.), палец убитого (пол.) и др.

Лит.: Баряктаровић М. Р. Кључ, кључаница и справа којима се отварају закључане бразе у шериољивима и обичајима наших народа // ГВИ 1960—1961/9—10:202—212; Бог.ВТНИ; 175,186; Бурц.ОБСК 3:26,27; Эл.ВЭ:320,396; Эл.ОРАГО 1:142,174,203; Милс.ОРЭА 22; Милс.НОВО:37; Сок.ВЛКО:159,160,164; Пози.З:129,240—241; Потреб.НССП 3:110,181; ЭО 1898/3:117; 1901/3:126; 1902/3:63; КА; ПА; Богд.1|ДМ:31; Элм.:67 71,73,75,77,330—331; Крач.БЭРС:103; Ром.БС 5:47-48,154-155; 8:180,301,465; Бог.ВТНИ:175,186; Вфим.СМЗ:52—53; Сумц.КП:173; БМ:138; Влк.ВЕТВ:286,447; Герил.В|М.49; Биб.О:82; БХ:250; Вуџв.ДО 1:265; Ведн.ДКСЛ:63; Fisch.ZP:218; Lud 1907/13:228.

Е.Е. Левкиевский

ЗАПАХ — свойство живой природы (человека, растения, животного), в народной культуре связываемое с характеристиками своего и чужого, противопоставлением жизни и смерти, с праведностью или греховностью. З. зачастую выступает как важный признак пограничных состояний. Согласно традиционной концепции, человек ничем не пахнет, пока остается в своей среде, ср. пол. поговорку, «лучше всего пахнет тот, кто ничем не пахнет». Исключение представляет сладкий возбуждающий З., который, как говорят, исходит от молодой женщины (с.-х. «Все девушки пахнут как цветы». Ср. в хорв. песне: «Oj djevojko dušo moja/ t' m' ništa n'jedra tvoja? /Niti smiljem, ni bošiljem/ Nego dušom djevojačkom» [Ой, девушка, душа моя / Чем пахнет твое чрево? / Не бессердечником, не базиликом, / А девичьим духом] (СЕЗБ 1975/8:20). Но при этом хорватки душили одежду лавандой, базиликом, боснийки пользовались яблоком и рутой, т. е. растениями, которые могли усиливать этот особый З. Девушка, нося за пазухой душицу и герань, читает особый заговор, прося цветок привести ей богатого жениха, недаром в сербской песне З. девушки сравнивают с геранью и айвой. Паучьи растения используются как средство обольщения и в самом начале жизненного пути. Так при первом купании ребенка в воду добавляют любистик (рус., укр., чеш.), мед («чтобы была красива и пахла», чеш., укр., Покутье), а также мяту, кудрявец и др.

Дурной 3. человеческого тела в славянской культуре толкуется как знак моральной испорченности, признак **бесамии**, насланной за тяжкие грехи. В духовном стихе «Сорок калик с каликою» княгиня Апраксия (или Апраксеевна Королевична) за свой двойной грех (прелюбодеяние и намерение в отношении пасынка Касьяна и навет) терпит мучения от Бога: «слегла княгиня в великое во гноше» и «лежала в сраму полгода». Спасенный Богом Касьян, сын Михаилович, не мстит княгине, а по-христиански прощает ее. «А и дунул духом святым своим / На младу княгиню Апраксеевну; не стало у ней того духу, пропасти» (Бесс. КП 1:16,19).

3., дух и этимологически, и семантически тесно связан с дыханием и речевой деятельностью. В «Повести святого отца» о пользе душевной всем православным христианам, приписываемой Иоанну Златоусту, объясняется, что происходит с материнником: «А которого дни человек **матерны** излает и в тот день уста его **кровию** запекуца злые ради **верым** нечистого смрада исходящего из уст его, и тому человеку не подобает того дни в церковь **Божью** входитьи, ни креста целовати ни евангелия, и причастия ему отнюдь **недавати**» (Родосский:425). Поэтому и говорится «не бранись — нечисто во рту будет», «не сквернит в уста, сквернит из уст» (Даль ПРН:271). Дурной 3. изо рта выдает богохульника или лживого человека: «У которого человека смородит изо рта ~ в том несть правды». Но он может возникнуть и в результате нарушения беременной женщиной заповедей. «И штоб идзе падло, дак штоб не плевала «тьфу» и не казала, што «смердзиць», а «пахне», а то **народница** дитя, будзе з роту так недобре **смердзиць**» (гомел.). Если вред был причинен, от 3. можно избавиться, разыграв заново ту же сцену. Мать должна долго вдыхать ртом смрад падали, утверждая вслух, что «падло не **смердзиць**, дак нехай і у мене з рота не **смердзиць**» (брест., ПА).

Запах жизни и смерти. Особый 3. появляется у пожилых людей, о них говорят, что они, в отличие от молодых, пахнут сеном (ср. макед. «Оно се познава, / та што си је младо: душа **му мерше** / како на **жыняк** — а што си је старо: душа **му мерше** / на сено спурено» [По тому узнают

молодого: душа у него пахнет как базилик, а старика по тому, что душа у него пахнет как сено]), старухой или стариком (с.-рус.), ладаном, землей (брян.), т. е. способность издавать 3. приписывается не жизни, а смерти, ср. пол. проклятие: «**Pachnie ci kosa, pachnie**» [Чтоб тебе косой запахло!]. Настоящий 3. смерти начинает источаться лишь в тот момент, когда душа покинет тело. В сказках бесы дерутся между собой, пытаются овладеть душой, и с пренебрежением отказываются от смердящего тела. Этим представлением в частности мотивируется запрет перевозить покойных на лошадях: их можно везти хоронить только на волах, иначе тело растрясется и начнет смердеть (Закарпатье). Запах смерти заразителен, поэтому, пока в деревне лежит непогребенный мертвец, стараются не варить обед, иначе он будет пахнуть трупом (полес.).

Только смерть проливает истинный свет на прожитую жизнь. Аромат, исходящий от покойного, означает, что он достойно прожил жизнь: «Почиша (мученики) бо в **мирѣ**, и гроби ихъ **фимьяномъ** мирисаютъ, и моши ихъ **цвѣтуть**, яко благоуханный **цвѣтъ**» (СРЯ 11—17 вв. 9:167). **Святые мощи** будут благоухать и столетия спустя после смерти праведников. Неземным ароматом сопровождаются видения Богоматери. «Благоуханным цветом» называется Одигитрия, находящаяся в Воронежском кафедральном соборе. Символом Богородицы выступает и белый крин (лилия), знак непорочности. Благоухание становится синонимом христианской веры. Так, в болгарской песне она сравнивается с ароматом базилика: «Християнска вѣра **мирише** като на бял **босилек**» [Христианская вера пахнет как белый базилик]. У русских считается, что хороший 3. младенца возникает лишь в результате крещения, а до того он пахнет потом (**смолен., костром.**).

В болгарской апокрифической традиции непорочное **зачиѣ** связано с 3. цветка, который вдохнула Богородица. В богомильской легенде рассказано, что Бог хотел духом своим **создать сына**. Дьявол посоветовал ему на ночь спрятать под мышку веточку базилика, а наутро отдать ее благочестивой и целомудренной Марии, что Господь и сделал. В других текстах базилик (белую лилию или ромашку) принес Марии архангел Гавриил (Монтана; в этой же области стараются се-

ять базилик на Благовещение, чтобы он лучше рос и сильно пах; у гуцулов — на Рахманский великдень). В песнях «Мария и ангелы» и «Зачатие и рождение Христа» Мария живет в монастыре и поливает цветы: «Белая кремък мириши. Станъла й трудна, нипразна, Мышку си дети дубила» [Вдохнув белую лилию, Забеременела Мальчиком] (Габрово, Вранска:95).

Как благоухание служит знаком праведности и бессмертия, так и смрад обличает греховность (см. Грех). Гибель великих грешников, сопровождаемая страшным «злосмрадием», способна вызвать гнев стихий и привести к природным катаклизмам. Что и случилось, когда тело убитого Лжедмитрия было выставлено «на позорище»: «сама земля возгнушилась, и звери и птицы такового скверного тела гнушались и не терзали... Земля возгнушалася на себѣ держати проклятого и мерскаго трупа и воздухъ отвратншася, съ небесе дождя на землю не сотвориша, земля плода своего, дондеже тот проклятый трупъ лежаше, и солнце не возсия смрада ради трупа того, и всеплодие исякло и поиде смрадь на всеплодие и отъять Господь тука пшенична и гроздіе, доидеже не исчезе трупъ его» (РИБ, XIII, стлб. 831, ср. стлб. 59).

Дурно пахнут те, кто при жизни предавался такому нечистому занятию, как колдовство. Болгарские ведьмы, маминцы, умирая, дурно пахнут, изо рта их вылезают черви; кстати, по дурному З., исходящему от молока, узнают, что оно было испорчено (мамено) ведьмой (с.-зап. Болгария). Вонь не только выявляет греховную сущность человека, но и сама оказывается разносчиком греха. От тела разрубленной на куски и сожженной на костре ведьмы исходит смрад, который «заражает» всех вокруг: «кто такого смуроду набрауся, на век видьмаком астауся» (смолен., Добр.СЭС 1:393). Посмертное наказание колдунов под стать их прегрешениям: «чародеи все изыдут в двавольский смрад» (Бесс.КП. 5:213), то есть попадут в ад. Зачастую он самым тесным образом связан с грехом, дьявольской силой. Так, постоянный эпитет беса — злосмрадный; смердение павшего ангела оказывается причиной его изгнания из рая (смолен. апокриф «Вражда Саваоха и Саваула, светлого и темного духа»), ср. также чеш. *smrdljako cent, d'ábel, d'as*, пол. *smród jak diabli*. Дур-

ным З. изредка наделены и другие мифологические персонажи: например, у вил он исходит от волос. Подобный З. выдает околдованные предметы, в частности еду (вологод.).

Дурной З. агрессивен (ср. загадки «В нос кидается, а в руки не попадает», «Кожана пушка, духовая пуля, метится в пятку, очутится в носу» с разгадкой «вонь») и заразителен. Так, трупный З. бузны в этнологической легенде, известной полякам и украинцам, объясняется тем, что Иуда положил конец своим дням, повесившись на этом кустарнике.

Дьявол и вила воняют, поскольку они принадлежат иному миру. Напротив, в потустороннем мире к З. живого человека оказывается весьма восприимчива нечистая сила, поскольку обоняние заменяет ей зрение. Именно так баба Яга или змей обнаруживают незваных пришельцев: «Фу! Фу! Доселева русского духа видом не видано, слыхом не слыхано, а ныне русский дух в очью проявляется» («Финист Ясный Сокол», «Федор Тугарин», «Марко Богатый и Василий Несчастный»), поскольку «запах живых в высшей степени неприятен мертвцам. Он так же противен им и страшен, как запах мертвых страшен и противен живым» (Пропп ИКВС²:66). Нормальный человеческий З. способен победить смерть: чтобы поскорее забыть покойника, вдове надо понюхать свой пот (гомел., ПА).

Попадая в мир людей, духи оказываются по-разному чувствительны к З. У болгар, например, «ольфактивный» код описания нечистой силы противоречив: с одной стороны, дьявол безносый, как смерть, т. е. лишен обоняния, а с другой, он боится З. чеснока и ладана. Сам он по легенде возник — вместе со змеями и мышами (см. Гады) — из груди язычника, понюхавшего ладан.

Окуривания ладаном и асафетидой, растением с сильным чесночным запахом (пол. *smródzielnic*, укр. *сафатина*, рус. *дурной дух*), помогают от ведьм. У гуцулов ею кадят в стойле, под выменем коров, у белорусов с ее помощью распознают колдуна: кто не выдержит ее З. и выбежит из дома, тот знается с нечистым. Пахучие растения амбивалентны: они, с одной стороны, защищают от нечистой силы, но с другой, способны ее приманить. Так, базилик, проросший через череп змеи, позволяет разглядеть дьяво-

ла (болг.), но его нужно нюхать с осторожностью, так как он способен оживить духов (пол. травники XVII в.). Русалка превратила свою жертву, зашекоченного до смерти юношу, в базилик. Возможно, такова же мотивировка запрета нюхать цветы до Троицы (чернигов.). На Русалчьем Великдене русалка выпитывает у своей потенциальной жертвы, какое растение та держит в руках: мята и петрушка обостряют ее сексуальный аппетит, полынь обращает в бегство (лолтав.). как и формула, упоминающая растения-апотропеи: «Хрен да полынь, плюнь да покинь!» (житомир.). Точно так же одно лишь название чеснока, произнесенное вслух, способно прогнать лешего (рус.). ср. рус. апотропейную формулу: «Чеснок тебе под язык». Чеснок предупреждает гуцула: «Не лупи мене до живого, то я ті збавлю від усього злого» (ВЗ :898/5:170). Как утверждает рус. пословица, «хрен да редька, лук да капуста лихого не пропускают». Эти сильнопахнущие растения не только повсеместно служат апотропеями против нечистой силы, но и помогают избавиться от такого изъяна, как З. изо рта.

Запах как признак чужого. Дурным З. щедро наделяют иноземцев и инородцев. В Болгарии новорожденного натирали солью, чтобы он не потел, когда вырастет, и не вонял, как турок. Болгары считают, что замужняя турчанка особенно дурно пахнет, тогда как в чешском употребляется выражение *smrdí tu jak u cizancí*. Поляки убеждены, что от русского несет водкой, от немца говном, а у француза воняют яйца (ср. также ругательство *Cyganjej rachnie!*). Однако самым устойчивым национальным стереотипом оказывается З. чеснока и лука, издаваемый евреем; поляки утверждают, что «*Zydzi w cudzych krajach nie są tacy śmierdziuszy jak w Polsce*» [В чужих странах евреи не такие вонючие, как в Польше], они обзывают еврея *smródem*, русские — *смердюком*, *вонючим* (смолен.). Рус. эвфемизм «пахнуть луком или чесноком» указывает на «принадлежность к еврейской нации» (Даль 1:434). На Русском Севере считают, что от евреев, как и от турок, пахнет псиной, поскольку они и есть *псы*. (В русской традиции З. становится также и социальным маркером: в «Русской правде» (XI—XII вв.) термин *смерд* (от *смердеть*) имеет значение 'крестьянин, мужик, подданный').

Полесские орнитологические термины *смердючий удод* и *жылоуская зозуля* косвенно подтверждают устойчивость обонятельной характеристики еврея. Дурной З. был послан удоу в наказание за то, что, будучи царем птиц, захотел стать богом (чернигов.).

Вонь приписывают также жужелице (рус. диал. *вонюга*, *вонючка*), сизоворонке (болг. *смрдлива врива*, *Кюстендилско*), сойке, барсуку, хорю (рус. диал. *вонюга*, болг. *смърди како лор* о нечистоплотном человеке), кобыле, козлу и собаке (ср. чеш. *smrdí jak na psi svalbu*). У юж. славян записано следующее предание. В прежние времена люди выгоняли собаку из дома за ее З. Она пошла искать правды у Бога, но он тоже приказал выгнать ее. Тогда она вернулась на землю, намазала себе зад ванилью, и с тех пор собаки обнюхивают друг друга под хвостом и воняют меньше (Славония), хотя о них по-прежнему говорится, что дурной их З. «шибает на сто локтей вглубь».

Лит.: Родосский А. Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии, СПб., 1893:425; СВФ-95:287; СРНГ 5:93; ЖС 1994/2:35; Череп. МРРС:92, Иван.МЭВ:118. ПЭС:60; Серж.113:190; Порр.АСНС:466. Зал.ОрМ:190—197; Аф.ПВ 2:570—571; Добр.СЭС 1:226,393; Бесс. КП 1:16.19; 5:213; Ив.БКА:331,344; Фолклорен еротикон. София, 1993:150—154; Франска Ц. Антикрификт за Богородица и Българската народна песен // Сборник БАН. София, 1940/34:95—97; Anth. 1904/1:289; 1910/7 125 126. Заор.LR: 750; Kolb.DW 52:447.

Г. И. Кабакова

ЗАПРЕТЫ (табу) — система правил, регламентирующих бытовое и обрядовое поведение и хозяйственную деятельность индивидуума и коллектива. Относятся к области обычая, народного права и моральных норм; имеют жесткую логическую и языковую форму и потому могут рассматриваться как особый разряд верований и особый языковой (в определенной степени и фольклорный) жанр. Как правило, запреты имеют двухчастную структуру и состоят из собственно запрета и его мотивировки. Логически, а часто и вербально запрет связан с определенным предписанием, тогда его формула

оказывается трехчастной, например, бел. «когда продаешь корову, не надо передавать ее новому хозяину голой рукой [собственно запрет], иначе не будет плодиться [мотивировка в форме следствия]; надо обернуть руку белой платой [предписание]».

Содержание З. охватывает всю сферу жизни и деятельности человека, его отношения с природой, космосом и особенно — с потусторонним миром, умершими предками и нечистой силой. Вместе с тем отдельные виды деятельности, наиболее зависимые, по народным представлениям, от «высших» или потусторонних сил, особенно богаты запретами. Таковы, в частности, скотоводство (прежде всего пастушеское), пчеловодство, охота, ткачество, строительство дома и др. В области человеческой жизни наибольшее число З. относится к «переходным» и пограничным состояниям и событиям — рождению детей, браку, смерти, болезням. Для некоторых обрядовых комплексов З. являются их главным содержанием (таковы, например, траур, пост, обет и т. п.).

Целью соблюдения З. является предотвращение угрожающих жизни и благополучию людей событий и состояний: болезни, смерти, голода, падежа скота, неурожая, засухи, градобития и т. п. Прагматика З. предусматривает и наказание за нарушение З., и систему искупительных мер (обычно магического характера), избавляющих от опасных последствий содеянного. Рассказы об этом, нередко в жанре быличек, могут заменять собой мотивировку. Например, полес. З. пахать поле осенью в праздник «Чудо» сопровождается быличкой о том, как нарушивший этот запрет мужик вместе с волами окаменел. См. также Грех.

Непосредственным предметом З. (тем, что запрещается) может быть любой компонент бытовой, обрядовой или хозяйственной ситуации: время, место совершения действия, его субъект или адресат (лицо), предмет (объект) или инструмент действия, реже само действие, воспринимаемое как опасное. Однако чаще всего З. касается одновременно нескольких компонентов (например, З. находиться определенному лицу в конкретное время в конкретном месте: роженице после захода солнца выходить из дома и т. п.).

З., обусловленные временем, наиболее многочисленны и строги. К ним относят-

ся в первую очередь календарные З., из коих наиболее общий и повсеместно соблюдаемый — запрет на работу в праздники — полный, когда не разрешается даже топить печь и готовить пищу, или частичный, с уточнением запрещаемых видов работ (например, З. на работу в поле, рубку дров, снование, тканье и т. п.). Сила З. этого типа зависит от ранга и мифологической трактовки праздника; особенно сильны З. в Рождество (святки), в первые три дня Пасхи, в праздник Благовещения и некоторые другие, а также в наиболее опасные, «варовитые» праздники и дни (таковы в полеской традиции дни Варвары, Чудо и др.; у юж. славян вопчьи дни и т. п.).

Строго соблюдаются церковные З. на скромную пищу в посты и особенно в некоторые дни: в Страстную пятницу, в среду и пятницу (см. Пост); в обетные дни; ср. также связанные с постом З. на пение песен, заключение браков, свадьбы и др. К календарным можно отнести и З. есть плоды до определенного срока (например, у русских: есть яблоки до Спаса или ягоды до Иванова дня), купаться до или после определенного праздника (у русских: до вешнего Николы и после Ильина дня), избегать половых сношений в праздники и их кануны и т. п.

Большое число ограничений связано с днями недели; они касаются практически всех видов хозяйственной деятельности к особенно начала работ (первой пахоты, сев, выгона скота, начала строительства дома, сбора урожая, снования, тканья, шитья и т. д.) и заметно варьируют по регионам (например, у юж. славян такие работы избегают начинать во вторник, который считается несчастливым днем, а у вост. славян это лучший день для подобных предприятий).

С соблюдением лунного календаря связаны повсеместные хозяйственные и бытовые З., вытекающие из магической трактовки нового, растущего, полного, убывающего месяца и безлуния («пустых» дней). Например, у поляков соблюдается З. сеять на «новом» месяце (посеянное не уродится), но также и на «полном» (посевы будут «полны» сорняков); в Полесье особенно боятся безлунного времени; сербы избегают устраивать свадьбы на «сходе» месяца и т. п. (см. Лунное время).

В рамках суток больше всего З. относится к ночи и вообще ко времени после захода солнца. Так, по верованиям поляков,

леса» захода солнца не положено: работать в поле, давать что-либо взаймы на дома, особенно молока и молочных продуктов, а также огня; выбрасывать мусор, **сушить** детскую одежду и пеленки во дворе, упоминать в разговоре пчел и т. п. Все эти 3. объясняются верованием в то, что это время принадлежит нечистой силе и опасно для человека.

В структуре народного календаря имеются дни и праздники, когда поведенческие и всеми признаваемые нормы поведения, в том числе 3., перестают действовать, «снимаются», что связано с особым характером времени (таковы, например, **святки**, ночь накануне Ивана Купалы и др., когда разрешается красть, ломать заборы, ворота, когда снимаются ограничения в отношениях между полами и т. п.) или с ритуальным «антиповедением» (таковы ритуальные **бесчинства**, **ряженки**, пародийная часть свадьбы и др.).

Оказавшиеся 3. соблюдаются в случае разного рода неординарных природных и жизненных событий. Например, во время грозы, по полес. верованиям, нельзя есть, сидеть у окна, смотреть в зеркало и т. п. В дни отела коровы, рождения ребенка, в случае, когда в доме покойник, повсюду соблюдался запрет отдавать что-либо из дома (см. Давать взаймы); в день отъезда из дома кого-либо из домочадцев запрещалось мести пол и т. п.

3., обусловленные местом, касаются прежде всего «нечистых» и опасных мест. При строительстве нового дома или хозяйственных построек избегали мест, где когда-то проходила дорога, стояла баня или был сожжен молнией дом, где были найдены человеческие кости, где была пролита кровь, где буйно росли цветы и др. Во время работы в поле боялись отдыхать на меже, оставлять там младенца; у юж. славян запрещалось садиться и тем более спать под одиноко растущими старыми деревьями. Специальные 3. касались поведения человека на кладбище, в бане, на перекрестке, на мосту, возле воды, в лесу и т. д. Так, на кладбище не позволялось рубить деревья, рвать цветы, считалось опасным есть плоды с деревьев, растущих на кладбище, вносить в дом что-либо с кладбища, особенно землю; в бане нельзя было громко говорить, смеяться, есть, входить в нее в праздничные дни, чертить на ее дверях кресты. Сербы остерегались наступить на «сугреб» — место,

где собака, кошка, курица или др. животное своими лапами гребли землю; избегали места, где рубят дрова, особенно в вечернее и ночное время; боялись оказаться там, где водили хороводы мифические существа вилы и т. п. Но и для «своего», «чистого» пространства были предусмотрены определенные правила и 3. Так, в доме строго запрещалось находиться в шапке, свистеть, сквернословить, выливать в запеченный угол грязную воду; нельзя было рубить топором на пороге, сидеть на нем, передавать что-либо через порог. Опасением осквернить святое место объясняется запрет входить в церковь женщинам в период месячных или после родов, участникам святочных ряжений, пока они не прошли обряда очищения; так же мотивируются многочисленные 3., касающиеся домашнего очага, сельского источника и других мест.

Бытовые и ритуальные 3. должны были соблюдать лица, находившиеся в особом физиологическом состоянии (беременность, послеродовой период, месячные у женщин, бесплодие, болезнь), либо некоторые половозрастные группы и лица определенного семейного статуса (например, девушки не должны были участвовать в праздновании родни; незамужние, разведенные и вдовы не допускались к печению свадебного караваея и т. п.). У всех славян строго соблюдалась 3. на брак между лицами, состоящими в кровном, ритуальном (кумовство, побратимство), «молочном» родстве, иногда также между однофамильцами, семьями, почитаемыми одним святого (у сербов). В целом значительно больше 3. должны были соблюдать женщины, особенно у юж. славян, где им запрещалось переходить дорогу мужчинам, в определенные дни прикасаться к мужской одежде, готовить пищу, кормить скот и т. п. Многим ограничениям и 3. были подвержены представители некоторых профессий и занятий (пастухи, гончары, мельники, кузнецы, плотники, пчеловоды и др.), а также лица, исполнявшие некоторые «вредоносные» обрядовые функции (обмывание и обжаривание покойника, копанье могилы и т. п.).

Значительное число ограничений и 3. соблюдалось при выборе лиц на определенные обрядовые роли: например, для участия в ритуальном **оплакивании** села не допускались мужчины; в **колядовании** не могли участвовать беременные (иногда, наоборот, бесплодные) женщины; в группы **волочебни-**

ков запрещалось включать девушек и детей, а в «русалийские» и «калушарские» группы у юж. славян — вообще женщин; в кумовья **избегами** приглашать неженатых; женщинам «продуктивного» возраста не разрешалось заготавливать целебные травы и т. п.

Большое число 3. распространялось и на исполнителей обрядовых ролей и участников обрядов, особенно свадьбы, родин, похорон. Так, **молодые по дороге к венцу** должны были сохранять молчание, не смели оглядываться, **смотреть друг на друга** и т. п.; до них нельзя было дотрагиваться во время венчания, проходить между ними в церкви (см. **Венчание**). В серб. обряде «слава» хозяин не имел права сесть и должен был во все время застолья угощать гостей **стоя**; женщина не могла быть главой «слава» обеда: если у нее умер муж, застолье возглавлял ее сын, даже малолетний. Правила, регламентирующие поведение гостя и хозяйна, покупателя и продавца, пастуха и хозяина скота и т. п., включали многочисленные 3., так же, как и правила этикета в целом.

Особая группа 3. касается **отношений человека с животными и растениями**. У всех славян существовали 3. убивать некоторые виды животных и птиц (ласку, лягушку, змею, аиста и др.); нарушение таких 3. грозило самыми тяжелыми последствиями: смертью самого нарушителя или его близких, стихийными бедствиями и др. несчастьями; у сербов охотники должны были совершать специальные искупительные магические действия, предотвращающие губительные последствия убийства животных, даже таких хищных, как волк. Считались опасными и избегались контакты с некоторыми животными: нельзя было смотреть на домашнюю змею (серб.), допустить, чтобы змея, волк, заяц перешли дорогу человеку; нельзя было пренебрегать запретами, относящимися к «звериным» праздникам и дням волчьим, змеиным, медвежьим (особенно у юж. славян). Подобные 3. касались и деревьев: многие из них, особенно «святые» (часто старые дубы) и, наоборот, «нечистые» (орех, бузина, боярышник и др.) нельзя было срубить и даже рубить их ветки, надрубать ствол; некоторые деревья запрещалось сажать возле дома (у сербов часто орех); не разрешалось вносить в дом и жечь в печи дерево, сожженное молнией; на плодородное дерево нельзя

было влезать женщине во время месячных; лицо, занимающееся прививкой деревьев, не должно было подходить к покойнику и т. п.

Большое число 3. относится к изготовлению и использованию бытовых предметов, особенно орудий ткачества. К веретену, берду, нитам и др. частям ткацкого станка в определенные дни и праздники не только было запрещено прикасаться, но даже **видеть их и говорить о них**; строже 3. соблюдалась при передаче предметов другим людям; подобные 3. касались подойника, цедилки и др. «молочных» предметов. В некоторые праздники, поминальные (а также «волчьих», «мышьиных») дни запрещалось пользоваться острыми, колющими и режущими орудиями, такими как нож, топор, вилы, ножницы, игла и т. п., чтобы не навредить душам предков и магически защитить скот от волчьих зубов. Осторожного обращения требовали и др. предметы обихода, по отношению к которым соблюдалось **разнообразие 3.**: например, веник, сито, решето, валец для стирки белья, печная утварь и подобные.

Подробно разработанная система 3. касалась еды, особенно хлеба и некоторых обрядовых блюд. Ср. запрет класть хлеб верхней коркой вниз, резать непечатую буханку после захода солнца, доедать чужой кусок, ронять крошки на пол и т. п.

Особые 3. соблюдалась при уничтожении вышедших из употребления старых бытовых (ложка, веник, изношенная обувь и т. д.) и ритуальных (икона, вербовые ветки, веник, лечебные травы и т. п.) предметов; многие из них нельзя было выбрасывать, некоторые нельзя было сжигать, а нужно было закапывать в землю, сплавлять по воде и т. п.

В определенных ситуациях могли подвергаться запрету самые привычные повседневные и необходимые действия, такие как есть, пить, смотреть, говорить, мыться, расчесывать волосы, топить печь, готовить пищу, ходить по воде, спать, вступать в половые контакты и т. д. Однако существуют, по народным представлениям, особенно опасные действия (к ним относятся кручение, витье, завязывание узлов, плетение, шитье, прядение и т. п.), которые даже вне сакрального и «нечистого» времени обставлены множественным запретом. Мифологически осмысляются, считаются опасными и в известных случаях запрещаются также побелка хаты и печи, метение, волочение по земле, измерение (напри-

мер, роста человека), пересчитывание (голов скота, летящих птиц и т. д.) и др.

Языковые *З.* («табу слов») могли быть полными (например, молчание) и частичными. В защитных целях могли подвергаться *З.* многие речевые акты: в определенных ситуациях запрещено здороваться (например, при севе; в доме, где находится покойник и др.), отвечать на приветствие, вообще «отзываться», благодарить (например, знахарку после сеанса заговаривания). Сильным запретам подвержена брань и проклятия (особенно адресованные детям). В некоторые дни (праздники) запрещалось упоминать волка, змея, демонологических персонажей (прежде всего черта). Многими *З.* окружено употребление личных имен: настоящего, полученного при крещении имени ребенка до определенного, иногда весьма большого, срока, особенно в семье, где «не держатся» дети; у юж. славян часто жена вообще не имела права произносить личного имени мужа и его родственников (см. *Имя*).

В основе *З.*, составляющих общий фонд слав. верований, зачастую лежат одни и те же механизмы, логические схемы, ассоциации и символические обличения, раскрываемые в мотивировках.

Несоблюдение *З.* влечет за собой, по народным представлениям, наказание для нарушителя и для всего социума, иногда оно даже может вызвать и стихийные бедствия (например, умерщвление и погребение в земле незаконнорожденного ребенка может вызвать град, непрекращающийся дождь; «нечестность» невесты может пагубно отразиться на скоте и т. п.). Чтобы этого избежать, в случае несоблюдения *З.* нередко принимают превентивные искупительные меры, прибегают к жертвоприношению или обману. По серб. обычаям, кары за нарушение *З.* рубить священное дерево можно избежать, если на пне, оставшемся от него, обезглавить курицу тем же топором, каким было срублено дерево. В вятском обряде «троецкыплатница», в котором запрещено было участвовать мужчинам, в случае, когда мужчина допускался, ему повязывали бабий платок, символически превращая его в женщину, или завязывали глаза, что означало, что он отсутствует (Зел.ИТ 1:122). В Полесье нарушившие *З.* на прядение, шитье или мотание ниток в святки, могли предупредить опасные последствия, совершив специальный

обряд «рассекания веника», которым символически уничтожались все незаконные и греховные действия (см. в статье Веник). Наконец, при наступлении неблагоприятных последствий сельское общество могло само применить санкции к нарушителям, например, в случае засухи ломали и обламывали водой заборы, поставленные, вопреки запрету, до Благовещения; вырывали из земли труп самоубийцы и бросали его в воду или поливали его могилу водой и т. п.

Лит.: Зеленин Д. К. Сезонные запреты (табу) у восточных славян и их соседей // Арх. РАН. СПб. Фонд 849, ин.1, д.310; Чернов И. А. О семiotике запретов // ТЭС 1967/3:45-59; Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством // ИЭС:225-245; Даснышевский И. А. Запреты в практике карпатских овецодов // СБФ:84:256-276; Зел.ТС; Укр.ФФ; Was.1PF; Band.1TKS.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

ЗАПУСКИ - см. *Заговенье*.

ЗАСЛОНКА — металлическая доска, закрывающая устье печи; в народной культуре вост. славян ассоциируется с предметами и локусами, отделяющими «свое» пространство от «чужого», прежде всего с дверью, окном, порогом, воротами и др. Этим объясняется двойственность значений, приписываемых *З.* в обрядах и верованиях.

З. связана с печью как центром дома и символизирует принадлежность к «своему» пространству, его устойчивость и неотъемлемость. В скотоводческой обрядности имеет место кормление скота с печной *З.* с целью приобщения, привязывания его к дому и двору. В Архангельской губ. при первом выгоне скота хозяйка кормила корову хлебом с печной заслонки, чтобы корова каждый вечер возвращалась домой. При этом хозяйка говорила: «Как этот заслон в каждую ночь стоит на своем месте, так бы наша коровушка Пеструнюшка в каждую ночь стояла в нашем дворе» (КГ:170). В Курской губ., приведя в дом только что купленную корову, хозяйка давала ей с заслонки

хлеб-соль и приговаривала: «Как заслонка от печи не отходит, так и ты не отходи от двора». В Калужской губ. при покупке лошадей ее кормили хлебом с печной З., произнося при этом: «Не уходи, лошадушка, будь при нас так же неотлучно, как заслонка» (ТА, д. 523, л. 15). В России и Белоруссии на З. ставили недавно купленную или принесенную в дом кошку, поросенка, курицу, цыпленка, обливали им лапы водой, «шобы вин не утыхау ныкуда, шоб так глядиу дому, як той заслон каля пачсы стоить» (ПА, брест.). В Архангельской обл. в Страстной четверг корову закармливали на рассвете с З., положив хлеб на ее внутреннюю сторону. «чтоб заслон все летушко скрывал коровушку».

Вместе с тем, в приметах и гаданиях З. воспринимается чаще как граница, приближение к которой чревато опасностью, потерей достатка и одновременно — открывает перспективы контакта с иным миром. Повсеместно считалось, например, что если каша в печи вытечет из горшка и упадет ближе к З., то в хозяйстве будет убыток, а если в глубь печи — прибыль (ср. аналогичные приметы, связанные с метением дома от порога и к нему, с направлением дыма или пламени свечи от двери или к ней и т. п.). З. использовалась и в девичьих гаданиях о замужестве. Обычно вечером в Сочельник девушка выносила на заслонке мусор во двор, становилась на нее и так «гукала Долоу», прислушиваясь к ночным звукам: туда, откуда залаяли бы собаки, ей и суждено было выйти замуж (ср. слушание звуков в гаданиях у колодца, на перекрестке и в др. пограничных локациях).

В в.-слав. мифологии труба печная традиционно представлялась путем, связывающим жилище человека с «тем светом». Поэтому в повседневной жизни в охранительных целях рекомендовалось держать заслонку закрытой. Это правило особенно строго соблюдалось в некоторых критических ситуациях. Так, во время грозы принято было обязательно закрывать двери, окна и З., иначе черт или другой нечистый дух влетит в дом. Широко известно также обыкновение закрывать печь заслонкой, когда кто-нибудь из домочадцев отлучается из дому надолго, «чтобы человеку повезло в дороге», «чтобы дорога была удачной», «чтобы домой вернулся» и т. д. По-видимому, открытая печная труба в этом случае

обозначала дорогу на «тот свет», а ее закрытие заслонкой гарантировало человеку благополучное возвращение домой, помогало избежать смерти.

Устье печи в символическом плане отождествлялось со ртом человека, поэтому в обыденной жизни печь закрывали из убеждения, что иначе после смерти у покойника «рот буде роззявлен» (ПА, литомир.). То же правило — держать печь закрытой — мотивировалось иногда необходимостью «закрыть» рты сплетникам и болтунам: «заслони печь, а то на тебя будучь разяуляца, стануц балакаць, сварица» (ПА, гомел.).

В то же время в в.-слав. магии широкую известность получило и ритуальное откровение заслонки. На Волыни, например, во время свадебного пира хозяева открывали печную З., чтобы гости охотнее ели за праздничным столом. Характерное для обрядов и верований уподобление печи женскому лону проводилось использованием З. в родинной и свадебной обрядности. Для облегчения родов роженице повсеместно давали пить воду, слитую с печной заслонки, открывали заслонку (как и двери, окна) при тяжелых родах, а в Калужской губ. ставили роженицу на З. и заставляли плясать на ней. В Поволжье во время свадебного пира дружка и женщины под пение эротических песен торжественно снимали с печи З., что должно было способствовать дефлорации и одновременно — обозначало ее. На в.-слав. свадьбе было популярным также кормление молодых с печной З. С другой стороны, при тяжелом поносе человека сажали на З., положенную поперек порога, как бы «запирать» его болезнь (укр.).

На Русском Севере и северо-востоке З. как металлический предмет, постоянно связанный с огнем (наряду с кочергой, лопаткой для ульев и др.), в качестве оберега подкладывали под порог хлева при первом выгоне скота в поле, чтобы корова обязательно переступила через нее.

Наряду с другими предметами печной и домашней утвари (кочергой, сковородой, сковородником, косой, ухватом и др.) З. использовалась для создания ритуального шума — главным образом в обрядах, отмечающих заключительный этап того или иного праздника и нередко символизирующих его изгнание или проводы. Подробный «оркестр» сопровождал шествие ряженых в пос-

ледный день масленицы (ярогод.), шутовскую трагестийную «свадьбу», навещавшую родственников невесты по окончании настоящей свадьбы (перм.), шестине участниц помочей с украшенным снопом по завершении жатвы (орлов.) и т. п. С помощью битья в З. изгоняли из дома блох и тараканов — их выносили на З. через дорогу и возвращались домой, аэня в З. (ю.-рус.).

В некоторых старообрядческих согласиях, где игра на музыкальных инструментах считалась грехом, принято было «играть» на некоторых металлических и деревянных предметах домашней утвари — ложках, пилах и заслонках, по которым ударяли ножом. Под такую музыку на свадьбах и помочах исполнялись плясовые песни.

З. иногда выступала в роли вспомогательного ритуального предмета. В частности, на ней разводили небольшой костер или огонь в тех случаях, когда это необходимо было сделать дома (например, на русском северо-востоке в Страстной четверг). Через такой символический костер перешагивали взрослые, переводили или переносили детей и окуривали дымом от него весь дом.

Липс.: Зел.ИТ:253,254,258; Журнал.ДС.78,79, 108; ПЗП:255; СБФ-81:148; СЭ 1985/5:37; Мор.Слет.ПК:189; РСев-92:66; ТОРП:246-247; Лог.МКЭ.30; РСФНК.23; Никитф.ППП:51; Ром.БС в:325; па.

Т.Л. Агапкина

ЗАСУХА — в народных представлениях стихийное бедствие, посылаемое людям свыше за грехи; может быть также вызвано злокозпными действиями демонов или колдунов, «запирающих дождь». По болг. верованиям, З. наступает и в случае, если св. Илья, заведующий небесной влагой, разболется и не сможет «водить облака» (Марин.НВ:29).

Главной причиной З. считается «осквернение земли» погребением нечистых покойников — самоубийц, утопленников, висельников и т. п., которых «земля не принимает». Отсюда такие способы магического прекращения З. и вызывания дождя, как разрушение могилы, выбрасывание трупа в воду, вырывание креста и бросание его а воду, поливание могилы водой, известные

всем славянам. См. Дождь. По всрованиям вост. славян, заложенные покойники и особенно утопленники и онойцы страдают неутолимой жаждой и высасывают всю влагу из земли на огромном расстоянии от могилы (Зел.ВЭ:354); если же их могилы полить водой, то они вызовут дождь (урал.). В Полесье особенно опасным считалось погребение на кладбище висельника. В Болгарии причиной З. считали погребение утопленника, неоплаканного покойника, а также попадание дождя в могилу, т. к. это могло «закопать дождь» (Пир.:415, Доб.:345). Поэтому старались не копать могилу заранее, а в случае сильного дождя даже откладывали похороны. По полесским представлениям, З. могло вызвать погребение «необычного» покойника (ПА, Тонез Гомельской обл.). Сербы Кордуна верили, что З. мог вызвать «связанный» покойник, т. е. тот, кого похоронили, не развязав на нем всего, что завязано (пояс, шнурки на руках и ногах и т. д.), а также «сухой» покойник, т. е. похороненный необычным (Раск. 1998/91-92:81-82).

Засухой, по убеждению болгар, наказываются самые тяжкие преступления против «родового закона» — кровосмешение (инцест), братоубийство, рождение внебрачного ребенка, нарушение супружеской верности и т. п. (Шлов.:279, Доб.:345). В Страндже в случае продолжительной З. старые женщины (чаще вдовы) шли к согрешившей девушке, вели ее к реке или источнику и обливали водой (Странджа:220).

Но и менее тяжкие грехи и проступки могли, по народным представлениям, вызывать З. Причиной бездождия могло стать нарушение запретов, связанных с землей. Согласно верованиям, земля «спит» от Воздвижения (14/27.IX) до Благовещения (25.III/7.IV), и прикосновение к ней в это время недопустимо: нельзя копать, рыть ямы, вкапывать столбы и т. п. Сооружение заборов, оград и построек весной, до Благовещения, приводит к «загораживанию дождя» летом. Поэтому в случае З. такие постройки разрушали, чтобы «освободить» дождь. Подобным образом нарушение запрета на ткаческие работы (снование, прядение, тканье и др.) могло привести к З., т. к. работающая в неурочное время могла «засновать дождь». Если такой грех раскрывался, то во время З. обливали водой пошнущую в нем женщину или ткацкий ста-

нок, который могли даже вытащить из дома и сломать (Полесье). Нельзя было до Благовещения вывешивать на дворе основу (полес.), оставлять в доме недотканые кросна (Пасв.:279), т. к. все это грозило З.

Магическая связь огня, очага, печи с З. (небесным огнем) лежит в основе представления о том, что печь хлеб, жарить что-нибудь в праздник Благовещения — грех, влекущий за собой З.: «будет так печь, как печется на сковороде» (Полесье). Болгары в окрестностях Тырнано считали, что виновником З. может быть тот, кто складывал печь или мазал ее в период между Пасхой и Юрьевым днем (СБНУ 1900/16-17:224). При затяжной З. такую печь поливали водой или вовсе разрушали (Кап.:237).

Опасность засухи могла исходить от невесты: когда ее выводили из дому, ей набрасывали на голову покрывало, чтобы ее взгляд не упал на поля, что грозило засухой (болг. пловдив.). Жители Силезии и Великопольши считали, что З. может навредить на округу роженица, не совершившая в церкви положенный очистительный обряд через шесть недель после родов (Bieg.MD:115).

В вост. Сербии засуху объясняли тем, что на округу опустился змей, считавшийся предводителем туч, и пока он не улетит, З. не прекратится. Для вызывания дождя совершались специальные ритуалы «изгнания змея» (Миц.ЖСС:126). См. Дождь.

З. могла быть наслана особыми приемами вредоносной магии. У русских виновницами З. считали ведьм, которые могли красть дождевые тучи или отгонять их от полей своим передником (РДС:65). Крестьяне Купянского у. Харьковской губ. верили, что ведьма может превратить тучу в лягушку, посадить ее в горшок и держать в своей хате под печью, и пока туча-лягушка сидит у ведьмы в горшке, небо будет безоблачным, и не будет дождя (УНВ:484—485). На Черниговщине полагали, что пастухи собирают дождевую воду в горшок и держат ее под печью, чтобы не мокнуть под дождем; поэтому во время З. пастухов обливали водой (Грипч.ЭМЧ 1:12)

У юж. славян виновниками З. часто считаются кирпичники, черепичники, горшечники, строители, которые имеют дело с глиной и огнем и заинтересованы в ясной погоде для скорейшей сушки своих изделий. Согласно верованиям, эти мастера, чтобы

предотвратить дождь, закапывают в землю какое-нибудь животное — осленка или кошку (иногда ногами кверху). Для противодействия этой магии у них крали кирпичи, черепицу или горшки и бросали их в воду.

Для предупреждения З. соблюдалось множество других предписаний и запретов. Например, кукурузные початки, очищенные от зерна, обыкновенно бросали в огонь, но если зерна предназначались на семена, то делать это запрещалось, т. к. их сжигание грозило летней З. (серб.); в то время, когда созревает урожай, соблюдали запрет на половые сношения во избежание З. (болг. гребенцы). Совершались также специальные превентивные обряды вызывания дождя.

Лит.: см. в статье Дождь.

С. М. Толстая

ЗАТМЕНИЕ солнца или луны — природное явление, которому в народной традиции приписывается отрицательное воздействие на людей; объясняется преимущественно злокозными действиями демонов; нередко воспринимается как Божья кара за грехи людей или как предвестие бедствий (войн, голода, мора и т. п.), ср. Землетрясение.

Представления о столкновении Солнца с Месяцем как причине З. известны украинцам и полякам: считается, что месяц «влезает» на солнце (пол. Замойское; Пильское); ночное светило «дерется» с дневным (укр. Вольпи. губ., пол. Хелм); послужив некоторое время, солнце и луна «меняются», при этой «смене» они могут столкнуться и упасть на землю, отчего произойдет светопреобразование (укр. Винниц. у.). Единичные свидетельства изредка встречаются на олав. Юге: в Отоке (Славония) полагают, что З. возникает вследствие драки между светилами; З. солнца наступает, если побеждает месяц, и наоборот.

З. может быть результатом нападения вредоносных демонов на небесные светила (с.-слав.). Мифические существа якобы пожирают месяц или солнце (ср. серб. диал. обозначения З., связанные с глаголами «есть», «схватить»: *једи се сунце, месец; џвати се сунце, месец*). Эти действия приписываются мифическому персонажу

вакколак (рус., укр., с.-в.-болг., серб., черногор.), что засвидетельствовано еще в серб. Номоканоне по списку 1262 г.: «**вакколаци** доуноу изадоше или санце» (Nied.SS:43—45), змееподобным летающим демонам, драконам (чеш., пол., укр.-карп., серб.), животным — волку (гуцул.), псу (в.-серб.), в том числе, мифическим, например, шести-палым волку, вепрю, быку (в.-серб.), нечистой силе, «злым духам» (рус., серб., черногор.). По верованиям из Тимокской Краины (в.-серб.), З. наступает, когда некий дракон «по имени **арколак**» хочет проглотить солнце. В Хомолье (в.-серб.) полагают, что во время З. месяц претерпевает страшные муки, так как со всех сторон то в облике людей, то в облике животных с шестью пальцами на него нападают **але** (см. Хала). По поверьям украинцев Закарпатья, З. происходит, когда солнце поедает летающий змей **шаркань** или «его хвать **крялати** **вовакулаки змели**» (Чуб.ТЭСЭ 1/1:13). В зап. Сербии полагают, что З. вызывает огромная змея (**вмижурина**), хватаящая солнце, отчего оно все краснеет, обливаясь кровью. Когда солнце вновь появляется после З., говорят, что она не смогла его съесть полностью. Связь **змен** с З. отмечается в пол. поверьях: змея или дракон «пожирают» месяц (варм.-маз.); убитые и оставленные на солнцепеке уж, змея или другое пресмыкающееся вызывают З. (Галиция); греющиеся на солнце змея или уж вызывают «болезнь» солнца, отчего происходит З. (р.-н Таришбжега).

Нередко считается, что З. происходит оттого, что мифологические персонажи **закрывают**, **заслоняют** собой небесные светила. По пол. поверью, З. возникает тогда, когда летающий змей прикрывает собой солнце. Мотив змея-дракона, готового заслонить (или поглотить) солнце встречается в изобразительном искусстве: на болгарских церковных фресках и др. (Георг.БНМ:22). На болгар.-серб. пограничье (Вране, Самоков) говорят, что З. происходит во время битвы между св. Ильей и дьяволом, закрывшими своими спинами солнце. У поляков окр. Лодзи считается, что месяц заслоняют иные небесные тела или тучи.

З. может быть результатом кражи солнца или месяца, приписываемой ведьмам, колдунам-чернокнижникам, дьяволу. По рус. поверью, З. случается от того, что «злой

дух скрадывает свет Божий и впотымах ловит христиан в свои сети» (Даль 1:648). Черногорцы полагали, что З. вызывают дьяволы, захватывая в плен небесные светила. У зап. и вост. славян считается, что ведьмы и колдуны с помощью магических действий могут вредить небесным светилам, вызывая их З. По карп. и ю.-слав. представлениям, светила похищают с неба ведьмы, отчего происходит З. Преимущественно в Болгарии распространены поверья о том, как **ведьмы маговасници** «сваливают» месяц (реже — солнце) на землю и «выдаивают» его, как корову (**свалиена на Луната, Слънцето**). См. Луна.

При угрозе З. предпринимались **защитные** действия с целью отгона от светил опасных демонических персонажей (дьяволов, волка, **арколака** и пр.), в основном, создание шума — стрельба из ружей, громкие крики, стук и звон посуды и металлическими предметами (черногор., серб., макед., болг., гуцул.). Например, в Шумадии (ц.-серб.) при З. солнца или месяца говорят, что нужно разогнать «хал», для чего стреляют из ружей в направлении светила, звонят в колокола, колокольчики для скота, стучат кастрюлями и т. п.

З. рассматривается и как Божья кара за прегрешения людей, напоминание людям об их несправедных поступках. По укр. народно-православным представлениям, Бог допускает З. для покаяния и исправления людей, давая им возможность почувствовать тяжесть («гъму») их грехов. Представляя солнце в образе мужчины, а луну — женщины, жители Подольской губ. считали, что светила закрывают свои лица руками, чтобы не видеть людских грехов.

Как опьянение месяца **кровью** людей вследствие происходящей где-либо кровопролитной войны, объясняют З. в сев. областях Белоруссии. В с.-вост. **Великопольше** считается, что З. луны вызывает упавшая на нее кровь.

З. луны и солнца ~ это знамение конца света, предвестник бедствий — войны, эпидемии, болезней, мора, голода, неурожая, пожара, наводнения, гибели державы или царства и других крупных потрясений (ю.-слав.). Нередко эти природные явления привязываются к конкретным событиям и **национально-исторической** ситуации. Так, у юж. славян З. солнца счита-



«Колдунья морочит людей, говоря, что „свалит“ месяц с неба и выдот его».

Роспись церкви св. Архангела Михаила (с. Лешко, Благоевградский округ, Болгария), XIX в.

лось знаком поражения сербов и болгар от турок, гибели христианства, в то время как 3. месяца сулило гибель туркам. В макед. областях верили, что 3. солнца предвещает гибель христианского владыки, а 3. месяца — властителя иной веры. В Герцеговине полагали, что 3. солнца несет беды в течение года христианам, 3. месяца — туркам. В «Слове о полку Игореве» 3. солнца оказывается в ряду символических знамений несчастного конца похода.

Во время 3. крестьяне Владимирской губ., чтобы избежать беды, надевали чистое белье, зажигали пасхальные свечи и окуривали себя ладаном. На Витебщине полагали, что если солнечное 3. застанет человека или животное в открытом поле, то вряд ли они проживут больше года. По верованиям зап. славян и словенцев, 3. вредно для здоровья людей и скота, поскольку в это время с неба падает некая пыль, заражающая воздух. При 3., как полагают поляки, следует

спрятаться под крышу, загнать в помещения скот, закрыть колодцы, чтобы *zastenie (sta)* на них не пошло и не оравило бы все вокруг. Падающая с неба во время 3. отрава или зараза якобы черная, как смола, вдохнуть ее опасно (великопол. силез. *серада*); она вызывает болезни и смерть людей (*пол*). По мнению словенцев, во время 3. месяца с неба падает «струя», от которого нужно закрывать колодцы с водой. Вместе с тем, у зап. и юж. славян существовал обычай специально выставлять во время 3. посуду с водой. Это делали с целью защиты от 3., например, чтобы «напоить» небесные светила (ср. мотив «выпивания», «высасывания» солнцем или месяцем земной жидкости; выставление ночью посуды с водой в качестве оберега ребенка от «кровожадного» месяца и под.). Чехи при 3. освящали в церкви воду и смотрелись в нее. Сербы Лесковацкой Моравы избегали смотреть в сторону солнца за все время 3., что-

бы не ослепнуть, но наливали в миску воду и наблюдали за З. через отражение в воде (обычай известен и в других серб. областях). Воду, специально налитой для этой процедуры, приписываются магические и целебные свойства. В Хомолье (в. серб.) ворожеи опускают туда острую пластинку («бритьвочку»), сделанную на св. Варфоломея из правого рога вола, и, пока продолжается З. (*једеме*), шепчут три раза: «Как тебе, Божье светило, не могут ничего сделать дьяволы и „алы“, так не может никакая болезнь ничего сделать тому, над кем будет занесена эта бритвочка. Усилися, месяц! Окрепни, месяц! Освети ее [бритьву], месяц!» Когда месяц снова появляется на небе, бабы крестятся три раза и вынимают «бритьву» из воды; посуду с водой оставляют до рассвета на крыше дворовых построек, а утром выливают под плодовое дерево. «Бритьву» носят целый день под мышкой, а затем зашивают в пояс и не снимают до смерти, полагая, что она «усилена, закалена и освещена *мескдем*», поэтому излечивает от самых тяжелых болезней (Милос. СОСХ:397—400). В окрестностях Крушевца (ц.-серб.) водой, в которой отражается «поедание солнца дьяволами», замешивают булочку и пекут ее на камне над отверстием, куда сажают живую змею. Если после этого змея уплывает из села, то считается, что «болезнь ушла из села». в противном случае следует откусить от булочки, чтобы болезнь не пришла в дом. В других серб. областях во время З. в лечебных целях берут из-под правой ноги землю и добавляют ее в питье больному, замешивают на слюне и муке крошечную булочку, которую затем растворяют в воде для больного, и т. д.

Лит.: Плотникова // ЖС 1997/1:6-7; Ni Brzegowska S. Ludowe wyobrazenia o zabieciu ksztyca // Twórczość ludowa 1992/1—2:36—38; Мовз. KLS:182,274,460—462; Ар.ПВ:112; Тър.ПВП 1:39—47; Ков.НАМ:35—36,46—47; Гура СЖ:124,286; Чул.АРС:197—198; Никиф.ППП.219; Бул.УН:197—198; Волк.ЭОУН:604; Дау.ЭСП:41; БМ:141; Марин.НВ:34; Бор.ЖОАМ:555; СМР:309; Вук.СК:457; Рај.СДЉ:99; Sst 2:554; SSSL 1/1:156—157,201—202; Świąt.LN:543; Nah.CLP:211; Hol.NP:369.

А. А. Плотникова

ЗАУМЬ — разновидность ритуальной речи, представляющая собой бессмысленный набор непонятных, искаженных слов, обычно ритмически организованных и зарифмованных. З. часто имитирует иноязычную речь. З. используется в сакральных и магических ситуациях: для общения с потусторонним миром, для передачи речи нечистой силы, как способ обозначения сакральных понятий, а также для коммуникации с животными, маленькими детьми, иностранцами, т. е. с «не-людьми» или «не вполне людьми». С З. тесно связана глоссолалия — говорение на иностранных, «непонятных» языках.

З. встречается в различных жанрах народной культуры, чаще всего в лечебных и любовных заговорах. Согласно хорв. легенде, человеку, который стал первым на земле врачом, свыше была сообщена молитва, основанная на Э.: *Anto Volo Vopiranto, Anto santo velepranto, Anto sigo preporivo...*

В заговорах и апокрифических молитвах, построенных на перечислении имен нечистой силы, болезней или опасных животных, З. используется как способ замещения «опасных» имен, а также как способ наиболее эффективного воздействия на демонов: «Пошли ко мне на помощь рабу своему часть бесов и дьяволов: Зеследер, Пореастон, Коржан. Ардун, Купалеллака...» (рус. любовное заклинание XVIII в.) или: «Сарири, цуфа, ломаника, путиха, борота, марта, кванна, дунай» — заговор от укуса змеи (с.-рус., Данилов В. В. Кадниковский у. Вологодской губ. // Север. Вологда, 1923 Кн.3—4:352), «аза, мора, садри» (з.-укр. заговор от укуса змеи, Верхр.ГЛЛ:401).

Э., как и глоссолалия, характеризует в быличках и поверьях язык нечистой силы и, наряду с хромотой, кривизной, слепотой и др. физическими недостатками свидетельствует об ушербности, неполноценности демонов, их неспособности говорить на нормальном человеческом языке. Карлики одно слово выговаривают с начала, а другое — с конца, перемежают речь немецкими фразами, а некоторые человеческие слова заменяют своими (*ауж*), леший способен только повторять за людьми концы произнесенных ими слов (с.-рус.), русалки поют на своем языке (полес.). Фрагменты З. часто обрамляют или начинают речь демонов, которая в своей основной части соответствует нормам языка: з.-укр. духа, происходя-

дше из некрещеных детей, поют: «Нор! Сур! Водaj mata piermiazszelena, Szczo ja chodzli nechreszczelena. Нор. Сур». Рус. домашней начинает свою речь словами «хынь, хынь»: «Хынь, хынь, хоть бы худую, да пегую» (о лошади). Обращаясь к людям с просьбой одолжить им квашню, луж. карлики говорят: «Wagi-wigi, korytko robzyce'o. klzb urjac» [Ваги-виги, одолжите корытце, чтобы испечь хлеб]. Этот же прием встречается и в др. случаях, например, в бел. заговоре на тушение пожара: «Гок-гак, миряновая мать, Присвятая Анна, ни рудай на авин пламя».

В народном театре 3. характерна для речи «потусторонних» персонажей и инородцев. В чеш. пьесе «Pra o sv. Doroteji» черт произносит: «Hola, hola, tramtaryje...» (Zibrt VCh:182) или: «Fitum, titum, trum trum... Vz...» (Zibrt VCh:189). В бел. вертепе с помощью 3. оформляется речь цыгана: «На ковердо вердо на чечерже...» и еврея: «Ой, щир, мир, стейлем, бейлем» (Шейн МИБЯ 3:150,157).

В о.-слав. традиции известны письменные формы 3., некоторые из которых ведут свое начало от каббалистических заклинаний и применяются в качестве амулетов от лихорадки, бешенства и др. Написанные на бумаге заговоры носят на теле, прикладывают к больному месту, съедают, сжигают и пр. Наиболее известны среди них т. н. «Сатор»-формула, или «печать царя Соломона», и «Абракадабра», которые часто функционируют в сильно разрушенном и измененном виде. Канонический вид «Сатор»-формулы представляет собой магический квадрат — акростих-палиндром, состоящий из слов: «Сатор Арпо Тенет Опера Ротас» [Сеятель Арпо содержит колеса со старанием], все строчки которой читаются как по вертикали, так и по горизонтали. Разрушенные формы этого текста лишены структуры таблицы и пишутся в строчку, превращаясь в заговоры, построенные на перечислении имен.

Формула «Абракадабра» основана на идее уменьшения и имеет вид усеченной колонки, в конце которой от всего слова остается только одна буква. По этому же принципу построены другие формулы-амулеты, например, записанный на бумаге заговор от лихорадки, который носят в ладонке: «Абриколаж, бриколаж, риколаж» и т. д. (рус.) или «Авраам, Браам, Раам, Аам» и т. д.

(укр.), «Рапесенд, Рапесен...» (серб.) и др. Этот же прием используется в речи рус. хлыстов во время их религиозных радений: «Михайло, ихайло, хайло, айло, ло, о».

Письменные заумные формулы подробного типа часто исполнены в виде геометрических фигур — креста, ромба, треугольника, пентаграммы, слова в них соединены крестиками. Часто письменные формы 3. сопровождают кодифицированные молитвы, например, «Отче наш» или «Живий в помощи...».

Элементы 3. используются в загадках для шифровки загадываемого объекта, ср., к примеру, в.-слав. загадка о ласточке: «Шитовало-мотовило по-немецки говорило, по-испански лепетало» (мотовило — производное от *мотать* ассоциируется с быстрым полетом ласточки). 3. встречается в детских считалках чаще всего как искажение слов чужого языка (например, рус. считалка «эне бене рекс...» является искажением немецких слов). 3. часто встречается в различных тайных языках (см. Языки тайные) — воровском, профессиональном аргю, в языке нищих, в школьных языках для сокрытия смысла речи от посторонних.

Основные способы создания 3. универсальны для текстов всех жанров и строятся на десемантизации речи, «отталкивании» от родного языка.

Заумная речь обычно оформляется как повторение групп звуков, часто содержащих фиксированные сочетания согласных или гласных звуков, которые проходят через весь текст, иногда значительно варьируясь. К ним прикрепляются цепочки других звуков. В результате этого создается аллитерированная, экспрессивная, ритмически организованная «речь», часто рифмованная: «Пикус, пакус, алипакус» (рус. заговор от лихорадки), «Сарандара, сарандара, марандара, марандара...» (болг. заговор от укуса змеи); «Jan, jivan, kytian, karharan, cakarharan, stolidon» (пол. заговор от яда), «Ja djelsun, ja gebetsun, ja batersun, ja divani deli olsun» (хорв. девичий заговор на любовь). Звуковой повтор как способ организации 3. характерен и для письменных заговоров: «Карка макарка поNo, поNo» — магическая формула на чаше, из которой поят больного, укушенного змеей (серб.).

Иногда подобные звуковые повторы встречаются и в обрядовых песнях, ср., на-

пример, припев рождественской песни у карпат. русинов: «Роч кенде/ Роч кенде/ Роч кенде, кенде/ Роч куренде/ Рочкекуренде / Пременде» (Терещ. БРН 7:22—23).

На звуковых повторах строится и речь мифологических персонажей. Русалки произносят глоссолалические фразы: «Ре-ли, ре-ли», «Ога, ога, ога», «Гута-та, гута-та», «гу-гу-гу», «ку-ку» и пр. (полес.). Смерть произносит: «Пуль-пуль-пуль» (пол.), упырь бормочет «шур-шур-шур» (пол.). Женские демоны *перелестници* произносят ряды исковерканных «слов», в каждом из которых изменяется один звук: «шое — свое — хвое — твое» или «тура — кура» (украинцы вост. Словакии). Иногда речь мифологического персонажа образована от его имени: *нижка* — вид водяного демона, кричит «ним-ним» (зап. Полесье), укр. русалка *майка* кричит «мау-мау» и под.

Демоны сами не могут формировать речь, как это повторяя произносимое человеком или названия попавшихся им на глаза предметов. Пол. *bolnojee* при виде женщины, несущей масло, бормочет: «Olej, olej, olej» [Масло, масло, масло], полес. домовой, которого человек ударил обручем, кричит: «Обруч. обруч, обруч», словац. водяной бормочет: «špluňky, špluňky, špluňky» [Брызги, брызги, брызги].

3. часто основана на сознательном или невольном искажении иноязычных текстов. Ср. «слова», встречающиеся в заумных текстах, например, в пол. заговоре от лихорадки: «Si Benete, tradesse Dargiet et sistru et Kofere, fenebis, titire forte assise, gabba gatta et Verbuin Caro factum est» восходит к искаженному латинскому тексту (Соловьева:120). Ср. также укр. заговор от лихорадки, который считается написанным по-гречески: «Эты отезамата + Отакорин фито + Стаити м отероно +».

Для создания 3. используется известная в тайных и детских языках т. н. «отверническая говорка» — прием, заключающийся в прибавлении к слову языка дополнительного слога или замене начального слога другим: «кувесна» вместо «весна», «шнар» вместо «товар». Иногда этот прием укладывается перестановкой слогов в слове: вместо «иметь» произносится «шнметь-нце», вместо «в горле» — «шорле-вгоце» и под. (рус.). Эта же черта проявляется и в речи нечистой силы: рус. черт вместо слова «а, до-

гадалися» произносит: «а-га, га-га, до-га, да-ли-ся».

Произнесение или написание отдельных слов или текстов задом наперед чаще всего употребляется в заговорных формулах. Чтобы избавиться от лихорадки, пишут на клочке бумаги «рака усен» (т. е. «рака несус»), т. к. считается, что лихорадка боится рака), обрывают все буквы и дают больному съесть с хлебом утром натощак (рус., Зел.ОРАГО:1244). Таким же способом — от конца к началу могут произноситься и христианские молитвы, чаще всего «Отче наш» (в.-слав.).

Заумные «слова» могут быть образованы от реальных слов родного или чужого языка и нести на себе отзвуки их семантики. Так искажают слова демоны, которые не могут произносить волюк названия опасных для них предметов, при этом один из элементов 3. отсылает к семантике реально существующего слова. Пол. водяной, почитающий месяц своим богом, называет его *Tszyszcz-Byszcz* или *Tszyszczaty-Byszczaty* (*Byszczaty* от пол. *byszczec*, «сверкать, сиять»). Луж. карлики называли колокола «*brumhaki*» или «*klamrawu*» (ср. с пол. глаголом *klapać* — «хлопать, стучать»). Фонетический облик заумного слова основан на звукоподражании, как слово «*brumhaki*», имитирующее звон колокола (типа русского «бим-бом»).

3. может быть построена на ассоциации фонетического облика слова с реальным словом языка — этот прием часто встречается в загадках и тайных языках, например: «пендра» — печь (рус.), «кендра» — кошка (рус.) и пр.

Культовая 3. используется как сакральная речь в религиозной практике различных сект: хлыстов, бегунов, пятидесятников, шундистов и др. В этом случае создание 3. текста часто носит характер импровизации и основано на имитировании чужого языка, сакральный статус которого оценивается выше родного. Члены рус. религиозных сект во время религиозного экстаза произносят глоссолалические молитвы, которые осознают как говорение на немецком, «египетском», «иерусалимском» или «индейском» языках, на которых, как они считают, общаются с Богом.

Лит.: Соловьева В. А. Глоссолалия в восточно-славянских текстах фольклорного и книж-

нога происхождения. Дип. работа. М.: 1979; Спераянский М. Н. Тайнопись в южославянских и русских памятниках письма. Л., 1929; Добр.:331; ЖС 1905/3-4:54; 1907/2:55-56. 92; 1909/1:125-126; Зел.ОРАГО 1:142, 3:1196,1244; ИОРЯС 1913/18:64-68,95,96,98; Мавс.ОРЭА 1930/4:29,42; Помер.МП:111; Пил.РИБМ:245; ЭО 1909/1:163; 4:60; ЭС 1862/5; Рем.БС 5:132; Шейн МИБЯ 2:547 550-551; 3:135,150,157; 4:551; Гринч.ЭМЧ 1:48,264-265,277-278; Драг.МПР:37-38,389; Крив.СМЗ 51; Чуб.ТЭСЭ 1:69; Кар.1903/3:201; СЕЗБ 1896/2:3-23; 1934/50:46; Мавс.РВ: 146; Сави.КД; Zibr.УСн:182,184-189.

Е. В. Лежневская

ЗАЧАТИЕ — зарождение жизни в результате соития (см. Коитус) и оплодотворения; в народной традиции оценивается двойственно — как таинство и сакральный акт, время и обстоятельство которого определяют судьбу будущего ребенка, и — как действие нечистое и греховное (ср. серб. *по греху родителю* 'родной отец').

Для номинации **З.** используются глаголы, образованные от слов со значением 'беремен:ая женщина' (см. Беременность): в.-слав. *затяжельть, затюйтствъ*, со значением 'живот, чрево, плод': *опуаать, очеревать, очереватеть, обременять, обрехнуть, настать брюхо, придавить чрево, брюхо понести*, и т. п., со значением (часто стилистически окрашенным) 'сонитя': *обгулять (с.-рус.), оббегать* и т. п.; глаголы движения: рус. *залететь*, укр. *зайти на литину, зайти у киготу, у теж, зайти на молодое, курск. в поносы пойти*, бел. *поступиць у берем'е*, укр. *поступки* 'зачатие', *помести* и т. п.; глаголы битья (каш. *Parobk sprat zewca* [Парень «выбил» девуку] *Sychta* SGK 4:159) и др. Метафорические обозначения образуют несколько семантических моделей: «съесть, наесться или напиток чего-л.» (в.-слав. *гороху обьялась, обьялась лягушек*, укр. *мала си бобу*, бел. *в'есць павука*, с.-х. *нажала се боба, пила натручене воде, желя црваливе воле, попила је стоноту*, пол. *najadła się pasternaku, zjadło pluszka z półką* и т. п.); «месить тесто, печь хлеб» (полес. «надо помешать тесто в деже, чтобы дети мешались», ср. выражения *люди из одного теста, тертый калач, отрезан-*

ный ломоть, человек крепкой закваски, наименование последнего ребенка *поскребыши, окрайчик* и т. п.; а также обряд «переспеканья детей» при лечении болезней); «засеять поле» (рус. арханг. *засевать*, ср. укр. обращение мужа к жене: «Я вкядию тико зерно, а ти виведи з нього чоловіка» — Куз.ДЗВ I: 84, пол. «*Na piecu ogal, żyto siał, ona płakała, on się śmiał*» [Он на печи пахал, жито сеял; она плакала, он смеялся] — *Wcz.ML:150*); «поймать пчелиный рой» (бел. *рой плаець*); используются также метафоры скотоводческого кода, ткаческого и швейного кода (ср. рус. *дети вяжутся, брюшонко вяжется*, укр. *завязатися*, а также вязанье узлов как магию плодородия; выражения типа *не львом шит; неладно скроен, да крепко шит* и т. п., серб. *бити на исто/ једно брдо ткан; чет. јsom v jedno brdo tkani, делан на јedno brdo* — о похожих людях), кузнечного кода (ср. с.-х. *човек добра кова, човек старого кова, бити истога кова*, рус. *человек старого закала, чеш. býl na iekko kovaný* — о неумелом человеке, рус. «Был бы коваль да кошляка, а этого будет лихо» — о детях); строительного (болг. диал. *сарада дете* 'зачать ребенка') и др.

Для народной антропологии характерно представление о **З.** как о слиянии мужского семени с женской «краской» (пол.), о связи **З.** с женской кровью и грудным молоком: прекращение регул означает наступление беременности, а кормление ребенка грудью, по широко распространенному поверью, препятствует **З.**, которое понимается, таким образом, как совокупная концентрация крови и молока (ср. также выражение *кровь с молоком* о здоровом, «идеальном» ребенке). Соответственно этому зародыш (и затем ребенок) трактуется часто как твердая консистенция молока, как сыр или творог: ср. бел. «*Раду тебе сына, як белыга сыра*» (Добр.:897) или вообще как нечто твердое, костяное, ср. загадки о беременности: «*За мясной стеной лежит огурчик костяной*» и «*За стеной-стеной каравашек костяной*» и т. п. (Садов.ЭРН:182)

Provocирование **З.** включало разнообразные магические действия, совершавшиеся как в рамках свадебного обряда, ср. в.-слав. обычай осыпать молодых зерном, сажать на колени невесты мальчика, сажать молодую на хлебную дежу, на снопы, на пчелиный улей (пол.) или на выдер-

нутый кожух, пропускать через ее одежду яйцо и т. п. (см. также обычай первой брачной ночи), так и после свадьбы. См. также Бесплодие.

Для предупреждения 3. магическим путем у русских «пьют свое *временное*, собирают вместе с мочой кровь месячных очищений с земли или со снега, моют рубахи после месячного и воду льют в бане на полок или собирают в бутылку и зарывают ее в землю, иногда непременно под печной столб. Пока бутылка в земле, как бы девка ни вешалась на шею парням, мы за что не *забрюхатеет*. Если она выйдет замуж и захочет иметь детей, то стоит только бутылку эту вырыть и разбить, тогда пойдут и дети... С той же целью в бане бросают сорочку с первой ночи и вырезают из рубашки пятна от месячных очищений, сжигают их и пепел разводят в воде и пьют» (Попов//Трп.РНМ:429); во время венчания новобрачные как бы нечаянно гасят свечи со словами «огня нет — и детей нет» (вологод.), а также едят с хлебом шерсть яловой коровы или овцы, пьют воду, в которой были обмыты куриные яйца, или воду, собранную из 40 ключей и др. (там же:429). О других мерах народной контрацепции см. Бесплодие.

Строгие временные регламентации контуса у всех славян мотивировались прежде всего опасностью 3. в запрещенное, недоброе, неблагоприятное время. Ребенок, зачатый женщиной во время регул, мог, по народным верованиям, стать убийцей (серб. Левач), упырем с двумя сердцами или *лядушкиком*. *человском*, обладающим дурным глазом (з.-укр.), иметь «санцком горячую кровь»: девушка не сохранила бы невинность до брака (Мазовия), хотя известны и противоположные представления: ребенок рождается красивым и прославится на весь мир (укр., Ярослав.).

Запрет на совокупление в праздничные и постные дни также объяснялся нежелательностью *возможного 3.* Повсеместно у славян считалось, что в этом случае родились бы уроды или несчастные дети, в частности близнецы (саратов.); особенно опасались зачать ребенка в богородичные праздники (пол.). По рус. поверьям, «дурячок от рождения является плодом совокупления родителей в великий пост, ребенок же, зачатый в страстную пятницу, обязательно

рождается идиотом» (Попов//Трп.РНМ:469). 3. в канун св. Петки и воскресенья было чревато падушей (серб.), на Рождество, в воскресенье, а также после похорон — появлением ребенка без костей (*харавахи* Боснии), в субботу — рождение болезненного ребенка и даже смерть новорожденного или роженицы; во вторник — безумного, в воскресенье — косноязычного (макед.). 3. в среду, пятницу, праздники, а также во время месячных приводит к появлению «черных» детей (нижегород.); ребенок, зачатый в пятницу, будет глух, слеп или станет вором, злодеем (чернигов.). В местных традициях были свои запреты для сношений праздники, например, неделя после праздника Сорока мучеников и Усекновения — *зачатые в это время дети долго бы не прожили* (Заонежье); зачатый в поминальный день (*баби*) родится немым или уродом (гомел.), зачатому на русальную неделю грозит паралич (болг.). Несоблюдение праздников (святок, поста, субботы) могло повлечь за собой 3. вампиров (з.-укр., серб.), полулюдей (волколаков) или зверей — волка с человеческим разумом (правобережная Украина).

Особняком стоит представление русских, согласно которому зачатый на Ивана Купалу станет богатырем, на Троицу — богобоязненным (смолен.).

Время суток и фаза луны в момент 3. также влияют на судьбу и характер потомства: ребенок, зачатый в безлуние, останется бесплодным (полес.), 3. в последней фазе луны предвещало рождение болезненного ребенка, в полнолуние — здорового и богатого, на вечерней заре — утрюмого и злого, на утренней — веселого и доброго, в полдень — ленивого, в полночь — трудолюбивого (смолен.). Могли иметь значение и другие обстоятельства, например, зачатый во время молнии ребенок будет моргать (гомел.) и т. п.

Пол ребенка также зависел от обстоятельств 3. и мог магически регулироваться с помощью «*мужских*» или «*женских*» предметов, которые клали в постель или под кровать. Чтобы зачать мальчика, *подкладывали* цеп, пилу, топор, борону, соху (пол.), трубку, инструмент для изготовления лаптей (рязан.), камень (бел.) и т. п.; чтобы зачать девочку — таз (пол.), специально сделанную из лучинок прялочку (Прикамье) и др. Среди предметов часто упомина-

нается одежда: муж, если он хочет зачать сына, должен совершать половой акт обутым (пол.), надев или подложив под подушку шапку (серб., рус.), штаны; если хочет иметь дочь, должен обвязать голову платком (орлоз., тамбов.). Ср. Брачная ночь.

Некоторые локусы считались благоприятными для З. детей определенного пола: так, девочек надо было зачинать под молодой яблоней (рязан.), мальчиков — на муравейнике (Заонежье). Муравейник считался благоприятным местом для З. и у сербов — женщина во время совокупления обращалась к муравьям: «Рите, подрите, щни муравьи, да и ја родим» [Ройте, подрывайте, черные мурашки, чтобы и я родила] (СЕЗБ 1913/19:85).

Точно так же отдельные периоды времени благоприятствовали зачатию мальчиков или девочек. Считается, что мальчики зачинаются при нарождении месяца (рязан.), с утра (гомел.), днем, а девочки — ночью (вологод.). Для З. потомства мужского пола больше подходят «мужские» дни: понедельник, вторник, четверг, а также суббота (ПА, ровен.).

Пол зачатого младенца зависит также от позы и поведения родителей во время совокупления, при этом противопоставление правый—левый коррелирует с оппозицией мужской—женский. Мальчикам благоприятствует правая сторона: муж должен лежать по правую руку от жены (владимир.), жена — на правом боку (о.-слав.), она должна держать мужа за правое яйцо (укр.); отец должен свистеть (пол.), стонать или, наоборот, стиснуть зубы и не смеяться (серб.), принять сидячее положение, а после сношения перекачаться через жену (смолен.). Пол ребенка зависит также от характера или настроения родителей: чтобы родился мальчик, совокупление должно быть неожиданным для жены (укр.), муж должен быть более пылок, чем жена (пол.).

Чудесное (ненорочное) зачатие — один из популярных мотивов слав. фольклора. В эпосе от союза женщины и мифологического персонажа на свет появляются герои: Волк рождается от того, что змея обвилась вокруг ноги княгини, Кралевиц Марко — сын Змея, как и Секула, Дете Голомеше, Дойчин войвода, Мирчо Юнак и др. В болг. юнацком эпосе З. юнака происходит от дыхания ангелов, от камня, поло-

женного за пазуху матерью, и т. п. В сказках можно встретить различные виды чудесного З.: от съеденного плода или ягоды, яблока, особенно часто — гороха (ср. «Равбухла горошинка, и царице тяжелепенько, горошинка растет да растет, и царицу все тягчит да гнетет» — Аф.НПС 1:473), от выпитой воды (ср. имя героя *Иван Водомич*), воды с пеплом, «наговоренной воды», воды из снега и др.

В демонологических рассказах от связи с демоном (реже наоборот — у женского демона от земного мужчины) может родиться ребенок с признаками не-человека: такой ребенок долго не живет, он смердящий и черный, как уголь, без зубов (хорв.); от змея рождается ребенок без костей (болг.), наполовину обросший шерстью (укр.). Такой плод вскоре после рождения может утратить всякие человеческие признаки, превратиться в смолу или песок (укр.). Беременность после такого З. может длиться дольше обычной (например, 2 года, 11 месяцев); дети иногда наследуют мифологические свойства своего родителя: дочь *поветруш* сама становится таковой (карпат.), сын вилы или змея способен убивать вампира, алу, других демонов (ю.-слав.).

Лит.: Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976; Баранов // ЭО 1998/4; Демис.КСД:120—166; Лог.СОЗ:22,24; РР8—9, 26—27,49,61—65,104—105; АОС 2:146; СРНГ 7:168; 11:23,30,97,170; 19:268; 20:184; 21:353; 22:33,220—221; 23:96; 25:19,63,68; 24:257; Брэг.ДР:17; Чуб.ТЭСЭ 4:2; Нванов // ЭО 1897/32:23; Малин.СМФ:251; Тсл 1:55; Марин.ИП 1:237—246; Бел.ЖСГ:136—157; Шк.ЖОП:132; Милодр.НПС:40,57,126; СЕЗБ 1939/54:409; ZNZO 1898/3:258; Jastrzebska // РММАЕ 1965/9:160; Двор.КСЛ:7; Lud 1896/2:329.

Г. И. Кабакова, С. М. Токстаи

ЗАЯЦ — животное, наделяемое в народных представлениях мужской эротической символичкой и демоническими свойствами.

З. — ярко выраженный мужской образ. У вост. славян распространены хороводы «Зленьки»: участника хоровода, изображающего З., просят свить венок, поцеловать девушку и т. д. В игровых песнях о

3. к нему обращаются *заяшка-бабушка* (бел.-полес., харьков., кубан.). С 3. связаны ю.-слав. мужские танцы: *зачка коло* (герцеговин.), *заяшка игра* (болг.). В Перм. губ. говорят: «Пока черные пятна с ушей зайца не сойдут, бабам над мужиками не суживать» (ЭО 1889/3:183). В укр. сказке у садовника, поделившегося с женой чудесным яблоком, унесенным 3., родился сын по имени *Заян* (киев.). *Зайко* — мужское личное имя у болгар. На с.-рус. свадьбе подруги невесты просят у жениха выкупить у них фигурку 3., представленного в трагестированном виде — украшенного предметами девичьего туалета (новгород., вологод., ярослав.).

Любовно-брачная символика 3. проявляется в свадебном обряде и песнях. На свадьбе изображают скачущего 3. (гомел.), танцуют танец *заяць* со стеблями соломы в зубах наподобие заячьих усов (укр.-галиц.). Как к 3. обращаются к жениху в рус. свадебных величаниях. В рус. хорородах 3. — жених, выбирающий себе невесту. В бел. припевке бабе советуют: «*Ой ты, баба старая, / Чаму не йдзеш замуж за заяа*» (гомел., ДзФ:296). Мотив женитьбы 3. на кунце или сове встречается в бел. и укр. шуточных песнях; в укр. сказках (СУС: —70***, 70 В*); образ 3., спешащего на свадьбу, — в рус. песнях (твер., казан.); прочие заячьи мотивы — в бел. и пол. песнях с любовно-брачной тематикой. Любовная символика определяет и представление о влиянии 3. на красоту и привлекательность человека: «*Кто кусочек мяса заячьего съест, будет красавцем*» (воронеж., ЖС 1906/3:139).

Эротическая и фаллическая символика. Прыгающий 3. фигурирует в серб. эротических анекдотах. В рус. песенном фольклоре встречается мотив сокоупления 3. с девушкой: «... Заяшка, с кем ты спал да ночевал? / — Спал я, спал я, пане мой, / Спал я, спал я, сердце мой, / У Катюхи — на руке, / У Марюхи — на грудях, / А у Дуньки вдовиной на всем животе» (Собол.ВНП 7, № 493). Ср. в рус. загадке снег на озном хлебе: «*Заяшка беленький! полежи на мне; хоть тебе трудно, да мне хорошо*». В Виниц. обл. родственники невесты после брачной ночи приходят к молодым с чучелом 3. на веревочке, подгоняя его хворостинной, как корову. 3. ста-

вят на стол и заставляют риженую «молодую» «донти» 3. как корову, что сопровождается эротическими шутками (Вес. 2:420, 422). Мотив конгуса отражен в рус. и укр. сказках о 3., обесчестившем лису или волчицу (СУС: 36, —36*; Аф.РЭС:10—11).

В игровых песнях о 3. упоминаются эротические символы: ключ и замок (рус., укр.), дырочка и былничка (бел.). В том же плане осмысливается мотив охоты на 3. в пол. любовных песнях, напр. у курпей: «*Raz wujecchoj pap starosta z gapa na zajuncu. / I papotkoj trzy dziewczyny na zielony luncu*» [Однажды поехал староста на зайцев. И повстречал трех девиц на зеленом лугу], далее — одна из них проводит с паничем ночь (Skierkowski W. Puszcza Kurpiowska w pieśni. Cz. 2, z. 2. Płock, 1933:80,236,334). Морав. выражение *matě vyháně z dřny zajice* [понапрасну выгонял зайцев из норы] — шуточное метафорическое обозначение конгуса (NVČsl 1934—1936/27—28:78). Символом сокоупления является также мотив залама капусты в в.-слав. песенных текстах. Такова же символика заячьего укуса, напр.: «*Kole lasa, kole lasa / gonila zajaca, / ukasil ja w palec mały / jaze do boiaca*» [Воле леса, дозле леса она гналась за зайцем, он укусил ее за мизинец до боли], далее следует мотив утраты венка (потери девотвенности) и брака (сандомир., Kolb.DW 2:66).

3. — олицетворение плодоносящего начала. Поэтому детям говорят, что их приносят 3. (укр. харьков., кашуб.), кровь 3. используется от бесплодия (серб.), его жиром роженице смазывают женские органы при трудных родах (серб.); пометом 3. кормят кур, чтобы они лучше неслись (бел., болгар.). В бел. сказке пан, чтобы обсеменить поле, покупает у мужика «севичка», которым оказывается убежавший из мешка 3. (СУС: —1525 В**). Сон о пойманном 3. предвещает беременность и рождение сына (з.-полес., в.-бел., макед. прилеш.). Рус. и укр. сонники XVIII—XIX вв. толкуют сны о 3. как предостережение или «грѣхъ зъ женою».

Ярко выраженную связь образа 3. с фаллической символикой подтверждают, в частности, полес. обрядовые пожелания жениху и невесте: «*Дарю зайца, шчоб у мароз стаяли яйца*» (гомс., ПА); «*Пэрэпываю зайца, шчоб цылувала е яйца*» (впльн., ПА). Фаллическая символика 3. представ-

лена в сюжете о заячьем пастухе (СУС: 570; см. GUB 1:399—400, Аф.РЭС²:105—107, Сок.СПБК:141—144). Та же символика — в укр. названии песта для выжимания постного масла *заяць*, в рус. поговорке «Хуеви на заячьем меду» (Сареу PER:60). Ср. также под.-силез. лесню: «ldzie żonka po lesie, / Ja się pytam co niesie. / Ona nożke podniosła, / Pokazała co piósła. / Ona piósła zająca, / Za pół tysiąca» [Идет баба по лесу, я спросил, что она несет. Она ножку приподняла, показала, что несет. Несла она заяца за полтысячи] (Z.WAK 1885/9:191). У юж. славян та же символика реализуется в способе лечения сифилиса заячьим пометом (босн.-герцеговин.).

Заяц и хлеб. Брачная и фаллическая символика З. может выступать применительно к хлебу, в частности, к свадебному караваю. Для украшения каравай или отделив из его теста пекут на свадьбе фигурки З. (брест., гроднен.). Часто песни о З. приурочены к обряду печения каравая (харьков., брест.) или его дележа (калуж.). *Зайчыкамі* называют сухие боковые выросты на печеном хлебе, называемые также *шышкымі* (полес.). Особую группу составляет зимнее обрядовое лечение с мотивами З. (серб., пол.); *зайчоу ден* (27.X) празднуется у болгар для того, чтобы З. не объедали хлебную ниву, и т. д.

Заячьи яйца. Бытующее у немцев представление о том, что на Пасху З. откладывает крашенные яйца, получило распространение у славян на западе, в первую очередь у лужичан. У кашубов, у поляков Поморья и зап. Галиции на Пасху дети ходят на дворе или в саду под кустом крашенные яйца, куда накануне их украдкой подкладывают родители.

Демонические свойства. З. связан с миром нечистой силы. З. и другие животные и звери составляют скот лесных духов (гудуа.); леший может нагнать или угнать З., проиграть их в карты соседнему лешему (с.-рус.). Рыбачий запрет упоминать З. на воде во время промысла (архангел., повгород., пеков., витеб., гроднен., укр. бердн.) объясняется тем, что З. находится в подчинении лешего и неподвластен водяному. Имеются некоторые общие названия для З. и черта (ср.: новг. косой 'дьявол'). По укр. поверью, З. создан чертом и служит ему. З. уподобляется косому бесу в укр.

загадке: «Косий біс побіг у ліс» (Шест. УНЗ:97). В болг. сказке дьявол скачет верхом на З. Часто З. оказывается оборотнем. Широко известны былички о черте в образе З., иногда огромного (пол. з.-бескид.), хромого (кашуб., луж.), трехногого (луж.). З.-оборотень бросается под ноги (рус. кур.), перебегает дорогу (рус. уралов., бел.), заманивает в чашу (брест.), грозит охотнику лапой (пол. з.-бескид.), преследует его (пол. з.-бескид., в.-силез.), стреляет в него (малопол.), предлагает поцеловать себя в зад (чеш.); пойманный З. становится непомерно тяжелым (кур.), а убитый внезапно оживает (серадз.), его не берут пули (пол. з.-бескид., в.-силез.), с каждым выстрелом он вырастает до величины сливового дерева (пол. з.-бескид.) и наконец исчезает (гомел.) — с хохотом (кур., серада.), с шумом и зловонием (чеш.), обратившись в деготь (укр.-карпат.) или в ястреба (малопол.). Для берега от З.-оборотня охотник должен иметь черную собаку без единого светлого пятна (серб.). С заячьим хвостом представляют иногда черта (пол. крошен.) и ведьму (рус. тул.). Поверья о ведьмах и колдунах в облике З. изредка встречаются у украинцев, у белорусов Полесья. В З. обращается домовый (бел.) и дух, приносящий хозяину деньги (хорв.). Людей с заячьей губой кашубы подозревают в способности обращаться в «эмору», душашую людей по ночам. Причастность З. к миру духов определяет отношение к нему не только как к вредному и опасному животному, но и как к существу магическому, способному уберечь человека от влияния демонических сил. Поэтому хвост и голова З. у юж. и сев. славян служат оберегом, используются как средство отращения злых духов. Способность З. отгонять нечистую силу отразилась и в названии *чертогом* в загадке про З.: «Чертогон, чертогон, / Он и богат как огонь» (самар., Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901:160).

Облик души. Образ З. как души умершего встречается в с.-рус. поверьях и похоронных причитаниях. Согласно быличкам, душа в виде З. появляется на кладбище и исчезает как призрак (ровен.). В приметах смерть предвещает повстречавшийся З. (босн.), пробежавший под окном (гомел.), забежавший во двор (ровен.) или приснившийся во сне (поляни.).

Встреча с зайцем. Примета о том, что З., перебежавший дорогу или встреченный на пути, сулит путнику несчастье, отмечена у славян повсеместно. Иногда считают, что З. приносит несчастье лишь тогда, когда бежит под гору (черногор.) или перебегает дорогу «за лазуху» путнику (брест.). Чтобы отворотить несчастье, нужно вернуться с пути (далмат., серб., болг. ролан.), подождать, чтобы кто-нибудь другой перешел через эту дорогу (пол., тарнобжег.), трижды перекувырнуться на том месте (ларьков.), перекреститься (серца.), крестообразно ударить плетью (тарнов.), три раза бросить горсть земли в направлении, противоположном бегу З. (малопол.), выбросить из повозки клок сена, чтобы З. вернулся назад (подол.), переломить палку и бросить один конец туда, откуда выскочил З., а другой — туда, куда он побежал, и т. д.

Связь с огнем и пожаром обусловлена прыткостью З. (ср. в загадке: «Он и бегат как огонь»). Выражением *зайка по жару бегае* передается свечение синих огоньков на не вполне перегоревших углях. Слова *лаемька*, *зай*, *лайко* употребляются по отношению к огню в языке детей или в разговоре с ними (с.-рус.). По приметам, появление З. возле жилища или в селе предвещает пожар (рус., бел., укр., пол., чеш., луж.).

Признаки «маленький», «быстрый», «пушистый», «белый» используются в народной метеорологии. Признак «белый» актуализируется в рус. названиях снега и инея: *зайцы* 'хлопья снега', 'первый снег', 'скопление снега, инея в местах проникновения теплого воздуха наружу или холодного воздуха в теплое помещение', *зайко* — об изморози, инее в избе. В рус. охотничьем заговоре З. сравнивается со льдом: «Бежит беленький зайка, ровно белый лед» (зайкал., Майк. ВЗ²: 128). По сходству признаков «белый», «пушистый» зайцем называют клуб белого пара, выходящего зимой из теплого помещения (перм., оренбург.). Признаки «маленький» и «пушистый» метафорически представлены в кашуб. *zajce* 'маленькие точки на горизонте в непогоду' (Syn. SGK 6:173). Словами *зайныска*, *зайка*, *зайчик*, *зайцы* обозначается белая пена на гребне волн (с.-з.-рус., саратов., виро-неж.). Родственные названия, обозначающие волны, поднимаемые ветром, имеются и

у юж. славян: с.-х. *zessoi* 'маленькие белые волны на море, вызываемые восточным ветром' (Дубровник); болг. *ивата зоня зайци* — о волнообразно колеблющейся от ветра ниве. Сходной семантикой определяется и кашуб. *zajce* 'внезапный сильный ветер на море'.

Заяц и луна. Упоминание З. в связи с месяцем у вост. славян отмечено лишь в детском фольклоре: в игровых песнях, закличках и считалках. Обычно эти образы соотносятся друг с другом метафорически: «Зайц-месяц, де ты був? / — В лиси» (ларьков., Игры, № 49); «Зайц-месяц / Сорвал травку, / Положил под лавку» (перм., Меткое слово. Песни. Сказки / Собрал В. Н. Серебрянников. Пермь, 1964: 301) и т. п. Для указанных текстов характерен мотив растительности, которой питается З.: заяц-месяц «вырвал травку», «сорвал травку», «траву жай», «листя рвав», «лыки драу». Связь образов З. и месяца подтверждается и некоторыми ю.-слав. параллелями. Напр., в Герцеговине дразнят того, кто показывает на месяц: «А. — Ено мисеца! / Б. — Месо ти од зєца! / А. — Покри га капом, / зови га Ђаћом...» [А. — Вон мєсєц! / Б. — Мєсє тебе зєцє (зєчєтннє)! / А. — Нєдєнь нєгє шєпкє, / зови єгє тєткєй..] (Савр. MS: 669). В болг. народном танце двое участников изображают зайцев, играющих при свете месяца. На границе Боснии и Корду на верят, что кость, оставленная от печеного рождественского З., имеет целебную силу в первое воскресенье новолуния. Общей для З. и месяца (особенно молодого) является их мужская и брачно-эротическая символика. Ср. пример сочетания обоих этих символов на свадебном каравае: верх его украшен фигурками З., месяца и шишек из теста (гомел.).

Глаза зайца и влияние его на сон. З. называют *косым*: считается, что у него косые глаза, способные оказывать особое влияние на человека. Поэтому, напр., беременным женщинам запрещается есть зайчатину (рус., босн.), а также видеть З., иначе ребенок родится с косыми глазами (брест.). С магической силой заячьих глаз связано и использование мочи З. для лечения глазных болезней (пол. тарнобжег.). По поверью, З. спит с открытыми глазами (серб., болг., пол., чеш., укр.). Выражения «спать как заяц», «заячий сон» у всех слав-

вян используется для обозначения чуткого, легкого сна. Поэтому беременной нельзя есть (или видеть убитого) **З.**, чтобы будущий ребенок не спал с открытыми глазами (болг., черногор., серб., косов., полсс.). Зап. украинцы используют для **З.** табуистическое наименование — *силюх*, причем последствия нарушения табу объясняются по-разному: либо будешь спать с открытыми глазами, потеряешь сон (*альвов.*), либо нападёт сонливость (подкарпат.). Младенца не называют «зайчиком», когда укачивают (ровен.); не упоминают **З.**, когда ребенок просыпается, иначе его сон будет краток, как у **З. З.** может вызывать как сон, так и бессонницу. Так, кожу **З.** используют против сонливости (серб.), страдающему бессонницей не позволяют есть зайчатину (ровен.). Напротив, в «Каталоге магии Рудольфа» XIII в. (Верхняя Силезия) осуждаются женщины, кладущие в колыбель ребенку уши **З.** для спокойного сна. Там же описан обычай: чтобы ребенок не плакал по ночам, его обносят вокруг очага и на вопрос идущего следом «Что несешь?» отвечают: «Рысь, волка и спящего зайца!» (Karwot KMR:21). На границе с Силезией, в р-не Зап. Беокид, похожий ритуальный диалог записан уже в наше время: «*Сего шкюк?*» [Чего добиваешься?] — «*Šranio, zajonckowi bieganio, wijkowi tugario*» [Сна, зайцу — бега, волку — скитания]. После этого метут мусор и кладут его под голову ребенка (пов. Живец, Слотвина, ArchSW XI ZUS 6:133). С влиянием **З.** на сон связано упоминание **З.** в бел. и кашуб. колыбельных песнях.

Некоторые обычаи и поверья основаны на прыткости и быстроте бега **З.** Считают, напр., что если **З.** пробежит перед беременной женщиной, то ее ребенок будет быстрым, как **З.** (славон.). С той же целью кормят детей мясом и мозгом **З.** (серб.). Кашубы, отдавая зайчатину, шутят: «*Terã zajc mc wšpãkã u pole*» [Теперь у меня заяц выскочит в поле] (Sychta SGK 6:172).

Повсеместно **З.** является олицетворением трусости. Особенно полно эта символика отразилась в слав. фразеологии: рус. *дрожать как заяц, заячья кровь* (Даль ПРН:946); бел. *спужався як заяц кобылы* (Ром.ДС 2:309); пол. *boi się jak zając bębna* [боится как заяц бубна] (Kolberg O. Prętyłowia. W-wa, 1977:43); болг. *заячко сърце* [заячье сердце] (Геров 2:144) и т. п.

Боязливость **З.** объясняют тем, что у него маленькое сердце. Бог вылепил ему слишком длинные уши, а на сердце глины не хватило. Тогда Бог оторвал ему хвост, оставив лишь короткий отросток, и сделал маленькое сердце (гомел.). Широко известен сказочный сюжет «Кто трусливее зайца?» (СУС: 70 и др.).

Лит.: Сумцов // ЭО 1891/3:69—84; Гуря СЖ; Гуря // СБФ-78:159—159; Mosz.KLS 2/1:69, 331.557, 2/2:138,683; HDA 3:1512, 6:1329-1330; Ap.IIB 1:390,543-544,642, 3:793; Зел.ТС 1:73—74,96,98,99; СРНГ 10:105—106,110, 11:203,206, 15:65, 17:180; Тюр.ПВП 1:279,280, 281,285,287,288; СМР:141; PBL 47A. 70.319, 2502; Sychta SGK 6:172-174; NVČsl 1934-1936/27-28:77-78.

А. В. Гуря

ЗВЕЗДА РОЖДЕСТВЕНСКАЯ (*Вифлеемская звезда, gwiazda Betlejemka, gwiazda Jezusowa*) — один из символов праздника Рождества Христова, атрибут колядных обходов «со звездой», известных преимущественно у зап. и вост. славян.

Мотив о новой звезде, вспыхнувшей на небе в момент появления на свет Божественного Младенца, восходит к евангельскому преданию о прибывших с Востока поклониться новорожденному Христу волхвах, путь которым до Вифлеема указывала необычно яркая звезда. По пол. верованиям, в момент рождения Христа ангелы вытаскивали на небо новую звезду, чтобы оповестить о приходе в мир Спасителя.

Считалось, что в Рождественский сочельник все предпраздничные хлопоты должны были завершиться до сумерек, сигналом к началу ужина служила первая засветившаяся в небе звезда, а до этого момента следовало соблюдать пост. Подгоняя односельчан к началу праздничной трапезы, белорусы говорили: «Зорка ужо дауно свеціць!» (ЗК:91). У поляков Понанского воев. при появлении первой звезды хозяин выходил на крыльцо и громко кричал: «*Gwiazda na niebie!*» [Звезда на небе], что было равносильно приглашению домашних к ритуалу совместного ужина (Kolb. DW 10:58).

Появление первой звезды знаменовало, в народном толковании, перелом во време-

ни, рубеж между обыденным и сакральным периодами. По представлениям украинцев, Свят Вечір начинался с того момента, когда «засная вечірни зоря», — именно тогда следовало отправляться с ритуальным угощением к скоту, переносить кутью с печи на стол, приглашать «мороз» и т. п. В Вост. Словакии сочельник накануне Рождества назывался *Dohviezdný večer*, а в польской традиции этот день носил название *Gwiazdka*. Белорусы Пиндзины верили, что с появлением первой звезды домашний скот обретал человеческий разум и способность разговаривать (ЗК:91).



«Звезда» — атрибут колядников
(1953 г., р-н Пшемьска-Вяжа, Польша)

Специально изготовленный макет звезды служил реквизитом для колядников или исполнителей «вертепных» представлений, носивших по домам ящик с фигурками, изображавшими младенца-Христа, Богородицу и принесших дары волхвов. «Звезду» обычно делали из сита, к которому прикрепляли несколько «рожков» (5, 6, 7, 9, 12), обклеивали промасленной бумагой, внутри сита укрепляли свечу, насаживали «звезду» на палку и вставляли в верхний ярус «вертепного» ящика. Иногда такая конструкция заменялась рисунком на стенках вертепа, тогда звезда изображалась как комета с ярким огненным хвостом (см. Вертеп).

Таковую же «звезду» носили с собой группы святочных поздравителей, колядников. В Словакии изготовленную из сита *hviezdi*, обклеенную картинками с изображением рая, Адама и Евы, носили ряженые «три короля», обходившие дома с рождественскими благопожеланиями. У белорусов было принято «ходить со звездой» в течение первых трех дней от Рождества; мальчики и подростки исполняли под окнами домов сначала тропарь, а затем благожелательные куплеты: «Просим тебе, царю, прими от нас хвалу, пошли лета счастливые сему господарю!» (Ром.БС 8-69—70).

Особой популярностью пользовались обходы «звездарей» в Польше. Обычно в ритуале *chodzenia z gwiazdą* принимали участие 3—5 мальчиков, которые заранее готовили макет «звезды», используя обод старого сита: они обклеивали его цветной бумагой, приделывали вокруг «лучи» (от 5 до 16 и даже до 24 остроконечных «рожков», иногда размещенных в два яруса), надевали на длинную палку, укрепляли основу в неподвижной части оси, а рукой вращали шест со «звездой» так, что она поворачивалась в разные стороны (люблин. — KL:41—42).

В Польском Поморье ношение «звезды» было настолько типичным обрядом, что вообще всех ряженных и участников святочных обходов (даже если они ходили колядовать без «звезды») называли *gwiazdki*, *gwiazdory*, *gwiazdkarzy*. Там это были довольно многочисленные группы (от 6 до 16 человек) молодых людей, как правило, ряженных. О самом обычае колядовать говорили: *chodzą po gwiazdówce* (Stelm.ROP:53). Те, кто носили «звезду», рядились обычно «де-

дами»: надевали вывороченный козух, остроконечный колпак, лицо закрывали маской или мазали сажей, приделывали длинную бороду из льна, ноги обкручивали соломенными жгутами. Их сопровождали другие ряженые — «анст», «коза», «медведь», «трубочист» и т. п. В редких случаях «звездами» рядились женщины, их называли *gwiazdkami* [т. е. «звездочки»] или «*riekne zloriste panie*» [прекрасные золотистые панны]. Кашубы ожидали посещения «звездарей» сразу после рождественского ужина. Когда предводитель *gwiazdki* входил в дом, хозяева спрашивали его: «А откуда же пришла эта звезда, издалека ли?», на что вошедший отвечал: «с неба» или «с луны» (Sychta SGK 1:395).

Кашубские «звездаря» соблюдали все традиционные правила поведения, предписанные для обычных колядников: исполняли благопожелания в адрес хозяев, собирали продукты (*rodzinki gwiazdkowe*). при встрече двух групп ряженых «звездарей» происходили стычки и драки. Заканчивались такие обходы до полуночи, так как их участники верили, что в противном случае они столкнутся с опасным мифическим существом — *gwiazdką z nieba* (звездой с неба), которая накажет за нарушение запрета. Включенность христианской символики в архаические стереотипы ряжения проявляется и в поверье о вредности самой роли «звездаря»: тот, кто часто рядится *gwiazdką*, долго не проживет (Sychta SGK 1:392).

На Рус. Севере колядование «со звездой» называлось *христославить со звездой ходить*. *Рождество петь*. Участники обряда (мальчики-подростки или певчие церковного хора в сопровождении дьячка, иногда священника) носили макет «звезды», которая могла именоваться *колядой*. Перед входом в дом они спрашивали: «Нельзя ли, любезные хозяин с хозяйшкой, у вас со звездой Христа прославить?»; получив разрешение, входили в дом, вставляли перед образами и пели тропарь «Рождество твое, Христе, Боже наш» и другие церковные песнопения (Мор.Слеп.ПК:25). В ю.-рус. областях о мальчиках-колядниках, носивших «звезду», говорили, что они ходят *славить Христа* или *ходят рождествовать*. Наряду с обычной, сделанной из сита пяти-шестиконечной «звездой», христославяцки носили надетую на палку выдолбленную тыкву,

в которой делали вырезы и вставляли горящую свечу; эту тыкву называли *звезда* (краснодар.).

Звезда как символ Рождества была включена в ряд традиционных святочных обычаев. В Польше в последний день святок для защиты от зла хозяева чертили мелом над дверьми и окнами знаки креста или первые буквы имен «трех королей», а в некоторых селах наряду с ними рисовали и шести- или восьмиконечную звезду как оберег от нечистой силы (EP 26/1:280). «Звезду» стали делать из бумаги или соломы в качестве ритуального рождественского украшения (наряду с традиционными соломенными «пауками», «квочками», «подлазничками»). В Польском Поморье одним из видов обрядовых рождественских хлебных изделий были так называемые *gwiazdki* (Stelm.ROP:52).

Фольклорный образ звезды представлен в церковных колядках как знамение Рождества Христова. Ср. отрывок рус. песни: Ангелы с пастырями славословят, / Волсви же со звездой путешествуют» (Мор.Слеп.ПК:25). из укр. колядки: «Ясная звезда з востока выйшла, / З востока выйшла, три цари цела... «Зыйшла з неба ясна звезда, / На целый свет засветила...» (Голов.ПГУР:24,96); или типичные пол. и словац. формулы: «*Zaświeciła jasná gwiazda pa niebie, / Porodziła Pauna Syna u siebie...*» (Kot.RP:147); «*Ked' ta jasná hviezda / Na nebi sviet'ila, / Vtedy Paľenka Marija / Synka porod'ila*» (E. Krekovičová Slovenské koledy. Bratislava, 1992:100).

Лит.: Krejner J. M. Gwiazda Bettejemska w oczach astronoma // *Z koleją przez wieki: Kalendarz w Polsce i w krajach Słowiańskich*. Tarrze, 1996:29-32; Бар.ВТНН:211; Вop.ЗНН 1:68; Курюч НСУ:48,75-76. ЗК:91,123, Рэм.БС 8:69-70; Крач.БЗРС:177; Кур.ПЛС 4:153-155; KL:41-43; Stelm.ROP:44-53; Sychta SGK 1:389-393; Malic.ROK:10-t; EL'KS 1:191-192; Полв.РЗЛ:59,64.

А. Н. Виноградова

ЗВЕЗДЫ — небесные тела, соотносимые с судьбами людей и оказывающие влияние на «земные» события. К З. причисляются также кометы (рус. *хвостатая звезда*, серб.

репаница, репата звезда, укр. диал. *зирки с меткою, жінла*) и метеориты. Особое значение в народной астрономии (см. *Астрономия народная*) имеют созвездия (Млечный путь, Плеяды, Орион и др.) и отдельные крупные З. — Полярная звезда, Венера, представляемая как «утренняя» (болг. *Зорник, Сабалската звезда*, серб. *Даница, Зорвача*) и «вечерняя» (болг., серб. *Вечерница*) З. в соответствии с временем появления на небе в течение суток, И др. Звездное небо предстает как отражение земной поверхности, о чем говорят названия отдельных З. и созвездий, соотносимых с рельефом земли, людьми, орудиями труда, а также легенды и поверья: «Бог украсил небо звездами, как землю — цветами» (пол.), велел кроту нарывать столько холмиков на земле, сколько З. на небе (укр. харьк.), и др. З. символизируют неисчислимое множество мелких предметов (горюх, просо, зерно, орехи, ягоды, пчелы и пр.).

Происхождение З. в народно-христианском мировоззрении связывается с легендой о Христе, который будучи ребенком спускался на Землю, чтобы поиграть с вылепленными из грязи шарами; отец Бог заставил его бросить их высоко над землей, после чего самый большой шар превратился в Солнце, а остальные — в звезды (болг.), ср. пол. *кряшк*. поверье о том, что З. — иждурки святых. По другим версиям, З. возникли в результате состязания Бога с дьяволом, бросавшими в небо камни (БМ:144); произошли из слез плачущего над миром Иисуса (пол. *Любельщина*). По в.-слав. поверьям, последней на небе появилась Вифлеемская звезда (после рождения Иисуса; для того, чтобы указывать дорогу волхвам).

В космологических представлениях З. уподобляются «гвоздям» на имеющем плоскую или куполообразную поверхность небе (ср. рус. загадку о небе и звездах «Сито, вито, гвоздями убито»); они вращаются вокруг одного основного «гвоздя», «столба», «оси», «пупка» мира — Полярной звезды (рус. *стожар, хол*). По серб. и макед. верованиям, З. прикреплены к небу и имеют «ножки», на которых держатся, ср. серб. загадку о З. «Пун гор оваца, све на једној ноzi луте» [Полон загон овец, все стоят на одной ноге и молчат] (Јанк.А.:135). Считалось также, что З. выходят ночью из океана, а с восходом солнца снова в него

погружаются, ср. с.-рус. загадки о З. типа «Шли козы (овцы) по мосту, увидели зору — попрятались в воду».

З. представляются как «глаза» Бога или отверстия, «окна» на небе (о.-слав.), через которые ночью Бог наблюдает за событиями на Земле (болг.), ангелы следят за поднебесным миром и укрощают злых духов (рус. тул.), праведники смотрят из рая на землю (серб. восвод.)

Яркость З. уподобляет их драгоценным камням, бисеру, серебру, золоту, ср. рус. загадку о небе и З.: «Голубое поле серебром усыпано». З. — это украшение неба (болг., пол.), сделанное из серебра (чеш.); «свечи» (серб., макед., с.-рус., ср. пол. *świeca* «звезда»), лампы Бога, которые ему светят (болг., макед., пол.) или же созданы им для освещения Земли ночью (укр., пол.). По укр. поверьям, З. — также ангелы, сидящие на ступенях неба с зажженными свечами в руках. В Подольской губ. падающие З. считались «свечами злых ангелов»: между З., зажженными Богом по числу людей, сатана тайком ставит свои свечи для подчиненных ему чертей или людей, а потому Бог или один из ангелов обрасывают палкой свечу дьявола «с облака» (Бул.УН:306).

Считается, что З. очень большого размера: одна звезда может накрыть собой все село (кашуб.); комета, если упадет, то полностью закроет, перевернет и зажжет Землю (укр.).

З. персонифицируются так же, как месяц (см. Луна) и солнце: о З. говорят, что они «рождаются», «спят», «ходят», «убегают», «купаются», «играют», «говорят» и т. д. В слав. фольклоре и некоторых поверьях З. выступают как «дети» (реже «сестры») Солнца и Месяца. Встречаются и следы культа З.; так, в одном из рус. заговоров находим: «...встахомъ завтра и помолихсе Господу Богу и дннниц!» (Аф. ПВ 1:73); до сих пор считается, что исполнится желание, высказанное во время падения звезды с неба.

З. неразрывно связаны с судьбой человека (о.-слав.). Звезд на небе столько, сколько людей на Земле; с рождением человека «зажигается» звезда (или Бог, ангелы зажигают «свечку» — укр., пол., серб.); она растет вместе с человеком, а затем падает на землю или гаснет, как свеча, когда он умирает. Поляки полагают, что количество

3. на небе зависит от числа людей на земле и изменяется с каждым рождением и смертью. По болг. народным легендам, раньше было мало З., поскольку было мало людей, но число людей выросло, поэтому З. стало много. Сербы полагают, что **звезды** наблюдают за людьми и повторяют их действия: если человек спит, то спит и его звезда, **если он путешествует, то и его звезда дымнет**. Воли звезда человека «сильная», то он оправляется со своими бедами, **если «слабая», то и он — слаб**. Болгары о счастливых и несчастных (или больных) людях говорят: **Силна му е звездата** [У него сильная звезда] или **Слаба му е звездата** [У него слабая звезда]; **Такава му е звездата** [Такая у него звезда] (Марин.НВ:17), ср. укр. **така моя планида** (Бул.УН:304), пол. *gwiazda* 'судьба, обычно счастливая' (SSSL. 1/1: 204) и др. Верят, что звезда человека может быть «счастливой» и «несчастливой»: рус. *под счастливой звездой родился*, пол. *wodzit sie pod szczęśliwą gwiazdą*, серб. *pod srećnu se najiđeđu rodić*, хорв. (Глолицы) *rođija se pod srećnom zvezdom* и т. п. Маленькие по размеру З. приписывались людям с незначительными успехами в жизни, большие З. — богачам и вельможам (бел., кашуб., болг., серб.). Ясные, блестящие З. принадлежали здоровым и счастливым людям; бледные — больным, несчастным, а также соответственно — праведникам или грешникам (пол.). По кашуб. поверьям, существуют «смеющиеся» (мерцающие, мигающие) З. добрых людей и «злые» З. плохих людей.

Гуцулы полагают, что двенадцать мифологических персонажей «судьи» собираются в хате роженицы и определяют новорожденному его звезду, которая будет гореть столько, сколько будет жить ребенок. В чеш. детских играх каждый выбирает «вою **всё**-дочку». Сербы верят, что кометы — это летящие по небу с распущенными волосами матери, у которых умерли все дети.

У юж. славян падение звезды часто означает побег человека из плена, из тюрьмы, поэтому при виде падающей звезды нельзя удивляться (черногор.), следует молчать, чтобы ее хозяина не поймали (макед., серб.), или сказать: «За грм, јуначе!»; «За три, за грм, **сакрм** се» [За куст, герой; За куот, за колючки, прячься] (з.-серб., зап. автора).

Падение звезды означает смерть ее земного двойника (о.-слав.), ср. выражения о

падающих З.: макед. *умре некој*; кашуб. *хто итар* «кто-то умер», пол. *gwiazdka z nieba, dusza do nieba* [Звезда с неба, душа на небо] (SSSL 1/1:208). В Харьк. у. верили, что звезда падает в тот двор, где будет покойник; в Луцк. у. полагали, что звезда летит вниз навстречу отходящей душе. Падение с неба звезды означало кончину праведника (с.-рус. архангел.). По некоторым польским поверьям, на небе светят только З. набожных людей, не падающие с неба во время их кончины (краков.); на самих З. пребывают души праведников (Любельско, Серадаско) или грешников (Куявы). У юж. славян считается, что звезда падает на могилу умершего (болг. родоп.); при виде падающей звезды говорят, что «кому-то идет свеча на могилу» (серб. Косово — Vuk.SK:457). По босн. поверьям, расстояние от звезды до земли зависит от того, кому принадлежит звезда: З. стареющих людей постепенно опускаются ниже к земле; не следует также наблюдать за падающей З.: если за ней упадет следующая, это предвещает смерть того, кто наблюдал за падением звезд. Сильный звездопад черногорцы считают знаком гибели целого государства. Болгары рассказывают, что перед сербско-болгарской войной 1885 г. целые потоки З. (*валежа на звезди*) устремлялись на землю (Вак.БПО:51).

В З. превращаются души умерших нередко — самоубийц (н.-слав.) или некрещенных детей (пол., в.-укр., в.-бол., полес.), которые с неба светят своим родителям на земле (пол.). Македонцы Гевгелии полагают, что З. — души умерших, появляющиеся тогда, когда засыпают живые. На Волыни считается, что самоубийцы, висельники, утопленники, а также разбойники после смерти превращаются в звезды и обречены на «вечное скитание» (Зел.ОРМ²:52). В Униц. и Житомир. уездах было распространено мнение, что З. грешные души, поставленные Богом «покутувати грѣхи свої», причем их яркость зависит от количества и тяжести грехов: более грешные — светят ярче. Души грешников — падающие З.: если перекрестить грешную душу, о чем просит сама падающая З., то она очищается от грехов своих (з.-укр.). Известны поверья о том, что падающая звезда — душа, которая убегает из ада (босн.) или от нечистой силы, стремящейся схватить ее (укр.-полес., укр. подол.). В Харьк. губ. считалось, что блас-

щие З. — души праведных, тусклые — грешных; в ряде э.-укр. и в.-люл. областей бытовало мнение о том, что З. души умерших людей, которые вели непорочный образ жизни, безгрешных младенцев и стариков, завершивших жизнь праведной кончиной. В тех слав. областях, где распространены поверья о З. — душах некрещеных детей, предписывается крестить падающие З., давать им женские или мужские имена. В окрестностях Хелма верят, что З. падают в те места, где похоронены некрещеные дети.

В предсказаниях особый смысл обычно приписывается падающим З. и кометам, которые считаются знаками различных несчастий: смерти людей, войн, голода, эпидемий и т. д., ср. Затмение.

В гаданиях по З. определяли судьбу человека, наведенную на него порчу, благоприятное время для полевых работ и др. (с.-рус. читали по звездам). Так, ясные, светлые З. означали долгую жизнь, потускневшие — скорую смерть (укр. печениж., лю.). В Мазовии счастливые жите молодые на предрекали яркие З. во время венчания. У болгар особые знахари — звездочеты — могли найти на небе чью-либо звезду и по ней предсказывали будущее этого человека. В Покутье по З. отыскивали вора, для чего приносили специальное заклинание, после чего звезда злодея мигала, дергалась и падала к нему во двор. У кашубов, гадая о замужестве, девушки находили на небе треугольник из З. и говорили «Раз, два, три, кто обо мне думает, пусть мне приснится» (Syochta SGK 1:388). В Полесье загадывали, где чья звезда, и наблюдали, в какую сторону она «скатится» — оттуда придут сваты (ПА).

Магическое влияние на находящиеся на земле предметы оказывало сияние З., по поверьям, особенно распространенным в Болгарии и Македонии, где под звездным небом оставляли на ночь приготовленное для посева зерно, одежду (в том числе одежду больного), лекарственные травы, предметы для гадания. Считалось, что после этого ведьмы не смогут отобрать у хозяев урожай, одежда будет недоступна для порчи, травы приобретут особую силу и т. д. По болгар. поверьям, З. также сами спускаются на св. Яна на землю и придают травам лекарственные свойства. Если бездетная женщина именно в этот момент соберет

травы и выпьет из них отвар, то забеременеет. В Страндже против порчи и испуга больным дают пить воду, оставленную на ночь под З. В Полесье «под звезды» ставили подойник, если у коровы пропадало молоко. На Новый год, Юрьев день, Пасху, Спасов день девушки, опускали в посуду с водой свои кольца, украшения и выносили ее на ночь во двор, чтобы З. осветили воду и находящиеся в ней предметы, полагая, что после этого гадание будет правдивым (болг., макед.). По некоторым родопским представлениям, сияние З. наоборот, оказывает отрицательное влияние на человека, поэтому на дворе не оставляли на ночь одежду. В пол. Карпатах полагали также, что от З. может происходить порча.

Свет З, якобы ослепляет животных, поэтому в звездную ночь ожидали удачной охоты на медведя (рус.); воры проникали в дома, поскольку собаки были ослеплены З. (словац. Горнякдо).

Множество З. ассоциируется с неисчислимым количеством каких-либо предметов в загадках, приметах, гаданиях об урожае, ритуалах, связанных с плодovitостью скота и пр. В загадках З. уподобляются рассыпавшимся по всему миру мелким предметам (например, архангел: «Рассыпался горох / На 12 (на 70) дорог; / Никому не собрать: / Ни попам, / ни дьякам, / ни серебренникам» — Садов.ЭРН:213); несчетному числу скота (серб. «Поле немерено, овце чебројене, међу њима чобан рогоња» [Поле не меряно, овцы не считаны, между ними пастух рогатый] — Небо, звезды, месяц, Јанк.А.:136); рою пчел (укр. «Яш-ка-семеряшка, за ним бжолы гу-лю-лю!» — Месяц и звезды, Аф.ПВ 1:385) и т. д. Для слав. обрядовой и лирической поэзии характерны словесные формулы по принципу: сколько З., столько снопов, стоков и пр. (Виноградова // СБФ-78:15.23—25). У русских Тул. губ. 15 февраля существовал ритуал «окликать звезды» — пастух в звездную ночь произносил заговор, который включал заклинание: «...Как по поднебесью звездам несть числа, так бы у раба (имярек) уродилось овец более того» (Аф.ПВ 1:193; Авим.КД:43—44). В вост. Сербии на Рождество выносили во двор тыкву и кричали: «Koliko zvezde na-nebo, tolko tikve u onij njivu!» [Сколько звезд на небе, столько тыквы в том поле!] (Sokol.SOW:187). Много-

численны также слав. приметы, связанные с наблюдением за звездным небом с различными праздниками, преимущественно под Рождество и Новый год: большое число З. на небе предвещало богатый урожай зерна, гороха, картофеля, овощей, фруктов, ягод, грибов, а также и яйценоскость кур, дойность коров, приплод скота, хорошее роение пчел. В Ровен. Полесье считали, что обилие З. в Сочельник сулит хороший приплод скота, под Новый год — урожай зерновых, в канун Крещения — рождение детей (ПА). У белорусов звездное небо на Рождество означало обилие грибов весной, на Новый год — летом, на Крещение — осенью. В русских селах старались не сеять горох, если на Рождество и Богоявление не было видно на небе звезд. С символикой множественности З. связаны и некоторые приметы о погоде, например, большое количество З. на небе предсказывает дождь (малопол., серб. хорв., болгар.); звездопад зимой — к снегу, а летом — к дождю (калуж.).

Запреты считать З., показывать на них пальцем известны всем славянам и связаны с поверьем, что, считая З. или показывая на них, человек может натолкнуться на свою собственную звезду: она упадет (поль., чеш. хорв.), погаснет (словац.), и человек умрет. Македонцы Гевгелии считают грехом показывать пальцем на падающую звезду — это может помешать грешному человеку перебежать на место для праведных. У человека, считающего З., могут появиться бородавки, веснушки, чирьи, столько — сколько З. он насчитал (макед. черногор., в.-серб.), или будут гноиться пальцы (поль. словац.). Лужичане и поляки верят, что, показывая пальцем на З., месяц, солнце, человек может Богу выколоть глаза.

В виде З. могут являться демонологические персонажи. Чаще всего представления о демонах связываются с падающими З., метеоритами, кометами. Всем славянам известно поверье о летящем в облике звезды змее, который носит хозяевам деньги, зерно (в.-слав., пол., словен.), посещает любовниц, крадет понапившихся девушек (балк.-слав.), см. Змей летающий. Нередко З. воспринимаются как спускающиеся на землю черти, дьяволы, например, украинцы полагали, что при виде падающей звезды следует три раза произнести «аминь», иначе упавшая на землю звезда

превратится в дьявола (Подол. губ. Ушиц. Литин. уу.); сколько раз будет произнесено «аминь», на столько сажен войдет в землю падающий с неба в виде звезды черт, в противном случае звезда разольется по земле вредоносной смолой; считается, что там, где падает звезда, — поселяется он: в этом месте нельзя ставить хату (подол.). По некоторым поверьям, дьявол носит падающую звезду, поэтому на нее нельзя смотреть (болг. родоп.); З. бросает на землю летящая в вихре нечистая сила (гуцул.). В средневековых серб. источниках с дьяволом отождествляется Даница (Венера — Чајк.СД 5: 341—342). Украинцы полагают, что метла — комета — самая старшая ведьма, которая ходит по небу с подойником и управляет всеми живущими на земле ведьмами.

Кража З. с неба приписывается ведьмам (болг., укр., рус., луж.) и чернокнижникам (поль.). Считается, что ведьма или чернокнижник могут найти чью-нибудь звезду, похитить ее или сбросить на землю, чтобы погубить человека. Причиной засухи, по поверьям, может стать кража Венеры: ведьма держит ее в кладовке под новым горшком (с.-укр.).

Лит.: Азим.КД:36-47; Јанк.А:135-137. Ар.ПВП. Моез.КЛ.5; Виноградина // СФФ-78-7-26; Гура СЖ:458; Зел.ВЭ:417; Ерм.НСМ; Сах.СРН 2/7:70; Бул.П:181; Митроф.347; Садов.ЗРН:213-215; Демб.ОМГ 1498; ПА; Бул.УН:303-308; БМ:144-145; ЕБ 3-38; В.БПО:51; Георг.БНМ:28; Марин.НВ:16-17; Род.:12-13; Странджа:218; Враж.НММ 184-86, 2:72-75; ЕМ 2:422; Дуч.ЖОК.277.332; Ђор.ПВП 1:48-56; СМР²:191; Чајк.СД 5:339-344; Вах.СК:457; Фил.Маж:189; Кудл.К:409, 434; SSSL 1/1; Lig.ŠKL:33,43; Lud 1907/13:121, 230; Sychta SGK 1:388-389; Нол.:324,327; Нол.:287; ČL 1895/4--6:535; Nah.ČLP:111,21.

А. А. Шотыкова

ЗВЕРОВОЙ (*Hypocistis perforatum* и ряд других) — растение, используемое в магии и лечебной практике как амулет и отгонное средство.

Темно-оранжевый цвет сока цветочных лепестков послужил основой названий З. и этимологических легенд о происхождении растения, ср. рус. заячья кровь.

укр. *ваяча кривця/кровця, кривавник* (карпат.), *кров памська, boža, xristova krovca, krov Isusa Xrysta*, бел.-туров. (к)хрыстова кроу, в.-полес. *kruyáwicc, chrystowu slozki*, пол. *krówka Pana Jezusa* (Серадз), чеш. *kravčíček*. Согласно легенде, под крестом распятого Христа вырос желтый цветок З., который получил свою целебную силу от крови Христа. В ю.-слав. языках ряд названий указывает на связь З. с Богородицей. Сказка из ю.-вост. Сербии (Ниш) объясняет появление пятен на листьях З. так: Богородица месила хлеб, вымыла руки, и от капелек, которые упали на листья, образовались пятна, ср. названия: болг., макед. *богородична трева*, серб. *бигородичина трава, заспино цвѣтс, зеле, богороди(чи)ца*. В Яни (центр. Босния) о ржаво-красных пятнах на листьях говорят, что это кровь Богородицы, которая капнула во время месячных, откуда и произошло название. Ср. серб. поверье о том, что освященный З. (*госпина трава*) помогает от бесплодия, для чего его надо носить при себе (Босния и Герцеговина) или пить отвар З. натошак.

Защита от демонов. В средневековой Польше зверобой называли *fuga dæmonum* и считали растением черножников. Ему приписывалась способность отгонять бури и грозы (пол.), охранять от молнии и грома, от чар и дьявольского искушения (пол., ю.-чеш.), отпугивать дьявола (пол.), отгонять и усмирять демонов (укр., в.-слав.). Его втыкали в щели дома и хлева, как оберег клали на порог дома (от Повисья до Карпат). По поверьям сербов, З. является средством против вештиц; его используют в амулетах. В Юрьев день при первом весеннем выгоне скот окуривали сухим З. (укр., словац. Спишская Магура); его клали под порог, под ноги скоту, чтобы чары ему не навредили (Кюльди); хранили З. в коровнике, на скотном дворе, добавляли в корм для защиты скота от ведьмы и усиления его плодовитости. Пастух, идущий в первый раз весной на пастбище, получал безозвучную розгу с привязанным к ней З., освященным в день Успения Богородицы (словац. Яворник).

З. собирают накануне Ивана Купалы (или в полдень Иванова дня) и считают чудодейственным (Галиция, Польша, Болгария) (ср. его наименования: рус. *святыяньское ясель*, полес. *свянтлян*, укр. *іва-*

ново зіле, іванок, іванів цвіт, зіля йван (закарпат.), *івандільське, святопяньське зілля* (Подолія, Тернопольщина), карпат. *іванок кривцатий*, бел. *святкопан, свянтпопник, пол. świętojańskie zielenie, zielenie świętego Jana, чеш. izvon(c)ček svatého Jana* (Ходско), *svatého Jana bylina, koření*, луж. *janske kwětki*, серб. *иванова трава, иванчица*, болг. *спьовче, явевички*, словен. *sv. Jangela rože*).

Функция З. как оберега от нечистой силы отражена в названиях, образованных от корня *звон-: они указывают на мифологическое значение «звона», исходящего от этого растения и предупреждающего человека о приближении опасности, ср. пол. (*Najświętszej Marij Panny*) *dzwonki, dzwoneczek, zwonek*, чеш. *zvonček, zvonice*, болг. *звоника* (Тырново), *звонича, звониче* (Разград). Охраной роженицы и младенца от богинок служил З., освященный в день Успения Богородицы и заткнутый за двери и окна дома (пол., Замагурье), в замочную скважину (Лужна); положенный в колыбель, в пеленки (ю.-малопол., Замагурье), под простыню, на которой лежала роженица. Для облегчения родов освященный З. клали роженице под подушку (в.-пол.), им окуривали дом и роженицу. Верили, что богинка, мамуна не сможет украсть ребенка, если женщина после родов носит З. за пазухой (пол., словац.). Отваром З. умываются, чтобы избавиться от злых духов — от чумы, караконджула, таласьма, вампира (болг.).

В чешской легенде (Ходско) говорится о том, что Господь благословил этот цветок и наделил его силой поражать злых духов, в память о чем его называют *protřelivý*, т. е. 'простреливающий'. Это свойство З. получает народноэтимологическое объяснение: З. якобы пронзает ведьм, ср. чеш. *protřel(en)ýec, střelec*, болг. сечено биле (Тетевенско, Тырново), *пресечена, пресякана* (капанцы в Разградско) *трева, посекливо биле* (Пирин), пол. *dziurawiec*, серб. *прострелник, прострельно зеле*, хорв. *protřeljenik*. В Моравии полагали, что ведьмы не тронут того, кто носил при себе три растения, в том числе З. (Varl.ML:308).

В день св. Яна в Польше, Чехии гадали: по интенсивности окраски, по количеству выдавленного из З. сока судили о счастье или несчастье, которое ждало человека. Девушки плели из З. венки и бросали

на крышу дома: если венок там задержится, гадающая не выйдет замуж в этом году, а если скатится или перелетит через конек и упадет с другой стороны, то ее ожидает замужество (хорв. Бедовар).

Использовали З. в любовной магии (ср. словац. *ľubovník* (Ждыр), *ľubovníček*, укр. *ľubśák*). В некоторых местах его считали приворотным зельем (чеш.), украинцы восточной Словакии называли его *перелесник*, он помогал от безответной любви. В Болгарии девушки и юноши применяли З. как и другие «омрачни и любовни» травы, чтобы вызвать ненависть или любовь. В чешских сказках З. помогал в разысках кладов.

В народной медицине особую силу имеет З., собранный в Иванов день и освященный в день Успения Богородицы. В Болгарии З. — одно из популярнейших лекарственных растений. Многие названия указывают на его применение (ср. рус. *здороя трава*, серб. *издатлива* [издат 'корча, желудочный спазм'], словен. *pikasto krdno* [kr 'судорога'] *zelič*). З. помогает от болезней, причиненных злыми духами (чеш.), ведьмой (Оток в Славонии). Лекарством от девяноста девяти (ста) недугов называют его в Кариатах, от семидесяти «мх», от лихорадки (укр.), от девяти болезней (макед.), «па спікуго сіловіека» [на всего человека] (силез.). О З. говорили: «Як без борошна хліба не смечеш, та без звіробоя зілля не зварши» (кнев.), или: «Всяке зілля без звіробоя, як страва без солі» (Волян) (Болт. УНМ:94). Больные при разных недугах носят З. за пазухой или за поясом (серб.); кладут под подушку от бессонницы (бел.); отваром травы лечат бешенство (Туровщина, Подольская губ., Сербия), женские болезни.

Лит.: Аф.ПВ 3:804; Манд.ООО:316; Потерб. ІСССІ (ІІ 180; Даль 1:674; Болт.ІІІУ:43; Вор.ЗНН 2:72,181; СБФ:78:135; Bieg.MD:114, 309; Kot.PU:79; Lud 1932/31:96; Mor.MR:17; Nachn.KK:85; Pos.ZO:246; PMMAF. 1960/3: 146, 1964/8:82; ZWAK 114; 12:233; Bart. ML:308; ССМ 65:480; СЛ 1904/13/7:293; 1965/52:197; Jind.Ch.:88; Kubin LČK:261; Mačesk ČSJR:148; NO 1963/5:268; SN 1972/20/3/:496; Авт.АП:247; СЕЗБ 17:562,563,565; 19:231; Чаж.РВБ:35,259; ZNŽO 1917/21/1:155; 1967/43:136; БНТ 5:476; Кат.:280,281,283,299

Б. В. Усачева

ЗВОН КОЛОКОЛЬНЫЙ см. Колокол.

ЗВОНОК — см. Колокольчик.

ЗВУК, см. в ст. Битье посуды, Будить, Гадания, Голос, Голошение, Гром, Заумь, Звонко, колокольчик, Звукоподражание, Землетрясение, Зов, звать, Изгнание ритуальное, Кликнушество, Кнут, Колокол, Крики животных и птиц, Молчанье, Музыка, Музыкальные инструменты, Немота, Ночиппы, Обереги, Пенне, Плач ритуальный, Свист, Стрелять, Траур, Шум ритуальный.

ЗВУКОПОДРАЖАНИЕ имитация голосов животных, птиц и насекомых, используемая в календарных, семейных, оккациональных обрядах с магической целью.

Обрядовое З., провоцирующее успешное разведение домашней птицы и животных, известно всем славянам.

З. в календарных обрядах. В Сочельник и в канун Нового года наиболее распространенным было З. голосам домашней птицы. Хозяйка садилась на пол, обкладывалась соломой и *квохтала* (з.-укр.); во время ужина дети залезали под стол и *пищали*, как цыплята (центр. Россия). Чтобы насадки хорошо высжили птенцов, дети *квохтали*, за что мать кидала им на солому орехи в мелкие монеты (*винниц.*); на Новый год хозяйка, неся миску с кутьей, произносила: «*Ка-ка-ка-ка. Кудах-дах-дах! Ка-ка-ка-квох-квох!*» — и с размаху садилась в угол, где лежало заранее принесенное сено (сум. — СБФ:95:232). На востоке Полесья хозяйка, надев рукавицы, брала горшок с кутьей, а дети шли за ней, держась за юбку и кричали: «*ко-ко-ка*», «*зу-зу-зу*». Чтобы вск в хозяйстве «велось», они еще и «мукали» (ПА). Иногда обряд сводился только к З. голосу курицы (гомел., чернигов.).

В окрестностях Праги в Сочельник мальчики пели, как петухи, а девочки кудахтали, как куры. Чем больше они *квохтали* тем больше ожидалось насадок и цыплят. хорватов (Варош) в день св. Варвары хозяйка посыпала полазника зерном, а он от вчел: «*Kurđ, kurđ, kukuko, koliko zrnaci*

tolikn zajasa!» [Ко-ко-ка, сколько зерен, столько яиц!], в Сочельник же он пилал: «*Pi pi, pi!*» (СБФ-78:33,42).

Звукоподражание приобретало форму ритуального диалога. На северо-западе Сумщины на Рождество или Новый год бабка несла в горшке корм курам и говорила: «*Квох-квох*» — чтобы куры садлись на яйца, а дед ей отвечал: «*Цип-цип*» — чтобы цыплята выводились (СБФ-95:232). У чехов и словаков хозяйка, вставая из-за стола, произносила «*квок, квок*», а остальные ей отвечали «*цяп, дяп*». В Моравии и в области Словацко мать и дети вели диалог, имитируя звуки курицы, гусыни, утки, выводящих птенцов, и голоса цыплят, гусят, утят. У сербов Скопской Црной Горы в канун Рождества пришедший в дом пастух шел на четвереньках, изображая наседку, и говорил: «*Ква, ква, ква*», а дети («цыплята») ему отвечали: «*Пиц, пиц, пиц*». Подобный диалог происходил в Игнатюв день между хозяином и детьми, которые шли за полазником вокруг очага (Лесковацкая Моравя).

В Сибири на святки исполнялся обряд «ношение курицы». Одного из колядующих наряжали курицей и таскали из дома в дом, где он, кудахтая, ходил по избе, хозяйка подпускала к нему живую курицу и, обращаясь к ряженой «хохлатке», просили: «У нас нет цыпляточек, так посодействуй, голубушка» (Бол.КСЗ:49).

В день св. Луции в Словении (Прекмурье) рано утром группа парней обходила дома с пожеланиями процветания хозяйства. Стоя под окном, они кричали: «*Коколах, дай Бог, чтобы ваших куры столько яиц снесли, сколько камней на дороге; чтобы коровы дали столько молока, сколько воды в источнике...*» (перечислялись все домашние животные и птицы с такими же гиперболическими пожеланиями — КОО 1:240). У болгар обряд с кудахтаньем полазник совершал чаще всего в день св. Игнатия, а иногда он подражал голосам всех домашних животных (р-н Плевны).

На Гузульщине (р-н Коломия) перед сочельническим ужином дети, сидя под столом, имитировали голоса всех домашних животных: «*Kwok, kwok! sto kurók, geg, geg! sto husók; tak, tak! sto kacók, bu, mu, sto woliq! sto korow*» и т. п. (Kolb. DW 29:86—87).

Иногда обрядовое з. исполнялось вне дома, под открытым небом. В Чехии (р-н

Железни Брод) в Страстную пятницу хозяйка, стоя на чужой луговине или на поле, выкрикивала: «*kda, kda, kda, kdaáák, mne vajicko, tobě kdaák*», т. е. мне яйца, а тому, на чем поле это проделывается, только кудахтайте (СЛ 1895/4:331).

Продуцирующую функцию в обрядах могли выполнять междометия, которыми обычно подзывались животные: «*Пиу, цу-су, бене, цуho*» (геры Баната).

Обряды зимнего цикла включают также подражание хрюканью поросят, мычанию коров, бляению овец и коз (Моравия). В Белоруссии козляники шли от дома к дому, бляя, как овцы, а хозяин приглашал их так, как обычно подзывают овец: «*беш, беш*». В России в Васильев день (31 XII) когда подавали на стол поросенка, мальчик залезал под стол и хрюкал, за что его одаривали куском мяса (воронез). Чтобы обеспечить свиньям здоровье и плодовитость, перед ужином все члены семьи брали в зубы свиную колбасу и трижды обходили на четвереньках вокруг стола, приговаривая: «*цух-цух-цух, цух-цух!*», подражая хрюканью и движениям свиньи (Вельский у. Вологодской губ. — Зел.ВЭ:93).

В Закарпатье в Сочельник за или под снопом, который вносят в дом, прятался ребенок. Он мычал, как корова, ржал, как лошадь, бляял, как овца, что должно было вызвать плодовитость этих животных. В той же зоне хозяйки, разбрасывая бобы, приговаривал: «*Брр!* [подражание овце]. Сколько телят, столько и ягнят» (Бог.ВТНИ:217). В ряде сел хозяйки бросал в углы избы угли со словами: «*Брр...* Пусть ягнята будут такими же черными как этот уголь» (Бог.ВТНИ:197).

В Сербии рождественским утром дети брали специально для них испеченные калачики и шли в хлев, конюшни, овчарни, трижды обходили скот, подражая голосам всех животных.

Чтобы пчелы лучше роились и приносили больше меда, в Овручском Полесье хозяйки гудели, подражая пчеле, когда приносили рождественскую кутью и ставили ее на покутье; у русских в начале ноября все ели мед, а дети играли в «пчелные» игры, подражая жужжанью пчел. Бортники в Страстной четверг имитировали гудение пчел, с шумом выходящих вокруг дерева, полагая, что как далеко слышен их голос, так далеко

пчелы будут узнавать борть и садиться на нее.

В Полтавском у. одаривая жениха и невесту на свадьбе живностью, присутствующие подражали тому животному, которое дарили: если это был теленок, все кричали «бу, бу!», если овца — «бел» и т. д. (Чуб. ТЭСЭ 4:592). Качая ребенка, мать пела ему песенки, в которых изображала голосом пенне петуха, кудахтанье курицы, мычание теленка (пол. - Bieg.MD:371-372).

Апотропеическая функция 3. характерна для южнослав. зоны. В Болгарии (Панагюриште) в день св. Власия всем встречным давали специальный хлеб, произнося: «Му-у-у-у», в ответ слышалось подражание воловьему мычанию. В Пловдивском окр. этот день, называемый *Муканица* или *Мукоеден* (день мычания, день Мука), отмечали за селом, а возвращаясь домой, все бежали как можно быстрее, мычали, ржали, блеяли, голосами и движениями подражая домашним животным. В Неврокопско испеченным специально для этого дня хлебом трижды обводили вокруг головы коровы, быка и мычали: «Мууу!». Подобные обряды совершались в Тодоров день. Женщины, стоя спиной друг к другу, подсакивали, лягались и ржали, как кобылы. В с.-зап. Болгарии на *Тулурици* самая старшая в семье женщина ломала обрядовый хлеб *колак св. Тудур* и, раздавая куски, имитировала ржание кобылы, лягалась и произносила благопожелания, чтобы лошади были здоровы, а кобылы благополучно жеребились (Марин.НВ:126).

Чтобы скот не отбивался от стада и от дома, в Чистый четверг хозяйка созывала свою скотину через открытую печную трубу, выкрикивая кличку каждого животного, а хозяин, стоя во дворе, откликался, подражая голосу названного животного (вологод., новгород.).

В ю.-вост. Сербии, если корова переставала давать молоко, два члена семьи на рассвете вели ее к источнику и поливали водой. Между ними трижды повторялся диалог: «Ку-ку!» — «Раскуку!». Этот магический акт снимал порчу, приписываемую кукушке, и способствовал изобилию молока. В Зап. Болгарии весной, когда начинала куковать кукушка, совершали аналогичный обряд *откукяме кравата от кукувца*. Две женщины окропляли водой всех отелившихся ко-

ров и буйволиц, впервые выгоняемых на выпас, и переговаривались: «Куку!» — «Што кукаш?» [Ку-ку! — Что ты кукуешь?] Ответ: «Откукяам млеко и масло» [«Раскукуваю» молоко и масло]. Завершался диалог репликами: «Откукай го!» — «Откука го!» [«Раскукай» его! — «Раскукала» я его!] (СБЯ-93:101).

В ю.-зап. Македонии (Охрид), чтобы покойник не превратился в вампира, две женщины у свежей могилы произносили диалог: «Ку-ку!» — «Што кукаш?» [Что ты кукуешь?] — «В брка мина!» [Прогоняются дикие звери] (СБЯ-93:104).

В лечебной практике 3. использовалось как способ передачи недуга другому человеку, животному. Больной залезал на куриный насест и пел петухом, чтобы болезнь перешла на кур (яологод.). В Белоруссии больной, страдающий куриной слепотой, стоя на воротном столбе, громко пел: «Какареку, заспеваю, кто пачуе, то таму» (Fed.LB 1:392). Лихорадку также можно было «отпеть»: «Какареку! я сьпеваю, хто то чуе нехан мае» (Fed.LB 1:406). В Кратове (Македония) больной, чтобы излечиться, вставал на крышу, по три раза кукарекал, лаял, мяукал, затем слезал и шел домой. Ср. заговоры с элементами 3. кошке, собаке, курице, лягушке: «Ако је од маџка, мау, мау, мау./ Ако је од куче, вау, вау, вау./ Ако је од kokoСка, кукуде, кукуде, кукуде./ Ако је од жаба, врак, врак, врак!» [Если оно от кошки, мяу-мяу-мяу, если оно от собаки, ав-ав-ав, если оно от курицы, кудах-кудах-кудах. Если оно от лягушки, ква-ква-ква] (ZNZO 1964/42:408). В зап. Сербии больной откусывал хлеб и бросал его собаке, имитируя ее лай.

Окказиональные обряды с 3. У кашубов обрядовая стрижка овец в мае начиналась с ритуала подстрижения волос пастуху-овчару и сопровождалась подражанием бляению овец. В Моравской Валахии при дожинках косарь, скосивший последние колосья, ударял косой о землю, а все работавшие рядом жнецы и жницы в этот момент блеяли, как коза (KOO 3:191).

На Украине пастух в понсках потерявшейся коровы бегал по лесу и кричал: «Мань, мань, мань. Му-у-у!» (Вор.ЗНН 2:97). На Вологодчине пастух при встрече с медведем должен был залаять, чтобы зверь его не тронул (ТРМ:44).

В Закарпатье при копании колодца, когда появлялся первый ручеек, копавший наклонялся над ямой и пищал по-кошачьи, чтобы приманить воду и заставить ее бить сильной струей.

В речницком Полесье, завивая *залом* «на скот», надо было мычать, как корова, хрюкать, как свинья; если же заклятье предназначалось людям, следовало подражать плачу ребенка, стоном больного. У болгар существовало поверье: жизнь человека, который отбирал молоко у чужих коров, завершалась мученически: перед смертью он блеял, как овца или коза, ревел, как корова или буйволица (Арн.СБОЛ 1:265).

В играх «в зверей» играющие старались как можно точнее воспроизвести голоса изображаемых животных и птиц; участники игры «в ястреба и голубя» кричали: «*крум*, *крум*», *крум!*» (р-н Коломысь), в игре под названием «гусак» *дети* «гусята» выкрикивали: «*Дэр! Дэр! Дэр!*» (гроднен. — Гуря СЖ:102).

Лит.: Усачева В. В. Роль звукоподражаний в обрядовой практике славян. // Мир звучащий и молчащий. Семантика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999. С. 85–104; ЖС 1908/4:81; КОО 1:247,258,268; 3:191; Петерб.СМ:435; СБЯ-93:112; СД 1:383; Потуш.Зоря 1942/2/3-4:354; Чуб.ТЭСЭ 4:263; Малин.РОК:44; Сл. 1893/2:407; Ветн.ДКСЛ:81; Vasl.VO:63,68; Петр.ЖОГ:225–226; Петр.СЦГ:440; Вак.ЕБ:508; Марии.НВ:126,273; ТСб:450; Чол.БНС:112.

В. В. Усачева

ЗДОРОВЬЕ — в традиционной культуре ценность высшего порядка; естественное и искомое состояние человека; в обрядовой системе объект профилактической магии; категория, противопоставленная болезни и смерти, основа благополучия, условие вступления в брак и продолжения рода. З. сравнивают с богатством и ставят его превыше всего остального, ср. в рус. загадке «Что всего дороже?», в болг. пословицах «*Имаш ли здраве, имаш всичко*», «*От идно здраве по-кубаво няма*» (Род.:62), укр. паремиях «*Здоровья всему голова*», «*Не просимо хліба у Бога, а просіМО здоровья*» и т. п. (Номис УПП, № 8128, 8129).

Представлением о З. как об обязательном условии жизнедеятельности человека объясняется включение пожелания здоровья в традиционные бытовые приветствия типа рус. «*Здравствуйте*», пожелания рус. «*Будьте здоровы*», укр. «*На здоровья*» (при чихании), хорв. «*U zdravlju sviju*» — «*Bog ti da' zdravlje!*» (обмен пожеланиями при винопитии) (Ivanč.Р:14); болг. Много здраве! Останете със здраве! [Всего хорошего; Будьте здоровы] (при прощании).

Пожелание З. включено в разнообразные благопожелания, исполняемые во время обрядовых обходов в календарные праздники, ср. у поляков при «*дынгусовых*» обходах на Пасху: «*Do tego domu wstępijemy, zdrowia i szczęścia winażujemy*» [В дом входим, здоровья и счастья желаем] (Sew.ZKD:51), у болгар в колядках: «*Колко здравец йу планина, толко здраве в' тая кпца*» [сколько здравца (герани) в горах, столько здоровья в этом доме] (Марии.ИП 2:110), у хорватов в юрьевских пожеланиях: «*Došao vam je zelen Durad pa zelenom konju u zdravlju i veselju*» [Приехал к вам Зеленый Юрий на зеленом коне со здоровьем и весельем] и т. п. Обычно пожелание З. сопутствует в такого рода текстах пожеланию богатства, долголетия, веселья, счастья, красоты, бодрости, формирующих область положительных значений и актуальных ценностей традиционного мировоззрения.

Здоровье символизируют стихии природы (огонь, вода, ср. обычай ритуального купания, омовения; питья «иорданской» воды, хождения или кувиркания по росе; *ветлы*; камень: болгары после умывания в реке в Сочельник приносили в дом речные камни как символ здоровья), деревья (особенно дуб, ср. болг. обычай втыкать в Новый год над входом в дом ветку дуба с пожеланием: «*Да сте здрави и дълговечни како дабо!*» [Будьте здоровы и долговечны как дуб] (Бен.ЗБФ:135), свежая зелень; культурные растения с резким вкусом и запахом (чеснок, хрен, лук; ср. в.-слав. обычай разговляться на Пасху хреном, чтобы быть здоровым; *словец*, обычай натираться на Рождество чесноком и весь год носить его в кармане, и др.); цвета (красный; банат. болгары называли его «*божа здравья*» [цвет здоровья]; ср. о.-слав. обычай умываться с красного пасхального яйца или гладить им по лицу, а также магические функции *чар-*

тениды); субстанции человека (кровь: у болгар кровью закланного в Юрьев день ягненка мажут все жители); животные (рыба, бык; ламки на Пасху ходили к реке, чтобы увидеть рыбу, что предвещало человеку 3. на весь год NR:283); ср. в пожеланиях «Будь здоров, как рыба»); металлы (железо; ср. выражение «железное здоровье», з.-слав. и укр. **закарпат.** обычай класть на Рождество под стол что-нибудь железное и ставить на него ноги, чтобы быть здоровым) и ряд др.

Эти стихи, предметы, реалии, атрибуты чаще других упоминаются в фольклорных текстах в связи с пожеланием здоровья, а их использование лежит в основе индивидуальных и массовых профилактических действий, совершаемых для обеспечения человека здоровьем (на предстоящий год). Такие действия приурочены обычно к начальным или переломным этапам жизненного цикла (рождению и свадьбе; Новому году, весенним праздникам; моменту прилета первой птицы, первому грому и т. д.).

Обрядовое купание, мытье в реках, ручьях, в родниковой воде, в проруби для сохранения и получения 3. совершалось в зимние праздники (Сочельник, Рождество, Новый год, Крещение, Иванов день 7/20.I). Гуцулы в Сочельник шли к реке с хлебом и ведром, хлеб опускали в воду со словами: «Не купаеш хліб в воді, але я в здоровлю и сміі» (Lud 5:213). Иногда купание в реке заменялось обливанием, брызганьем, умыванием водой, что происходило уже дома. Как правило, воду приносили старикам и детям, набирая воду по течению (пол.-карпат.). На Рождество мылись, бросив в воду кусок хлеба и серебряную монету, говоря: «Zeby byli wzduscy zdrowi, jak chleb i mocni, jak pieniadz» [Чтобы все были здоровы, как хлеб, и сильны, как деньги] (Вольный — Вieg.KOM:109); умывались принесенной домой водой, в которую клали деньги (укр. Подкарпатье, словац.-морав. пограничье, пол.) и яблоко (малопол., ю.-чеш., словац.). При бросании монеты в воду обращали внимание на то, какой стороной она упала: если выпал орел, год будет здоровым для всех, если решка — год будет с болезнями (пол.-карпат.).

3. на целый год обеспечивает купание в реке в праздники весенне-летнего

цикла: в четверг, пятницу, субботу Страстной неделе. В Чистый четверг мылись в бане (рус.), а выйдя, говорили: «Тбе, баня, на стоянье, а нам на здоровье (смолен.); девушки ходили к реке и трижды погружались в воду (Солигалля); обмывались водой под куриным насестом (яр слав.); облившись, перевязывали запястье поясицу ниткой, которую есучили до ра света, чтобы запастись 3. на целый год (олон.); купались, умывались, зачерпнув во, рано утром, пока ворон не обмакнул кры (рус., укр.). У белорусов существовало поверье, что тот, кто увидит утром в Чистый четверг, как ворон купает своих детей, добудет одну каплю воды с крыла воронки, будет здоров всю жизнь. Верили, что а прикосновение с водой даст 3., силу (рус. В Страстную пятницу сообща купались реках (чеш.), мылись в проточной воде, текущей на восток (великопол., пол.-карпат силез.: воду нельзя выгирать, она должна сама высохнуть), набирали воду против течения или из колодца (чеш.), натерли снегом лицо, шею и глаза (ю.-морав.). В Страстную субботу умывались, когда начинал звонить все колокола, обращаясь к Богу просьбой отратить все болезни (чеш., словац.). В пасхальные дни парни обливали девушек у колодца со словами: «Чтобы всегда была свежа и здорова» (чеш.), считалось, что девушка, которую облили, будет здоровой, причем чем больше воды на нее выльют парни, тем здоровее и веселее она будет (украинцы Вост. Слободкин). Парни обливали девушек в понедельник, а девушки парней во вторник (з.-слав.). Обливание сопровождалось словами: «sobuś byl zdrowy, чтобы не был больной» (Тул.MLK:47). На Пасху умывались водой, в которую клали пасхальное (красное) яйцо (в.-слав.) и базилик, герань (здравец) (серб., черногор.), яйцо и лист розы (макед.). Верование в целебную силу весенней воды характерно для обрядов Юрьева дня и его кануна: купались (Морав. Валахия, ю.-слав.) и умывались под розовым кустом водой с травами, набранными накануне праздника, переночевавшими в воде под открытым небом «под звездами» (ю.-слав.), после чего воду выливали под розовый куст или молодое плодородное дерево (серб.); после купания облачались в чистую одежду и опоясывались

ветками вербы и кизила (серб. Шумадиня), вербовыми ветками и клематисом (болг.); умывались юрьевской росой (пирин.); «левой» водой, взятой в реке на быстрине, где вода крутится налево (родоп.). Купались 1 мая (морав.), в день Николая летнего (бел.). в день св. Лазаря (Босан. Краина), в воскресенье перед Вознесением, так как в этот день купаются ангелы, и человек, искупавшись вслед за ними на заре, не будет болеть весь год (бел.). На Троицу девушки умывались через березовый венок, лежащий на воде (Дмитров. край). В день Аграфены Купальницы умывались вечерней росой (рус.). Верили, что в Иванову ночь вода получает особые свойства — избавляет от всякого зла и **надевает** З. (пол. силез.). В Иванов день парились в бане вениками с травой Иван-да-Марья (рус. Тихвин), купались в реке, полагая, что она приобрела еще большую силу, так как в ней искупалось солнце (болг.), умывались росой с цветов, собранных для венков и квиток (пирин.). В Иркутской обл. с сохранением З. связывалось купание и умывание водой из реки на Первый Спас. В Страстную пятницу не только купались, но и пили воду (пол., морав.); в день св. Юрия (полес.), Иеремии пили собранную с трав росу (болг.). Иногда эти обряды совершались не вообще во имя З., а с определенной целью: уберечься от какой нибудь конкретной болезни: в Чистый четверг — от коросты и под.; в Страстную пятницу мылись в проточной воде, чтобы не болели глаза и голова (в.-нол. Санок).

Ритуальное битье на Рождество кизиловой веткой (з.-серб.), зеленой веткой, освященной вербой, пальмой в весенние праздники (день Сорока мучеников, Вербное воскресенье, Пасха, Юрьев день) давало З. людям и скоту (пол. силез., рус.), что почти всегда сопровождалось приговорами: «Верба секи, не я секу, верба секет имярек на здоровье» (РС.св. 95:80). В Вербное воскресенье матери били вербой детей с пожеланиями З. (полес., в.-слав.). В день Незвняных младенцев (28.XII) ударяли друг друга прутом (словен.), маслиновой веткой (хорв.), болгары-католики били детей зелеными ветками (Банат). В канун Великого поста кукеры, обходя дома, били хозяев, на Русальной неделе главный кукер ударял всех домочадцев (болг.). На масленицу парни хлестали девушек ветками дикого винограда в то вре-

мя, когда те качались на качелях (болг.). См. Битье.

Обеспечить З. на целый год могли такие действия, как **нувыркание**, катание по земле: в четверг на Страстной неделе трижды кувыркались по земле (рус. Солигалич); в Юрьев день по росной траве, по засеянному полю (в.-слав., болг., серб.), **весной**, когда в первый раз слышали гром (краков.); по росе: перед восходом солнца на Юрьев день (болг., пирин.), в день св. Иереми (болг.); **перешагивание**, **перепрыгивание**, **подпрыгивание**; **скаканье через костер** (в Иванов день, на Успение Богородицы), например, на масленицу болгары прыгали со словами: «Да съм весел и здрав като този огън» [Чтобы я был весел и здоров, как этот огонь] (Пир.: 436); качание на качелях, на зеленых деревьях очищает от всего плохого, скопившегося за зиму, и дарит З. (кто не покачается, у того будет голова болеть); качались в первую неделю Великого поста (з.-болг.), на масленицу (з.-серб.), на Пасху (укр., болг.), в Лазареву субботу (Босния, Герцеговина, Сербия, частично юж. Украина), на Юрьев день (болг.) (см. Качели); в Юрьев день **расчесывание** волос в ржаном поле (ю.-з.-серб., макед. Скопье).

Полагали, что З. можно обрести, **пролезая** под корнями вековых деревьев, через расщепленное дерево, через дупло, через ворота из хлебных колосьев, через пояс, вытканый за одну ночь, через огромный венок, сплетенный из лекарственных или апоморфейных растений накануне Иванова дня.

Как пожелание З. и его гарантия воспринималось исполнение некоторых обрядовых действий. Так, болгары считали, что танец **сувакарсей** обеспечивает их домам **здоровье** и удачу на весь год; З. ожидало человека, победившего в традиционном пасхальном соревновании — битье яйцами.

Сохранение З. было целью некоторых **окказиональных ритуалов**, прежде всего весенних. Так, услышав первый раз кукование кукушки, белорусы говорили: «Дай, Боже, здоровья, чтобы год прожили» (ПА). При виде первого аиста поляки Подлясья просили: «Daj tobie Boże na nowe lato, a mnie na zdrowie» [Дай тебе Бог нового лета, а мне здоровья] (Djab.OP:24). Ког-

да по весне слышали первый гром, во время первой грозы умывались с золота, серебра и куриного яйца; умывались Ильинским дождем (рус.). С первым весенним криком лягушек катались по земле (макед.). Обеспечение домочадцев *З.* учитывалось и во время строительства дома: в фундамент строящегося дома (болг. Асеновградско), на восточной стороне крыши (Софийско) клали красное пасхальное яйцо, чтобы в доме все были здоровы. При переходе в новый дом отец желал сыну: «Дай, Боже, тоби здоровья у новий хати! Шоб ты жив и всего добра нажив!» (полтав. — УНВ:314). Во время жатвы жнецы, приветствуя своего первого гостя, произносили благопожелания и желали ему *З.* жница вручала жатвенный венок хозяину с пожеланиями *З.* и урожая. При молотбе обращались к риге с просьбой принять дар и наделить *З.* (рус.).

З. обеспечивалось с помощью жертвоприношения и ритуального кормления. В Болгарии в день св. Андрея, Атанаса (18.I), Антония (17.I), Варвары, Харлампия (10.II), Евтима (20.I), Штилиана (26.XI), а также 1 марта и на Сорок мучеников, в день св. Лазаря, чтобы быть здоровыми, готовили обрядовую еду (питы, калачи, вареное зерно, кукурузу, рис), пекли обрядовые хлебцы и раздавали их соседям и родным для *З.* семьи, особенно детей (болг.) Часто подобные обряды сопровождалась словесными формулами, в которых желали *З.* той или иной болезни, например, болгары оставляли для чумы лепешку на чердаке со словами: «За лелино здраве!». За здоровье больных освящали погачи («богородични пити») и раздавали в день Успения Богородицы (15.VIII) (пирин.); для *З.* дома, села устраивали курбан (на Николу, Афанасия). В Трифонов день (1.II) хозяин отрезал несколько прутьев в своем винограднике и поливал отрезанное место вином, надеясь тем самым обеспечить себе здоровье и урожай.

З. служило поводом к возложению на себя разного рода обетов; ради получения *З.* принято было совершать паломничества к святым местам; посещать культовые места и оставлять там свои приношения и т. д.

Регламентация поведения беременной женщины, а также некоторые совершаемые ею магические действия, была направлена в том числе на то, чтобы будущий ребенок

был здоров. Чехи советовали беременным трижды мыться в последний месяц перед родами на молодом (прибывающем) месяце, чтобы ребенок был здоровым и сильным. О *З.* ребенка заботились после его рождения: воду после первого купания выливали на молодое и быстро растущее дерево; сажали дерево при рождении, чтобы ребенок рос и развивался, как оно (полес., луж.). Пожелание ребенку «быть здоровым, как вода» произносили женщины, посещавшие роженицу непосредственно после родов. См. Новорожденный, Родинные обряды. В слав. календаре предусмотрены многочисленные праздники для охраны *З.* матери и детей. На Сретение в Родопах раздавали пресные хлебцы во здравие детей; чтобы дети не болели, женщины не работали в день св. Кирьяка (15.VII), св. Врача (1.XI) и др. В день св. Саввы повитухи преломляли обрядовый хлеб и одевались в чистую одежду, чтобы уберечь детей от болезней; особые действия с той же целью совершались в день, посвященный повитухе, см. Бабин день.

На поминках (40 дней, полгода и годовщина) устраиваются «здравные столы», в доме совершаются молебны о здравии живущих (бел.). В Смолен. губ., придя с кладбища, трут руками о печь и говорят: «Мртя, комары, клопы, блохи, мртя, а мне на доброе здоровье». Перед выносом тела все родственники кланяются пришедшим на похороны и говорят: «Bądźcie zdrowi, odpuście nam wszystkie grzechy» [Будьте здоровы, отпустите нам все грехи] (Fisch. ZP:292). Чтобы обезопасить себя от влияния покойника, при встрече с похоронной процессией люди кладут в рот кусочек терма, а за пазуху камень, чтобы укрепить *З.* (болг.).

Сохранению *З.* способствовало соблюдение человеком разнообразных поведенческих, бытовых и хозяйственных запретов. Широко распространены запреты, связанные с возможным нарушением границ человеческого, культурного пространства: нельзя было спать под вековыми деревьями, на которых живут вилы и самодивы; ходить по вечерам из опасения наступить на место трапезы вил и тем разгневать демонов; долго пребывать на болоте или у воды, где живут болезни; отзываться на незнакомый зовущий голос и др. Нельзя было работать в неурочное время (в полдень в поле, прасть поздно

вечером, золить белье, ткать, шить по пятницам и средам); в Болгарии в день свв. Атанаса, Антония, Варвары, Харлампия, Витима, Штильмана (26.ХІ), а также 1 марта и на Сорок мучеников, чтобы быть здоровыми, не работали (не выполняли домашнюю работу, не шили, не ткали, не вязали), чтобы не разгневать этих святых (Пирин), почитать дни святых, защитников от болезней, подателей з. У вост. славян почитались Пятницы — Спасовская, Ильинская, Пятница перед Усекновением Иоанна Предтечи — они охраняли от лихорадок, а Козьмодемьянская — от головной и зубной боли (Бул. УН: 229--230).

З. было темой многочисленных гаданий, в том числе связанных с первым гостем, приходящим в дом в праздник (см. Полазник). На Новый год болгары Пиринского края бросали в огонь почку кизила, ложку зерна на просьбами о з. и урожае: тот, чья почка кизила лопнет и подскочит выше других, будет здоров весь год. Если ядро расколотого ореха целое и полное, это символизирует, что все будут здоровы и бодры (болг., пирин.); клали под подушку листья вечнозеленых растений (барвинок, плющ, маслина) и утром смотрели — если они оставались зелеными, не засохшими, то человек будет здоров (пирин.). Если вода в котле, который стоит под звездами с молчальной водой в ночь под Новый год замерзнет, все будут здоровы в течение предстоящего года (ср. и сев. Болгария, Средна Гора). В канун Крещения оставляли листья плюща, нанизанные на нитке в воде под открытым небом, а утром смотрели: если на листе нет пятна, человек, которому принадлежит этот лист, будет здоров (пирин.). В канун Юрьева, Иванова дня клали под подушку, на крышу дома, затыкали в стену определенные растения (ельовые, листья инжира, бузины, зелень, китку из крапивы, перевязанную красной ниткой) на каждого члена семьи, наутро смотрели: если растение было свежее (весеко), не завяло, распустился на нем цветок, тогда и год для того человека, кому предназначалось это растение, будет весел и здоров (бел., болг., пирин., хорв.).

Лит.: Дале ПРН:403; Зел.ВЭ:68-69,331; СВФ:45,53,55,63,64,234; карты № 17, 18; Сурж.КП 1890:332; ЭО 1889/3:59; КА: ПА;

Bieg.KOM:393,394; EP 31/1:124; Ko'b.DW 31:159; 39:384; PMMAE 1967/11:20,180; Sryf ZOW 56; Tyi.MLK:46,47; Hovv.RZL 25; BX: 194,195,256,296,313; Бор.ЖОЛМ:356,372,385, 390,463; Rad 1880/60:182; 1882/62:27,32; ZNŽO 1896/1:146; 1962/40:133; Гал.Е:10 13,14; Гевр.БНМ:38,72,78,138; Марин III 2: 103-110,159-160; Марин.НВ:275; Пир.:423, 430,445,446,449,466; Род.:62; Цел.Д.:79,85, 97,201,202; см. также лит. к статье Болезнь.

В. В. Усачев

ЗДУХАЧ — по серб. и черногор. поверьям, человек или животное с демоническими свойствами, обладающие способностью бороться с непогодой, защищая свои угодья от нападения других атмосферных демонов. З. принадлежит к категории двоюдушников за время сна душа З.-человека или З.-животного покидает тело и, отправляясь на борьбу с демоническими противниками, ведет за собой ветры и гонит градоносные тучи. Группа З. — защитники одного края селения или даже одной семьи (см. Свой — чужой). Персонаж известен в юго-западных областях балканославянского ареала: в Черногории, восточной Герцеговине и центральной Боснии, в западной Сербии. Названье *здухач* (черногор. *здуха*, *здуца*, *здуач*, в.-герцеговин. *стуха*, *стуха* и т. п.), связано с о.-слав. **dъi* (*duti*), возможно влияние и греч. στοιχειδ «дух стихии, защитник места» через посредство с.-алб. *stih*. «демоны бурн, непогоды». В Босне Которской (черногор.) его называют также *вје догоња*, *једозоња*. Аналогами персонажа в иных балканославянских регионах выступают: в.-серб. *змај*, *змј*, *змајевит човек* макед. *змј*, в.-болг. *змеј* (см. Змей летающий), *вјетровњак*, *виловит човек* (з.-серб.) *виловњак* (Далмация), а также *облача* (Срем), *градобратинь* (Поцерье) и др.

По внешним признакам З. — обыкновенный человек (мужчина, девушка новорожденный), который при приближении непогоды впадает в сон, а его душа борется с бурей, принимая облик ветра, орла, мухи. Проснувшись обессиленным и уставшим, он обнаруживает на себе раны, полученные во время битвы. О внезапно умершем человеке говорят, что он был З. От простых людей З. отличаются необыкновенной силой (ср

серб. поговорку *Јак као једогоња* [Силен, как здухач]), способностью спать глубоким, беспробудным сном; они часто бывают сонливы, задумчивы (черногор.), чудаковаты (з.-серб.); могут стать для обычных людей невидимыми (ц.-босн.). У них «легкая рука», что приносит процветание дому и селу. Считается, что З. обладают способностью к **прорицанию**. Некоторые реальные исторические лица с героической судьбой представлялись простому народу здухачами.

З. может быть зачат накануне воскресенья, какого-либо праздника (в.-герцеговин.); З. обязательно рождаются «в рубашке» (*кошулица*); «в определенное время» в пятницу. «Рубашечку» им следует хранить как талисман в бою с противником.

В роли З. нередко выступают животные: пастушеская собака, кошка, курица, конь, овца, баран, козел, вол, которые издают звуки во время сна или ведут себя беспокойно при приближении непогоды.

З. относятся к «добрым», «справедливым», «честным» духам и причисляются к святым и ангелам, с которыми они «часто встречаются» (Чайк.СД 5:264—265). Но если З. отдает себя в распоряжение дьяволу, то после смерти он может превратиться в **вампира**.

Функции З. Летая в воздухе, З. бьются друг с другом в одиночку или целым войском, которое **объединяет** защитников края разной веры и происхождения, пола и возраста, включая животных. Так, в Черногории считается, что воюют «чужие» «заморские» (с противоположного берега Адриатического моря) и «свои» здухачи; в селах черногорского племени Кучи верят, что борьбу ведут между собой З. с обеих сторон горного хребта *Ком*: «закомские» З. бьются против «горных», черногорских и албанских З. В вост. Герцеговине рассказывают о битвах герцеговинских и черногорских, «северных» и «южных» З., в Боснии — боснийских и герцеговинских. Во время их битвы слышится сильный свист ветра, ломаются деревья, а самые сильные столкновения проявляются в резких порывах ветра, вихрях и разрушительных ураганах. Оружием З. служат кизилловые прутья, веточки, соломинки, шелки, перышки, скорлупки, сосновые шишки, копны сена, обгоревшие с обеих сторон **лучины** и поленья, вырванные с корнем деревья, метлы с гумна, **веретена**, домашняя

утварь. Когда летают З. в Черногории о них говорят: «*Огизли су у вјетроде*» [Ушли в ветры] (Ровин.ЧПН:529). Это бывает поздней осенью, от заговенья перед Филипповским постом до Рождества, и в начале весны; **услышав** вой ветра и разрывы грома, хозяйка открывает окно и желает З. «счастливого пути» (черногор.).

Считается, что победившая сторона отнимает у побежденных противников урожай, молоко коров и овец, здоровье людей и скота. В Верхней Герцеговине верят, что З., которые отнимут у противника метлы для зерна и ушаты для молока, завладеют урожаем зерновых и будут иметь вдоволь молока.

От победы той или иной стороны зависят погодные условия: если побеждают «наземные» З., то наступает засуха, если — «морские», то льет дождь (черногор.).

В ряде регионов известны поверья о сообщничестве, связи «своего» защитника с «чужими» демонами непогоды. Договорившись с ними, З. наводит град и бурю на поля соседей, с которыми находится во вражде (з.-серб.). Жители герцеговинских сел считают, что со З. следует сохранять хорошие отношения, ни в чем им не перечить, чтобы избежать их мести: они могут разрушить дом, вырвать с корнем плодовые деревья.

Изредка встречаются поверья о З. как об исключительно вредоносном персонаже. *Стухали*, как вилы или дьяволы, обитают в высоких горах на отвесных скалах, по которым скользят, привязав к ногам человеческие жилы. Если такая петля из жил рвется, они хватают человека и вырывают из его ног жилы (герцеговин.). По поверьям из некоторых черногорских сел, *стуха* имеет черты, сближающие ее с «**марой**» (см. **Элора**) или ведьмой: она может пролезть в любую щель и замочную скважину, устроить в доме беспорядок, принести вред хозяевам (Ровин.ЧПН:518).

Обереги от З. встречаются редко в силу представлений о положительных свойствах персонажа. При приближении бури, вихря, производимых битвой З., в Боке Которской (Грбаль) говорят «**Мини, вуче**, с Богом, не учини ми зла» [Проходи, волк, с Богом, не причини мне зла] (СБЗБ 1934/50:16). Чтобы не «выбить глаз» З., не следует бросать в вихрь камнем, иначе рассерженный З. убьет обидчика. Считается, что

смерть **З.-животного** сопровождается какими-либо несчастьем, поэтому предполагаемых **З.-животных** тщательно оберегают от несчастного случая. В Рисане (Бока Которска) после смерти **З. (jedotoma)** ему забивают под ногти колючки боярышника и подрезают жилы, чтобы он не вставал из гроба.

Лит.: Гол.ЭСЯ 5:110-112; ГЕМБ 1984/48: 344-345; Дуч.ЖОК:277-279; МСЛ:220; Ровин.ЧГПН:518,528-533; СМР:139-141,158; Трой.ЖОП:152-153; Фил.РЕЛ:271; Члж.СД 5:264-266.

А. А. Плотникова

ЗЕВАТЬ — действие, осмысляемое в народной культуре как опасное для самого зевающего и вредоносное по отношению к окружающим; связывается с представлением о возможности передачи порчи через открытый рот (при зевоте, **говоренки**, принятии пищи). См. также Открытый — закрыты. Воздух, Ветер.

У русских зевота считалась признаком **болезни**, происходящей от «дурного глаза». В заговоре из Приамурья говорится: «Отмывай сего раба божьего скорбные болезни, порчи и уроки, и зевы и переполохи» (СРНГ 1962/11:242). В Сибири **олевы** (болезнь, апатию, сонливость, медлительность) объясняли как результат чьей-то громко высказанной похвалы здоровью, красоте, веселому настроению человека (рус. диал. **олева** 'порча', 'сглаз', **олевать** 'сглазить'). Оберегая новорожденного, закрывали колыбель ситцевой тканью, чтобы входящие в дом «не зевали на ребенка». Кликушество, женские «истерии» у вост. славян приписываются бесам, вселившимся через неперекрещенный рот «во время зевоты или в питье, или в еде» (Макс.ННКС: 26). У поляков с действием порчи связывалась болезнь *ziemoty* (Лид 1906/2:266).

По рус. поверьям, колдуны, знахари, ворожеи, ведьмы, желая нанести порчу человеку, начинают зевать и строить разные гримасы, так что слезы катятся у них из глаз. С подобным способом нанесения порчи связаны формы ритуального этикета у украинцев: *непривольно* зевающему человеку говорили: «А в солому! А на двор!» во избежание воздействия вредоносной зе-

воты на окружающих. Зевоту символически отгоняли «спать» подальше от окружающих: «*Чіпа, чіпа! В солому спати!*». Чтобы обезвредить опасное воздействие зевающего, его ругали: «*Оце зікає!.. Нехай сам здихає*» (Номис УПП:221) Запрещалось **зевать**, не прикрыв рот рукой, и сонливо потягиваться: находящийся рядом человек мог заболеть или даже умереть. По приметам, отмеченным в Подолини, если человек зевает, значит, его кто-то осуждает. Болгары из окрестностей Самокова полагали, что зевота — знак того, что кто-то вспоминает о человеке с недобрыми чувствами, плохо о нем думает, поэтому принято было в этих случаях говорить: «Зевота пусть идет с дерева на дерево!» (ИССФ 1948/8-9:250), отчего деревья якобы начинают колыхаться.

У юж. славян зевота считается не только способом **нанесения** порчи, но и действием, способствующим **лечению**. В вост. Сербии ворожеи лечат болезни, нащепывая и зевая. По сведениям из Преславского края (Болгария), знахарка начинает особенно сильно **З.**, если человек действительно тяжело болен. Сербская знахарка борется против нечистой силы «своей душой»: душа выходит из тела при постоянной зевоте и *проговаривании* заговора на одном дыхании (Раден.НБЈС:78).

Лит.: Плотникова А. А. *Не зевай!* // ЖС 1997/2:35-36.

А. А. Плотникова

ЗЕЛЕННЫЕ СВЯТКИ — см. ТРОИЦА.

ЗЕЛЕНЬ ЦВЕТ, зеленое в народной культуре соотносится с растительностью (см. зелень), изменчивостью, незрелостью/молодостью (например, в народных песнях *велекое/отсутствие зеленого* — разн. обозначает *молодость/старость*; ср. рус. *зелень* 'молодой'). Отмечено восприятие **З. ц.** как «блестящего», «сияющего», сходного с желтым и золотым (пол., *Brück. SELP*: 653).

Продуцирующая символика **З. ц.** проявляется в весенней и свадебной обрядности. «Зеленый Юрий» (*Zielony Jan, Zielony Jura*) — персонаж весенне-летних

праздников и обрядовых песен. См. также Троица (Зеленые святки). Преобладание 3. ц. в радуге означает урожай злаков (серб.). Вечнозеленые растения использовались в Родопах на помолках, свадьбах. 3. ц. присутствует в свадебных костюмах, где заменяет собой красный цвет — юбка невесты (словац.). венки невесты (укр., луж.), головной убор жениха (луж.). В свадебных песнях часто встречающиеся образы — *зеленое жито, зеленый бор, зеленый луг, зеленый сад, žilko zelene*. Ср. значение 3. ц. в святочном гадании: зеленая лента — к свадьбе (луж.).

В погребально-поминальных обрядах зеленый выступает как цвет «того света». Букетик из вечнозеленых растений ставится у головы умершего (Родопы). Яйца 3. ц. как поминальная трапеза известны у вост. славян и болгар. В Полесье на Пасху красили яйца в 3. ц., если в доме в течение года был покойник.

3. ц. — атрибут «чужого» пространства, где обитает нечистая сила; ср. места, куда в ю.-слав. заговорах изгоняются злые духи: *гора зелена, трава зелена, древо зелено*. Предметное соответствие этим образам — зеленая керамическая миска с водой в ритуале заговаривания от болезни (болг., макед., серб.). 3. ц. как пограничный между «тем» и «этим» светом выступает в гаданиях и магии: используется зеленая миска (серб.), в дар русалки (за исцеление от болезни, полученной на *Русальной неделе*) приносят посуду 3. ц. (болг.); гасят угли в зеленой посуде и называют ния сплавившего (серб.); пространство, разделяющее нечисть и человека, символизируется зеленой травой (болг.). По болгар. легенде, в черные и зеленые одежды облеклись провинившиеся перед Богом св. Димитрий и св. Михаил, перед тем как отправиться в место наказания — на дно моря (Марин.ИП 1:366). В бел. заговорах признак зеленый маркирует места присутствия сакральных сил: *злёмны луги, злёмны мост*, где проходил Иисус Христос.

3. ц. характеризует персонажей народной демонологии: зеленые волосы у лешего, русалки, водяного; зеленая борода у лешего; зеленого цвета бес (см.), водяной; глаза 3. ц. имеют леший, русалки, вилы, водяные (Mozs.KLS:609,612). Ребенок с зелеными глазами может стать *леш-*

тицей (ведьмой; серб.). 3. ц. одежда лешего, водяного, пояс самовил, колпачки у *дикеньких мужичков* (см. Дикие люди). В русских заговорах одно из «цветовых» определений лихорадки — *зеленая, зелена, яко трава зеленая*.

«Зеленые дни» в народном календаре соответствуют Страстной неделе (чеш. *Zelený štvrtek*, словац. *Zelený štvrtok, Zelený štvrtok*), пасхальным праздникам (словац. *Zelene mňatky*), Троице (рус. *Зеленые святки, Зеленая неделя* 'неделя после Троицы' (см. Русальная неделя); укр. *Зелені святки* 'канун Троицы', 'Троицкая неделя', 'первые три дня Троицкой недели'; полес. *Zelena subota* 'суббота перед Троицей' укр. *Зелений четверг* 'четверг на Троицкой неделе'; чеш. *Zelený svátek*, словац. *Zelene mňatky*, кашуб. *Zeloni Śwótki* 'Троица') и связаны с защитными, продуцирующими и очистительными обрядами (умывание, обливание, изгнание и обезвреживание ведьм, первый выгон скота, действия с плодовыми деревьями). На Зеленый четверг сажал капусту, цветы, сеяли лен (луж.); ели зелень (словац., луж.); мальчики обходили село с вербовыми прутьями и желали урожай льна (чеш.). Яйцо, снесенное на «Зеленый четверг», предохраняло дом от удара грома (чеш.). К пятому воскресенью Великого Поста в Словакии был приурочен обряд, который совершался девочками после выноса Марены: ношение елочки под названием *Zelený haj* 'зеленый лес', украшенной лентами и цветами.

Лит.: Бахматина Н. Б. История цветообозначений в русском языке. М., 1975; Раденкивич / СБФ-89:137-138; СМР:41, Václ.VO:300; Ча КД:588-590,823-825; КОО 3:215; Зел.ОРМ 394.424-425; Череп.МРРС:47,55; Влак.НЗ 304-305; Юд.ОРЗ:236,245.

О. В. Бела

ЗЕЛЕНЬИЙ ЮРИЙ — главный персона одноименного молодежного обряда, совершаемого накануне или в день св. Юрия хорватов и словенцев. Обряд распространен в г.-зап. Хорватии и в части областей Словении (Бела-кранна, Доленско, Хладо-Штирия, Каринтия) и чаще всего сводит к вождению (словен. *jurja vodit*) главк

обрядового персонажа (хорв. *Zeleni Juraj, Juraj, Zeleni Dura, zelenjak*, словен. *Zeleni Jurij, sv. Sentjurja, Jurad, Jurck, vesnik* и др.), для которого с песнями собирают по домам подарки. Названия дружины, состоящей из двух-трех, пяти или более человек, в основном связаны с названием самого праздника: хорв. *zeleni Juraj, jurjati, jurjevdani, durdani*, словен. *sentajurjaki* и т. п. В ее состав обязательно входит сборщик продуктов (хорв. *šuga* или *košarac*), несущий корзину. Участники обхода — мальчики или юноши, реже — девушки. Обряд имеет продуцирующий и охранительный характер, что связано с магической силой, приписываемой зелени, веткам, которые составляют убранство ряженого З. Ю. В словен. областях обряд нередко имеет характер пастушеского праздника по случаю первого выгона скота в поле (ср. Королевские обряды у зап. славян). Например, в Штирии пастухи выбирали З. Ю. и вели его на пастбище; кропили скот освященной водой и пели традиционные для обхода песни «Зеленого Юрия водим...».

При обходе села участники должны посетить каждый дом; иногда они не навещают только семьи, находящиеся в трауре. В селах на р. Илова (Хорватия) считается, что в доме, который обошли стороной *durdani*, не будет счастья; в разных хорв. областях говорят, что «Джуро приносит счастье», «дом, который посетили *durdani*, будет процветать», «урожай у хозяев будет лучше», и т. д. В окрестностях Бьеловара обходы З. Ю. совершались от полуночи до пения первых петухов. Там же практиковались обходы детей и бытовали запреты на участие в них взрослых парней: считалось, что в этом случае выпадет град. В качестве вознаграждения участники почти всегда получали яйца, которые затем пекли в поле; в подравских селах и окрестностях Карловца угощение из полученных продуктов готовили в доме. Встречается поверье, что будущий урожай зависит от размера вознаграждения хозяевами участников обхода.

Зелень — основное украшение главного персонажа и участников обхода. Как правило, из веток (вербы, лесного ореха, бука, граба, березы, дуба) сплетали огромную конусообразную корзину, иногда до двух метров высотой (хорв. *zelenjak, listenjak, pleter, durda*), и надевали ее на основного участника процессии, так что видны были только

ноги (хорв., словен. **Бела Краина**). В некоторых селах полагали, что плетение корзины следовало завершить до полуночи в канун св. Юрия, другие, наоборот, плели ее от полуночи до наступления рассвета. В окрестностях Бьеловара (Хорватия) к верху корзины обязательно прикрепляли ржаной колос. Часто основного участника обвивали зеленью; в словен. селах он был с головы до ног убит плющом и другими вьющимися растениями. В таком способе ряжения прослеживаются аналогии с устройством деревца обрядового. Раньше в Черномеле (словен. **Бела Краина**) на последней неделе апреля устраивали весеннее празднество, во время которого процессия неслась по городу *svibanjsko stablo* («майское дерево») и вела обвитое зелеными ветками юношу: его, как и майское дерево, называли *zeleni Jurij*, а в конце праздника обрасывали с высокого моста в воду. В Каринтии с наряженным в зелень З. Ю. (называемым *veznik*) выступает в бой увитый в солому *rabolj*: в этой символической битве всегда побеждает З. Ю. В единичных случаях сам З. Ю. бывает обвит соломой (словен. Каринтия).

Иногда роль основного персонажа не подчеркивается, и из зелени делают головные уборы для всех участников обхода или же украшают их шапки венками, веточками, цветами или колосьями. Во многих областях все участники процессии держат в руках березовые веточки. В окрестностях Карловца З. Ю. нес в руках большую березовую ветку, украшенную лентой. В некоторых областях вместо веток участники несут знамя, сделанное из платка, обвитое ленточками и увенчанное яблоком на древке, либо платок с иконкой св. Юрия и зеленью на пруте лесного ореха (хорв.), либо длинный прут, украшенный цветами и лентами с яблоком на конце, который пастухи передают друг другу во время обхода (словен.). В Словении к головному убору ряженого в зелень Юрия, как на свадьбе, прикрепляют красную розу (Бела Краина) или же обматывают его голову красным платком (вост. Штирия).

В Хорватии при одаривании участников обхода хозяева обычно опламывают, отщипывают или забирают у них зеленые веточки (или ржаной колос), которые затем затыкают в стену дома, над входной дверью, за окном и т. д., или относят в гнезда курам, в помещение для скота, к пчелам, в огород, в

поле, чтобы «домашняя птица была здоровой», чтобы веточка «охраняла скот от злых духов», «принесла урожай в поле», чтобы «град не побил посевы», «крот не рыл землю в огороде» и т. д., ср. мотивы песен при обходе: «Koliko na Duri listića, toliko vam Bog čao pilića» [Сколько на Ю. листочков, столько вам Бог дал цыплят] (Huz.ZJ:22) и др. Считается, что веточка охраняет дом от грома, ею окуривают дом во время грозы, ребенка — во время болезни. На р. Илова хозяйка с веточкой в руке обходит поля и оставляет ее среди посевов пшеницы или льна для защиты от непогоды и вредоносных действий ведьм. В окрестностях Карловца этой веточкой выгоняют первый раз на пастбище скот, чтобы ведьмы не отобрали у коров молоко. Часто желают, чтобы «Джурч» оставил им ветку подлиннее и побольше: тогда лен будет высоким. В Турополье (хорв.) хозяйка выбирает самый большой прут и слегка клещет одну из участниц обхода *jugjvice*, чтобы лучше неслись куры. В Белой Крайне (Словения) в случае отказа хозяев одарить участников те отламывали от наряда З. Ю. веточку и забрасывали на крышу дома с угрозой, что перестанут нести куры.

Иные атрибуты участников обхода — колокольчики, рог, труба из коры дерева и другие музыкальные инструменты, а также палки, трости, бичи — служили для создания шумовых и звуковых эффектов, с помощью которых участники возвещали о своем приходе. В подравских селах все исполнение обряда, в том числе и «выкрикивание» песен, сопровождалось свистом, звоном и стуком. В окрестностях Бьеловара участники процессий шелкали бичами в такт исполняемых песен.

Нередко при обходе домов главный участник процессии танцует, переступает с ноги на ногу или высоко подпрыгивает, чтобы лен вырос высоким. В окрестностях Самобора говорят: «Чем лучше З. Ю. танцует, тем крупнее будет репа» (Huz.ZJ:13).

Основные мотивы исполняемых песен — провозглашение конца зимы и наступления весны с приходом З. Ю. («*Pisani Vuzem proSao, zelen Jugaj doSao*» [Красная Пасха прошла, зеленый Ю. пришел], Huz.ZJ:7), приносящего добро и благополучие («*Kud vam Duro odi, tud vam polje rodi*» [Где

у вас ходит Ю., там уродит ваше поле], Huz.ZJ:17); требование подарков для З. Ю. («*Dajte Juri slanice, da vam tjera vuka s planine*» [Дайте Ю. сала, чтобы он гонял волка с вашего пастбища], Huz.ZJ:17). В случае отсутствия угощения участники обхода исполняют песни, в которых проклинают дом и хозяев, угрожая им несчастьями. В хорв. песнях о З. Ю. встречаются мотивы борьбы св. Юрия со змеем.

Единичная параллель к обряду З. Ю. отмечена у вост. славян. На Украине на Юрьев день выбирали самого красивого парня, радили его в зелень, клали на голову большой пирог, украшенный цветами. В сопровождении девушек, певших песни в честь св. Юрия, парень с зажженным факелом в руке нес этот пирог в поле. Вся процессия трижды обходила вокруг посевов, затем участники разводили костер наподобие круга, в середину которого клали пирог; рассаживались вокруг, делили пирог, пировали (АФ.ПВ 1:706).

Лит.: Huz.ZJ; Кол.ГЮОС:132—146; Gavaz.CD 1; 43—52; Kur.PLS 1:267—290; Mod.VUOS:210—215; NSL 1:331—334.

А. А. Плотнокова

ЗЕЛЕНЬ — свежая растительность, используемая в ритуально-магической практике в качестве апотропея, средства, отгоняющего зло и обладающего живительной, продуцирующей силой, а также в гаданиях, обычаях ряженья и т. п. (см. Венок, Ветки, Деревце обрядовое, Трава).

Положительно оцениваемые в народной культуре признаки свежести, густоты, интенсивности зеленого цвета, присутствия З., проявляются как в запретах, поверьях, так и в магических приемах. Ср., например, запрет погонять скот сухой голый веткой, так как только зеленая ветвь с листьями могла передать скотине «свежесть», здоровье и резвость. У юж. славян при первом весеннем выгоне скота использовали зеленые растения, чтобы корова «напредовала, као зелена грана» [прирастала как зеленая ветвь] (ГЕМБ 1936/11:56). Словаки в сходной ситуации погоняли скот зеленой веткой, чтобы на пастбище было вдоволь зеленой травы и чтобы животные были бы

«свежими». Пастухи Витебщины считали, что если побить дойных коров «сырой» (т. е. зеленой) веткой, то это обеспечит высокие надои. По пол. поверьям, удар густой свежей веткой был способен сделать женщину плодливой. В польских народных снотолкованиях свежая З. предвещает добро, надежду на лучшее, радостную весть.

Зеленую веточку втыкали в головной убор пахарю, отправлявшемуся на первую пахоту, чтобы всходы дружно зазеленели (чеш. - CsIV 3:578).

В ю.-слав. обычаях с «мартеницей» было принято снимать ее с руки при первом появлении ласточек, после чего ее привязывали к зазеленевшему дереву (Марин.ИВ: 383). Если летучая мышь, согласно в.-слав. поверьям, вырвет с головы человека волосы и отнесет их на зеленое дерево, то пострадавший сможет избежать болезни, а если ~ на сухое, то болезнь неизбежна.

Формы ритуального использования свежей З. (травы, веток, цветов, листьев, букетов) в весенне-летних календарных обрядах в общих чертах сходны у всех славян: это сбор трав и заготовка растений для ритуальных, магических и лечебных целей; битье зеленой веткой домочадцев и домашних животных как средство против болезней и для придания бодрости; украшение зеленой дворов и построек; гадания с З. и ряд др. В праздники Юрьева дня, Вербного воскресения, Вознесения, Семика, Троицы, Духова дня, Ивана Купалы, а у католиков также в период Зеленых Святков и в день Божьего Тела отправлялись вырубать молодые деревца, ветки, заготавливать травы. Выход за зеленью во многих местах (особенно у юж. славян) выглядел как ритуализованное действие: группы молодежи возглавляла опытная женщина, исполнялись обрядовые песни, при сборе трав плели венки, гадали по растениям и т. п. Пучки З. или небольшие веночки носили в церковь, где их освящали, а потом сохраняли в течение года для лечения и производства магии.

Принесенной из леса свежей З. украшали дома и постройки, колодцы, ульи, ворота и изгороди, затыкали над окнами и дверями жилища, в стены, под стрехи крыш; вносили в дом, стелили на пол, затыкали в красном углу за образа; в церквях прихожане представляли молодые деревца возле клиросов,

по углам храма, затыкали ветки в подосвечники, украшали ими иконы; дворы и улицы в деревнях превращались в зеленые роши; определенные растения люди носили при себе, опоясывались ими, носили на головах сплетенные из них венки, украшали ими скот и даже птицу, а также хозяйственный инвентарь, молочную посуду; зеленые ветки или пахучие травы втыкали в огородные грядки, хлебные поля и т. п.

Суда по мотивировкам этих действий, З. использовалась как универсальный оберег: считалось, что она **защищает** от болезней и эпидемий, слеза и порчи; от колдунов и ведьм, нечистой силы, «ходячих» покойников; от стихийных бедствий (грозы, молнии, урагана, градобития, пожара); от змей и хищных зверей, насекомых-предителей, червей, грызунов и т. п. (см. Растения-обереги). Наравне с этим контакт со свежей З. осмыслялся и как магическое средство, обеспечивающее плодovitость и успешное разведение скота, домашней птицы, урожайность злаковых и огородных культур. По данным «Словацкого Этнографического Атласа», наиболее типичным у словаков было использование троицкой З. для защиты от пожара; как средство, обеспечивающее всхожесть посевов, и как лечебное средство (EAS, N XIII).

В отдельных случаях обычай украшения жилища зеленью мотивировался стремлением угодить русалкам, которые любили «колышаться» на этой З.; либо отмечался поминальный характер обычая: в троицкой З. якобы «укрывались» души умерших родственников (в.-слав.). У словенцев и чехов был известен обычай раскладывать в Иванов день под столом и по углам дома «купальские» травы, которые назывались «постелькой для св. Яна» (словен. *posteljica sv. Janezu*; чеш. *svatojanská postýlka*), так как считалось, что ночью приходит св. Ян и отдыхает на этой З. (Kur.PLS 2:110-112; ČL 12:412).

Для некоторых обрядов «проводного» типа (см. Водить, Проводы) характерно использование свежей З. для ряженья центрального персонажа: главную фигуру ритуального вождения частично или полностью закрывали листовыми ветками и травами, так что ряженный выглядел, как копна зелени (см. Куст, Русалка, Тополя, Зеленый Юрий, Пеперуда, Додола, Королевские обряды).

Сама по себе З. часто служила материалом для изготовления ритуального символа: троицкого, майского, купальского и др. обрядовых деревьев; уничтожаемое в купальском костре чучело «ведьмы» могло выгладеть как украшенное деревце, ветка, пучок травы, укрепленной на палке, как букет цветов (укр., бел.); из растений чаще всего делали и фигурку «кукушки» в обряде «крестить кукушку» (ю.-рус.).

Всю использованную в обрядах З. (так же, как и другие ритуальные объекты) на заключительном этапе праздников, как правило, уничтожали традиционными способами: сжигали в костре, бросали в проточную воду, забрасывали в глубокие овраги или, наоборот, вверх (на дерево, крышу дома), разрывали на части либо оставляли ее с определенными магическими целями в доме, загонях для скота, в поле, на огородных грядах, хранили как лечебное средство и т. п. У украинцев карпатской зоны встречался обычай избивать сложенную в кучу купальскую З. палками или забрасывать ее камнями (Шух.Г 4:261; Kolb.DW 54:281).

В последний день Троицы или Русальной недели на Украине «катали» на ворохе веток и троицкой З. самую старую в селе бабу: ее сажали на ветки и тащили к корчме, где она угошала участников обряда (Now. LU 2:130—131). В селах вост. Бранщины таким же образом «проводжали русалку»: на ветки, украшавшие на Троицу дома и дворы, сажали девушку-«русалку» и вывозили ее за деревню.

В обрядах зимнего периода (прежде всего на святки) в качестве ритуальной зелени использовались хвойные и вечнозеленые растения (см. Растения вечнозеленые), которыми украшали внутреннюю часть жилища, затыкали в двери хлева и конюшни (ю.-слав., э.-слав.); участники колядных обходов или полазники разносили по домам хвойные ветки, считавшиеся охранительным и магическим средством (карпат.). Для целей продуцирующей магии и гаданий использовали ветки с распустившейся листвой или цветами, которые задолго до Рождества приносили в дом и держали в воде (о.-слав.). Во время праздничного ужина стол украшали зеленые всходы специально пророщенных семян злаков, считавшиеся символом жизненной силы и плодородия (а

в пасхальной обрядности — и символом воскресения Христа).

В свадебных обрядах З. служила материалом для изготовления венков (см. Венки свадебные), для украшения свадебных гостей (см. Квятка), обрядового каравая, свадебного дерева и знамени. Болгары считали, что в венке невесты даже в зимнее время (когда его делали из сухих цветов) должно быть хотя бы немного свежей З., «чтобы не было сплошного сухого» («да не е само сухо») (Пир.:295).

В гаданиях с З. определяющими признаками (осмысляемыми как положительный прогноз) считались: своевременное появление листы на заранее срезанных и поставленных в воду ветках; благополучное, без задержек сплавление трав, пучков З. и венков по воде; сохранявшаяся длительное время свежесть растений; удачное забрасывание букетов и венков с первой попытки вверх (на дерево, на крышу) и т. п. У словенцев Белой Криницы подростки, гадая в Иванов день, старались забросить на крышу своего дома букетик «ивановских трав»: если он падал на покатою крыше цветами вверх, а колом вниз, то гадающий рассчитывал дожить до следующего лета, если же наоборот — то это было предвестием смерти.

Широкое распространение у славян получил обычай гадать по свежей З. следующим образом: кто-либо из домочадцев, загадывая на всех членов семьи (либо каждый на себя самого) о жизни или смерти, подвешивал на ночь под крышу дома (под окном, над дверью, затыкал в стену и т. п.) пучок травы или ветку, а утром смотрел, завяла ли его З. или осталась свежей. У зап. славян девушки бегали гадать к растущему зеленому кусту, который они трясли, прислушиваясь к лаю собак, чтобы определить, с какой стороны ожидать своего суженого. В селах морав.-словац. пограничья девушки подкладывали перед сном под кровать или под подушку собранную в день св. Яна З. в расчете на веший сон. В некоторых гаданиях выплывшая по жребию З. предвещала не замужество, а девичество (машуб.).

Настороженное отношение к З. проявляется в ряде запретов. Так, беременные женщины опасались переступать через лежащие на земле зеленые ветки или длинные стебли, чтобы не встречаться со змеями (полес.) В определенные дни (например, на

Благовещение или в день Успения Богородицы) запрещалось вносить в дом свежие ветки или зеленый лук, чтобы не заводились *змеи* (пол., серб.). Дом, в котором случилась смерть одного из членов семьи, в течение года не украшали на праздники обрядовой зеленью (закарпат. Болг.ВТНИ:243).

Появление первой весенней З. воспринималось как событие, открывающее сезон вегетации, как один из признаков прихода весны (наряду с прилетом птиц, вскрытием рек, кваканьем лягушек). Вели листья на деревьях *попадались* после прилета кукушки, то, по народным приметам, это было предвестием беды. У вост. и зап. славян считалось, что кукушка начинает куковать «на зеленый лес» — к урожаю злаков; поляки говорили, что к моменту прилета кукушки зеленый лист должен быть уже такого размера, чтобы им можно было прикрыть глаз человека; по ю.-рус. поверьям, если первые трели соловья слышались тогда, когда можно было «напиться росы с зеленого листа березы», то это предвещало урожайный год (Ерм.НСМ 3:337). На Молдавщине запрещалось начинать петь веснянки «на голый лес», т. е. пока не развернется листва на деревьях. В в.-слав. веснянках появление новой З. изображается как результат сезонного «отмыкания земли», которая выпускает из себя: «зеленое зилечко», «з зямцы травцу», «на травцу расцу», «на лясочак листочак» (Васи.п.:112—113, 120,161—162,177).

Мотив «выхода из-под земли» определяет некоторые хтонические признаки З., ее связь с потусторонним миром, предками, персонажами нечистой силы. Так, по единичным укр. поверьям, *мавки* появлялись на земле в то время, «когда земля покрывалась весенней зеленью». В местах, где часто появлялись *русалки*, трава, по верованиям вост. славян, растет необычно густо и «как рута, зеленеет» (Аф.ПВ 3:145). Судя по мотивам сербских песен и рассказов о *виле*, она рождается прямо на древесных ветках, после чего мать ее пеленает в зеленые листья (Чаж.РВБ:58). В Боснии и Герцеговине о *вилах* рассказывали, что их повсюду окружает сочная З. и что питаются они одной зеленью. В Болгарии известно поверье, что появляющиеся с «того света» души умерших в период с Великого четверга до Духова дня пребывают

на травах, цветах, ветках деревьев, а в понедельник после Троицы возвращаются в загробный мир; болгар. обычай Духова дня «слушать мертвых» сводился к тому, что люди приносили ухом к разостланным на полу зеленым листьям ореха. По некоторым в.-слав. свидетельствам, души умерших вселяются в троицкую З., т. е. в те ветки и травы, которыми украшались на Троицу дома и постройки (Зери.ММДУ:30; Вор.ЗНН 2:151—152). В селах Сумской обл. верили, что если в Духов день не удалить из дома обрядовую троицкую З., то незримые души (*родители, родичи*) останутся в доме и не смогут вернуться в иной мир (ЭЭИ:238). Ср. в этой связи частое использование терминов родства (*баба, дед, мать, брат, сестра*) в народных названиях травянистых растений (КСК 1996/1:89—101).

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

Образы свежей травы и З. выступают в капшуб. фразеологии со значением «смерти»: *oženit se ze zelona, jic na zelona* [пожениться с зеленой, уйти на зеленую] или *oženit se z travna* [пожениться с травой] — означало 'умереть' (Sychta СКК 6:211; 3:142); слово *zelonka* обозначает 'свежую зелень' и 'олицетворение смерти или кладбища' (Sychta SGK 6:211). Ср. также бел. проклятье: «Каб табе на злале!» (Виса.:212).

Признаки антропоморфизации растений могут быть отмечены в мифологических представлениях и фольклорных мотивах о З. как «волосах земли»: ср. вост.-слав. загадки о скошенной траве — «Летела тень на Петров день, стала плакать, аж волосы вынуть» или о морковной ботве — «Красная девица сидит в темнице, а коса — наружу».

Лит.: Клеpačová E. Zelen v výrožných obyčajoch // SN 1979/27:553—566; Анич.ВОП:142,149,158; Аф.ПВ 1:141,706; 3:763; Зел.ТД:51—53,56,59—60; СБФ.86:121—129; СБФ.89:115—116,137; Снег.РГП 3:88—89; ПА; КЛW:251,259; Малис.РОК:10,13,63; Надя.КК:80—

81: Poř.ZO:229-230; Húsek HMS:262,266; Čer. GYL:109; Gavaz.GD 1:43,50,55-56; ZNŽO 1962/40:193-195; Kur.PLS 1:115,188-122,271; 2:24; 4:408; Нин.БВП:88.

Л. Н. Виноградова, В. В. Усачева

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ, основное традиционное и наиболее ритуализованное занятие славян (наряду со *смотошдством*). В процессе расселения — земледельческой колонизации — в праславянский период (VI—X вв.) возникла система славянской ономастики, в том числе этнонимии, свидетельствующая о значении *З.*, в частности характера почв для формирования этнокультурных зон: ср. малопольский и среднеднепровский этноним *поляне* 'жители поля, пашни', др.-польск. *Teśch*, рус. *лх* 'поляк, житель ляды, нови, поросшего молодым лесом и кустарником поля', др.-рус. *дреговици* 'потомки жителей болотистой местности, славянского племени в бассейне Припяти'. В «Повести временных лет» поляне противопоставлены как «смысленные мужи» *древлянам* (*деревалянам*) и др. племенам, живущим в лесах «звериньским образом», и т. п.

Для а.-слав. традиции характерно представление о высоком статусе земледельческого труда в сравнении с военными и даже магическими функциями высшей власти — князя; ср. призвание на княжение Пшемисла-шахара в «Чешской хронике», происхождение из земледельцев польской династии Пястов у Галла Анонима (XII в.), Микулу Селяниновича (былинное воплощение Николая-Покровителя З. — Усл.ФР: 52-55), который сильнее не только князя-волхва и его дружины, но и великана Святогора (при распространенном мотиве смены мифологического поколения великанов людьми-земледельцами; ср. Пахарь). Ср. также восходящие к библейским апокрифам легенды о первенстве земледельческого труда: Бог посылает изгнанным из рая Адаму и Еве, плачущим в лесу, ангела с «жменей жита» и вступлом, чтобы Адам вскопал участок земли и засеял его хлебом; Ева получает жменью конопляного семени — на платье; Адам отправляет Каина сеять жито, Ева предлагает родить дочь, чтобы сеять коноплю (рождается Авель — укр.; ср. рус. обычай сеять лен обнаженными, чтобы вызвать сострадание зем-

ли — Эсл.ВЭ:58). По др. укр. легенде, мень и горох выросли из слез Адама, когда тот, рыдая после изгнания из рая, обработал землю (Сумц.ССО:167).

Календарная обрядность славян в цел подчинена аграрным циклам (ср. Про РАП) с характерным отношением к *млри сырой земле* (ср. Земля) как к живому существу, которая вынашивает плод беременна до Благовещения (летнее равноденствия): ее нельзя обрабатывать этого времени и т. п.; др. рубеж — Воздвижение (осеннее равноденствие) — нача. или окончание сева озимых и т. п. Аграрная символика характерна также для новгородного святочного (ритуальный сев на Новый год у вост. и юж. славян: Эсл.ВЭ:59,40 Сумц.ССО:179) и летнего купальского (дни лов (СМ:19-21; см. также Календарь на родный), равно как для сезонов пахоты сева и жатвы (при этом обрядовые символы вроде венка жатвенного и последней или первого снопа хранились до нового сева или урожая; см. также *Дожинки*).

Аграрные ритуалы, сами объекты и продукты *З.* наделялись универсальной продуцирующей и охранительной силой: ср. ритуальную пахоту и обряды *опашивания* защиты от болезней скота, роль верши колоса, хлеба (ср. жито), гречихи, просо, ржи, винограда, деревьев и их плодов, огородных культур (капуста, репа и др.), соломы и др. в календарных и семейных обрядах, локусов — поля, гумна, мельницы овина и др. Соответствующей символикой наделялись орудия *З.*: бороны, грабли, жернов, лопата хлебная, плуг, соха и др. — см. Орудия сельскохозяйственные, а также Дежа и т. п. (Сумц.ССО:245-246; Марин НВ:200-206), тягловые животные — волк, конь. О мифологизации и драматизации земледельческих работ см. в ст. «Житие» растений и предметов.

Лит.: Очерки истории культуры славян. М., 1996:119-122,151-153,245-251,262-263; СБФ:89:207-214; Эсл.ВЭ:37-85; Вак.ФБ:91-130; SSt 4 (1970):526-533.

В. Я. Петрухин

ЗЕМЛЕТРЯСЕНИЕ (праслав. **tręsq* от **tręsq*, ср. также др.-рус. *трусъ*, укр. *трус*,

с.-х. трус, болг. *трѣс*) — природное явление, в традиционной культуре трактуемое в связи с космогоническими представлениями о месте и строении Земли, а также как Божья кара за людские грехи. Поверья, относящиеся к *З.*, известны гл. обр. юж. славянам; менее распространены они на слав. востоке и западе (в силу редкости самого феномена *З.*).

Происхождение *З.* связывается с представлениями о действиях «тех, что находятся под нами» (хорв. *Пригорье*), о выходящих из Земли газах, парах, ветрах и ядовитых водах (болг.); особенно часто — с поверьями о Земле как плоском круге, покоящемся на животных (рыбах), на воде, на столбе, на частях тела святого: считается, что в случае их сотрясения, *содрогания*, перемещения возникает *З.* По о.-слав. поверьям, *З.* происходит, если *рыба* переворачивается на другой бок («вотрепенется») или выпускает из зубов свой хвост (укр.), две рыбы начинают двигаться (подол.), огромная рыба махнет хвостом (пол. *Покутье*, укр. *Карпаты*, серб. *Косово*); две рыбы, плавающие вокруг Земли, задевают и бьют ее хвостами (словен. *Прекурьюе*) и т. д. В «Стихе о Голубиной книге» *З.* объясняется движениями мифической рыбы-кита: «Что на Ките рыбе основан весь белый свет... Когда ж Кит рыба погрозится, / Тогда мать-земля вся поворотится, / Тогда белый свет наш покончится; / Ах, кит рибина *разангрантца*, / Воё синё море *восколыхинтца*. / Сыра мать земля вся *вздогонитца*, / Увесь мир-народ *прижиснитца*. / *Гады будя* время *опоследняя*» (Бесс.КП 2:368-369).

У юж. славян чаще встречаются характерные для всего азиатского мира сюжеты о *З.*, связанные с движением *вола* (буйвола, быка), который держит землю. *З.* происходит от того, что вол *перемещает* Землю с одного рога на другой (болг.), *вздрагивает* (болг., черногор. *Кучи*, макед. *Скоп.* котанца), *ревет* (босн.-герцеговин.), *поводит* одним ухом (серб., босн., далмат.), на его шкуре шевелится лишь один волосок (болг. *пирин.*, *родоп.*, *босн.-герцеговин.*), вол или корова *наклоняются* вниз, *чешутся* (болг. *Странджа*), бык, буйвол или *олель* *встряхивает* головой или рогами, когда ему на ухо садится муха (пловд., *родоп.*). Жители побережья Адриатического моря считают, что проголодавшийся вол *наклоняет* голову, и

Земля *сползает* с его рогов, что вызывает сильный гром и *З.* Нередко представления о быке и рыбе в основании Земли совмещаются: в Боснии верят, что *З.* вызывает шевелящий ухом вол, который стоит на рыбе и держит Землю; в окрестностях Призрена (юж. Косово) полагают, что Земля «*сидит*» на воде, где пребывают вол и рыба; если рыба махнет хвостом или вол *тряхнет* рогами, начинается *З.* По иным поверьям, *З.* происходит от того, что начинают шевелиться черепаха, медведь, петух, на голове которых находится Земля (болг.). На самом юге *бал.-слав.* областей *причиной* *З.* считается также купающийся в озере *змея* (*макед.*), змей-дракон *кушмедра* (юж. Косово).

С действиями животных связываются и представления о *силе* *З.* В Боснийской Крайне, например, верят, что наша Земля *сотрясается* несильно, если вол шевелит лишь одним волоском; если же он *тряхнет* ухом, то наступит конец света. Мусульмане из окрестностей Ниша (юго-восток Сербии) полагают, что малое *З.* возникает, когда огромная рыба шевельнет хвостом, большее *З.*, если — *тряхнет* головой, конец света наступит, если рыба *дернется* изо всех сил.

У юж. славян *З.* объясняется также сотрясением или повреждением *дерева*, на ветках которого размещается Земля, или *столба*, на котором она держится. Так, в Гевгелии (Македония) полагают, что земля «*трясется*», если буйвол *трется* о столб, который держится на *черепахе*. Такие поверья связаны с представлениями о мировом дереве и апокрифическими сказаниями о начале и конце света. В Хомолье (в.-серб.) рассказывают, что «вся земля располагается на ветвях огромного боярышника (*злога*), к которому привязан большой черный пес. Этот пес постоянно *грызет* боярышник, и, когда остается совсем немного, он начинает *рваться* изо всех сил, чтобы его сломать. От этого Земля *трясется*, но не разрушается, поскольку стоит *стволу* *треснуть*, как св. *Петр* *крестит* дерево *жезлом* и боярышник снова *делается целым*» (Милос.СОСХ:391). Наиболее известны сказания и поверья о привязанном к столбу (оси, палке) дьяволе: *З.* происходит, когда дьявол *грызет* столб (Лика, в.-серб. *Волевац*) или *сотрясает* его, чтобы *вырваться* (далмат. *Буковина*, сербы «*граничары*», серб. *Жича*, в.-болг. *Трын*,

Луцица); дьявол грызет земную ось, но в последний момент Бог (или ангелы) укрепляют ее (серб., далматин.). Считается, что ежегодная пасхальная служба, звон церковного колокола и слова «Христос воскрес» не позволяют дьяволу перегрызть столб до основания и сокрушить Землю (серб.).

По иным представлениям, каждое селение на Земле связано с какой-либо частью тела Бога; когда то или иное место на Земле оказывается перенаселенным, Бог встряхивает соответствующей частью тела (макед. Прилеп, з.-болг.). Поэтому в зап. Болгарии во время З. крестьяне говорят: «Натегнахме на земята!» [Мы слишком утяжелили Землю] (Ков.НАМ:57). Считается также, что З. возникает от того, что Господь встряхивает Землю за «пуп», образуя горы (пловдив. Карлово); ангелы тянут за нити, которые сходятся в «центре» Земли на высокой горе Каавдай (родоп.); св. Еньо (Иоанн), несущий прут, на котором держится Земля, перекладывает его с одного плеча на другое (болг. пловдив.).

По многим поверьям, З. — это кара Божья за людские грехи, чем объясняются и реальные последствия от З. (например, превращенная в мечеть церковь св. Софии в Софии была почти разрушена землетрясением). Считается, что Бог, рассердившись на людей, с гневом смотрит на Землю, отчего она дрожит и сотрясается (черногор., макед. Гевгелия, болг. Пирин). В Боке Которской (Черногория) говорили, что З. возникает тогда, когда Бог «левым оком» глядит на Землю. С помощью З. Господь напоминает людям об их тяжелых преступлениях, в которых следует покаяться (болг.), казнит преступников и дает знак о грядущем конце света (босн., макед. Малешево).

З., как и другие стихийные явления и небесные знаки (затмение, появление кометы), предвещает различные бедствия: войну, болезни, засуху и проч. (ю.-слав.).

Во избежание З. у юж. славян соблюдаются некоторые запреты. Так, по представлениям болгар, нельзя бить по квашне при замешивании хлеба, так как буйволу, который держит землю, может показаться, что его бьют по рогам, и он начнет покачивать ими. Жители Ресавы (в.-серб.), сильно пострадавшие от З., не допускали, чтобы качались цепи над очагом; женщина вязальным крючком позвякивала по цепям и гово-

рила: «Нека је ласно и њему, који тресе земљу» [Пусть будет легко и тому, кто трясет землю] (Трој.ЖО:195).

Чтобы предотвратить З., предпринимались и различные охранительные действия: жители Болгарии закапывали в землю катушку для ниток и возжигали над ней свечу, хранящуюся с праздника св. Георгия (окрестности Лома); обещали жертву полевому быку (пловдив. Крумово), при первых признаках З. быстро отмеряли правой рукой три пяди земли (Таброво, Казанлык); вставали и выпрямлялись, заставляя и домашних животных стоять прямо (пловдив.); стреляли в воздух и призывали на помощь души умерших (белоградич.), ставили топор острием вверх и т. д.

Во время З. совершались некоторые ритуальные и магические действия. В Холмье (в.-серб.), где верят, что Земля держится на четырех волах разной масти, во время З. старики три раза крестятся, наблюдая, с какой стороны сотрясается земля: если с запада, то подбадривают черного быка («Поддержи, черный, ради нашей жизни!»), если с востока, то обращаются к красному быку, если с юга, то к голубому, с севера — к белому (Милос.СОСХ:391). Считается, что человек, обратившийся во время З. к Богу, получит от него все, что пожелает (Черногор. Кучи). Почувствовав З., нужно взять горстку земли из-под правой ноги, добавив олюны, сделать из нее в ладони «булочку» и носить защитой в поясе, тогда сможешь распознать вора (серб. Болсвац). Некоторые ю.-слав. приемы народной медицины основаны на магии слова: макед. *тресе се* ('трястись' о Земле) — *страсе се* ('отряхнуться, освободиться', например от порока, несомогания), болг. *потърся* ('потрясти') — *потърся се* ('почувствовать отарашение') и т. п. Так, верят, что земля, взятая в первый момент З. и добавленная в вино или водку, излечивает от пьянства (ю.-макед., болг.). В Шумадии (Левач и Темнич) полагали, что комок земли, *уплашивший* во время З. излечивает от эпилепсии (серб. *падавица*).

Лит.: Мозз.К) S:46; Бор.ПВІ 1:6--11; Ков. НАМ:57-58; Гура СЖ: 86,289,757; Бул.УН: 331; Чуб.ТЭСЭ 1/1:36-37; Kolb.DW 31/3:86; Грб.СОСБ:332; Дуч.ЖОК:331; Vuk.SK:456; Так.СОБК:432; БМ:146; Нак.ЕБ:414-416.

ЕБ:39; Марин.НВ:35; Пир.:460; Плов.:294; Род.:8-9; Странджа:216.

А. А. Плотнокова

ЗЕМЛЯ — одна из основных стихий мироздания (наряду с водой, огнем и воздухом); центральная часть трехчастной Вселенной (небо — земля — преисподняя), населенная людьми и животными; символ женского плодородного начала, материнства; омыслась как прародительница и кормилица всего живого.

В космогонических мифах (в.-слав., болг., ср. апокрифы, связанные с традицией богомилов) земная твердь возникла как результат первого акта божественного творения мира: из добытой со дна моря щепотки З. Бог создал сначала малый клочок суши, а затем при содействии своего антагониста раздвинул ее в разные стороны (см. Сотворение мира).

По с.-слав. поверьям З. — это плоская (круглая, квадратная) твердь, окруженная водой и накрытая сверху небесным куполом (см. Астрономия народная). Представления о зооморфных существах (гигантской рыбе или двух, трех, четырех, семи рыбах, змее, черепахе и т. п.), удерживающих на себе З., характерны для восточных и особенно юж. славян; значительно реже встречаются в в.-слав. верованиях (Морз. КЛС: 45-46). З. держит на своих рогах буйвол или бык; она покоится на змее, лежащей на спине вола, который стоит на гигантской рыбе, и вся эта пирамида держится на огромной черепахе; З. держится на ветвях боярышника, на деревянном столбе, к которому прикован дьявол (болг., серб.). Из-за движения мифических животных, поддерживающих землю, происходят природные катаклизмы (рус., например, потоп), землетрясения (с.-слав.), случаются засушливые или дождливые годы (укр.). По народным представлениям, З. может напоминать по форме круглый хлеб — *полянцу* (укр.).

З. со всех сторон окружена водой (водными облаками); на «краю земли» находятся соленое, синее, красное и черное моря; посередине З. расположена дыра (*пупица*), откуда вытекает вода и расходится по всей земле и куда через семь лет возвращается снова (укр.; ср. *пуп земли*).

В ю.-слав. песнях и колядках упоминается о существовании трех уровней З.: *горна земја — зема — долна земја* [верхняя З. — земля — нижняя З.]. По укр. верованиям, в недрах З. находятся еще несколько плоскостей, на которых живут люди. З. и подземное пространство — место пребывания гадов (с.-рус.: гады произошли из спрятанных в З. детей Адама и Евы; бел. нельзя бросать волосы на З. — после смерти будут ползать по лицу вши) и мифических существ (зменный царь; пол., болг.), зимовья птиц (жаворонка, ласточки, перепелки, кукушки).

С З. как границей между освоенным человеком пространством и хтоническим нижним миром связана фразеология, обозначающая приближение смерти *ужа вин земнёю смердеть* (вольт.), *мирише на прѣсти* [пахнет землей] (болг.) — о безнадежно больном; умирающий *землей пахнет* (рус.), *смердит землей* (бел.), на его лице *земля выступает*, т. е. появляются темные пятна (рус. Ярослав). О новорожденном, вес которого был необычно большим, говорили, что он «не жилец» или что его «тянет к себе земля»; что это *вмляное дитя, которое долго не проживет* (Никиф.ППШ:28). Подобные выражения — *zemia pŕicigá, lu zemá ji e na te*, у *zemiŕ rose* [земля притягивает, земля на меня идет, в землю расти] в значении приближающейся смерти известны у кашубов (Sychara SGK 6: 221). Ср. серб. поверье, что мертвец тяжелее живого человека; чтобы волам было легче везти покойника, за колеса привязывают веревку, которая должна волочиться по З., облегчая вес покойника (Гружа). В пол. снотолкованиях приснившаяся З. (вспаханная пашня, засохшая, пострескавшаяся З.) предвещает смерть; копать или пахать З. — плохое предзнаменование, похороны. В с.-рус. гаданиях при попытке определить судьбу больного ребенка использовали два сосуда с водой: в один бросали жито (такая вода называлась «живой»), а в другой — горсть З. («мертвая» вода), и гадающий пытался разглядеть в воде виновника порчи (Лог.СОЗ: 81). Согласно укр. приметам, если собака воеет, опустив голову к З., это предвещает смерть (киев., ПА).

Широко известен у славян обычай *выкупать землю* при похоронах: перед опусканием гроба в могилу бросали медные монеты, чтобы «откупить» ее у покойников

для очередного умершего. См. Деньги. Участники похорон бросают в могилу горсть З. в знак прощания или чтобы не тосковать по умершему, либо для того, чтобы З. была «легкой». По бел. поверьям, близкие родственники покойного не должны бросать своей рукой З. вслед опускаемому в могилу гробу, иначе умершему будет тяжело лежать в З. (Ром.БС 8:307).

Земля как первоэлемент. Из З. (глины, праха), согласно апокрифам и народным легендам, создано тело человека (о.-слав.; ср. серб. поверье, что темное пятно на пупке у человека — напоминание о сотворении его из З.); душа его после смерти попадает в верхний мир, а тело — в З. (ср. бел. поверье, что душа окончательно расстается с телом, когда на гроб упадет первая горсть З.). Из З. произошли или были сотворены жаворонок (поляки Галиции), дятел (укр.), волк (мак., укр., бел.), заяц (полес.), виш, блохи (пол., кроснен; серб., Шумадия; хорв., Далмация), черви (пол.).

Персонафикация З. характерна для слав. верований: З. спит, беременеет, родит, стонет и плачет перед бедой, гневается на людей за грехи (не дает урожая).

Универсальная для всех слав. традиций женская символика З. раскрывается через метафору материнства. Принимая в себя семена, З. — по народным поверьям — беременеет и дает новый урожай; она всеобщая Мать и кормилица: живых питает, а мертвых к себе принимает (Гед.ЛВ 1:496). В рус. загадках З. соотносится с образом «общей для всех матери». Известное в рус. фольклорных текстах и фразеологии выражение *Мать-сыра земля* обозначает прежде всего З., оплодотворенную небесной влагой (готовую родить). Соответственно, пересохшая, бесплодная З. сравнивается в рус. духовных стихах со вдовой. Перед началом сева крестьяне обращались к святым с просьбой *«напонтъ мать-сыру землю студеной росой, чтобы принесла она зерно, всколыхала его, возвратила его большим колосом»* (орлоу., Макс. НККС:269). С представлениями о пропитанной влагой, плодоносной З. связаны фразеологизмы: полес. *пьяны бы лыжня*, бел. *пьяны як зямля*, серб. *пљан као земља*, *пљан као мајки-земља*, рус. *богатый как земля*, укр. *богаты як земля* (Гол.ЯНК: 412—417). Архаические представления о

небе и З. как супружеской паре сохранились в загадках: пол. *«Wysocki tatka, niziska matka»* [Высокий отец, низкая мать]. По верованиям болгар, от брака Неба и З. родился месяц.

Мотив материнства в поверьях о З. имеет отношение не только к универсальному плодоносящему началу, но и к реальной матери конкретного человека. Запрет бить З. мотивируется опасением оскорбить свою умершую мать: кто бьет З., тот бьет по животу свою мать на «том свете» (укр.): *«Kto umyślnie ziemię bije, ten swojǎ matkę bije i ziemia po śmierci go nie przyjmie»* [Кто бьет З., тот свою мать бьет и того после смерти З. не примет] (пол., Мозл.КЛС:511); кто рвет траву, тот тянет свою мать за волосы (хорв.).

Почитание З. как «матери» способствовало сближению этого круга представлений с образом Богородицы. Сербы, обращаясь к З., называли ее *Земля-Богамаяко*. Согласно нормам народной морали и апокрифическим текстам, матерная брань оскорбляет трех матерей человека: его родную мать, мать-сыру землю и Богородицу (см. Брань). Рус. крестьяне Переславля-Залесского объясняли запрет разбивать на пашне комья З. тем, что это бы означало «бить саму Мать Пресвятую Богородицу» (см. Богородица).

В о.-слав. календарных верованиях и фольклоре широко распространены мотивы о весеннем «отмыкании», «пробуждении» З. и о ее осеннем «замыкании», «засыпании» на зиму. В ряде устойчивых выражений, основанных на созвучии, отмечаются этапы весеннего оживления З.: на св. Руфа (8.IV) *земля рущитъся*, так что ни пахать, ни сеять нельзя (укр.); на Василия Парийского (12.IV) *земля паритъся* (рус.); на Иакова (30.IV) *земля никлова*, т. е. ничего сажать до той поры нельзя (рус.). Главным же праздником у всех славян, когда З. «просыпается» и открывает свои недра, считалось Благовещение: до этого дня З. «беременна» (укр. *чэрэома*, пол. *le je sarna*), поэтому великим грехом считалось ее трогать — забивать колья, городить ограды, пахать. Болгары (юго-зап. Родопы) уверяли, что если нарушить запрет пахать в день Благовещения, то из З. при вспашке выступит кровь (Гед.БНМ²:32). По широко известным ю.-слав. поверьям, весной «земля и небо» се отъ-

рат» [земли и небо раскрываются] и выпускают в земной мир насекомых, птиц, хтонических животных, души умерших людей и нечистую силу (БМ:146). Чехи не пьют воду из колодца в Юрьев день (23.IV), т. к. считается, что в этот день З. открывается и испускает яд, который переходит на жаб и змей (Гура СЖ:380). Белорусы Гродненской и Могилевской губ. до самого начала пахоты и сева остерегались забивать в З. колья — это значило бы *забить землю*, и тогда посеянное зерно не взойдет (Зел.ВЭ:58). Полешуки следили за односельчанами, чтобы до Благовещения никто не воткнул в З. ни одной палочки, «*бо земля спыть*» (брест., ПА). См. Втыкать.

Обычай разжигать *благовещенские* костры, чтобы отогнать «нечисть», назывался в Могилевской губ. «чистить землю». У зап. и юж. славян весеннее прогревание З. объясняли тем, что в нее попадает горящая искра (уголек, головня), после чего З. начинала согреваться и раскрывать свои недра, выпуская на свет насекомых и растения. Ср. народную польскую терминологию, относящуюся к названиям дня Благовещения: *Matka Boska Zagrzewna* [Божья Матерь Согревающая], *Matka Boska Rozliwna, ktora rozliwiera ziemię* [Божья Матерь Открывающая, которая раскрывает землю]; в этот день принято было развизывать все оставшиеся в стоде ле снопы, чтобы летом уродился хлеб (Frank, KO:26).

Соответственно, осенью на Воздвижение (в Ильин день, на Усекновение главы Иоанна Крестителя) З. «закрывается», «звизгается з літа на зиму», «спит до весны»; ср. народные названия праздников и приметы: *на Спасо земля спит* (бел.), *на Благослов* (Иоанна Богослова, 26.IX/9.X) получает благословение на покой до весны (бел.), на Покров «Бог печатает землю» (бел.). По в.-слав. представлениям, З. «засыпает на зиму» в период предрождественского поста (см. Адвент). В это время о З. говоривая, что она «замирает», «болест», «спит», «отдыхает», и не решались производить никаких земляных работ. Поверья о том, что З. закрывается в дни «бабьего лета» и справляет свои «именины», характерны для в.-слав. традиции. «Именинницей» называли З. также в Духов день, в день Успенья Богородицы и на Симона Зилота (10.V). В такие дни по отношению к

З. соблюдались многочисленные запреты: нельзя было копать, пахать, бороновать, забивать колья, бить по З. Святочный период, когда на З. появлялись души умерших и персонажи нечистой силы, тоже осмыслялся у юж. славян как опасное время, когда *земля и небо отворяют, земля е на решето, земля е надулчена* [земля и небо открываются, земля пронцаема как решето, земля становится дырявой], т. е. рай и пекло открыты и выпускают на волю духов потустороннего мира (БЕ 1990/1:31–37).

З. наделяется в народных верованиях признаками святости и ритуальной чистоты. Это проявляется в э.-слав. и укр.-бел. фразеологизмах и обрядовых приговорах: укр. «Будь богат, як земля святая!», «Земля — свята мати»; в народных молитвах: «Земля свята, помилуй, спаси, сохрани, святая земля и Божья Мати» (полес.). О недостойном человеке говорили: «Він не годен того, же го земля свята на собі носить» (Аф.ПВ² 1:142). Польские гуралы завершали молитвы устойчивой формулой: «*Dziękuję ci, święta Ziemię, która mnie nosisz*» [Спасибо тебе, святая земля, что на себе меня носишь] (Mosz.KLS: 512). Во время полевых работ при отсутствии воды у болгар было принято очищать руки перед едой, обтирая их землей, так как считалось, что «земля е чиста». Так же поступали рус. крестьяне в Пошехонье. Украинцы не признавали грязными руки, запачканные глиной, поясняя, что это — «святая земля» (полтав.).

По широко известным верованиям, З. «не принимает» в себя тела умерших людей, которых проклинали их родители, колдунов, самоубийц и др. «нечистых» покойников (см. Покойник *заложный*), а также «нечистых», провинившихся змей, укусивших человека (о.-слав.; ср. обращение к змее в бел. заговоре: «Не примет тебя ни земля, ни вода»; Гура СЖ:339). Захоронение в З. «заложных» покойников нарушает погодное равновесие (вызывает засуху, градобитие, затяжные дожди, сильные морозы и т. п.). Тела таких мертвецов якобы остаются в З. нетленными или З. «выбрасывает» их на поверхность: «И земля го не прибира» [И земля его не принимает] (болг., Марин.НВ:36). Вырытой З. не хватает, чтобы засыпать могилу колдуна (рус., владимир.). З. выбрасывает тела нарушивших клятву, данную земле. (о.-слав.).

Как высший нравственный авторитет и символ праведности З. часто использовалась в народных правовых обычаях. З. призывали в свидетели: укр. «най земля буде свідком», «най нас земля розсудить»; серб. «тако ми ове зем е, мајке наше, у Коју ћемо сви!» [клянусь землей, матерью нашей, в которой мы все будем]. У русских при межевых спорах было принято класть себе на голову кусок З. или дерна и идти с ним по меже, доказывая свои права на земельный участок. Проложенная таким образом граница считалась нерушимой; рискнувший обмануть в такой ситуации, по народным поверьям, непременно зачахнет и умрет. При земельных конфликтах крестьяне в доказательство своей правоты брали З. в рот или клали ее на голову, на спину, за пазуху. Произнесенная при этом клятва «Пуцай эта земля задавит меня, если я пойду неладно» считалась достаточной для прекращения спора (вологод.); отставная свое право на помос, человек клал себе на голову «дернину» и присягал, что если говорит ложно, то «пусть сама мать-сыра земля прикроет его навеки» (рязан., Аф.ПВ² 1:148). Аналогичные обычаи известны у сербов, болгар и македонцев. Каждого, кто прилюдно давал свидетельские показания в спорных делах, болгары заставляли держать в обеих руках З. как доказательство правдивости сказанного (Марин.НВ:37). Сербы Шумадин. обходя с З. на голове границы своего поля, клялись: «Клянусь матерью-землей, которая меня держит и кормит, — это моя земля» (Петр ЖОГ:313).

Клятвам и присягам, при которых З. держали в руках, во рту или сядали, в народе верили безоголочно. Ср. рус. клятвенные формулы: «Чтобы мне землю есть, если совру», «Правду говорю — землю съем!» Живущих вне брака «мужа» и «жену» их родственники принуждали кусать землю в знак клятвы верности друг другу до гроба. Так же поступали провинившиеся, испрашивая себе прощения. Например, чтобы снять с себя «материнское проклятье» и вымолить у матери прощение, сын должен был съесть горсть З.: «Коли не съешь, — говорила мать, — меня, значит, не почишь...» (Макс. НККС 1989:157). Есть (брать в рот) З. могли с магическими и лечебными целями: при севе, чтобы птицы не клевали посево (укр., закарпат.); идя на суд, чтобы обвини-

тели «были немы» (укр., закарпат.); колдуна заставляли съесть З. с трех град, чтобы лишить его силы (рус., Владимир.); пьянице в вино выпали З., разбросанную землетрясением, чтобы отвратить (отрастити) его от питья (серб.).

В проклятиях мотивы, связанные с З., выступали обычно как пожелание смерти: укр. закарпат. «Земля бы ти побила», «Земля бы тя промкла», «Найбисся смері землі» (Потуп. 3/3--4:363); бел. «Каб ен сярэзь землю пашоў!», «Каб на твае вочы людзі зямлю сыпалі!», «Каб ён сам шчарнеу як зямля!» (Высл.:208); болг. «Тая зема у очите му отива» [Эта земля глаза ему засыплет] (Георг.БНМ²:32); пол. «Żebyś się w ziemię zapadł!» [Чтоб ты в З. пропал]. Еще более грозным было пожелание «чтобы тебя земля не приняла»: ср. полес. «Штоб ты свазими паганымі лапамі больш не таптау святое зямелькі, да штоб она цябе ніколи не прыняла у свае мацеринокае лона!» (Pietk.KDP:219).

Обычай исповеди земле отмечался у новгородских еретиков-стригольников, что фиксировалось в источниках с XIV в. и сохранялось у старообрядцев до XIX в. Старообрядцы Усть-Цильмы на предложение священников исповедаться отвечали: «Мы исповедуемся Богу и матери-сырой земле» (Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913:281). У сербов односельчане вынуждали женщину, уличенную в ведьмарстве, каяться в грехах земле; она должна была выкопать ямку и, наклонившись над ней, трижды произнести: «Исповедам ти се, црна земльо и зелена траво!» [Исповедуюсь тебе, черная З. и зеленая трава], после чего ямку засыпали З. (Ван.ЗВР:241).

В рус. заговорных формулах к З. обращались с просьбами избавить от болезней, «поглотить» нечистую силу, унять ветры, оградить ниву от стихийных бедствий, позволить «травы брати», «плоду рвати» и т. п. У рус. населения Владимирской губ. принято было прощаться с З. перед омертвением: безнадежно больного выносили в поле, где он вставал на колени, с крестным знаменением клал четыре земных поклона в разные стороны и говорил: «Мать — сыра земля, прости меня и прими!» В этих же местах существовал ритуал прощания с З. перед последней исповедью (ЭО 1914/3—4:88).

Для всех славян был характерен обычай целовать З. в разных ритуализо-

ванных ситуациях: при первой вспашке 3. или первом севе; при испрашивании прощения и примирения; при произнесении клятв, присяги, молитв и т. п. В Орловской губ. при первом громе бабы крестились, кланялись до 3. и целовали ее; а жители Вятской губ. в Духов день вставали на колени и несколько раз целовали 3., считая ее «имениницей». У поляков принято было в конце жатвы благодарить 3. за урожай и целовать ее. Ср. болгарскую поговорку «Ако целунеш пръет — целуван хляб» [Целуешь горсть земли — значит целуешь хлеб] (Георг. БНМ²:32).

Представления о 3. тесно связаны с понятиями своего рода, родной стороны, Родины. Переселенцы перед отъездом брали с собой горсть 3., чтобы прижиться на новом месте и не скучать по родным местам (рус.). Так же поступали паломники и богомольцы: они захватывали с собой *родной землицы*, чтобы в случае внезапной смерти ее посыпали на глаза или на могилу умершему. Покидая родные края, люди прятали щепотку 3. в ладанке или узелке, носили ее на груди как оберег от всех бед. По верованиям жителей Вологодской губ., взятую с собой 3. надо было высыпать на новом месте и, наступив на нее, сказать: «Я по своей земле хожу» (Пол.РНБМ:199).

Святость родной 3. определялась тем, что она «своя», что в ней похоронены предки, родители. «Родительская земля», взятая со своего двора или с могил родственников, считалась священной и способной защитить от несчастий. У вост. славян 3. с могилы использовали для преодоления страха перед умершим и тоски по нему; ее клали себе за пазуху или натирали ею грудь. Украинцы Волынской губ. сыпали 3., взятую с могилы родственника, себе за шиворот или носили в ладанке на шее. 3. с семи могил добрых людей спасает от всяких бед (рус.); 3. с семи могил с разных кладбищ предохраняет от болезней, не подпускает смерть к дому (бел., витеб.); сербы (Лобор) трижды бросали 3. с могилы праведника через плечо на поле, чтобы никто не оглядел посева. Словацкие пастухи для защиты коров от ведьмы закапывали на дороге 3., взятую с девяти могил, и веревку могильщика, а затем перегоняли через это место стадо. Землей с могилы обсыпали посева (укр.) и домашнюю птицу от глаза

(лужиц.), добавляли 3. в семена (слов.). Сербы, чтобы уберечься от вампира, наполняли чулок покойника 3. с его могилы и бросали в реку. Кашубы считали, что если кони, везущие траурную повозку, встанут на границе села и откажутся идти дальше, значит, умерший — вампир: надо перебраться через коней горсть 3., добытой из выкопанной для него могилы, и тогда повозка сможет стронуться с места. 3. из-под очага, из-под порога, с межей и могил считалась целебной: в случае смерти одного из побратимов другого «откупали от гроба», высыпая в могилу взятую с нее же 3. (Сербия); если в доме был тяжело больной, его гасили огонь в очаге (Закарпатье): использовали (носили при себе в узелке) при лечении болезней (лихорадки, радикулита, опухолей, ушибов) и при падеже скота (бел.; троекратно обсыпали скотину); с ее помощью сербы пытались избавиться от веснушек, коросты; по ю.-рус. поверьям, она помогала при выведении блох.

Особая магическая сила приписывалась также 3., взятой с перекрестка дорог; из-под печного угла своего дома; из-под следа человека, которому хотели навредить; из первой борозды, проложенной в день первой весенней вспашки; 3., нарытой кротом; 3., взятой из-под ноги при виде первой ласточки, аиста, диких гусей, при первом куковании кукушки; 3., взятой с места, над которым «толкуются» первые комары и т. п. Целебной считалась 3. с трех (девяти) межей: при падучей человека клали под корыто и, взяв 3. с трех межей и завязав ее в узел, трижды ударили по корыту (Закарпатье).

Непосредственный контакт с 3. как способ придать человеку особую силу отражен в мотивах рус. былин о Микеле Селяниновиче, которому покровительствует «матушка—сыра земля» и который носит в сумке «тягу земную». Сербы считали, что первое соприкосновение новорожденного должно быть с 3., чтобы она его «питала» (Левац, Темнич). В то же время, если в семье часто умирали дети, прикосновение к 3. было опасным для ребенка. На месте, где ребенок коснулся головой 3. при рождении, копали яму, в которую клали головку переднего вала ткацкого станка, серебряную монету, кусочек золота, подкладку от башмака, булавку и говорили: «Земля богомайка! Дадох славу за главу; дадох тело за

тело; дадох злато за злато; дадох пару те ступник роба од гроба, а подлогу у залогу» [Земля Божья матери! Дал славу за голову, тело за тело, золото за золото; дал монету — откупить раба от гроба, а стельку в залог], после чего яму закапывали (Левач, Темнич; Бая.ЗВР:242). Когда «что-то» обивает человека с пути, «заманивает» его, нужно сесть на **З.**, и «оно» уже не сможет навредить (Закарпатье). См. Катать.

3. выступает как оберег в ситуациях, когда предполагается присутствие рядом с человеком опасных для него существ (демонологических персонажей, духов болезни, покойников, людей, обладающих способностью к сглазу). У всех славян известен обычай бросать горсть **З.** вслед похоронной процессии, чтобы отвести от себя несчастья; при встрече с зайцем, сулящей неприятности, поляки бросали три горсти **З.** в направлении, противоположном бегу зайца. С обязательным полаганием на **З.** передается лопата при рытье могилы, вознаграждение лекарю, серп, поводок при передаче скотины новому владельцу, сосуд с водой для питья (серб., бел., закарпат.). Чтобы излечить человека от падучей, в **З.** вбивали боярышниковый колышек, предварительно коснувшись им лба больного (серб.). При умывании от сглаза вода должна стекать на **З.** (серб.). На Бойковщине (Закарпатье) существует обычай смотреть на **З.**, когда входят в хату, где есть маленький ребенок.

Соприкосновение с **З.** облегчало кончину человека. По верованиям сербов, умирающий на кровати «отделен от матери», и ему будет легче, если он коснется **З.** Считалось, что грешнику легче умереть, если он лежит на **З.** или на грудь ему положена **З.** (рус., серб.). В дом вносили **З.** на все время, пока там находился покойник (Сврлиг) (Петр. КИС 1:114,130). У русских больного ребенка вынимали из колыбели и клали на **З.** с целью прояснить его будущее: если ему суждено умереть, он умрет именно в этот день.

С другой стороны, контакт с **З.** воспринимался и как источник вредоносной силы. Польские акты «ведовских» процессов сообщают, что, добиваясь признания от колдуний, исполнители судебных приговоров держали обвиняемых в деревянной колоде (приподнятыми над **З.**), чтобы лишить их «контакта с землей», от которой они якобы получали поддержку сатаны (Ваг.КУВ:25).

Сербы верили, что можно избежать наказания, если во время ложной присяги конец пояса клятвоступника касается **З.** (Алексинач). По бел. поверью, можно остановить рост человека, если трижды переступить через него, когда он лежит на **З.** Воли овчар хотел погубить стадо своего неприятеля, он произносил заговор лежа на **З.** и воткнув в нее нож (Закарпатье).

Во вредоносной магии часто применялась могильная **З.**: узелок с такой **З.** подбрасывали под порог или на чердак дома, в котором живет недруг, чтобы навести на него болезни и беды (полес.); чтобы извести парня, не взявшего девушку замуж, колдунья закапывала его след в могилу первого умершего в семье ребенка (полес.); если подсыпать ее в постель молодоженам, то они будут соориться (краснодар.); к корням сделанного в чужом поле вредоносного залома недоброжелатель сыпал **З.** с кладбища, чтобы наслать на семью болезни и смерть (бел.); с помощью такой **З.** переманивали к себе чужих пчел (пол.). См. Могила.

Прикосновение к **З.** считалось опасным при совершении некоторых действий. При ритуальном обходе села в Иванов день не должна была ступать на **З.** Еньона будя, иначе «земля спорит» (болг.). Волосы жениха при бритье не должны были упасть на **З.** — это лишало его мужской силы (серб.). Перед крещением ребенка сосуд со святой водой передают священнику из рук в руки, а не ставят на **З.**, чтобы **З.** «до срока не забрала ребенка» (Косоов; Бая.ЗВР:242). Кормящая мать старалась, чтобы ее молоко не упало на **З.** (или в огонь), иначе оно пропадет (серб.).

Значимостью контакта человека с **З.** обусловлено использование **З.** в любовной магии и гаданиях. Чтобы приворожить парня, девушка при произнесении заговора брала **З.** из-под правой пятки и закапывала ее под порог (серб.), замазывала в угол печи (бел.). На волонине при гадании о женихе брали три щепотки **З.** из-под правой ноги и клали под подушку: должен присниться суженый (бел.).

В народной медицине практиковались приемы протаскивания больного через специально сделанный земляной прокоп или закапывание его по шею в **З.**; часто использовали при лечении горсть **З.**, взятой из «кротовины» (возле норы крота), с кладби-

ца, из муравейника, с перекрестка дорог, из-под левой пятки и т. п. Ее прикладывали К больному месту, натирали грудь, размешивали в воде и поили больного. Такие действия могли сопровождаться заговорами, обращенными к З.: «Мать земля — сыра, родная, от тебя берем и тебе отдаем: отними болезнь от такого-то» (Пол.РНБМ:201). В случае внезапных болезней, травм, ушибов пострадавший отправлялся к месту, где его *настигло несчастье*, и просил прощения у «матери земли»: «Прости, матушка сырая земля, раба Божия такого-то!» В Воронежской губ. при болях в спине или пояснице кланялись земле, говоря: «Прости меня, матушка земля, в чем я согрешил» (Майк. ВЗ:39). Подобным образом поступали при заболевании скота, веря, что власть родной З. распространяется также на животных (Макс.ННКС 1989:154).

Лит.: Смирнов С. Покаяние земле // Смирнов С. Древнерусский духовник. М., 1913:255–283; Соболев А. Н. Обряд прощания с землей перед исповедью, заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914; Толстой Н. И. Покаяние земле // Русская речь 1988/5:132–139; Вып.ЗВР; Филипович М. Геофаниця у нашем народу // ГЕМБ 1929/4; Niewiadomski D. Ziemia — materia aktów żałowania // Akcent 1986/26:59–62; Bulat P. Mati zemlja // Etnološka biblioteka 1930/9; Чув.ТЭСЭ 1/1:36–38; Бул.УН 1909:329–337, Макс.ННКС 1993/1:251–274; Тол.ЯНК:68–71,412–417; Гура СЖ (указ.); Берн.МОЖ:133–158; СМР:241; Раден.ССНМ:51–53; Марин.НВ:36–37; БЕ 1990/1:31–37; БМ:146; Георг.БНМ:30–33; Мюсс.КЛS.43–46,510 512; Piet. KDO:35–36; Sychta SGK 6:216–222.

О. В. Белова, Л. Н. Виноградова,
А. Л. Гопорков

ЗЕРКАЛО — в народной культуре символ отражения и удвоения действительности, граница между земным и потусторонним миром (ср. восприятие «того света» как зеркального по отношению к земному или как Зазеркалья). Наделяется сверхъестественной силой, способностью воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый и даже потусторонний; в нем можно увидеть прошлое, настоящее и будущее.

В некоторых регионах Болгарии известны представления о стеклянном небе, на котором прикреплено огромное З., отражающее все сущее на земле, а в районе Видина луну называют божьим зеркалом (*огледалото на дяло Господ*). Словенцы верили, что утром на Юрьев день с солнца спадает чудесное З., в которое можно увидеть все, что делается на свете.

Как и другие границы (межа, окно, порог, печная труба, водная поверхность и т. п.), З. считается опасным; обращение с ним обставляется множеством табу; для рус. раскольников это вещь *запретная*, созданная дьяволом, держать З. в доме — грех.

В обрядах, связанных со смертью, З. представляет особую опасность. Повсеместно соблюдается обычай сразу после кончины завешивать З. (полотном, полотном, скатертью и т. п.), отворачивать его к стене *и* даже выносить из помещения, где находится покойник. Если этого не сделать, смерть «удвоится», т. е. унесет еще кого-нибудь из обитателей дома; жертвой смерти станет тот, кто первым увидит себя в З.; для предотвращения этого сначала подносили к З. кошку (серб.). Оставленное открытым З. грозит также тем, что покойник будет «ходить», станет упырем (полес.), будет возвращаться к своему отражению в З. (хорв.), что душа умершего «останется» в З. (серб.); что покойник «переменится лицом» (пол.), что посмотревшийся в З. заболеет, «пожелтеет», не увидится с умершим на том свете (болг., слов.). Иногда З. завешивали еще до наступления смерти, полагая, что З. мешает умереть; боялись, что умирающий увидит себя в З., «оставит в З. свой последний взгляд» (пол.) и т. п. Запрет на З. обычно действовал до выноса тела и погребения, но нередко и дольше — до 3 дней, 9 дней, 40 дней и даже целый год (болг., укр.).

Действия с З. в погребальном обряде находят параллель в требовании обязательного закрытия глаз покойнику (З. уподобляется глазам также в загадках, приметах, некоторых магических приемах и запретах), в бычае выливать всю воду в доме, где случилась смерть, или прикрывать сосуды с водой, чтобы душа умершего или сама смерть не «отразилась» в воде, а отворачивание З. к стене — в практике магического перевоорачивания предметов (утвари, мебели и т. п.) с целью *предотвратить* «возвращение» покойника.

3. использовалось для общения с обитателями загробного мира. Болгары верили, что с помощью 3. можно увидеть умерших, когда они пребывают среди живых в период от Пасхи до Вознесения (или Троицы); для этого надо навестить 3. на воду в колодце и позвать их (пловдив.)- У сербов Засчара 3. обязательно присутствовало при исполнении специального «коло» (хоровода), посвященного мертвым; считалось, что оно «привлекает» покойника на этот танец. Зеркалом украшалось дерево погребальное, могильный крест или флаг; 3. ставили на могилу (серб.). Часто 3. клали в гроб среди других необходимых покойнику предметов, особенно при похоронах девушек (серб.), однако у лемков 3. прикрепляли изнутри к крышке гроба, чтобы предотвратить «хождение» покойника.

В некоторые праздники, носящие поминальный характер, запрещалось смотреться в 3. Русские Владимир. губ. остерегались зеркала в понедельник на Страстной неделе; поляки — в Страстную пятницу, польские поморы — в Пепельную среду и в течение всего поста.

В повседневной жизни запреты, относящиеся к 3., касались определенного (опасного) времени и определенной категории лиц (наиболее подверженных опасности). Повсеместно известен запрет смотреться в 3. (как и в воду) ночью — увидишь дьявола или смерть (пол. Мазовше), накличешь на себя смерть (Рязанщина), состаришься раньше времени (серб., болгар.); утратишь свою красоту (серб.); будешь видеть дурные сны (макед. охрид), произведешь на свет некрасивых (или косоглазых) детей (серб.) и т. п.

Считалось опасным смотреться в 3. во время грозы, поэтому принято было завешивать 3., чтобы «гром не ударил в хату» (полес.), чтобы не увидеть злого духа (укр.), чтобы не болели дети (закарпат.) и т. п.

С помощью 3., по народным представлениям, можно было влиять на погоду. Если долго лил дождь, сербы направляли 3. в сторону солнца, веря, что дождь прекратится; чтобы обеспечить на следующий день ясную погоду, с вечера надо было оставить 3. в квашне (серб.).

3. представляло опасность для женщин и детей. Во время родов 3. завешивали или выносили из помещения; роженице строго запрещалось смотреть в 3.;

когда опасались, что ребенок перевернется в утробе, 3. (и др. предметы) надо было перевернуть (болг. пирин.). Запрещалось смотреться в 3. во время менструации, беременности и в послеродовой период, обычно в течение 40 дней (иногда 7 дней), иначе женщина могла забеременеть снова (серб., болгар.). Повсеместно запрещалось подносить к 3. ребенка в возрасте до одного года; среди мотивировок этого запрета наиболее частые: ребенок может умереть (болг.); останется немым или долго не начнет говорить (бел., шил., карпат.), будет заикаться; будет глухим (бел.); испугается своего отражения, не будет спать; не будет расти; зубы будут болеть или трудно резаться; будет косоглазым (чеш.); «увидит свою старость», станет старообразным (серб.); мать снова забеременеет (серб.); ребенок «высмотрит себе братишку или сестренку» (укр.). Опасность состояла не только в соприкосновении через 3. с областью потустороннего (где царит неподвижность, молчание и т. п.), но и в последствиях самого удвоения (благодаря отражению в 3.), грозящего «двоедушием» (см. Два, Двоедушники), превращением в колдуна, ведьму, упыря.

Разбитое или треснувшее 3., по народным представлениям, сулит несчастье и смерть, неудачу в делах, ссору и прочие неприятности, проистекающие из непредусмотренного нарушения границы между «тем» и «этим» светом.

Нечистая сила, согласно верованиям, может обитать в 3. или за 3. или использовать 3. как орудие колдовства и порчи. Запрет смотреться в 3. ночью часто объясняется тем, что там нечистая сила (укр.), что «в зеркале, говорят, дьявол» (болг.), голова вампира (пол.). Витебские крестьяне считали, что «неумытый и нечесанный может смотреться в зеркало или в воду безнаказанно только два раза; в третий раз дьявол уже снимает образ человека и через то на долгое время делает его своей жертвою, подвластным. Кроме того, владея изображением человека, дьявол может делать в любое время порчу на изображении, которая немедленно передается оригиналу» (Ник. ППП:76).

Жители Волинского Полесья, чтобы увидеть ведьму, ставили в уголок 3.; сербы, желая увидеть вампиров, шли на Вознесение

на кладбище и ставили З. к кресту (Круговац); словаки верили, что «тот, кто каждый вечер от Люции до Рождества гляделся в З., в рождественский сочельник видел в нем стригу» (Норв. RZL:40); в Восточной Словакии считали, что домовый дух-хранитель живет в стене за З.

Сербские женщины во время грозы выбрасывали из кармана зеркальце, которое они всегда носили с собой, боясь, что в него спрячется дьявол. Колдуньи могли с помощью З. добывать «сверхзнание», например, они умели разглядеть в З. виновников тех или иных бед, воров, злодеев и т. п.

Вместе с тем, нечистая сила сама боится З., ибо увидев в нем свое отражение, «удвоившись», она теряет всю свою колдовскую силу. На этом основано использование З. для отгона демонов и защиты от них.

В качестве оберега З. прикрепляли над дверями дома (пол.), клали в колыбель под голову ребенка (серб.), носили при себе девушки и женщины (серб.). В Полесье З. наряду с другими предметами-оберегами широко используется для защиты скота от нечистой силы и сплаза. Чтобы домовик не гонял кобылу, в хлеву вешали З.; то же самое делали, если корову мучила ласка.

В ю.-слав. свадебном обряде З. укрепляли на караваях, на головном уборе невесты; отправляясь на венчание, невеста клала его себе за пазуху, «чтобы иметь детей» или чтобы оградить себя от злых глаз (серб.); перед брачным ложем молодожены должны были трижды посмотретья в З. (серб.); после венчания они смотрелись в одно З. (рус., болг.); смотрелись в З., чтобы дети походили на них и были красивыми (болг.). У сербов было принято, чтобы будущая свекровь дарила сосватанной девушке З. Македонцы в Дебарском Поле, напротив, следили, чтобы в одежде и реквизите на свадьбе не оказалось З., с помощью которого можно было так «испортить» молодых, что у них рождались бы только девочки.

В земледельческой магии З. использовалось редко. У вост. славян З. ставили перед расстеленным льном, чтобы лен «глядделся» в него, или клали полотенце со словами: «Смотришь и белись и в зеркало глядись» (Зерн.ММДУ:37). На Вологодчине делали из льна кружок и говорили: «Батюшка ленок, лежи да глядись» (Иван. МЭВ:33).

На З. как относительно позднюю реальную народного быта были перенесены архаические представления, связанные с толкованием отражений на водной поверхности, масле, растопленном воске и т. п. В серб. обряде, совершавшемся во время мора, скот (при необходимости и людей) пропускали между двух «живых» (вытертых трением) огней через прокоп в земле. Больные при этом должны были смотреться в чашку с растопленным маслом (Лесковацкий край). «Гладение» в масло или другую гладкую поверхность — один из популярных видов гадания.

Гадания с З. известны всем славянам и другим европ. народам и отражены в литературе. Они приурочены главным образом к святкам и совершаются девушками в специальном, обычно «нечистом» месте (в бане, на печи, на перекрестке, на куче мусора и т. п.) и в «нечистое» время (вечер, полночь, при свете луны). Гадающие смотрят как бы сквозь З. прямо в «тот свет» в ожидании видения жениха или знака своей судьбы (смерти). В Повгород. губ. «девушка одна идет в отдельную избу, где не живут. Здесь она ставит зажженную свечу или лучину на божницу, хомут на плечо печи, а в хомут ставит зеркало. Потом смотрит в это зеркало и приговаривает: „Суженый-ряженый, приходи в зеркало глядеться!“. Тотчас же в избе, в переду и начнут рассказывать люди из той семьи, в которую девица выйдет замуж. В числе их будет находиться и жених» (ЖС 1905/1-2:8). Для большего эффекта берутся два З. Иногда девушки клали З. под подушку вместе с другими символическими предметами, чтобы увидеть суженого во сне. У сербов-границар девушка после гадания прятала З. в сундук с одеждой и, если позже выходила замуж за того, кто ей привиделся в З., то считала необходимым извлечь З. из сундука и разбить или закопать его, чтобы никто больше в него не смотрелся. Гадание сопряжено с большим риском: как только покажется видение, нужно сразу же закрыть З. или перевернуть его, иначе видение «ударит по лицу», «придет да задавит» и т. п.

Сходные гадания совершаются с водой — в доме, у колодца, над прорубью. Герои сербского эпоса Кралевич Марко смотрит в колодец и видит в воде свою смерть; турки-дахики видят в блюде с водой свое отражение без головы, что предвещает

смерть. Болгары **Пловдив** края в Иванов день на рассвете ходили к колодезю и заглядывали в него, веря, что если увидишь свое отражение без головы, непременно умрешь. У сербов было принято перед праздничным обедом на Рождество смотреться в чашку с растопленным маслом или медом, чтобы узнать свою судьбу: тот, кто не видел своего отражения, мог заболеть или даже умереть в наступающем году. Во время лунного затмения выносили из дома посудину с водой и обращали водной поверхностью к луне, чтобы увидеть, «кто и с какой стороны прызнет луну» (серб.).

Лит.: Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СВФ. 94:111-129 (там лит.); Чајкановић В. Отледало у веровањима и култу // Чајк.С.Д. 2: 454-460; Банц.НРС:99-103; СМР²:329-330; БМ.240; Толстой // ЖС 1996/1:28-29; Виег. MD:169-170; Выстр. SOR:137

С. М. Толстая

ЗЕРНО — по народным представлениям, средоточие вегетативной силы, символ плодородия, возрождения жизни, бессмертия, вечного обновления, здоровья, зародыш новой жизни; наделяется продуцирующей и защитной семантикой; в ряду др. мелких выпуклых предметов выступает символом множественности и богатства. Используется в календарных и семейных обрядах.

В обрядовых трапезах вареное з. часто выступало в качестве главного ритуального блюда (ср. обрядовое употребление каш). У вост. славян рождественская и новогодняя кутья варилась из з. разных злаков с добавлением бобов; у юж. славян в день св. Варвары (серб., хорв.), в день св. Анны или Андреев день (болг.) готовилось обрядовое кушанье *варича* (см. Панспермия) с добавлением слив, орехов, яблок или блюдо из з. злаковых, кукурузы и бобовых, чтобы все посеянное хорошо росло и принесло богатый урожай; ели и угощали соседей, остатки отдавали курам, чтобы лучше неслись, чтобы летом посевы росли также быстро, как прибывает день (Гирин). Для получения урожая, при замешивании теста для рождественских хлебов в него добавляли з. всех злаков, а также з. куку-

рузы, льняное и конопляное семя, фасоль и чеснок (в.-словац.); в день Сорока мучеников съедали сорок з. вареной пшеницы (серб.), сажали в землю сорок з. (болг.); освященное в день св. Саввы (5.XII) з. варили вместе с кукурузой, бобами, чтобы семена стали сильными и родили обильно (болг.); на Средокрестие (середина четвертой недели Великого поста) пекли печенье *кресты*, кладя в тесто ржаное з., «чтобы хлеб уродился» (рус.). Перед началом жатвы в день зажинок варили кашу из свежих ржаных з. (псков.). В Чехии и Моравии жарили обрядовое блюдо (*ргайно*) из первого незрелого з. в день Иоанна Крестителя и перед началом жатвы.

Само присутствие з. на праздничном столе (и всякого рода контакт с ним) призвано было обеспечить дому достаток, плодородие и общее благополучие. На столе в канун Рождества и Нового года непременно помещали з. всех видов и семена всех культур, чтобы все плоды, лежащие на столе, в будущем году уродились на поле, в саду и огороде. з. было рассыпано по столу (пиеск., пол., укр.), его клали под скатерть, насыпали в горшочек, который стоял на столе (ю.-зап.-укр.) или рядом (чеш., словац.); з. в корытце ставили на стол вместе с уздечкой и хомутом (подунавские буньенцы). Миску с з. пшеницы оставляли на ночь для душ умерших (укр.). з. всех видов находились на столе от Рождества до Нового года (в.-словац.). Приходившие колядовать стучали прутком по сосуду с зерном, стоявшему на столе, что должно было способствовать плодородию. Рождественские хлебы ставили на стол в сите, мере для з., где лежало з. разных злаков, кукурузы, бобовых, яблоки, орехи и чеснок (серб., хорв.).

з., лежавшему на столе в рождественско-новогодний период, в дальнейшем приписывали защитную и продуцирующую функцию. Чтобы животные были здоровыми, их кормили этим з. на Рождество и во время болезни (в.-словац., ю.-слав.); скармливали домашней птице из обруча вместе с остатками с рождественского стола, чтобы куры хорошо неслись (пол., словац.) и не разлетались (словац.); зерном, использованным в ритуалах Васильева дня, кормили кур и по тому, как они клюют, гадали о будущем урожае (рус.); присутствующие ловили его в подол и давали скоту, чтобы он

хорошо велся и давал приплод, а другие ловили З. в дежу, чтобы хорошо хлеб подходил (рязан.). В Покров (рус.) зерном первого онопа закармливали кур и скот, чтобы не болели и были плодovиты (укр., вят., ярослав.). З., украденное из телеги священника, давали курам — для увеличения яйценоскости (саратов.). В Великий четверг закармливали скотину из полы одежды тремя видами З., чтобы она не болела (вят.).

В новогоднюю ночь привязывали колос с полноценным З. к плодovому дереву, чтобы на нем было много плодов (великопол.). В Сочельник подбрасывали З. пшеницы к потолочной балке, чтобы родился хлеб, чтобы роились пчелы (закарпат.), подбрасывали вареные З. к потолку, чтобы рос молодняк и был таким резвым, как летящие З. (гуцул.). Те, кому предстояло весной пахать и сеять, в Андреев день подбрасывали вареные З. вверх со словами: «Пусть так высоко растет посеянное жито!» (фракийские болгары — Чол.БНС:47).

Вегетативную силу З. использовали в обрядах осыпания зерном на Рождество, Новый год (о.-слав.): осыпали домашник и дом, пришедших колядовать, поздравлять с Новым годом (сурацкане), полазника, ритуальные предметы (бадняк, подавничку, оноп). В день Рождества Богородицы (8.1X) при «засеяках» перед выходом в поле сеятелей обливали водой и осыпали З. (юл.). Для того, чтобы оградить молодоженов и новорожденных от порчи и наделить плодородной силой, их осыпали З. Молодых оставляли на первую ночь в амбаре — хранилище З. (рязан.). Чтобы обеспечить обильный урожай злаковых в новом хозяйстве, перед отъездом в костел жениху насыпали в башмаки хлебные З. (Великопольща, Болгария). Молодая садилась на мешок с З., лежавший около очага, чтобы быть богатой и плодovитой (мусульмане Мостара — Босния и Герцеговина); бросала горсть З. молодому в лицо, а затем гостям (укр. покут.). В горшок с З. втыкали свадебное деревце (полес.). На Украине З. для свадебного каравае приносили в дом невесты и мололи его на ручной мельнице. Мать «умывала» зерном лицо всем пришедшим на свадьбу (гуцул.).

В роднинных обрядах, кроме символики богатства и чадородия, выступает очистительная функция З.: повитуха и ро-

женица поочередно сыпали З. друг другу на руки, «чтобы ребенок был богатым» (укр. Волянь). Закопав плаценту с куском хлеба и монетой под полом, баба сверху посыпала З. ржи (укр.). На крестины новорожденному приносили в дар З. (Силезия), веря, что это повлияет на его судьбу — мальчик станет хорошим хозяином и всегда будет иметь хлеб. В первую купель ребенка (укр. Бойковщина, чеш. Моравия) клали З. или кусочек хлеба (укр., болг.), вкладывали в ручку новорожденного несколько хлебных З. (укр. Подолия); в люльку бросали горсть З. (пол.), З. девяти видов хлеба (луж.).

В похоронных обычаях преобладает охранная функция: зерном посыпали покойника, порог дома, дорогу от дома до могилы (в.-слав.). В изголовье покойного стояла свеча, воткнутая в миску с З. пшеницы (краснодар.). Гроб, приготовленный для умершего, наполняли З., которое потом раздавали нищим для отпущения грехов умершего (поков.). Полагали, что смерть оскверняет З., поэтому, чтобы оно «не пугалось, не умерло», не стало «мертвым как покойник», не утратило способности к плодovошению, — при выносе тела ворошили З. и три раза подбрасывали горсть З. вверх. Если же его не пошевелить, колос будет пустым (закарпат.). Прежде чем повозка с гробом отъезжала от дома, кто-нибудь из домочадцев шел в амбар и шевелил З. (хорв.). Родственница покойного при выносе гроба бросала ему влед З., чтобы оставшиеся в живых не лишились хлеба (бел.).

В поминальные дни рассыпали З. для птиц на могилах и в др. местах, на могилы относили З., наряду с плодами, цветами, свечой (болг., серб.). На могилу самоубийцы сыпали пшеничные З. и смотрели: если птица не клюет, то покойника не надо поминать; если птица клюет З., то кидали их на могилу в течение года — двух (рус.).

На Рождество, Богоявление шли к источникам и колодцам, бросали в воду и вокруг нее разное З. с просьбой об урожае хлеба (ю.-слав.). В Сочельник воду брали из колодца, источника после того, как в нее бросили З., соль, чеснок, яблоки, мелкие монеты (чеш., словац., серб., хорв.). Так же поступала невеста в конце свадьбы, придя за водой к источнику (болг.).

К Рождеству, Пасхе, «славе» в с.-зап. части Югославии, а также в Польше и Сло-

вакин существовал обычай проращивать зерно в горшке, что призвано было помочь зерну, посеянному в поле. Полученные зеленые всходы клали на рождественский стол, иногда относили в костел на алтарь (см. Проращивание злаков).

3. в магии и веших снах. Чтобы ласточка вернулась на прежнее место жить гнездо, в день отлета бросали ей в след горсть 3. со словами: «На тебе, ласточка, в дорогу» (рус.). Чтобы приснился суженый, в ночь на Андреев день девушки постились, съедая только три пшеничных 3. (словен.).

Охрана 3. от порчи и мышей. Мусульмане Боснии прикрепляли квитку из цветов к дереву, растущему на ниве, а вечером относили ее в амбар с 3. Прежде чем осыпать 3., амбар и первую меру с 3. украшали базиликом и другими цветами (Лесковачкая Моравя). Чтобы мыши не портили 3., амбар обходили три раза с приговором (гомел.); клали в него камень со словами: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (вят. — ВФЭИ:34); обметали амбар веником, взятым в церкви; кидали в 3. стружки от гроба (брест.); кропили святой водой (чеш.); зерном из первого снопа обсевали ток (укр.). Когда привозили первый воз с 3. на двор, хозяйка спрашивала три раза: «Что везешь?» — ей отвечали: «Камни для мышей» (Моравия — CL 1892/1:338). См. Мышь.

В целях сохранности 3. соблюдали ряд запретов: не работали в день Евдокии (1/14.III) — иначе мыши съедят 3.; избегали пить после новогоднего ужина, чтобы синицы не «пили», т. е. не выклевали 3. на полях после сева (ровн.). В Андреев день опасались давать чужим еду из 3., чтобы они не отняли плодородие (болг.). В день св. Нестора (9.XI) — Мышинный день, запрещалось брать 3. из амбара (серб., хорв.), прикасаться к 3. (болг.). После захода солнца нельзя молотить 3., так как водяному это не нравится (луж.).

Чтобы 3. хорошо сохранилось, его складывали на зимнее хранение во время второй фазы луны в пятницу, среду, вторник (ровен.) на третьей неделе нового месяца (брест.), «на старичку» (убывающая луна) (сум.). Из 3. первого умолога пекли хлебцы и клали их в клеть, где хранилось 3. (архангел.). Печенье кресты клали в захрома с 3., чтобы нечистая сила не портила его (бел.).

3. наделялось функцией защиты от нечистой силы, болезней, от сорняков. Хозяйка разбрасывала 3. пшеницы по углам комнаты, говоря: «Как эта пшеница не пристаёт к стене, так пусть никакая болезнь не пристанет ни к нашим овцам, ни к другой скотине» (гуцул. — Бог.ВТН:197). Освященную в Сочельник пшеницу закапывали под порогом дома для защиты от злого духа. Человек, выслеживающий ведьму, для безопасности клал под язык пшеничное 3., сохраненное с ужина в Сочельник (укр. р-н Свидника). Хозяин разбрасывал лежавшее на рождественском столе 3. по полю с надеждой, что весной на нем не будет чертополоха (пол.).

Приметы. Если в рождественском хлебе женщине попадалось цельное 3., это предвещало рождение ребенка (лод.). Если 3. во время варки рождественской кутьи всплывает вверх, предстоящему лету быть урожайным, если 3. опускается на дно, быть недороду (бел.). 3., найденные в улу под иконами, под скатертью на Рождество и Новый год, сулили богатый урожай (шт. пол.); убрав солому со стола, смотрели, какого 3. больше — ржи, ячменя, проса — та культура и уродит на будущий год.

Зерно в гаданиях символизировало богатство, достаток, скорое замужество. На Рождество, Новый год гадали: муж будет богатый, если в амбаре слышатся звуки пересыпания 3. В гаданиях, основанных на выпадении жребия из ряда предметов, 3. сулило замужество, богатого, трудолюбивого жениха, сытую жизнь (в.-слав.). При обходе дома старались забросить в окна 3. пшеницы, чтобы узнать, скоро ли предстоит замужество (поасс.), или вызвать большой урожай (словаки в Венгрии). В Словакии девушка, выйдя на улицу, высыпала 3. на дорогу и ждала, откуда залает собака — там должен быть дом жениха; взяв горсть 3. ржи, пересчитывали: чет — скорое замужество, нечет — девичество (харьков.); если 3., брошенное в принесенную из девяти коллдев воду, всплывало, можно было ожидать жениха (словац.). На масленицу клали на кочергу два 3. пшеницы, которые символизировали парня и девушку, и подносили к огню. Если при нагревании подкоччат оба 3., значит пара хочет пожениться, если только одно, а другое сгорит, значит пара не сможет быть вместе (серб. Неготин). За-

кончив молитву, вся семья кулаками молотила охалпку обмолоченных колосьев на столе: сколько *З.* **высыпалось** на стол, столько будет копен нового урожая (гомел.). На Новый год, разбрасывая *З.* по **клябе**, старались поймать несколько штук налету и по количеству *З.* разных злаков в руке судили об урожае той или иной культуры на своей ниве (укр.).

Зерно в народной медицине.

Для лечения оставляли *З.* первого и последнего ржаного снопа, полагая, что оно обладает особой целебной силой для людей и домашней птицы. Одним (тремя, семью, девятью) *З.* ячменя прикасались к «ячменной» на глазу, к чирью, после чего бросали его в огонь, в колодец, назад через голову (в.-слав. и.-слав.). Во время приступа лихорадки больной из рукавицы селл хлебные *З.*, а после того, как они взошли, должен был их растоптать. Чтобы **избавиться** от «лихорадок», бросали им горсть хлебных *З.* в воду, повернувшись к реке задом (курск.). При заговаривании детской бессонницы в миску с молоком бросали по одному 70 зерен, после чего молоком поили ребенка (галицкие русины). Для предупреждения желтухи посыпали больного ребенка *З.* пшеницы на пороге дома и призывали курицу, чтобы она склевала *З.* (серб.); белорусы подобным образом лечили болезнь **свечи** у ребенка. *З.*, зашитое в одежду, служит амулетом и защищает от всякой болезни (макед.).

З. приносили в жертву сверхъестественным существам и духам предков, чтобы обеспечить плодородие; *З.* из первого снопа жертвовали на церковь (рус.). По праздникам раздавали вареное *З.* как дар святому — патрону семьи, обшины (болг.); оставляли на току несколько пригоршней необмолоченного *З.*, ожидая за это на будущий год большого урожая (рус.). При строительстве насыпали кучки *З.* на четыре угла выбранного для дома места и следили: если *З.* в течение трех ночей никто не тронет, значит место выбрано удачно (укр.); сыпали *З.* в ямы для столбов, «**чтоб** Бог послал **двигий** **нж**» (Проскуров — Бул.УН²:165). На Новый год обменивались горсточками пшеничного *З.*, чем выражалась не только взаимная доброжелательность, но и готовность выручить друг друга в случае нужды (рус.).

Связь **демонологических** персонажей с зерном отразилась в

поверьях, быличках: демоны (блезни, змора) могут превращаться в *З.*; «дух-обогагитель» (*šetek, škřítěk, pražpec*) похищает *З.* с чужого поля и приносит его в закрома своего хозяина (чеш.); *З.* может быть платой за услугу — дар лешему за то, чтобы **вернул** похищенных **нм** людей (архангел.). Ведьмы, колдуны **портят** *З.*, прижигая в нем молочко в период налива колоса (вологод.); **забирают** чужое *З.* себе (рус.).

Лит.: Бол.КСЗ:73,75,76; ВФНК:123,151; Зел. ИТ:165,169; Макс.ННКС:116—117; СД I:11, 110, 119—120, 128, 346; Сок.ВЛКО:96, 105; Сумц. СОО:81—84, 204; Бог.ВТНИ:194, 217, 218, 254, 268, 269; УНВ:186, 264; Никиф.ПІПГ:105, 106, 107; Тсл. 2:75, 212; ПА; КОО 1:244, 249, 261; 3:190, 204; Bieg, MD:63, 174, 218; Bystr. SOR:107, 139; God.RDO:66, 69; Kolb, DW 29:239, 302, 322; 31:153; 49:443; Кол.РУ:64, 69; ZWAK 1887/11:131, 133; КОО 1:213, 216, 217, 236, 237, 244, 248, 266; 2:254; ČL 1892/1/4:338; 1989/7:196; 1967/4:218; ČslV. 246, 247; Ногг. RZL:29, 31, 32, 234; SN 1972/20:20, 80, 81, 92, — 1973/21:75; 1975/23:441, 446; ГЕМБ 1935/10:67; 1989/32—53:79, 80, 92; 1991/54—55:211, 217, 218; Тар.ЖОАМ: 447, 545; НВ 1942/3:199; NU 1973/10:193; РВМ 1958: 1989/31:171, 172, 181; Тр.-б.ПДСК:42, 43; БНТ 5:319, 492—493, 495; 11:163—164; ПП:140—141.

В. В. Усачева

ЗИМА — сезон года, когда, по народным представлениям, природа «умирает» или «засыпает», а земля «заболевает», «отдыхает» до наступления весеннего тепла и света (см. Весна). Зимняя обрядность приурочена преимущественно к праздникам святочного цикла, в которых аккумулируются представления о зимнем солнцевороте и начале нового года.

Границы и структура зимнего цикла в тех традициях (болг., макед.), где год делится на две части (см. Календарь народный), *З.* охватывает всю холодную половину года от середины осени до середины весны. Климатическими особенностями слав. регионов объясняется то, что начало *З.* колеблется в довольно широких временных пределах — например, у русских от дня св. Сергия (7.Х) до св. Анны (9.ХІІ) и может **отсчитываться** от разных

дат: со дня Казанской иконы Пресвятой Богородицы (22.XI), дней св. Димитрия (26.X), св. Андрея (30.XI), св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII), св. Николая (6.XII) и др. Имеют значение также сроки окончания полевых работ, прекращения выгона скота и др. даты, соотносимые с адвентом у католиков и Фанпловским постом у православных.

Наступление З., ее этапы и завершение отражены в многочисленных метеорологических паремиях и хронимах: рус. «С Сергия зима начинается, а с Матрены (9.XI) устанавливается» (Даль 1:682); «Кузьма-Демьян (1.XI) с гвоздем, мосты гвоздит»; «Варвара мостит, Савва стелет, Никола закует» (Кор.НР:352); *Родион-ледолом*: серб. «Св. Мрата — снег за врата» и мн. др.

Зиму нужно «перезимовать», пережить, поэтому нередко зимним святым даются временные или «хозяйственно-хлебные» эпитеты: рус. Акинья *Полувимница* или *Полухлебница* (24.X); Петр *Полужор* (16.I); болг. св. Афанасий *Средзимата* (18.I) и др.

При словья и термины, обозначающие середину З., поворот к лету и зимнее солнцестояние, известны всем славянам, но датируются различно. У русских (владимир.) это *Спиридон солоноворот*, *Спиридон-поворот*: «Переворачивается солнышко на лето, зима на мороз», то же и у болгар (Троян). Постепенный рост светового дня выражается словесными образными клише: день прибывает «на кончик иглы, на зерно проса, на прыжок оленя» и пр.

У всех славян известны поверья о свярых или мифологических персонажах, которые приносят снег (например, св. Димитрий или св. Николай, болг., *Род.*:82), являются на белых конях (Коляда, Мороз), распоряжаются вьюгами или, наоборот, уносят холд (болг. св. Афанасий).

Окончание З., как и ее начало, не имеет четкой датировки и смыкается со встречей весны (лета). Нередко концом З. считаются Масленица, Сретенье («Зима с летом встречаются»), день Сорока мучеников (9.III), Благовещение (25.III). Погодные изменения, начало полевых работ, прилет птиц также маркируют окончание З.

Конец З. часто обозначается ритуалами изгнания, проводов З.; сжигание соломенного чучела на Масленицу, зимнего Петра (22.II) или в предпоследнее воскре-

сенье перед Пасхой — это прощание с З. и освобождение пути для весны.

Зимняя обрядность включает в себя возжигание костров (у всех славян), сжигание ритуального полена в очаге у юж. славян (см. Вадняк), обильные праздничные скоромные или постные трапезы, обходы и ряженье, игры, ритуалы по изгнанию нечистой силы и обезвреживанию хищных животных и грызунов и др. Для зимнего цикла характерна приуроченность одних и тех же обрядовых действий к разным дням, а затем их повторение и концентрация во время празднования Рождества, Нового года, Крещения, т. е. святок (у юж. славян этот период длиннее — от дня св. Игната, 20.XII, до Бабина дня, 8.I).

В цикле зимних обрядов выделяется несколько основных содержательных моментов. Прежде всего, это мотив начала года (см. Первый, Новый год), с которым связаны многочисленные ритуально-магические действия: благопожелания *позлашки*, ритуальные пахота и посевание, «запугивание» и «бужение» фруктовых деревьев, обряды с домашней птицей и скотиной, выпечка хлебов и др. (см. Пахота, Сев, Будить, Обходы, Пастух, Печенье, Хлеб обрядовый), а также запреты: нельзя ссориться, чтобы год прошел мирно; нельзя отдавать из дома некоторые виды пищи, чтобы не голодать впоследствии, и т. д.

Святочные гадания молодежи о вступлении в брак предваряют обычное время свадоб, а зимние молодежные посиделки, танцы, игры и девичьи супрядки и др. — это период *досвадебных* ухаживаний и договоров о сватовстве. Предметом гаданий взрослых, семейных людей служит общее благополучие домашнего хозяйства, будущий урожай, приплод скота, погода (стихийные бедствия), здоровье и пр.

Мифологема смерти также особенно ярко представлена в зимней обрядности. Это выражается в наличии персонажей, ряженных «покойником» и «Смертью с косой», и соответствующих святочных игр. Считается, что зимние святые несут гибель (русские молятся в Варварин день, чтобы избежать случайной смерти) и страшные болезни (отсюда мотив траура и эпитет *Черный* в хронимах дней св. Анастасии, Анны, ср. *баба Черна*, — юг Болгарии). Охране от смерти могут быть посвящены

целые отрезки времени, например, два дня после св. Афанасия (юг Болгарии, макед. — Охрид). Ср. также загадывание разными способами того, кто будет живым и здоровым, а кто умрет в наступающем году, и обозначения святков — «мертвые, черные дни» (болг., софий.) и др.

Многие верования и обрядовые действия зимнего периода связаны с культом предков. Это и трапезы с призыванием умерших, и новогодние, рождественские костры с приглашением предков погреться (укр.), и беседы с душами умерших в день трех королей (пол.), и почитание стариков и старух в день Иоанна Крестителя — 7.I (болг.), и элементы колядования и ряжения (персонажи «старик» и «старуха»). На уровне терминологии это целая система хрононимов и других лексических обозначений от корней *баб-, дед-, стар-* (см. Баба, Дед). Юж. славяне (сербы, черногорцы, зап. болгары) поминали предков и в день св. Николая, отмечая семейную Славу.

Мотиву смерти в зимнем цикле противопоставлена магия здоровья. Зимние святые считаются защитниками от болезней: у болгар, македонцев день св. Катерины и особенно св. Варвары празднуется от оспы, св. Афанасий — от чумы, св. Спиридон (12.XII) — от стрептуса и кожных болезней (родоп.); св. Харлампий (10.II), как полагают, «держит ключи от всех болезней», а чуму приковал девятью цепями. Кашубы верят, что св. Валентин (14.II) защищает от недомоганий. Множество зимних ритуалов связано с жертвами и угощениями (см. **Кормление ритуальное**).

Представления об активизации нечистой силой также являются существенным компонентом зимнего цикла. Святки — это время «разгула» сезонных персонажей (см. **Караконджал, Кикимора, Шулякуня**). В некоторые периоды и дни усиливаются опасные для человека действия домового (октябрь—ноябрь), лешего (Ерофеев день, 4.X). Вредоносная магия также совершается зимой; по верованиям болгар, в день св. Анны (9.XII) ведьмы «снимают» и доят месяц, чтобы увеличить надои своих коров, могут «испортить» и домашнюю птицу и скот. По поверьям зап. славян, ведьмы совершают свои козни на св. Люцию (13.XII), когда они собираются на шабаш. Изгнание демонов (прежде всего на Крещение) —

обязательная составляющая зимних праздников всех славян. На Афанасия знахари изгоняют и змей (Даль 1:612).

В зимней обрядности много очистительных обрядов с водой (обливание водой людей, обмывание орудий труда, икон на реке), объясняющихся поверьями о «нечистоте» святочного двенадцатидневья и ритуальных действий этого времени — ряжения, игр и др., о разгуле нечистой силы (см. **Вода, Окропление, Умывание**).

Большое значение придается зимой и охране домашнего скота, надежде на здоровье и плодovitостью. Русские на Крещение отгоняли от животных нечистую силу, кропили святой водой, высекали топором крест на земле, бросали топор на крышу через скотину (ЭО 1896/3 — 4:198). Зимние святые часто почитаются как покровители скота и птицы: св. Власий (11.02) — бог коров (рязан.), Агафья-коровница; у болгар св. Федор (болг. *Тодор*) — покровитель коней, св. Сильвестр — волов и т. п. Сербы в дни св. Климента (23.XI) и св. Катаринны подрезали лошадям гриву, давали им пить соленую воду, обводили вокруг церкви.

Преимущественно к зимним праздникам приурочены у славян превентивные меры защиты от хищников — волков, медведей (Волчий дни, дни св. Андрея, св. Миколая — у поляков) и грызунов (Мышиные Дни).

Домашняя птица также была объектом продуцирующей магии в зимнем цикле всех славян. Птицеводческую направленность у юж. славян имели обряды дня св. Игната, 20.XII (кудахтанье, запреты на вставание — чтобы куры хорошо сидели на яйцах и пр.). Словенцы почитали св. Варвару, не шили в этот день, чтобы куры неслись. У словаков в день св. Сильвестра (31.XII) ходила «куриная баба» и несла на голове солому, которую потом клали в гнезда курам. Ср. также кудахтанье женщин на соломе, внесенной в дом в Сочельник, и мальчика — на пороге при входе в дом (укр.). Словенцы, кудахтая, обходили дома в день св. Люци. Поляки по звездному небу на Рождество гадали о том, как будут нестись куры (см. Птицеводство, Звукоподражание).

В фольклоре 3. ассоциируется с **миролом**, онегом, смертью (гибелью) от пе-

розражденни (ср. сказки о дочке и падчерице). Мороз, однако, выступает в фольклоре и как персонаж, ср. закличание на Рождество: «Мороз, мороз, не тронь мой овес, приходи кисель есть» (ГОРП:11). В фольклоре З. представлена в основном в образе деда с седой бородой, ср. загадку о З. и весне «Прышов дид, зроби мист; прыйшла динка-красуха, по мосту тупа...» (Гринч.ЭМЧ 1:249).

См. также Ноябрь, Декабрь, Январь, Февраль.

Лит.: см. в статье Календарь народный.

И. А. Седякова

ЗМЕЙ ЛЕТАЮЩИЙ ю.-слав. мифологический персонаж, атмосферный демон, борец с алами (см. Хала) и др. предводителями градовых туч, защитник посевов от града и непогоды, покровитель территории села; мифологический любовник, от связи которого с женщиной рождаются юнаки и борцы с градовыми тучами. В песнях о З. л. встречается параллельная женская ипостась персонажа.

Названия З. л. указывают на его изменную природу: болг. *змеј*, *змея*, макед. *змея* (Враж.НДМ:37), серб. *змај* (Чајн. СД 5:266) или отражают отношение к нему со стороны человека: болг. юнак (БМ:148). Аналогичный женский персонаж носит названия *змеица*, *змејкина* (болг.).

З. л. происходит из животных, изживших естественный для них срок жизни: из девяти- или сорокалетних ужа, змеи, ящерицы, петуха или карпа, которых в течение этого срока никто не видел (серб., болг.), что объясняется о.-слав. представлениями о принадлежности «тому свету» того, кто изжил свой естественный срок. З. л. рождается также из яйца, снесенного и высиденного курицей, которое не заметил человек (болг.), от ужа, закрученного вихрем (болг.), от спаривания змеи и ужа (макед.), из барана (серб.).

В др. поверьях З. л. рождается в результате половых контактов между мифологическими существами, напр., между змеем и самовилой (макед.); он имеет человеческое происхождение и рождается от связи земной женщины с змеем или солнцем (макед.); в

результате половых контактов мужа и жены, происходящих в ритуально запрещенные периоды времени (макед.). Змеем летающим становится т. н. *лосмъртмичета*, т. е. ребенок, рожденный после смерти своего отца (болг.). Родители З. л. — набожные и благочестивые люди (макед.).

Беременность женщины, вынашивающей змея, протекает ненормально долго — 11, 15, 20 месяцев или три года (макед.) Ребенок-змея, т. н. *змејчице* (болг.), рождается с крыльями под мышками (ю.-слав.), от рождения обладает необычайной силой и начинает ходить на второй или третий день (макед.). Такого ребенка до сорока дней никому не показывали, чтобы он не умер (макед.). Узнав о рождении *змејчета*, ночью собирались девять или двенадцать девушек или старух, молча пряли пряжу и шили ему однодневную рубашку (см. Обыденные предметы), чтобы закрыть крылья (болг., макед.); после облачения ребенка в такую рубашку, он получал огромную силу и мог воевать с алами (болг.). При рождении змея мать ребенка должна ночью выйти нагой на крышу дома и крикнуть: «Чујте народе, ми се роди царче на *земјава!*» [Слушайте люди! У меня родился маленький царь на земле!] (макед., Враж.НДМ:37).

Внешний вид З. л., как и др. мифологические персонажи, является оборотнем, поэтому его облик меняется в зависимости от того, находится ли он в воздухе или на земле. В воздухе он выглядит как большая змея. У него золотые крылья (болг.), находящиеся на ногах (макед.). З. л. ассоциируется с звездами, метеорами, радугой. Огонь, рассыпающийся искрами из рта З. л., и исходящий от него свет — характерная черта этого персонажа: во время полета он выглядит как огненная масса (серб., болг.), светящаяся или падающая звезда (болг., макед.), огненная птица с хвостом (св.-вост. Сербия), или как красна (болг.), у него огненный хвост (серб.). Пестрота З. л. — его постоянная характеристика в преданиях.

З. л. может иметь вид гибридного существа: голова как у курицы или орла, а хвост змеинный или рыбий (болг.), выше пояса он выглядит как красивый юноша, а ниже — как пестрый уж (болг.). Его тело покрыто *золотистой* рыбьей или роговой чешуей (серб., болг.), которая считается целебной (болг.). Он может превращаться в

животное (болг.). З. л. часто воспринимается как разновидность вихря.

При контактах с человеком, особенно со своей возлюбленной, З. л. принимает человеческий облик. Приблизившись к дому, в который он летит, З. л. рассыпается золотыми искрами и превращается в красивого и стройного молодого человека (ю.-слав.), с русыми волосами (болг.).

Места обитания и появления: З. л. обитает за пределами человеческого мира: в горных пещерах, норах и старых душлистых деревьях (серб., болг.), на неприступных горных лугах (серб.), в озерах и больших водоемах (серб.). «Ни на небу ни на земли» (серб.); он любит отдыхать на старых деревьях около села, которые называют «змеичови» (болг.). Дуплистый бук, в котором, якобы живет З. л., называют *бултурка* или *бушорка* (серб.).

Время появления. З. л. прилетает к своим жертвам по ночам (ю.-слав.) и остается у них до первых петухов или до сумерек (болг.). Активность змея усиливается во время грозы, а также при появлении градовых туч, борцом с которыми он является. Весной З. л. спускается с горных вершин, купается в реке и меняет свою чешую (болг.).

Основные функции. Главной функцией З. л. является его способность влиять на атмосферные явления. З. л. является противником ламии, алы, аждара — демонов, насылающих на поля градовые тучи. Он вступает с ними в борьбу и защищает посевы от града, бури и непогоды (ю.-слав.). Во время этой борьбы побежденный змей падает на землю в виде человека или большой змеи (болг., макед.). Если в течение сорока дней его поить молоком, он получает прежнюю силу и вновь улетает в небо. Нива, на которую упал З. л., становится необычайно плодородной (болг.). Полагают, что у каждого села есть свой змей-защитник, который охраняет от града только поля, принадлежащие этой общине. В связи с этим З. л. может приобретать функции *столана* — мифологического охранителя дома и нивы (болг.).

Обладая огненной природой, З. л. вызывает засуху там, где слишком долго находится (серб., болг.); он забирает земную и небесную влагу (болг.), поэтому известны ритуальные присымы выпроваживания З. л. из села во время засухи. З. л. может ассоци-

ироваться с радугой, которая пьет воду из моря (банат. болг.).

Отношения с человеком. З. л. является мифологическим любовником, который вступает в сексуальные отношения с земными женщинами, принимая человеческий облик. Такая связь часто вообще не считалась грехом и воспринималась положительно, поскольку в результате ее рождались юнаки (макед., вост. Сербия).

Подобные отношения становятся возможными из-за нарушения правильного ритуального поведения самой женщиной или ее матерью (болг.). Змей имеет доступ к девушкам, если они *умываются водой*, оставленной открытой во время грозы (болг.); если мать над их колыбелью мотала нитки; если в младенчестве мать клала их на место, на котором режут хлеб, моют посуду, выливают помой (болг.). З. л. получает доступ к девушке, зачатой или родившейся в один день с ним (см. *Одномесячники*). З. л. часто крадет девушек из хоровода и уносит их в свое жилище.

Женщина или девушка, которую посещает З. л., сохнет, бледнеет и быстро чахнет (ю.-слав.). Такая женщина исключена из бытовой и общественной жизни: она не расчесывается и не заплетает волосы, не плетет венков, не выполняет домашнюю работу: не ткет, не прядет, не ходит за водой (ю.-слав.); сторонится мужчин и вообще других людей (ю.-слав.), разговаривает сама с собой, не ходит на посиделки, не участвует в танцах (болг., макед.). Ср. болг. название девушки, к которой летает змей, — «жива умряла» (Георг.ВНМ:86) и наименование ее болезненного состояния — «змеичевата болест» (ВМ:149). Смерть девушки в результате подобной любви считается свадьбой со змеем (болг.).

Детей, рожденных от З. л., считали героями, юнаками или людьми, обладающими необыкновенными, но положительными свойствами — огромной силой, способностью отворачивать градовые тучи, убивать алу и других демонов (болг., серб., макед.). Многие болг. и серб. исторические лица считались сыновьями змея.

Обереги и способы избавления от змея известны в основном у болгар, а в македонской традиции, где любовь З. л. к женщине воспринимается положительно, обереги от него отсутствуют.

Оберегами от З. л. являются запреты выходить на улицу во время грозы, пить воду, которая стояла открытой во время грозы. Девушка должна участвовать в весенних обрядах, имеющих социализирующие функции (лазарки, *буянсу* и др.) (болг.), а также в ритуальном *вамешивании* глины для подницы (формы для хлеба) в день св. Иеремии (болг.). Девушки зашивают в одежду камень «*амсейово око*», который якобы попадает в землю после удара грома (болг.). Во время грозы девушки должны прятаться, чтобы их не мог увидеть З. л. (болг.). Просватанной девушке нужно спать между матерью и сестрами, чтобы ее не смог выкрасть З. л. (серб., болг.).

Женщина, к которой летает З. л., полностью находится под его властью и самостоятельно изгнать его не может. Ее «отчитывают» заговорами (болг., серб.), обмывают отваром из чешуи З. л. в курятнике после захода солнца (болг.), окуривают этой чешуей (серб.). Чтобы отогнать З. л., женщина должна окурить дом своими волосами (серб.), поджечь душистый бук — жилище змея (серб.), носить при себе частицу от сгоревшего в буке змея (серб.). Женщина может избавиться от З. л., вступив в связь с человеком нехристианской веры (серб.). Оберегами являются и травы: *вратизга, кокунига, пиптикваша, чмерика* (болг.), *одога* (серб.).

У болгар известны жертвоприношения, призванные задобрить З. л., чтобы он охранял село от непогоды: три обнаженные вдовы молча замешивают тесто и пекут три каравай. На следующее утро после восхода солнца ставят намазанные медом караваи под «*змейчово*» дерево и *яквалывают* там черную курицу.

Образ З. л. хорошо известен в ю.-слав. фольклоре. В серб. песнях змей посещает царницу Милицу, жену царя Лазаря. Известны также *Змей Огнянин* и *змеица златокрилица*, герои болг. песен. *Вук Змиголеми* — герой сербских песен и др.

Лит.: Бен.ЗБФ; Каранов Еф. Змеят (аджер) и змеята (змяя) в българската народна поезия / ПСп 1894/9:129—134; БМ:148—150; Георг.БНМ:79—109; Мид.ННГ:53—71; СбНУ 1894/10:9, 1895/12:160, 1914/28:157—159, 1936/42:143—144; ГЕМБ 1969/31—32:341—351; Бор.ПВП 2:117—118; Зеч.МБ:67—77; СМР:

142—144; Раен.НББ:45:204; СЕЗБ 13:449, 14:333, 17:152—158, 48:277, 50:33; Трой.ЖО:155; Врж.НДМ:37—46; МФ 1969/3—4:361—368; Чайк.СА 5:266—272; ZNŽO 1896/1:17; 1898/3:272; 1905/10:268.

Е. Е. Левкисская

ЗМЕЙ ОГНЕННЫЙ — в.-слав. и з.-слав. разновидность змея летающего, имеющая некоторые общие признаки с ю.-слав. образом змея: сексуальные отношения с женщинами, результатом которых является болезнь и смерть женщины, а также двойственный внешний облик — в воздухе в виде огненного крылатого змея, на земле — в виде человека. Ряд специфических балканских черт ю.-слав. змея (прежде всего связь с атмосферными явлениями и борьба с тучами) не дает оснований считать похожие в.-слав. и з.-слав. верования и ю.-слав. образ единым мифологическим персонажем.

З. о. — ипостась ходячего покойника, который после смерти является к своей жене или любимой женщине (в ю.-слав. традиции этот комплекс мотивов закреплен за образом *вампира*). Часто З. о. является ипостасью черта, который принимает облик умершего или находящегося в отлучке мужа или любовника, по которому тоскует женщина (в.-слав., з.-слав.). Основная функция этих персонажей — любовные отношения с женщинами, которые носят характер вампиризма. З. о. — злой и опасный демон, от которого непременно нужно *избавиться*, поскольку связь с ним приводит к смерти женщины. Реже, в некоторых укр. поверьях, З. о. выступает как самостоятельный персонаж. В в.-слав. поверьях образ З. о. часто смешивается с *духом-обогатителем*.

Названия З. о. указывают на его *змеиную природу*: рус. *змей*, юж (Макс.ННКС 18:231), укр. *зми* (Луб.ТЭСЭ 1:210); на его функцию: чеш. *zmoř* (от «*zmoř-tas*» — сосать, Зайц.МЛЧС:262); способность рассыпаться искрами — *расыпучие* (рус., Зел.ОРАГО 2:784); на его способность летать: рус. *летун, налет* (ЭО 1914/3—4:103). *летучий* (Зел.ОРАГО 2:784); *налетник* (Макс.ННКС 18:229), укр. *літавець* (КА), пол. *latawiec* (Рей.РДЛ 47); на его связь с огнем: рус. *огненный змей, огняный*; на его сексуальные контак-

ты с женщиной: рус. *змея-любак*, *маньяк* (от *манить*, *заманивать*), *перелётник* (з.-укр., родств. «*ирельцать*»).

Внешний вид. В воздухе з. о. выглядит как огненный змей (в.-слав., з.-слав.), светящийся клубок синего цвета (рус.), летящее огненное коромысло (рус.), огненный веник (рус.). На земле он принимает облик мужа или возлюбленного женщины (в.-слав.), красивого мужчины (з.-слав.), его крылья отпадают, когда он спускается на землю (укр., пол.). Облику з. о. присущи физические недостатки, характерные для всех демонов: у него нет спинного хребта (рус.), у него человеческий облик, но несколько голов (укр., воронез.). Как и все демоны, он не способен правильно произносить сакральные христианские имена: вместо «Богородица» он произносит «Чудородица», вместо «Иисус Христос» — «Сус Христос» (рус.). Гостинцы, которые он приносит женщине, утром превращаются в лошадиный навоз (рус., з.-укр.).

Места обитания и появления. У зап. и вост. славян отсутствуют представления о постоянных местах обитания з. о. Он летит по воздуху, появляется из облаков и, рассыпавшись искрами над крышей, проникает в дом через печную трубу. Известно единичное укр. сообщение, что з. о. живет в «палатах» (воронез., Гнат.ЗУД 33:32).

Основной функцией з. о. являются его сексуальные отношения с женщинами. з. о. мучит свою жертву, сосет у нее из груди молоко или кровь (рус., карпатоукр.), а под конец убивает (в.-слав., з.-слав.). От связи з. о. с женщинами рождаются демоны или уроды. Беременность в этом случае протекает ненормально долго — до трех лет и часто кончается ничем: в животе женщины оказывается песок, она рожает головешку и т. п. (рус.), что соответствует представлениям о бесплодности нечистой силы. Если от такой связи рождаются дети, они нежизнеспособны. Ребенок з. о. черный, на ногах у него копыта, а глаза не имеют век (рус.), он студенистый и холодный (з.-укр.).

В в.-слав. традиции главной причиной домогательств з. о. является нарушение запрета плакать, голосить по умершему, тосковать по находящемуся в отлучке мужу. з. о. получает доступ к девушке, потерявшей невинность (рус.). В в.-укр. поверьях

причина любовных домогательств змея — без благословения поднятая девушкой на дороге вещь: бусы, платок, перстень, крест с загнутыми концами, которыми з. о. заманивает жертву или в которые он сам обращается.

Обереги. Для изгнания з. о. на него накидывают крест или недоуздок (рус.). Над женщиной читают молитвы от блудного беса по требнику Петра Могилы (рус.), ее бьют до первой крови (рус.). Женщина, к которой летал змей, должна спать с ребенком или со своими родственниками (рус.). Оберегами от з. о. являются травы *троля*, *одоляя* (з.-укр.), *отвар репейника* или его стебли, воткнутые в стены (рус.). в доме читают Псалтырь, а окна, двери, печную трубу *зааминивают* (рус., см.: *Закрещивать*). В день св. Власия нельзя смотреть на звезды, чтобы не увидеть з. о. (рус.). Власть з. о. над своей жертвой длится до тех пор, пока женщина не расскажет об этом постороннему человеку (з.-слав.).

з. о. стараются удивить чем-то необычным — чудом: женщина одевает своих детей — мальчика и девочку в свадебные одежды или одевается в них сама, на вопрос з. о., что происходит, отвечает: «Брат сестру берет» — «Но разве может быть такое, чтобы брат сестру брал?» — «А разве может быть такое, чтобы мертвый к живой ходил?» (карпат.). После этого з. о. оставлял свою жертву в покое.

Образ з. о. хорошо известен в слав. фольклоре. В др.-рус. легенде о Петре и Февронии з. о. летает к княгине Февронии; одним из героев рус. сказок является *Змей Горыныч* и др.

Лит.: Аф.ПВ 2:509-516, 560; Влак.НА 152-158; ЖС 1900/4:602; 1912/1:43; Зел.ВЭ:117; Энци.МРПС:96-98; ИОЛЕАЭ 13/1:78; Макс.СС 18:25,229; Саратовский об. 1881/1:101; СЭРК:207-247; Груды Курск. губ. Арх. ком. 1911/1:197; ЭО 1914/3-4:97; Гнат.ЗУД 33:32-33,183; Гривч.УІІ:6; КА; ПА; Чуб.ТЭСЭ 1:16; Мозг.КЛС 2/1:580; Рел.РДЛ:47-49.

Е.Е. Левкиевская

ЗМЕЯ — один из ключевых персонажей в системе народных представлений о животном мире, фокусирующий в себе все харак-

терные особенности гадов. Родственные названия и мифологическая семантика объединяют З. со змеем. Важнейшая характеристика З. — ее хтоническая природа. Комплекс представлений о З. пронизан амбивалентностью ее характеристик: сочетанием мужской и женской, водной и огненной символики, отрицательного и положительного начал. З. объединяет в себе апотропейные и вредоносные свойства, ядовита и целебна, нечистая тварь, источник зла и в то же время наделяет человека чудесными способностями и имеет покровительственные функции. Тенденция к преодолению семантической двойственности образа З. приводит к появлению противопоставленных друг другу змеиных персонажей — мужского, воплощающего в себе положительное начало, и женского, отрицательного (уж-покровитель и змея-вредительница, змей и хала или лама). Змее соответствует ряд предметных символов. Это длинные, чаще всего гибкие предметы: нитка, веревка, бусы, волосы, ветка, палка, веретено, пастушья свирель, фаллос. Многочисленные обереги и ритуальные действия направлены на изгнание З.: превентивный отгон, запрещение пользоваться змееподобными и острыми предметами, символическое запирание змеиной пасти, задабривание, устрашение и т. д.

Названия З. у славян (*zmyj-, ožb. *gad-, smokъ, *gija*) выступают в различных языках и диалектах и как родовые, и как видовые наименования. Различию этих наименований в грамматическом роде соответствует различие в мужской и женской символике обозначаемых змеиных персонажей: у русских — уж и змея, гад и гадина, змей и змея, у поляков — змея (*ucz*) и гадюка (*tyja*), у болгар — уж (*smok*) и змея (*zmya*), змей (*zmej*) и зменха (*zmyhca*) и т. д. Ср. также сходные сюжеты о муже-уже (СУС: 425М) и жене-змее (СУС: 409*), рус. поговорку «Жена да муж — змея да уж» (Даль 1:686), полес. поверье, что уж спаривается с гадюкой и т. п. Мужская символика проявляется в снотолкованиях, где З. (уж, гад) символизирует мужа, жениха, поклонника, в сказочном образе царевича-З. (СУС: 433В). Мужской образ З. тесно связан с ее фаллической символикой, представленной в ряде изображений З., в эротической загадке: «W dzień jak "obrac, w nosu jak waz. / kto "odgadnie, będzie mój maz»

(Днем как кольцо, ночью как З., кто отгадает, будет моим мужем) (краков., ZWAK 1893/17:232), в поговорке женщин о мужчинах: «Галавица в маслице, сапажидя в дегтице, а партки набиты змеей» (калуж., Усп.ФР:65). Женская символика З. (гадюки) отражена в ю.-слав. поверьях о превращении З. в девушку, в серб. легенде о происхождении носатой гадюки из девушки Марии, в именовании З. Евой в болг. заклинаниях, в рус. поговорке «Злая жена та же змея» (Даль 1:686) и т. д.

Нечистая, дьявольская природа З. в известной мере обусловлена библейско-христианским взглядом на З. как воплощение сатаны. В различных слав. традициях З. нередко отождествляется с дьяволом. По легендам, З. происходит от ангела, сброшенного Богом с небес на землю (бел.-полес.), З. попадали на землю с небес при свержении в преисподнюю нечистой силы (с.-рус.), произошли из крови Каина (далматин.), вышли из тела дьявола, лопнувшего от запаха ладана (болг.), из чрева убитого дракона (макед.), зародились из пепла побежденного и сожженного змея (с.-рус.). За убийство З. Бог прощает человеку пять (з.-полес.) или сорок грехов (рус., болг.).

Хтоническая символика З. отражена в языке в родстве слов *змея* и *земля*, проявляется в ю.-слав. формулах заговоров от змеиного укуса, которые *прит* носят, прикладывая землю к месту укуса: «Земля землу љуби (жел)» [Земля землю целует (пусть ест)!]. Хтоническая природа определяет соотношенность З. с подземным миром мертвых. Способность З. влиять на дождь и град сближает ее с умершими. Домовая З. часто является воплощением души предка. В Болгарии могильную З. считают душой погребенного человека, а кладбищенскую — сторожем умерших (бол.). Хтонической природой обусловлен и антогонизм З., связанной с подземным мраком, и солнца как источника света: в ю.-слав. легендах З. помошала солнце или его лучи (серб., босн.-герцеговин., далматин.), высасывала его глаза или кусала в глаз (болг.), а в поверьях из других слав. зон солнце радуется каждой убитой З. (босн., черногор.) или испытывает на себе вредное магическое воздействие ее взгляда ~ не может зайти, если З. на него посмотрит (болг.), меркнет (м.-лопол.) и уменьшается (бел. витеб.) от зме-

много взгляда, высасывающего его силу. Поэтому убитую З. не оставляют на солнце, а зарывают или вешают в тени, иначе солнце будет меркнуть, багроветь, «болеть» или плакать. Хтонизм З. достигает космических масштабов в слав. поверьях апокрифического происхождения об огромной З. или змее в основании Земли, в болгарском — о гигантском уже в море посреди Земли. В ю.-слав. топонимических легендах со З. связывается происхождение извилистого русла рек (ср. сходную роль змея в в.-слав. преданиях).

З. связана со стихиями: водой, грозой, ветром. Известны рассказы о крылатых З., обитающих в озерах (ю.-слав.), представления о З. как покровителях водоемов. Вода из источника, в котором живет З., считается целебной (болг.). Убиение З. способно вызвать дождь (в.-слав., болг.). З. может «запирать» воду в источнике и вызывать засуху (укр.-закарпат.). Растения усыхают от соприкосновения со З.: убитую З. не вешают на живое дерево, иначе оно засохнет (бел. витеб.); некоторые З. (глава всех З., гадюка, красный «полос») оставляют след в виде усохшей или выжженной травы или горячей земли (бел. полес., пол. подлж., укр. закарпат.). В Малопольше верят, что град на людей насылают З. (тарнобжег.). Ср. запрет упоминания З. во время грозы (новосондец.). З.-укр. поверья отождествляют ветер со З., которая со временем превращается в летающего змея, или связывают появление вихря и бури со З., у которой выросли крылья.

У змей есть змеиный царь или царица с.-х. *матица*, *kraljica*, *zmijski knez* (*kralj*), *kačec*, *kačji razir*, *вилки* (*змијски*) *кот*, болг. *змијски цар*, пол. *złoczyj*, укр. *заличий царь*, *підземний*, бел. *царь-вуж*, рус. *змеиная мать*, в заговорах — *царь змеиный Ир* и *царица Ирица*. Это З. с отличительным знаком на голове: короной, драгоценным камнем, перстнем, серьгами, звездой, рогами, петушиным гребнем; ее отличает белый цвет (с.-рус., малопол., славон.), усы (укр.-полес., хорв.), золотая голова (пол. *бескнд.*), две головы (болг.), кошачья голова, петушиные ноги, кукареканье и пение (хорв.). Роль царя З. приписывается также носатой гадюке (босн.), крылатой З. (болг., хорв.), змею (ю.-слав.), св. Маргарите (словен.), домо-

вой З. (луж.). Царь З. обитает в подземном мире на краю света (болг.), в недрах среди земли (малопол.), под корнями орешника с омелой (пол., серб.), под белым камнем, в скалах или в болоте (укр. *закарпат.*). Каждую тысячу лет новый царь сменяет предыдущего (босн.-герцеговин.). З. выбирают старшего над собой, шипя и дуя ему на голову, пока на ней не образуется корона; потом З. должны переползти через тело своей избранницы (в.-укр.). В определенные дни года змеиный царь собирает всех З. Он пробуждает их от зимнего сна (хорв.), дает различные указания (пол., босн.), назначает каждой З. ее жертву (бел., в.-укр., серб.), выслушивает от каждой исповедь о том, как она провела лето (укр., болг.).

З. приписывают некоторые фантастические особенности. Так, по пол. и луж. представлениям, детеныши некоторых ядовитых З. рождаются на свет, прогрызая тело матери. Бытует поверье о живучести З. Разрубленные части ее способны срастаться (с.-рус., пол.-подлж., укр. Чернигов.). Убитая З. может оживать от мочи лягушек (витеб.), от осины (рус., бел.). Ее могут оживить другие З. с помощью особого змеиного камня, корня или травы (ю.-слав.). Широко распространено представление о змеиных ногах. З. показывает их, когда ее бьют (рус., макед., серб.) или испытывают огнем (укр., хорв., босн.). Или полагают, что ноги вырастают у З., съевшей цыпленка (укр. *покут.*). При битье З. можно гадать по цвету ее ног: красные — к пожару, белые — к покойнику, синие — к богатству (новг.). Согласно ю.-слав. поверьям, у З. девять или двенадцать пар скрытых ног (серб.); они подобны лягушачьим или кроотовым (славон.); их можно увидеть лишь в Юрьев день (черногор.); их способен видеть лишь буланый конь (босн.-герцеговин.) или невыхолощенный жеребенок (хорв.); человек, увидевший их, тотчас умрет (серб., болг.) и т. п. Легенды объясняют причину утраты З. ног тем, что солнце прокляло ее за укусы в глаз (ю.-болг.). Бог — за искушение Евы (далматин., серб., болг. банат.), Богородица — за то, что З. испугала ее изда дерева (пол. *краков.*, *сердц.*); тем, что человек по совету св. Федора хватил ее по шее (серб.). Фантастические свойства приписывают и З., которых считают слепыми. Так, медянка получает зрение раз в

году на **Иванов день** (24.VI), когда она может пробить человека насквозь, как стрелой (укр.). По луж. поверью, немедленную смерть вызывает укус слепой **З.**, называемой *тїца*. Не менее ядовита слепая **веретеница** — особый вид гадюки или **банагога** ящерица, причисляемая к **З.** Происхождение **З. веретеник** связывают с выброшенным веретеном, которым баба прядла в святочные вечера (житомир.).

Змея-покровительница. Всем славянам известны представления о **зме** домовой, выступающей в качестве покровительницы дома и скота. Покровительственные функции **З.** могут распространяться и на пчел (малопол. тарнов.). В ю.-слав. поверьях **З.** приписывается роль покровительницы не только дома и скотного двора, но и других локасов: источника, земельного надела, целой местности. Охранительницей старого дерева болгары считают двуглавую или старую большую **З.** Полевая **З.-покровительница** (болг. *межник*, *сайбия*, *синорник*, с.-х. *поларка*, *поларица*, *полъмача*) охраняет межи (болг.), виноградник (серб., хорв. примор.), оберегает поле от града (болг. михайловград., пирдоп., ю.-в.-серб.). Обычно это большой уж. Убитую в поле **З.** закапывают и ставят на этом месте крест, чтобы не умер хозяин поля (серб. лесковац). Ужа, охраняющего виноградник, кормят молоком, а когда разливают готовое вино, оставляют и ему (серб. алеконац.).

Среди акустических характеристик **З.** выделяется пение и свист. Поют белая домовая **З.**, когда ночью все спят (босн.-герцеговин.); главная из **З.** с красным гребнем на голове (хорв., о. Црес). Свистят змеиный царь (укр. закарпат., бел. гомел., с.-хорв.), когда скликает **З.** (пол. краков.); **З.** с алмазом на голове, охраняющая виноградник (хорв. примор.); уж, охраняющий поле, когда опугивает град (болг.); целая туча **З.**, преследующих человека (пол. подгай). Мотив свистящего ужа присутствует в болг. и макед. фольклорных текстах. Способность свистеть роднит **З.** со змеем, былинными Змеем Тугарином, Соловьем-разбойником и нечистой силой, особенно лешим. Свистом можно и приманить **З.**: колдуны созывают **З.** свистом (черногор., пол. галиц.).

К чудодейственным атрибутам **З.** относятся камень, золотое яблоко,

перстень, корона, гребень на голове и рожки. **З.** перед зимовьем выдувают особый камень (укр. карпат.) или лижут его, благодаря чему спят до весны или получают животительную силу (хорв.). Обладание змеиным камнем, короной, гребнем, рожками и т. п. дает человеку счастье, исполнение желаний, королевскую власть и военные победы, возможность вытягивать змеиный яд из раны, защиту от **З.**, от болезней и града, богатство, прибыль в хозяйстве, неистошимые запасы зерна или денег, способность видеть клады, лечить людей, понимать язык животных, наводить порчу. Завладеть этими атрибутами можно, когда **З.** (царь **З.**) оставляет их у водопоя или купается в реке на Петра и Павла, 29.VII, поставив перед **З.** миску с молоком, расстелив платок, подстилку, головную повязку или пояс. **З.** могут указывать людям охраняемые ими клады. Зарытые сокровища стерегут **З.** (серб., хорв., макед., болг.), уж с золотой или серебряной головой (пол. краков.), крылатые **З.** (черногор.), **З.** с короной (хорв.), заклятая в **З.** царевна (серб.), нечистая сила в облике **З.** (укр.-закарпат., серб., хорв.). Такие **З.** происходят из кусков веревки, разрубленной владельцем сокровищ при закапывании их в землю (макед.). Сам клад может обращаться в **З.** Увидев клубок **З.**, человек должен бросить в них что-либо металлическое и, если он понравится королю **З.**, то услышит звон денег или должен бросать в них обрывки своей одежды, пока все **З.** не превратятся в кучу золота (волын.). **З.** наделяет человека и различными чудесными предметами: «живой травой», оживляющей людей (бел., рус., чеш.), целебной травой, снимающей опухоль (укр.), разрыв-травой, открывающей любые замки и запоры (с.-рус., далматин.). В сказках человек приобретает способность понимать язык животных или растений, пробуя уху из **З.** (СУС: 672D*) или отведав мясо **З.** (СУС: 673); сама **З.** наделяет человека этим даром: плюет в рот человеку (болг.), плюет и велит трижды плюнуть ей (серб.), дует в уста или прикладывает свой язык к его языку (пол.), велит ему воткнуть березовую веточку одним концом себе в ухо, другим ей в горло (бел.). По поверьям, отведавший **З.** будет понимать язык животных или трав (серб., хорв.), будет понимать три языка (пол.), станет ясновидящим (укр.) или всевидящим (рус.), омоло-

дтся (пол. люблян.), станет сильным, статным и умным (пол.-бескид.).

3. и ее части используют в магических целях, чаще всего как потенцирующее или апотропейное средство. Головами 3. окуривают пчел, чтобы они не падали на чужих пчел (могилев.), язык 3. дают съесть собаке, чтобы она была чуткой и злой (ю.-малопол.), язык 3. носят под языком желающие выиграть суд (морав.-словац.), жало или голову 3. втыкают в ствол ружья для меткой стрельбы (укр.-закарпат., малопол.), выползок 3. парень прикладывает к телу, чтобы его полюбила девушка (макед.), голову 3. кладут в семена во время сева для богатого урожая (хорв.), выползок 3. носят как амулет от слеза (болг., хорв.) или для защиты от 3. (черногор.). Растения (чеснок, лук, базилик, горох, бобы, пшеницу), процарапываемые через голову 3., используют в любовной магии (болг., макед., серб., босн.), для проверки девственности невесты (хорв.), для того, чтобы увидеть черта (болг., серб.) или распознать ведьму (укр.-закарпат., серб., босн., даматин.), для оберега от нечистой силы (гуцул., болг., серб.), от укуса 3. (макед.), для лечения скота (болг.) и т. д. 3. и ее атрибуты применяются и для порчи: выползок 3. зашивают в подушку супругам, чтобы их поссорить (с.-рус.), 3. кладут на порог тому, кому желают смерти (э.-болг.). Палка, находившаяся в контакте со 3., получает магические свойства по характеру производимого ею действия: палкой, которой разогнали 3. и лягушку или змея, разгоняют тучи (бел., полес., э.-укр., малопол., люблин.); которой разняли их — различают супругов (укр.-закарпат., ю.-малопол.), помогают роженице разрешиться от бремени (серб., босн.), а корове растелиться (черногор.); которой остановили их — усмиряют пургу (гомс.), пожар (укр.) или битву (э.-бел.); которой отстранили ужа от гадки — отгоняют мышей от хлеба в амбаре (полес.), которой убили 3. — усмиряют пожар (гомс.), воробьев, вредящих посевам (хорв.), разрушают любовные отношения (малопол.).

3. в календарных обычаях и поверьях. 3. выходят из нор на Благовещение, 25.III (укр. карпат., в.-пол., болг., макед., в.-серб., хорв. верхнекраин.), в день Сорока мучеников, 9.III (болг., макед., в.-серб.), Юрьев день, 23.IV (с.-хорв., чеш., словац.),

в Тодорову или Лазареву субботу Великого Поста (серб.), в Великий («живой») четверг (укр.-закарпат.), после первого весеннего грома (рус.). У македонцев известна обрядовая встреча 3. на Вадюкию (1-III) или на Сорок мучеников. По поверьям, первую (особенно преждевременно) увиденную 3. следует убивать, чтобы не лишиться счастья (морав.-словац., серб.) или силы (босн.-герцеговин.), стать сильным (малопол.), чтобы спорилась работа (серб.), чтобы обезопасить себя от 3. (черногор., босн., герцеговин.). Особенно значим для 3. момент летнего солнцестояния. К Иванову дню (24.VI) народные поверья приурочивают собрания всех 3. во главе с их царем (полес., хорв.). Перед Петровым днем (29.VI) из-за обилия 3. не ходят в лес (с.-рус.). После Иванова дня 3. перестают жалить (пол. э.-галлиц., э.-мазов.), после Петрова дня их становится меньше (пол. подлещ.). 3. уходят в норы на св. Марину, 17.VII (болг. бургас.), Ильин день, 20.VII (укр.-закарпат.), Преображение, 6.VIII (болг.), Успение Богородицы, 15.VIII (болг.), св. Варфоломея, 24.VIII (словац.), Усекновение главы Иоанна Крестителя, 29. VIII (рус., болг.), Рождество Богородицы, 8.IX (серб., пол. келец., серадз., морав.), Воздвижение, 14.IX (хорв., даматин., рус., полес., э.-укр.), Иоанна Богослова, 26.IX (э.-полес.), Покров Богородицы 1.X (болг. плодив., бургас.; укр. волин.). Перед уходом все 3. собираются вместе: в Воздвижение на свой праздник (полес.) или суд, устраиваемый их главой (укр.); в день св. Исаакия (30.V) на свадьбу (рус.); в день Кирика и Улиты, 15.VII (рус.); на Вознесение (словен.). Перед уходом 3. залезают на деревья, чтобы последний раз взглянуть на небо (волин.), услышать проповедь священника во время обедни (пол. жесац., серадз.) или церковный звон (брест.). Распространено поверье, что земля не принимает грешную («нечистую», преступную, провинившуюся, ослушавшуюся Бога или змеиноного царя) 3., которая летом кого-нибудь укусила. 3. уходят на зимовье на край света в пещеру змеиноного царя (болг.), в мифический «вырсей», куда на зиму улетают и птицы (чернигов., гроднен.), в яму или нору, называемую (э.) духовына (э.-полес.), мртвило (болг.) или мртвило (в.-серб.), что указывает на соотносительность зимовья 3. с миром мертвых. Перед-

ки быльчички и сказки о зимовье человека вместе со З.

В народном календаре, особенно у юж. славян, выделяются дни, посвященные З., их изгнанию и оберегам от них: первый день марта (св. Вводкия) — болг., макед., серб., черногор. (серб. *змијин ден*); Сорок мучеников (9.III) — болг., макед., серб. (серб. *змијин ден*); Благовещение (25.III) — болг., серб., черногор., босн., герцеговин., укр.-закарпат., реже бел. ч рус. Юрьев день (23.IV) — рус., пол.-силез., босн.; св. Еремия (1.V) — болг., макед., серб., босн. (болг. *зъмски ден*) и др.

Целый ряд оберегов, табу и запретов, связанных со З. (как календарных, так и некалендарных), направлен на защиту скота и людей, особенно ног и пяток. Оберегами служат огонь костра (болг., макед., серб.), угли (серб.), печная утварь — кочерга и щипцы для углей (болг., макед., серб.), сковорода (болг., серб.), противень (серб., босн.), хлебная лопата (болг., серб.), формы для печения хлеба и глина, из которой они изготавливаются (болг.); металлические (болг., серб., босн.) и острые предметы, особенно игла (серб.); освященные предметы, поскольку З. от дьявола (пол.); змеевидные хлебцы (болг.); аист как истребитель гадов (болг.); некоторые растения — папоротник (словен.), колючий шиповник (пол.), пахучие чеснок (болг., макед., серб., герцеговин.) и хрен (пол.); заклинания (болг., макед., серб., босн.) и специальные действия: ритуальный шум (болг., макед., серб., босн.), окуривание дымом (серб., черногор., чер克斯краин.), бросание камня от себя (серб., босн.), вынесение веников подальше от дома (укр.-закарпат.), топтание ногами (болг.), волочение по полу овечьей шкуры как имитация движений З. (макед.) и др. Запреты касаются чесания волос (серб.), прядения (болг., пол.), использования ниток (болг., макед., босн., гуцул.), веревок (болг., серб.), бус (рус.) и др. гибких предметов (серб., макед.), веретен (рус., бел., полес.) и веток (пол.), выступающих в этом случае как символы З.; пользования острыми колющими или режущими предметами, символизирующими жало З. (болг., макед., серб., гуцул.); раскрытия ножниц, бритв, складных ножей, гребней и сундуков, напоминающих раскрытую пасть З. (серб., макед.); измерения длины (характерного

признака З.) предметов (макс.); пахоты (болг.) и копания (болг., пол. укр.) земли как змеиноного локуса; упоминания З., в частности на Времию, Сорок мучеников (болг.), в Великий пост (серб., черногор.), и т. д.

Ряд поверий касается укуса З. З. считают недовитыми до Юрьева дня (хорв.), когда раскрывается земля и из ее недр выходит яд, распространяющийся на З. (чеш.). Особенно опасен укус З. между Успением и Рождеством Богородицы (15.VIII—8.IX) — ср. серб. поговорку «Жесток као змија намеђу Госпођа» [Злой, как З. между Успением и Рождеством Богородицы] (Ђор.ПВП 2:132); на последней неделе Великого Поста, во время Страстей Господних, когда З. вылезают из нор, а также в пятницу, когда З. выпускает накопившийся яд (далматин.); в пятницу или в субботу до вечера (черногор., макед.). Укус З. лечат, прикладывая к больному месту различные средства с целью охладить или загасить жжение, нейтрализовать змеиный «укол», вытянуть яд или остановить его действие. Используют холодные, влажные или тупые предметы, а также обладающие отвращающим действием (крест, чеснок, ритуальные предметы): прикладывают хлеб, на котором тупой стороной ножа сделан крест (рус. ярослав.), чеснок (гуцул.), лягушек, кислое молоко, сырую картошку (пол.). Землю (луж., серб., черногор., босн.-герцеговин.), перевязывают рану венчальной лентой (пол.), не дают укушенному смотреть на огонь (босн.) и т. д.

Разнообразно применение З. (ее головы, хвоста, сердца, крови, жира, яда и особенно слинявшей кожи) в народной медицине: для лечения опухолей (полес., укр.), укусов (з.-укр., болг.), лихорадки (полес., болг., хорв.), запоев (укр. волын.), для роста волос (серб., босн., хорв.) и т. д. Нередко целебные свойства приписываются З., пойманной до Юрьева дня, 23.IV (малопол., хорв.), или в сам этот день (болг.-родоп.).

Лит.: Гуря СЖ:277—358; Ђор.ПВП 2:100—187; Беконска-Сьбкова М. Змеят в български фолклор. София, 1992; Герц.БНМ. 57—63.79—109; Perlis H. Wąż w wierzeniach ludu polskiego. Lwów, 1937.

А. В. Гуря

ЗМЕЯ ДОМАШНЯЯ - о.-слав. домашний мифологический персонаж (см. Духи домашние), имеющий вид змеи или ужа, покровитель дома, семьи и скота, воплощение духа предка семьи.

У вост. славян З. д. является ипостасью домового, которому приписывают патерналистские и охранительные функции, а главной функцией З. д. является охрана скота. Образ З. д. как ипостаси домового распространен на западе и юго-западе русской традиции, в зап. Белоруссии и зап. Полесье, в этой же роли в с.-вост. и вост. частях русского региона и вост. Полесье выступает ласка. Покровительство молочному скоту — главная черта этого персонажа на укр. Карпатах. В ю.-слав. и з.-слав. представлениях о З. д. ее связь со скотом сильно редуцирована, но подчеркивается зависимость от нее жизни и благополучия хозяев дома. В макед. и болг. традициях в образе змен представляются покровители дома *столан* и *таласы*.

У южных славян помимо поверий о домашней змее, существуют представления о змее — покровительнице целого села, поля, виноградника, межевой границы между селами, отдельного дерева, а в Малопольше — о змее, опекающей пасеку.

Упоминание о З. д. встречается в сообщении 1554 г. из чешского города Пухова (ČL 1894/3), а в 1613 г. чех Полицавски писал: «A jini uhlidajíc ho [hada] ve dvoře a zvláště kdýž jest veliký jmeničí ho sta'stným statým hospodárem» [А иные, замечая его [гада] во дворе, а особенно когда он большой, называют его счастливым старым хозяином] (Zibit SVO:203).

Имена змен домашней чаще всего указывают на ее внешний вид: *вуж*, *уж* (з.-укр.), *bielý had* (словац.), *шиз* (луж.) и на ее связь с домом: *жировая змея* (с.-рус., ср. *жира* — «хозяйство»), *дворовая змея* (з.-рус.), *домашний вуж* (ю.-рус.), *дворовая гадюка* (ю.-рус.), *уж домовый* (в.-укр.), *домовый вуж* (бел.), *домана змія* (серб.), *күйна змія* (серб.), *ztiža kibatca* (хорв.), *домашарка* (болг.), *domowy pryzjaciel* (ч.-поль.), *domowy had* (словац.) и под. В других именах З. д. подчеркиваются ее функции хозяина и покровителя дома: *gospodarz-wąż* (пол.), *domowy ochránca, had-gazda* [«хозяин»] (словац.), *had-hospudít* (морав.), *had-hospodáček* (чеш.), *gospodar u gospodar* (п.-луж.), *гавдоуник* (карпатоукр.),

чуварка, столанка (болг.), *чуваркула* (серб.). У вост. славян на З. д. распространяется название домового — *хозяин*. Змею-покровительницу поля называют *польарка, польарица* (серб.), *межиник, синорник* (болг.), а змею, опекающую пасеку — *гойница* (малопол.).

Происхождение. Обычно считается, что З. д., как и я.-слав. домовый, — душа предка рода, умершего в данном доме (в.-рус., я.-слав., ю.-слав.). В ряде случаев З. д. соотносится с душой человека, принесенного в жертву при строительстве дома (ю.-слав.). По ю.-слав. и з.-слав. поверьям, З. д. воплощает душу как умершего родственника, так и ныне живущего хозяина дома или члена семьи, двойником которого она является (ср. серб. название З. д. *срновита амија* от серб. *сјен* «тень, душа»), поэтому смерть З. д. влечет за собой смерть хозяина или хозяйки дома. Хорваты полагают, что каждый человек имеет свою змею, носящую то же имя, и нет большей беды, чем убить свою змею-тевуку. С представлениями о З. д. как инкарнации человеческой души связан повсеместный запрет ее убивать или обижать, ср. сюжет многочисленных быличек: в доме находят змею и по незнанию убивают ее, в этот момент умирает кто-либо из членов семьи (чеш., словац., ю.-слав.), а также былички о смерти З. д., наступающей сразу же после смерти кого-либо из домоладцев (з.-полес., луж.).

В в.-слав. традиции представления о душе предка связываются, в основном, с антропоморфным образом домового, а в поверьях о З. д. редуцированы. У русских этот мотив проявляется в поверьях о том, что днем домовый выглядит как змея, а ночью — как хозяин дома. Спорадически представление о воплощении души умершего в змее встречается и в в.-слав. традиции: согласно полесской быличке, после смерти одного из членов семьи на завалинке около дома появилась большая змея.

Внешний вид З. д. указывает на ее хтоническую природу: она слепая (з.-болг.), блестящая, как золото (чеш.), пестрая (серб.), красная (серб.), серая, седая (ю.-рус., морав.), белая (серб., хорват., босн., чеш., словац.), с белыми ушами (серб.), у богатых — серая, а у бедных — маленькая (карпатоукр.), очень большая (серб., я.-слав.), короткая и толстая

(ю.-рус.), у нее на лбу крест (словац., серб., ср. ее серб. название *крсташниця*) или золотая корона (словац.). В облике болг. змеи-покровительницы поля или межи присутствуют фантастические черты: у нее голова сома, шерсть, как у буйвола.

Места обитания З. д. связаны с местами нахождения в доме душ предков: порог (з.-укр., з.-слав., ю.-слав.), подполье или место около домашнего очага или печи (ю.-рус., бел., словац., ю.-слав.), место справа от очага (болг.), под столом (словац.), под лестницей (серб.), фундамент дома (з.-укр., ю.-слав.), нора под домом (серб.), место в стене (словац., ю.-слав.). По в.-слав. и пол. поверьям, З. д. обитает во дворе, в хлеву, около скотины.

Появление З. д. обычно связывается с предвещением каких-либо событий в доме или моментом смерти хозяина дома. З. д. невидима в обычной жизни и показывается только в экстремальных случаях (ю.-рус., в.-болг., серб., луж.). З. д. шипит в полночь на Щедрый вечер или в первую пасхальную полночь (морав.), по ночам поет (серб.), она вылезает из своего жилища на Благовешенье (болг.), показывается перед севом (серб.), летом живет в доме или возле него, а зимой сидит глубоко в земле под очагом (Босанская Краина).

З. д. — хозяйин и опекун всего дома и семьи (о.-слав.). З. д. существует в каждом доме и обеспечивает дому благополучие и достаток (о.-слав.), счастье (ю.-рус., полес., з.-слав., ю.-слав.), приносит здоровье (луж.), предотвращает болезни (морав.), пожар и наводнения (морав.). В отличие от других змей, З. д. не кусает людей (о.-слав.) и отгоняет ядовитых змей от охраняемой усадьбы (ю.-слав.). Змея — покровительница поля или виноградника отгоняет от охраняемого пространства градовые тучи (ю.-слав.). В ю.-слав. и з.-слав. традициях З. д. является воплощением семейной доли. Отсутствие З. д. в доме считается ненормальным явлением (о.-слав.), ее нет только в тех домах, где живут злые люди (чеш.) или от рождения злой хозяйин (словац.).

Лишь в житомирском Полесье, где произошла контаминация образов домашнего-покровителя и домашнего покойника, отношение к З. д. негативно, здесь существуют обереги дома от змей, однако сохраняется запрет ее убивать.

Связь со скотом и пристрастие к молоку. З. д. — покровитель скота, особенно коров (ю.-рус., полес., з.-укр., пол., словац., хорв.), благодаря ей хорошо ведется скот (з.-бел., укр., в.-пол., ю.-хорв.). Со З. д. часто отождествляется уж, который живет в хлеву около коровы и сосет у нее молоко, обвиваясь вокруг задней ноги животного; такая корова дает много молока и считается «счастливой» (полес., карпатоукр., в.-пол., чеш., словац., Далмация). Со смертью З. д. погибает вся скотина (с.-рус., в.-укр., полес., в.-пол., словац., словац.), корова начинает доняться кровью (пол.), змеи изводят всю скотину этого хозяина (ю.-рус.), рушится все хозяйство (ю.-рус., з.-укр., словац.). У вост. славян и особенно на укр. Карпатах подчеркивается зависимость от З. д. жизни коровы, с которой она связана, — убийство З. д. влечет за собой смерть коровы.

З. д. любит молоко, сосет его у коров и выпивает из горшков (ю.-рус., полес., словац.). По полес. быличке, уж пил из горшков молоко, которое затем оставалось безвредным для людей. Когда же из его гнезда забрали яйца, он напустил в молоко яд, но, как только яйца возвратили на место, опрокинул горшок, чтобы люди не выпили отравленное молоко.

В поверьях о З. д. встречаются мотивы, типичные для домашнего: избирательность любви к той или иной скотине (корова будет давать много жирного молока, если ее полюбит З. д., укр. харьков.), а также определение масти скотины по цвету З. д. скот будет вестись той масти, какого цвета змея, обитающая в хлеву (в.-пол.).

Связь с маленькими детьми — устойчивый мотив в полесских, з.-слав. и ю.-слав. поверьях о З. д.: ее часто замечают рядом с детьми, которые разговаривают с ней (полес., словац.), она спит с ними в кровати (з.-слав., ю.-слав.), играет (словац.), пьет вместе с детьми молоко и ест молочную кашу из одной миски (ю.-рус., бел., укр., з.-слав., серб.), слизывает молоко с губ грудного ребенка (Далмация).

Появление З. д. служит знаком скорой смерти хозяина дома или того из членов семьи, которому она показалась (ю.-рус., з.-слав., ю.-слав.), на это же указывает и ее уход из дома (серб., босн.), перед смертью домочадца З. д. стучит в дверь (словац.). В

Благовещение 3. д. пересчитывает членов семьи, кого она не сосчитает, тот в текущем году умрет (болг.). Если она захочет — это предвещает добро дому, произнесет «хы-хы-хы» — к несчастью (ю.-рус.), она шипит перед пожаром или землетрясением (морш.), урчит «кр-кр-кр» перед несчастьем (словац.). Если заметят 3. д., ползущую со двора, это знак бедности и несчастий, если она ползет во двор — к счастью и богатству (с.-рус., серб.). Поскольку появление 3. д. считается предвестием несчастья, чтобы ее не видеть, женщины на Благовещение мазали двери снаружи навозом (болг.).

Отношение человека к 3. д.: ее **почитают**, оберегают и боятся обидеть (о.-слав.), боятся раздавить ее яйца (пол.-р.-н Славкова), **не разрешается рубить дрова на пороге, под которым она живет** (болг.).

Домашней змее устраивают ритуальные трапезы (см. Кормление ритуальное), ее кормят молоком (з.-полес., болг.), в годовые праздники в угол дома или к очагу кладут хлеб, вареные зерна жита и ставят вино (болг.), для нее на Благовещение кладут на порог маленькие каравайчики (болг. плов-дз.), а на Рождество и Иванов день — остатки праздничного ужина (болг.). Змею, живущую на пасеке, ежедневно поят молоком и кормят белым хлебом (малопол.), ужа, охраняющего виноградник, также поят молоком, а когда разливают готовое вино, ему оставляют вина в миске (серб.).

Если случайно убить 3. д., во **избежание** несчастья нужно: палку, которой ее убили, сразу бросить в воду, чтобы не погибла скотина (укр.), а саму змею похоронить и на ее могиле 40 дней жечь свечи (болг.); убитую 3. д. целиком покрыть полотном и зарыть в землю под терновником, а могилу сверху покрыть белым платком (серб.); нужно также взять в доме горсть земли и трижды бросить через левое плечо, всякий раз сплевывая. Затем перебросить через себя мертвую змею, плюнуть перед собой и выйти из дома, не оглядываясь (серб.). Если будет убита змея — покровительница поля, ее закапывают и ставят на этом месте деревянный крест, чтобы не умер хозяин поля (серб.).

Лит.: Гуря СЖ:307—319; ЖС 1897/3:378; Эп.ОРАГО 1:51; Известия Архангел. общ.-ва изучения Рус. Севера. 1912/4:158; Мисл.ОРП:

165-166; СРНГ 7:300; Сумц.КП 1890/2:320-321; Череп.МАРС.24; КА, ПА; Никиф. ППП:201; Гриня.ЭМЧ 2:9; Schoold.I.P 13:114; БМ:151; Вак.ЕБ:434; Век. 1978/2:22-23; Георг.БНМ:57-63.97-107; Марин.НВ:104; Зеч. МБ:106-119; Бор.ГНВ 2:120-128; ZNZO 1930/2:244-254; Fed.LB 1:177,245; Fisch Z.P:40; Kolb.DW 17:146-148; 46:464; Kot.RP:66; Wisla 1884/3:472-473; ČL 1905/3:153-154; ČSIV 3:480; SN 1972 20/3:499; Zibit SVO:203-205; Cerv.TZL:111; Horn.:289; MS 2:706; Václ.LZ:100; Václ.VO:415; Mul.WN:140.

Е. Е. Левкиевская

ЗМОРА — з.-слав. и ю.-слав. мифологический персонаж, который душит и мучит спящего человека, наваливаясь ночью ему на грудь. У вост. славян, за исключением зап. Белоруссии и зап. Галиции, персонаж с таким набором признаков не известен, а мифологические имена, содержащие корни *mor-/*mar, обозначают женских демонов с другими признаками (см. **Кикимора**, **Мара**).

В названиях персонажа представлен корень *mor-/*mar-: в.-всл. *мара* (ЛППЧ:46), серб. *мора* (ЭССЯ 19:211), *морава* (Георг.БНМ:168), пол. *złota, tala, tala*, чеш. *mlha*, н.-луж. *тогаша* (ЭССЯ 19:214), хорв. *тога, tořina* (Далмация). Ср. макед. *мора* 'кошмар, страшный сон' (ЭССЯ 19:211). Проблематичной является как этимология корней *mor-/*mar-, так и их родство между собой. Лексемы с корнем *mor-* в одном случае сближаются с праслав. *morъ* 'смерть' (ЭССЯ 19:214), в другом возводятся к корню *mor-* 'растворять, тереть' (Skok 2:454). Слова с корнем *mar- то возводятся к праслав. *marъ* 'смерть' (ЭССЯ 19:206), то соотносятся с праслав. *marъ* 'манить, морочить, обманывать' (Фасм. 2:571).

Известны названия по главной функции демона — душить, давить человека: *gnieciuch, gniolek* (малопол.), *gniolek, dusiciel* (вост. Польша); усаживаться на него: *siodio, siodelko* (Малопольша, Подгале); по времени наибольшей активности персонажа: *posny diabel* (вост. Польша), *posnica, posula* (вост. Польша), *pošnica* (словац.), а также по внешнему виду **З**: макед. *сенка* («тень», Охрид). Известны также **табунистические** названия типа *koszmar* (белостол., пол.).

Происхождение зморы. Часто считается, что человек становится З. независимо от своего желания, по стечению обстоятельств. Если женщина во время беременности прошла между двумя другими беременными, ее дочь становилась З. (пол.). Если в семье подряд рождались шесть или семь дочерей, то последняя становилась З. (пол., кашуб.). З. становились дети, родившиеся с зубами (чеш. морав.), рожденные в «сорочке», обычно кровавой или синей (серб., хорв.). З. — девушка, родившаяся в кровавой сорочке, которую повитуха сожгла на огне (серб.). Ребенок становится З. в результате нарушения родителями сексуальных запретов в определенные периоды: это дети, зачатые женщиной в праздник или во время месячных (серб.). По серб. и хорв. поверьям, З. — дочь вештицы. В качестве З. она пребывает только в пору девичества, а как только ей наденут на голову брачный венец, она становится вештицей, а после смерти — «звукодавицей» (см. Вампир) (герцегов.), ср. серб. поговорку «мора мором рђа» [мора мору рождает] (Тор. ВДБ:223).

Ребенок может стать З. из-за ошибки при крещении. Если крестная на вопрос священника «Czy chcesz wiary?» [Хочешь ли веры?] отвечает: «Chcę piągu» [Хочу мари], то ее крестница станет З. (в.-пол., кашуб.). Ср. поверье о происхождении мари у зап. украинцев, живущих среди поляков: крестная забыла имя, данное девочке при крещении, и сказала родителям, что ее назвали Марой (Чуб. ТЭСЭ 1:196).

У поляков З., как вампиры, считались дводушниками: девочка, из которой получается З., имеет две души — добрую и злую, при этом злая душа вылетает из тела спящей З. и вредит людям, а потом возвращается обратно, но сама З. ничего не подозревает. По этому признаку З. «ближнется» с рядом слав. персонажей — ведьмой, вештицей, здухачом и др. Демонические свойства З. проявляются ночью, а в остальное время она ничем не отличается от окружающих. З. и *топису* душат людей помимо своей воли, когда придет их час (з.-слав.), если в это время З. не может добраться до человека, она находит дерево и сосет его. Если в положенный час душа не сможет покинуть спящее тело, то З. тяжело заболевает и может умереть (пол.).

З. — души заложных покойников: умерших без исповеди, внезапной смертью, утопленников, людей, обиженных перед смертью, при жизни злых или бывших в ссоре со своими родственниками, старых дев (пол.), людей, похороненных с нарушением погребального ритуала (болг.), а также некрещеных или неправильно окрещенных младенцев (пол., болг.).

Реже считалось, что З. становятся по своему желанию: если две девушки хотят стать З., они в полночь идут на кладбище, выкапывают из гроба человеческий череп и над ним ворожат (серб.); девушка берет сосуд, наполненный грязью, и бросает в него хлеб, соль и различную еду, т. е. то, что обычно содержится в чистоте; над этим сосудом она совершает колдовские действия и читает заговор (серб., Тор. ВДБ:223).

У поляков, чехов и лужичан известны и З.-мужчины, называемые *топису* (пол.); встречаются З., происходящие из незинно убитых животных, т. н. *złodzo* (пол. Татар, Рел. РПІ:162).

Облик зморы. Чаще всего З. невидима или выглядит как неясно различимая человеческая тень (пол., ср. макед. название З. *сенка*), у З. прозрачное тело, поэтому при лунном свете можно видеть ее ребра (пол.). Однако З. может выглядеть как обычный человек (пол., болг.). Как и все демоны, З. имеет ряд уродств и изъянов, по которым ее узнавали: худоба, костлявость (ср. пол. поговорку о худом, высоком человеке «Wygląda jak zmore» [Выглядит, как змора]), у нее ненормально длинные ноги, поэтому кажется, что она идет на козлах, длинные руки, ногти (пол.).

Необычная бледность З. вошла в пол. поговорку: «Biała jak zmore» [Бледная, как змора]. З. — женщина на трех ногах, козлиных копыта (хорв.). У нее сонный вид, медленные движения, она часто облизывает губы (пол.). З. выглядит как женщина в белой одежде; старая, омерзительная баба; ребенок в красной шапочке (пол.). Мужчины-*топису* имеют сросшиеся брови (ср. Вампир), а сами они черные (ср. пол. «Czarny jak toms» [Черный, как мору]).

Как и все мифологические персонажи, З. способна к оборотничеству. Она может принимать вид ночной бабочки или комара (пол., серб.), а также животных, связанных с хтоническим миром: летучей мыши (серб.).

кота (пол., кашуб.), мыши (пол., кашуб.), жабы (см. Лягушка), коня (пол., серб.), курицы (серб.); разъяренного животного (болг.). Иногда это животное с какой-либо патологией: кошка с пятью ногами, теленок с тремя ногами, жеребенок с глазами, как две лампы (хорв.). З. может принимать форму яблока или груши, клубка ниток (кашуб.), соломинки, проникающей в дверную щель (пол.), колоска с ногами (мазур., Рет.PDL:161).

Основное занятие зморы — души́ть спящих людей. З. забирается на грудь человека, давит и мучит его (а.-бел., з.-укр., а.-слав., ю.-слав.). Спящий чувствует необычайную тяжесть, но не в состоянии пошевелиться, чтобы сбросить с себя З. Ср. серб.: «Притиснуо ме као мора» [Придавило меня, как мора] (Ђор.ВДБ:226). У вост. славян эта функция закреплена за домовым, а у болгар — за *талаасмом*.

Реже считалось, что, подобно вампиру, З. пьет у спящего человека кровь (серб., болг., чеш.). У женщин сосет из груди молоко (болг., чеш., серб.); по этому признаку З. сблизается с карпат. женскими демонами *преlestицицами*, *майками* и под. З. целует спящего человека, вкладывая свой язык ему в рот, в результате чего тот начинает задыхаться (кашуб.).

Согласно пол., кашуб. и серб. поверьям, существует несколько разновидностей змор — одна сосет и души́т людей, другая сосет сок деревьев, третья — овощи и сорняки; есть З., «специализирующиеся» по душению сосен, осин, терновника и пр., мучающие свиней, коров, лошадей и вообще домашних животных (Ђор.ВДБ:229) и даже душащие воду и песок (Sychta SGK 4:102).

В Кочевье считается, что З. заплетает коням косы в гривах, подобно б.-слав. домовому. О лошадях, которых утром хозяева находят взмыленными, кашубы говорят, что их «*мора dešila*» [мора душила] (Sychta SGK 4:102-105).

Воздействие зморы на человека. Излюбленными жертвами З. являются неженатые молодые мужчины (бел., чеш., пол., кашуб., луж.), овчары (кашуб.), роженицы в течение шести недель после родов (чеш., луж.), маленькие дети (серб., луж.), родственники З. (луж.), те, о ком З. много думает и тоскует (луж.). Жертва З.

бледнеет, чахнет и скоро умирает. Болгары про слабого человека говорят: «*Бозала го морала*» [Его мора сосала] (Марин.ИП 1:289). На теле человека, ставшего жертвой З., появляются синие пятна и кровоподтеки (серб., болг., словац.). Человек, которого души́т З., часто болеет, страдая от колик в желудке и головной боли (юк.). Мужчины, которых сосет З., имеют отвислые, как у женщины груди, а дети — твердые соски, из которых сочится молоко (серб.). У деревьев, которые она сосет, появляются уродливые выросты, они сохнут, вода в реках и озерах, подвергшихся воздействию З., опускается.

Иногда считается, что человек, которого души́т З., не страдает от болезней и счастлив (болг., Георг.БНМ:168).

З. может проникнуть в помещенье и через любое, даже самое маленькое отверстие, в том числе через замочную скважину (серб., пол., кашуб., чеш.), особенно через такую, в которую вставляется т. н. «мужской ключ», не имеющий внутри дырки (серб., Ђор.ВДБ:224). Она может открыть любые двери (серб.). Сербы считают, что З. может проникнуть только в тот дом, где есть «проклятые» деньги, т. е. деньги, украденные в церкви, у нищего или выкопанные в святом месте. Время, когда З. вредит людям — ночь или полночь; ходит З. также в ясные лунные ночи, как и многие др. персонажи.

З. передвигается в решете, на метле, колесе от тачки, мотовиле, коловороте от прялки или в тележке с одним колесом (пол., кашуб.). З. едет на такой тележке чрезвычайно медленно, ср. поговорку о медлительном человеке: «*Lexie jak zmore*» [Тащится, как змора] (юк.). Иногда она сама превращается в колесо и катится к дому своей жертвы (кашуб., ср. Ведьма, Колесо).

В качестве оберегов от З. используются универсальные амотропии: нож (пол., серб.), иголка, воткнутая в одежду (пол.), топор или другой железный предмет (пол.), чеснок (болг.), пояс, который кладут поверх одежды (серб.), хлеб (пол.), зеркало (серб.), святая вода, освященные травы, крест на дверях, Евангелие и пр. Над спящим человеком замыкали замок, чтобы поймать З. (словац.).

Чтобы прекратить посещение З., необходимо было ее распознать. Для этого человек, которого начинала души́ть З., гово-

рил ей: «Приходи утром, дам тебе хлеба и соли»; первая пришедшая утром женщина и была З. Ей давали обещанное, после чего она больше не приходила в этот дом (серб., хорв. чеш., пол.). От З. можно было избавиться, поймав то животное, в которое она обернулась, и искалечив его. Сербы, поймав ночью летучую мышь, опаливали ей крылья на свече, а утром ждали, что к ним придет женщина-З. в обороченой сорочке. З. можно узнать во время церковной службы. Когда священник повернется от алтаря и провозгласит: «Господу помолимся!», все З. в тот момент будут стоять задом к алтарю (Далмация).

Уже при рождении ребенка можно было распознать в нем будущую З. и предотвратить вред, который З. могла причинить. Если у новорожденного были зубы, мать во время первого кормления давала ему в рот кусок дерева, чем переносила вредоносность своего ребенка с людей на деревья. Если сначала она давала ему грудь, то, повзрослев, он начинал вредить людям. Если девочка рождалась в кровавой «сорочке», нужно было в первый же вечер в полночь подняться с этой сорочкой на крышу дома и оттуда крикнуть: «У нас се родило дитя у црвеној халицици!» [У нас родился ребенок в кровавой сорочке!], это избавляло ребенка от судьбы З. (серб., Пор.ВДБ:223).

Иногда, чтобы избавиться от З., прибегали к хитрости: перед сном ставили ботинки носами к двери, чтобы З. подумала, что человек вышел (пол. мазур.); оставляли вместо себя в постели сноп соломы или ложились ногами туда, где должна быть голова.

Прекратить посещения З. можно следующим образом: купить 40 различных видов плодов (яблоко, сливу, грушу, орех и пр.). Когда больной шел в уборную, он в первый день брал с собой один плод, во второй — другой и т. д. Совершая естественную надобность, человек съедал фрукт, а кто-нибудь из домашних его спрашивал: «Что ты делаешь?» Больной отвечал: «Я ем (называет плод), а мора пусть съест г...». Через сорок дней, когда все плоды будут таким образом съедены, мора отстанет от человека (серб., Пор.ЖОАМ:567).

З., как и вешница, может стать обычной женщиной, если захочет; для этого она должна признаться в том, что она — З.,

кому угодно, даже дереву или земле (выкопав в ней ямку), а также обещать больше не причинять зла людям (серб.).

Лит.: Дукова У Названия на демолични същества от общослав. стог- в българския език // ПБФ 5:108-113; Czyżewski F. «Złota» // Profilowanie pojęć. Lublin, 1993:64-74. Płuciak F. O gnicie. Teksty z Dąbrowski i uoniarskiej // Kwartalnik Opolski. 1967/13:97-98; ЭССЯ 17: 204-207; 19:211-213; Крач.БЭРС:202-203; Никит.Н:63; Нос:280; БМ:219; Георг.БНМ. 161-168; Зеч.МБ.148, Пор.ВДБ:222-229; СЕЗБ 1934/50:12,165; СМР:207. GZM 8: 531; ZNŽO 1896/1:235-237; 10:235,263,265; 1928/26:380-381; 1964/42:370; Ра.ČDŽ 106; Зайц.МАЧС:290. ССМ 1863/1:11-12. 15; 1885/1:46; 1854/4:526. ČL 1901/11:119, 167,277; 1902/12:311; 1907/16:167; Horn:269; Húsek HMS:272; Kulda MNP 2:265; Mach. BS:16-17; Биец-В.9-10; Двор. KSL:206-291; KLW:452; Kolb.DW 40-71-74; Лис. 1909/4: 358-360; 1905/11:314; Lega ZCh:241; Lep. ZM:122; Mosz.KLS 2/1:331-332; Pet.PDL: 153-162; РТРР:109-110; Syclita SGK 4:102-105; Wisl. 1895/1:15-16; 1898/3:400-424, 492-494; ZWAK 1887/11:19-20; 1889/13:77.

Е. Е. Леакеевская

ЗНАМЯ — в традиционной культуре ритуальный предмет, обычно специально изготавливаемый и носимый (наряду с крестами, хоругвями и др.) во главе обрядовой процессии, крестного хода, обходной дружины, см. в ст. Флаг, а также **Процессия обрядовая**, **Хождение в жито**, **Молбен**, **Королевские обходы**, **Русалии** и др.; функциональный аналог дерева обрядового и его разновидностей. Особые символические значения и функции имеет наиболее известный вариант ритуального З. — **знамя свадебное**.

ЗНАМЯ СВАДЕБНОЕ ритуальный предмет (наряду с деревцем, железом, венком, караваем и др.)> наделенный различными обрядовыми и магическими функциями. Наиболее распространено у юж. славян, словаков и зап. украинцев.

В качестве названий свадебного З. используются разнообразные наименования знамени, существующие в слав. языках (у

юж. славян нередки заимствования из турецкого, немецкого, итальянского): в.-слав. *флаг* (*хлаг*); макед. *знаме*; болг. *стяг*; укр. *прапор*, *прапорець*, чеш. *praporec*, *praporec*, болг. *прапор*, *пренорець*, *пряпорница*, макед. *препора*; укр. *хоругва*, *хоружовка*, *курагов*, бел. (з.-полес.) *хоронга*, пол. *chorągiewka*, болг. *оружница*, *фержница*, макед. *фружница*; укр. *застава*, словац. *zástava*; болг. *байрак*, макед. *бајрак*, *барјак*; с.-х. *барјак*; с.-х. (Истрия) *bandera*. Известны и другие названия: укр. *маяка*, болг. *ламбор*, *рубница*, *къжел*, с.-х. *korije* (буквально 'флагишток').



Свадебное знамя (с. Пирин, Благоевградский округ, Болгария)

Форма 3. Древко 3. представляет собой деревянную палку, чаще всего длинную жердь или шест, иногда с позолоченной макушкой (морав.-словац.) или с тремя рожками (брест.), палку, вырезанную из шиповника или плодового дерева (болг.). В роли древка может быть также веник (нижегород.), прятка (болг. *родоп.*), ствол дерева (кнев.) и свадебное дерево (иол.). В качестве полотнища используется кусок материи; полотнище (в.-полес., пол., в.-словац., болг., макед.); платок (сков., нижегород., з.-полес., укр., болг., далмат., словац., малопол.); полосатая юбка (урал. казак); пердник (полтав.); рубашка (макед., черно-

гор.); пояс (брест. львов.); ленты (луж.). Полотнище 3. красное (рус., укр., бел., болг., макед., далматин.), белое (брест., укр. *закарпат.*, *малопол.*, серб. *лесковац*, чеш.-морав. *пограничье*), белое с голубой полосой (гомел.), красное с белой каймой (герцеговин.), красное и белое у невесты (болг.), красно-белое (болг., макед.), красное с одной стороны и белое с другой (укр. *закарпат.*), разноцветное, пестрое (укр. *закарпат.*, словац., морав.-словац., хорв. примор.), в зависимости от «честности» или «нечестности» невесты — либо красное, либо белое (вологод.) или черное (екатеринослав., полтав.). Иногда на полотнище имеются изображения: сердце, венок, постель, колыбель (чеш.-морав. *пограничье*), крест (макед., герцеговин.), крест с четырьмя полумесяцами по углам или круг с четырьмя крестами (в.-макед.), вензель новобрачных (влад., Вознесенский посад). На древке укрепляют различные предметы: яблоко, иногда красное или позолоченное (болг., макед., черногор., далматин., хорв. примор.), несколько яблок (далматин.), три яблока (в.-словац.), апельсин (с.-х.), айву (болг.), тыкву (в.-словац.); один или несколько венков (укр. *закарпат.*, словац., болг., макед.); один или много колокольчиков (брест., укр.-галиц., *закарпат.*); крест (макед., далматин.), чепец (*заберка*) невесты и праздничный девичий платочек (в.-словац.), свадебный хлеб (*kolac*) с воткнутым в него цветком (хорв., о.Крк), подарки жениха для невесты — туфли и баранки (брест.). На 3. имеются разнообразные украшения: прежде всего растительные (в основном вечнозеленые растения) — барвиннок (укр. *закарпат.*), сосновая хвоя, мирт (словац.) самшит (словац., болг.), плющ (болг., макед.), базилик (болг., макед.), оливковые или лавровые ветки (далматин.) и др. В прибрежных областях Адриатики и в некоторых родопских селах Болгарии в качестве свадебного 3. используется церковная хоругвь.

Изготовление 3. у юж. славян, словяков и украинцев Закарпатья происходит в *каун* свадьбы. Обычно это делают родственницы или девушки со стороны невесты. В некоторых районах Болгарии (напр. в Родопях) и в Моравском Словацко (Подлужье) изготавливают два знамени: у жениха и у невесты. В Родопях и Пирнинском крае перед тем как вырезать палку для древка 3.

корни дерева поливают вином, кладут возле них орехи и хлеб. Вырезать палку и собирать цветы идут в лес с песнями. Палку для дерева отсекают одним ударом, чтобы молодые не женились вторично, на корнях оставляют куколку из теста, которую поливают вином (родоп.). Во Фракии палку шпировника для З. вырезают в саду «девер» (друзья жениха, часто его брат) вместе с девушкой. В Македонии цветы, из которых вяжут венки на З., должна собрать девочка (не сирота) из трех садов (дебар.). Готовое З. должно три дня находиться под плодовым деревом (болг.). У словаков передача изготовленного З. парню-знаменосцу сопровождается музыкой и танцами (в словац.).

Использование в обряде. Ч. Рус. Севере в случае удачного исхода сватовства девушки из деревни жениха «воздают похвалу» женику — ставят шест с красным лоскутом (новгород.); подружки невесты после сватовства украшают тросточку, с которой дети ходят по деревне (нижегород.). В зап. Словакии сват возвращается со сватовства с палкой, на которую он привязывает платок, данный невестой в знак ее согласия на брак (Мнява).

Перед свадьбой у вост. словаков полотнище З. со всеми украшениями следует всю неделю класть на ночь невесте под подушку. В сопровождении знаменосцев и музыкантов жених ходит приглашать гостей на свадьбу (хорв.). Накануне свадьбы подружки невесты идут приглашать девушек на девичник с палочками — длинными палками с маленькими юбками наверху, а на девичнике провожают невесту в баню с венком и двумя красными З., которые ставят возле бани (нижегород.). Распространен обычай водружать З. на видном месте для оповещения о предстоящей в доме свадьбе: на доме, на крыше (укр.-галиц., болг., макед., серб., черногор.), на ближайшем дереве, у порога (болг.), по обеим сторонам от входа (морав.-словац.), на заборе (гомел.). В Далмации в день свадьбы красный платок на жерди заменяют большим полотнищем.

В день свадьбы З. ставят на стол в доме жениха (в.-словац.). Со З. едет к невесте свадебная процессия жениха. З. держит специальный знаменосец жениха (з.-укр., словац., дамат., хорв. примор., словен.), его дружба (укр. галиц., закарпат., пол.), старший дружба (малопол. *stapowiti-*

czu), старший сват (альва.), один из сватов (макед.), помощник свадебного кума (серб. *прикумак*) и т. п. Обычно участник поезда едет со З. во главе процессии (з.-укр., малопол., словац.) или несет З. перед женихом (укр. закарпат.). По пути знаменосец крестит знаменем каждый перекресток, где, по поверьям, «вештицы» водят свои хороводы (дамат.). Парни из невестини деревни встречают поезд жениха с шестом с лентами, требуя выкупа за въезд в деревню (луж.). По приезде к дому невесты «девер» со З. жениха в руках танцует специальный деверский танец и трижды обходит со З. вокруг стола (болгары Херсон. губ.). В Болгарии в этот момент обряда происходит борьба за З. невесты, которым стараются завладеть сваты жениха. В Черниговской обл. на второй день свадьбы «бояре» жениха состязаются с «соловьями» (парнями с стороны невесты) за платок невесты, привязанный на жерди. Перед отъездом к венчанию сваха берет З. у знаменосца, танцует ним и поет, после чего тот выкупает у не З. и едет с ним к венчанию. По пути следит, чтобы З. не украли, иначе придется его выкупать (в.-словац.). У русских на Севере мужики из деревни жениха в встречи молодых после венчания вышивают флаги и устраивают триумфальные шествия, за что жених бросает им деньги (з. хангел.). У хорватов Истрии при встрече молодых в доме жениха на вершущку З. верх яблока насаживают свадебный хлеб, который воткнул цветок (о, Крк.). Приезде невесты к жениху З. держит один сопровождающих ее женщин, а остальные поют песню о свадебном З. (чеш.-морав. границье). С красным З. едут в дом же] стрипники невесты (по-видимому, едет) во главе свадебной процессии (вост.

Перед брачной ночью сват староста кладет З. у брачной постели и дух и благословляет ее (закарпат.). В а не молодые разбивают древко З., и как; из них старается первым ударить др обломком, чтобы не оказаться в полчи у партнера (укр. закарпат.). После брачной ночи с помощью З. оповещают о девственности невесты: идут с красным З. к ее родителям (псков.), выставляют красное З. в воротах дома (по вывешивают на печной трубе (екат слав.), на крыше (болгары Феодосий;

выставляют в воротах шест с красным передником (псков.) или с полосатой юбкой (урал. казаки), вывешивают красный платок на высоком дереве (мисв.), с красным З. ходят по улицам с песнями и плясками, угощая прохожих водкой и получая за это вознаграждение (шладмир., Вознесенский посад), ряженые носят по улице венки с красным платком (нижегород.). Если же невеста оказалась «нечестной», выставляют белое З. (вологод.), поднимают на дерево черное сукно (екатеринослав.), вывешивают на шесте черный или синий платок (полтав.).

В конце свадьбы в Пенсее ряженые цыганами с шутками и пением носят ло шуловской «прапор» — грязные дражные красные тряпки на палке (житомир.). В вост. Словакии знаменосец относит З. в корчму и оставляет там в качестве залога до тех пор, пока не оплатит выпивку дружб. В Болгарии З. разоряют на следующий день после свадьбы.

У З. много общих ритуальных функций и символических значений с жезлом и свадебным деревцем, которые формально отличаются от З. лишь отсутствием полотнища, а порой и служат ему деревцом. В свою очередь, флажки могут присутствовать на свадебном деревце как элемент его украшения (словац.). Имеются разные формы сочетания З. и со свадебным хлебом: флажки втыкают в каравай в качестве украшения (чернигов.) и, наоборот, свадебный хлеб со вставленным в него цветком насаживают на вершущку З. (хорв., о. Крк). З. имеет маркирующую функцию (как отличный атрибут знаменосца или другого участника свадьбы), оповестительную (несет информацию об удачном исходе сватовства и др.), демонстрационную (на нем несут подарки невесте от жениха), апотропейную (в пути им крестят перекрестки, чтобы обезопасить себя от нечистой силы), продуцирующую (З. ставят под плодовое дерево), шутовскую (пародийное З. у свадебных ряженых) и др. При сходном наборе функций у З. значительно сильнее, чем у жезла, выражена оповестительная функция и гораздо реже встречается функция оберега. О брачной символке З. свидетельствует наличие на нем яблока и венка (символов брака), головного убора замужней женщины, изображений сердца, колыбели и т. п., тройной обход со З. вокруг стола, вывешивание

ванне З. при встрече молодых после венчания, стремление стороны жениха завладеть З. невесты, способ вырезания палки для дровка З. и др. Однако, в отличие от свадебного деревца, брачная символка З. сосредоточена главным образом вокруг супружеского акта: встречается изображение постели на полотнище З., перед свадебной невеста спит со З. в постели, З. кладут у брачного ложа молодых, вывешивают после брачной ночи в знак девственности невесты или идут с ним к родителям невесты с извещением о «честности» молодой. Вместе с тем З. иногда воплощает и символику девичества: к нему прикрепляют девичий платочек, его носят девушки, с ним во время девичника провожают невесту в баню. Как и деревце, изготавливают З. обычно девушки в канун свадьбы.

У юж. славян, словаков и зап. украинцев известен специальный чин свадебного знаменосца: макед. *байрактар*, *Фругличар*, с.-х. *баряктар*, *zastavnik*, *fendrik* (из нем. *Fähnrich* 'знаменщик; прапорщик'), *odobaša* ('предводитель'), словен. *zastavnik*, *zastavnjak*, *bandirar*, *banderaš*, *kopjaš*, словац. *zástavnik*, укр. *хоронжий*. З. используется и на похоронах неженатого парня: у сербов белое З. с венком из цветов несет близкий друг умершего (холод.).

Лит.: Колос. ТСС:78,118—123; Сунд. СО:10—13; Сок.СПБК:338; ИАОИРС 1913/17:806; ПА: Держ.БКР:16,18,20,129,131,132. Арх. БСО; Ив.БФС:59—64; Себа.СВ:64—65; ЗНЗО 1896/1:142; Бор.ННЖ:9; РАЕ, тору 600, 615.

А. В. Гуря

ЗНАХАРЬ, *знахарка* — человек, обладающий сверхъестественным, магическим знанием и использующий его для лечения людей и скота, охраны от колдовства, отращения градовых туч, прорицания судьбы и под.

Статус *знахаря*. Обладание магическим знанием ставит фигуру З. и *знахарки* в один ряд с другими «знающими» людьми, прежде всего колдуном и ведьмой. Но в отличие от них З., как правило, не имеет контакта с нечистой силой, а использует силу заговоров, растений, воды и других

предметов, наделенных в народной традиции высокой **сакральностью**. В народном сознании знахарство часто сближается с ремеслом, что объединяет З. с повитухой, кузнецом, пастухом, пасечником, музыкантом, мельником и др. обладателями профессионального знания.

Отношение к знахарству двойственное: в одних случаях считается, что З. действует от имени Бога, в других — что З., как и колдун, действует с помощью нечистой силы, но, в отличие от колдуна, не отрекается от Бога. Знахарское знание, как и знание колдуна, греховно (рус., болг.), оно не даст З. умереть, поэтому это знание необходимо перед смертью передать другому (о.-слав.).

В основе наименований З. лежат номинации по его главным функциям — обладать магическим знанием: **знахарь** (рус.), **знахір** (укр.), **знахар** (бел.), **знахарка** (рус., бел.), **znachor** (пол.), **znadu**, **znada** (пол.); ворожить: **ворожейка** (с.-рус.), **ворожьильник** (з.-укр.), **ворожьіля** (з.-укр.), **вражальца** (болг.), **wróż** (пол.), **wroźbył** (пол.), **vragas** (словац.); лечить людей: **ладильница** (рус.), **лекарка**, **лечейка** (рус.), **врачка** (болг.), **doktorka** (чеш.), а также по основному способу воздействия на пациента с помощью чтения заговоров: **шоптун** (с.-рус.), **шептул**, **шептуха** (бел.), **приманик** (з.-укр.), **бпільник** (з.-укр.), **бајач**, **бахорник** (серб.), **баячка**, (болг.) и др. Часто З. называют: **бабка** (в.-слав.), **baba** (пол.), **дед** (рус.). Сакральный статус З. отражен в названиях с корнем **bog-**: бог (укр.), **boh**, **božec** (морав.), **bohoy** (словац., морав.), **bohupě** «знахарка» (чеш.), **bohula** (словац.). Знахарка, лечащая с помощью трав, называется **травница** (рус.), **биярка** (болг.), тот, кто лечит от укуса змей — **зедер**, **зедерка** (з.-укр.). Принадлежность человека к знахарству часто определяется глаголами: **знает**, **бабит**, **ладит**, **шопчет** (рус.), **шэлэ** (полес.), **bohóic** (словац.) или формулами типа «со знаньсм» (с.-рус.).

Двойственность образа З. отразилась в его названиях, которые могут обозначать также и колдуна, ср. **однокоренные** лексемы типа: **знахарь** — рус. «знахарь», полес. «колдун», с.-рус. знаток «знахарь», «колдун», укр. **варажбит** «знахарь», «колдун», пол. **bagóylik** «знахарь», рус. **чаровник** «колдун» и др. а также в обозначениях магических

действий: морав. **bohovat'** «помогать людям, предсказывать», укр. **бозовати** «колдовать».

Функции. З. лечил все болезни людей и скота, но основой его практики были болезни, полученные в результате колдовства — порчи, сглаза, оговора и пр. (о.-слав.); испуга; соприкосновения с потусторонним миром (например, после прохождения по месту, где танцевали **вмаы** (ю.-слав.) или вселения в человека нечистой силы (см. **Кажжущество**), например, эпилепсия. Часто З. специализировался на лечении какой-либо одной болезни: зубной боли, детской бессонницы, змеяного укуса и пр.

З. находил пропавшие или украденные вещи, заблудившийся и уворованный скот, а также указывал на вора (в.-слав.); предохранял скот от порчи на весь пастбищный сезон (в.-слав., з.-слав.), останавливал падеж скота (рус.), обезвреживал заломы (в.-слав.); предсказывал будущее, гадая на картах, на бобах, воде (о.-слав.), по звездам (пол.); привораживал девушек женихов (рус.), охранял молодых на свадьбе от порчи (в.-слав.), уничтожал вредных насекомых и мышей в доме (рус.), защищал посевы от вредителей (укр.), отгонял градовые тучи (словац.), обеспечивал удачную рыбную ловлю и охоту (с.-рус.), З. мог разговаривать с мертвыми, видеть «тот свет» (болг.).

В отличие от знания ведьм и колдунов, которое может быть как врожденным, так и приобретенным, знахарское мастерство всегда приобретает (о.-слав.). Обычно опытный З. обучает начинающего, и в этом знахарство сближается с ремеслом (о.-слав.). Знахарству можно обучиться любой человек (о.-слав.), но часто оно передается «по крови», т. е. по наследству — от матери к дочери, внучке, правнучке (з.-укр., серб., болг.), а если у женщины нет дочерей, знание можно передать снохе (с.-рус., серб., болг.). З. передает знание перед смертью или когда перестает лечить, т. е. с передачей знания другому лицу сам З. теряет его (о.-слав.). Знание передается от старшего к младшему, иначе оно потеряет силу (в.-слав., болг.); при этом старая З. плюет в рот молодой (болг.) или пристально смотрит ей в глаза (с.-рус., бел.). Знахарство передается девочке, у которой еще нет месячных (серб.), мальчику лет десяти (пол.), девушке до замужества, чтобы во время венчания она «обвенчалась»

со своим знахарством: во время венчания молодая должна произнести про себя все известные ей заговоры или держать в кармане бумагу с написанным заговором (серб.). Если З. не «объясчалась» со своим знахарством, она должна в Юрьев день перед восходом солнца взять в руку девять веточек на кусте вербы и сказать: «Да се прими басма, као црвена врбица» [Пусть примется заговор, как красная верба] и провести рукой по веткам вербы (серб.). Иногда считают, что знахарское знание нужно «украсть», подслушав тайком от З. его заговоры, вместе с тем существует мнение, что «краденый» заговор может и не подействовать (болг.).

При обучении заговорному искусству у юж. славян соблюдаются определенные ритуалы: З. ставит обучаемого ребенка боком в круглый противень, наполненный водой. Ребенок повторяет за З. заговор, держа в руке ветки вербы и кизила. Старая З. учит молодую около реки или другого водоема, держа ее за косы (макед.); около вербы, плодоносящего дерева или источника (серб.). Заговор будет действенным в устах обучаемого, если он произнесет его перед алтарями в трех церквах (серб.) или три раза на трех мостах и три раза во время церковной службы (макед.). Во время обучения З. не должна кого-либо лечить заговорами, т. е. они не помогут (серб.). Тот, кому передали знание, может начать им пользоваться только после смерти З. учителя, а если еще при его жизни требуется применить заговор к своему заболевшему ребенку, нужно заткнуть ложку за пояс с правой стороны и сказать: «Аз ни съм на туй дитати майка, аз съм лъжичкона майка» [Я не мать этого ребенка, а мать этой ложки] (болг., БФ 1980/2:57).

Хотя знахарство считается преимущественно женским занятием, З. может быть и мужчина (о.-слав.), преимущественно холостой (рус.). Лучшими З. считаются «чистые» женщины: старуха (серб., болг.), одинокая женщина или вдова (см. Вдовство) (рус., болг.); иногда напротив — замужняя и рожавшая женщина (болг.). Замужняя З. после совершения знахарских действий должна обмываться, прежде чем вступить в интимные отношения с мужем (болг.). З. становится человек, рожденный в понедельник (пол.), т. е. *суботник* — рожденный в

Здашнюю субботу (болг.), родившийся после смерти своего отца (хорв.), тот, на чьем теле при рождении были какие-нибудь знаки (серб.). Знахарскую мощь имеет тот, у кого целы все зубы (с.-рус.) или, напротив, женщина с дырчатыми зубами (Восводина). З. должен быть уверен в действенности заговора, иначе болезнь перейдет на него (болг.). Иногда знахарство приписывается инородцам: украинцы считают знахарями русскими; банатские сербы — румын, македонцы для лечения глазных болезней обращались к турчанкам.

Реже подчеркивается сакральный и потусторонний источник знахарского мастерства. Способность лечить передают Богородица или христианские святые, чаще всего св. Параскева Пятница, являясь людям во сне (серб., болг.), некий старец с белой бородой (серб.). З. становятся люди, соприкоснувшиеся с потусторонним миром: украденные лесник (рус.), лесной женщиной (полес.), дикой бабой (я.-укр.), перезимовавшие под землей со змеями (см. Ирен) (укр.), покумившиеся с вилами (серб.), получившие в детстве от вил или вештиц выздоровление от болезни (ю.-серб., макед., болг.), пережившие состояние летаргического сна (см. Обмирание) (болг.), получившие знание заговоров от странников, нищих, юродивых (с.-рус., бел., пол.), съевшие мясо змеи (рус., укр.).

По своему внешнему виду З. ничем не отличаются от обычных людей, хотя, по некоторым макед. поверьям, они имеют тщательно скрываемые рожки (Ястр.ОТС: 403).

Время, когда действуют З., ограничено рядом запретов и предписаний: часто болезни лечат в субботу, как суббота завершает неделю, так завершится и болезнь (болг.); по этой же причине заговаривают болезнь при заходе солнца (болг.), «на сход», или «на рассип» месяца [при старом месяце], чтобы «сошла», «рассыпалась» болезнь (болг.). В серб. традиции болезнь часто заговаривали в понедельник или при молодом месяце, чтобы здоровье больного возрастало, как растет месяц и длится неделя. Время лечения определяется характером болезни: ночью лечили ревматическую болезнь «утин» (бел.), до восхода солнца — «ночницы» (полес.), детский плач (болг.); после захода — т. е. «самодивские» болезни

(болг.); змеинный укус — в тот же день, когда человек был укушен, до захода солнца (бел.). Нельзя энахарствовать в воскресенье, в церковные праздники и в Великий пост (болг.)

Место лечения зависит от характера болзани: порчу лечат дома, около очага (болг.), болезни, происходящие от испуга — около текущей воды, например, у реки (бел., болг.), перекрестка (в.-слав., серб., болг.), около деревьев, не дающих плодов — вербы, липы, тополя и пр., а также около деревьев, до которых не достает тень от других деревьев (болг.); детские болезни — на пороге дома (в.-слав., болг.), в бане (рус., бел.), на меже (полес.) или обратившись к самому высокому дереву в округе (гуцул.). Бородавки заговаривают на могиле, на овощной грядке, около куриного корыта (болг.), эпилепсию — на том месте, куда больной упал головой (болг.). Места для лечения выбираются по принципу «этимологической магии» — большого «летучим огнем» [стружьями на лице] З. выводит на улицу и дожидается первого зажженного в деревне огня (рус.), страх [испуг] лечат под *стрехой* дома (болг.), болезнь *къртчи* на лечится около *кратовой* кучи (болг.), *трясну* [лихорадку] лечат около осины, т. к. она *вечно трясется* (бел.).

Знахарские способы лечения и атрибуты. Главным инструментом З. является заговор, основанный на обращении к Богу, святым и добрым силам природы, который произносится или непосредственно над больным или наговаривается на различные вещества и предметы — воду, водку, соль, хлеб, чеснок и под., которые З. дает съесть или выпить больному и которыми обтирает или обмывает больное место (о.-слав.). В лечении З. применяет лекарственные травы, отвары и настои из них (о.-слав.); использует предметы, которым приписывается магическая сила: *земля* (о.-слав.), шкура змеи (ю.-слав.), громовая стрела (рус., бел., болг.), шапка от грома-боя (полес., болг., пол.), нож (о.-слав.) и др. острые предметы; освященные предметы — святая вода (о.-слав.), пасхальная скатерть (в.-слав.), верба, освященная в Вербное воскресенье (болг.), венчальная свеча (болг.) и др. Иногда полагают, что З. обладает особыми книгами, в которых записано знахарское знание (словац.).

Лит.: Раденковић Љ. Народна бајина код Јужних Словена. Београд, 1996; Минько А. И. Знахарство. Минск, 1971; Астахова А. М. Заговорное искусство на реке Пинеге // КИ 2: 38-45; Димкова Г. Народни лечители-баички // БФ 1980/6:53-63; Воронеж. Лит. Сб. 1861:382; Добр.СЭС 1:81,105; ЖС 1898/1:70; Зел.ВЗ:340; Зел.ОРАГО 1:224,254; Ток.РВВН:30; ЭО 1898/3:115; 1901/1:165, 4:112, 115; КА; ПА; Бул.П:190; Шейн МИБЯ 2: 517-520; Болт.НЛУ:30; БМ:19-20; Шух.Г 5: 214-215, 220-221; СбНУ 1920/34:186; Ястр.ОТС:402-404; Зайц.МАЛС:211; Вац.ЛЗ:432; Ваг.КУВ:230; Вустр.ДО 1:275; 2:146,148; Колб.ДВ 15:154, 31:165, 48:294; КЛW:451; Lud 10:258; 33:117-126; Рел.РДL:200; Рил.ОРW:166. См. также лит. к ст. Медицина народная.

Е. Е. Левкиевская

ЗОВ, *звать, окликать* — обращение к человеку (божеству, духу, домашнему животному) по имени, преследующее цель обнаружить его присутствие, установить контакт между зовущим и адресатом и вызвать ответную реакцию, отклик. В традиционной культуре славян магия зова основана на мифологическом отождествлении человека и его имени и одновременно на исключительных медиативных свойствах человеческого голоса. Апеллируя к кому-либо по имени и провозируя отклик, зовущий тем самым получает доступ к его душе и жизненной силе. Для адресата же последствия обращения к нему по имени *определяются*, во-первых, тем, насколько точно он соблюдает правила поведения в той или иной «критической» ситуации (ср. запрет отъезжаться, находясь в нечистом месте в нечистое время), и, во-вторых, интенциями зовущего (ср. зов как порча и зов как средство народной медицины). В традиционной культуре славян зов — не только способ вербальной магии, но также, согласно поверьям и мифологическим рассказам, форма злокозненного речевого поведения демонов и духов.

В народной медицине вост. славян и поляков окликание по имени практиковалось для *оживления* новорожденного. Так, на Украине только что родившегося, но неживого ребенка возвращали к жизни, окликая его всеми мужскими именами в

роду, начиная с отца: «*Petrel hu! Iwanel hu! Romanel hu! Iwan Chrystitel kupawsia w wodi Ordajskij, ja tebe odhukaju i wyklytnaju, obizwysz [отзовишься], Bożyny trudamy, Hospodnityu molytwanju*» (Tal.ZLL:93). В Белоруссии знахарка, прочитав над больным ребенком **заговор** «от испуга», как можно громче звала его по имени прямо в ухо. У украинцев Воронежской губ. повитуха звала по имени и мертвого ребенка («откликала» его), тем самым совершая над ним обряд **крепления**.

В славянской магии зов по имени используется и для возвращения человека из **небытия**. Белорусы **Витебщины** считали, что если в свадебном поезде, превращенном в стаю волков, была беременная женщина, то она родит ребенка-человека; увидевший волчицу с ребенком должен позвать ее всеми женскими именами, и, когда она услышит свое имя, волчица вновь **обретет человеческий облик** (ср. **Волколак**). Чехи считали, что когда при обряде покойника его тело так заостенело, что его трудно одеть, надо **звать** покойного по имени, и тогда тело станет более податливым. Вместе с тем, во время агонии звать умирающего по имени запрещалось. Поляки Хелмского воев. полагали, что зов возвращает человеческую душу обратно в тело, на «этот» свет, и причиняет ей страдания; кроме того, после таких мытарств душа и после смерти будет тревожить живых по ночам.

В любовной магии и гаданиях широко практиковался зов по имени как средство привлечь к себе парня или девушку, приобрести власть над его душой и чувствами. Чтобы «докричаться» до адресата, его звали через дымоход, печную трубу, ступицу от воя и другие отверстия, обеспечивающие символический «проход» в иной мир. У сербов в Леваче парень в полночь тряс забор и звал по имени любимую **девушку** в надежде, что она ответит на его любовь. На Украине девушка, которую оставил возлюбленный, звала его по имени в печную трубу. У банат. геров в канун Юрьева дня девушка **раздевалась донага**, становилась перед открытым дымоходом и, взяв в руку колесо, трижды кричала через ступицу: «*Ja vичem суџеника. Ко је мој суџеник, нека ми се јави*» [Я зову суженого. Кто мой суженый, пусть покажется мне] (Мижуш.ЛБЧ:

39). Ср. в.-слав. обряд «гукания, или **кликания доли**». Девушки в ночь на Рождество или в канун дня св. Андрея выходили к реке и звали Долю: «*Доле моя, доле, де ты? Обизврься, гу!*». Там, откуда раздастся отклик, и живет суженый (В. П. Милорадович. Рождественские святки в северной части Лубенского уезда. Полтава, 1893:20).

В скотоводческой обрядности известна практика **звать** (окликать) скот через печную трубу или другое отверстие. Это действие совершалось **профилактически** в Страстной четверг, при выгоне скота, а также **оказионально**. В белорусском Полесье при пропаже коровы хозяйка открывала заслонку и, просунув голову в печь, кричала: «*Манья, ходи сюда!*» (ПА). В России хозяйка «кликала скота» через дымное окно в Страстной четверг, т. е. звала скот звукоподражательными кличками и ожидала, пока животное каждой породы отзовется на клич; это принималось за верный признак, что в наступающем году среди этой породы не будет потерь. В охотничьей магии отклик собаки также расценивался положительно, поскольку свидетельствовал о принадлежности животного «этому» миру. И наоборот: в Заонежье, когда лайка переставала слушаться хозяина, ее увозили подальше в лес и там трижды звали в лодку или сани. Если она не откликнулась на зов, то возвращались домой и ждали три дня, после чего убивали лайку при встрече в лесу, так как полагали, что отныне она служит не человеку, а лешему.

Апотропеическую функцию имеет и популярный (особенно у юж. славян) обычай **самозова**. Сербы в окр. **Боленца** в Лазареву субботу выходили на открытое место, отбрасывали от себя камень и громко **звали сами себя по имени**, повторяя при этом: «*Колико је Моје име далеко чуло, толико да су далеко од мене змије и гуштери*» [Как далеко слышно мое имя, так пусть далеко будут от меня змеи и ящерицы] (Грб.СОСБ:47).

Отклик на зов обычно считался опасным, так как открывал зовущему возможность воздействовать на адресата. Убежденность в опасности отклика стала причиной **запрета откликаться на свое имя**. У юж. славян отклик на обращение к человеку в один из весенних праздников давал повод для магической передачи ему **свойств** и других нежелательных свойств и

качеств. Сербь-границары в Юрьев день звали друг друга по имени и, если кто-нибудь отывался, «передавали» ему свою слабость: «Предаём ти санак, на Турдѣв данак. Ја летим као тига, а ти лежиш као клада» [Передаю тебе свой сон в Юрьев день. Я летаю, как птица, а ты лежишь, как колода] (Бег.ЖСГ:146). Боснийцы в окр. Гацка таким же образом избавлялись от блох и мух: «Ја виђох зелену букву, предајем ти сву Моју муку, све мухе и бухе», — говорили они тому, кто по неосторожности откликнулся на зов в Юрьев день (БВ 1888/3:202). Сербь окр. Белеваца полагали, что человека, отозвавшегося на свое имя 1 апреля, будут неоднократно обманывать в течение всего года.

В слав. мифологии зов демона, адресуемый человеку, как считалось, предвещает или даже вызывает болезнь и смерть. Подобная функция (окликать человека по имени) приписывается лешему, дьяволу, демонам болезней, вампирам, «ходячим» покойникам и др. нечистым духам. По вост.- и зап.-слав. быличкам дьявол или нечистый дух, а также леший окликали человека в лесу, и, если он отывался, водили его (см. Блуждать): «Идѣш лесом и чуѣш, як би цябе хтой-то гукае. От як не отозвася, то и добрѣ, а як отзовѣсся, то начне водичь» (ПА, брест.), ср. бел. кликуш 'демонический дух, кличущий в лесу или в доме, на зов которого нельзя откликаться' (Нос.:236). Словаки Горегроня считали, что женщина в течение 6 недель после родов не должна отываться, если ее кто-то звал ночью по имени: это могли быть двоженны, полудница или смерть, во власть которых женщина попала бы, если бы откликнулась на зов. Во время тяжелых заболеваний или приступов болезни (лихорадки, эпилепсии и др.) повсеместно запрещалось окликать больного по имени, иначе бы от этого болезнь еще сильнее «вцепилась» в человека. Украинцы считали, что если во время дневного сна на поле кто-то позовет человека по имени, это значит, «хвороба тебе зъс» (ХСб 8:284). Зов скота по кличкам приписывался ведьмам, которые таким образом отбирали у коров молоко, ср. рус. *лхкликуха, кликуха, выкликуха* — ведьма, зовущая коров, чтобы отобрать у них молоко. Этот мотив встречается в купальских песнях, ср.: «Первая ведьма закон разлучает, другая

ведьма коров закликает...» (ПКП, № 643, Псковская губ.). Белорусы Витебщины считали необходимым для предупреждения этого колдовства переименовывать клички коров в канун Купала, давая коровам клички быка, свиньи, кошки или собаки, чтобы ведьме досталось не молоко коровы, а молоко или моча названных животных.

Обращение по имени лежит в основе разнообразных ритуальных приглашений. У вост. и юж. славян короткие припевки-призывания, обращенные к молодым людям и девушкам, открывали цикл весенних хороводов. У сербов на Косово, например, они назывались *ловици у игру*, а у русских на Вологодчине — *имешки* (Мор. Слел.ПКВ:77). Зов как основа приглашения отражен в слав. названиях соответствующих свадебных чинов, ср. болг. *калесар*, *канач*, серб. *калемар*, рус. днал. *зата*, *позыватка* и др., а также рус. сибир. *затый* 'человек, скликавший под окнами народ на пиво во время камунов-правдников в честь местных *слатих*'. Обращение по имени к морозу, волку, медведю, птицам, душам предков и др. входит в состав вербальных формул типа «Мороз, мороз, ходи кутью *ест!*», которые адресовались потусторонним силам в специальных ритуалах приглашения на рождественский ужин (см. Приглашение).

Лит.: ПЗП:224,232. ДОО:57; Лог.МКЗ 51; Лог.СОЗ:61; ТРМ:41; СФФ:92-78—79,130,132; Бѣлб.ЖОВС:163; Ястр.МЭН:38; ППГ:254; ПЭС:254; Никш.ППП:69; Зам.:540; Слел. ZOW 28; Kolb.DW 34:210; Sziefel.N:456; Fisch.ZP-319,107. Tal.ZLL:92-93; Ног.:247, 302; Mach.NSB:186; Грб.СОСБ:47; Бор. ПВП 2:140; Раск. 1992/69-70:54; 1994/75-76:51; Мнжуш.ЛЧ:39,61,163.

Т. А. Агапкина

ЗОЛА — см. Пепел.

ЗОЛОТО, золотой — металл и признак, символизирующие богатство, красоту, долговечность, соотносимые с представлениями о «верхнем» мире, сфере божественного, с высшими ценностями и, в то же время, с «тем светом». В народной культуре 3.

(наряду с серебром) выступает чаще как элемент фольклорной образности, нежели конкретной обрядовой реальности.

Названия З. в и.-с. (в том числе славянских) языках восходят к корням со значениями 'сверкающий', 'блестящий', 'желтый'. Признаком «золотой» наделяется все чудесное, сверхъестественное (ср. выражения *золотой век*, *золотой дождь*, *купаться в золоте* и т. п.). По поверьям поляков Силезии, удачливые люди в Сочельник, среди других рождественских чудес, могли увидеть в небе «золотого теленка», а в колодеце — «золотого поросенка» (Рос. З.О.:45,54).

З. — первый в ряду драгоценных металлов; в фольклорных и ритуальных контекстах З. чередуется и/или сочетается с серебром и медью, ср. мотив заговора «у кароуки залатыя рожки, мядзяныя ножки, сярэбраны язык» (бел.); три царства русских волшебных сказок (Золотое, Серебряное и Медное); *золотой/медный* как эпитеты русского лешего; бел. обычай умываться с З. или меди, чтобы быть «чириным и крепким, как медь и З.», и др.

З. соотносится с символикой света, солнца, месяца, ср. болг. представления о дожде, идущем при солнце, как о золотой колеснице, впряженной в золотых коней; пол. поверье о том, что Бог сидит на небе на золотом троне, от которого расходятся солнечные лучи; мотив рус. песен «как у месяца золотые рога» и др. В космогонических верованиях славян солнце обычно предстает в виде золотого колеса, золотого кольца, ср. также образ золотой шуки в рус. загадках о солнце. Согласно представлениям болгар, солнце — это висящий в небе золотой колокол (*златна камбана*). В болг. песнях, посвященных мифологическому сюжету о женитьбе Солнца, Солнце, решившись жениться на земной девушке, опускает за ней золотые качели, чтобы поднять ее на небо (Гьорг. БИМ:18—19).

З. и «золотой» как атрибут и признак в традиционной культуре имеют непосредственное отношение к Богу, Богородице, ангелам и святым и, кроме того, характеризуют принадлежащие им предметы, ср. некогда популярное в России обыкновение золотить по обету церковные колокола, а также русскую практику *наготапливать* золотые (и серебряные) *вотивы*, привешиваемые к иконам Богородицы (ЭРП:84). На

Черниговщине известно поверье о том, что на Афоне, «где живет Богородица», нет ни дня, ни ночи, нет ни серебра, ни других металлов, а есть «только золото и кость» (Грнич. УН:195—196).

В слав. заговорах св. Юрий запирает скот «золотыми замками и ключами», Богородица накрывает людей золотой ризой, пеленой, скатертью, имеет золотые ключи и крест; на горе стоит золотой монастырь, где в золотом кресле или на золотом престоле сидит Михаил-архангел или Богородица; св. Юрий накладывает на коня золотое седло, а св. Никола трубит в золотую трубу; Богородица идет по золотому мосту в золотых рукавицах и золотых черевичках с золотым посохом и прогоняет болезни золотой тростинкой; ангел выгребает болезни золотыми граблями.

З. как символ богатства и удачливости — один из самых популярных образов в величальных песнях, благопожеланиях, гаданиях, ср. мотив колядок, предвещающих богатство: «За рекой живут мужики богатые, гребут золото лопатами»; а также серб. банат. гадание о замужестве: девушка завязывает золотую и обычную нить на двух головках лука: если головка с золотой нитью за ночь вырастет выше, девушка выйдет замуж в богатый дом. Золотыми изображаются в колядках ворота и столбы хозяйского двора; мифические горы и мосты; дерево, растущее посреди хозяйского двора; З. предстает в колядках и как высшая награда щедрым хозяевам: «Кто подает лепешки — золоты окошки, кто подает каши — золоты чашин...» (ПКП:121).

В свадебном фольклоре эпитет «золотой» прилагается ко всему, что имеет отношение к невесте (ее косе, красоте, венку, кольцу) и молодоженам вообще. У болгар зажиточные хозяева старались покрыть сусальным З. все свадебные атрибуты для благополучия молодых — *венки*, обрядовое дерево и его украшения, знамя.

У славян был широко известен обычай в Великий четверг «умываться с золота» (т. е. опустив предварительно в воду золотой предмет) в надежде жить весь год богато. Об удачливом или *разбогатевшем* человеке на Украине говорили: «Куди не повернуться — золоте вербья росте» или «Де пше, то все золоті грушки за ним ростуть» (Номис УПП:62).

3. как признак красивого и лучшего. В фольклорных текстах, прославляющих или величающих того или иного человека, эпитет «золотой» относится к элементам одежды и дома, ср. пол. колядки для девушек с подробным перечнем предметов одежды «из чистого золота»: *sykienka ze 2/0(0, fartuszek ze złota* и др. В серб. любовных заговорах и магических приговорах на красоту эпитет «золотой» характеризует девушку, совершающую это магическое действие: «Све ђвојке вране и свраке, ја — тица препелица, златних крила...» [Все девочки — вороны и сороки, я — птица-перепелица, с Золотыми крыльями...], «Нека сам сваком златна и лијсна» [Пусть я всем золотая и красивая] (Мијуш. ЉЧ:30,27).

3. символизирует молодость, ср. рус. обычай дарить девушке на совершеннолетие «золотой платок» (золотая мишура на красном фоне), а также «золотой» в качестве эпитета в образных наименованиях сына и брата в похоронных причитаниях: «верба золоченая», «яблоня с золотой вершинкой», «соколочек златокрылый». В Герцеговине в канун Юрьева дня девушка завязывала на двух отростках золотую и черную нити: считалось, что если утром солнце сначала упадет на отросток с золотой нитью, девушка выйдет замуж за молодого, а если на черную, то за вдовца.

З., золотой — красный, желтый. 3. ассоциируется и отчасти отождествляется с этими цветами и выступает как их образный заместитель, ср. рус. выражение *красное золото* (в заговорах и поговорках), мотив «колодца с красным золотом» в свадебных песнях; слав. обычай умываться не только «с золота», но и с красного пасхального яйца; рус. название краснухи *золотуха-краснуха*; обычай лечить «красуху» (красное родимое пятно на теле ребенка) с помощью 3. (бел.): то же с желтухой («*choły na żółtaczkę powinieli się przeglądać w czystym złocie*», пол.) (ср. в ст. Желтуха). Вероятно, именно с обозначением некоторых болезней по признаку «золотой» («золотуха» и др.) связана известная клятва из договора Руси с греками 971 г., в которой дружинники призывали на себя несчастья в случае нарушения ими клятвы: «да будем золотн яко золото».

Подобно другим металлам, 3. наделяется свойствами оберега или лечебного

средства, ассоциируется со здоровьем, крепостью и чистотой, ср. обычай умываться 3. от слеза, при первом ударе грома; лецить золотом самые разные болезни; серб. обычай невесты *обязываться* золотой нитью при входе в дом мужа, «да је никака зло не може снаћи, баш, као ни рђа злато: [чтобы ее не взяло никакое зло, как ржавчина на не берет золото]. У сербов существова. обычай вдевать в правое ухо новорожденному золотую серьгу, если он родился в семье, где до этого умирали дети; или давать появившейся на свет девочке одно и; имен-апотропесв типа Злата или *Сребра* чтобы ребенок был крепким. Так же и в заклинаниях, призванных обеспечить живучесть младенца, его описывали как ребенка «из чистого золота и серебра» (серб.).

3. ассоциируется с огнем, жаром, пламенем, ср. параллельные названия болезней «золотуха» / «огник», «огница»; пол. выражение *złoty się pali*, относящееся к клудам, светящимся в ивановскую ночь; рус. загадку «стоит ларчик среди избы, в ларчике есть плат, в плате злато» с отгадкой «печь, чело, жар» (рус.); кашуб. поверье о Змее, из пасти которого вырывается огонь с золотыми монетами, и др.

Особый пласт верований и мифологических рассказов указывает на принадлежность 3. (как и других металлов, добываемых из-под земли) к сфере хтонического, «тому свету» и потусторонним силам.

Золото и змея. Змей летающий, приносящий деньги и 3. и рассыпающийся золотыми искрами, — один из популярнейших персонажей слав. мифологии. 3. является основным атрибутом и эпитетом, а иногда и метафорой Змея и змеи вообще, ср. рус. заговор, в котором Змей пожирает 3. «течет ледян змей и пожирает он чистое серебро и красное золото» (Майк ВЗ, № 197). Змеинный царь в.-слав. поверий и быличек имеет золотые рожки, золотую голову, золотой перстень; в в.-слав. детской игре «Яшур» последний описывается сидящим «в ореховом кусте, на золотом стуле»; болг. предания повествуют о змее с золотыми крыльями подмышками, живущем в золотых палатах, а также о змее, выходящем из земли в Страстную субботу и державшем в пасти чудесный золотой камень (каждый, кто добудет его, сможет осуществить любое желание). На Волыни верили, что если человек

бросит что-нибудь из **своей** одежды на клубок змей, все они превратятся в золото; там же рассказывали, что если золотой клад выходит **наружу**, то он принимает вид змей. В черногор. заговоре змея называется «**злата**», а ее укус — поцелуем: «**Фата, фата, полубила злата...**» (Раден.ССНМ:258). По серб. поверьям, если закопать в землю под порогом дома змею и суметь **вырастить** из нее дерево, то по ночам оно будет приносить золотые **дукаты**.

3. — признак и атрибут «**того света**», которым характеризуются все относящиеся к нему животные, растения, предметы и **люксы**, ср. в **слав.** заговорах золотую корону и золотые рога у месяца; дорогу, «высыпанную золотом», «дуб **золотокорий**» с золотыми кореньями, на котором лежит **золотое гнездо**, а в нем сидит **ворон или орел** с золотыми крыльями, клювом или глазами. В тридесятом царстве русских сказок, обнаруживающем все признаки мира мертвых, все окрашено в **золотой цвет** (Пропш ИКВС:263—264), что согласуется с поверьями рус. поморов о царстве мертвых как о стране с золотыми горами, где растут деревья с золотыми плодами, а люди сидят в золотых домах (РНСО:59). Так же представляли себе загробный мир и жители вост. Сербии: «**тамо** же све од злата».

3. выступает и как постоянный атрибут сферы «**смерти**, ср. **слав.** поверья о вóроне как птице мертвых, который хранит у себя в гнезде богатство, в том числе и **З.**, а также золотит себе голову и хвост. Косвенное отражение связи 3. и смерти исследователи усматривают в укр. «красном трауре», рус. молодежной игре «золото хоронить», в желтом цвете поминальных пасхальных яиц и др.

3. как исключительная принадлежность «**ниюго**» мира превращается в свою противоположность на «этом» свете, ср. **слав.** былички о дарах, полученных человеком от нечистой силы ночью в нечистых местах, в т. ч. о золоте, которое в «своем» пространстве оказывается на деле калом, навозом, черепкам, углем, сухими листьями, шепками или мхом. И наоборот: воронежское поверье гласит, что человек, умерший от оспы и покрытый струпьями, на «этом свете» будет ходить в золотых ризах.

З. золотой является **признаком** и атрибутом нечистой **силы**, также принад-

лежащей «**иному миру**». Золотым **изображается** леший; золотым гребнем владеет **с.-рус. водяника**; пол. богинки стирают белье золотыми вальками; у серб. вилы золотые волосы; болг. «таласъм» превращается в котел с 3.

Мифологические существа в народных верованиях оказываются также хранителями и распорядителями **золота** и кладов. Пол. поморы считали, что в Сочельник на земле появляются **краснолюдки**; если сорвать с них шапочку, они должны будут одарить человека золотом. Согласно укр. поверьям, встреча с лесными демонами сулит человеку удачу — если он утереть нос, они рассыпаются золотом. На Рус. Севере обычай **выпосить** на время святок прялки в нежилое помещение объясняли тем, что черт **якобы навьют на них золото (шелк)**.

Лит.: МНМ 2:147; Усп.ФР (см. указ.); Аверинцев С. С. Золото в системе ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. М. 1973; Давыдова О. А. О семантической структуре прилагательного «золотой» в языке русских народных волшебных сказок // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. Курск, 1981:118—126; Навичкова Т. А. Сор и золото в фольклоре // Полярность в культуре. СПб., 1996:121—157; Раден.ССНМ.255—260; БМ:147-148; Вин.ЗКП:171—174

Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

ЗОСИМА И САВВАТИЙ христианские святые, соловешки чудотворцы, дни памяти которых отмечаются соответственно 17/30.VI и 27.IX/10.X. Чествуются вост. славянами как покровители пчеловодства: «**Без Бога — ни до порога, а без Зосимы-Савватия — ни до улья**», «Рой родится — Зосима-Савватий веселится».

Некоторые апокрифические тексты, легенды, рукописные молитвы **связывают** появление пчеловодства на Руси с именами 3. и С. Согласно им, 3. и С. вместе с архангелом Гавриилом были посланы Господом в Египет, «дальние страны», «Нарименские горы», «Папаримские земли» и т. п. с поручением принести оттуда пчелиную матку. Архангел Гавриил сотворил чудо, после чего

«вся сила пчелиная» пошла за З. и С. Когда пропаша обнаружилась, за святыми была организована погоня, но они спрятали пчелиную матку в свой посох или тростниковую палочку и невредимыми вернулись на Русь. Они обратились к Господу с вопросом, что им делать с «силой пчелиною», и, получив благословение, пустили пчел «от востока и до запада во всю Российскую землю, в темные леса, в угодные древа православным христианам» (Майк.ВЗ:136—138). Согласно другим текстам, З. был прогнан со своей земли неким царем и пришел на Русь, спрятав пчелиную матку в посох. Но на Руси еще не умели обращаться с пчелами, которые причиняли людям много беспокойства, и потому они стали ругать З. Тогда он опять спрятал пчелиную матку в посох и ушел на Соловки. Св. Зосиме приписывалась книга наставлений о пасеке и пчелах. Он же почитался основателем пчеловодства на Русском Севере.

З. и С. особенно чествуются на Соловках. Согласно местным преданиям, заступничество З. и С. спасло Соловки во время английской интервенции. Во время пребывания Петра I на Русском Севере ему якобы явился св. З. и убедил царя не требовать, чтобы монахи и священнослужители сбрасывали бороды. Матери, имеющие больных детей, ходили на Соловки поклониться З. и С.

17/30.IV — день памяти преп. **Зосимы Соловецкого, Зосимы Пчельника** — широко отмечался пчеловодами. Они начинали день с того, что молились св. Зосиме, иногда приглашали священника отслужить молебен на пасеке, относили в церковь медовые соты для освящения, после чего доставали пчел из омшаника, куда они были спрятаны на зиму. В этот день принято было закармливать пчел благовещенской просфорой, что делалось якобы по примеру св. Зосимы. Считалось также обязательным держать на пасеке икону св. Зосимы и Савватия, на которой Зосима был изображен с ульем, котелком, крестом и метелкой для сребования роев. Эта икона находится обычно на главном улье, располагаемом в центре пасеки и называемом иногда *Зосим*. В день св. Зосимы на пасеке ставили стол, накрытый скатертью, клали на него хлеб, соль и черепок с углями и зажигали пасхальную свечу, после чего обходили пасеку со свечой и кропили ульи богоявленской водой.

Св. Зосима нередко упоминается в русских «пчелиных» песнях живного цикла и в н.-слав. пчеловодческих заговорах, ср.: «Ты, **Зосьме!** Святой пасишнику! Старый ты, **убогый!** Ты пасишны кував и пчоам и матци помогав, так **поможы** мойи пчоли, мойи матци» (Милор.ЖАК:241). В других заговорах «действом» св. Зосимы насылаются на пчел «сытость» и «полнота».

27.IX/10.X — день памяти преп. **Савватия Соловецкого, Савватия Пчеловода**, основателя Соловецкого монастыря, считался окончанием пчеловодческого сезона, когда пчел убирали в омшаники на зимовье.

Особую связь имеют З. и С. с водяным, поскольку, по русским преданиям, все пчелы зародились от лошади, заезженной водяным и брошенной в болото. Поэтому в осенний день памяти З. и С. пасечники ночью погружали в воду соты вблизи мельницы (Аф.ПВ 2:238,240). Чтобы утопленник всплыл **наверх**, служили 40 обеден Зосиме и Савватию.

Лит.: РДС:103,108; Крпн.ПРС: №295,326, 381; Макс.ННКС 2:436—438; Кал.ЦНМ: 113—114; Ерм.НСМ 1:219; ЖС 1890/1:121; ПКП:331; КГ:160—161; Ром.БС 8:154; Максим.ДМУС:472; Чуб.ТЭСЭ 1/1:72; Ерм.СМЗ: 54; Иа.ЖПК:137; УЗам.:163, 168.

Т. А. Агапкина

ЗРЕНИЕ — см. Глаза.

ЗУБНАЯ БОЛЬ — в народной медицине объект магического устранения и предотвращающего. Главной причиной з. б. считается нарушение запретов и неправильное поведение.

Считалось, что зубы будут болеть у того, кто во время еды роняет пищу изо рта (если уроненное съест мышь), у того, кто подбирает чужие «медоедки» (витоб.); если мыши съедят неубранные остатки ужина, у хозяина заболит зубы (рус.); кто не соблюдает пост в **обетные** пятницы (рус.), сжигает веник (серб. Косово поле), бузину (укр., пол., словац., серб.); если гость откажется от предложенного хлеба-соли, у него будут болеть зубы (чеш.). Те, кто мучился з. б., не

должны работать по четвергам (болг. Горна Орханица).

Для предотвращения з. б. следовало есть освященные в день св. Алаты хлеб и соль (з.-слав.), есть хлеб со следами мышиных зубов (полес., рус.); яблоки, освященные в день Успения Богородицы (украинцы вост. Словакии, пол., силез.), в день св. Степана (краков.); съесть в Страстной четверг, в Вербное воскресенье 7, 9 сережек освященной вербы (белорусы-пинчуки; морав.); в Сочельник есть горох на дворе, под открытым небом (з.-словац.), во время ужина между двумя глотками ложку не класть на стол, а поднимать вверх, после ужина съесть орехи (смаля.), собранные на полу в соломе (д.-пол.). На Рождество натрали зубы чесноком (ю.-малопол.); умывшись в реке, набирали в рот воды и несли ее домой, а прядя, брызгали ею на печь (лемки), полоскали свежей водой рот и брызгали ею в огонь, на котором пекли «пшеницу» (Алексинацкое Поморавье), грызли вертел, с которого сняли печеное мясо (черногор. сербы); на Богоявление полоскали зубы родниковой водой, в которую положили базилик, зерна кукурузы, пшеницы, фасоль (Алексинацкое Поморавье); в пятницу и субботу на Страстной неделе на реке полоскали зубы водой перед восходом солнца до того, как птица перелетит реку (з.-слав.); на Пасху вытаскивали из потока губами камешек, который, взяв в левую руку, бросали через голову назад (чеш.). Полоскали рот водой, использованной в кузнечном деле (чеш. Прага, Ходско), раствором четверговой соли (рус.). Грызли шелки от «громобоя» (полес.), чтобы зубы были крепкие «як грим» (чернигов. — ПА); полоскали отваром коры «громобоя» (гомел., з.-полес.).

Считалось, что зубы не будут болеть, если стричь ногти по понедельникам и пятницам (житомир.), по пятницам (словен., хорв., ср.-серб.); в Страстную пятницу (словен. Доленьско); ср. запрет стричь ногти по пятницам, чтобы не нажить з. б. (морав.); провести двойным колосом по зубам (з.-юл.). пожевать три цветущих колоска ржи (в.-полес.), носить кору с почитаемых дубов, привязав ее к ладонке (тул.), носить в кармане клубни крокуса, зубы зайца (юл.), ятрышник, корни которого похожи на зубы (полес.). Во избежание з. б. следовало держать в доме освященную соль (Кра-

ков.), вставая утром с постели, надевать обувь на левую ногу (рус.).

Профилактические меры от з. б. предпринимались весной, когда в первый раз слышали гром, кукование кукушки. Советовали в этот момент грызть деревянный колышек (пол.), держать в зубах железо (укр., чеш., словен. Прекмурье), постучать железным предметом, камнем по зубам (болг. пирин.), поцеловать землю (словен. Бела Крайна); накануне Юрьева дня подержать во рту черную улитку (словен. Межница); увидев в первый раз молодой месяц, обращались к нему с просьбой «снять зубную скорбь» (о.-слав.).

В Сербии чтобы у ребенка не болели зубы, проводили ключом по губам ребенка, «запирали» боль и прятали ключ; первый выпавший зуб мать целовала и бросала через ограду и закапывала на том месте, где он упал; на седьмой день после рождения ребенку под голову клали гребень.

Удаленный (выдернутый) зуб бросали на крышу дома, чтобы предотвратить боль других зубов (Черногория, Бар, Приморская нахия), перебрасывали через дом со словами: «все зло с тобой» [все зло с тобой] (СЕЗБ 1934/50:36).

Полагали, что от з. б. защищали св. мученики Антипий (11.IV), Фоманна (13.IV), Тихон (29.VI), Гурий (28.XI), Симон и Авив (в.-слав.), Валентин (14.II), Аполония (Полона) (9.II) (з.-слав., хорв., словен.). Ср. название растений, использовавшихся для лечения з. б.: пол. силез. *korzej sv. Apolonii*, словен. *z. Apolonije trava, Polonino zete*; на старинных картинах св. Аполония изображалась с клещами в руках (словен. Штирия - *Med.LMS:134,135*). Часто страдавшие з. б. праздновали дни этих святых, молились им, упоминали их имена в заговорах на зубную боль, прося у них исцеления. Например, мелкую монету прикладывали к больному зубу, потом пробивали в ней дырку и вешали в церкви на икону св. Антипы в надежде, что он избавит от з. б. (рус., укр.). Избавится от з. б. на всю жизнь тот, кто во время паломничества коснется зубами цепи, опоясывающей церковь (словен.). В день св. Тихона советовали жевать свежую крапиву (рус.).

Лечение з. б. В Пощехонье шли к святым камням, на которых, будто бы, стояла св. Феодора, сдирали кору с сосен, рас-

зудных близости, и грызали ее; кусали больным зубом дуб, сосну или камень (рус.). Советовали больному кусать церковную паперть с троекратным произнесением заклания: «Как камень сей крепок, так закаменей и мои зубы — крепче камня!» (Аф.ПВ 1: 426). Надежным средством от З. б. считали камешки, найденные в мышиных гнездах (укр.), в поле под колосьями «бороды» (новгород), камень с дыркой «куриный бог» (тамбов., тул., ярослав.), белемнит (пол.). Прикладывали к больному зубу челюсти и зубы хищных животных, зубья бороны, граблей (не менее дюжины), найденные на дороге (витеб.): на границе поля терли черепком десны, бросали его через голову и говорили: «Чтобы тебе, черепок, не гнить, а вам, моим зубам, не болеть!» (ярослав. - ЭО 1896/34:220).

Полагали, что боль можно передать покойнику: терли зуб гвоздем, выдернутым из надгробного креста, после чего гвоздь возвращали на место (словен. Каринтия, Зильская долина); терли зуб пальцем покойника (о.-слав.), щепкой от придорожного креста (бел., словен.), от надгробного креста на кладбище (бел.), после чего относили ее на место.

Передавали З. б. другому лицу, выкрикивая перед домом: «Koga zub boli, mene ne boli» [у кого-то зуб болит, у меня не болит] (хорв. - GZM 1986-1987/41-42:260): кто услышит, получит З. б., а крикнувший от нее избавится.

Помогали от З. б. многоактные действия: больной, набрав полный рот гороха, шел на кладбище, на могиле вырывал ямку, высыпал туда горох, после чего возвращался домой, пятась задом (мужчина вырывал ямку на могиле женщины, женщина — на могиле мужчины) (луж.). Боль передавали насекомым: шли к муравейнику, жуя корку хлеба больным зубом, выплевывали на кучу разжеванный хлеб, как только муравьи поедали хлеб, боль утихла (укр. покот.). В пятницу состригали ногти на пальцах рук и ног, заворачивали в бумажку и закапывали в ямку под водосток или прятали в соломенную крышу. Если ногти отрастут, а З. б. не прекратится, следовало все повторить еще раз, обязательно в пятницу (пол. Калыш, Серава). Зажигали паклю и махали над огнем серпом в сторону распухшей от З. б. щеки (Банат).

Хорошим лекарством от З. б. считался хлеб, найденный на дороге (рус., морав.), хлеб, перенесенный через границы полей, принесенный из другого села (морав.).

Клади на больной зуб оседающую в колесах на оси смолу от ступившегося дегтя (курск.): передний зуб справа лечили смолой с переднего правого колеса; если болел зуб справа, но задний, то смолу брали с заднего правого колеса и наоборот (укр.). Щепку с верхнего порога (т. е. с балки дверной рамы) клали на верхний болящий зуб, с нижнего — на нижний (архангел.). Клади на зуб семена гвоздики, дурмана, чернильный орех, раввинный пополам, чеснок, соль, табак, перец, крен, редьку; вставляли в ухо со стороны больного зуба зубок чеснока (серб., словен.).

Чтобы «выкурить» болезнь, окуривали больные зубы березовыми ветками, украшавшими придорожные алтари на празднике Божьего Тела (моравско-словацкое пограничье), дымом горящих растений, чаще всего дурманом, белой, которую называли зубная трава, зубник и под. (о.-слав.), освященной на Божье Тело травой *rozchodnik*, полагая, что боль от этого «разойдется» (пол. ~ Bieg. КОМ:336); кожей змеи, которую она сбрасывает перед Юрьевым днем (чеш., Горняцко); льном, освященным на Сретенье (пол.): свечой, принесенной из церкви в Рождественский сочельник, с помощью которой разжигали дрова в печи (житомир.). Делали компрессы водой с истолченным дурманом, белой и др. ядовитыми растениями. Полоскали рот отваром смеси из веток вяза, осины, терна и корневищ крапивы (Босния).

Зубную боль снимал знахарь, прикоснувшись к больному зубу указательным пальцем правой руки, которым задушил крота, или кровью крота (чеш., пол.); произносили заговор, обращенный к кроту: «Кротик, ты кротик! Я пальцем своим из тебя всю кровь испускаю и им больные зубы лечаю» (Сах.СРН:106), к червяку, который точит зуб: укр. «У недилу рано мияли люде до церкви, а з церкви — до дому, выпадайте, червы, до долу» (Ефим.СМЗ:15), чеш. «Měsíček schází, červíčku, jdi pryč» [Месяц убывает, червячок, иди прочь] (произносят при убывающем месяце — СЛ 1913/22: 206). Прикладывали к зубу щепку от разбитого молнией дерева (рус., полес., бел.),

ковыряли ею больной зуб (Виленщина, словац. Замагурье), стирали такую щепку в порошок и чистили им зубы (чеш.). В вербу забивали гвоздь, дерево засыхало, больной выбирал гвоздь с собой, 3. б. проходила. Лечили 3. б., прикасаясь к больному зубу щепкой или сломанной веткой от рябины (Холм. Русь, рус.), осины (ш.-слав.), бузины (ю.-зап.-укр., в.-слав.), дуба. Щепку или ветку потом прикладывали к стволу в том месте, откуда их взяли, передавая 3. б. дереву. Целовали, кусали рябину больным зубом, и боль переходила на дерево (рус.). Стоя перед деревом, произносили приговор с просьбой об исцелении от 3. б.: «Рябина, рябина, вазми зубную боль» (калуж. — Харит.ТММП:187). После этого запрещалось есть ягоды рябины и даже говорить об этом. Часто в заговорах обращались к деревьям — бузине (укр., пол.), рябине (рус., бел., в.-укр.), осине, дубу. Больной шел к старому дубу, известному в народе под названием «доктор», трижды обходил его и говорил: «Powiedz że mi, powiedz, mój kochany dębie. / Jakim sposobem leczyć zęby w mojej gębie» [Скажи мне, скажи, мой любимый дуб, каким образом лечить зубы в моем рту] (Калесцкое воев. — Pal.ZZ:140). Распространены были заговоры с обращением к луне (а.-слав.), земле (чеш.) с просьбой вымчигать или защитить от 3. б.

Лит.: Ар.ПВ 1:774,802,807; Диль ПРН:378, 403; Литв.З:137,140; ЭО 1901/4:97; ЭС 1862/3:90; Болт.НАУ:66,106; Грнич.ЭМЧ 1: 264; Никиф.ППП:92,129,266; Ром.БС 5:83, 123; 8:154; ПА; Вieg.KOM:470; Вieg.MD: 193; Karpot KMR:105,107; Kolb.DW 31:164, 237; 46:468; Минз.КЛС:309,526; СЛ 1895/4; 331; 1897/6:477; 1902/11:163; 1912/21:297, 439; Bart.ML:90,134; Kulda MNP 2,303; SN 1972/20:606; Vack.WSMAG:459; Анд.АП.173, 179; ЛМС 1672.24,39; Med.LMS:134,135,139—140; Пир.:463,484; см. также лит. к статье Зубы.

В. В. Усачева

ЗУБЫ по народным представлениям связаны с понятием жизненной силы, возраста, со сверхъестественными способностями (ср. Волосы, Ногги).

Магия, обеспечивающая рост, крепость, здоровье зубов. Бере-

менная женщина не должна удалять 3. — впоследствии это может стать причиной постоянной зубной боли у ребенка (серб. Хомолье) или у него появилась бы рана или «заячья губа» — или 3. были бы с шерстинками (словац.). Ей запрещалось есть овечью голову — иначе у ребенка 3. будут черными (серб. Тимок). Чтобы у ребенка были здоровые, крепкие и красивые 3., в день его крещения крестным и родителям запрещалось есть, пить, курить до тех пор, пока не свершался обряд (в.-серб., макед.); в разговоре о ребенке нельзя было упоминать слово зубы: его заменяли словом *вучили* (черногор.); нельзя смотреть на первые детские 3., чтобы не слазить, если же кто-нибудь случайно их увидел, должен был сказать приговор, не употребляя слова *зубы*: «Расцїя, бдыкии поскуднички!» (витеб. — Никиф.ППП:27). Ребенку до года нельзя давать есть щучье мясо, иначе у него не будут расти 3., так как щука, летняя, теряет 3. (харьков.). В Банате у герв пеки пресную лепешку *погачу* для новорожденного, и кто-нибудь из детей откусывал от нее в трех местах по кусочку, чтобы у младенца росли 3. В Болгарии, чтобы у ребенка были мелкие 3., маленькие кусочки первого обрядового хлеба, выпекаемого в день появления ребенка на свет, прикладывали к щеке новорожденного. Чтобы у ребенка были частые 3., крестные, садясь к столу перекуонть перед отъездом на крещение, должны сидеть как можно ближе друг к другу (пол. вилен.). В Хорватии детские пеленки сушили на терне, чтобы у ребенка 3. были частыми, как заросли терновника, и быстро росли; запрещалось вешать пеленки на изгородь, иначе 3. у ребенка были бы редкими (серб. Пожаревац).

Появление первого 3. у ребенка ожидалось с нетерпением и отмечалось торжественно. Об этом оповещали близких, устроивали застолье, приглашали гостей (болг.). Чтобы 3. были белыми и крепкими, мать мажет первый 3. ребенка своим молоком (серб.); стучит по нему серебряной монетой, говоря: «Да си бел и як като среброто» [Пусть будет белым и крепким, как серебро] (с.-вац. Болгария — Марин.ИП 2:507); отец три раза постукивает (трет) по первому 3. серебряной монетой, кварцем (серб., макед.). В черногорской верхней Крайне дотрагиваются до 3. чем-

нибудь железным, говоря при этом: «Ой зубчик, жемчужинка! Как это железо твердо, таким будь и ты и все другие!» (Треб. ПДСК:192—193). Тот, кто первым замечал З., получал деньги (луж.) от отца младенца (чеш.); покупал ребенку рубашечку (ю.-слав.); увидевший должен был оказать: «Вучина му расте!» [Волченок (молочный зуб) у него растет!], чтобы у ребенка были здоровые и крепкие З., как у волка (Враньско Поморавье — Треб. ПДСК:193). Когда показывался первый З., варили рис, чтобы зубы у ребенка были мелкие, как рис (Скопска Котлина).

Чтобы З. легко и безболезненно прорезались, детям вешали на шею волчий (в.-слав., ю.-слав.), заячий (ст.-пол.) зуб; золотой с изображением орла (словен. Прекмурье), мешочек с растертой в порошок головой, оторванной у живой мыши (бел., словац.), камешек из желудка рака (ю.-укр., пол. Серада); давали ребенку грызть З. волка (витеб., пол.), корни некоторых растений (в.-слав., в.-слав.); мазали десны ребенку кровью из гребня черного петуха (рус., ю.-пол., чеш.), курицы (укр.), голубя (ю.-укр.), кровью из головы лinya (пол.). Иногда вместо крови использовали красное сукно, намоченное в воде, им натирали десны (пол. краков.), привязывали на шею красную ленту, ткань (рус., пол., чеш., морав.), вешали кораллы (бел., в.-слав.). В воду для купания младенца клали просо, чтобы З. появлялись быстро и легко, как прорастает просо (серб.), давали лизнуть кашу из зерен пшеницы (макед.). Полагали, что употребление ягод крушины ведет к прекращению роста З. у детей, а у взрослых они начинают крошиться (витеб.).

Чтобы ребенок не плакал, когда у него режутся З., мать слегка ударяла его по щеке и говорила: «Мой ребенок плачет от руки, а не от зуба» (Поцерина — Мил. ЖСС:204; болг. Фракия: «чтобы быстрее прорезались остальные З.»). Если у ребенка с трудом прорезаются первые З., ему кладут на голову вареную кукурузу и говорят: «Как быстро ребенок ел кукурузу, чтобы так же быстро зубы появлялись!» (Треб. ПДСК:193).

Для быстрого роста постоянных З. собирали выпадающие молочные З.; заставляли ребенка промотать один из них; забивали первый выпавший З. в ствол дуба (гуцул.), в старую вербу (серб.), вешали на здоровое

дерево, чтобы у ребенка были здоровые З. (Босния), бросали в реку, чтобы новые З. появлялись так быстро, как вода быстра (серб. Хомолье). Ребенку давали съесть хлеб или сыр, надгрызенный мышью (в.-слав., пол. Куявы).

Южные славяне выпадение первого молочного З. у ребенка отмечали застольем, как и появление первого З. Чтобы постоянные З. были крепкими, здоровыми, выпавший З. забрасывали на крышу дома, хозяйственных построек (ю.-слав.), перебрасывали через дом (серб., ю.-з.-болг.), через дерево; бросали через голову за себя (в.-пол., словац., слез.), подбрасывали вверх или кидали на землю (гуцул.); вкладывали в кусок хлеба (укр., болг. Панагюрско), в мамалыгу и скармливали собаке, чтобы у ребенка были такие З., как у собаки (серб. Пожаревац). Чаще это делал сам ребенок, реже — мать. Иногда подобные обряды совершали и со следующими двумя З. (с.-зап. Болгария).

З. кидали в подпечек, в мышиную нору (с.-в.-р.), под шкаф (пол. Куявы), за или на печь, в печь (в.-слав.; луж., словен. Каринтия) в надежде, что новый З. принесет мышка (витеб.); бросали на чердак на сечение мышам, чтобы у ребенка росли здоровые З., как у мыши (Польша, Босния, Славония).

Бросая первый выпавший молочный З., произносили вербальные формулы, адресованные животным, птицам, мифологическим персонажам, с просьбой забрать выпавший зуб (его называют костяным, репяным, мягким, гнилым, простым, «трещиным» [тряпичным], порохиным, деревянным, конским), а взамен дать железный, костяной, золотой или просто обменивали *своей* на *твоей*. Наиболее часто постоянный З. просят у мыши, так как у нее крепкие, острые З. (о.-слав.); укр. «Мишко, мишко, на тоби мій зуб коштиний, а дай ми свин железний!» (покут. — ССМ 65:285); пол. «Na myszka gzerianu, a dej mi kościany!» [На, мышка, репяной, а дай мне костяной] (Куявы — Szuch.LLK:34). С подобной просьбой обращались к собаке (болг.), вороне (ю.-слав.), сороке (болг.), галке (макед.), к бабе-яге (чеш.), к лисице: чеш. слез. «Tu mař, liščicko, kořčanu a přines mi zaň železnu» (СЛ 1896/6:144), к виле: серб. «дай ми виле гвојасн зуб, сво теби коштан зуб» [Дай мне,

вила, железный зуб, возьми себе костяной зуб] (Герцеговина — Треб.ПДСК:215). Не сказавший этих слов мог вскоре утратить выросший З.

Верили, что с помощью З. можно повлиять на будущее ребенка: когда у девочки выпадал первый З., мать относила его в церковь со словами: «так би за тобов сватачи ходили, як люди до церкви» (Угор. Русь — ЕЗ 1896/2:22).

Смена молочных З. постоянными воспринималась как показатель роста ребенка, увеличения его жизненной силы и сопровождалась обрядовыми действиями, направленными на укрепление З. «У него еще зубы не сменились» — говорят о ребенке, которому еще нет 5—7 лет, «у него уже давно сменились зубы» — значит, это уже не дитя, а мальчик или девочка (Марин.ИП 2:509). Старый же человек, лишившийся З., утрачивал силу и считался «слабым», как младенец. З. были мерилом возраста, ср. рус. фразеологизмы «Поглядеть кому в зубы», т. е. узнать его лета; «Мы на этом зубы съели», т. е. пожил и приобрели жизненный опыт.

В приметах и снотолкованиях место появления З., особенности их роста, выпадения воспринимались как знаки судьбы. Если первым появлялся верхний З., это предвещало раннюю смерть ребенка (з.-слав.), если же он будет жить, то у него проявятся демонические черты (серб.). Если у ребенка сначала прорезывались нижние З., значит он выживет (пол.) и будет жить долго (чеш.). Если у ребенка рано появляются З., он начнет быстро говорить, а если они прорастут поздно, он вырастет упрямым (серб.). Если первые З. были редкими, верили, что ребенок будет счастливым (с.-зап. Болгария). Редкие З. говорили о том, что их обладатель — сердитый человек (бел.), лживый (чеш. Ходско), частые — влюбчивый (витеб.).

В снах выпавший З. предвещал болезнь, смерть (о.-слав.); с кровью — болеть самому (бел.) или умрет кто-то из «кровных», т. е. близких родственников, без крови — дальний родственник (ю.-малопол.) или знакомый (полес.). Если выпал передний верхний З. — умрет кто-то из мужчин в семье, передний нижний З. предвещает смерть близкой родственницы; выпадение бокового З. — смерть более дальнего родственника.

Если выпал коренной З. — смерть мужчины, передний — женщины (пол. Нови Сонч), слева — умрет кто-то из близких родственников, справа — из дальних (брест.). Ср. примету: если З. выпал наяву, кто-нибудь умрет, если с кровью — кто-то из родни (словаки, лемки, поляки).

У словенцев существовало поверье: если кошка проходила мимо в то время, когда у ребенка выпал молочный З., то у него вырастет золотой З. Если кошка забереет выпавший З., то зубы никогда не будут болеть. Полагали, что крепкие здоровые З. у того, кто обрезал ногти по пятницам (словен, Доленьско, Штаерско; Сербия), кто съел надгрызенное собакой (краков.). Если снится орех, надкушенный белкой, значит, З. будут как у белки (з.-укр.). Выпавшие З. прятали в одном месте, чтобы после смерти их можно было легко найти, поэтому иногда их клали в гроб (пол. Куявы).

Зубовный скрежет при гнев может быть предвестием близкой беды; скрип З. во сне означал борьбу спящего со скопом чертей; если З. скрипят во время еды, предстоит есть чужую хлеб-соль (витеб.). Колдун с помощью зубового скрежета увеличивал свою магическую силу (рус.).

Запреты: Нельзя пересчитывать З. — умрешь через столько лет, сколько З. насчитаешь (Лужица). Ребенок не должен открывать рот, увидев весной в первый раз лягушку, чтобы она не смогла сосчитать у него З.: это может стать причиной болезни и даже смерти его самого (Силезские Бескиды) или его родителей (Герцеговина). Хозяину не следовало есть в помещении, где находится собака, иначе у него выпадут все З. (словен. Лендава).

Особая крепость З. или их аномалии осмыслились как признак демонической природы человека. Родившийся с двумя З. (двоезубый) ребенок мог стать колдуном (рус., хорв.), ведьмой, поэтому повитуха старалась тайком сразу же удалить их (чеш. смелз.), упырем (укр., кашуб.), зморой (укр.), двоедушником (Закарпатье). Если он и не становился колдуном, ему все равно приписывали вредоносные магические способности (рус.). Упыри, сиречь имеют два ряда З. и по смерти становятся ходячими покойниками (пол.); ребенок, родившийся с З., не будет долго жить (Пуца Сандомерска) и после смерти станет стригой

(пол.). Считали, что младенец, появившийся на свет с З., будет умным и ясновидящим (з.-слав., хорв.). Ребенок с З. рождался от связи ходячего покойника и женщины.

На Рус. Севере существовало представление о том, что «тайное знание» следовало передавать здоровому человеку, у которого были хорошие волосы и З. Считалось, что лечение заговором будет успешным только в том случае, если у знахарки целы все З. или хотя бы часть их, если же З. нет, лечение будет безрезультатно. Колдун и ведьма с утратой З. теряли силу и способность наводить порчу на людей (рус.).

Аномальные З. — характерная черта мифологических персонажей: у водяного острые З. (с.-в.-р.), длинные, желтые (пол.), у русалки красные (с.-в.-р.), у змея зеленые (болг. Странджа), у ведьмы красные (серб.), хрустальные (бел.), у колдуна редкие и большие (с.-в.-р.), у зморок длинные (с.-в.-р.), у богинок черные клыки, как у свиньи (пол.), у лихорадки, называемой «испанка», черные З. (Мазовше). Железными З. наделены еретики (сибир.), шуликуны (с.-а.-р.), баба-яга (в.-пол.), вурдалаки (хорв.), вилы и караконджулы (серб., ср. серб. диал. *ivojdenluba* 'призрак с железными зубами', *ivozden zub* 'караконджул'), с огромными осканенными З. демон *zaramy* (вост. Мазовше и Подлясье), дух тифа (в.-словац.).

З. в народной медицине. З. как инструмент, с помощью которого «загрызают», «посадают», «кусают» болезни, фигурируют в лечебных заговорах: «Грызь грызу, ешь хочу, вовчим зубом, *зменным жалом*» (Ром.БС 5:99), «Грызь [ревматизм], *грызай*, не грызи ж ты тут, бо у мене зубы щучи, я тебе зубамы выгрызу» (новорос. РФВ 1906/55/1—2:255). З. покойника помогает от головной боли (луж.).

Зубы животных часто использовались в функции оберега: З. волка славяне считали универсальным апотропеем от всего злого: его вешали над колыбелью младенца (в.-слав.), *привязывали* на правую руку и левую ногу новорожденного для охраны от ведьмы (словаки в Венгрии), пришивали на шапочку ребенка от ночницы, *вештицы* и от злого глаза (серб.), *оправлиали* в серебро и носили на шее в качестве амулета (Охрид, мусульмане); *прикрепляли* на улья, ограждая пчел от дурного глаза (сер-

бы Краины). Чабаны в Татрах носили амулеты из медвежьих клыков и З. мертвецов (пол.). Оправленные в серебро З. дикого кабана вешали на грудь лошади, а через 40 дней надевали на шею ребенку (макед.). З. собаки и клыки кабана охраняли от злых сил (чехи, словаки). В народной медицине использовались З. щуки при лечении коллик в боку (серб., хорв.); больных обливали водой с З. животных (рус.).

В качестве оберега челюсти первой пойманной щуки вешали над входом в дом (с.-в.-р.), вставляли в леток улья, что оберегало пчел от гибели (укр., пол.); щучьи зубы клали в воду для купания младенца, чтобы отогнать болезни и придать ему крепость (с.-в.-р.), летом носили при себе, чтобы не укусила змея (укр.), клали в основание гнезда гусыни для защиты гусят от щуки (витеб.).

Магические свойства приобретали предметы (соломинки, монетки, травы, нитка, шишка), которых коснулись З. Это использовалось в гаданиях, играх, обрядах. Полагали, что воздействие лекарственного растения усилится, если его откусить З.

Зубья сельскохозяйственных орудий — функциональны зубам человека и животных. Их нередко использовали в качестве апотропея, с их помощью насылалась порча, наделались они и продуцирующими свойствами. См. Борона, Бердо, Грабли.

Лит.: Аф.ПВ 1:421,524,774-775; 2:161; 3:98, 807; ДОО 1:50,61,72,98,124,141,166,215; ТРВ: 199,200,201,202,204,205; ТРМ:58; Бул.УИ² 120,229,230; Ястр.МЭН:87; *Полн.З.*:137,138; СБФ-95:278,299; Никиф.ППП:27,32,52,77, 95,130,174,333; ЭО 1889/3:59; ПА; Вieg.MD: 126,178,264,267,304; *Karwat KMR*:105; *Mosz. KLS*:309,611; *Nadn.KK*:61; *PMMAE* 1957/1: 44; 1960/3:283; 1963/7:205; 1965/9:145,158; *Рос.ЗО*:53; *Szych.LLK*:34; *Čl.* 1893/2:701; 1896/6:166,477; *Норв.RZL*:73; *Schul.WV*:335; *БХ*:233; *Тор.ЖОЛМ*:419,434; *Тор.ПВП* 1:307; 2:196,201,228; *ГЕМБ* 1928/3:99; 1929/4: 115; 1935/10:87; *Мил.ЖСС*:192,204,320; *Rad* 1880/60:190, 1882/62:30,31; *Треб.ПДСК*:85, 150,154,157,165; *Фиа СК*:415,419; *Плж.ЖОП*: 137; *ZNŽO* 1896/1:266; 1964/42:343,438,439; *Марин.ИП* 2:506; *Пир.*:387,463; *Mod.I.MS*: 133,134,138.

И

ИВАН КУПАЛА (рус. *Иванов день, Иван-купальник* и т. п., укр. *Купайло, Иван Купало*, бел. *Ян Купальны*, пол. *Święty Jan*, чеш. *словац. Jan*, с.-х. *Св. Јован*, словен. *Ivanje. Kres. Senjanževc*, болг. *Еньов ден*), 24.VI/7.VII — в слав. народном календаре один из главных праздников года, совпадающий с церковным праздником Рождества Иоанна Крестителя. В народной традиции почитается как день летнего солнцеворота, симметричный в годовом круге Рождеству, с которым И. К. объединяют общие мотивы и обрядовые действия. Как и Рождество (святки), И. К. считается временем откровения тайн природы, когда растворяются небеса и земля, «играет» или останавливается солнце, говорят растения и животные, вода превращается в вино, обнажаются клады и т. п. Ночь накануне И. К. превосходит сам день И. К. по своему ритуальному «наполнению» и часто обозначается специальными хрононимами: бел. *Купала*, пол. *Sobótko* и др. Эта ночь признается временем наибольшего разгула нечистой силы, ср. полес. названия праздника: *Ведьмин Иван, Иван Колдунский, Иван Злостный, Иван-ведьмак* и т. п. Защита от ведьм составляет основное содержание купальской обрядности (ср. полес. «Купайло — на гэты празнык видьмы вробляють, на гэты сьвято вси видьмы ходять»), представляющей собой сложный комплекс ритуалов и стоящих за ними верований: 1. сбор трав и цветов, украшение зеленью домов и хозяйственных построек, людей, скота; 2. хождение к воде, купание, обливание водой, пускание по воде венков и трав; 3. разжигание костров, танцы, песни, перепрыгивание через огонь, символическое уничтожение нечистой силы и т. д.; 4. выслеживание и отпугивание ведьмы; 5. ночные бесчинства; 6. поверья об «игре» солнца и др. чудесах природы.

Большинство из перечисленных действий и поверий известно во всех слав. традициях,

однако в разной степени (например, возжигание огней не характерно для русского и вост. части ю.-слав. ареала). С другой стороны, в отдельных регионах в купальский комплекс включаются некоторые дополнительные элементы, в том числе и закрепленные в других традициях за иными праздниками: так, у словенцев к И. К. приурочены обходы *девочек-«ладариц»*, чья принадлежность к купальскому комплексу подчеркивается их местными названиями: *ičančice, kresovalje* и др., обряды типа *кумленья*, типичные для троицкого цикла; гадания, характерные для рождественского периода; у болгар — обряд *Еньови буля: у кашубов* — ритуал «казнь коршуна» и др. При этом некоторые, даже наиболее типичные обряды купальского комплекса в отдельных локальных традициях могут «выпадать» из него и закрепляться за другими летними датами, чаще всего это Троица (Духов день), Юрьев день, праздник Божьего Тела, реже — день Петра и Павла и др. В структуре народного календаря И. К. выступает как определенный сезонный рубеж, после которого снимаются запреты на купание, на заготовку растений; ведьмы теряют свою вредоносность, змеи перестают жалить; прекращает куковать кукушка и т. п.

Со времен Средневековья обряды и игрища этого дня считались бесовскими и запрещались церковными властями. В XVII в. иконописец Григорий в челобитной царю Алексею Михайловичу так отзывался об обычаях Иванова дня, которые ему пришлось наблюдать в Вязьме: «Тако же о Рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтарные зажигают и з гор катают и венки зажегши скачут. Тако же ведунов много, и свадьбы без них не могут отправити, и один другого портят» (ЖС 1890/1:130).

Обряды с зеленью. Сбор растений накануне или в день И. К. — один из самых устойчивых общеславянских элементов ку-

пальского комплекса, который нашел отражение в народных названиях праздника: рус., бел. — *Иван-Травник, Иван Цветной*; укр. — *Иван Цветошин, Иван Допушиш*; болг. — *Иван Бильбер*; в.-серб. *Јован Бильбер, Јован Метлар* и др. По тому значению, какое занимают в этом празднике растения, и по способам их обрядового употребления И. К. смыкается прежде всего с Троицей, для которой ритуалы, связанные с зеленью являются ведущими.

Об обычаях плетения венков и опоясывания полынью в Иванов день сохранилось множество средневековых свидетельств (Галк.БХОЯ 1:297). По данным польских «Травников» XVI века, обязывать себя полынью в день св. Яна рекомендовалось и мужчинам, и женщинам. Этой же травой обвязывали срубленное деревце или жердь, предназначенные к сожжению в костре; полынью украшали хаты и окуривали постройки для «удаления нечистой силы и порчи» (Klimaszewska:303). Народный обычай носить при себе полынь как оберег от русалок и ведьм оставался широко распространенным в укр.-бел. и в.-слав. обрядности вплоть до начала XX в. (Марк.ОПК:10; Чуб.ТЭСЭ 3:195).

В ряде мест выход за зеленью ранним утром был особым образом ритуализован. В Болгарии группу молодежи возглавляла опытная женщина. При сборе трав исполнялись специальные обрядовые песни. Из собранных трав прямо в поле плели большой венок, через который пролезали по очереди все участники обряда, чтобы быть здоровыми весь год. Кроме того, плели маленькие веночки и букетики (*ельвовски китки*), их сохраняли на случай болезней.

Отправлялись за травами в Иванов день до восхода солнца, так как, по поверьям, целебные свойства сохраняют лишь те растения, которые не успеет осветить солнце (болг., бел., укр.). Именно в это магическое время каждая травка просит сорвать ее и сама раскрывает свою целебную силу. Собирали не только лечебные травы, но и растения-обереги (крапиву, полынь, ветки колючих кустарников), а также травы и цветы, предназначенные для гаданий, для обрядовых венков и букетиков, растения для изготовления веников, метел, корзин. По болгарским верованиям, с Иванова дня в растущей зелени «уже нет злых духов», поэтому ее мож-

но заготавливать (Марин.НВ:505). Иногда, наоборот, считали лучшим временем для сбора трав канун И. К. Ср. пол. поверье: «Все травы нужно собирать только до св. Яна, потому что позже ведьмы оплюют их, и растения потеряют свою силу» (Szyf.ZOW:68).

В каждой местности был известен особый набор так называемых «ивановских» трав, которые следовало собирать именно в день И. К.; ср. их названия, связанные с праздником: укр., бел. — *купалинка, ивановка, святоянское зелье*; словен., хорват., — *ivanovka, svetjantova roza, kvasnice* и т. п.

Некоторые слав. поверья отмечают связь «ивановских» трав с мифическими существами и нечистой силой (например, с самодивами, вилами, русалками, духами болезней). В соответствии с укр. данными, целебные травы выращивают русалки и мавки, которые знают все их лечебные свойства (Вор.ЗНН 2:207). В Болгарии верили, что каждая из болезней владеет «своим» растением, способным эту же болезнь излечивать, и что один раз в году (в Иванов день) все болезнетворные духи собираются вместе среди цветущих растений, поэтому люди ищут особые травы, способные избавить от недугов и немочи (Марин.ИП 2:160).

Основное обрядовое использование купальской зелени связано с обычаем затыкать ветки и травы за окна и двери, под крышу, в щели домов и всех хозяйственных построек, украшать ею жилище изнутри. Люди также сами носили венки, прикрепляли цветы и букетики к одежде, накручивали зелень на рога коровам. Эти действия мотивировались чаще всего стремлением защитить себя, свои дома, скот от ведьм, русалок, духов болезней и другой нечистой силы. В некоторых местах венки из «ивановских» трав относили на кладбище и вешали на могильные кресты (сербы Воеводины, белорусы). У лужичан принято было подвешивать в доме к потолку венок, сплетенный из 9-ти видов растений, который оставляли висеть весь год до следующего Иванова дня. Травы из него использовали для лечения болезней (Schm.FVS:142) (см. Венок, Ветки, Зелень).

В завершение праздника И. К. использованную в обрядах зелень сжигали или избавлялись от нее во время гаданий: бросали венки и букеты в воду, забрасывали их на крыши домов, на деревья, бросали в поле,

на огород и т. п. Гуцулы Закарпатья собранный папоротник сносили в кучу и забрасывали камнями, этот обычай назывался *бить папоротник* (Kolb.DW 54:281); либо избивали растущий папоротник палками (Шух.Г 4:261).

Особая выделенность папоротника среди др. растений объясняется тем, что его считали дьявольским и вместе с тем чудесным *зельем*. В Нижегородской обл., собирая «манящие» растения, папоротник брать не решались, называя его «колдовской» травой. В др. местах, наоборот, он был главным в ряду растений: большие пучки папоротника подвешивали в хлеву против ведьм (Речинское Полесье); в Гродненск. обл. одно из названий дня И. К. — *Папараць-дзень*. Активно использовался папоротник в купальской обрядности Словении. У всех славян известны поверья о колдовских свойствах его расцветающего ночью цветка (см. Папоротник).

Еще одним растительным символом праздника И. К. выступает обрядовое дерево, используемое как украшение двора и как ритуальный предмет, сжигаемый в купальском костре (см. в ст. *Дерево обрядовое* раздел «Дерево купальское»).

Широкое распространение (особенно у юж. славян и в Карпатах) получили гадания по купальской зелени: «ивановские» букетики по числу домохозяев подвешивали на ночь под крышей дома, а утром проверяли, который из них *залял*, — это считалось предвестием болезни или смерти (Шир.:449; Бт.ЖСЛ:123; Поф.ЗО:243). Известны также у всех славян ивановские гадания по венкам, брошенным в воду или забрасываемым на деревья. Специфической формой гаданий по зелени у болгар было так называемое «опевание цветов» (*напяване на китки*) (см. Вьнова бул).

В Словении и Хорватии (в отличие от др. славян) большая часть гаданий была приурочена именно ко дню И. К.: девушки лили растопленное олово в воду; устранивали подблюдные гадания; бежали к колодезю разглядывать свое отражение в воде; гадали по колыям, поддерживающим всходы фасоли; приносили в дом и считали охапки дров; перетраивали через голову обувь и т. п.

Действия у воды и с водой. Обрядовое умывание, обливание, купание в Иванов день встречается у всех славян, но

эти действия могли относиться к разным моментам купальской обрядности. У болгар было принято купаться на рассвете Иванова дня сразу после сбора растений. Считалось, что на восходе само солнце якобы «купается», Поэтому вода в источниках становится особенно целебной. Купание в открытых водоемах «для здоровья» в Вьнов день было в болг. традиции массовым явлением (БМ:114). Поверье о том, что в ночь на св. Яна вода становится «благословенной», известно и в Словении; люди умывались ею, чтобы обеспечить себе здоровье и счастье. В Зильской Долине все участники купальских игр должны были сначала искупаться в местном озере, после чего допускались до ритуала разжигания костра (Kur.PLS 2: 108-109).

У вост. славян купание часто происходило в момент бросания в воду обрядового дерева, венков, зелени, тучела либо было приурочено к заключительному моменту празднества: парни и девушки бежали к воде купаться или обливаться водой на рассвете Иванова дня, когда купальский костер полностью догорал. У русских обычай купаться относился к кануну И. К. (ор. название этого дня *Агрифена-купальница*). В Новгородской губ. девушки купались с цветами и травами, гадая по ним на воде. В ю.-рус. областях обливали друг друга водой и окропляли домашний скот.

Вообще во многих местах купание в реках разрешалось только с И. К. Поляки Нижней Силезии объясняли запрет купаться раньше этого срока опасностью утонуть или *вредоносностью* самой воды, только после св. Яна «woda jest ochrzedzona» [вода окрещена] (Poф.ЗО:243). Сходным образом мотивировался у зап. славян обычай чистить в день И. К. колодезь: «Св. Ян окрестил в этот день воду, значит, она и в колодезце должна быть чистой» (Karw.KL.ZD:204). В селах ю.-вост. Польши считали, что если в этот день вычистить колодезь, то вода в нем всегда будет «здоровой».

Разновидностью обрядового умывания было *кождение* на «ивановскую росу»: «На самого Ивана идти рано перед сходом солнца на поле, де качаются у росы» (Шух.Г 4: 262). Ей приписывалась особая магическая сила. Сумевшие собрать такую росу женщины использовали ее для увеличения надосв молока и в других магических целях.

Купальские костры На Украине, в Белоруссии, у зап. славян и в западной части ю.-слав. ареала (Словения и Хорватия) возжигание костров в канун И. К. — центральный акт купальской обрядности (в относительно редких случаях костры раскладывались ежедневно неделю или больше до праздника и несколько дней или неделю после него, но главным был костер в ночь на И. К.). Костры раскладывали за селом (иногда несколько костров вокруг села), на выпоне, на возвышенном месте (чаще всего), у реки, над водой, на паровом поле или возле засеянного поля ржи, пшеницы, а также на границах сел, на развилках и перекрестках дорог, под большим одиноким деревом на открытом месте и т. п.

Целью разведения костров в большинстве случаев считалось «сожжение ведьмы (чарошниц)», отпугивание ее, изгнание из села или «разоблачение» сельской ведьмы, которая якобы не могла не прийти к огню в эту ночь; однако встречаются и другие объяснения, например, в некоторых р-нах Словакии (окрестности Питры) костры жгли для вызывания дождя. Купальские костры нередко называются просто «огонь», «костер» (серб. *vatra, kres* и т. п.) или «святой огонь» (кашуб. *Swięti ogin*, корв., далматин. *Svitnjak*), но могут иметь и специальные обозначения: полес. *купала*, пол. *sobotka*, словац. *sobotka*, серб. *лала* и др. Однако часто вместо этих терминов или параллельно с ними используется «фразовая» номинация костров типа полес. *ведьму палить*: пол. *wypędzają czarownicę*, кашуб. *čarownicę wērpalac*, словац. *pálit' ľana*, морав. *wyhazovat' čarodějnice*, чеш. *pálily čarodějnice* и т. п.

Молодежь (иногда дети, пастухи) заранее готовила материал для костра ~ хворост, ветки, дрова (часто краденые), жерди, соломенные ворота, заборы, старые метлы, корзины, ветхую обувь, смоляные бочки, колеса, оставшуюся от Троицы зелень и т. д. Нередко подготовка костра превращалась в особый ритуал: так, в Словении парни ходили по селу с хвойным деревцем, укрепленным на палке, а девушки вешали на деревце каждая свой веночек, стараясь пристроить его как можно выше. Часто считалось грехом не дать чего-нибудь для купальского костра. Молодежь стаскивала со всего села огромное количество хвороста и устраивала высокую пирамиду, в центре которой возвышал-

ся шест, на него насаживали украшенное деревце, соломенное чучело, флаг (словен.), колесо, смоляную бочку, череп коня или коровы (полес.) и т. п.

Костры разжигали поздним вечером и жгли чаще всего до утра. В разных традициях имеются свидетельства о требовании разжигать купальский костер непременно «живым» огнем, добытым трением; кое-где огонь от этого костра несли домой и разводили новый огонь в очаге. К огню должны были выйти все женщины села, т. е. не прошедшая подозревалась в ведьмарстве. Вокруг костра молодежь веселилась, пела, плясала (иногда отмечался «дикий», бесовский характер купальских плясок), прыгала через костер. Последнему действию придавался прежде всего охранительный и очистительный смысл: «прыгают девушки и попарно, и в одиночку через огонь, чтобы очистить себя и предохранить от немочей, порчи, заговоров» (Богд. ПДМ:116); молодежь прыгает через огонь «в том убеждении, что русалки не будут нападать и приходиться в течение года» (Булг. П:179); «кому удастся ловко перепрыгнуть, тому Купало не в состоянии будет повредить в продолжение года» (Зел. ОРАГО 1:452); «коли огонь *внгорас*, пастухи скачут через него, щоби весь рік були здорові, і перепригнуть також худобу, щоб ї чари не бралися» (ЕЗ 1898/5:209). Девушку, не перепрыгнувшую через костер, называли ведьмой (в.-слав., пол.); ее обливали водой, хлестали крапивой, как не прошедшую «очищения» купальским огнем. На Украине и в Белоруссии девушки и парни, перескакивая через купальский костер парами, держась за руки, гадали о свадьбе: если они не разожмут рук или если за ними полетят искры и т. п., то они поженятся.

В вост. Полесье, особенно в черниговской зоне, купальский костер нередко могла заменять охапка воткнутых в песочную кучу трав (чаще всего крапива); через нее так же перепрыгивали, как и через огонь.

Особая разновидность купальских костров — огни на воде — известна в Полесье, Польше, у кашубов. В польском Поморье шесты с соломой или бочкой на верхушке вбивали в морское дно на отмели и затем поджигали; в Полесье подожженные луки соломы пускали по течению Припяти; у поляков кое-где считалось, что на озеро можно спустить только один купальский костер и т. д.

Одним из обязательных элементов обряда было зажигание от костра факелов — шестов с укрепленными на них пучками соломы, еловой веткой, связкой тряпок, мелкой, берестой и т. п. С высоко поднятыми факелами парни бежали по полям и холмам, вокруг засеянных полей, это должно было способствовать урожаю, предохранять посевы от сорняков и защищать их от порчи. В Краковском воев. факел называли *dział* 'дяд' и, бегая с ним, кричали: «*Uciekaj, Janie, w pole, bo cie dogonię i orole*» [Беги, Ян, в поле, а то догоню тебя и сожгу] (Кат. OZD: 99). С этой же целью выхватывали из огня головешки и разбрасывали их по полю с криком: «Не йди, ведьма, у мае жыта!» (Ром. БС 8:211) С факелом или головешкой гонялись за девушками, пугая их или принуждая прыгать через костер; сталкивали с горок подожженные бочки и колеса. Все эти действия сопровождалось громкими криками, хлопаньем о землю бичами, стрельбой из самодельных ружей. В Силезии, Словакии было принято в купальскую ночь звонить в костельные колокола, устранивать фейерверк и т. п.

Остатки купальского костра — головешки, огарки, угли, пепел — считались магическим средством повышения плодородия, поэтому головешки и огарки разбрасывали по полям и огородам, втыкали в землю среди посевов, угли закапывали в грядки, угли и недогарки несли домой и разжигали в печи новый огонь, через остывшие головешки и пепел перегоняли скот и т. п. В Словении парни заранее готовили деревянные чурбаки или кругляши, которые насаживали на палки и обжигали в огне (иногда это делали на специально разведенном небольшом костре рядом с главным), а затем вынимали их недогоревшими из огня и разбрасывали по полям. В Словакии старались воткнуть в огород вытасенные из костра прутья и метлы.

Все сжигаемые в костре заранее приготовленные предметы (преимущественно старые, вышедшие из употребления вещи, особенно венки и обувь) символизировали уничтожаемое зло. Кроме того, в огне сжигались и специально изготовленные куклы и чучела «ведьмы». Куклу делали из соломы и тряпок; чучело по имени *Ведьма, Купала, Мара, Морена, Марица, Ульяна, Катерина, реже Иван, дяд. Ян, черт*, представляло собой набитый сеном или соломой мешок,

из тряпок делали голову, лицо мазали сажей, на голову надевали платок и венки; мужское чучело одевали в штаны, иногда приделывали рога, хвост. Нередко чучело насаживали на шест или водружали на купальское дерево и перед сожжением носили по селу. Бросая чучело в огонь, говорили: «Будешь ходить или не будешь?» (ПА, Рясное Житомир. обл.) или «Мы тоби спалим! Ты больш не будеш скакаты!» (ПА, Олтуш Брест. обл.). В некоторых районах чучело не сжигали в костре, а уничтожали другим способом — бросали в воду, разрывали, забивали камнями, выносили за село, забрасывали в канаву, под мост и т. п. Так же уничтожали (сжигали, топили, разрывали) и купальское дерево, и венки. В Полесье чучело ведьмы могло изготовляться из пучков зелени, которым придавался вид человеческой фигуры: «нарвут квитки, звездут их — вот и уся видьма» (ПА, Чудель Ровенск. обл.). Иногда это были даже неоформленные пучки зелени, укрепленные на палке, которые тоже назывались *кулайло* и, подобно чучелу, бросались в воду или сжигались в костре. Эта зелень была очень опасна для скота: «Сохрани Бог, як его корова з'ясть! Для того ёго и пааять, щоб корова не з'яла» (там же). В вост. р-нах Польши, на Люблинщине, купальские костры назывались *ognie bylicie* (бука «полные, или чернотельные костры»), т. е. такие, в которые бросают польнь (SSSI. 1/1:286).

В некоторых (преимущественно западных) р-нах Полесья сжигаемым символом ведьмы служил конский череп, который укрепляли на высокой жерди посреди костра и сбивали в огонь, кто чем может. [Называли эту конскую голову *ведьма*; сбросив ее в огонь, говорили: «Все, ведьма уже сгорела, больше не будет зла творить» (ПА, Симоничи Брест. обл.).

У юж. славян традиция купальских костров, сильно развитая в Словении и Хорватии, по мере продвижения на восток теряет свою силу, она практически сходит на нет в вост. Сербии, Болгарии и Македонии. В Болгарии в купальскую ночь лишь в некоторых областях (Странджа, Варненско, Великотырновско, Ловешко, Гиринский край) возжигают общесельские костры — возле села, на сельской площади, на поляне в горах. Через огонь прыгают для здоровья и избавления от насекомых. В р-не Варны в

эту ночь «вытирают» новый огонь, от которого разжигают домашние очаги во всех домах. В редких случаях в Страндже к И. К. бывает приурочен нестинарский танец на углях (см. Нестинарство).

Выслеживание ведьмы. В купальскую ночь, согласно поверьям, ведьмы летают на шабаш, отбирают молоко у коров, вредят хлебным полям — похищают их урожайность, делают «заломы» и т. п. Люди в это время не только защищались от ведьм, но и старались их выследить, опознать и обезвредить. Считалось, что жженые в купальском костре предметы, символизирующие ведьму, причиняет ей нестерпимые боли. Особенно вредило ей (и вынуждало прийти к костру) магическое кипячение щедилки с воткнутыми в ткань иголками или приготовление так называемой «муравьиной каши». Замеченных возле костра мелких животных (лягушек, мышей, кошек) ловили и бросали в огонь, считая их воплощением ведьмы. Хозяева караулили ночью в своих дворах и хлевах, оберегая скот от ведьмы, при виде жабы старались ее покалечить, чтобы наутро распознать в покалеченной соседской женщине ведьму. Возвращавшиеся от купальских костров парни боронили землю перед каждым двором или перетягивали нитками дорожку, чтобы по следам или иным приметам определить «ведьмарствующую» женщину (см. Ведьма). Ряд мотивов, связанных с вредоносностью ведьмы, нашел отражение в купальских песнях.

Бесчинства. В купальскую ночь, как и в одну из ночей на святки, у вост. славян часто совершались ритуальные бесчинства молодежи: крали дрова, телеги, ворота, застакивали их на крыши, подпирали двери домов, замазывали окна и т. п. (см. Бесчинства).

Ночью накануне И. К., по народным представлениям, можно было наблюдать разные чудеса природы: точно в полночь «раскрываются» небеса и звезды начинают сиять, как свечи; в этот момент все растения склоняются к земле и лишь одна самая целебная травка стоит прямо, — если ее сорвать и дать бесплодной женщине, то она вскоре забеременеет (ю.-зап. Болгария); море перестает волноваться и замирает (Странджа); звезды спускаются на землю и украшают собою травы и цветы, которые становятся особенно целебными (р.-н. Пдсве-

на, Самокова); подземные клады начинают светиться или выходят на поверхность (о.-слав.); зацветают чудесные растения и т. п. (БЕ 1990/3:39). Во многих слав. регионах И. К. — один из дней календаря, когда, согласно народным поверьям, на восходе солнца «играет» («танцует», «купаются» и т. п.), т. е. переливается разными цветами или скачет (см. Игра солнца).

Лит.: Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЗС 1982/15:72—89; Виноградова Л. П., Толстая С. М. Мотив уничтожения — проводок нечистой силы в восточнославянском купальском обряде // ПО:99—118, Потебня А. А. О купальских огнях и еродных с ними представлениях // Потеб.СМ.:530-552; Леся Украинка. Купала на Воьдні // Леся Украинка. Зібрання творів Т. 9. Кшв., 1977:8—10; Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. Кшв., 1990; Тавадай Г. В. Белорусское Купалье. Минск, 1986; Дражева Р. Д. Праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян во 2-й пол. XIX—нач. XX вв. Канд. дисс. М., 1974; Ганева-Райчева В. Еньовден (Български празници и обичаи). София, 1990; Klimaszewska J. Komentarz etnograficzny // M. Rej. Dzieła wszystkie. T. 4. Warszawa; Wrocław; Kraków, 1965:302-303; Сок.ВЛКО: 228-252; Вop.ЭНН 2:179—210; СХИФО 1907/17:158-161; Ром.БС №:207—208; КОО 3: 175-178, 185-188, 208-211, 228-232; БМ:114-115; ИЕИМ 1972/14:175-194; Нед.ГОС:101—104; Kur.PLS 2:84-143; Schn.FVS:142—143; Norv.RZL 218—227; Tom.MJI.О:95—98; Lud 1898/4/3:308-322; Ѓвор.KSL.112—114; Ром.ЗО:241—243; Stelm.ROP:169—174; Szyf.ZOW: 66-69; Klin.DŠL:37—40; Кар.ОЗД:98—99; Malik.ROK:48—52.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ИВАН ГОЛОВОСЕК (рус. *Иван Постный*, бел. *Іван Калінавік*, *Галаваск*, *Іван Крываўнік*, *Галаварэз*, *Сцянецял*, укр. *Головоска*, *Головастение*, болг. *Семнодене*, Обсичине, макед. *Џрндан*, *Свети Јован Црнорич*, *Опсеченије*, *Свети Јован посен*, серб. *Ускоковање*, *Усечење*, *Свети Јован Главосек*, пол. *Ściegie su. /ana*, хорв. *Usikovac*, словен. *Obglavljenje sv. Janeza Krstnika*, *Sv. Janez Glavosek*) — день усекновения главы Иоанна

Предтечи, 29.VIII/11.IX. У православных славян один из двенадцатых праздников, требует соблюдения строгого поста и отказа от работы (особенно в поле и огороде) ради здоровья людей и скота; в католической традиции менее значим. Считается концом лета и началом осени, когда небо, земля и вода «рассекаются», и наступает похолодание. В этот день остерегались ходить в лес, так как считали, что тогда змеи уходят в свои норы, под землю. Болгары верили, что вместе со змеями уходят из водоемов, полей и лесов самовилы, самодивы и другие злые духи. См. Осень.

У юж. славян Усекновение признается одним из самых опасных праздников: ребенок, родившийся в этот день, будет несчастным; полученная в этот день рана не заживает и т. п. Иногда полагают, что опасен лишь один час этого дня, тот, в который Иоанну Крестителю отрубили голову, однако никто не знает этого часа, и потому воздерживаются от работы целый день (серб.: раничари). В тот день не делили, «а который пришлось Головосек, в течение целого года не начинали никаких важных дел — пахоты, сева, не отправлялись в путь, не устраивали свадьбы, даже если это было воскресенье, не ходили сватать. Македонцы не кроили в такой день одежду, боснийцы не начинали снование, боясь, что все слышное, вытканное или скроенное в такой день, «посечется». Поляки, наоборот, считали, что поле, засеянное в день И. Г., будет защищено от града и даст хороший урожай (ю.-пол.); в Полесье тоже иногда придерживались старинного правила засеять в день И. Г.

Обрядность и верования, относящиеся к этому дню, связаны с христианской легендой, которая, однако, осмысливается в народной традиции примитивно-магически и порождает запреты на все, что напоминает голову, блюдо, меч, отрубание, кровь. Так, повсеместно у славян запрещалось в этот день есть (или даже брать в руки) шаровидные плоды — арбузы, яблоки, лук, капусту, репу и т. п. (нарушение запрета прозвело чирьями на теле); запрещалось пользоваться блюдами и тарелками, брать в руки острые режущие орудия — нож, ножницы, бритву, серп, косу, топор, даже иголку. Овощи нельзя было резать; если разрезать кочан капусты, покажется кровь (укр.); хлеб надо было ломать. По бел. поверью, в течение

года отсеченная голова Иоанна Предтечи почти прирастает к своему месту, но лишь только люди усядутся в день «Ивана Головореза» и станут резать хлеб, голова снова отпадает. Болгары в Родопях верили, что в этот день голова Иоанна Крестителя была отсечена и выброшена в крапиву.

У юж. славян строго соблюдался запрет на красные плоды и напитки. Не пили красного вина (ибо это «кровь св. Иоанна»), не ели черного винограда, помидоров, красного перца; белорусы Витебщины боялись даже варить ботвинью, веря, что если она будет красного цвета («как кровь»), то в течение года в доме прольется чья-нибудь кровь. Украинцы единственный раз в году не готовили и не ели борща.

Столь же магический характер носит соблюдаемый русскими, словенцами и др. запрет в этот день петь песни и плясать, мотивируемый тем, что «Иродова дочь плясанием и песнями выпросила отрубить голову Иоанна Крестителя».

Сербские женщины на Усекновение не расчесывали волос, чтобы волосы «не секлись», а украинцы считали нужным мужчинам и детям мыть голову и гладко причесывать волосы. Этот день считался благоприятным для избавления от головной боли. Словенцы рекомендовали для этого положить на голову блюдо, снятое со статуи Иоанна Крестителя, и так пройтись мимо алтаря или же снять с фигуры «клобук» и надеть на себя.

Польский исследователь Полесья Ч. Петкевич в 30-е годы нашего века так характеризовал обычай этого дня: «Этот праздник люд полесский празднует только дома, тогда как вне дома, особенно во дворе не считается грехом и позволяется, не боясь возмездия со стороны святого, выполнять любую работу, лишь бы не пользоваться топором и другими крупными орудиями. В доме остерегаются резать что бы то ни было напоминающее голову, например, картошку, лук, тыкву и т. п. Девушки в этот день не расчесывают кос (чтобы волосы не секлись). В этот день нельзя даже мыть голову, чтобы не вызвать колтун, перхоть или хроническую головную боль» (Piet.KDP:148). На Турошчине было принято в этот день зарезать старого петуха.

Кое-где в этот праздник ходили собирать лекарственные травы (серб.) или только корни (травы собирали на Ивана Ку-

палу) (рус.), или ягоды калины, клюкву — от головной боли.

Лит.: см. в статье Август.

С. М. Толстая

ИГЛА, булавка — в народной культуре предмет-оберег и одновременно орудие порчи. Символика И. основана на таких ее свойствах, как острота, малая величина, способность проникать сквозь или вглубь предметов, а также легко теряться (исчезать). В качестве оберега И. используется в обрядах наряду с др. металлическими, гл. обр. режущими предметами (нож, ножницы, топор, серп, коса), она выступает в одном ряду с острыми (веретено, кол, острые камни, зубы животных) и колючими предметами (колючки и шипы растений; ср. чеш. название полукустарника «бабий гнев» (*Opopis*) — *jeblíčá* «игла» — SCS). Ср. Колючий, Втыкать.

По в.-слав. и пол. представлениям, ведьма, змора или огненный змей могут обращаться иголкой, поэтому не советовали поднимать найденную И. — «это нечистый перекидывается» (харьков. — Гринч.ЭМЧ 2:27), особенно ту И., которая лежала острием к нашедшему, а если кто поднимет с пола И., шпильку или пруток, должен сразу же их переломить и бросить в щель в полу во избежание домашней ссоры (бел.). В пол. легендах рассказывается о том, как у «испорченных» нечистой силой девц, привезенных к святому месту, злые духи выпадали изо рта в виде маленьких булавочек, которые сразу же исчезали в траве (Вил.КУВ:248).

И. как орудие наведения порчи. По верованиям сербов, *вагшца* могла испортить человека с помощью И. без ушка, поэтому И., которой пользовались в ритуальных действиях, следовало ломать и выбрасывать. Так, у болгар в Родопах во время свадьбы доверь зашивал обувь невесты шелковой ниткой, а И. разламывал пополам над головой девушки и бросал на две стороны. У русских, когда невеста въезжала в ворота к будущему мужу, из ее платья вынимали все воткнутые для оберега И., переламывали и бросали на обе стороны, чтобы ведьма «не перекинулась» через эти И.

И. во вредоносной магии. Чтобы лишить мужчину половой силы, нагревали И. так, чтобы она согнулась (вост. Сербия, МДАБЯ). Для того, чтобы ослепить ведьму, в Великопольше продевали волос с ее головы в И. и протягивали И. через глаз лягушки. Лягушку клали в горшок и закрывали в сундук. Ведьма могла что-либо увидеть только тогда, когда поднимали крышку сундука (ср. со сказочным мотивом Кошечей смерти). Белорусы верили, что отнимающий молоко колдун может превратиться в лягушку. Поймав такую лягушку в хлеву, ее убивали, а иногда протыкали И. острыми спицами. Если молоко у коровы начинало убывать, кипятили молочную цедилку на огне вместе с острыми предметами, в том числе и с И., отчего у ведьмы начинались сильные боли. И., воткнутую незаметно в рыболовную сеть, польские поморы признавали за причину неудачного лова. Ср. также словац. название болезни скота — *ihlica* (*Kála*).

Сходные действия совершались в любовной магии: тот, кто хотел сохранить любовь женщины, находил змею, продевал И. с ниткой сквозь ее глаза, произнося при этом заговор, потом делал из жира змеи свечку (рус.). Девушка, которая хотела «присушить» к себе парня, должна была в полночь вбить новую И. в березу и произнести заговор (рязан.). Сербские девушки, покаявая иголкой подушку, приговаривали: «Колю не подушку, колю своему суженому в глаза, под глаза, в чело, под чело, в сердце, под сердце... чтобы не мог ни есть, ни спать, пока ко мне не придет, чтобы мы поговорили, чтобы мы обручились» (Гимок — Треб.ПДСК:28).

И. могла использоваться для распознавания ведьм Белорусы в купальскую ночь варили на огне из осиновых дров цедилку для молока, в которую было воткнуто несколько булавок, или завязывали в нее И. булавки, спицы, колючки и острые камни, отчего у ведьмы начинались колики во всем теле; втыкали в цедилку дсвятъ И. с обломанными ушками (полес.). Считалось, что после этого ведьма обязательно придет что-либо одолжить. Поляки подобным образом поступали в день св. Люциии (13.XII), когда на осиновых дровах кипятили завернутые в полотно И. и булавки, купленные на мелкие деньги, ожидая появления ведьмы (жешув.).

С помощью И. можно было а за щ и титься от ведьм, нападавших на того, кто решал распознать их во время рождественской службы. Убегая раньше всех из костела, он сыпал за собой И. (ведьма должна была сначала пролезть через все игольные ушки) или мак, зерно, песок (которые ведьме надо было собрать) (словац.). Для того, чтобы обезвредить колдуна, достаточно проткнуть его одежду И., а если после этого воткнуть И. в дверь, то он не сможет выйти или выйдет, не навредив дому (рус. тамбов.). Так же уличали колдунью, вошедшую в дом на Ивана Постного (29.VIII), в Забайкалье. В Поволжье с той же целью на свадьбе втыкали И. в косяк двери.

И., воткнутые в одежду, служили оберегом от всякого зла и нечистой силы. От порчи и сглаза русские носили И. при себе, втыкали И. или булавку в одежду ребенка, иногда брали для этого новую И. (забайкал.). И. с ниткой (полес.); две И. скрещивали на груди (рус., укр.). По верованиям белорусов, человека, бродящего у воды на Русальной неделе, могут зачекотать до смерти русалки, поэтому он должен иметь в одежде И. и булавки, которыми во время нападения русалок, ему следовало уколоть одну или две из них, тогда все они сразу бросятся в воду (витеб.). Чтобы не сглазнили работу, в Полесье И. втыкали в стену, на которой сновали, в полные веретено и клубки ниток, когда шли сновать в чужой дом, в полотно во время тканья. Поляки верили, что И., купленную на найденные деньги, надо носить в шапке, так как она приносит счастье. В Великопольше использовали в магических целях И., которой шили особую одежду для покойника: ее клали в посевное зерно, чтобы воробы не клевали посевов, втыкали в хлеб, чтобы то вредоносное существо, которое хлеб съест, больше не вредило.

Как оберег И. использовалась во всех опасных ситуациях, например, при рождении ребенка, на свадьбе, на похоронах, а также во время болезни и ради охраны скота.

В родинном обряде женщины, посещавшие роженицу и новорожденного, приходили тайком, а в подол своей рубашки втыкали И., чтобы не принести в дом болезни и порчу (бел.). Саму роженицу оберегали, втыкая И. в край занавески, за которой стояла ее кровать (морав.), или в одежду —

острием вверх, — когда ей необходимо было выйти за границы двора (пол.).

Чтобы ребенка не испортили и не подменили злые духи, поляки на М азу рах и в Вармии клали И. под постель новорожденного; русские от сглаза втыкали И. или булавку ребенку в рубашечку. Обычай подмадывать И. и др. острые металлические предметы под подушку ребенка от бессонницы имеет о.-слав. распространение. В Полесье от ночниц и злых дуков ставили под колыбелью миску с водой, в которую помещали три И. или шпильки, веретено и нож. Русины в Хелмском воев. лечили бессонницу тем, что клали под подушку ребенку И. с клубком ниток, а также булку, и сыпали мак. Если новорожденный не брал груди, то мать или Др. близкая женщина троекратно проводила по губам ребенка И. с ниткой, иногда слегка укалывала и произносила формулу угрозы (бел. витеб.).

Общераспространенным оберегом на свадьбе были булавки и И., иногда без ушек, с красной ниткой или новые, воткнутые острием вверх в одежду молодых, часто крестообразно (рус., бел., полес.). И. с ниткой втыкали в пробку баклаги с ракией, с которой ходили приглашать гостей на свадьбу (вост. Сербия). При приезде молодых домой И. втыкали в пол, чтобы колдунья не насадила «килу» (не напустила болезнь) (рус. разан.); булавками обильно унизывался «банник» узел с едой для новобрачных, который они раскрывали после первой бани, причем булавки раздавали участникам свадебного пира, и те хранили их как амулет (архангел.). Польской невесте подруги на девичнике заплетали косу, вплетая в нее множество И. и булавок (Куявля).

У болгар считалось, что до трех недель после свадьбы две молодухи не должны встречаться, особенно взглядами, чтобы не повредить друг другу; если же встреча происходила, то женщины обменивались И. или др. железными предметами (пирин.).

В похоронном обряде с помощью И. оберегали покойников: втыкали в одежду умершего, клали в гроб (вост.-слав., словац.). Острие И. во время шитья похоронной одежды должно быть направлено от шьющего к покойнику. Чтобы умерший в «некрещеные дни» (т. е. от Рождества до Крещения) не стал вампиром, его кололи И.

или шипами боярышника (Александрское Поморавье); чтобы покойник не стал «ходячим», сербы кололи И. (или терном, ножом) ему в лицо, ухо, шею, живот (вост. Сербия, Краина), а польские цыгане клали ему под язык две булавки. И. без ушка втыкали в холку лошади, везущей покойника в церковь, дабы она не спотыкалась (с.-рус.). В Болгарии И. с красной ниткой втыкали в белый платок, вывешенный на дверях дома, где лежит умерший, что облегчало ему дорогу на «тот свет».

Оберег скота. При первом выгоне скота на пастбище брали с собой завернутые в цедилку для молока необходимые магические и апотропейные предметы, среди которых была и И. (села Сврлига, вост.-серб.). От слеза и порчи прикрепляли И. к хвосту или к рогам коровы (полес.), вплетали в гриву коня (бел.), вбивали в рог коровы, у которой ведьма отбирает молоко (пол., мазур.); пропускали молоко испорченной коровы через цедилку с девятью (наи тремя) воткнутыми в нее И.; ставили на ночь подойник с девятью И. на улицу, а потом водой из него обмывали корове вымя; втыкали И. в сбитое из этого молока масло (полес.). Ср. бел. поверье: когда масло долго не сбивается, то нужно бросить в маслобойку И.

В лечебной практике И. часто использовались для остановки кровотечения, а также для приготовления питья от «дури» и бешенства (бел.), от «колотья» и ломоты (чеш., гуцул.), от чирьев (рус. архангел.) и воддырей (чсп.), от глазных болезней. Чтобы вылечить «куруную слепоту», надо было посмотреть на восток сиводь ушко освященной на Пасху И. или на восходе солнца вдеть нитку в И. через ворота (укр.). Чтобы избавиться от желтухи, с заговором проливали воду через три И. от трех невесток из одной семьи (серб.). От лишая знахарка обводила трижды вокруг этого места «мертвецкой» И. (серб.) или водила И. накрест (рус. волгоград.). В старину лечили болезни (напр., детский испуг) с помощью окуривания колющими растениями (чертополохом, шиповником и др.). иголки которых отпугивали злые силы.

И. в гаданиях. На святки девушки запекали И. в хлеб, и если она уколет девице язык — к замужеству (рус.). Для того, чтобы вызвать вещий сон, девушки вдевали нитку, держа И. вниз ушком, и

втыкали ее на ночь в рубашку. В Сибири (сургут.) перед Новым годом старались при лунном свете вдеть самую тонкую нитку в самую тонкую И., и если удавалось это сделать сразу, то свадьба ожидалась в этом же году, если нет — то через столько лет, сколько попыток девушке для этого потребовалось. Трясли в жестяной посудине с водой И., и по издаваемым ею звукам старались определить имя суженого. В Болгарии перед **Ивановым** днем (24.VI) девушки собирали кольца в тарелку с водой, куда клали немного овса, И. или нож, и если наутро И. заржавеет, то считали, что самая видная девушка выйдет замуж в течение года.

И. является символом женщины и женских работ: ее клали новорожденной девочке в корыто при первом купании, чтобы она была хорошей хозяйкой, хорошо шила (слобод.; Подолье; лемковско-бойков. пограничье). Плаценту новорожденной девочки закапывали вместе с И. и др. магическими предметами (полес. гомел.). Сербы считали, что И. в одежде невесты или И., воткнутая в порог комнаты новобрачных, могла быть причиной рождения исключительно девочек. Поэтому невеста, желавшая родить первым мальчика, не брала среди вещей своего приданого ни И., ни ножниц. **Наоборот**, при отеле скота специально лтыкали И. в том месте, где отелилась корова-первоотенка, чтобы она «все телила телок» (смолен.).

Мотивировки запретов на работу с И. различались в соответствии с временем года: зимой, на святки, говорили, что нельзя шить, иначе будешь колоть глаза умершим родителям, летом — что пшеница будет колоть глаза (серб.), птицы будут клевать клевать посея (серб., Чачак), приплод скота родится слепой (полес.). На Благовещение (25.III) не шили и вообще не смотрели на острые предметы ради защиты от змей (рус. шологод., босний., полес.); если же женщина работала накануне с острыми предметами, то ей следовало положить И., ножницы и т. п. под камень (Сврлиг). В день первого выгона скота женщины, исполнявшие ритуальные функции, не работали по дому; чтобы снять этот запрет, им следовало три раза ударить И. о камень, а потом положить ее под камень, говоря: «Змея ползет под камень, а не на меня»; в др. селах втыкали И. в каравай, приносимый с собой (Сврлиг).

Сербки с р-не Джаловицы. наоборот, брали в руки И. на Годорицу (в 1-ю неделю Великого поста), «чтобы колоть змеям глаза». Осенью, на Введение (21.XI), нарушение запретов на использование острых предметов грозило скоту гибелью от острых зубов диких зверей. Ср. Шить.

Особыми действиями обставлялось одалживание И. Считалось, что давая И. или булавку, надо сначала слегка уколоть того, кому ее даешь, иначе можно поессориться (в.-слав.), что надо сначала вдеть в И. длинную нитку, а не давать ее «голую» (полес.). У сербов Чачка отмечен запрет давать взанмы И. в понедельник.

Запреты красть И. Белорусы верили, что тех, кто крал иголки, на «том свете» испытывали: если его душа не пролезет сквозь игольное ушко, то она останется мучиться в аду до тех пор, пока не истончится до нитки (витеб.). Украинцы говорили: если будешь красть И., то на «том счете» черти будут прогонять тебя через игольное ушко (перемыслав.).

Лит.: КОО 1240; Ар.ПВ 3:131-132; Зел. ВЭ:347; Зел.ОРМ:212; Даль ПРН:930; Влад. НА:71; РДС:59,269,269,270; Члн.ЗК:37; Макс. ПИК:20,48,73; Бол.КСЭ:98; Бурц.ОВСК 2:186; 3:10,11; Почеб.НССП 1:26; ЖС 1890/1:121; ТОРП:110,112,215; ТРМ:6,28,125; Масл. КОВО:37,91,96; Авд.ЗРБ:142; СРНГ 2:95; Невлен.НОСК:132,133; КДК:158; ЭО 1899/1-2:317; Журав.ДС:32,36; Наум.ЭД:226; СК 2:106; Шух.Г 4:11; ПА; ПЭС:237; СВФ:95; 353; Гринч.ЭМЧ 2:27,31; Марк.ОПК:19; Чуб. ГЭСЭ:108; УНВ:427; Крам.БЗРС:129; Никиф.ППП:24,25,80,81,92,152,248-249,295; Шейн МИБЯ 3:289,495-496; Ром.БС 8:465; Мил. KLS:310; Koll. DW 3:264; Кар.ОЗД:13; Сул. ZOW:63,84; KLV:183,476; Вар. KUW:70, 248; Вieg. MD:174,303; Falk. PLB:73,79; Znam. PMWR:17,31; EAS; Suml.SP:5-6; Vác. VO:70, 127; CL 1895/4:343; SCS; Ном. 3:13; Грнд. С.: 181; ELKS:314; Ном. RZL:39; Сл.:146,158, 165; Слр. TZL:44; ZalcV:102; Kalal; Геров 6: 276; Шинк. ИИ:333; Пир.:407; Гап.Е:47; СД 1: 185,462; СбНУ 9:43; Трех.ПДСК:28,57; Мил. ЖСС:217,270,326; Петр. КИС 1:126,255,266, 267; ГЕМБ 1931/6:36; ZNJO 26/1:146; Плут. ДР; ЖС 1996/4:40,41; 1998/1:16,30; ТезБЧ 1:103.

М. М. Валенцова

ИГНАТИЙ (Богоносец) — христианский святой, ученик евангелиста Иоанна; день его памяти отмечается 20.XII/2.I преимущественно юж. славянами. В этот день имя св. И. фигурирует в ритуальных поздравлениях и связывается с общим благополучием семейства, с приплодом животных и птиц, с хорошим урожаем: в.-серб. *Добро jutro. Богоносево. пиличичи. жагачичи...* [Доброе утро, Богоносец, дыпаята, ягяята...] (МДАБЯ, Заглавак); ю.-з.-болг. *Пофалил се дедо Игнат с мет и масло...* [Похвалился дед И. медом и маслом...] (РКС, № 130) и т. п.

День св. И. (болг. *Игнажден, Игнажден, Игнатя, серб. Игнатов дан* и др.), подобно предшествующим зимним праздникам (день св. Андрея, день св. Варвары), предвещает или открывает рождественско-новогоднюю обрядность, может служить началом отсчета нового года (ср. болг. названия праздника *Млада година, Млад ден. Нов ден*) и увеличения дневного времени. С этого дня во многих ю.-слав. регионах начинаются подготовка к Рождеству: собираются дружные колядников (см. Колядованне), заготавливается и возлагается на очаг бадняк, выпекается ритуальный хлеб к Сочельнику, закаливается снесья и др. День св. И. — первый праздник свт. очно-новогоднего цикла (ср. его серб., черногор. названия *Мали Божий, Праи Божий*), когда совершается встреча первого гостя (см. Палачник), первая ритуальная трапеза с окуриванием (ср. в.-болг. *първа каденя вечеря*). Эти и др. продуцирующие магические действия впоследствии повторяются при праздновании Сочельника, Рождества и Крещения. Различные компоненты дня св. И. (гадаения, «запугивание» фруктовых деревьев, обходы ряженных и др.) могут варьировать в своей временной приуроченности в рамках святочного и шире — зимнего календарного цикла юж. славян.

Семантика начала года обуславливает ориентирующую направленность обрядовых актов дня св. И. Чтобы наступающий год был успешным, счастливым, здоровым, каждая хозяйка старалась, чтобы челнок и веретено были обильно обмотаны пряжей, а хлеб на столе обязательно должен быть «начатым» (болг.-трин.). В Македонии дети обходили дома, неся в руках солому, сено, колосья пшеницы и кукурузу, раздавали их «для счастья». В день св. И. стараются из-

бавиться от всего старого — подметают в доме, вычищают печи и вместе с метлой выбрасывают мусор в реку, чтобы год прошел гладко, как «по воде», чтобы все плохое унесло течением. Этот день на юге Болгарии считался последним для выплаты долгов уходящего года (пловдив., пирин.).

В вост. Славонии, центр., вост. Сербии и вост. Болгарии И. день — это праздник преимущественно птицеводческий (в.-серб. *косошници Божић*, *косошњи Божић* «куриное Рождество», славон. *косошњи бадњак* «птичий Сочельник», востод. *живински Божић* «птичье Рождество», в.-болг. *Пилиден*, *Клокшден* «куриный день»), отмечаемый для плодovitости, здоровья кур и для того, чтобы умилостивить духов их болезни (Марин. ИП 2:95). Множество ритуальных действий совершается в доме: чтобы куры не разбежались, их кормят в кругу из веревки или пояса (в.-серб., черногор., в.-болг.); чтобы несли больше яиц, осыпают зерном куриные гнезда и насесты (воевод.), а в полот подкладывают соломы, оставшейся после обрядовой трапезы. Чтобы яйца были большие и красивые, готовят на ужин крупные фаршированные перцы, а кур кормят красным перцем и закваской (пловдив.). Заботятся и о вылаупывании цыплят в грядущем году: накануне И. дня раньше ложатся спать, чтобы раньше появлялся выводок, а утром долго не встают — чтобы наседки сидели на яйцах (добрудж.). Чтобы яйца не оказались без желтка, в Македонии на св. И. домашние стараются не кричать друг на друга; на крик кого-либо следует отвечать: «Муџи код тебе, а пџи код мене!» [Болтуны у тебя, а цыплята у меня!] (Фил.СК:370). В Пловд. кр. к этому дню спешат намотать всю пряжу, чтобы все цыплята вылупились, а в некоторых селах, наоборот, разматывают, чтобы куры лучше неслись.

Птицеводческую направленность имеет отчасти и ритуал встречи первого посетителя дома (серб. шумад., болевац. *косошници* *положажник*, срем. *косошници* *Радовш*), который на большей части Болгарии чаще всего исполняется в день св. И., а в Сербии и в зап. Болгарии, кроме того, повторяется на Рождество и Новый год. Рано утром хозяин или хозяйка входит в дом с веточкой (*пџе* «цыпленок» — в.-серб.), вносит дрова и щепки, бросает их в очаг и высказывает бла-

гопожелания. Известна и практика приглашения человека (в.-серб. *пџичар*), у которого «ведется» домашняя птица или прошлогоднее посещение которого принесло удачу (серб., болг.). В окрестностях Сврлига следят, чтобы в дом не вошел человек с какими-либо физическими недостатками, иначе цыплята также будут уродливы. В зависимости от пола полазника загадывают, петушки или курочки будут выводиться в грядущем году (болг. пловд.). Гость должен посидеть, скрестив ноги, и изображать наседку, имитируя ее кудахтанье (см. Звукотражание) и «кляя» грецкие орехи, пшеницу, сухофрукты, которыми осыпает его хозяйка. Полазника угощают ракией, чтобы пила наседка (болг. добрудж.). В день св. И. стараются не выходить из дома (чтобы не разбежались куры, чтобы не лишиться благополучия и не принести неудачу другим), не разрешается также входить в дом с пустыми руками (Странджа), разговаривать с посторонними (Самоков), колядующие дети держатся тесной группой, чтобы не разбежались цыплята (в.-серб., Буджак), и т. д.

Ряд магических действий дня св. И. направлен на то, чтобы обеспечить приплод скота, его здоровье и защиту от диких зверей. В Банате и других областях вост. Сербии в день св. И. резали свинью, ее сало сохраняли до дня св. Георгия и натирали им скот перед выгоном в поле. В Страндже хозяйка мазала глиной стены, чтобы ягнята и козлята были жирными. В зап. Болгарии на пол бросают орехи, дети спешат их собрать, чтобы ягнята были резвыми. В Боке Которской (Черногория) в день св. И. невеста выносит специальный хлеб для чабана; тот слегка надкусывает его и жемлет, чтобы дикий зверь также лишь «надкусывал», а не загрызал скот (Влак. НБОК:349). В Пловд. кр., чтобы уберечь скот от волков, не прядут и не выбрасывают пепел (*цџинџика пепел*), оставшийся после трапезы.

В некоторых областях Болгарии в день св. И. уделяют внимание и пчеловодству: мужчины стреляют из ружей для лучшего роения пчел, весь день в доме горит восковая свеча — она «помогает» пчелам (редоп., Пештера).

Обрядность дня св. И. связана с выпечкой хлеба в. В с.-вост. Болгарии в день св. И. начинается ритуал «сохранения за-

кваскни» (*квасене, павене квас*). Девушки и молодые женщины собираются в одном доме, где первая и последняя дочери в семье, стоя спиной к деже, замешивают тесто. В течение двенадцати ночей тесто охраняют, не спят, танцуют хоро. На **Новый** год делают закваску между участницами обряда и берегут ее весь год ~ от сглаза, для **здоровья** и любовной магии (БМ:167).

В день св. И. хлеб не должна месить девушка, поскольку, если она выйдет замуж, унесет из дома благополучие (софий.). Замешивающая хлеб женщина тянет за уши всех детей в доме, чтобы они росли (сербы Косова). Тесту приписываются целебные и отгонные свойства: небольшую булочку, не выпекая, высушивают и оставляют для лечения людей и домашних животных (ю.-зап. Болгария), македонцы мажут тестом или жидкой кашей кресты на дверях домов, особенно там, где есть беременные женщины.

Караван (болг. *Игнашка пита, Игнашки кравай*), украшенные просвирками, предназначаются для Богородицы (их оставляют до Рождества), для «деда Игната» (их скармливают скоту), для раздачи ползанику и чабанам. Большой каравай разламывается для домашних (или каждому дают по калачику), — этот хлеб необходимо съесть вместе с кувей и медом «для здоровья».

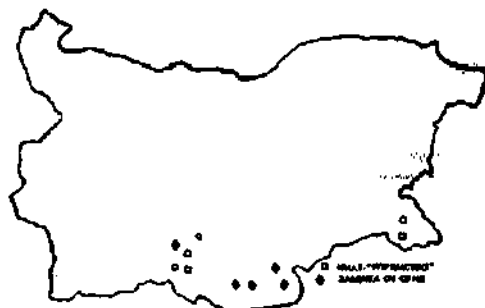
Обрядность дня св. И. в вост. **Сербия** и Болгарии (особенно в ю.-вост. областях) раскрывает элементы культа Богородицы, которая, согласно апокрифическому преданию, начав в этот день испытывать родовые муки, надела черную рубаху (ср. названия дня св. И. *Черноризата* — странж.). Со дня св. И. до Рождества (болг. *лехушето, игнашка неделя*) или до св. Саввы (в.-серб. *бабини дни*) девушки и молодые замужние женщины (особенно беременные) не выполняют домашних работ, выпекают и раздают в честь Девы Марии хлеб или вареную пшеницу на просвирках, чтобы избежать мук при родах, произвести на свет здоровых детей и не заболеть после-родовой болезнью *бабце*. Свечу, горевшую на хлебе в день св. И., возжигают во время родов, надеясь на помощь Богородицы (в.-болг., *Жеравна*).

В ряде ю.-слав. областей день св. И. осмысливается как **недобрый**, «тяжелый» день: чтобы не заболеть, запрещается ткать, прясть, стирать (болг. пирин.). Считается,

что в этот день ведьмы занимаются колдовством, поэтому **возбраняется** давать взаимно что-либо, иначе не будет вестись домашняя птица (серб. Банат, макед.).

Этот день также знаменует начало опасного **периода**, когда активизируется нечистая сила (*валолски дни* — в селах Тимока, Заглавак). См. **Святки**. В юж. Банате и окр. Заечара, в Габрово верили, что с этого дня демоны проникают в дом через дымоход, и во **набегание** опасности опоясывали стол цепью, которую не снимали до третьего дня Рождества. В некоторых селах Баната от дня св. И. до Рождества кровью зарезанной свиньи мазали стены домов, чтобы защититься от вампиров. В вост. Болгарии считалось, что после заклания свиньи начинают бродить **караконджулы**. В Лесковацкой Мораве от дня св. И. до Рождества совершались обходы ряженных колядчиков, изображавших борьбу с нечистой силой и якобы выгонявших *караконджури* и *омаје* из домов. В с.-вост. Болгарии женщины посыпают пепел вокруг домов, чтобы прогнать *мамниг* (добрудж.). Если на неделе, на которую пришелся день св. И., родится или будет зачат ребенок, он будет обладать способностью видеть духов и демонов (болг. пазардж.).

Со дня св. И. начинались святочные **гадания**. В ресавских селах (Сербия) домочадцы смотрели на тень от свечи: тень человека без головы предвещала смерть в течение года. Гадали также о предстоящей зиме — по селезенке заколотой свиньи (болг. пирин.), об урожае — по горению углей (болг. добрудж.) и о приплоде птиц — по треску **кукуруаных** зерен в огне (болг. добрич.)



Локальные культы св. Игнатия в Болгарии.
Сост. А. А. Плотникова, И. А. Седанова

или грецким орехам (в. серб.). В Родопах девушки гадали о замужестве (см. Гадания, Подблюдные песни), а чтобы приснился суженый, под подушку на ночь клали пшеницу или первый кусок хлеба.

Некоторые локальные культы св. И. в болг. традиции (см. карту) обусловлены народной этимологией имени И. В зап. и ср. Родопах, в Страндже св. И. почитается как повелитель огня (*Игнян-огнян*, ср. также лат. ignis 'огонь'), и запреты на работу объясняются желанием уберечь людей, животных, хозяйство и посевы от пожаров. Св. И. на юге и западе Болгарии ассоциируется с упрямством (по созвучию со словом *имал* 'упрямый, своенравный'), непослушанием, неподатливостью, и если не почитать И., он будет вредить людям, делать все наперекор. Утром ударяют кизилевым прутиком каждого члена семьи со словами: «Упрямство со двора, Игнат на двор» и стараются не ссориться. Заболевший в этот день человек будет долго болеть (Странджа).

Лит.: Плотникова // ТезМУ:69-72; МДАБЯ; Бюл. ГОСВ.34-37; ГЕМБ 1966/28-29-193; Грв.СОСВ:77-79; Петл.КИС 1:203-204; ГЕМС 1960/1:137; Фид.СК:370-371; РКС; АЦР; КОО 1241-242,269-270.287; Марин.ИП 1381; 2:95-98; Конст.ЖМД:459; СБНУ 10/1894:3 (о.п.); 1958/49:719,1963/50:238; ИССФ 1931/7:217; ИССФ 1948/8-9:205-206; Пир.:424; Доб.:303; Соф.:235-236; Странджа:310-311; Арн.БНП:24-27; Плов.:246-247; Род.:86-87; БМ.166-167.

Л. А. Плотникова, И. А. Ссаджова

ИГРА СОЛНЦА — известное всем славянам верование, согласно которому в дни больших праздников (обычно один или два раза в год) солнце на восходе (редко также на закате) переливается разными цветами или подпрыгивает, мигает, останавливается и т. п. Чаще всего об этом явлении говорят; солнце *играет* или скачет; в отдельных традициях также *купаются, прыгает, танцует, пляшет, гуляет, дрожит, трепещет, сдвигается, мечется, разбегается, двоится, радуется, веселится, вертится, кружится, кланяется, меняется, цветет, красуется; до венца идет* (полес.), *идет за снегом*

(болг. странджан.) и т. п. Выбор термина нередко мотивируется названием или символической прелестью: на *Купалу* солнце *купаются*, на *Воздвижение* — *сдвигается*, на *Пасху* или *Рождество* — *радуется* (полес.).

По представлениям русских крестьян, «в те дни восходящее солнце то покажется из-за края небесного, то опять за ним спрячется, то выдвинет кверху, то книзу опустится, то заблещет цветами алыми, белыми, лазоревыми, то воссияет во всей славе своей так, что никакому глазу глядеть на него невозможно» (П. А. Мельников-Печерский. В лесах. Кн. 2. М., 1989:359). Близки к этому и описания И. с., даваемые полешуками, ср. «На Великден сонца меняща, купаща, разпыми цветами блискае — и зелеными, и *вншнѣвуми*, я навек рано *ѳубегю* на Паску» (ПА, Стодоличи Гомельск. обл.). Жители некоторых районов Болгарии считают, что утром в Иванов день на небе появляются три солнца, из которых только среднее «*наше*», а остальные — его братья — светят в другое время и над другими землями (Пазарджик. ЕБ 3:37). Сербы верят, что солнце в этот день трижды останавливается (СМР:281). В Полесье, на Карпатах и в Польше об И. с. говорят «солнце *купаются*», сближая глагол с эпитетом святого (Иван *Купала*), а в Болгарии этому мифопоэтическому сближению соответствует верование о том, что в Иванов день солнце купаётся в реках и источниках, после чего пускается в обратный путь, к зиме (ЕБ 3:37). По представлениям кашубов, в некоторые праздники, особенно на Пасху, в восходящем солнце можно увидеть скачущего барашка (*Sychta SGK 5:84*), ср. библейский мотив пасхального агнца. У крестьян Новгородской губ. бытовало верование, что на Пасху, когда солнце от радости прыгает, от него отрываются камни и падают на землю, углубляясь аршина на два (ГА, № 678).

По некоторым поверьям, И. с. не каждому дано увидеть: это явление открывается только праведному человеку или предвещает нечто важное, может предсказывать скорую смерть и т. п. (полес.), его можно наблюдать только с помощью особых приемов, напр., через решето, стоя на пороге дома (словен.), через щель (полес.) и т. п. В Орловской губ. говорили: «Это надо красную рубашку надеть да и стать с зеркалом, а так разве увидишь?» (Лепер:36).

Мотив И. с. отражен в украинских и белорусских купальских песнях: «Грало солнычко на Ивана», «Проти Ивана сонце играло», «Рано на Ивана сонце играло» и т. д.

Календарная приуроченность И. с. различна в разных регионах. В большинстве случаев это явление связывается с праздником **Ивана Купалы**. В ю.-слав. календаре это практически единственный день, когда, по верованиям болгар, македонцев, хорватов и словенцев, можно наблюдать И. с., у сербов представление об И. с. вообще не имеет широкого распространения. Среди вост. славян прежде всего белорусы относят И. с. к дню Ивана Купалы; в украинском ареале этот день считается лишь одним из нескольких праздников (Пасха, Благовещение, Воздвижение и др.), когда «солнце играет». Второй по распространенности датой И. с. является первый день Пасхи, к которому может быть приурочена И. с. у всех вост. славян, а также у поляков, кашубов и словаков. Русские, наряду с Пасхой, относят это явление к Петрову дню (гл. обр. южновеликорусы) и Благовещению. Сравнительно редко среди таких дней называется Троица (у поляков и словенцев), еще реже Рождество (у поляков), Богоявление (у русских), Варфоломей (у македонцев) и др. Наконец, по польским и полес. представлениям, И. с. можно увидеть также на свадьбе, иногда в воскресенье.

«Карауление солнца» — обычай встречать восход солнца и наблюдать его игру в дни больших праздников, в большей или меньшей степени ритуализованный. У русских, гл. обр. в ю.-рус. областях, это был развитый обряд, исполнявшийся молодежью в канун Петрова дня (29.VI) и представлявший собой род ритуальных бесчинств молодежи. В Новосильском и Малоархангельском уездах Орловской губ. группы молодежи таскали телеги, бочки, рабочий инвентарь, вытаскивали все это на дорогу, строили баррикады или забрасывали украденные вещи в овраг, в реку и т. п.; крали вывешенные для сушки холсты и мотки ниток, оплетали нитками деревья и постройки, пересоразживая дорогу; утром хозяева все это разбирали по домам, ворча и ругая молодежь за баловство. В некоторых селах в эту ночь хозяйки «зоровали» — белили холсты и караулили их; в других — делали круг из борон, поставленных зубьями наружу, и, сидя внутри круга,

ждали восхода солнца. Всю ночь плясали, пели, били в косы, аккомпанируя пению. На рассвете, увидев игру солнца, расходились по домам. Иногда этот обычай имел целью отогнать от села русалок. В Калужской губ. ритуал назывался «загонять солнце»: в городе Медыни на Петров день молодые мещане шли ночевать в лес, взяв с собой котелок гречневой крупы, из коей варили кашу и ждали восхода солнца (ЗельОРАГО 2:587). Кое-где солнце караулили девушки, собравшись на высоком месте и разложив огонь, вокруг которого пели и плясали.

В Белоруссии подобный обряд совершался в купальскую ночь. В Витебской губ. верили, что увидеть И. с. может только тот, кто провел без сна эту ночь (Никиф.ПШ:251).

Во многих великорус. регионах обычай караулить солнце не связан с бесчинствами. В Тульской губ. крестьяне накануне Петрова дня в праздничных нарядах шли перед рассветом на высокий холм и там ожидали зрелища восходящего солнца. Взялись на высокие места (холмы, крыши, заборы, колокольни и т. п.), чтобы встретить солнце, и в других регионах, где обычай был приурочен к иным датам. На Псковщине наблюдали И. с. в первый день Пасхи, причем считали, что кто дольше сможет смотреть на сияние солнца, тот дольше проживет. Болгары, наблюдая И. с., старались увидеть свою тень — это сулило здоровье и счастье. В Пиринском крае молодежь (в нек. селах только женщины и дети), украсив себя купальскими венками, караулили солнце, водили хороводы и пели песни. В Родопях рано утром в Иванов день все шли на высокие холмы и наблюдали восход солнца.

В Верхней Силезии к Иванову дню девушки пекли пирожки, называемые «słończka», выходили с ними на заре в поле и, положив их на чистом белом платке, плясали и пели: «graj, słońce, graj, tutaj twoi słończka» [Играй, солнце, играй, тут твои солнышки]; встретив солнце, делились пирожками.

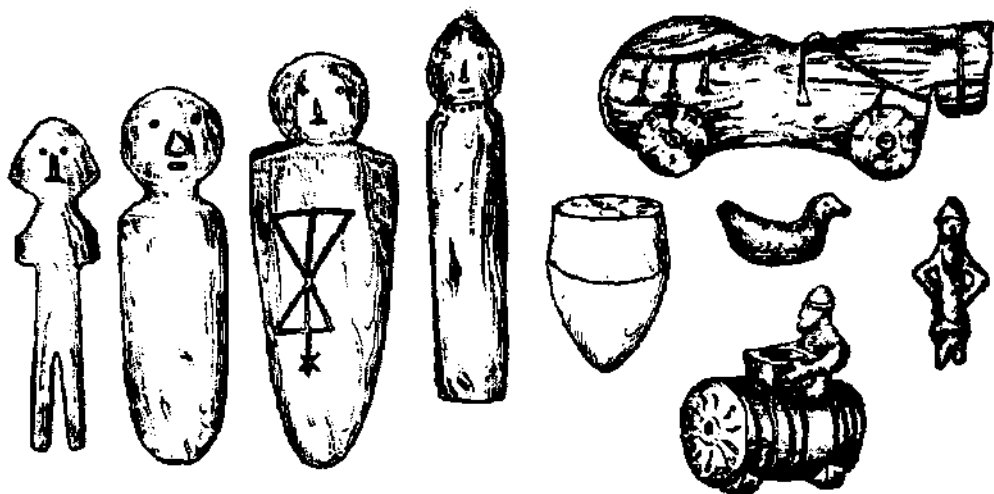
Лит.: Лепер В. Р. Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этн. 1928/2: 32—64; Петрова В. Мифология «солнца» // ВВ 1927/4; Толстая // СБФ.86-8—11: БМ:335; EL'KS 2:153; Cavaz.GD²:109; Mod.VUOS 2: 336,—SSSL1/I:123—124.

ИГРУШКА — в народной культуре миниатюрное воспроизведение в глинне, дереве, соломе, текстиле и других материалах антропоморфных и зооморфных прообразов, предметов быта, а также самостоятельные игровые абстрактные предметы (погремушки, мячики и т. п.).

Полагают, что И. — результат профанизации некоторых **сакрально-ритуальных** предметов дохристианской эпохи, таких как глиняные фигурки женщин и животных, обнаруженные археологами в сакральных, жертвенных местах — утлы жилища, очаг, печи для хлеба, святилища, погребения. Такие игрушки **датируются** VI—IX вв. (вост. славяне, Великая Моравия). Свистульки известны с X в.

на протяжении столетий. Жанровые сцены появляются с XVII в. (Москва).

Функция И.: игровая, магическая, воспитательно-образовательная. И. также служила украшением жилища. У вост. славян повсеместно было принято класть И. как оберег в люльку с младенцем (чаще всего клали глиняную птичку, иногда мальчикам — игрушечные модели «мужских» предметов — лук со стрелами и т. п., девочкам — куклу; ср. обычай класть И. в гроб детям). И. как оберег **выставляли** на окне лицом на улицу. Оберегом жилища на Русском Севере были щепные птицы, контактировавшие с голубем — христианским символом Св. Духа. Известны аналогии (в виде детской И.) у поляков, словаков, моравян.



Древнерусские игрушки (XI—XIV вв.):
куклы, коник, кубарь, птичка, человеческая фигурка, «исодовоз»

Основные **изобразительные** мотивы игрушек — конь, женщина, птица. Распространены также изображения медведя, козла, барана, гуся, утки, петуха. В Древней Руси и позднее большое распространение получил мотив **всадника**. Иногда встречается изображение женщины, из тела которой выступают ветки дерева или **животные** и птицы.

В орнаменте используются полосы, круги, кресты, овалы, точки, звезды, волнистые и прямые линии, растительные мотивы. Способы и приемы изготовления игрушки, ее основные образы существенно не менялись

Абстрактные И. — разного рода **погремушки, шаркунки, трещотки** — до нач. XX в. сохраняли свои магические функции: резким и сухим звуком отпугивали от ребенка злые силы. В пинежском заговоре И. придавалась функция предметов, переманивающих на себя хворь. Считалось (Тульская обл.), что достаточно пошвыстеть в глиняную свистульку и сказать: «Пусть порча перейдет на того, кто ее послал», и ты выздоровеешь, а тот человек заболеет. В Вятке в нач. XIX в. был известен праздник «Свистунья» («Свистопляска»), когда несколько

жей ранней весной дети и взрослые свистели в глиняные зооморфные свистульки, шумели, смеялись, веселились.

Глиняные И. — самые ранние из сохранившихся (о сакральности гончарного ремесла см. в ст. Гончар). В древнем Киеве, в Москве XII—XVII вв. и др. городах в гончарных слободах найдены остатки И. в виде медведя, коника, птицы. Изготовление И. было побочной ветвью гончарного промысла и лишь в конце XIX — первой половине XX в. в некоторых местах превратилось в самостоятельный промысел. В глиняной И. особо выделяется *свистулька* как предмет, сочетающий в себе пластику и звук. В XIX в. их изготавливали в сельской местности почти повсеместно. Свистульки высоких тонов называются *свистками*, *свистунами*, *дудками*. В д. Хлуднево (Калужская обл.) делали *гудухи* — свистульки низких тонов. Там же лепили *погремушки-зрелатухи*, в которые замурованы камушки и шарики. Массовое изготовление И. часто приурочивалось к аграрным праздникам (сезон жатва, сбор урожая, *Егорьев день*). В изображении женских фигур всегда соблюдалась фронтальность, у животных и птиц — профильность. Изображения часто носят условный характер, что затрудняет идентификацию зооморфного мотива. Женские фигурки назывались *баба*, *барыня*, в слободе Б. Гончары (Тула) — *князьки*.

Промыслы глиняной игрушки делятся на мужские и женские, лишь иногда встречаются смешанные. Кое-где игрушки делали семейно: мужчины лепили, а женщины красили.

Расцвет глиняной игрушки как вида народного искусства приходится на 1900—1920 и 1960—1970 годы. Выделяются центры изготовления традиционной игрушки, каждый из которых обладает своей спецификой: Калужское, Вельск, Сусанинский р-н Костромской обл., *Вырково*, Александрово-Прасковинка и Демидово Рязанской обл., Филимоново Тульской обл., Хлуднево Калужской обл., Кожила и Суджа Курской обл., Абащево Пензенской обл., Романово Липецкой обл., Плещково Орловской обл., Старый Оскол Белгородской обл., Карачун и Мглин Воронежской обл., жбанниковская игрушка Нижегородской обл., дымковская игрушка г. Вятки и др.

Деревянная И. распространена прежде всего на Русском Севере, где сохранила ар-

хаические черты. Название северной игрушки, схематически изображающей женскую фигуру (*пайка*), соответствует чеш. *panenka* (кукла, девочка) и пол. *panienka* (барышня). На Севере также широко распространены игрушечные деревянные кони: как отдельные фигуры разных размеров, так и кони-каталки на колесиках. Простая плотницкая игрушка представляет собой весьма схематичное зооморфное изображение. Специальные промыслы деревянной И., рассчитанные на широкую продажу, возникли в конце XIX — середине XX в. в Нижегородской обл. в районах со старообрядческим населением (Семенов, Федосеево, Мериново, Лысково, Гордеец, Полховский Майдан, Крутец). Для И. этого региона характерны новые сюжеты: конная упряжка, пароход (*фильянички*), мельница, самолет и т. п. матрешка, предметы быта (топор, молоток, утюг) и кукольная мебель, *жанровые* сцены (катание на качелях, карусель, пильщики), акробат (*полки*). К Федосеевской «топорной» (делается при помощи топора) игрушке близка яворовская игрушка (Львовская обл.), игрушка Малой Польши и Далмации, изготавливаемые с помощью ножа.

В сергиево-посадской (из папье-маше) и богородской (из дерева) игрушках XIX — XX вв. выделяется тип игрушек с движением, связанный с немецкими механическими игрушками. Были популярны наборы архитектурных игрушек («Троице-Сергиева лавра»), восходящие к игрушкам-кубкам. Деревянные игрушки, изображающие различных персонажей и жанровые сценки, получили значительное распространение на Зап. Украине, в Польше и Чехии. В некоторых центрах России и Чехии с начала XX в. стала производиться токарная игрушка. В Моравии фигурки делают из кукурузы.

Игрушки из соломы ранее были широко распространены, что связано с праздником Костромы и изготовлением календарных кукол типа Масленицы. Хорошо сохранилась традиция соломенных игрушек лишь в Белоруссии. В России она проявляется реже. Игрушки из бересты — явление позднее (не ранее сер. XX в.), не имеющее традиции (кроме мячиков и шаркунов ритуального происхождения).

Наиболее распространенная форма игрушки — текстильная кукла, делающаяся практически в каждой семье (см. Кукла).

Особый вид игрушки — «сдобная». Генетически она восходит к ритуальной еде (хлеб, пряники, печенье, молочные продукты). Сдобная игрушка сохранилась в России (жаворонки и козули, выпекаемые из теста к весенним праздникам), у гуцулов, у гуралов Польши (сырная игрушка — фигурки всадников, коников, птиц). Сырная игрушка была промыслом пастухов, резавших фирмаки — деревянные сырные формы с узорами — и делавших лошадей, баранов, оленей из сыра. Фигурки были связаны с репродуктивной магией. Возвращаясь в деревню, пастухи дарили их девушкам. Этот промысел стал чисто женским и домашним.

Этно-географически И. наиболее полно представлена у русских (Север, центр. и юж. области), несколько менее у украинцев (Полтавщина, Львовщина, Гуцульщина, Бойковщина) и белорусов. Поздняя деревянная игрушка встречается у поляков, чехов, хорватов. Глиняная игрушка распространена у словенцев (Бела Крайна), сербов (Пирот), македонцев.

Игрушка крайне скудно отражена в фольклоре, если не считать приговоров.

В народной педагогике игрушки были ориентированы по половозрастному принципу. Для ребенка, учившегося ходить, были предназначены напольные игрушки — каталки. С двух лет появляется необходимый игровой набор: игрушки для бросания и стрельбы (мячи, луки, пистолеты), двигающиеся игрушки (волчки, жужжалки), игрушечные предметы труда и быта. Игра в куклы для девочек была приобщением к основным ритуализованным моментам жизни (свадьба, похороны), а также «беседам», воспитанию детей (игра в «дочки-матери»).

Передача в христианскую эпоху, игрушка десакрализировалась. Русское православие позитивно отнеслось к игрушке как к разумной детской забаве с педагогическим уклоном, о чем свидетельствует устная легенда о том, что наиболее чтимый русский святой Сергий Радонежский не только благословил игрушку, но и сам делал деревянные игрушки. Возможно, эта легенда объясняет наибольшее распространение народной игрушки именно у русских. См. также Игры народные.

Лит.: Бакушинский А. В. Игрушка как разновидность примитивной пластики. О проис-

хождении игрушки. Вятская игрушка // Бакушинский А. В. Исследования и статьи. М., 1981; Блинов Г. Мельников Г. Магические функции славянской игрушки // Человек 1997/2; Богуславская И. Я. Русская глиняная игрушка. Л., 1975; Гандкас О. А. Народное искусство Польши. М., 1970; Дайн Г. Л. Русская народная игрушка. М., 1981; Деньшин А. Вятская глиняная игрушка. М., 1917; Дипцес Л. А. Русская глиняная игрушка. М.: Л., 1936; Романюк М. Ф. Художественная соломка Белоруссии // Народные мастера. Традиции, школы. М., 1985; Русская игрушка. Из коллекции Художественно-педагогического музея игрушки АПН СССР, г. Загорск / Сост. Г. Дайн. М., 1987; Русская деревянная игрушка. Л., 1968; Колмайн А. М. Игрушки и игры XII—XVII вв. // Российская археология 1998/2: 113—122; Фрумкин А. Н. Творчество гонимых-игрушечников // Декоративное искусство 1971/11; Черетелли Н. М. Русская крестьянская игрушка. М., 1933; Blinov G. Russian folk-style figurines. Moscow, 1983; Hasalova V. Vajdiš J. Die Volkskunst in der Tschechoslowakei. Prag, 1974; Vondrušková A., Vondruška V. Tradice lidové tvorby. Lidová hmotná kultura v Čechách a na Moravě. Praha, 1988.

Г. П. Мельников

ИГРЫ НАРОДНЫЕ включают в себя как собственно И. (подвижные, хороводные, крутовые), так и развлечения, т. е. И. без строгих правил и со слабо выраженным игровым сюжетом: пляски, забавы, состязания в ловкости и силе. К И. близки также увеселения в составе обрядов, народных праздников и гуляний, ряжение, подслушивание и розыгрыши, заигрывание, сморство, языковая игра.

Для обозначения игры в слав. языках используются слова *igryati(сь)*, *baviti(сь)*, *balovati(сь)*, *gulati*, *ižiti(сь)*, *šutiti* и однокоренные им, связанные с общей семантикой громкого звукопроизводства (пение, игра на музыкальных инструментах, веселье) и речи, в том числе сакральной: словен. *balovati* 'болтать', ц.-слав. *balovati* 'лечить', укр. бойк. *бала* 'эпихарь', но рус. и укр. *баловаться*, *балувати* 'смеяться, шутить, развлекаться', словин. *balovats se* 'игуно веселиться, мутить'

Игра осознавалась и как действие, приносящее благо, и как нечто нечистое, бесовское, сулящее различные несчастья. Положительное значение придавалось играм детей, причем «как бы ни было неблагоприятно значение детской игры, много сограшит тот, кто прервет таковую» (Никит.ППП:31, витеб.). Если во время посева гороха вблизи нивы играет большая гурьба детей, то это к хорошему урожаю. Наступающий год будет плодородным, если дети при игре изготавливают из грязи и глины хлебы «ампучы» и «вадуць травя»; особого изобилия следует ожидать, если при этом дети ставят игрушечные стога на полях и окружают их загородкой. Если же дети играют с речными голышами и особенно с кремнями, то это сулит голод (там же:31, 109). Такое отношение к И. детей объясняется представлениями о том, что им покровительствуют ангелы. Напр., считали, что если ребенок смотрит на свои руки и как бы удивляется им, то это значит, что у него в руках золотое яблоко, которое ему дал ангел для игры (*да си игры*). Причем нельзя было давать ребенку в руки яйцо или другие круглые предметы, чтобы не прервать эту игру (макед., Цеп.МНУ 9:27, № 134).

С другой стороны, азартные игры в карты или в кости — обычный способ времяпрепровождения нечисти: леших, водяных, чертей (Макс.ННКС 1:71, 94; Ром.БС 4:204, № 54). Для них, а также для в.-слав. русалок, ю.-слав. вил характерны игровые формы поведения: смех, пляска с хлопаньем в ладоши, игра на музыкальных инструментах, вождение хороводов, игры с преследованием, подшучивание, озорство. Как бесовские собрания нередко рассматриваются и молодежные игрища, во время которых черт «миг девок увидаста» (Ром.БС 4:9, моголаз.), поэтому И. и плесок «уждаются, считая их неблагоприятностью» (Зель.ОРАГО 1:167, ильямир.). Распространены рассказы о посещении девичьих посиделок и игрищ оборотнями в обликах парней, которые могут растерзать играющую молодежь.

Характерны запреты на И. в определенных периоды (напр., во время поста, после Крещения и Русальского заговенья, с наступлением сумерек) и с определенными предметами. Болг., макед. и укр. детям запрещали играть с огнем или головешками, особенно вечером, чтобы не мочились в постели (Чуб.ТЭСЭ 1:45, харьков.; СбНУ 3:

137, Софийско; 6:89, Царибродск; 10:124, № 69). Запрещали играть с цепями, «иначе на том свете дьявол закует в них играющих» (макед.). До Петрова дня нельзя играть с яблоками, чтобы не было града (серб., Чиж.РВБ:109), а в период созревания и особенно цветения хлебов запрещалось даже играть в дудки из травяных стволов (сопелки) (рус. вят.). Повсеместно бытуют легенды о наказании за нарушение запретов на игру. Напр., у русских известны рассказы о провалившейся под землю избе с молодежью, игравшей во время поста или праздничной заутрени (Зель.ОРАГО 1:198, № 9, вологод.).

И. регламентированы в отношении календарного времени. Активизация игровой активности характерна для «переходных» точек календаря (периодов солнцеворота, начала и конца года, поста, сельскохозяйственных работ, сезона выгона скота и т. п.) и кризисных и «переходных» ситуаций в жизни социума и отдельной личности (рождение, смерть, болезнь, вступление в брак или в более престижную социовозрастную группу).

Связь с обрядом особенно очевидна для И., в которых изображается процесс выращивания и обработки сельскохозяйственных культур (конопли, льна, гороха, репы, мака и др.), разделка туши различных животных, приготовление пищи, напитков. Эти И. входят в состав обрядов, направленных на предотвращение и прекращение эпизоотии, засухи, града, а также выполняли функции предохранительных магических действий (напр., служили защитой от «ходячего мертвеца»).

Другие И. восходят к обрядовым играм с «покойником» (напр., игры типа *жмурок*, а также рус. *Кострома*, укр., *кострубенько*, словац. и чеш. *žid*, серб.-хорв. *мртвачу*), см. Игры при покойнике. Для них характерна приуроченность к святкам, к обрядам проводов зимы и встречи весны. Связь со свадебным обрядом демонстрируют рус. укр. бел. *зайки*, пол. *zajaczek*, чеш., словац. *heliska* (*liška*, *Evička*, *Anička*, *hrdička*, *zuzi-zuzička*), в.-слав. *боаре*, *просо сеять*. С весенней обрядностью связаны хороводные И. и танцы (рус., укр. *мак*, словац. *таж*, бел., рус. *дерево*, *роща*, *грушица*), И. типа рус. *плетень* (укр. *кричий танок*, словац. *hra s harason, zahárdka*) и *ворота* (чеш. и

словац. *zlata brána, zlato vrátka*, словац. *kráľovná*, в.-слав. *корова, царев сын, царевна*), а также качели, различные И. с пасхальными яйцами. Для святок, масленицы и послепасхальной недели характерны мужские азартные игры с костями животных (напр., рус. *в щелканы, в лодыжки, в казачки*), с монетами и орехами (напр., рус. *в орла*), с мячом и шаром (напр., рус. *в хилу*), И. в карты. В течение святочной и масленичной недель практиковались развлечения и И. с символикой брака (рус. *в свадьбу, женитьба, барина женить*, бел. *жаніцьба Цярэшкі*, болг. *кукерска сватба*, пол. *siętnieńce, podkoziolęk*) с участием незамужних девушек и рожениц. В рус. традиции И. типа *ворота* очень близки к семицици обрядам с березкой (см. Семиц). Весенние И. с подбрасыванием деревянной чурочки (чиж, чидка, пыж, *самосей*) переликаются с обрядом закличания жаворонков. Ряд И. с любовно-брачной тематикой (*горелки*, пятнашки, *коричун/ворон*), некоторые игры с мячом (напр., во время качания на качелях — с.-рус. *мячевуца, в барыши*) могут быть приурочены к Петровскому заговенью и Ивану Купале.

По среде бытования выделяются молодежные, детские и взрослые развлечения и И., И. взрослых с маленькими детьми, И. мужские, женские и смешанные. И. взрослых были тесно связаны с обрядом и, как правило, имели календарную приуроченность и магическую мотивацию (например, играли, чтобы хлеб уродился, чтобы лен или конопля были длинными, чтобы овцы велись и т. п.). Молодежные и детские И. являлись своеобразной формой социализации и основной формой общественной жизни до вступления в брак. Периоды их активизации были вписаны в годовой календарный цикл и соотносились со сроками свадеб. В молодежном и детском репертуаре преобладали подвижные И. спортивного типа, имитационные, а также ролевые И.

Мужские И., а также И. взрослых с детьми имели явно выраженный соревновательно-испытательный характер, включали элементы розыгрыша, шутки (напр., обливание водой в рус. забавах солнышко *показывать, поросенок выводить*, хорв. па *lud se voziiti*) и одурачивания, насмешки (напр., рус. *Москву показывать, ловить жирную перепелку, лисицу запрягать*, хорв. *take ри-*

kati, словац. *ulozit do listi dury*). Женские и девичьи развлечения и И. часто были связаны с примаводственными процессами (прядением льна, вязанием, вышиванием, рубкой *мышцы*, шелушением кукурузы и проч.) и были направлены на то, чтобы скрасить утомительный и монотонный труд (рус. *выпрядывание по картам*). Девичьи и женские И. часто были хороводные И. и пляски, причем на первом плане в них были мотивы замужества и выбора пары. В то же время хороводы могли быть и смешанными (напр., у казаков-некрасовцев масленичные «крыловы» и «круговые» *каратомы* водили и девушки, и юноши), а у юж. славян — и чисто мужскими. Ряд развлечений и И. имели мужские и женские варианты (рус. И. с пасхальными яйцами *в подкучки, в катка*).

Игровой репертуар включает:

— И. с соревнованием: бег на опережение (рус. запуски, макед. с *кърпа на коя*, словац. *holu*); прыжки на одной ноге до какой-либо цели (рус. *калика-баба, кандавы*); бросание предметов на дальность: метание камней у юж. славян, бросание комков глины с прута или ремня (рус. *брукалева, фурчалка*), бросание шапок (болг. три *раскромчи, ритли-капа*); бросание предметов на точность (стрельба из лука, попадание в цель сырыми яйцами и т. п.); соревнование в силе (рус. *цыганская борьба, борьба руками, пальцами, поднимание тяжести, сгибание гвоздя или подковы* и т. п.). И. и развлечения этого типа включаются в календарные и семейные обряды: напр., в.-слав. бег наперегонки после пасхальной и рождественской заутрени и ю.- и в.-слав. пасхально-троицкие бега пастухов (словен. *hinkoštni tek*), серб.-хорв. масляное развлечение *хамканье, лажканье*, борьба и скачки на родинах, свадьбе и тризне.

— И. с преследованием: водящий пятнает или ловит остальных игроков (напр., рус. *пятнашки, салочки, ласточка, ловитки*, чеш. *havlak a husy*); хозяин ловит воров (рус. *дедушка-мелведушка, в крикочки, у ката, волк и овцы*, серб. *меритве плашна*, словац. *па рана, па платно*); И. типа «охота» (рус. и укр. *волк и гуси, гуси-лебеди, лиса и зайцы, ястреб и голуби*) и преследование одной партией игроков другой партии (рус. *каваки-разбойники*, словен. *gavbarji in zapbarji*) и др. И. этого типа входят в состав многих обрядов выпроваживания (в.-слав.

проводы *русалок*, рус. похороны *Костромы*, болг. *изпърсват змеята из селата*, з.-слав. *Мага, Margana, Smrtku*) и завершения полевых работ (напр. преследование и битье последним снопом жниц после завершения жатвы у словенцев — Kur.PLS 2:165).

— И. с попаданием предметами в игроков (рус. *лапта*, *в ярки*, *в лунки*, *лореха*, *круговой мяч*, *вышибалы*, *авылики*, болг. *дулки*, *харман*, *топ казан*, *робье*, серб. *рижанье*, словац. *па гатаџаџе*) или в другие предметы. И. этого типа используют продуцирующую символику и характерны для весенне-летней обрядности.

— И. с разрыванием цепи, в которых водящий отрывает от сидящей цепочки игрока (рус. *рена*, *в редьку*, серб. *бучати се*, хорв. *dišne bućice rikati*, словац. *во зтоли*, чеш. *па стили*). Нередко входят в состав свадебной и предсвадебной обрядности



Детская игра «Кралево Портале»
(Софийский округ, Болгария)

— И. прохождением в «ворота», т. е. под руками двух игроков (рус. *золотые/царские ворота*, *береза*, *царь*, *царица*, укр. у *короля*, *вербовая кладочка*,

болг. *царски врата*, *кравчо порталево*, словац. и чеш. *zlata brána*, *слопен*, *tidan most*, словац. *zlaté mosty*, *tvrý mostek*, чеш. *ku teplé most*, пол. *jaworowi ludzie*, *janiotowu ludze*, бел., з.-укр. *яворові люди*); одна цепочка предлагает второй невесту (напр., рус. *просо*, *бояре*, макед. *питама просам*); матка откупается от «хозяина» детками (рус. *утка*, *селезень* и *коршун*). Они характерны для весенней обрядности и нередко встречаются в составе свадьбы.

— И. с имитацией действий: круг или игрок в кругу изображают посев и выращивание растений (рус. *мак*, *соловейко*, *горох*, *яен*, *роща*, словац. *haj*), разделку туши животного, приготовление пиши, напитков (рус. *кисель*, *пиво варить*, *колобы*, *каравай*, словац. *хлеб*, *вол*); ролевые И. е *свадьбу*, *в похороны*, *в семью*, *в солдат*, болг. *войска* и т. п. Включались в состав обрядов, прекращающих стихийные бедствия, и в состав свадьбы.

— И. с адекватным реагированием: игроки должны правильно реагировать на реплики или действия водящего (рус. *телега летит*, болг. *шум дрълки*). Использовались в испытательно-пробных церемониях и при играх взрослых с детьми.

— И. с угадыванием, поиском: поиск какого-либо предмета, зарытого в землю, песок, солому, муку (рус. *в подмучки*, *в бусеринки*, болг. *край-клетка*, макед. *пръстен скрит в брашно*); водящий отгадывает, у кого находится предмет (рус. *лолтое колечко*, *золото хоронить*, болг. *подпали-нивуше*, серб. *кљуканье*, словац. *па zlatý prsten*, *па tieto rãza*).

И. с преследованием и поиском: игрок с завязанными глазами ловит остальных игроков (рус. *жмурки*, *имками*, *тишки*, *в слепую бабу*, *в куру-слепку*, из *кривого петуха*, *бакуном*, *Офонисом*, *Фофаном*, *Лахомом*, бел., у *Цимоху*, у *ката*, укр. у *Аланаса*, у *Марка*, болг. *слепа котка*, макед. *крижи-мижи*, серб. *мишканье*, словац. *во šlerý babi*); водящий должен обнаружить спрятавшихся игроков и добежать раньше их до условленного места (рус. *пранки*, *закидышки*, *палочка-татарочка*, укр. *хованки*, *в бобра*, *собоки* и *заяц*, болг. *мужети*, *крисне*, серб. *трагиканье*). Использовались во время бдения при покойнике (укр. *карпат. игри при мерці*) и в оценках ражения.

— И. с бросанием жребия наиболее употребительны при разбиении на группы, выборе вожака или главного действующего лица как в обряде, так и во время игры.

— И. с выбором пары: игрок выбирает себе замену или пару после произнесения текста или исполнения игровой припевки (рус. *алень, лень, дрема, лунек, воробушек, столб, в попа, «Горю, горю на мосту», «Сижу, сижу на камушке», бел. ящчер, колодець, укр. ящур, хорв. у zdenec priđati*).

— И. с движением по кругу: движение хоровода по сложной схеме (И. типа *христой танец/крася огорода, сновасть и т. п.*), закручивание цепочки вокруг одного игрока (рус. столб, старый воробей, *завивать*, укр. *цїтка*).

— И. с подбрасыванием, подпрыгиванием типа рус. *качели, скакуха*, бел. *рэли, арали*; И. с подбрасыванием мяча, камушков, игроков (напр. серб. *трчкање, петкање*).

— И. со сбрасыванием, скатыванием с горы (типа рус. *царь горы*, катание на санях, катание пасхальных яиц и др. предметов) имеют продуцирующую символику.

— И. с перепрыгиванием или перекувыванием игроков: друг через друга (рус. *сено возить, кули вращать, соль веешать*, болг. *туранье кача, джанкюс, матаре, алтърма, артърмаджа*, хорв. *vagati se*); через иные препятствия (рус. *классики*, болг. *жужель, мрежа*, макед. *на гсмия*).

— И. с выстраиванием пирамид: из игроков (рус. *гора, большой конь*); из кулаков (рус. *хопа, куча*); игроки одной партии впрыгивают на спины игроков второй партии, стоящей в цепочке (рус. *чехарда*, укр. *харлай*, болг. *оарму чорле, през кукулиця*); И. типа рус. *куча-мича, масло жать*.

— И. с сохранением равновесия: необходимо, балансируя, удерживать палку на ладони или пальце (рус. *калечина-малечина*, болг. *джилкамье*); вытаскивать предметы по одному из кучи, не сдвинув остальные (рус. *бирюльки, в чететки, в баню*).

В качестве игровых реалий и предметов чаще всего используются подручные средства (палки, щепки, комки земли, гли-

ны, навоза, веревки, жгуты из соломы или костры, шапки, платки, обувь, пояса и др.), реже они изготавливаются специально (различные мячи из шерсти и лыка, шары, свайка, игральные кости, окрашенные и залитые свинцом, клюшки и палки для И. *в котел* или *в ланту* и др.). Специально изготавливаются также игрушки.

В И. четкой границы между игроками и реалиями не существует. Многие игровые реалии моделируются игроками. Напр., рус. *плетень, кочан, яенец* — игроки в круг; *вьюн, града, змейка, каюч, кочерга, укр. довга, лоза, словац. чепес, словац. гe'az* — цепочка из игроков; рус. *гора*, чеш. *шпн*, пол. *затей* — пирамида из игроков. Игроки могут изображать и более конкретные реалии (*мак, хлеб, кринки, масло, пень, столб, колодезь, рену, смалу, колокола, ворота* или *мост, мельничное колесо* и т. д.).

Понятие игрового пространства включает в себя границы игрового поля или игровой площадки, обозначенные условленным образом (очерчиванием, огораживанием, барьером и т. п.), разметку игрового поля с определением активных (кон, поле, буй и проч.) и пассивных или запретных зон (напр., огонь 'сентар в классиках, в который нельзя вбрасывать игровой предмет').

Весенние молодежные И. устраивались на возвышенном месте, у реки, на мосту, у церкви и кладбища, на прикладничной ярмарке, у качелей в центре сселения или на его окраине, на специальном игровом луку, на лесной поляне у большого дерева, у ржаного, льняного или конопляного поля. Осенне-зимние И. проходили в специальном доме (часто — нежилем или вновь построенном), нередко выкупленном на период И. у хозяев; в хозяйственных постройках (гумно, сарай, баня и под.), в трактире или корчме. Взрослые игры привязаны к обрядовым и праздничным локусам: церковь, кладбище, поле, дом, кабак.

Для подвижных игр характерны два вида игровых локусов: огороженное, очерченное место, *янка (город, дом, дуб, дунка, казна, кила, кон, котел, луна, овин, стан, сало, соль, масло* и т. д.) и черта (*буй, чур, грань, гнилая, закатай, межа, наривалка, огонь*). Игровое пространство часто обозначается кругом или хороводом *город, огород, городок, загорода, крапид, каравай, круг, коло, колесо, сад, танок* и др.

Лексикация ряда игровых персонажей значима с мифологической точки зрения. Напр., в И. «*ящер/олень*»: ящер сидит под ореховым кустом, в ореховой чаще, горячим или горячем месте, желтой или белой каше, на золотом кресле или стуле; олень сидит под сырым дубом или ракитовым кустом, под кудрявой елью, в березнике или орешнике.

Игровая терминология относится к тому или иному эпизоду или игровой ситуации в целом и нередко обозначает их метафорически: рус. кашу *варить/сделать* (повалить рюхи при И. в городки, не выбив их за черту; так же можно сказать о двух игроках, кувыркающихся друг через друга, и о водичке, бегущем вокруг сложенных в стопку лаптей при игре *сало кипит*); *колокольня* (пирамида из рюх при И. в городки) и т. п. Особое обозначение часто получает промах, проигрыш и полагающееся за них наказание (помимо общепотребительных слов типа *штраф, фант*): рус. *рашбить полчерста* — один раз промахнуться при прыжке, *разбить череп* — промахнуться второй раз и потерять право участвовать в И., *бить гарники* — неправильно называть по имени найденного игрока, *денежка, жеребеш, жёлка, рыбка, ярка* — штраф за промах (щепка, соломинка, черта и т. п.), который в конце И. нужно отработать, и др. В хороводных и беседных И. фантом чаще всего служит венок, платок, шапка, иногда кольцо, за возвращение которых нужно танцевать (*скакивать*).

И. используют тексты из разных жанров фольклора. В детских И. многочисленны: вкрапления из детского фольклора. Важным видом игровых текстов являются считалки, а также припевки и приговоры, иллюстрирующие действие, описательно-повествовательные тексты, которые в И. выполняют сигнальную или действительную функцию и могут не соотноситься с конкретными игровыми действиями или соотноситься с ними опосредованно, символически.

Важную роль играют тексты, комментирующие ход игры, императивные формулы: побуждения и приглашения к действию («*Háj, háj, dáže nat, dáj, hravěčkát áž wěspú háj!*», «*Кралою портаю, твори порти, да вьезе царьсвата вомска!*» или «*Кужка-голубко, иди до мене жито*

жати!»), в том числе и словесные сигналы о начале или конце действия («*Палка-ка лёна искать пошла!*», «*Уже!*», «*Куку!*» в значении 'можно искать', «*Чурики!*» 'вышел из И.').

Употребительны диалогические, особенно вопросно-ответные структуры («*Ворон, ворон, что делаешь? — Ямку рою. — А зачем ямка? — Огонь разложить*» и т. д.), в том числе альтернативно-вопросные, часто применяемые в жребиях («*К кому пойдешь — к салышку или месячку?*») и наказаниях («*Качай тебе. Боже, в темном лесу, в хуралеси: ии луж, ии качанд?*»). В И. с имитацией действий часто используются «операционные» тексты («*Уж я сеяла, сеяла ленок, затем «палала», «брала», «мала»* и т. д.). Структурно близки к ним кумулятивные тексты, наиболее характерные для жребиев и наказаний. Некоторые игровые тексты напоминают дразнилки («*Ирву, ирву орешки, не боюсь вояка ни тришечки!*» или «*Клёцка, клёцка, прокислая клёцка!*»), отдельные фрагменты которых близки к обрядовым формулам обмена и угрозам.

Наиболее частые мотивы в игровых текстах — кража (из огорода, сада, стада), умыкание; нападение (собаки, черта, волка, лихого зверя); война, битва; пожар, пожарище; болезнь или смерть и выздоровление или оживление; свадьба/женитьба; рождение сына; выращивание растений и приготовления из них пищи, напитков, ткани; отсутствие хозяина (пана, волка, короля); поехал в лес дрова рубить, поехал в город на ярмарку (торг) покупать подарки.

Многие игры используют общефольклорную символику. Напр., во многих масленичных и весенне-летних играх используется общая семантика обрядов выпроваживания, а игровые сюжеты, построенные на мотиве похищения (рус. *сало кипит, кашу варить*), связаны с символикой свадьбы.

Из чисел в играх и игровом фольклоре наиболее значимы: 2 (в качестве «минимальной игровой единицы», при выстраивании игровых схем, основанных на противопоставлении партий игроков и т. п.); 3 — особенно в игровых текстах с тройным повтором действия; 5 (напр. четыре игрока по углам и пятый в центре при И. с пень).

Большое значение придавалось магическим способам достижения игрового успеха в

начале года или во время некоторых праздников. Так, словенцы считали, что если на Новый год победишь в игре, то будешь выигрывать весь год (Kur.PLS 4:243). Русские верили, что кому повезет при игре в орлянку на Благовещение, тот будет выигрывать деньги весь год (ЖС 1890/1:120, тамбов.). Чтобы получить удачу в игре, применяли различные магические приемы. Напр., у словенцев для этого служила шепка от могильного креста, добытая ночью под Рождество, которую нужно было незаметно воткнуть в стол, за которым шла игра. Причем по истечении года шепку необходимо было вернуть на то место, откуда она была извлечена, иначе «pride mlčiš in te gaztga» (придет покойник и тебя растерзает) (Kur.PLS 4:184).

Лит.: Врчанин В. Српске narodne igre, koje se zabave radi po sastavcima igraru Bogard. 1868; Цеп.МНУ 9; Дзидзичи фольклор Минск, 1972; Покр.ДИ; Соболев.ВНП 7; Зел.ОРМ². 190-192; Ром. БС 4:139,210; Марк.ОПК.80-82; Потебня // РФВ 1881/6/3; Младенчество. Детство. М., 1991; Берн.МОЖ; Гром.ТНП; Бернштам Т. А. Совершеннолетние девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // ЭСЦП:234-257; Толстой // СВФ-94:139-168; Топорова // СК 2:242-272; Топоров // СЭП:491-532; Мор. ЖДМ; Мор.Слав.ЖК; Слепцова И. С., Морозов И. А. Не робей, поробей! Детские игры, потешки, забавушки Вологодского края. М., 1995; Бан.ЗВР; Бор.ЖОАК; Bart.ND; Zibrt OPV; Erben K. J. Prostonárodní české písně a hradla. Praha, 1937; Ondrejka K. Z hier litovských detí, hládcov a diev. Bratislava, 1976; Plicka K. Zlatá brána. Slovenské deti vo svojich tradičných hrách. Martin, 1972; Vranecký J. O. A měl sem ja písčelenu. O lidových hudebních nástrojích, dětských hříčkách a hrách na Moravskem Valašsku. Ostrava, 1963; Švacha V. Knihové hry dětí československých. Praha, 1923; Švacha V. Řadové hry. Praha, 1929; SN 1961/9/4: 610-627; Zilynskij O. Hry na vrata a mosty v slovanákém folkloru // Slavia 1958/27/1; ČL 1968/55/3:180-187; Zilynskij O. Kapitoly z dějin východoslovenských lidových her // Slavia 1970/39/1:64-80; Piasecki E. Zabawy i gry ruchowe dzieci i młodzieży. Warszawa; Lwów, 1927.

И. А. Морозов

ИГРЫ ПРИ ПОКОЙНИКЕ элемент з.-укр. похоронного обряда, приуроченный к первой или второй ночи после кончины, реже — после погребения, когда родственники и соседи устраивают посиделки в доме, где лежит покойник. Игры происходят обычно после чтения Псалтыри, реже — в промежутках между чтениями. Выделяются четыре основных типа игр: игры с покойником, основой которых служит символическое «бужение», «оживление»; игры, имитирующие отпевание и похоронный обряд; эротические игры, имитирующие половой акт; «состязательные» игры, соревнования в ловкости, быстроте и смекалке. Посиделки при покойнике имеют общее название *svičnia*, а также могут называться по одному из игр — лопатки, *prívilye* и др. Игры при покойнике отличаются гипертрофированным весельем, носят продуцирующий характер и призваны «восстановить» жизнь в доме, преодолеть смерть и служат также профилактическим средством, предохраняющим от возврата смерти в этот дом. Обычно в играх принимают участие односельчане покойного независимо от пола и возраста; реже — только парни и девушки. Члены семьи покойного в играх участия не принимают, но воспринимают их как необходимую и естественную часть похоронного обряда. Как правило, играют в той же комнате, где лежит покойник, но если в комнате мало места, переходят в сени, во двор или в другую избу. Иногда считается, что игры нельзя устраивать в той комнате, где находится усопший.

Игры, направленные на «оживление» покойника, часто носят кошунственный характер: умершего тянут за ноги, приглашая подняться, хватают за волосы и просят догадаться, кто это сделал, шекочут в носу соломинкой или веткой, чтобы заставить рассмеяться. Во время исполнения погребальных песен или чтения Псалтыри покойника сажают на скамью, привязывают веревки к рукам и ногам, дергают за них и кричат: «Он встает!» (*гуцуа*). Подобные действия ассоциируются с в.-слав. обрядом «бужения» покойника и другими формами символического бужения (см. Будить).

В играх, имитирующих похоронный обряд, роль покойника исполняется кем-нибудь из участников посиделок. Его кладут на лавку, накрывают полотном. Другой парень переодевается в женское пла-

ть и начинает причитать, изображая жем «покойного». Третий участник игр наряжается священником ему надевают на голову красный колпак, из фартука делают облачение, а спину украшают крестом из газеты или картофельных очисток, «Священник» берет в руки башмак, кожаный лапоть или горшок на веревке с плетеной ветошью и пародирует опевание, вместо слов молитвы произнося тексты типа: «Когда я шел в гору, нашел я ризу, взял я себе ризу, посмотрел вверх и вниз и думал — был бы из меня попище, как бы я взял себе ризищу». Во время «опевания» «поп» описывает «умершего» как пьяницу, который пропал в кабаке, вечно бранил жену, мало ходил в церковь, курил трубку и теперь должен попасть к чертям в пекло, где его будут бить железными вилами. В это время двое парней пытаются сбросить «покойника» на пол. Он увертывается от них и убегает. Иногда в играх пародируется также исповедь и причащение: один из парней накрывает себе голову полотном, а остальные рассказывают о своих грехах. После чего он берет чашку с водой, ложку и «причащает» всех водой. Подобные игры имеют параллели с рядом символических похорон и игр типа «похорон Такомучики, Сидора, деда, таракана» и др., которые устраивались на святках, на масленицу, перед началом Филипповского поста, во время свадьбы.

Иногда в играх при покойнике, имитирующих похоронный обряд, участвует маска смерти, которую изображает мальчик с соломенным горбом, лицом, обсыпанным мукой и вставными зубами из картошки. Смерть прыгает через порог в комнату, становится на колени перед «покойником», молится, точит «косу», а затем набирает в рот воды, обрызгивает всех и гоняется за молодыми девушками и парнями, пока кто-нибудь не упадет.

Эротические игры имеют несколько вариантов, наиболее распространенным из которых является игра с участием деда и бабы, парень наряжается старым евресом-торговцем, надевает рваный грязный тулуп шерстью наружу и большую шапку, делает искусственный горб, привязывает бороду и берет в руки палку; между ног у него искусственный фаллос, сделанный из палки, обмотанной тряпками, сплетенный из соломки или веревок. Другой парень наряжается бабой, надевая на голову платок и вы-

маывая лицо сажей. «Дед» и «баба» подходят к двери, где собрались играющие, и просят разрешения купить телку и бычка. У них требуют разрешение на торговлю. «Дед» дает бумагу, на которой написаны непристойности, и их пускают в дом. «Дед» и «баба» начинают плясать, затем падают на пол и имитируют половой акт, после чего поднимаются и начинают торговать телочек, т. е. молодых девушек. Каждая из девушек должна поцеловать слюнявого, сопливого «деда», иначе ей мажут лицо сажей. Парни должны поцеловать «бабу», которая также мажет их сажей. В других вариантах игры «дед» и «баба» «строят мельницу», т. е. бьют палками по горшку. В «построенной» мельнице «дед» колотит «бабу» палкой и обвиняет ее в том, что она слишком много гуляет с другими мужчинами. Затем они вновь имитируют коитус.

В игре *kolici* [стог сена] также участвуют ряженые «дед» и «баба». «Дед» назначает каждой из девушек парня, которого она должна поцеловать. Если девушка не согласится это сделать, она должна поцеловать соломенный фаллос «деда». Когда все перецелуются, дед «косит» палкой, и все падают, изображая стог сена. «Дед» и «баба» ложатся на «стог» и имитируют половой акт. Другие игры — *ниточки*, *скипки* [щепки], игра с *ложкой* [с ложкой] основаны на том, что каждая из девушек должна поцеловать всех парней, или парень должен поцеловать всех девушек.

Эротические варианты игр при покойнике имеют прямые аналоги со слав. святочными и масленичными обходами ряженых (Ряженые, Кукеры, «Верблюды»), направленными на увеличение плодородия.

К играм составительного типа относятся различные соревнования в ловкости и силе. Игра *лопатки* заключается в том, что один из участников посиделок, выбранный «господином», садится на стул парня или девушку, закрывает им глаза, а в это время кто-нибудь из присутствующих бьет сидящего по ноге деревянной лопаткой. «Господин» опускает сидящего и предлагает угадать, кто его ударил. Если тот угадает, ударивший занимает его место на стуле, если нет, то его будут бить до тех пор, пока он не угадает. По этому же принципу строится игра *яйца йоти* [есть овес]: один из участников игры засовывает голову в шапку, которую держат перед ним, а кто-нибудь в

это время бьет его по спине. Он должен угадать, кто его ударил, в противном случае он продолжает «есть овес», пока не угадает.

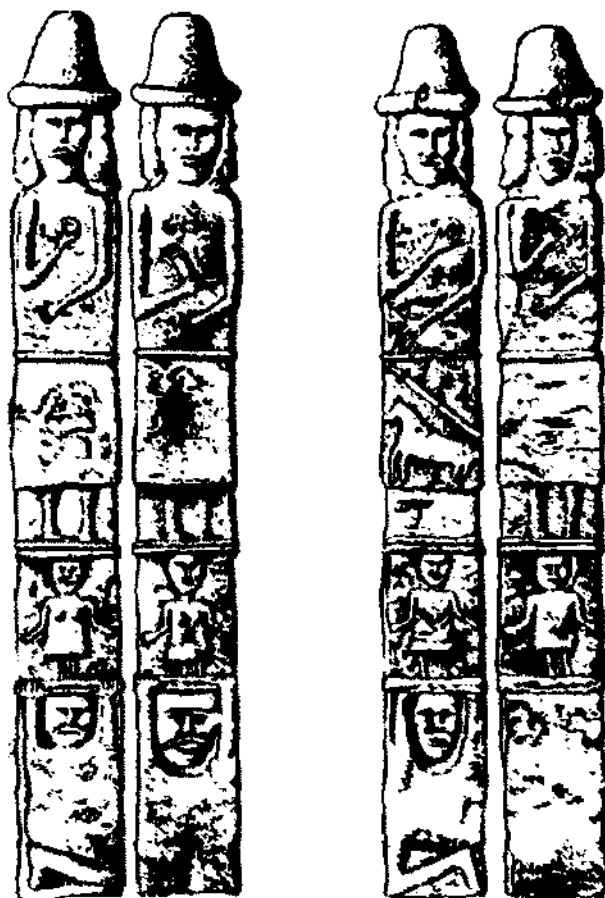
Состязательные игры при покойнике, вероятно, восходят к тризне — др.-русскому похоронному обряду, обязательной составной частью которого наряду с пиршеством, были ритуальные состязания.

Лит.: Богатырев П. Г. Игры в похоронных обрядах Закарпатья // СЭРТК 484-508. Кузеля З. Посиджине і забави при черці в українським похоронним обряді // ЗНТШ 1914/121: 173-224; ЕЗ 1912/31-32:210; Грушевська К. З примітною культурі. Кит, 1924:107-108; ЗНТШ 1915/122:111-136; КА

Е. Е. Левкиевская

ИДОЛЫ. кумиры, статуи и другие изображения языческих богов. Описания идолов, изготовленных по преимуществу из дерева, в культовых центрах балтийских славян составлены западноевропейскими хронистами XI—XII вв., перечень кумиров, установленных князем Владимиром в Киеве на холме в 980 г., — русским летописцем XII в. (см. в ст. Боги).

Археологические данные об И. ограничены: во-первых, большая часть языческих святилищ была разрушена при христианизации славян, деревянные статуи погибли, во-вторых, находки И., прежде всего — монументальной каменной скульптуры, как правило, случайны, их датировка и принадлежность тому или иному этносу (в Центральной Европе — кельтам или славянам) спорны.



Збручский идол. X—XI в.

Самый известный каменный И., обнаруженный в р. Збруч (левый приток Днестра) в 1848 г., датируется X—XI вв.: предположительное его место — на ближайшем городище-«святилище» Богит (у г. Гусятин, Тернопольская обл.), часть находок на мысу которого интерпретируется как остатки человеческих (детских) жертвоприношений И. (при большей вероятности того, что это следы разгрома городища врагами). Четырехгранный столб из серого известняка, высотой 2,67 м, увенчан изображением четырехликого и четырехрестого «божества» под одной шапкой, придающей И. в целом фаллическую форму. На одной стороне женский персонаж (с подчеркнутой грудью) держит в руке кольцо (браслет), на другой — питьевой рог, на третьей — мужской персонаж с саблей у пояса (оружие, не характерное для древних славян) и изображение коня, на четвертой — антропоморфный персонаж лишен специальных атрибутов. Средний фриз изображает хоровод из двух женских и двух мужских фигур, держащихся за руки; нижний фриз несет изображения трех фигур, поддерживающих руками верхние ярусы; свободная от изображений сторона нижнего фриза интерпретируется как часть, к которой примыкал жертвенник.

Аналоги Збручскому идолу известны в малой скульптуре всех славянских регионов: четырехгранный деревянный стержень с четырьмя ликами (конец IX в.) обнаружен в Волине (Поморье, Польша), роговое острие, увенчанное четырьмя головками — в Преславе (Болгария) и др.

Характерный признак высших богов языческого пантеона — многоглавость — позволяет сопоставить Збручский идол и его аналоги с балтийско-славянским четырехглавым Свентовитом; фаллическая форма характерна для И. — воплощений связи между землей и небом; четыре лика связаны с четырьмя сторонами света, три фриза Збручского идола — с членением вселенной на небо, землю и преисподнюю (ср. Мировое дерево). Збручский идол характеризует славянский пантеон: четыре божества верхнего фриза включают мужские, женские (ср. Перуна и Мокошь, охватывающих список богов Владимирова пантеона, специальную связь Мокоши с влагой и питьевой рог в руке женской ипостаси; см. также Мужской — женский) персонажи (одни из них — конник с

саблей: ср. предположения о «степном» — иранском происхождении Хорса и Семаргла, включенных в пантеон Владимира). Соответственно, хоровод среднего фриза относится к земному миру, внизу изображены хтонические существа преисподней.

Другая серия изображений, сопоставляемых с богами — трехголовые И.: каменная скульптура из Вакан (Хорватия, датировка неясна), сохранившая два лика (третий сколот), сходная скульптура из Глейберга (Дания, датировка неясна), круглый деревянный стержень с тремя бородатыми ликами увенчанный фаллической шапкой ~ в Свендборге (Дания, X в., — датские находки атрибутируются Балтийским славянам) и ряд др. предметов мелкой пластики с мотивом трехглавого существа (Балтийский регион Поморье) увязываются с культом Триглава.

Находки монументальной деревянной (дуб) скульптуры на поселении XI—XII вв. Фишерингель (оз. Толленсе, Нейбранденбург, Германия) отчетливы характерны звать западнославянский (лужицкий) пантеон: двуглавое божество (высота 1,78 м) изображением глаз (?) на груди соотносится с близкими персонажами славянского фольклора, представлениями о двоемности и т. п. (ср. ст. Близицы, Два, Глаза); другая скульптура (1,57 м) — женская, без характерных символич. атрибутов. Антропоморфные конструкции использовались при сооружении открытого раскопками святилища в Грос Радене (IX в., Мекленбург, Германия), в частности, в качестве двух главных опор кровли: неясны, однако, их культовые функции.

Далеки от ясности и функции малой антропоморфной скульптуры: помимо многоглавых изображений известны деревянные жезлы с навершиями в виде мужских голов (раскопки в Новгороде, X—XIV вв.), соотносимые иногда с домовыми (без достаточных оснований) или включаемые в более широкую категорию жезлов (связываемы с русальными обрядами — ср. Рыб.ЯДГ 683—685). К так. наз. карманным божкам относятся бронзовые фигурки подбоченн шегося усатого человека в конической шапке (выс. 5,5 см; X—XI вв., Шведт, Бранденбург, Германия) и сидячего божка, держащего себя за бороду (из кургана Черная Могила, высота 4,5 см; X в.: ЖС 1995/3 48—49).

В период христианизации государственные и церковные власти в первую очередь уничтожили И. и святилища. Уничтожение принимало форму поругания ложных (бесовских) святых: ср. низвержение Перуна и др. кумиров в Киеве (988 г.), волочение его И., привязанного к хвосту коня, с холма, причем 12 мужей били его «жезлами»; сброшенного в Днепр Перуна провожали до порогов — за пределы Русской земли (ПВА; сходным образом был срублен и сброшен в Волхов И. Перуна в Новгород: ср. обычай «пускать по воде» и ритуальное уничтожение обрядовых чучел типа Костромы и т. п.). Идолу Свентовита, по приказу датского короля, набросили веревку на шею, протаскили посреди войска на глазах славян и, разломав на куски, бросили в огонь (Гельм.СХ:235).

В древнерусских поучениях против язычников и последующей полемической литературе идолопоклонством именовались народные обряды (равно как иные прегрешения, в том числе пьянство), что повлияло на позднесредневековые (ср. «Слово об идолах» в Густынской летописи XVII в.) и ранние научные представления о «богах» вроде Купалы, Коляды, Лады, Леля, Ярилы и их И. (ср. Рымб.ЯДС:354 и сл.) в позднейших топонимических и др. преданиях (о строительстве церкви на месте И.). Как идолопоклонство воспринималось и поклонение природным объектам в культовых местах, в т. ч. почитание камней и др. фетишей.

Лит.: Золотов Ю. М. Изваяния языческих богов на Руси (письменные известия и устные предания) // СА 1985/4:234–326; Русанова И. П., Тимощук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993.11–16; Вачнаев М. А. Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси // Славяноведение 1994/2:38–55; Чаусиди с Н., Митскиче слики на Јужните Словени. Скопје, 1994; Стайков С. Антропоморфни езически изображения от IX–XI в. в България и проблемът със славянските божества // Труды VI Международ. конгресса славянской археологии. Т.1. М., 1997:375–381; Sst 4 (1970):241–246; Lamb J. P. On the cult of multiple-headed gods in England and in the Baltic area // Przegląd Archeologiczny 1987/34:219–231; Sinrecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994.

В. Я. Петрухин

ИЕРЕМИЯ — в ветхозаветных преданиях пророк, день памяти которого отмечается 1/14.V. По ю.-слав. верованиям, И. — защитник людей от ядовитых змей. В вост. Сербии и зап. Болгарии день И. — последний в ряду весенних праздников (1 марта, Сорока мученников, Благовещенье), когда, согласно поверьям, на земле после зимней спячки появляются змеи, ср. болг. название дня И. *Змийски дан*.

В Сербии, Македонии и зап. Болгарии с целью защиты дома, скота и людей в день И. совершаются профилактические обряды изгнания змей (а также — ядовитых ящериц и других гадов), главным образом с помощью ритуального шума. Утром в день И. или накануне вечером домохозяйки обходили дома, хозяйственные постройки или весь двор вдоль ограды, с шумом ударяя друг о друга мисками, тазами, вертелами, оцачными шипцами и др. металлическими предметами домашней утвари, и выкрикивали при этом формулы изгнания, основанные на противопоставлении И. и змей, «своего» и «чужого» пространства, типа «Беште змије у море, Јеремија у поље», «Бягайте змии и гущери, че утре е Еремня» (СбНУ 1905/21:45, болг.), «Бегај, бегај, поганија! Ете иде Јеремија...» (Јстр.ОГС:164); «Јеремија у двор, змија у гору» (серб.) и под. Ср. у македонцев: «Бегај, бегај, гадуријо, ето ти ја Еремия, кѐ ти мотат черевата, со железно мотило» [Убегајте, убегајте, гады, вот он ја, Иеремия, намотаю вам кишки на железное мотило] (Охрид, ЕВ 3:125). Для усиления апотропеического эффекта двор иногда обходили с огнем или во время обхода завязывали глаза, чтобы летом не видеть змей. В ряде серб. обл. охранительные обходы поручалось исполнять детям не старше 12 лет (з.-серб. Драгачево; вост. Сербия); для создания шумового эффекта они использовали только предметы печной утвари: например, лопатку для углей и скребок для очистки формы от пригоревшего теста (з.-серб.). В Верхнем Драгачево (з.-серб.) мальчиков, совершавших охранительные обходы домов, называли *јеремије*; получив от хозяек продукты в качестве вознаграждения и предметы домашнего обихода (старые кастрюли, куски дымовых труб), они обходили все хозяйственные постройки во дворе, громыхая железом и выкрикивая: «Јеремије у поље. Беште змије у море. Све су змије побегле,

Само једна остала, И та једна пропала, Ено је се набола, На два трна глогова, И четири пиплова» [Флемне в поле, убегайте змеи в море. Все змеи убежали, только одна осталась, и та, единственная, подохла, вон она напоролась на две колючки боярышника, на четыре шипа] (Нивкал.ГЛ:102). В Черногорни в канун дня И. устраивали так называемые *Јеремјо досл.* 'магнамне Еремни Обрядовая процессия, состоящая из ряженых молодых людей и девушек, до восхода солнца обходила все дома в селе, стуча, гремя и собирая дары. В р-не Крагуевца в ночь на И. девушки *иду у Јеремје*: надевают праздничную одежду, навешивают на пояс колокольчики, выбирают «царицу», которая возглавляет процессию, обходящую все дома в селе (ср. девические весенние королевские обряды). Практиковались и иные способы изгнания змей. В Каменице (з.-болг.) в день И. или на Благовещение кидали камень назад между ног, приговаривая: «Беште змии, денеск'е е Еремја» [Бегите, змеи, сегодня Еремја] (Зах.К:226). В некоторых местах с целью защиты от змей подпаливали в этот день тряпки и затыкали ими дыры в хозяйственных постройках (болг.); у ворот, через которые прогоняли скот, оставляли подкуранный навоз и красна (Кукуш, макед.), волочили по дому овечью шкуру (Скопска Котлина) и др.

В день И. соблюдались многочисленные запреты, ограничивающие использование длинных, острых и колющих предметов (ср. Колючий) и призванные уберечь человека и скот от укусов змей: женщины остерегались причисываться и даже дотрагиваться до гребней, прясть, ткать, вязать, сучить веревки или шить (иглы связывали вместе и прятали под камень), измерять длину тканей (чтобы не встречать летом змей на каждом шагу — макед.), выдирать траву в огородах; мужчины также не трогали землю, не копали ее, не строили заборов, не пользовались бритвой; никто не смел произнести слово «змея» и т. д. Болгары не пахали и не сеяли, чтобы не *ермејаса зрното* [не испортилось зерно].

Иногда обрядовые действия дня И. приобретают общепотропический смысл. В Лесковацкой Мораве, изгоняя змей, женщины произносили: «Добро дома и у поле, зло — змије и гуштери у гору и воду» [Благополучие — в дом и в поле;

зло — змеи и ящерицы — в лес и в воду] (Бор.ЖОЛМ:386). В Пловдивском кр. в этот день в доме замазывали все дыры, полагая, что тем самым замазывают пасти и глаза волкам; беременные и нерожавшие женщины празднуют здесь день И. во избежание болезни *ирмиясване*, напускаемой злыми силами на роженицу и ребенка. В сремских селах на И. не работали в поле, чтобы мороз не уничтожил посевов и виноградные лозы; в случае их гибели говорили: «Јеремја вино испија» [Иеремия вино выпил] (Бос.ГОСВ:304). Сам день И., утро этого дня или следующий день были в ряде сербских и южноболгарских областей посвящены защите полей от грома и града, ср. серб. *Поле Јеремја, Поле Обранија* 'утро дня И.'; *Пољобраније, Бранополија* — день, следующий за днем И. ('день, когда возбраняются работы в поле'); болгары в этот день ждали первого града. В некоторых селах Сврлига (вост. Сербия) в день св. И. не работали, опасаясь «огня и грома», ср. связь огня, грома и змея в поверьях юж. славян.

В Македонии и зап. Болгарии с днем И. связан женский обычай изготовления глиняных форм для выпечки хлеба — «подниц». Считалось, что эти формы не будут трескаться и биться (при том, что мужчины-гончары в день И. не работали, чтобы Мыши не грызли горшков). Изготовление форм для хлеба было обставлено рядом ограничений: глины для них брали не менее чем из трех мест, делали нечетное число форм и т. д. Во время работы женщины пели песни, аналогичные тем, которые исполнялись при изгнании змей. Полагали, что ритуал топтания в этот день глины и изготовление из нее «подниц» предохраняет человека от змеиных укусов и их смертельного исхода, а женщин — от похищения змеем. Если в течение года заболевают (*ермејасат*) роженица или ребенок, им дают съесть *ермејиска хляб* 'хлеб, испеченный в новой форме в день И.'

В ряде мест ко дню И. были приурочены другие весенние обычаи: катание по росе, хождение в жито, осмотр посевов, женские праздники, обходы с Пеперудой, *истинарство* и др. В Лесковацкой Мораве в этот день дети *међусобам мају*, т. е. обманывают друг друга. Один ребенок кричит другому: «погледај, коликва је змија» [посмотри, какая змея]; если тот, к кому обра-

тились, оглянется, его дразнят: «Мај, Мај, за кравај» (Фор.ЖОАМ:387).

У вост. славян день И. назывался *Еремей-запргяльник*: в этот день обязательно надо было выехать в поле для сева, ср. рус. «На Еремея и ленивая соха в поле выезжает», укр. «Еремій, Еремій, про посіви розуми». 31.V/13.VI отмечался день *Еремей-распргяльника* (ср. «Еремей сев начинает, Еремей сев и кончат»).

Лит.: Попвасилова А. Пророк Јеремија во народната традиција и кај македонците во Егејскиот дел на Македонија // МФ 1974/13; Филиповиќ М. Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена // ГВИ 1969/11-15; Гурџ СЖ:335,346-348,352,365,412; КГ:182-183; Скуп.УНК:50; СЕЗБ 1925/32:396; 1958/73:114; ГФМБ 1988-1989/52-53:101; Бос. ГОСВ:304-305; Грб.СОСБ:65; Фор.ПВП 2: 144-145; Ястр.ОТС:164-165; Фил.РЕГ:267; Петр.КИС 1:260-261; Петр.ЖОГ:244-245; Фил.П:99; Фил.СК:400; БМ:116-117,225; 229,254,270,271; ВБ 3:124-125; Марин.ИИ 2: 147; ВВ 1994/1:33; 1986/2:35-44; Герар. БНМ:58-60; ИССФ 1948/8-9:218; СБНУ 1936/42:128.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотнокова

ИЗГНАНИЕ ритуальное — магический акт отгона, отпугивания, удаления за пределы «своего» пространства вредоносных сил (демонов, душ умерших, смерти, болезней, домашних насекомых, животных-вредителей и т. п.), а также выпроваживания прошедших праздников, календарных сезонов или их предметных символов (чучела, обрядового деревца, ритуальной пищи и др.).

К наиболее распространенным способам И. относятся: отпугивание звуками и шумом; символическое битье, выметание, выбрасывание, вынесение чего-либо за пределы дома и села, забрасывание на дерево; игровые формы «погони» и «преследования», конные скачки и езда в повозках и санях, вождение или катание рженого; жжение костров, окуривание, бег с факелами в руках; обливание; исполнение вербальных ритуалов с мотивами «отгона», «отсылки», «угрозы» и ряд других. Отгонная семантика может быть выражена и такими обрядовыми действиями, как матерная брань, ритуаль-

ное обнажение (см. *Гсниталин*), битье посуды, *вакапывание* вредоносных предметов в землю, и рядом других. Исполнителями актов И. часто выступали участники ритуальных обходов (см. Обходные обряды).

Сходные действия, направленные на избавление от нежелательных или опасных предметов, явлений, персонажей, животных, — широко представлены также в близких по смыслу обрядах символического уничтожения, проводов, похорон.

Семантика «изгнания» может раскрываться в символических действиях самих ритуальных форм (например, таких, как погоня за рженым, изгнание его за пределы села; подбрасывание домашних насекомых к чужому дому и т. п.); в обрядовой терминологии, относящейся к самым разным магическим актам (например, н.-слав. *выгонять святки, гнать зиму*; болг. *гонене на змии*; серб. *вицане Божиља*; пол. *wypędzanie szopy*); в народных мотивировках, объясняющих цель ритуала («чтобы отогнать от деревни ведьм», «чтобы убежали все змеи, мыши, крысы», «чтобы изгнать нечистую силу»); в сопутствующих вербальных формулах, типа «Мухи, блохи, подите вон!» (рус.), «Вон, зима, з хаты, а лето — у хату!» (бел.), «Бягайте, змии и гущери, че утре е Еремия» [Убегайте, змеи, завтра наступит день Иеремии] (болг.).

Ритуалы И. совершались, как правило, на рубеже календарного времени (на переломе старого и нового года или годовых сезонов, при смене хозяйственных циклов; в такие дни, когда, как считалось, «открывается» или «закрывается» земля) и на заключительном этапе праздничного цикла или временного отрезка (например, в последний день святок, масленицы, Великого поста, пасхального или *троицко-духовского* циклов, а также в первый день прилета птиц, кваканья лягушек, появления первой зелени и т. п.). Особенно характерны отгонные действия для комплекса святочных и масленичных праздников, а также для периода с начала марта до Троицы или дня Ивана Купала. Так, обрядовое «изгнание змей» у юж. славян осуществлялось на масленицу, в понедельник *Тодоровой* субботы, в день св. Влдокии (1.III) или Сорока мучеников (9.II), на Благовещение (25.III), в Лазареву субботу (накануне Вербного воскресенья), в день

св. Иереми (1.V), в летний Иванов день (24.VI). Когда впервые весной слышалось кукование кукушки, жители Брестского Полесья изгоняли тараканов, клопов и блох, обходя свои дома и хлопая по стенам и углам ольховыми ветками (Тура СЖ:71).

Отгонные обряды могли совершаться и аккзонально, в экстремальных ситуациях: при массовом падеже скота (ср. рус. обряд *изгнания Королевы Смерти*, см. *Опахивание*), при засухе (ср. обычай *зоне не амш*, известный в с.-зап. Болгарии — Б.-И.ЗБФ:129), при приближении градовой тучи (ср. в.-серб. ритуалы отгона града с помощью вербальной магии и угрожающих жестов, см. Град) В Архангельской губ. «выгоняли зиму» (дети бегали по улицам села, устраивая невообразимый шум и звон) только тогда, когда снег держался до Вгорья дня (23.IV).

Объектами изгнания чаще всего выступают: хтонические животные (змеи, ящерицы, крысы, мыши, жабы) и насекомые (мухи, вши, тараканы, гусеницы), которые в большинстве случаев входят в общую группу «гадов» (ср. морав. приговор при изгнании грызунов и насекомых из дома: «*vševna pefest vni!*», т. е. «вся пакость вои!», см. название серб. обряда *истеране коланице*, т. е. «изгнание погань»); «нечистые» птицы (воробьи, вороны, коршуны, совы, — например, укр. *волыи гонити шуляка*, бел. полес. *знати воробухи*); демонологические персонажи (злые духи, черти, ведьмы, русалки, стриги и др.). участники и ряженья или лица, исполнявшие определенные обрядовые роли (например, рус. смолен. гонять Семька, чеш. *своц. holiji hřebenáře, holení králá*); персонафицированные праздники, календарные периоды, годовые сезоны (особенно зимнего периода, ср. «изгнание святок», «коляды», «старого года», «мороза», «зимы»; а также «масленицы», «поста» и т. п.); приуроченная к ним обрядовая пнща (укр. *прогоняти кутлю*, пол. *wybijanie ziti*, серб. *vyzanie kiselaicu*); лишь в редких случаях отгонные ритуалы исполнялись по отношению к умершим предкам (*дедам, родителям*), удаление их из «своего» пространства чаще происходило в форме почетного выпроваживания.

Одним из самых действенных способов И. у всех славян считалось создание

шума: стреляли из ружей, шелкали кнутами, били по металлическим предметам (в сковороды, по печной заслонке, жестяной посуде, ведрям и т. п.), грохотали деревянными трещотками и колотушками, свистели и кричали, звонили в колокольчики, играли на пищалках и свистульках, колотили по заборам и воротам, разбивали глиняную посуду и т. п. С помощью этих средств пытались изгнать как реальных насекомых-вредителей и животных-грызунов, так и некие мифические существа, календарные праздники и сезоны года. В Польском Поморье в новогоднюю ночь молодежь устраивала на улицах села оглушительный грохот и звон, «отгоняя старый год»: парни громко хлопали бичами, били в сковороды, звонили колокольчиками, крутили трещотки, трубили в рог, стреляли из ружей (Malic.ROK:20). Похожим образом в Сербии, Македонии и зап. Болгарии старались отогнать «змей» и «всех гадов» в день св. Иереми. Чтобы избавиться от мышей и домашних насекомых, хозяйка сама обходила ранним утром в первую субботу Великого поста свой дом, громко стуча жестяной посудой, «да плашн гадицу» [чтобы отпугнуть гадов] (сербы Воеводины — Бос. ГОСВ:223). Обычай хлопать кнутами и плетями нашел отражение в а.-слав. названиях ритуалов И.: у поляков в новогоднюю ночь парни обходили село, останавливаясь перед каждым домом, и громко хлопали бичами — *wypaskali stary rok* [вышелкивали старый год]. Такие же действия совершались у словаков: группы парней ходили по селу, хлопая кнутами в ночь перед первым мая, это называлось *wyraskowanť carodějnice* [вышелкивание ведьм]. Отгонные свойства приписывались звону колокола и колокольчиков, например, под звонящие церковные колокола водили бесноватых «для изгнания из них бесов» (см. Колокол, Колокольчик, Заслонка, Шум ритуальный).

Независимо от отпугивающих звуков сами по себе угрожающие действия битья, ударов, стука по заборам, воротам, стенам и углам дома, также приобретали отгонную функцию. Они были характерны, например, для заключительного этапа праздничных ужинов святочного периода (рождественского, новогоднего и крещенского). В Полтавской губ. по окончании ужина в день Крещения домочадцы выбегали во двор и ударами дубиной по воротам и забору

«прогоняли кутью». В др. укр. селах тоже было принято «изгонять коляду» битьем деревянными вальками и «качалками» по ограде своего двора. Известный у вост. славян обряд символического приглашения «мороза» к рождественской трапезе имел свое продолжение после окончания ужина, когда члены семьи криками, стуком и битьем «прогоняли мороз»: они громко стучали в двери, окна и стены дома, били палками, коцерагой по забору и воротам, по земле или кричали: «Мороз, выходи вон с хаты!». На Русском Севере в ночь накануне Крещения парни били по углам домов большим бревном или булыжником, привязанным к веревке; в Вятской губ. это делали, чтобы «изгнать злых духов из деревни».

Окончание поста отмечалось у зап. славян ритуалом И. постной пищи (см. *Жур*): горшки с жуrom выбрасывали, бросали в костер, подвешивали к дереву или с грохотом разбивали о заборы и двери, последний из этих способов избавления от постной пищи назывался у поляков *szubijanie żurki* [выбивание жура].

Действия выметания, выбрасывания и удаления из дома мусора, старого хлама или ритуальных предметов во многих случаях осмыслялось как магический акт И. насекомых, «гадов», «злыдней» и т. п. Эти обычаи включаются в круг очистительных обрядов, приуроченных к разным весенним датам. Например, чтобы избавиться от блох, в Чистый четверг еще до рассвета хозяйка в обнаженном виде выметала избу, сор на печной заслонке выносила на дорогу, а на обратном пути громко стучала по заслонке (рус. арлов., СБФ-81:148). Выметенный таким способом мусор (вместе с пойманными насекомыми) выбрасывали в реку, на перекресток, на чужой скотный двор или относили через дорогу, за границу села, выносили из села вслед за похоронной процессией.

Тот момент, когда по обычаю требовалось удалить из дома все предметные символы завершившегося праздника (обрядовую пищу, остатки бадняка, рождественские украшения, зелень, сноп и т. п.), нередко обставлялся как акт магического И. не только самого праздника, но попутно и всей домашней «нечисти» (насекомых, мышей, болезней и абстрактного зла). Например, у сербов Воеводины считалось обязательным

на третий день после Рождества удалить из дома расстеленную на полу к празднику рождественскую солому; пока хозяин выносил ее в полном молчании (чтобы никто не услышал, «как Божич уходит»), один из домочадцев, стоя во дворе, громко щелкал бичом, «да би одагнати пацове од кутје» [чтобы отогнать крыс из дома] (Бос.ГОСВ: 92). Если солому выносили в мешке, то вслед за тем пустым мешком били порог дома, «чтобы отогнать от дома все зло». Метлу, которой выметали остатки соломы, хранили до лета как орудие магического отгона градовой тучи: ею махали в сторону надвигающейся грозы. У украинцев Харьковщины было принято в последний день святок выносить из дома все остатки рождественской пищи, при этом женщины выкрикивали: «Гей, куття, с покути, а узвар — на базар!» [т. е. «долой, кутя, из красного угла, а сушеные фрукты пусть хорошо продаются на рынке»]; обычай назывался *выгонять святки* (Паш.КЦВС:192).

Вся совокупность перечисленных отгонных мер могла использоваться в комплексе полесских ритуалов «изгнания зимы», приуроченных к первому воскресенью или понедельнику после Пасхи. Жители Брестской обл., а также ряда р-нов Волинско-Ровенского Полесья «выгоняли зиму» следующими магическими действиями: выгребали «зиму» коцерагой из углов дома, из-под лавок и печей; выметали метлой из дома и со двора, выбрасывали из дома старые веники и лапти; били метлами, коцерагами и палками по заборам и воротам, разбивали горшки об углы и стены дома, выкрикивали отгонные формулы и шумели. По свидетельству из Брест. обл., «зиму бьют киями по плотах, э хаты кочаргой гонят по кутках: „Вон, зима, з хаты, а лето у хату!“» В оттонах этого типа существенным оказывается поэтапное удаление незримой «зимы» из углов дома — к порогу, от порога — к воротам, из ворот — на улицу, с улицы — к реке; ср. сообщение из Пинского Полесья: «У понедельник гонимо зиму: по усах кутках будом голыты и ў двора. Из дверей да на улицу, а з улицы идём аж на берег, на речку <...> и тая зима плыве з речкою» (СБФ-95:80)

Пространственные перемещения участников отгонных обрядов (выход из дома во двор и со двора на улицу; групповой проход по селу, выход за границу

села, конные скачки и поездки из конца в конец села и т. п.) тоже могли символизировать ритуальное И. и выпроваживание. Повсеместно в Воеводине (серб.) на второй или третий день после Рождественского сочельника молодые люди седлали коней, чтобы исполнить обряд *визане Божића* [изгнание Рождества]: они скакали во весь опор через село из конца в конец или возили старых и малых в запряженных возах. В некоторых селах *враћали Божић* [привозили Рождество], проходя пешком сквозь село под звуки свирели, гармони и пение песен; такое «изгнание» могло длиться всю ночь (Бос. ГОСВ:153). Сходным образом *прогоняли святаки* в ю.-рус. селах в день Крещения: всадники с гиком и шумом скакали по улицам и били плетью по всем заборам и воротам.

Для ряда в.-слав. ритуалов весенне-летнего периода, основу которых составляет шествие участников по улицам с выходом за село, может быть отмечен устойчивый параллелизм вариантов обрядовой терминологии типа «гнать/водить» (например, гонять или *водити стрелу, Семика, русалку, весну, козосок* и др.). Особый тип движения исполнителей, которые шли плотной шеренгой на всю ширину улицы или бежали от церкви к краю села, *взявшись* за руки, а на ходу пели, кричали, звенели в заслонки и т. п. часто осмыслялся как реальное выдворение за пределы «своего» пространства чего-то вредоносного: ср. полес. свидетельство об обычае *водить стрелу*: «женщины идут плотно сомкнутыми рядами, перекрывая всю улицу, — выгоняют злые силы из деревни» (ЗК:202). Подобные шествия по селу из конца в конец часто осмыслялись как «проводы весны»: в рус. селах Поволжья (нижегород., пензен.) такие ритуальные хождения совершались в Петровское Заговенье и назывались *выгонять весну загой-утхой, гнать утку* и т. п.

В более наглядных формах акт И. происходил, когда за пределы села выносили чучело, насаженное на палку: таким способом *гонили видьму* в Брестском Полесье в день Ивана Купалы; или «прогоняли» из села ряженого участника чеш. обычая *holení lidáše*: незадолго до Пасхи разыгрывалась сценка «изгнания Иуды» из села.

И. могло осуществляться способом магического смывания или окроп-

ления водой. На Вологодчине святочные ряженные, обходя дома, брызгали водой во все стороны, «чтобы кудесов (т. е. нечистую силу) выгнать». В Гомельском Полесье, изгоняя «дедов» после поминального ужина, хозяин поливал водой пол в направлении от стола к входным дверям. Как «изгнание нечистых дней» осмыслялся в болгарской традиции обычай *савойница*, когда накануне Крещения девушки обходили все дома, окропляя водой людей, скот, хозяйственные строения; два последних святочных дня, когда это происходило, назывались у болгар *пропуждани дни* [изгоняющие дни] (Марин.НВ:344). См. Обливание.

Отгонная и отпугивающая функция нередко приписывалась кострам или сжиганию чего-либо. Сербы раскладывали костры во дворах и садах в день Сорока мучеников (9.III), «чтобы отогнать змей», либо сжигали тряпку, «да би се змије разбегле од тог смрада» [чтобы змеи разбежались от этого смрада]. Жжение купальских и других обрядовых костров иногда осмыслялось как «изгнание ведьм» (пол. *шурдагане szarownic*) или как их «отпугивание» (полес. *пужаць асяляму*). Над купальским костром вытряхивали свою одежду, что называлось в Ровенском Полесье *блоти гониты*. См. Костер, Сжигание ритуальное, Окуривание.

В качестве актов магического И. могли выступать и многие др. действия. У сербов масленичный обычай качаться на качелях объяснялся стремлением «изгнать дьяволов» (ср. выражение *мудальма су истерипали ђаволе*, т. е. при качании на качелях изгонялись дьяволы). Часто отгонный смысл приписывался действиям размахивания чем-либо в воздухе или махания в сторону от себя: магический «отгон воробьев» совершал хозяин, обходя просяное поле и махая освященной вербовой веткой (полес.); при изгнании душ предков после поминального обеда старший из членов семьи обмахивал комнату метелкой, говоря: «А киш, киш, душечки!» (Крач.БЗРС:122); сходным образом «выгоняли душу» на 40-й день после смерти родственника, выметая хату и размахивая в воздухе топором (полес. брест.). Сербы, чтобы отогнать надвигающуюся градовую тучу, размахивали топором, косой, серпом, метлой, палкой, ситом, бердом, свадебной одеждой и др. вещами.

Символическое И. болезней — один из наиболее типичных приемов народной медицины: вещи, символизирующие больного или саму болезнь (срезанный колтун, волосы или ногти, мерку больного, его рубашку и т. п.), выбрасывали в топкие места, выносили за село, сплавляли по реке, закапывали в землю, избавлялись от них другими способами. Чтобы «отогнать бессонницу» от беспрестанно плачущего по ночам младенца, поляки сворачивали из детских пеленок фигурки кукол, называемых «богинками», «марудами» (т. е. именами духов, вредящих новорожденным), и выбрасывали их из дома, забрасывали на крышу, выносили на границу села. В зап. Сербии на Рождество хозяин веткой от бадняка бил скот, чтобы «выгнать из него болезни», при этом происходил магический диалог, — жена спрашивала: «Что ты гонишь?», а муж отвечал: «Гоню болезнь из овец, коров, свиней...», — «Гони, гони, чтобы ее не было» (СБФ-84:46).

Особые ритуалы «изгнания болезни» из человека исполнялись у юж. славян в период троицко-духовских праздников мужскими дружинами «русалиев», которые водили круговые танцы вокруг больного, отпугивая духов болезни воинственными криками, шумом, бряцаньем оружия (см. Русалии, *Болезни*).

Для изгнания вредоносного духа из бесноватых и одержимых использовались церковные культовые предметы и символы: к больным подносили иконы, крест, хоругви, их окропляли освященной водой, ставили под звонящие колокола и т. п. (см. Кликушество).

Одним из действенных средств избавления от недугов считались отгонные вербальные формулы, сопутствующие знахарской практике. В лечебных заговорах болезни изгонялись: «в пустые места» (туда, где солнце не светит, петух не поет, ветер не веет и т. п.), в пещеры, в землю, в яму бездонную, в болота, темный лес, горы, в море, воду, в «подзападную сторону», «под гнилую колоду», в мышиные норы и др. «нечистые» места (Кляус УС:146—172).

Словесные приговоры с мотивами «изгнания» могли сопровождать самые разные магические акты или просто заменять их. Основу таких текстов чаще всего составляли отгонные выкрики («Кыш!», «Вон!», «Прочь!», «Долой!», «Геть!» и др.) и глаголы движения типа: иди, пооди, ступай, ух-

ди, беги, убегай, разбегайтесь и т. п. Содержательную канву подобных формул часто образует мотив о том, что «изгоняемому нет места в пространстве человека, это место занимает некто другой» (т. е. один персонаж уходит, потому что появляется другой). Например, болгары Добруджи, выметая в день первого марта дом и двор, кричали: «Вый бълхи, вытре Марта!» [Блохи — вон, Марта — в дом!]. Боснийские сербы, изгоня змей в Лазареву субботу, громко выкрикивали: «Брежи, плазо, од купе, јер је Лазо код купе!» [Беги, гад ползучий, из дома, ибо Лазарь уже в доме!] (Сор.ПВП 2:144). При окроплении дома богоявленской водой белорусы говорили: «Вон, черце, из мойго дому, бо тут Бог живець!» (Крач.БЗРС:175). Судя по текстам этого типа, сам факт наступления нового праздника или сезона требовал удаления изгоняемого: ср. чеш морав. приговор при окроплении водой хозяйственных построек в день св. Агаты (5.II): «Sväté Hátý dep, všechna netest ven!» [День св. Агаты, вся нечисть вон из хаты!] (Рег.РМНР:36); или бел. формулы при «изгнании зимы»: «Вон, зима, з хаты, а лето — у хату!» (ПА, Брест. обл.). У русских Костромского края момент внесения в дом последнего сжатого снопа использовался для символического изгнания мух: входя в дом со снопом (называемым *козьином*), жницы говорили: «Кишьте, мухи, вон, идет хозяин в дом!» (СБФ-81:141).

Другой формой этого мотива о несовместимости в одном пространстве тех, кого изгоняют, и кто приходит взамен, является сообщение о двух «чудесах», из которых одно изгоняет другое. Например, в серб. приговорах при отгоне града тучу, называемую «чудом», отпугивают известием о случившемся в этих местах еще большем «чуде» (о рождении внебрачного ребенка): «Џеши, чудо, од чуда! Не можете једно Крај другог!» [Убегай, чудо, от чуда-чудного! Вы не можете быть рядом!] (СБФ-81:58). См. Чудо.

Действенность отгона усиливалась, если приговоры включали еще и формулы угрозы. В пол. обрядности дня св. Яна (24.VI) при жжении костров парни бегали в злаковом поле с горящими факелами и кричали: «Усјекај, Јаніе, ш pole, бо сіе догоніе і ороле!» [Убегай, Ян в поле, не то догоню тебя и подожгу] (Кар.ОЗД:99). В сходной ситуа-

дши белорусы жгли купальские костры, выкрикивая угрозы в адрес изгоняемой «ведьмы»: «Выйди, ведьма, з нашага жыта <...>, а то мы цябе агнём спякём, агнём спякём, ружжом праб'ём» (Куп.п.:104). Участники серб. «лазарских» обходов, изгоняя в Лазареву субботу змей и прочую «нечисть», кричали: «Бежите, змије, лагови, миши, жабе, буве, сво иду лазарице да вас жегу, да вас пеку на плогово трње» [Убегайте, змея, крысы, мыши, жабы, блохи, вот идут лазарицы, чтобы вас сжечь, испечь на костре из колючек боярышника] (сев. Бачинат, Бос.ГОСВ:233). Ср. также болг. приговор при изгнании «гадов» на Благовещение: «Багайте змии, سموкове, гуцери, бълхи и жаби, че дядо Благовец иде с железния толуз!» [Бегите, змея, ужи, ящерицы, блохи, идет дед Благовец с железной булавой] (Поп.КПНК:32).

В системе юридических обычаев И. за пределы «своего» пространства было формой общественного наказания провинившегося. Из села публично изгоняли вора (повесив ему на шею украденную вещь), человека, преданного анафеме, преступника, иногда — «нечестную» невесту. В ряде случаев такое наказание получало символическое толкование: в Новгородской губ. во время пожара виновного в нем человека изгоняли из села в поле, т. к. считалось, что его присутствие в деревне могло навлечь огонь на другие дома.

И. в народной культуре выступает не только как магический акт, но и как популярный фольклорный и мифологический мотив. В рус. духовных стихах (например, «Плач Адама») нашел отражение библейский эпизод «изгнания из рая». В н.-слав. легендах о «падших», т. е. изгнанных с неба на землю ангелах (от которых якобы и пошли разные бесы и демоны), преломились богомильские представления о борьбе добра и зла. В слав. повествовательном фольклоре широко известны многочисленные сказочные сюжеты о детях, изгнанных из родного дома, типа «Мачеха и падчерица» (СУС: 480), «Медный лоб» (СУС: 502), «Незнайка» (СУС: 532) и др.

Лит.: Толь.ЯНК:245—249; Тура СЖ:340—350, 407—409, 425—432, 543—546; Вин.ЗКП:216—220; Мцр.Слвн.ПК:250; Плат.КЦВС:23—24, 192; СВФ:81:48—62, 140—156; СВФ:84:46—

51; СВФ:86:108—120, 237; СВФ:95:80—82; ЭО 1894/1:126; ЖС 1996/4:13—16; ПО:101—117; ППГ:151,179; ЗК:188—201; Ром.БС 8:128; СБНУ 1905/21:45; Бос.ГОСВ:153,223,231—233,235—238; Бор.ПВП 2:144; БМ:161; Вал.Кд; Václ.VO:211; Bieg.KOM:69—70,73—86; Stelm.ROP:65—69,72; Malic.ROK:19—21; Katic.KLZD:205.

Т. А. Азапкина, Л. Н. Виноградова

ИЗМЕРЕНИЕ — магический прием, применяемый в народной медицине и охранительных ритуалах; используется также при наведении порчи. Обмеривание, взвешивание, пересчитывание множественных объектов трактуется в народной традиции как способы овладения человеком или предметом, открывающие путь к магическому воздействию на них. Как правило, И. сопровождается другими ритуальными действиями и приговорами (заговорами). Нередко И. считается опасным: по некоторым ю.-слав. верованиям, тот, кто был бы точно измерен, взвешен или кому был бы точно определен возраст, непременно умер бы; вологодские крестьяне запрещали измерять рост ребенка, считая, что это прозлит ему скорой смертью; сербские портные, снимая мерку, должны были сказать «На здравье!» [Будьте здоровы!], чтобы не нанесли вред своему клиенту. Девушка, занятая тканьем, никогда не станет измерять длину вытканного куска полотна, пока не окончит всей работы (серб.). Опасным считается также пересчитывание звезд, голов скота в стаде, числа летящих в стае птиц и т. п. См. Счет.

Орудием обмера служит чаще всего нитка — шерстяная, шелковая, хлопковая, обычно красная, реже черная, иногда старая, специально спряденная семилетним ребенком (хорв.), оставшаяся от тканья; спряденная «наоборот», справа налево (Полукутье) и т. п.; затем прут, палка или ветка — шиповника, ореха, вербы, кизила (ю.-слав.), березы и др., реже — пряжа (архангел. *померить куделькой*), у юж. славян иногда фитиль свечи и даже сама свеча; используется также нож (например, тот, которым колют овиней — серб.) и др. предметы.

Объектом обмера бывает прежде всего больной или тот, кому прозлит опасность, очень часто ребенок, иногда корова и

другой скот. У болгар часто измеряют не самого человека, на которого направлена магия, а его тень или след; такое И. характерно, в частности, для наведения порчи: тень человека измеряют строители, чтобы замуровать ее в стену (см. *Жертва строительная*). Погребальный обряд предусматривает И. покойника для определения размеров гроба и могилы; в этом случае запрещается использовать прут от плодового дерева (полес.).

Способ И. может быть различным; чаще всего выбираются «диагональные» параметры или И. длины и ширины объекта. Больного ребенка измеряют от головы до пят и от кончика среднего пальца правой руки до кончика среднего пальца левой руки или же — от большого пальца правой ноги до кончика среднего пальца левой руки и так же от левой ноги до правой руки (босн.). Иногда рекомендуется мерить все суставы или отдельные части тела («все меряешь — и рост, и сбоку, и сзади, и руки, и ноги, и пальцы, и глаза, и уши и приговариваешь: „Не рабу божию (ням) меряю, а с рабы божьей (ням) уроки, переполохи снимаю»» — вятск., ВФЗИ:67). При И. роста человека делали также засечки на дверном косяке, стене, столбе, дереве и др.

Исполнителями ритуала И. обычно бывали старые женщины, знахарки, лекари, священник, иногда сам больной. При И. соблюдались определенные условия: И. производилось трижды, при полном молчании, тайно, на специальном месте — в доме на пороге, на полу, на девятой половине от окна (вятск.), в церкви, на кладбище на безымянной могиле, на распутье дорог и т. п.; возвращаться следовало непременно «не оглядываясь»; ритуал совершался в глухую пору суток, в канун среды (болг.), больной должен был лежать или стоять, лежать на спине или на животе, сидеть и т. п.

Лечение с помощью И. применялось главным образом при болезнях, вызванных порчей, сплазом, испугом, а также при бессоннице, детском ночном крике, падучей, иногда при астме, желтухе и др. На Вологодчине, если ребенок страдал нервными припадками, то ему измеряли рост и отмечали на стене колышком, считая, что как только ребенок перерастет отметку, припадки прекратятся. В Вятском крае детей лечили от испуга так: брали нитку, спускали ее от

темечка ребенка вдоль позвоночника к пяткам, при этом читали заговор. Там же и с той же целью обмеривали ребенку одной ниткой все суставы со словами: «Я не тело обмериваю, а испуг снимаю...» (ВФЗИ:67). В Боснии для лечения эпилепсии вырезали тонкую ветку орешника или шиповника в рост больного и относили ее на заброшенную могилу. В Далмации, чтобы защитить ребенка от вештиц, делали свечу в рост ребенка и жгли ее перед иконой Богородицы.

Чтобы лечение было результативным, мерку уничтожали различными способами: резали, рубили ножом, топором, выбрасывали, кляли под камень, бросали в воду, в источник, закапывали в землю, относили на могилу, сжигали; нитку завязывали узлами, заплавляли в воск и затем помещали в специально сделанный надрез на стволе грушевого дерева (серб.); забивали вместе с ногтями и волосами больного в просверленное отверстие на дверном косяке (в.-слав.) и т. п. См. Мерка.

У юж. славян И. применялось также для диагностики и прогнозирования исхода болезни. В этом случае сравнивались показатели двух разных способов И. Например, сербы сначала измеряли расстояние от левой пятки до подбородка и вокруг головы, а затем от кончика среднего пальца правой руки до кончика среднего пальца левой руки. Если результаты И. совпадали, то человек считался здоровым (по другим представлениям, наоборот, обреченным). Беременные женщины в точно определенное время измеряли свой живот и предсказывали характер родов и пол ребенка.

Действие И. и мерка служили оберегом от нечистой силы и ходячего покойника. Сербы на Ибре считали, что если измерить умершего прутком шиповника и затем той же меркой отмерить длину могилы, то можно быть спокойным, что умерший не станет вампиром. Чаще всего покойницкую мерку особым образом «удаляют»: кладут в гроб, относят на могилу, закапывают в доме, чтобы обезопасить домочадцев (серб., Крушевац). В зап. Сербии считали, что смерть одного из домочадцев должна повлечь за собой гибель кого-то из домашних животных; для предотвращения этого перед выносом гроба одна из женщин красной шерстяной ниткой обмеривала верхнюю грань гроба И. затем нитку скручивала и клала за бревно

или угол дома (Титово Ужаце). Чтобы обезвредить курицу, поющую петухом и представляющуюся опасной для людей, этим курицей мерили расстояние от стола до порога и смотря по тому, что попадало на порог, отрубали ей либо хвост, либо голову (в.-слав., серб.). Для поимки вора, нужно было вынуть из савана нитку, измерить ею длину мертвеца, а потом намотать ее на палочку, которую следовало воткнуть в середину специально очерченного круга, тогда вор не сможет выйти из этого круга (рус.). Мерка от проба могла быть использована для колдовства и порчи: в Волинском Полесье считали, что если ее подсунуть под крышу чужого дома, в этом доме будет покойник.

В Вятском крае И. использовали в скотоводческой магии: чтобы корова скорее привыкла к новому дому и не тосковала по прежним хозяевам, ей трижды измеряли расстояние между глазами ниткой, которую затем разрезали на кусочки и половину скармливали корове, а другую половину клали под порог и говорили: «Вот, тебе, Беляшенька, порог, тут и дворок» (ВФЭИ: 17) или завязывали на нитке три узла. В с.-зап. Болгарии корове, козе или овце измеряли ниткой тень, отбрасываемую всем ее телом, включая вымя и хвост, чтобы они давали больше молока.

Взвешивание применяется у юж. славян как лечебное и защитное средство, наряду с обмериванием. Для излечения тяжело больного к букетику веток (кизила или боярышника) привязывают камень, все это взвешивают и, не глядя на весы, относят на заброшенную могилу. В случае болезни или смерти одного из одновосесчанков, для защиты другого необходимо его взвесить на весах, иногда еще и обмерить черной ниткой, затем написать на камне вес и все это отнести на могилу и зарыть там со словами: «Вот тебе твой брат!» (Вак.ПО:177). В семье, где «не держались дети», новорожденного взвешивали на весах, но вес никому не сообщали (ю.-слав.). С той же целью — остановить детскую смертность — женщины взвешивали колыбель умершего ребенка вместе с пеленками и одеждой, причем не смотрели на весы и все совершали в тайне от мужчин. Иногда считалось, что вампира можно отличить от обычного человека только по одному признаку — он ни за что не возьмет в руки весы (серб.). Взвешивают

также первое надоенное молоко, чтобы защитить его от ведьм и сглаза, при этом также нельзя смотреть на весы (см. Доение).

Лит.: Вак.ПО:121,177—180; Раден.НБ|С:57, 84—88; Кетер Р. Slovenska magija. Београд, [6/г]:83—88; Браг.ДР:44,89; ВФ 1987/13/3: 59—63; ВФЭИ:16,17,66—68; ГЕМБ 1933/8: 70; Ел.СЗК 172; Зел.ОРАГО 1295; Кацав.ДР:267—268; МФ 1984/17/33:146—147.

С. М. Толстая

ИКОНА культовое живописное или резное изображение Христа, Богородицы, христианских святых, библейских событий; объект религиозного почитания. Наряду с другими сакральными предметами (крест, святая вода, свечи) И. широко использовалась в очистительных, охранительных и магических обрядах, особенно в в.-слав. (преимущественно русской) традиции. Иконописные изображения отражают апокрифические сюжеты (Богородица, прядущая нить; схождение Христа в ад) и являются источником народных легенд о святых (Флор и Лавр с лошадьми, св. Модрст в окружении домашних животных, св. Параскева с веретеном, св. Георгий н змеей, Богородица-Троеручица и др.). Народное обращение с И. (рус. *новить иконы* 'ритуальное омовение перед праздниками', жертвы иконам, наказание) сходно с обращением со скульптурными изображениями святых (ср. Идолы, Святые).

В отношении к семейным и родовым И. проявляется их связь с культом предков и покровителей дома. Считалось, что за домашними И. находились души «родителей», для чего на божницу им ставили блины, горячий хлеб, напитки; ср. свидетельство о *кормлении Боженьки* (на божницу ставили мисочку) в Каргополе и обычай класть под И. ложку с кашей во время ритуальной трапезы по поводу отела коровы (орлов.). Душа умершего «сидит в избе за образами» до погребения тела (рус.. Аф.ПВ 2:112); в виде мухи 12 дней пребывает в хате за иконами (ровен.); посещая свое земное жилище в поминальные дни, души умерших садятся на божнице между И., поэтому И. не ставят вплотную одна к другой (харьков.). Купленного телянка ставили перед иконами, обраца-

ись при этом к домовому с заговором о сохранении скотины (вологод.) — Для определения желательной для домашнего духа-опекуна масти скота кусок пасхи клали за И. и по цвету плесени судили о цвете скотины (орлов.). См. Домовой.

И. святых — покровителей пчел и скота ставили на пасеке (свв. **Зосимы** и **Савватия**), в коровниках и хлевах (св. Власия; в день памяти к образу святого полагали коровье масло), на конюшне (св. Николая, свв. Флора и Лавра), с ними совершали обход во время выгона скота. С И. св. Константина исполнялись танцы нестинаров (болг.). При встрече двух нестинарских процессий происходила «борьба» икон (И. прислоняли одна к другой и идущие напирала друг на друга), по исходу которой судили о силе святого — покровителя села. См. Нестинарство.

Особо почитались **И. чудотворные** и **явленные** (шипр. Владимирской, Иверской, Ченстоховской, Остробрамской Божьей Матери, Троеручницы, св. Николая, св. Георгия), способные отвратить все бедствия и болезни (о.-слав.). Обретение И. — один из наиболее популярных сюжетов народно-христианских легенд, связанных с местными культурами. Чудесное явление И. на дереве (у воды, в источнике, в лесу, на горе), прибытие по реке (в т. ч. против течения), появление из-под земли считались знаменем для определения культового места, постройки храма, основания обители (села), копания колодца. Исход И. из церкви знаменовал будущее разрушение церкви, «уход» И. из дома — вымирание семьи. У сербов И. прикрепляли на *двери* — почитаемое общиной дерево.

Свои и чужие **иконы**. По свидетельствам путешественников XVII в. (Олеарий, Адаме), русские не почитали иконы, написанные неправославными мастерами (случаи непочитания старообрядцами И., написанных после раскола). Павел Алеппский отмечает, что патриарх Никон выколол глаза ликам на иконах, написанных по з.-европ. образцам, и «соборные» разбил их. Русские имели обычай держать в церкви собственную И., молиться и ставить свечи только ей. Поклонение «своим» И. и пренебрежение к «чужим» (в т. ч. храмовым) И. было осуждено на московском Соборе 1667 г. как пережиток язычества (Усп.ФР.183).

Действия с И. и поведение в присутствии И. обуславливались представлением о ее сакральности (ср. рус. *Бог, Божья милость, Божье милосердие 'икона', божница* 'икот', болг. *свещици* 'иконы'). И. не «покупаются», а «вымениваются» (хотя бы и за деньги; к святыне непрложим глагол *купить*) или «дарятся». Для зажигания свечей перед И., приносимыми из храма в дом или обносимыми вокруг деревни с крестным ходом, использовался полученный трением *жизной оагнь* (вологод.) Перед И. приносили клятвы, присягали (целование И. и креста; обычай брать И. в поручители, ср. в.-слав. сюжет «Крест (образ) — порука»; СУС: 849*). Иконой благославляли молодых на сговоре и свадьбе, клали И. в гроб умершему, с И. встречали купленную скотину. При провах рекрут хозяйка переворачивала И. ликом к стене или вверх ногами, чтобы солдат вернулся домой (бел.). Ср. Переворачивать. Целебным считалось умывание и питье воды с И. (аналогичные обряды совершались с крестом, мощами, просфорой, колоколом); вода в колодце считалась целебной, после погружения в него И. (владимир.). Воду, которой мыли И. перед праздником, выливали только под красный угол (рус.). К И. нельзя было прикасаться человеку, который считался «нечистым»: во время месячных женщины не может целовать крест или И. (владимир.); иконописец, приступая к работе, должен переменить белье и воздерживаться от половых сношений (рус.), ср. обычай завешивать И. при совокуплении. Нельзя браниться при И. (ср. о брани: *хоть святых вон выноси*); при нарушении поста, во время пиществ и плясок И. поворачивают к стене. Обещавшие И. запрещалось сжигать (о погибшей в огне И. говорили, что она «вознеслась», «взята на небо») или уничтожать: их пускали по воде, зарывали на кладбище (ср. обращение с остатками обрядовых трапез и вышедшими из употребления ритуальными предметами). Согласно народным легендам, наказанием за осквернение И. (кражу, сжигание, изготовление мебели из иконных досок, распиливание, использование И. в разоренных храмах в качестве мишеней для стрельбы, испражнение на И.) были болезнь, паралич, смерть от удара громом, утопление, помещательство.

Иконам приписывалась способность освящать пространство. Наряду с

хлебом, солью, освященной водой их оставляли на месте, выбранном для постройки дома (в.-слав., ю.-слав.), вносили в дом (наряду с крестом, священной книгой, освященной водой, свечой) на новоселье (о.-слав.). В доме И. располагались в божнице в красном углу, который почитался как святое место внутри жилища. Повсеместно у славян распространено размещение рядом с И. различных предметов: освященных растений, свеч, сосудов со святой водой, пасхальных яиц, священных книг, списков молитв и заговоров; последнего снопа, жатвенной «бороды», первых колосьев, хлебцев для первого выгона скота. К окладу И. (чаще — Богородичной) привешивали изображения больных частей тела и просили об исцелении. Обетная символика прослеживается и в обычаях жертвования ткани к И. (о.-слав., см. Обыденные предметы). Использование И. в создании магического круга при опаживании, обходах (дома, стада, полей) увеличивало охранительную силу обряда. С помощью И. можно было потушить пожар, в т. ч. зажженный молнией: в пинском Полесье пожар обходили с И. св. Агаты; на Новгородчине, Нижегородчине, в Полесье — с И. «Неопалимая купина»; на Русском Севере — с И. св. Николая. В хозяйственных постройках (баня, овин и т. д.), которые считаются нечистыми и населенными демоническими существами, вешать И. не полагается.

По свидетельствам иностранцев (Олеарий и др.), в случае невыполнения обращенной к святому просьбы русские применяли наказание иконы: битье (ср. сюжет «Наказанная икона», СУС: —849** (бел.), рус. пословицу «Взять боженьку за ноженьку, да об пол»), т. е. И. воспринималась как своеобразный материальный и одушевленный «двойник» Бога или святого (ср. сюжеты о плачущих И.). Отмечены случаи превращения И. (:уальс.), «ослепления» (полес., ср. рус. бранное выражение *ослепени Миклаа* и укр. легенду о богаче, прозвившемся выколотить ножом глаза образу св. Николая за невозвращение денег должником; Усп. ФР:91,93,114—116), выбрасывания (Русц. РБР:79; обворованный крестьянин бросил И. в навоз, сказав: «Я тебе молжось, а ты меня от врагов не оберегаеш»), сжигания (Русц. РБР:78—79; пострадавший при пожаре бросил в огонь икону св. Николая со

словами: «Ты не хотела помочь мне, теперь помоги себе самой!»). «Наказание» могло возыметь действие: после того, как хозяйка выбросила И. под дождь («Ты можешь мне помочь, но не хочешь, пусть тебя дождь размочит!»), удалось найти вора (пол. Поморье; SteIm.ROP:116).

И. часто использовались в магических обрядах для вызывания дождя (погружали в родник или в реку образ св. Ильи — пензен. аналогичный ритуал в Лесковачкой Мораве), увеличения урожая (молясь перед И. на Рождество, осыпали киот зерном, чтобы высоко росло жито; Добруджа). Для предотвращения удара грома И. ставили на окно лицом на улицу (вологд.). При первом выгоне скота И. вешали над воротами, через которые проходили животные (архангел.). С помощью И. и молебна изгоняли вредоносных демонов (хикимору, беса, икоту). При гаданиях в центр очерченного круга клали И. изображением вниз, на И. ставили хлеб и соль (архангел.). Кошунственные действия с И. способствовали контактам с нечистой силой. Желающий стать колдуном или ведьмой должен был встать на И. (иногда положенную ликом на землю), в т. ч. на ту, которой его благословили родители при вступлении в брак (рус. укр.), испражниться на И. (укр.); разбойники, чтобы избежать наказания, во время крестного хода кланялись И., оголив зад (рус.); чтобы ружье било без промаха, нужно было, стоя на И., повернутой ликом вниз, прострелить благовещенскую проофору (рус.). Аналогичный смысл имеют и другие формы антиповедения, связанные с отказом от христианских атрибутов (снятие креста, распоясывание). Характер черной магии носило колдовское иконописание, когда изображение святого писалось поверх изображения дьявола (ср. легенду о Василии Блаженном, разбившем камнем чудотворный образ Богородицы: под святым изображением был нарисован черт).

Приметы и гадания с И. Падение И. со стены или трещина на И. предвещают смерть (рус., укр. закарпат.). О судьбе больного гадают, обливая образ св. Пантелеймона водой: если часть воды останется на И., больной умрет. Воду с И. дают пить умирающему (Карпополье), больному; если ему суждено умереть — вода ускорит агонию, если выздороветь — принесет

облегчение (Сургутский край). Когда ищут тело утопленника, пускают по воде деревянную И. со свечой (полес.). Видеть И. во сне — к скорби (полес.).

Лит.: Бадон А. Следы древних верований в народном иконопочитании // ЖС 189/3:218—222; Руц.РБР: Успенский Б. А. Семнотика иконы // Успенский Б. А. Семнотика искусства. М., 1995:221—294; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996; Паниченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святые Северо-Запада России. СПб., 1998:91,98,105,119, 121—124,127,135,138; Островский А. Б. Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этносемнотика ритуальных предметов. СПб., 1993:79—98; Мороз А. Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. М., 1998/2:114—125; Крикунья Н. А. Предания Русского Севера. СПб., 1991:39—47; Нижегородские христианские легенды. Нижний Новгород, 1998:25—33,116—124; Усп.ФР:14—16,22—25,112, 116,162—186,229; Журав.ДС:39,49,61,128,183,239; Череп.МРРС:59,79,84,104,108,110—111; Гура СЖ:439,848; Зел.ИТ:377; Бал.ЗВР:88,110—112; ПА.

О. В. Белова

ИКОТА — физиологическое явление, осознаваемое в народной культуре как результат воздействия, часто вредоносного, со стороны других людей. Иногда икание приписывают порче или особому нечистому духу, вызывающему икоту — *икыўка* (рус. смолен.). И. можно напустить на другого человека, сказав: «Икыука, икыука, стань у ворот, кого стренить, таму у рот» (Добр.:297).

И. начинается тогда, когда об икающем человеке вспоминают (в.-слав., серб.), ругают (рус., бел.), завидуют (рус.), осуждают (укр.) или ждут от него помощи (серб.). Представления о конкретном персонаже, вызывающем И., в этом случае отсутствуют, хотя существует языковая метафора: «Икота напала» (рус.). Когда человек икает, в шутку говорят: «Помянула свињья из-за угла» (ярослав. рус.) или: «Хтось ні спомынуў, бодай си матыр хомйнуў!» (предкарпат.). Икающий человек должен сказать: «Бог с добром!», чтобы тот, кто его в этот момент вспоминает, думал о нем доброе

(серб.). Вспоминая об отсутствующем человеке, чтобы не вызвать у него тяжелую И., нужно сказать: «Хай ім легенько *икнеться*» (укр., Гринч. 2:192). Напротив, ругая человека, ему желают: «Чтоб ему на том свете *икалось*» (рус.).

Чтобы прекратить икоту, человек должен угадать, кто его вспоминает (бел.), отпивать воду из чашки, поворачивая ее после каждого глотка так, чтобы получалось крест накрест (укр.), а также без остановки сказать: «Помяни, Господи, царя Давида и всю кротость его» (рус.); «Икота, икота, иди на Федота, с Федота на Якова, с Якова на всякого, только на меня не переходи» (рус.) или: «Щнаковочко-икавочко, де-с була? — В чашч. — Ццо іла? — Забула. — Забудь і о мій» (предкарпат., ВЗ 1898/5:191), а также три раза прочитать молитву «Богороднице Дево, радуйся...» (рус.). Если остановить И. не удается, нужно внезапно напугать человека, вызвать у него чувство стыда или заставить сделать что-нибудь необычное (рус.).

В районах Рус. Севера термин *икота*, *икотка* обычно является синонимом кликушества — одного из видов бесноватости, вызываемого порчей и проявляющегося в сильных нервных припадках, сопровождаемых криком (ср.: псков. икать «кричать, кликать», Краин.ПКБ:51). В этом случае икота обозначает одновременно и саму болезнь, и злого духа, который эту болезнь вызывает.

Лит.: Даль 240; Макар.СНК.82: ЭО 1898/3; 117; 1901/4:119; Рим.БС 8312; Fed.LB 1:216; Гринч.ЭМЧ 2:313; Шк.ЖОП:137; Дуч.ЖОК:318; Петр.ЖОГ:359. См. также лит. к статье **Кликушество**.

Е. Е. Аскивская

ИЛЬИН ДЕНЬ — день памяти пророка Илии, отмечаемый 20.VII/2.VIII. В отличие от многих других крупных праздников, в И. д. не совершалось сколь бы то ни было значительных обрядов; в то же время к И. д. приурочено множество верований, мифологических представлений, календарных и хозяйственных примет, запретов и т. п.

Ветхозаветные мотивы, связывающие Илью с небесным огнем и животворными дождями, с вознесением Илья на небо в о-

меньшей колеснице, многочисленные апокрифические тексты и лубочные картинки, а также народное отношение к Илье-пророку как к хозяину грома, молний и дождей, способствовали тому, что культ Ильи-пророка и посвященный ему праздник оказались причастны к области народной метеорологии (см. вст. Илья).

Громовой праздник. Во многих слав, традициях И. д. праздновался во избежание грома и молний, ср. хронимы укр. *Громиве свято*, серб. *Илија громовник*, болг. *Громовник*, *Громомолник*, *Грѣмидол* и др. И. д. считался временем наиболее сильных летних гроз и бурь, страх перед последствиями которых (пожары, разрушения, гибель урожая) породил отношение к И. д. как к опасному и крайне неблагоприятному, ср. рус. *Илья немилостивый*, *Илья сердитый*, болг. *аталия ден* и под. И. д. входила в цикл дней, празднуемых для защиты от грома, пожаров и под. (Ильину дню у сербов предшествовали т. н. «Горешвади»), ср. также в.-серб. поверье о том, что св. Пантелей (отмечаемый 27.VII) приходится Илье-пророку братом, а Огненная Мария (30.VII) — сестрой (см. в ст. Июль).

В России в И. д. совершались молебны в поле и в церквях, и часовнях, посвященных Илье-пророку (установленные часто по обету); кое-где крестьяне постились всю неделю, предшествующую И. д.; окуривали дом и постройки ладаном, выносили из дома или прятали все блестящие, сверкающие предметы (типа зеркал, самоваров), чтобы обезопасить себя от гнева Ильи. Повсеместно в И. д. запрещались различные виды хозяйственных и домашних работ (косьба, вывоз сена, жатва, а также стирка, колочение белья вальками и др.); несоблюдение этих запретов могло навлечь на село, дом, угощая грозу, сильные ветры, пожары и т. п. Работящего в И. д. останавливали и наказывали его же односельчане: в Калужской губ., например, выпрягали лошадь из телеги, на которой он собирался возить сено, а конскую сбрую относили в кабак и сообща пропивали.

У вост. и у юж. славян Илье-пророку приписывалось владение дождями и (Илья катит по небу бочку с водой), в связи с чем в России в И. д. совершались молебны от засухи. Прекращения дождей пытались добиться соблюдением зарок, запрещающих

работы в И. д. и косьбу около церквей и часовен, посвященных Илье.

В обрядности и мифологии И. д. владение громом и молниями тесно связано с другой функцией Ильи-пророка — с функцией преследования нечистой силы, а также со змеборчеством. По рус. поверьям, Илья-пророк преследует громом и молнией чертей и прочую нечистую силу, которые, услышав гром, прячутся на межах, под деревьями, под крышами хозяйственных построек, в воде (поэтому в И. д. обычно запрещается находиться в этих местах) и даже в домашних животных.

Преимущественно у южных (но также и у восточных) славян известны поверья о том, что от грома (грозы, режы дождя) в И. д. портятся лесные и грецкие орехи: они становятся черными, пустыми, сторают изнутри, «их съедает молния» (укр.). Плоды лесного ореха (а также некоторые другие плоды или даже продукты хозяйственной деятельности человека: сыр, яблоки и пр.), а также, вероятно, сам кустарник становятся при приближении демонического или хтонического существа, поражая которое, гром (громовержец) наносит вред и самим плодам.

И. д. считался календарной границей сезонов, когда в природе появлялись первые признаки осени и менялось поведение зверей, птиц и насекомых. Аналогичные приметы характерны для многих других дней августа и сентября. У македонцев И. д. считался «серединой лета»; болгары в Страндже говорили, что в И. д. Илья надевает первый из своих 7 козухов и поворачивается в сторону зимы, а в России считалось, что «на Илью до обеда лето а после обеда осень».

Особенно ярко эта особенность восприятия И. д. проявилась у вост. славян. Считалось, что с И. д. резко меняется погода: перестает греть солнце («До И. д. и под кустом солнце сушит, а после И. д. и на пустоши роса не обсыхает»); начинаются утренние холода и даже заморозки («На И. д. и камень прозябает», «До Ильи — хоть разденся, а после Ильи в зипун оденся»); дни становятся короче («Петр и Павел час убавил, Илья-пророк два уволок»); опадают листья с деревьев («Придет Петрок — оторвет листок, придет Илья — отщипнет и два»); начинаются дожди и ненастье («До Ильи и поп дождя не намолит, а после Ильи

и баба фартуком нагонит», «Прийде Ілля, то наробить у полі гнмля»).

Большое число поверий и примет связывалось у вост. славян с запретом купаться после И. д., иначе **можно** утонуть, заболеть, замерзнуть и т. п., ср. рус. «До Ильи мужик купается, а с Ильи с водой прощается», укр. «До Іллі мужик купається, а після Іллі ї на куші не сохмє», полес. «Илде — то очи залде». Считалось, что после И. д. вода становится холодной и непригодной для купания. Это объясняли тем, что Илья бросает в воду лед («Илья кинул ледня», бел.), что олень ступает в воду или обмывает в ней свои копыта (сев.- и центр.-рус.), конь Ильи-пророка теряет подкову, которая падает в воду (ярослав.), медведь опустил в воду лапу (сев.-вост.-рус.), «мідвїдь ускомну у воду» (укр.-карпат.), дьяволы начинают жить в воде (харьков.) и т. п. Болгары, живущие на побережье Черного моря, полагали, что с И. д. «морето се **обърца**», досл. «море оборачивается», т. е. становится бурным и холодным (Поп. СБ:60).

С И. д. связывалось сезонное исчезновение животных. Так, у украинцев Закарпатья И. д. был одной из первых дат, когда исчезали на зиму змеи; у вост. славян с этого дня пропадали или переставали кусаться насекомые: оводы, комары, слепни, мухи и т. д., ср. укр. «Нечїста сіла всіх комарів з'їла»; у болгар к И. д. относился отлет ласточек, у украинцев — зястов и др.

В И. д., согласно рус. поверьям, начиналось «волчье» время: открывались волчьи норы, и волки могли нападать на скот; в некоторых местах в И. д. начинался сезон охоты на волков, и охотники считали, что, **затравив** в И. д. волка, они обеспечат себе удачу на весь предстоящий период. У капанцев на сев.-востоке Болгарии И. д. относился к числу «волчьих дней».

Представление о **равгуле** диких зверей в это время отразилось в вологод. названии **нальинской** недели как **звериной** (медведь преследует скот в лесу). В России и на Украине также было известно поверье о том, что в И. д. «ходят гады», нападают на людей и скот, заползают в дома и в хозяйственные постройки. В Ильин и несколько последующих дней нельзя было ходить в лес; в Вятском крае люди считали, что в И. д. непременно заблудятся в лесу.

И. д. считался границей, когда отменялись табу на пищу нового урожая. В И. д. пасечники в первый раз подрезали соты и угощали всех медом; а также перегоняли пчел, подчищали ульи, после чего можно было есть мед. У хорватов Лики к И. д. вынимали мед и угощали им детей. В Македонии пчеловоды праздновали в И. д. свою «славу». К И. д. должно было закончиться роение пчел; после него пасечники отгоняли чужой залетевший к ним рой, так как считали его ненадежным, ср. рус. «Ильинский рой не в пользу», укр. «Після Іллі — хай сидить рій на гіллі».

У вост. славян к И. д. было приурочено появление в доме **хлебца** из муки нового урожая, ср. приметы: рус. «Когда в **Егорьев** день березовый лист в полушку, к Ильину дню хлеб в **кладушку**»; «На Иван день колосок — то на Ильин день колосок», укр. «На Іллі новий хліб на столі», бел. «На Ільію поууу печь хлеба нальію» и под. В И. д. хлеб из новой муки приносился для благословения в церковь, оставляли его перед образами Ильи.

В некоторых рус. губерниях с И. д. разрешалось «защипывать» и есть горох, а того, кто рвал его **раньше**, пугали «гороховой ступой и лопатой»: «ступа ноги обрубит, лопата закопает» (ВФНК:115). В Костромской губ. Илью называли «морковником», так как с этого дня «обновлялись» **морковью**. Все эти и другие овощи, которые разрешалось употреблять в пищу после И. д., в сам праздник освящали в церкви. У сербов в Лесковачкой Мораве с И. д. начинали есть **кукурузу**; считалось, что початок кукурузы «**је крїтем**» в И. д., поэтому его можно варить и есть. Вареную кукурузу, прежде чем **есть**, **раздавали** в память о мертвых.

И. д. был одной из **хозяйственных** границ года. У вост. славян в И. д. могли начинать жатву («Илья Жниво зачинаєт») или заканчивать уборку урожая (укр. «Ілля на полі копи лічїть»), а также завершать косьбу: «Илья-пророк — косьбе срок»; после И. д. косили толокой в помощь вдовам, сиротам и одиноким старикам, ср. бел. «Іллявоє сена — пановэ, а Ілляно — удопна».

Одним из наиболее заметных событий И. д. была **братчина**, или «мольба» — коллективная трапеза, объединявшая жителей соседних сел и связанная с жертвенным закланием животного

(«Илье под свято»). В России им обычно был бык, теленок или баран («На Илью баранью голову на стол»), купленные на собранные в складчину деньги или выкормленные сообща. В И. д. приготовленное к закланию животное приводили к церкви, где священник освящая его, а затем закалывали и съедали все вместе. Кровь животного собирали и мазали ею глаза и лоб, а детям щеки, чтобы здоровье и крепость животного передались человеку. Особые свойства приписывались костям съеденного животного: «ильинская» кость, в частности, очень ценилась охотниками. В И. д. в тех же местах варили «мирское» пиво из зерен, собранных у жителей деревни; пиво выставляли на улице, и каждый мог пить сколько угодно. В России жертвование животного «Илье под свято» могло иметь и характер индивидуального обета. Если, например, в хозяйстве овца приносила много ягнят, хозяйка «обещала» к И. д. зарезать одного барашка, чтобы Илья «спас овецку», и в И. д. выполняла обет и относила в церковь часть мяса, обычно лопатку (вятск.). Так же и у юж. славян в И. д. обязательно приносили жертву: обычно это был самый старый петух (славяц., бацця), которого резали на месте традиционного сбора села или у церкви. На юге Болгарии в жертву могли приносить быка или барана.

На Рус. Севере, а также у болгар и сербов известна легенда об олене, который ежегодно в один из летних праздников (И. д., Петров день, Иванов день, день св. Константина и Елены) прибегал к людям и ложился под нож. Однажды люди не дождалась приподнявшегося оленя и заклали вместо него другое животное (зарезали оленя, не дав ему отдохнуть и др.), после чего он больше не приходил, и люди стали приносить в жертву скотину, см. в ст. Олень.

И. д. иногда связывается с брачной темой и символикой плодородия. Во Владимирской губ. в канун И. д. устраивали богомолье и молились, «чтобы хлеба уродилось много... и чтоб девки вышли замуж» (Макашина:94). В Вятском крае, если в И. д. в дом, где закалывали барашка, приходила девушка, ее спрашивали: «Что, девка? За бараньим яйцом пришла?». Приход девушки означал, что она вскоре выйдет замуж (ВФНК:115).

У юж. славян И. д. отмечался в качестве профессионального праздника кожевниками, скорняками, седельниками, пекарями, черепичниками, а сам Илья-пророк считался покровителем этих ремесел, что отчасти связано с библейскими легендами. Представители различных ремесел организовывали где-нибудь на открытом месте, в поле или у церкви, общую трапезу, кололи курбан, веселились, водили хоро, устраивали конные соревнования и т. п.

Лит.: Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // ООФ:83—101; Шалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // ФЭРС:209—223; СМ:204—206; Ив.Тол. ИОСД:170,192, РФ 1981/21:103; ВРЦХ 1851/3/5-6:4,8; ЭО 1901/4:128; Макс.НПКС:480—491; КГ:285—289; ВФНК:115; Гуря СЖ (см. указ.); Лог.МКЗ:21; ЗК:376; Никиф.ППП:87; Скур.УИК:104; ПА; Марш.ИП 2:162-163; СбНУ 1906-1907/22-23:11; 1954/48:401; 1958/49:740; Странджа:219—220,346; БМ:157—158; Георг.БНМ:42—45; ВБ 3:130; Фил.СК:403; Тан.СОФК:7; ГВМС 1960/1:170; Етнолог 1992/2:201; Шк.ЖОП:96; Тюр.ЖОАМ:391; Бер.ЖСГ:226; ГЕМБ 1993/57:250.

Т. А. Агапкина

ИЛЬЯ СВ. — ветхозаветный персонаж (пророк), в народной традиции повелитель грома, небесного огня, дождя, покровитель урожая и плодородия. День памяти св. И. — 20.VII/2.VIII (см. Ильин день).

И. — «грозный святой». Согласно слав. народным легендам, опирающимся на книжную (библейскую, богомильскую) традицию, И. был взят живым на небо. До 33 лет И. сидел снднем и был исцелен и наделен огромной силой ходившим по земле Богом и св. Николаем (ср. Богатырь), после чего был вознесен на небо (орлов), ср. былинный сюжет об Илье Муромце. И.-пророк ездит по небу на огненной (каменной) колеснице (по укр. поверьям, солнце — колесо от колесницы И., Млечный путь — дорога, по которой ездит И.), запряженной огненными (белыми, крылатыми) конями (в.-слав.), или на белом коне (болг.), отчего и происходит гром. Зимой И. ездит на санях, поэтому грозы и грома не бывает (ор-

лов.). Сила И.-громовержца столь велика, что ее приходится сдерживать: Бог возложил на голову И. камень в 40 десятин (орлов.), оковал ему одну руку и ногу (карпат.); сестра И. Мария Огненная скрывает от него день его праздника, иначе И. от радости побьет молниями весь свет (серб.); у И. есть только левая рука; если бы он имел обе руки, то перебил бы всех дьяволов на земле (банатские горы). Перед концом света И. спустится на землю и три раза объедет свет, предупреждая о Страшном Суде (орлов.); явится на землю умирать или примет мученическую смерть через отсечение головы на шкуре огромного вола, который пасется на семи горах и выпивает семь рек воды; пролившаяся при этом кровь И. сожжет землю (карпат.). По легенде из Галиции, конец света наступит, когда И. «так чпаант громами, що земля росипитси і спалитси» (Шух Г 5:9; ср. рус. духовный стих «О Страшном Суде», в вариантах которого И. выступает в роли исполнителя воли Господа, карающего грешный человеческий род (Бесс.КП 5:122–123)).

В серб. песнях И. разрешает спор Земли и Неба о правде и кривде, побывав на земле и узнав, что «кривда на землице черной» (Ван.ЭВР:145). И. наказывает людей за их грехи, запирает небо на три года так, что не греет солнце и не идет дождь, насыпает оспу (БЛС:177).

В народном культе святых функции И. могут частично отождествляться с функциями св. Георгия (змеборчество, воин-вождник, покровительство охоте, волкам). Антиподом карающему И. представляется милостивый св. Николай. Особенности народного культа И.-пророка свидетельствуют в пользу предположения о том, что св. И. является христианским заместителем славянского языческого бога-громовника Перуна. См. Боги.

В народных представлениях И. — хозяин грома, молний, дождей. Основные функции И. в этом качестве — истребление нечистой силы, борьба с летающими змеями. Молния — это след от колесницы И. (бел.) или огненные стрелы, бросаемые И. с неба в чертей, ламий, хал (в.- и ю.-слав.). Нечистая сила прячется от И, под деревьями, на межах, под крышами хозяйственных построек, домов и храмов, под домашних животных и человека. Осо-

бенно много чертей, домовых, леших и водяных уничтожает И. в ночь под Ивана Купалу, когда «все нечистые собираются в одно место на совещание» (жарьков., ЭО 1893/3: 109–110). Ср. мотивы «отстреливания» Илей болезнью, напускания тучи или огненной пелены против змеинных царя и царицы в заговорах (рус., бел.). По рус. поверью, И.-пророк «гремит до Ильина дня, а после Ильина дня <...> гремит Моисей» (владимир., ВВКЗ:120).

От удара копыт коня И.-пророка или от громовых стрел И. образуются источники и незамерзающие «гремячие» ключи, почитаемые в народе святыми (см. Культурные места).

На земле идет дождь, когда И. развозит по небу воду для святых и проливает ее (смолен.). В Новгороде в засуху совершались молебны о дожде в храме *Ильи Мокрого* (о сухой погоде молились в церкви *Ильи Сухого*); в Пензенской губ. просили о дожде, опуская в источник икону св. И.

По верованиям болгар, И. заставляет души умерших цыган делать град и пускать его на поля грешников.

Как податель урожая и приплода скота И. выступает в обрядовом фольклоре (колядки, щедринки, подблюдные, волочобные, жнивные песни): «Вишоу Иляя на Василя, / Винос пугу житаную. / Сюды махнуу — туды махнуу: / Зароди, Боже, жита-пшеницы» (кнеш., ПА); «Ходит Илья по полю, считает Илья суслончики. / На первой полоске сто суслончиков. / На второй полоске тысяца. / На третьей-то полоске смёку нет» (жостром., ЖС 1997/1; 43); И. «па лугам хадзю, трау расьсиу, па палям хадзю — жата радзю», «по кашарах хадзю, скот парадзю» (Ром.БС 8:174,114). К И. обращались перед началом посадки овощей или посева: «А святой Иляя надзеляющий — / А здзеляй у дома хлеб-солью, / А усикю божай благодатьцю...» (бел., Макашина:87); «Святая Иляя пророк, / Зароди, Божа, нам ленок, / Коб був чистый и колосистый, и шолковыстый» (брест., ПА).

В жатвенной обрядности И. упоминается в связи с завиванием «бороды» (см.) в просьбах об урожае и коне: «Вот тебе, Иляя, борода — на лето уроди нам ржи да овса», «Вот тебе, Иляя, борода, а ты пой и корми моего доброго коня» (Макашина:89).

Среди календарных обрядов, направленных на увеличение плодovitости и оберег скота отмечаются: т. наз. *обещание Илье*, когда в канун Ильина дня режется заранее откормленное животное и лучшая часть мяса жертвуется в церковь (костром.); зажигание *живого огня в ильинскую пятницу* (новгород.) (Журав.ДС:20,114). Ср. болг. поверье: белые летние облака — это овцы И.-пророка.

В я.-слав. заговорах и молитвах И. помогает найти клад, улучшить урожай хлеба и цветущих трав, вызвать и прекратить дождь, завлечь зверей в ловушки; защищает людей от пожара, порчи, глазаа, болезни, колдунов, разбойников, оружия, нечистых духов (в т. ч. огненного змея), скот — от хищных зверей; исцеляет от кровотечения из ран, лихорадки, ночного плача.

Лит.: Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // ООФ:83—101; Ципов А. П. Исторические очерки народного миропонимания (православного и старообрядческого). СПб., 1863:13-17; Юд.ОРЗ:72-73; СМ:204—206; Ив.Топ.ИОСД; Усп.ФР:34—36,235; Макс.ННКС:631—633; Шух.Г 5:7—9; ЕЗ 1902/13:80-83,217-220,253; Гуря СЖ:305,449; Пшчф.ИИП:212, ПА; Георг.БНМ.42—45; Марин.НВ:24—26,41,90; СМР:220,261; Тар.ЗВР:145,147,161,190,211.

О. В. Белова

ИМЕНИНЫ как ежегодный праздник, отмечаемый в память одноименного святого, имеет второстепенное значение в слав. семейной обрядности. Особое значение придается первой годовщине жизни ребенка, так как она знаменует важный этап в его развитии. У вост. и юж. славян первые (реже третьи, пятые или седьмые) И. (дни рождения) посвящались обряду *пострижин*. В вост. Болгарии на И. (или на св. Георгия) кум «крадет» ребенка у матери, дарит ему одежду, стрижет ему волосы и ногти. Мать должна «выкупить» у него ребенка. У мусульман Жучка именинника подпоясывают разноцветным шерстяным поясом с зашитой в него молитвой, который он носит на голое тело, пока не пойдет в школу. На севере России ребенка в первый раз опоясывали

кушаком у печного столба, стригли ногти и надевали на ноги чулки. В Московской губ., подпоясывая крестника, кума желала ему: «Будь здоров и толстой, как печной столб». Иногда к этому дню приурочивалось и отлучение от груди (см. Грудь). Чтобы ребенок не был слишком разборчив в еде, ему дают соску из ржаного жеваного хлеба (Воронеж. губ.). У белорусов стараются поручить ребенку в этот день, даже если он приходится на праздник, первую самостоятельную работу: он всегда будет хорошо с ней справляться (витебск.); девочке дают в руку иголку с ниткой и ножницы, мальчику — молоток и гвозди (духоборы Грузии).

Повсюду, где отмечаются И., пекут пироги, которые называются *именинами* (архангел.), *именинниками* (курск., воронеж., дон., архангел.). У русских над головой виновника торжества разламывали пирог с кашей, считая, что чем больше просыплется каши — тем счастливее будет год (курск.). На празднике следовало разбить хотя бы рюмку. В первую годовщину мать ставила на голову ребенка пирог ребром с пожеланием: «Вот расти такой *высоты!*», затем клала его *платьем* и добавляла: «И вот такой *ширины!*» (архангел.). В Москве с утра именинник посылал знакомым по пирогу-сгибню. У фракийских болгар в первую годовщину ребенка (*годинилване*) крестная мать печет каравай, который вместе с букетом раздают односельчанам. Тот, кто отломит кусок, должен дать монету на ребенка. На Черниговщине *лыровы* в этот день печет мать, затем она относит их повитухе и кумам вместе с подарком.

В день рождения или в ближайший к нему праздник родители поднимают ребенка за уши, желая ему: «Жив био и велики порасто!» [Будь жив, расти большой!] (серб.). Обычай поднимать или драть за уши распространен и среди вост. славян. Кумовья обносят ребенка вокруг стола (воронеж.), дарят подарки (а.-слав.).

В России справлялись также И. животных, мифологических персонажей и даже неодушевленных предметов: в день св. Власия чествовались «*куровы именинницы*», в Вербное воскресенье — «барашки именинники», в день св. Космы и Дамиана (см. Кузьмы и Демьяна день) отмечались «*курьи И.*» (москов.); 14 и 24 сентября и 1 октября не топили оvin, называя такой день

«И. овина или *свинника*», точно так же 10 мая и в Духов день дают отдохнуть земле, воздерживаясь от всех земледельческих работ и избегая ходить босиком по земле. Это называется «И. земля» (с.-рус.). В среднем Поволжье, на Смоленщине в обряде дожинок в качестве «именинника» выступал последний оноп, которому придавали антропоморфный облик.

Лит.: Лог.СОЗ:86—87; Наум.ЭД.109 112, СРНГ 12:191—192; Эка.ВЭ:77,424; Журав ДС: 8,15; ЖС 1905/1-2:154; Нячф.ППП:52; Петр.ЖОГ:167; ГЕН 1973/19—20:157. Вак.ВЕТБ: 323.

Г. И. Кабакова

ИМЯ — в нар. традиции персональный знак человека, определяющий его место в мироздании и социуме; мифологический заместитель, двойник или неотъемлемая часть человека; объект и инструмент магии. Слав. народная антропонимия испытала сильнейшее влияние христианской культуры; это касается как состава имен, так и их узуса, однако она во многом сохранила отношение к И., имянаречению и именованию, свойственное дохристианской мифопоэтической традиции. Народный именинник отличается от канонического, церковного и по составу (значительный пласт «народных» и «апостольных», «значащих» имен: серб. *Здравко, Живко, Вук 'Волк', Любишка* и т. д., болг. *Найден*, о.-слав. *Богдан*, укр. карпат. *Продан*, рус. *Нечай, Неждан, Надежда, Любог* и т. п.), и по форме (обилие уменьшительно-фамильярных образований), и по структуре (множественность имен: личное крестильное и домашнее, семейное и родовое, прозвище личное и семейное и т. п.), а также географическим разнообразием (ареальной закрепленностью отдельных имен и типов именованья: имя и фамилия; имя, отчество и фамилия; имя, фамилия и прозвище, полное и неполное именование и т. п.).

Однако главное отличие лежит в сфере прагматики, т. е. касается функционирования И. собственных (прежде всего личных) в качестве знаков и символов культуры: кроме идентифицирующей (по поло-возрастному, социальному, этническому, конфессиональному признакам), И. в нар. культуре

обладает мифологической и ритуальной (магической) функциями, основанными на вере в сакральность И., в небесное заступничество одноименных патронов (святых, «героев», мифологических персонажей), в сокровенную связь человека с одноименными сущностями в мире природы — змеями, деревьями (ю.-слав.), звездами и др.

Личное имя (антропоним) может причисляться в обрядовой и фольклорной традиции не только людям и домашнему скоту, но и персонализируемым диким животным — аисту, зайцу (чеш. мистрицк. *Julek*), змеям, волку и др. растениям (цветок *Иван-да-Марья*, в заговорах дуб *Лаеректий* и т. п.); мифологическим персонажам и болезням (болг. *баба Шарка*, в рус. заговорах лихорадки *Тряся, Ломся* и т. д.); стихиям и природным объектам (в заговорах земля *Татьяна*, вода *Ульяна, Елена*, укр. ольш. огонь *Андрей* и т. п.); явлениям и концептам (пол. смерть *Ва́тка, Зо́шка, Ка́шка*, укр. полес. *Лопато́вский*) и даже предметам: рождественский хлеб *Маланка* и *Василь* (укр. карпат.), свадебный хлеб *Степан* или *Иван* (по имени жениха — бел. витеб.), камень *Василь, Иван* (укр. карпат.) и т. д.

Имя наречие — важнейший «антропонимический» (в социальном плане — иммиграционный) акт, придающий новорожденному статус человека. И. окончательно формирует (творит) человека, ср. укр. «Прибери пня, дай ему имя — и в него буде чоловік» (Номис УПП:218), болг. (проклятие) «Да му ся не на́йде имато!» [Чтоб ему имени не нашлось] (Геров 2:237); кашуб. топо *встазас 'умереть'* (букв. «стереть имя» — *Sychta SGK 3:174*). Сакральность имянаречения, восходящая к древнейшей мифопоэтической традиции, находит свое продолжение в народных верованиях и обрядах, связанных с крещением и — особенно — в мифологической трактовке некрещеных детей. Ребенок до крещения, т. е. до получения И., нередко трактуется как животное или демоническое существо (болг. *луле, луже, турмаче, кушли, вэрколак* и др.), а умерший до крещения или мертворожденный (рус. владим. *безыменный*, тамбов. *безымянка*, болг. *безимка*), по о.-слав. верованиям, превращается в демона (ночницу, стригу, русалку и т. п.), их души блуждают по свету, плачут и просят «дать им имя» (обычно их нарекают библейскими «перво-

именами *Адам* и *Ева*). См. Дети некрещенные.

Чтобы ребенок не умер безымянным, принято было сразу по рождении называть его «временным», «материнским» И. У сербов такое И. (*прирожено име, име по водки, маично име*) давалось священником сразу после рождения вместе с освященной водой, которую использовали при купании ребенка, или матерью, родителями. Это могло быть «ласковое» (од *милоште*), «презрительное» (отвращающее злых духов) И. или нарицательное имя-прозвище, указывающее на характерные черты внешности или обстоятельства рождения ребенка, часто просто «мальчик», «девочка» или «дитя». Широко распространено у юж. славян именование детей до крещения «инородцами»: серб. *Турче, Бугарче, Влашче, Циганчица* и т. п., болг. *циганче, турко, еврейче* и др.

Аналогичный сербскому обычай именованья до крещения существовал на значительной территории Украины (Правобережье Днепра, юг Черниговщины, Харьковщины): сразу после родов повитуха «шла за именем» к полу, но в отличие от сербов, украинцы при крещении имени не меняли.

Двойное именование было широко распространено у русских, ср. в Поучении Владимира Мономаха: «в крещении Василии, Русьскимъ именемъ Володимиръ»; различалось И. крестильное (или крестное), *мкля* (прямое, русское) — И., дававшееся по святам родителями и иногда содержавшееся в тайне, и имя, дававшееся «по обычаю, нередко языческое» (Дельф 2:98, 3:1672). Обычным было двойное именование (христианским и «народным» И.) в сербской церковной и монастырской среде. У католиков практика двойного именованья (*Анна-Мария* и т. п.) канонизирована; его необходимость иногда мотивировалась верованием о наличии у человека двух душ, каждая из которых гребует быть названной, а не получив И., превращается в демона (ю.-пол. — ЕР 1984/28/1:231-232; SKLBS:98-99).

Правила выбора имени и именованья различны в разных этнических, конфессиональных и локальных традициях. Самым распространенным было присваивание новорожденным календарного имени, т. е. И. христианского святого, которому посвящен ближайший ко дню рождения ребенка праздник. При этом избегали или

даже запрещали давать имя по календарю «назад», т. е. в соответствии с праздником, предшествовавшим дню рождения. По пол. поверью, названный «назад» ребенок не будет расти (пол. *надрабек*); то же предпочтение направления «вперед», символизирующего развитие и возрастание, перед движением вспять, ассоциирующимся с деградацией и увяданием, находим в укр. и серб. обычаях. Однако старообрядцы могли девочкам, в отличие от мальчиков, давать имя, отсчитывая по календарю назад от дня рождения.

Другие принципы выбора И. применялись обычно в особых случаях: если ребенок рождался слабым и была опасность, что он не выживет; если в семье «не держались» дети; если рождались только девочки или только мальчики и родители хотели переменить пол будущих детей; если ребенок рождался после смерти отца и др. У сербов и болгар в таких случаях нарекали новорожденных именами родителей. В Косово сербскому мальчику, рожденному после смерти отца, давалось отцовское имя, но девочку в аналогичной ситуации именем матери не нарекали. Называние детей именами деда и бабушки, известное всем слав. традициям, регламентируется специальными правилами. У сербов и хорватов этими И. принято называть первого ребенка (особенно мальчика). В Косовском крае первому сыну дают И. деда по материнской линии, а первому ребенку-девочке — И. бабушки по материнской линии, но нередко имена даются только по родственникам отцовской линии. У болгар принято «подновлять» имена предков старшего поколения, для чего первых детей называют по И. родителей отца, далее по И. родителей матери или по И. кумовьев. Однако в Зап. Болгарии «очень редко при крещении нарекали именами деда и бабушки и еще реже — именами отца и матери» (Марин. ИП 2:503). У русских был обычай первому сыну давать И. деда с отцовской стороны, второму — И. деда с материнской стороны, третьему — имя отца; аналогично девочек нарекали И. бабушек и матери. Крестьяне Владимирской губ. называли И. дедушек и бабушек первых детей; если же в семье умирали дети, то просили священника дать имя «похятрее», например Цижердон (БВКЗ: 141). Необычные, редкие, забытые, старинные И. могли, по верованиям полешу-

ков, предотвратить смерть новорожденного в семье, где умирали дети; для этого родителям надо было еще до зачатия ребенка вспомнить и назвать «дауние, дауние имена: Ёўхми, Ёўхмиа, Гордзей, Захар» (ПА, Оздэмичи Столин. р-на Брест. обл.). С той же целью просили священника дать новорожденному младенцу *И. Адам* или *Ева* (причем в этих случаях приглашали в воспитанники брата и сестру), а сербы Косова ребенка, родившегося в семье, где умирали дети, называли *И.* самого старшего человека во всей округе, «чтобы ребенок так же долго жила», или же *И.*, «которого нет в селе». В некоторых болг. селах Пловдивск. края кум в таких случаях давал ребенку лясое *име* [левое имя] — имя, которое не встречается в селе.

Сербы вообще избегали *И.*, которые были в обиходе в данном селе, считая, что повторение *И.* наносит ущерб его прежнему носителю. Редкое (уникальное, старинное, библейское) *И.* должно было, по нар. представлению, обеспечить новорожденному заступничество предков перед лицом грозившей ему смерти. Вместе с тем, такие *И.* воспринимались как «чужие», способные «обмануть» нечистую силу и отвести опасность от ребенка. С той же «обманной» целью православные сербы, чтобы остановить детскую смертность, нарекали детей мусульманскими *И.*, а мусульмане — сербскими.

Магический смысл придавался и случайному имени. Во всех слав. традициях для защиты младенца, родившегося слабым или появившегося на свет после смерти предыдущих детей, прибегали к иманаречению по первому встречному, которого и приглашали в кумовья.

При выборе *И.* для новорожденного соблюдались определенные правила и запреты (не совпадающие в разных традициях) относительно повторения имени в семье или роде. Широко распространено представление, что «давать имя на имя» опасно, т. к. «один из тезок оживет со свету другого» (рус. вологод. — БрагДР;93). Так же относились к повторению *И.* болгары Баната, македонцы из окрестностей Охрида, поляки, жившие в долине Рабы и др. Там не менее повторение *И.* в семье было нередким явлением, особенно там, где господствовал календарный принцип выбора *И.* и в случаях наречения младенцев *И.* родителей, бабушек

и дедушек и др. У украинцев Закарпатья повторение имени, в том числе называние одинаковыми *И.* братьев и сестер, практиковалось в магических целях: чтобы «дитина вмерла» и тем самым прекратилось рождение детей одного пола (особенно девочек); иногда, напротив, это делалось ради крепкого здоровья ребенка.

Различно в разных традициях отношение к называнию детей именами умерших членов семьи. По обычаю сербов из Вост. Герцеговины, личное *И.* должно как можно дольше сохраняться в семье, поэтому детей охотно нарекали *И.* умерших родственников, в том числе умерших детей тех же родителей. В Славонии при наречении младенца не следовали календарю, а давали *И.* кума или кумы, деда, *И.* последнего умершего члена семьи или последней вышедшей замуж («умершей» для семьи) девушки. Болгары в Страндже *И.* умершего называли только первого ребенка в семье. Напротив, в Полесье избегали называть детей такими *И.* из опасения, что ребенок тоже умрет; особенно боялись *И.* утопленника, считая, что ребенок может утонуть. Вера в то, что носители одного *И.* имеют одинаковую судьбу или сходство характеров, лежит в основе повсеместного запрета называть новорожденных *И.*, которые носят или носили слабоумные, воры, пьяницы, трусы и т. п. Уверенность в общности судьбы близнецов отражена в ю.-слав. обычае нарекать их близкими по звучанию или по смыслу (часто этимологически родственными) *И.*, например, *Драган Драгича, Мирка и Миринко* и т. п.

Магические свойства *И.* выбираемых перечисленными способами, основаны на апелляции к известным носителям *И.* с целью передачи нарекаемому их качества, их жизненной силы, их судьбы или гонимости их заступничества, а в случае «отрицательной» магии — с целью обмана злых сил и укрытия ребенка от опасности. Другой тип — собственно «ономастическая магия» — представлен такими способами иманаречения, когда выбор *И.* определяется не свойствами «прецедента», а семантической и мифопоэтическими коннотациями самого антропонима. Яркий пример этого типа — «останавливающие» *И.* в антропонимии юж. славян. Этимологически связанные с корнем **stā-* 'стоять, стать, остановиться' (Стана, Станка, Станица, Станимирка, Стойко,

Стесян, Стамена, Доста и т. д.), они употреблялись главным образом для остановки смерти детей, прекращения рождения девочек или рождения детей вообще. Тот же принцип «этимологической магии» действует при наречении детей благопожелательными И.: *Живко* да дуго живи, *Срѣшко* да буде *срѣшаму* животу, *Гвозден*, *Каменко*, *Трѣвина* — да буде отпорно и јако» (ГЕМБ 1984/48:229). К семантическому, или апеллятивному именьнаречению относятся также случаи называния ребенка И., отражающими обстоятельства его появления на свет: серб. *Неделько*, *Неда* (родившийся в воскресенье), *Средоје* (родившийся в среду), *Петко*, *Петкана* (родившийся в пятницу), *Шесто*, *Шеста* (родившийся с шестью пальцами), *Найден* (подвергшийся магическому обряду подбрасывания на перекресток, на дорогу с тем, чтобы быть найденным случайным прохожим), *Продан* (символически проданный в благополучную семью) и т. п. Отвращающие, «некрасивые» И., например, серб. *Галиш*, *Глуса*, *Грдога*, давались детям с целью защитить их от нечистой силы, болезни, глаза.

И. животных и птиц, используемые у славян в качестве антропонимов (особенно широко и вплоть до нашего времени — у сербов: *Вук*, *Вучко*, *Вукадин*, *Вукосав*, *Голуб*, *Видра*, *Јаж*, *Кошута*, *Гугутка*, *Паук*, *Орло*, *Соко*, *Соколима* и т. п.), сочетают в себе «положительную» магию (через «призывание» свойств соответствующих животных — силы и неуязвимости волка, кротости и благородства голубя и т. д.) и «отрицательную» (обман опасности, причисление ребенка к «дикой» природе и т. п.). То же можно сказать о других «природных» И., обозначающих растения (*Неруч*, *Перуника*, *Ружа*, *Трендафил*, *Дренка*, *Љилана*, *Цвета* и т. п.), небесные тела и явления (*Звезда*, *Зора*, *Роса*, *Сунчица*), металлы (*Злата*, *Гасален*, *Сребра*) и т. п.

Табуирование и сокрытие И. применялось для защиты человека (особенно ребенка) от нечистой силы, наводящей порчу «на имя» и бессильной, когда настоящее И. жертвы неизвестно. Русские, чтобы защитить ребенка от колдуна, скрывали его «истинное» И. данное при крещении, и пользовались другим, «ложным» И. У сербов данное при крещении И. скрывалось в

течение определенного срока — от нескольких дней до многих лет (до поступления в школу, ухода в армию, вступления в брак), иногда оно оставалось неизвестным окружающим и даже матери всю жизнь: это практиковалось в семьях, где умирали дети. Болгары скрывали выбранное кумом И. (или во всяком случае не пользовались им) только до дня крещения или крестин (обычно на второй день после крещения), когда кум или повивальная бабка впервые называли ребенка его настоящим И. Сообщение крестильного И. сопровождалось специальным ритуалом (серб. *казивале имена*, болгар. *казивале имена*). И. ребенка подвергалось табу и в некоторых бытовых ситуациях: у сербов его избегали сообщать чужим людям; сам по себе вопрос о том, как зовут ребенка, считался опасным, на него не отвечали прямо, а пользовались специальными формулами, позволявшими избежать прямого ответа и называния И. (сербы Воеводины на такой вопрос отвечали: «Сит певати, гладан плакати!» [Сит петь, голоден плакать] (БорД: 198); знакомые и соседи, спрашивая о ребенке, не называли его по И., а употребляли магическое имя *Живко*, чтобы не навредить ребенку. Настоящее И. ребенка сербские матери никогда не произносили в бранных формулах и проклятиях, а заменяли его каким-нибудь «апеллятивным» И., например, *Црваче*, *Мрчанс*, *Јазанс*, чтобы проклятие не исполнилось.

Ряд ономастических табу связан с институтом брака и семьи. После свадьбы женщина должна была соблюдать строгие правила именованья мужа, его родителей, братьев и сестер, исключая употребление настоящих И.; муж также не называл жену ее личным И. В Сербии «старые женщины считали позором, если молодая жена назовет своего мужа по имени; сами они состарились, ни разу не назвав своих мужей по имени» (Мил.ЖСС:136—137). У русских и других вост. славян табуистические замены при именовании супругов (ср. он, *мой*, *мужик*, *хозяин*, *старый*, укр. *чоловик* 'муж' и т. п.) сохраняются до наших дней.

Табу подвергается И. умирающего (чтобы выходящая из тела душа «не раздвоилась») и покойника — во время похорон, в поминальных обрядах, иногда в течение всего периода траура (из опасения «его этим вызвать»); ребенка, носившего то же И.,

что и умерший родственник или сосед, переименовывали, чтобы не произносить И. умершего (серб.). У черногорцев племени Кучи имя погибшего считалось опасным; поэтому родственника погибшего, носившего то же И., переименовывали на семь лет (а часто навсегда). Сербы избегали также произносить И. тех, кого считали обладателями дурного глаза, особенно при детях.

И. в ритуале могло быть объектом и инструментом магии. Перемена И. («перекрещивание») широко использовалась в нар. медицине как средство «перерождения» человека, расторжения его связи с болезнью и обмана демонических сил, насылающих болезнь. Украинцы Закарпатья больного ребенка «продавали» в семью, где дети росли здоровыми, и при этом нарекали его новым, защитным, «закаинательным» И. или просто переименовывали (например, с *Петрика* на *Василька*). В Подринье (Зап. Сербия) ребенка, страдающего падухой, переименовывали в *Вука* или *Вукосаву*, а македонцы с берегов *Охридского* оз. давали больным «ветхозаветные» И. Превентивно к переименованию и называнию ребенка ненастоящим И. прибегали в семьях, где умирали дети.

У юж. славян переименование применялось и в других случаях: в Грузии перекрещивали тех, кто женился в глубокой старости, или вступающих в брак четвертый раз; могли менять И. при переезде из одной области (края) в другую, ради избавления себя от греха, якобы оставшегося на старом И., и т. п. В среде укр. ремесленников-гонимых переименование было частью инициационного ритуала при посвящении в подмастерья молодых работников. Тот же смысл «перерождения» имел переименование при пострижении в монахи, при рукоположении, при крещении у рус. раскольников-бегунов перед смертью или «уходом из мира».

Переименование широко применялось в скотоводческой магии: для защиты коров от нечистой силы в купальскую ночь витебские крестьяне их переименовывали; при лечении скота называли корову *Анной*, а лошадь *Гайриной*, веря, что «другим именем назовешь, проку никакого не будешь» (Бельск. у. Смолен. губ. Шейн МИБЯ 2:553).

«Окказиональная» номинация, т. е. ритуальное переименование на срок испол-

нения какого-нибудь обряда или в целях оберега, практиковалась сербами, называвшими полазника (первого посетителя на Рождество) именем *Радован* все то время, пока он находился в доме; так же могли называть в течение трех рождественских дней коня и вола. На Витебщине на Рождество переименовывали «вредных в хозяйственном быту животных», называя воробьев *слепцами*, чтобы летом они не видели посевов; крыс и мышей — *лажонками*; ворон и ястребов голубями, волков — *колядниками* (Пикиф. ППП:228).

Еще один вид «ономастической магии» — окликание по И., зов, призывание. У русских поморожденного, не обнаружившего признаков жизни, окликали именами родственников, затем другими И.; имя, при котором он оживал, становилось его И. У украинцев повитуха кричала на ухо ребенку различные И., мужские или женские в зависимости от пола, чаще всего И. отца или матери. Сербы при судороге произносили И. отца, чтобы судорога отпустила; сербские ошведовы окликаньем возвращают в чувство потерявшую сознание роженицу: кто-нибудь из мужчин лезет на крышу, стреляет из ружья и громко произносит ее И. У вост. славян, чтобы поскорее забыть покойного мужа, вдова громко кричит его И. в печную трубу.

Окликание приписывается также нечистой силе, которая, по народным представлениям, не может навести порчу на человека, если не знает его И. «Нечистый дух Мара носит свою голову под рукою и блуждает ночью под окнами изб, произнося имена хозяев и домашних: кто из них отзовется на голос *Мары*, тот умрет» (Аф. ПМ:294). Полес. н а.-рус. русалки «нападают только на тех, кто отзовется на их зов» (Зел. ОРМ:162).

Выкликание собственного И., «самозов» считается у юж. славян эффективным оберегом от змей: весной, когда человек первый раз увидит змею, он должен громко выкрикнуть свое И., чтобы весь год змея держалась от него на расстоянии слышимости его голоса. Самозов могли применять превентивно в один из весенних праздников. Магия основана на веровании в существование одноименных с людьми змей, которых опасно убить и от которых можно защититься самозовом.

Имена умерших (особенно утопленников) обладают магической способностью защитить человека: при встрече с волком надо назвать И. трех (или девяти) умерших родственников, тогда волк не тронет; при встрече с русалкой следует вспомнить и назвать И. покойников; в случае пожара рекомендуется трижды обежать дом, выкрикивая И. двенадцати утопленников; чтобы не приспать ребенка, женщина должна вспомнить И. трех утопленников (полес.). К утопленникам в Полесье и у юж. славян обращались по И. с заклинаниями и мольбами об отвращении от села градовой тучи; во время засухи — о ниспослании дождя.

Тождество имен объекта и исполнителя или совершение ритуала тезками способствует, по народным представлениям, успеху магических действий. При лечении наибольший эффект достигается тогда, когда больной и целитель носят одно и то же И. (хорв.) или когда средство лечения принадлежит тезке больного: русские Вологод. обл. для лечения «могиальной косточки» берут землю с могилы одноименного больному человека; серб. роженице, у которой не было молока, предписывалось взять воду у девяти женщин по имени *Мирица* и пить ее в течение девяти дней до восхода солнца. У юж. славян многие магические ритуалы поручают совершать «именякам» (тезкам): обденную рубашечку и повойник для новорожденного, которому грозила смерть, должны были изготовить две или семь женщин с одинаковыми И. (Родопы); опаживание села в случае эпидемии, разведение живого огня для прогона скота и др. поручалось у сербов неженатым парням-«именякам»: в Страндже известный всем славянам обряд «цугания» топором неплодоносящих деревьев должны были исполнять лица с одинаковыми И. В Болгарии в тех же ситуациях нередко выбирались лица с редкими или единственными в селе И.

«Останая инаващие» И. часто использовались в магической практике. У сербов, чтобы прескратить смерть детей, не только новорожденному давали такое И., но и специальный ритуал именаречения (на камне-валуне) должны были исполнять лица с останавливающими И. Эти же лица приглашались для наречения младенца, для тканья обденной пеленки, для лечения: боль-

ного ребенка протаскивали через Станин или *Стојанов* рукав, лечили первой пряжей, выпряденной девочкой по имени Стана. Носителям останавливающих И. у сербов часто поручалось исполнение ответственных ритуалов по защите села от чумы, мора, града, бури и т. п. В з.-серб. заклинаниях градовой тучи призываются утопленники с такими И.: «О, *Стојана-утопљеница!* Поверни белос стадо!», «*Стој, Стој и Остај!*» и т. п.

И., особенно И. будущего мужа (жены), часто становится предметом гаданий и инструментом любовной магии.

Лит.: Зел.ТС; Алакина // СМ:210–213; Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы слав. языкознания. Три доклада российской делегации к XII Междунар. съезду славистов. М., 1998; Толстой Н. И. Мифология имени собственного // Исторические названия — памятники культуры. Тез. докл. и сообщ. М., 1989:84–85; Топоров В. Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: имя собственное в мифопоэтическом аспекте // ПСЭ:141–149; Кабакова // ПСА:312–317; Черепанова О. А. Роль имени собственного в мифологической лексике // Язык жанров русского фольклора. Петрозаводск, 1983; Юд.ОРЗ; Вукановић Т. Лична имена код Срба // ГЕМБ 1940/15:56–73; Чајкановић В. Имена од урока // ГНЧ 1923/35:152–163 [то же: Чајк.СД 1:172–185]; Барјактаровић М. Зашто се верадо помињу нека имена код нашег народа // 36. радиоа Филозофског факултета. Београд, 1962. Књ. 6/2; Кръстева Е. Име и именувание в българската традиционна култура // ЕПНК 4:112–137; Нос. ТОР:30–33; Рус. 691–692; Усп.ИГ 2:187–202; ЭО 1893/18/3:152–156; 1893/19/4:141–144; 1914/26/3–4:160–161; Гавр.КЯДК:71–73; БМ; Тор.Д.:198–202; Тор.ЭО.65–67. 116–117; Милов.ИПС. Треш.ИДСК:135–142; Вука.СОР; Вар.КУВ:215–216,270; Виег.МД; Чор.РЗ:152–153; ЕЛ.КС.

С. М. Толстая

ИНЕЙ — в народных приметах предвестие летних дождей, обильной росы, богатого «прироста» плодов, зерна, общего благо-состояния. У южных славян подобные приметы подкрепляются сплывом названия иней *китина* с глаголом *китити* (се) ~ «укра-

шать(ся): «Ако има иней (акитине), акитине се родом и година» [Если есть иней, «украсится» урожаем и следующий год] (GZM 1955/10:126). По форме, которую принимает И., гадают об урожае определенных культур. По верованиям украинцев, на растании И. в виде «остюков» предвещает урожай ячменя, И. в форме «шишек» — урожай гречихи, если же И. образуется в виде цветков на ветках деревьев, то ожидают обилья фруктов.

Урожай будущего года связывают с выпадением И. в определенные зимние праздники. В Моравии полагают, что появившийся в адвент иней на плодовых деревьях знаменует рост фруктов летом. Тот, кто стряхнет И. с веток, лишится урожая фруктов. Образование И. на святки (рус., укр.), на св. Игната и Рождество (серб.), на Новый год (чеш.), на Крещение (укр., болгар.), на Введение (укр.) предвещает урожай зерновых культур (преимущественно у вост. славян), фруктов (в.-слав.), обилие всех плодов и зерна (ю.-слав.). Верят, что в тот день недели, когда нарастает И., следует сеять что-либо из яровых культур, особенно гречиху (укр.). В Могилевской губ. считали, что, если иней появится до дня св. Николая, то следует сеять ранний ячмень, если же — позже этого дня, то — поздние сорта.

И. предсказывает также и плодovitость скота, здоровье домашних, богатство. У *капанцев* (Болгария), когда в день Крещения священник обходит дома и с помощью веточки базилика окропляет домашних, образование на ней И. считается счастливой приметой, предвещающей плодородие, хорошее роение пчел и много меда, здоровье домашних и домашних животных. В серб. селах девушки накануне Богоявления клали пучок базилика под яблоню или затыкали его за дверной косяк, а утром следующего дня осматривали базилик: образовавшийся на нем И. сулил богатого жениха.

Лит.: Ерм.НСМ 4:217–218; Милз.КЛС:53; Чич.ЗП:92; Крач.БЗРС:180; Демб.ОМГ 1:497–498; Бессар.МЭХ:527,528; Чуб.ТЭСЭ 1/1:32; Дед.ОКП:279; Раск. 1992/69–70:64; Кап.: 208; Плов.:298; Нах.СЛР:79; СЛ 1892/1:334.

... А. А. Плотникова

ИНИЦИАЦИЯ — см. Обряды посвящения.

ИНОРОДЕЦ, иноплеменник, иностранец, иноверец — в традиционной культуре представитель иного этноса, соотносимый с категорией «чужого» (см. Свой — чужой). Отношение к И. характеризуется двойственностью: с ними связаны понятия опасного, греховного, потустороннего, нечистого; в то же время И. воспринимаются как носители сакрального начала, податели блага, здоровья, удачи.

Мифические И. (первые люди, аборигены края, враждебные соседи) в народных легендах — *великаны*, *людоеды*, демонические существа (*полулюди*, *песыглавцы*, *чудь*); *дрни Арапи* (серб.) 'трехглавые хтонические демоны', *латини* (ю.-болг.), *глини* (ю.-в.-болг.), *джидовс*, *джидовци* (в.-болг.) 'великаны-людоеды, иногда одноглазые'; *razglavi Turci*, *Tartari pasoglavni* (хорв.) 'песыглавцы-людоеды'. Как людоеды выступают русские — *москали* (пол.); поляки, литовцы — *лишеа* (новгород., псков.); татары (бел.); евреи (болг., серб., словен., макед.). См. об И. — этнических противниках в ст. Народы.

Внешний облик, языковые особенности, характерные черты быта, стереотипы поведения И. объясняются в легендах о происхождении различных народов совершением какого-либо положительного или неблагоприятного поступка в прошлом. Наличие веснушек и перхоти у евреев объясняется их поведением во время Исхода из Египта и после распятия Христа (я.-укр., болг.). Речь цыган трудно понимать, с тех пор как цыганка поранила себе язык, спрятав в рот гвоздь для распятия (пол.). Обычай обрезания у мусульман *появился*, когда один турок хотел оскотить себя, совершив кровосмешение (болг.). Гонимость евреев и цыган объясняют тем, что еврей (бел.) или цыган (русин.), подражая Христу, пытался оживать людей, но потерпел неудачу. Цыгане не имеют пристанища за то, что цыган сделал лишний гвоздь для распятия (я.-укр.). Евреи обречены на окитания, т. к. прокляты Богом за распятие Христа (о.-слав.). И. приписываются зооморфные черты или скрытые дефекты: евреи имеют маленькие хвостики

(пол., рус.), у лютеран по шесть пальцев на ногах (пол.).

Чужой язык осознается как признак нечеловеческой природы, отсутствия разума (немоты). Невразумительная речь планетника, черта, русалки воспринимается как говорение на иностранном языке. Иноязычная речь приписывается водяному и лесным диким людям (говорят по-немецки, по-еврейски, «по-египетски», по-испански, по-венгерски; ср. в Ц.-СЛАВ. памятниках — бесы говорят «по-сврийски»); происхождение чужого языка связывается с нечистой силой: черт в драке выбил первому мазуру зубы, и с тех пор у мазура «шепелавы» говор (бел.). Ср. рус. немец 'иностранец', рус. диал. латыш 'человек, плохо выговаривающий слова по-русски', 'бестолковый человек'. В памятниках др.-рус. учительной литературы XIII—XVII вв. как иностранный язык расценивается матерная брань: «то есть жидовское слово», «по-жидовски не говорите, матерны не бранитесь». Представления об иноязычии как «языке животных» отражены в загадках: рус. «Щитовило-битовило по-немецки (по-татарски) говорило» (ласточка); бел. «Сама пані пышна, на лапцях выйшла, па-нямецку гаварыла, рогам воду шла» (гусь).

В представлениях об И. — иноверцах преобладающим является мотив праведности своей веры и греховности чужой (ср. рус., укр. нехристи как общее название всех И. — французов, немцев, шведов, греков, цыган). Этнический момент является определяющим в народном восприятии различных конфессий: православие — «греческая», «русская», «сербская вера»; католичество — «польская вера»; протестантизм — «немецкая вера»; мусульманство — «турецкая», «татарская вера», иудаизм — «жидовская вера». К И. причисляются соплеменники, исповедующие другую религию: ср. «турки» как принятое у православных сербов название сербов-мусульман. Поляшки-католики на основании различий в церковном ритуале отказывают поляшкам-православным в праве называться христианами: «Русские вроде пратявники Иисусу Христу, ани идуть протиу сонца из цэркви. А Божа Матерь не любила [русскую веру за это] и пашла за сонцем» (гомеж., ПА, 1983). Ср. представления православных украинцев, что католический священник читает в церкви то

же самое, что и православный, «тильки не з того кнщи» (УНВ:46).

О происхождении различных конфессий у черногорцев племени Кучи рассказывается по совету ангела отец, к дочери которого посватались сразу трое, отдал первым сватам дочь, вторым — собаку, а третьим — свинью. От девушки произошли православные христиане, от собаки — латини, те со за то и лутли, пасје нарави [змея, с «собачьим» норвом католики], а от свиньи — муслимане, који су прасеће нарави [подобные свиньям мусульмане] (СЗБ 1931/7:462). Ср. устойчивое в христианской традиции сравнение язычников с псамн (Откр. 22:15) и в связи с этим слав. выражения с упоминанием собаки для описания чужой веры, безверия или отклонения от «правильной» (своей) веры: рус. песья (собачья) вера, укр. пся (собача) віра, пол. psia wiara, серб. pasja vjera, болг. куча вяра; рус. собака татарни, укр. сучий син буду и турецкий син буду; укр. жид, лях и собака — все віра однака; що жид, то пес. Нарушающих обычаи называют cigani, niedowiaruki (пол., ср. Краков, niedowiaruki 'мифические одноглазые люди', рус. вологод. полцверки, полцверичьм 'умершие некрещеными дети' 'проклятые, покинутые нечистой силой').

В этой связи крещение осмысливается не только как обретение истинной веры, но и как приобщение к «своему» этносу (ср. названия некрещеных детей: болг. еврейче, ю.-рус. жидок некрещаний, с.-рус. лоть, ср. «лопарт»). Ритуальный диалог при передаче крестными или повитухой окрещенного младенца матери содержал формулу: «Дали вы мне его язычником (евреем), отдаю его вам христианином» (болг., макед., словац, лужиц.). Как приобщение к «своей» вере выступают и некоторые приемы обращения с новорожденным. В Болгарии при первом пеленании или на третий день после рождения ребенку сыпали соль на стобы ручек и ножек, на шею — «чтобы дурно не пах, когда потел». У турок и цыган этого обычая нет, поэтому о них говорили, что они «несоленной веры» (Хасков; ср. болг. соленый болгарин Тол.ЯНК:418—426).

В отношении к И. тесно переплетаются понятия нечистое и сакральное. Присутствие И. оскверняет священное место (с.-рус. легенды об ушедших при приближении «англов», «немцев», «шведов» в зем-

лю храмах); трапезу православных (свидетельства Новгородской I Летописи о наказании за трапезу с И. или некрещеными; рус. запрет пользоваться посудой, из которой ели цыгане, татары, немцы). За связь с И. женщины ссылали в монастырь, мужчин отлучали от церкви. Ср. устойчивое в народном сознании сопоставление И. с нечистыми животными: турки происходят от сожительства человека с собакой, змеей (болг.), поляки — из побитой Богом собаки (укр.), евреи — «родственники» свиньи (с.-слав.).

Священные книги евреев воспринимались как свод пророчеств о грядущих бедствиях (пол.), до них было опасно дотрагиваться — кожа на руках потрескается (бел.). В то же время сакральные предметы И. (ритуальная одежда — *таалес*) и «чужие» молитвенные тексты использовались в качестве амулетов и при лечении приступов лихорадки, грудных родах, тушении пожара (полес., бел., пол.). В пасхальных кострах сжигали вещи, украденные у евреев (укр., бел.).

Культовые места И. считались «нечистыми». На месте старых «чужих» кладбищ не пасли скот (это грозило падежом); строения, поставленные здесь, становились опасными для жизни людей (пол.). В то же время на территории Галиции славяне-католики ходили на поклонение к могиле еврейского цадика, который хранил их «от всякой войны», «во время войны спас» и до сих пор «хранит от града» (пол.). На Волини целебными считались источники, в которых, по преданию, купался Баал Шем Тов (основатель хасидизма); их вода излечивала, в частности, от бесплодия (укр., пол.). Во вредоносной магии использовалась каменная крошка с надгробия иудея (пол.). Земля с могилы мусульманского «святого» считалась целебной (серб.).

Сакральная символика связана с И. в сновидениях: еврей во сне означает Христа (бел.), святого (з.-укр.), ангела (пол.); еврейка — Богородицу (бел.); турок — ангела (макед.).

Отсутствие души — отличительная черта И.; у них есть только *пар, пара*, как у животных: *ци жид, ци еврейк, то ўсе русоно, бо и у жиди души нима* (бел.), *у жиди і собаки не душа, а пара* (укр.). Ср. рус. поверье, что «душа во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа светлая, все

остальные — темные» (владимир., БВКЗ: 145). Подобно животным, И. (мазуры, русины, «ляхи») рождаются слепыми и прозревают на третий (девятый) день (бел., укр., пол.); ср. з.-укр. прозвище поляков *лях-девятьденник*. И. могут превращаться или быть превращенными в животных (еврейка превращена в свинью — с.-слав.; журавли происходят от цыган — укр.; вол произошел от русина — укр. закарпат.) и причисляться к разряду демонологических персонажей.

С И. связаны представления о «чужом» пространстве, граничащем с потусторонним миром, где обитают мифологические персонажи, куда отсылаются болельщики. В Сербии при отгоне градовых туч их заклинают идти на *Татар планину*, где не светит солнце и нет ничего живого (ср. «Тот свет»). По укр. (житомир.) поверьям, края земли могут достигнуть только купцы-евреи.

И. и нечистая сила. Признаком демонической природы инородцев может служить чернота, ср. пол. *szatki rusini* и «дьявол». У поляков бытует поверье, что побожане (малая этническая группа в Мазовше) и русины имеют черное небо; белорусы высмеивают Мазуров: «*L. tatara szata tuta* [У мазура черная глотка]» (Лид 1922/21:179-182). Цвет волос у цыган объясняется их родством с чертом: они «чорны тому, бо дытко [черт] чорный був» (Галиция, ЕЗ 1902/12:33-34).

Происхождение И. связывается с чертом. Цыгане произошли от черта и хромой девушки из числа фараоновых людей, преследовавших евреев во время исхода из Египта, поэтому цыган и крестьян только по поясу, вед» они только наполовину люди: «христианин з горы, а з долу так йак шчез-бы дытко [сверху христианин, а снизу черт]» (Галиция; ЕЗ 1902/12:33-34). Гуцулы — потомки *щевника* (черта) и девушки (укр.); о поляках украинцы говорят, что «на один копил *дядько всіх ляхов строїв*» (Номис УПП:19).

Облик И. (немца, француза, литовца, еврея, арапа) принимает черт, водяной, леший. Представление о черте-И. отражено в *капуф. відні Frēs 'дьявол'* (от имени прусского короля Фридриха Великого). И. и чертам приписывается сходное поведение и сотворение «нечистых» вещей и созданий. Когда евреи моют руки и стряхивают воду,

из брызг появляются черти (укр., ср. аналогичное поверье о черте). Воробьи «вышли из чертей», но одновременно считаются произошедшими из козьего помета, который евреи прятали в свои пуховики (укр.). Волчьи ягоды — *чарштыне связы* — усиливают свои вредные свойства при прикосновении к ним евреев и татар (бел.). Считается грехом печь хлеб в глиняной или жестяной посуде («немец выдумал жестянки»), носить бумажное белье («его принес француз, носить же следует льняное») — рус. владимир., БВКЭ:133; «карты выдуманы жидами», и из-за карточного долга Иуда предал Христа (хрѣтков.; Ив.ЖЛК:196).

Благополучие И. зависит от нечистой силы: «У татар главный черт, он им все делает» (бел., Fed.I.B 1:237); в праздник Пейсах евреи готовят угощение для черта, который в благодарность оставляет им деньги (волын.). Черт — постоянный спутник еврея, ср. детскую дразнилку: «Жидке, жидке, што за тавою идзе? Идае у чырвоному капелюшу, хап за тваю душу!» (бел., Fed.I.B 1:16). Дьяволу достаются души людей, родившихся от смешанных браков (укр. перевертни), и крещеных евреев (укр. *мишмшты*).

Мотивы, связанные с И. и нечистой силой, проявляются в представлениях о необычных погодных явлениях: ср. *мишманни* прибогого дождя: *цыгани се жене* (Босния, Герцеговина), *цыганский дождь* (Полесье, Карпаты), *жидовский дождь* (Полесье) и соответствующие термины с упоминанием черта, *вадьмы*, *чаромащы*.

В народных верованиях устойчива связь И. с колдовством и магией. Белорусы считали колдунами цыган, евреев и полешуков; украинцы — «литвинов» (белорусов), «москалей» (русских), евреев; поляки Подлясы — жителей восточного Полесья. Ср. характерное для традиционной культуры закрепление профессий, связанных со «сверхъестественным»: цыган — кузнец, коновал (рус.), русский — плотник (укр.), немец — лекарь (я.-слав., з.-слав.). Знахарь, оказавший помощь И., мог потерять свою силу (бел.).

И. могли вызывать погодные ненастья — метель, дождь (бел., укр., пол.), засуху (серб.), но их же можно было просить молиться «о погоде» (пол.). Ср. приметы (если евреи толпами ходят по селу — быть метели; укр., бел.) и обряд вызывания дождя (По-

лесье), в котором использовались предметы, украденные у И., или участвовали сами И. Чтобы отомстить за злодейство или избавиться от тяжелой болезни, жертвовали деньги в синагогу: проклятие или молитва И. считались более действенными (бел.). И. (евреи, англичане) могли навести порчу, наслать болезнь: колтун, холеру (пол., рус.).

И. как податели блага выступают в календарных и семейных обрядах. Счастливая примета — приход в дом И.-палазника (ю.-слав., карпат). Ср. встреча с цыганом (зап. Сербия), евреем (Польша, Зап. Украина) к удаче; еврей перейдет дорогу — хорошо (пол.); цыган перейдет дорогу — хорошо, еврей — к худу, татарин — к обновке (рус.). Во время сватовства или венчания хорошо было иметь при себе предмет, одолженный у евреев (пол.). На Балканах в семьях, где умирали дети, в восприимчивости к новорожденному приглашали И.: турка, цыгана, католика для православного ребенка; православного для католика. И. (раввин) мог вымолить ребенка для бездетной пары (пол.). Ребенок будет здоров и хорошо развит, если в первый раз его накормит грудью цыганка (серб.).

В обрядовых играх маски И. (или сами И.) связаны с символикой плодородия и представлениями о потустороннем мире. В И. (цыган, евреев, татар, венгров, турок, «арапов», китайцев) ряжаются на святки, на масленицу, на Страстной и пасхальной неделе, на свадьбе, во время игр при покойнике. Ряженные инородцами (еврей, турок) сопровождали маски козы, туроня, «верблюда», заигрывали с девушками, имитировали половой акт. В Польше во время масленичных обходов ряженному «еврею» отводилась роль победителя Смерти. В Словакии цыган участвовал в сжигании обрядового чучела Марены.

Анскдоты об И. отражают взаимное для этнических соседей ироническо-юмористическое отношение друг к другу. Украинцы представляют в смешном свете «литвинов» (растягивают дубовое бревно); считают, что еврей хитрее черта, т. к. черт недовадил в котле хохла, ляха, немца, татарина, а еврея перевадил. Поляки рассказывают о русских — драчунах и бражниках. Русский сажает И. в крапиву и доказывает, что русский чай крепче (СУС: —2134*). См. также Сосед.

Лит.: **Bystron J. St. Megalomania narodowa. Warszawa, 1935; G 6 r 6 g-K a r a d y V Ethnic stereotypes and folklore // Folklore Processed. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday. Helsinki. 1992:114–126; Белова О. В. Этноконфессиональные стереотипы в славянских народных представлениях // Славяноведение 1997/1: 25–32; Белова О. В. Инородец // Славяноведение 1998/6:22–24; Топоров В. Н. Образ «соседа» в становлении этнического самосознания (руско-антовская перепективна) // Славяне и их соседи. Вып. 2. Этнопсихологический стереотип в средние века. М., 1990:4–14; Усп. МАЭФ // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1994/2:61–62,84–96; Bystron J. St. Obcy jako ludozercy // Lud 1923/22:138–140; Bystron J. St. Czarnosc obcych // Lud 1922/21: 179–182; Гура СЖ:840,849,898,903; СБФ-94-73; Бул.УН:162–184; Fed.LB 1:231–238,273–276.**

О. В. Белова

ИНЦЕСТ — кровосмешение, в народных представлениях один из наиболее страшных грехов; популярный мотив мифологических сказаний, эпоса, сказок, баллад, песен, апокрифических рассказов и др. Запрет И. трактуется исследователями как результат экзогамной организации традиционного общества, а его нарушение — как «выражение социального хаоса» (Е. М. Мелетинский). Активное развитие темы И. в фольклоре объясняется исследователями спецификой фольклорного сознания, спроецированного на проблемы поддержания традиционных норм, представлений о мире и правил поведения, а также на выработку способов их защиты и прогнозирования последствий их нарушения.

Тем не менее в обстановке праздничного разгула И., по-видимому, мог иметь место, о чем говорят достаточно редкие слав. свидетельства: «Во время братчины... совокупаются в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники. Бывали случаи и с родными — братья и сестры (все женатые) и грехом не считали» (Берк.МОЖ:227–228, Вятская губ.). В повседневной же жизни И. как таковой (совокупление кровных родственников) запрещался обществом, в то время как иные формы, близкие к И. (сноха-

чество, например), были распространены достаточно широко. «Повесть временных лет» (нач. XII в.) отмечает, что из языческих слав. племен только поляне имели «стыдные» к снохам и сестрам. Обычное право препятствовало бракам между кумовьями (крестными родителями), а также между их детьми.

В славянском фольклоре тема И. представлена несколькими значительными группами текстов. «Сюжет Эдипа» (сын убивает отца и женится на матери) лежит в основе устных рассказов об Андрее Критском и Марии Египетской, приуроченных иногда ко дню памяти этой святой (I,IV) и являющихся позднейшей фольклорной переработкой древнерусской «Повести об Андрее Критском» (варианты легенды см.: Драг. МПР:130–132; Чуб.ТЭСЭ 1/1:182–183). Эдипов комплекс, согласно слав. легендам, послужил источником предательства Иуды, а также его судьбы: родители Иуды увидели сон, в котором он убивал отца и женился на матери, и поэтому они бросили его в море; Иуда спасся и совершил-таки грех; мать поздно распознала в нем сына по некоторым приметам (напр., по золотой булавке).

Известные в болг. фольклоре мифологические рассказы об И. между двумя близнецами (братом и сестрой) передают сюжет о «небесной свадьбе» И. между ними отнесен ко времени первотворения, и потому это единственная в слав. фольклоре ситуация, когда И. мыслится нормальным и оправданным. В болг. легендах солнце хочет жениться на своей сестре — Луне или Зарнице (Венере), а месяц — на своей сестре Вечернице (Венере). Утренняя и вечерняя ипостаси Венеры оказываются близнецами, братом и сестрой по имени Янкул и Янка, Стана и Милье, которые женятся, не подозревая о родстве между ними. Как брат и сестра предстают в болг. поверьях небо и земля, от сакрального инцеста которых родится месяц.

Чаще же в фольклорных текстах речь идет об И. между братом и сестрой. Исследователи усматривают инцестную тематику (брачный поединок) в загадке «Сестра счастлива брата» (с отгадкой «вода и огонь»). Известны украинская сказка о брате, завоевавшем право получить руку царской дочери — своей сестры, а также в-слав. сказки о сестре, которая, желая избежать брака с

братом, проваливается под землю (СУС: 114). Ср. рус. былину о Михаиле Клязарине, который освобождает от татар «русскую девушку-поломяночку» и, не зная, что это его сестра, едва избегает греха. В ю.-слав. фольклоре мотив И. присутствует в легендах о Бабе Марте, неудовлетворенной сексуальными возможностями своих братьев *Глям Сечко* и *Малък Сечко* (т. е. января и февраля). Инцест Бабы Марты с братьями трактуется как начало нового космического цикла.

В слав. балладах «Брат женился на сестре», «Братья-разбойники и сестра», «Вдова и братья-коробельщики» и др. истина обычно выясняется поздно, что приводит к трагическому финалу: согрешившие родственники решаются на самоубийство. В балладах нравственное неприятие и осуждение И. передается через состояние природы: там, куда идут брат с сестрой, высыпают реки и леса, от них убегают дикие звери. Невероятные события и чудеса могут быть не только последствиями И., но и средством его предотвращения, например, во время венчания брата и сестры в церкви начинают падать иконы, вода превращается в кровь, Евангелие — в камень.

Тема И. брата и сестры особенно характерна для купальского цикла; предполагают, что во время игривости на Ивана Купалу допускалась полная сексуальная свобода, хотя прямых данных именно об этом нет. Отнесенность И. к Кушале, т. е. времени наивысшего расцвета природы, позволяет исследователям связать И. с «максимальным плодородием» (В. Н. Топоров), а также согласуется с матримонциальными ритуалами, гаданиями о замужестве, травестиизме, эротическими песнями, популярными в купальском цикле. Инцестная тематика широко представлена и в купальском фольклоре (Ив. Гол. МОСД: 224—260). Одна из групп купальских песен, посвященных И., рассказывает о происхождении сине-желтого цветка (называемого *Иван-да-Марья*, *братки*, *брат-сестра*, *сестра-да-брат*), в который после кровосмешения превратились брат с сестрой, ср.: «Пойдем, сестра, у поля, / Разсеиися обоя: / С мяне будзиць жовты цвет, / С цябе будзиць сини цвет. / Будуць дзевки краски рваць. / И брата с сестрою поминаць: / „Гэта тая травіца, / Што брацейка з сястрицей“» (Шейн МИБЯ 1/1:

233—234). В Герже (Сербия) в ночь на Иванов день девушки отправлялись в горы, зажигали костры и там пели песни о Марте и девяти ее братьях, в которой содержался намек на И. Марты и ее братьев. Баллады об И. исполнялись в летний Иванов день и у словенцев (Куг. PLS 2:141-142).

Последствием инцеста и наказания за него предстает в в.-слав. балладах превращение брата и сестры в цветок: брата с сестрой не принимают в монастырь, их не трогают дикие звери, они не могут утонуть. В болг. *этимологических* легендах с темой И. (между кумовьями, братом и сестрой) связано происхождение пятен на месяце: родственники, преступив обычное право и нравственные нормы, были наказаны Богом и помещены на месяц (см. Лунные пятна). Согласно поверьям, различные стихийные бедствия (град, проливные дожди, кровавый дождь, наводнение и засуха) — это возмездие, посылаемое людям в наказание за грех кровосмешения (ю.-слав.). Отдельные слав. свидетельства в качестве последствий И. называют рождение вампира, ведьмы, волколака, *Змея* или превращение в них человека. И. рассматривается и как причина болезней и уродств у детей: «Аще кто со сродники плод сотворит, то чадо не здраво же будет» (начало XVIII в.; ЖС 1994/2: 36). С И. связаны и легенды о происхождении матерной брани. На Смоленщине рассказывали о том, как дьявол смутил одного человека: «человек тот убил отца, а на матери женился: с тех пор и начал человек ругаться, упоминая в брани имя матери, с тех пор пошла по земле эта раслуца» (Добр. СЭС 1: 276).

В слав. магич. текстах, содержащие мотив И., как и некоторые другие мотивы «чудес» и невиданных удивительных событий (ср. Чудо), наделяются отгонной, апотропеической функцией. В Полесье, например, стремясь оградить себя и дом от посещений «ходячего» покойника, домашние при появлении покойника начинали рассказывать о свадьбе брата с сестрой. Если покойный муж ходит к жене, ей советовали сесть на порог и расчесывать волосы, дожидаясь прихода мужа. На его вопрос: «Что ты делаешь?» надо ответить: «Собираюсь на свадьбу брат на сестре женится». Пораженный муж скажет: «Где это видано, чтобы брат на сестре женился?». А жена ответит: «А

где это видано, чтобы человек умер, а потом приходил» и тем навсегда отводит покойника (СМ:392). В Сибири до восхода солнца в Иванов день люди рвали цветки *Иван-да-Марья* и затем клали их в углы дома, полагая, что в этом случае «вор не подойдет к дому: брат с сестрой будут говорить, вору будет казаться, что разговаривают хозяйин с хозяйкой» (ЖС 1897/3—4:410). В Македонии в Юрьев день, оберегая молоко от ведьм, под стреху ставят брата с сестрой и при этом произносят заговор: «Когда се берет брат и сестра, тогда да се вземе мякото от вымето» [Когда пожнётся брат с сестрой, тогда пусть уйдет молоко из вымени] (Кол.ГЮС:69).

Известны украинские заговоры, обращенные к бузине и произносимые от беды, напасти, несправедливого суда, в которых также используются мотив кровосмешения, отчасти, в значении «формулы невозможного». Эти заговоры строятся обычно как диалог с бузиной, ср.: «Добры вечир тоби, бузю, ты, мнй вирный дружо! Скажи менн, бузю, як тому було, як сын батька вбив, а з матирю грих творив? Там так було: терлось та мьялось ты билыш того, що и так мыналось» (Грин.ЭМЧ 2:325, Киевская губ.). Для достижения успеха сюжет заговора апеллирует (как к прецеденту) к мифическому событию, которое резко нарушало нравственные нормы, но тем не менее закончилось благополучно.

Лит.: Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976; Путилов Б. Н. Исторические корни и генезис славянских баллад об ницесте. М., 1964; Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994:127-130; Мелетинский В. М. Об архетипе ницеста в фольклорной традиции // ФЭ 4; Драгоманов М. Славянские препправки на Едипова история // СбНУ 1891/5: 267—310; 6:239-310; Гудзий Н. К. К легендам об Иуде предателе и Андрее Критском // РФВ 1915/1:1-34; Баб.ЖОВО:52, Л; Франко І. Сліди снохачства у наших горах // Житє слово 1895/4; Николай В. Едипов. Електрик и други родоскрени комплекси у Буковин записима и данашњем нашем народном стваралаштву // ГЕН 1969/11—12:97—118; Христов П. Снохачството у българите // БЕ 1992/3; Странджа:220; Петр.ЖОГ:248-249; Цол.СБ:16-17. Геця:БНМ:27; СбНУ

1894/11:83; 1914/30:15.22; Вустр.ДО 2:133-134; NVСы 1926/8:136.

Т. А. Агапкина

ИОАНН КРЕСТИТЕЛЬ новозаветный персонаж, связанный с евангельскими сюжетами о Крещении Иисуса Христа и царице Иродиаде, породившими в народной традиции ряд поверий и запретов магического характера. Дни памяти святого: Собор Иоанна Крестителя (7.1/20.1), Обретение главы св. Иоанна Крестителя (24.II/9.III), Рождество св. Иоанна Крестителя (24.VI/7.VII), Усекновение честным главу св. Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX), Зачатие пророка Предтечи и Крестителя Господня Иоанна (23.IX/6.X). Из этих дней в народной традиции наиболее значимы Иван Купала и Иван Головосек.

Дни И. К. отмечают календарные границы, связанные со сменой сезонов, временными запретами или наступлением определенных периодов активности животных и демонических существ. На И. К. (7.1/20.1) оканчивается период разгула волков (болг., Странджа). Для защиты от волков соблюдались запреты на прядение, тканье, шитье шерстяными нитками от Рождества до дня *Ивана Крестителя* (укр.), от Даниила (17.XII) до Иванова дня (далматин.). От дня св. Даниила до Иванова дня запрещается резать скот (Далмация), на И. К. происходит обрядовое кормление скота блинами или хлебом-солью, чтобы хорошо водился (смолен., укр.). В Болгарии в Иванов день совершались очистительные обряды (обливание, купание в реке) и освящение воды; сербы омывали иконы в реке или колодезе (Болевацки срез).

По укр. поверью, в день Обретения главы И. К. птицы начинают возвращаться из *прея*.

24.VI/7.VII (летнее солнцестояние) считалось началом лета. У поляков (зап. Галлия, зап. Мазовше) этой датой ограничивается период активности водяных змей, которые не могут кусать купающихся после того, как св. Ян освятит воду в реках.

29.VIII/11.IX (*Иван Полеток*), реже 23.IX/6.X, считалось началом осени («Иван Постный — осени отец крестный», «Иван Предтеча гонит птицу за море далеко!»; ср.

гуду, примету: если олень затрубит на *Гла-жосіку*, весна наступит вовремя). На Усекновение главы И. К. уходят в землю змеи, исчезают *змеи летающие* (рус., болг.). После Усекновения главы И. К. вода непригодна для купания (болг.)

В этнологических легендах И. К. выступает как мифический родоначальник, первый человек, которому дьявол повредил ногу, и с тех пор у людей спереди на ноге выемка (серб.). В эсхатологических легендах И. К. первым из святых сойдет на землю перед концом света и будет убит; после его смерти явится Христос и наступит Страшный суд (нижегород.).

Большинство народных рассказов об И. К. отражают книжные христианские сюжеты; ими же обусловлены наименования святого, принятые в традиционной культуре.

Иоанн Предтеча именуется *Креститель, Креститель Христов (Господень)* (о.-рус.), *Иоан Самокреститель* (архангел.), потому что крестил Христа и установил обряд крещения. Первоначально И. К. был весь в шерсти, как овца, и только после крещения шерсть с него свалилась (орлов., ср. изображения И. К. в канонической и лубочной иконографии). Приходящих к нему на крещение он сначала бил железным копытцем, чтобы «грехи отскочили», а потом крестил; И. К. был праведником и аскетом: не ругался, не ел хлеба, не пил вина (орлов.). Является одним из самых почитаемых святых, в заговорах может приравниваться к евангелистам (*Иоан Пятищечий* — приантр.).

Ряд наименований И. К. связан с купальскими обрядами: рус. *Травник*, серб. *Билосбер*, *Метлар* ~ со сбором трав; серб. *Синтоак* ~ с возжиганием огня; серб. *Икритель* — с игрой соломки; серб. *Нарукичар* — с обычаем обматывать руки красной пряжей и носить ее до Петрова дня, чтобы руки не болели. Народная этимология названия *Купала* опирается на представление о том, что И. К. «купал» Иисуса Христа, когда крестил его (рус.). С *Ивановым* днем связаны слав. названия светлячка и словен. легенда о том, что «ивановский светящийся жук <...> пользуется особенно любовью за то, что летал по дому родителей Иоанна Предтечи и освещал колыбель святого младенца» (Аф.ПВ 3:217). У восточ-

ных словаков и в Малопольше святым Яном называют стрекозу (словац. *svätý Jan*, пол. *świnły Jan*).

Другой круг наименований святого и посвященного ему праздника (рус. *Головосек* (ср. *Иоан безглавый* в рус. заговоре; вят.), укр. *Головосик*, полес. *Головостенис*, серб. *Главосек*), а также комплекс обрядов и поверий связаны с христианской легендой о мученической смерти И. К. через отсечение *головы*. Накануне или в день Рождества Иоанна Предтечи искали в поле под двумя колосками на одном стебле *Иоанову головку* — мелкую монету, владелец которой впоследствии мог найти клад, или *свято-ьянску голову* — корень из чистого серебра, похожий на человеческую голову и приносящий счастье хозяину (укр.).

В бел. Полесье бытует поверье, что *лунные пятна* — это голова И. К.: «Сыдыць чэловик и голова оцэзана — гэта Івана Хрыстыталя сэчэние головы» (брест. ПА).

И. К. исцеляет от болезней головы; в заговорах и молитвах к нему обращаются с просьбой об избавлении от нечистой силы, порчи, лихорадки, кровотечения, золотухи, родимчика у детей, гнева начальства, болезни скота.

В народном православии отмечается связь И. К. с *культвыми* местами и предметами. В Нижегородской губ. (Сергачский у.) в одном из храмов находилось резное изображение И. К., правая рука которого представляла собой «кость св. Иоанна Предтечи», способную давать исцеление. На Псковщине (Гдовский у.) существовал почитаемый каменный «крест Иоанна Крестителя». У сербов И. К. почитается как покровитель *кушления* (побратимства), которое приравнивается к кровному родству.

Лит.: СМ:135-136; Кал.ЦНМ:33,138-142, 165,219; Никиф.ППП:253-254; Гур.СЖ:336-337,475,502,524,551,849,893,899; СБЯ-84:195; КОО 2:216; СМР:148-149,261,292.

О. В. Бегова

ИОСИФ, ИОСИФ ОБРУЧНИК

христианский святой, день памяти которого отмечается 19.III. У поляков св. И. (*Józef Oblubieniec Najświętszej Maryi Panny* «Иосиф, Жених Пресвятой Девы Марии»)

считался покровителем мужчин и опекуном брака. В этот день девушки обращались к нему с просьбой указать на ту из них, которая прежде других выйдет замуж: «Sw. Jozef Oblubieniec, kt6ga rapna przgurnie c6teniec» [Св. Иосиф Жених, та, что в девках, — наденет венец] (Stelm.ROP:117, пол. Поморье), ср. з.-бел. «Святы Язэп сярод посту шлюб дае прахвосту» (ЗК:371). В Мазовье, если девушка была беременна, а ее жениха вскоре должны были забрать в армию, коендз имел право обвенчать их в день св. И. (не смотря на пост). Шумной свадьбы в таком случае не устраивали, однако подобные браки, заключенные непосредственно под патронажем св. И., считались счастливыми.

В Чехии (Собенов) св. И. почитали патроном плотников и запрещали в день его памяти работать топором. У хорватов и словенцев св. И. считался покровителем дровосеков.

У славян-католиков день св. И. (так же, как у вост. славян Благовещение) воспринимался как начало весны: в этот день прилетали первые птицы, хорваты о-ва Брач *tucali su se jajima* [бились яйцами] в преддверие Пасхи, поляки Хелмского воев. начинали пахоту («па sw. J6zefa w polu bruzda»), а болгары в Банате — сев зелени; жители польского Поморья и белорусы приписывали этому дню начало движения вод и уход зимы: «Sw. Jozef skloni broda, zima idzie na d6n z wod6» [св. И. опустит бороду и зима идет вниз с водой] (Stelm.ROP:116), «Язэп кiуне барадою. дык зiма уцякае ўнiв галавою» (ЗК:371); у словаков Верхнего Грона девушки собирались первый раз, чтобы спеть весенние песни, у словенцев со дня св. И. ремесленники прекращали вечерние работы при огне, по случаю чего дети-подмастерья, которым в течение зимы приходилось держать лучину для мастеров, устраивали свой праздник.

Лит.: Kolb.DW 16:115; ArchKEUW; Stelm.ROP:116—117; Ракит.ДР; Вал.ДР; Телб.БББ: 245; NU 5-6:479; 11—12:453; Kur.PLS 1:110.

Т. А. Агапкина



ИРЕЙ (ирье — др.-рус.), выркий, амрей — в в.-слав. и в.-пол. традиции мифическая страна, находящаяся на теплом море

на западе или юго-западе земли, где зимуют птицы и змеи. Этимологическая реконструкция слова, поддерживаемая сохранившимися верованиями, позволяет связать И. с древнейшими славянскими представлениями о потустороннем мире (см. «Тот свет»), который находится под землей или за морем, куда улетают души умерших и куда путь лежит через воду, в частности, через омут, водоворот. Первое упоминание об И. содержится в «Поучении» Владимира Мономаха (1096 г.): «И сему ся подивуемы, како птица небесная из ирья идут» (ПВП 1:156).

Согласно в.-слав. верованиям, осенью в И. улетают птицы, навескомые и уползают змеи, а весной возвращаются оттуда. В И. уходят косяками эвери, спасаясь от лешего, проигравшего их в карты другому лешему (рус.). Ключи от И. находятся у кукушки, поэтому она первая туда улетает и последняя из птиц возвращается весной (укр.), она же несет на своих крыльях в И. уставших птиц (укр.), последним туда улетает анст (укр.). Сойка пытается улететь в И. три раза: первый раз, когда цветет гречиха, второй раз, когда зреет хлеб, и третий раз, когда ляжет снег. Первые два раза она возвращается, чтобы узнать, много ли пролетела, третий раз — из-за недостатка корма (укр.). Бог проклял воробья и лишил его права улетать в И. Все птицы и змеи направляются в И. на Воздвижение (14.IX по ст.ст.), на земле остаются только те змеи, которые кого-либо укусили (укр.).

И., куда уползают на зиму змеи, находится под землей и представляет собой большую яму в лесу (полес.), поэтому существует запрет ходить на Воздвижение в лес, чтобы не попасть со змеями в место их зимовки, где они находятся, свернувшись в большой клубок. Человек, по неосторожности попавший к змеям под землю на Воздвижение и зимовавший вместе с ними, весной выходит оттуда глубоким старцем (укр. былички).

Считается, что все птицы возвращаются из И. в день Сорока мучеников (з.-рус.); по другим верованиям, в этот день прилетает только жаворонок (укр.), а ласточка вылетает из И. в день архангела Гавриила (26.III по ст.ст.) (укр.). Украинцы различают птичий и змеинный И. Птичий И. находится где-то за горами, за лесами на теплых водах, а змеинный — «в Русийй землі» (Бул.УН:481).

Словом *вырей*, *ирей* (з.-рус.), вырой (бел.) могут называться сами перелетные птицы (ср. рус. твер. *вырей* — «жаворонок»), стан птиц, улетающих на зиму или возвращающихся весной («*ВЫрей* — это стая птиц... птиц уже много весной, кажешь: *выляду* вырей»; брян. ПА), а также стан змей, которые, как полагают, под предводительством своего царя идут на зимнюю спячку (бел.).

Реконструкция И как «того света», куда попадают души умерших, тесно связывалась с мотивом зимовки там птиц и змей, которые, согласно славянским верованиям, являются обычным воплощением душ умерших. Ср. бел. причитание по отцу: «уоє птушчкы у *вырай* палачел, і ты услад за імі». В причитаниях содержится мотив ожидания умерших родственников весной из И., ср. бел. причитание по умершей дочери: «Моя пташечка мілая... ты ж будзеш з пташчакы страчаца і ляцець з *выраю* з імі» (ППГ:212,371).

Представление об И. как полустороннем мире реконструируется, прежде всего, в связи с теми путями, по которым птицы и змеи попадают в ирей. Змеи ползут в И. по деревьям (укр., волын.), что поддерживается представлением о дереве, связующем этот и тот мир. Согласно современным верованиям, птицы туда летят, ср. «жураули на юг летять, у *вырей*» (бел. гомел., ПА); «*воны* [птицы] летять в *вырей*» (укр., волын., ПА); «*дак* у *вир* — *эта ж* у *тёплый* край [птицы летят]» (рус. брян.).

Наиболее архаичным (но почти не сохранившимся) можно считать представление, согласно которому путь в И. пролегает через воду, в частности, через омут или водоворот (ср. славянский взгляд на воду как на один из путей в полусторонний мир). Данная реконструкция подтверждается в.-слав. поверьями о том, что на зиму ласточки и другие мелкие птицы прячутся в колодцы, омуты, водовороты, прибрежные травы и т. д. На юге Гродненской обл. сохранилось верование, что птицы осенью обиваются в большой шар и опускаются в море. Это согласуется с представлениями о том, что И. находится в воде, море (в.-слав.), что там существуют теплые колодцы, где купаются больные (укр.), что в И. везде вода и овраги (укр.).

Связь И. с водой и водоворотом подтверждается этимологией слов *ирей*, *ирей*, *вырей*, выдвинутой Ф. Безлаем и поддержанной О. Н. Трубаевыми (ЭССЯ 8: 236–237). Согласно этой версии, з.-рус. *вырей*, укр. *вiрiцi*, *вiрeй*, бел. *вырай*, пол. диал. *шуга* «мифический край, где зимуют перелетные птицы» (праслав. форма **iřij* или **uřij*) восходит к и.-е. **iř* «водоём, море» (ср. лит. *jūra* «море»). Подтверждением этому служат многочисленные рус. гидронимы типа: *Вырий*, *Вырья*, *Выря*, топонимы *Вырья*, *Вырец* и др., рус. лексемы *вырь*, *вир* «водоворот», укр. *вирей*, *вирiй* «Круговорот, водоворот, омут», словен. *virij* «болото», *ig* «глубина», «глубь», а также название словен. села *Verjana*, стоящего на слиянии двух рек, реконструируемое как **virj(ъ)ane* — «живущие у *вырея*».

Существует несколько иная этимология, связывающая *ирей* с з.-балт. *irjai* — «море», прусск. *irjaiu* «море», а бел. *вырай* и укр. *вирiй* возводящая к фразеологизму **ъ iřeъ*, «в море», что следует понимать как «за морем» (Беларуская лінгвістыка, 1975/7:69). Толкование И. как страны, находящейся за морем, согласуется с народными представлениями о загробном мире, путь в который лежит через водную преграду. Впрочем, известно укр. свидетельство, согласно которому И. — это остров, находящийся на высоких кручах.

Существует множество других толкований этого слова, но они вызывают сомнения. В частности, *ирей* связывали с и.-е. корнем *ar-* «подниматься наверх» (ср. лат. *arior*), а также с иранск. **arya-* «арийская, т. е. южная страна»; с **jarg* «весна» и др.

Лит.: Безлаи Ф. Немецкое *Himmelreich* и славянское *iřij*, *uřij* // ССЛ. 1976/5:65–67; Лф.ПВ 2:137–141; Гура СЖ:52.62.102.339, 529,587,601,624,628.655,671.688,699,709,736, Даль 1:212–213; ЖС 1913/3–4:379–380; ПА; ППГ:212,213,316,371,390; РФВ 1891/3: 144–146; СРНГ 5:340–341; Усл.ФР:60,145; Фам.м. 2:137–138; Бессар.МЭС.143; Бул.УН: 481; Гринч. 1:182; Клиим.УР 3:316; МУРЕ 1905/6:141–142; Сумц.КП:324–325; СХИФО 1894/6:188; УНВ:53,54.64; Чуб.ТЭСЭ 1:38; Нов.ЛУ 2:127.

Б. Б. Левкиевская

ИСПУГ — болезненное состояние и вымывающий его дух или существо. И. выражается в постоянном плаче, бессоннице, дрожи, заикании и прекращении роста (у детей), судорогах, страхах (у детей и взрослых). Названия: рус. *испало́х, переполох*; бел. *(пера)пуд, перепалох, спалох, (пере)ляк*. *страх*: укр. *лях, переполох, страх*; пол. *(prze)lęk, przestach*; чеш., словац. *zl'aknutie, si'aki*; макед. *упла́хъ*; болг. *страх, уплаха*; хорв. *strah*; серб. *страва*.

Представление о болезни При И. «лукавый» входит в человека под самое сердце и передвигается по жилам (укр.). Особенно он опасен для детей. И. мог стать причиной лихорадки (гуцул.), эпилепсии (пол., болг., словен.), бешенства (макед. Охрид), колтуна (в.-пол.) и т. п. И. беременной мог привести к появлению знака на теле ребенка (красное пятно, если беременная испугается во время пожара и схватится за свое тело; заячья губа; пятно, поросшее шерстью, если испугается какого-нибудь животного, — великопол.).

Причиной испуга могли быть вилы (герм. Баната), русалка (укр.), водяной или страшилище (словац. Горняцко), злые духи (ауж.), страшное видение (пол.). И. мог случиться от громкого крика, стука, от битвы (словен.), от грома (болг.). «Ночной переполох» можно было получить во сне от дурного глаза или нечистой силы (архангел.), от людской ненависти (рус.). И. мог стать причиной смерти, если беременная во время похорон посмотрела в могилу (словен. Бела Крайна), если ребенка до года поднесли к зеркалу (ауж.).

Лечение испуга. Чтобы избавиться от И., необходимо определить виновника болезни. И. «смывают», «выливают», «перезжигают», «изгоняют». *Выливание испуга*: в воду лили воск, свинец, олово (болгары в Родопях использовали «стреляную пулю»), растапливая их на пламени богоявленской, страстной, венчалной свечи, на печном шестке, и по застывшей форме определяли виновника (рус., пол., чеш., словац.). Им мог быть человек, собака, кот, лягушка, птица и другие животные. Делали это три раза, перед восходом и заходом солнца, после чего воду и восковую фигурку выплескивали в печь (пол.), чтобы ошпарить виновника И., а вместе с воском уничтожить и болезнь. Воск лили в воду через обручальное кольцо,

через отверстие ключа или вербовый вент (пол. карпат.). Воск *выливали* с растопленной свечи в воду над головой больного, [к релюв воск, знахарка говорила: «Я испуг выливаю, /пирпалох вытымаю/ из рук, /из ног, з буйный гылавы, /с ритныва сердца (имя рск)» (валуж. Харит. ГИММ I:186). Иа; поднимающийся над водой, принимали за нечистую силу, бегущую от больного (в.-слав.).

Свинец иногда лили на землю, к полу ченной фигурке привязывали монету и бросали на дорогу со словами: «Ко ово проузме у руке, нека страва на нега прећел: [Кто это первый возьмет в руки, пусть испуг перейдет на него!] (Герцеговина Мна. ЖСС:292); отлитую свинцовую фигурку вешали ребенку на шею (Цанкоград). Подобный способ упоминается в одной из средневековых проповедей XIV и XV вв.) Лили свинец в новолуние, полнолуние и когда луна уменьшится наполовину (родоп.), по четвергам на исходе каждого месяца (укр.), в среду на рассвете на ущербе луны, «да се разине страха» [чтобы рассыпался испуг] (БЕ 1984/1:34). В Родопях металлическую фигурку больной носил при себе три дня (неделю), зашитой в одежду, а затем выбрасывал на перекресток (при этом знахарка произносила шепотом: «Гоя куршум както се разниса и уплах така да се разнесе... [Как этот свинец разнесется, так и испуг луть разнесется] (Род. 68), бросал вслед стаду, которое гнали из села на выпас (Хасковско) или пригоняли с пастбища (Асеновград); фигурку выбрасывали в реку; закапывали под дверь курятника (Кырджали) или избавлялись от нее другими способами. Воду, в которую лили металл, выплескивали на дорогу, под стрелу, на куст розы, на перекресток (болг.), выливали в реку перед восходом солнца, чтобы И. унесла вода (пол. Подбуж).

И. от глаза лечили водой, в которую гасили угольки (в.-слав., герм. Баната), в которую капал воск (укр.), водой с порошком из растений свадебного венка (пол.); «рассеченной» водой, т. е. перелитой через топор, чтобы болезнь рассечь, как топор рассек воду (болг.). В так называемую непочатую воду бросали угольки от сожженных колючих растений и лили ее на дно перевернутого ведра, стоящего на пороге, а больной смотрел на воду и говорил, что он в ней видит. Затем воду переливали в миску и

поили его больного, а остатки выливали ему за пазуху (укр. *покут*).

Испугавшегося сбрызгивали водой из рта (архангел., калуж.); водой, в которой выкупан петух (архангел.); соляным раствором (луж.). Испугав ребенка, воду вместе с болезнью вечером выливали в ту сторону, где горит огонь (закарпат.), на собаку (укр.). «Смывали» страх водой с яйца без желтка и зародыша (с.-рус.); водой после ташения угольков (о.-слав.); И. «смывали» с рубашки, в которую человек был одет, когда испугался (рус.). Такой рубашкой мыли в бане ребенка, как мочалкой (архангел.). Отваром воды с щепками от громовой обливали испугавшегося грома (житомир.).

И. «выкачивали» яйцом (т. е. катали по телу), а затем выливали его в воду и смотрели: если в воде видны кресты, человек умрет (укр.). Лужка качали (житомир), пужание выдачивали (гомел.) хлебным мякишем, ржаной мякиной, скатанной в шарик: сначала катали по спине по кругу, а затем крест-накрест (гомел.); хлебным шариком (тремя или семью шариками из мякиша первой выпеченной буханки; девятью шариками из специально испеченного «святого» хлеба — брест.) с солью катали по животу вокруг пупка (бел.); девятью корками от новой буханки хлеба каждой по очереди (гомел.); наговоренным хлебом. Хлеб после лечения бросали на перекрестке (смолен.) или скармливали черной (гомел.), первой попавшейся (витеб., брест.) собаке, чтобы она «отлаяла» болезнь (Волынь).

Действенным способом избавления от И. считали окуривание ребенка его волосами (пол.), состриженными ему в год (закарпат.); волосами, ногтями человека — виновника болезни (витеб.); волосами, взятыми у всех домочадцев (пепел давали ребенку выпить — морав.). Для окуривания против И. использовали также шерсть животных, пух перья, скорлупу пасхальных яиц, паутину, нитки от поповской ризы, льняное волокно и многое др. Помогало от И. окуривание купальскими растениями (полес.), корнями чертополоха, выкопанными до первого грома (сибир.); травами, освященными в день св. Иоанна и др. (в.-слав., болг.). Травы, которыми окуривали или поили больных, часто назывались созвучно с названием испуга или указывали причины, его вызвавшие: серб. *стравна трава*,

спрашник (банатские геры это растение клали ребенку под голову, если его напугали вилы), болг. *страхливче*, *страшниче*, укр. *страшовник*, *спрахопуд*, бел. *riečbralošcy*, *попудник*, рус. *чертополох*.

В Витебской губ. существовал особый способ лечения «*vybitaе rud*» [выбирать испуг]. На земляном полу в избе перед порогом три раза очерчивали круг ножом, проводили крест-накрест две линии, брали на концах этих линий немного сора и окуривали им больного сквозь бердо.

И. лечили с помощью огня и печных атрибутов: к больному, стоявшему на пороге избы, подносили свечу, использованную в юрьевских обрядах, ворожея прикасалась раскаленной кочергой к тени, падавшей от ног больного, а помощник лил на это место воду и спрашивал: «*Клю парнш?*» — «Парим стра» — «Пари, пари, та го попарни!» [Что ты жжешь? — *Жги испуг*. — Жги, жги, и сожги его!] (с.-зап. Болгарии Михайловград — БФ 1987/3:62). Знахарка использовала печную золу (родоп.), подводила больного к очагу, накрыв ему голову красным фартуком (болг. Разлог). Испуганного ребенка подводили к печи, чтобы он «гукнул» в нее (чернигов. ~ Гринч.ЭМЧ 2: 312). И. пережигали над головой спящего больного, накрыв его подвешенной одеждой, сжигали волокна льна, наблюдая за тем, загибаются ли они вверх (это означало, что причина болезни — испуг), или вниз (причина другая) (ю.-малопол.).

Для избавления от И. производили манипуляции с одеждой больного: надевали сорочку пазухой назад (укр.), разрывали ее спереди (з.-укр.), выворачивали наизнанку (рус.), бросали на кол, чтобы она три зари там ночевала (гомел.); разрывали рубашку и закапывали ее под водосток, чтобы она сгнила, или пускали по воде (морав.). Сорочку мерили крест-накрест ниткой, которую клали под порог дома, чтобы все топтали ее (рус.); лоскут от штанов или рубашки забивали осиновым колком в дверной косяк или в пол в избе (в.-слав.). Волосы и ногти больного забивали березовым колком в дверной косяк, если человек уже немолод, или в сырой дуб, если больной еще растет (укр.).

В Болгарии лечили И., вырезав пласт земли («упласа») по контурам фигуры больного. Знахарка произносила заговор: «Как-

то уласата излезе, така и улаата да излеже!» [Как пласт земли уйдет, так и испуг уйдет!], оборачивала дерн землей вверх и помещала на прежнее место со словами: «Когато тая уласа се обърне как е била, тога и улаата да се върне в тоя човек!» [Когда пласт обернется как был, тогда и испуг вернется в человека!] (БЕ 1984/1: 31-36).

Больного измеряли лыком (мерку относили к воде или клали под камень — Габровско, Родопы), пряжей (ее разрубали и выбрасывали на перекресток — Герцеговина); шнурком, которым связывали руки и ноги покойника (роден.). Ребенка обвязывали нитью, которую спряли в обратную сторону в Чистый четверг, сидя на пороге (полес.).

Переносили трижды ребенка через порог дома, каждый раз сплевывая (гроднен.); передавали его один другому через окно; протаскивали через прокоп под межой; мать перешагивала через лежащего ребенка и т. п.

Мать высасывала или слизывала И. у ребенка из спины и груди, каждый раз сплевывая (о.-слав.). Уничтожали болезнь, ломая над испуганным ребенком палку (пол., полес.); вбивая в стену, в притолоку заостренный колышек вербы (бел., укр.); разрубали 12 прутиков из веника на пороге (полтав.).

Носили испуганного ребенка под куринный насест (чернигов.); в церковь под евангелие (закарпат.); «водили под колокола» (стояли под колоколом на колокольне); если он был напуган громким криком, обливали «молчанной» или «колокольной» водой (сибир.).

При лечении И. использовали железные предметы: кочергу, топор, цепь от очага, печные щипцы (болг.). В текстах заговоров с мотивом изгнания, устрашения И. (пол. *przeustrzyć strach*) часто используется сквозной эпитет *железный* (человек, шапка, рубашка, обувь, штаны, пояс). Оканчивался заговор словами «*Strachu na dachu*» [Страхи, на крыши] (Кот.ЗР:329-330).

Заговаривали И. на месте, где рубят дрова, или на пороге дома: «Стра у главу, стра у срце, стра у ноге, из ноге у гору» или «...стра у ноге, стра у воду — слобода у срце» [Испуг в голову, испуг в ноги, из ног в лес или ...испуг в ноги, испуг в воду — свобода в сердце] (серб. Лесковацкая Мо-

рава — Бор.ЖОЛМ:574). Железя задобрить духа болезни, к нему обращались почитательно: «Переполоше, ясни ланицу...» (винниц., Болт.УНМ:269).

И. использовали как способ устранения других болезней. Больного обливали внезапно холодной водой, над ним разбивали горшок с водой. Так лечили лихорадку (в.-слав.), эпилепсию (укр., пол.), желтуху (гуцул.), икоту (пол. Люблин, серб. Крагуевац); так ускоряли роды.

Лит.: Гоев А. Баене за страх в българската старода медицина//БЕ 1984/1:31-36; Ас. ПВ 1:397,524, 2:16,31,183,390. Влас.НА:168, 258; Гура СЖ: ДОО 1:84,91,97; ТРМ:58,91, 92,97,133,168; Болг.НАУ:107,113; УНВ:121, 224; Kolb.DW 31:176; Lud 1900/6:158; 1905/11: 386; ZWAK 1887/11:211; Инициф.П.ИП:36; МААВ 1:210-212; КА: ПА; Mosz.KLS:204, 212,216,270,290,317; Тул.МЛК:70-71; Barf. ML:205; СБФ-89:129,136; ГЕМБ 1935/10:91; Марин.ИП 2:649; Марин.ІВ:11,87,103; Род.: 69; Mod.LMS:328.

В. В. Усачева

ИСТОЧНИК — место выхода на поверхность подземных «водоносных жил», несущих, по народным представлениям, чудодейственную и целебную воду. В ряду других водоемов (см. Болото, Колодец, Море, Река) И. наделяется признаками особой чистоты, прозрачности, связью с подземными и небесными водами. Согласно серб. поверьям, почитание И. определяется верой в магическую силу проточной воды (*текуће воде*), которая ивызывается «живой», «кипящей», «извергающейся из недр». Представления о небесном происхождении подземных И. могут быть отмечены в сербских образных выражениях, определяющих родниковую воду как «небесное семя» (*семя неба*) или как «божественную кровь» (*божанска крв*) (Петр.КИС 1:323).

Мотив о взаимосвязи подземных, земных и небесных вод встречается и в преданиях о происхождении источников и водоемов. По в.-слав. поверьям, сразу же после сотворения земли, чтобы наполнить ее морями, реками, ключами, Бог повелел идти дождям, а птицам приказал разносить дождевую воду в разные

И. по всему свету. Возникновение подземных родников объяснялось в рус. апокрифических сказаниях тем, что, двигаясь в подземелье, мифический змей Индрик прокладывает путь ручьям и протокам: «Куда зверь пройдет — туда ключ кипит» (Аф. ПВ 2:165). Внезапное появление «святых» И. считалось чудом, сотворенным божественными силами или христианскими святыми: например, в нижегородских преданиях повествуется, как Серафим Саровский явился на меже, которую проводили землемеры, стукнул по земле своим посохом, — и тотчас из земли забил ключ. Согласно другой рус. легенде, чудесный источник возник от удара копытом коня Ильи-пророка.

Сохранились многочисленные исторические свидетельства о поклонении водным И. у славян, известные с XI века, в которых упоминаются массовые моления, гадания и жертвоприношения возле И., обычаи заключения союзов, умыкания жен, вызывания дождя, в средневековых церковных поучениях часто встречаются запреты «нарицати себе Бога в реках и студенцах», т. е. обожествлять природные И.

Чудодейственными и священными считались И. (родниковые воды, ключи, «студенцы», «криницы»), стекающие с горных возвышенностей или бьющие из-под больших камней, из-под корней старых деревьев. У русских распространены поверья о громовых или *гремлячих* ключах, появившихся якобы от удара грома. Обнаружив такие пробившиеся из земли И., крестьяне ставили рядом часовни с образами Богородицы или св. Пятницы. В духовных стихах описывается, как «из-под бел-алатырь-камня» вытекает чудесный И., дающий всему миру «пропитание и исцеление». По некоторым рус. поверьям, «святий» И. возник на месте падения церковного колокола, рухнувшего на землю во время пожара. Во Владимирской губ. рассказывали, что особой целительной силой обладали места слияния двух-трех потоков, — так называемые *ручьи-встречники*. Если же такие стекающие с разных сторон ручьи находились вблизи перекрестка дорог, то в Словацкой Моравии их называли *šťastná voda* [счастливая вода] и предпочитали всем другим И. (Svč. MNP:689).

По о.-слав. данным, лечебные и очистительные свойства приписы-

вались подземным ключам и И. с родниковой водой; к ним ходили больные в надежде на исцеление, а здоровые, чтобы предохранить себя от болезней: люди купались в И. обливали друг друга водой, прикладывали ее к груди, голове, глазам, набирали воду для обрядовых и магических целей, прогоняли через ручей скот и т. п. О лечении глазных болезней родниковой водой упоминается еще в Житии Константина Святославича, скончавшегося в г. Муроме в XII веке (ср. широко распространенную метафору, представляющую водный И. как «божье око»). В Калужской губ., прежде чем зачерпнуть ключевую воду, больной бросал в И. мелкую монету, а затем промывал себе глаза (с приговором: «Как чиста эта вода, так были бы чисты и мои очи!» (Аф. ПВ 2:169), в заговорных формулах от порчи и сглаза часто упоминается «вода из загорного студенца»: *умываю я красну девицу (N.) из загорного студенца ключевой водой, стираю я с красной девицы все узорки с призораками» (Сак. СРН:71)*. Во многих слав. лечебных заговорах в качестве наиболее типичных выступают образы ключевой «живой» воды, быстрых потоков, которые способны «смыть» грехи и болезни, «очистить» от скверны, «унести» в подземный мир недуги и хвори, «снять» с человека тоску и кручину (Кляус УС:61—69). У юж. славян считалось, что любые заговоры и магические действия могут оказаться более результативными, если их совершать возле И., причем тайно и в ночное время.

При хождении к целебным И. соблюдались определенные правила поведения: считалось, что идти надо ранним утром до восхода солнца (реже — в полдень), пока птица не пролетела над водой; люди спешили к воде стараясь опередить друг друга, так как «непочатая» вода почиталась особенно чудодейственной; обычай требовал идти к И. и при возвращении от него молча, не оглядываясь, не здороваясь со встречными. В ряде случаев уверяли, что для большей результативности надо было идти к И. в обнаженном виде или босиком (Svč. Z.OV:54). Набирать воду в ручье следовало по его течению, не отливая избыточно зачерпнутой воды и соблюдая ряд предосторожностей: жители словацких сел по течению Верхнего Грона, прежде чем умыться в целебном И. трижды отводили от себя тыльной стороной

ладони воду, приговаривая «*Toto je ne moje*» [Это не мое], а затем захватывали пригоршню воды со словами «*Toto je moje!*» и обмывали глаза, рот и уши (Севг.ТЗЛ:105). При набирании воды бросали в И. монеты или хлеб, а на берегу и в прибрежных кустах оставляли свои шейные кресты, платки, лоскутки от одежды, нитки (см. Жертва); обращались к воде с почтительными формулами, приветствиями и просьбами (см. Вода). Болгары (жители родопских сел), чтобы избавиться от недугов, ходили к целебным И. одетыми в праздничную одежду; предпочтительнее отдавалось отдаленным И. в долине или в пещерах; спешили дойти до места ранним утром, пока воду не осветило солнце, — именно тогда она считалась особенно целебной (РН 1909/7:165).

Чудесные и магические свойства приписывались родниковой воде в связи с тем, что она якобы вытекает из святого первоисточника: болгары называли его *извор-майка* [материнский источник]; у сербов массовое посещение целебных И. а Юрьев день называлось *хождением на свете водиче*; в словац. вербальных формулах, произносимых возле проточной воды, говорилось, что она течет от «пана Христа» («*Vodeňko čista, tečes od Pána Ježiša Krísta*» — Václ. VO:124). В ю.-слав. поверьях все целебные И. в святые колодцы считались принадлежащими Богородице, св. Пятнице или Другим христианским святым.

В то же время широкую популярность у всех славян имели верования о том, что и целебные, и одновременно вредоносные свойства воды в И. зависели от мифологических персонажей — «хозяев» водоемов. По болгар. свидетельствам, каждый И. имеет своего духа-охранителя (это могли быть — хала, лама, змей, стопан, самодива, русалка). Так называемые «си-модивские» или «русальские» И. были известны в разных районах Болгарии. К ним ходили больные в русальско-троицкий период в надежде на исцеление (БМ:63—65, 156). Если горный поток становился слишком бурным, выходил из берегов, или если стремнина уносила какое-нибудь животное, то население Родоп воспринимало это как наказание со стороны духа воды за то, что люди не справили возле И. очередной «курбан» (РН 1909/7:166). По кашуб. поверьям, чтобы не навлечь гнева «топелца»,

«оверниц», «водяного», людям следовало остерегаться загрязнять воду в И. «сквернословить у воды, нарушать другие запреты. В с.-рус. областях страдающие болезнями ходили к И. испрашивать «прошения у воды». Происходило это так: пришедший к И. опускал в него кусок хлеба и говорил с низким поклоном: «*Пришел-де я к тебе, матушка-вода, с повислой да повинной головой, прости меня, простите и вы меня, водяные деды и прадеды!*» (Макс.СС 18:255). В слав. фольклоре большой популярностью пользуется мотив о змее (драконе, чудовище) — хозяине И., который требует себе человеческую жертву за доступ людей к воде.

Почитанием И. и опасением навредить духам-охранителям воды объясняется и ряд общезвестных запретов и правил поведения, соблюдаемых возле И. Например, повсеместно у славян отмечался запрет плевать и мочиться в проточную воду. Кашубы верили, что нарушивший его непременно утонет. Словаки говорили, что плевать в И. — это все равно, что делать то же в лицо Деве Марии («*Pačence Marii do huby*» — Václ. VO:130), а поляки приравнивали это действие к осквернению Бога («*jakby pluć na Boga*» — Bieg.KOM:362). Подобные в.-слав. мотивировки часто включали формулу «плевать в воду — что матери в глаза». В повседневной жизни избегали ходить к И. после захода солнца из опасения встретить там нечистую силу, духов-охранителей И. или души умерших родственников. Считалось, что нельзя набирать воду из «святого» И. или купаться в нем роженице, а также женщине в период месячных, иначе каждый, кто зачерпнет воду после нее, — заболит, а сам И. высохнет. Запрещалось осквернять целебные И. стиркой белья, бросать в них мусор, падаль. В Орловской губ. известно предание о целебном И., в котором пропала вода из-за того, что одна из женщин выполоסקала в нем свое грязное белье. Подобные рассказы об исчезновении И. в результате нарушения запретов во множестве бытовали у вост. славян (Макс. НКК:141—143).

Степень чистоты и магических свойств И. по народным представлениям, не была одинаковой в разное время. Целебная сила воды зависела от конкретных календарных сроков и природных событий. Например, по бел. свидетельствам, са-

мое массовое паломничество к ключам и святым И. начиналось весной после первого грома, поскольку считалось, что, преследуя нечистую силу, гром очищает от нее и водоемы. Обрядовое хождение к И. отмечалось у славян в Юрьев день, в последние дни Страстной недели, на Пасху, Вознесение, Троицу, на Русальную неделю, в Иванов день, а в зимнее время — на Рождество, Новый год (см. **Кушание, Мытье, Обливание**). Особенно широко распространены обычаи хождения к И. в праздник Крещения, когда, как считалось, вода на один момент среди ночи становится целебной, чистой, приобретает особую чудодейственную силу или превращается в вино (см. Крещение).

Возле И. совершалась не только лечебная и очистительная магия, но происходило и множество других семейных, календарных и производственных обрядов: к проточной воде ходили обмыться женщины, чтобы избавиться от бесплодия (п.-слав.); к И. водили новобрачную и проливали ей воду сквозь рубашку «да би се лако породила» [чтобы легко рожала] (НЕМБ 1984/48:263); если невеста не хотела первые 2–3 года в браке иметь детей, она ходила к И., набирала 2–3 раза новым сосудом воду и выливала ее обратно (серб.); «текущей» водой брызгала себе на грудь роженица, если у нее пропадало молоко (ю.-слав.). Во всех слав. традициях известен ритуал хождения новобрачной к И. или колдуням после первой брачной ночи. Сербы Баната совершали возле проточной воды поминальный обряд *малывање воде* [переливания воды] в память об умерших. Возле И. устраивались гадания, обряды вызывания дождя, ритуалы символического «кормления» воды, жертвоприношения и т. п.

Лит.: см. лит.-ру к ст. **Вода, Колодец**.

Л. И. Виноградова

ИУДА — один из двенадцати апостолов, предавший Иисуса Христа. В народной традиции — персонаж легенд, мифологических рассказов и обрядового ряжения (чучело или маска И. фигурирует в предпасхальных обрядах зап. и юж. славян-католиков).

Предательство И. Согласно народным легендам, восходящим к апокрифам,

И. зачат в постный день (в пятницу), поэтому должен стать злодеем и убийцей (рус.); мать была беременна И. целый год (э.-укр.); судьба И. решается перед его рождением в споре двух ангелов, и во второй половине жизни И. достается злому ангелу (э.-укр.; ср. карпат. поверье о том, что под осиной дьявол качал на коленях И.); И. родился рыжим, что подтверждало его злой нрав (а.-укр.; ср. рус. представление о рыжине, косоглазии, кривотости как «нечеловеческих» признаках). Иногда рождение И. предсказывается Христом: пекарю, отказавшемуся продать Христу и св. Петру хлеб, говорится, что ожидаемый в семье сын «тоби буди на прокляття, а мини буди на пропайття» (Закарпатье, ЕЗ 1897/3:70–73). Родители бросают И. в бочке в море, т. к. видят сон, что их сын убьет отца и женится на матери; через много лет И. совершает убийство и кровосмещение, мать узнает его по метке — шраму на животе или на бедре, золотой булавке в голове (рус., укр. см. Инцест). После раскаяния (33 года носил воду на вершину горы и поливал сухую палку, пока она не зацвела; ю.-рус.) И. принят в число учеников Христа. И. может выступать как «двойник» Христа, полностью повторяющий его судьбу: И. и Иисус родились в одном селе, вместе росли, дружили; И. предал Христа, но и сам был распят на кресте (Литомир., ПА).

Причина предательства И. — гордыня, жадность, зависть, чувство соперничества, этническое различие (И. — еврей, Христос — русский; Полесье), пристрастие к азартным играм (И. предал Христа из-за карточного долга — укр.); мотив отречения от учителя сближает И. и св. Петра (укр., см. Петр и Павел). Ряд запретов, касающихся этикета, основан на народных легендах о поведении И. во время Тайной вечери. Нельзя брать соль из солонки пальцами, как это делал И. (витеб.), макать кусок хлеба в солонку (владимир.), класть ложку «дном кверху», т. к. И. выдал Христа, указав стражникам, что только Христос переворачивает ложку за столом (смолен.). Ср. бел. *юдаш. ядас* 'коварный человек'; бел. *юдашыць, юдасыць*, укр. *під юдати* 'коварствовать, хитрить'.

Смерть И. Совершив предательство, И. покончил с собой, чтобы опередить Христа, скорее попасть в ад, быть спасенным вместе с другими людьми и сохранить

свои сребреники, но опоздал и навечно остался в пекле (болг., укр.)- Согласно слав. легендам, И. повесился на осине, из-за чего она все время дрожит и горькая на вкус (рус., бел., укр., пол.); на бузине, на рябине (пол.); на дубе (курск.); хотел удавиться на березе, которая от страха побелела (укр.); кровь И. попала на ольху, и древесина приобрела красноватый цвет (бел.); был придавлен деревом (твер.), выпустил себе внутренности, разбился при падении, его тело разложилось от неведомой болезни (укр.), части тела И. были разнесены громом по свету (галиц.). Из тела И. выросли табак, хрен, лук, чеснок (ю.-рус., з.-укр.).

В аду И. сидит на коленях у Сатаны (рус.), висит за вратами, а мешок с деньгами лежит рядом (пол.). Накануне Пасхи ангелы сходят в ад, предлагают И. сказать «Христос воскрес» и взять у них по красному яйцу, но И. отказывается, а бесы ликуют и пляшут (тюрк. казаки). Господь **авал** И. в рай, но тот, лежа на печи, отказался (словац.). Христос трижды предлагал И. покинуть ад и, получив отказ, обрек его на вечное пребывание в преисподней (ю.-рус.). Душа И. скитается по земле, вселяясь в человека, нарушившего пост на Страстной неделе, и вызывая падучую. После смерти И. среди людей появились висельники (з.-укр.), утопленники и самоубийцы (пол.).

И. как демонологический персонаж. В народных верованиях *Juda* 'демон, морочащий людей' (хем.), *Judasz* 'дьявол, имеющий наибольшую власть над людьми в четверг (день предательства)' (пинчов.), года 'злой дух, нечистая сила' (укр. днал.; ср. Юда). В бел. и укр. заговорах от «перелогов» (болезнь скота) недуг отсылается И. или черту «на здоровы ноги». В укр. заговорах против заломов И. называется *мисячым видьмачом*; в бел. сказке *Юда-белаяконный черт* — человекоподобное лесное существо, оборотень со смертоносными клыками; в рус. (сибир.) сказке *Иуда беззаконный* сблизается с водяным; если отказать ему в просьбе, он утащит в пруд, под мельничное колесо. По лужнц. поверью, И. родился 1 апреля, и этот день считается несчастным.

У славян-католиков И. — популярный персонаж весенней обрядности. В ряде районов Польши на масленицу делали соломенное изображение смерти в виде

мужчины, называемое *Judasz* (Lud 1906/12: 36). Маска И. — главное действующее лицо обрядов «сжигания И.» (Чехия, Моравия, Словакия, Польша, вост. Словения), «преследования И.» (Чехия, Словакия), «наказания И.» и «повешения И.» (Польша), совершаемых на Страстной неделе.

Чучело И. (пол. *Judasz*, чеш. *Jidas*, словен. *Judez*) изготавливали из украденных веток и досок (краков.), соломы и тряпок (морав.), наряжали в одежду, украденную у евреев (пол.). Куклу носили по улицам, били, дергали за волосы, ломали и сжигали возле костела, сбрасывали с башни костела, вешали на дереве перед домом еврея, на площади, на кладбище, топили в реке (ср. пол. игру «в Иуду», когда в Страстную пятницу дети сбрасывали с костела кота в мешке). В Польше известен обычай изготавливать небольшую куклу И., наряжать в рубашку и относить в костел; в среду и четверг на Страстной неделе ее держали на коленях во время богослужения. В зап. Моравии и Горняцко фигуру И. возили в Зеленый четверг на тачке, приговаривая: «*Poledně zvóníme, Idáša hóníme, zidě nevěrní, jako psi černí, kopali jamu Ježíši Pánu, aby ho jali, ukřižovali, na Velký pátek do hrobnů dali, na Bílou sobotu zas vykopali. Za to budeš ty, Idášu, v pekle d'ablem až na věky věků. Amen*» [К обедне звоним, Иуду гоним, евреи неверные, как псы черные, копали яму Господу Иисусу, чтобы его взять, распять, в Великую пятницу в гроб положить, в Белую субботу выкопать. За это будешь ты, Иуда, в аду с дьяволами во веки веков. Аминь] (Václ.VO:211).

Во время «преследования И.» ряженный в И. мальчик одевался в вывернутый тулуп или соломенный наряд, подпоясывался соломенным жгутом, на голову надевал остроконечную шапку из соломы, чернил лицо (чеш., словац.); иногда на роль И. избирали рыжего (ю.-морав.). Ряженный И. бегал по селенню, преследуемый сверстниками с трешотками. Ряженный И. участвовал в предпасхальных обходах селенных, сопровождавшихся чтением текстов из Евангелия и припевами о муках и смерти Христа (бросал черепки в качестве «платы» за поданное угощение). Предводитель процессии также мог называться *jidas* (чеш.).

В Чехии и Словакии *pálení jidáše*, *pálení Judáša* включало разжигание костра (чеш., морав. *jidas*, *jidášky*; чеш. *jidášský oheň*; мо-

рво *jidáské hraničky*; словац. *Judas*) возле костела на Страстной неделе и сожжение остатков старого лампадного масла. Головешкам от этого костра приписывалась способность защищать хозяйство от нечистой силы. Обгоревшее в «мудном огне» полено (чеш. *jidář. jidáské dřevo*) носили по селу, делали из него крестики (*jidářovy křížky*), которые на второй день Пасхи затыкали на поле как оберег от града, «лиши», ведмь или в ночь на св. Яна (24.VI) закапывали во дворе в навоз, чтобы в хлев не вошла ведьма.

В Чехии и Моравии накануне Пасхи изготовлялось обрядовое печенье (*jidář. jidásky. jidáské pečivo. jidářovy oprátky*) в виде человеческой фигурки или петли, в которой якобы удавился И. Печенье мазали медом, чтобы в течение года человека не кусали змеи и не заманивали в топь болотные огоньки. В Чехии свечи, зажигаемые от общей пасхальной свечи, называются *jidářsky. jidářova brada* — кудель, привязанная к жерди и установленная на амвоне во время Страстной мессы; *jidářova voda* — вода, освящаемая в Страстную субботу (на Пасху ею кропили посевы).

Лит.: Соловьев С. В. К легендам об Иуде-предателе. Харьков, 1896; Драгоманов М. Славянские преграды на Едиповата история // СбНУ 1891/5:267—310; Фринко I. Вий, Шолудийий Буняка і Юда Іскаріотський // Україна 1907/1:50—55; СМОК 1903/32:72—74; ЖС 1899/3:391—392; ЖС 1909/4:14—15; Ром. БС 1887/3:55—59, 60—63; ЕЗ 1902/12—13:120—124, 236—238; Чуб. ТЭСЭ 1/1:76—77, 85; КОО 2210; Zibrt VCh:241—246; Vach.VO: 210—227; Вла. Кд 459—460, 662.

О. В. Белова

ИЮЛЬ. Названия месяца, помимо тех, что восходят к латыни, образованы от названия липы, цветущей в июле: рус. днал., укр. *липень*, бел. *ліпень*, рус. и укр. днал. *липецъ*, бел. днал. *ліпецъ*, пол. *lipiec*, словац. устар. *lipaj*, словен. днал. *lipaj*; производные от *lipel*: др.-рус. *червень*, *чръвънь*, ст.-болг. *червен*, чеш. *červenec*; другие названия связаны с уборкой сена: рус. *сенокосарник*, *сенокос*, *страдак*, рус. и укр. днал. *косень*, болг. днал. *сенокос*, *косач*, а также ст.-болг. *сръпан*, с.-х. *сръпъ*, болг. и макед. днал.

жетвар, с.-х. днал. *житици*, словен. днал. *mai trpač*, луж. днал. *lnojśki*; иные названия: укр. днал. *бидвань*, *кивень*, с.-х. *жар*; болг. *горешняци*, св. *Илиса(ски)*, *Илински-ят месец*. Макушка лета.

30.VI—20.VII. Серб. *тројанка*, т. к. поля засевают по третьему разу (Фрушка гора).

1.VII. Косма и Дамиан (см. Кузьма и Демьян), Летние кузьминки; болг. св. *Врчовце*, они защищают от болезней и ран. Больные купаются в целебных источниках и спят на поляне перед службой (Родопы).

2.VII. Положенне пояса (ризы) Пресвятой Богородицы во Влахерне, рус. Ризы, *Петрова матка* (а.-рус., бел.). Пол. *Matka Boska Jagodna* (Мазовше), словен. *Strnja Marija* (Прекмурье). Запрет на работу в поле (рус.), обработку льна, конопли, шитье, так как Богородица в этот день ризу шила и положила ее (укр.). Женщины, у которых умирали дети, не должны есть ягод до этого дня, иначе на «том свете» Божья Матерь не даст ягод их детям. Убирают хлевы, ставят столы с закуской, священник освящает хлев и скот (костром.). Дождь предвещает 40 дней непогоды (пол.).

4.VII. Андрей Критский, рус. *Андрей-наливы*, бел. *Андрый Наліва*. «На Андрыя азімыя налімыя, а татка-абёс да палавыны дарос» (бел.). «Озимы в наливях, а греча на нсхопе» (рус.). Катол. Удальрих. В Шалетской долине (Словения) не запрягают волов.

5.VII. Афанасий Афонский, Сергей Радонежский. Если играет месяц — будет хороший урожай (рус.). Болг. *Летем св. Атанас*. См. *Афанасий*.

6.VII. Муч. Ермий, Сисой. Болг. *Черен ден*, *Света Черна*. Сисой отгоняет демонов от детей, женщины не занимаются рукоделием, иначе святой *задушит* их грудных младенцев (серб.). Женщины, особенно те, у кого умерли дети, соблюдают пост (Босния), иногда целую неделю (Височская Нахия). Женщины не работают, чтобы не «почернели посевы», чтобы их не поели муравьи и насекомые (болг., Асеновградский окр.). Окончание посевов: «всякий Времей про себя разумеи, когда сеять, когда жать и когда в скирды убирать» (рус.).

7.VII. Болг. св. Неделя — *Голяма Света Неделя* или *Прясната Неделя*. «Большая Неделя — мать всем воскресеньям в

году». Женщины раздают пироги перед церковью или престолом святой. Больные колют курбан. При засухе женщины читают молитвы святой и служат службы около святых мест (Родоны).

8.VII. **Прокопий, рус. Прокофий-жатвенник**, праздник Казанской Иконы Божьей Матери. Служат молебн св. Прокопию. режут баранов, устраивают мирские угощения перед началом зажина ржи. В Полесье служат молебн, чтобы пошел дождь. «Градовой день» (бел.), не работают в поле, в лесу, чтобы не вызвать бурю, град, вихрь, пожар от молнии. Кто работает в этот день — обварится (укр.). Бел. «Пракоп бок прыльк». Украинцы собирают до восхода солнца укроп и моют им голову, чтобы голова не болела.купают в этой воде детей, страдающих «младенческим» (харьков.). Женщины не работают, если у них один за другим умирают дети (Височская Нахия). В Боснии не работают из страха за детей: «Свети Прокоп — нашу деду покол» («святой Прокопий закопал наших детей»). Сербы молятся святому как защитнику от укусов змей, ветра, грома и пожара, не стирают белье, не купаются. Последний запрет известен и сибирякам: считается, что водяной утащит провиннившегося.

У болгар день св. Прокопия посвящен пчеловодству, ср. болг. **Прокопи пчелар**. Жены пасечников утром пекут два ритуальных хлеба (**боголицу** и **саетец**), несут их на пасеку, кадят ладаном и мажут медом. Пасечник окуривает ладаном все ульи и вырезает из каждого понемногу меда, который он затем несет в церковь и оставляет на ночь. Этот мед считается целебным, им мажут больного оспой ребенка. В Ломском окр. колют баранов и устраивают общедеревенский курбан в честь пчел. Сербы также начинают резать соты.

В Страндже и вост. Родопах женщины почитают св. Прокопа, «за да прокопсат» (чтобы работа спорилась). «Кто не почитает св. Прокопа, тому не будет спора» (ср. болг. диал. **прокопий** 'успех в работе, спор'). Сербы-шахтеры считают Прокопия своим покровителем (ср. **прокол** 'шахта'). Чехи в св. Прокопе видят того, кто с помощью чертей прорыл скалы (*Ve sv. Prokopu (vidl lid) ťoňo, jenž rotosí čertí prokopal skály*).

11.VII. **Евфимия, Ольга, рус. Афимья-стожарница**. Появляются первые стога в

поле. Женский праздник. Справляют панихиды по усопшим (полес.).

12.VII. **Прокл. «Великия росы»**. Бел. Якуб: «На Якуба грэе люта», «На Якуба хлеба гоўны губа».

13.VII. **Гавриил. «Громовый», «сердитый»** праздник. Никто не работает, так как Гавриил «заведует» громами, может спалить копну (укр., бел.). Бел. **Ганна. «Святая Ганна снапы кладзе», «Дождж на Якуба — для жалудоу ягуба, а як Ганна з дажджом — дык гарэх с чарвяком»**. У юж. славян архангел Гавриил — покровитель скота, защитник от непогоды. Боснийцы не пашут на волах. Пол. Малгожата — «лучшая жница» (Поморье). Высаживают рассадку брюквы. Первые груши, поспевающие к этому дню, называются «малгожатками».

14.VII — 26. VII. Болг. **Кучешките деме** (собачьи дни, Банат). Не ходят в виноградники, чтобы они не засохла.

15.VII. **Кирик и Улита**. Серб. **Пирок**. Середина лета. Кто в этот день жнет, тот «маньяки» (видения) видит (воронеж.). Самый страшный день лета, так как это «взорные» святые. Не работают, чтобы не убил гром, не сдох скот (курск., укр. **гуду**, серб.). Женщины и девушки не работают, почитая «матушку **Кирику-Улиту**» (сибир.). Кирик и Улита почитаются как защитники от хищных птиц и вредных насекомых. Не бьют детей, чтобы у них не было чирьев (серб.).

15-17.VII. (или 17-19, или 13-20, или 26-29.VII). Болг. **Горещици, Горешляци, Блясьеци, Германовци, Чурецци**, макед. **Горешница, Горешкици, Бурици, Чурици**, серб. **Горешьяци и Марина** (17.VII). Им молятся ради защиты от пожаров. Каждый из этих самых жарких дней в году имеет отдельное название: в сев. Болгарии **Чурица, Пърлига и Марина Огнева**, в юж. Болгарии **Люта, Чурута (Чурюка) и Опалена Мария**. Строго воспрещается заниматься домашними и полевыми работами, иначе пожар уничтожит и дом, и урожай. Нельзя зажигать и выносить из дома огонь. **Чурица и Чурута** почитаются и как защитники от дождя. В первый (или третий) день, по поверью, с неба падает «новый» или «божий огонь»; к этой дате приурочено символическое обновление огня в очаге. Особенно почитают три дня те, чья работа связана с огнем: кузнецы, лудильщики, пекари.

В Софийском окр. по этим дням гадают о погоде в январе — марте. Девушки гадают о будущем. Кто искупается в горячем целебном ключе, никогда не заболевает. В эти дни супружеские отношения запрещены, так как зачатый ребенок будет распутным (с.-слав. болг.).

15—22.VII. Болг. *Мария Опърлия* (Софийский окр.), ю.-болг. *Запалена, Опалена неделя, Громна неделя* (Пиринский край), *Опсна Мария* (Ганаториште).

16.VII. Афиноген. Рус. *Финоген-володка*, пол. *Matka Bosha Szkaplerzno* (от пол. *szkaplerz* 'деталь монашеского одеяния; ладанка'). Начинают жать и оставляют несколько колосков на поле, которые называются «володка на бородку» (рус.).

18.VII. Иоанн Многострадальный. Брошенные жены служат святому службу от «блудной страсти», чтобы вернуть мужей домой (харьков.).

19.VII. Макрина, Макрида, бел. *Макрыня, Макрыня*, укр. *Мокрына*. Дождь обещает ненастную струю (рус.), хороший урожай озимых (укр.). Пятница перед Ильинным днем: бел. *Сэрпавіца*, точат серпы; болг. *Ягус* (юж. Болгария).

20.VII. Пророк Илья (см. Ильин день).

20.VII 29.VII (или 1.VIII). С.-х. кресови (огни). Нельзя стирать, чтобы белье не рвалось (Босния). Пастухи высекали «живой» огонь, окуривали скот. Нельзя стричь овец, чтобы у них не болели ноги (Грузия).

22.VII. Мария Магдалина.

23.VII. Рус. *Трофим-бессонник*. Начало жатвы хлебов, продолжение сенокоса. Болг. *Опърлия*: «Опърлия опаливает (пръли) того, кто работает в ее день» (Кюстен-дла).

23.VII. 23.VIII. Словен. *Rasji dnevi*. Избегают заключать браки, воздерживаются от супружеских отношений, чтобы не рисковать благополучием ребенка.

24.VII. Борис и Глеб, бел. *палікопа, палікопна*, полес., смолен. *Хлеб-Борис*. Запрет заниматься жатвой, иначе гроза сожжет колны: «на Глеба и Бориса за хлеб не берися», «... сам баранися» (слоном.). И наоборот: бел. «святы Барыс снапы воўцы», «Хлеба-Бориса — за серпа бертыся» (брест., ПА).

25.VII. Макарий. Успение св. Анны. Холодные утренники (рус., пол.). Католический Яков. В Чехии обрасывали козла с коло-

кольни. Словен. горцы в этот день не молотят. Лужичане не копают картошку. Словаки, чтобы хорошо росла капуста, говорят: «Вчера был Якуб, сегодня Анна, завивайтесь, мои милые головы». У поляков известна примета: «Каков Якуб до полудня, такова зима до декабря, каков Якуб после полудня — такова зима после декабря».

26.VII. Параскева. Серб. *Тривоша Петка, Петки Тривовача*. Не работают, не впрягают волов, прогоняют скот через два «живых» огня, чтобы скот был здоров (Хомоляе), чтобы не немели руки (Шумадия). Не прядут, не месят хлеб, не стирают, не выносят золу, чтобы не «бегали мурашки по телу (трела снага)». Прогоняют скот между двух «живых» огней или зажженных свечей или через прорытый в земле ход (Сербия). Анна и Параскева — женские святые, поэтому женщины не работают (макед.). Этот день празднуют ради защиты от ветров (Гласинац), чтобы не пересохли источники (Маевница).

26.VII. Анна, словен. *Ana rogčarka*, пшеница созрела и можно печь пироги. «Со святой Анки холодные вечера и утренники» (пол.).

27.VII. Пантелеймон, рус. *Никола-кочанник* — капуста завивается в кочаны.

28.VII. Праздник иконы Смоленской Божьей Матери. Не работают из страха перед грозой. Укр. «Палій пале, а Смоленська смале». Для защиты от мышей кладут в стога кресты из колосьев и кости освященных на Пасху поросят (харьков.). Бел. *Лаўрык*: «на Лаўрына спяшай да маына».

29.VII. Калинник. Туман предвещает хороший урожай овса и ячменя (рус.).

30.VII. Иоанн Воин, Сила. Ему молятся пасечники, чтобы защитил от воров. Рожь «пьяна», т. е. полна зерном и клонится к земле. Ведьмы обмирают, опившись молоком (рус.). Луж. Авдон. Лужичане изгоняют клопов из домов, выпалывают сорняки и сводят бородавки (ср. нем. *ablen* 'избавляться').

Лит.: Бг. ВТНИ:34; КОО 2:176-177,198; Этим. 1971:96; Даль ПРН:983—992; ЭО 1890/6:235; Шух.Г:264; Ив.ЖГК:164—166; Макар.СНК:96; Кал.ЦНМ:144—152,211—214; СБФ 96/8:290; Лоз.БІК:136—142; Нива 1880/30:606; Фил.ВН:140; Ровин.ЧПН:201; ГЕМС 1960/1:170,358; СЕЗБ 1913/19:64;

1921/22.99; 1939/54.96; 1948/58.253; СМР: 7.23, 91.246, 262—264, 287, 289; ЗРЕИ 2:130-131; GZM 8:155; Етп.Ю-II:88; Кур.PLS 2: 252-253; Мария.ИП 2:162; Зах.КК:159-160; Вжк.ЕБ:615; Род. 112-113; СбНУ 1892/7:567-568; БМ:88,240-241,311; ФЕ 1:293-295; Lud 1903/9:73; Kolb.DW 604,217,226; Fed.LB 4: 23.

Г. И. Кабакова

ИЮНЬ. Для праслав. реконструируется термин **ьильльпъ* (от названия красильных червей, появляющихся в это время): др.-рус. *чрьвенъ*, в.-слав. *червєнь*, чеш. *červen*, с.-х. диал. *червєнь*, известны и формы на -ец в пол., бел., ст.-укр. и рус. диалектах, макед. и болг. диал. *цвєник*, ст.-бел. *червєць*. Некоторые названия связаны с цветением роз: др.-чеш. *гаџел*, нидж.-луж. *гаџошє*, *гоџоцу*, словен. *гоџлїк*. Другие термины: др.-рус. *извокъ* (кузнечик), рус. диал. *быдєнь*, укр. диал. *быдєнь*, *ивилєнь*, с.-х. *крєсник* (от *крєс* 'огонь'), *липань*, *трєнїцьар*, *црєнїцьар*, болг. сенокос, косач, *русальски*, *сньовски*, *петровски мєсєц*, словен. диал. *тїєдєп*, *праїлїк*, *пї-салкєк*. Конец пролетия (весны), начало лета.

1.VI. Иустин. Рус. *Устинья день*. Бел. «Юстын цїгнє увєрх наноїлї, Харыгон — лєн», «на Усїцїна лєта удаєцїа — жыта добрым коласам нальєцїа». Гадация об урожае ржи, льна и конопля по погоде.

3.VI. Лукклянан. Рус. *Лукьян-ветреник*. Гадают об урожае и погоде по ветрам.

4.VI. Митрофаній. Начало сева льна и гречихи (рус.).

8.VI. Фсодор Стратилат. Рус. *Федор летний*, *Федор-колодезник*. Праздник колодезников (рус.). Бел. «На Тодара раса — канापель пшлєса». Катол. Медард. Какая погода на св. Медарда — такая будет стоять и следующие шесть недель (словен., пол.), если хорошая погода, вино тоже будет хорошее (хорв.). «Каким Медард днем осветит, таким будет и сенокос» (пол.), начало сенокоса (словен.).

9.VI. Кирилл. Рус. *Мирфа-раскладница*. Конец весны, начало лета. Словен. Примож и *Фелицїан*. Начало пахоты.

10.VI. Тимофей. «Коли на Тимофея знаменїа — будет голод». Катол. Маргарита. «Со святой Маалгожаты начинается лето» (пол.).

11.VI. Варфоломей (см. Бартоломей) (болг. *Въртоломей*, *Въртмолай*, *Върти-удри*, *Върти-ломи*). Варнава, святые, почитаемые болгарами как защитники от градобоя. Воздерживались от работы дома и в поле: «Герман гремел, Варфоломей крутил (взвртял) тучи, а Варнава их возвращал» (БМ:111). Варнаву считают сестрой Варфоломея, а его, в свою очередь, братом Германа. Или выстраивают следующую троицу: Варфоломей, Елисей (см. 14. VI) и их сестра Вида (см. Видов день). Варфоломей у болгар также выступает первым помощником св. Ильи. В этот день солнце поворачивается к зиме. В Македонии Варфоломей почитается как покровитель скота, в этот день не пащут и не ездят верхом.

12.VI. Онуфрий, Петр Афонский. Рус. *Петр-капустник*, *Петр-поворот*, *салноворот*. Солнце на зиму, а лето на жару. Последний посев гречихи, капусты, огурцов. До обеда сеют овес, после обеда — гречиху (могилев.). «Святэй Анолры, *рады каноплї*» (бел.). Укр. девушки натирали себе щеки маковым цветом, чтобы всегда быть щекаными, украшали маком и васильками иконы. Не ходят на сенокос (укр.).

13.VI. Акулина. Рус. *Акулина-вздери* (*задери*) *хвосты* (скот бесится от оводов), *Акулина-гречишница*, *Акулина — черных гречихи*. Не работают, чтобы гречиха была хороша, или, наоборот, начинают (кончают) посев гречихи. Украшают пучками гречихи иконы в домах (ю.-рус.). Мирская каша из старой гречки для нищих. Праздник каш. Укр. *Якыльїна*. Бездетные женщины пьют отвар из калины, которая украшала свадебное деревце первой в семье дочери (кнєв.). Катол. Антоний Падуанский, словен. *тїбїат*. Покровитель больных и сирот. Молодые женщины просят у него грудного молока. Постятся ради скота, больных детей, приносят в церковь и раздают бедным хлеб (болгары Баната). Хорваты ему молятся о том, чтобы свиньи хорошо велись.

14.VI. Елисей, в Болгарии один из святых — защитников от града, грома и метели. По болг. пословице, «*Вїдовєдєн вїдїт*, а Герман, Лїсє и Варфоломей будут пакостить со стороны». Запрет на домашние и полевые работы. Не запрягают волов, чтобы не заболеть параличом. Болгары этот день празднуют также, чтобы не подхватить *бєлєзнь лїс*, *лїсє*, *лїсєтє* (пелешивость).

Больные ею зажигают в день св. Блисея свечи в церкви, рано утром моют голову в реке или на поле отваром из целебных трав и дают обеты. В Хомолье женщины не работают, чтобы не облысеть. Конец сева у сербов: «Блисей просо сеет, придет Виде и проверит: что взошло ~ пусть растет, а что не *взошло*, пусть и не всходит». Святой почитается защитником кур от лис и ястребов (Маслица, Босния).

15.VI. Вит. (См. **Видов день**). Бел. Амос. «*Прыйшоў Амос — цягне угору авёс*».

16.VI. Тихон. Конец яровых посевов. Певчие птицы затихают (рус., бел.).

17.VI. Мануил. На св. Мануила солнце застывает (рус.).

18.VI. Женщины стучат в железные предметы около дома (Горна Пчння).

20.VI. Меродий. Праздник перепелятников (рус.).

21.VI. Иулиан. В средних Родопах женщины не работают, чтобы не «сгорели» дети.

23.VI. Агриппина. Рус. *Аграфска-купальница*, *Ивановски богородица*. Начало купанья (с.-рус.). Общее купанье с песнями. Парятся в бане. Сбор лечебных и знахарских трав. Ведьма делает заломы (перезин) в поле (москов.). Обетная каша, *приготавливаемая* складчиной для нищих.

24.VI. Иван Купала.

25.VI. Катола. Яков. Теплая погода предвещает холодное Рождество (имл.).

26.VI. Рус. Явление иконы Тихвинской Божьей Матери, *младодница*. Давид, рус. *Давид-земляничник*. Ягоды поспевают. Чеш. «Св. Бурян побьет градом работающих в это время» [Sv. Burjan křupohitím pří rapujícíh toho času bouřkách].

27.VI. Сампсон. Рус. *Самсон-сенокной*, сибир. *Никола обыденный*. Дождь в этот день означает, что семь недель будут идти дожди. Бел. «Сем братыў варожыца колькі тыдню погоды».

29.VI. Петр и Павел.

30.VI. Собор Двенадцати апостолов. Симеон и Иуда. Рус., укр. *Полупетра*, укр. *Петров батька*. Не работают, чтобы град не побил посевов. Бел. «На *Сымона і Юды* конь баіцца груды». Провожают весну. Варят три борща и крошат туда трех петухов, так как Петр трижды отрекся от Христа (харьков.).

Лит.: Этим. 1971:96; Даль ПРН-985-988. Кал. ЦІІМ 22,132-144,209-211; СБФ-86-219; Дик.КВП:125; Ив.ЖПК:147.164; Зел.ОРАГО 2:616; Вор.ЗНН 2:176; ВВ 3:98; Лов.БНК 112-122; Рощин.ЧПН:200; СВЗБ 1913/19: 61; 1948/58:247; 1955/68-69; СМР:54.261; ZNŽO 1904/9:32; Род.111; Марин.ИП 2:158-159; Телб.БББ:249; Вак.БЕТБ:441; СбНУ 1918/32:159; Kolb.DW 60:217,230.

Г. И. Кабакова

К

КАИН и АВЕЛЬ (*Кавль и Авель, Кавиль/Кевельи Всель, Каин и Габель, Hain и Jabel*) — по библейскому преданию, сыновья Адама и Евы. В слав. народной традиции фигурируют в апокрифических и этнологических легендах о первом братоубийстве, о появлении лунных пятен, о происхождении собаки, о проклятых растениях, а также в заговорах и предсташенных о днях добрых и злых.

Вражда К. и А., приведшая к братоубийству, объясняется нелюбовью уродливого К. к красивому А. (пол.), завистью К. к А. (Бог принял жертву А. — ягненка, пчел — и отверг жертву К. — пшеницу, земные плоды; о.-слав.), злым нравом К., который был плодом первого человеческого греха (рус.) или сыном Евы и Сатаны (укр.).

Этиологические легенды о погребении А. основаны на сюжете из Толковой Пален (Адам и Ева не умели похоронить А., тело которого лежало без гниения 30 лет; Бог показал Адаму и Еве способ погребения на примере двух горлиц, одна из которых закопала в землю труп другой). По болг. легенде, К. хоронит тело А. по примеру воробьев, закапывающих мертвую птицу. С преступлением К. поляки связывают представление о земле, которая раньше была белой и прозрачной; К., пытаясь спрятать тело брата, проклял землю, и она почернела (краков.). Убийство А. становится причиной всех последующих войн на земле (с.-зап. Болгария) и социального расслоения общества — потомки К. осуждены на вечную зависимость от детей А., от К. произошли крестьяне, от А. — короли и паны (краков.).

Рассказы о К. и А. входят в круг славянских легенд о лунных пятнах (ю.-слав. тексты обнаруживают родство с апокрифическим сочинением «Разумник-Указ»).

Старший К. убил вилами младшего А., и Бог поместил изображение братьев на лунный диск в наказание К. и в назидание людям (о.-слав.). Ненависть К. к А. возрастет и убывает вместе с луной, на полнолуние приходится братоубийство, и тогда на луне виден К., поднявший на вилы А. (укр.). На луне может быть видна только голова (тульск.) или лицо (укр.) К.; существует поверье, что луна — это голова праведного А., носимая грешным К., который не виден (калуж.). Месяц против воли Бога дал пристанище К., за что вечно несет на себе печать каннова греха и не может светить и греть, как солнце (укр.). Месяц рассказал о преступлении К. солнцу, за что К. вымазал его смолой (Рус. Север). Красный цвет луны объясняется тем, что она приняла на себя кровь А. (бел.).

От крови А. навечно покраснели кончики озимых (Чехия), а из крови К. произошли волки, псы и змеи, а также ведьмы, вилы и др. демоны (Далмация). Собаки произошли из червей, покрывших труп А. По благословению Адама они стали собаками, чтобы охранять овцу вместо А. (Македония, Прилеп). По другой версии, Бог благословил червей на теле К., убитого слепым охотником (ср. греч. легенду об убийстве К. слепым Ламехом), и они превратились в собак; поэтому, когда собаку бьют, она зовет К. на помощь: «Каине! Каине!» (там же).

По укр. поверью, осина проклята Богом, потому что осиновым колом К. убил А. (киев.).

Представления о К. связаны со «злым днем». В Луннике (см. Гадательные книги) день, когда родился К., объявляется несчастливым. Родившийся в «день Каина» (3-й день лунного месяца) будет злодеем; в этот день нельзя сеять, сажать, продавать и покупать (рус.). «Злой день» -

1 августа, когда К. убил А. (пол.). Согласно одной из версий стиха о двенадцати пятницах, К. убил А. на первой неделе Великого поста (владимир.).

К. и А. упоминаются в рус. заговорах от зубной боли (Майк.ВЭ:38; Юд.ОРЭ:220-221).

История К. и А. бытовала и в пародийной форме. См. рус. сказку «Читал ли Священное писание?» (СУС: -1833J): К. прячется от станового, приехавшего проводить следствие после убийства А. (сарат.).

Лит.: Чуб.ТЭСЭ 1/1:7-9; ВЭ 1896/2:6-7; Lrd 1896/2:324,327; 1903/9:68; 1926/25:40-41; Bystr.DO 1:263,273; Kolb.DW 7:8; СбНУ 1893/9:164-167; Шалк.СБНУ 4:266-267; Бадаламова Ф. Каин океанный // ЖС 1997/2:43-45; Нор.ПВП Е31; Никиф.ППП:219.

О. В. Белова

КАЛ, говно — экскременты человека и животных, используемые в апотропеической и лечебной магии. В отличие от навоза, К. не имеет семантики плодородия и обладает иным культурным статусом, включающим его исключительно в разряд нечистот (см. также Моча). К. является отгонным средством. В некоторых обрядах акт испражнения является способом уничтожения опасности, сводимой до уровня экскрементов, или кошунственным поруганием святыни. Прямое название К. и испражнения в речи не допускается этикетом и заменяется эвфемизмами. Упоминание о К. в обесннной фразеологии является оскорблением, приравнивающим человека к нечистотам, а в народной смековой культуре служит способом «отсылания» к телесному низу.

Чаще всего К. используется как оберег человека и скота от порчи и нечистой силы. Чтобы мора (см. Эмора) или *нижси* не сосали у ребенка кровь из груди, ему намазывали соски его собственным К. (в.-слов.) или К. свиньи (з.-укр.); если человека сосет некое существо, называемое «нитка», его грудь обкладывают конским навозом (з.-укр.). Чтобы предохранить корову от порчи, накануне Ивана Купала или Юрьева дня ее намазывали К. (з.-укр., серб., болг.) и произносили формулу типа: «Не мажу

корові ману та *вимја*, а мажу чародійницям зубы і *бчи*» [Не мажу корове манну и *вимја*, а мажу колдуньям зубы и глаза] (в.-укр., КА). В Юрьев день на перевернутый вверх дном котел клали человеческие экскременты и кричали: «Ако *вещицата* намисли да ми отниме *млякото*, его и лайна вместо *млякото!*» [Если *вещицата* захочет отобрать у меня молоко, г... ей вместо *молока!*] (болг.). Чтобы ласка не мучила корову, последней намазывали хребет К. (полес.); если мора мучила коня, его намазывали К. свиньи (пол.). Для предохранения от порчи высушенный К. зашивали в одежду, а скотине в тряпочке вешали на шею (з.-укр., пол.). Чтобы уничтожить в доме мышей, в день св. Нестора хозяйка мазала стены дома, амбаров, подвалов и др. хозяйственных строений небольшим количеством воловьего навоза. Невестка ее спрашивала: «Какво мажеш, *мамо?*» — «Мажу на мишките *очите*» — отвечала хозяйка. [Что мажешь, мама? — Мажу мышам глаза] (болг., Марин.ИП 2:87). Оберегом служили также шпки от туалета, которые клали ребенку в колыбель от слеза (з.-полес.).

Если молоко у коровы было отобрано ведьмой, использовали К., чтобы отобранное молоко и масло смердили ведьме: для этого клали К. в посуду, в которой обивали масло (*луж*), доили корову и выливали молоко на фекалии кастрированного барана (слов.) или в уборную (з.-укр., бел.) со словами: «Хто не годен у *рот* це узати, аби нехто не *годен* корову *мзаредувати*» [Кто не может это в рот взять, пусть не сможет корову испортить] (з.-укр. *ив.-фр.*, КА). Черепаху намазывали К. и подбрасывали в дом колдуна со словами: «Како ти шо *смердиш*, така и неговата *благина* да му *смерди*» [Как ты смердишь, так пусть смердит ему еда] (бол., Том.ЖБНГ:25).

Оберегами служили также словесные формулы, в которых упоминался К. Для отгона ведьм от коровы говорили: «*Чинарице* г... у *ведрици*, а мени *сир*, *каймак*» [Ведьме г... в ведро, а мне сыр и каймак] (серб., СЕЗБ 1907:133). Чтобы согнать водяного с плотины, следовало сказать: «*Świńskie g... chyb do wody*» [Свиньяче г..., брысь в воду] (пол., *Wia* 1898/1:186). При встрече с вихрем кричат: «Посерен *сым*, намочен *сым*» [Я обосран и обмочен] (болг., Георг.БНМ:178) или: «*Świńskie row-*

по!» (пол., Nadm.KK:130), иногда так называют дьявола, находящегося в вихре (Wielka 1894/4:723). Для охраны человека и скотины от колдовства и порчи использовали растение с названием «Czarcie Iajno» или «Czarcie gochno» [Asa foetida], которое затыкали в порог или зашивали в платье (пол.).

Акт испражнения использовали для того, чтобы отогнать или уничтожить опасность. Чтобы нечистый не мучил скотину, нужно справить нужду в каждом углу двора (з-полес., ПА). Для отгона моры нужно набрать сорок различных фруктов и каждый день, справляя нужду, съедать по одному фрукту, произнося при этом: «Я едем (име *вошке*), а мора да изеде г...а» [Я ем (название плода), а мора пусть съест г...] (Бор.ЖОАМ:567). Чтобы прекратить появление в доме ходячего покойника, нужно звать покойника по имени, отправляя естественную надобность, в течение трех раз (в.-полес. ПА).

В магич. ритуалах, требовавших кошунственного поругания святынь, в частности при заключении договора с дьяволом или при желании сделаться ведьмой, считалось необходимым, наряду с др. оскверняющими действиями, справить большую нужду на хлеб или икону (укр., босн.).

К. наряду с др. нечистотами и грязью использовали при лечении болезней: человеческим К. мазали бородавки (пол.), чирьи (серб.), ушибы, раны, гангрену и укусы змеи (рус.). Если у ребенкагноились глаза, его купали в его собственном К. (пол.). При зубной боли прикладывали к щеке свой теплый К. (с.-рус.) или К. отлетевший из-под копыта лошади (рус.), при нарывах — собачий К. (рус.), а при заболеваниях горла прикладывали нагретые коровьи, свиные, или воробьиные испражнения. Ожог посыпали толченым овечьим К. (рус.), свиным К. лечили рожу и золотуху (рус.), воробьиным — бородавки и чесотку (рус.). В медицине применялись формулы с упоминанием К. Если у человека болело горло, лекарь должен был сказать: «Г... ти у г...лу» [Г... тебе в горло] (серб., СЕЗБ 1987:217), а если болел глаз, лекарь должен был трижды плюнуть в больной глаз и произнести: «Г... ти у око» [Г... тебе в глаз] (серб., СЕЗБ 1934/50:11).

В некоторых случаях К. употреблялся ведьмами и колдунами во вредоносной

магии. Чтобы отобрать плодородие с чужих полей, *вештица* в ночь на Ивана Купалу обходила поле, затем ложкой *зачерпывала* свой К., съедала часть его и говорила «Тук ли си, Еме?» [Здесь ли ты, Иван!] после чего все жито в поле ложилось колосками в сторону *вештицы*. Считалось, что без *вкушения* К. вся магия будет недействительна (болг.; Арн.СБОЛ 1:259).

С актом испражнения связаны некоторые запреты и поверья, в частности запрещалось смотреть на испражняющегося человека, чтобы не поседеть (рус.). Запрещалось бросать К. в огонь, иначе у человека тело покроется сыпью, а также испражняться во время некоторых обрядов, требующих соблюдения сакральной чистоты, например при севе льна (укр. чернигов., ПА). Запрещалось справлять пужду на дороге, т. к. считалось, что это делается «на стол лешему»; предписывалось это делать повернувшись спиной на запад, а не на восток, чтобы не замарать находящегося с восточной стороны *ангеля-хранителя* (с.-рус.). Если *замочали*, что кто-либо испражняется в неположенном месте, то на испражнения бросали горячие угли, чтобы у нарушителя зад покрылся сыпью (Авд.ЗРБ:301). В слав. языках существует ряд *анфемизмов* для названия акта испражнения: «идти на двор» (в.-слав.), «своя *шотриб*» (укр.), «идти туда куда царь пешком ходит» и пр.

Согласно легенде, Бог лишил землю урожай за то, что женщина подтерла обмаравшегося ребенка хлебом (полес.). Неумевши соблюдать опрятность при отправлениях естественных надобностей служило *знаком* принадлежности к дикому, потустороннему состоянию, — узнать *обмыльша* ребенка *богинки* можно по тому, что он и в семилетнем возрасте продолжает «ходить под себя» (пол.). Считалось, что ребенок, обмаравшийся во время крещения, будет бандитом (полес.). Ведьмы и колдуны не могут умереть, не съев собственный К. (болг.).

В слав. мифологии и сказках распространен мотив превращения денег и драгоценностей, принесенных нечистой силой, в К. К. — в деньги и золото, характеризующая противоположность «того» мира нашему. Обычно этот мотив связан с ходячим покойником, приносящим своей жене яблоки, которые утром оказываются «конскими яблоками» (в.-укр.), с летающим змеем (в.-слав.)

духом-обогастителем, приносящим К., который, пролетев через печную трубу, превращается в золото (рус., бел., пол.). Характерно название такого персонажа: *staka*, *stala*, *stryl* (пол.). Ср. поверье, что видеть во сне Г... — к деньгам (з.-укр.), а также рус. название ассенизатора *волотарь*.

Лит.: Попов//Тор.РНМ:413-418; ЕЗ 1898/5:94,190; КА; ПА; Шух.Г 4:259,268; Вак. БЕТБ:304,312; Том.ЖБНГ:24-25; СЕЗБ 1911:366; Bieg.MD:269,285; Вушг.ДО 1:274; Dvor. KSL:201; KLW:413; I.ega ZCh:212,284. Olej. LI:147; Wisla 1898/1:186,201; 1894/4:723,765

Е. Е. Левкиевская

КАЛАЧ — хлеб в виде кольца или с небольшим отверстием (см. Круг, Кольцо, Отверстие); его насаживают, натывают на палку колядующих, «стожер» (см. Стожер), рог вола, надевают на руку невесте, ползавнику и т. п. Через отверстие в К. смотрят (см. Смотреть, *раггалядывать*), чтобы добиться чьего-либо расположения или навести порчу, а также с целью узнать ведьму или обезопасить себя от вредоносной магии. Защитные свойства К. обусловлены символической замкнутостью круга, что отражено в названиях К.: слав. *koláč* <*kolo* 'круг', с.-х. *коврпач* 'что-либо свернутое в круг' 'хлеб в форме круга'. В некоторых названиях К. выделяется признак 'пустый, полый, дырявый': с.-х. *шупаль круг*, *шупаль сожун*, словац. *dírauy koláč*, *dírauy trčáň*. Апотропеические функции К. сближают его с другими предметами, имеющими отверстие: кольцом, венком, ситом, камнем с дыркой и т. п. Защитные свойства К. нередко усиливаются с помощью украшений на хлебе (цветов определенного цвета, кругообразных рисунков, веточек вербы, красных ниток и пр.), как и специальными способами выпечки (например, замешивание на грудном молоке, запекание монеты и др.).

По своему обрядовому употреблению к К. близки также хлеба, выпекаемые в форме предметов, имеющих отверстие («замок», «подкова», «венец», «корзинка» и др.), а также бублики.

В календарной обрядности юж. славян К. используются пл. обр. в период сватов. На территории Боснии и Герма-

говинны и прилегающих р-нов Хорватии в новогоднем обряде «молотбы» К. (*кружешки шупаль*, *божильчак*) насаживают на «стожер» (столб в середине гумна), крутят на «стожере» и заставляют детей бегать вокруг, изображая коней во время молотбы. Затем хлеб ломают и дают съесть детям в награду за «молотбу». С этим же хлебом гадают о будущем урожае — на Рождество или на Новый год его надевают на рог вола (иногда *полу-ползавнику*) и смотрят, какой стороной упадет хлеб: если хлеб падал, не переворачиваясь, урожаем ожидался хорошим (сербы-грашичары); падение хлеба разукрашенной стороной вверх означало, что коровы отелятся телками, в противном случае — бычками (босн. Янь). Иногда для этого ритуала выпекали специальный К. (*болујски калач*). На Косовом поле выпекали небольшой хлебец в форме кольца и крутили его на роге вола после того, как хозяин приносил во двор бадняк. У хорватов из окрестностей Банялуки (Босния) парень приносил бадняк со словами: «Бадняк — на дом, хлеб — на руку!» Хозяйка надевала ему на руку *коврпач* и осыпала зерном пшеницы и кукурузы с пожеланиями здоровья, после чего бадняк оставляли на крыше дома (BIG 1940/2:26). В других селах из р-на Банялуки *коврпач* давали в подарок детям, принесшим ветку «бадничка». Болгары выпекают хлеб такой формы для одаривания колядующих и участников новогодней процессии «сурвакари»: собирая изделия в форме кольца или восьмерки, участники шествий насаживают их на специальные палки. В Сремe (Сербия) хозяйка одаривает ползавника хлебом в форме сплетенного круга (*радошанов колач*), при этом она завязывает ему на плечо кусок полотна, а сверху укрепляет К.

В герцеговин. далматин., черногор. областях на Рождество выпекали различные хлебцы в форме кольца (*чабански колач*, *шупаль колач*), предназначенные пастухам. На Поповом поле (герцеговин.) через отверстие в К. сыпали скоту соль, затем скармливали хлеб домашним животным.

В день св. Георгия, когда у юж. славян совершается ритуал первого доения овец (см. Доение ритуальное), К. кладут сверху на ведро и пропускают через него (иногда еще и через серебряное кольцо) первые струи молока. В Банате этот хлеб обвивают вербовыми веточками, делают красные и белые

цвета, связанными красной ниткой; после доения хлеб отдают пастуху. В Неготин крае в хлеб запекают серебряную монету, чеснок, добавляют молоко, после доения монету забирает пастух. В ср.-зап. Болгарии в середину хлеба на время доения вставляют кольцо или браслет молодой невесты. В целом ряде в.-серб. и з.-болг. областей после доения овец этот хлеб (серб. *ђурђевски колач*, *летургија*, *киселица*, *проскур*, *сточни проскур*, *сточни колач*, болг. *ђурђовски колач*, *гергиевски леб*, *шарен леб*, *янило*, *кошара*) катают вокруг овец и по положению упавшего К. гадают о надоях молока. В зап. Болгарии К. вокруг стада пускает молодая невеста или девушка, затем этот хлеб скармливают овцам.

У болгар хлеб типа К. выпекается также в субботу на первой неделе Великого поста (*Годорожден*) и на Пасху (по обеим сторонам отверстия хлеб украшают яйцами). В Благоевград. крае в *Годорожден* вокруг отверстия в К. располагают соль, чеснок, девять грецких орехов. Срединную часть хлеба хранят и смотрят через нее на тучу с целью ее отгона. В Ловешко (болг.) пекут К. в первый день сева и просеивают через него зерно, после чего его вешают в амбаре, чтобы сохранить урожай.

Словаки выпекали *divny koláč* или *divny plhák* в день св. *Людия* и хранили его до Сочельника, когда на праздничной мессе в костеле можно было увидеть через дырку в калаче ведьм.

Из семейных обрядов К. чаще всего используется на свадьбе. Как и другие круглые, кольцевидные предметы (обручальное кольцо, венки), К. является символом бракосочетания, соединения жениха с невестой. Не случайно К. фигурирует в ритуальных круговращениях, символизирующих заключение брака: невеста кружится с К., обходит вокруг стола, на котором лежит К., смотрит через него и т. п. У болгар молодожены должны посмотреть друг на друга через свадебный К., чтобы соединиться навеки. В р-не Белоградчика подобным образом объединяют молодых, если один из них не был первоначально согласен на брак. Та же символика представлена в болг. гадании о женихе: невеста стремится взглянуть на суженого через К. или перстень, и, если он в это время тоже смотрит в сторону ее дома, то это считается добрым предзнаменовани-

ем для вступления в брак (*Фракия*). На Украине невеста смотрит на жениха через *дывень* (большой свадебный хлеб с дыркой) после венчания (полтав.); крестьяне смотрит через отверстие К. на восток, на запад, на юг и на север перед отъездом из родительского дома к жениху (*Буковина*). У русских жених ломает баранку и съедает ее во время брачной ночи (калуж.). К. является символом породнения двух родов при встрече молодых по приезде от венчания: в бел. Полесье *колачами* встречает новобрачных мать жениха (*плин.*), в юго-зап. Болгарии невеста и свекровь целуются через отверстие К. на пороге дома жениха (*пирин.*). У болгар молодая печет К. (*булчменски кравай*) утром после свадьбы, К. (*кравай*) дарят на Троицу молодым женам, вышедшим замуж за последний год (*великотырнов.*).

Круглый хлеб с дырой может выступать в роли свадебного каравай, как, например, болг. *бахча*, украшенная птичками из теста, барвинком и др. зеленью, красным перцем и нанизанными зернами кукурузы; стороны невесты и жениха дарят этот хлеб крестному отцу (*великотырнов.*). В Моравии у невесты пекут *hřebec* или *čytloučenek* — большой пшеничный хлеб с дырой, в который воткнуты палочки с украшениями. Хлебцы в виде кольца иногда присутствуют на свадебном каравае, напр., бел.-полес. *калачы*, или *бцранкі*, помещаются на верху каравая (они украшены цветами или крашеными метелками овса), а также нанизаны на ленту, опоясывающую каравай (*Мовыр. у.*). К. иногда надевают на руку. В Благоевград. окр. Болгарии невеста носит разукрашенный К. на плече, просунув руку через отверстие (см. иллюстрацию на с. 441). У фракийских болгар К., надетый во время венчания на правую руку невесты, секут потом в решетке вместе с виноградной лозой и бросают кусочки на детей, чтобы обеспечить изобилие и плодородие. На Дону дружка со своим помощником надевают себе на левую руку по 5—6 К. и по пути свадебной процессии к венчанию раздают по кусочку встречным как закуску к водке. Помимо этого известен предсвадебный обычай привозить К. в дом невесты: жених привозит невесте бублики (*обаранки*) в качестве гостинцев (*гомел.*); дружка жениха приезжает на «вечеринку» к невесте с большим бубликом (*баранку*) из каравайного теста, висящим за поясом (*смаг.*): род-

стеньники и знакомые на «заплатке» подносят невесте вязанку К. с монетой на блюде (архангел.).



Невеста с калачом на плече (Благоевградский округ, юго-западная Болгария)

Иногда отмечается применение К. и в родильной обрядности. Так, у сербов Драгачева для отлучения от груди мать кормит ребенка через дырку специально испеченного для этой цели бублика (*бушанкалачић*), выполняющего в данном случае символическую функцию разъединения.

В магии используется К. особые свойства которого усиливаются специальными действиями во время его приготовления: хлеб замешивают на молоке одновременно кормящих матери и дочери (болг., серб.,

босн., хорв.), на собранной до восхода солнца росе (Болевац), с помощью ноги еще слепого котенка (босн.) и т. д.; его «пекут» на солнце, а не на огне (серб.). В Болгарии женщины, выпекающие такой К. на грудном молоке, готовят его в полночь голыми и без головных уборов. Он используется в любовной магии: глядя через К. на мужчину, женщина произносит: «Как са обичат майкя и дащерка, така да са обичаме с тоа, дек го гледам» [Как любят друг друга мать и дочь, так пусть любим мы друг друга с тем, на кого гляжу] (Беновска-Събкова//ХСК:140). Через такой К. смотрят на судей, чтобы добиться их расположения. В Сербии через К., приготовленный ночью на зеркале из украденной муки и грудного молока матери и дочери, молодые смотрели друг на друга и откусывали понемногу, чтобы жить в любви и согласии. В Боснии парень готовил К. из первой муки, смолотой на новой мельнице и прокалывал его старым веретеном, затем тайком смотрел на девушку через дырку в хлебе и говорил: «Как вертелось то мельничное колесо, которое смолотило эту муку, так бы и ты вокруг меня вертелась». Нужно было, чтобы избранница отведала этого К. (Раденковић//ХСК:149).

Для вредоносных действий ведьмы используют К., который готовят голыми в полночь из муки, просеянной на перевернутом сите, замешивают в перевернутых ночвах и пекут на обратной стороне глиняной формы для выпечки хлеба (см. Переворачивание). Этот хлеб ведьма кладет на одну ночь на глаза покойника, а затем смотрит через него на своего врага и говорит: «Сколько знает мертвец, столько знает и тот, на кого смотрю» (Беновска-Събкова//ХСК:140). Если через такой К. посмотреть на судей, то они онемеют при вынесении приговора. В случае измены мужа или молодого человека в Боснии женщины пекли К. аналогичным способом (на обратной стороне хлебной лопаты, из муки, просеянной через Перевернутое сито). Глядя через К. на влюбленных, обманутая женщина говорила: «Как я этот калачик на перевернутом сите сеяла, на перевернутой лопате пекла, так и он [имя мужчины] пусть от нее отвернется» (Раденковић//ХСК:150).

Лит.: ХСК:71,88-89,140-143,149-151,228, 231,232; Кочич ГСС:151,192-207, Ян.БОХ:

37,57-62,65-67; Вост.; Вост.; БХ:309,311; ГЕИ 1971/16-18:141; Плотникова А. А. Об одном новогоднем обряде у сербов // *Paithologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993:134-142 (там лит.); БЕ 1975/2:58-63; Кол.ГЮС:32,34-35,38; Пир.:404.

А. В. Гура, А. А. Плотникова

КАЛЕНДАРЬ НАРОДНЫЙ исторически сложившаяся система членения, счета и регламентации годового времени, организующая обрядовый цикл (календарные обряды), хозяйственную и бытовую практику, в значительной мере также и верования, и бытование фольклора. В структурном и генетическом отношении К. н. представляет собой сложное переплетение многих относительно автономных моделей: распорядка христианских праздников, постов и мясоедов; календарей солнечного, лунного, вегетативного; земледельческого, скотоводческого, охотничьего, ткаческого, пчеловодческого и т. д.; брачного (свадебного) и поминального, демонологического (ср. сезонность и календарную приуроченность появления мифологических персонажей). фольклорного (ср. календарные регламентации пения, загадывания загадок и т. п.). Каждая из этих моделей образует особый цикл и соотносится с особым кругом верований о природе и человеческой жизни; вместе с тем все они взаимно связаны.

В основе К. н. лежит христианский (церковный, православный и католический) календарь, определяющий состав, порядок, иерархию единиц годового времени (прежде всего праздников, постов и мясоедов), в значительной степени и их терминологию. Однако содержательная сторона К. н. интерпретация праздников, периодов и сезонов, а также их ритуальное «оснащение», т. е. приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты, предписания в целом не выводимы из христианского учения и являются органическим компонентом народной традиции. Содержательную основу К. н. составляет мифологическая трактовка времени, различение времени сакрального, чистого, доброго и — нечистого, злого, опасного, что находит отражение в языке (в названиях праздников, почитаемых и опасных дней и периодов). См. **Время**.

К. н. бытует преимущественно в устной форме, отчасти также в форме рукописных списков праздников; у всех славян были в обиходе еще и примитивные деревянные календари (*бырки, резы, рабоши*, болг. *чстучи*, пол. *karby*), на которых даты праздников и важнейших событий обозначались зарубками. Отдельные слав. традиции обнаруживают значительные различия в составе, соотношении, толковании, оценке и терминологии единиц времени, составляющих К. н.

Терминология К. н. носит диалектный характер и сочетает в себе церковные по происхождению хрононимы, адаптированные и модифицированные, часто в духе народной этимологии (ср. серб. *Враголом*, букв. «ломающий шею», из *Вартоломе*), и собственно народные названия, во многих случаях отражающие мифоритуальное содержание праздника или периода, например, в.-слав. *Голодная куття* (крещенский сочельник), *Ведёмский Иван* (Иван Купала), пол. *Matka Boshka Zielna* или *Siewna* [Богоматерь Травяная или Посевная], серб. *Пубусани понедељак* (понедельник на Фоминой неделе, когда приводят в порядок и украшают могилы), *Несновица* (период от Успения Богородицы до Рождества Богородицы, когда запрещено сновать) и т. п.

Устная народная традиция сохраняет архаические приемы измерения и счета годового времени, при которых ориентирами и точками отсчета служат природные явления (например, время цветения растений или колошения хлеба), хозяйственная деятельность (время пахоты, сева, уборки урожая, первого выгона скота и т. п.), жизненные события (время свадьбы, рождения и смерти близких и т. п.), а также крупные церковные праздники. В Полесье до недавнего времени старики в своих расчетах праздников обходились без точного указания месяцев и дат, опираясь лишь на фиксированные праздники, например, «Барыс — это в этой мясаед после Пятра. Уже Пят* роука мине, Пятро — рогауки, да праживаем три нядзеи, ва вторак, кали Галодна куття — Аля, ат Илле аткин три дни — уже Барыс» (ПА, Жаховичи Гомел. обл.). Историческое время обозначалось по значительным событиям общественной или семейной жизни («во время войны с турками», «за год до большого голода», «в тот год, когда сторела деревня» и т. п.).

Календарные регламентации в силу их магического назначения отличаются императивным характером, а календарные запреты относятся к наиболее строгим; последствия их нарушения могут быть губительными для всего социума: прикосновение к земле до Благовещения вопреки запрету грозило засухой, пение веснянок раньше этого дня (или вообще до начала пахоты) могло вызвать холода, снег, град, задержку роста («корень не оживет», полес.) и т. п. По другим данным, у вост. славян, напротив, «народные певцы скорее соглашались исполнить те песни, которые должны звучать вперед по ходу времени (например, весной жнивные), чем те, что уже отзвучали» (Паш.КДВС:26), считая нежелательным и опасным движение вспять; по тем же мотивам опасались нарекать детей именами тех святых, день почитания которых к моменту рождения ребенка уже прошел.

Вместе с тем в магических целях подобные регламентации могли сознательно нарушаться: на русско-белорусском пограничье известен обряд «борона», совершаемый летом для вызывания дождя или отгона ведьм и состоящий в одновременном исполнении группой женщин календарных песен, относящихся к разным праздникам и периодам, — колядных, веснянок, купальских, жнивных и др.; создаваемый таким исполнением звуковой хаос (какофонический эффект) рассматривался как способ магической компрессии календарного времени для достижения поставленной цели (МЗМ:32Q—324). Непременность календарных предписаний заставляла (в случае практической невозможности им следовать) совершать требуемые действия в назначенный день хотя бы символически. Так, рус. крестьяне строго придерживались определенных сроков начала пахоты: в Рязанской губ. начинали пахать в Чистый четверг, в Калужской — 1 или 1/ апреля и т. д.; если же в этот день еще держалась зимняя погода и выехать в поле было невозможно, то пахали землю, которой был засыпан потолок избы, для чего соху затащивали на чердак, и один человек держал ее, как пахарь, а другой тянул, избображая лошадь (Зел.ВЭ:54).

Единицы К. н. неоднородны и разномасштабны. Кроме иерархической структуры «год—месяц—неделя—день» (ср. загадку «Стоит дом в двенадцать окон, в

каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена разное имя»), выделяются сезоны, периоды, серии и другие группировки дней. Главные единицы К. н. соотносены с разными природными явлениями: год и день — элементы большого и малого солнечных оборотов; месяц и неделя, хотя и привнесены христианским календарем, сохраняют соответствие с более древним счетом времени по лунным циклам (отсюда месяц 'луна' и 'месяц, отрезок года') и фазам луны. Об этом свидетельствуют хронологические значения древних славянских месяцев и соответствующее им членение года, не совпадающее с юлианским календарем. См. Месяцы.

Структура К. н. определяется последовательностью и соотношением его единиц, членением года на периоды, чередованием праздников и будней, иерархией праздников. На годовой круг накладывается одновременно несколько систем разномасштабных единиц: последовательность неподвижных христианских праздников и фиксированных постов; порядок подвижных праздников (полес. *ке в числе*, серб. *помичу се*), зависимых в своих сроках от Пасхи (первого после весеннего равноденствия полнолуния), и святочных с ними отрезков постов и мясоедов; природные (сезоны и меньшие отрезки) и хозяйственные циклы, а также «культурные» календарные регламентации (время свадеб, поминальных дней, защиты от демонов и т. п.). Единство К. н. поддерживается существованием симметричных в годовом круге парных праздников (ср. *Никола осенний* и *Никола зимний*, *Юрий весенний* и *осенний*, *Афанасий зимний* и *летний*, *святки* рождественские и *святки* на Троицу и т. п.), праздников-«родственников» (ср. рус. *Масленица* — *Семикова племеница*, бел. *Варвара* — *Міколіна матка*, *Сава* — *Міколінбацька* и т. п.), терминологической «переключкой» (*белая неделя* может быть у сербов на масленицу, на Пасху, после Троицы), значимостью для всего года того дня недели, на который пришелся один из крупных неподвижных праздников (особенно крещенский сочельник, Благовещение и др.), почитанием отдельных дней недели на протяжении больших периодов, особенно пятниц и четвергов, а также «сухих» дней, «градовых» дней и др. См. Дни недели. Объединяющим фактором оказываются так-

же приметы и гадания, связывающие отдельные дни и отрезки разных сезонов: по первым дням года гадают о погоде последующих месяцев года, по отдельным зимним дням предсказывают летнюю погоду и т. п.

Год как хронологическая единица не имеет общеславянского наименования (в разных слав. языках используются дериваты корней *god- и *rok-), а для счета лет часто используются другие лексемы времени (*весна, зима, режа весна, осень*), ср. «Сколько лет, сколько зим!».

Начало года в народной традиции связывается главным образом с весной и пробуждением природы (в России до конца XV в. официальный календарь начинался с 1 марта, а затем до петровских реформ — с 1 сентября). Однако и современное начало года (совпадающее, по-видимому, с дохристианским) имеет природное основание, поскольку после зимнего солнцестояния день увеличивается и год поворачивает на лето; соответствующий мотив широко представлен в народной паремииологии и верованиях (день увеличивается на куриный, петушинный шаг, на прыжок барана и т. п. Ср. рус. *Варвары ночи на куриный шаг урвали*). Практически оба начальных срока (зимний и весенний) в К. н. сохраняют актуальность и прогностическое значение для всего года. См. Весна, Новый год.

Согласно языковым и этнографическим данным, изначально год у славян делился не на четыре, а на два сезона: лето и зиму. Во всех слав. языках для обозначения лета и зимы служат одни и те же слова — *lěto и *zimъ, тогда как в обозначениях весны и осени такого единства нет и часто используются производные от названий лета и зимы, ср. весна: серб. *proleće*, болг. и мак. *пролет*, словен. *pomlad*; осень: чеш. *podzim*, в.-луж. *podzima*, болг. диал. родоп. *подзима*. Ср. также рус. «На Сретенье зима с летом встречается». На северо-западе Болгарии лето и зима назывались соответственно *лятното слънце* и *зимното слънце*, а в Пиринском крае считали, что эти два солнца идут разными путями: одно ближе к земле, другое — дальше от земли. «Летнее солнце» появляется на Благовещение (25.III), а исчезает на Воздвижение (14.XI), когда его сменяет «зимнее солнце». Эти же точки оказываются главными границами летнего и зимнего времени у вост. славян. У юж. славян подобное

значение может приписываться также Юрьевдню (23.IV) и Дмитриевдню (26.X).

В свою очередь середина летнего и зимнего периода отмечены двумя крупнейшими праздниками (Иван Купала и Рождество), коррелирующими между собой и оснащенными сходными по смыслу и символике ритуальными формами (в частности, с обеими датами связаны поверья об *отворяющихся* небесах, об «игре» солнца, о разгуле нечистой силы; ритуальные бесчинства и др.). Тем самым год получает двухступенчатое деление, не совпадающее с «официальными» границами сезонов, но приблизительно соответствующее точкам солнцеворота и равноденствия. Такое членение делает год изоморфным дню (суткам): в суточном круге день и ночь соответствуют лету и зиме, полдень и полночь — Ивану Купале и Рождеству, восход и заход солнца — Благовещению и Воздвижению, и даже опасный святочный период года (между Рождеством и Крещением) находит себе параллель в «демоническом» суточном отрезке от полуночи до рассвета.

Членение года на привычные нам сезоны (весна, лето, осень, зима) не имеет строго обозначенных границ и зависит от климатических условий. Одни и те же отрезки года могут в одних локальных традициях относиться к весне, в других к лету или к лету и осени и т. п. Во всех слав. традициях культурное (ритуальное, мифологическое, фольклорное) осмысление получает прежде всего граница между зимой и весной (летом), отмечаемая обрядами *проводов* или *изжания зимы и прозывания, встречи* весны, тогда как остальные границы сезонов (между весной и летом, между летом и осенью, осенью и зимой) остаются за редким исключением в обрядовой практике и верованиях невыраженными.

Обрядовая структура К. н. представляет собой цикл, условно членяемый на следующие комплексы с достаточно четко осознаваемыми в отдельных традициях (хотя и подвижными в более крупном масштабе) внешними границами и внутренним членением: 1) святочный (рождественский) комплекс; 2) масленичный период; 3) ранневесенний комплекс (недели Великого поста, день Сорока мучеников, Благовещение и др.); 4) средневесенний комплекс (Пасха, Юрьев день, Никола вешний, Ян-несение и др.); 5) поздневесенний комп-

лекс (троицко-купальский период); 6) летний комплекс (жатва, Ильин день, Успенние, Иван-Головосек и др.); 7) осенний период, слабее всего выраженный в ритуальном плане (Семенов день, Рождество Богородицы, Покров, Дмитриев день, Михайлов день и др.); 8) зимний комплекс (адвент, Андреев день, Варварин день, Люция, Никола зимний и др.). В основе их выделения лежит природно-хозяйственная последовательность годовых периодов, на которую накладывается членение христианского года. К крупным христианским праздникам привязывались различные виды хозяйственной и бытовой деятельности, вовлекавшиеся таким образом в календарный порядок; вокруг них группировались occasionalные по происхождению обряды. Например, у русских от Покрова до Великого поста пряли, затем ткали, с Благовещения можно было прикасаться к земле, на Юрия выгоняли первый раз на пастбище скот, с Ильина дня переставали купаться, до Спаса не ели яблок и т. д.; к разным праздникам и датам могли быть приурочены превентивные ритуалы метеорологической магии (вызывания дождя, защиты от града и грозы), ритуалы защиты от нечистой силы (см., например, Иван Купала), лечебные практики (купание в Чистый четверг от коросты, магическое лечение глаз в Видов день, собиране лекарственных трав в купальскую ночь и т. п.).

Каждый комплекс имеет свой набор (различный по разным традициям) главных точек (дат, праздников), свое характерное ритуальное наполнение и свои семантические доминанты (состав основных, ключевых мотивов и верований). Вместе с тем календарные обряды реализуют единый набор ритуальных форм (обходы, обряды с зеленью, ритуальные трапезы и угощения, возжигание огней, ряжение, изготовление и уничтожение ритуальных предметов, обереги, пение и т. п.), из которых в каждом комплексе и в каждом конкретном обряде в зависимости от его содержания фигурируют лишь некоторые. Например, продуцирующие и инициальные ритуалы приурочены главным образом к рождественскому и весенним комплексам, очистительные — к весенним, отгонные и защитные — к троицкому и купальскому, обходы и костры встречаются во всех комплексах и т. д.

Границы комплексов нередко оформляются как «встреча» и «проводы» соответствующих периодов или праздников с характерным набором ритуальных действий: в первом случае это прививание, угощение, изготовление и внесение ритуального предметного символа и т. п., во втором — выпроваживание, удаление, изгнание, уничтожение его. В качестве такого рода календарных символов, обозначающих границы периодов, выступают зелень, деревце ритуальное, чучело, пища (см. Великий пост), костры, ряженные персонажи.

Единство календарных обрядов проявляется также на уровне их мифологического содержания. Кардинальными для календарной мифологии следует считать представления о необходимости ритуального «подкрепления» и магического стимулирования природного порядка (наступления весеннего тепла, начала вегетации, сохранения плодородия земли после снятия урожая и в конечном счете — самого движения времени) и соблюдения необходимого равновесия в отношениях с потусторонним миром, от которого зависит земное благополучие. Отсюда то исключительное значение, которое приобретают в календарной обрядности продуцирующая магия, призванная обеспечить плодородие земли, скота и человека, и поминальные обряды, направленные на умиловивание предков и защиту от них, а также особая мифоритуальная роль тех периодов, когда, по народным поверьям, души предков ходят по земле (святки, масленица, пасхальная неделя, русальная неделя). Третьим важнейшим семантическим компонентом календарных верований является демонологический, определяющий годовое расписание появления, активизации и исчезновения мифологических персонажей и роль охранительных ритуалов и отгонных мотивов в К. н. См. *Демонология народная*. См. также *Весна, Зима, Лето, Осень, Месяц, Неделя, Сутки, Праздник, Проводы*.

Лит.: Брагинская // МНМ 1987/1:612-615; Мозз. KLS:140-175; КОО; Агапкина // СБФ-95 21-107; Агапкина // МНМ: 17-50; Бол. КСЭ *Виноградона* // КДЯК:166-184; Вил. ЭКП. Кал. ЦНМ; КГ; Макав. СНК; Паш. КЦВС; Протг. РАП; Сок. ВЛКО; Толстая // СБЯ-54:178-200, СБЯ-86:98-131, СБФ-86:178-243

СБФ-95:251—317; Чич.ЗП; Вор.ЭНН; Килим. УР; Схур.УНК; Сос.УЦДВ; ЗК; Лоз.БНК; Арм. ВПД; Вак.ВПО; Вас.КС; Вас.Л; Ган.Е; Гоев.С; Кол.ГЮС; КПО; Крас.В; Мик.БВФ; Мик. ПО; Млад.БПНК; Поп.ПНК; Поп.ПГ; Райч. РНК; Стан.КС; Кыр.МНП; Бос.ГОСВ; ЕКЗ 2; Нед.ГОС; Schn.FVS; Cavaz.GD; Kur.PLS; M6d.VUOS 2; Frank.KO; Pof.ZO; Wit.DPO; Stelm.ROP; Malic.ROK; Musiat.S. Das Jahresbrauchtum im Gebiet der katholischen Sorben. *Natolki katolskich Serbow w Behu leta*. Bautzen/Budyšin (б.р.); V6cl.VO; Van6.KOJS; Zibr VCh; Horv.RZL.

С.М. Толстая

КАЛИНА (*Viburnum opulus* L.) — растение, наделяемое в народной культуре символической девственностью; из-за ярко-красных ягод ассоциируется с кровью; в некоторых традициях считается несчастным деревом, в других, наоборот, относится к святым.

В свадебном обряде К. является главным украшением венка, дерева, каравая и других атрибутов свадьбы. На Украине ветку К. вывешивали на доме как знак, что в этом доме девушку выдают замуж. Подружки невесты затыкали К. в косы; свадебные свечи, меч (сабля) украшены кистями ягод и ветками К. или заменяющими ее красными нитками.

Свадебный каравай украшали ягоды К. (Польша, Подлясье, Пинщина, Подтавшина, Покутье). В а.-укр. свадебной песне К. просит дружек взять ее с лука и украсить ею каравай. На каждой веточке свадебного дерева, втыкаемого в каравай, прикрепляли К., цветы, овес (укр.), что должно было обеспечить молодым счастливую семейную жизнь. Само *вытыце* (свадебное деревце) могло быть из К. (ю.-рус., укр.).

Венок невесты плели из К., барвинка и пахучих трав (бел., укр., пол.). По представлениям болгар, в венке должна обязательно присутствовать К., тогда молодые будут любить друг друга (Рааградско. Тырновско — Марин.НВ:46).

Калиной называлась красная лента, «красота» невесты (Волянь), девушка, невеста (укр., чаще в песнях), рубашка невесты со следами дефлорации — свидетельство ее невинности, целомудрия (Рыльск Курск. обл. — СРНГ 12:356); словосочетание *сло-*

мать калину означает совершить дефлорацию, *потерять калину* — утратить невинность. Ю.-рус. свадебный ритуал *ломати калинку* завершался тем, что дружка разрывал окорок, стоявший на столе пере: молодыми, и пучок ягод К., заткнутый в бутылку с вином (Даль 2:78). В песнях ходит *по калину*. *Брать, ломать, срубать* ее значит выдавать девушку замуж (я.-слав.), *сгибать калину* — ухаживать за девушкой, заигрывать с ней (в.-пол.). Устойчивое словосочетание *калинов мост* — один из широко распространенных образов в слав. фольклоре. Например, в польских свадебных песнях сваты, наломав К., *мостят* на нее мост, по которому поедут гости на свадьбу.

К. как символ девственности невесты. Родителям невесты, сохранившей целомудрие, родители жениха посылали бутылку с вином, к горлышку которой была привязана кисть ягод К. и хлебные колосья (э.-укр.). Если невеста невинна, подворье посыпали зимой К., летом — цветами (Волянь); участники свадьбы мазали друг другу лицо ягодами К., а невеста жениху. Если же невеста была «нечестной», то жених мазал лицо ей (Краснодар.). Дружки украшали сорочку невесты К. и лентами, а также хлеб калиновой веткой с ягодами и отдавали брату молодой (укр.). В Волянской губ. обрядовая кровью курица с привязанным к ней пучком К. вместе с окрашенной кровью рубашкой невесты подтверждала целомудрие невесты (Сумц.ССО:96). В Оренбургской губ. на второй день свадьбы устраивалась пирушка, которая называлась *калинка*. На ней присутствующим показывали сорочку новобрачной, а ее родителей угощали калиновой настойкой (СРНГ 12:356). У донских казаков в честь невинности невесты всем гостям свашки *прималывали* ягоды К. В Воронежской губ. на третий день свадьбы совершался обряд *раскивать калинку*: все присутствующие поочередно подходили к молодым и клали в рюмку с водкой несколько ягод К., выпивали водку и съедали калиновые ягоды (СРНГ 12:356). В Краснодарском крае после брачной ночи, если невеста была «честной», совершался обряд *ходить с калиной*: обходили станицу с веткой К., наряженной лентами, куклами, монетами.

Если на рубашке невесты не было следов дефлорации, участники свадьбы *сбрасы-*

вали К. с каравая, сосудов, с чепца и топтали ее, а вместо К. втыкали ветку сосны или руту (Холмская Русь); с крыши убирали ветки К. (покраса): с пришедшего в красном поясе срывали его, объясняя: «Наша молода не *принесла каліні* — *їй покраси не треба*» (Чуб.ТЭСЭ 4:459). В таком случае пели: «*Ой, щоб тоби да морозовьку! /Що зморозив да калыноньку, /Да ласкутыв да ждыноньку*» (УНВ:152).

Брачная символика К. отражена в обрядовой поэзии украинцев, поляков, белорусов. Святки благодарят мать, отца за хорошую дочку — «за червону каліну, за твою чесну дитину» (киев. — Rut.OPW:216). После брачной ночи «честная» невеста должна пропеть: «А в дузі калина» (Чуб.ТЭСЭ 4:443), если же она пропоет эту песню, не имея на то права, считали, что «ей это даром не пройдет» (укр.). В случае «нечестности» невесты пели: «...*Да ходімо до шота, / Да роздеремо kota; / Занесемо під перину / Та зробимо каліну*» (Мамнов Дубенск. у. — Чуб.ТЭСЭ 4:457).

В родинной обрядности украинцев К. — символ красоты, чистоты, продолжения рода, ср. выражение «Калина роду род давала». Когда в семье рождалась девочка, сеяли семена К. (Приднестровье).

В первую купель девочки клали ягоды и листья К., чтобы она была красивой (Приднестровье), румяной, счастливой, здоровой (укр.). Повитуха, обмывая лицо и руки роженицы, желала ей быть «червонной, як *кальша*». К. вешали рядом с роженицей, чтобы она и ребенок были здоровыми и счастливыми. На крестинах кумам и гостям дарили веточки с К., раздавали калачи-шишки с воткнутыми в них цветами и К. (укр.); разбивали украшенный К. и колосьями горшок с кашей (чернигов. — ПА), пели песни про К. (я.-волын.). В сев. Болгарии (Плевенско) бабка-повитуха в воскресенье перед Бабиним днем обходила дома, в которых принимала младенцев, «мазала» лбы женщинам и детям кашицей из ягод К., приглашала их к себе в гости и благословляла: «*Да си червено като калінка, / Да бръмчиш като пчелца*» [Будь красной, как калина, / Жужжи, как пчелка] (Мирн.НВ:353).

К. в похоронных обрядах. К. сажали на могиле в головах (укр.), в ногах (Рус. Север) покойника, ср. укр. выражение *посадити каліну* в значении 'похоронить

кого-нибудь'. На Украине К. сажали обычно на могилах неженатых. При похоронах девушки делали свадебное деревце из сосны, украшенное цветами и К., и бросали его в могилу (укр.). Из-за красных ягод, напоминающих капли крови, К. стала у украинцев символом пролитой казацкой крови. В песнях казак, умерший (погибший) на чужбине, просит, чтобы птицы, прилетая,сли *калыноньку* и приносили вести с Украины.

К. в календарных обрядах. В обряде «полавинок» животное, которое на Новый год вводили в дом, украшали К., барвинком, лентами, колосьями «на счастье» (гуцулы). В день Крещения женщины и девушки на реке осыпали по три свечи, связанные с пучками К. и засушенными цветами (Правобережная Украина и Карпаты), умывались водой, в которую клали ягоды К., чтобы лицо было румяное (укр. Тернополь). Чехи в Вербное воскресенье освященными ветками К. и других деревьев в хлеву закрепляли скот, чтобы он был здоров, затем вносили их в дом. На Зеленые Святки дома украшали цветами К. (пол. Радомско), разбрасывали ветки К. по полу (курск.). В ю.-вост. Польше (Жешув) в жатвенный венок вплетали ягоды К. Словаки изображали К. на пасхальных писанках.

На Украине между Успением и Рождеством Богородицы совершался обряд «лохид на каліну»: девушки шли ломать ветки с кистями ягод К. Вокруг первого куста К. они водили хороводы, пели, потом все вместе полдничали, после чего, обступив со всех сторон К., ломали ее, переходя от одного дерева к другому. Когда они с К. возвращались домой, их встречало все село. На дворе матери обращались к дочерям со словами: «*Будь, доню, і ти червонюю та здоровою каліною, незайманюю та чистою до виця. А ти, каліно, будь гожою на коровай, гласце, китки весіляні та хрестинні, на здоров'я людям, на добро нашому двору*» (Болт. УНМ:154). Несколько веточек вносили в хату и клали под образа, остальное вешали на чердак.

К. калине, растущей около дома, было противоречивое отношение: в Ровен., Брест. обл. считалось, что сажать К. хорошо, а в Гомельской обл. не сажали К. во дворе под окном, считая, что это может привести к смерти хозяйки (ПА). В Киевском Полесье запрещали срубать К. под угрозой смерти.

У белорусов Гродненщины этот запрет объяснялся тем, что ягодами К. и рябины питаются птицы. В Болгарии К. сажали во дворах из-за красивых алых ягод.

В песнях в К. превращаются убитые, закланные люди, возлюбленные, умершие от любви; К. сажали на могиле сына, брата, молодого казака.

В народной медицине использовали ягоды, листья, кору, корень К. как общеукрепляющее средство, при простудных заболеваниях, для лечения кашля, сердечных болей, как профилактическое средство от раковых заболеваний; при зубной боли обращались к К. с просьбой об исцелении (э.-бел.). К. упоминается в русских травниках XVI в. В день св. Акулины (7.IV) бесплодные женщины пили отвар К. из венка невесты (смолен.); считали, что К. предохраняла от выкидыша (укр.). На Крещение умывались водой, в которой лежала К., — от коросты (укр.), а в Сочельник — чтобы не болела голова (Прекмурье). В Гевелии раненого ребенка опоясывали ветками К. Мазали ягодами калины больного «сухотами» ребенка и приговаривали: «Господы, помогай! Рости в гору, як конопальна, будь червоный (-а), як калына... (Вет.ЗСО//РФВ 57/1:54). В заговорах на калиновом мосту (переход через болото, межу, границу на место встречи человека и потусторонней магической силы) три сестры (девица) останвливают кровь и выгоняют слез. Иногда К. персонафицируется и становится одной из сестер (укр.).

Лит.: Лр.11В 2:183; Зел.ВЭ:337. Сумц ССО: 141; Костом.СМ:203—214; ТРВ 1:180; КС 1889/25/5:636; 1890/31/12:201; СД 1:249; УЭ:25,55,238. УНВ:150-151,153,587; НЗ 1996/2:128; Чуб.ТЭСЭ 4:450,586,600,618,642,643; Чудак М. Д. Українські обрядові символи. пов'язані з народженням дитини, в українців Придністров'я // Мова та стиль українського фольклору. Київ, 1996:58,62; Kolb.DW 3:210, 212; 29:279; ZWAK 1:84; 6:34,306; 8:125; 1887/11:141; Реден.СНМ:17; Краев Б:24; Марин.11В:46,47

В. В. Усачева

КАМЕНЬ — один из первоэлементов мира (наряду с землей, водой, огнем, воздухом);

символ «мертвой» природы. Твердость, прочность, долговечность, неподвижность, неподверженность изменениям определяют использование К. в апотропеической, продуцирующей и лечебной магии. В нар. космологии К. трактуется как опора, основание, стержень, ось мира и уподобляется дереву мировому и горе (ср. в заговорах легенды на *горе, алматырь-камень, бел-горюч камень, синий камень* и т. п.). Представления о каменном небе и Боге, восседающем на каменном престоле, о каменной туче и К., падающих с неба, и т. п. находят соответствие в ветхозаветном мотиве тверди небесной.

Происхождение К. раскрывают космогонические и этнологические легенды и предания. К. созданы Богом в акте творения мира (пол.), чтобы с их помощью человек мог высекать огонь (бел.); К. образовались из земли, принесенной дьяволом из моря в левой руке (пол.); сброшены с неба (пол.); земля имеет прослойку из К., отделяющую слой почвы от воды, — если бы не было К., земля была бы мягкой, как каша (пол.); мелкие К. — это потухшие и упавшие на землю звезды (бел.). Камни — это кости земли (босн.). В первые времена К. были подобны живым существам — они чувствовали, размножались, росли, как трава, и были мягкими; с тех пор на К. остались углубления — следы ног Бога, Богородицы, святых, нечистой силы (бел., пол., кашуб., болг., серб.). К. перестали расти, когда Бог проклял людей и землю за грехи (бел., пол.); когда Христос проклял К., споткнувшись о него по дороге на Голгофу (пол., кашуб.); когда Богородица ударилась ногой о К. и сказала: «Не расти вам больше!» (бел.). Когда Христос воскрес и вознесся на небо, за ним стал расти вверх К., которым была закрыта Его могила. Христос сказал: «Куда ты пошел, окаменей!». — с этого момента камни перестали расти и отвердели (босн., СЕЗБ 1925/32:380). По некоторым представлениям, отдельные К. до сих пор растут, но медленно (рус., бел., пол., кашуб.) и только под Новый год (бел.). Мотив роста К. отражен в популярной загадке книжного происхождения: «Что растет без корня?» (в.-слав., пол.).

Происхождение крупных каменных глыб, валунов, скал и т. п. часто объясняется окаменением людей (иногда животных), проклятых или наказанных за грехи:

работу в праздник, блуд, дерадость, убийство, лень и пр. Мотив окаменения отражен в многочисленных топонимах (типа серб. *Момин камен*) и в легендах, связанных с антропоморфными, зооморфными или необычно расположенными К.: хоровод девушки превратился в круг камней в наказание за пляску на Троицу (рус. тул.); кума и кум, возвращаясь с крестин, впали в блуд и превратились в К., на котором можно увидеть подобие двух человеческих лиц (а.-укр.); мужик и волк, на которых он пахал на Пасху, превратились в три К. (бел.); баба, пасшая своих овец, рассердила месяц Март и окаменела вместе с овцами (ю.-слав.); Бог превратил в К. человека, убившего игумена монастыря (серб.); девушка превратилась в К., чтобы не идти замуж за немилого (кашуб.), чтобы не быть угнанной в турецкое рабство (макед.) и под. Ср. проклятия типа: «Щоб ти каминем став!» (укр. Чуб.ТЭСЭ 1:89), «У камен се претворио!», «Скаменно се да Богда!» (серб., ГЕИ 1957/2-3:614).

В народной традиции распространено почитание культовых К., особенно связанных с именами святых или легендарных героев: Богородицы (рус.), св. Параскевы (бел., макед.), преп. Феодора (рус.), св. Афанасия (макед.), Марко Кралевича (серб., макед.) и др. Частицы от этих К. а также вода, собирающаяся в их углублениях, считались целебными (о.-слав.), а сами К. служили местом паломничества больных, которые оставляли свои приношения (клуб, полотенца, платки, ленты и под.) около К. или развешивали их рядом на деревьях. У русских объектом поклонения бывали К. посреди воды — на реке или потоке, к которым приходили в Петров день (в соответствии с этимологией имени *Петр* 'каменный'); у культовых К. могли совершаться поминальные и охранительные ритуалы, например, опахивание К. во время мора (тул.), закалание ягненка или курицы в Юрьев день (макед.), ритуальное прокалывание ушей детям (серб.) и др. Сербы почитали также К., укладываемый в основание дома (*темелак*), на котором приносили «кровавую» жертву.

К. выступает как заместитель человека: по обычаю юж. славян, в случае смерти одного из *близнецов* или *однояйчиков*, чтобы предотвратить смерть второго, нужно было в гроб умершему поло-

жить К. и сказать: «Оставляю тебе этот камень: он тебе будет братом, а Х. (имя живого брата) беру себе братом» (болг., Вак.ПО:177). Для излечения тяжело больного к букетику веток кизила или боярышника привязывали К., это все взвешивали и, не глядя, относили на безымянную могилу со словами: «Петра тебе не дам, вот даю тебе камень» (серб., ГЕМБ 1933/8:70). Когда через село проносили мертвеца, женщина ногой отбрасывала в сторону похоронной процессии столько К., сколько у нее детей, чтобы на них не перешла болезнь, ставшая причиной смерти (серб.) К., как и дерево, может быть двойником человека, и когда его не станет, человек умрет (серб.).

К. мог символически замещать и скотину: если корова не приходила с пастбища домой, чтобы сделать ее недоступной для волка, хозяин клал под горшок К. (рус.). У македонцев в канун Мартинской недели (см. Волчьи дни) хозяин завязывает в платок столько небольших камней, сколько у него голов скота, а на Юрьев день бросает эти К. в овец, желая, чтобы они были такими же крепкими, как К.

В оберегах К. используется для обезвреживания опасности, чтобы ее источник стал мертвым и недвижимым, как К.: чтобы волки не нападали на скотину, в день св. Саввы раскаляли на огне К. (серб. Косово), в Сочальник перед внесением в дом бадняка, хозяин клал К. под язык (серб.). В этот же день пастух должен был держать К. под языком (серб., хорв.), при этом его спрашивали: «Что держишь под языком? — Камень. — Зачем держишь камень под языком? — Держу, чтобы у волков окаменели пасти и ноги, чтобы они не приходили к нашей скотине» (СВЗБ 1934/50:239). В Юрьев день зарывали в землю камешки с трех пастбищ и говорили: «Первой камешок волку в зубы, а другой камешок людям...» (з.-рус., ЗРГО 1871/4:322). Чтобы предохранить пчел от слеза, обходили пасеку, держа под языком камень, а затем произносили: «Як каминь сей твердый и студеный, так затвердилы... уста тому человеку, кто бы злую мысль имел...» (УНВ:237). Чтобы мыши не ели зерна, во время дожидок девушка, которая несла дождичный букет в амбар, клала себе под язык К. (серб.); при закладке на хранение зерна хозяин оставлял в амбаре К. (бел., пол.); русские Вятского

края при этом говорили: «Вот тебе камень, грызи, а хлеб не тронь» (ВФЭИ:34). Чтобы крот не разрывал картофельные грядки, при посадке картофеля в первую лунку клали К. со словами: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (рус., Гром.ТКС:134). Чтобы предохранить воду в колодце от порчи, туда кидали К. (пол.). При упоминании волка следовало ударить чем-либо о К., чтобы у волка окаменела пасть (серб.).

Этот мотив часто встречается в апотропеических формулах, произносимых при упоминании опасности. Говоря о волке, добавляли: «ками му у зубе» (серб.), «горячий му каминь в зубы» (з.-укр.); о змее: «ками јој у љуну» (серб.) или: «уво им се у камен створило!» (серб.); о черте: «бодай скаминь» (з.-укр.). Сербы кладут убитому волку К. в зубы и говорят: «Так бы всем волкам камень в пасть!» (Нор. NB11 1:221). При обезвреживании залома желают: пусть у того, кто его сделал, «пастануть... сэрца камянем!» (полес.). Ср. также апотропеические названия типа каменца 'амся' (серб.), *каменјак* 'волк' (хорв.), каменик 'волк' (серб.), скаменжышник 'черт' (з.-укр.), з камня 'черт' (з.-укр.).

На К. «переводилась» опасность: К. клали между ульями, чтобы об него «ударялся» злой взгляд (серб.). клали перед домом, чтобы болезни, оставаясь на нем, не проникали в дом (серб.). При упоминании о тяжелой болезни сербы тремя пальцами руки стучали по К. и говорили: «У кам ударило!»; в заговорах К., наряду с водой, горой, лесом, является местом, куда изгоняют болезни и нечистую силу (о.-слав.). Тяжелый сон следовало рассказать камню, чтобы сон не исполнился (Черногор.). После посещения покойника или при встрече с похоронной процессией следовало коснуться К., чтобы на него перешла смерть (бел.).

Твердость и нерушимость К. символически переносились на охраняемые предметы: в Сочельник во время ужина хозяин предлагал всем домашним грызть К. а те отвечали, что не могут этого сделать. Хозяин восклицал: «То щоби так і мшиш, кертци і всяка прици не могла гризти аш збѣжа, ані полотна аш нічого в наших домі» (з.-укр., ЕЗ 1898/5:165).

Крепость и нерушимость К. определяют его использование в магических приемах

наделения здоровьем: чтобы не болела голова, во время первого грома трижды ударяли себя К. по голове (укр., болг. пол. чеш.), приговаривая: «камшь голова, камшь голова» (з.-укр.), или трижды перебрасывали К. через голову; для этого же прислонялись головой к К. во время новолуния (болг.); чтобы не болели ноги, в Сочельник ставили их на К. (пол.); чтобы быть здоровым, в Чистый Четверг до восхода солнца трижды прыгали на К. (полес.) или в день храмового праздника носили при себе найденный К. (пол.). Идя крестить младенца, крестная должна была перед входом в церковь стать коленями на К., чтобы у ее крестника не болели зубы (пол.), а чтобы он рос крепким и здоровым, она присаживалась на точильный К. (бел.). Считалось, что у младенца тогда зарастет «родничок» на голове, когда он сможет выговорить слово «камень» (серб., болг.). При встрече с похоронной процессией клали К. за пазуху, чтобы не утратить здоровья (болг.). В профилактических целях на Щедрый вечер умывались водой, в которую были брошены К. (украинцы вост. Словакии), а водой, в которую бросали первые попавшиеся на улице камешки, лечили детские болезни (с.-рус.). Иногда для лечения следовало брать камешки определенного цвета или разноцветные (босн.).

Эти же свойства К. обуславливают его применение в хозяйственной магии: чтобы капуста уродилась твердой, при ее посадке хозяйка клала на грядку К. (рус. бел., з.-укр., илл.); на Вольни для этого использовали К., вынутые на Крещение из освященной проруби в реке; словаки клали К. в семена. Чтобы пиво получилось хорошим, при его приготовлении в сосуд бросали К. с четырех углов дома (пол.). Чтобы иметь счастье, нужно было в Сочельник подбросить К. (пол.).

Принадлежность К. к мертвой природе (он холодный, тяжелый, неподвижный, бесплодный, ср. рус. пословицу: «Нн от камня плода, нн от вора добра», Даль 2:198, он не растет и не развивается) объясняются запреты сажать ребенка на К., иначе он не будет расти и будет «тяжелым» (пол.), выливать на К. воду, которой мыли ребенка, чтобы ребенок не был вялым и неподвижным (пол.), закапывать послед под К., иначе следующие роды будут тяжелыми (пол.).

Эти же свойства К. иногда использовались в медицине: чтобы излечить рану, нужно было бросить К. и сказать: «Когда камень вырастет, тогда и рана вырастет» (болг., СбНУ 1890/3:138); ср. этот же мотив в заговоре от лишая: «Не расти, не расти, пятно, как не растет камень» (словац., Ногл.:292).

Камню из-за его неподвижности приписывались свойства **останавливать**, прекращать болезнь или опасность: чтобы остановить кровотечение из носа, нужно было **камнем**, найденным на перекрестке, придавить упавшие на землю капли крови (с.-рус.). Если в семье умирали дети, мать должна была в течение 40 дней после рождения ребенка носить в поясе К. и искупать его первый раз в воде с этим К. (болг.).

В ю.-слав. лечебной практике останавливающими свойствами якобы обладал **становит К.** — большой, широкий, отдельно стоящий К.: если у женщины умирали дети, она, стоя на таком К., должна была связать носочки и скроты рубашку своему ребенку, чтобы «остановить» смерть (серб.). Для этой же цели новорожденного ребенка **оставляли** на К. — тот, кто его находил, становился крестным ребенка (серб.). Чтобы предохранить домочадцев от укусов змеи, накануне Тодоровой субботы хозяйка клала под **становит К.** иглу, которой на следующий день вышивала кресты на рубашках своих близких (серб.).

Способностью К. «останавливать» болезнь объясняется частое упоминание К. в текстах лечебных заговоров: рус. формула «руда в камень встала» (для остановки кровотечения), «на море камень», «под дубом камень», «под кустом **камень**»; сквозной эпитет **каменный** («На Оснянской гори там стояв колодезь каменный, туда шла дивка каменна, каменни ведра, **каменны** коромысел, каменна коса, каменна вона вся... — Вет.ЗСО 1907/1:244) и т. п. Апотропейные свойства К. обеспечили широкое употребление К. вообще и драгоценных К. в частности в качестве амулетов.

В похоронном обряде также используются «останавливающие» свойства К.: после выноса тела К., наряду с железными предметами, помещают на то место, где лежал покойник, чтобы защитить домочадцев от смерти (рус., бел., болг., серб.). Иногда хозяйка обходит вокруг дома с К., который потом выбрасывает за пределы усадьбы,

чтобы изгнать смерть (с.-рус.). К. может омыслиться как **ложус**, в котором пребывает душа человека в течение 40 дней после смерти: К. кладут **около** головы умирающего рядом с сосудом с водой и полотенцем (рус.), под голову покойнику (серб.) или рядом с ней (с.-рус., болг.), на котел, в котором грели воду для обмывания покойника, — на этом К. зажигают свечи, а через 40 дней его относят на могилу (болг.). К., покрытый полотенцем, держат в красном углу в течение 40 дней после смерти человека (рус.). Древний обычай устанавливать надгробные камни также объясняется стремлением «связать» душу, «привязать» ее к могиле, дать ей обиталище, чтобы она не блуждала по свету.

У вост. славян камни наряду с ветками, соломой, мусором и пр. бросали на могилы т. н. «**заложных**» покойников, т. е. умерших неестественной смертью, в отгонных и охранительных целях. К. наряду с др. предметами клали в гроб колдуну, часто — ему на лоб, чтобы он после смерти не вредил живым (полес.); на могилу некрещеного ребенка крест не ставили, а клали К. (Ровенщина).

В ряде случаев актуальна семантика **действий**, производимых с К.: для того, чтобы передать свойства К. человеку или животному, К. носят в качестве амулета; бросают К. через кого-л.; бросают К. в реку; зарывают в землю; **дотрагиваются** К. до больного места; встают на К., прыгают на К.; лежат на К., кладут под К., вешают, помещают К. в нужном пространстве, пьют воду, в которой предварительно держали или обмывали К., и т. п.

Бросать К. — способ удаления, отгона опасности или создания препятствия на ее пути: в Полесье, прогоняя зиму, бросали камни в северную сторону; К. бросают вслед ласточке, прося ее забрать веснушки (укр.); услышав карканье вороны, в нее бросали К., чтобы отворотить от себя дурные последствия ее крика (идал.); услышав первый раз весной кукушку, кидали как можно дальше от себя К. (серб., босн.), говоря: «Как далеко от меня камень, так бы далеко от меня бежали змеи», (босн., СЕЗБ 1925/33:384); чтобы предохранить ребенка от лихорадки, на перекрестке бросали четыре К. в разные стороны (серб.). Если человеку, едущему первый раз пахать, переходили дорогу с пустым ведром, он перебрасывал К. через след

перешедшего, чтобы предотвратить вред (бел.). Человеку, обладающему злым глазом, вслед бросали К. (полес., серб.).

Обычай пролезания или протаскивания больного сквозь дыру в К. в лечебных или апотропических целях соотносится с пролезанием сквозь другие естественные или специально созданные отверстия, ассоциирующиеся с женским детородным органом: обруч, комут, сосуд без дна, материнскую рубашку, расщепленное или дуплистое дерево, вырытую в земле дыру и др., и имеет семантику перерождения, приобретения плодородия и здоровья. Сквозь дыравый К. протаскивали новорожденных детей, если в семье до этого умирали дети (серб.); пролезали бесплодные женщины, чтобы забеременеть; для этой же цели такой К. опоясывали (серб., макед.). Чтобы шелковичный червь хорошо размножился, в Великий Четверг пролезали с личинками червя сквозь дыравый К. (серб.). Водой, который были облиты дыравые К., лечили больного лихорадкой (рус.); сквозь такой К. поили больного ангиной (а.-укр.), доили корову, у которой было большое вымя (серб.). На укр. Карпатах корову-первотелку для предохранения от порчи доили через дыравый К., который якобы получался из отвердевшей змеиной слюны. У русских небольшой К. с естественной дырой (см. Куринный бог) вешали в курятнике для охраны кур от кикиморы.

Часто на небольшие К. переносились свойства того амулета, в котором они находились: К., взятые из воды, аккумулируют ее свойства — текучесть, быстроту, легкость движения: если ребенок долго не начинал ходить, мать брала К. из руся ручья и водила по ним ребенка (бел.); болгарские **сурвакары** при новогодних обходах домов бросали в очаг речной К. и желали хозяевам, чтобы деньги текли им в карманы так же легко, как течет река через камни, и чтобы их кошельки были так же тяжелы, как тяжел К. В девятую пятницу после Пасхи хозяйки парили кувшины для молока речными К., чтобы коровы были здоровы и давали много молока (бел.). Сербские женщины считали целебными К., на которые стекает дождевая вода со стрехи: ими смазывали больные груди. Камнем, найденным в мышинном гнезде, терли живот роженнице, чтобы ребенок так же легко вышел на свет, как

мышь выбегает из своего гнезда (бел.). К., найденный в алтаре, клали под голову новорожденной девочке, чтобы она была доброй и смиренной (хорв.). К. с кладбища запрещалось использовать при строительстве дома, чтобы не навлечь беды на домочадцев (бел.).

В похоронном обряде, а также в лечебной практике К. использовался в архаичной функции каменного орудия, заменяя собой нож, ножницы: у сербов Косова при изготовлении покрыва и одежды для покойника полотно раскатали камнем; у белорусов камнем отрезали пуповину новорожденному мальчику («чтобы он был смелым»); камнем отсекали колтуны на голове.

К. часто является атрибутом и местом пребывания демонов: дьявол создал нечистую силу, ударяя камнем о камень в подражание Богу, который таким образом создавал ангелов (рус.); К. может быть местом пребывания русалки (в.-слав.), выданным (с.-рус.), водного (рус., пол.), лешачки (с.-рус., см.: Леший); на горах камней, собранных с полей, танцуют ведьмы (пол.). В в.-слав. заговорах под К. или на К. обитает змей (ср. черногор. проклятье «Кумми ти амицу под каменом!» ГИИ 1957/2—3:656). В пол. сказке на К. сидит смерть О большой груди камней кашубы говорят: «Этих камней здесь столько, как будто их дьявол настр...» (Sychta SGK 2: 129). В легендах происхождение отдельных больших К. (пол. *diabelski kamien*) часто связывается с деятельностью нечистой силы: черт нес огромный К., чтобы запрудить Неман, но пропел петух, и черт вынужден был бросить К., оставив на нем следы своих когтей (бел.); дьявол нес К., чтобы разрушить им монастырь бенедиктинцев, но, услышав колокольный звон, бросил его (пол., кашуб.) и т. п.

К. — оружие карающего Бога, Перуна, св. Ильи и др. (см. Громовая стрела); чтобы не бояться удара грома, при первом весеннем громе бьют по голове камнем или перебрасывают К. через голову (в.-слав.). К. используют змеи (см. Змей летающий) в битве с салами — предводительницами градовых туч (болг., см. Хала).

Место под К. связано с потусторонним миром: под ним скрывается во время грозы черт (в.-слав.) и *lulawku* — демоны, происходящие из душ умерших без креще-

ния детей (пол.), там пребывают грешные души умерших, поэтому, случайно ударившись ногой о К., нужно прочитать молитву в память о них (пол.). Под К. зимует жаворонок, который выходит оттуда в день св. Агнессы (ср. пол. поговорку: «Святая Агнесса выпускает жаворонка из-под камешка» (SSSL 1/1:358). 1 марта молодые люди кладут под К. **мартеницы** — если на следующий день там окажется муравей, это предвещает добро (болг.); дети кладут под К, мартеницы, ожидая, что взамен аист принесет им брата или сестру (болг.).

В лечебной магии под К. «отправляют» болезни: кладут колтун (пол.), бородавки (кашуб.), одежду «испорченного» человека (пол.), разодранную на части рубашку больного эпилепсией (ю.-слав., чеш., русск.).

Иногда К. в силу своей твердости ассоциировался с мужским началом. У болгар известен мотив чудесного зачатия юнака от К, который носила с собой его мать. Белорусы считали, что если в земле под супружеской кроватью лежит К., женщина забеременеет мальчиком. У них же существовал обычай класть надгробные К. на могилы мужчин, тогда как женские могилы обозначались небольшими курганами.

К. как элемент мертвой природы использовался во вредоносной магии: чтобы наслать болезнь на обитателей дома, им на порог подкладывали К. (пол.), в случае неудачного сватовства сваты могли вылить привезенную с собой горилку на К., тогда девушка не сможет выйти замуж (бел.); чтобы молодые преждевременно умерли, им по выходе из церкви кидали под ноги камни и землю (пол.); чтобы испортить пиво, под бочку клан К. (пол.).

У юж. славян К. применялся в юридических ритуалах как орудие наказания (забывание камнями, см. **Анафема**), как знак поругания (его должен был носить осужденный за прелюбодеяние), как символ клятвы и проклятия (К. держат в руке). Ритуал предания анафеме, называемый *утериванье у камня* [загон на камень] (серб.), состоял в том, что проклинающий ударял камнем о К. и *пронясила* соответствующую формулу. У болгар при предании анафеме насильника все односельчане вместе со священником бросали К. на окропленное святой водой место со словами: «**Проклет да е** (имя насильника)». Каждый должен

был бросить свой К., иначе проклятие падет на него (Марин.НВ:566—568). У сербов еще в XX веке существовал обычай ношения К. на шее лицами, претерпевшими несправедливое обвинение или наказание.

Лит.: Демиденки Е. Л. Значение и функции общенародного образа камня // РФ 1987/24; Коробка Н. «Камень на море» и камень алатырь // ЖС 1908/4:409-426; Макаров Н. А., Чернецов А. В. К изучению культовых камней // Сов. археология 1988/3; Панч.НП; Мясешка М. Камень у веранях і паданьях беларуса // Інстытут беларускае культуры. Запіскі аддзела гуманітарных навукаў. Кн.1 Працы катэдры этнаграфіі. Т.1. Сшыток 1. Мінск. 1928; Богд.ПДМ:23-25; Павлович М. Камен станац и везиванье душе // ГЕИ 1957/2—3:611—661; Турђевић Д. Неки наши култни каменови и веровња у вези са каменом // Лесковачки зборник 1968/8; Јелић И.-М. Шта штачи камен о врату? Београд, 1981; Радековић Љ. Реконструкција митолошко-религијских представа о камску // Научни састанак слависта у Вукове дане. Књ.6. Београд, 1977; Чајкановић В. Религија и култ камена // Чајк. СД 5:162—168; Брајановски Т. Каменот во системат на македонските верувања // ВКЗ 1997/3; Klingner W. Kamien w praktykach i zabobonach ludowych // Wisla 1905/19; Mazurkiewicz M. Kamień: dięcio Boga ili diabelska sprawka? // Akcent 1986/4:52-56; SSSL 1/1:349—404; Зел.ВЭ:66—67,88,349—351; Зел. ОРАГО 2:583; Зел.ОРМ:63 64,146,159,177, 208,210; Бог.ВТНИ:275-276,294; Иван.МЭВ:119; Пози.Э.:264—272; ТРМ:87-88,90,94; Никиф.ППП:2,9,16,19,27,29,247,290; Шейн.МИБЯ 2:437—445,696—697; 3:235—236; Fed. LB 1:165—166,209; ЕЗ 1898/5:76-79,165; ПЭС:84,87,100,104; Вак.ПО:60,100,103—106, 177,179,182; Доб.:289; Марин.НВ; Баял НРС: 66—70; ГЕИ 1960/9—10,116—117,121—122; Бор.ПВП 1:206; 2:104,141; Ам.ВСБХ:273—276; Миј.ОЛТ:75; Петр.КИС 1:308-309; Радеп.НБЈС:113 122; СВЗБ 1934/50:11,12, 20,23,239; СМРП:236; Фил.ИГ:179; Vuk.SK 2: 324,380; Ко.РУ:135; Syckta SKR 2:125-127; Śwąt.LN:606; Bedn.SV.72—73; Vác.LV.81,122.

Е. Е. Левкиевская, С. М. Тагстая

КАНУН - см. Сьга.

КАНУН СВАДЬБЫ церемония свадебного обряда, предваряющая собственно свадьбу (главную свадебную церемонию, знаменующую окончательное скрепление брака), комплекс обрядов и обрядовых действий, оформляющих один из пограничных моментов обряда: подготовку к принятию нового статуса (вступительная фаза ритуального «перехода» относительно будущего) и одновременно разрыв с прежним статусом (завершающая фаза «перехода» относительно прошлого). Основные обряды К. с.: прощание с добрачной жизнью (расставание невесты с девичеством в кругу подруг и прощальная вечеринка у жениха), мытье невесты, ритуальные действия с волосами (расплетение косы невесты, бритье жениха и др.); изготовление свадебных атрибутов (каравая, деревца, знамени, венков, квиток); приглашение на свадьбу. Чаще всего церемония совершается накануне дня свадьбы или за несколько дней до него, нередко распространяется на день свадьбы (обычно до приезда жениха за невестой); в некоторых локальных традициях отдельные обрядовые действия, характерные для К. с., могут происходить на самой свадьбе вплоть до отъезда невесты из родительского дома.

Пограничное положение К. с. в свадебном обряде находит отражение в его терминологии и в конкретных обрядовых действиях, совершаемых в ходе этой церемонии в отдельно взятых обрядах. К. с. омыляется в терминологии как переходный момент символического обрядового пути: рус. архангел. *проводы*, вологод. *последний день*, пол. *uczajad*, серб. *исцраћушка*, арта. Разрыв с прежним статусом выражен в таких названиях К. с., как чеш. *rozloučení*, *loučení se svobodou*, словац. *rozlúky*, а также рус. архангел. *последняя ужина*, Владимир. *последнее сиденье*. Разрыв с прошлым знаменуют и обряды К. с.: невеста прощается с подругами и родным домом, оплакивает расставание с девичеством; жених платит вожаку молодежи денежный выкуп (*starka*) за выход из сообщества неженатых сверстников (морав.-словац.); такова же символика луж. и отчасти пол. обычая бить посуду на пороге или под дверь дома невесты (помор. *pulttabend*, силез. великопол. *roltabend*, *roltomyanie*). Наряду с этим в обрядности К. с. присутствуют элементы приобщения к новому статусу, например, пи-

рушка замужних женщин у невесты накануне свадьбы, символизирующая прием невесты в возрастную группу женщин (юл.). Семантику начала передают в.-полес. и з.-укр. названия К. с.: гомел. *почынальшца*, гуцул., буковин. *заповідни*, закарпат. *заграваки* (от *загравати*, *заграити* 'начать играть'), буковин. *зачинайниця*, покут. *заченани* (первый день *весілля*). К. с. рассматривается в данном случае как начало следующего этапа, собственно свадьбы. В некоторых традициях (укр. пол., болг. и др.) К. с. может считаться первым днем свадьбы и терминологически не всегда выделяется особо. Болг. *заквашанг*, *квас* отражают восприятие К. с. (включающего приготовление теста для свадебного хлеба) как «заквашивания» свадьбы. С последующим этапом бракосочетания связаны по смыслу харьков. названия К. с. в доме невесты *дружбими*, *подружбими* (ср. укр. *дружба* 'одни из супругов' *молоде подружжя* 'молодая чета, новобрачные' *дружити* 'женить или отдавать замуж'). В формальном отношении наименования К. с. нередко основываются на названиях последующего или предыдущего этапов обряда. С терминами свадебной церемонии обряда соотносятся с.-рус. названия К. с. *подсвадебий*, *подвечеря* и чеш. *rozveselky* (при *veselí*, *veselka* 'свадьба'), ср. также в рус. песне: «Как у Марьи на дившиничке / Как у Ивановны на *веселишничке*» (новгород.) Иногда в состав церемонии К. с. частично включаются обряды сговора и обручения, соответственно и для наименования К. с. используются термины, характерные для предыдущего этапа обряда — сватовства, смотрин и обручения: с.-рус. *сватанье*, *смотри*, *смотрины*, *большие смотрины*, *большие смотреенье*, *обруч*, з.-укр. и полтав. *заручни*, бел. *дзявоцкі заручны*, *дзясваснубы*, макед. *голем строп*.

Как начальная фаза «перехода» К. с. корреспондирует с его завершающей фазой — **концом** свадьбы. Канун и конец свадьбы оформляются «симметричными» обрядами и ритуальными действиями: баня невесты накануне венчания и баня молодых после брачной ночи у русских; ритуальное бритье жениха в К. с. у юж. славян и шуточное бритье в конце свадьбы у словаков и белорусов; игра музыкантов накануне свадьбы под окном дома невесты на *добрый вечер*, а после

брачной ночи — но *добри день* (вишицу); предсвадебный девичник с прощанием невесты с девичеством в кругу подруг и *персегушки* на масленицу, на которых невеста с подругами вспоминает свое девичье житье (пензен.); принесение в К. с. воды для теста девочкой, одетой в наряд невесты, как аналогия ритуальному выводу молодой за водой наутро после свадьбы (болг.) и ряд других. В К. с. вступают в силу некоторые запреты для жениха и невесты, которые снимаются по окончании свадьбы, напр. запрет на мясную пищу у лужичан или соблюдение молчания (*говесне*) у болгар. Канун и конец свадьбы противопоставлены как плач (плач невесты на девичнике и названия К. с. с рус. *плаканье*, *плакуши*, *заплачка*, словац. *oriakovanie* *rapevšica*) и смех (шутовство в конце свадьбы, буковин. смини 'железобудный визит молодых и родственников жениха к родителям невесты').

Прощание с дочерью брачной ночью происходит у невесты на девичнике: рус. *девичник*, *девчик*; бел. *дзявічнік*, *дзявічкі*; бел. *дзівочкіе запойны*, укр. *дівочькі запойні*; с.-х. *девојачка свадба*; рус. *девичий вечер*, бел. *дзявоцкі веча*, пол. *dziwisko wieczór*, с.-х. *девојачко вече*; бел. *дзівич веча*, укр. *дівич-вечір*, *дівин-вечір*; пол. *rańciskí wieczór*, бел. *ранскі веча*; болг. *момина вечер*; рус. *вечерина*, *вечеринка*, *вечёрка*, *вечеруля* и т. п., укр. *вечорніца*; рус. *оборотный день*, бел. *эборная губота*, а также рус. *бисса*, *сиаины*, *белилы*, *баярки*, укр. *головиця*, болг. *млада тразега*, *момино даро*, пол. *rutoscina*. Прощание с девичеством в кругу подруг распространено у всех русских. Особенно оно доминирует в обрядности К. с. на Рус. Севере, где этот обряд сопровождается причитаниями и плачем невесты и представлен разнообразием поэтических и предметных символов девичества: невеста оплакивает свою косу, «скруту» (девичий парад), «красоту» или «красу», «волю» и др. Плач в К. с. считается обязательным для невесты (для этого ей даже натирают глаза луком), т. к. полагают, что иначе ей придется плакать в замужестве. В Белоруссии обряд прощания с девичеством распространен главным образом на севере, на *Могилевщине* почти отсутствует. Мотивы расставания с девичеством представлены в свадебных песнях. В Полесье невеста обходит подруг и прощается с ними, устраи-

ет им прощальное угощение накануне свадьбы, танцует с каждой перед отъездом к жениху. В других слав. регионах прощание невесты с девичеством, с подругами и родным домом может происходить позже, на свадьбе перед отъездом невесты из родительского дома. На Украине у невесты обычно устраивается прощальная вечеринка, угощение и танцы с участием девушек и парней. Невеста раздает подругам ленты на память (харьков.). У болгар прощание невесты с девичеством в К. с. переплетается с обрядами обручения и дня свадьбы. Лишь в Зап. Болгарии это относительно самостоятельный обряд. Расставание с девичеством достигает кульминации на свадьбе перед отправлением невесты к венчанию, когда поют песни о прощании с родным домом. Плач невесты в этот момент обязателен, в Родопях он сопровождается причитаниями. У македонцев известно *чулане саршена девојка* — оберегание невесты ее подругами, постоянное присутствие их рядом с ней в К. с.: девушки ночуют с невестой перед свадьбой, обедают и ужинают вместе с ней (дебар.). В основном у юж. славян обряд сводится к прощальной вечеринке в доме невесты, где собираются родственники и подруги невесты и устраивается угощение, которое завершается приходом жениха и его друзей, песнями и танцами; отсюда и названия К. с., вроде хорв. *lupac* (Истрия). У чехов в К. с. (чеш. *mlje*, морав. *mljca*) у невесты собираются подруги и устраивается праздничный ужин для гостей. Как и у русских, при прощании с родным домом невеста обязана плакать, чтобы ей не пришлось плакать всю замужнюю жизнь. В К. с. устраивают *střileni* — стрельбу в знак прощания невесты и жениха с холостой жизнью (сев. и сев.-вост. Чехия). Прощальный вечер с оплакиванием девичества и плачем невесты известен у словаков. В с.-вост. Словакии к невесте приходят девушки и парни и после игр эротического характера остаются на ночь, укладываясь парами на соломе (Горегронье). В Польше невеста в день свадьбы прощается с хлебом: обходит по солнцу вокруг стола, по углам которого лежат четыре украшенных каменной хлеба, и целует каждый из них (мазав.). В К. с. у поляков и словаков сев. Спиша распространен обычай хождения с музыкой (пол. *odgrzywny*, *obigrawka*, *ogrywiny*, *oprosiny*, *dobranocka*, словац. *obigravka*, *dobra*

лос): музыканты играют перед домом жениха, невесты и других участников свадьбы. Их приглашают в дом невесты на вечеринку, во время которой невесте поют и играют «па добранос».

Одновременно с девичником нередко устраивается мальчишник, прощальная пирушка жениха со своими холостыми сверстниками: рус. *парневик, парничник, мальчишник, молодецник*, бел. *халецнік*, словен. *fantouštino*; рус. *молодецкий вечер, вечерина молодецкая, холостой вечер, с.-х. момачко вече*; рус. *вечерина*, пол. *ochota*; рус. *женихов пир*, болг. *гощаване момчето*, а также болг. *стара трапеза*, рус. *пропивальные женихов, проводы, помидины, поезд, поезд женихов, бояры*, пол. *шуjazd, kutki*. У вост. славян мальчишник распространен повсеместно и гораздо менее ритуализован, чем девичник. На Рус. Севере холостые парни «пропивают» жениха. В Болгарии у жениха в К. с. в некоторых местах затевают игры, надевают маски, загадывают загадки, рассказывают сказки (плодлив.), пародируют невестины *засевки*, обряд изготовления хлеба в К. с. (в.-болг.). В Зап. Болгарии как вариант мальчишника устраивается ужин в честь свадебного кума (*кумова вечер*), который с этого времени вступает в свои обрядовые полномочия. У других юж. славян мальчишник проходит с угощением, в котором участвуют родственники и друзья жениха, с песнями и плясками. У словаков дружба и парни танцуют с женихом в кругу последний холостяцкий танец (*rokolnuť mládenčujú tance*), иногда на мальчишник приходит и невеста. У поляков пирушка могла происходить в корчме или в доме свадебного старосты, где пили водку, выставленную женихом по случаю прощания с холостой жизнью.

Мытье невесты в К. с. как особый обряд известен у русских и у юж. славян. Особенно сложную структуру имеет с.-рус. обряд бани невесты (*невестинна баня, подвесенная баня, пра(в)сыкая баня*), часто включающий ритуальное расставание невесты с девичеством, расплетение косы и т. п. Ритуальное мытье невесты (мытьё головы или общее купание), а иногда и жениха, известно в зап. Болгарии, Македонии, Сербии, Хорватии и Славонии. Процесс мытья, принесение воды для него и выливание использованной воды сопровождается

ритуально-магическими действиями и оберегами. Помимо апотропейного характера (защита невесты от порчи), мытье невесты в К. с. имеет смысл ритуального очищения от имевшихся несчастий и бед перед переходом в новый статус.

Ритуальные действия волосами включают, прежде всего, расплетение косы невесты, представляющее собой начальную фазу перемены невесте причёски и головного убора (обряд, символизирующего заключение брака). В К. с. расплетают косу невесте (а иногда вслед за тем и заплетают ее по-девичьи или по-женски) у вост. славян (особенно на Рус. Севере), в Польше (в.-пол., малопол. *мазов. ленциц. велкишол.*), Моравии, Болгарии, Македонии. Нередко этот обряд (пол. *rozpletaciu*, болг. *плетене, сплитанье, преплитане*) включает также надевание невесте венка или головного убора типа венка или короны, который позже меняется на убор замужней женщины. У юж. славян среди мусульман под турецким влиянием в К. с. невесте красят волосы и брови (ср. *всжаи* как одно из болг. названий К. с.). Известны ритуальные действия и с волосами жениха, символизирующие его переход в другой социальный статус. В Белоруссии в К. с. ему «застрыгають косу»; брат жениха, а затем парни подрезают и прижигают ему свечой волосы на лбу, на затылке и около ушей. У юж. славян устраивают ритуальное бритье жениха (иногда одновременно с плетением косы невесте), первое в жизни мужчины: если у жениха борода еще не росла, его бреют символически.

Изготовление свадебных атрибутов. Распространение обряда, связанного с печением свадебного хлеба, охватывает юж. Россию, Белоруссию, Украину и вост. Польшу, Болгарию, Македонию и Сербию (см. *Каравай*). Отсюда названия церемонии К. с. ю.-рус., полес. *каравай*, болг. *хляб, галабита, мед(е)ник* (по названиям хлеба), укр.-карпат. *гуски* (по названию фигурок из теста на каравае), болг., макед. *засевки*, серб. *засевка*, болг. *засев, засяване, замески, подмясване*, макед. *замес, намакне* (по названиям подготовительных этапов к приготовлению теста). К. К. с. относится также ритуальное изготовление других свадебных атрибутов (см. *Знамя, Деревце свадебное, Венок свадебный, Квитка*).

У всех славян известен ритуал приглашения на свадьбу: с.-рус. *гостыба (малыба)*, укр. подол. *гостини, спростили*, болг. *качене, калесоане, словац. poklona*, пол. малопол. *силез. zaprosiny*, малопол. *potwierdach skodzie, na prozaki skodzie* и др. Обычно он происходит после обручения в период подготовки к свадьбе, но нередко специально приурочивается к К. с., особенно заключительное приглашение (когда оно осуществляется в несколько приемов). Приглашают гостей или сами жених и невеста, или их родители, но чаще всего дружки (дружбы), подруги невесты и специальные свадебные чины: рус. *зватые, звалышцы*, укр. *звачи*, болг. *калесари, макед. зовачка, серб. звач, хорв. rozovici*, словен. *rozgibniki*, словац. *zvas*, чеш. *zovci, zmluvci*, пол. *rozasu*. У них имеется какой-либо отличительный знак (квитка, *венчик*, платок, полотенце, жезл), часто они несут с собой особый хлеб, у юж. славян — украшенные баклаги с вином. Когда жених и невеста сами ходят приглашать на свадьбу, приглашение сопровождается просьбой благословения на брак, напр. в Малопольше невеста обнимает за ноги того, кого приглашает.

Лит.: Ком ТСС:108—129; БНЕ; Зел. ОРАГО. Vahr.GFGS; Гос. Архив Вологод. обл. 4389/1/173,344; АГО 1/1/10; ПА; Ив.БФС:43—84; Scha.SV 63—66; Град.ЭИМ; Kolb.DW; PAE; mapy 555-559,574,579,587.

А. В. Гуря

КАПУСТА (*Brassica oleracea*) — одна из основных овощных культур традиционного рациона (особенно в составе постных блюд) славян, многие этапы выращивания которой ритуализованы.

Магическое обеспечение роста и качества К. В день св. Андрея в юж. Болгарии ели К., зерновые и бобовые, чтобы в будущем году получить большой урожай этих культур. Чтобы вилки К. уродились тугими и крупными, в Сочельник (бел.) в день Татьяны Крещенской (рус.) женщины свивали клубки пряжи как можно туже и крупнее; в вост. Польше за рождественским ужином, когда ели К., сжимали руками друг другу головы. В Галиции в Сочельник, когда на стол подавали К., хозяйин

говорил: «*Їдьте, діти, капусту!*», а дети отвечали хором: «*Не хочемо!*» Диалог повторялся трижды и заканчивался словами отца: «*Ну, коли не їте, то нехай ці в діт и гусоньниця не їсть!*» (ЕЗ 1898/5:167—168). Под ритуал совершался украинцами с.-вост. Словакии (Маковица). Чтобы в будущем году уродилась К. и репа, католанки Истрии в день Всех святых (1. XI) делали подставки для свечей из капустных кочерыжек (или репы) по числу членов семьи.

У вост. славян считалось, что К. не будет бояться морозов и даст большой урожай, если семена на рассаду посеять в день св. Евдокии (в.-слав.), в пост, смешав семена К. с землей и посеяв их даже по снегу (укр.); на Алексея теплого (поляки); если семена К. взять с собой на благовещенскую Всеношную, а вернувшись, сразу же посеять на грядках (чернигов., галиц.). Украинцы верили, что из рассады, посеянной в субботу на Похвальной (пятой) неделе Великого Поста, вырастет *рахманна* [большая], белая, твердая К., и гусеницы ее не тронут (полтав.). Сеяли рассаду в последние дни Страстной недели, чаще в субботу, после того, как посадят *ласку* в печь — «цоб капуста була здорова, як паска» (укр. — Вор.ЗНН 1:374). В Тюменском у. говорили: «Сей рассаду до Егория — будет капуста довольно» (Гром.ГКС:151), если же запоздать с посевом, «вилки не завьются» (вят.). Кое-где в Далмации рассаду сеяли на св. Трифона, чтобы К. не съели вредители.

Семена К. следовало сеять до восхода солнца, «цоб рано поспіла и голова була» (Вор.ЗНН 1:280); на прибывающей луне, чтобы головки были твердыми (Моравская Словакия) и К. много уродилось (рус.). Чтобы головки К. хорошо завязывались, рассаду сеяли, взяв семена в рот (Закарпатье), крепко повязав голову платком (Великопольша). Рассаду поливали водой после мытья овец перед стрижкой (витеб.).

Посадку капустной рассады приурочивали к одному из весенних праздников, руководствуясь нередко этимологической магией: Иван *Головатый* (25.V/7.VI), «цоб моя капусточка приймалась и в головки складалась» (укр. — КГ:219); Иван *Товстий* (чернигов.); Розыгры (вторник на следующей за Троицей неделе), чтобы растения хорошо *розыгравались* [росли и формировались в кочаны] (ровен., сум.). У

русских такие дни получили эпитет «Рас-сидницы» (день св. Лукерьи 13.V, Мавры 3/16.V, Иринеи 5/18.V). Сажали на Вербной неделе, в Юрьев или Марков день (серб. Хомолавс), до Варфоломеева дня (24.VI), о чем говорит пословица: «На Вртоломнију (11.VI) у врту, а на Луку (18.X) у кащи» [На Варфоломея на огороде, а на Луку в бочке] (Миа.ЖСС:125). В юж. Чехии оптимальным временем посадки К. считали день св. Вита (15.VI): «Nesázili želi na Vita, bude zelnicc bita» [Не посадишь капусту на св. Вита, капустник будет бит] (Vanč. KOJS:50). В Подмоскowie с вечера ставная на грядку горшок вверх дном, в котором была крапива с корнем, и приговаривали: «Не будь голенаста, будь пузаста; не будь пустая, будь густая; не будь красна, будь вкусна; не будь стара, будь молода; не будь мала, будь велика» (Даль 2:88; Поволжье — ТОРП:9).

К. сажали после полнолуния (брест.): «на крайних днях» (последние дни последней фазы луны) и на третьей фазе луны в среду (чернигов.).

При посадке рассады запрещалось есть хлеб, чтобы куры летом не клевали К. (тамбов.); смеяться, иначе капустные листья будут морщинистые (витеб.); сажать в понедельник, вторник, четверг [мужские дни] (гомел.), на новолуние, в первые дни после полнолуния (*тмалец*) — сгниет (туров.), в «сухой день» (вторник перед Пасхой) ~ К. пойдет в кочерыжку; в четверг — черви съедят (рус.); в «криую среду» (последняя перед Троицей) — уродится кривая, маленькая, червивая (Пинщина) Избегали третьей лунной четверти и постных дней — «щоб гусянь не поила та не погнымы головкы» (Лубны Полтавской губ. — УНВ:243). Не следует сажать К. на месте, где была белая конопля, иначе кто-нибудь в доме умрет (серб.).

Запрещалось заниматься посадкой женщинам во время месячных — К. не уродится (о.-слав.); капустные листья будут опадать (пол. Кельце); роженицам до шести недель — К. сгниет (чеш.), беременным — умрет ребенок (закарпат.).

Продуцирующая магия. Чтобы головки К. хорошо завязывались, а кочаны выросли больше, круглые и крепкие, во время посадки рассады хватались обеими руками за голову (а.-полсс.), повязывали

голову полотенцем, платком (курск., полсс. гуцул. в.-пол.); ср. укр.: «Вроды, Господы, капусту таку, як у мене голова» (Полтав. губ. УНВ:243—244); луж.: «Tak wehije dere te kulowe glowy tez narosc» [Чтобы такие же большие кочаны выросли] (Schul. WV:116); присаживались на корточках (Горный Спич); опрокидывали друг друга в борозду (пол. тарнов.). Кое-где в Чехии и Словакии посылали сажать К. беременных женщин.

Чтобы кочаны К. уродились большими, тугими и белыми, прибегали к частичному или полному обнажению: женщины и девушки (в редких случаях и мужчины) бегали по бороздам с распущенными волосами, без юбок или совсем обнаженные (с.-рус., сибир.). Украинки сажали К. в белой рубашке, оголив зад, чтобы капуста была белая, крепкая и круглая (чернигов.). В р-не Пиньчова (Келецкое воен.) сажающий К. приседал задом на землю и произносил: «Niech będą takie lury, jak moje d.» [Пусть будут такие плоды, как моя з.] (ZWAK 1885/9:37). См. Нагота.

Первый посаженный росток накрывали чугуном, большим горшком, а горшок — белой скатертью или белым лоскутом, сверху клали камень, произнося приговор: «Как горшок большой, как тряпка белая, как камень твердый, так и вилки капусты пусть будут большы, белы, тверды» (Нижнеудин. у. — Гром. ГКС:134); «Дай же, Господы, щоб ся капуста така поросла, як я оцей горшок сюды унесла, щоб була бела, яким я былым платком присадала, щоб була тугая, як я сим камнем тугым прыклаала» (Полтав. губ. УНВ:243—244). В Ю.-Чешской обл. в огород бросали камни, которые женщины и девушки черпали жбаном вместе с водой в реке после ее освящения на Богоявление. Чтобы вилки выросли крупные и плотные, иногда вместе с первым корешком сажали луковку, накрывали горшком и обвешивали его троицким венком (рус.), в конце гряд зарывали старые лапти (владимир.).

Чтобы К. выросла белой, рассаду высаживали в полнолуние (витеб.) или в тот день недели, когда осенью выпал первый снег (витеб., вольт., гомел.); лунки делали березовым колом (владимир.).

На Украине, сажая рассаду, хозяйка ударяла себя по бедрам, говоря: «щоб моя капусточка була из кореня коренистая, а из

листу головистая» (обхватывая голову и сгибаясь), «щоб не росла високо, а росла широко» (присев), «щоб була туга, як коліно» (посадив стебель в землю и придавив грядку коленом). Окончив посадку, в конце гряды ставила большой горшок вверх дном, клала на него камень, а сверху белый платок, чтобы К. была «туга як камінець, голова та як горшок, а біла як платок!» (Переяслав. у. — Чуб.ТЭСЭ 3.185).

Чтобы кочаны завязались, на Троицу в лесу завивали березку и пели: «Вейся-ко, вейся, капуста, / Вейся-ко, вейся, вынопа! / Как мне капустке не виться, / Как мне зимой не валиться» (костром. — ТОРП:65); при посадке прыгали и кружились (з.-полес.); хозяйка перевязывала себе трижды платком голову, «щоб капуста в'язалась» (полтав.); на капустные гряды относили купальские венки, зелень после проводов «русалки» (гомел., чернигов.). В Словакии в день св. Якуба (25.VII или св. Анны (26.VII) женщины на капустном поле били своими чепцами по К. и приговаривали: *Vecra bolo Jakuba, dneska je Anna, zakrucateze sa, moje milé hlavy!* [Вчера был Якуб, сегодня день Анны, завивайтесь, мои милые головки, т. е. кочаны] (Гонт — Сєтв. ТЗЛ:107; Спишская Магура). В Гореграбне, произнося приговор, женщины кружились с листом К. в руках. В Житомирской обл. в праздник Преображения (Спас), чтобы К. завязывалась, махали над ней коромыслом, приговаривая: «Уставий капуста, / Нэ спи, на дремэй, / Припоу Спас, / Заважися про запас», а в Черниговской обл., обнимая кочан К., говорили: «Спас, Спас, патужи капусту у нас» (ПА). На масленицу исполняли обрядовый танец «па каруше» (пол.); «па глубі карути», причем танцевавшие мужчины и женщина должны были обязательно упасть на землю (словац.); водили хороводы, чтобы К. вилась (з.-слав.). В Курской губ. один из хороводов назывался *капустка*. Вода его, пели: «Вейся, вейся, капустака, / Завивайся, милая / Ужо ли, ужо ли завиваєся?...» В Ярославской губ. (Углич) игра и пляска *Капустку завивать* проходила под песню «Вейся, вейся, капустонька» (СРНГ 13:60).

В гряды с К. втыкали ветки липы, чтобы рассада принялась (краков.), ветки дуба, чтобы головки были твердые, как дуб (жешов). Для получения большого урожая К.

на грядке делали гнездо и клали в него яйца (Замойск. воев.), приносили глину с дороги, по которой ходит много народу (морав. Вестин); втыкали в землю жердь (морав. р-н Славковв) или вертел, на котором пекли на Рождество мясо (серб. Босния), насаживали на них конский череп; клали среди К. конский череп (пол. р-н Кросно).

Во время засухи в колодец бросали К. (капустную рассаду), наряду с маком-видуном и др. семенами (гомел.), чтобы вызвать дождь.

Чтобы защитить К. от гусениц и др. вредителей, ворон и гусей, пересаживая рассаду, мазали руки освященным салом (витеб.); в грядки втыкали крапиву с приговором: «Крапива червям, а капуста нам» (Бол.КСЗ:77); перед посадкой саженцы К. окропляли березовой водой (морав.), поливали водой, собранной в марте (з.-пол.), юрьевской росой; водой, освященной в день св. Агаты (морав.), Маккавеев (укр.), зачерпнутой в пасхальную ночь (луж.), водой с четверговой солью и золой (сибир.). В Моравии (Вел. Мезиржичи), собрав гусениц с К., относили их к реке (воде), высыпали и говорили: «*Svatý Rochu, ty ležiš na rohu, vyved' ty houselky ze zeli, jako Mužiš vyvedl lid ze zemi*» [Святой Рох, ты лежишь в углу, выведи гусениц с капусты, как Моисей вывел людей из пустыни] (СЛ 1892/1/4:339). Первого уиденного на К. червяка перекусывали и зарывали в землю (Тихвин). Горсть земли с могилы разбрасывали по грядкам с приговором: «как у тебя (имя покойного) зубы не разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою овощь зубы не растворялись» (Нижнеудинск. у. — Гром.ТКС:136). Клали в лунку к К. камешек со словами: «Червяк, червяк, тебе камешек, а нам кочашок» (Бол. КСЗ:77). «Бороновали» гряды женской рубахой со следами месячных; освященной пасхальной скатертью (житомир.). Ср. Гусеница, Черви.

Чтобы уберечь К. от кротов и мышей, дырочки для саженцев делали «палицей» от сохи, клали камень на гряде (витеб.), закапывали в капустные гряды обгоревшие в святоянском костре метлы (Силезия, юж. Чехия), вертел (серб. Гружа). От аяйцев К. спасали березовые ветки, отломанные с алтарей в день Божьего Тела (Моравское Словацко); сажавший должен

был провести листом рассады по своим губам (морав. Всетин).

К. защищали ветки деревьев, освященные в праздники, палка, которой весной была убита первая змея (витеб.), прут с *Májiečka* (зеленое деревце, которое носили на Смертной неделе) (*Жидарские горы*). Их затыкали на грядках (в.-слав., з.-слав.), ими стегали кочаны (*морав.*). Охраняла К. печная зола, оставленная после праздников, зола от бадьяка (Герцеговина, с.-зап. Босния, Фрушка Гора), зола от «нового» огня, который разжигали перед костелом в Страстную субботу (з.-словац.); головни, угли от обрядовых костров. К. охраняли, проводя по ней помелом, которым выметали печь перед выпеканием пасхи (*витеб.*), гумно на Благовещение (хорв.); веником (метлой), которым подметали дом в Сочельник (гомел., Подгалье) или после выноса покойника (*Туровщина*); веником, листьями которого набивали подушку покойника (*витеб.*); в грядки закапывали щепки и стружки от гроба (Подесенье; словац.), яйцо (ю.-малопола.).

Отводила с гдаа метла, воткнутая в К. (юж. Малополюша), веник и старая шляпа (*луж.*), крапива, посаженная в грядки (*рус.*; Подгалье; р-н Рожнява, в.-словац.), старые лапти, развешенные на каждом колу изгороди вокруг капустных гряд (*смолен.*).

В понедельник после Троицы до восхода солнца на огороде выламывали у К. три листа и бросали в колодец, чтобы не загнивали кочаны, чтобы К. росла (*Гомельское Полестье*).

Чтобы защитить урожай от бури, града и др. стихийных бедствий, в гряды с К. затыкали ветки орешника, отломленные в день летнего солнцестояния перед восходом солнца (укр. Пряшевщина; Спишская *Магура*); относили в поле на К. колосья, травы, листья К., освященные в день Успения Богородицы (пол.), а прошлогодние сжигали в капустном поле (жешов.).

К. начинали убирать в дни на ущербе месяца (*гомел.*); шинковать — на седьмой день после новолуния (укр.), при растущей луне (чтобы была мягкой) или на третьей четверти луны (чтобы была твердой) (чернигов.); украинцы в вост. Словакии (Бардеевский окр.), укладывая К. в бочки, клали кусок березового полена, чтобы К. была твердая, как береза.

В России рубку капусты начинали с Воздвижения (14/27.IX), в день Сергия Радонежского (25.IX/8.X) (*Сергий-капустник, капустки*), в Сибири со дня Рождества Богородицы. «На Воздвижение первая барыня — капуста» (*КГ:354*); «Смекая баба про капусту на Воздвиженьев день» (рязан., тамбов., тул. — *Сар.СРП 1:307*). В этот период, называвшийся *капустница* (твер., псков.), *капустка* (ярослав., урал., перм., сибир.), *капустки* (самар. сибир.), начинались девичьи вечеринки, род посиделок: *капустники, капустки, капустенские вечера*, которые длились две-три недели. *Капустницы* — девушки и женщины, пришедшие на рубку К., — входя в дом, поздравляли хозяев с К., как с праздником. В Тверской губ. (Осташков) во время рубки К. исполнялись капустные *лески*. В Алексине Тульской губ. девушки ходили рубить К. из дома в дом, вечером являлась молодежь с гостинцами *высматривать* невест, затем водили хороводы. В Словакии (окр. Приевидза) женщины являл музыкантов на рубку К., чтобы К. под музыку плотно укладывалась в бочки. В Польше К. начинали рубить после Богородицы Посевной (8.IX) в любой день недели, кроме понедельника и субботы. В Болгарии приглашали заправлять рассолом первую бочку с нарубленной К. *здорового*, проворного мужчину, чтобы К. была удачной. Перед укладкой кочанов в бочку совершали обряд омовения рук.

В день Усекновения Главы Иоанна Предтечи (29.VIII/11.IX) запрещалось срубить (срезать и даже дотрагиваться до кочана, — гуцул.) и употреблять в пищу К., как и все, что формой напоминает голову (в.-слав.). Нарушение запрета могло вызвать болезни. Ср. Иван *Голодосек*.

Запрещалось женщине во время месячных рубить К. (житомир.), дотрагиваться до бочки с К. (укр., бел.), укладывать К. в бочки после близости с мужчиной (ровен.) — К. будет неудачной, испортится.

Обрядовая еда. У всех славян К. входила в число обязательных постных блюд, приготовляемых в Сочельник, в период Великого поста (о.-слав.), в поминальные дни. Ср. бел. обычай во время семицких и годичных поминовений бросать друг в друга капустными кочанами и кочерыжками. На свадьбе у украинцев Вост. Словакии ею угощали каждого гостя. Поданная к столу К.

была знаком окончания свадебного пира, ср. песню: «Капуста, капуста/ то мерзена страва,/ шытку ч'ел'гачо'ку/ з-за стола выгнала» (Ган.НСН:204). Во Владимирской губ. молодым после венчания рекомендовали есть К. и молоко, «чтобы дети были белые».

Первое ритуальное употребление К. в Калужской губ. (Медынь) «завивали» К. на Петров день; варили первые щи, чтобы К. была кочанная и в день Николая Кочанника (*Никола Кочаный, Кочанский, кочанный день 27.VII/9.VIII*), когда К. завивается в кочаны. В день Пантелеймона Кочанного (9.VIII) было в обычае печь пироги с К., угощать детей и нищих странников, чтобы осенью собрать богатый урожай К.

Поверья. Детей находят в К. (в.-полес., волын.), под листом К. (енисейск.); их приносит зайчик и сажает на грядке К. (харьков.). Ср. рус. *капустничек* «ребенок, рожденный вне брака» (казан. — СРНГ 13:60). Кукушка после Петрова дня прячется в К. от преследующих ее птиц (см. Кукушка). Верили, что в К. обитает мифическое существо *Капустница*, которое благотворно влияет на ее урожай (рус.). Существовать поверья о превращении семян К. в семена других растений: брюквы, репы, редьки.

К. стоит в ряду растений, наделяемых брачной символикой: за измену парень ссезает К. на грядках у девушки, которая изменила (казан. — Зел.ОРАГО 2:53). Ср. гадание в новогоднюю ночь у лужичан: девушка, набрав в рот К., идет на перекресток, ожидая в первом встречном увидеть своего будущего мужа. Кочан К. (вместе с гусем и гречишной половой) ставили после свадьбы на стол перед родителями «нечестной» невесты (минск.).

К. в народной медицине Больную голову обкладывали свежими листьями К. (в.-слав., пол., словц.); клали их на ожог, на воспаленное место при роже, на раны. Капустной рассадой, посеянной в день Сорока мучеников, обкладывали больного во время приступа эпилепсии (закарпат.). Чтобы предохраниться от выкидыша, советовали пить семена К. с водой (бел.). Для ускорения родов роженица вставала, расставив ноги, над раскаленным камнем, в то время как его поливали водой, в которой варились К. (укр.). Рассолом с квашеной К. мазали

детей на второй день Великого поста, чтобы их не кусали змеи (Лужница и Нишава).

Лит.: БВКЗ:135,138,173; Гром.ТКС:3,79; ЖС:1897/1-4:97; Калинин:112,126,131,164; КГ:61,128,144,160,185,186,290,296,333,345,354,366; Мян.ЖС:90,129; Сах.СРН:251,267,273,307; СРНГ 13; ТОРП:274; Бир.ВТНН:203,204,235,246,247; Бор.ЗНН 1:64,321,354; 2:240; Грив.НЗМ:147; ПР 1929/6/1:22,23; УНВ:466; Чуб.ТЭСЭ 3:12,254; ЭО 1897/1:39; СД 1:152; Kolb.DW 29201; Ruf.OPW:160; Schnaid.KH:214,217; Schnaid.LP:28; ZWAK 11:29,30,204,205; Бул.Л:178,180; Никнф.ППП.122,124,125,187,207,248; ПЭС:253,258; СБФ-78:102; СБФ-86:116,183,185,188,203,216,218; КА, ПА; Вег.КОМ:356,479; KLVW:68,72,74,75,97; Kot.PU:107,118,151; Lud 1932/31:9; Malic.ROK:15,31; РММАВ 1957/1:112,113; КОО 2:240, 3:175,183,187,207,219; Рус.ЗО:52,272; Sok.PS:259; Bari.ML:53,286; Bedn.DKSL:99,100; СЛ 1892/1:295,337; 1892/2:75; ССМ 65:272; Hal.PS:67; Harv.ZRL:183; MS:313,314,767; SN 1969/17:106,136; 1972/20:78,84,496,497,602; Václ.VO:75,121; Zamag.:265; Žal.ČV:104,113; Schul.WV:117; CZM 1900/12:150; Бор.ЖОАМ.356-357; СЕЗБ 1909/13:411; 1925/32:119; Чиж.РВБ:151,155; Шк.ЖОП:90; Kur.PLS 1:275; Марин.ИП 2:51,85,93,792; Марин.НВ:53,249,306.

В. В. Усачева

КАРАВАЙ — главный свадебный хлеб, большой, чаще всего круглый, который делят на свадьбе для угощения всех ее участников.

Название **kolajъ* известно только вост. и юж. славянам. Как обозначение ритуального хлеба, прежде всего свадебного, оно распространено главным образом в Белоруссии и на Украине, а также в вост. Польше; встречается, наряду с другими названиями, на великорус. территории (чаще на юге) и у юж. славян (особенно у болгар). У зап. славян для наименования главного свадебного хлеба часто используется термин **kolacъ* (для пол. традиции это практически единственный термин), известный в качестве названия различных свадебных хлебов также всем другим славянам (ср. Калач). Выделение К. как главного свадебного хлеба наиболее характерно для бел. и укр. тради-

ций. В других слав. традициях функции К. в большей или меньшей степени распределены между разными хлебными изделиями (см. Хлеб свадебный).

В символике К. сочетаются мужское и женское начала. В значительной степени это обусловлено этимологией слова *коровый*, связанного с названием *коровы* (*кoлa*), символически олицетворяющей невесту, тогда как суффикс *-(a)jъ*, оформляющий производное *кoлajъ*, позволяет видеть в К. символическое воплощение быка-жениха (ЭССЯ 11:115). Коровье-бычье символику К. проясняет свадебный фольклор. Так, в бел. каравайной песне поется: «Ніхто не утадае, / Што у нашым каравай / Лучыначка (свечачка) пагасілася, / Цяля з хвастом умясілася» (Вяс.п. 2:77). К. сдобрен коровьим маслом и сыром: «зверху — сыр і масла», «тры паск: масла да ўсё рыжых кароу», «з трох (сямі, дзевяці) кароу масла». Встречается мотив рогатости К.: «Слава богу, рагат наш будзець каравай» (гроднен., Вяс.п. 2:47). С рогами связаны названия украшения на К.: бел. брест. *рожкі* 'сдрученные из теста рожки', укр. львов. *рижки* 'ветки, обвитые тестом'. Коровье-бычье символика невесты и жениха выступает в приговорах сватов, объясняющих причину своего прихода желанием купить корову или телушку либо поисками коровы для своего быка. Невесту на обручении иногда называют *коровкой* (смолен.), а у дружки спрашивают о женихе: «Бык или пороз?» (вологод.). В конце свадьбы родственники новобрачной *ищут телушку* — спрятанную невесту (рус.).

Другим символом невесты, также воплощенным в свадебном хлебе, является курица. Так, функциональным заместителем К. на значительной части великорус. территории выступает *курник*: он украшается свадебным деревцем, им благословляют новобрачных, его подают после брачной ночи в случае невинности невесты, ломают, делят, как К., и т. д. Термину *курник* соответствует целый ряд атрибутов свадебного обряда — от курицы до К. со всеми промежуточными стадиями: украшенная жареная курица, кренделек с положенной на него вареной курицей, запеченная в тесте курица, хлеб в форме курицы, пирог с курятиной, лепешка с фигурками птиц из теста, украшенный хлеб, каравай и т. п. Курицу и К.

объединяет то, что оба они символически соотносятся с невестой и подвергаются ритуальному дележу. Неслучайно поэтому и совмещение коровьей и куриной символики в одном ритуальном предмете, олицетворяющем собой невесту, как, например, в украшенной курице, называемой *яловица* (буквально 'тещи'), которую после брачной ночи делят между родственниками; дележ курицы-яловицы, под которой подразумевается сама невеста, имеет эротическую окраску (чернигов.).

С девичьей символикой связаны некоторые детали украшения К.: коса из теста, фигурки кур, уток и др. В каравайных песнях К. уподобляется невесте: «Расці, расці, каравай, як наша Расця» (брест., Вяс.п. 2:124).

С другой стороны, К. может соотноситься и с женихом: «— Каравая, каравая, / Чым ты красен? / <...> / — Малады жайшку, / Малады жайшку, / Чым ты славен?» (гроднен., Вяс.п. 2:140—141); один из К. иногда называют именем жениха (бел.). С образом жениха как насильника, похитителя, грабителя связан эпитет К.: *вороши* («каравай-парашай» в бел. фольклорных текстах).

К. присуща ярко выраженная мужская, прежде всего фаллическая символика. Ср. мотив контуса в бел. каравайных песнях: «Печ наша рагоча — / Каравая хоча» (Вяс.п. 2:104—105), а также бел. обычай сажать невесту на К. перед брачной ночью. Не случайно К. пекут лишь невесте-девушке, впервые вступающей в брак, и никогда не пекут на свадьбу вдове. Мотив контуса воплощают и фигурки на К.: боров верхом на свинье, петух на курице, гусак на гусыне и т. п. (гроднен.). В бел. и укр. традициях фаллическую символику имеют фигурки шишек на К. и некоторые другие элементы украшения из теста (*бочычкі з абручыкамі, заяц*), пара яиц, запекаемых в К. (при дележе К. их стараются украсть у дружки, чтобы опозорить его), а также заяц как персонаж каравайных песен и приговоров, ключи (в каравайных песнях как мотив, в обряде — рисование ключом фигур на К.) и др. При этом в соответствии с амбивалентной природой К. некоторые из мужских эротических символов могут приобретать противоположный смысл, как, например, каравайная шишка: «Што на каравая шышачка

сидзіць, як лебедзь. / А тышачка мая бялесенька, / Дочка мая мілесенька» (Бобруйский у., Вясл. 2:137). Подобная амбивалентность К. проявляется и в том, что его пекут и у невесты, и у жениха, месят брат с сестрой (в з.-бел. *песнях*), украшают как мужскими (мужик, петух, медведь, конь, воробей, соловей, орел, месяц), так и женскими (баба, курица, утка, *гусочка*, рыба, солнце) фигурками и изображениями.

Форма и состав К. Как и некоторые другие символы брака, К. обычно имеет круглую форму (в.-слав. *коравай*, рус. *курник*, *шишук*, *роца* и др., укр. *лишень*, пол. *kolacz*, чеш. *koláč* и др., словац. *gabánik*, болг. *меденик*, *бахча*, *правен хляб*, *мисина пхта*, *плетеница*, *кумов хляб*, иногда *кравай* и ряд других ю.-слав. хлебов), реже кольцообразную (укр. *лишень*, морав. *hřebec*, *ушбузенец*, серб. *погача*, болг. *калач*, *кравай*, *бахча* и др.). Подчас главный свадебный хлеб бывает продолговатым, длинным, четырехугольным: с.-рус. *челпан*, *кромниик*, *пряник*, *саратов каравай*, з.-бел. *калач*, в.-полес. (редко) *коровай*, серб. *калач*, чеш., словац. *cufta*, словац. *radostnik*. На Русском Севере в роли К., помимо различных хлебов, выступают большой, иногда около пуда весом, *свадебный пряник* с украшениями и рыбный пирог (*кулебяка*). К. может состоять из нескольких кружков коржей или слоев теста, обычно нечетного числа: семи, *десяти*, *одиннадцати* (*житомир.*, *волын.*, пол. *тарнобжег*).

Чаще всего К. пекут из пшеничной муки, реже из ржаной (рус., морав.) или гречневой (гомел., *ровен.*). Из серой муки пекут К. у жениха-сироты (*могилев.*). Иногда ржаным бывает лишь нижний слой, основной К. (*львов.*), так наз. *подошва*. На ней выкладывают четыре крестика из колосьев, взятых из покутного снопа (*киев.*), посыпают ее рожью, хмелем (*ромен.*), овсом (*волин.*, *киев.*) или кладут на крышку дежи, посыпанную овсом, просом и мукой (*полтав.*). У белорусов К. иногда печется из несоленого теста. Сверху К. смазывают маслом (укр. *киев.*), яйцом (*бел. гомел.*), медом (*болг.*, *бел. могилев.*), густым вареньем (*чеш.*), обливают сахарной глазурью (*пол.*, *болг.*), окрашивают в красный цвет (укр. *чернигов.*), посыпают маком (*чеш.*), утыкают изюмом, миндалем, сладостями (*пол.*), ягодами (*бел.*, *пол.*), втыкают крупинку соли

(*могилев.*). Мед иногда добавляют и в тесто (*чеш.*).

Внутри К. запекают курицу (*смолен.*, *калуж.*), петуха (*псков.*), яйца (*тамбов.*, *гомел.*, *киев.*), монеты для богатства (*бел.-полес. укр. макед.*). Иногда монету кладут сверху для дружки, который делит К. (*гомел.*). Нередко К. бывает с сыром: его пекут со слоем сыра (*пол.*), посыпают сыром сверху (*бел.*, *рус. калуж.*); кладут сверху четыре вареника с сыром (*киев.*) или внутри 27 вареников (*полтав.*). Начинкой бывает куриное, говяжье, свиное мясо, пшеничная каша (*рус. курник*, изредка также *коровый*), рыба (*с.-рус. рыбный пирог, кулебяка*); иногда в тесто добавляют изюм (*перм. изюмной каравай*).

Сверху К. украшен фигурками из теста, чаще всего птичками (*в.-слав.*, *пол.*, *чеш.*, *болг.*), соотносимыми по названию с утками, гусьями (*бел.*, *укр.*, *пол.*), курами (*бел.*, *пол.*), петухом, воробьями (*бел.*, *укр.*), голубьями (*рус. дон.*, *бел.*, *укр.*), жаворонками (*рус. смолен.*, *бел.*), соловьями (*калуж.*), двуглавым орлом (*вологод.*). Среди других зооморфных фигурок — конь (*калуж.*), свинья (*калуж.*, *бел.*), медведь, заяц, кот (*бел.*), рыба (*вологод.*). Имеются антропоморфные фигурки: *мужучок* и *бабочка* (*калуж.*), жених и невеста (*костром.*), невеста с платьем и рубахой в поднятой руке и жених с репой в руке (*проднен.*), лесничий с объявлением о продаже леса (*владимир.*), ребенок (*бел.*, *пол.*), сват, сваха (*пол.*) и т. д. У белорусов, украинцев и поляков К. украшают астрономическими фигурами из теста: солнцем, месяцем и звездами. Распространены и другие фигурки: шишки (*рус. смолен.*, *бел. укр.*, *пол.*), бочонки (*бел. укр.*), сердце (*укр.*, *чеш.*), крест (*бел.*, *укр.*, *болг.*, *макед.*), сплетенная из теста коса (*бел.*, *укр.*, *пол.*), а также решетка, колечки, цветочки, восьмерки, ромбики, спирали, шарики и т. п. Многие из этих фигурок встречаются и как самостоятельные виды свадебного хлеба, например, *бел.* и *укр. шишки*, *гуски*, *месяц* из *каравайного* теста, *болг.* кольцообразный *косычак* в виде сплетенной косы (*видин.*), *томск. курник* в форме курицы, утки, гуся или поросенка. Помимо выпуклых изображений, на К. делают и выдавленные рисунки, в которых преобладают геометрические или растительные мотивы (например, крест ладонью, насечка елочкой

с помощью ножа). В Могилевской обл. на К. рисуют фигуры ключом и выдавливают отпечатки маковыми головками.

К. опоясывают ободом из теста (бел. *обруч, венюк, вэнючок*, укр. *обруч*), иногда в виде плетеной косы (бел. брест. *косица, плетёнка*, укр. *плетёмка*), или обвязывают белым полотенцем (чернигов.), поясом (брест., волын.) или лентой (калуж., Чернигов., гомел.). часто красными, баранками (гомел.), лыком (ровен.) и др. В К. втыкают одну или несколько свечек (бел. *полес.*, укр.), флажки (чернигов.), палочки или веточки, облепленные тестом (бел. *шышки, торочки*, укр. *яки, шишки, рижки, галузка*, пол. *goloszka*) или обвитые цветной бумагой (калуж., чернигов., словац.). К. украшают также цветами (в.-слав., болгар., чеш. пол.), зеленью (бел., укр., болгар., пол.), венками (в.-полес., пол.), колосьями овса (бел., укр., пол.) или ржи (укр.), яблоками (болг., серб., чеш., пол.), красным перцем, орехами, нанизанными кукурузными зернами (болг.), лентами (бел., укр., пол.), перьями (рус. пол.), цветной бумагой (рус., чеш., пол.).

Часто К. выступает в сочетании с деревцем свадебным, которое втыкают в К. Иногда деревце тоже печется из теста и составляет с К. единое целое, как, например, некоторые виды морав. К. (*kolac*). Отсюда взаимообмен названиями между этими двумя свадебными атрибутами: К. получает названия по деревцу (рус. *яйка, сады, роца*, болгар. *бахча*, чеш. *zlotek*) и наоборот (словен. *klavaj*; 'свадебное деревце, обычно вставляемое в свадебный хлеб', рус. орлов. *каравайница* 'сетка, украшающая свадебный хлеб').

Изготовление К. К. пекут как у невесты, так и у жениха или только у невесты. Изредка молодые получают К. в дар от всех родственников (дон.) или родственников приносят его в дом жениха (владимир.). Нередко изготовление К. у невесты сопровождается большими обрядовыми церемониями, чем у жениха; иногда К. жениха и невесты различаются по внешнему виду и названию: у невесты с ободом в виде косы, а у жениха — с обычным, у невесты круглый К., а у жениха в виде полумесяца (бел.), у жениха *каравай*, а у невесты *роца* (калуж.) или *шышка* (гомел.). К. пекут обычно в канун свадьбы, изредка к обручению и даже на второй день свадьбы, после

брачной ночи. Просеивают муку девушки, девери и золовки (болг.), девушка в мужской одежде (серб., косов.), одна или несколько девушек, у которых живы родители (макед. *дебар.*, серб. *лесковац.*). Иногда на мальчишнике парии пародияруют невестини «аасваки», исполняя роль девушек (в.-болг.). Обряд просеивания муки начинается мальчик с ситом (макед. *тегел.*). Муку просеивают через нечетное число сит в нечетное число корыт (болг.), в корыто, намазанное медом, чтобы супружеская жизнь не была горькой (серб. *джердап.*). В муку кладут перстень жениха и браслеты невесты (болг.). Воду приносит *лада* ~ одетая в наряд невесты девочка, имеющая живых родителей (с.-в.-болг.). Хлебная утварь должна быть новой (бел.). Дрожжи для закваски берут из дома брачного партнера (болг. *франкиск.*).

Замешивать тесто начинает *девер* (дружка) затычкой ярма, свирелью или пучком базилика (болг.) или беременная женщина, чтобы обеспечить плодovitость невесты (серб. *поморав.*). Опору размешивают правой рукой по солнцу, тесто месят ладонью, а не кулаком (чтобы жених не подымал руки на невесту), в тесто добавляют водки для богатства и веселья в супружестве (бел.). Месят тесто золовка (болг.), девушка (*мещария*), у которой живы родители (в.-болг.), девушки (болг.), женщины (бел., укр., пол. серб. *паштровичи*), крестная невесты и крестная жениха (брест.). Тесто оберегают от сглаза (серб.). Иногда участницы обряда во время замешивания теста для К. соблюдают молчание (болг. *молчан хляб*). Тесто кладут из дежи на лопату в один прием (бел.). Дрова для печения К. берут из трех дворов и от трех «счастливых» пород деревьев (бел.). Выметает печь перед сожанек в нее К. *кучерняк*, обычно брат невесты (жизв.). Сажает К. в печь курчавый неженатый парень (бел.), «дружба» (львов.), крестная невесты (волын.). Женщина, посадившая К. в печь, забрасывает хлебную лопату на крышу, туда же бросают и кусочки теста для птиц (пол.). Пекут К. женщины (в.-слав., пол.), называемые *коровайницами* (укр., бел., отчасти рус.), женщина старшего возраста (пол.), девушки (макед. *дебар.*), подружки невесты (рязан.), ее мать (тамбов.), муж с женой (воронеж.). *Каравайницами* обычно бывают молодые замужние женщины.

ны, не разведенные и не вдовы (полес.), число их должно быть нечетным (гроднен.). Иногда К- пекут в присутствии жениха, посаженного на вывернутую шубу (калуж.). Пекут на очаге без использования лопаты и печной утвари (болг.).

В песнях К. называется божы дар, святы каравай; на вопрос, откуда он, К. отвечает: «Ям есць ад Бога надолін / Чэраз аніэль засланы» (гроднен., Вяс. п. 2:137). В его изготовлении принимают участие небесные силы: «Сам Бог каравай месці», «Прачыстая сляціць», «сваду носціць», «свадаціць падаівае, мучыцы падсыпае», «Ангелы воду носціць», «муку сыпаюць», «шышкамі прыкрываюць», «Хрыстос палівае, хустай пакрывае», «месяц у печ саджае, зоранька закладае, сонейка запікае» (бел.). Во время или после изготовления К. женщины мажут друг другу лица сажой (макед. гевгел.), поют и пляшут (в.-слав., серб., макед., болг.). скачут под удары в печную заслонку (калуж.), поют и танцуют вокруг готового К. (пол.), танцуют с ним на гумне (бел.-полес.), поливают водой участников свадебной процессии (пол.), двое мужчин скачут друг через друга, изображая козу и козла (брест.).

Воду после печения К. выливают под плодовое дерево (полес., болг.). Известны различные гадания по внешнему виду К. Украшают К. обычно девушки. В некоторых регионах, например на Русском Севере, изготовление К. не сопровождается ритуальными действиями.

Ритуальное использование К. Готовый К. отец выкупает у каравайниц, относит в келью и ставит на жито (бел.). Свахи возят испеченный К. невесты по деревне (калуж.). К. носят по домам в знак приглашения на свадьбу (морав.-словац.). Невеста приносит его старшему свату с приглашением участвовать в свадьбе (серб. болгар.). К. жениха привозит в дом невесты (в.-слав., макед.). Перед этим все поезжане обходят вокруг К., стоящего на покрытой козюком деже (рошен.). Иногда стороны меняются своими К., старшая поднимает его выше (бел., пол.). Под двумя поднятыми К. целуются родственники молодых, а поезжане проходят в дом (бел.).

Караваем благословляют жениха, невесту или обоих молодых (рус., пол.), разламывают его над головой жениха (болг.), встре-

чают им новобрачных по приезде от венчания (рус., бел., укр., пол.), ставят К. им на голову, молодые трижды откусывают от него (с.-рус.), кладут руки на К. и целуют его (пол.). На свадьбе К. ставят на стол перед молодыми (рус., болг.); иногда два К., символизирующих жениха и невесту (тул.); К. подвешивают над головой невесты (с.-ж.). Его ставят на стол и перед переменной невесте головного убора (пол.). У жениха и у невесты пекут специальный К. для свадебного кума (кумье каравай), который отдают куму, ставят перед ним на стол (болг.). У русских К., особенно в доме невесты, иногда не едят (калуж., архангел.), или выставляют на стол в знак того, что пора ехать к венчанию, и дружка съедает его один (вят.). К. в свадебной процессии везет дружка или специальный каравайный, каравайник или хлебник (рус.), его несут за невестой сваты (болг.), сама невеста несет его священнику (пол.). К. оставляют в церкви на боковых алтарях (пол. кроснен.). Во время венчания невеста держит за ладунку две горбушки, отрезанные от ее К. и от К. жениха, которые молодые потом вместе съедают для скрепления брачного союза (вологод.). При вступлении в дом жениха невеста с К. на голове трижды поворачивается вокруг, трижды обходит с ним вокруг стола, проходит вместе с женихом по столу между двумя К., казает К. по столу или от порога до стола, делится им с родственниками жениха и гостями, относит кусок К. скоту (пол.).

Центральным ритуальным действием с К. является его дележ (см. Доля), часто сопровождающийся опеванием К. и одариванием молодых. Гостей приглашают словами: «Просим вас и Бога на каравай!» (гомец., ПА). Сваты выносят К. из комнаты, где молодые проводят брачную ночь, и танцуют с ним вокруг ступы (волин.). Сват стучит в потолочную балку, призывая приступить к дележу (ровен.). Делит К. (рус. кроить каравай, бел. краіці, румаць, лужать каравай) дружка или старший сват. В Калужской губ. он режет К. под полотенцем или ударяет по нему кулаком, так что он рассыпается, и в таком виде разносит гостям, забирая середину себе (калуж.). У белорусов и украинцев середину обычно дают молодым, нижнюю корку (тодошай) музыкантам, а оставшуюся часть раздают по старшинству гостям и посторонним. Иногда

при дележе молодые получают с каравая ветку с двумя отростками (брест.), невесте кладут в подол месяц с каравая (ровен.) или совсем не дают К. молодым (ровен.). Посторонние зрители кладут куски полученного К. в хлебное зерно для богатого урожая, дают скотине для плодovitости и хотя бы крошку съедают сами на счастье и для достатка (бел.). У русских на Севере дружка делит между гостями большой пряник, середину которого с изображением рыбы дает съесть пополам жениху с невестой (вологд.). В сев. Словакии дележ К. (*radostnik*) сопровождается шуточным крещением с участием ряженых (ксендза, церковного служки, крестного отца): крестного с крестником (К.) обливают водой — крестят (Орава). У сербов К. кума и старшего свата разламывают, поливая одну половину вином, и раздают присутствующим (Срем). Разламывая К. над своей головой, старший сват просит у Бога хорошего урожая и приплода овец (черногор.). В Хорватии невеста раздает К. (pi) по пути в дом жениха (о. Крк). У поляков К. разламывают и разбрасывают встречным или детям по дороге к венчанию. На Русском Севере дележу К. часто соответствует раздача гостям, детям или встречным по пути к венчанию *кровоное* — нарезанных пряников или пирогов. Во время брачной ночи К. часто находится в спальне новобрачных (в.-слав.). У русских подача К., его дележ и т. д. бывают связаны с дефлорацией невесты во время брачной ночи: К. ломают после брачной ночи (смолен.), в случае «честности» невесты гостям после брачной ночи подают курники (смолен.), среднюю кулебяку наполняют рыбой, а в противном случае оставляют пустой и затем посылают отцу невесты (архангел.). У словаков на следующий день после венчания кухарка заворачивает К. (*radostnik*) в полотно и несет на спине, говоря, что несет невестинного ребенка (Нитра). В Малопольше мать невесты после венчания посылает К. в дом жениха для его матери (кроснен.).

Лит.: Иванов В. В., Топоров В. Н. К семантике *коровай* в связи с происхождением *коровайных обрядов* // Sign. Language. Culture. The Hague; Paris, 1970:370—383; Ив.Тол.ИОСД: 243—258; Топоров В. Н. Об одной мифоритуальной «коровае-бычвей» конструкции у восточных славян в сравнительно-историческом и

типологическом контекстах // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999:491—532; *Комор.* TSS:146,151,192—207; СРНГ 13:64—67, 16:134—136; Гура // СБЯ-77: 131—180; Вяс.; Вяс.л. 2; Вяс.: МУРЕ 1900/3; 159—165; ПА; Ян.БОХ; РАВ, *мару* 568,571, 579—581,584,585,593,595.

Л. В. Гура

КАРАКОНДЖУЛ — сверхъестественное существо, поверья о котором известны лишь сербам, македонцам и болгарам, находившимся в контакте с турками и греками. К. считается преимущественно сезонным, святочным демоном (см. Святки). Сербы полагают, что К. появляется осенью (СБЗБ 1948/58:348), на с.-востоке Болгарии К. уподобляют св. Тодору и временем его вредоносных действий считают первую неделю Великого поста (БМ:165). Повсеместно К. — ночной дух, исчезающий с первым криком петухов. Нередко отмечается связь К. с водой, особенно у сербов и черногорцев. По внешним признакам и функциям К. уподобляется другим мифологическим персонажам: вампиру, *волкалицу*, оборотню, которые вместе со всей нечистой силой активизируются в святки. Видеть К. могут только люди, рожденные в субботу.

Термин К. (из греч. καλλικάνιζαρις 'злой дух' через турец. посредство, БЕР 2: 234) широко варьирует в ю.-слав. диалектах и нередко используется во множественном числе: болг. *каракондже*, *каликанджери*, *краконяци* и др. макед. *караконджа*, серб. *каранцелов*, *карамџоз* и др.). Неславянская лексема подвергается народной этимологизации, объясняющей облик или действия К.: *кара* — 'черный', кон 'конь', *крак* 'нога', *карам* 'ездить верхом'. По имени К. болгары называют святки: *конджурови дни*, *дни на караконджуриште* и наоборот, К. обоим называют идентично святочному периоду: болг. *погани*, *мръсни дни* 'святки' и *погани*, *мръснири*, *мръсколази* — К.

К. появляется в облике получеловека-полуконя (иногда с крыльями) черного цвета или чудовища на белом коне (с.-вост. Болгария); курицы, собаки, кошки, овечки, теленка, жабы, зайца, медведя, верблюда и др. животных. В зап. и юж. Болгарии, Македонии и юж. Сербии К. — это мужчина с

различными аномалиями: обросший как медведь; с вытаращенными красными глазами, длинными зубами или одноглазый, одноногий, с рогами и хвостом; наполненный водой. К. очень высокие или наоборот — крошечные, ростом с ребенка. В сев. Сербии К. — женщина, чаще всего старуха с железными зубами и рогами, с длинными ногтями. В юж. Сербии и Болгарии верят, что К. могут быть мужского и женского пола, они живут семьями и имеют детей. К. описывается и как невидимая злая сила — ветер или голос (ю.-болг., макед.).

В происхождении К. часто отмечается связь со святаками: К. становятся души свиней, заколотых к Рождеству (Габрово); дети, рожденные или зачатые в период от Рождества до Крещения (*карконджулче* — болг., *макед.*, *поланче* — родоп.). Умершие в святки также превращаются в К., особенно дети, почившие в Рождественский сочельник (Странджа). Нередко К. уподобляется вампиру — это покойник, через тело которого до погребения перепрыгнула кошка или перелетела птица (Плевен). В Македонии верят, что вампир по прошествии шести недель превращается в К. По ю.-фракийским поверьям, К., в отличие от вампира, становятся живые люди по наследству. В вост. Сербии К. — это еврейские девушки.

Места обитания К. (подводное или подземное царство, заброшенные мельницы, кладбище, глухой лес, ущелья и овраги) указывают на хтонический характер этих демонов. Местом активности К. являются уличное или домашнее пространство, от локуса зависит характер вредоносных действий. В лесу, на перекрестках, на удаленных от села дорогах К. нападает на людей, ездит на них верхом, от его тяжести человек уходит в землю. К. заманивает людей к водоемам, под лед, где их топят, или к обрывам и урочищам. К. душит людей, протыкает их гребнем для чесания льна (который носит на спине), длинными ногтями царапает женщинам лица, пьет кровь, похищает и съедает детей. К. разносит болезнь и лишает людей рассудка.

В доме, куда К. проникает через дымоход, он мочится на огонь или в незакрытые сосуды с водой. Если моча К. попадет на ребенка, тот заболевает неизлечимой болезнью. К. заглядывает в окна, пугает детей и указывает на того члена семьи, которому

предстоит умереть в следующем году. К. мучает скотину, переплетает хвосты лошадей.

Жертвами К. становятся запоздалые путники, пьяницы, дети и их матери, беременные женщины, а также те, кто разговелся раньше времени в Рождественский сочельник или объедается свинойной (плевен.).

Характерные свойства и действия К. — шумные демоны: собравшись вместе, они устраивают веселые застолья, празднуют свадьбы, водят хороводы на току (родоп.). К. может разговаривать (угрожать расправой или спрашивать, когда Крещение), подделывать голос и звать человека по имени, если же откликнуться, то К. может отнять голос (макед.). Когда К. недоволен чем-либо, то пищит в дымоходе, стучит в двери дома и по крыше. К. приходит во двор, чтобы лизать кровь рождественского поросенка на месте его заклания (с.-болг.); в Трояне рассказывают, что К. питается только свиными головами. В Страндже полагают, что К. вместе с волками лижет пепелища, чтобы «точить зубы».

Охранительные и отгонные действия связаны со святочными запретами. Чтобы не напал К., как стемнеет, запрещается выходить из дома и выполнять домашнюю работу (прясть, стирать, белишь и др.). На улицу берут с собой горящие угли, зажженную лампу или лучину (в Родопах полагают, что в настоящее время К. исчезли из-за появления электричества), звенят железными предметами и др. Традиционным оберегом от К. является крестное знамение. От Рождества до Крещения носят с собой в кармане чеснок (детям зашивают его в одежду), за поясом — шерсть, гребень, узелок с хлебом и солью. От К. тщательно оберегают дом: затыкают дымоход, запирают двери, закрывают посуду. Вокруг дома посыпают пеплом, оставшимся после окуривания в Рождественский сочельник и канун Нового года. На крышу бросают ветки аспарагуса или ели, перекидывают через дом камни. Опрыскивают комнаты освященной в день св. Игната водой, мажут кресты детям на воротах, в очаг бросают лошадиный череп, старую одежду, серу. Чтобы отвлечь К., оставляют ему «занятия» — шерсть для чесания или головку подсолнуха для подсчета семечек. В кануны святочных праздников, чтобы умилостивить К., не убирают стол с угощениями.

Повсеместно практикуются особые действия, чтобы родившийся или зачатый в святки ребенок не превратился в К. Такому младенцу изготавливают обыденную рубашку, опускают его в прорубь, при купании в воду кладут полынь и грязную рубашку (Пловдив.), сосульку (макед.).

На изгнание К. направлены обходы колядников и сурвакаров, крещенские обряды (водосвятие и посещение домов священником). В окр. Пловдива после ухода священника хозяйка громким голосом прогоняет святочных демонов. В Якоруде (Родопы), разговляясь свиной, сжигают одну косточку, считая, что сожгли и самого К.

К. — частый персонаж фольклорной прозы; во многом он идентичен черту и другой нечисти, которых легко обмануть (например, в сказке о падчерице, посланной мачехой на мельницу и щедро награжденной К.; о пастухе, скрывшем свое имя, и др.). Широко распространены былички о К., которые рассказываются преимущественно на святки. Основные сюжеты быличек: К. имитирует голос человека и наказывает его за несоблюдение святочных запретов; запоздалый путник встречает К., который вовлекает его в свои пляски и угощает ракией, при этом осенивший себя крестным знаменем человек видит, что пьет из человеческого черепа; К. приглашает и затем щедро одаривает повитуху для принятия родов у своей жены; приведенный в дом К. оказывается еврейской невестой и др.

Черногорские мифологические рассказы повествуют о том, что в озерах обитают чудовища — К., которые на ночь выходят на берег (Ровин.ЧПН 2/2:464-465).

В экспрессивной речи К. служит пейоративным обозначением долговязого, некрасивого человека; страдающего бессонницей; старика, «изжившего свой век»; у сербов *караконцула* — 'неряшливая женщина'. О медлительном, усталом человеке сербы говорят: *Као да су га караконцулејахале* [Словно на нем К. ездил].

К. также называют и страшилище, которым пугают детей, чтобы они не выходили вечером из дома и не объедались на ночь. К. служит термином для обозначения пугала в виде коня у болг. ряженных, маскированных групп колядников в Сербии, а в Гевгелин — рождественского каравая.

Восточнославянскими параллелями к К. как святочным демонам являются шуанимы и кикимора.

Лит.: СМ:221; Зеч.МБ; Чиж.СД 5:312-314; СМР; Bernard R. Le Bulgare караконцо «sorte de loup garou» et autres formes Bulgares issues du Ture karakoncoloz // Сб.Арт.:477-486; ЕКЭ 2; БМ:164-165; Вас.КС, Георг. БНМ:150-152; Кап.:203,271; Пир.; Плов.; Род.:39-41,90-91; Странджа; Враж.НДМ:133-136; РСКИJ; БЕР 2:201,232,234; РКС; БФ 1982/4; ЕБ 3:75; СЕЗБ 1958/70:351,352, 560; СБНУ 1906-1907/22-23; Вас.БЕТБ:406; Поп.СБ; Примовски А.и. Обичаи на яхкои обичаи у родолските българи // Пародности и битова обичаи на родолските българи. София, 1969:172-186; Попов Р. Светци-демони // ЕПНДК 2:80-87; БНПП 7:260.

И.А. Седякова

КАРАЧУН (корочун, керечун) — в народной традиции термин, закрепленный главным образом, за рождественским циклом обрядов и верований. Образован от п.-слав. глагола *korčiti* 'идти, шагать' (ЭССЯ 11:56-58); семантически сопоставим с лат. *adventus* 'приход, пришествие'

В карпато-балканском ареале (у украинцев Закарпатья, польских лемков, словаков, моравян, болгар, сербов, румын) известен как календарный термин и как обозначение рождественских обрядовых реалий: 1. праздник Рождества, 25.XII. (укр. *крачун*, *к(е)речун*, *г(е)речун*; с.-болг. *крачон*, *краяун*; в.-серб., с.-в.-серб. *крачун*, словац. *kráčin*, *kráčín* (Шариш, Спиш, Гемер, Новоград; рум. *crăciun*; венг. *karácsony*); 2. рождественский Сочельник (укр. карпат. *Керечунь вечер*; в.-словац. и ю.-словац. *kráčin*, *kráčín*; болг. *крачун* (Плевенско, Ломско), рум. *Crăciunul*); 3. святки (болг. *крачун*, словен. *kráčin*); 4. рождественский хлеб (укр. закарпат. *крачун*, *керечун*, *кречун*; лемк. *kráczin*, *kráczin*, *brat krácziniv*; в.-словац. *kráčin*, *kráčinik*, *kráčinov brat*.); изредка — 5. рождественское деревце (банат. *карачон* 'деревце колядников'; в.-словац. *kráčinne drevo*). Имя *Крачун* болгары давали также человеку, родившемуся 25 декабря (в Сочельник). В качестве имени известно оно и

сербам. В болг. диалектах слово *крачун*, *крачунец* может также относиться к дню летнего солнцестоятия, 'день 8 июня — св. Феодора' (Фасм. 2:336).

За пределами карпато-балканского ареала «рождественские» значения слова представлены в др.-рус. *Короцунъ*, *Короцунъ* 'пост перед Рождеством', рус. *карачун* 'солнцестояние, день 12 декабря, Спиридонъ-ез-день' рус. диал. *карачун* 'святочный обряд, коляда' *карачун* 'предрождественский пост'

В рус. и бел. языках слово относится к смежным семантическим полям 'смерть' и 'злой дух, демон': рус. *карачун* 'шнелшник, неожиданная смерть' (перм., сибир., тул., костром., тамбов., рязан., мичур., ярослав., твер., ильминск., вологод.), *каручень* 'смерть' (онж.), *корочун* 'предсмертные корчи, смерть' (смолен.), *карачун* 'злой дух, черт, демон' (калуж., симбир.), бел. *корочун* 'внезапная смерть в молодом возрасте; судороги; злой дух, сокращающий жизнь', ср. также бел. брест. *карачун* 'старый венник, деркач'

Обрядовое и магическое значение имеет рождественский хлеб — *крачун*. Он известен в Закарпатье, зап. и вост. частях Подкарпатья, у лемков и в Вост. Словакии, а также у словац. переселенцев в Моравии и Венгрии. К. пекли с особыми ритуалами и предосторожностями, с ним гадали; крошки от него необходимо было сжечь или закопать в землю.

К. считался символом семейного богатства. Хозяйка пекла его в вывернутом кожухе и в рукавицах, чтобы семья была богатой (укр.). Испеченный К. клали на солому посреди стола, на зерно из последнего снопа или на деньги. Обычно К. делали круглым (иногда с изображением креста) или в виде плетенки. В середину хлеба, в ямку, насыпали зерно разных злаков, клали чеснок, травы, облатку, втыкали стебель овса или пихтовую веточку, ставили баночку меда и освященной воды, обвязывали К. жгутом льна или конопли, чтобы лен и конопля урожайлись.

К. лежал на столе до Нового года или Крещения, когда его начинали есть, причем в Вост. Словакии его делили между всеми членами семьи, а остаток клали перед дверью хлеба как оберег от ведьмы. Часть хлеба давали рогатому скоту, чтобы он был здоровым и плодовитым.

Кусок К. и все добавленные в него продукты (мед, чеснок, зерно и др.) сохраняли как лекарство, оберег от нечистой силы и магическое средство. Особенной лечебной силой наделялась середина хлеба: ею окуривали скот во время болезни. Лемки сохраняли чеснок как лекарство от боли в горле, словаки особенно действенным считали мед, «испеченный» в *крачуне* девять раз. В Словакии срезанные края хлеба давали съесть коровам, чтобы ведьмы не отбирали у них молоко. Стебли овса и барвинок, которыми украшали К., потом влетали в венки невесты, чтобы ей и жениху передались свойства этих растений. К. катали от порога до стола, чтобы на столе всегда был хлеб, чтобы дом был богатым (подкарпат., словац.). В Вост. Словакии зерно, мак, деньги, облатки из К. добавляли в посевное ради хорошего урожая.

С К. гадали о судьбе. В Сочельник обмакивали К. в воду и катили его по полу: если он переворачивался на верхнюю корку, это означало несчастье в скотоводстве или смерть кого-нибудь из членов семьи. Также имело значение, какую форму К. примет в печи (укр.). Гадали по изображениям, полученным на муке или отаве, насыпанным под К.: если покажется человек, то придут сваты; если животное, ожидали прибавления скота. Когда катили К. по полу, считали, сколько оборотов он при этом сделает, веря, что столько же возов сена или зерна соберут летом.

Иногда пекли один или несколько хлебов поменьше, которые называли «братом *крачуна*» (подкарпат., лемков. *brat hraczuńni*, в.-словац. *hraczuńov brat*) и клали рядом с ним на стол, чтобы К. не оставался на ночь один. В некоторых районах Вост. Словакии четыре маленьких К. (*hraczuńik*) клали на четыре угла стола; лемки пекли сразу несколько «*крачуновых братьев*».

Лит.: ЭССЯ 11:56-58; Фасм. 2:336; Аф. ПВ 3:760; Влас. НА:169; Бос. ВТНИ:203-207; *Нитишанк Ф.* Крачун // Лит. неделя, роч. II. Унгвар 1942:7-8; Добр.:347; ПА; Мариш. ИП 1: 388; Rein. SL:50,51; Мажик:231; Веда. DKSL: 85; ELKS 1:270; Harv. RZL:55,58,67; SN 1972/ 1:79-81; 1973/1:61,62; 1975/2:236; 1983/2: 224.

М. М. Валенцова

КАРЛИК, карлики — з.-слав. мифологич. персонажи в виде маленьких человечков, обитающих по соседству с людьми (под домом, хлевом, под землей) и вступающих с ними в различные взаимоотношения, характер которых зависит от отношения к ним людей. К. воспринимаются как мифологический «народец», имеющий свой бытовой и семейный уклад, язык, религию и привычки. Жизнь К. представляется как отражение человеческой жизни, но часто в искаженном виде, указывающем на их принадлежность к поустороннему миру. Сильнее всего представления о К. развиты у лужичан и кашубов. Слав. верования в К. сформированы под влиянием западноевропейск., прежде всего, немецк. поверий (ср. нем. *Zwerg*, лит. *parstukai*).

По ряду признаков (обладают маленьким ростом, живут в горах, охраняют подземные клады) К. смешиваются с горными духами и духами шахт, такими как: чеш. *bergmann*, словац. *lutki*, размером с пядь, *rennoniki* (из нем. *Bergmännchen*), пол. *skarbnik*, размером с двенадцатилетнего ребенка, *zimny duch* и др. В Силезии известен *cielony mułik*, который живет под замком и стережет клад. С другой стороны, К. близки к з.-слав. домовым духам-обогащителям типа *kobalda*, с которыми имеют ряд общих черт: обладают маленьким ростом, выполняют домашнюю работу, приносят человеку богатство.

Названия К. (обычно в форме мн. числа) отражают представления одновременно об их подобии людям и их недискретной множественности: н.-луж. *lutki*, пол. *ludki*, *krasnoludki*, словац. *lutki* и под. У лужичан и словаков названия К. существовали только в форме мн. ч., если нужно было сказать об одном К., употребляли выражения типа: *jeden z lutków* (Wista 1895/1:41). Большинство названий К. содержит указание на их маленький рост; пол. *mali tudzie* (Brük. SEJP:497), *maloludki*, *drobne, dromne* (Сани. КД:18), каш. *mal'ěck* (Syhta SGK 3:42), п.-луж. *palčiki* («пальчики», ср. с нем. *Däutling* «гном», досл. «пальчики», лит *barsduken* «то же», от *pirszas* «палец», Puhl: 443), чеш. *mužiček, nedornstěc, pidimužik* (от чеш. *piditi* «мерить ладьями»), *trpaslik* (т. е. «равный трем пядям», Machek¹: 653), *krsek* (от чеш. *krasiti* «худеть, уменьшаться»).

Названия К. отражают представления об их внешнем виде, в частности, об их горба-

тости, согнутости: *garbusik* (SGP 2:54—55), *hrześlak, hrześlak* (кашуб., ср. др. значение этого же слова: «кривое, карликовое дерево»). К. могут называться по месту обитания: *podziemki* (пол.), их название может указывать на «интимность» персонажа: пол. *boży ludck, bożeta, bożatko* (Сани.КД:18), вероятно сюда же относится пол. и кашуб. названия типа *krasnoludki, krasniaki, krasieła*, для которых реконструируется первоначальное значение «добрые люди» (Slawski 3:64), а осмысление номинации по цвету одежды вторично (Сани.КД:128). Некоторые названия К. являются заимствованиями из немецкого и балтийских языков. Ср. морв. *swergl, cwerk, cfergl* из нем. *Zwerg* «карлик, гном», пол. *karalek, karzelek* из др.-в.-нем. *karal*, ср.-нем. *karl* «малыш» (Сани.КД:107).

Во внешний вид К. отличаются от людей, прежде всего очень маленьким ростом: с ребенка (з.-слав.), с бутылку (луж.), с человеческий палец (п.-луж.), они так малы, что семь пар К. помещается в печь или в деже (пол., луж.). один К. может сидеть в лошадином ухе (луж.). К. — черные, как негры (луж.), у них несоразмерно большие головы (пол.), приземистые туловища, плоскиенекрасивыелица, жесткие, растрепанные волосы (пол.), выпученные глаза (луж.), черные, большие бороды (пол., луж.). длинной больше, чем сами К., поэтому, когда К. ходят, бороды кладут за пазуху (кашуб.). Обычно считалось, что К. одеты в куртки и штаны красного (з.-слав.), черного, белого или зеленого (луж.) цвета. Их одежда была пестрой, а штаны разноцветными, поэтому поляки необычно одетому человеку говорили: «Wyglądasz jak krasnoludek» [Выглядишь, как К.] (Máci.NSB:66, пол.). К. предстают перед человеком в своем обычном антропоморфном облике; в отличие от др. слав. мифологич. персонажей, оборотничество для них не характерно. К. показываются только тем людям, которые им нравятся и не любят, когда за ними подглядывают. К. бывают невидимы (пол.).

Постоянный атрибут К. — их большие шапки, обычно красного цвета, которые делали их невидимыми (пол., кашуб., луж.) и в которых заключалась их волшебная сила. Если сорвать с К. эту шапку, он придет ее выкупать.

Изредка К. представляются в виде красных, черных и зеленых червячков с ог-

ромными головами, которые проникают в человека и вызывают у него болезни (мазур).

Места обитания К. По месту обитания К. делятся на домашних, лесных, горных и подземных, но, кроме места жительства, ничем друг от друга не отличаются. Они живут в горах, в старых шахтах, пещерах, под пнями деревьев (пол., кашуб.), в лесных ямах (луж.), в мышиных норах (пол., кашуб.), могилах (пол.). В Лужице некоторые низины, впадины и возвышенности носят наименования «*lutkowe doty*», «*lutkowe dziu-gy*», «*lutkowa górka*», место, где якобы обитает К., называется «*lutkownia*» (Wisła 1895/1: 44). К. живут по соседству с людьми — в их домах или поблизости: под пенью, под очагом, за печной трубой (пол.), в погребках, под полом дома или клева (пол., кашуб., луж.), в сарае или клеву (кашуб.).

Время появления К. днем спят, а вечером и по ночам приходят в человеческие дома, где пьют, едят, танцуют и веселятся (луж.). К. выходят из своих жилищ только в месячные ночи (Куявы). После захода солнца люди боялись выходить на улицу, потому что в это время К. проказничают и шутят над людьми (луж.). К. могли появляться также в полдень (луж.). У поляков известны *karły adwentowe*, которых можно увидеть в помещениях для скота только в период адвента (Wisła 1894/4:756).

Происхождение К. осознавались как перволуды, первопоселенцы, автохтонное население края, которое жило там перед заселением этих мест славянами (луж.). Согласно др. поверьям, К. — злые ангелы, которые упали с неба на землю (луж.).

Основные занятия К. Жизнь К. представляет собой подобие человеческой жизни — у них есть свой социальный и семейный уклад, религия и язык. К. делятся на мужчин и женщин, среди них есть старые и молодые, у них есть свои семьи, они справляют свадьбы (пол., кашуб., луж.), рожают детей, причем в повитухи и крестные зовут людей (пол., луж.); они умирают, своих покойников сжигают, а пепел и кости закапывают в землю (луж.). Они знают ремесла, являются хорошими кузнецами и даже научили людей строить дома (луж.). К. любят музыку, часто поют и танцуют на печке (луж.).

У К. под землей есть свое козачество, они держат коров и сеют жито, колосья молотят

в печи, а зерно мелют между двумя камнями (луж.). У К. есть своя печь для печения хлеба; по другим представлениям, К., приготовляя хлеб, кладут тесто между двух плоских камней, закапывают их в землю и ждут, пока оно затвердеет (луж.). Хлеб, который они дарят людям, по одним поверьям, очень вкусный, по другим — с примесью золы или песка (луж.). Еду они готовят в горшках с очень толстыми стенками (луж.). Согласно другим поверьям, К. не имеют своей домашней утвари и приходят к людям готовить себе еду (луж.).

К., которые живут в горах и под землей, считаются хранителями кладов (луж., кашуб., словац., чеш.), они перебирают деньги (кашуб.), которые хранят в подвалах (луж.). Клад карликов может забрать тот, кто бросит на него топор, а сам, не оглядываясь, побежит к дому (луж.).

С одной стороны, считалось, что К. были язычниками и справляли свои праздники под большим дубом (луж.), у них была часовня и маленький колокол с непонятной для людей надписью. Они переселились под землю, когда стало распространяться христианство и появились первые колокола, от звона которых они умирали (пол., луж.). К. пытались уничтожить колокола (луж.), а когда им это не удалось, исчезли с землей (луж.). С другой стороны, полагали, что у них есть свои священники, происходящие из украденных человеческих детей. К. зовут людей на крестины; детей своих они «крестят», погружая в купель (лол.).

У К. есть свой язык, отчасти похожий на человеческую речь, но слова они выговаривают невнятно и неполно. К. одно слово произносят хорошо, а другое плохо или одно слово выговаривают с начала, а другое — с конца, перемежают свою речь немецкими фразами, а некоторые человеческие слова заменяют своими (луж.). По др. воззрениям, К. говорят на человеческом языке, но дважды повторяют каждое слово или прибавляют к нему отрицания «не». Прося у людей дежу, они говорили: «*Mu nie chcemy mieć nie-waszą nie-deżu*» [Мы не хотим иметь не-вашу не-дежу] (Wisła 1895/1:48). Иногда считали, что К. не знают человеческого языка.

Отношения К. с людьми строятся как отношения соседей. К. хорошо относятся к людям, не вредят и даже помогают им в

работе, если люди не причиняют К. зла (пол., кашуб., луж.). Кто видел К., не должен был докучать и мешать им, иначе счастье могло уйти из дома (луж.)

З.-слав. *былочки* содержат основные мотивы, описывающие взаимоотношения людей и К.: К. помогают людям, которых любят (пол., луж.), в частности, помогают женщине сбивать масло, пасут лошадей, овец, играют с ягнятами (пол., луж.), помогают человеку строить дом (кашуб.). К. одолаживают у людей домашнюю утварь — дежу, хлебную лопату, маслобойку, посуду для сметаны и под., чтобы испечь себе хлеб, сбить масло, приготовить сметану (луж.), а также просят еду: хлеб, лепешки, муку, молоко и пр. Половину подаренного им пирога они возвращают назад со словами: «Przynieśliśmy wam wasz nie-pirog назад» [Принесли вам ваш не-пирог назад] (луж.).

К. просят позволения справить свадьбу в доме у человека (пол.): К. зовет женщину в пивуху к своей рожавшей жене (луж.), подобно з.-слав. водяному *topielcu*; К. зовет человека в крестные к своему поворожденному ребенку (пол., луж.). В награду за услуги К. платят человеку золотом, серебром, драгоценными камнями (л.-луж.); за одолженные вещи дают человеку дары, которые приносят счастье, пока находятся в той семье, которой они были подарены, если хозяйка их теряли, счастье навсегда покидало дом (луж.). Принся дары, К. требуют выполнения невыполнимых условий: К. приносят крестьянину лепешку, кусок масла и жбан пива, разрешая это съесть так, чтобы все осталось целым, и выпить пиво, не прикасаясь губами к жбану. Крестьянин вырезал и съел в лепешке и масле середину, оставив края не тронутыми, а пиво выпил через соломинку (луж.). К. сами не любят брать подарки у людей и при попытках подарить им что-л. исчезают (луж.). К. открывают людям клады, которыми они владеют (пол., луж.). К. обладали способностью прорицания и предсказывали людям будущее (луж.).

Если же человек обижал К., оскорблял их насмешками или нарушал условия «добрососедства», они мстили ему: вредили скоту, насылали неурожай, вырывали посаженные растения, били в доме посуду и под. (луж.). Иногда считается, что К. — злые существа, которые мешают и докучают людям (мазур.), причиняют зло детям (пол.),

крадут у людей вещи (пол.). У Мазуров *kruspoludki* считаются разновидностью духов болезни, которые поселяются в животе человека в виде червячков.

Ряд мотивов связывает К. с др. слав. мифологич. персонажами, особенно с в.-слав. домашними духами: К. поддерживают дружеские отношения с одной семьей и только ей помогают (луж.); как рус. *домовой*, полес. и карпат. *ласка*, К. ухаживают за скотом, особенно за лошадьми, которым заплетают гривы в косички. Любимым лошадям К. подсыпают в кормушку овес, у нелюбимых отнимают корм, от чего те худеют и чахнут (кашуб.). О здоровом коне кашубы говорят, что за ним «*krásivata dozérāja*» [Карлики присматривают] (Sychta SGK 3:236), поэтому нельзя К. выгонять из хлева — вместе с ними можно выгнать счастье (кашуб.). Если ночью со скотом что-н. случается, говорят, что «*krósnjeta go udusily*» [Карлики задушили] (Nadm.KK:109). Подобно *домовому*, К. доделывают по ночам за хозяев домашнюю работу (пол., л.-луж.) и обнаруживают себя только тогда, когда в доме что-то должно случиться (пол.). Для К. оставляют на печке еду — соль с мукой или молоко в ореховой скорлупке (кашуб.).

Как и з.-укр. *инкляз*, К. помогает человеку пахать поле — он залезает в ухо лошади и свистит, а со стороны кажется, что конь работает сам (л.-луж.). Как и с.-рус. *кикимора*, К. путают по ночам пряжу, оставленную хозяйкой без благословения или прядут на самопрялке (кашуб.). Подобно з.-слав. *topielcu*, з.-укр. *дикий бабе* и др. К. любят воровать горох (луж.).

Подобно пол. *бозинке* (см.), *мамуце* карпат. *дикий бабе*, и др., К. подменяют некрещеных детей, оставленных без присмотра (пол., кашуб., луж.), взамен подкладывая своего горбатого подменьяша. Чтобы удостовериться, что это ребенок К., женщина должна варить пиво в яичной скорлупе. Увидев это, «ребенок» скажет: «*Jem jù sto lat stòri, ale ješ tak čue jo n'è vidžòj, žebè kto v jajù ríne vaříž*» [Мне уже сто лет, но я еще не видел, чтобы кто-то в яйце пиво варил] (Sychta SGK 3:237). Тогда женщина должна вынести подменьяша на мусорную кучу и бить его, пока К. не вернет ей настоящего ребенка (пол., кашуб.).

Оберегов от К. известно мало, в основном они связаны с охраной маленьких де-

тем. Чтобы К. не подменили ребенка, его трижды продают сквозь моток немывтых и небеленых ниток (кашуб.), кладут ребенка под лавку у печи (кашуб.), а под голову ребенку кладут молитвенник или четки (кашуб.). В случае, когда К. представляются маленькими червячками, живущими в животе человека, их выгоняют с помощью заговоров и магич. приемов, посылая большого пеплом, полученным между Рождеством и Новым годом (пол.).

Наряду с представлениями о К. славянам известны и другие мифич. существа маленького роста: *пигмеи* (укр.), *karlicy*, *karzelcy* (пол.) — маленькие люди, которые сменяют настоящих людей после Страшного суда, как нынешние люди сменили поколении великанов.

Маленьким ростом обладают: рус. *домовой*, *кикимора*, *ичетки* — демоны, происходящие из задущенных матерями детей и выкидышей, с-рус. *шуликуны*, *ттол*, *ipielec*, чеш. и пол. персонажи *čiblík*, *skřítek* и итал.-укр. *хованец*, *холованец* и под. домашние духа-обогатители, укр. подземные люди *раханьки*, а также ночные огоньки, происходящие из душ загубленных матерями младенцев: чеш. *svetlonoši*, пол. *bledne ogniki* и др.

Лит.: Потеб. МЗОР 3:257; Чуб. ТЭСЭ 1/1: 212; Сави. Кд: 107, 109; ЕР 31/1: 128; КЛW 438-439; Kolb.DW 15:191; Legg ZCh: 239; Legg.ZM: 121-122; Lud/49: 257-258; Nadm.KK: 109; Sychta SGK 3:236-237; Wisla 1889/4: 729; 1892/2: 170; 1894/2: 170-171; 4: 756, 855; 1895/1: 40-75, 2: 266-268, 3355, 1898/4: 680-681; ZWAK 1878/2: 126, 142; 1887/9: 171; Зайц. МЛЧС. 19, 25, 31, 100, 267, 289; Mach. NSB: 63-69.

Е. Е. Левкиевская

КАРТОФЕЛЬ (*Solanum tuberosum* L.) культура, известная славянам с конца XVII в. Многие названия К. — рус. *картофель*, укр. *картопля*, *бараболя*, пол. *kartofla*, словац. *epšle*, *kartople*, *krompie*, серб. *кромпир*, *кратал*, болг. *брамбой* и др. — являются трансформациями итал. *Tartufolli* или заимствованы из нем. *Kartoffel* (Фасм. 2: 204). Долгое время К. считался растением «чужим», «нечистым», дьявольским; лишь в XIX в. вошел в повседневный обиход. Ср.

поговорки: словац. «*Luďia na zemniakoch a kapuste žijú*» [Люди на картошке и капусте живут] (CsIV 3:525), рус. «Картофель хлебу подпорье».

Ряд названий картофеля мотивирован местом произрастания, формой: рус. *земляная репа* (нижегород.), (*земляное*) *яблоко* (ярослав., воронеж., сибир.); укр. *зымяк*; пол. *ziem(n)iak*, *jabłka ziemne* (возможно, калька, ср. франц. *potime de terre*); чеш., морав. *zemiák*; словац. *zemiák*; в.-луж. *zemiak*; негативным отношением к нему как к иноземной культуре: рус. *погань*, *чертово яблоко* (тул., москов., ярослав., перм.).

Легенды о происхождении картофеля. В старообрядческих полевых сочинениях К., чай и табак отнесены к числу «антихристовых поповведений»: «Картоха проклята, чай двою проклят, табак да кофе трою» (Даль 2:94). Один из текстов содержит пророчество неурожая, нужды и мора там, где люди «расплодят сие проклятое зелье», а тем, кто его ел, предрекается по смерти вечная мука в «негасимом огне».

Мотив появления «богомерзких» растений на могилах злых, грешных, порочных людей перешел и в легенды о К. Согласно рус. легенде (владимир.), К. вырос на могиле вальва-колдуна «из тайных уд костей» его. Люди стали сажать и есть его, но Бог послал ангела сказать людям: не сажайте это зелье и не ешьте его, а кто ел, тот пусть покается, иначе «не внидет в царствие Божие». По другим версиям, К. появился на могиле убитых за прелюбодеяние: где был зарыт мужчина, вырос К. а где женщина — табак (вологод.); вырос на месте, где была зарыта царевна (или дочь царя Ирода), творившая блуд с псом: от кобеля зародился К. (чертово яблоко), а от царевны (Иродовой дочери) — табак (кошурм.); вырос после смерти Ирода из его внутренностей (орлов.).

Иногда происхождение К. связывается с борьбой между Богом и дьяволом. Последний, в подражание Господу, создал яблоки, похожие на райские, но отягощенные проклятием Бога плоды ушли под землю и почернели, как самый лик сатаны. По другим рассказам, К. появился из табачных семян или из дьявольской слюны, когда нечистый плюнул с досады, что не удалось ему соблазнить Христа (Аф.ПВ 2:507).

В поверьях и быличках К. называется **собачьими яйцами**, из которых выводятся щенки; из сваренного в молоке К. выйдут мыши или кутята (казан.); баба высиживает мышей, сидя на картофеле, как на яйцах (Пошехонье). Принесенный в избу К. подымает **ненстовую пляску** (Лф.ПВ 2:507).

По мере того, как К. становился привычным в рационе, его происхождение стали связывать с божественным началом. Ср. укр. «Бог створиў банду́рки на то, жб́би і б́ди́ак мау с кого́ скороу д́рті» (Ган.НСН: 209) и серб. «Бог је створио кромпир за љубава сироти́не — да би и сироти́на имала коме да гули кожу» [Бог создал картофель из любви к бедняку, чтобы и бедняк имел с кого сдирать кожу] (Чаж.РБВ:143), а также рус. загадку: «Между гор, между ям сидит птица холуян, несет яйца — божий дар» (КГ:333).

Чтобы получить хороший урожай К., совершались **превентивные магические действия**: в Сочельник (24.XII) мальчики и парни катались по соломе, разостланной по полу в избе, чтобы осенью мешки с К. были такими же большими, как они (Закарпатье); женщины сматывали нитки с веретен в клубки, чтобы К. уродился таким крупным, как клубки пряжи (Пинщина). У лемков в первый день Рождества нельзя было ложиться, иначе летом картофельное поле зарастет сорняками. Во время святочных обходов польские **колядники** желали хозяевам, чтобы у них уродились картофелины, как пни («ziemniaki jak pniaki») (Kot.FL:128). В Средней Словакии на Рождество радовались приходу ряженого «туроня», что предвещало богатый урожай К.: «Kde sa tuho val'a, zemky dobre daria» [Там, где валется туронь, хорошо родится картофель] (Vedn.DKSL:74). Весной, когда слышали первый раз гром, катались по земле, чтобы уродился К. (Малопольша). Ср. пол. поверье: «Gdy grzmi, to mówią że w niebie przezurują ziemniaki» [Когда гром гремит, говорят, что на небе пересыпают картошку] (в.-пол. — Arch.MEK).

Чтобы повысить урожай К., у юж. славян на Пасху, Георгиев или Петров дни составлялись в бросании камней в цель. С той же целью у зап. славян на масленицу исполнялись магические танцы с высокими подскоками. В Вятской губ. в Страстной четверг в огород бросали поленья, приго-

варивая: «Как полено велико, так чтоб картохи велики были» (ВФНК.123). Для улучшения всхожести К. окропляли крещенской водой (пол., словац.); в посевной К. крошили освященные венки (мазов.), вербочки (пол., словац.), посыпали его золой от сожженных еловых веток, украшавших дом на Рождество (Олькуш).

При посадке К., положив камень в первую выкопанную под клубень ямку, проносили: «На тебе, крот, камень в рот, а картошку мою не шевель» (Нижегородск-Гром.ТКС:134). В Воронежской обл. в лунку сначала клали «жаворонка» [маленький хлебец] с приговором: «Чтобы картошки крутые были» (ЖС 1996/4:18). В дрогичинском Полесье сажать К. начинал самый сильный член семьи или хозяйка.

Чтобы К. вырос крупным, в день посадки парни совершали обряд «сажания» девушки: ее слегка присыпали землей, имитируя закапывание К. (в.-пол.). С той же целью самую толстую женщину «валили» в борозду (Люблин. воев.); сажавшие катались по земле (канув., краков., ср.-словац.), обхватывали голову руками (Ср.-Словацкая обл.); приседали на корточки (закарпат.); в Гомельской обл. женщины при этом приговаривали: «Шоб такая великая и гарная була» (ПА). Воли в день посадки гремел гром, работавшие в поле поспешно хватали ком земли, чтобы К. был таким же крупным (Замойск. воев.).

Посадку К. начинали в день св. Николая, а поляки Мазовии и Великопольши (Ополе, Цешин) — в день св. Марка (25.IV), ср. поговорку: «Sadź ziemniaki z Marka, a będzie pod każdym kłaczkiem piątka» [Сажай картофель на Марка и будет под каждым кустом мера] (Pol.ZU: 219). Словаки Гоита сажали К. на юрьевской неделе (хозяйка каталась по земле, чтобы плоды выросли крупные), в Верхней Силезии — в Страстную пятницу. На Украине сажавшая К. приговаривала: «Дай же, Господы, щоб було під сим коренем картопелек, як на неби хмарок, шоб така ся картопля була рясна, як на неби хмара густа!» (полтав. — УНВ:246). Время посадки К. связывали с днями недели (удачны среда и пятница — полес., неудачны среда и суббота — укр.) и даже с базарным днем (чернигов.). Не сажали К. на «Навью Пасху» (пасхальный четверг) — не уродится (ровен.).

Лучшим временем посадки считали период убывающей луны (о.-слав.); новолуние (кашуб.); избегали полнолуния, новолуния (Моравская Словакия) — будет цвести, а плодов не даст; уродится червивым (р.-н. Лодзи); первых дней после полнолуния — стгнет (полес.), и т. п.

Сербы предпочитали сажать в *Велики лятак* (Страстную пятницу), чтобы клубни были крупными (*великие*); остерегались сажать в *Водему* неделю (первую после Пасхи), чтобы К. не был *волянистым*, и *Цестну* неделю, чтобы К. «не пошел в цвет». В Полесье запрещалось сажать и окучивать К. в Сухой четверг (на троицкой неделе) (чернигов.), в день недели, на который пришлось Сретенье (гомел.), *Голодная кутья* (канун Крещения — 5.1) или Крещение — черви все съедят (*вольты*). На Украине не сажали на Вербной неделе — «буде як верба» (полтав.).

После посадки К. садились рядком на землю, прижавшись друг к другу, чтобы осенью также плотно стояли мешки с К. (закарпат. — КА); бабы переворачивали корзины и садились на них голым задом (брест. ПА).

В Словакии окучивали К. в день св. Анны (26.VII) — к этому дню он «пробуждался от сна»; окончив работу, хозяйки катались по полю, говоря: «*Včera bolo Jakaba, dnesku je Anna, aby krumple narástli ako naše hlavy*» [Вчера был Якуб, сегодня Анна, чтобы картошки выросли, как наши головы] (Гонт Ногч RZL:228).

Для уборки К. удачным считался день недели, на который приходилось Благовещение, а также суббота (янтсб.). На Туровщине начинали уборку на Успение: «*Пришло успянье — ценя идргома за коранье*» (ТСЛ 5:213). Кашубы говорили: «*święty Ławrentyś káže na bułwie z koczem rżynić*» [святой Лаврентий велит прийти с корзиной за картошкой] (Młlis.ROK:60).

На Украине в первый день уборки К. (обычно после дня св. Симеона 1.IX) в поле или на огороде разводили костер и пекли в золе новый К., ели его и грели об него руки, чтобы они не мерзли зимой. Во Владимирской губ. по завершении уборки К. пекли картофельные пироги с морковью и яйцами. В Калужской губ. на поле оставляли немного К. — для полевого «качутки-картофельника» (РДС:26). В Полесье в знак оконча-

ния копки К. резали петуха (брест. — ПА), делали «бороду» (гомел.).

В Сибири К. закладывали в подполье к Рождеству Богородицы (8.IX). В Полесье К. засыпали в погреб в тот день недели, на который пришлось Рождество (брест., гомел.), Голодная кутья и Петров день (Чернигов.); на старичку (т. е. при убывающем месяце) (сум., чернигов.).

Приметы. К. будет червивым, станет гнить, если перед посадкой увидеть сидящего человека. Если свинья перейдет дорогу перед возом с посевным К., то он уродится ноздреватым (*янтсб.*). Если при посадке не хватит К., то будет плохой урожай, если же посадочный К. останется — хороший (Закарпатье). Если дождь идет в день св. Яна, то К. будет гнить (*Великополье*), если на Ильин день — будет хороший урожай (*Забайкалье*). Если снится уборка К., кто-нибудь умрет (*кашуб.*). В Мрогновском воев. (*Вармия*) в период от Рождества до Нового года нельзя было скоблить К., чтобы скот не облез (не потерял шерсть).

Лит.: Назаревский А. А. К истории легенды о происхождении Картофеля // РДФВ 1911/65/3—4:16—17; Перетц В. Н. Легенды о происхождении картофеля // Памяти Леониды Николаевича Майкова. СПб., 1902:90,92; Бог. ВТНИ. 213; ВФНК.106,111; Макс.ННКС:166. УНВ:246; *Rein St.* 53,60; *Печер.ЛНП*:125, 126,158; СБФ.86:199; СБФ.93:255,257,282, 368; КА; ПА; KLW:97; Ко.РУ:113,118; Малис.ROK:41,56; РММАЕ. 1957/1:110; 1960/3:170; 1964/8:189; 1967/11:23,137; *Рис.ЗО*:144; *Sychta SKK* 1:89,364; *Szyf.ZOW*:28,56; *ZWAK* 1885/9:3; 1887/11:29; *Čer. TŽL*:108; *Čl.* 1892/2:68,73; *Нар. RZL*:24; МС:313,754; SN 1956/4:205; 1972/20:496,497; ГЕМБ 1935/10:88; *Бор.ЖОЛМ*:692; *Чайк.РБВ*:142, 279.

В. В. Усачева

КАСЬЯН, преп. Кассиан Римлянин — христианский святой V в., память которого отмечается 29.II (13.III). В народной агрографии характеристика К. резко отличается от канонической, ср. *К. немилосливый* (сибир.), *К. грозный* (калуж.), *К. зыбистливый, зтопамятный, недобророселатель, скупой* (Даль 1:207). Круг преданий о К.

составляют легенды, объясняющие празднование ДНЯ ЭТОГО СВЯТОГО ТОЛЬКО ПО ВИСОКОСНЫМ годам, и рассказы, подчеркивающие связь К. со злыми силами и его демоническую природу.

Согласно этимологическим легендам, К. лишен ежегодного праздника за свою заносчивость, за отказ помогать людям в беде. К., боясь залачкать нарядное райское платье, не хочет помочь крестьянину вытянуть воз, починить сломанную ось, отказывает в помощи вдове (рус., бел., укр.); злословит о св. Николае, спасающем тонущий корабль (болг., рус.). Богатый и ленивый К. ничего не делает для нуждающихся (болг., рус.), кичится своим благородным происхождением — он «из панов, княжий сын» (бел.); будучи молодым и сильным, он намеренно опрокидывает в грязь св. Николая, а крестьянский воз толкает одним пальцем (бел., укр.). Осуждается буйный нрав К. (в пылу спора подпалил усы Иоанну Крестителю), его пьянство (рус., бел.). К. противопоставляется св. Николаю, за свою добродетель награжденному двумя праздниками в год. Выпукет поверье, что икону К. вешают не в церкви, а только над входом в храм (вятск.). Ряд легенд отступает от обычной схемы сюжета. К. был вором; раскаявшись, он повесился на осине (ср. Иуда); Бог отдал душу К. св. Николаю, разоблачившему вора, но за преступления дал К. один праздник в 4 года (укр.). К. — одно из 13 небесных светил; ему на празднике не дали ложки; он со злости «яник» (исчез), а его дни разобрали остальные 12 светил (так стало 12 месяцев в году); когда К. появился через 3 года, ему уделили всего 1 день (укр.). Рус. поверье связывает К. с верой в «дурной глаз»: когда К. праздновали ежегодно, в мире было много бед — К. «имеет глаз и своим глазом косил»; чтобы уменьшить причиняемое зло, Бог дал К. один праздник через 3 года (смолен.). По укр. легенде, К. первым из людей сделал серп и косу, но при этом покалечил трех своих братьев (имя Косиям возводится здесь к коса, косить); после смерти К. ходит по свету раз в 4 года, и от его взгляда творится всякое зло. В ведении К. находятся ветры, с помощью которых он насыпает мор на людей и скот (вятск.). В некоторых рус. сказках К. — хитрый мужик, которого Бог наказывает за обман, дав праздник раз в 4 года (новгород.).

В легендах о К.-демоине он — сторож ада, бывший молотом дьявола; но 29. II К. именинник, и дьявол успевает навредить людям (рус., укр.). К. — пленник преисподней, где черти бьют его молотом и только 29. II дают взглянуть на свет (рус., укр.); бывший ангел, закованный в цепи за то, что предал Бога, рассказав сатане о готовящемся свержении с неба нечистой силы (рус.). К. заключают под землю (заваливают камнем) 12 ангелов (укр.; ср. былинный сюжет о К.-атамане, зарытом по пояс в землю). К. — черное, покрытое шерстью подземное существо; живет в темной пещере, лежит в яме, засыпанный землей; ресницы К. достигают колен; 29. II нечистая сила поднимает ему веки, К. оглядывает мир, и тогда болеют люди и животные, вянут растения, случается мор и неурожай (укр., полтав.; ср. литературный образ Цыя) Ср. народные представления об иконографии К.: на иконах он выглядит как армянин, как черт (ЭО 1897/1:3—4).

Представления о К. как демоническом существе, хромом, косом, обладающем губительным взглядом, обусловлены отрицательным отношением славян к високосному году и народной этимологией, связывающей имя К. с *косой* 'кривой, кромой'. В високосный год совершались особые молебны перед иконой св. Касьяна Римского, чтобы год прошел счастливо (вадимир., ЭО 1898/39: 141), чтобы К. «удержал дьявола, который рыщет по свету и напускает на людей болезни и невзгоды» (перм., ЭО 1894/2:223). *Касьянов год* отличается всякими бедами: «пришел К., пошел хромать да на свой лад все ломать», «как К. немилосливо на баб взглянул, только и слышно: то там, то тут баба родами умерла», «К. немилосливо на мужиков взглянул — только и слыш, что мужик спилси» (ярослав., ЭО 1913 1/2:250). В касьяновский год стараются не венчаться, у коров в этот год пропадает молоко (укр.). 29. II до восхода солнца не встают с постели, иначе К. найдет болезнь; не выходят из дома, не выпускают скот и птицу, чтобы К. «не глянул»; стараются не работать, иначе К. накажет и заболит руки (рус., укр.); накануне 29. II сажают цыплят под квашню, а то «К. головы им заворачивает. Которы с этого пропадают, а которы уроды делаются» (сибир. Виноградов Г. С. Материалы для народного календаря русского старожив-

лого населения Сибири. Иркутск, 1918:9). Родившийся 29. II будет несчастлив: «К. оком наглянув — не буде с цього рожденного добра» (укр., *Ив.ЖПК:74*). Ср. поговорки: *К. на скот везлянет, скот валится; К. на что ни везлянет — все вьчет* (у южных славян високосный год (*преступна година*)) также считался неблагоприятным для плодовых деревьев; *СБФ-92:99*); *К. на народ — народу тяжело; К. на траву — трава сохнет; К. на скот — скотдохнет; зинул К. на крестьян* (Даль 1:207). Ср. о злых, хмурых людях: *касыям* (вологод., москов., иркут.), *касыяномы* (вологод.); *что ты Касыяном дыдыся* (харьков.). Чтобы *К. не перекосил*, его поминуют в четверг на масляной, пасхальной и троицкой неделях (курск., Даль ПРН:874). В честь *Кассьяна* празднуют четверг на троицкой неделе (воронеж. ЭС 1853/1:215).

Положительные характеристики *К.* редки. По укр. легенде, *К.* был сыном бедняков, много работал, за что и был взят Богом на небо. *К.* считается покровителем девушек, родители молятся ему, чтобы он сохранил их дочерей в чистоте и целомудрии (киев.). Год у супругов пройдет мирно, если провести 29. II в семейном согласии (*смыслен*).

Лит.: J. norits O. Der heilige Kassian und die Scholjährliegende // FFC 63/149. Helsinki, 1954; Аикатов Е. В. Поверие о високосном годе в связи с народным представлением о личности преподобного Кассиана Римлянина // Русские обозрения 1897/1:366—377; Менделеев Н. М. К поверьям о св. Кассьяне // ЭО 1897/32/1:1-21; Назаревский А. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с украинским фольклором. Киев, 1963; Назаревский А. Вий в повести Гоголя и Кассьян в народных поверьях о 29 февраля // Вопросы русской литературы. Львов, 1969/2:39—46; Потанин Г. Св. Кассьян и сказка о больной царевне // ЭО 1902/2:87-124; Чичуров В. И. Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Кассьян») // ТОДРЛ 1958/14: 529-534; *Ив.ЖПК:74—76*.

О. В. Белова

ющее широким спектром значений, главным образом — продуцирующих, и практикуемое в календарных и хозяйственных обрядах, колдовстве, народной медицине, профилактической магии. Как вид контактной магии катание по земле основано на представлении о взаимообусловленности репродуктивных свойств человека и земли. Как вид ритуального движения катание несет на себе также «стимулирующую» нагрузку, побуждая землю к плодородию, растительность — к вегетации, женщину — к деторождению и молодежь — к вступлению в брак.

Кувырканье по полу на посиделках практиковалось во время *святочных* развлечений молодежи, имеющих брачно-эротическую направленность: молодые парни и девушки «катались» по полу друг с другом или вместе с ряжеными. В Нижегородской губ. на святки ряженный «медведь» сидел на посиделках в углу избы и поочередно указывал на девушек, которые должны были подойти и поцеловать его. Если девушка делала это плохо, он мазал ее сажей, а затем обнимал и катался с ней по полу. В Ветлужском кр. на святочных вечерах два парня, называемые «катальшиками», ловили парня и девушку, заматывали их в полог и катали по полу. При этом они время от времени спрашивали: «Скатали валенки? Если парень и девушка отвечали: «Скатали, скатали», то их отпускали; если же те говорили: «Нет, еще не готовы», то катание продолжалось еще некоторое время (ВС:14), ср. сексуально-эротические коннотации рус. кувыркаться, *перекувырнуться*.

Массовый характер имели *масленичные* катания. У русских, реже — у белорусов и украинцев катание с гор связывалось с будущим урожаем льна и конопли и должно было обеспечить высокий («длинный») лен; в нем принимали участие в основном женщины. Они катались на донцах прядков, на скамьях или в специальных «лодках», стараясь не упасть и проехать как можно дальше («чем дальше проедешь, тем длиннее уродится лен»).

У вост. и зап. славян на масленицу катались и в санях, запряженных лошадьми, ср. рус. ярославское название этого действия *лен закатывает* (ТОРП:31). В Польше с будущим урожаем льна и конопли связывался *kułig* (или *kułik*) — масленичный выезд, собиравший иногда по несколько десятков

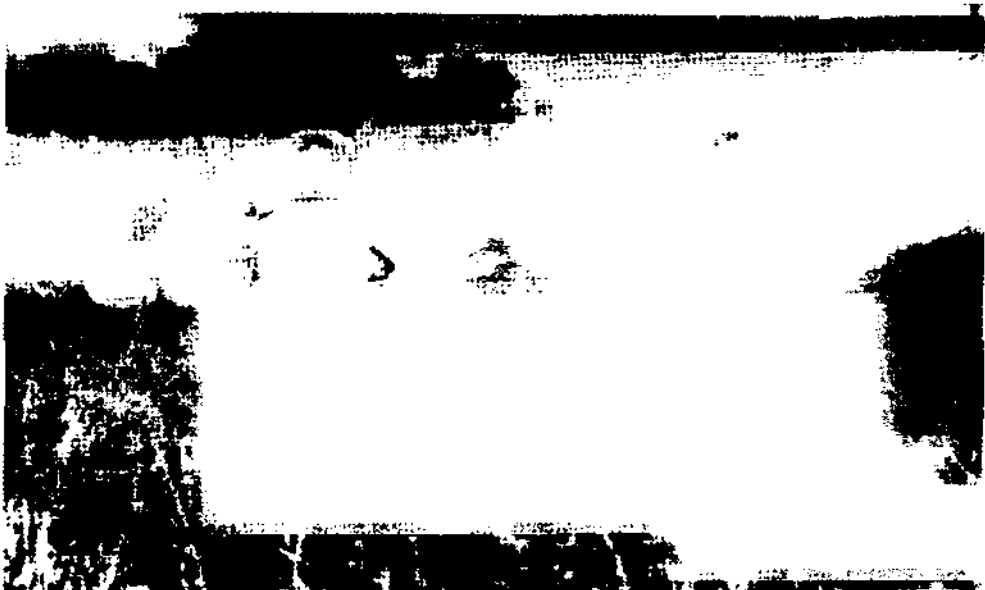
КАТАТЬ(СЯ), катить(ся), кувыр-
кать(ся) — ритуальное действие, облада-

саннных повозок и весьма популярный у польской шляхты. По поверьям словаков, урожай льна *зависел* от масленичного катания на лыжах и санках, называемого *klzanie* или *sánkovanie* (МТ:25). В Словении в Запустный вторник старшие выгоняли из домов молодежь покататься на лыжах, коньках и санках, поскольку это катание (*smi-danje* и *drsanje*) содействовало урожаю гречихи, льна, зерновых и репы (Кул. PLS 1:57).

Широкую известность получило масленичное катание молодоженов, ср. рус. *обкатывать молодых, с горы катать молодых* и др. Молодожены не только сами катались в санях всем на обозрение, но и их катали, причем обычно насильно, в течение

замужние женщины на старых розвальнях, боронах, повозках, лопатах, прядильных гребнях и др. тащили молодых женщин, недавно вышедших замуж, в корчму, где те должны были внести плату за право участия в жизни взрослых женщин. Это называлось *шпидженie mladoženiceveje, vkuip do bab*.

Кувырканье и валяние непосредственно по земле имело место в более поздние календарные сроки: на Вознесение (рус.) или в Юрьев день (укр. бсл., серб., болг макед.). Обычно оно происходило во время хождения в жито. На Вознесение или в Юрьев день после молебна женщины просили священника или дьячка «покататься» по полю или сами валяли их на зсмаю и



Женщина катается по окончании жатвы по последней полосе, приговаривая:

«Жнива, жнива, отдай мою силу». Справа — «Спасова борода».

Рязанская губ., Косимовский у., д. Шемьякино. Фото В. М. Машечкина. 1914 г.

Фототека РЭМ, № 3185-9

всей масленичной недели с гор или по селу. В Орловской губ. мужчины обходили на масленицу дома, где жили молодожены, поздравляли их с масленицей и приглашали покататься. Если молодая угощала их не скупясь, то мужчины катали ее с мужем на салазках, если же обходники оставались недовольны подношениями, то они возили молодых на бороне. В Польше на масленицу

силой «катали» по ниве, чтобы снопы при жатве были такими же высокими и толстыми, как священнослужители, чтобы хлеб хорошо уродился. При этом приговаривали: «Каков попок, таков и ленок» (Ссл.ГРЗ:8, Рязанская губ.), «Уроди, Боже, хлеб покотом» (ЕВ 1927/5:5). На Украине катание по земле было одним из элементов более сложного обрядового действия, включавшего

молебна на поле, семейную трапезу, а также **магические действия**: закапывание в землю остатков обеда (скорлупы, костей, крошек), подбрасывание вверх яиц, ложек и др., чтобы хлеб был высоким (см. **Высокий**).

В ритуалах **катания по земле** нередко актуализировался мотив коитуса с землей. В зап. Болгарии в день св. Времени (I.V) молодые женщины выходили перед восходом солнца на луга и кувыркались парами по траве, тем самым символически изображая сонние между людьми и «намекая» на сонние с землей. Считалось, что без этого травы не будут иметь магической силы. Совместное «катание» мужчин и женщин по житу также порой осмыслялось как способ воздействия на репродуктивные способности земли. На **Житомирщине** в Юрьев день «**перэкидалися жэнцы, борбалися на Юрья бабы з мужыками, перэкачывалися два разы друг чэрэз друга, шобы хорошо жыто уродылось**» (ПА). В Македонии на масленицу муж с женой валились по полу, чтобы был большой урожай.

Иногда катанию по земле приписывалось воздействие на область **брачно-эротических интересов** человека и социума. В северо- и средне-зап. Болгарии в Юрьев день катались по полю старые девы — в надежде выйти замуж в наступившем году (ср. **Качели**). Совместное «катание» по земле парня с девушкой провоцировало коитус и брак, ср.: «**Качалися на Юрья по жыту. Раньнюко, до сходу солнца. Як с хлэпцэм покачлеса — шоб хлопэць любийу да изэжкынуу. Шоб любилыся да кохалыся. Шоб прикчакыса до мэны, шоб вэня мэны**» (ПА, ровен.).

В **весенне-летних** обрядах практиковалось также катание по земле **предметов**, наделяемых производительной силой, и прежде всего — яиц и хлебов. В России на Троицу или на Вознесение девушки устраивали в лесу или на поле общее угощение, и если дело происходило **вблизи засеянного поля**, то катали по нему яйца или подбрасывали их. На Украине в Юрьев день хозяйка катала по **озимым яйцам**, а затем зарывала их тут же в землю. В Македонии в Юрьев день парни и девушки шли на поле с крестами, зажигали тут же пасхальные свечи и катали по земле первое окрашенное к Пасхе яйцо, после чего закапывали его в землю. У словаков и мораван в день св. Марка

(25.IV) или на Пасху после отправления молебна на поле катаят хлебы по озими «для обильного произрастания пшеницы». В Словакии по окончании масленицы ряженые вальды по навозу маску «тура» (одного из зооморфных персонажей масленичного ряжения), что должно было благотворно повлиять на урожай зерновых.

Катание по росе (преимущественно Юрьевской) использовалось в народной медицине. К этому средству прибегали люди, страдающие ревматизмом и кожными заболеваниями, девушки ~ в надежде, что от этого косы у них будут длиннее и гуще, а также те, кто хотел избавиться от болей в спине во время предстоящей жатвы. Катание по росе имело также и профилактический характер: в вост. Родобах в Юрьев день жители выходили с утра в поле или на луг, раздевались донага и «катались» по росе, чтобы здоровье не покидало их в течение года.

Среди весенних магических актов известно **профилактическое кувырканье по земле** при первом громе, при виде первой возвращающейся весной перелетной птицы и др., преследующее разнообразные цели: не бояться и не пострадать летом от грома, предохранить себя от болей в спине и т. д.

У русских, а также в в.-бел. и с.-укр. областях **кувыркание по земле** входило в **дожнивальный обряд**. После изготовления «бороды» или последнего снопа жницы катались или кувыркались по оставленным на поле колосьям или же рядом с ними. В жатвенном катании по земле была акцентирована передача силы от земли к человеку. Кувыркаясь по полю, женщины произносили заговорные формулы. Основной их мотив: «Нива (жнивка), отдай мою силу», дополняемый указанием на различные виды работ, которые предстояло выполнить женщинам осенью и зимой и для которых эта сила была им необходима. Среди них чаще всего назывались толока, молотыба, толчение зерна, дранье перьев у домашней птицы, прядение: «**Овсяная жнивка, подай мою силу на пест и мельню, на кривое веретено да еще на молотило — пашню молотить**».

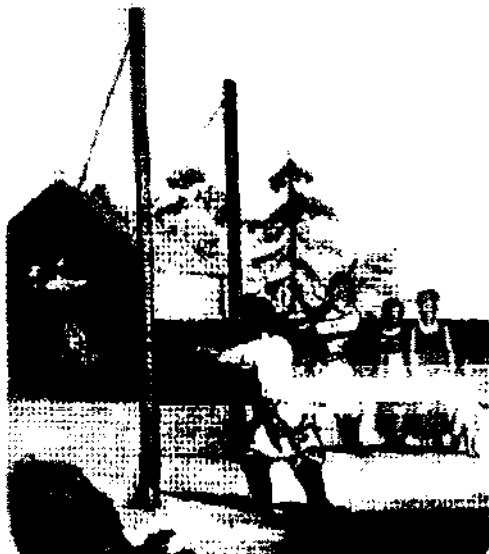
Кувырканье в в.-слав. и я.-слав. мифологии — один из способов оборотничества. Для превращения в волколака человеку необходимо было **перекувырнуться через перекресток**, пень, несколько воткнутих в землю

осиновых колышков или ножей нечетное число раз. Чтобы вернуть себе облик человека, необходимо было проделать все то же, только как бы наоборот (обратно). Кувырки символизируют превращение, изменение облика и всей человеческой природы. Ср. в ст. **Перевоначивать, Крутить, Водоворот, Выворотень, Залом** и др.

Лит.: Зеленин Д. К. Східньо-слав'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // ЕВ 1927/5:1-10; Терновская О. А. К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слав'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі» // ПСЭ:112-122; Агапкина Т. А. Концепт движения в обрядовой мифологии // КДЯК (там лит.).

Т. А. Агапкина

КАЧЕЛИ, качаться на качелях (рус. качели, арелы, укр. колиска, бел. ралі, болг. люлка, болг. банат. лущиканци, макед. нишалка, серб. љуљка, љуљашка, серб. шумад. млецаљка, черногор. џецка, словен.



Качели. X.-Г. Гейслер. Гравюра. XIX в.



На качелях. X.-Г. Гейслер. Гравюра. XIX в.

gigalnica) — средство и форма досуга, которой в народной культуре приписываются магические функции (прежде всего — продуцирующая и апотропеическая). Качание на К. соотносится с оппозицией динамики и статики и наделяется положительными значениями. К. наиболее популярны в православных южно- и вост.-слав. традициях, у зап. славян встречаются крайне редко. Известны три основных вида К.: веревка, привязанная к ветке дерева; доска, положенная поперек бревна (ср. рус. доска, скакать по досках); веревка с сидением, подвешенная на дерево или на какую-нибудь перекладину (наиболее близкий аналог современных качелей). К ним примыкают сооружения, предусматривающие круговое движение типа каруселей или «гигантских шагов» (рус. вертушка, болг. въртиелешки, серб. вртешка, вратило, витлау се на витлау и под.). Качаться можно также без специальных приспособлений, зацепившись руками за ветки деревьев (ю.-слав.).

Место, сроки и организация К. устраивались у юж. славян — чаще всего на масленицу (Сербия, в меньшей степени — Болгария, Словения) или в Юрьев день

(Болгария, Македония, Черногория, Босния, Хорватия), у вост. славян — в день Сорока мучеников и на Пасху. В отличие от многих других развлечений (хороводы, пение и т. п.) качание на К. разрешалось во время Великого поста, а затем, прерываясь на период Страстной недели, возобновлялось на Пасху и продолжалось в течение всей Светлой недели. Обычно К. устраивались в канун праздника парнями или мужчинами. Качание на К. в тот или иной праздник, как правило, признавалось обязательным для всех или для определенных возрастных групп (молодежи, детей, стариков и т. д.); в остальное же весенне-летнее время К. сохраняли свое значение просто как форма коллективного досуга. Запрещалось качаться на К. лишь тем, у кого в семье в течение года кто-либо умер (серб.). На Рус. Севере известен запрет качаться на К. непосредственно после сева, чтобы не помешать выходу хлеба, поскольку земля в это время «тяжела» или «обременена». У юж. славян К. иногда устраивали и зимой, во время святок, привязывая их к балке в доме (Босния, сербы-границары). Болгарские девушки в Граово в ночь на Новый год привязывали к дереву, растущему вблизи дома, небольшую полоску ткани как бы для качелей и говорили при этом: «Кое момче е мое, да дойде да се амаламе» [Кто из парней мой, пусть придет покачать-ся] (СБНУ 1958/49:729).

В начале весны, когда еще было холодно, К. могли устанавливать в помещениях (в сараях, на гумнах, в хлеву или в конюшнях). На Пасху в России и на Украине К. устраивали на главной площади села или города. У юж. славян К. чаще всего привязывали просто к деревьям: в селе или за селом, на поле, в лесу.

Вокруг К. устраивали гуляния: у русских и белорусов дети и молодежь в день Сорока мучеников качались на К. сами и «качали» на них выпеченных из теста «жаворонков». В России на время пасхальной недели К. становились центром всей жизни социума: молодежь качалась на качелях, старики обсуждали свои дела и т. д. Последним днем, когда могли качаться на К., было Петровское заговенье — восьмое воскресенье по Пасхе; на Вологодчине в этот день девушки качались на круговых качелях, платя за это качающим их парням крашеными яйцами.

Обычай ставить на Пасху К. упоминался в др.-рус. памятниках XVII в. как несовместимый с празднованием Светлого воскресенья.

Социализирующая функция. Качание на К. у вост. и юж. славян признавалось обязательным прежде всего для молодежи и воспринималось как магический способ «подвигнуть» девушку или парня к супружеству. На юге Болгарии юрьевские качели были обязательными для девушек, вступающих в возраст невест. У капацев веревки для качелей поручали плести холостякам; в других областях Болгарии на масленицу качались на К. только те парни и девушки, которые не вступили в брак в истекавший мясоед и надеялись это сделать осенью. В Гевгелии в Юрьев день молодые девушки качали на К. старых дев и били их при этом крапивой, «за да се омъжат през годината» [чтобы они вышли замуж в течение года] (Тан.СОБК:70). В бел. Полесье девушки на масленицу или чаще — в день Сорока мучеников скакали *на досках, скакали в дошки, ломали дошки, цуляли у скокалки, скакали у скокалки*, т. е. прыгали на доске, положенной поперек бревна: «кто сорок раз на дошки подскокнит, дак замуж выдест» (ПА, гомел.); «Девчаты скакалы у дошку. Паложуть полино и кусок сыру и скачуть: у яки бож упаде смр, у таки выйдэ дсука замуж» (ПА, брест.).

У вост. славян в период от Пасхи до Фоминой недели, а у южных — от Юрьева дня до Вознесения во время качания на К. молодежь исполняла специальные «качельные» песни и припевки, содержащие намеки на складывающиеся в их среде пары, пожелание свадеб и т. п. В с.-вост. Болгарии парни и девушки качались в Юрьев день в праздничных одеждах, украшенных цветами, и припевали: «Люляко, люляко, люлюлейко / Та кой седи на люляката? / Комна седи на люляката? / Та кой си полюлеява? / Тодор си я полюлеява» [Кто сидит на качелях? Комна сидит на качелях. Кто ее качает? Тодор ее качает] (Кол.ГОС:162, Хасково). Иногда девушек самих вынуждали называть имя жениха. В Горьковской обл. во время пасхального качания на качелях парни сильно раскачивали девушку и спрашивали у нее, кто ее жених или любимый, угрожая, что, если она не ответит, они опрокинут качели. Сваливанию девушки с К. мог прида-

ваться матримониальный смысл, ср. болгар. припевку: «Раина че седне да се юа, по кой че дойде да го свали. Ванча че дойде да го свали» [Раина сядет покачаться, кто придет ее свалить, Ванча придет ее свалить].

Вегетативная функция. У южных, реже — у вост. славян качание на К. относилось к магическим действиям, способствующим вегетации; люди качались ради того, чтобы лен и конопля выросли высокими (см. **Высокий**, Рост). В вост. Сербии

лен на Видов день (15.06). Пусть все растет! (ГЕМБ 1988—1989/52: 53-97) В Болгарии на масленицу самые старшие женщины в доме качались на К., положив за пазуху яйцо, «за да бъдат през лятото гръстите големи» [чтобы конопля летом была большой] (Марин.ИП 2:121). В Гевгелии в Юрьев день по очереди качались все: дети, молодежь, старики; последние обычно говорили друг другу: «Да са заълум, да ми бубак! пукне» [покачаюсь, чтобы быстрее



Качели в Юрьев день в Сиаистренско (Болгария)

на масленицу старики качались на К., чтобы «конопля, пшеница, раж или јечам високо порасли» [конопля, пшеница, рожь, ячмень выросли высокими]; при этом говорили: «Оволикe конопле до св. Прокопие, оволики лан на Видов дан... Све да порасте!» [такая конопля к св. Прокопию (7 VII), такой

созрел хлопок] (Тан.СОТК:68). В Словении (Белая Краина) ряженые — «толстый кум» и «толстая кума» ~ обходили на масленицу дома и качались на К. «za debelo geru» [на крупную репу] (Kur.P.I.S 1:54). Иногда качание на К. воспринималось как способ обеспечить человеку удачу и процве-

такие во всех его делах. Так, банатские болгары на Благовещение (называемое здесь *Ашканца*) качались для того, чтобы в течение года им легко работалось; в Шумадини качались «для процветания» во всех сферах хозяйственной жизни и т. д.

Обеспечение здоровья. С этой целью для К. выбирали зеленое, крепкое и достаточно молодое дерево, полагая, что качание на сухом или старом может привести к болезням и неудачам в течение года. Нередко качались на кизиле. Девушки при этом клали себе за пазуху пасхальные яйца, чтобы быть «красивыми», как они. Изредка качание на К. «посвящалось» какой-нибудь тяжелой болезни. Так, в с.-зап. Болгарии пасхальные качели устраивали, чтобы «заобрить» «лошата (падане) болеет» (эпилепсию) и «едрата спаница» (оспу) (Марин.НВ: 430). По верованиям сербов и хорватов, весеннее качание на К. предохраняло человека в течение года от болей в спине.

В Болгарии в первый понедельник Великого поста (*Пъси понеделник*) парни и пастухи качали на К. собак, чтобы избавить их от «беса» — злого духа, вселяющегося в животное и вызывающего бешенство; вместе с тем, из опасения повредить дереву, устранили качели для собак на старых и сухих деревьях (Марин.ИП 2:124).

Качание как оберег. У юж. славян качание на К. должно было предохранить человека на масленицу от нападения зештну и самодив, особенно опасных для человека в это время. Реже прибегали к качанию на К. для защиты человека от колдовства вообще (для этого на Гомельщине парни на руках качали девушек над купальским костром), от змей (болг.), от укусов комаров в летнее время (з.-бел.).

Качание на К. и на ветвях деревьев считалось одним из любимых занятий некоторых женских мифологических персонажей. По верованиям вост. славян, русалки раскачиваются на ветвях деревьев, на качелях, на троицкой зелени, которой украшают дома, на колосьях в поле. У юж. славян эта особенность поведения приписывалась самовилам: в их честь в с.-зап. Болгарии на Пасху специально устраивают качели на каком-нибудь высоком дереве. У сербов и македонцев считалось, что на К. любят качаться вештицы, самонилы, дьяволы и «олавице». Чтобы избежать встречи с

ними, люди не качались на К. после захода солнца, а на ночь обязательно снимали их.

Лит.: Сож.ВАКО:60,116—118,152; СВФ:94:30; Зел.ОРАГО 1204,256; Ар.ЛВ 2:337—339; Бурт.МОЖ:172,198; Ром.БС 8:142,295; ЭС 3:163; ПЭС:110; МУРЕ 1918/18-168—169; Кор.ELR:158; Марин.НВ:362,372,403,430,458; Арх.БНП:61,97—98; Вак.БЕТВ:435; Кол.ГОС:161-162; Кап.:225; Доб.:332; Плов.:271; Телб.ББВ:245; СбНУ 1892/7:129; 1894/9:84; 1898/15:165; Фил.СК:398; Яст.ОТС:162—165; Петр.СЦГ:448; Илижин М. Обредно луване у црквице // Рад IX конгреса Савеза фолклориста Југославије Сарајево, 1963; Ант.АП:183; Бет.ЖСГ:122,146; Грб.СОСБ:46; Твор.ЖОАМ:366,374,509; Ерд.ЕГШ:163; Мин.ЖОП:160; Павл.ЖОК:97; Петр.ЖОГ:236; Фил.ВН:128,135; Фил.РЕГ:65; СВЗв 1934/50:29; ГЕМБ 1929/4:44; 1968-1969/31-32:382; 1975/38:183; Саваз.СД 1:55; ЗНЗО 1915/20/46.

Т. А. Агапкина

КАША — одно из главных обрядовых блюд славян, приготовляемых во время важнейших событий в жизни индивидуума и коллектива и обладающих символической плодородия, обилия, роста, приумножения достатка. К. готовили из целых или дробленых зерен (реже — из муки) пшеницы, ячменя, проса, гречихи.

В качестве родового названия у всех славян представлена лексема *kaša*, однако в особых ритуалах К. могла именоваться по-другому: рус., укр., бел. *кутья* 'ритуальная каша святочного периода', 'лимонная каша', полес. *гуца* 'то же', пол. *pecak*, *kusia* 'рождественская каша', болг. *коливо*, *куча* 'поминательная каша', серб. *варница* 'варенные зерна разных видов злаков в дни свв. Варвары, Саввы, Николая'; *васильсва каша* 'кутья, приготовляемая под Новый год', рус. *бабина каша* 'каши от повитухи, подаваемая на крестинах' и др. Болгары готовили просяную К., называемую *захрани дете* (детский прикорм), веря, что этим обеспечивают сытость ребенка на всю жизнь. Словаки в обл. Верхнего Грона варили К. из проса в качестве главного кушанья на крестинах, в дар роженнице и на свадьбе. Для приготовления ритуальной К. почти не использовалась рожь.

Как правило, К. подавалась в конце обрядового угощения, а иногда была и единственным блюдом. В Полесье, например, подавая К. в конце крестинного обеда, говорили: «Поели каши нэма другэй паши» (ПА, брест с. Олуш).

К. дала название некоторым обрядам и элементам обрядов. У русских в ряде мест крестины (где повивальная бабка обходила гостей с К.), утро после свадьбы и обед у молодых, праздник по случаю окончания жатвы назывались каши; праздник повивальных бабок и рожениц, 26.XII — *бабы каши*; ужин в рождественский сочельник и кануны Рождества, Нового года и Крещения у украинцев и белорусов — *куля*, у поляков в Мазовии — *kuścia*. У зап. и юж. славян К. сохранилась до начала XX в. в основном лишь как обрядовое кушанье, главным образом в рамках похоронно-поминального цикла и родовых праздников. При этом зап. славяне и русские в сев. областях и Сибири называют кашей различные жидкие блюда типа супа из муки, картошки или гороха.

Семантика К. как обрядового блюда складывается из нескольких компонентов. Как архаическое и сакральное кушанье (из «природного», почти необработанного продукта — целых зерен) К. являлась обязательным угощением *многочислых* персонажей с целью их задабривания («кормление» душ умерших, стихий, угощение домового, жертвовање болезням). Сорт зерна, из которого готовилась К., и множественность сваренных зерен придавали этому блюду символику богатства, плодovitости. Это значение актуализировалось в свадебной обрядности и в обрядах зимнего календарного цикла, где наряду с К. широко использовалось также зерно. Способность К. при варке увеличиваться в объеме, «расти», мотивировала такие ее значения, как пожелание быстрого роста, приумножения и развития, главным образом, в обрядах родинного цикла, а также в скотоводческих обрядах, связанных с отелом. Дополнительные значения «своего», «домашнего», К. получала благодаря технологии ее приготовления — варке в печи. Эта семантика просматривается в гаданиях и предсказаниях жизни дома и семьи.

К. была обязательным ритуальным блюдом на родинах и крестинах. Употребление ее сопровождалось магическими действиями, призванными обеспечить

новорожденному счастье, здоровье и быстрый рост, женщинам — плодovitость, земле — плодородие. Широко распространен обычай поднимать горшок с К. вверх, накрывать его полотенцем или холстом, бросать деньги на горшок К., разбивать горшок с К. См. Крестины.

В Тверской губ. на крестинный обед подавали две каши: жидкую — от хозяина дома и густую (пшеничную, просяную и гречневую, иногда с медом) — от повитухи. Горшок из-под К. повитухи разбивали тут же на столе, а черепки относили в огород, чтобы хорошо уродилась тыква. У белорусов кум разбивал горшок с К., а черепки бросали женщинам в фартуки, «чтобы детки водились», в Полесье горшок с К. разбивали «для счастья новорожденного» (ПА). В Орловской губ. в конце крестинного обеда *молили кашу*: повивальная бабка ставила на стол горшок К. и две пустые тарелки, накрытые полотенцами. После молитвы повитуха несколько раз поднимала и опускала над столом ребенка, а крестный — горшок К. Иногда горшок ставили на какое-то время на полку под потолком, чтобы обеспечить быстрый рост новорожденного. Русские иногда во время обрядовой трапезы давали отцу ребенка ложку крепко посоленной К. (пересол), съев которую, он *забрывал* ложку на полати и иногда прыгал по избе ради быстрого роста младенца. Гости старались съесть К. побыстрее, чтобы новорожденный рано начал говорить (рус. твер.).

В Нижегородской и Тверской губ. на крестинную К. приглашали детей со всей деревни. Во время еды дети выбегали с К. в руках из избы и, съев ее, клали в пустую посуду петуха или курицу (в зависимости от пола новорожденного) ногами кверху, чтобы появившийся на свет ребенок научился петать и быстро бегать. В других местах участие в угощении детей выражалось опосредованно: каждый гость уносил с крестинного обеда в платке немного К. для своих детей. В Чехии детей и молодежь приглашали на первое купание ребенка (*stejnky*) и угощали их К., чтобы родившийся ребенок хорошо рос; а кумовья давали бабке деньги на *kušičku* (Bystr.SOR:114).

Чтобы жизнь новорожденного была богатой, «не голела», во время крестинного обеда повитуха подавала на стол К., накрытую подаренным роженицей холстом, или

обернутую в меховую шапку. На холст хоззяе и гости клали деньги, часть которых получала повитуха, остальное предназначалось роженице (рус. *кълуж.*). В Полесье в сваренную повитухой на крестины К. клали 2 яйца. Затем угощали кашей всех присутствующих, а гости клали на тарелку деньги для ребенка. Кто давал больше денег (обычно это был крестный новорожденного), тот получал право разбивать горшок. Поляки в день крестин также угощали кашей, а кумовья давали роженице деньги. Через неделю они вновь посещали роженицу, принося с собой К. и другие продукты.

В некоторых местах (напр., в Курской обл.) К. варили не на крестины, а на праздник повитухи, который приходился на второй день Рождества (*бабины каши, бабины*). Баба-повитуха подавала К. на стол, потом горшок разбивали, а К. делили между гостями.

Аналогичные обряды совершались при отеле скота. О приготовлении ритуальной К. по этому случаю говорили *приотить коровця, молитъ корову или молитъ кашу*. К. съедалась в конце обеда, часть ее почти везде отдавали корове, вместе с сеном, овсом и хлебом со стола. Употребление К. сопровождалось магическими действиями, которые должны были способствовать здоровью, росту и сохранности теленка от волков, а также были направлены на обеспечение рождения телочек (женского приплода). За обедом через неделю после отела, когда пекли молочную пшеницу К., горшок ставили на сено, молились, а потом старшая в семье женщина поднимала и опускала горшок с К., приговаривая: «штоп жароуки бяжали памыкавали, а тилятки пабрыкавали» и дважды откладывала немного К. в сено — для коровы и для теленка (курск. — Журав.ДС:54). Или ставили решето с сеном, куда помещали горшок с К., на брус, чтобы теленок вырос под брус. Трапезу начинала самая полная женщина, чтобы коровы были сыты и телили телочек (*калуж., вологод.*). Чтобы корова на следующий год отелилась телушкой, К. ели сначала женщины, потом мужчины. Деньги, вложенные в горшок с К., стараются найти женщины (*орлов.*). По К. также гадали о поле следующего приплода: если часть пенки от К. возьмет прежде женщина, то корова в будущем году отелист телушку, а если мужчина — то бычка (*курск.*).

К. была неизменным блюдом на свадьбе. По свидетельству русских летописей, «молодым в подклет приносят кашу, и они кашу черпают и за себя мечут». На царских свадьбах XVI—XVII вв. молодые в бане ели К.; К. рассылали почетным особам (Сумц.ССО:183). В Архангельской губ. молодым за княжим столом разрешалось есть одну только К., причем на молотую накидывали платок, под которым она и ела К. В Тверской обл. после венчания, усадив молодых за стол, сваха перед угощением подавала горшок с К., говоря: «Руки ожгла, руки ожгла!» Тогда невеста дарила ей полотенце (ТОРП:269). Даже в русском Поморье, где К. была редким блюдом, обязательно варили пшеницу К. на свадьбу. Свекровь приносила горшок К. с криком «Руки жгет!», и молодая одаривала ее (Онежский берег). В полесском свадебном обряде традиционная К. варилась сладкой, если невеста была девственницей, и несладкой или соленой в противном случае. Обряд выкупа К. в Полесье происходил лишь при условной девственности невесты: на второй день свадьбы в доме жениха варили густую К., ее «продавали», после этого жених (или другой участник свадьбы) разбивал горшок так, чтобы К. осталась целой (символ «честной невесты»). К. везли к матери невесты или угощали по ложке всех присутствующих. Ср. в свадебной песне: «Ой честь наша И хвала наша, Што целая каша. А за эту кашу Взяли девку нашу» (брянск. — СЭРТК:198). Непременной принадлежностью свадебного стола была К. у чехов, словаков и поляков. В Моравии главным блюдом была пшеничная (*šitná*, или *pšeničná krupice*) или пшеничная К. (*zapečená prosná kaše*). Словаки на Верхнем Гроне давали пшеницу К., называемую «желтой» (*žltá kaša*), молодым, возвращающимся после венчания, и желали, чтобы они были плодовиты, как просо. К. из пшеницы была излюбленным кушаньем на всей территории Средней Словакии, ее подавали как заключительное блюдо на свадьбе и во время рождественского ужина.

На похоронах и поминках у вост. славян принято было подавать кутью (*колчво, кашук*) — вареный ячмень или пшеницу с разведенным водой медом — наряду с другими обрядовыми блюдами. Украинцы в день похорон устраивали *горячие*

поминки, на которых вначале ели кашу (ячменная или пшеничная кутья, позже рис, облитый разведенным медом). Поляки на поминках подавали для угощения кашу (обычно пшеничную) и мясные блюда (сандвичи). Болгары также готовили коливо (куча) — подслащенную вареную пшеницу. Вареное жито (коливо, куча), как и хлеб, раздавали «за Бог да прости» [чтобы Бог простил] на поминках (БМ:124,127) и в дни общих календарных поминок. Сербь в обл. Скопской Црной Горы в поминальные дни (перед масленицей, Троицей и днем св. Дмитрия) носили в церковь задушю, в состав которой входила также К. (коливо). Русские варили овсяную К. в Чистый четверг и в «родительский день» на Фоминой неделе, готовили К. и др. угощения из собранных по домам продуктов в Вербное воскресенье; украинцы устраивали на кладбище угощение с молочной К. в понедельник Фоминой недели. В Чехии и Моравии ели сами и раздавали нищим «сладку», или «медовую» К. (*sladká, medová kafe*) в канун Вознесения Девы Марии и в Страстной четверг; давали К. с медом также скотине.

К. в составе угощения на Троицу тоже имела значение поминального блюда. После «завивания венков» на березках русские девушки устраивали совместную трапезу, в которую обязательно входила К., ячница, пироги, квас. Первую ложку К. символически отдавали «завитой» березке (поволж.). В Чехии раньше на Троицу в красном углу всегда стояла К. с медом — для гостей, которые обязательно ели ее вместе с хозяином. Болгары на Троицу освящали в церкви, а потом оставляли на могилах родственников вареную пшеницу с сахаром, маком, изюмом и орехами, с воткнутой в нее зажженной свечой.

После осенних поминок для угощения покойников кутью ставили ночью на окно (бел.). У католиков в Задушный день (2.XI) для душ умерших обязательно оставляли гречневую К.; различные виды К., наряду с хлебом, раздавали в этот день на кладбище нищим (пол.). Русские делали мирскую К. для нищих в день Акулины-гребешницы (13.VI). Во многих селах ю.-зап. Болгарии жито или К. из грубо смолотой пшеницы варили почти на все календарные и некрные семейные праздники ради здоровья семьи и

за помин души умерших родственников (ср.: то же значение имело и постное блюдо из фасоли).

К. подавали на праздниках общественного, поминального и обетного характера, таких как серб. «слава», чеш. и словац. *hody*, рус. «троещепятница». Сербь варили пшеницу — *пчел(и)цу* — с сахаром и орехами. Ее освящали, а потом ставили перед дверью церкви, чтобы каждый выходящий мог взять немного. Приготовленная «за мртве», она называлась *кольво*. У чехов, моравян и словаков К. могли угощаться также чужие, прохожие и особенно нищие.

Во время рождественских праздников К. имела значение поминального блюда, жертвы покойникам, а также использовалась в магических действиях, направленных на стимулирование плодородия и плодovitости скота (см. Кутья).

Чехи рано утром в Сочельник давали каждой корове К. вместе с веточкой руты и тремя ячменными колосьями. В Моравии из Гане кашей и деньгами одаривали молодых в день св. Степана. У словаков Тренчанской жупы рождественская К. из зерен, посыпанная корицей, называлась *jesfiková kašička* [«Иисусова кашка»] (Ripka:164) и являлась, видимо, аналогией К., приготовляемой на праздновании родни. В Польше к столу подавали горячую просынную К., *proszynka*, на которую нельзя было дуть во время еды, иначе «ветер вытрясет просо на поле» (Жешовское воев. — Kar.OZD:20). В других местах Польши наряду с кутьей в Сочельник подавали К. из специально толченых в ступе и моченых зерен, сваренных потом в молоке (*pyszka*), гречневую, пшеничную или рисовую К., при этом иногда поднимали себе волосы вверх, чтобы так же высоко росли гречиха, просо и т. п.; ударяли ложкой об ложку или по лбу соседа и произносили магические приговоры. Верили, что если ешь много пшенной каши, в доме будет много денег.

У юж. славян в качестве обрядовой К. выступает *ярица. вара, варгара* (серб.), или *мешан берикет* (макед.) — К. из смеси зерен пшеницы, кукурузы, гороха или только из пшеницы, которая готовилась с особыми обрядами несколько раз, начиная с дня св. Варвары (4.XII) до Богоявления (6.I) Болгары, например, варили К. из разных злаков в канун Андреева дня (30.XI), а

утром старались подбросить часть зерен как можно выше. В Македонии (Охрид) сваренной на Игнатов день (20.XII) кашей обмазывали очаг, притолоку, квашню. Обычно же К. ставили в печь вечером накануне Варварина дня, а ели холодную на второй (Саввы, 5.XII) или третий (Николая, 6.XII) день (Босния и Герцеговина). Основной смысл приготовления и употребления *варницы* — провоцирование плодородия. См. **Варвара**.

Гадания по К. позволяют отметить ее связь с «тем светом» (в качестве жертвы душам предков). Многочисленны предсказания урожая зерновых с помощью рождественской кутьи, которую бросали в углы или подбрасывали к потолку (укр. и бел.), а также гадания о замужестве. Белорусские девушки на Рождество ходили «слушать» с ложкой, которой при варке помешивали К. Очищая ложку во дворе, замечали, с какой стороны послышится лай собак, — оттуда ждали жениха. В Полесье до сих пор сохранялись новогодние гадания с К. у колодца: девушки клали кусочки К. на углы колодезного сруба и замечали, чья К. первой окажется сброшенной в колодец, та первой и замуж выйдет; или ели К. около колодца, потом громко кричали «Ку-гу!» и слушали: где отзовется эхо, там и жених. Гадали также по приметам, сопровождающим приготовление К. *Васильеву кашу* из гречи, сваренную утром в Васильев день (1.I) старшей в доме женщиной, осматривали: полон ли горшок? не треснул ли в печи? — и если приметы были счастливые, съедали ее, если нет, бросали ее вместе с горшком в прорубь, т. к. в этом случае она предвещала беду и несчастья (рус.). Существовала примета: если при варке К. «ныряет» из горшка, надо ждать мертвеца в доме (полес. киевск.).

Сербы гадали по *варнице* об урожае и о жизни/смерти. Бугры и вздутия на К. означали будущий хороший урожай, а трещины — плохой урожай и смерть. Ямка в середине *варницы* означала смерть хозяина, по бокам — смерть других членов семьи. В Грузии смотрели, с какой стороны быстрее закипала *варница* — с той стороны и ожидали урожая.

Кашей отмечали важные события трудового цикла: окончание жатвы, начало молотбы, сева и др. В день сева гречихи в ю.-рус. губерниях варили К. из

прошлогодней крупы и угощали ею прохожих (см. Гречиха). В Моравском Словадке в день сева варили гречневую К. и по тому, как она сварилась, судили о будущем урожае: «*Jak v hrnce, tak i na poli se rodati* [Как в горшке, так и на поле будет удаваться] (MS 1:313).

Русские угощали К. на дожинках, особенно когда приглашались помощники из односельчан. В некоторых местах «помочи» даже получили специальные названия: каша, *саломата*, а их участницы — *кишницы* (пинж.). В Сибири по окончании жатвы хозяин устраивал для помочан *саломаты* — угощение, в число яств которого входила *саломата* — К. из ячменной крупы с маслом. Гречневой К. угощали женщин, принесших первый сноп овса, сделанный в первый день покоса (рус.). «Новой» К. угощали молотильщиков, которые начинали молотбу нового хлеба (рус.). В Полесье (брест.) густая пшенная К. на молоке входила в состав обеда на дожинках.

Окончание вечеров и женских зимних работ отмечалось *развозкой кашей*, которую варили перед Великим постом. В нее клали перстень, крестик, деньги и по тому, что каждой участнице трапезы доставалось, гадали о судьбе (полес. гомел.).

Ритуальным угощением и жертвоприношением была К. в строительных обрядах. Подняв матицу нового дома, ее «обсвали»: хозяин варил К., кутал горшок в полушубок и подвешивал к матице. Тот, кто «сеет», обходил верхний венец, рассыпал хлеб и жмень с благопожеланиями и рубил веревку. Участники обряда садились есть К. и пили за здоровье хозяина (рус.). При переходе в новый дом варка К. символизировала преемственность, продолжение жизни старого дома в новом, объединяла их. Хозяйка в последний раз варила К. в старой печи, заворачивала горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, приглашала домового в новый дом. Горшок с К. доваривали в новой печи на новом огне. К. — любимое лакомство домового, хранителя и опекуна дома. Его закармливали К. в день Федора Студита (26.I), чтобы он из доброго не превратился в ликого, в *Ефремов день* (28.I), горшком К. заманивали домовика в новый дом.

К. использовалась также в качестве лечебного и профилактического

средства. Сербы в Варварин день мазали *варисей* шею волам, чтобы не натирало ярмо. Чехи мазали коням опухоли от ярма кашей из крупы с льняным семенем (юж.-чеш.). В Лесковацкой Мораве остатки пшеничной варицы сушили и берегли как лекарство от болезней скота. Фракийские болгары ели «сладкую кашу» (*блага каша*) в день св. Варвары — от оспы.

Существовали также и запреты на приготовление и употребление К., связанные, в первую очередь, с подобием сваренных зерен болячкам («аредам») на коже, вшам и т. п. (по признаку множества мелких предметов). У поляков в период с Рождества до Нового года запрещалось варить К., чтобы не появились вши (*Мазуры*).

Широкая популярность каши у славян отражена в пословицах, например, рус. «Щи да каша — пища наша», «Гречневая каша — мать наша, хлебец — кормилец», чеш. «Kaše, matička (или útěcha) naše» [Каша — мать (или отрада) наша], словац. «Po kaše ro mede rozpat' slováka všade» [По каше, по меду везде узнаешь словака], «Kašou za týždeň začína, kašou za týždeň končí» [Кашей начинается неделя, кашей она и заканчивается], пол. «Kasza wysługa nasza» [Каша — награда наша] и др.

Лит.: Slavia 1960/29/1:3—4; Сумц.ССО:183—187; Зел.БЭ:322,324,325,345,356,391,401; Зел. ИТ 1:110; Потеб.СМ:421—435; Артох НХ: 64—65,68—70; СД 1:287—288,546—547; Масл. НОВО:107,108,109; Сок.ВАКО:100—101; Журнал ДС:48—49,53—55; Байб. ЖОВС:113; Тром. ТКС:237; ТОРП:61; Мазар.СНК:110; Макс. ННКС:27; Берн.РКП:68,137; Добр.:317,400; ЭО 1899/1—2:309—312,319,322; Булг.П:180, 181; ПА: СЭРТК:198,203; Гринч.ЭМЧ 1:255; Крап.БЭРС:7; Шейн МИБЯ 3:386; Арлибила, Топорков // НТБ 1989/4; Klin.DSL:31; Kolb. DW 2:159, 3:257, 35:50; KLW:25; Glog.OZW: 213; Вустр.SOR:114; Кар.ОЗД:20,110; Szuf. ZOW:26; Двор. KSL:23; Varl.VO:166—167; Kolda MNP 2:329; Рег.РМНР:49—50; ČL 1893:566,605; Vyh.RH:8—9; Vyk.RSS:11; Slov.: 851; Нав.:132,154,249,250,251; Ripka:164; Нав. ВК:166; Čel.MNS:359; Петр.СЦГ:443; ГЕМБ 1931/6:21,25—26; 1975/38:182; Вак.ЕБ:588; Марин.ИП 1:97; БМ:124,127,198; ПП:126,178; МФ 1975/15:45.

КВАС — кислый напиток (в.-слав. *квас* макед., с.-х. квас, с.-х. диал. *иловаши*, слс. вац. *kysel' kyselica, ragovec*, пол. *kwa kisiel. żur*), который готовили на основе брожения из муки и солода (пшеничного, ячменного) или из сухого ржаного хлеба с добавлением пахучих трав, меда, вошины. Ег. делали также из свеклы, фруктов, ягод. К. нередко служил основой холодных похлебок. Лужиц. *kwas* 'праздник, свадебный шир' ст.-словац. *kwas* 'шир, угощение, гуляш свидетельствуют о том, что К. был основным хмельным напитком на праздниках свадеббах.

Обрядовое применение имел главным образом хлебный К., преимущественно у восточных славян.

К. обязательно готовили в поминальные праздники, на свадьбу, родины. В Полесье на Радуницу К. в составе других кушаний носили на могилы близких (бел. голел.). Поминальную трапезу открывал квасом, за которым следовали борщ, *бамка* и каша (бел. полес.). На сороковой день после смерти варили К. или брагу и готовились к «отпуску» души на «тот свет» (рус. смолен.).

Накануне свадьбы в обряде мытья невесты в бане девушки лили на каменку К. с хмелем или вином, остатки которого невеста допивала (рус. ветлуж.). После венчания родители жениха встречали молодых хлебом К. (рус. нижегород.; кадуж.; смолен.) Угощение К. или пивом связывалось с магическим плодородия. Жениху и невесте, которым в течение свадьбы предписывалось воздерживаться от алкоголя, подавали К. В Смоленской губ. в первый день свадьбы, еще до венчания, жених и невеста сначала переливали К. из одного ведра, поставленного среди комнаты, в другое. Затем дружка, держа молодых за руки, трижды обводил их вокруг ведер с К. и сажал за стол. У русинов после брачной ночи невеста, ходившая к колодцу, первое принесенное ведро воды выливала в бочку с К., и только из второго давала умыться участникам свадьбы.

Употребление К. как ритуального напитка или как основы для жидких блюд встречается в составе календарных праздников: в рождественский и крещенский сочельник (рус. сибир.), на Троицу (Поволжье). В Полесье на Крещение во время водосвятия «подкрашивали квасом» воду

е реке (ПА). В Тверской губ. на пасхальной неделе молодежь обливала прохожих не только колодезной водой, но и квасом, и даже квасной гущей (см. **Обливание**, Пасха).

Хлебный К. имел значение оберега. Верили, что пожар, вызванный молнией, можно было потушить только молоком или квасом, пивом, яйцами, но отнюдь не водой (в. слав.): чтобы огонь такого пожара не распространялся дальше, в пламя бросали обруч с квасной шайки (Ярослав.).

В качестве магического лечебного и апотропейного средства использовался К. с солью или квасная гуща, оставшаяся после приготовления напитка. При трудных родах или если не выходил послед, роженице давали квасной гущи, солоду или спорыньи (рус. Ярослав.). Отелившейся корове для того, чтобы скорее отошел послед, также давали пить квасную гущу, есть ячмень или ячменный солод (рус. Новгород.). Прикладыванием соленой квасной гущи лечили болезнь пальцев ~ (ногтоеду) (рус. Сибир.). Особенно действенной против болящей, вызванных *дурным глазом*, считалась соль, смоченная гущей К. и пережженная в печи на раскаленных углях в Чистый четверг (укр.). На К. с солью, который давали больному, «наговаривали» заговор против лихорадки (Сибир.).

Чтобы в молоке было больше сливок, молочный горшок мыли кислым К. с солью и ставили в печь (Сибир.).

Известны запреты на приготовление К. В Купинском у. Харьковской губ. верили, что после Пасхи русалки выходят из воды и, полнывшись в домах, купаются в хлебном К., если он сварен в четверг. В Обоянском у. той же губернии К. не делали в понедельник, чтобы черт не выкупал в нем своих детей. В К., в молоке и др. напитках, по поверьям украинцев, купаются черти, которым уже нельзя купаться в освященной Спасителем воде.

Лит.: ЭССЯ 13:153; Авд.ЭРБ:140; Аф.ПВ 3: 338; Грам.ВСК.93; Даль ПРН:929; Добр.:560; Журав.ДС:40; Зел.ВЭ:132,392; Зел.ОРМ:175, 311; Макар.СНК:42,88; Макс.ННКС:125,148; Мин.ЖС:123; МС:67; Наум.ЭД:47; Неклет. ПОСК:82; РНТС:124,131,142; ТОРП:61; Суц.ССО:177; ПА; ПЭС:258; ЭБ:259; Шейн МИБЯ 3:386; Влск.СЕР:286—287; Сл.Л.Р.

100; VaeI VO:159; Ган.НСН:17; ЕЛ'КС:295; ES 1976-1977/8-9:154.

М. М. Валенцова

КВАШНЯ - см. Дежа.

КВИТКА, китка — ритуальный предмет в виде букетика, пучка цветов (живых, искусственных), реже — веточка, один большой цветок или маленький веночек; цветок, бант из лент, бумаги; птичье перо и т. п. Отличительный знак участников обрядов семейного и календарного цикла; прикалывается чаще всего на головной убор или одежду; служит украшением ритуальных предметов; символизирует завершение строительства дома, начало и окончание жатвы и др. Имеет также охранительное значение.

К. чаще всего делается из вечнозеленых растений — барвинка, герани (*здравца*), мирта, розмарина (выращиваются в садиках или дома в горшках), а также самшита, тиса, плюща, хвойных деревьев; из пахучих растений — базилика, руты; из бессмертников (редко); из ягод калины; из колосьев хлебных злаков; из стручков красного перца; из перьев домашней птицы; из лоскутков, ленточек, мишуры. На листья барвинка, пихты, самшита, плюща приклеивали позолоту, фольгу, цветную бумагу; букетик перевязывали, переплетали шелковыми, шерстяными нитками, белыми, красными, зелеными лентами; прикрепляли к нему бантики из ленточек, бисер, кораллы, блестящие монеты (серебряные и золотые).

К. на шапке у парня, в волосах у девушки — знак достижения брачного возраста. В Болгарии *моминску китку*, главный отличительный знак девичества (родоп.), могла носить девушка, достигшая зрелости, только после того, как приняла участие в лазарском обряде. Квитку посылает, дарит девушка любимому парню в знак любви и согласия на брак. Если девушка подарила парню К., то уже никто другой не имел права ходить под ее окно. К. у парня на шляпе означает, что у него есть избранница. Он носит ее целую неделю до следующей субботы, когда получает новую К. (словац.). Девушки дарили парням К. каждый раз при встрече и в определенные календар-

ные праздники (1 мая, в понедельник по Пасхе, в Вербную субботу, в Иванов день, на Рождество).

В свадебном обряде К. (рус. *звезда, кветок, квітка*, бел. *кветка, букетик*, укр. *квітка, китиця, китка*, укр.-лемков. *покейтка*, словац. *kvitica, ki(y)tki, p(i)erko, reju, vojnačka, чеш. rožčko*, морав.-словац. *voňica*, словен. *kitica*, пол. *gronko, piór(oc)zko, bukiet, woniaczka, wionka, wianek, tuchelka, różdźka*, серб. *киска, кит(к)а*, болг. *китка*) является украшением невесты, жениха, свадебных чинов, других участников свадьбы, гостей. Во время сватовства жених получал К. на шляпу для себя и своей дружины из петушиных перьев или розмарина с лентами; в день свадьбы перо смазывали медом (словац.). При помолвке молодые обменивались К. из базилика и самшита с привязанными к ним золотыми или серебряными монетами (пирин.). К. на головном уборе невесты (у болгар К. с красными нитками и яблоком наверху) символизировала ее чистоту (укр., словац.) и означала согласие принять предложение жениха (о.-слав.).

К. для свадьбы делают невеста и дружки (Подгалье), подруги невесты в ее доме (бел.); свекор и свекровь (пирин.). Квитками обмениваются все молодые участники свадьбы со стороны невесты и жениха. Цвет лент, их длина, растения, из которых сделана К. количество К. указывают на иерархию гостей, выделяют жениха из всех участников свадьбы.

К. прикреплялась жениху на лацкан пиджака (пол. варм., мазур.), на грудь (варм., болг. пирин.), на шапку, шляпу (укр., чеш., словац.), на рубаху (бел.); на ворот рубахи (гуцул.); по-разному могли прикрепляться К. и у других мужчин в свадебном обряде. Во многих случаях расположение К. на шапке или на одежде, справа или слева было значимо, например, у холостого К. была на груди слева, у женатого — справа (полес.); у главного в группе приглашающих на свадьбу К. была прикреплена на левой стороне груди (ср.-славянц. Зволен); на левой руке (р-н Пльзень); у старшего свата (з.-словац.), старшего маршалка жениха на шапке (брест., пышк., шльон., брест.), на груди (брест.) слева (вольн., брест.); у холостых родственников жениха — на груди справа (полес.); у деверя — на поясе (родоп.) и т. п.

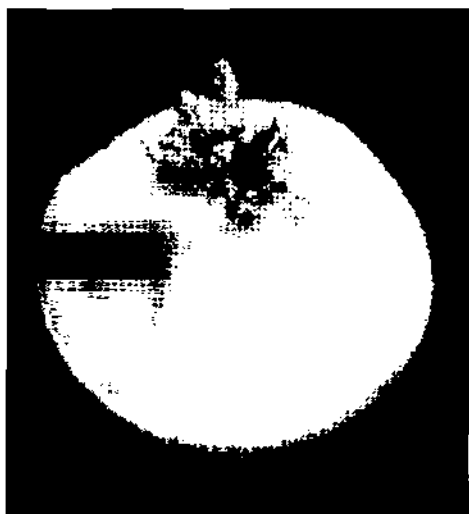
У невесты К. могла быть на шапке (вольн., ровен.), после свадьбы — в волосах (болг.), на левой стороне груди (пирин.) Иногда К. в виде веночка прикреплялась к ленте — головному убору невесты (словац.) и ее дружек. Женщины прикалывали К. на платок (ю.-з.-укр., полес.); молодые носили К. на груди (бел.); на груди слева (о. Крх); могли также носить К. в руках, за ухом и даже во рту.

Иногда жених отдавал свою К. в качестве платы за косу невесты (Подгалье).

В календарных обрядах К. также маркировала исполнителей и участников ритуальных действий, причем К. главных лиц отличались от К. рядовых участников. На шапках колядников были можжевеловые К. с цветными лентами (ю.-чеш.); у женатых колядников они были сделаны из самшита, облепленного фольгой, у неженатых — были воткнуты в середину венка, положенного на шапку (бессараб. болгары). *Кукеры*, русалии на шапках имели венки с К., свитые из чародейских и «самодивских» трав (болг.). К., которыми был оплетен «Зеленый Юрий», сохраняли и использовали как средство против гусениц (словен.). Хозяйка, которая пекла первый хлеб из зерна нового урожая, была украшена зеленой К. (родоп.). букетиком, заткнутым в платок у виска (болг.), к букетику привязывал маленький хлебец.

Квиткой украшались ритуальные предметы: свадебный калач, каравай (ее выкают в середину хлеба); деревце свадебное (К. прикрепляют на его верхушке; на Гуцульщине каждый участник свадебного обряда — отец, мать, братья, сестры, все гости — привязывает по одной К. к деревцу, начиная сверху); свадебное знамя (К. крепится сверху на шест; делается из тех же цветов, что и венки, имеет наверху плод — яблоко, лимон, айву — болг.). К. базилика на свадебном знамени, по поверьям, защищала всех участников свадьбы (макед. Дебарца). На Рождество, Новый год ходят дети с прутником, украшенным бумажной К. и лентами, с пожеланием хорошего урожая льна (Гумполец). На древке знамени вожака русалийской дружины прикреплялась К. из растений, защищающих от самодив и самовил, с несколькими головками чеснока наверху (болг.). Маленькие К. из разноцветной шерсти прилепляли воском к

пасхальным яйцам сверху и по окружности (болг. *подкитени* яйца).



Свадебный хлеб «меденик» с квиткой (Болгария)

К. нередко служила оберегом и талисманом. По праздникам повитуха, навещая своих подопечных, каждому ребенку дарила К. из здравца или базилика, а с их матерями обменивалась К. (болг.). В Трифонов день, обрезав виноградную лозу, македонцы на ней оставляли К. базилика и свечу. В Страстной четверг дети обходили дома соседней и родственников и отдавали по одной К. здравца, получая взамен одно яйцо (Смолянско). Накануне Ивана дня три К. из целебных трав укрепляли с внешней стороны ворот в трех местах, где они оставались до того времени, пока сами не засыхали и не падали; в др. местах считали, что эти К. могли быть похищены бабами-баячками, чтобы этого не случилось, К. стерегли (Пловдив). Хозяйка с К., освященной в церкви на праздник Маккавеев, обходила усадьбу, хату, пасеку, хозяйственные постройки; эти же К. использовали для подкуривания коров, чтобы ведьма не забрала молоко, а также при лечении (укр.). За неделю до Успения Богородицы в костеле освящали большую К. из полевых цветов, которую затем надевали на высокую жердь, стоящую посреди виноградника. Это был охранительный

знак, запрещавший вход в виноградник до начала сбора урожая (Моравская Словакия).

Когда кончали дергать лен, плели из последних стеблей, не выдергивая их, косичку, к которой приплетали красную К. (Гумполецко); окончив жатву, украшали квитками бороду (болг. *китка на ниялта*), закапывали К. в землю (бел., болг.); К. из колосьев и цветов освящали и хранили в красном углу, за иконой (в.-слав.). Стожар на гумне украшали квиткой из цветов (серб.). При строительстве дома первые стропила украшали квиткой из цветов или веток, обвитых яркими бумажными лентами (в.-пол., полес.).

Чтобы уберечь новорожденного и роженницу от сглаза, украшали К. платок или шапочку ребенка (Покутье). Желая задобрить сужениц, которые приходят на третий день предсказать судьбу новорожденному, готовили три К. (с.-в.-серб. Ресав). Для защиты от лесных духов вешали на деревья К., венки и др. (з.-чеш. Ходско). От змея и самодня девушку спасала К. из ясенца (россена), девушки украшали себя такими К., дарили их своим возлюбленным, особенно пахарям и овчарам, которые часто бывали в поле, лесу, в горах, где на них могли напасть змея и самовилы (болг.). К. носили на голове, за ухом от сглаза (болг., серб.). С той же целью молодняку домашних животных прикрепляли К. к ушам (гудуа.).

Во многих защитных и лечебных обрядах К. используется как орудие ритуального кропления и окуривания. При рождении ребенка повитуха окуривала квиткой роженницу, новорожденного и всю комнату (болг. Свиштов); в первую купель опускали К. из здравца. Кум кропил квиткой лоб ребенка перед тем, как произвести обрядовую стрижку волос (серб. Лесковац). Квиткой душистых цветов окропляли покойника, а пришедшие с ним проститься в руках держали К. чтобы оградить себя от воздействия злых сил (хорв. серб.).

В календарные праздники квиткой базилика священник окроплял прихожан для здоровья; квиткой обрызгивали обрядовые хлебы (ю.-слав.) и т. п.

На Богоявление молодежь при обходах домов окропляла водой постройки, скот, людей; девушки кропили дворы и дома в обряде Додола. Обрызгивали также овец и загоны в Юрьев день (Пирин). При похо-

ронах одного из **одномесячников** или **однодневников** оставшийся в живых брал две К. цветов, смачивал их в воде, кропил покойника и с приговором «**Ја тебе цветом, а ти мене веком**» [Я тебя цветом, а ты меня жизнью] одну бросал в гроб, а вторую оставлял себе (**банат, герн**).

Перед началом пахоты хозяйка квиткой из **базилка** крошила плуг, волов, пахарей и всех домашних (**Славонско-Пожешки** срез), украшала коней, волов К. (серб. Воеводина).

У юж. славян были широко распространены девичьи гадания с К. Девушки накануне Юрьева, Петрова или Иванова дня связывали К. **цветов** и каждую называли именем парня, клали их на крышу, на открытое место, а утром смотрели, на какой из них больше росы (**серб.**). Или же утром Иванова дня девушки шли к реке и пускали К. на воду: чья К. поплывет быстрее других, та раньше других выйдет замуж (**бессараб, болгары**). В **Родопах** известны гадания под названием «**квасене китки**» [мочение квиток], «**напиване китки**» [опевание квиток] (**ю.-вост.болг.**), «**песне китки**» [пение на **квитки**]: девушки клали К. в «**молчальную**», т. е. принесенную молча воду, оставляли их под розовым кустом, а утром одна из женщин или маленькая девочка вынимала по одной К. и под пение специальных песен предсказывала будущее владелице К. В других местах свивали столько К., сколько было членов **семьи**, каждой К. желали счастья и удачи. Типологически сходный обычай — бел. «**дзэшка-купальа**» и укр. «**купайла**»: красивая девушка с **завязанными** глазами **раздавала** К. всем участницам купальского обряда. Свежая, не завядшая за ночь К. означала предстоящее замужество. См. **Мартенца**.

Лит.: РАЕ, **тару** 616,617,619,620. Отличительные **знаки** главного чина (свадебного старосты) в одежде, головном уборе. Отличительные знаки старшего дружбы в одежде, в головном уборе; **Ма а жаров** И. За обичаите «**рабене на китка**» и «**напиванис**» в **Источни Странци** // БФ 1981/4:67-74; СРНГ 13:167; **Голов.ПГУР**:22; **СБЯ**:84:141,150,153; **Чуб. ТЭСЭ** 4:193,593,604; **ПА**; **Bystr.SOR**:118; **KLW**:137,146,150,154; **Lud** 1932/31:76,77; **Nadm.KK**:59; **ZWAK** 1887/11:133; **Bart.ML**:52,53; **Вод.М**:253,255,262; **MS**:330,857; **Žak**:

349,350,454; **БХ**:233,235,249; **Тур.ЗО**:162; **Треб.ПДСК**:154,223; **Кур.PLS** 1:274,275; **ЕБ** 3:129,172,177,182,189,217,346; **БМ**:268; **Ив.БФС**:144; **Кал.**:159,161,303,307; **Страницы**:232,245,246.

А. В. Гурт, В. В. Усачев

КИЗИЛ (*Cornus mas* L., болг. **дрян**, серб. **дрен** и под.) — кустарник, в традиционной культуре сербов, болгар и македонцев символ здоровья, силы и молодости. Это обусловлено такими свойствами К., как раннее цветение, крепость древесины (ср. серб. **тарди дријен**) и долголетие, ср., например, **назб.** **обычай** делать из К. **посох момчаник** (от **момак** 'парень'), который дарят парню на совершеннолетие в знак его возмужания (**ГЕМБ** 1926/1:61). Связь К. с комплексом положительных значений обусловила возможность его применения в таких критических сферах культуры, как младенчество и детство, здоровье человека, скота и специально — детей и приплода. «Быть здоровым, как кизил» — формула, которая чаще других сопровождает магические действия с К.

Будучи плодовым и одновременно дикорастущим растением, К. занимает пограничное положение в слав. этноботанике, обнаруживая немало общего прежде всего с плодовыми (ср., например, болг. **обычай** делать из К. **свадебные знамя** и **деревце**). Как и другие плодовые деревья, К. редко выступает в **фунциях** объекта, на который в народно-медицинской практике «переносят» ту или иную болезнь (вероятно, из боязни нанести вред плодам К.), ср. также болг. **запрет** сжигать К.

В календарной и семейной обрядности, хозяйственной и лечебной магии используются по преимуществу ветки и древесина К., его плоды и цветы, и **амшь** в исключительно редких случаях само дерево становится инструментом магии. Кизилловые почки, плоды и цветы едят, кизилловыми ветками хлещут людей и скот, ими опоясываются, в их отваре купают больных и детей, их кладут в обрядовые хлебы, делают из них ритуальные **предметы** и т. п.

Этиологические **легенды** относят происхождение К. ко времени первотворения: к сюжетам спора Бога и дьявола. Согласно болг. легенде, спустившись с небес

на землю. Господь сел отдохнуть на растущий посредине океана К. В водах океана он увидел свое отражение и **создал** из него дьявола. При разделе всего сущего между Богом и дьяволом последний **выбрал** К. как рано цветущее растение, ошибочно полагая, что он приносит столь же ранние плоды. Господь же избрал черешню и в очередной раз обманул дьявола. Поэтому в отдельных областях Болгарии К. считается дьявольским деревом. Появление плодов на К. маркирует в народном календаре начало осенних девичьих посиделок, ср. в болг. песне «Дойдох дренките, момите на **седенякте**» [Пришел кизил, девушки — на посиделки].

Новорожденный, приплод скота У сербов в Косово послед после родов относили на К., чтобы ребенок был здоров и чтобы у матери в будущем были дети. В Хомолье (Сербия) пуповину новорожденному перерезали на кусочке кизилового дерева, «да бн дете било здраво као дрен» (Треб.ПДСК:112). В Лесковацкой Мораве в воду, в которой купали новорожденного, клали К., «да је дете здраво и напредно» [чтобы ребенок был здоров и хорошо развивался] (Вор.ЖОАМ:416). Сербы только что родившегося ягненка или теленка слегка тянут за уши вверх и говорят: «Пусти Лескову, узми **дренону**» [Брось ореховую, возьми кизилковую], чтобы они начали расти, развиваться и были здоровы (СВЗБ 1925/32:66, Левач и Темнич). В окр. Софии, давая ребенку ритуальный хлеб, когда он начинает ходить, говорят: «Фъргай лесковите, змай дрянвите» [то же] (Ст. Стоянов. Макоцско. София, 1970:153).

Скот. В Родопах под Новый год хозяйка слегка хлещет скот кизиловой веткой, чтобы он был здоров и плодился в течение года. В Боснии в Юрьев день с помощью кизиловой ветки кропят скот святой водой. Весьма популярным у юж. славян стал обычай замешивать маленькие веточки К. в рождественские и новогодние хлебы, специально предназначая каждую веточку отдельным видам скота и домашней птицы, а также всем домочадцам и дому в целом. В Лесковацкой Мораве на каждую породу скота клали в новогодние хлебы по веточке, отмечая на ней зарубками количество имеющихся в хозяйстве животных этой породы. При разделе хлеба примечали, кому из домочадцев какая веточка досталась. Счита-

лось, что каждая порода скота будет в течение года расти и развиваться *по среби*, т. е. аналогично судьбе человека, который нашел эту ветку. По окончании застолья в Новый год эти ветки относили в хлев, конюшню, овчарню и т. п. В Добрудже вечером в канун Нового года разрезали «**банциу**» с запеченными внутри кизиловыми **веточками**. Полагали, что человек будет иметь успех в **равведсини** именно той породы скота и домашней птицы, чью веточку он получил в куске новогоднего пирога.

Здоровье человека. Тот же обычай практиковался и в отношении людей. Например, сербы в Леваче и Темнице клали в новогоднюю **чесницу** среди прочего и кусочек К.: нашедший его, как считалось, будет весь год **здрав и берихетан** (Мнј.ОАТ:129—130). В Сочельник черногорцы срубали в лесу, помимо бадняка, еще и **ражаго** 'вертеа' из К., чтобы все домочадцы были здоровыми и сильными, как К. Чтобы быть **здоровыми**, в Алексинацком Поморавье в день Сорока мучеников домочадцы били друг друга кизиловыми веточками со словами: «да си здрав као дрен» и украшали ими строения и хозяйственные постройки. На Косовом поле с той же целью в Сочельник после ужина около дома в землю вбивали колышек из К., и все члены семьи обвязывали вокруг него свои пояса. В Скопской Котлине в ночь на Юрьев день под подушку клали кусочек К.; в Юрьев день качались на ветках К., а в Герже — опоясывались кизиловым прутом.

К. употребляли и в пищу: в Алексинацком Поморавье в день Сорока мучеников люди с утра плотали по цветку К., говоря: «да сам здрав као дрен!». Чаше же с плодов К. начиналась рождественская трапеза: люди **дрнчащались**, положив в полную чашу с вином кизиловую ветку; съедали перед обедом несколько плодов К., говоря: «жем дрен, да сам здрав као дрен!» (Мнј.ОАТ:123).

В качестве профилактической меры известна практика пролезать через расщепленный ствол или корни К. в один из праздников. Так, в Диринском крае пролезали «**през дрено**», для чего связывали вместе два **близкорастущих** кизиловых дерева, через отверстие между которыми проходили жители села. Считалось, что после этого все будут здоровы целый год. В Алексинацком Поморавье в девятый вторник после Рож-

дства всех жителей" протягивали через корни К.

Бодрость. Человек, который хотел избавиться от сонливости, слабости и лени на весь предстоящий год, увидев в первый раз ранней весной цветущий К., «передавал» ему сон: «*ја кад виђех зелен дримен, предадох му вас, мој љетни дримен и анрен*» (СЕЗБ 1934/50:28). В Ибре звали по имени первого встречного и, если он отзовется, говорили: «*Предајем ти мој дрем, да ја немам дрем!*» [Передаю тебе мою дремоту, чтобы мне не иметь ее] (ГЕМБ 1937/12:207).

Во всех областях Болгарии (за исключением ее западных районов) из К. делали **ветки-сурвачки**, используемые в новогодних обходах домов «сурвачарями». После их ухода домохозяева кидали в очаг упавшие на пол почки К., гадая по ним о судьбе членов своей семьи. Если почка лопнет и раскроется, то тот, на кого она была загадана, будет здоров и удачлив; если сгорит — умрет. Женщины мыли голову, положив в воду почки с сурвачек, первыми принесенных в дом на Новый год, чтобы быть здоровыми; те же почки вносили в курятник, чтобы куры лучше неслись.

Из веток К. также делали кресты, которые втыкали в поля на Рождество и в Юрьев день для защиты их от града; из них же плели венки для колядников и делали посохи для русалиев (болг.); осыпали в числе других растений в Вербное воскресенье (словен.) и др.

Лит.: БМ:104; Георг.БНМ; Марин.НВ:49; Доб.:239,308—309; СбНУ 1894/10:125; Ил.РЦ:117; Пыр.:449-450,466; Кол.ПСО:59; Арн.ФЕ:339; Арн.БНП:43; ИНИМ 1968/11:279; 1974/16:383; Тюр.ЖОАМ:348,353,560; Петр.ЖОГ:223,231,243,329,333; Алт.АП:177,185,208; Фид.СК:397,398; Доб.ОКП:293; Фил.ВН:134; Пана.ЖОК:92; ГЕМБ 1970/33:166; Чук.СК 217.

Т. А. Агапкина

КИКИМОРА, **шишимора** — рус. и бел. женский мифологич. персонаж, обитающий в жилище человека, приносящий вред, ущерб и мелкие неприятности хозяйству и людям.

Название персонажа *кикимора* (также с.-рус. *кикѣмра*, *кукѣмора*, *кикѣморка*) состоит из двух компонентов. Этимология первого компонента *кик-* связывается то с глаголом **kykati* «кричать, издавать резкие звуки», то с сущ. *kyka* «хохол», «чепец» (ЭССЯ 19:262; Фасм. 2:231; Череп.МЛРС:130—132). Более обоснованной представляется связь этого компонента с балт.-слав. корнем **kik/kyk/kuks* с общим значением горбатости, скрюченности, ср. названия слав. и балтийских демонов: рус. *куха* «леший, живущий в баше», лит. *kaukas* «домовой, гном» и др. Вторая часть слова *мора* восходит к о.-слав. *тога* (см. *Эмора*).

Название *шишимора* возводит к глаголам *шшшшть*, *шшшшть* «копоться, шевелиться, делать украдкой» (Череп.МАРС:133).

Термин *кикимора* может обозначать и др. мифологич. персонажи: жену домового (олонец., вологод.), жену лешего (вятск.), русалку (сибир.), полулицу (вологод.), оборотня (новгород., архангел.) и др. Ср. также вологод. название праздника св. Марьямны (2.III) *Меремяна-Кикимора* (Череп.МЛРС:127). *Кикиморой* называли антропоморфную фигуру, сжигавшуюся на масленицу (вологод.).

Подобные лексемы известны и в в.-слав. языках: пол. *kikimora*, *kicimora* «привидение» (SGP 2:245), словацк. *kykymora* «домовой у древних славян» (ЭССЯ 13:261), хотя комплекс представлений, соответствующий в.-слав. персонажу, в этих традициях отсутствует.

Внешний облик К. представляют в виде маленькой, безобразной, скрюченной старушки, смешной, уродливой, неряшливой, одетой в лохмотья (с.-рус.). Она так мала и суха, что не выходит на улицу, боясь быть унесенной ветром (вологод.). Ср. описание старух, ряженных «кикиморами»: «одевались в шаболки (т. е. рваную одежду) и с длинной заостренной палкой садились на полати, свесив ноги с бруса, и в такой позе пряли. Прялку (копыл) они ставили меж ног... Девушки смеялись над шишиморой, хватили ее за ноги, а она билась их палкой (костром., Череп.МАРС:126). Редко К. имеет облик девушки в белой или красной рубахе (вологод.), женщины, мужика (в.-сибир.). Белорусы представляли К. в виде маленьких человечек. Иногда К. имеет зооморфный вид:

гавиши, собаки, зайца, утки (в.-сибир.), хомья (в сказке).

В одних случаях происхождение К. связывают с «нечистой», неправильной смертью: К. — ребенок, проклятый родителями (рус., бел.), дочь, загубленная своей матерью (бел.). К. появляется в домах, построенных на «плохом» месте: там, где был зарыт удавленник или неотпетый покойник (рус. вят.); где был убит или умер ребенок, а также где похоронено тело ребенка (рус. в.-сибир., бел.). Согласно источникам XVIII в., К. — ребенок, похищенный или обмененный нечистой силой (рус., Чуук. АРС:219).

В других случаях появление К. в доме связывается с порчей, злым умыслом «злых» людей: чаще ее «напускают» печники или плотники при постройке дома, желая отомстить хозяевам. Они закладывают сделанную из шелок и тряпочек куколку — фигурку «кикиморы» под матицу или между бревен в переднем углу (рус. сибир.).

Деятельность К. Присутствие К. в жилище человека расценивалось как признак того, что в доме неблагополучно, «нечисто». Появляясь в доме, К. творит мелкие пакости, наносит ущерб хозяйству: бросает и бьет горшки, мешает спать, стучит вьюшкой, кидается из подполья луковичами, с печи — шубами и подушками (с.-рус.); выдергивает волосы у хозяйна, перья у кур, стрижет шерсть у овец и делает из этой шерсти постели для скота (вологод., олонец.). Досаждает людям воем, писком, шумом (в.-сибир., бел.). Пересчитывает скотину, но считать умеет только до трех (вологод.). Считается, что если К. завелась в доме, то в нем не жить — обязательно выживет хозяев (перм.). Ср. ват. быличку о К., поселившейся в доме, построенном на месте погребения неотпетого покойника: «никого не видно, а человеческий голос стонет, а как сядут за стол, слышится голос: «Убирайся-ка ты из-за стола-то!», а не послушают — начнет швырять подушками. Так и выжила кикимора хозяев из дому» (Макс.ННКС:188). Иногда считалось, что К., насланная в дом колдуном, может погубить человека, свести его со света; она также мучает скотину, гоняет лошадей (в.-сибир.).

В редких случаях представления о К. смешивались с образом жены домового. Полагали, что К. может помогать хозяйке печь хлебы, качать детей, мыть кринки, забо-

титься о скотине (вологод., костром., в.-сибир.). С этим, вероятно, связан запрет вносить в дом чертополох, чтобы не выжить домового (см.) и кикимору (вологод., Зел. ОРАГО 1:263).

Основным признаком К. является ее связь с прядением, шитьем. По ночам она играет с прялкой, веретеном и пряжей (ярослав.), может допрясть за хозяйку, но чаще рвет, мусолит и путает шерсть, жжет кудель, оставленную на ночь без благословения (новгород., вологод., бел.). Прядет К. на голбе, постоянно подпрыгивая, при этом сушит нить не слева направо, а наоборот (костром.). К. также пытается шить, но швы, его сделанные, неровные (бел.), ср. рус. пословицу: «От кикиморы рубахи не дожدهшься».

Иногда по поведению К. можно судить о будущем она появляется перед смертью кого-либо из членов семьи (ярослав.), предвещая беду, выходит из подполья или плачет (рус.); К. отвечает стуком на заданные ей вопросы (в.-сибир.).

Считалось, что если поймать К. и выстричь крестообразно у нее на темени волосы, она навсегда останется человеком, но на всю жизнь сохранит какие-нибудь недостатки: кривизну, заикание, слабый ум (бел.).

Место и время появления: К. обитает в доме (рус., бел.), реже — во дворе, бане, хлеву, на гумне (рус.); в пустых домах (перм.), в кабаке (в сказке; самар.). В доме живет в местах, связанных с культом умерших: за печкой, на чердаке (рус.), на печи, в подполье (бел.).

К. появляется и проявляет себя по ночам (рус., бел.), иногда только на святках или в ночь перед Рождеством (новгород.), до святка живет на улице, потом уходит неизвестно куда (вологод.). На святках она рождает детей — *мушканов*, которые вылетают в трубу и живут на улице до Крещенья (вологод.). Считалось, что на Герасима Грачевника (4/17.III) К. становятся смиренными (Сак.СРН 2:16).

Обереги и способы избавления. Защитой от К. является молитва, упоминание Божьего имени, а в некоторых случаях — ругань (сибир.). Оберегом от К. служит «куриный бог» — камень с дыркой, который вешают над насестом, чтобы К. не мучила кур. У рус. населения Эстонии такой камень называется *кикимора одноглазый*

(Череп.МАРС:127). К. боится можжевельника, пояском из которого опоясывают солонки, чтобы К. не могла запустить туда свою мохнатую лапку (костром.). Избавиться от К. чрезвычайно трудно: ср. средство из лечебника XVIII в.: «от кикиморь в домъ положить верблюжью шерсть, когда сусьдак (тож кикимора) давить — лъба та же, шерсть с рясным ладонем клади под шесток» (Зм.РВ:225). К. можно было изгнать и с помощью заговора: «Ах ты, гой еси, кикимора домовая, выходи из горюнина дома скорее» (Ю.-сибир., СРНГ 7:83) или выжить из дому на Герасима Грачевника (4/17.III). К., насланную колдунами, можно уничтожить, отыскав в доме куклу или другой предмет, с помощью которого навлекли К. (сибир.). Этот предмет следовало выбросить за пределы усадьбы или сжечь.

Лит.: Ар.ПВ 1:101-102; Влас.НА:170-177; Эск.ОРМ²:51,58,60,61,220; Энг.МРВС:65-95; Зм.РВ:225; ЗРГО 1884/12; Иван.МЭВ:125; Кулик.:36; Макс.ННКС:61-67; Сак.СРН 2:16; СРНГ 7:83, Череп.МАРС:124-133; Чуук.АРС:219; ЭО 1901/4:86; Ньюф.П:64.

Е. Е. Левкиевская

КИСЕЛЬ — обрядовое блюдо преимущественно поминального и жертвенного характера, распространенное у вост. славян и в вост. районах Польши и Словакии.

Традиционный К. — это запаренная кипятком мука (чаще всего овсяная, реже пшеничная, пшеничная и др.), подслащенная и оставленная сбразиваться, или «кваситься», в тепле, затем процеженная и упаренная в печи. Или К. холодным, разрезая ножом на куски, с медом, маслом или молоком. Значение пол. *kisiel* совпадает с рус. *кисель*, укр. *кисль*, в то время как словац. *kysel'* (*kyselica, parovec*) обозначает вид кислой похлебки или густое кашеобразное «кислое» кушанье, первоначально приготавливавшееся на заквашенном тесте, иногда на муке, отрубях, сыворотке, шавеле, на соке кислой капусты.

К. считался обязательным блюдом на поминках наряду с кутьей и блинами. Обычно трапеза начиналась с блинов, но в некоторых местах первым подавали К.: в Костромской губ. — *кисель с братом* (т. е. с сулоем — настоем из овсяной муки, из ко-

торого варился К.), в Виленской губ. жидкий К. с грибами — жур. В других местах К. ели в конце обеда (иркут., костром., смолен.), так же, как и кашу. У русских (г. Никольск) поминальный К. варился особым образом: в заквашенный раствор муки втыкали пучок горящих лучин, а кипятили с помощью горячих камней. Так же К. готовили и на Вознесение, веря, что Иисус с опарой вместе поднимается на небо.

Употреблением К. как поминального блюда мотивировано рус. поверье, что К., сваренный на именины, предвещает смерть именинника в тот же год (нижегород.).

К. варили в главные календарные поминальные дни. Русские — в «родительские» субботы (перед масленицей, Дмитриевым и Троицыным днями), во вторник Фоминой недели; поляки — в Задушные дни (1-2.XI) (Маэовия).

Во многих великорусских областях (москов., владимир., твер., новгород., калуж.) варили овсяный К. в Чистый четверг перед Пасхой. Его ставили за окно (новгород.), выносили на ночь на крыльцо (твер.), относили рано утром в огород, оставляя его там или выливая на землю, лазили с чашкой К. на крышу (смолен.). При этом говорили, что «кормят» Мороз, приглашали его на угощение, чтобы обеспечить хороший урожай: «Мороз, Мороз, не морозь (или: не побей) мой овес, иди кисель поешь» (Сок.ВЛКС:107). Иногда К. оставляли до пасхальной трапезы, в начале которой старейший член семьи открывал окно и просил: «Мороз, Мороз, поди К нам кисель с молоком хлебать, чтоб тебе наше жито в поле сбергать, градом не бить, червем не точить и всему бы в поле целу быть» (Майк.ВЗ²:154 — рус. Владимир.). В Московской губ. Мороз закликали, когда разговлялись или во время пасхального обеда. Хозяйка открывала подпол и ставила К. на подпольное окошко или выходила с ним на улицу; иногда закликали Мороз в открытую печную трубу. На ритуальное угощение киселем приглашали также диких зверей. В Калужской губ. в Чистый четверг ребятишки ходили с К. в овин «зверей кликать» — садились на солому и звали: «Волки, медведи, лисица, куница, зайцы, горностаицы, идите к нам кисель есть!» — и съедали К. там же, в овине (Сок.ВЛКС:108).

Так же закликали Мороз и диких зверей у русских в кануны Рождества и Нового года.

В Сочельник, выставляя на крыльцо или на ворота миску с овсяным К., просили Мороз «не клевать» овес (твер. — ТОРП: 39), выходили со сваренным К. на улицу и кричали: «Медведь, медведь, иди кисель мой есть! Не лмай мои овес!» (москов. — Ел.СЗК:216). Белорусы подавали на ужин в Сочельник овсяный К. наряду с кутьей и блинами (пинск., продиен.). Польки варили клюквенный или овсяный кисель и ставили его рядом с кутьей или на балке под потолком, причем холодные кутью и К. ели в начале рождественского ужина (с.-вост. Мазовия).

К. был распространенным кушаньем во время постов (ср. в ст. Жур). Были и специальные ритуалы. Например, в Костромской губ. в пятницу на первой неделе Великого поста в пятницу угощали родителей своих жен киселем с маслом. На время поста приходилась и угощение *домового* у русских — в полночь на св. Власия (11/24. II) варили К. и звали: «Иди, милый, иди кисель йистый!» (ПА, Козинки Калуж. обл.).

Белорусы варили также овсяный К. в праздник *комоедица*, который отмечали накануне Благовещения и посвящали медведю, просыпающемуся от зимней спячки. Делалось это для того, чтобы умиловить медведя, «потому что медведь любит овес», и воспрепятствовать ему портить посевы овса. В некоторых местах готовили К. в Юрьев день (бел.).

В Олонецком крае К. варили также в четверг на Троицкой неделе, который в некоторых деревнях называли *Киселев день*. В праздник *тросыллятыница* угощались киселем в конце обеда и только в том случае, если «мольба» совершалась за умершего (рус. вятск., Зел.ИТ 1:111).

На свадебном столе среди угощений также встречается К. (ср. выражение «толкнут на кисель», относящееся к пляскам после свадебного угощения), хотя в некоторых местах, напр., в Чухломском р-не Костромской обл. К. на свадьбе не подавали, считая его исключительно поминальным блюдом.

В Новгородской губ. К. варили для новорожденного теленка, причем закладывали его также с помощью горящих лучин, которые потом клали на поверхности сосуда «колодцем», в виде сруба (так же девушки клали лучины на сосуд с водой во время рождественского гадания), или звездой, и в таком виде ставили в печь. У рус-

ских на крестинах ребенка среди других праздничных блюд подавали К. (вологод.).

Овсяным К. русские отмечали день *Натальи-овсяницы* (8.IX), когда в одних местах начинали, а в других — заканчивали уборку овса.

В русских волшебных сказках связь К. с миром мертвых отражена в сюжетах, где герой попадает на «тот свет» или (что одно и то же) в тридевятое царство, он видит молочные реки с *кисельными* берегами.

Лит.: ЭВС:298; Зел.ВЭ:406; ЭС 1290; ЭО 1899/1-2:295; МС:145; Авд.ЭРБ:121,123; Ел.СЗК:216; Макс.ННКС:98—99 Чич.ЭП:38; Терещ.БРН 6:60; Сов.ВЛКО:107—108; Наум.ЭД: 91; КГ:330; Майк.ВЗ:154; Бол.КСЗ:125; ТОРП: 10,20,39,271; Ряз.ЭВ 1:201; Добр.:519; ЖМНП 1879/1:222—223; ЖС 1899/2:194; Байб.ЖОВС: 181; Зел.ИП 1:111,113,131; Ақп.ІІІІ 3:540,543; Болт.ІІАУ:73; Шейн МИФЯ 3:69; Булг.П:180; КОО 1:211; ПА; Двор.КСЛ:24—25,33—34; Слог. ОЗВ:212,213; Slov.:853; МФ 1975/8/15—16:30.

М. М. Валенцова

КИСЛЫЙ ПРЕСНЫЙ семантическая оппозиция, значимая для пищи, в первую очередь, хлеба и молока (см. также Квас, Кисель) и определяющая их ритуальную и магическую функции. Во время поста предписывалось есть различные кислые блюда, чаще всего, из квашеной капусты (ср. словац., чеш. хрв. *kysolica, kysel'*), которые с окончанием поста «прогоняли», «вешали» и т. п. Период поста благоприятствовал и приготовлению кислых и квашеных продуктов: напр., в адвент ставили киснуть репу, считая, что тогда она не делается мягкой (хрв. кастав.).

Многозначность лексем *кислый* (от **kyspiti* 'мокнуть, набирать влагу, киснуть, подходить (о хлебе), кваситься, бродить, гнить') и *пресный* (*preskny* 'неквашеный, свежий, новый, молодой, сладкий, неспорченный прокисанием') в слав. языках определяет множественность оппозиций, в которые они вступают: *кислый* — *пресный*; *кислый* — *сладкий*; *кислый* — *свежий*, *кислый* — *сухой*, и которые соотносятся с противопоставлениями женский — мужской, большой — маленький, ночь — день и др. В русском Поволжье в Чистый понедельник

парни «солили» (т. е. закапывали в снег) незамужних девушек, чтобы «непросватанные не прокисли до следующего мясоеда» (ЖС 1998/2:6). Понятие кислый чаще связывается с женской сферой жизни: если беременная требует кислой рыбки, то родится девочка, а если свежую рыбку хочет — то мальчик (рус. Коми). Женским делом считалось замешивание квасного хлеба и приготовление кислых блюд, причем в некоторых случаях исключались не только мужчины, но и девушки. По укр. представлениям, девушке не следовало делать *квашу* (заквашенное кушанье из муки, солода и воды), иначе она «долю свою утопит в квашу» (УНВ: 201). Тем не менее в пятницу, т. е. в женский день, запрещалось готовить «квашу», иначе ночью придет некая нечистая сила, будет есть «квашу» или *зальет, испачкает все стены в избе* (укр.).

Заквашивание как магическое действие сопряжено с рядом запретов и предписаний. Запрещалось квасить капусту женщине во время месячных, иначе капуста загниет (полес., волын.); готовить брынзу и кислую капусту сироте, у которой нет отца или матери (серб. *Свраг*); готовить кислые блюда, пока в доме есть непохороненный покойник (серб.). Нельзя было замешивать кислый хлеб в пятницу, субботу и воскресенье, в некоторые праздники (Благовещение, Сорок мучеников, Игнатов день и др.) в течение 40 дней после похорон (болг.), готовить квашу (кислые блюда) накануне пятницы — иначе ночью придет нечистая сила и будет пугать и вредить (укр.).

Повсеместно в Болгарии в Юрьев день после обрядовой дойки овец было принято пить первое (сладкое, *гущина*) молоко. Однако в ю.-зап. Болгарии при переходе скота на пастбища и при возвращении осенью в село, когда главным обрядовым кушаньем было молоко, а также на свадьбе молоко непременно *заквашивалось (подсирва, подкваса)*, так как считалось, что закваска имела очистительную силу и превращала пресное молоко (*преснак*), которое легко портится, в долго хранящееся кислое молоко или брынзу (*сырене*). В Черногории для приготовления юрьевского обрядового кушанья также использовали кислое молоко от первого удоя и брынзу.

Считалось, что заквашивающие вещества обладают магической способностью противостоять разложению, порче, оберегать, лечить. Поэтому после захода солнца не давали взаи-

мы укус, соль, хлебную закваску и сам хлеб, кислую капусту, сычуг (болг., серб., пол.). В Полесье кислое молоко и сыворотка считались лучшим средством, останавливающим пожар, произошедший от молнии. С другой стороны, слез, порча могли воздействовать на молоко таким образом, что оно либо пропадало у коровы совсем, либо теряло способность скисать (полес. *ропан*).

Магические свойства кислых веществ использовались в народной медицине: у русских Сибири кислое тесто вместе с горчицей и солью употреблялось как *горчишник*; хлебным уксусом примачивали голову при «горячке». От жара клали на лоб листья кислой капусты или творог, давали пить хлебный квас (рус. нижегород.). Детей, страдающих «щетинкой» (ребенок не спит ночью, выгибается, кричит), парили и обмазывали в бане кислым тестом (*архангел*). Болгары готовили лекарство из кислого теста, замешенного для калачей в Игнатов день: кусок поднявшегося теста отделяли прядильным гребнем — «для болезней», формировали калачик в виде кольца и оставляли высохнуть. Кусочки этого калачика с медом давали больным (*Софийско*).

Наиболее значимо противопоставление пресного и кислого (квасного) для теста и хлеба. В одном из донесений о Московии второй пол. XVI в. говорилось: «они [москвитяне] ...совершают таинство Евхаристии на квасном, а не на пресном хлебе», как в католичестве (ЧОИДР 1913/2:10).

Ради хорошего урожая, повышения плодородия, увеличения богатства, возрастания благополучия семьи пекли «кислые» (серб. *кисляк, кисоц*, болг. *квасник*) хлеба, ср. термины заквашивания теста: рус. *подходит, поднимается*, а.-укр. *росне, росте* (Ган. НСН:20), болг. *възиде* (БЕ 3:19), а также такое определение для дрожжевого теста, как рус. *архангел. живое* (Наум.ЭД:223). Как правило, кислые хлеба были большого размера, высокие и украшенные. Для связи между «тем» и «этим» светом, для магического отстранения болезней, смерти и мифологических существ, при жертвоприношениях душам, душам, болезням пекли чаще всего небольшие и многочисленные пресные хлебцы (см. Булочка). Если заквашенные хлеба по большей части потреблялись в доме и каждый член семьи наделялся своей долей, то пресные хлебцы в основном предназна-

чались для использования вне дома: их относили на могилы, в церковь, раздавали соседям, путникам или нищим, одаривали колядников, ряженных и т. п. Для квасных хлебов характерны украшения из теста, изобразившие желаемое благополучие. Пресные хлебы не украшали, но обязательно смазали: мазали медом, повидлом и т. п. Кислые хлебы ели остывшими и резали ножом. Пресные ели теплыми и ломали руками.

Употребление пресного хлеба (полес. *пресняк*, чеш. *hnětenka, přesilák*) маркировало ситуацию перехода. Когда человек умирал, замешивали питу, называемую *пѣтница*, которой провожали его на «тот свет» (болг.). Пресный хлеб месили также на годовщину смерти.

На свадьбе перед отправлением за невестой свекровь замешивала пресный «обручальный» хлеб (в.-серб.); сестра невесты выпекала пресный *клячич*, который гости одаривали деньгами, и невеста хранила его до первых родов, после чего скармливала скоту (в.-серб.). Во время первой брачной ночи молодых кормили в чулане пресным *ичечивем* в форме лебедя (рус.). Перед свадьбой сваха невесты дарила свахе жениха пресную лепешку *кокуду* (рус.). Из пресного теста пекли птичек для украшения квасного каравайя (в.-серб.), пресным тестом обвивали ветки, втыкаемые в каравай (укр.).

У вост. славян в день Сорока мучеников (9.III) или на Благовещение (23.III) пекли пресные «птички» (рус. *жадаранки*, бел. *галёты*), с которыми дети призывали весну. Пресное печенье в изобилии готовили в последние дни масленицы, перед постом (з.-слав., ю.-рус.), в первый день Великого поста пекли пресный кукурузный хлеб (серб.), *коржи-жыляники* (укр. лубен.). Пресные лепешки пекли на Ивана Купалу (бел.), в день Маккавеев (1.VIII), считавшийся началом осени (укр. лубен.).

Пресный хлеб готовили также для адорования и в качестве жертвы. В дар орисницам (девам судьбы) оставляли в головах кроватки новорожденного пресную *погачу* и баночку меда (болг.). После благополучных родов первую обрядовую питу (*богародична, бърва* пита) пекли без закваски (ю.-вал.-болг.). На *Дабиндем* (8.I) каждая роженица пекла для повитухи хлеб — *прясна турта* (з.-болг.).

Пресные хлебцы, помазанные медом, раздавали соседям и прохожим, клали на

балку, ворота, крыши домов, выносили за село во время эпидемий и в различные праздники, посвященные защите от оспы, чумы, бешенства и др. болезней: в дни св. Кaterины (25.XI), Варвары (4.XII), Спиридона (12.XII), Власия (11.II), Харлампия (23.II, *Чумидан*), в Тодорову субботу (болг.); в день Сорока мучеников (9.III) (болг., серб.), в день св. Луциии (13.XII) (словен., хорв.) и др. Чтобы излечить болезнь, полученную от самодив, в дар им приносили пресную погачу в форме конской подковы (болг.).

Хлеб без закваски использовали в апо-тропеических целях: 1 марта — чтобы не размножались и не кусали летом змеи (болг. Хасковско); во время града или при приближении градовой тучи — чтобы град не побил поля (серб. — Драгачево). Для предупреждения града на Рождество пресную «питу» выносили на улицу, разламывали и приглашали тучи на ужин (болг.); в обряде вызывания дождя *Петеруда* после обхода села девушки пекли на костре и вместе съедали пресную питу.

Пресными хлебами отмечали первую весеннюю пахоту (*брѣну* «бороны» в Моравии), первый сев, первую муку нового урожая, строительство нового дома. Первую погачу из новой муки съедали, разделив на всех присутствующих; для дальнейшего употребления готовили хлебы из заквашенного теста (в.-серб.).

Специально приготовленные пресные хлебцы использовали в заговорной практике. С помощью лепешки, замешенной на ладони с набранной в рот водой, знахарка лечила ночной плач ребенка (серб. Поморавье); у болгар пресной просфоркой, особым образом приготовленной, лечили испуг. Украшенная пресная пита с медом, предназначенная в дар болезни, использовалась в лечебном обряде *ларичането* (болг.).

Преимущественно пресный хлеб употреблялся в магии и гаданиях. Ичью перед Юрьевым днем, Пасхой или Ивановым днем ведьмы собирали росу с нивы и замешивали на ней погачу, а позже с ее помощью отнимали плодородие с чужих полей и молоко у чужих коров (болг.). Девушки угощали специальными пресными лепешками парней, чтобы те их любили (рус. Владимир.). Для гадания девушки часто пекли коржики из муки, воды и соли, съев которые на ночь, они должны были увидеть во сне суженого (укр.). У чехов и словаков лечебной си-

лой обладал пресный хлеб, который пекли в субботу перед Пасхой, в Рождественский сочельник или перед днем св. Лютци. Весь год от этих лепешек отрезали понемногу и добавляли больным в пищу, ребенку — в воду для купания, окуривали больных дымом от сожженных крошек.

Кислые хлеба готовили в день покровителя рода или *вадруги* (болг. *служба, светляк*), на храмовые и общесельские праздники жертвенного характера (вост.-болг. *Господя*, или *Кокшои църква*, чеш., словац. *hody*).

Продуцирующая семантика всего свадебного обряда предопределила приготовление кислых хлебов (караваев). У болгар при замешивании свадебного хлеба высказывалось пожелание: «*Каквото цукнува квас, така да шукне всичко на младоженците*» [Как подходит, увеличивается закваска, так пусть умножается все у молодоженов] (Марин.ИП 1: 447). Когда замесят тесто для свадебных хлебов, свадьба считается уже «заквашенной» и не может быть отложена.

В сербской обл. Драгачево для отгона градовой тучи среди прочих магических предметов, которыми махали в сторону тучи, было и дрожжевое тесто или закваска (*квасац*) от рождественского пирога.

Реже кислое тесто использовалось в магических и обрядовых действиях, имеющих отношение к умершим.

Лит.: ЭССЯ 13:265,269,271,273; Сумц.ССО: 104; Махар.СНК:157; Крив.СК:39; БВКЗ:136; Мик.ЖС:122; РНТС:142,242; Наум.ЭД:15,21, 42,223,249; Добр.:322; СЭРТК:127; ЖС 1998/ 2:4; УНВ.65.201,376,592; ЭО 1899. 1- 2:295; Архив IX:49,56,57; Ган.НСН:20; Никиф.ППП: 227; Па; Марин.ИП 1:373,385,394—419,423, 426,461,475,485,487,492,493,508,509,522-525, 527,566-568,595-596,615,618,688-689,703, 714,735,761-762; 2:114,447; БМ:16,47,171,172, 247,253-236,300,306,309,312-313,315, 361,390-391; БЕ 1993/3:15-23; Вак.ЕБ:589-590; Кол.ГОС:36; ПШ:177,179; МФ 1975/15: 230; Мик.ЖСС:22,338,341; Мил.ОАТ:100,102, 134; Петр.КИС 1:156,190,286,287; Трой.ЖОЈП: 28,30; Вак.ГОС:39,42,54; Петр.ЖОГ:118; Бос. ГОСВ:36,101,185,227; ГЕМБ 1924/4:44; 1931/ 6:19; ЖС 1998/1:16,30-32; СБФ-81:81,82,98, 109; Ар.ПВ 3:735,737; Ястр.ОТС:7; Јадр.К.23; Пш NSO:94; КОО 1:239-240; SSt 1:153; Нур. КУУ:233; Слог.ОЗВ:213; Machek:40; Vael.

LZ:138,387; Vael.VO:166-167,475-476,478, 486; Вар.МГ:26.

М. М. Валенцова

КЛАД — спрятанное в земле или в стене дома богатство, зачатое его владельцем, охраняемое нечистой силой и доступное тому, кто знает специальные магические способы его нахождения и получения.

Бывают «чистые», т. е. незачатые К, которые может забрать любой человек без вреда для себя. Но большинство К «нечистые», зачатые, охраняемые нечистой силой. Они положены «со словом», «со свинцом», «с зарокотом». Иногда считается, что любой К сначала бывает «чистым», но если владелец не заберет его после установленного им срока, кладом завладевает черт (карпат.).

К. зарывают в землю голыми руками во время молодого месяца (рус.), его окропляют святой водой и кладут в него восковой крестик (з.-укр.). Пряча богатство, его владелец «кладет зарок», т. е. произносит заклинание, где определяет условия, при которых можно овладеть К. (о.-слав.), например, выдержать семидневный пост (рус.), убить человека (болг.), съесть нечистоты (болг.), принести жертву (о.-слав.) и др. К. бывает положен «на чью-либо голову» (например, на гусиную, собачью, бычью), это значит, что забрать К. может только тот, кто убьет это животное на месте нахождения К. (о.-слав.). Сокровище может быть зачатое на голову отца или матери того, кто попытается взять клад (в.-слав.), на сорок человеческих голов — тогда должны умереть сорок человек, попытавшихся овладеть К, и только сорок первый сможет его забрать (рус.). Чтобы никто не смог овладеть К, рядом с ним кладут труп убитого человека (з.-укр.) или ужа, заклятием превращенного в змея (см. Змей летающий), который становится хозяином К. и охраняет его (болг.). Владелец К. должен окроплять его святой водой пять раз в год — на Рождество, Новый год, Крещение, Пасху и Троицу, иначе К. перейдет к черту (з.-укр.).

Зарывая К., произносят: «Пока меня здесь не будет, пусть он черту останется» (з.-укр.) или: «Това имане да се ятпа пред хората като вълк (куче, мечка, овен)! Който поиска да го изкопае, да убие човек!» [Это

богатство пусть является людям как волк (собака, медведь, баран)! Кто захочет его выкопать, **убьет человека!**] (болг., БМ:158).

Согласно поверьям, **существуют** особые демоны, охраняющие К.: **кладенци**, **кладовик**, **ляол**, **щукотун** (с.-рус.), **копила** (рус.), **кладовые бесы**, которых на Ивана Купалу выбирают бесы из своей среды (рус.); **кладник**, демон, одетый в сапоги с золотыми подковами, золотой пояс и шапку, питающийся только хлебом, подобранным на улице (бел.); **дзедка**, имеющий вид нищего с красной бородой и красными глазами (бел.); **скарбник** (укр.), **skarbnik** (пол.), **bazyliszek** (пол.), **стопан** (болг.), **сайбия** (болг.), **сянка** (болг.), **паластым** (болг.), **бетелу пизик** (чеш.). Часто клады стерегут черти (в.-слав.), карлики (в.-слав.), проклятые люди (рус.), заложники покойники (рус.), змеи (болг., луж.) и др. Хранителями К. бывают легендарные разбойники, атаманы и короли: у вост. славян ~ Степан Разин, Емельян Пугачев, **Кудсяр**, **Гаркуша**, **Довбуш**, **Магелы**, запорожцы, у болгар — гайдуки, у поляков — королева **Бона Сфорца**, у словаков — король **Матьяш**, у чехов — король Вацлав. Клады зарывают иноземцы — ланы, литовцы, шведы (с.-рус., в.-бел.).

Места, в которых спрятааны К., — лес, поле, пещеры, горы (о.-слав.), подземелья старых замков (э.-слав.). К. часто зарывали под камнем (рус.), корнями дерева (рус.) или сажали дерево на месте К. (в.-укр.). К. может быть сокрыт во дворе (рус.) и даже в пределах дома, например, в стене, в погребке (рус., пол., луж.), под печкой (рус.).

Согласно верованиям, К., закопанные в земле, поднимаются на поверхность, открываются или светятся из-под земли — тогда их можно увидеть и забрать. Считается, что в эти минуты К. «пересушиваются» (рус., бел.), «гроші горят» (укр.), «penize se pieszajú» (чеш.), «suszą się skarbu» (пол.), «pieniądze se grają» (луж.), «парите играют като огонь» [деньги играют, как огонь] (бел.). Такое бывает раз в десять или пятнадцать лет (бел.) или раз в году (в.-слав., болг., пол., чеш.). Обычно это ночь накануне Ивана Купала (в.-слав.), Вербное воскресенье (пол., карпат.), полночь перед большими праздниками: перед Рождеством, Новым годом, Благовещением, Юрьевым днем (в.-укр., болг.). Пасхой (укр.). К. от-

крываются в тот момент пасхальной заутрени, когда после крестного хода священник стоит перед закрытыми дверями костела (пол.). К. ищут в день апостола Симона Зилота (10.V ст.ст.), имя которого по народной этимологии ассоциируется с золотом (укр.). Иногда К. закликается на какой-то определенный срок (например, на 500 лет), после которого любой может его забрать (рус.). По истечении срока «чистые» К. постепенно поднимаются на поверхность, а «нечистые» уходят в глубь земли (в.-укр.).

Местонахождение К. можно определить по некоторым признакам: когда сокровища поднимаются на поверхность земли, на этом месте виден огонь (укр., бел., болг.), отблески света, (луж.) или бледные огоньки (бел., пол., чеш.), по ночам горит свечка (рус., укр.). К. может показаться в виде старика (в.-слав.), с белой бородой и в белой одежде (болг.), часто сопливого (бел.), красивой девушки (рус.), любого животного — медведя (в.-укр.), лошади, барана, собаки, волка (укр., бел., болг.), козленка (рус.), котенка (рус.), петуха (рус., укр.), голубя (с.-рус.), белой птички (полес.), а также предмета, например, клубка (укр.).

Для овладения К. необходимо знать условия, на которых зарыт К. Для этого нужно подолушать произносимое при сокрытии К. заклятие. В этот момент можно изменить условие заговора, самому произнеся другое, более легкое, т. к. действенным является последнее заклятие. К. примеру, бродяга, подслушав владельца К., заклинавшего его «на три головы молодецкие», изменил заклинание, сказав «на три кола осиновых», и, когда владелец ушел, срубил три осиновых кола и забрал К. (рус.). К. можно забрать, если владелец его не заклинал, а только перекрестил (в.-укр.).

Тот, кто пытается забрать К., не зная магических приемов, подвергает себя и своих близких опасности тяжелой болезни и даже смерти. Демоны, стерегущие К., пугают, отгоняют и убивают неосведомленного человека (о.-слав.) К. «не дается» ему, а лишь глубже уходит в землю или из золота превращается в черепки. Если К. показывается в виде животного, птицы или предмета, нужно ударить по нему наотмашь и сказать: «Аминь, аминь, рассыпся!» (рус.) или: «Што не е — мае» [Что ни есть — мое]

(бел., гомель.) или бросить на него что-либо из одежды — шапку, пояс или сапог. Если бросить шапку, нужно копать в человеческий рост, пока не доберешься до К., если пояс — в половину человеческого роста, а если сапог — по колено (укр.); иногда, наоборот, нужно бросить шапку или часть своих волос — тогда клад окажется у поверхности земли (бел.). К., показавшийся в виде животного, человек должен схватить за уши — тогда оно обернется К.; если человек испугается, то умрет (болг.).

Если клад выходит на поверхность в виде пламени, нужно трижды его перекрестить и сказать: «Во имя Отца і Сина, мої гроші, твоя судина» [твой сундук] (з.-укр.); бросить в него что-либо, чтобы рассеять огонь, а потом быстро бежать с этого места, чтобы не погибнуть (болг.). Тот, кто увидит бледный огонек на месте нахождения клада, должен положить в него четки, белую тряпку или кусок хлеба, тогда К. выйдет на поверхность (чеш.). Нельзя дотрагиваться до К. железными предметами, иначе дух, стерегущий его, убьет человека (чеш.). Увидев, как «играют» деньги, человек должен подъехать на коне к месту клада, бросить туда топор и быстро ехать домой, не оглядываясь, чтобы вмей-хранитель К. не растерзал человека (луж.).

Место, где находится К., нужно посыпать пеплом от бадняка. На следующий день на пепле будут видны следы, по которым определяют, какую жертву нужно принести К. Если видны следы животного или птицы — закалывают ягненка, барана или петуха, если следы человека, считается, что демон-«хозяин» К. ждет человеческой жертвы (болг.). Животное, приносимое в жертву (кошка, курица или овца), должно быть черным, без единого белого пятна (серб.). Прежде, чем раскапывать К., это место нужно зааминить (рус.), обвести зажженной лучиной или восковой свечей (рус.), освященным мелом (чеш.), а во время добывания К. нужно сохранять молчание, что бы ни грезилось (рус., чеш.).

Считается, что малые К. могут передвигаться по подземным ходам, чтобы присоединиться к большим К. Тот, кто найдет такой ход, по нему доберется до К. (чеш.).

Согласно луж. поверьям, карлики, владеющие К., открывают его понравившемуся им человеку обычно с определенными усло-

виями — одному пастуху они разрешают взять денег из их погребов, если он утакает, какая из трех растущих перед ним роз является ключом к кладу.

Универсальным средством для поиска и овладения К. считается цветок папоротника (в.-слав.) и плакун-трава (рус., укр.). Папоротник показывает место, где зарыт К., а плакун-трава прогоняет стерегущую его нечистую силу.

Несмотря на принятые меры предосторожности человек, нашедший К., часто бывает несчастлив (з.-укр.), тяжело болеет и преждевременно умирает (в.-слав., болг.) или сходит с ума (болг.), потому что закопанные деньги ищут жертвы (болг.). Потому что эти деньги несчастливы и закляты чертом (з.-укр.). Часто проклятие падает на семью кладоискателя и его потомков (в.-слав., болг.). Только сиротам найденный К. приносит счастье и здоровье (болг.). Чтобы обретенное богатство пошло впрок, нужно часть денег отдать в церковь, иначе К. убежит (з.-укр.).

Ряд мотивов, связанных с нахождением К., встречается в сказках: клад по ночам выходит из-под печки в виде огня (рус.); К. находит бедный старик, когда копает могилу для своей умершей жены, а поп под видом духа-хранителя К. пытается отобрать его у старика (укр.); К. дается герою старцами за добродетель (рус.); К., зарытый скупцом, не дает ему покоя на том свете (рус.); К. находит дурак в березе (рус.) и др.

Лит.: Витевский В. Н. Клады и кладоискание на Руси. Казань, 1893. Соколова В. К. Преданья о кладах и их связь с поверьями // ФЭ 1970:169-180. Потушняк Ф. Клады в народном веровании // Русская Правда. Ужгород, 1940; Аф.ПВ 2:92; Даль ПС:П:124-128; Зел.ОРАГО 1:65,225; 2:714; Зел.ОРМ:57-59,61,128; Зин.МРВС:287-290; ЭО 1899/3: 58; 1901/4:116; 1902/1:111, 3/62; Крия.ПРС: 83-90; Череп.МРПС:104-105; Ром.БС 8:292; Бессар.МЭС:45; ЕЗ 1898/5:78; ПА; УНВ: 56,60-61,117; БМ:158-159; Марин.ИП 1: 38-319; ГЕМБ 1930/5:140; 1933/8:67; Трип.ЖО. 64-66; Легз.ЗМ:161-162; SSSL 1/1:301,309; Wisla 1895/1:53-56,70; 1896/4:590; 1901/4: 590; ZWAK 11:21-28; Hom.:287; Kulda MNP 2:248-250; Kur.PLS 2:120.

КЛАДБИЩЕ — место погребения усопших, с которым связаны поверья о пребывании душ умерших и демонов; «святое» место, где соблюдается известный ритуальный этикет, совершаются поминальные обряды (см. Поминальные дни). Слав. названия К.: рус. диал. *буд*, *будво* из др.-швед. *by* «жилище» (Фасм. 1:234), *погост*, первоначальное значение которого «постоялый двор»; серб. *гробље*, *гробница*, болг. *гробница*, пол. *groble* и др., образованные от *grob* «могила» «гроб», полес. *могилки*, *могила*, *могила*, — соотносимы с символикой К. как поселения мертвых, с представлениями о гробе (и могиле) как о доме усопшего на «том свете»; рус. *кладбище*, укр. *кладвище* и др. от *kladьba*, *kladьo* связаны со способом погребения умерших («укладывание» в землю). Как часть мифологизированного пространства К. противопоставлено селу, т. е. миру живых. Особую значимость в обрядах и поверьях приобретают ворота К. — вход в мир мертвых.

Место расположения К. — недалеко от села, возле церкви, у дороги, в лесу, за

водным рубежом, у балк. славян — также на холмах (реже в низине), на границе принадлежащих селу полей (болг.). На кладбище сажают плодовые деревья (балк.-слав.): черешню, сливу, а также грецкий орех (ц.-серб.) или, наоборот, деревья, не дающие плодов — вербу, ель и др. (пол.), чтобы душа могла найти себе убежище в дереве (серб.). У болгар почти на всех К. — огромные дубы, не подлежащие рубке. У юж. славян, словаков в центре К. часто находится большой каменный столб или каменный крест (с.-з.-болг. *оброчен крест*); у вост. славян — общий деревянный крест. Вне сакрального пространства К. хоронили самоубийц, уопленников, некрещеных детей, иноверцев: за оградой К. (о.-слав.) или в углу К. (полес.), под оградой внутри К. (где якобы кончается «святое» место), т. е. на «неосвященной» земле (пол. Хелм, Замостье, Скершевице), которую иногда специально оставляли на К. для самоубийц (пол. Тарнов), в противном случае в селе ожидался град, засуха, мор, болезни и др. бедствия (о.-слав.), см. Покойник *валожный*.



Кладбище в с. Виступовичи Свидучского р-на Житомирской обл.
Фото А. Ф. Журманова, О. А. Гершковской (1981 г.)

Иногда не хоронили на К. и человека, убитого молнией, считая его большим грешником (в.-слав., болг., с.-пол.). На Рус. Севере «воле огороды» К. хоронили преступников, поскольку их «душа отдана черту», и они не могли быть погребены вместе с праведными (Каргополье, АА). В Полесье и Болгарии вне К. хоронили также людей, занимавшихся магией, колдунов. По чеш. поверьям, погребенный вне К. становится демоном, упырем — *motouset, títou, upitel*.

Первый похороненный на новом К. покойник считается родоначальником всей кладбищенской общины «предков» (Зел. ОРМ:92). В Полесье полагают, что не следует хоронить на новом К. или в новой части К. первого в семье покойника, потому что вся его семья умрет; в этом случае хоронят кого-нибудь чужого (ПЭС:253). Сербы также опасались первыми хоронить своих близких, полагая, что это повлечет гибель всего семейства.

По пути на К. (и обратно) люди не здороваются (полес., в.-серб., Пиротский край), входят только через калитку, так как через ворота вносят усопших; никто из семьи усопшего не должен во время похорон входить на К. первым, чтобы не умер кто-нибудь из них (рус., пол. Мазовие). На о-ве Брач (хорв.) ближайшие родственники усопшего не участвовали в погребении на К., у болгар и македонцев вдовец не ходил на К. на похороны жены, чтобы иметь возможность снова вступить в брак. При похоронах первого ребенка мать не ходит на К., чтобы предотвратить смерть будущих детей (бел., болг., макед.). При возвращении с К. нельзя оглядываться, следует идти в село иным путем. У вост. славян было принято идти с К., пятясь спиной вперед (Зел. ВР:350). В некоторых селах Софийского края перед возвращением домой все участники похорон отламывают и съедают на К. по кусочку от неначатого хлеба, специально для этого выпеченного. Чтобы не бояться покойника, во время похорон на К. сыплют себе за воротник песок, натирают им грудь и т. д. (полес.).

На К. лошадь, которая привезла покойного, перепрягают, при этом ее сначала обводят по ходу солнца вокруг саней или телеги (в.-слав.). Употребленные на похоронах сани, носилки оставляют на некоторое время на К.

Строго соблюдается общий этикет поведения на К. При встрече на К. нельзя говорить «Добрый день» (полес.), «До свидания» (говорят: «Прощайте»), чтобы в дальнейшем на К. не встречаться (рус.). На Рус. Севере люди, идущие мимо К., где похоронены их родственники, останавливаются и трижды кланяются. Черногорцы, проходя рядом с К., развязывали пояс и волокли его по земле. Около К. нельзя петь песни; мимо К. не следует ехать, а надо пройти пешком новобрачным, а также возвращающимся с крестин куме с ребенком (полес.). Тяжелым преступлением считается осквернение К., могил предков (о.-слав.), ср. *наваница* К. — рус. *божья нива*, словен. *božja njiva*. Старые кладбища нельзя перепахивать, как нельзя сдвигать и надгробные памятники, иначе вымрет семья; выносить что-либо с К. (напр., оставленную на крестах одежду); пускать скот на К. (серб., черногор.).

К., как и церковь (святые места), не посещают женщины, имеющие месячные; в случае необходимости участия в похоронах им следует повязать красную ленту или красный платок (ПА).

Находящиеся в пределах К. растения и деревья считаются принадлежащими покойным (пол., полес., серб., черногор.), поэтому на К. запрещается ломать ветки, рвать цветы и даже вдыхать их аромат, чтобы не потерять чувство обоняния (пол., чеш., бел.). В Силезии полагают, что к человеку, понюхавшему или сорвавшему на К. цветок, придет ночью покойник. В Бескидах считается, что у сорванного цветы с могил на К. появятся на теле лишай и чирьи, и это будет мстью покойных. По полес. поверьям, у хозяйки, которая сломает на К. зеленую ветку и выметет ею золу из печи, всю ночь в доме и под окном будут бродить покойники. Запрещается рубить деревья на К., так как души покойных не смогут отдыхать в тени деревьев и вкушать их плоды (серб.). Человек, поевший на К. фруктов, заболеет водяжкой (босн.); у него выпадут зубы (пол.) и т. д.

К. — место пребывания умерших или их душ. Считается, что души живут на К. и сохраняют привычки людей при жизни (чеп.). По верованиям болгар и македонцев (Велес), мертвые выходят в полночь из гробов, гуляют по К. и посещают друг друга. В определенные часы (главным образом, в

полночь) и праздники (чаще — в поминальные дни) на К. можно видеть души мертвых (у.-слав.): каждая пребывает на своей могиле, некоторые просят о помощи (пол. Поморье); некрещеный ребенок плачет на К. с двенадцати часов ночи (гомел. ПА); голоса покойных на К. можно слышать на Троицу, поэтому в этот день на К. следует молчать (болг. пловдив.); перед Вознесением на К. можно увидеть умерших, плывущих в облаках (брест. столин., ПА), а т. д.

Когда покойника несут на К., его встречают души всех тех, кого он провожал в последний путь: они виснут на гробе, отчего гроб становится невероятно тяжелым (полес.). По пол. поверьям, душа оставляет тело при входе на К., после чего гроб тяжелеет, причем в Вармии и Мазурах полагают, что душа предыдущего покойного ждет следующего в дверях костела или при входе на К.; поляки считают также, что душу умершего можно встретить в воротах К. По чеш. и в.-слав. поверьям, душа последнего погребенного стоит ночью в воротах К. на страже.

Существуют определенные календарные дни и праздники, когда души умерших покидают К. и появляются в селе или в церкви. У зап. славян такие представления связаны с «здуцками» (2.XI), в канун которых (в полночь) процессия из душ всех умерших движется от К. к костелу, где проводит ночь (пол., чеш.). Под утро вся процессия возвращается на К. (з.-слав.), последняя вернувшаяся душа занимает место стража у ворот К. В некоторых с.-слав. регионах поверья о посещении домов душами умерших и их возвращении на К. приурочены к вечеру Сочельника. В традиции православных славян поверья о выходе душ умерших с К. связываются главным образом с пасхальными праздниками и Троицей: в это время души бродят около К., для них разжигают костры на К. или у воды рядом с К. (болг.), см. «Греть покойников». В в.-слав. традиции послепасхальная неделя (полес. *Првавды*) посвящена мертвым, которых поминальными трапезами и раздачей еды на К. провожали в эти дни на «тот свет» (см. Фомина неделя). В зап. Белоруссии полагают, что ночью на *розгры* (после Троицы) можно увидеть, как с К. в церковь идут «детки», большие, а за ними — маленькие (брест. столин., ПА).

Посещения К. в поминальные дни (см. *Залушницы*, Деда) и календарные праздники (на Мясопустной неделе, масленице, Фоминой неделе, Троице и др.) по большей части связаны с представлениями о возможности вступления в контакт с мертвыми, ср. бел.-полес. выражение при отправлении на Фоминой неделе на К.: «Пойдем христосоваться с покойниками» (Эрем. ОБП:62). Для душ на К. оставляют еду, специально выпеченный хлеб; приносят им одежду в качестве подарка; их приветствуют, как живых; чистят и украшают могилы и т. д. Характерны приглашения мертвых к трапезе, совершаемой на К.: бел. «Святые развідцалі! Ходзіце к нам хлеба-соли откушаць» (вторник Фоминой недели, Терец. БРН 3:122), ср. з.-бел. ритуал будить покойника, когда покойника «окликали» и «угощали» обрядовой едой на К. на второй или третий день после похорон (см. Будить). В Рязанской губ. поминальную пищу, которую приносили на К. на Радуницу (вторник Фоминой недели), будто бы делили живые и мертвые, выходящие «из темницы» и невидимо присутствующие с живыми до захода солнца. В селах Минской губ. полагали, что в присутствии живых мертвые есть не могут, чем объясняли обычай оставлять остатки поминальной пищи на К. У сербов повсеместно раздача поминальной еды на К. соседям, односельчанам, нищим называется за *душу*, за души *умрам*, *покоюника* [для души, для душ умерших, покойников].

С представлениями о К. как месте пребывания умерших («родителей») связаны некоторые семейные (родильные и свадебные) ритуалы. Когда везут крестить новорожденного, то на К. оставляют хлеб и соль (гомел., лельчиц., ПА); девушка-сирота перед свадьбой должна прийти на К., чтобы попросить прощения у родителей или «позвать их на свадьбу» (в.-слав.); перед свадьбой золовка жениха ходит на К. к недавно умершему члену семьи и приносит ему яблоко со словами приглашения на свадьбу (болг.); скончавшимся до свадьбы молодым оставляют на К. свадебное знамя (з.-болг., ю.-в.-серб.) и т. д.

Огонь или огоньки, замечаемые в пределах К. считаются знаком душ умерших (ю.-слав., полес., укр., пол.). По серб. поверьям, при появлении огоньков или огней не следует ходить на К., так как в это время

по К. блуждают души умерших; на такой огонь нельзя смотреть, иначе ослепнешь (Босилеград). Огоньки, появляющиеся на К., заставляют блуждать людей по ночам (пол. Поморье).

Демонические существа, обитающие на К., — это души злых, неправедных людей или некрещеных детей, иноверцев и т. п. Нередко К. выступает как место скопления разных демонов, которое предписывается обходить стороной, особенно ночью. Проходя мимо К. ночью, следует читать молитвы, креститься (о.-слав.), подать голос, «чтобы рожаница почули и не пужали» (ПЭС:259).

«Злые» души нападают на прохожих возле К. ночью до первых петухов, являясь в том виде, как были захоронены (укр. подол.); в белых одеждах, которые не следует трогать, или в виде опасного столба пара, воздуха (полес). Возле К. появляются духи-демоны, предвещающие смерть увидевшему их (пол., полес.); русалки, издающие ночью на К. пугающие звуки (чернигов. ПА); редко — болг. «самодивы». В разных слав. регионах известны поверья и былички об обитающих на К. вампирах, которые вылезают «из дыр» в могилах, садлают ночных прохожих возле К., бесчинствуют в селе (в.-серб.); страшно завывают и качаются в белых одеждах над могилами (укр.) и т. п. В балк.-слав. регионах от К. до дома сыплют просо или семена горчицы, чтобы избавиться от вампира. По поверьям из с.-зап. Болгарии, на К. обитают всевозможные демоны (вампиры, «вурколаки», «караконджулы» и пр.); ведьмы же только посещают К. для осуществления магических действий (Марин.ИП 2:527). Реже встречаются поверья о прилетающем со стороны К. змею; стерегущем К. огромном уже (болг.).

Обитающие на К. дьяволы (в.-болг. *гаволитими, оманичери*) покидают его и принимают облик любых живых существ, чтобы сбить человека с дороги или завести его на К. (балк.-слав.); напускают с могил на человека злые чары в виде ветра (пол.); слетаются на К. на звук свиста, чтобы вступить в сделку с человеком (полес. брест.) и т. д.

На К. осуществляются магические действия и ритуалы с целью излечения от болезни или бесплодия, изгнания из села

нечисти, а также для приобретения человеком чудесных знаний или нанесения порчи. Особое значение в этих действиях придается земле, песку, растениям с К., найденной кости и др. предметам. У юж. славян на К. также исполняются ритуалы разделения «одномеслячников» и заключения побратимства.

На К. отпугивают, изгоняют нечистую силу, болезни, вредных насекомых. В вост. Сербии и зап. Болгарии, изгоняя из села змея, препятствующего выпадению дождя, на К. раскладывают огромный костер, вокруг которого танцуют мужчины, сбросив с себя одежду. В окрестностях Неготина (в.-серб.) на Страстную среду костер из бурьяна, подожженного сначала в каждом из дворов, раскладывали на К., чтобы избавиться от «вештиц». В Полесье на Ивана Купалу костер иногда разжигали на К. (ПА). Кроме того, на К. часто завершался полесский обряд «проводы русалки»: с ряженой «русалки» девушки срывали венки и бросали их в костер на К. или на могилы, вешали на ворота К. На К. также отпугивали тараканов, блох, привязав к ногам человека, сопровождающего похоронную процессию, таракана или лапоть с насекомыми (в.-слав. полес., смолен.).

Изгоняя болезнь, посылают больного лихорадкой ночевать на К. (бел.). Если у человека растет «мертвая кость», то, придя на К. «на молодом месяце» перед заходом солнца, он должен три раза сказать: «Само пришло, само прошло» (хорв. Пригорье, ZNZO 1908/13:104). В Полесье варят в воде песок с К. и купают больных детей, после чего его возвращают на то место, откуда брали. При переездании корову гоняют три раза вокруг села и ведут на К., чтобы она оправилась от болезни (полес.).

Приобретение человеком чудесных знаний и способностей, гадания на К. связываются с верованием в помощь потусторонних сил. В рождественскую полночь на К. смотрят через раздвоенный сучок, взятый с могилы, чтобы увидеть тех, кто умрет в следующем году (морав). Человек, трижды обжавший голым К. на Рождество, узнает имена людей, которые должны умереть в наступающем году (чеш.). Ведьмы обходят К., проговаривая слова заговора с целью отбирания молока у соседских коров (пол., Вармия и Маазурь) Что-

бы приворожить парня, девушка привязывает к кладбищенскому дереву кусочки ткани (полес.). Во вредоносной магии чаще используется песок, земля с К., например, их бросают на пути новобрачных, чтобы испортить молодым жизнь или вызвать их смерть (полес.).

Известны многочисленные легенды о К. на которых похоронены великаны или инородцы — шведы, турки и др. народы, проживавшие в данной местности (ср. серб. названия К.: *уиновско гробље* «кладбище великанов», а также — «греческое», «венгерское», «турецкое» и др. кладбища с сербскими надписями на надгробных камнях). У бел. славян существуют также К., возникшие в результате реальных столкновений обрядовых групп (сватов, ряженых колядующих, «русалий», «джамаларей» и др. см. Драка), на что указывают и названия таких К.: серб. *сватовска, русалијска, колеларска, крапичка, джамаларска гробља*.

Лит.: Талеров В. Н. Заметки о похоронной обрядности // БСИ. 1987; Седякова О. А. Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» шибобития» // ПСЭ:123—130; Sikora S. Steniarz. Antropologia religijna // PSL 1986/15/1—2:57—68; Вак ПЮ:99,118,136—141,173; Fisch. ZP:327,352—354; Mosz.KLS:273,311,483,486,490—491, 604; Зел.ВЭ:350; Буры.ОБСК 2:179; Терещ.БРН 3:122; 5:17,28—29; ПА; ПЭС:249, 253—254,259; Дечб.ОМГ 1:493,513; Крач.БЭРС:115,193; Эрем.ОБП:62; Дан.ЭСП 1:4,10; Вак.ЕБ:497—498; Марин.ИП 2:527—528; Пир:416, 449—449; Плов.:237—238,241,273—274,304; Бос.ГОСВ:27,186,227,252,268; ГЕМБ 1962/25:180, 181,184; Дроб.ЕНJ:252; Тюр.ННЖ 4:214—215; Нед.ГОС:19,48,95,176,184,198; СМР:96—98; NU 1974—1975/11—12:437—438,439, 458; ZNZO 1908/13:104; Gol.LP:73; Stelma. KOP:191,192,194; Szyf.ZOW:135,165; Święt. LN:112,535; Olj.ET 126; Čsl.V 3:251; Nah.Čl.P:96,108,206

А. А. Платникова

КЛЕН (Асеп *platanus L.*) — дерево, используемое в обрядах календарного цикла и народной медицине в качестве апотропея (см. также Явор).

Считалось, что К. приносит счастье (Вармия), его называют «добрым» (карпат.-укр.), святым: в него не ударяет гром (Кашубы, Вармия), на нем появляется Богородица (кашуб.); его сажают близ дома (гомел., брест). У сербов (р-н Сврлига) К. чаще других деревьев выступает как культовое дерево (*zdruc*). К. почитали, охраняли, приписывая ему целительную силу. Верили, что он является местом пребывания божеств или демонов, например, русалок (укр., рус., ю.-слав.). В некоторых районах Польши его считают недобрим, потому что в него бьет молния. У болгар К. относится к деревьям, проклятым Богородицей за непочитание.

Ветки К. использовали в обрядах Троицы, Зеленых Святков, Божьего Тела, Ивана дня. Их освящали, ими украшали церкви, избы, укрепляли над входом в дом, втыкали по углам хаты, клали на окна, под кровать, под стол, затыкали их за иконы, стелили на пол, вешали на ворота, заборы, колодцы (н.-слав.; Кашубы, Вармия, Мазуры) «дли русалок» (полес.); втыкали молодые деревца К. в землю рядами перед воротами и дверьми, чтобы преградить вход ведьмам и колдунам (укр. з.-брян., ю.-рус., Поволжье). Накануне дня св. Яна ветками К. украшали также ульи, рыбацкие лодки — «от порчи» (Кашубы, Поморье, Вармия). В вост. Полесье суббота перед Троицей называется *клен, кленова субота* (СБФ:86:179). Полагали, что души умерших родственников в это время приходят в дом и прячутся в ветках К. (чернигов.). В Полесье, во многих бел., укр., и некоторых рус. зонах существовал обычай на Троицу ставить три или один К. у дверей или окон. После праздников украшавшие дом ветки К. сжигали на костре (в.-полес., волын.; выкидывать нельзя), рубили на дрова (Краснодар.) или подстилали под скирды хлебов и стога сена, чтобы защитить их от мышей, краж, потрав и др. бед (Кашубы, Вармия).

В обряде украшения дома на Троицу на Средней Припяти, в междуречьях Горыни и Уборти, Нижней Десны и Днестра предпочтение отдавали К., в то время как в зонах украинского Полесья и в прилегающих к ним частях Мозырского и Гомельского Полесья К. сочетается с липой, а в вост. Полесье нередко выступает вместе с липой и березой (СБФ:86:14—18)

Местами К. использовали в качестве майского и купальского дерева (укр.); из ветки или дерева К. (черноклена) делали чучело Марены (полтав.), парни — участники купальского обряда плели венки из кленовых листьев (девушки — из полевых цветов) (гомел. — СБФ-78: 133). На Духов день кленовыми ветками украшали главного ряженого в обрядах «вождения Куста», «Тополи» (Пинское Полесье).

Веткам, семенам и листьям К. приписывалась магическая сила охранять человека и его пространство от всего злого. Магической силой наделялись ветки и дерева К., оставшиеся от праздника Божьего Тела. Их забирали домой и ставили в садах и на полях как охрану от молнии (Вармия), злых сил и града, клали в ригах и дворах от мышей (Вейхерово).

Чтобы отпугнуть злые силы, плоды К. закапывали под порогом дома, веря, что «Klon odgóni zie duché» [Клен отгонит злых духов] (Malič.ROK:48); зеленую ветку К. вешали над кроватью, чтобы «замира» не душила (Вейхерово).

Для защиты скота от ведьм на Зеленые святки и на св. Яна ветки К. затыкали в дверях коровников (Кашубы, спорадически Вармия и Мазуры). При первом весеннем выгоме скота ветки К. клали на пороге клева, чтобы животные, переступив через них, получили силу противостоять порче и всякому злу (ю.-вост. Вармия). На рога коровам надевали венки из кленовых веток.

Апотропейную функцию выполняла и древесина К.: из нее делали одну из пяти досок гроба (укр., пол.); сволок избы (Полтавщина); дежу (в.-полес.); одну из частей сохи и плуга, для того, чтобы избежать вредоносного действия дерева, которое может быть «несчастно само по себе» (витеб. — Никит.ППП:102). Подобная практика существовала у болгар и сербов. Из древесины К. делали «люциин стульчик» для распознавания ведьмы (в.-слав.), его иногда брали на бадняк (Зап. Сербия, Герцеговина, Босния); на древко свадебного знамени, чтобы обеспечить здоровье новой семье (болг.). На кленовых листьях пекли хлеб (закарпат., витеб.). Вместе с тем на Витебщине существовало поверье, что листья, на которых пекли хлеб, нельзя есть — они могут стать причиной смерти. Кленовый лист

часто изображался на пасхальных писанках (укр.).

К. помогал в борьбе с нечистой силой. Кол, которым пробивали тело (сердце) вампира, мог быть не только из осины, но и из К. (пол., укр., болг., серб). Музыкальный инструмент *bazил*, который кашубские пастухи использовали в канун Нового года для устрашения нечистой силы, делали из К. Кашубы считали, что лист К. похож на «стопу ведьмы» (Mosz.KLS:332).

В аграрной магии использовали ветки К. при выращивании льна: втыкая их в пашню, приговаривали: «Господи, дай нам лен как дерево клен» (бел. ~ Позн.3: 122) — чтобы лен рос высокими.

В легендах о превращении людей в деревья упоминается К. Когда его рубят, из него сочится кровь, слышится стон и голос (ю.-зап. области России и Украины). В свадебных песнях кленовый лист соответствует образу отца невесты. К. и липа символизируют брачную пару, опадание листьев с К. — символ гибели супруга (укр.), разлуки с семьей (Киевское Полесье — НЗ 1996/2: 129).

В народной медицине использовали кленовые листья (в.-слав., кашуб.). Под кленом исцеляли болезнь *клинков* (грыжа) (болг. — народно-атимологическое сближение названия растения и недуга) и болезни, насылаемые демонами, обитающими на К. (серб.); через два сросшихся К. протаскивали больного ребенка (серб. Сврлиг). См. Ветки, Зелень.

Лит.: Аф.ПВ 3:144,705 706; Сієув2.М8:172; ЖС 1996/2:51,52; Никит.ППП:97, Ром.БС 8: 203,292; СД 1:127; Вор.ЭНН 2:152,160,192; С.-бол.ВНП 1: № 246,454, 2: № 17,18, 4: № 853; Сок.ВЛКО:188; УНВ:178; АК.Р 1935/2: карты № 8—10; Чув.ТЭСЭ 5:704; Kolb DW 39: 372; Mách BS:2; Mosz.PW:70,78,219. Надп. КК:73,83; Од.КО:47; Szyf.ZOW:70, карта № 16, 76, 139, 140; Чап.РВБ:116 117; Ил.РЦ//СбНУ 9:442; Марин.НВ:43; Мазин.НП 2:424.

В. В. Усачева

КЛИКУШЕСТВО в рус. и в.-бел. традициях вид бесноватости; болезнь, являющаяся результатом вселения в человека зло-

го духа, который, проявляет себя собственным речевым поведением и поступками, обита в человеке, мучит его, доводит до смерти. К. сочетается в себе о.-слав. поверья о порче, которая является причиной К., и двоедушия (см. Двоедушник), а также христианские представления о возможности вселения в человека бесов. Признаками К. являются: раздвоение языковой личности, когда человек говорит от себя и от имени сидящего в нем беса, истерические припадки, во время которых человек подражает крику животных, бранится, богохульствует. Большой К. «выкликает» имя того, кто его испортил — эта черта отличает К. от остальных видов бесноватости. Одержимые К., как и все бесноватые, не выносят христианских символов, не могут подойти к причастию. Для излечения К. и изгнания из человека сидящего в нем беса прибегают к знахарским и церковным приемам. Кликушами бывают преимущественно женщины. Представления о К. распространены на севере и северо-востоке России, в районах Поволжья, в Сибири, а также у русских старообрядцев в Белоруссии.

Первое известие о К. как особом виде порчи относится к 1606 г., когда в пермской челобитной К. упоминается под названием *икоты*, *икотной болезни*. К началу XVII в. относится сообщение о том, что «страждущие люди от нечистых духов кликались, стали кликать в порчах на разных людей» (Брокгауз, Ефрон 15:374). В Духовном регламенте Петра I предписывается изыскивать, «не обретаются ли где кликуши» (Крив.ПКБ:83). В указе Священного Синода 1737 г. говорится, что «кликуши в церквях и монастырях безобразия и соблазны чинят» (Крив.ПКБ:44).

Названия болезни типа: *кликушество* (воронеж.), *кликоты*, *кликуша*, *кликотная болезнь* объясняются тем, что больной во время припадка «кличет» разными голосами, «выкликает» имя испортившего его человека. Женщина, больная К., называется *кликюша*, *кликотница*, *икотница*. Мужчина, одержимый К., — *миряк*. Ср. рус. пословицу: «Просватать миряка за кликушу» — т. е. свести вместе людей, которые никуда не годятся. О человеке, одержимом К., говорят, что он «кличет», «кличет порчем» (СРНГ 13:295), «кличет на голоса» (Попов//Тор.РНМ:314). Названия К.

иерец (Даль 2:8) характеризует болезнь по действию, которое производит злой дух с больным. Болезнь может называться *икота*, *икотка* (сев.-рус.), поскольку болезненный припадок часто начинается сильной икотой. *Икота* обычно является синонимом слова *кликушество* и обозначает тот же круг признаков (ср. поков. икать «кричать, кликать», «мельник портит людей, садит икоты под названием кликуш», Крив.ПКБ:51, *сольвычегод.*). *Икота* обозначает одновременно и саму болезнь, и злого духа, который эту болезнь вызывает (с.-рус.). Реже икота воспринимается как самостоятельное заболевание.

Причина возникновения К. — вселение в человека нечистого духа, беса, который проникает в человека часто через рот. Злой дух может носить названия *икю́-ка* (Добр.:297, *смолен.*), *соловейко* (ЖС 1901/1:81, *вят.*), *икота* (СРНГ 12:181, с.-рус.). Такой дух иногда представляется неким невидимым существом, который может существовать, только поселившись в человеке. Будучи выгнанным из человека или после его смерти, злой дух может до сорока дней жить вне человеческого тела, сидя на коле или на заборе и выбирая себе новую жертву. Часто нечистый дух показывается в виде мелкого животного или насекомого: крысы, мыши, воробья, лягушки, мухи и под.

К. часто является результатом порчи, насылаемая болезнью колдуном или колдуньей. Колдун, умеющий насылать К., называется *икотник* (с.-рус.), о нем говорят, что он может «напустить», «наслать» К., «насадить икоту». Человек, желающий научиться напускать К., должен проклясть своих родителей и носить крест под пяткой (архангел.). К. насылается разными способами: колдун посылает злого духа по ветру, заговаривая его на имя — дух поселяется в первом встречном человеке, носящем такое имя (архангел.); колдун насылает К. на определенного человека, но болезнь может «попасть» на другого с таким же именем. Колдун может передать порчу через какой-либо мелкий предмет или насекомое (муху, жука и пр.) — человек, случайно проглотивший насекомое с питьем или едой, становится кликушей (архангел.). Ср. случай, когда колдунья набросала мышей в прорубь, откуда все село брало воду, чтобы заразить людей К. (архангел.).

В др. случаях считается, что злой дух не может войти в человека, если тот сам не согрешит, но как только человек выругается или осудит кого-либо, болезнь сразу же вселяется в него.

К. насылается на человека на определенный срок или на всю жизнь. Считается, что К. бывает двух видов: то, которое вызывает немоту и скорую мучительную смерть человека, и то, в результате которого у человека время от времени бывают припадки (црхангел.).

Статус больного К. В отличие от других двоедушников (зморн, вампира, пещтцы и под.), которые в народном сознании близки к демоническим персонажам, кликуша — реальный, живой человек, принадлежащий к христианскому миру, но ощущающий себя вместилищем злого духа. Кликуша никому не причиняет зла и сама является жертвой сидящего в ней беса. Двоедушник часто не осознает существования в себе второго духа, кликуша ощущает присутствие в себе злого духа как чуждую, враждебную своему «я», инородную силу, которая причиняет ей мучения и от которой она старается избавиться различными способами. В отличие от отрицательного отношения к другим двоедушникам, отношение к кликушам со стороны посторонних людей было участливым и снисходительным. Кликушу жалели и старались помочь ей, облегчить ее мучения.

Поведение кликуши, в том числе и языковое, является отражением борьбы человеческого и бесовского начал, во время которой больной К. против своей воли совершает поступки и произносит слова, которые сам же порицает, но вынужден это делать от имени беса.

К. проявляется в виде припадков, когда кликуша бьется в беспамитстве о землю, хохочет, кричит на разные голоса, подражая крикам животных: лает, кудахчет, ржет, мяукает и пр. Во время припадков кликуша обнаруживает такую силу, что несколько мужчин не в состоянии ее удержать. Человек, на которого наслано К., ощущает непонятную боль во всем теле, слабость, тошноту, отвращение к еде или болезненное пристрастие к определенным видам пищи, которое необходимо удовлетворить, чтобы «задобрить» беса, иначе он будет мучить больного. Считают, что если беременная

женщина, больная К., не будет есть то, что нравится сидящему в ней злому духу, он может «съесть» ребенка в животе у женщины (пинех.).

Часто припадки К. бывают на Рождество и Пасху, а также в церкви особенно во время пения «Иже херувимы...», во время причастия, при попытках священника отчитать кликушу молитвами. Кликуши не выносят креста, икон, святой воды, запаха ладана, во время церковной службы бранятся и богохульствуют. Часто кликуши не выносят табака.

Кликуша обладает ясновидением, способностью предсказывать будущее. Чтобы узнать у нее что-л., нужно назвать имя того беса, который в ней сидит, после чего кликуша начинает биться, кричать, а потом падает замертво. Считается, что в это время бес рыщет по свету, отыскивая требуемые сведения, после чего возвращается в тело кликуши и начинает рассказывать.

Часто проявлением К. является необычное речевое поведение кликуши: ее речь велется от двоих — человека и беса. Речь от «лица» беса произносится измененным голосом, другим, более высоким тоном. О кликуше, находящейся в припадке, говорят, что в ней «бес кричит» (Краин, ПКБ:61). Во время припадка кликуша начинает выкрикивать имя того человека, который ее испортил, называя его «отцом», «батюшкой», или «матушкой», если испортила женщина. Злой дух, сидящий в кликуше, говорит о себе в мужском роде, даже если кликуша — женщина, иногда — в третьем лице («никоточка отвечает» вместо «я отвечаю»), сообщает свое имя и происхождение («Я ~ Сазон-утопленик, я хочу погулять в тебе», скатеринослав.), а также имя того, кто его наслал и на какое время. Обычно бес проявляет себя во время чтения Евангелия, молитв, причастия и под.: «Пора мне выйти из нея, долго ли здесь мне сидеть» (тул.), «Уиду, выйду, выйду! Ты меня задушила, просфорами задавила, ладаном, старуха, заморила!» (смылен.).

Лечение К. заключается в изгнании из больного нечистого духа, что было по силам немногим знахарям и священникам. Старались узнать имя колдуна, испортившего кликушу. Если она сама не «выкликает» его имя, об этом ее спрашивают через раскрытую дверь посторонние женщины,

надев на нее хомут и подведя к порогу (пенью), окутав ее колокольным канатом (нижегород.), повесив ей на грудь замок с ключом (ю.-рус.). Во время припадка накрывают больную пасхальной скатертью, поят богоявленской водой, обиденным квасом (калуж.), берут кликушу за мизинец левой руки и читают воскресную и богородичную молитвы, курят ладаном с трех сторон, оставляя свободным проход к дверям, чтобы вытравить наружу находящегося в больной беса, надевают на нее хомут с потной лошади, бьют по нему кнутом и говорят: «Хлещу, хлещу — беса выхлещу».

Церковь видит в К. род беснования, поэтому существуют молитвы, которыми отчитывают больных, и способы изгнания беса из больного. Больные совершали паломничество по монастырям, к чудотворным иконам, к старцам и пустынникам. Целительницей от К. считалась св. Параскева Пятница. Наиболее известными местами паломничества кликуш были московские храмы: часовня Иверской Божией Матери, Симонов монастырь, часовня св. Паптелиймона. Кликуш, как и др. бесноватых, отчитывали молитвами из требника Петра Могилы, полили святой водой, мазали лампадным маслом, елеем и под. Считалось, что не все священники способны отчитывать кликуш и бесноватых, а только наиболее праведные из них. Во время лечения бес выходит из кликуши в виде мелкой твари: лягушки, крысы, мухи и под. и из той части тела, через которую он зашел в человека.

Лит.: Ефименко П. С. Икота и экзальтация // Памятная книжка Архангельской губ. на 1864 г. Архангельск, 1864:75—92; Птицкий И. Берг. Кликушество // Архив судебной медицины. СПб, 1870/2:77—89; Якушкин В. И. Обычное право. Иркутск, 1896/2:364; Амд.ЗРБ:65, Амд.ПВ 3:635—637; Звезд.НА.179—180; Даль ПРН:28—29; ЗРГО 1890/19/2; Краин.ПКБ; Макс.ННКС:160—170,191; Ник.УНК:14—17; Птиц//Пир РНМ:314,3:7—318; Судебный вестник 1869:170, 1870:66, 1898:172; Суец.КП 1889:11; Чулк.АРС:184,224; Гнат.ЗУД 1912/2:50—53.

Е. Е. Левицкая

КЛОП — см. Насекомые.

КЛЮЧ — предмет, наделенный символикой закрывания-открывания и употребляющийся в апотропеической, медицинской и вредоносной магии вместо замка или параллельно с ним. Кроме того, К. выступает как символ власти и обладания в гадании, в хозяйственной магии и некоторых формах ритуального поведения. К. сохраняет семантику железа, входя в ряд железных предметов-апотропеев.

В апотропеических обрядах К. является функциональным синонимом замка. К примеру, через К. переводили корову при первом выгоне на пастбище, чтобы ее не слгзали (полес.); в польских Бескидах козьяка в Сочельник клада на стол К., чтобы в дом не проникли воры и пр. В в.-слав. заговорах известен мотив замыкания ключом себя и своего хозяйства от болезней, колдунов, нечистой силы и др.

В лечебной практике используется основная функция К. — запирает, замыкает что-либо; на этом основано закрывание, замыкание болезни. Чтобы остановить кровотечение из носа, держат в обеих руках по ключу — при этом запирается «кровадая жила» (рус.). Перед кормлением ребенка ему кладут в рот К., чтобы у него не болело горло (хорв.). Чтобы узнать виновника или источник порчи, ребенка крестят т. н. «женским» К. (таким, у которого в верхней части есть дырка) и проносят заговорную формулу, а потом ударяют К. о камень (серб.). Чтобы вылечить человека от укуса пчелы, ужаленное место трижды молча перекрещивают К., желательно таким, на котором вырезана Соломонова звезда (черногор.). Эта же семантика замыкания лежит в основе обычая бросать К. в роящихся пчел, чтобы рой не разлетался (серб.).

К. наравне с замком, используется во вредоносной магии, где он символизирует замыкание жизни: девушка, брошенная своим возлюбленным, кладет ключи с обеих сторон дороги, по которой он ходит, и тем обрекает его на смерть (серб.).

К., особенно церковный, используется в магических действиях, для которых важно символическое открывание — женского лона при бесплодии, языка при немоте и др. В Сербии бездетные женщины пили воду, в которой были омыты церковные К., чтобы забеременеть; такой водой

поили детей, которые долго не начинали говорить. Для этого родственник ребенка должен был взять у настоятеля монастырский К., открыть им утром монастырь, вымыть К. в воде, а воду дать выпить ребенку.

К. — постоянный атрибут в рус. святочных гаданиях о замужестве. Подобное использование К. обусловлено переосмыслением его основной функции — открывать доступ к невесте, а также **фаллической символикой**. Девушка вывешивала за окно ключи и, когда слышала, что ими кто-нибудь звенит, просила назвать мужское имя — какое имя ей послышится, так будет звать и ее жениха (с.-рус.). В другом случае старый К. вкладывали бороздкой в книгу, крепко ее перевязывали и подвешивали на веревке к потолку. Гадающие девушки называли каждая свое имя — при чьем имени книга начнет вращаться, та из девушек быстрее выйдет замуж (с.-рус.). Накануне Нового года девушка шла к проруби и в воде закрывала замок на К., приговаривая: «Суженый-ряженый, приходи коня поить, а у меня ключа просить». После чего клала К. под подушку. Ночью ей должен был присниться суженый (с.-рус.). В некоторых случаях закрывали на замок свою рубашку, а К. отдавали подруге: ночью должен был присниться жених, пришедший просить К. (забайкал.). В пол. Карпатах накануне дня св. Андрея девушки гадали о замужестве, выливая воск через дырку большого К. Одним из участников болг. свадебного обряда был мальчик, державший в руке К.

В в.-слав. обрядовой лирике мотив сохранения К. означает сохранение девушки невинности, а потеря К. — потерю невинности. В бел. свадебной песне отец спрашивает дочь, куда она дела К. Та отвечает: «Я у тебе, татку, верно служила, твоих ключиков не погубила...» (Кряч.БЗРС:78)

К. является атрибутом хозяина дома, символом власти, а также символом самого хозяйства. У русских в Поволжье после возвращения из-под венца жених вручал невесте ключи от дома, передавая ей власть над хозяйством. Ср. обычай передавать К. от города завоевателю в знак признания его власти. В юж. Сербии при продаже дома (см. Купля-продажа) прежний хозяин забирал с собой К. и замок, чтобы не отдать вместе с ними своего счастья и благосостояния.

В слав. поверьях некоторые святые, а также птицы и звери являются обладателями мифических ключей от сакральных локусов и календарных периодов. К примеру, К. от ирех находятся у кукушки (укр.), в рус. и бел. обрядовых песнях галку называют «золотой ключницей», поскольку она замыкает зиму и отмыкает лето, в чеш. колядке К. от райских источников приносит лиса. К. от неба и рай находятся у Николая Чудотворца, который отпирает и запирает врата в рай (рус., пол.) или у апостолов Петра и Павла (пол.), которых в заговоре просят эти К. замкнуть пасти волкам (ср. также ю.-рус. название созвездия Плеяд — *Петровы ключи*). У св. Юрия находятся К., которыми он отмыкает или замыкает пасти волкам (в.-слав., чеш.). На Мораве при встрече весны поют песню, в которой *Smrtina neděla* (четвертое воскресенье Великого поста, когда совершается изгнание смерти) отдает ключи Вербному воскресенью, оно — Чистому четвергу, а тот отдает К. св. Юрию, чтобы он отомкнул ими землю. В серб. и болг. песнях Илья-пророк просит Бога замкнуть ключом семь небес, чтобы лишить людей дождя в наказание за их грехи.

У русских существует запрет **звенеть К.** или класть их на стол, чтобы не было сооры в доме.

Лит.: Баранков М. Р. Ключ, ключница и справе којима се отварају закључане браће у вјерованима и обичајима наших народа // ГВИ 1960-1961/9-10:202-212; АФ.ПВ 2: 404-409; Бол.КСЭ:59; Бурц.ОБСК 3:6,12-14; Повн.Э.:238-243; ТОРП:22,140; Уск.ФР: 26,28,50,51, 58.127,128,139; ЭО 1916/3-4:63; ПА; Кряч.БЗРС:78,116; УНВ:64.

Е. Е. Лавкиевская

КЛЯТВА, присяга как правовой обычай у славян фиксируется письменными источниками с IX в. Ритуал К. (присяги) предполагал произнесение при свидетелях словесной формулы, сопровождаемой рядом действий (прикосновение к культовому предмету или его целование, осенение крестным знаменем, рукопожатие). Структура и семантика клятвенных формул близка фор-

мулам божбы и проклятиям (ср. сочетание значений 'проклятие' и 'клятва' в ст.-слав. *клатва*, др.-рус. *клятва*, болг. *клетва*, серб. *клетва*, пол. *klątwa*, ст.-чеш. *kláiva, kleiva*). Ситуация проклятия предполагает наличие как минимум двух лиц; слова и действия направлены на субъект высказывания (*будь ты проклят!*). При клятве в случае нарушения слова клянущийся призывает кару на себя (*будь я проклят!*). Клятвенные формулы разделяются на ряд типов в зависимости от центрального смыслового компонента.

Божба апеллирует к Богу и другим персонажам божественного статуса. Христианское происхождение имеют К, культ овыми предметами — в первую очередь крестом (*вот тебе крест!*) или иконой (рус. *потянуть руки на бога, поднят* икону 'снять для клятвы икону': Даль ПРН-653), — сопровождаемые целованием. К. произносили над святыми мощами; «испытание крестом» (троекратное осенение широким крестным знаменем) считалось достаточным доказательством правоты ответчика в суде (*владимир.*). Принся присягу дома, держали руку (а при взаимной клятве подавали друг другу руки) над особо чтимыми предметами — крестом, иконой, евангелием. Согласно спорным юридическим актам XVI в., обход спорных полей совершался с иконой на голове.

Каранчским К. можно отнести клятву оружием (*рота, ротыба*), упоминаемую в др.-рус. летописях. В договоре Руси с греками 944 г. говорится, что «некрещении русь полагають щиты своя и мечь свои наги, обручъ свои и прочаа оружья, да кленутся о асгьмъ; нарушившии К. «будеть достоинъ своимъ» оружиемъ умерети, и да будетъ клять от бога и от Перуна» (ПВЛ 1:39). К. русских дружинников под 971 г. упоминает не только оружие и имена славянских богов, но и золото: «да имъемъ клятву от бога, въ его же вѣрусь в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ золоты, яко золото, и своиимъ оружиемъ да истычени будемъ» (ПВЛ 1: 52). В послании папы Николая I болгарскому царю Борису (IX в.) указывается, что болгары клялись перед положенным перед собой мечом. В народной традиции бытовала К. над заряженным ружьем (укр., серб.). У болгар клятва утверждалась целованием топора.

Наиболее действенной и нерушимой считалась клятва землей (см.), при которой полагалось держать землю в руках или на голове, целовать или есть землю.

В К. апеллирующих к силам природы, наиболее распространены упоминания солнца, грома: *Убей мяне соунца провидния* (смолск.), *Разрази меня гром!* В Воронежской, Тульской губ. был зафиксирован обычай призывать в свидетели К. град «Будем правы; ты прав, а я прав до граду!» Произнесший эту К. при первом появлении града собирал горсть градин, вносил ее в теплое место и пересчитывал: если за время счета градины не растаяли — на его стороне правда.

К.-самопроклятия (*чтоб я пропал! чтоб мне с места не встать!* и т. п.) соотносятся с формулами, содержащими мотивы жизни/смерти, болезни, нанесения телесных повреждений.

Клятвы жизнью (своей собственной или родственников) — *Видь душа! Чтоб я пропал! Чтоб мне до утра не дожидеть! Чтоб мне белого света не видеть! Матерью клянусь! Не взвидеть мне своих детей!* — относились к разряду наиболее «страшных»; особенно верили К. «через детей», нарушение которой грозило смертью потомству клянущегося.

В клятвах здоровью упоминаются различные части тела, которые должны пострадать в результате нарушения данного слова: *Лопни мои глаза! Вздуй мое брюшиенко выше колокольни! Лопни моя утроба! Чтобы мне всему высохнуть!* Наиболее часто в К. упоминается рука: *Отоймись рука и нога, каки неправда! Отсхни рука! Руку даю на отсечение!* Рукопожатием подтверждались условия соглашения: *заложить правую руку* 'дать слово, обещать', *выкупить правую руку* 'исполнить слово'

В народной культуре устойчиво представление о греховности и наказуемости К. свыше. Даже после справедливой присяги у человека «замирает» одна из жил, а у того, кто клянется ложно, — сразу 12, поэтому клятвопреступники недолговечны (ср. рус. пословицу «Лучше умирать, а креста не целовать»). Предметы, бывшие в руках у ложно присягающего, становятся вредоносными и опасными для окружающих, пока клятвопреступник не исповедуется и не причастится (бел.), ср. рус. поговорку «В напрасне побо-

житься — черта лизнуть». Согласно народным поверьям, нарушение К. влекло за собой болезнь, смерть клятвopепреступника (или его семьи), земля не принимала его тело,

Лит.: Макаров М. Н. Древние и новые божбы, клятвы и присяги русские // Труды и летописи Об-ва истории и древностей российских. М., 1828/4/1:184—218; Златарский В. Н. Клятва у языческих болгар // Сборник статей, посвященных В. И. Ламанскому. СПб., 1907/1:231—260; Уст.ФР:11—12,61,91,116,120,169; Байбурун А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. А., 1990:39,59—62,142; Запони и Л. Заклетва на тлу СФР [Југославије. Београд, 1977; Ђап.ЗВР:146—149; СМР:180; Моз.КЛС:515—516; Аф.ПВ 1:147-149,272—273,431; Никиф.ППП:305; Даль ПРН:653—656; БВКЗ:67,159.

О. В. Белова

КНИГА в народных представлениях связана с письменной традицией и книжной («чужой») культурой, и этим определяется отношение к К. и обращение с ней. Книге (особенно ее ранней форме — свитку) приписывается божественное происхождение. Согласно болгарскому апокрифическому сочинению «Разумник» (список XVI в.), первую латинскую К. обрели *Нунанл, Улам и Брейтул*, греческую — *Меркурий*, болгарскую — *Кирилл Философ*. *Голубиная книга*, написанная на камне (ср. скрижали Завета) и содержащая всю мудрость Вселенной, выпадает на землю (на гору) из тучи. Согласно апокрифам, с неба падает «Свиток Иерусалимский» с рукописанием Иисуса Христа. На Пасху, когда «солнце играет», праведники могут видеть на солнце Христа и Богородицу, читающих священную К.: «Всем не покажеца. Стоить столик на сонце, и книга лежить. Библия чи шо. Читають книгу Мати Божа и Сус Христос» (житомир. ПА). Ср. представление о небесных К., в которые Бог (ангелы) записывают все прижизненные дела людей перед Страшным судом (о.-слав.).

Священники К. У вост. славян распространено представление о непостижимости Библии: прочитавший всю Библию сходит с ума. Тех, кто чрезмерно зачитывается Псалтырью, забирает к себе нечистая сила

(рус.), а черт в виде монаха делает в Вевангелии крамольные приписки, сбивая с толку священнослужителей (Даль ПРП:229-230). Считается, что Священное Писание написано не по-русски и не по-славянски, а на чужом языке: «еврейском» (полес.), «в Писании по-алтайски написано» (Рус. Север). Ср. описание Голубиной книги в духовных стихах — ее нельзя удержать, нельзя прочитать («царь Давид» читал ее три года, а прочел только три листа). В то же время считается, что человек, прочитавший Библию (*Ваянелис*) до конца, будет все знать, будет обладать даром предвидения, потому что в Библии описывается все, что случится в будущем (гомел., ПА). Миряне старались не дотрагиваться до настоятельного Вевангелия, чтобы не осквернить его (*владимир.*). Похитившему церковные К. грозили всяческие наказания, о чем свидетельствуют приписки на полях рукописей: «хто будет сию книгу возмет или что помылит, и ему судит Бог» (XVI в.); «чтобы ее никому не украсть и не продать и будет тот проклят» (XVIII в.). На Руси целование Вевангелия приравнивалось к лобызанию иконы; Вевангелие, букварь хранили в божнице; ответшавшую К. не выбрасывали, а пускали по воде или относили на высокое место (на колокольню); К. полагались в гроб при захоронении. К. использовалась при принесении клятвы (присяги). Библия, положенная на могилу «ходячего» покойника, служила оберегом (рус., в.-сибир.).

К. как магический предмет. Колдуны и чернокнижники обладают некоей *черной книгой*, с помощью которой можно вступать в контакт с нечистой силой, вызывать демонов, узнавать тайное и наводить порчу. В былинах «О Ваньке Удовьяк сыне и царе Волшане *Волшанском*» «черная» («волшанская») книга отвечает на любые вопросы, рассказывает все тайны; в исторических песнях о Смутном времени чародейской К. обладает Гришка Отрепьев. В русских сказках *учитель-фармазон* учит по волшебной книге своих подопечных оборотничеству; искатель цветка папоротника использует краденое Вевангелие. В заговорах «на отыскание кладов» упоминается сокровенная «книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключом замкнута»: «На семи горах на Сионских, на столб тот каменный положил книгу запечатану... сам

премудрый царь Соломон» (симбир., Майк. ВЗ, № 265). Согласно верованиям крестьян Тульской губ. существует К., называемая «Старинная Библия» или «Книга Петра Могилы», или «Черная магия», которую повелев уничтожить московский царь: он заложил ее в каменный столп и заклил. Но кое у кого осталась «Старинная Библия»; ее берегут и передают из рода в род — по ней можно узнавать будущее, колдовать и насылать порчу на людей (ЗО 1899/3:53). «Черная книга», содержащая в себе бесовские наваждения, писанные волшебными знаками, по преданию, была заложена в стены Сукаревой башни и заклата на десять тысяч лет (Сак.СРН²:24). «Черные» К. написаны не буквами, а таинственными знаками (нолями, кружками). Ср. в др.-рус. азбуквниках: черные книги приравнены к *мафиматическим книгам*, к которым относятся арифметика, геометрия, астрономия и «мусикня», т. е. к текстам, содержащим помимо записанных слов таблицы, схемы, рисунки. Колдуны передают свои К. приемникам вместе с магической силой перед смертью. Чародейские К. представляют опасность для непосвященного: к случайному читателю «черной» К. немедленно являются черти и требуют от него работы (рус.); утаскивают его сквозь потолок (новгород.). Чтение людьми К., принадлежащей духам туч — *лаветникам* (з.-слав., ю.-слав.), вызывает грозу, остановить которую можно, прочитав К. «наоборот» — от конца к началу (пол. Карпаты); во время чтения «черной магии» в доме, где нет икон, все ходит кодуном (ныгород.). Опасность представляют К. инородцев. Белорусы считали, что *малая* дотрагиваться до еврейских богослужебных книг — кожа на руках потрескается. К. инородцев содержат пророчества о грядущих бедствиях: евреи из своих «древних записей» всегда знают, когда случится война, мор и т. п. (пол.).

Гадания и магические приемы. Помимо использования *сигнальных* гадательных книг у славян было распространено гадание с К. как с предметом, часто вне связи с ее содержанием (ср. современные девичьи гадания при помощи К. в красном переплете или К., где по ходу сюжета умирает кто-либо из героев), на основе внешних признаков (вращение, неподвижность); К. может заменяться другими пред-

метами, напр., решетом. По К. гадали о судьбе ребенка: после крещения открывали над ним К. духовных песен, пытаясь угадать будущее по тексту на открывшейся странице (Лужица). Чтобы определить способности ребенка, на первую годовшину или в день отнятия от груди перед ним клали К., хлеб, монету и др. и смотрели, какой из предметов он схватит первым (пол., лужиц.); делали из теста К., монеты, топор и предлагали ребенку (бел.). Чтобы ребенок был умным и ученым, пуповину отрезали на К. (бел.); перед первым (вторым) купанием новорожденному мальчику вкладывали в руки, помимо других предметов, К. (бел., словац.); перед крещением в руки ребенку давали карандаш и К. (хорв.); брали на крещение бумагу или К. (словен.); во время крещения отец ребенка читал или писал (серб.); клали на порог К. или песенник (для девочки), чтобы через него переступили крестные с младенцем (бел., лужиц.); под голову или в пеленки клали К. (серб., хорв.).

Предписания и запреты. Чтобы лучше запомнить прочитанное, клали К. на ночь под голову (рус., чеш.). Нельзя читать во время еды — «память заешь (проглотить)» (рус., бел.).

Лит.: Белова О. В. Книга в традиционной культуре славян // Книга в пространстве культуры. М., 1995: 8-10; Успенский Б. А. Семiotика иконы // Успенский Б. А. Семiotика искусства. М., 1995: 228, 242; РДС: 573, 588-589; Даль ПСП: 81; БВКЗ: 130, 164, 166; Череп. МРРС: 72, 84; Зин. МРРС: 274; Никиф. ППГ I: 13, 15, 19, 30, 89; ДОО 1: 33, 63, 91, 94, 97, 150, 158-159; Fed. LB 1: 292.

О. В. Белова

КНУТ, бич — предмет, используемый в обрядах и магии как орудие защиты от нечистой силы и магическое средство наделения всего живого плодотворностью. Символика и ритуальные функции К. определяют характерные для него действия (см. Бич) и создаваемым при этом шумовым эффектом; имеет значение также и форма К., уподобляющая его цепи, поясу, нитке, веревке и даже змее.

К. как пастушеский атрибут. В день первого выгона скота и в дни крупных праздников пастухи украшали свои К. или

плели новые. В Штирии (Словения) при первом выгоне скота пастухи состязались в умении плести К. из разноцветных шерстяных ниток или льняной кудели. Считалось, что этими К. можно прогнать «злые силы». Лужицане в тот же день украшали К. красными лентами, словаки Верхнего Грона складывали бичи у алтаря церкви, чтобы священник освятил их. С особым почетом относились к К. конюхи: в пол. Поморье они в течение года собирали для бичей ленты, а в день Нового года шелканьем красиво украшенных бичей «прогоняли» старый год. У чехов Силезии парни после зимнего дня св. Николая тайно начинали готовить бичи, «чтобы достойно прославить Иисуса»: сразу после ужина в Сочельник, собравшись в центре села, они «хлопали», «щелкали», «стреляли» ими (СЛ 1905/15:115). На моравско-словацком пограничье и в юж. областях Словакии пастух (или группа пастухов) обходили дома, хлопая бичом и играя на рожке, чтобы собрать подарки. С.-рус. пастухи не разрешали посторонним прикасаться к своим К.; до дня св. Юрия пастухам запрещалось дуть в трубу или играть на рожке: они подавали сигналы о своем приближении лишь шелканьем К.

У ганакон (Чехия) К. считался орудием порчи. Если один из пастухов замечал, что у него разбегается стадо, он шел на «пересечение трех границ», где бил кнутом кожей, наказывая этим своего обидчика, или же пытался добыть бич пастуха-«яредителя»: щелкнув этим бичом три раза, он собирал разбежавшееся стадо. Специальные действия с К. предпринимали извозчики и кучеры, чтобы сдвинуть с места коней, которым нанесена порча: поляки и чехи рисовали бичом на земле перед конями крест или три креста, изображали взмахом бича крест в воздухе, троекратно стучали кнутовищем бича о повозку.

В святочных гаданиях Рус. Севера хлопанье бичом означает выход замуж за кучера; у поляков беременной женщине предписывалось класть под кровать К., чтобы родился мальчик. В селах зап. Моравы хозяин, желая узнать результат купли-продажи скота или лошадей, стегает бичом по воде: большая пена указывает на прибыль.

Отгонная функция К. связана как с шумовым эффектом, производимым с его помощью, так и с характерным для него дей-

ствием битья. В Моравской Валахии хозяева били бичом и стреляли из ружей, чтобы отпугнуть злых духов перед ужином в Сочельник, в субботу накануне Троицы и во время первого выгона скота. В пол. Поморье, защищаясь от ведьм в праздник св. Яна, парни должны были хлопать бичами при возвращении домой с поля. На Гемере (Словакия) при движении стада через мост пастухи хлестали под мост бичами, чтобы выгнать оттуда «стриг», подстерегавших коров. Чтобы излечить коня от болезни, хозяева хлестали ночью кнутом по стенам конюшни и ругались (с.-рус.). В Высоких Татрах, выгоняя скот на пастбище, пастухи переводили его через разложенные на дороге К. Во время рождественской трапезы словенцы Прекмурья подкладывали под стол бич вместе с косой, металлическими частями плуга и др. предметами-агнотропсами.

По а.-слав. и словен. поверьям, с помощью бича, сплетенного от дня св. Люции до Рождества, можно распознать ведьму. Жители Моравии полагали, что таким бичом следует щелкнуть в полночь на Рождество и на Страстную пятницу, после чего обладатель К. ночью на Страстную пятницу увидит оседлавших коней ведьм. Словаццы (Хорватия) сплетенным перед Рождеством бичом щелкали три раза в полночь, чтобы впоследствии с его помощью изгнать из села всех крыс и мышей. Специально сделанным из конопля К. белорусы изгоняли со двора портящего скот «хлевника».

Продуктивная семантика характерна для ряда ритуальных и магических действий, совершаемых посредством К. Это битье (словац. *chodenie po šibari*, *chodenie po šmigrušći*; пол. *dyngus* и др.), обвязывание кнутом некоторых ритуальных предметов, а также создание определенного звукового фона. Чтобы кони были сильными и резвыми, в Междумурье (с.-зап. Хорватия) в Сочельник при звоне церковного колокола парни быстро выбегали из конюшни и щелкали бичами. Ради плодовитости скота юноши в пасхальную неделю должны были отнести в костел связанные бичом вербовые ветки (чеш.).

Для усиления магических свойств К. польские пастухи из окрестностей Радома выбирали для него пихтовые или вербовые кнутовища, считая, что от этого у коров будет прибывать молоко. В Галиции К. сма-

аппали салом пойманного в день св. Войцеха крота (от ударов такого К. коровы и лошади должны были стать здоровыми и толстыми). У зап. славян и в Словении в бич вплетали жало змеи, чтобы кони были сильными (морав., словенц., лют.), чтобы защитить их от порчи (словен.). Сербы Славонии через голову первой убитой весной змеи прорашивали коноплю, которой затем обвивали бич и гнали им на базар скот, чтобы привлечь много покупателей. В Хорватии пойманной змее отсекали новым бичом голову и били им скот, после чего животные нравились покупателю, и он их покупал.

В различных слав. регионах, и особенно у вост. славян, К. использовался в свадебном обряде. На псковской свадьбе дружка переводил невесту в дом жениха, протянув ей конец К. В Минской губ. он подавал подарки молодой, положив их на К. Считалось также, что битые молодоженов плетью стимулирует рождение детей. На Рус. Севере дружка бил К. молодых на брачном ложе, у белорусов — при бросании каши на печь. У белорусов Велижского у., отправляя жениха за невестой, стегали кнутом его мать; иногда жених бил кнутом целующих невесту гостей. В Рязанской губ., посадив невесту на подводу, чтобы ехать к венцу, жених ударял К. по воротам, чтобы будущая жена его боялась. В бел. ритуальном обращении матери невесты к жениху содержится совет использовать К. в случае непослушания дочери: ...вольми гуж да дай, дай гужом, каб звала мужом» (Кроч. БЗРС:76). У поляков хозяин, приехав после первой вспашки поля, легко ударял хозяюку или девушек бичом, чтобы они вовремя вставали и приносили ему еду в поле.

Поляки в Силезских Бескидах не только не погоняли кнутом коней, везущих на кладбище покойника, но даже не брали его с собой в этот путь: поскольку К. использовали на свадьбе, он считался неуместным на похоронах. Словаки при проводах покойника на кладбище брали бич с кнутовищем из бузины, по поверью, отгоняющей злых духов.

Наряду с ритуальным использованием К. в святочных обходах пастухов (преимущественно у зап. славян), он служил атрибутом ряженных на масленицу, троицкую неделю и т. д. В Пошехонском у. во время «похорон Масленицы» большой К. собственного изготовления вез выпачканный

сажей и одетый в изодранное рубище пареня. В Тамбовской губ. после дня св. Духа закутанные в простыни молодые мужчины прятались во ржи, изображая русалок; они хлопали бичами и ловили девушек и женщин, стараясь при этом ударить их К. Женщины спрашивали их: «Русалочки, как лен?» Ряженные показывали длину кнута, что означало: лен будет таким же высоким.

Иногда К. считается принадлежностью демонов. Так, известный в восточной Сербии *тартор* (водяной дух) в руках носит бич и бубен: бичом он обвивает утопленников, опуская их на дно, или наказывает своих подчиненных. По представлениям зап. славян, с бичом в руке является *полуидница*: считалось, что человек, которого она хлестнет им, вскоре должен умереть. Щелканье несмазанного К., по поверьям поляков над Рабой, приятно для слуха черта, который в это время радуется и смеется. В великопольских преданиях о великанах рассказывается, что эти мифические персонажи носили огромные К., кнутовищами которых служили высокие пихты.

Лит.: Сок.ВАКО:30; Зел.ВЭ:92; Масл. НОВО:72--73; Кол.ГЮС:62; Буриц.ОБСК 3:6; Кроч.БЗРС:31,76; ГФМБ 31-32:330; Нор. ПВП 2:181,183; ZNZO 1896/1:215; Mod. VUOS:45,217,224; Siedm.ROP:68--69,70,76, 168,169; Świąt.LN:118,555; ČL 1891/1:17, 1892/1:335; Žal.ČV:109; Град.ЭГМ:110; Норв. RZ.L. 63, 180.

А. А. Плотникова

«КОБЫЛА», «кони» — персонажи ряжения в календарных обходах и свадебных увеселениях вост и зап. славян.

Амбивалентность образа коня как посредника между «тем» и «этим» мирами и одновременно как символа небесной сферы, Солнца, определяет двойственную семантику ряжения в К. и маски К. С одной стороны, К., как и коза, бык, медведь является символом плодородия и плодovitости. Это значение имеет святочное, масленичное и свадебное ряжение конем. С ним тесно связан эротизм поведения ряженных и разыгрываемых сенок с участием К., игровое соотнесение девушек с «кобылками». С другой стороны, в образе К. или с отдельными

конскими чертами предстают, в народном представлении, демонологические персонажи (черт, ведьма, э.-слав. Люция, Перехта, рус. Пятница, русалка, болг. яраконджул). Именно так выглядят и ряженые в рождественской, масленичной, троичской обрядности. Функция подобных масок — запугивание зрителей, а также — проверка соблюдения запретов.

По форме маски или чучела К. представляли собой длинную палку, к которой прикреплялся конский череп или сделанная из дерева, соломы или материи лошадиная



Деревянная голова масленичной ряженой «кобылы» (1972 г.). Область Горня Бистра, Славония

голова. Один из участников брал палку в руки, его накрывали белым покрывалом, сзади приделывали соломенный хвост или грязный веник. Иногда под покрывалом вставал еще один парень, который, сгибаясь, клал руки на плечи идущего вперед. В некоторых случаях на «коня» сажали мальчика. У зап. славян К. с седоком изобра-

жалась одним участником, который залезал в корзину без дна, брал в руки палку с конской головой; его накрывали попоной, поверх которой свешивались сделанные из тряпья или картона ноги всадника.

В святочной обрядности существовали разные типы представления с К.: «Кобылка» неуклюже, но темпераментно пляшет в избе, в конце концов разваливаясь (рус.), пристаёт к домочадцам, особенно к девушкам (чеш.), «поедает» девушек, которых по очереди запикивают под полог (рус. костром.); участвует в комических оценках купли-продажи (поводырь-цыган пытается продать ее хозяину за очень высокую цену), подковывания, лечения (рус., бел., пол., чеш., морав., словац.).

У поляков (вост. Мазовия) в адвент парни ходили с К. (*s konikiem*) и пели: «Hulaj, hulaj, konicku, po zielonem gaicku! Dzie konicek chodzi, tam sie zytko rodzi!» [Гуляй, гуляй, конек, По зеленому лесочку! Где конек ходит, Там рожь рождается] (KOO 1: 225). Ряженые «туронем» (*turoń*) и «К.» (*kobytha*) ходили в составе колядников, сопровождаемые антропоморфными ряжеными («жид», «цыган», «дед») в Мешовском, Белостокском, Бельском воев.

У чехов маска К. (*kobyła, kyl*) (иногда похожая на слона или верблюда) называлась также *klibna, brána, šiml*: два парня накрывались белым покрывалом, третий садился на «коня», а четвертый водил К. по домам, «продавал» хозяину и желал успешного разведения скота. Различные варианты этой маски выступают в обходах с дня св. Пинкылая (6.XII) до масленицы.

Существовали и святочные обходы с живым конем. У русских Сибири водили живую К. (также и козу): жеребенка-двухлетка наряжали в ленты, мониста, обвешивали платками и, посадив на него мальчика, заводили в избу. Там справлялись о здоровье хозяев, желали всяческого благополучия и в заключение просили «сала кусок». Колядование с живым конем (*kołęda koniem*) имело место и в Польше. Въезжая в избу соседа или знакомого на коне, хозяин К. говорил: «Chodźi konis po koledzie, gobi na chleb, gobi będzie» [Ходил конь по коляде, зарабатывал на хлеб и зарабатывать будет] (Kar.OZD:33). Хозяина угощали водкой, а коня овсом. Считалось, что можно было въезжать на конях, но не на кобылах (Сан-

домирская Пуца, Тынец под Краковом). В рождественскую ночь всадники развезжали также среди колядников. Разбудив хозяина звоном колокольчиков, они пели колядки и получали подарки (Тынец).

В рус. святочной игре эротического характера «кобылы» девушки становились попарно, изображая кобыл, а парни, припевая «Кони мои, кони, кони воронные», покупали их, а затем «подковывали», т. е. зажигали горсть лучин и били ими по голым пяткам девиц.

У сербов и болгар также было принято ридиться на святки животными, напоминающими коня или быка — серб. *клоцалица*, *шербуль*, болг. *кьорана кобила*, *бръвая*, *кадила*. К палке приделывали конскую голову (иногда с рогами) и хвост, и один из участников, покрытый попоной, носил ее в руках (Банат, Плевенско).

Ряженный К. участвовал также в масленичных обычаях встречи и проводов масленицы у русских. В понедельник Сырной недели встречали «масленицу», которую изображали конь и человек на нем, наряженные одинаково: в рогожах, с соломой на голове и в масках (нижегород.). В конце масленичной недели водили по селу К.: двое наряжались, изображая лошадь, мальчишку сажали верхом и ездили по селу (рязан.). Реже отмечаются случаи, когда ряженные конем и цыганами обходили дома и собирали овес и хлеб (Ленинград. обл.).

В Чехии и Моравии К. участвовала в масленичных процессиях (ю.-чеш. *chození s koňákem*), которые ходили по домам, представляли шуточные сценки, «продавали» К., пугали «бруной» с рогами детей, смешили домашних, танцевали и собирали продукты. Иногда вместо К. делали «корову», «быка». Процессии с масками К. и вождение К. известны словенцам. Известно ряжение в коня на масленицу и в Словакии, однако более традиционна здесь маска тура (*Turák*), во многом аналогичная К. (по внешнему виду, времени хождения, символике и семантике обрядового действия). Подобная ситуация наблюдается и у юж. славян: сербская масленичная маска *клоцалица* — сделанная из дерева конская голова с двигающимися челюстями и с зубами — называется в Дубровнике *турница*.

В Зап. Словакии (Кисеуц) в масленичной процессии ходили ряженные «кобылат-

ники» (*kobeličari*), которые носили с собой вырезанную из дерева лошадку. Деревянная фигурка коня или ряженный «К.» часто выступали в польских масленичных обходах (Мазовия, Вармия, Мазуры, Ополе, р-н Курпей, Кракова). За посещение дома хозяева платили овсом.

В последний день масленицы устраивали маскарадное шествие по домам с танцами и лужичане. В нем участвовал также всадник на живом или искусственном коне. Обычай назывался *koňa wożyc*.

У русских маска К. зафиксирована также в весенних и летних обрядах: в Юрьев день (23.IV), Духов день, на Троицу, на петровское заговенье, а также во время осенних посиделочных игр. На Юрия вечером делали «коня», с которым в сопровождении народа обходили деревню, а сидящий на нем пастух играл на жалейке. На выгоне «конь» сходился с таким же «конем» из соседнего села, и между ними начинался бой. В старину парень, изображавший коня, должен был скакать и прыгать как можно выше (рязан.). В Пензенской губ. в Духов день девушки провожали за село ряженных, в т. ч. изображающих К., что знаменовало собой проводы весны и прощание с весельем.

Ряжение в К. на заключительном этапе свадьбы, весьма сходное с календарным ряжением, также имело продуцирующую семантику, которая впоследствии свелась к игровой и развлекательной: двое мужчин ридились конем и, посадив на «коня» мальчика, ходили по дворам и плясали (рус. тамбов.).

Вторая составляющая образа коня — его демонологичность. Ряженные К. могли изображать некоторых демонологических персонажей и наоборот, сами могли называться именами нечистой силы. В чешском календаре Перехта — мифологический персонаж, связанный с прядением и постом в Сочельник. Изображающий ее ряженный персонаж имел антропоморфный или зооморфный образ и в последнем случае представлялся ряженным К., иногда так и назывался — *klibna*. На Рождество и Крещение в сопровождении других масок «Перехта» врывается в дом и старалась «покусать» хозяев, особенно молодых девиц. Потом все танцевали и угощались. Местами в день св. Люции (13.XII) вместо ряженных «Люциями» по домам ходили страшные кобылы *Peruchtly*. В ю.-чеш. с. Радовеснице

«кобылу», водимую на уздечке перед дном св. Николая и перед Крещением, называли *Лиска* или *Лисцана*; она была вся в белом, обвешена звоночками, молчалива. В день св. Люци на окно в избе, где девушки собирались прясть, парни ставили чучело огромного белого коня, так что девушки от страха бросали работу и расходились по домам (с. Слопне).

В рус. традиции в виде коня изображали русалку. «Русалку»-К. делали в воскресенье после Троицы для обряда *проводов русалки*. Шествие с «русалкой», или с «кобылой», сопровождалось шумом, грохотом, звоном колокольцев, привязанных к К., шутками, хихотом и криками. «Русалку» вели к реке, на поле, за село и там разбирали, разламывали, бросали конский череп в яму, разбрасывали солому по полю, топили, сжигали на костре (саратов., симбир. пензен., астрахан., нижегород.).

Цель устрашающих обходов с К. недостаточно ясна. Возможно, конь выступает в качестве оберега, пугая и отгоняя нечистую силу, тем самым защищая село и пространство. Однако в ряде случаев ряженный К. отождествляется с русалкой и некоторыми другими персонажами демонологии.

Лит.: КОО 1:224–225; КОО 2:203,238; КОО 4:187; Бал.КСЭ:48–49; Ивл.РРК: 54,87–88,104–108,110,114,122–123,222; Эвл.-ОРМ:258–265,291; Сок.ВЛКО:163; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993:124–126; РЭВ 1:204; Цал.КД, Мадри.ИИ 1:460; БМ: 176–177; СМР:166; Бос.ГОСВ:126; Кар.ОЗД: 33; ЕЛ'КС 1:269.

М. М. Валенцова

КОЖУХ, шуба, тулуп — меховая одежда, которая благодаря мохнатости, волосатости, обилию ворса, шерсти наделяется в народной культуре свойствами нечеловеческого (зооморфного), потустороннего мира и, одновременно, символизирует богатство, изобилие, продуцирующую силу. К. как одежда из звериной шкуры наследует символику шкуры, кожи животного (ср. с.-рус. название *кожн змен* — *кожух*), а иногда и символическое значение самого животного. Надевание К. в некоторых случаях ассоциируется

с «превращением» в животное или изображением его, что характерно для ритуального *ряжсння*, одним из наиболее типичных знаков которого выступает вывернутый К.



Кожухи. Горняцко, Моравия

К. — неперенный атрибут многих свадебных и *родинных* обрядов. Обычай надевать шубу мехом наружу участниками русской свадьбы зафиксирован историческими свидетельствами XVI–XVII вв. (Никольский:100; Масл.НОВО:65). Согласно сообщению Коллинза (XVII в.), один из участников свадьбы выходил встречать молодых в тулупе, вывернутом вверх мехом, и желал им иметь столько детей, сколько волосинок в его шубе (Усп.ФР:101–102). На царских свадьбах боярыня, осыпавшая молодых черном, надевала две шубы, причем одну наизнанку (Сумц.ССО:81).

Устойчивое сопоставление *символов* «мохнатый — богатый» лежит в основе многих в.-слав. благопожелательных формул и приговоров: «чтобы жених был богатый, как кожух *волохатый*», «шуба лохматая, а ты будь богатая» и т. п. В качестве знакового элемента одежды К. выступал на разных этапах свадьбы в наряде жениха и невесты, их родителей, дружки жениха или главного распорядителя свадьбы, чаще всего при ритуальной встрече, при перемещении

молодых из одного дома в другой, при возвращении от венца, при осыпании молодых зерном, хмелем, деньгами. Ср. текст укр. свадебной песни: «Вийшла мати в кожусі, / Як цей кожух мохнатий, / Так буде зять багатий» (Чуб.ТЭСЭ 4:300). В Вологодской губ. родители жениха встречали новобрачных во дворе в вывороченных шубах; при этом молодая должна была спросить: «Батькишко и матушка, отчего вы мохнатий?», а те отвечали: «Оттого мохнаты, чтобы вы жили богато» (Усп.ФР:101).

Судя по текстам свадебных песен, вывернутый мехом наружу К., надетый свекровью в момент встречи молодых, приобретал не только благожелательное значение, но и функцию устрашения, демонстрации «чужести» рода жениха по отношению к невесте. Ср. бел. свадебную песню: «Ой знаці, знаці / Што чужая маці. / Не хоче прыяці / Чужого даітці. / Перевернула кожушок / Да хоче сцужаці» (Шейн МИБЯ 1/2:211). Сходная ситуация касалась и жениха, когда мать невесты встречала его на пороге своего дома: «Убралась теща. в овченька, / Хотіла злякати зятенька, / Не хота дочкі віддати, / Хотіла зятя злякати» (Подольская губ. ZWAK 1888/12:109).

Вывернутый К. мог выступать и самостоятельным атрибутом в.-слав. свадебных обрядов: на шубу сажали жениха и невесту за стол или на лавку под образом; на разостланной на полу шубе молодых благословляли, К. растягивали над головой матери жениха, когда она благословляла сына ехать за невестой; кожухом покрывали дежу, совершая «посад» молодых; на К. сажали невесту при расплетании ее косы; укладывали новобрачных на К. в первую брачную ночь, накрывали их К. вместо одеяла. Во Владимирской губ. молодых перед отъездом в церковь сажали на разостланную вверх шерстью шубу, «чтобы жили богато-пушисто» (Зел. ОРАГО:164,169).

Сходная семантика обеспечения богатства и жизненной силы может быть отмечена в действиях с К. в родничных и крестинных ритуалах. Например, у русских повитуха укладывала новорожденного на шубу, «чтобы он был богат» (воронеж., смолен.). в селах вост. Полесья баба-повитуха стелила К. мехом вверх возле печи, клала на него ребенка и, перешагивая через него, говорила: «Як шуба касмата, будьь так багатий» (Кух.

РЗАБ:50). Окрещенного ребенка клали на разостланной в красном углу К., чтобы у него скот водился (укр. херсон.; аналогично — рус. тульск.). Постриженным ребенка также проходили на вывороченном К. постеленном посреди хаты. Ритуальное пожелание богатства в этом ритуале усиливается еще тем, что состриженные волосы крестная мать клала в миску и покрывала сверху серебряными монетами (укр. херсон.).

И в свадебном, и в родильном обрядах К. мог использоваться как апотропей, как защита от сглаза и порчи, Блудливой, нечистой силы, огородных вредителей. Так, у словаков Сев. Спиша невеста не могла показаться в свадебной процессии иначе, как в вывернутом К.; у русских в Архангельской губ. невеста до приезда жениха сидела в шубе. В Белоруссии жених в день свадьбы надевал шубу, независимо от того, тепло или холодно на улице. Кроме того, на молодых набрасывали шубу, когда они подавали друг другу руки (бел. витеб.). В Белоруссии баба-повитуха встречала кумовьев с окрещенным младенцем, стоя на пороге дома в вывернутом шерстью наружу К., «чтобы уберечь дитя от уроков» (Кух.РЗАБ:57). Польские гуралы-пастухи, выворачивали свои тулупы мехом наружу в случае, если в горах на выпасе их пугала нечистая сила. После обрядового умывания свежим водон в рождественское утро сербы Воеводины вытирали лицо не полотенцем, а кожухом, «чтобы быть здоровыми» (Бос.ГОСВ:133). У украинцев хозяйка при посадке подсолнуха надевала на себя очипок или К. изворот, чтобы воробьи не клевали семян; горох же сеяли на рассвете, сняв с себя К. (лубен.).

Совмещение функции оберега и обеспечения приплода имеет место в ритуалах, связанных со скотом: у русских было принято проводить новокупленную корову через разостланную в воротах шубу; заворачивать теленка в К., «чтобы в спорину шел»; перегонять лошадей по разостланной шубе, если их «не влюбил домовый» (Журав. ДС:38,67,74).

По-видимому, и апотропейное, и продуцирующее значение имел обычай оборачивать шубой сосуды с обрядовой пищей (например, свадебную кашу — Масл.НОВО:65). Подобным образом поступали на Русском Севере при укладке матицы во время строительства: на ней размещали ритуаль-

ную пищу, завернутую в К., «чтобы всего в доме было много, как шерстинки в коже» (Щепанская:59).

Реже проявляется негативное значение К., символизирующего сферу опасной, чужой, вредоносной силы. Так, у словаков известно поверье, что приход в дом в день св. Люции (13.XII) первого посетителя-мужчины сулит домохозянам благополучие, однако визитер не должен быть одетым в К., иначе это предвещало болезнь; в а.-словац. с. Турзовка верили, что если мальчик, обходящий с благопожеланиями дома в день св. Люции, придет в К., то он принесет смерть или вообще несчастье. Сходное пол. поверье приписывает посетителю в К. способность приносить болезни: в Ломжинском воев. повсеместно верили, что если накануне Рождества в дом войдет кто-нибудь в вывернутом К., то весь год обитатели дома будут страдать кожными болезнями (сопоставление кожа — кожух). Польские гуралы также следили, в чем приходил в сочельник первый посетитель: если в гуне (верхней одежде из шерстяной ткани с длинным ворсом, напоминающим шерсть), — это добрый знак, все будут здоровы, а если в К. — то домохозяцы будут все время мерзнуть; по верованиям жителей Кросненского воев. если первый вошедший в дом был в К., это сулило нездоровый год и нападение вшей (Lud 1978/62:200). Словаки в рождественский Сочельник не оставляли висеть на гвозде К., потому что это предвещало гибель скота (т. е. так будут висеть шкуры погибших в течение года животных).

К. мог использоваться для наведения порчи. На Украине при укладке сволока нового дома хозяева угощают строителей и дарят их платками и полотенцами; если же плотники не были довольны угощением и подарками, то они при втаскивании сволока оборачивали его своими К., что должно было сделать хату до того холодной, что сколько ее ни топи, жить в ней будет невозможно (Байб.ЖОВС:83).

Вывернутый К. — один из самых популярных и устойчивых знаков ряженки (ср. словац. название масленичных ряженых *kozúšnik* (Olej.L.T:136). Он использовался в costume не только зооморфных («козы», «тура», «медведя», «лисицы», и т. п.), но и большинства святочных и масленичных ря-

женых: «Коляды», «Деда», «Бабы»; масок, представляющих нечистую силу («черта», «шуликуна», «пужало»); святых («Николая», «Люцию», «Перехты»); прочих участников обходов — «кукеров», «русанев» (ю.-слав.), «поводырен», которые водили с собой «козу» или «кобылу»; даже птиц — «курицы», «гуся», «аиста» и т. п. (см. Ряжение).

Лит.: Сумц.ССО:81,89; Зел.ОРАГО:164,169; Тура СЖ:660; Масл.НОВО:47,62—65,92,108; Уст.ФР:101—104; Илл.РРК:156—158; Журнал.ДС:38,64,74,115; Наум.Эд:58; Байб.ЖОВС:83,159; УНВ:247; Бессар.МЭХ:52,452; УНВ:120; Кух.РЗАБ:50,57; Komor.TSS:191—192; SN 1973/1:80—81; Horv.RZL:41,53; Никольский Н. М. Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, 1956, с. 95—112; Щепанская Т. Б. Неземледелец в земледельческой деревне: обрядовое шествие // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — нач. XX в. М., 1990. Вып. 1, с. 5—81.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

КОЗА, козел — в народных представлениях и обрядах, связанных с продуцирующей магией — символ и стимулятор плодородия. В то же время считается нечистым животным, имеющим демоническую природу; выступает как ипостась нечистой силы и одновременно как оберег от нее. В домашнем хозяйстве ценились такие качества К., как плодовитость и неприхотливость, ср. пол. поговорку: «Коза — лучшая скотинка: под порогом выплится, сухую метлу съест, да еще квартиру молока даст».

В календарных обрядах, связанных с аграрной магией, К., или ее зооморфная маска — персонаж ряженья. Святочные и масленичные обходы с ряженой К. наиболее распространены у украинцев и белорусов, в меньшей степени у русских. Атрибуты ряженой «К.» вывернутый шерстью наружу кожух, деревянная голова с рогами и бородой из соломы или лозы и движущаяся нижняя челюсть. У белорусов известна «К.» в виде большой куклы на палке. Украинцы Буковины макет головы «К.» носили на длинном шесте, поверх которого крепился балахон, скрывающий фигуру ис-

шомител. В Великопольше при масленичных обходах (*podhoziolck*) иногда водили живую К., приписывая ей магическое воздействие на урожай. Деревянная рогатая фигура К. была атрибутом процессии ряженых в последний вторник карнавала (*пошам*). На Украине маска К. фигурировала также в свадебном и погребальном обрядах (в «играх при покойнике»).

Рождественско-позимовый обряд «вождения козы» наиболее ярко представлен в укр. и бел. традициях (достаточно монолитный ареал бытования обряда в конце XIX — начале XX вв. составляло Полесье). Ядром обряда являлось исполнение песни «Где коза ходит, там жито родит...» с припевом «О-го-го, коза», где в гиперболизированных образах рисуется картина будущего урожая («где коза рогом — там жито стогом», «где коза хвостом — там жито кустом» и т. п.). Песня сопровождалась танцем-пантомимой, центральным моментом которого было «умирание» и «воскрешение» К., символизировавшее круговорот времени и возрождение природы.

С аграрной магией, вероятно, связана и «козья масленица» в цикле весенних обрядов Нижегородчины, приуроченная к Чистому понедельнику или первому воскресенью Великого поста и отмеченная вождением по улицам убранного венком и лентами козла.

В жатвенной обрядности коза, козёл — это венок из жита, свитый по окончании жатвы, или горсть колосьев, оставленная на корню при дожинках (пол., бел., полес.). Поляки, когда требовалось сжать пропущенные жнецами колосья, говорили: «Теп idzie idl zegnac kozę» [Он идет срывать козу]; в конце жатвы, срывая последние колосья, говорили: «Jedzie na kozie» [Едет на козе] (краков.). К. упоминается в бел. дожиночных песнях (бел.). В Полесье отстающего жнеца дразнили «козел-борода», «на тебя коза мекает»: «Чья коза сзаду, / Дак дайте юя раду, / Або пудождите, / Або пудожните», «твоя коза сзаду мекает» (киев., ПА). На Псковщине под пение «бородных» песен водили по меже козла. См. «Борода», Жатва.

В животноводческой магии для обеспечения приплода скота держат во дворе козла (рус. костром.).

С плодовитостью козы (козла) связана их эротическая символика: моти-

вы любовных ухаживаний волка за К. и брака К. с волком в песнях (бел., пол.); съеденная волком К. символизирует доставшуюся жениху невесту (бел.). В Арзамасском уезде Нижегородской губ. в конце XIX в. во время проводов весны (празднования «Ярылы») ряженный «козел» бегал за девушками и лягал женщин.

К. как жертвенное животное фигурирует в своеобразном действе, совершавшемся в разных районах Чехии в день св. Якуба (25.VII), когда с колокольни или другого возвышения обрасывали К. с позолоченными рогами, убранного лентами и цветами. Кровь К. собирали и хранили как лечебное средство от испуга (Бог.ВНИ: 34-35). С ритуальным забоем скота связан обряд *козомолое* (вятск., СРНГ 14:72), совершаемый в канун петровского поста. Пракийские болгары закалывали К. на свадьбе, после брачной ночи. Запреты использовать К. в качестве жертвы (К. не закалывают на *валушницу* — поминальную трапезу; банатские *геры*) мотивированы тем, что К. — нечистое, демоническое животное.

В этнологических легендах К. предстает созданием дьявола (укр. *чортово масине*, пол. *djabelskie stworzenie*, чеш. *setova radina*). Украинцы считают, что домашняя коза сотворена чертом, и если ее покропить освященной водой, то она сейчас же «пропадает» (подыхает). К. — творение черта, и потому внешне похожа на него (бел.). У К. короткий хвост, т. к. дьявол, загоняя коз на пастбище, оторвал им хвосты (пол., укр.-карпат.). Согласно пол. поверью К. имеет всю силу в хвосте; чтобы К. не объедали деревья, им в хвост надо воткнуть иголку. К. все время норовит залезть на деревья, потому что у них «дядчи (т. е. чертовы) ноги» (гуцул.). К. когда-то имели на ногах когти и лазали по деревьям; черт спорил Богу своих коз, и Бог лишил их когтей (Закарпатье). На коленях у К. желтая шерсть, т. к. черт, выгоняя их со двора Господа, бил их по ногам, отчего текла кровь и окрасила шерсть (гуцул.). В легендах К. как нечистое животное противопоставляется корове и овце, чистым и «божьим» созданиям (укр.).

К. как ипостась нечистой силы. В виде К. появляется дьявол (о.-слав.), ср. поговорку: «Коза а djabel — то jedno» [коза и дьявол — одно и то же] и пол. *koziel*

'дьявол'. Козлиные ноги (рога, уши, борода) присутствуют в облике черта (о.-слав.), лешего (рус.), домового (укр.), водяного (укр. серб.). Поляки считают, что в глазах у ведьмы всегда можно видеть отражение К. (познан.). На «том свете» удавленники превращаются в К. (костром.). Верхом на К. ездит дьявол (укр., болг.) или утопленник, появляющийся из воды в полночь и хватающий встречных (пол.). В Киевской губ. считали, что накануне Пасхи в виде К. может показаться клад (ср. пол. примету: видеть К. во сне — к денежному выгрышу). У К., как дьявольского создания, ведьма не может отобрать молока (укр.).

К. воспринимается как животное, особенно близкое «чужим» (инородцам), ср.: рус. *жидовская корова*, пол. *żydowskie bydło*, *żydowskie zwierzę* 'коза' В Белоруссии считали, что разведение в хозяйстве «жидовского ста́тку» — коз — не только идет в ущерб разведению овец, но и служит явным признаком того, что хозяин или кто-нибудь из его домашних склонен «рызхрасціцца» (Никиф.ППП:156). В голосе К. слышится обращение к *хоаянну-еврею*: «шсламэх!» (снолен.). Как нечистое животное, К. сама может стать причиной появления вредоносных существ. По укр. поверью, из козьего помета, спрятанного евреями в их пуховики, произошли *воробы* (Подолия).

К. (само животное, части его тела, мясо, молоко) выступает как *оберег*. В хлеву держат козла, которого якобы любит домовою (рус., костром.) или черт (укр., житомир.) и потому не вредит лошадям. Козла (особенно белого) боятся домовою (укр.) и ласка (Полесье). По укр. поверью, если в хлеву есть коза, она не пустит ведьму отобрать у коровы молоко. Овчары держали К. на выгоне для овец, полагая, что К. не дает *чаровникам* приблизиться к отаре (пол. Бескиды). От падежа скота прибывали на дворе козлиную голову (костром.). Если корову сглазили и она дает плохой удой, следовало завести К. и смешивать коровье молоко с козьим — это отвращало слаз (пол., Орава). Козьим молоком *заливали* пожар, возникший от молнии (пол.). Изгоняя беса из одержимого, клали ему в рот кусочек козлятины (пол.).

В наименованиях «черные козы», «дикие козы» (как название блох и вшей; болг., макед.), укр. *волын. коза сошлюци* 'цветлячок',

бел. *казёл, казьялок, казёлчык, козлик, казель, казюлька*, пол. подляс. *koza, kozka* 'кузнечик', серб. коза 'стрекоза' выражена символика, соотносящая насекомых со скотом.

Лит.: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабаньникова. Минск. 1993:115-116; Журав.ДС:27,56,189—191,200—202,242; Гура СЖ: 852; КОО 4:188,191-192; Majewski E., Stołyhwo K. *Koza (Capra hircus) w powie, rękopiśmie i praktykach ludu polskiego* // *Wiśła* 1905/19:41-66; Seikowicz J. *Koza w gospodarce i magii pasterskiej Beskidów* // *Lud* 1996/70:125—139; Чуб.ТЭСЭ 1/1:49; Дум.МІР:41; ВЗ 1902/13:221-222; Шух.Г 5:2-3; Вор.ЗНН 1993:95—98; Ром.БС 4:168; Добр.СЭС 4:93; Коровашко А. В. «Козья масленца» // *ЖС* 1998/2:7-8; Вжк.БЕГБ:390; ПА.

О. В. Белова

КОИТУС — половой акт, расцениваемый в народной культуре как нечистый и опасный (а потому в определенных ситуациях табуируемый и избегаемый в целях оберега) и применяемый или имитируемый как магическое средство активизации плодоносящего начала, скрепления брачных уз и насыщения порчи.

Восприятне К. как занятия нечистого, а в христианском переосмыслении — еще и греховного, а потому постыдного, является причиной его табуирования. Для названия К. обычно используются эвфемизмы и прочие субституты, нейтральные или экспрессивные, нередко шуточные, напр.: рус. *грех, согрешишь, кувыркаться, полов жениться*, укр. *боже сохрани, танцювати у чотири коліна кадраль, голувати коня, махати (махаться, вымахати), мусолити, лизати, чухратися, шморгатися*, пол. *kochać się, pierzyc się, guchać (ucupić), durszyć*, болг. *омолям, она работа, върна тая работа*; вологод. *янатся, вятб. спознацца* (о К. молодых в брачную ночь); укр. *побратися в заячому холодку* (о внебрачной половой связи). По некоторым свидетельствам, считалось недопустимым ругаться и совершать К. при печи, так же как и при других сакральных предметах. У русских и других православных славян отмечен обычай занавешивать или отворачивать ико-

ны к стене и снимать с себя крест при К., а также молиться до и после него. Весь год после брачной ночи новобрачные не причащались и не исповедовались, считая это грехом (с.-рус.). По представлениям славян, печать «нечистоты» нередко оставалась на молодой жене вплоть до рождения ребенка. По болг. представлениям, половые контакты невенчаных пар и измена жены мужу являются причиной засухи или града. Как ~~заметно~~ нечистому, К. приписывается способность наносить порчу. Печник, складывающий печь, мог незаметно нае... в глину, отчего у хозяев дома в этом месте за печью будет жить сверчок (пол. катовиц.).

Несмотря на такое отношение к К., в некоторых ситуациях допускалась свобода полового поведения, прежде всего молодежи, в отношении которой действовали вообще особые нормы нравственности (напр. у русских на Севере девушки часто до самого брака не ходили в церковь, и это не считалось предосудительным). В разных районах России на поселках парни и девушки «жирились», потушив огонь, нередко дело доходило до свального греха. Общинные праздники типа братчин допускали ритуальное половое общение взрослых, в том числе совокупление лиц в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники; даже случаи полового сношения женатых братьев с замужними сестрами не считались грехом. Ограничения на К. определялись признаками стариковского возраста: потерей трудоспособности, невозможностью по моральным соображениям рожать детей после 50 лет (саратов.), а также вступлением в брак всех детей (ю.-в.-рус., укр., бел.). О стариках, переставших спать вместе, на Украине говорили: «Они уже и руки помыли».

Запреты К. чаще всего диктуются требованиями ритуальной чистоты. По этим соображениям, напр., воздерживались от К. перед севом: иначе жито не уродит, вырастет нечистым, с сорняками (болг.). Имевшему «грех» с женой перед севом полагалось для очищения обильно утром водой (бел.). Пчеловоду после полового сношения с женой запрещалось идти к пчелам (макед.), которые повсеместно рассматривались как особо чистые создания (даже размножение их, по некоторым ю.-слав. представлениям, происходило путем «непо-

рочного зачатия»). Считалось, что если у хозяйки подгорал хлеб в печи, значит она ночью имела К. (яросл.). Особенно распространено было воздержание от К. по праздникам. Одно из наиболее ранних свидетельств такого рода — в пол. хронике Галла Анонима (начало XII в.): запрет на К. в дни празднования годовщины освящения храма, несоблюдение которого влечет за собой беспорядки и убийства, как это имело место в Руде близ Серадза. Строго соблюдался запрет К. на большие праздники и в Великий пост. Гуцулки воздерживались от К. по праздникам и воскресным дням из опасения загубить свою душу и считали нарушение этого запрета большим грехом, чем прелюбодеяние в обычный день. Запрет К. в канун каждого праздника, посвященного Божьей Матери, поляки объясняли опасностью рождения близнецов (см. Зачатие). В зап. Полесье записан рассказ о том, как одна баба в наказание за К. в большой праздник родила зайца. Помимо больших постов и воскресенья, К. запрещался в постные дни недели — среду и пятницу. У болгар от него воздерживались на «громовые» дни из опасения пожара от удара молнии.

Запрет К. был вызван также представлениями о его опасности. Его избегали в ситуациях начала: перед отправлением в дальнюю дорогу, на охоту или рыбную ловлю, перед первой пахотой, началом снования, иногда в первую брачную ночь. При этом нарушение запрета в этих случаях тоже нередко осмыслялось в духе христианской морали, т. е. считалось грехом. У русских верили, что накануне путешествия нельзя иметь К. с женой, иначе коням будет тяжело везти такого «грешного человека»; если крестьянин, не обмывшись после полового сношения, отправится в дорогу, его конь содрет себе кожу сбруей или околеет. С представлением о дороге как «переходе» связано и ю.-слав. представление об опасности К. на мосту. Сербы соблюдали половое воздержание в первый день пахоты. Нередко запрет К. соблюдали охотники и рыбаки перед ловом. В Полесье представлениями о нечистоте женщины после К. (как и в период менструации) вызван запрет К. перед началом снования (брест.). Половое воздержание новобрачных в первую брачную ночь, известное не только славянам, но и другим европейским народам, имеет функцию обере-

га (прежде всего невесты) и иногда прямо мотивируется опасностью порчи или влияния злых духов. В некоторых местах этот запрет соблюдался ради защиты скота и объяснялся тем, что иначе не будут вестись овцы (вологод.) или поросята (словац.).

К. выражает также символику брачного соединения. Прежде всего, сам супружеский акт новобрачных служит физическим скреплением брака. Именно поэтому К. и дефлорация часто считались обязательными в первую брачную ночь. Семантика соединения отражена и в названиях обряда брачной ночи (болг. *сводене, свеждане, събирине*, с.-х. *својење, sluganje*), так же как и в названиях, связанных с К. (рус. *аступить в связь, иметь близость, сожителемствовать, пугаться, плестись с кем-либо*, бел. арготич. *базрыцца, пол. *zróbić sobie*, болг. *събирам се**). У лужичан К., намеренно совершаемый парнем и девушкой за девять дней до Рождества или в среду первой недели Великого Поста, служит залогом их вступления в брак в течение года. Подобный же смысл имеет и совместное спание парней с девушками и жениха с невестой после вечеринки в доме невесты незадолго до дня свадьбы (архангел.-помор. *дровуха*), а также зрелищные игры подруг невесты с парнями, членами свадебной дружины жениха, и их совместный ночлег парами в доме невесты в канун свадьбы (с.-в.-словац.). Посредством К. оформляется ритуальное родство посаженных отца и матери (луж.) или первого дружбы и первой дружны (см. Чета свадебная), которым на свадьбе стелют общую постель (пол.-силез.), а также крестных родителей в день крещения младенца (пол.-силез.).

Продуцирующая символика К. находит выражение в ритуально-магических действиях, способствующих деторождению, приплоду скота, вегетации, плодородию и урожаю. Мотивы К. присутствуют в весенней и купальской обрядности и в свадебном обряде. Имеется немало свидетельств о следах праздничного промискуитета, относящихся к масленице и Иванову — Петрову дням (сексуальное сближение молодежи в петровских играх, ярильня и купальские игры и др.). Магическую функцию — повышение плодородия земли — имеет К. на полях в весенние праздники. В зап. Болгарии рано утром в Иванов день женщина,

раздевшись донага, ходила по полям, срывая на каждом по несколько колосьев, а затем совершала К. с мужем или возлюбленным, спрятавшимся поблизости. В Житомир. Полесье в Юрьев день в поле парами катались по земле, имитируя К., мужчины с женщинами и парни с девушками, чтобы лучше уродилось жито (см. Катание, кувыркание по земле). С той же целью в Македонии имитацию К. совершали муж с женой на масленицу. В Зап. Болгарии в Юрьев день женщины и девушки катались по травам, которые они собирали, оголаив нижнюю часть тела, чтобы травы получили целебную силу, а в день св. Еремии (1.V) кувыркались парами по траве, изображая К. В вост. Моравии на масленицу и в конце свадьбы исполняли танец *zabráka*, имитирующий К. На свадьбе его обычно танцевали мужья с женами. Смысл, приписываемый этому танцу, — в обеспечении потомством новой брачной пары. Аналогичную символику получает и нижнее белье, в котором совершался К.: например, во Владимирской губ., чтобы корова «погуляла», хозяйка, выгоняя ее на пастбище, била ее рубахой, в которой она спала с мужем.

Символы К. широко и разнообразно представлены в народной культуре. Это различные действия, связанные с проныканием и с влудью, внутри, например, проскакивание зайца в дырочку в бел. детских песенках, долбление (серб. *лубити* 'lubite'), втыкание (в выражениях, использующихся в языке и в фольклорных текстах для обозначения К.: укр. *потникаться*, болг. *завуча с един кол, забоди ги у касата*), вдывание (в названии К., в частушке: «соловей задул кукушке»), протыкивание (ср. сексуальные коннотации глагола *решетить* в рус. «заветных» сказках).

Особенно распространенным символом К. в этом ряду является укусы: пчелы (кашуб. *rdzoba ugrziza* — о забеременевшей девушке, бел. толкование сна о пчелином укусе как предвестия беременности), шершня (в укр. и бел. свадебных песнях, приуроченных к брачной ночи, кус шершня символизирует дефлорацию невесты), мухи (пол. шуточные песни о мухе, кусающей инородца в зад или влетающей ему в задницу при покупке капусты), зайца (предостережение девушке в пол. песне не ходить в лес, чтобы ее там не покусали зайцы). Символом К.

является также мотив охоты на зайца в пол. песнях; метафорически К. передает морав. шуточное выражение *matně vyháněl z díry trjice* [понапрасну выгонял из норы зайцев]; К. предвещает сон о зайце в рус. и укр. сонниках. Кусаящий, грызущий добычу волк тоже ассоциируется с К.: в серб. народном анекдоте глупая баба, не видя, что с ней совершают К., думает, что ее грызет волк, и нахваливает его мягкие зубки; с К. связан и мотив пожирания бабы волками, сидящими на ее заднице, в пол. шуточной песне. Подобная символика волчьего укуса объясняет некоторые обереги от волка, связанные с К.: молодым женщинам, которые спят с мужьями, нельзя прикасаться к животному жиру и творогу в «волчьи дни», чтобы уберечь скот от волка (болг. *благоевград.*); в последнюю ночь мясопустной недели муж не должен иметь К. с женой, иначе волки у них поедят поросят (укр. харьков.); пастух должен соблюдать целомудренность во время пастбы скота (рус. архангел.).

Символика К. выражается также а кляузами: ряженный анстом в рождественской обрядности клюет девушек (ср. отношение анста к деторождению); девушка, которую ушипнет гусак при гаданиях о замужестве, первой выйдет замуж (з.-слав.); в болг. легенде о сотворении Адама и Евы происхождение женского полового органа объясняется тем, что анст клевал Еву между ног, отчего его клюв стал красным от крови.

С К. символически соотносится рытье. Поэтому соблюдение запрета К. в воскресенье объясняют тем, что иначе кроты нароют бугров в поле и в огороде (пол. подляс.). Дружка, укладывая молодых в постель, наказывает жениху: «Ройся в шерсти» (ав.-волж.). У болгар во время брачной ночи мужчины исполняют танец *чужане на пилер*, в котором воспроизводится процесс посадки в землю перца и имитируются движения при К. Иносквательна описывает К. пол. загадка о бороновании поля, бывшего под капустой (см. Борова).

Символика К. и дефлорации заключена в фольклорных (в основном песенных) мотивах *ломания калины, рябины, розы, аламывания капусты* (ср. языковые обозначения дефлорации: рус. *ломать кесарецко-зо*, болг. *розаваям*), топтания (чаще всего конем) травы, льна, сада, двора, виноград, поения коня.

К. символически выражается и некоторыми действиями: чесать (в названиях К. в эротических сказках и анекдотах: рус. *чесать*, укр. *чисать*, *почисать марфутку*, ср. роль гребня в девичьих гаданиях), скрести (новгород. название К. *скребень*, эвфемизм *скреб твою мить*, *поскрёбиши 'последний ребенок'*), драть (по туцул. выражению, «нечестная» невеста *продрала свой венок*, у болгар такой невесте поют: «Шипки ли си брала, дупе ли си драла?» [Ты шиповник собирала, дыру драла?]), ковать (пол. шуточная песня о кузнеце, стучащем бабе молотом в задницу, «подковывание» хромающей невесты на свадьбе и женщин и девушек на масленицу у зап. славян).

К. символически представляется также как добывание богатства (золота, денег). Возможно, этот круг представлений отражает название К. у запонезских рыбаков брать *товару*: перед началом лова рыбак вступал в половую связь с женой, а затем до конца путины воздерживался, чтобы не навлечь неудачи на всю артель (олонец).

В наименованиях К. участвует и цветовой код: рус. куру пестрить (курица как обозначение женских гениталий) и с.-рус. *пжигить*, укр. *пжигить* (ср. роль коня как мужского сексуального символа).

Лит.: Anth. 1904/1:3,445; Gasp.MS.326-327; Stern B. Geschichte der offentlichen Sittlichkeit in Russland. Bd. 1. Berlin, 1907:114, Bd. 2. Berlin. 1908:372-373,493,503-507; Naase VBO:250; Аф.РЗС, № 20,36,43,61; Уен.ФР.63,74,95,105, 109,150-153,171,184; Берн.МОЖ.68,227-228, 236-237,242-243; Зел.ТС 1:31-38; Зав.КЛВ: 121,162; Никиф.ППП:58; ПЭС:237; СУВ 1; Агалкина // КДЯК:245-246; Держ. БКР:180; ФЕ 1:89,97,101-104,134,139,156,159,168,177, 183,189,225,229,246,252,292-294; Шк.ЖОП: 93; Band.ТТКС:278; Anonimitzw. Gall. Kronika polska. Wrocław; Warszawa; Krakow, 1968: 107; Waa.TPE:152-156; Kolb.DW 55:418; Schul. WV:127; Vek.WSMAG:440.

А. В. Гуря

КОЛ — предмет, используемый преимущественно в алотропических целях. Входит в ряд острых колющих предметов, наделяемых сходным символическим значением (ср.

Колючий). Действенность К. как предмета-оберега обусловлена не только его формой, но также материалом, из которого он изготовлен, и действиями, совершаемыми с его помощью, ср. обычаи бить, размахивать, пробивать что-либо колом, ограждать кольями некое пространство и т. д. (см. Бить, Втыкать). В слав. магии и обрядности обычно использовался К., вытесанный из дерева, которое само по себе считалось оберегом (прежде всего из осины и бузины), или из колючих пород (типа терна); у юж. славян аналогичный смысл придавался длинному и острому шипу от боярышника, называемому *глагов колац*.

К., вбитый в грудь, в рот, в горло покойника, в могилу или гроб, считался эффективным средством против ходячих покойников и вампиров. К. также защищал человека от нечистой силы (ведьм, вешниц, босорок и др.).

Закалывание колом болезни — популярный мотив слав. заговоров, ср. в рус. заговоре от червей: «...серца червь, поди за море... под кол» (Майк.ВЗ²:77); в бел. заговоре от детской бессонницы: «Ночные ночницы, идите на вечерницы, на кола наткнитесь, на веретено сколнитесь...» (ПА, гомел.). Та же магическая процедура известна и как средство народной медицины, ср. обычай забивать в косяк двери или в дерево колышком ногти и волосы ребенка, страдающего от эпилепсии, в надежде, что ребенок «перерастет» болезнь; втыкать кол в том месте, где помочилась корова, дающая молоко с кровью, и т. д.

К. (вероятно, по аналогии с забором, состоящим из кольев) используется для символического запирания определенного пространства или его ограждения. У сербов, например, когда кто-нибудь в доме умирает, дом *се затворя*, для чего перед входом в землю вбивают шип боярышника. В бел. заговоре от пожара также можно встретить мотив ограждения кольями: «Ходзиць Алена па поляю... колле забивас, далей па жару не пускае...» (Зам., № 40).

В хозяйственной обрядности втыкание К. в землю имеет установочную семантику. Поляки Лодзевского воев. при первом выгоне скота в поле весной вбивали К. из колючего кустарника в порог хлева, «*by kłowy ro rocy nie ustekafy i zle nie miało dostęru*» [чтобы коровы по полю не разбежались, и зло не могло проникнуть]. На Рус. Севере

послед коровы закапывали под навоз, а затем сверху забивали березовый К., говоря: «Как этот кол плотно стоит, так и ты, Бурёмушка, стой» (Культура Рус. Севера. Л., 1988:105).

В слав. быличках рассказывается о том, как ведьма отбирает молоко у коров: ведьма доит молоко с кола, столба, песта, веревки, уздечки и др.

Лит.: ЭО 1914/3—4:121; Никиф.ПГП:118; Ром.БС 8:208; Петр.ЖОГ:230; СМР:167-168; Миа.ЖСС:326,343; Тар.СОФК:261; ГЕМБ 1938/13:133; Świat.LN:526,616; NU 1967—1968/5—6:468.

Т. Л. Агапкина

КОЛДУН — персонаж низшей слав. мифологии, представляющий из себя реального человека с демоническими свойствами, полученными от рождения или в результате заключения договора с нечистой силой. Функции колдуна универсальны: ему приписывается возможность воздействовать на все сферы жизни, нарушать и восстанавливать их равновесие, творить добро и зло с помощью магических действий и средств, влияющих на атмосферные явления, урожай, здоровье людей, брак, плодovitость скота и др. По большинству основных функций К. является мужским аналогом ведьмы.

Образ К. известен, в основном, в в.-слав. и з.-слав. демонологии. На Рус. Севере, где представления о ведьме слабы, К. исполняет большинство ее функций. В юж. районах России, в Белоруссии и особенно на Украине К. и ведьма часто являются взаимозаменяемыми персонажами, обладающими примерно одинаковым набором функций. На Карпатах этот персонаж часто распадается на ряд drobных образов, в зависимости от рода деятельности. В з.-слав. традиции, где занятие колдовством приписывалось прежде всего женщине, образ К. развит в меньшей степени, чем у вост. славян, а его функции часто ограничены профессиональной деятельностью К. (например, охотой, пастушеством). У юж. славян образ К. сформирован слабо, поскольку представления о занятиях магией и колдовством соотносятся либо с женскими персонажами типа *вешниц*, *магьосниц*, либо с овчарами и др. «знающими».

Образ К. у вост. славян формировался под влиянием представлений о *волхвах* — древнерусских языческих жрецах, осуществлявших богослужения, жертвоприношения и якобы умевших заклинять стихии и прорицать будущее. Слово *волхв* родственно ст.-слав. *влькъжти* «говорить сбивчиво, неясно», из чего следует, что волхвы выполняли роль прорицателей и лекарей, главным средством магической практики которых было слово. Из «Повести временных лет» известно, что князя Всеслава Полоцкого мать родила от волхования, и волхвы навязали ему на голову *науз* (волшебный узел), наделив его способностями к оборотничеству. В «Изборнике» Святослава (1073 г.) осуждаются *волыьба*, *ворожейство*, *зговору* и чары. Согласно судебным документам XVII—XVIII вв., колдунов, как и ведьм, преследовали и сжигали на кострах.

Названия К. отражают его главную функцию — чаровать (ст.-слав. *чарь* «колдовство» восходит к и.-е. глаголу **kari-* «делать», ЭССЯ 4:22,26); рус. *чародей*, *чаровник*; бел. *чарадзей*, *чараунік*; укр. *чарівник*, *гуцул. чередіжник*; с.-х. устар. *čaroděj*; серб. *чаровник*; чеш. *čaroděj*, *čarovník*; словац. *čaroděj*; пол. *czarodziej*, *czarownik*, *czaraj* (*магур.*). В названиях К. отражено обладание особым знанием, всеведением: рус. *ведун*, *знаток*, укр. *мудрий*, болг. *вѣщик*, *вѣщер*, серб. *вѣштак*, *вѣшћун*, пол. *mag*, чеш. *věšák*, морав. *věšec*, слов.-у. *veštec*, *věduch*; подчеркивается опасность, которая исходит от К.: рус. *порченик*, *опасный*. Получение магического знания из «черных» книг отражают наименования: полес. *чернокнижник*, з.-укр. *чорнокнижник*, пол. *czaroksiążnik*, чеш. *černokněžník*, словац. *čaroknežník*. Некоторые наименования К. восходят к названиям профессий, обладателям которых приписывается умение колдовать: пол. *guślarz*, *guśnik*, *guśnik*, словац. *gusl'az* «колдун» от **gasti* «играть на струнном музыкальном инструменте» (ЭССЯ 7: 85,178); ст.-чеш. *kuzl'ě*, чеш. *kouzelník*, морав. *kuzl'it*, в.-луж. *kuziar* от **kuzla* «кузнечное ремесло» (ЭССЯ 13:142). Слово *колдун* родственно сущ. *коатун* «спутанные волосы», «залом» (ЭССЯ 13:185, см. Залом). По этой этимологии колдун — тот, кто наводит порчу, делая колтуны — заломы. Представления о волхвах сохранились в некоторых названиях К.: рус. *волхвоник*,

волхид, чеш. *vlchevník*, *vlhvěc*. Некоторые из имен К. заимствованы из других языков: укр. *босоркун*, словац. *bosár*, *bosorák* (из венгер. *boszorkány* «дух умершего», «колдунья», Зайц.МЛЧС:120—122); укр. *стригонь*, серб. *стригун*, черногор. *штригун*, словац. *strigoň*, *strigos* (ср. румын. *strigoii* «колдун», Зайц.МЛЧС:130—131). На Русском Севере и в Полесье, где функции К. и знахаря разграничены нечетко, К. часто называется *знахарем*.

Часто для К. и ведьмы существуют парные названия, подчеркивающие их типологическое сходство: *трубалётка* — *труболёт* (а.-рус.); *ведьма* — *альмап* (бел.); *ведьма* — *альмак* (укр.); *ворожбит* — *ворожка* (укр.); *босорканя* — *босоркун* (а.-укр.); *bosorka* — *bosordk* (чеш., ср. *Босорка*); *strigoña* — *strigón* (словац., ср. *Стрига*); *purinka* — *purin* (кашуб.) и др.

По внешнему виду К. отличается от обычных людей физическими особенностями и недостатками: он горбатый (в.-слав., см. Горб), кривой (рус., бел.), слепой (с.-рус.), с черными (с.-рус.) или красными глазами (бел.), у него в зрачках нет отражения собеседника (рус.) или оно перевернуто вверх ногами (рус., а.-укр.); К. хромой (рус., бел.), у него нет правой руки (с.-рус.), растительности на половых органах или самих половых органов (з.-укр. *гуцул.*). К. рыжий (рус.), длинноволосый (бел.) и длиннородый (рус., бел.), а по з.-укр. представлениям, у К. нет растительности на подбородке. У К. есть хвост (ю.-рус., з.-укр. *Покутье*) и нарост под коленом, через который ночью выходит его душа (з.-укр.). К. *разговаривает* сам с собой (рус., словац.) и никогда не смотрит в глаза человеку (рус.). У К. две тени (ю.-рус.) и две души (а.-укр.; см. *Двоедушник*).

Как и ведьма, К. обладает умением обращаться в животных и различные предметы, хотя это свойство проявляется у него слабее, чем у ведьмы. Чаще всего К. обращивается волком (в.-слав., пол., см. *Волколак*), медведем, собакой, черной кошкой, селенем (рус.), конем (укр.), бабочкой (укр.), курицей (серб.).

Как и ведьмы, колдуны бывают учеными и врожденными. Чтобы стать колдуном, нужно отречься от Бога и заключить договор с нечистой силой. Нечистая сила служит К.

при его жизни, а после смерти его душа поступает черту (**в.-слав., з.-слав.**). Договор обычно заключается ночью на перекрестке, в бане (**рус.**) и пишется кровью на коже висельника (**бел.**). Часто для этого нужно выполнить кощунственное условие: отречься от родителей, стоя на иконе, положенной на перекрестке вниз ликом (**ю.-рус.**); залезть ночью на придорожный крест и сесть на него задом (**з.-укр.**); прийти в полночь на перекресток и выстрелить в причастие (**луж.**) или в луну (**бел.**). Человек, желающий стать К., должен продать черту своего ребенка (полес.); а также в течение 9 дней носить под левой подмышкой яйцо, не умываясь, не молясь, ни с кем не разговаривая — вылупившийся из яйца чертик будет служить колдуну (**з.-укр. гуцул., ср. Дух-обогагиталь**).

На **укр. Карпатах** известны т. н. *стояники* — музыканты, строители и др. профессионалы, которые приобрели мастерство в своем деле и умение колдовать, вступив в союз с нечистой силой. Для этого нужно налить молоко от черной коровы-первотелки в скрипку или другой инструмент, закопать его в полночь на перекрестке, где сходятся девять дорог, на девятый день, когда молоко превратится в кровь, выкопать его и принести домой, не оглядываясь. Человек, выпив эту кровь, обретает способность играть на скрипке и наводить порчу. Тот, кто хочет стать стронтелем-колдуном, должен во время пасхальной заутрени, когда священник провозгласит: «Христос воскрес!», тихо ответить: «Брешеш, йнк пес. Сегодня люди дари сыйти, а я доми будую. йнк днина велика, такой я великий майстер аби був...» [Брешеш, как пес. Сегодня люди дары освящают, а я дома строю, как день великий, таким бы великим мастером я был] (**гуцул., Шух.Г 5:217**).

Сюжетом многих **в.-слав. быличек** является испытание новичка, желающего стать К. Опытный колдун предлагает ученику прийти ночью на перекресток, сесть на перевернутую икону и ожидать черта. При виде черта, обернувшегося собакой с огромной пастью, новичок произносит имя Божие, и нечистая сила исчезает (**ю.-рус.**). По другой **быличке** К. приводит своего ученика в корчму на перекрестке. Находящиеся там черти требуют, чтобы новичок снял с себя ладанку, но тот отказывается и убегает

(**бел.**). Согласно **з.-укр. и з.-слав. верованиям**, магии можно научиться по **специальным «черным» книгам**, где описаны колдовские приемы на все случаи жизни.

Одним из способов овладения магическим знанием является получение его по наследству от умирающего К., который перед смертью передает свою власть над подчиненной ему нечистой силой другому лицу, чаще всего родственнику (**в.-слав., словац.**).

Колдунами становятся также от рождения (**в.-слав., серб., ср. рус. название такого К. *рожак***) — в силу своей судьбы (**с.-рус.**), те, кто родился под определенной планетой (**укр.**), в рубашке (**серб.**), проклятые матерью во чреве (**рус.**). Человек становится К., если при его крещении священник уронит из рук какую-либо вещь (**серб.**). Если девушка вне брака родит дочь и это обстоятельство повторится в течение трех поколений, то родившийся в четвертом поколении мальчик будет К. (**рус.**); если в семье подряд родится семь мальчиков, то седьмой будет К. (**з.-укр.**); если ребенок родится с зубами, а родители в течение семи лет будут это скрывать от окружающих (**украинцы вост. Словакии**). Считается, что рожденные колдуны добрее обученных и чаще используют свое знание во благо людям.

Часто способность к колдовству приписывают инородцам: белорусы считают колдунами латышей, русские — **устро-финнов**, украинцы — белорусов, русских, крымских татар, цыган. Считается, что чаще всего колдунами бывают люди определенных профессий: пастухи, кузнецы, мельники, пасечники, охотники, музыканты и пр. (**в.-слав., з.-слав.**).

В услужении у К. находятся черти-помощники, переданные ему дьяволом при оформлении договора (**в.-слав.**). Они имеют вид маленьких человечков в синих или красных рубашках и шапках и носят названия: **шутники, куяутники, работники, сотрудничи, красные шапочки, шихси** (**с.-рус.**). К. должен все время занимать их работой, направленной во вред человеку, но если такой работы нет, К. заставляет их вить из песка веревки, пересчитывать хвою в словом лесу, собирать рассыпанный мак, носить воду решетом, взвешивать дым и пр., в противном случае они будут мучить его самого. Часто считают, что К. вынужден вредить

людям помимо своей воли, т. е. в противном случае его мучают черти-помощники. К. имеет в своем распоряжении духа-обогатителя, который носит ему богатство, воруя его в других домах (в.-слав., з.-слав.). Среди других средств, с помощью которых К. занимается *своим* ремеслом, известны шапка-невидимка и цветок папоротника, вшитый под кожу ладони К. (рус.).

Магические возможности К. могут быть направлены как во вред, так и на добро людям. У колдунов есть своя иерархия. Сильные, т. е. *крепкие* К. обладают неограниченными способностями, они могут делать зло и исправлять содеянное. Слабые К. сильны лишь в отдельных сферах колдовства (например, могут приворожить парня к девушке или наслать порчу на скотину) и не могут исправить причиненное зло (в.-слав.).

К. насыпает болезни и вызывает смерть людей, прибегая к порче (о.-слав.). Он «портит» людей своим взглядом (о.-слав.). дунув человеку в рот, насадив ему колтун, а также «пуская по ветру» вредоносные заговоры, песок, щетину или шерсть, которые, попав на человека, вызывают болезнь.

К. насыпает порчу, *подкладывая* под порог или под печь, *замалывая* под угол дома, оставляя в воротах наговоренные предметы — волосы, кости, спутанные нитки, яичную скорлупу,дохлых животных и под. В доме, где подложена порча, начинаются болезни, смерти, несчастья. На Карпатах К., портящий людей и скот с помощью контактной магии, называется *мальфар*, а порча такого рода называется *мальфар*. Мальфар, желая погубить человека, вынимает землю с его следом и делает из нее человеческую фигурку, втыкает в нее иголки и сушит ее над дымом, полагая, что тот, на кого делается такая порча, усохнет, как сохнет его символическое изображение.

К. насыпает на людей бесов, в результате чего они становятся бесноватыми (рус., см. Кликушество); превращает людей в животных на время или на всю жизнь (в.-слав., з.-слав.); вынимает у беременных плод из утробы (рус.); мучает и душит спящих людей (серб.).

Подобно ведьме, К. портит скот и отнимает у коров молоко (о.-слав.). Для этого он *подкладывает* порчу

в хлев или закапывает ее в навоз, выдает молоко, воткнув колышек в стену, и под. Чтобы у кого-либо не держался скот, колдун проникает в хлев и трется голым задом об его углы, чтобы хлев был «голым» (т. е. пустым), как голый зад. На Рус. Севере, укр. Карпатах и у зап. славян весь комплекс скотоводческой магии, как вредоносной, так и продуцирующей связывается с фигурой пастуха, который с помощью колдовства охраняет скот от порчи, обезвреживая других колдунов, лечит *заболевших* животных, указывает место нахождения заблудившегося животного, насыпает порчу на скот другого пастуха и др. С.-рус. пастух-колдун действует, заключив договор с лешим.

К. губит посевы, отнимает урожай с чужих полей (о.-слав.), вредит их хозяевам с помощью заломов и *перешивов*, в результате чего хозяин поля лишается большей части своего урожая (я.-слав.). К. портит леса, сады, пчел и др. (укр.), может слатить охотника, рыболова и т. д. так, что им не будет попадаться дичь или не будет ловиться рыба (рус.). К. магическими способами «отнимает» чужое богатство (серб., пол.).

К., не приглашенный на свадьбу, может испортить ее (в.-слав., пол.), остановив свадебный поезд, наслав на молодую бесплодие, лишив молодого мужской силы или обернув свадьбу волками (см. *Волколак*). Он может поссорить жениха и невесту, разогнать гостей со свадьбы, заставить коней свадебного поезда распрячься и разбежаться в разные стороны. Желая испортить свадьбу, колдун бросал под ноги лошадям, которые везли невесту, стручок с девятью зернами и тихо говорил: «Девять зерен, десятая невеста, кони — ни с места». Если у него попросить прощения, К. исправляет положение.

У русских К. обязательно приглашали на свадьбу старшим дружкой. В его обязанности входило обеспечение благоприятного хода всей свадьбы, охрана молодых от порчи, отгон и обезвреживание других К. и ведьм. Широко известны былички о соперничестве двух колдунов (или ведьмы и колдуна) на свадьбе: пришлый К. (или ведьма) насыпает на молодых порчу (подкладывает им под ноги мусор, останавливает коней и под.), но К., охраняющий молодых, оказывается сильнее и наказывает обидчика: держит сопер-

ника неподвижным в течение всего свадебного обеда, заставляет стоять на коленях или на одной ноге, при всех снять штаны и пр.

К. владеет любовной магией (о.-слав.): он привораживает к себе женщин, а парней и девушек друг к другу, «напускает тоску» по любимой особе, но способен вызвать ненависть между мужем и женой, наслав на них «остуду», в результате чего в семье начинаются раздоры. Для этого К. подкладывает в этот дом кость, из-за которой грызлись две собаки (з.-укр.)

К. обладает способностью «морочить» людей, показываясь им одновременно в двух разных местах, а также помимо воли заставляет их совершать различные действия, например, часам ходить по кругу или сидеть у плетня. К. может «отводить глаза», в результате человек видит то, чего нет в действительности (например, человеку кажется, что К. пролезает внутри бревна или внутри стены, что горит воз с сеном и пр.).

К. поведает всеми животными и насекомыми, особенно змеями. Он может наказать змею за то, что она укусила человека или скотину, заставляет змей сторожить дом. В наказание за нанесенную ему обиду К. напускает змей на поле обидчика или на деревню, но после того, как у него попросят прощения, заставляет змей покинуть это место. Он напускает на дом обидчика мышей, тараканов, клопов и под, а также уводит их, когда его об этом попросят (в.-слав., в.-слав.). К. напускает на дом кикимору, подложив туда какую-нибудь вещь (например, клочок волос), после чего в доме становится беспокойно (с.-рус.).

В з.-слав. и ю.-слав. поверьях К. тесно связан с атмосферными явлениями: он насыляет и отгоняет градовые тучи, ливни, вызывает солнечные и лунные затмения, ветры и вихри, засуху. У вост. славян этот мотив встречается реже, преимущественно на укр. Карпатах и в Полесье.

К. контролирует деятельность ведьм, является старшим над ними, указывая им, что надо делать (укр., серб.). Часто считают, что К. ограничивает вредоносность ведьм, запрещая им причинять зло людям. Вместе с ведьмами колдуны собираются перед Иваном Купалой на шабаш, который происходит на засохшем дубе или вязе (ю.-рус., бел.).

Наряду со злом К. способен творить добро (о.-слав.): подобно знахарю, он ле-

чит людей и животных, испорченных им самим или другими К., переводит порчу км болезни с людей на животных. К. ворожит, гадает, предсказывает будущее (о.-слав.), находит пропажи, указывает человеку на вора, укравшего ту или иную вещь. К. заранее знает, с какой просьбой придет к нему человек, провидит события, происходящие вдалеке от него (в.-слав., в.-словац.).

Чтобы распознать К., применяются те же способы, что и по отношению к ведьме: если под порогом церкви во время службы закопать кости ягненка, К. не смогут из нее выйти (гуцул.). если прийти в церковь на Пасху в новой одежде и новой обуви, то находящиеся там К. покажутся черными; если во время пасхальной заутрени держать в руках рябиновую палочку или первое яйцо, снесенное молодой курицей, то колдуны покажутся стоящими задом к иконостасу; если в Страстной четверг истопить печь осиновыми дровами, то К. придет просить золы (рус.); если в первый день Страстной седмицы сжечь одно полено, во второй день два и так до Пасхи, когда нужно сжечь семь поленьев, то явится К. просить какую-либо вещь (владимир.); если в каждый понедельник Великого поста рубить дрова и бросать их на чердак, а в пасхальную заутреню затопить ими печь, то колдуны придут просить огня (саратов.). К. придет, если бросить в кипящую воду подкова и камень (в.-укр.). Если на сельском сходе три раза про себя прочитать «Да воскреснет Бог», колдуны уйдут со схода (рус.). В пасхальную заутреню свечи у К. плохо горят и падают (рус.). Дым из трубы в доме К. вьется кругами, т. е. он заставляет чертей вить из него веревки (рус.). На Петров день пастух может собрать всех К. на перекрестке, положив особым образом свой кнут и прочитав заговор (ю.-рус.).

Смерть К. тяжела и мучительна, т. е. за его душой приходят черти (в.-слав., в.-слав.). Умирают К. под печью или в бане, в стоячем положении (рус.). К. не может умереть, не передав своего знания и подвластной ему нечистой силы другому человеку. Для этого он передает кому-либо веник или другой предмет, а с ним и свое колдовство. Часто это делается без ведома того, кому передается это знание. Человека, неосторожно принявшего от К. знание, начи-

яют мучить чертн, требуя работы — сюжет многих в.-слав. быличек. Если колдуну не удастся никому передать *помощников-чертей*, он «переводит» их на палку или посох, которые оставляет на дороге или перекрестке — чертн перейдут тому, кто поднимет палку (с.-рус.).

Чтобы облегчить смерть умирающего К., его клали на пороге или крыше дома (рус.), в потолке или крыше проделывали отверстие или выламывали доски, поднимали конек крыши (в.-слав.). Вбивали в конек зуб от бороны, выламывали половницу, сыпали в навоз льняное семя, чтобы занять работой нечистую силу, мучающую К. (рус.). После смерти К. чертн залезают в его кожу, а само тело выбрасывают. Согласно в.-слав. быличкам, сын покойного К., подсмотрев это через комут, льет на умершего отца кипящую воду или окропляет его святой водой — чертн выскакивают вон, оставляя от К. одну кожу. Смерть и похороны К. сопровождаютс выкорм, бурей, засухой, непогодой (в.-слав.), его гроб лопаеяс и рассыпаетс на перекрестке по дороге к кладбищу, а тело К. забирают чертн (рус., полес.). После смерти К. становится ходячим покойником, вампиром, он встает из могилы, вредит людям, скоту, хозяйству (в.-слав.), летает в свой дом огненным змеем (полес., см. Змей огненный). К., ставший после смерти вампиром, у русских называется *еретиком*, или *свинником*.

Чтобы после смерти К. не вредил, его хоронили, соблюдая меры предосторожности: переворачивали в гроб лицом вниз, связывали руки и ноги, подрезали пятки и подколенные жилы (в.-слав.), отрубали голову и клали между ног (з.-укр., бел.), ноги обвязывали ветками ежевики (заквират.), забивали в рот кол (в.-бел.); клали в гроб нож, освященный мак (полес.), осиновые стружки или ветки осины, гвозди (укр.); обивали гроб железными обручами (полес.), вставляли в гроб одну осиновую доску (рус.), выносили из дома головой вперед, по дороге на кладбище гроб несколько раз поворачивали, чтобы К. не нашел дороги домой (рус.). К. хоронили на перекрестке (рус.). Если колдун умирал в поле, его запрящались вносить в дом (рус.). По рус. поверьям, колдуна не должны хоронить его родственники, чтобы он не вставал из могилы. Могилу К. обсыпали освященным или

самосейным маком, вбивали в нее основной кол (в.-слав.).

Обереги от К. аналогичны средствам защиты от ведьмы. Чтобы обезвредить чары К., при встрече с ним нужно показать ему кукиш; упереться безымянным пальцем в основной сучок; ударить К. наотмашь левой рукой, тележной осью, основной или вязовой палкой; бить до первой крови; плюнуть в лицо (рус.), брызнуть ему в лицо соком редьки или водой, взятой из реки во время первого грома; прочитать три раза от конца к началу молитву «Да воскреснет Бог» (рус.) и др. При разговоре с К. ему не следует смотреть в глаза (бел.), при входе К. в дом в печи переворачивают заслонку, втыкают снизу в столешницу нож, а комнату окуривают можжевельником (рус.). Если К. с целью порчи предлагает наговоренную водку, нужно взять рюмку, поставив под донышко мизинец (полес.). Чтобы навсегда лишнить К. магической силы, нужно отрезать ему бороду или выбить зубы (рус.). Колдуна можно убить медной пуговицей (рус.), серебряной пулей (укр.), а также если бить основным поленом его тень (бел.).

К. можно «запереть», т. е. сделать неспособным выходить из какого-либо помещения. Для этого при входе К. в дом у двери ставят ухват кверху рожками. С этой же целью садятся на скамейку и проносят: «Сук заткну, еретника залпу». При этом вставляя палец в дырку от выпавшего сучка а скамье (рус.).

Лип.: Антонович В. Колдовство: Документы. Процессы. Исследования. СПб., 1877.; Довнар-Запольский М. Чародейство в Северо-Западном крае в XVII—XVIII в. // ЭО 1890/2; Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // СбМАЭ 1928/7; Новомбергская Н. Колдовство в Московской Руси XVII в. СПб., 1906; Сумцов Н. Ф. Колдуны, ведьмы и упыри. Харьков, 1891; Влас. НА:180—187; Добр.СЭС 1:113; Добр.:919; Зел. ВЭ:421—423; Зел.ОРМ:43—46,61—63,101—102; Зел.ОРАГО 1:225; ЖС 1898/2:213,219; Иван.МЭВ:121; Кулик.:1,30; Поп.РНБМ:36, 59; Слав.ДР:348—349; СРНГ 4:229; 10:369; ЭО 1890/1:45; 1899/3:35 45—49; 1901/1—2: 165, 3:133, 4:112—113,118; КА; ПА; Бул.П:190; Демб.ОМГ:498—499; Ром.БС 8:287 293—295; Шейн МИБЯ 3:297,252—253; ЕЗ 1898/5:95—97,216; Омщ.МГД:112; Чуб.ТЭСЭ 1:205; Шух.Г

4215; 5:211—212, 215—218, 226—236; БМ:59; СМР:77; Вісн.-Б. 12; КЛW:478—479; Łąga ZM: 130-131; Lud 1899/2:353; Pet.PDL:199—200, 204; Sychta SGK 4:228; Wista 1898/1:188—193, 196; Зап.МАЧС:115,120—122,130—131, 286—287; Horn:289; Olej.ET:144—145,147; Vад.LZ:431.

Е. Е. Левкиевская

КОЛЕСО — утилитарный предмет, совмещающий в себе символику круга и кругового движения, а также вращения небесных светил; наделяется в народной культуре антропоморфными и демоническими свойствами.

Солярная и лунарная символика К. проявляется в фольклорных текстах, фразеологии, верованиях, народном орнаменте. Ср. популярный у вост. и зап. славян песенный образ солнца как К.: укр. «Колесом, колесом соннычко в гору йде» (Аф.ПВ 1:207); морав. «V roleděch, v roleděch sluněčko kolem ide» (Suš.MNP:444); чеш. «Jož to sluněčko kolem ide» или это же сравнение в космогонических верованиях: «Солнце — это большое колесо» (полес. — Moz.PW:157); «солнце, закатившись за край неба, превращается в колесо и катится всю ночь под землей» (рус. рязан. — ТА, д. 1446, л. 11). Поднятое вверх на высоком шесте К. в календарной обрядности приравнивалось к образу мирового дерева и солнца на его вершине (Ив.Тол.СЯМС:134—135). Солнце в укр. песнях изображалось как К., которое «внше тину стояло, много дива видало» (Потеб.ОМП 1:154).

В меньшей степени эта метафора характерна для месяца: «Ой зшди, зшди, ясен місяцю, як млинове коло» (Потеб.СМ: 428). По представлениям кашубов, месяц называется *ksiązec* ('князь') потому, что произошел из колеса, отскочившего от воза, на котором сжал «небесный князь Михаил» (Sychta SGK 2:281).

Другой круг значений раскрывается в демонологических верованиях о К. как одной из *иплостасей* ведьм и колдунов либо как средстве передвижения нечистой силы. Так, кашубы считали, что мифическая «мора» по ночам ездит на К. от ручной тачки или от прялки (Sychta SGK 2:135,191).

По свидетельствам с Житомирщины, в купальском костре сжигали бороны и колеса

для того, чтобы «зничити ті засоби, на яких приїжджає відьма по молоко» (ПА, Черняков. р-н). В виде круглых движущихся предметов (колеса, шара, бочки, решета, яблока, клубка листьев или пряжи) могла появляться ведьма (в.-слав.). Ср. популярные в Полесье рассказы о перевоплощении ведьмы в К.: «Если увидишь на Купалу, як бежить колесо, дак влять и на веревку и повесить — та ведьма и умрє!»; «Відьма може перетворитися в колесо, а якщо бити колесо, то вона перетворюється в жінку» (ГО:111—112). Согласно ю.-рус. верованиям, ведьма появляется возле купальского костра в облике летящего К. (Дик.КВП:129) или преследует человека в Ивановскую ночь в виде катящегося по дороге К; если проткнуть его лижом, то наутро ведьма окажется пробитой колесом.

Магическая связь К. с ведьмами и колдунами проявляется также в особых способах их распознавания. Например, по поверьям жителей Орловской губ., узнать, кто в селе занимается колдовством, можно в Петров день: новое К. надо надеть на палку и катить по дороге; возле дома колдуна оно лопнет; его обломки надо сжечь на перекрестке, и тогда услышишь из костра человеческие крики (ЭО 1901/4:95). Кашубы считали, что если возле чего-либо двора отскочет К. у едущей мимо телеги, то там живет ведьма (Sychta SGK 1:158).

К. в календарной обрядности Установка поднятого на высоком шесте К. маркировала наиболее важные моменты годового цикла (масленица, Купала и др.) и обозначала ритуальный центр социума, а символ в целом соотносился с универсальным образом **мирового** дерева и выступал в роли ритуального дерева. Зажженное К. в этой конструкции символизировало солнце и, вместе с тем, входило в ряд других уничтожаемых в костре объектов (чучела, бороны, конского черепа, снопов, венков, венчиков и т. п.). На Украине и в Белоруссии на Купалу, а в России — на масленицу на высокой жердье укреплялось К. (с соломой или дегтярной бочкой наверху, которые позже поджигались); оно помещалось в обрядовом костре, около него или в санях. На Купалу вокруг жерди с К. устраивались гуляния, игры, хороводы. В **масляничных** обрядах на К. сажали мужика, который угрожал детям, просящим скоромного в канун

поста, или бабу с прялкой; прикрепляли наверху знамя и в таком виде возили повозку по селу. Аналогичный символ изготавливали на Полтавщине в день Успения Богородицы (в знак окончания огородных работ): в землю втыкали шест с К., наверх клали арбуз и все это обвивали травами и цветами. Вокруг столба устраивали молодежное гуляние, которое завершалось разбиванием ритуального символа или его сожжением.

В весенне-летней обрядности известен обычай катания колес. В местных традициях он был приурочен обычно к той же календарной дате, что и возжигание больших общесельских костров. В Закарпатье колеса катали в Юрьев день, на Украине и в Белоруссии ~ на Купалу, в ю.-рус. областях — в Петров день. Старое К. (деревянный обруч, обвязанный соломой или травами; колесо, сплетенное из старых веников; огромное колесо-венок; резиновые покрышки) **зажигали** и скатывали вниз с горы, обкатывали им село, реже — катали на таких колесах девушки (предварительно продев в ступицу колеса кол и держа его за оба конца; этот ю.-рус. обычай назывался *колесня*).

Катание колес зачастую приобретало значение оберега от нечистой силы. Так, на Гуцульщине **зажигали** колеса в Юрьев день пускали якорь «**проти чердиници**» (т. е. ведьм); на Витебщине считали, что если на Купалу катать по улице К., то «**прав гэта ведьмы мучуца**» (Ром. БС 8:210); а на Гомельщине в Иванов день **козяца** катали небольшие тележки, чтобы «**мачыстая сила не тронула**».

Символика защиты способом окружения может быть отмечена в обычае обнести (или обкатывать) К. вокруг дома накануне Юрьева дня или на Купалу (полес.) В Пуховичском р-не Минской обл. в ивановскую ночь катали К. вокруг деревни с апо-тропейной целью; а в Гомельской обл. обкатывали К. вокруг дома, стремясь защитить хозяйство «от коршака, от всяких неприятных людей, от зверей, а потом ставят кол высокий, вешают колесо, и оно станет да другого года» (ПА, Комаровичи).

Эта же охранительная семантика приписывалась К. укрепленному на шесте, который устанавливали возле дома (во дворе, на заборе, на крыше). К. в роли своеобразного пугала призвано было защитить от хищных

птиц и зверей домашнюю птицу и не дать ей разбредиться за пределами своего двора. Практика устанавливать во дворе К. на шесте иногда была приурочена к конкретным датам — Благовещенью, Юрьеву дню, Купалу. На Черниговщине и в Витебской губ. для защиты скота от волков во дворе выставляли водруженное на палке К. или только такое К., из которого выпали спицы (Гринч.ЭМЧ 1:14; Никиф.ППП:185); ср. аналогичные отпугивающие средства в виде подвешенных во дворе изношенных лаптей, дырявых горшков, камней с отверстиями.

В хозяйственной и лечебной магии широко был известен способ протаскивания (продевания, проливания) чего-либо **сквозь ступицу К.**, имеющий аналогии в обычаях пролезать через расщепленный ствол дерева, прокоп в земле, смотреть через отверстие и т. п., чтобы обеспечить преобразование, изменение статуса или состояния (больной становился здоровым, бесплодный — плодородным, опасный и чужой — безопасным и своим). Так, чтобы уничтожить вырванную из земли **завитку (авлош)**, ее сначала протягивали через ступицу К., а затем сжигали. При укусе **змеи** рану мыли водой, пролитой **сквозь ступицу К.** (рус.); чтобы уберечь лук от порчи, его при посадке продевали через трубку К. (рус.); чтобы предотвратить «неврохожесть» семян, их пересыпали через ступицу К. (бел.). Серб. девушки (Банат), гадая о суженом, звали его через К. (ср. обычай окликать жениха через печную трубу). Поляки (Келец. воев.), стремясь защитить урожай зерна от мышей, свозили снопы в амбар ночью и по дороге **сквозь спицы колес телеги бросали камни** (Z.WAK 1878/2:37).

Мотив **замкнутого, кругового движения**, которое ассоциируется с К., встречается в в.-слав. детоких закличках, призванных обить с пути птиц и заставить их летать по кругу. У белорусов и украинцев такие заклички адресовались, например, аистам, журавлям, гусям: «Дядька бусел, закружись колесом! Твае дятн за лесом!» или «Буян, крути колос!» (Гура СЖ:661); «Колесом дорога!» (Никиф.ППП:190). В рус. игре «Коршун» ведущий, оберегающий «цыплят» от «коршуна», закликал: «Коршун, коршун, колесом, колесом, твои дятн за лесом, есть, пить просят!» (Шейн В 1/1, № 273).

Негативная семантика кручения, верчения проявляется в запретах, относящихся к невесте, ставить ногу на **К.**, садясь в телегу, «*инакш у яе столько гадоу не будзе дзяцей, кольки спцц у коле»* (Кух.РЗАБ:15), или позволять собаке съесть сало, которым подмазывали колеса, иначе бы она взбесилась (Ром.БС 8:312). См. в ст. Крутить.

Лит.: Ив.Топ.ИОСД:22.167.221; СА 1960/4; ТОРП:28; Сок.ВАКО:24.257; Зел.ОРАГО 2: 834; Берн.РКП:165; Берн.МОЖ:178; ТезБЧ 1: 114; ВФЗИ. № 144; Ром.МЭГ:141-142; Ром.БС 8:210; Никиф.ППП:185.224; Чуб.ТЭСЭ 3: 32-33; ЖС 1907/1:21-26; Шух.Г 4:247; Вал.ДР:232; SN 1969/1; Sub.MNP:557; ArchKEUW; Szyl.ZOW:123; БХ:310; Мишу.ЛЧ:39.

Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова

КОЛИВО - см. Сьга.

КОЛО — см. Хоро.

КОЛОДЕЦ объект и локус, совмещающий признаки водного источника и хозяйственной постройки; из-за связи с водой и подземельем осмысливается как пограничное пространство, путь в ирий и канал связи с потусторонним миром. Подобно другим водоемам, **К.** часто фигурирует в обычаях ритуального умывания, обливания, в обрядах вызывания дождя, в гаданиях у воды, при магическом «кормлении» воды и т. п. (см. Вода, Водоворот, Река, Мытье, Обливание). В то же время **К.** включается в число строений «своего», одомашненного пространства, что проявляется в обрядах закладки **К.**, освящения его, в приемах апотропейной магии и в запретах по отношению к **К.**

Упоминания о «молениях бесом у кладезя», о «поклонении кладезям, рекам, источникам и деревьям», о жертвоприношениях возле **К.** («жруть бесом и болотом и кладезем») являются общими местом в обличениях язычества, начиная с XI в. (Гальк. БХОЯ 1:49-65).

Как и при закладке других построек, при строительстве колодца учитывалось особое «хорошее» время (фаза зарождающегося месяца, счастливые дни, утрен-

ние часы до полудня) и избиралось подходящее место, которое определялось по приметам и гаданиям: у вост. славян *загадывали* о месте будущего **К.** по степени влажности пряжи, оставленной на ночь в разных местах предполагаемого строительства; у болгар принято было выбирать места, где обильно росла бузина; русские мастера-колодезники раскладывали на ночь во дворе сковороды, а утром по количеству капель запотевшей сковороды судили о пролегании подземных «водных жил», над которыми стояло рыть **К.** (вологод.). В рус. календаре день Федора Стратилата (8/21.VI), называемый Федор-колодезник, считался особенно удачным для рытья **К.**

По поверьям болгар Софийск. окр., начинать копать **К.** должен был здоровый парень, сын живых родителей; если, достигнув дна, землекопы не находили воды, то считалось, что начавший дело имел «глухую руку» или у кого-то из участников были «урчливые» глаза. Начиналась работа с ритуала выкапывания первой земли «на крест», в центр «круга» лили освященную воду с приговором: «Иди, вода, из реки, иди, вода, из моря, и вся — в наш колодец» (БФ 1984/1:55).

Первое появление воды на дне выкопанного **К.** отмечалось у болгар особыми ритуалами: землекопу спускали на дно в дар новую рубашу, мелкие деньги, *равню*. устраивали совместную трапезу возле **К.** «Новую» воду, поднятую со дна **К.**, давали испить сначала бездетной женщине, а потом отпивали все присутствующие «для здоровья». «Первой водой» из нового **К.** окропляли друг друга и скот, чтобы защититься от ведьм (чеш. морав.). По обычаям украинцев Закарпатья, при первом появлении ключевой воды в **К.** дети, стоявшие у ямы, должны были громко мяукать, чтобы «приманить» родниковую воду (Потуш. 1942/3- 4:354).

Обкладка камнями колодезного дна осмыслилась как закладка нового строения, в основу которого должно было быть замуровано жертвенное животное или его тень (см. Жертва строительная). В Болгарии землекоп резал на дне **К.** красного петуха, выпускал из него кровь и закладывал ее камнями; в других вариантах обряда домохозяйки резали петуха наверху возле **К.** и держали его над выкопанной ямой так, чтобы тень

от птицы падала на дно, а строитель начинал закладывать дно камнями. Завершённые строительства отмечалось обязательным **курбаном**: овцу или петуха кололи прямо возле К., обходили с убитым животным трижды вокруг него, затем устраивали общую трапезу. Использовать воду можно было только после ритуала освящения К., для чего приглашали священника.

Чистка приусадебных и общесельских К. обычно была приурочена к определенным календарным датам: это мог быть ближайший к моменту закладки К. весенне-летний праздник (болг.) или период Успенского поста (1—15.VIII), считавшийся у сербов Лесковацкой Моравы наиболее подходящим временем для копки и чистки К. У вост. и зап. славян обычай чистить К. относился чаще всего к кануну дня Ивана Купалы; в селах ю.-вост. Польши верили, что вода в К. будет особенно «здоровой», если его вычистить в день св. Яна. В ряде мест Вост. Словакии старались чистку К. произвести до Пасхи, чтобы обеспечить себе здоровье на весь год. По верованиям населения средней Словакии, если в первую неделю мая вдова вычистит кому-нибудь К., то он будет оставаться полноводным в течение всего года.

Чистка лесных и пастбищеских К. происходила по мере надобности, но тоже сопровождалась магическими приемами. Первой заботой словацких овчаров, пригнавших стадо на выпас, было очищение К., в который следовало бросить немного соли и зелень петрушки.

Обрядовая чистка К., называемая у чехов и моравян *čistění studánek* или *vyčistání studánek*, производилась в случае засухи или в определенные календарные дни, но тоже с целью обеспечения влаги на лето: группа девушек ходила с пеннем молить от К. к К., старшая из участниц набирала новым ведром воду и выливала ее в западную сторону, затем другие девушки вычерпывали воду и так же выплескивали ее на восток и юг; в северную сторону воду не лили, опасаясь града (СЛ 1904/4:29).

Само посещение К. и набирание воды было окружено многочисленными запретами, которые, с одной стороны, соотносились с определенным временем (суточным и календарным), а с другой — касались конкретных лиц. Считалось, например, что нельзя пить воду из К. в Юрьев день, когда

земля «открывается» и выпускает яд (чеш.). В главные святочные праздники не разрешали чужому набирать воду из своего К., чтобы не передать «удачу» и не дать навести порчу. Беременной женщине запрещалось ходить к К. за водой ~ это могло плохо отразиться на ребенке или на качестве воды в К. (пол.). Сербы Косова Поля, наоборот, верили, что для облегчения родов роженице следовало пойти к К., чтобы увидеть свое отражение в воде. Запрет набирать воду в К. относился также к женщинам, имеющим месячные, и к роженицам в течение первых 40 дней после родов (в.-слав., з.-слав.). В противном случае, как считалось, К. высохнет или вода в К. испортится, дети в семье заболеют. Если все же роженица была вынуждена это сделать, то она трижды набирала воду из К. и трижды выливала ее обратно (морав.) или бросала в К. три куса хлеба (чеш.). У болгар в сходной ситуации роженица бросала в К. соль, «чтобы вода не протухла».

Как аналог природного источника, К. служил местом совершения многочисленных обрядов, включающих действия с водой. По народным верованиям, все **ясные** водоемы сообщаются между собой, и, вместе с тем, связаны с небесными водами (ср. поверье о радуге, которая «перекачивает» или «пьет» воду из морей, рек, колодцев, поднимает ее на небо и возвращает на землю в виде дождя). Чтобы «перенести» воду в свой пересыхающий К., поляки Лимановского пов. отыскивали в лесу самый чистый источник и бросали в него первое снеженное молодой курицей яйцо. Воду, предназначенную для ритуальных целей (выпечки обрядового хлеба, умывания, магии, гаданий и т. п.), приносили в дом из трех — семи — девяти колодцев или источников.

Наряду с природными источниками К. часто оказывался центральным объектом и местом обрядов **вызывания дождя**: во время засухи совершались коллективные молебствия возле К., освящение воды в нем, взаимное обливание водой, вычерпывание воды из одного (или даже из всех) К. в селе, раскапывание и расчистка старых заброшенных К. или источников. В Полесье для обеспечения дождей принято было **ходить кругом колодезя**: вдовы с иконой и хлебом-солью трижды обходили вокруг самого старого К.; в ряде полесских сел совер-

шали «огораживание» К., т. е. возводили изгородь вокруг К. и устанавливали рядом деревянный крест; колотили палками воду в К., стараясь ее разбрызгать по земле; оплакивали возле К. последнего в селе утопленника; бросали в К. самосейный мак, зерна льна, злаков, чеснок, лук, соль, хлеб, освященные растения, украденные горшки или черепки битых горшков и т. п. (СБФ-78: 100–103). В болгарском обряде «Герман» для прекращения засухи «хоронили» фигурку «Германа» возле реки или К. (см. Дождь, Герман).

Духи, обитающие в К. Совмещенные признаки водоема и хозяйственного строения проявляется и в поверьях о К. как святом, «чистом» месте, находящемся под покровительством Богородицы, св. Пятницы, и в то же время как об опасном локусе, связанном с хтоническими силами, духами болезней, нечистой силой. У юж. славян считалось опасным ходить к источникам и К. в день Благовещения до восхода солнца, так как в эту пору в воде купаются вины и самодивы. По некоторым ю.-слав. поверьям, пространство вблизи источников, болот и К. признавалось местом обитания духов болезней. «На колодец не дывись, — говорили полешуки Черниговской обл., — там водовик, рогами зацепит да затянет» (ПА). В ю.-слав. формулах устранения детей живущими в К. вредоносными духами назывались: *волаяной, русалка, баба Яга, баба-железнячка, жаба, дед с бородой* и др. Согласно известным у славян представлениям, летучая мышь способна вцепиться человеку в волосы и утащить его в К. Вместе с тем К. признавался местом обитания как *духов-устрашителей, нечистой силы, так и духов-покровителей хозяйства, предков-опекунов*. Например, болгары верили, что каждый К. имеет своего «хозяина» (*столана*), который мог принимать вид змеи, рыбы, рака, жертвенного животного, убитого при закладке К. В Страндже таким духом-охранителем К. становилась душа самоубийцы-утопленника, называемого *топик*. Всю ночь этот дух якобы бродит возле К., оберегая воду, поэтому после захода солнца к К. не решались приближаться. Сербы Метохии представляли себе духа-«хозяина» К. в виде мифического быка. По с.-русским поверьям, в К. обитал дух-охранитель, *колодечник* или *колодезник*; его можно было

увидеть в полдень или перед закатом солнца; чтобы задобрить его, ранним утром Ильин день при набирании воды с ведром опускали в К. листья мяты.

К. как канал связи с потусторонним миром. Чтобы увидели своих умерших родственников, болгары в определенные поминальные дни или праздники (Вознесение, Троица, Духов день) ходили на заре к К. склонялись над ним ожидая, что при восходе солнца на водной глади они разглядят силуэты умерших. В ю.-вост. Болгарии (Странджа) в Иванов день шли к своему К. с зеркалом и пускали по воде солнечных «зайчиков», чтобы войти в контакт с душами умерших. Запрет отливать из ведра воду при набирании ее из К. мотивировался тем, что «оттуда на нас родители смотрят» (рус. калуж., — Паш. КЦВС:193). В юж. Моравии верили, что а полночь у К. собираются умершие, чтобы утолить жажду. В пол. народных толкованиях образ К. обозначал «смерть» или «могила», а сон о падении в К. считался предвестием смерти. По укр.-бел. и з.-слав. поверьям, ласточки в день Воздвижения (14/27.IX) прячутся в К., чтобы попасть в мифическую страну своей зимовки («прей»); с этого дня люди не решались чистить К., чтобы не потревожить птиц.

К. служил местом символического «кормления» духов предков и персонажей нечистой силы. Повсеместно у славян в К. бросали часть рождественской, новогодней, крещенской, пасхальной трапезы: кусок обрядового пирога, зерно, яблоки, орехи, яйца, чеснок и т. п., лили туда вино, мед. В Чехии девушки бросали в К. часть рождественского калача и орехи, после чего быстро убежали, чтобы не успеть услышать всплеск, иначе весь год колодезная вода была бы грязной. У зап. славян бросание в К. праздничной еды часто мотивировалось необходимостью выделения части «для кормления душ», при этом иногда произносили приговоры: «*Studničko, studničko, nesú ti stédřého večera, abyš nam dobrou vodu dávala*» [Колодец, колодец, несуй тебе еду Сомельница, чтобы и ты давал нам хорошую воду] (Václ.VO:126). В с.-чеш. селах собранную от каждого рождественского блюда пищу бросали в К. «для водяного» с просьбой сохранять чистой колодезную воду. Такое символическое «кормление» К. осуществлялось

также с целью обеспечения удачи и здоровья домохозяевам, для увеличения богатства и благополучия всего хозяйства. Когда поминали умерших родных, то для утонувших членов семьи оставляли «тайную милость» (еду и деньги) на срубе К. (полес. гомел.).

В весенне-летних календарных обрядах принято было украшать К. (наравне с другими постройками) обрядовой зеленью, венками, цветами. На Украине в Троицын день девушки «манли» (обвешивали зеленью) колодезные срубы, а парни закапывали вокруг К. срубленные деревья. Словенцы Каринтии вешали над К. венок из свежей зелени, чтобы вода была здоровой. В зап.-слав. традициях на Зеленые Святки совершались девичьи процессии от К. к К., возле которых устраивались круговые обходы с исполнением песен. Один из общесельских К. служил местом проведения болгарского обряда *Евьева буца*. У сербов вечнозелеными растениями украшали К. и в зимнее время (на Рождество) «за окити година берилетом» [чтобы год был «украшен» урожаем] (Миц.ОР:35). С целью защиты К. от нечисти и вредоносных духов поляки в день св. Агаты или накануне Крещения бросали в К. освященную соль и лили святую воду.

У вост. славян среди способов символического уничтожения ритуальных объектов (троицкой зелени, венков, прутьев, которыми стегали друг друга на Пасху и т. п.) упоминается бросание их в К. (наряду с бросанием в костер, источники, на дерево, с отнесением на кладбище и т. п.). Среди многообразных способов ритуальных бесчинств известно *затаскивание* хозяйственного инвентаря на колодезный «журавль» или в К.

В свадебных обрядах у славян широко распространен обычай водить к К. новобрачную наутро после брачной ночи. Первое для молодой хождение за водой в новом хозяйстве носило характер испытательного ритуала и символизировало ее приобщение к семье мужа. Сопровождавшие молодую свадебные гости старались помешать ей набрать ведро воды из К., разливали воду, чтобы она вновь ее набрала. У словаков р-на Тренчина ритуальное хождение к К. было первой обязанностью молодой жены: в принесенное ею ведро воды гости бросали мусор, чтобы высмеять неудачливую хозяйку (Комог.ТСС:262). По

бел. обычаю, впервые пришедшая к К. молодая должна была положить возле него кусок свадебного пирога, сыр и деньги (гроднен.) У болгар утром после брачной ночи принято было отводить молодую к отдаленному К., где с нее снимали свадебное покрывало, трижды обводили вокруг К., после чего она кланялась колодецу, мазала его маслом, бросала в К. просо, жито или хлеб и деньги.

К. часто выступал объектом и locusом магических ритуалов. Например, бросание в К. закрытого замка или ключа осмыслялось как символическое удаление из сферы жилого пространства опасных объектов или нежелательных явлений: когда в семье часто умирали дети, повитуха при очередных похоронах клала в гроб младенцу замок, а ключ от него бросала в К., чтобы прекратить детскую смертность (бел.); невеста, не желающая в первый год замужества иметь детей, перед венчанием бросала в К. замкнутый замок (у словаков с этой же целью замок бросали в могилу при похоронах родственника). Чтобы избавиться от вредоносных последствий залома, найденного в злаковом поле, его вырывали и сжигали возле К. (палес.).

По признаку полноводности К. фигурировал в магии, направленной на обеспечение молочности коров (ср. рус. *костром. лексик.*, обозначающую молочные протоки коровьего вымени как *колодеца, колодези* — Журав.ДС:158). Считалось, что молоко прибудет, если напоить корову водой из трех К., смешанной с хлебными крошками из сумки нищего (полес.). При убывании молока хозяйка спускала на привязи в К. горбушку от первой испеченной буханки, держала ее там определенное время, а затем доставала из К. и скармливала корове (укр.). Водой, набранной из трех К. (с добавлением девяти трав), обливали хлев и молочный скот для защиты от ведьм (морав.). Для плодovitости коров кормили травой, выросшей вокруг К. Магические приемы, направленные на обеспечение «полноты» и прибытка в хозяйстве, совершались при набирании воды из К.: на Полтавщине (Лубен. у.) хозяйка шла ранним утром в Новый год за водой и, при погружении ведра в воду, приветствовала К.: «Добрыдень тобі, колодеце Романе, а ты, водо Ульяно, а ты, земле Тетяно! Прыйшла я до тебе воды брати и Господа Бога

на помич *призывать*. Як до тебе *прйбувае* вода из гир, из ярив, из жерел, шоб так до мене усе добро *прйбувало!*» (УНВ:186).

Возле К. и с помощью колодезной воды совершалось магическое лечение. Вода из нового К. рассматривалась как особенно целебная: ею мыли детей, чтобы те не плакали (рус. архангел.); пили «для здоровья» (карпат.); пили бесплодных женщин (болгар.). Магической считалась также вода из К., в который хозяин стрелял из ружья (чеш. *střelná voda*). Повсеместно чудодейственной считалась вода в К. и в источниках накануне больших праздников (перед Рождеством, Крещением, Пасхой и т. п.): ею умывались, обливали постройки, замешивали на ней обрядовый хлеб. В воде, принесенной из трех К., знахарка могла распознать болезнь или увидеть наславшего порчу. При лечении бешенства больного водили к К.: если он, заглянув в К., видел свое отражение, то можно было рассчитывать на выздоровление, в противном случае болезнь считалась неизлечимой (макед. — Раден.НВВ:183).

В К. (чужой или обшесельский) бросали предметы, символизирующие болезнь: горох, которым потеряли лишай («чтобы утопить болсань»); коросту, завязанную в тряпочку (пол.); три ячменных зерна, которыми потеряли ячмень на глазу (карпат).

Чехи считали, что ликорадки живут в К. (и др. источниках), поэтому возле К. заговаривали болезнь. В Полесье у К. лечили на «молодом» месяце бородавки.

Возле К. могла совершаться и вредоносная магия. Согласно сюжетам рус. быличек, брошенное колдуньей в К. коровье копыто привело к раздорам в семье, и только достав его из К., смогли снять порчу. По пол. поверьям, ведьмы *вызывали* проливные дожди, переливая воду из пруда в К. или из К. в реку. Болгары верили, что вешница могла погубить человека, сняв с неба его звезду и погасив ее в К.

Как и другие водные источники, проруби, К. часто служил местом девичьих гаданий о будущем. На святках девушки бегали к К. с первым испеченным блином, хлебом, с ложкой куты, клали угощение на сруб или бросали в воду, а затем стучали по срубам ложкой, кричали в глубь К. и по ответным отзвукам пытались определить свою судьбу (вост. и зап. славяне). У русских

горсть украденного жита сыпали на сруб К. и следили, какая из птиц подлетит первой, — по ней судили о характере будущего мужа (ярослав.); замыкали К. замком, ключ клали в изголовье, чтобы приснился как суженый приходит просить воду из К. (жостром.). На Украине и в Белоруссии популярным было гадание в Андреев день когда вокруг К. сыпали льняное или конопляное семя. Модель символического «колодца» делали из прутьев веника или ищепок, оставляли его под кроватью или подушкой на ночь в расчете на вещий сон (рус. *класть колодезь, строить колодцы*) сопровождая эти действия *фориудой-пратга* шением суженому явиться во сне и шпикати коня. Способом увидеть суженого было также *заглядывание* в К.

Согласно фольклорным мотивам, К. служит путем, ведущим в иной мир в юст.-слав. сказках герой спускается и падает в глубокий К. и оказывается на «тм. свете. Мифические персонажи русских сказок (Баба Яга, многоголовый змей) владеют чудесными К. с «живой» и «мертвой» водой. Спасаясь от погони, Василиса Премудрая превращается в К. (Аф.НПС 2:64,140-164). В серб. эпических песнях Королевн Марко, по совету вилы, заглядывает в К. выкопанный на горе между двух елей, чтобы узнать час своей смерти. В цикле веселие-летних песен (э.-слав., укр., бел.) *шнуржи* представлен мотив о «зимовке в колодце» ряда мифических персонажей (*морены, хупаки, смерточки, панны Марии*), которые сообщают, что зимовали в реке или К., а лето проведут в злаковом поле или «зелье», т. е. в траве (СБФ-89:116). В заговорах К. часто упоминается как место лечебной магии или как источник особой целебной воды.

Эротические мотивы, представляющие К. как символ женского детородного органа, встречаются в загадках и «заветных» сказках, где соответствующим мужским символом выступает конь: «Нельзя ли напоить моего коня в вашем колодезе?» (Аф.РЭС:58).

Лит.: Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // РФ 1981/21:87-98; Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии, 2. Предсказание смерти в колодце или сосуде // ЖС 1996/1:28-29; Богданова С. Кладенец — культурен факт в бита на патриархално-

то село // БФ 1984/1:53-63; Аф.ПВ 3:589, 805,810,813; КГ:437-438; Макс.ННКС:141; БВК3:157; Ел.СЗК:217; ВФМ:81; ТОРП: 18,21-24; СД 1:125,173,271,330; Гура СГК:289-290,374,380,554-555; КОО 1:216,275; Бор. ВТНИ:186; ЭО 1899/1-2:275-276; Булг.П.: 181,186; БМ:168-169,215; Арх.СБОЛ 1:301, 302; СБНУ 1914/30:28,31; БНТ 3:495; Ив. БФС:132; НХ:233; Ган.Б:18,22,40; Рален.НББ: 183, 184; ЗНЗ(С) 1964/42:314; Mosz.PW:154-155; РММАЕ 1957/1:44; 1965/9:147; Szyf. ZOW 83,92; Вieg.MD:89-90,92; Вieg.KOM: 126; Vaci.VO:29,60,126,245; Jind.Ch:95; Bart. ML:45; Horn.306; Cl. 1845/4:330; 1892/3: 299,389; Bodn.DKSL:82; Horn.RZL:32; Bod.M: 266.

М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова

«КОЛОДКА» — приуроченный к масленице обряд, в котором девушкам и холостым парням привязывали к ноге деревянную колоду (или другой предмет) в знак осуждения или наказания за то, что они не вступили в брак в положенное время. Известен зап. и вост. славянам (по преимуществу украинцам, белорусам, жителям з.-рус. и ю.-рус. областей), а также словенцам; некоторые редуцированные формы осуждения безбрачия встречаются у болгар. Привязывание «колодки» холостым парням и девушкам символизирует брак, поэтому и сам ритуал интерпретируется как способ побуждения молодежи к супружеству и магическое провоцирование последнего. Представление о сакрализации полного жизненного цикла, равного «веку», «доле» человека (см. в ст. Доля), требовало восполнения всех пропущенных отдельным человеком звеньев (этапов) жизни, в том числе и символически — средствами ритуала. «К.» примыкает к иным «однодетерминирующим» обычаям весеннего цикла, подводящим итоги matrimonialного года (в частности, к обрядам чествования молодоженов, см. Вьюнгинык и др.). Ритуалы типа «колодки» в большинстве случаев носили игровой характер, заметно усилившийся в конце XIX — начале XX в.

Обряд получал название по тому предмету, который привязывали молодым людям и девушкам. В славянских языках идентичными оказываются термины, обозначающие объект и инструмент ритуала, а

также фразеология, описывающая основные обрядовые действия, ср. рус., укр., бел. *волочить колоду*, словен. *vlaci ploh. klado*, укр., бел. *цягати. тянуть колодку*, пол. *ciągnąc kloca*, пол. диал. *dźwigając kloca*; рус., бел., укр. *цеплять, вешать, вязать колодку*, пол. *przyczepiać, przyczepiać, przywiązując kloca*. Поскольку к концу XIX — началу XX в. вместо тяжелого бревна в обрядах стали использовать более легкие предметы, появились уменьшительные формы этих названий, ср. пол. *klocki*, словац. *klátik*.

В Польше обряды с «колодом» известны в центральных, южных и юго-восточных районах; у кашубов, на севере, северо-западе и юго-западе они не встречаются. Первые фиксации обычая относятся к сер. XVII в. В окр. Сандомежа в Пепельную среду мужчины ловили на улицах холостяков и привязывали их к огромному бревну («колоду»), находящемуся у корчмы, после чего холостяки должны были тянуть это бревно на себе *вокруг корчмы*. Наказанные таким образом парни просили, чтобы к ним привели их невест или подружек. Мужчины отправлялись в дом к девушкам, насильно притаскивали их сюда же и привязывали к тому же бревну; парень с девушкой стояли у бревна, пока родители не выкупали их. В селах под Тарнобжегом в Пепельную среду «колоду» тащили по селу процессия ряженных «баб», «медведей», «жидов» и «дядюв»; по дороге они хватили парней и девушек, привязывали им за веревку к ноге это бревно и со словами: «Раз не женился (или не вышла замуж) в масоед, то сейчас тащи клоц и до тех пор будешь его таскать, пока не откупишься», — заставляли тянуть бревно по земле либо откупаться деньгами или водкой (Lud 1895/1/3:82).

В этнографических материалах XX в. появляются редуцированные формы обычая, называемого *przyczepianie, przyczepianie kloca* [привязывание, прикрепление обрубка-«колодка»]. Со временем в качестве «клоцка» стали использовать кости, курные лапы, сельдь, высушенную рысью голову, шкуру змеи, пучок сорняков, кроличьи уши, тряпки, ленточки, бумажки со смешными надписями, ступки, куколки, яичную скорлупу.

Обычай типа «колодки» известны в средней, южной и западной Словакии. На словац.-пол.-укр. пограничье и у моравян; а западнее, у чехов, они не встреча-

ются (Tom.MJLO:32). В селах по течению Грона на масленицу парни в вывернутых кожах в сопровождении девушек возли на телеге «клат» (т. е. колоду); родители девушек приглашали их в дома и угощали (Horv.RZL:146). Аналог некоторым польским обычаям можно усмотреть в свидетельстве о том, что на масленицу парни ходили в гости к девушкам, танцевали, а затем привязывали их к колоде. В Моравии парни, обходящие дома с ряженым «медведем», тащили с собой «клат» и при встрече с девушкой старались поставить его ей на ногу (Zibrn VCh:113).

Словенские обряды заметно отличались от западнославянских. В большинстве случаев волочить тяжелое бревно приходилось не только наказываемым холостякам, но также представителям старшего поколения или ряженым. Ряженные парни, например, волокли бревно, *za zarjavele device* [за заржавевших девушек] (Kur.PLS 1:69). Иногда «бревно (*pluh*)» волочили лишь в том случае, если в течение года в селе не было ни одной свадьбы, т. е. когда безбрачие становилось показателем общего неблагополучия социума, а не отдельных его членов. Под названием *pluh* могли фигури-



Волочение колодки на масленицу (Словакия)

Позднее вместо большого бревна стали использовать маленькие чурки, называемые *klätik*; иногда их специально украшали, например, перевязывали лентами. «Клатники» привязывали за веревку девушкам на шею во время танцев, прицепляли им к руке и заставляли откупаться. Иногда кто-нибудь из парней освобождал девушку от «клатника», а она в благодарность за это должна была станцевать с ним.

ровать не только бревна, но также *korajco* (корыто, в котором кормят свиней), *sil* (лодка), мешок, набитый соломой, колотушка, валец для белья *pesilnik* (для девушек), печная труба *dimnik* (для парней) и др.

В Каринтии ряженные привозили *pluh* к дому, где жили самые старшие в селе парень или девушка, а также те, у кого свадьба со-
рвалась. В Верхней Крайне парни срубали в

лесу многометровую сосну, ствол зачищали, а верхушку оставляли нетронутой, украшали цветами и лентами и провозили по селу. Обычно это бревно или кусок от него ставили у дома девушки. Чтобы избежать подобного «подарка», ряженных стремились как *смадут угостить*. Если они были довольны, то само бревно они волокли дальше, но для девушки или парня отпиливали от него небольшой кусок. В Пресмыурье, если в течение года в селе не было ни одной «целой пары» (*selega para*), т. е. брака, заключенного местными парнем и девушкой, то как знак общего позора по селу возили свиное корыто. Если *какая-нибудь* девушка вышла замуж в соседнее село, то корыто волокли парни, и наоборот. В корыто сажали ряженных «жениха» и «невесту» и под громкие крики волокли к трактиру, где веселились, продавали корыто, а деньги сообща пропивали.

У восточных славян обычаи с «К.» распространены на востоке Украины и в примыкающих к ней областях России, на юго-востоке Украины, спорадически — на западе Украины и в Белоруссии, а также в западиорусских областях. В отличие от польских, словацких и словенских обрядов, у вост. славян обычай волочения большого бревна практически не встречается; речь идет о более мелких предметах, небольших поленьях и т. п. На Смоленщине на масленицу со всего села собирались бабы, привязывали подпругу одним концом к небольшому толстому бревну, а другим — к ноге холостяка. Если парень не хотел таскать его на себе весь день, то он должен был откупиться. Порой инициаторами обряда выступали сами девушки. В Нежинском у. Черниговской губ. они тянули за веревку небольшой обрубок дерева и обходили таким образом все дома, где жили сами участницы этой процессии. Здесь они требовали со своих же матерей «откупиться», а полученное угощение затем проедали и пропивали в обществе молодых людей.

Наказание чаще постигало парней. Предметы, которые они в течение некоторого времени вынуждены были таскать на себе, прикрепляли им к одежде или к телу, ср. характерное для западно- и южнорусских областей выражение *вешать колодку*: «Веревкой завяжусь да на шею — кругляк

такой. Вот так два мужычины держать яго — один же не справа, а третий вешанть яму колодку, во и хахочуть, а он потасканыть да и скинеть» (Смоленская обл.).

У южных славян «К.», как будто бы неизвестна; ее функцию отчасти выполняют обряды типа болг. *проходница*, *процъпалник*, исполняемые над засидевшимися парнями и девушками и представляющие собой компенсацию не совершенного вовремя (в первый год их жизни) одноименного обряда, призванного побудить ребенка к началу хождения (Седакова). В весеннем цикле у болгар изредка встречаются обряды, аналогичные «К.» по функции: это так наз. *ялова свадьба*, разыгрываемая ряженными на масленицу и адресуемая старым холостякам; в Варненско, Тревненско и др. местах на масленицу же к домам, где жили холостяки, привешивали пустые овечьи кожи, в которых обычно держали брызгу, или били ими парней.

«К.» была также магическим средством стимуляции брака. Колода, которую иногда привязывали к ноге молодым людям и девушкам, иногда символически заменяла отсутствующую у них брачную пару, ср. «От где девок много, то полийно занесём и вкинем тех в хату, о то жениха вже вкидаем» (ПА, брест.). Восприятие колоды как заместителя недостающего партнера заметно в словенских обрядах, когда каждому парню и девушке *отпиливали* по куску от общего бревна, тем самым как бы наделяя положенной им частью Доли.

В обрядах «К.» заметны и свадебные мотивы. Масленичная «колодка» была поводом для того, чтобы обратить внимание на сложившиеся в деревне пары: «У пятницу вечером *дѣвки прицепляють хлопцам колодки*. Больше *женихам* прицепляют. А они *гостять* их. А у субботу *стѣплавляють ленту*» («колодку». — Т. А.) (ПА, гомел.). Чаше обряды с колодкой «сводили» молодых людей и девушек, пусть даже в путляковой форме. В Смоленской обл. на масленицу *женихи Бахарк*: парни и девушки собирались вместе, гуляли, а какой-нибудь одной паре *вешали колодку* — привязывали к рукам ленту с цветком. Потом поздравляли и говорили, что теперь они должны пожениться. На Витебщине на масленицу «колодку» таскали по дворам молодых людей и девушек, «складывая» таким образом будущие пары:

«качали колоду мальцы и девушки, а правялаи, кагб с ким пажатоць у гэты год, смелался так. А тамы две клалы колоду да другога разу». На юге Гомельщины на масленицу женщины собирали по селу колоды для рубки дров, а затем громоздили их одна на одну, как бы «строили хату парню или девушке на выданье». С темой будущего супружества соотносится и фразеология обряда, ср. рус. и укр. *вязать* колодку или пол. *przymiarczywać kločki*, весьма показательные в контексте символического ряда «вязать, привязывать» — «узы» — «супружество» и обыгрываемые в обрядах с «колодкой»: «колодку привязывают маладым, шоб жаніх привязался і замуж вышла дэука» (ПА, брест.).

Брачная тема особенно заметна в словенском обряде, называемом *borovo gostivanje* или *ženice (gostivanje) z borom*, т. е. дословно «свадьба с сосной», и известном в Прекмурье. В год, когда в селе не было свадеб, в масленичное воскресенье на главной площади села собирались все жители вместе с ряжеными, среди которых были «поп» (ему предстояло совершить обряд «венчания»), «жених», «невеста» (девушка, которая заменяла настоящую «невесту» — сосну), а также другие участники «свадебной процессии» — «сваты», «дружики» и т. п. Из села они отправлялись в лес за «невестой». Сосну, предназначенную на эту роль, в лесу выбирали заранее. Если женили парня, то в невесты ему выбирали женский вариант хвойного дерева, называемый *slivka*, а если таким образом «выдавали» девушку, то парой ей был *bor*. В лесу «поп» совершал обряд «венчания», после чего под пение свадебных песен «дружики» украшали сосну венками и лентами, как невесту, клали ее на тележку, сверху сажали «жениха» (или «невесту»), впрягались в тележку и приволакивали ее в село.

К теме провоцирования брака, по-видимому, имеют отношение мотивы *равнания*, рассечения целого на части, преодоления «цельности» (в контексте рус. *целка* «дествесница»), также получившие развитие в обрядах с «колодкой». В качестве масленичного бревна использовали обычно колоду для рубки дров, а у словенцев к дому девушек иногда приволакивали стол, на котором закалывали свиней и разделявали свиные туши. Мотивы разрубания встреча-

ются и в самих масленичных обрядах. Так, на территории *моравско-словацкого* пограничья в Пепельную среду парни вместо колоды просто приносили в дом девушек дрова и там их рубили и пилили.

В обычаях с «К.» есть элементы, связанные с темой несостоявшегося брака. Они касаются девушки, «задержавшейся» в состоянии девичества, оставшейся «последней», а также развивают мотивы препятствия, затрудненного, сдерживаемого чем-нибудь движения. Н.-слав. *колодка*, словац. *klát*, пол. *kłoc*, в частности, обозначают предметы, ограничивающие передвижение животных и людей. Глаголы *волочить*, *тянуть* и формы, производные от них, также имеют значение 'медлить с чем-либо', 'откалывать какое-либо действие и рещенне'. Затрудненное движение, сдерживаемое тяжелым бревном, привязанным или прикрепленным к человеку за ногу или за шею, составляет основу обрядов с «колодкой». У вост. славян и в вост. Польше вместо «колодки» используется ступа (ступой к тому же часто дразнили неловкую девушку). Многие предметы, из тех, что заменили со временем тяжелое бревно, имели символическое значение 'остатков', 'отбросов'. Их использование подчеркивало социальный статус незамужних как оставшихся последними, никому не нужных, ср. использование в качестве *kłocka* костей, куриных лап, высушенных рыбьих голов.

«К.» может также иметь значение *барьера*, возводимого на пути и тормозящего движения, ср. свадебную колоду, перегораживающую путь жениху в дом невесты. В Поволжье считалось, что, если на Новый год недоброжелатели притащат в чужое село колоды и оставят там, тогда «заколodит» и девушек перестанут брать замуж (ТОРП:20).

Лит.: Агапкина Т. А. «Колодка» и другие способы осуждения неженатой молодежи у славян // СЭРТК:354-394 (там лит.); Антропов Н. П. Белорусские этнолингвистические этюды: 1. *колода/колодка* // СК 1:21-33; Шкляр Р. О одной варијанті карпатавске свадбе код Бугара // КСК 3:103-110; Седакова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология хольбы // ҚДЯК:284-305.

КОЛОКОЛ, колокольный звон — предмет христианского культа, получивший в народной культуре сакральные и ритуальные функции. К., заимствованные из Европы и поздно вошедшие в жизнь славянских народов (X—XIII вв.), полностью вписались в круг ее сакральных символов. К. з., по своему происхождению и символике связанный с христианским богослужением, был «освоен» традиционной культурой и занял существенное место в славянской картине мира, прежде всего в ряду таких оппозиций как *культура/природа, праведность/грех, «тот свет»/«этот свет», христианство/язычество*. К. з. нашел свое место и в звуковой парадигме традиционной культуры, перенял присущие ей магические функции. К. з. вошел в славянскую культуру в составе «бродячих» сюжетов и мотивов европейского фольклора, вероятно, заимствованных из северной и центральной Европы.

Среди лексики, с помощью которой описываются К., его части, К. з. известны, во-первых, производные от **дълъкъ*-, в свою очередь восходящего к н.-е. *dwoloz* 'звук' (Фасм. 2:88), ср. рус. звонны 'колокола', укр. *дзвонці*, пол. *dzwony* 'колокол', а также другие лексические единицы со значением 'надавать звук' (ср. болг. *бръмчало* 'язык колокола', во-вторых, слова со значением 'надавать звук при ударе', пл. обр. производные от *klepać*, ср. с.-х. *klepet* 'звон', *klepac* 'язык колокола'; а также от *biti*, ср. рус. *колокола бьют, бить в колокола*; в-третьих, лексемы со значением 'ковылять(ся), мотать(ся)', ср. укр. *тепелся* 'колокольный язык', 'большой колокол' (ср. *тепелатися* 'мотаться'), укр. *боекати* 'звонить в большой колокол'. Более локальный характер имеют названия типа рус. колокол, ц.-сл. *клаколъ*, др.-рус. *колоколъ, колоколо* 'колокол' и 'коровий колокольчик'. Известны заимствованные названия К. — ц.-сл. *кампанъ*, болг. *камбана* 'колокол', *камбанария* 'колоколыня', восходящие к греч. *κωνάριον*.

Слова, производные от названий К., обозначают также реалия, понятия и действия, относящиеся к речи, говорению, распространению слухов и т. п., ср. хотя бы *колоколить* 'скоро и без умолку говорить, разносить вестн.', 'врать', *стояли люди под колоколами* (в значении 'слышали').

К. з. метафорически сближается с кругом понятий и слов, обозначающих голос, речь, славу, вестн. В загадках К. з. загадывали через парадигму звуков животного мира, ср.: «кони заржали», «затопали кони», а сам К. назывался в загадках «крыкальниги», «лепетун», ср. «зверинные» названия тяжелых русских колоколов: «Баран», «Медведь» и др. Еще чаще К. з. осмыслялся как аналог человеческой речи, а иногда — и как ее орган (гортань). С этим связаны магические приемы лечения немоты или задержек в развитии детской речи с помощью К. з. В России немного водили на колокольную к первому утреннему удару К., а когда у кого-нибудь отнимался язык, то обмывали водой язык К. и поили его больного. У юж. славян был очень популярен обычай понты человека из «звонца» (небольшого церковного колокола).

В приметах К. з. сближался с вестями и сплетнями, которые могли распространяться подобно К. з. О заездем человеке, приносящем известия со стороны, говорили: «Чужой человек, что соборный колокол»; словаки считали, что, если в момент рождения ребенка зазвонит колокол, в жизни его не раз будут оговаривать. Метафорическая связь К. з. с голосом и вестями нашла воплощение в магической процедуре, сопровождающей отливку К. Обычно при начале отливки К. мастера или вкладчики пускали какой-нибудь нелепый слух, чтобы голос колоколов расходился так далеко, как это происходит со сплетнями, ср. пол. «*Gdzie dzwony leją, tam hajki (plotki) nieją*» [Где льют колокола, там сеют сплетни] (NKPP 1:550), ср. рус. колокола льют, пол. *dzwony leją* 'врут'.

Отличительная черта народного восприятия колоколов — их антропоморфность. К. давали личные имена («Сысой», «Голодарь», «Ранний»), ср. чин крещения К., принятый католической церковью. Отдельные части К. получали названия частей человеческого тела и его одежды: «тулово», «оплечье», «язык», «уши», «плаш», «юбка». Язык К. уподоблялся бьющемуся сердцу. У гуцулов на Купалу девушка обмывала на звоннице К. и его язык (*серце*) и произносила: «*Йик серце тебе розбивае, аби серце (имя парня) так за мною розбивало сї; йикий ти голосний, аби і я така голосна* (т. е. известная, с хорошей славой. — Т. А.) була!» (Шух.Г 4:262), ср. пол. *serce jak*

dzwon, чеш. *srdce jako dzwon* 'здоровое сердце' К. приписывались способность чувствовать, родственные отношения («отец» и «сын»), «**братсвинки**», ср. также рус. *колокольная фамилия* 'о колоколах, висящих на одной колокольне'), а в их звуках слышалась человеческая речь. **Вербализация** звуков К. характерна для запада слав. мира. По *капуб.* поверью, проезжая через болото, на котором прежде стоял костел, парень услышал звон трех колоколов. Он остановился, чтобы вытащить их, но сначала схватился за самый маленький колокол, который был легче двух других. Как только он сделал это, большой колокол обиженно прогудел: «Если бы ты схватился за меня, ты бы и всех вытащил. Я мать, я за ребенком не пойду» (*Sychta SGK 6:255*). У вост. славян были известны приговорки звонарей, ритмически подобранные под рисунок звона и имеющие и мнемоническую функцию.

В слав. преданиях, духовных стихах, а также в летописных сказаниях одним из мотивов о чудесных колоколах был **самозвон**. Так колокола предупреждали людей о приближающейся беде или выражали свое отношение к тем или иным событиям истории. Третья Новгород. летопись сообщает о том, как в 1470 г. в предвещии завоевания Новгорода «у святата Спаса на Хутыни въ монастыре Корсуниские колокола сами о себе **звонилица**» (ПСРА 3241). Кашубы верили, что перед пожаром, градом, эпидемией или наводнением колокола звонят сами по себе (*Sychta SGK 6:254*). Мотив самозвучащих колоколов встречается в духовных стихах об Алексее Человеке Божием, свв. Борисе и Глебе, св. Дмитрие Солунском (откуда он мог попасть в укр. колядки и свадебные песни).

Другой мотив европейских преданий о чудесных К., получивший развитие на славянской почве, — К. сам **выбирает место**, где ему висеть, и сохраняет верность своей колокольне. Подобно др. предметам христианского культа, К., подаренный церкви или монастырю, должен был оставаться там навечно, ср. фрагмент вкладной надписи на подмосковном колоколе начала XVII в.: «...сему колоколу быть у той церкви Божией в веки неотъемлемо» (Оловянишников:134). Мотив привязанности К. к своему месту популярен в местных з.-слав. преданиях.

Среди преданий о К. известны рассказы о потонувших колоколах в форме местных преданий, относящихся к тому или иному конкретному озеру, реке, горе. В легендах о затонувших К. «провал» селения или церкви обычно мотивируется угрозой нападения врагов (иноверцев), которые могут осквернить или украсть святыню или



Плачу при жалости и рече наперомъта
вудайн . даннаъ митро

«Плачевный звон» 4 декабря 1533 г. в связи со смертью Василия III. Миниатюра Лицевого летописного свода (сер. XVI в.)

реликвию (церковь, икону, книги, колокола); в других случаях «провал» описывается как своего рода наказание, результат Божьего проклятия, ниспосланного на людей за их грехи. В одну из праздничных ночей люди могут наблюдать жизнь этого города (церкви), слышать доносящиеся из-под земли или воды звуки этих селений, в том числе и К. з. В в.-слав. фольклоре разработан мотив «слушания» находящегося под землей или водой К. в один из осенних или летних праздников (ср. китежскую легенду). В рус. социально-утопических легендах К. з. — это также и примета обетованных земель, сохранивших истинную веру, типа Беловодья, «Города Игната» и др.

Как атрибут христианского богослужения, К. получил статус сакрального предмета. К. з. был мерилом качества, правды, чистоты, ср. рус. *рожьє чище звона* (Добр.:263), рус. донск. *говорит как колокола 'чисто, внятно'* (СРНГ 14:163), кашуб. *rogojda jaz zvonii, suknia od dzwonem 'праздничная одежда'* (NKPP 1:551). В рус. заговорах и молитвах нередко встречались и обращения к колоколам, ср.: «Матушка, Введение пресвятой Богородицы, колокол святой» (ТрКОНМК 1923/29:2). Отношение к К. было показателем благочестия и праведности, а сами К. считались несовместимыми со злостью и греховностью. Считалось, что если при поднятии К. на колокольню присутствуют детоубийцы, оноахи или инородцы, или если К. оплит на неправедные деньги, то К. упадет, треснет по дороге или голос его будет глухим, лишенным яркости настоящего звона.

Восприятие К. как сакрального предмета объясняет его использование в юридических обычаях, например, в «очистительной присяге», когда человек давал клятву на иконе, книге или под К. з., ср. рус. *идти под колоколами, с колокольным звоном под присягу пойти*. С К. были связаны способы обнаружения вора. Кашубы вкручивали в колокольную веревку при ее плетении часть украденной вещи или же тайне привязывали к колокольной веревке красную ленточку, чтобы во время звона вора «грызла совесть» и он бы мучился (Sucha SGK 6:254). Не менее популярным способом был обычай звонить по вору как по умершему. На Витебщине вожж украденной лошади привязывали к К. в надежде, что конокрад удавится (Инскф.ППП:146).

К. з. в магии. Время, когда звонили К., воспринималось как благоприятное для начала важных дел и хозяйственных работ, а также для многих ритуалов и магических актов. В Скопской Котлине (Македония) в первый день Рождества Христова хозяин, зашлышав удары колокола, трижды проводил скребницей по каждому животному, стоящему в ялеву, и давал им немного жита из решета, чтобы обеспечить скоту приплод и здоровье, а хозяйка в то же время кормила в обруче хур зерном, чтобы в течение года вся домашняя птица была при доме и не разбредалась. На севере Словении под К. з.

в Страстную субботу хозяйка слегка била коров березовым прутом, чтобы у них родились телята и было много молока, а также закармливала скот корнями, травами и цветами, собранными в Страстную четверг, чтобы предохранить домашних животных от болезней. Моравские женщины в ночь на Рождество шли к реке с подойниками, и, дождавшись, пока зазвонят в костелах, старались при первых звуках колокола набрать больше воды, чтобы у коров молока было в избытке. В католических традициях юж. и зап. славян большой популярностью пользовался обычай будить плодовые деревья во время К. з. в Страстную субботу, когда он возобновлялся после двухдневного перерыва. Считалось также, что в момент, когда колокола «завязывались» (замолкали) в Страстную четверг или «отвязывались» в Страстную субботу, вода в реках и озерах осышалась К. з. и приобретала благодаря этому чудодейственные свойства, исцеляющие человека от множества болезней.

Особенно популярным среди преданных звонивших звонивших был пасхальный, которому приписывалась возрождающая и продуцирующая сила. На Пасху каждый человек мог подняться на колокольню и звонить в К., ср. рус. название пасхальной недели *Звонильная*. У русских девушки в течение всей пасхальной недели собирались на колокольне, пели там песни, плясали, звонили в колокола, дети играли тут же с пасхальными яйцами. На Украине и в вост. Польше считалось, что пасхальный звон положительно влияет на рост гречихи. Поэтому парни старались в первый день праздника первыми добежать до колокольни и позвонить, будучи уверены, что в этом случае у них в семье урожай гречихи будет больше всех. В России на колокольню в Пасху торопились женщины, полагавшие, что у той из них, которая позвонит в этот день в К., лен вырастет долгий и волокнистый. На западе Украины, у гуцулов и лемков, на Пасху в К. звонили пасечники, надеясь таким образом пробудить пчел от зимнего сна.

К. з. и мир небытия. К. з. стал своего рода классификатором, позволяющим провести границу между сферами бытия и небытия. Вот почему в слав. верованиях отсутствие К. з. репрезентирует «тот свет», ср. в заговорах, в которых болезни отсылают туда, где не кричит петух, не блеют овцы,

не поют девушки, не звонят колокола и т. п.: «Золотнице, золотнице, добрый чоловіче! <...> Іди на Чорне море, там, де ніхто не ходить, де кури не заївають, де люди не вачуюють, де дзвони не вадзвонюють» (УЗам.:129).

В слав. верованиях беззвучным и безгласным представлялось не только пространство небытия, но и его время, поэтому периоды молчания К. маркировали «демоническое» время. Поляки Силезии верили, что водяные духи показываются из воды лишь по вечерам, когда отзвонят в костеле, а мораване считали, что ведьмы выходят стирать свою одежду в реке лишь раз в году на Страстной неделе, когда умолкнут К. В Польше широко известны поверья о том, что уж или жаба, в течение 7 лет не слышавшие К. з. и звуков человеческой речи, превращаются в дракона с семью головами, ногами, двумя хвостами и крыльями. С другой стороны, избегание К. з. было условием совершения магических ритуалов, подразумеваемых вмешательство нечистой силы. Словенцы Штирии считали, что если в яме, находящейся в таком месте, где нет солнечных лучей и куда не доходит К. з., сварить живого кота, то можно получить кость, способную сделать человека невидимым.

Время в конце Страстной недели, когда К. замолкают, было всего опаснее для тех, кому случалось умереть в эти дни. Человека хоронили без К. з. что давало дьяволу власть над его душой. Чтобы спасти душу, в Страстную пятницу похороны совершались под грохот трещоток и удары в била. Молчание колоколов также отмечало время, когда на земле присутствовали души умерших, а местом их пребывания становилась пустующая по ночам церковь или колокольня, ср. былички о людях, оказавшихся вблизи церкви в поминальный день и наблюдавших службу мертвых.

Славянам известны особые персонажи — мертвецы, выбравшие себе местом обитания ночную колокольню: *колокольный мертвец* (поволж.), *колокольный ман* (новгород., вологод.), *колокольный мужик* (карел.), *церковник*. Они сидели по углам церквей и колоколен в скрюченных позах с надетыми на голову красными остроконечными колпаками и иными необычными головными уборами. Забредшего на колокольню или в церковь человека они разрывали

на части. На ночной колокольне также обитали черти (укр., бел.) и другая нечистая сила. По *кашуб. преданиям*, упырь, называемый *uńszczy*, вставал по ночам из гроба, взбирался на колокольню и звонил. Всякий, кто услышал бы этот звон, непременно бы умер.

К. з. и символика смерти. К. з. — атрибут всех этапов смерти и следующих за нею ритуалов. Как только человек умирал, его родственники шли в церковь, чтобы заплатить за поминальный звон по умершему. Иногда в К. били и сами родственники. В память по умершей женщине в К. ударяли дважды, а смерть мужчины оплашалась тремя ударами. По умершему *звонили сразу же после кончины*, а также в день похорон (при выносе тела из дома, при приближении к кладбищу или при опускании гроба в могилу). К. з. «по сход души», согласно полтавским поверьям, помогал умирающему при тяжелой агонии. Существовали различные виды проводного звона. У далматинцев на *острове Брач* удары большого К. («*muško zvono*») извещали о смерти мужчины, а малого («*žensko*») — о смерти женщины.

К. з. представлялся человеку благотворной и праведной силой, способной спас и его душу. Русские Нижегородской губ. утверждали, что К. з. — «это глас Господень, и он может призволить из ада душу умершего», потому принято было подавать на похоронах милостыню («дары») на заупокойный звон по нему. Вера в спасительную силу К. з. проявилась в обычае давать деньги на литье К. или покупать их в память о своих родных и близких. Особая роль отводилась К. з. в деле спасения души самоубийцы, человека, умершего *внезапно* или насильственной смертью, а также некрещеного младенца, поскольку погребение этих людей проходило без отпевания и К. з. Для того, чтобы спасти душу самоубийцы, делали тайные пожертвования на К.

Связь К. з. со смертью прослеживается и в *приметах*. По архангел. поверью, жизнь молодоженов будет недолгой, если в момент их *отъезда* из церкви после венчания зазвонят к вечерне; а согласно серб. примете, поминальный звон, услышанный молодыми по пути на венчание, не сулит им счастливого брака. Поляки считали, что если поминальный звон сильно резонирует и отдается эхом, в семье, которая хоронит умер-

шего, будет вскоре еще одна смерть. То же значение придавалось К. з. в гаданиях.

Отрицательные значения, связываемые с К. з., стали источником некоторых специфических обычаев, провоцирующих смерть или приближающих ее. Как угроза смерти воспринималось в народе обещание, данное живому человеку, «заплатить ему на позовнос», т. е. внести деньги в церковь или в костел на поминальный перезвон по этому человеку. К такому крайнему средству прибегали в случае житейских недоразумений, при неуплате долга, воровстве. Белорусы на **Витебщине**, желая отомстить обидчику, перемалывали на жерновах несколько монет, а затем, придя в церковь, отдавали их «на позовнос, каб **жище** лиходея **прикрикнулася и сцелася**» (Никиф. ППП:263). Поляки в окр. Лиманова, провожая из дома или села нелюбимого всеми человека, устраивали ему имитацию «позвонного» (так наз. *rodzwonnie*): стучали и колотили по горшкам и ведам, рассчитывая, что он больше не вернется в эти места.

К. з. широко использовался в качестве **апотропея**, способного уничтожить градовую тучу и справиться с нечистой силой. Практика отвращать градоносные тучи с помощью К. з. получила массовое распространение у юж. и зап. славян. Болгары **Баната**, отгоняя градовые тучи, били в колокола, чтобы «**рискрестить**» тучи (Телб.БББ:178). Однако не все К. равным образом годились для этих целей. В словенской обл. Нижняя **Крайна** звонари нескольких соседних сел соревновались друг с другом, кто из них первым зазвонит в свой К. на Троицу. Считалось, что К., звон которого раздастся первым, будет иметь большую силу для отгона туч. Обязанность **звонить** при виде приближающейся тучи возлагалась обычно на звонаря. По рассказам **сербов-границар**, однажды местные жители избili своего звонаря за то, что он отказался звонить во время града, отчего все посевы оказались уничтоженными.

Обычай отгонять градовые тучи с помощью К. з. был популярен в южно- и зап.-слав. традициях, где градоносные тучи считались местом пребывания демонических существ, которые «водили» и повелевали им. К. з. как освященный звук был для этих демонов опаснее многих других — «языческих» — способов отгона.

К. з. боялись и другие нечистые духи, в частности, лужицкие *lutki* — существа наподобие эльфов или карликов, жившие в горах, мирно соседствовали с людьми и даже отливали для себя небольшие колокольчики, в которые звонили по праздникам. Однако потом лужицане приняли христианство и завели у себя большие К., звон которых оказался невыносим для этих карликов. Они стали гложуть, умирать и в итоге вынуждены были покинуть вершину горы, на которой жили, и уйти в глубь нее.

Апотропеическая сила К. з. использовалась в семейных и календарных обрядах. Во Владимирской губ. во время венчания родственники молодых просили звонить в К., чтобы отпугнуть нечистую силу. В словен. Истре в течение ивановской ночи звонили в К., чтобы отогнать от села стриг.

Народная медицина. К. з. считался действенным средством против многих болезней. В Нижегородской губ. при полевой болезни, появившейся в селе, кто-нибудь начинал неожиданно звонить в К., как на пожар, пугая односельчан и заставляя их выйти из домов. Делалось это для того, чтобы напугать ведьму, умерщвлявшую людей смертоносной болезнью, и отогнать ее от села. У русских было в обыкновении «водить под колокола» (т. е. ставить под К. на колокольчик) **кликушу**, поскольбе бесы, одолевающие их, не выносят К. з.; так же поступали с детьми и взрослыми при испуге, при лихорадке. У хорватов Самобора, чтобы избавить младенца от мучающего его ночного духа, называемого *Mtak*, окуривали пеленки дымом от смазки К. Той же мазью поляки Татр натирали копыта и рога коровам, чтобы их нельзя было околдовать; а чеши использовали эту смазку для лечения порезов, нарывов и опухолей. Не менее популярна была и вода, слитая с К. или его языка (своего рода аналог «святой» воды, освящаемой в церкви). В Угорской Руси при внезапной болезни «**дзвони измидлам**»: обливали К. так, чтобы вода с него сливалась в горшок, а затем поили ею больного; в Заонежье такой же водой умывались девушки, чтобы лицо было белым и румяным. В народной медицине нашлось применение и веревке от К.: **сербские женщины хваталась** за нее во время звона, чтобы **избавиться** от болей в руках, болгарки в Банате поили

больных детей водой, в которую был положен кусок от такой веревки.

Лит.: Адрьянова В. П. Житие Алексея человека Божия в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917:360—372; Бадьян А. Колокольный звон в народных верованиях // ЖР 1903/142:445—447; Бедоброва О. А. Чудо 1701 г. с колоколами Троице-Сергиева монастыря // ТОДРЛ 1971/26:302—311; Колокола: История и современность. М., 1985; 1993; Бордюевич Т. Звона по нашим двяма за време Турака // Порбевич Т. Наш народни живот. Књ. 5. Београд, 1932:36—46; Мурьянов М. «Звонят Колоколы вечныя в Великом Новгороде»: (Славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973:238—245; Оловягиницкий Н. И. История колоколов и колоколотейное искусство. М., 1912; Смирнов В. Погонување колокола // ТрКОНМК 1923/29:1—4; Агапкина Т. А. Вещь, образ, символ, колокола и колокольный звон в традиционной культуре славян // МЭМ; Станоевич Ст. Била, клепапа и звона код нас // Глас Српске академије. Београд, 1933/153/77:79—90; Kolářik M. Mluva a pos. zvony v ročání lidovém // ČL 27/2:71—72; Tučka J. Pověsti o potopěných zvonech v Čechách // ČL 1900/9:299—300.

Т. А. Агапкина

КОЛОКОЛЬЧИК, звонок, бубенчик — в народной культуре славян предмет, использовавшийся в магических, главным образом, апотропеических целях. Звоночками часто украшали костюмы ряженых, маски, обрядовые чучела.

К. бывают различными по величине и форме: колоколовидные, открытые, с язычком; круглые или конические, с отверстием внизу, часто крестовидным; южнославянские *звонци* обычно большие, полусферические, сплюснутые с боков.

Символические функции К. основываются как на ритуальной маркированности звона колокольчика, так и на апотропейных свойствах самого металла. Бронзовые бубенцы являлись характерным амулетом на Рус. Севере в XI—XIII вв. К. использовались в переломные моменты жизни: в свадебной и похоронной обрядности, при болезни, в периоды и даты календаря, считающиеся

переходными (масленица, Тодорова неделя, осенне-зимние праздники) или опасными из-за особой активности нечистой силы (дни св. Николая, св. Люци, Рождественский сочельник, Русальная неделя, Иван Купала). Апотропейная функция, помимо их утилитарного использования, приписывалась звоночкам, которые привешивали на шею домашнему скоту.

Отгонная функция К. в Средней Словакии накануне дня св. Люци (13.XII) пастухи и парни «выгоняли» из села ведьм: они бегали между домами, по дорогам и щелкали бичами, свистели в пищалки и на пальцах, трубили в рога и трубы, звонили коровьими колокольчиками и старались создать как можно больше шума. В Польше в Сочельник пастухи надевали на себя снятые со скота К., цепи и другие бренчащие предметы и под звуки труб и пищалок ходили по домам, где их угощали (Силезия). У русских в Страстную среду утром и вечером дети бегали с коровьими К. вокруг деревни и приговаривали: «Около двора железный тын!». Так же выгоняли и задержавшуюся зиму: в Архангельской губ. в случае, если снег до Вгорня (23.IV) не сойдет, ребята с К., которые потом привязывали коровам, трижды обегали каждый дом, а за это им давали гостинцы.

Апотропеем мог служить и сам предмет, издающий звон. В Словении на рождественский стол клали К., снятые со скота, — для защиты от злых сил. Мораване вешали на майское деревце, поставленное к дому девушки перед 1 мая, скотий К. как охранное средство.

Свойство К. отгонять нечестую силу в народной традиции было перенесено на цветок колокольчик (*Campanula trachelium*). На Верхнем Гроне (ср.-словац.) записаны былички о том, как роженица до церковного очищения, несмотря на запрет, вышла из дома и подверглась нападению поуудниц (или ведьмы), которая потеряла власть над ней, как только женщине удалось сорвать полевой колокольчик. Польские «дивожены» (ведьмы) также боятся цветов, называемых «звоночками» (пол. *dzwonki* — 'зверобой').

Для защиты от бурн, града, для отгона градовых туч среди других магических средств использовались также К. В польской Силезии во время бури звонили в маленькие К., освященные в день св. Урба-

на (25.V), которые, как верили, разгоняют тучи. Если слышали гром, обходили дом с К. — тогда «туча сама убежит» (пол. краков., Подгале). В Словакии (ок. Ждяра) против бури, града и «черножнжника», который его насылет, использовали маленький К., с которым ходили по дворам, причем брали его не голой рукой, а через тряпочку.

Для того чтобы защититься от хищных зверей, русские Вологодского у. в Великий четверг ходили в лес и кричали: «Волки, медведи, из слуха вон; зайцы, лисы к нам в огород!» При этом стучали в сковороды, звонили коровьими К. (Зел.ВЭ:392). Гуцулы отпугивали диких зверей на Благовещение: рано утром один из домохозяев нагим обегал с К. вокруг дома и говорил: «Як дилеко ни сьміла приступити до меї худоби» (Овниц.НКЭ:33). В Полесье также верили, что волк боится звона (ПА). Вероятно, с той же целью в Каринтии пастухи жгли костер на возвышенности за селом, а сами звонили в К. вокруг огня. Мотивировки подобных обрядов могли меняться: мальчики обегают в Страстной четверг с К. на шею вокруг деревни для того, чтобы «скотина прямо с пастбища ходила домой, а не плутала» (Новгородская губ.). Так же изгоняли кротов, мышей и змей, лягушек и прочую нечисть. В Страстную пятницу бегали по полям или обходили вокруг полей с К., отчего кроты и мыши должны были уйти (ср.-словац.); в словацких хуторах в Венгрии в тот же день вечером парни бегали с К. со двора во двор — чтобы жабы не лезли в дома. В Болгарии (Пловдив) подобные обряды исполнялись 1 марта: тогда дети бегали со звонками по дворам и домам и кричали: «Бягайте змии и гущери, че Баба Марта иде с калъчката да ва сече» [Убегайте змей и ящерицы, потому что Баба Марта идет с саблей, чтобы посечь вас] (Плав.: 264); сходным образом изгоняли «гадов» в Груже (Сербия) в ночь на Иеремию (1.V).

Сам К. использовали для лечения болезней, связанных с речью, голосом, — на основании сравнения голоса человека и «голоса» К. Женщин, страдающих кликушеством, поили морозной водой из свадебного К. (Новгородская губ.). У сербов много раз поили водой из скотьего К. детей, которые не начинали говорить в по-

ложенное время (Враньское Поморавье, Пожега, Сварлиг). Словаки поили детей, которые плохо говорили, водой из К., использованного во время колядования (Чичмань, з.-словац.). Поили ребенка из К. и для того, чтобы голос у него был звонкий (серб.).

Продуцирующие свойства звона заметны в обычае пол. поморов в Сочельник бить звоночком плодовые деревья, «пробуждая их к жизни», чтобы осенью был хороший урожай.

На рус. свадьбе К. навязывали на дугу в упряжи свадебных лошадей и сохраняли после свадьбы; звонили в К. во время рукобитья (олонец). В Родопах жених перед свадьбой посылал невесте на девичник белого барашка, украшенного цветами, красными нитками, золотыми яблоками и колокольчиками, а в Граово К. вешали на свадебное знамя (болг.). Гуцулы также украшали свадебное знамя, *принцир*, красной шерстью, барвинком и К.

В девичьих гаданиях звон К. как один из «вещих звуков» предвещал замужество. На святках если на перекрестке, на хмельнике или у проруби девушке послышится звон К., который понимался как звуки свадебного поезда, то считали, что девушка скоро выйдет замуж (рус.).

В похоронной обрядности звон К. трактовался как жизнеутверждающий (в отличие от звона колокола) и противопоставлялся безмолвию как признаку смерти. В Сербии, например, если в доме кто-то умер, в знак траура со стада снимали все К. или, если умрел чабан, с овец состригали шерсть, не стриженную несколько лет, и снимали К., «чтобы стадо онемело». Подобные обычаи известны также у болгар и поляков.

К. как атрибут костюма или одежды ритуальных лиц и ряженных, представляющих иномирные силы, духов, святых, наиболее ярко представлены у болг. *кукеров* и ю.-слав. *русалиев*. Сами *русалици*, их обувь, а также особый священный посох были увешаны К. и др. брэнчащими предметами. *Кукеры*, которые ходили в понедельник на Тодоровой неделе, привешивали К. и звоночки скота на ремнях на поясе. Увешаны по поясу звоночками были также участники обрядов «волочение колоды» (ср.-словац.) и «хождение с конями» (словен.),

исполнявшихся в конце масленицы, ряженный «Чертом» в обходе в день св. Николая (6.XII) (чеш.) и некоторые др.

К. в костюме ряженных издавали звук при любом движении: «дед», вместе с «бабой» обходящий дома на Новый год, густо обмотанный перевязями, на которых висело 72 звоночка, непрестанно звонил ими все время, пока «баба» выметала углы дома (ср.-словац.); «Юзеф» и «Гвадорм», ходившие по домам в Сочельник, привязывали К. к сапогам (познан.); К., как и посох, считался атрибутом власти «сотомана», главного среди колядников (укр.); обвешивались К. и бубенцами участники празднования Петрова дня (29.VI) (рус. тул.) и масленичные ряженные, которые всюду, даже себе на шею, навешивали коровьи К. и всякие погремушки (рус. пошхон.); в церковном рождественском обряде «гнать стадо» пастух, щелкая бичом, гнал перед собой парней, обвешанных К. и бляющих, как овцы (ю.-вост. Моравия, Силезия).

Звон К. также выполнял функцию оповещения. Ряженные предрождественских обходов — «Барборки», «Микулаши», «Амцини», «Матушки», «Ангелы», «Иисусик» (*Krstydlé*) у чехов, словаков и моравян носили с собой К., которыми звонили, чтобы подать знак о своем приходе. Ряженная «божий ребенок» (*Bože dítěto*) носила с собой метлу со звоночком (аж.). Традицию использования К. в рождественский период переняла церковь: члены церковного братства брали у старосты церковный колокольчик и ходили с ним по домам колядовать (укр.); *koledžové zvonky* в Словакии встречаются при описании церковного инвентаря с XVII в.

К. — обязательный элемент украшения зороморфных ряженных. У «коз», «коней», «кобыл» (рус. *Козь*, чеш. *Klívna*, *Símla*, *Vřípa*, словац. *Тивој*, боят. *Камила*, *Джемап*, словен. *Рызо* и др.) К. привешивались к шее, к голове.

К. также привешивали на чучела, например, под лентами головного убора огромной куклы, сделанной на святки (рус. *сольвычегод*), на соломенное чучело коня, изображавшее «русалку» на Русальной неделе (рус. саратов).

Возможно, какую-то ритуальную функцию выполняли К., укрепленные на палке, ритмические удары которой использовались

в качестве музимального сопровождения к пению и танцам. Русские Сибири иногда употребляли при пении плясовых, сопровождающих танцы и короводы, увешанную К. и бубенчиками палку, чтобы отбивать такт. В словац. игре «хождение с Вифлеемом» один из участников, «Кубо», держал в руках палку со звоночками, которой он ударял в ритм поющих песен (Замагурье).

Лит.: Аф.ГВВ 3:311; СД 1:336; КОО 1:206, 209,248; Сумц.СО:96; Сисг.РПП:48; Мийк.ВЗ:157; Зел.ВЗ:370,392. Зел.ОРМ:258; ТОРП:16; Грюм.ВСК:72,74; Грюм.ТН1:245,246; Сок.ВАКО:235; КГ:457; Браг.ДР:15; Чуб.ТЭСЭ 1:265; Schnaid.КН 5/4:340; Тюр.ЖОАМ:243; Бел.ЖСГ:210; ГЕМБ 1930/5:107, ДОО 1:145; Трѣб.11ДСК:205,206; Марин.14В:372—377,477, 485; Арн.СБОЛ 1:199; Пашв.:264; Кол.ГЮС:94; Рос.ЗО:227; Stelm.ROP:51; Vocl.VO:30, 149; Zibrť VCh:98—99,491,493; Vyk.RSS:33; VČK:32,78; Bart.ML:14,31; Knida MNP 2:300; ČL 1893/3:358; Bedn.DKSL:89; Horv.RZL:39, 179; Hol.NP:394; Hor.:247; Zamag.:238; Bod.M:245; SN 1968/1:110, 1969/1:99; Сис.:149; Čer. TŽL:97,98.

М. М. Валенцова

КОЛОС, колосья — по народным представлениям, средоточие вегетативной силы хлебных злаков, символ плодородия, благополучия, богатства, счастья; объект почитания и магическое средство.

Согласно легендам, К. некогда рос пучком от самой земли, однако Бог укоротил его в ответ на жалобы жниц, что трудно жать растущие от самой земли колосья (смолен.). Господь наказал людей за непочитание хлеба, за жадность: когда Бог в образе нищего попросил кусок хлеба, ему дали корки с поля (в.-слав.); хозяйка бросила в лицо Христу сырое тесто вместо хлеба (укр.); мать вытерла испачкавшегося ребенка горстью К. (словац., болгар.), хлебом, блином (полес., рус., укр.). Христос оставил К. на самом конце стебля по просьбе св. Петра (харьков.), Богородицы, по просьбе кошки и собаки (закарпат., хрakov., тарнов., родоп.), поэтому первую лепешку из нового зерна отдают собаке и кошке (полес., пол., укр.). К., брошенный Господом собакам по их просьбе (гроднен.), перехватил человек и

посеял зёрна, так на земле появился хлеб (бел., укр.).

Почитание К. в России начало колосения ржи отмечали как большой праздник и пекли обрядовое печенье под названием колосья (*костром.*). Русские праздновали день св. влчч. Феодосии (29 V/11.VI), покровительницы ржи, которую называли *Калосая, Колосовица, Колосанка*. Топтание К. считается грехом (Родопы). Период колосения хлебов в поверьях связывается с окончанием пения соловья, кукования кукушки («кукушка давится колосом ячменя, житным колосом», «Потеряв соловейко голос через яшныи колос»), а также с появлением русалок.

В Юрьевском у. Владимирской губ. отмечен обычай «*водить/гонять колосок*» на Троицу молодежь, стоя в два ряда, бралась попарно за руки, девочка лет двенадцати (ее называли *колосок*) шла по рукам участников хоровода до поля озимой ржи. Во время шествия пели песню-закливание: «Пошел колос на ниву, / На белую пшеницу! / Уродится на лето / Рожь с овсом, со дикушей [гречиха], / Со пшеницею!» (Сож.ВАКО:212). На поле девочка срывала горсть К. и бежала с ними к церкви, где бросала их.

К. — центральный символ жатвенной обрядности. Обряды с К. отмечают главные моменты жатвы — ее начало (*мжинки*) и конец (см. *Жатва*), поэтому особо почитались первые и последние сжатые К. Срезал первые К. чаще всего сам хозяин (Украина, *Великопольша*); иногда хозяйка или специально выбранная для этого жница, легкая на руку (в.-слав.); священник (укр., рус.); старший работник (луж.). Из первых сжатых колосьев делали букетики, которые выкупал хозяин, что символизировало начало жатвы (словац.). Первые срезанные К. хозяин поля бросал на середину поля для хлебного демона (*zetyho mac, zetyho babo*) (кашуб. *Malic.ROK:54*); их приносили домой, оставляли в амбаре на целый год (болг. Пернишко). Первыми К. обвивали мальчика, поднимали его вверх и пели песню (болг.); обвивали основание придорожного креста, прося у Бога обильный урожай (кашуб.). Первые сжатые К. наделялись лечебной силой (великопол.); они охраняли от ломоты и боли в пояснице в течение всей страды, их затыкали за пояс в

первый день жатвы (рус. сербы Косова), ими опоясывались (Польша, Босния, *Леско-вацкая Морава*), следя, чтобы узел был сзади (*витеб.*).

Из последних колосьев плели венок жатвенный, завязали «бороду», связывали последний сноп, изготовляли ритуальные предметы: пирамиды, кресты, треугольники, квадраты, букеты из К., цветов и веток, антропоморфные фигуры; украшали колосьями деревья, шесты, серпы, косы, возы. Последние К. оставляли в середине поля, полагая, что именно в них находится плодородная сила (болг. *берекет*) и что они вернут земле эту силу. См. «Борода». К. озимого хлеба (семь, девять, двенадцать, тридцать) оставляли на краю поля как знак окончания жатвы (пол.). К. из последнего снопа сплетали в виде треугольника или просто перевязывали лентой и цветами и хранили в доме (у двери, в красном углу, под стрехой) или в амбаре (ю.-слав.). У болгар в последний день жатвы каждый из жнецов, захватив горсть К., говорил: «Пыль рака, пы амбар» [Полная рука, полный амбар]. Последние К. уподоблялись пуповине, соединяющей К. с матерью-землей: в Польше жнице с насмешкой говорили: «Смотрите, какая смелая, «пупок» сжала» (*Великопольша, Мазовше — КОО 3:180*).

На Успение Пресвятой Богородицы освящали первые сжатые К. (полес., укр., пол., морав.), жатвенные венки (винниц.), снопики К. и букеты, в которые входили К. из первой сжатой горсти хлеба или по три К. каждого из ваяков, и вешали их около дверей внутри и на внешней стороне дома (вост. Польша). Последние К., освященные на Успение, лежали до сева, когда зерно из них хозяин клал в семена (о.-слав.). В день Рождества Богородицы (8.IX) иконы украшали колосьями (в.-слав.).

Чтобы К. на хлебах был длинным и полновесным, совершали презентивные магические действия: лапша, клецки и т. п. для праздничного стола готовились длиннее и толще, чем обычно (кашуб., пол., укр. *словац.*); в первый день сева варили крупных вьюнов (Моравская Силезия, *Словакия*); на Пасху хозяин (хозяйка), откусив большой кусок кулича, шел есть его в поле (морав.); в день св. Марка (25.IV) или на Пасху после молебна на поле катали круглые хлебы по озими, чтобы К. были тяжелыми (морав.,

словац.). Сербы Лесковадской Моравы на Рождество катали на хлебном поле рождественский калач, громко крича при этом: «Колико плас, толико клас!» [Какой колос, такой колос] (ТезГР:105). Русские весной заставляли священника кататься по зеленым и приговаривали: «...пусть уродится долог колос, как у нашего батюшки-попа волос» (Макс.ННКС:166). Чтобы не было пустых К. [«да не лоят класове влас»], в центральных р-нах Болгарии праздновали Влаковден (11.11). Кашубы на Рождество стреляли из охотничьих ружей в сторону хлебного поля, чтобы К. выросли большими. В дрогичинском Полесье колядники говорили хозяину, получая дар: «Дай, Боже, гзатки колоскы, як гзаты пырожкы» (СБФ-95:349); в болгарской колядке высказывалось пожелание: «Класовете да станат като лъжници» (Сар.ОКСР:407). В день св. Варвары «кормили» воду в источнике кашей и приговаривали: «Пусть будет большой колос до пояса...» (СД 1:287).

Чтобы К. не были пустыми, не сеяли во время безлуния (р-н Славонской Пожеги, Пирин. кр.), в новолуние (рус.), накануне «Семена Стовба» (1.1Х) (витеб.); в Симеонов день запрещалось стирать и сушить белье (болг.). В период от Рождества до Нового года, а также в адвент, нельзя было молотить хлеб и рубить дерево, так как на всем пространстве, где был слышен звук молотыбы и рубки, летом будут пустые К. (Вармия и Мазуры). Нельзя было спать и даже лежать в Сочельник и в пасхальную ночь, чтобы К. не полегли в поле (чеш., словац., полес.).

С помощью К. урожаю, плодородию поля можно было нанести ущерб, отобрать «спор» у хлеба: ведьма переплетала, срезала К. во время цветения ржи (рус.); перебраивала К., сорванные с четырех углов чужого поля на свое поле, гумно, в амбар (словац. Гонт, с.-зап. Болгария, с.-вост. Сербия); во время жатвы вешала а своем амбаре три срезанных ею К., которые помогали «переманить» к ней зерно соседей (костром.). Колдун сжигал серпом по несколько К. в разных местах (рус.), забирая «спор» с хлеба (см. Ведьма, Залом, Пережви, Спор). Чтобы плодородие не «ушло» из дома и хлеб хорошо родился, утром Иванова дня срывали К. и клали под иконы (рус. Белоцерье); во время жатвы каждая

хозяйка приносила с поля один К. и клала его на очаг (болг. Видинско, Михайловградско).

Продукцирующая символика К. использовалась в обрядах: мать невесты клала в правый башмак дочери два ржаных К., чтобы вызвать плодородие и обилие в хозяйстве будущих супругов (витеб.). Во время свадьбы в доме над образами, в каждом углу, за потолочными балками вешали девять пучков К. (полтав.). Хлебными К. украшали деревце свадебное (иногда его делали из пучка К. и перевязывали красной лентой), каравай и др. ритуальные предметы, чтобы у молодых всегда был хлеб (укр.). В рождественский хлеб крачуи втыкали овсяный К., чтобы уродился овес (закарпат.). На Новый год ночью привязывали К., полный зерна, к плодovому дереву, чтобы на нем было много фруктов в наступающем году (Великопольша). Начиная молотыбу, затыкали во все углы гумна (риги) по несколько К., чтобы умолат был обильным (рус.). Хлебные К. крали с чужого поля и скармливали своей корове, чтобы она давала больше молока и масла (Вост. Родопы). В Болгарии новогодняя палочка *сурвакниця* украшалась хлебными К. и золотой монетой. В Македонии (Малешеве) на Игнатов день (20.12) во время обходов домов дети несли в правой руке К. пшеницы, сено, солому, кукурузу и в каждом доме раздавали принесенное «на счастье».

Апотропейная функция К. Чтобы чужой «не унес спор», пришедшего на поле человека связывали жгутом из К. Каждому, кто приходил первым на поле во время жатвы, жницы обвязывали жгутом из К. руки или ноги (луж., с.-зап.-пол., чеш., словац.) и требовали выкупа. В Полесье хозяйина обвязывали перевязом, подбрасывали его, а он должен был откупиться деньгами или водкой. Чтобы ведьмы не отобрали урожай, на Юрьев день хозяин обходил поля, срывал с четырех сторон по несколько К. пшеницы и запирали их в своем амбаре (болг., сербы Босния). На божице всегда хранили несколько К. хлеба (Забайкалье), полагаясь на их защиту. На Рождество в Словакии пастух гусей в каждом доме оставлял прут с хлебными К. и веточкой пихты на конце; хозяин весной затыкал его в поле или прикреплял на дом для охраны от стихийных бедствий. Букет из хлебных К. и

трав охранял дом от грозы и молнии (пол.). Знахарь пучком подожженных К. обезвреживал мышей, истребляющих хлеб (рус.).

К. в народной медицине. Болезнь *волос* 'косточка' «выманивали» на сорванный во время цветения ржаной К. (рус.); прикрывали рану метелкой ржаных К. и говорили: «...Волос ты, волос, выйди на ржаной колос» (новгород.). При трудных родах роженицу поили водой с двенадцати ржаных К. (владимир.). Девять К. яровой пшеницы, связанных по три, прикладывали к больным глазам, приговаривая: «*Vlasu, rod'te na tyto klasu!*» [Волосы, идите на эти колосья] (чеш., морав. Телч — Вар. МЛ: 225; родоп.). Для профилактики глазных недугов прикладывали цветущие К. к глазам. Чтобы уберечься от болезней, ели на Новый год клецки с ржаным К. внутри, съедали цветки с трех, шести или девяти К. (пол.): по три цветка с трех К. ржи (ко.-чеш.). Тремя К. из первого снопа во время страды заговаривали спину: «Как эти колоски гнуты, / Так чтобы и у рабы Божьей Марьи / Спинка гнула, сгибалась...» (архангел. ТРМ: 152).

Двойной колос (два и более К. на одном стебле: рус. *двойчатка, житная матка, спорыш, спорынья, супорышка, царь-колос*; бел. *двал, близнята, двачка, спорышчык*; пол. *rakka*; болг. *клас-цар, житна матка, близнаци, майка на нивата* — Странджа) считался воплощением плодородной силы, обеспечивающей урожай (см. Два). В поверьях находка двойного К. сулила счастье, успех в течение семи лет (укр., пол.), для чего его носили за лентой шляпы (верхне-силез.; луж.); девушке предвещала скорое замужество (К. носили при себе, зашив в одежду); парню — женитьбу, замужней женщине — рождение близнецов. В то же время у болгар находка двойного К. предвещала смерть хозяина поля (Ловеч); в Страндже существовало поверье, что двойной К. мог быть и хорошим, и плохим знаком: если его находили в яровой ржи — это предвещало смерть одного из членов семьи, К. тут же закапывали в землю, если в озимой — это к добру. Двойной К. озимой ржи, найденный во время начала жатвы, оставляли в снопе, если же его обнаруживали до начала жатвы, завязывали в платок и бросали в первый сноп, приготовленный для молотбы (болг.).

Считалось, что двойной К. способствует плодовитости скота: если корова или овца съест его, родится двойня (брест., голем., витеб.), ср. в.-слав. ритуал скармливания спорыша *оцдам*. Вместе с тем иногда опасались давать двойной К. корове: она может не разродиться двойней или будет давать плохое молоко (*витеб.*). У белорусов Витебщины найденный во ржи двойной К. предвещал рождение в семье близнецов, что было плохим знаком. В некоторых местах существовал запрет есть двойной К. женщине (см. Близнецы).

Для получения обильного урожая хозяин срывал во время жатвы двойные К. и хранил их до сева, добавляя в посевное зерно (болг.). С их помощью заговаривали болезни, в Иванов день искали клады (з.-укр.), совершали вредоносные действия, направленные на отбирание зерна (болг. *обирамска житина*), для этого двойные К. ведьмы приносили с чужого поля птичка «*маманик*» (Сред. и Вост. Родопы). Три двойных К. ржи вместе с черным петушком зарывали при постройке мельницы под бревно, где будет дверь (новгород.), а водяному приносили в жертву три стебля с двойным К. Зерна двойного К. пшеницы незачем давали съест жениху и невесте, чтобы они были неразлучны (закарпат.).

Гадания по К. о сроках сева и об урожае. На Новый год хозяин на гумне зубами выдергивал из копны стебли К. с зерном означал урожайный год, пустой — неурожай; оставлял на ночь на дворе связанные горстями К. разных знаков: те, что к утру покрывались инеем, обещали урожай (рус.). К. с четным числом зерен сулил урожайный год (Хелм. воев.). Три К. из жатвенного венка, которые соответствовали трем срокам сева — раннему, среднему или позднему, закапывали в землю. По тому, какой из трех К. раньше других прорастал, определяли срок сева, чтобы получить богатый урожай (чернигов.). В Малопольше брали по одному К. из снопов, уложенных на передней, средней и задней части первой телеги, и закапывали в землю, — они символизировали соответственно ранний, средний и поздний сроки сева. К., который давал самый крепкий росток, указывал срок сева и самый обильный урожай на будущий год.

По К. девушки гадали о замужестве: считалось, что первая, схватившая К. из

несрезанной «бороды» и завлазшая на ней красную нитку, первой выйдет замуж (болг. Сливен. окр.); та, которая выхватит из последнего снопа самую большую горсть К. овса, выйдет за богатого жениха (смаден.). Гадали по количеству зерен, выпавших из К., когда девушка стучала руками по столу во время рождественского ужина (четное их число сулило замужество) (полес.). На Рождество, Крещение, в Андреев день вытаскивали К. из-под скатерти, выдергивали из стога, из соломенной крыши: если К. оказывался с зерном — девушка в наступающем году выйдет замуж (пол., словац.) за богатого (в.-слав.), за холостого (пол.), без зерен за бедного (в.-слав.); отсутствие К. на соломинке сулило брак с вдовцом (пол.), девичество (укр.), бедную жизнь в замужестве (рус.).

Лит. Ар. ПВ 1:191; 3:149, 766, 767, 770, 772, 774; Ар. ПМ: 60, 74—75; БВКЭ: 130, 131, 139; Бол. КСЭ: 99, 100; Гуря СЖ: 690—692; Гром. ГКС: 92, 147; КГ: 55, 277, 433; НП: 457, 458; КОС 1: 208, 228, 241—242; 3: 177—178, 179, 180, 181, 182, 188, 189, 198, 203, 204, 228; СБФ: 95, 260, 273, 274, 356, 361, 368; ТОРП: 24, 77; ФРСН: 239; УНВ: 9, 66, 193; Чуб. ТЭСЭ 3: 193, 258, 259; Лек.: 74, 75; Пмяк. ПП: 157, 58, 107, 113, 154; ПА; Кат. РУ: 138, 151; КЛW: 30, 68—69, 72; Куб. ЧТЛ: 114—117; Под. ЗО: 25; Szyf. ZOW: 28, 138; Świąt. L.N.: 119; Bart. ML: 226; ČL 1895/4: 330, 332, 337; Váno. KOJS: 31; Schn. FVS: 157—158; Бер. ЖСЛ: 132; ГЕМБ 1933/10: 34; СЕЗБ 16: 140; 19: 59; Арх. СБОЛ 1: 257—262, 268, 269, 272; БЕ 1989/14: 251, 52; БНГ 11: 261; Вак. ЕБ: 618—619; ЕБ 3: 219; Род.: 27, 31, 32, 70, 72; Странды: 226, 246; Цел. Д.: 209.

В. В. Усачева

КОЛТУН — спутанные плотным комом волосы на голове; болезнь, имеющая, по представлениям зап. и вост. славян, демоническое происхождение; следствие порчи или волевого воздействия в тело человека злого духа. Наиболее распространенные названия: *колтун*, *колдун* (в.-слав.), *копип* (пол.) и эвфемизм бел., укр. *гостец(ь)*, пол. *gosciec*, чеш., морав. словац. *hostec*, *hostecna*. Некоторые наименования указывают на связь болезни с нечистой силой: сiles. *tamunik*, *skfitek*, *kh'otak* (букв. 'гною', 'дух'), *vytkodlak* (волколак).

Виды и проявления К., его «поведение». Полагали, что К. — это существо, живущее в человеке: в глазах, в шее, в спине, в груди, в сердце, жилах, мозгу, животе, костях, коленях, руках, ногах, во всем теле (укр., в.-слав.). Болезнь могла вызывать сильные головные боли (ср. пол. диал. *gimódziec* — «сверлит, как гвоздем»), ломоту в костях, общее недомогание. Считалось, что К. есть у каждого, но проявляется, если его раздражить (появляются боли в голове, в костях, язвы на теле, — минск., витеб.); если наслана порча; тяжелой работой можно «пробудить» К., и он будет мучить человека всю жизнь (гроднен.): «*kautun kósci świduje i kręczyć*» (колтун сверлит кости как сверлом и разрушает их) (Волковыск — Fed. LB 1:217). Он ищет выхода из тела человека, влезает в голову и поселяется в волосах, свивая их в ком. К. может вызывать головокружение и даже потерю рассудка.

Иногда внешняя и внутренняя формы болезни различаются: внешнее ее проявление (свалившаяся волоса) называется *kołtun*, внутреннее (ломота в костях, истощение организма и пр.) носит название *gosciec* (пол., бел.); в ряде случаев *kołtun* и *gosciec* считались «отцом» и «сыном» (пол.). Украинцы различали мужской и женский К., белорусы — *kautun kaścianowyj* (пребывающий в костях), *kautun muzyński* (завивающийся прядями) и *kautun žanóckij* — в виде шапки (МААЕ 1:105); в Силезии *tokny kołtun* (гною течет из руки, ноги, ребра), *suchy kołtun* (в животе или в костях), *kudlaty kołtun* (выходит наружу и свивается в волосах) (Bart. ML: 210). Чтобы узнать, болен ли человек, ему на грудь клали пасмо расчесанного льна. Если лен в течение 24 часов свивался, это значило, что в теле человека сидит *gosciec* (Новы Сонч).

По народным представлениям, в слабом организме (у детей и женщин, особенно у рожениц) К. свивается быстрее (пол.). Колтуну приписывалось пристрастие к сладкому: «*kołtun (koldun, skfitek) je miśnyj*» [колтун лакомка, он любит сахар] (морав. — Bart. ML: 319). Замечали, что мучения больных усиливаются перед дождем (минск., витеб.).

Причиной появления К. может быть летучая мышь, вцепившаяся в волосы (житомир., волын., пол.); птица, которая унесла вычесанные и брошенные человеком волосы и выстелила ими гнездо (рус., пол.,

бел.); если их найти, взять из гнезда и приложить к К., он быстро пройдет (витеб.). К. может появиться у того, кто срубил бузину (пол., галиц. укр.) или отломит от нее ветку в недобрый час, заденет бузину, выросшую на месте, где *жили* К. (крыков.). Представляли, что К. сидит, притаившись под кустом бузины, и может пристать к человеку, который его коснется (пол. пшемысл.). К. мог возникнуть от тяжелой работы, от сырости (брест.); от грязи (гомел.), от огорчения (минск, витеб.), испуга (я.-пол., чеш., силез.), переживания, от бедности (белосток.), от тоски, досады (чеш., силез.); от ветра, холода (укр.). К. насылет ведьма (укр., пол.), злой человек, злой дух (Куявы), насылают черти, бродяги, евреи, существа из чужого мира (пол.). К. можно передать человеку с водкой, пищей, через прикосновение, подкладывая К. под порог дома (Куявы), закопав его на чьей-нибудь земле (варм.-мазур.). Человек может получить эту болезнь, если переступит через К. (краков.) или наступит на заклятое ведьмой место (хатовиц, пол. силез., тарнов.). К. может появиться в гриве у лошадей, если домовый их *несва*любит (чернигов.). В быличках говорится о К. как мифическом вредоносном существе, способном наслать беды и отомстить: девочка пасла коров, *нашла* К., завернутый в тряпку с хлебом и монетой; она съела хлеб и заболела; вылечил ее есецдз, изгнав дьявола; женщина подбросила обрезанный К., завернутый в тряпку, под соседскую корову; хозяйка, пришедшая доить корову, отшвырнула ногой комок, не зная, что это К., после чего у нее скрутило ногу на всю жизнь (пол.-р-н Подгуже, Краков).

По ю.-малопол. поверьям, демон *gobśiec*, живущий в человеке, мстит колтуном, если ему не угодить. Если во время болезни человек не получает желаемого, волосы у него свиваются в клубок, он задыхается. Напротив, демон успокоится, если больному дать то, что ему хочется, и он сразу выздоровеет. Обращаясь к К., его следует называть ласковыми уменьшительными именами: «O mój bólu, mój rękniński, mój śliczniński, o mój najśliczniejszy» (р-н Кракова) [О моя боль, красавица, миленькая, милейшая]. Если К. остричь и бросить, он наказывает за неуважение и может «поломать» человека. Чтобы этого не случилось, надо тотчас найти его и

извиниться: «Mój koltunku, nie męcz mnie» [Мой колтунчик, не мучь меня] и носить его за пазухой, пока он не дозреет (краков.).

Причиной появления К. могло быть нарушение запрета причесывать (кашуб., гуралы юж. Малопольши), подстригать (р-н Хелма) детям волосы до года. У ребенка может возникнуть К., если не выполнено какое-нибудь желание матери во время беременности (р-н Лодзи).

Лечение начиналось с того, что К. стремились как можно скорее вывести наружу, ускорить его созревание, чтобы он стал «видимым», т. е. волосы на голове должны свиться в ком. Способы для этого были известны в разных регионах Польши, а также на Волыни, в Подолии и в Белоруссии. Для «запуска» (созревания) К. вплетали чужие волосы в свои (кашуб.). Пока К. не созрел, его охраняли, повязывая голову платком. Лечил больного специальный знахарь *gościarz* (пол.). Растущий, увеличивающийся К. — это признак того, что болезнь постепенно отступает и вскоре К. можно будет удалить — срезать, отсечь топором, отрубить камнем, отпалить раскаленным железом и т. д.

При лечении К. строго соблюдался ритуал: К. не отрезали, а распутывали (чернигов.); заговаривали, стоя под матицей (брест., гомел.), на восходе и закате солнца (пол.); окуривали больного травами, закрыв окна и двери (бел.). Часто использовались травы с тем же названием, что и болезнь: рус. *кылдунник* «плаун», «торицвет», *кортун* (вслюгод), *кортун* «вид папоротника», брест. *кортунчик*; пол. *ziele koltunowe* «синеголовник»; с.-морав. *koltunova zelina* «плаун», *koltunová* или *štrůtková zelina* (силез.) «переступень». Омела, паразитирующая на других растениях, в некоторых местах (север Подлясья и зап. Белоруссия) называется *koltun* (калтун) и в народе считается видом древесного колтуна. Использовали отвар омелы (бел.), в деревнях на западе Польши ее ветки носили на голове.

Полагали, что вечнозеленые растения, которые символизируют незрелость, вечно длящаяся жизнь, воздействуют на К. постепенно, чтобы он не созрел внутри человека, а вышел наружу. Побег барвинка (пол., в.-слав.), плюща (Мазовье), плауна (Сандомирская пуца, Краков. поев., Чехия, Моравия), папоротников, ветви самшита и тиса

(пол.) образуют густые сплетения, напоминающие внешним видом спутанные волосы (лечение по принципу симпатической магии). Отвары этих растений пили, смачивали ими волосы. Предпочтение отдавалось барвинку, его голубые цветки означали бесплодие, мертвенность, смерть (пол.). Надо было кропить, мазать голову и волосы настоем барвинка на красном вине, водке; мыть голову отваром барвинка или пить его, чтобы К. не ломал костей и быстрее свился (бел., укр., пол.). носить стебли этого растения на груди (краков.). На Волыни для избавления от К. следовало спать на листьях папоротника. Раны от К. лечили листьями черной ольхи и лопуха (р. Неман).

Иногда советовали спать на хомуте вместо подушки (витеб., минск.). На юго-востоке Польши (р-н *Тарнова, Жешова*) знахарь выходил вместе с больным из дома до восхода солнца, отстригал К., после чего они вместе произносили заговор, ловили ящерицу, протаскивали через ее глаза шелковую нитку и закапывали её вместе с К., хлебом, солью и деньгами в сухом месте, под дубом, плодоносящим деревом или в лесу в муравейнике.

Правила срезания К. К. должен быть на голове год и шесть недель (пол.); его нельзя обрезать, надо ждать, пока сам отпадет (витеб., минск., с.-морав.); пока не отстанет от головы на два дюйма (краков.). Если К. срезать до того, как он созреет, его можно «загнать» в голову, что принесет невыносимые мучения (словац.). Для борьбы с этой болезнью было важно выбрать время и место: если К. отстричь в недобрый час, он не отступит, и человек вновь заболит (силез.). К. обрезают в среду, когда луна растёт или после полнолуния (волын.), на убывающей луне, в последнюю четверть луны (жешов. тарнов., витеб., минск.), перед новолунием в погожий день под вечер (краков.); подрезают понемногу три раза каждый раз в четверг на новолуние (великопол.). Обрезают, когда ясно на небе (силез.), в пасхальный день (Кочевье), до восхода солнца у реки (брест., гомел.); можно отрезать только раз в году, в Страстную пятницу перед ритуальным купанием в реке, произнося специальное заклинание (Ополе). Срезав, завязывают в тряпку, вложив туда (серебряную) монету, булочку, и закапывают в землю или муравейник, под порогом дома (краков.), на перекрестке дорог, за

границей села (Влоцлаvek, Серадз, Гродно), под бузиной и в других местах, где обитают злые духи (пол., в.-слав.), под яблоней со сладкими яблоками в новом горшке вместе с хлебом, сахаром и деньгами (после этого дерево может засохнуть, — Краков); зарывают глубоко в сухую землю, иначе пораженные колтуном волосы превратятся в «вылысый» (червячки, вызывающие болезнь волос) и будут вредить людям и скоту (витеб.). К. прячут в дуплистых трухлявых вербах, иногда между балками дома (пол.), под стреху (Серадз, Гродно); прячут тайком в сухом месте у дальних соседей, а иногда в лесу (пол.); облепив его хлебом, перебрасывают через избу: если этот комок проглотит собака или другое животное, больной исцелится (пол. р-н Жарок); выбрасывают за спину или в заросли, не глядя (пол. Тарнов, Жешов); затыкают в расщелину горы (гомел. — ЦА); кладут над дверями, чтобы люди под ним ходили, или выносят за границу своих владений, и, вложив в него монету, затыкают под камень; сжигают, бросают в текущую воду (витеб., минск.).

Пережигают каждый волосок раскаленными шипцами, папиросой и кладут под тяжелый камень (белосток); отделяют К. у самой головы раскаленным железом (куяв.) или громничной стрелой, затем К. сжигают (Влоцлаvek). К. отбивают камнем на камне по двадцать волосков в день (витеб.); отрезают К. у больного украдкой во сне, за что К. в отместку может вызвать незаживающие язвы на теле (витеб., минск.). В Велюньском воев. считали, что К. можно отрубить только топором; раскаленным или политым святой водой серпом. Пастухи-овчары отсекали К. топором на пне (Велюнь, Радомско). Это делалось в Страстную пятницу перед восходом солнца, на Пасху, в канун праздника **Богородицы** Посевной (8.IX), в каждую среду (Влоцлаvek). Плохо, если во время срезания на К. дует ветер, а если начинается дождь, то болезнь возвращается к человеку (ю.-малопол.).

В качестве охраны от К. носили амулеты с плауном (пол.). Больному советовали есть вареное мясо ежа (витеб., минск.), аиста (пол., в.-укр.).

К. нельзя отстригать, пока он не созреет (пол.); если К. «задан» ведьмой (варм.), так как это может привести к слепоте (пол. Кувяв; бел. гомел.), глухоте или потере рас-

судка (пол.); К. может скрутить голову, руку, ногу, все тело (белосток.); вызвать смерть (пол. куяв.). К. нельзя расчесывать (брест.); нельзя остригать ножницами — человека тотчас «скрутит», и он будет мучиться до смерти (витеб., минск.), нельзя отрезать в новолуние ~ опять отрастет (пол. тарнов., жешов.). Чтобы не получить К., нельзя мыть голову в день Ивана Головоуека (волин., речницкое Полесье), употреблять на постройку дома дерева с наростами, напоминающими наросты на теле человека, — у жильцов будут К., и дети будут рождаться *кулдунуватыми* (витеб. — Никиф.ППП:135). Чтобы не раздражить К., нельзя есть горох и бобы (он их не любит). См. также *Волосы*.

Лит.: Аф.ПВ 1:36; 3:519; Бул.УН:219; СД 1:348; СВФ:95:39,275,373—374; СРНГ 14:34, 117,196; Никиф.ППП:1:188,258,265; Вег.КУВ:252,253,254; Вег.КОМ:458,471,472; Вег.ЛЛР:254-272; Влск ESP 3:376—377; Fed.LB 1:217, 388,391; Fed.LZ:230,268; KLV:405,472; Kolb. DW 3:129; 46:467; 48:291,298; Lnd 1899/S:377; 1900/6/3:303,304; 1931/10/1:71; Lega ZM:130; MAAE 1:109,206,209; Mor.MR.13, Mosz. KLS:215-216; Nadm.KK:80,138; Pal.ZZ:45—47,49,75,101,126,137,139,146; ZWAK 1880/4:193; 1887/11:53; 1889/13:75,195; 1895/18:34, 35; Sim.KG:123; Sycha SGK 6:91; Szych.LLK:51,52,53; Szyf.ZOW:136,159,162; Uart.ML:209; ČSM 1891/6S:491; ČL 1900/9:339,340; 1902/11:192; Hol.NP:252,253.

В. В. Усачева

КОЛЫБЕЛЬ (в.-слав. люлька, *зѣбка*, *колѣска*, *калыбка*, *калубель*, *кальбель*; ю.-слав. *колѣска*, *колѣбка*. *лула*, *люлка*, *бѣшики*, *зѣпка*, *зѣбѣлка*; з.-слав. *kolufyska*, *kolcbka*, *fo-lishta*, *hul'ka* и т. п.) — первая земная обитель человека, объект и locus магических оберегов, направленных на защиту жизни и здоровья ребенка; в своем символическом значении соотносится с материнской утробой (ср. полес. *колыбель* 'плацента'), жилым домом и гробом (ср. серб. «Што кацавѣнка одлула, то мотика закопа» [Что выпестует К., то закопает лопата]). Качание в К., по поверьям, стимулирует рост и развитие ребенка. См. Качели.

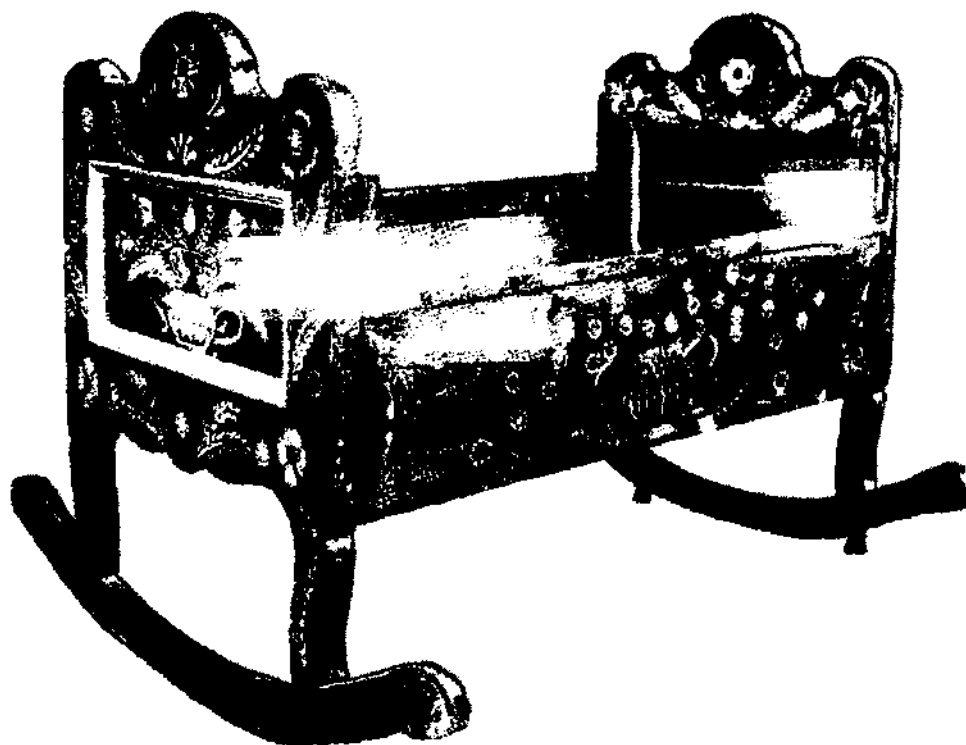
В народном быту использовались К. раз-

ных видов и конструкций: напольные, подвесные, переносные; деревянные, лубяные, полотняные; тесаные, плетеные; овальные, прямоугольные и т. д.

При изготовлении К. нередко соблюдались строгие правила, касающиеся выбора материала, мастеров и самой работы. У сербов Копаоника обычно К. делал кто-нибудь из родни, иногда только дед или отец новорожденного; кое-где, напротив, отцу запрещалось не только самому мастерить К., но даже нести ее от мастера до дома, иначе ребенок «не будет жить» (Косово). Пользовались также услугами специальных сельских мастеров; покупали К. на базаре или у цыган (словен.). У черногорцев при появлении на свет первого ребенка (или: перед родами, в день крещения) мать роженицы (иногда свекровь) приносила ей в дар К., пеленки и все необходимое для ребенка. Нести К. в дом следовало на плече и ни в коем случае не опускать на землю, чтобы не навредить на ребенка беду; нередко придерживались определенных дней недели (понедельник, четверг) и времени суток (после полудня). К. нельзя было нести праздной; в нее старались положить что-нибудь «живое», например, цыпленка.

Большое значение придавалось материалу: юж. славяне предпочитали делать К. из одного дерева, тогда ребенок будет здоров; использовались разные породы деревьев, но часто выбирали вербу, орех и др. быстрорастущие деревья, чтобы ребенок хорошо рос, или *борышник*, чтобы он долго жил (был «длугог века»). В Пирин. крае делали люльку из дровца свадебного знамени. Если в семье «не держались» дети, то К. надо было делать из «лома», т. е. сломленного бурей или весенним паводком дерева (*Ибар*), или из дерева, побитого громом (*босн.*). Полотняные К. могли делать на рыбацкой сети (рус., серб.). В народных песнях К. выковываются из золота, серебра и украшаются драгоценными камнями.

На Рус. Севере магическими действиями окружался также оцеп (шест, на котором К. крепилась к потолочной балке): если родители не хотели больше иметь детей, то с оцепы не снимали кору и не обрубали сучки (*цовюрод.*); делали оцеп из березы или ели, чтобы ребенок крепче спал (*архислав.*); избегали брать для оцепы ель, чтобы ребенок не покрылся коростой (*архангел.*); желая иметь



Колыбель (ок. 1900 г., Краковское воеводство, Польша)

много детей, вырубали оцеп в густой чаще леса (ярослав.); когда дети умирали, то отец шел в лес и срубал оцеп так, чтобы он не коснулся земли (вятск.).

Во всех слав. традициях принято было украшать К. росписью (напр., изображениями ангелов), инкрустацией, резьбой (орнаментальные, растительные и животные мотивы — чаще всего птички и змеиные), надписями (в том числе инициалами Христа и Богородицы), что имело магическое охранительное значение.

Предметы-обереги помещали в К. для защиты младенца от демонов, болезней и слеза: юж. славяне клали под подушку или подстилку нож, раскрытые ножницы, бритву, иглу; курный помет, мусор из углов дома, собачью кость с дырой (серб.), уголек (бел.), каменную плитку, зеркальце (словен.), громовые стрелы; прут (или колышек) боярышника, крестик из тиса, четырехлистый клевер, базилик; соль, чеснок, сахар, хлебную закваску, пшеничное или кофейное

зерно, серебряную монету и др. На Рус. Севере (Каргополье) в К. клали высушенную пуповину, а под К. закапывали в глиняном горшке послед. Под К. держали метлу, кочергу, топор, серп, шты, фартук, пропитанную дегтем тряпку, чтобы преградить путь демонам; прятали в изголовье К. лучину, обмотанную пряжей, «чтобы змбоник пряд» (с.-рус.). Через К. перевешивали пояс (серб.), над К. вешали колокольчик (рус., ю.-слав.). Ради хорошего сна в К. клали маковую головку, травы (в.-слав. пол.), заячьи уши, паутину (пол.); мужские штаны (рус.), портянку от опанка (серб.), гребень и веретено (рус.), камень («Как камень этот лежит, молчит, так и ребенок, раб Божин /нямя/, лежи, молчи. От ни до веку. Амнь» — ВФЗИ:63—64) и др. См. также Бессонница. К. принято было накрывать пологом — из женской юбки (рус.), из сети (серб.) и т. п. В К. обычно клали все предназначенные ребенку дары (деньги, одежду и т. п.); болгарские женщины, наве-

щашне роженицу на третий день после родов, уходя, оставляли в К. нитки, выдернутые из своей одежды.

Первое укладывание ребенка в К. сопряжено с рядом условий: обычно это делалось не сразу после рождения, а лишь после крещения; до этого младенца держали в постели матери или в решете, между ткацкими гребнями (серб.), в корышке, лукошке, корыте (рус., серб., хорв.), на глиняном противне, перевернутом треножном столике (серб.), в перевернутом конском седле (черногор., ю.-серб.) и т. п., подложив под него солому в память о «христовой колыбели». Иногда эта пауза не связывалась с обрядом крещения, просто считалось необходимым выдержать 2, 3, 7, 40 дней, прежде чем уложить новорожденного в К. Русские в Заонежье перекладывали ребенка в выбку в тот день недели, в который состоялись роды, и остерегались это делать в дни, посвященные мученикам, и на Благовещение. В Верхней Крайне (Хорватия) первый раз укладывали младенца в К. в тот день недели, на который пришлось в этом году Рождественский сочельник («чтобы ребенок был счастлив в жизни»), причем поручалось это тому, кто хорошо пел, кто был здоров и крепок, — чтобы таким же был ребенок. Иногда предписывалось первый раз качнуть К. правым локтем, чтобы ребенок был удачлив, или, укладывая его первый раз, зажмурить глаза, чтобы он хорошо спал (хорв.).

Прежде чем уложить ребенка, в К. клали kota (рус., укр., бел.) или птицу (болг.); кропили К. освященной водой, окуривали ладаном; украшали цветами, лентами; повитуха чертила ножом вокруг К. и затем клала его в К. со словами: «Полуночная матка и не ходи по ночам, и не тешься над младёнцем, вот тебе, на, возьми ножик и вострую саблю и итрай да перебирай» (рус. олонец. — ЖС 1912/1. №30). Сербы Косова новорожденную девочку сначала клали на ткацкий станок, чтобы она выросла хорошей ткачихой, а мальчика несли в клеи и клали в ясли, чтобы он умел обращаться со скотом, и лишь после этого укладывали в К. С.-рус. традиция требовала, чтобы при каждом укладывании ребенка в К. произносили благословение, иначе черт унесет ребенка, заменив его осиновой чуркой или своим ребенком.

В К. ребенка держали от одного года до трех лет или до рождения следующего ре-

бенка; иногда меняли несколько К. по мере роста ребенка (босн., словен.). К. считалась «собственностью» матери или первого ребенка, выпестованного в этой К. Когда ребенок вырастал, К. выносили из жилого помещения на чердак и вновь использовали при рождении следующего ребенка; К. нельзя было выбрасывать («дети не будут держаться»); ее хранили (особенно «счастливую» К.) или дарили.

Одалживание К. допускалось в случае необходимости, но только для ребенка того же пола; при этом неохотно отдавали К. тем женщинам, у которых дети «не держались», были болезненны или рождались только девочки. Принято было, чтобы из дома одалживаемую К. вынес кто-то из семьи хозяев; когда же К. возвращали, ее оставляли перед домом, а в дом вносил хозяин. Нельзя было возвращать К. пустой — в нее клали что-нибудь матерчатое или вязаное. Если случалось, что дитя умерло в одалженной К., то мать умершего помещала К. на ствол боярышника и лишь после этого возвращала хозяевам; считалось, что в такой К. следующий ребенок будет хорошо расти.

У юж. славян носить К. могли исключительно женщины; по обычаю черногорцев, мужчина не смел даже дотронуться до К. голой рукой, это считалось позором. И только в церковном обряде крещения и в обряде пострижин это табу снималось, и крестный отец на протяжении всей церемонии держал К. с младенцем.

В доме К. обычно помещалась возле печи так, что ногами ребенок был обращен к огню, а головой к окну; иногда следили, чтобы голова была ориентирована на восток («откуда солнце грет»), а ноги — на запад (Косово); не допускали, чтобы на ребенка в К. падал лунный свет (в.-слав., пол.). Из дома К. выносили всегда головой вперед (в отличие от гроба); в пути также несли К. изголовьем по ходу движения. В Полесье, когда мимо дома проходила похоронная процессия, К. было принято поднимать вверх, чтобы смерть не коснулась ребенка (Озерск Ровен, обл.). Мыть К. полагалось в определенные дни, у сербов чаще всего в Чистый понедельник (1-й понедельник Великого поста), в Юрьев день.

В обращении с К. соблюдались многочисленные запреты. До рождения ребенка (особенно первого) нельзя было масте-

рять К., иначе ребенок не будет жить (хорв.); нельзя было вдвоем качать или нести одну К.; одновременно качать или нести две К.; оставлять в доме или выносить из дома пустую К., оставлять К. на дворе после захода солнца; перескакивать через К., становиться к К. спиной (ребенок будет глухой), садиться на К- и т. п. Наиболее распространены у всех славян запрет качать пустую К., объясняемый тем, что ребенок не будет расти, умрет, заболит, не будет спать, в семье не будут больше рождаться дети или, наоборот, будет много детей; черт вскочит (бел.) и др. По серб. обычаям, нельзя было оставлять К. в доме на Рождество, чтобы «ее не видел **бадняк** и рождественская солома»; К. выносят на чердак или задвигают под кровать, а после праздника, на третий день, когда уберут солому, ее возвращают на место, тем не менее в Сочельник хозяйка посыпает К. житом, забираясь на чердак. Когда К. ломалась, она становилась опасной для ребенка и от нее отказывались.

Если младенец умирал в своей К., то К. нужно было сломать и выбросить туда, куда выбрасывают все «смертные» предметы (в текущую воду, на дерево или под какой-нибудь забор), или же продать, чтобы следующих детей защитить от смерти (серб., Ибар). Иногда младенцев хоронили в их К. или оставляли К. на могиле. Когда в семье «не держались» дети, следовало при рождении нового ребенка рано утром взять К. с безымянной могилы и, вымыв ее и оставив на ночь на крыше дома или на камне, уложить в нее новорожденного (серб.). Можно было также пригласить нового мастера и сделать новую К. или купить К., изготовленную женщиной по имени *Става* (чтобы «остановить» смерть). Менять К. было принято и в тех случаях, когда в семье рождались одни девочки (реже — когда рождались мальчики), в надежде, что новая К. принесет перемену пола (ср. в тех же целях замену крестных родителей). Меняли К. и ради избавления ребенка от болезни, в частности судорог (Косово). Смерть младенцев в семье можно было остановить краденой К. — считалось, что в такой К. больше не будут умирать дети; ее не выносили из дома (даже в церковь).

Магические функции К. имели в обряде защиты от града: К. с младенцем выносили из дома и оставляли под дож-

дем и градом, веря, что град тотчас же прекратится (ю.-серб., Vuk.SK:258); при приближении градовой тучи выносили из дома К. с ребенком и размахивали ею в сторону тучи, отгоняя тучу от села (серб.). Когда в хозяйстве не велся скот, считался действенным трехкратный обход загона для скота женщиной, несущей К. с младенцем и повторяющей: «Как у меня колыбель полна, так пусть полнится и загон!». Чтобы защититься от чумы, ей готовили угощение и снаряжали К. «для ее младенца», все это выставляли на чердак дома. Для избавления от бесплодия сербские женщины покупали серебряные амулеты в виде К. и относили их к монастырю (особенно в *Дечаны*). В Неготинской Краине был обычай в день крещения младенца, *родившегося* в семье, где умирали дети, покупать (причем не торгуясь) восковую К.-амулет и закапывать ее в безымянную могилу, это должно было сохранить новорожденному жизнь. Совершались и другие магические действия с К., чтобы преодолеть детскую смертность: носили К. «переночевать» в монастырь; тайно взвешивали К. умершего ребенка вместе с постелью (см. Измерение); выносили К. с ребенком на перекресток и поджидали, когда ее найдут, нашедший становился кумом ребенка; наспругивали в К. известки со стены (босн.) и др.

В обычном праве юж. славян ношение К. с ребенком по селу предписывалось мужчине — отцу внебрачного ребенка в качестве наказания и посярмления (черногор.). Осужденный должен был привязать К. с ребенком себе на спину и так пройти по селу. В Косово после такого же наказания виновного принуждали жениться и признать отцовство. В Черногории и юж. Сербии поцелуй через К. с младенцем был частью и главным символом старинного обряда примирения родов, связанных кровной *враждой*.

Лит.: Баранов Д. А. Символические функции русской колыбели // *Славяно-русские древности*. Вып. 3. Проблемы истории Сев.-Зап. Руси. СПб., 1995; Он же. «Стоит горил не на земле, не на воде» // *ЖС* 1998/2; Вуканович Т. *Дечан* колевка у балканских народа. *Врање*, 1979; РР; Рус.:513—514; Лог.СОЗ: 67—69; Виец.МД; Вустр.СОЗ; Кат.РУ:81—83; Chor.RZ.

КОЛЬЦО, перстень — украшение, символ венчания и брака, а также амулет и оберег от нечистой силы.

Семантика К. основывается на защитных свойствах металла, из которого оно сделано, и магии круга (см. **Круг**, **Венок**). Возможно, на К. было перенесено значение нити-оберега, обязанной вокруг пальца, как нити, обязанной вокруг запястья — на браслет, а вокруг шеи — на ожерелье (Вл. СЗК:177). О важности К. свидетельствует архаич. поговорка: «Нет ни хлеба, ни муки, был бы перстень на руки» (Подв.:120). В некоторых традициях запрещалось носить К. на среднем (макед.) или указательном (пол.) пальце, это предвещало смерть матери или обоих родителей.

В свадебном обряде К. является символом нового социального статуса молодых, их единения и выполняет защитную функцию, а в некоторых ситуациях становится заместителем жениха и невесты. Во многих местах при сватовстве, обручении, словоре или венчании стороны обменивались К. Обычно жених посылал невесте К. вместе с другими подарками. Принятие или дарение К. служило знаком согласия девушки выйти замуж: «Без протена нема разговора» [Без кольца нет разговора] (черногор.). При ухаживании парень надевал девушке на палец соломенное К. (пол.). К. служило символом брачного соединения, поэтому при браке по принуждению, девушка иногда противилась надеванию ей К. отцом (рус. твер.). У белорусов во время сговора дружки 3 раза поднимали на платке К., крича «виват», а потом надевали их на пальцы жениху и невесте. В ходе свадьбы молодые 2 раза менялись К., в конце концов получая каждый свое. Иногда волосы невесты продевали через К. и немного поджигали (бел.). У болгар при приготовлении свадебного калача в муку бросали К. жениха или К. обоих молодых, иногда через К. наливали воду, предназначенную для замешивания теста. Смысл всего обряда состоял в «замешивании, заквашивании» молодой семьи. После сговора жених с невестой обходили все село и приглашали гостей на обручение, называемое *pieńcionki* («колечки») (пол. куяв.). На девичнике перед свадьбой девушки — подружки невесты подбрасывали в платке свои К. (бел. минск.), чтобы быстрее выйти замуж. В субботу во время обручения мо-

лодых освящали К. участников обряда со стороны жениха и невесты, окропляя их освященной водой или опуская в миску с водой (пол. куяв.). У вост. славян обмен К. часто совершался путем погружения их в стакан с вином, что имело также значение оберега. Когда приходили за невестой, она смотрела через К., чтобы первой увидеть жениха (болг.); через К. базилик и сито, чтобы любовь была чистой, как серебро, чтобы жена была приятна мужу, как базилик, и чтобы жизнь их была сытой (серб.). По пол. поверью, трещина в обручальном К. сулила смерть одного из супругов.

К., как и др. венчальные атрибуты, использовались в дальнейшем в календарных и окказиональных обрядах: их надевали «лазарки» во время весенних обходов (серб.); у женщины, которая месит хлеб на Рождество, должно было быть на руке К. иначе калачи получатся «нечистые» (*Буджак*, ю.-вост. Сербия); обручальные К., наряду с др. предметами, клали на столы, выносимый навстречу градовой туче, для защиты урожая от градобития (с.-вост. Сербия, Драгачево). При замешивании обрядовых хлебов в Юрьев день (23.IV), ночью слегка скребли серебряными К., браслетом, монетой или деревянной ложкой (болг. Добруджа).



Перстень, изготовленный из ступицы тележного колеса (1886 г., Моравия)

Иногда с обручальным К. хоронили покойника (укр. полес. болг.), т. к. верили, что оно помогает в пути на «тот свет»

(болг.). К. надевали на средний палец руки; если К. не было, его специально покупали; в некоторых р-нах К. в таких случаях делали из воска. Известны и запреты надевать К. и другие украшения умершему (укр.). В Полесье считали, что на «том свете» не нужно носить К., иначе уж и будут приставать (ПА, гомел.).

Для лечения от глаза, противодействия вредоносной магии, для оберега использовались венчалные К.; особенно эффективным считалось К., выкопанное из могилы (болг., серб.). Для лечения ячменя на глазу или золотухи больные места обводили вокруг обручальным (т. е. золотым) К., ср. Золото; золото К. кипятили вместе с травами и давали пить или обливали ими больного (рус.). К. давали носить, чтобы руки не болели (от «грызи»), клали в купель дитяти, страдающего сухоткой или жадухой (укр. лубен.) Снятое с руки мертвеца К. использовали для остановки кровотечения: как только сквозь К. упадет капля крови, текущая из носа, кровь сразу же прекратится (серб. Тимочка Краина). При трудных и затяжных родах повитуха снимала с роженицы К. и другие украшения, развязывала узлы, раскрывала сундуки и двери (укр.), обливала обручальные К. водой и давала пить воду роженице (сев.-рус.). По македонским верованиям, если две роженицы встретятся взглядом, их дети умрут; чтобы этого не произошло, им следовало обмениваться кольцами (Велес). Когда купали новорожденного, клали в воду монеты или серебряное К. (рус., болг.). То же К. клали на столе, накрытом для угощения **орасниц**, духов судьбы, на третий день после родин (болг.). Сербы для защиты новорожденного от злых духов (**бабице**), наряду с другими апотропеями, клали ему под голову К. Жена, которую разлюбил муж, ночью обносила вокруг спящего супруга К., снятое с мертвеца, веря, что муж больше не будет мучить и бить ее (серб.). Если один из супругов уходил из семьи, покинутому следовало украдкой посмотреть на него через венчалное К. или через рукав венчалной рубахи (Метохия). С помощью К., снятого с покойника, можно было выиграть гяжбу, стоило только посмотреть через него на судью (Тимочка Краина). Если жених в первую брачную ночь оказывался «немоцным», то утром ему следовало помочиться

через венчалное К. (Копанник, Ибар). По верованию македонцев, проклятия матери детям не исполнятся, если она носит К. на руке (Прилеп). В Лечебнике рубежа XVII—XVIII вв. рекомендовалось носить на руке К., сделанное из правого копыта лошади, чтобы не повредила злой дух или злой случай. Ради оберега следовало носить К. во время беременности (ПА — Рус. Север).

Умывание водой, в которую положена монета или золотое К., по верованиям русских, спасает от ударов молнии; на К. также «наговаривали» заговор (например, на любовь всех людей) и носили при себе за пазухой или в платке (рус.).

В скотоводческой обрядности доение коров и овец через К. использовалось в качестве оберега и для лечения скота. Если под коровой пролетит ласточка, то для предохранения от болезни (считали, что молоко будет с кровью), ее доили в золотое К. (рус.). То же делали при появлении в молоке крови (укр. закарпат.), а также после отела (укр. гуцул.). Хозяйка снимала К. и другие украшения во время первого отела коровы из боязни ее «испортить» (закарпат.). В Юрьев день (23.IV) для того, чтобы все стадо было сохранено от глаза и нечистой силы, чтобы было много молока, первую овцу доили через К. невесты, кропили стадо «молчальной» водой, в которую опускали К. (болг.), доили через калач, бердо, серебряное К. и иглу (серб.). В Алексинацком Поморавье и Сврлиге (серб.) так же — через К. и др. предметы с отверстием посередине (венок, хлеб, камень) — доили овцу, которая ягнилась в первый раз.

В аграрной магии «молчальной» водой, в которую опускали К., кропили амбар перед началом молотьбы, чтобы работа была легкой и было много жита (болг.). К. с завязанной на нем красной ниткой, опускали в сосуд с зерном, предназначенным для посева (макед. — Гевгелия). Жито, приготовленное для обрядового засева, пропускали через перстень со словами: «Да се роди житото чисто како алатово!» [Чтобы родилось жито чистое, как золото]. В другом случае девушка или женщина, отбирая семена, пропускала их через К., говоря: «Како што не се превира ништо преку прстенюв така да не се превира ни маџјата» [Как не проходит ничто через перстень, так пусть не

проходит никакая магия] (макед. — МФ 1977:112,111).

С другой стороны, К. могло использоваться во вредоносной магии. Считалось, что поднятые девушкой на дороге без благословения К., бусы, платок и т. п., становились причиной любовных домогательств змея, который заманивает этими предметами жертву или сам в них обращается (болг.) (см. Змей летающий). Чтобы «отвердить» сердце девушки, советовали положить ей в карман глиняное К. и ударить ее по плечу осиновым прутом (рус. Владимир.). В К. или в старом башмаке ведьма держит находящуюся в ее услужении нечистую силу (пол.). Сами колдуны и ведьмы могли оборачиваться в зверей, *набрасывая* на себя К. или куврякаясь через обручи. По болг. верованиям, у змеиного царя под языком есть волшебное К., с помощью которого он может превращать предметы и человека во что угодно.

В гаданиях К. символизировало замужество, реже — богатство и благополучие. Кольца клали в блюдо или миску с водой, накрывали платком и вытаскивали их не глядя; размещали среди других предметов-символов; лили через К. воск, олово, яичный белок; клали венчальное К. под подушку.

В святочных, *юрьевских*, *предпасхальных* или летних ивановских гаданиях (называемых у русских *метать кольцо*, *хорошить золото*, у болгар — *ладуване*, *пене пръстемите*, *тайани*, у сербов *пезање прстани*) К., помещенные в сосуд с водой, символизировали девушек — *хозяек К.*, каждой из которых предназначалась «подблюдная» песня, исполняемая в момент вынимания К. из сосуда.

В других гаданиях клали К. среди различных предметов (хлеб, вода, уголь) и пускали петуха, *наблюдая*, к какому из них он подойдет; пускали птицу в круг, составленный из колец девушек, замечая, чье К. она клюнет первым — та выйдет замуж в течение года (рус.); замечали, у какого предмета остановится пушечный в сосуд с водой уголек. Через К. также лили воду, олово или яичный белок, делая предсказания на основе получившейся фигуры (рус.). Перед сном надевали К. на безымянный палец правой ноги и, совершив ряд магических действий, ожидали увидеть во сне жениха (рус. енисей.). Или, *надев* на ногу К., *ложась* спать,

приговаривали: «Суженый-ряженный, приходи за кольцом»; ночью суженый якобы должен прийти и бросить К. под печку (рус. сургут.). Смотрели на опущенное в стакан с водой К., отраженное в зеркальце, пока не пригрезится будущий жених (рус. твер., костром., ярослав., *збыйял*.). Опускали в стакан К., подвешенное на волосе, и считали, сколько раз оно ударится о стенки, — столько лет еще сидеть в девках (пол. жешов.) и т. п.

На праздновании окончания вечеров перед Великим постом варили «разгонную кашу», в которую тайком клали К., деньги и крестик. Девушка, которой достанется К., рассчитывала на замужество (ПА, гомел.). Хозяйка клала К. в кашу, сваренную на Новый год: если оно доставалось хозяину, это сулило дому благополучие (бел. витеб.).

Широкой популярностью пользовалась святочная игра «в колечко», во время которой водящий искал золотое К., незаметно передаваемое участниками из рук в руки (рус. чеш.).

В различных календарных обрядах К. служило даром, символизирующим любовь и дружбу. На Троицу девушки обменивались К. и платками во время обряда кумления в знак дружбы, а затем снова возвращали все друг другу (в.-слав.); в Славонии девушки между собой или парни с девушками кумились, обмениваясь К., в день Иоанна Крестителя. К. входили в состав подарков избранникам на Троицу «королю» и «королеве» (пол. куяв.). На Проводах после Пасхи парни одаривали девушек К. и лентами, а девушки дарили им крашенные яйца (пол. *люблин*.).

Лит.: Сумц.СО:77,79; Сумц.ССО:67; Авд.ЗРБ:116; Бурд.ОБСК 2:17,171; 3:7,13,16; Манар.СНК:37,40; Бол.КСЗ:59; Масл.НОВО:68,70,79,91,101,119; Вл.СЗК:177,217; Байб.ЖОВС:139; Мын.ЖС:121,125; ТОРП:19,25; Нескел.ПОСК:46,57,58,60,134; Ар.ПВ 1:669; 3:100,554,740; СД 1:244; Зел.ВЭ:92,405; Зел.ОРМ:280; УНВ:220; Крыж.БЭРС:7,22,34; ПЭС:255; ПА; КА; Никиф.ППП:229; Булг.П:183; Марш.ИП 1:467-470,482,614,617,633; 2:145; БМ:140,287; Доб.:333,337; СбНУ 7:127,128; 8/2:143; МФ 1973/12:67; 1977/19:112; Ант.АП:188; ГЕМБ 1926/1:64; 1929/4:43; 1936/9:50; 1974/37:217; Ракс. 1987/49:63; Бос.ГОСВ:280; Грб.СОСБ:109; Мил.ЖСС:126; Петр.КИС 1:266; Бор.ЖОАМ:495; Бор.НСО:255;

Мнодр.НПС.16,337; Млуж.ЛМ:89; СБФ.81: 81,82,98; Lud 1898 4/3:421; Col.LP:55,150; Ko.b.DW 3:251,263,280; 16:117-118; Kar.OZ.1): 10; Falk.PLB:86; KLW:30; Clog.RP:230; Clog. OZW:177; Święł.LN:556.

М. М. Валенцова

См. также:

КОЛЮЧИЙ, колючесть — признак растений и предметов, используемых в апотропеической (см. Оберег), лечебной (см. Медицина народная), отгонной, реже — в любовной магии. На лексическом и символическом уровне колючий является синонимом *острой*: в народной культуре предметы и растения с такими признаками имеют общую семантику и сходным образом используются в магической практике. Сюда относятся боярышник, терновник, шиповник, крыжовник, ежевика, можжевельник, репейник, реже — хвойные деревья, а также другие растения, обладающие шипами и колючими листьями. Из предметов — гребень, грабли, вилы, вертел, игла, нож и т. п. Использование К. и острых предметов и растений определяется их способностью ранить, калечить, впиваться в тело, причинять боль, вред. С другой стороны, апотропеическая функция К. растений основана на их способности цепляться за одежду, удерживать, не отпускать кого-л. (ср. серб. название терновника *вуклдржица*). С этим свойством связано их использование в приворотной магии. В ряде обрядов укалывание лиц противоположного пола может иметь символику контуса.

Чаще всего К. предметы и растения применяются в качестве оберегов людей и скота от нечистой силы и болезней. Веткой шиповника хлестали по углам хлева, чтобы выгнать чужого домового (с.-рус.), можжевельником парили подойники, чтобы охранить молоко от порчи (с.-рус.). Шип от терновника носили вместе с нателным крестом как оберег от вампира (серб.), кусочки терновой ветки в Сочельник привязывали к шеям домашней птицы и животных (чеш. Suml.SP 1:321,280,221). Чтобы защитить дом от нечистой силы, ворота, двери, окна дома и хлева обвязывали ветками К. растений, у юж. славян преимущественно боярышником и терновником, у западных — шиповником и диким крыжовником, у восточных — репейником и можжевельни-

ком. Дверь запирали колышком из боярышника, а в замочную скважину втыкали шипы К. растений, чтобы нечистая сила не проникла в дом (ю.-слав.). К. растения использовали для того, чтобы покойник не стал вампиром: ему разбивали лоб палкой из боярышника (серб.), в тело вбивали шипы К. кустарников (болг., серб., босн., далмат.), а могилу пробивали колом из боярышника (ю.-слав., чеш.) или терновника (ю.-слав.). К. растения сажали на могилу «нечистому» покойнику (словац., Václ.VO:425; Пир.116), ограждали ими могилы (болг. вост. Сербия, Босния, далмат.). Вампиру в гроб клали ветки К. кустарников (ю.-слав.), привязывали к ногам ежевику (*Замарпатсе*), терновник (Морава) или шиповник, чтобы они цеплялись за его одежду и не выпускали его из могилы.

Чтобы уберечь скотину от ведьм в четверг перед Троицей и в Юрьев день затыкали К. растения в хлеву (з.-укр., ю.-слав., э.-слав.). При первом доении над воротами хлева вешали венки из шиповника (серб.), перед первым мая, накануне дня св. Филиппа и св. Якуба в порог хлева и в навоз втыкали ветки крыжовника или шиповника (чеш.). Прутом шиповника стегали скотину при первом выгоне на пастбище, чтобы оградить ее от босорок (словац.).

Чтобы птицы не вредили посевам, при засеивании поля три зерна бросали в заросли К. кустарника (Морава). Освященные К. ветки втыкали на границах полей в охранных целях (пол.). В К. кустарник выливали воду, которой обмывали покойника (з.-укр.) и выбрасывали вещи умершего (словац.).

Наряду с К. растениями в этой же роли использовались острые предметы: иглы, булавки, ножи, вилы, косы, куски битого стекла и др., которые затыкали в порог, крышу, двери и окна дома или хлева, обновляли их вокруг охраняемого пространства, а иглы и булавки втыкали в одежду, чтобы обезопасить человека от порчи.

Апотропеические свойства имел также костер из веток К. растений: вампиров и ведьм сжигали на огне из терновника или боярышника (серб., з.-укр.), в костры, разводимые в Юрьев день, клали ветки крыжовника и терновника, чтобы к дому не приближалась нечистая сила (чеш.). К. растения использовали для костров, разводимых

перед костелом в Страстную субботу (чеш.), после выноса покойника топили печь можжевелником, чтобы покойник не мог вернуться (с.-рус.). Чтобы ребенок не заразился при эпидемии, для его окуривания использовали т. н. «самодивьски тръви» — «перекати поле», состоящее из К. растений (болг.). Оберегом был и пепел сожженных К. растений, особенно боярышника и терновника: через него прогоняли коров, выпускаемых на пастбище (словац.); его давали коровам на Ивана Купалу и Троицу, чтобы защитить от ведьм (з.-укр.).

Оберегом служили не только сами К. и острые предметы и растения, но и упоминание о них в магических формулах. Говоря о вампире, добавляли пожелание: «На пугу му глогово тръви!» [Терновник ему на дороге] (серб., Потеб.МЗОП 3: 307). В день св. Иеремии (1.V) девушки, чтобы отогнать змей, обходили село с песней, в которой сообщалось, что все змеи убежали, а единственная оставшаяся «оба ока избола, на два трна глогова, на четыре шпиглова» [оба глаза выколола о две колючки терновника, о четыре шиповника] (серб., СЕЗБ 1948/58:235). Детям в качестве оберега от нечистой силы давали имена *Три* и *Тришница* (серб.).

В ряде случаев актуальным оказывалось символическое укалывание, закалывание, прокалывание возможной опасности. В день св. Димитрия (27.X) деревянными колышками колют во все дыры в доме, амбаре, других хозяйственных постройках, или затыкают эти колья в землю, что должно уничтожить всех мышей в доме (серб.). В Тодорову субботу женщины колют иглой камень, чтобы проколоть глаза змее (серб.). Мотив закалывания опасности встречается в заговорах. Ср. свадебный заговор: «сидят Петр и Павел... всякого злого человека бьет и колет в нутро и в печень... во всякие недобрые мысли...» (с.-рус., Бурд.ОБСК 2:22).

К. растения и острые предметы использовались для лечения болезней: считается, что все болезни бояться чертополоха (с.-рус.). Отваром К. трав лечили колющие боли, в частности колики и колотье в боку (бел.); испорченного человека нужно было для излечения трижды ударить веткой терновника, срезанной в Страстную пятницу, — эти удары будут болезненны для виновника порчи (чеш.). Больной нес кукурузный или

пшеничный хлеб к кусту боярышника, оставял хлеб на ветках, говоря: «У глог улог, а у тело одлог» [В боярышник болезнь, а в тело выздоровление] (серб., СЕЗБ 1894/1: 307). Больное место часто кололи ножом, иглой и другими острыми предметами, чтобы уничтожить или прогнать болезнь (о.-слав.). Капризного ребенка купали в отваре К. растений (бел.).

Отсылание болезни на К. растения часто встречается в заговорных формулах. Болезни предлагается «трнова вечера, глогова постеля» [ужин из терновника, постель из боярышника], «Глогови тръви бие ти конак» [Заросли боярышника будут тебе ночлегом] (серб., СЕЗБ 1934/50:38).

У зап. славян К. растения использовались для лечения коров, испорченных ведьмой, и для возвращения отобранного молока. Для этих целей хозяйка делала веночек из шиповника и сквозь него процеживала молоко (словац.). кипятила молоко на огне из веток шиповника (Моравя), выливали в навоз молоко от испорченной коровы и била по этому месту прутком шиповника, надеясь тем самым исколоть ведьме лицо (словац.), била по выдоенному молоку веткой шиповника или боярышника, срезанной в полдень, приговаривая: «Šipku (neb hlohu)! ty's korunkoval Spasitele daj mi poznat mcho perfitile!» [Шиповник (или боярышник)! Ты короновал Спасителя, дай мне узнать моего неприятеля!] (чеш., Saund.SP 2:424). В з.-слав. и з.-укр. быличках предписывалось бить веткой шиповника обмывыша — ребенка, подмененного нечистой силой, чтобы вернуть себе свое дитя. Похожее средство применялось для наказания вора: если он оставил в доме лоскут своей одежды, в этот лоскут втыкали три вердушки однолетнего ростка боярышника, девять шпилек и битое стекло, чтобы доставить мучения вору (чеш.).

К. растения были символом особой крепости. Считалось невозможным вырубать терновые заросли — у тех, кто пытался это делать, ломался топор (Vacl.VO:425).

В приворотной магии использовалась способность К. растений задерживать кого-л., цепляться за одежду, чтобы «зацепить» суженого. В день св. Юрия девушки, чтобы выйти замуж, делали венки, в которые вставляли терновые ветви (словац.), при этом они пели: «А ty, třn, sem ho hřn! А ty, šip, ty ho štip!» [А ты, терновник, ты его

попада! А ты, шиповник, ты его щипни!] (Норв. RZL:197).

В календарных обрядах, направленных на увеличение плодородия, укалывание символизирует **коктус**. В день св. Андрея и во время адвента ряженые парни натягивали на лицо или на руку кожу ежа и старались уколоть девушек (словац.). На святки ряженые парни, т. н. «верстельщики», вставляли себе между ног веретена и кололи ими девушек (с.-рус.).

Этиология К. растений К. растения, в частности терновник и шиповник, считались «дьявольскими» изобретением: репейник и вообще К, растения посадил дьявол, чтобы люди, цепляясь за них, ругались и таким образом грешили (укр.). В кустах шиповника скрываются самодивы (болг.). В загадке шиповник называется деревом, у которого «когти дьявольские» (рус., КГ:246). В некоторых случаях К., особенно терновые ветки, могли ассоциироваться с терновым венцом, который был надет на Иисуса Христа перед казнью — в память этого материала для костров, зажигаемых в Страстную субботу, служил терновник и К. растения (пол.).

«Колючесть» встречается как фольклорный мотив. В быличках вешница, собираясь на шабаш, приговаривает: «Ни о трн, ни о грм, веп на пометно гумно!» [Не о колючки, не о куст, но на заброшенное гумно] Женщина, случайно присутствовавшая при этом, не дослышав, сказала: «И о трн, и о грм» и исцарапалась о К. ветки (серб.).

Лит.: Бог. ВТНИ:271, Манд. ООС:95,310, МП:5; ЭО 1890/1:51; Бул. УН:284,319, Потеб. МЭОП 3:292,306,307,309; КА: Шух.Г 4:246; БМ:391; Георг. БНМ:39,155; Кол. ГЮС:37; СбНУ 1914/30:19; Зен. МБ:148; Укр. ЖОАМ:394; Кул. ССР 22: СЕ361894/1:307; 1907:47, 88,103,140,162, 1911:541,564; 1934/50:11,25, 29,38,42,90,163,214,237,346; 1948/58:228,230, 266,329; Трев. ПДСК 139; Чажк. РВБ:75,76,78; ZNŽO 26/1:146; Glog. ES 1:269; Col. LP 2:73; KLW:54,477, MAAL 1:106,152; Mosz. KLS:308,657; Pei. PDL:62, PMMAE 1967/11:22; Malic. ROK:56; Hol. NP:89,211; Норв. RZL:26, 183,196; MS 2:708; Olej. L'T:121; SN 4:295; Sob. RVNP:186; Červ. TŽI:115; CL 1904/6:275; 1892 1/506; ČslV 2:248; Václ. VO:128,129,136, 424,425.

Е. Е. Левакеевская

КОЛЯДА — ключевой термин (от лат. *calendae* 'первый день месяца'), обозначающий Рождество и связанные с ним обрядовые реалии.

1. Временное значение, вероятно, наиболее древнее, зафиксировано в ц.-слав. **коляда** 'Новый год' в прошлом отмечалось и в пол. и серб. диалектах. В современных юж. и вост.-слав. языках термин *коляда* (в ед. или мн. числе) относится в основном к Рождеству и/или Сочельнику, последнее значение могут выражать и составные термины, указывающие на место праздника в ряду ему аналогичных: болг. *маака коляда(к)а*, *суха коляда*, *полес. перша коляда*. В болг. и вост.-слав. диалектах К. становится синонимом кануна большого праздника: Крещения (болг. *папова коляда*, рус. диал. *коляда крещенская*, *третья калида*, *полес. голодна*, *водяна писана коляда*), Нового года, Вербного воскресенья. Важнейший в зимнем цикле праздник, часто персонафицированный (ср. полес. «Приехала Коляда у вечори, вечори» Толстая/СБФ-86:181), дал название двум месяцам — декабрю (болг. родоп. *коледа*, серб. *коледар*, словен. *kolednik*, *kolednjak*, полаб. *kołędc*, *kołędnjuk*) и январю (полес. *коляды*). В рамках отд. языков по-разному определились временные границы рождественского периода: если в вост.-слав. диалектах *колядки* синоним святок, то *колядный мясеод* (чернигов.) и *колецко блажно* (Болгария, Странджа) охватывают весь период от Рождества до масленицы.

2. Ю.-слав. значение термина — «обрядовая песня, исполняемая при колядовании», позволяет реконструировать его и для ст.-слав. **коляда** (рус., укр. *коляд(к)а*, бел. *каляда*, с.-х., чеш., словац., словен. *koleda*, пол. *kołęda*, с.-х. *коледэе*, *коледэицц*, *коледарка*, *koledarsztina*, *koledske pjesme*, *koledo*, *kolenda*, болг. *коледница*, *коледна*, *коледарска песен*). В чешском этим же термином обозначается и песня пасхальных обходов. В вост.- и юж.-слав. языках термины вроде др.-рус. *колада* означают и сам рождественский (новогодний) обряд обхода соседей с песнями, за что участники вознаграждаются деньгами и угощением (ср. также пронаводные рус. *колядование*, диал. *коледовка*, *колядня*, *колядуха*, укр. *колядка*, *колядування*, болг. *коледуване*, *коладване*, серб. *коледанье*, *koledvanje*, словен. *koledovanje*).

Глаголы типа *колядовать* имеются во всех слав. языках. В с.-слав. зоне глагол и соответствующие существительные распространяются и на иной тип обходов, изначально тоже приуроченных к рождественскому циклу: бел. *колядаваць* 'ходить по домам для собрания добротного даiania хлеба, припасов, хозяйственных изделий, чем занимались ксендзы с дьячком', в польском *kołęda* также 'посещение священником прихожан на Рождество, Новый год', у словаков — на Трех Королей.

3. В большинстве слав. языков К. и ее производные означают и 'дар, подавание колядующим'. Фразеология пол. и чеш. языков акцентирует мотив собирания подарков: пол. (*chodzić*) *po kołędzie, za kołędą, na kołędę*, ст.-чеш. *choditi po koledě, sbirati koledy*. Постепенно дар отделяется от колядования и становится либо даром священнику, костелу, либо рождественским/новогодним подарком детям, прислуге (э.-слав., бел., укр., серб. *босн.*).

4. Главной частью подарка — а иногда и единственной — колядующим был хлеб или другая выпечка: рус. моск. *колядушка*, влад. *калѣлка*, курск. *каледник* (крупные ржаные булочки для скотины), полес. *кулядык, каляда, каледли хлеб*, болг. *колодник, коледарчета, каледан кравай*, макед. *колашка*, с.-х. *колада, коладек* (хлеб из кукурузной муки, который стоит на столе от Сочельника до Крещения), *коляханка, коледарски колалч, кравай, колѣда*, пол. *kołęda* 'рождественская выпечка' (Краков) и 'утощение скоту на св. Стефана: первая ложка от каждого блюда, сено, хлеб и облатки'.

5. Другие ритуальные блюда также обозначаются данным термином: например, рус. диал. *коляда*, болг. *коледник, коладник* (Силистренский, Еленский окр.) 'сыпья' и полес. *каляда* 'кутья и кисель'.

6. Коляда относится и к таким важным элементам рождественского комплекса, как огонь, сено, палочки колядников. Макед. *коледе*, серб. *каледо* — 'огонь, зажигаемый на первый (третий) день Рождества', болг. *коладник* 'рождественское илално'. В Полесье *коляда* — это 'сено, которым застилают покуть накануне Рождества и Крещения', а кроме того 'рождественские гадания' и 'ужин в Сочельник'. Сноп сена украшал дом на зап. Украине (*коляда, коладник*), в Белоруссии (*каляда*) и Польше (*kołęda*). У

болгар и македонцев производными от основного термина обозначаются кизнловые палочки детей-колядников (*каледар(ка), коледница, коледарница, каледо, коледачка, коледарче, коледачка*).

7. Серб. *коляда* и болг. *коладница* — 'группы парней, исполняющих колядные песни', повсеместно участники рождественских обходов обозначаются терминами производными, в том числе и от глагольной основы, типа рус. *колядовщик, новгород. колядомик*.

8. С Рождеством также связаны названия гадательных книг: рус. *колядник*, серб. *коледарник*. Вне рождественского цикла в отдельных языках развивались такие значения, как пол. диал. *kołęda* 'вено' (Хелм, Мазовше), 'дыжмыш часть приданого — скотина', серб. *венц коледавц* 'венец из жита, который надевают старшему жинцу' Исчезновение обрядового контекста постепенно приводит к отрицательному осмыслению деятельности, лишь по виду напоминающей колядные обходы. Так, характерный для зап. славян и э.-рус. губерний обычай собирать с прихожан деньги на церковь и на бедных позволил распространить обрядовый термин на обходы нищих: рус. *смолен., твер. колядоваль(ся), каледовать* 'исбираться, просить милостыню, хлеба' и *коляда* 'милостыня, подавание' (смолен.), 'дневной сбор милостыни нищими' (твер.), арханг. *коледиться* 'просить, умолять', волог. *каледить*, олонец. *калечить* 'клянчить, попрошайничать', при этом вологод. *каледа*, саратов. *колада* означают 'попрошайка', а смолен. *колядовщик* — 'нищий'. За пределами России те же значения встречаются в чеш. диал. *vikoleďovati*, 'выпросить, выклянчить', серб. диал. *коледвати* 'досаждать жалобами, выпрашивать', словен. *koledovati* 'просить милостыню'.

Семантическое развитие глагола *колядовать* шло и в другом направлении: а) посещать дома, ходить в гости без корыстной цели (*машуб. kołqduvac*, бел. *колядаваць*, укр. *колядувати* 'ходить в гости, навещать, обходить', словен. *koledovati* 'ходить по домам, чтобы поболтать' ср. рус. ёрин. *колядский гость* 'человек, подолгу засиживающийся в гостях'); б) следующий семантический сдвиг — 'бесцельно проводить время' болг. диал. *колка(у)вам*, рус. *колядоваться* 'слоняться без дела, без цели', что может

дополняться признаком медлительности: рус. монгоид. *коляду томить* 'тянуть волюшку' архангел. *каледиться* 'ленился, сидеть сложа руки', чеш. диал. *kolendovat* 'отлынивать от работы' и, наоборот, *dělat bez koledu* 'делать охотно, без проволочки' сюда же можно отнести и серб. *коледати* 'путать, блуждать', пол. *nogi chodzą po koledzie*, чеш. *nohy tu chodí po koledě* 'ноги заплетаются (о пьяном)'; в) тот же глагол может приобретать и прямо противоположный смысл 'заниматься бурной, бесполезной деятельностью': рус. архангел. *коледоваться*, *коледиться*, твер. *коледа*, *коляда* 'суета, суматоха, беспорядок', пол. *biega z tym by z wileczą skórą po koledzie* 'носиться как с писаной торбой', в з.-слав. языках такая кипучая нижняя деятельность ассоциируется с говорением: пол. *koledować, biegać z szut po koledzie* 'обманывать, распускать сплетни', чеш. диал. *koledować, koledovat, koledovat* 'без устали говорить'. Крайне негативное осмысление в быту действий, которые в рамках ритуала воспринимаются как сакральные, объясняет и использование термина «коляда» в рус. диалектах в качестве бранного обращения к лошади (моск.), девушке (смолен.), ср. также вологод. *коледа* 'сифилис', *коледенок*, *коледиче* 'сифилитик'

Лит.: ЭССЯ 10:134—135; Каб.К.Д.:111—134; Bernard R. Vulgate *коледа* — *rituelcal calendo* «Noel» // В чест на академик В. Георгиев. София, 1980:282—296.

Г. И. Кабакова

КОЛЯДОВАНИЕ — приуроченный преимущественно к святкам ритуал посещения домов группой участников, которые исполняли благопожелательные приговоры и песни в адрес хозяев дома, за что получали ритуальное угощение (см. Обходные обряды).

Название обряда относительно во всех слав. традициях (рус. *колядование*; укр. *колядування*; бел. *калядаванне*; словац. *koledování*; пол. *koledowanie*; серб. *коледа*; болг. *коледуване*; словен. *koledovanje* и т. п.) и восходит к термину «коляда», который является многозначным и стержневым для обозначения разных реалий святочного комплекса (см. Коляда). Наряду с такой

о.-слав. терминологией известны многочисленные варианты местных названий К.: например, в отличие от рождественского, новогоднее К. могло называться *осенюкание* (рус.), *щедрование* (укр., бел.), *сървакане* (болг.). Основу некоторых локальных названий обряда составляют глаголы движения и обозначения ряженых колядников (с.-рус. *бегать окрутниками*, *ходить рядами*; укр. *ходить со Щодрой*; бел. *вадить козу*; словац. *chodit' po kolede*; пол. *koledowanie drabów* и др.); наименования обрядового хлеба, которым одаривали колядников (рус. *ходить кокурки собирать*; в.-пол. *chodzenie po rogatach*, в.-словац. *chodievani po zbedrákoch*) или исполняемых во время К. обрядовых песен (рус. *кликать осень*, *виноградье петь*).

Типология колядных обходов определяется: временной приуроченностью обряда (обходы на Рождество, в день св. Стефана, на Новый год, Крещение и т. п.) и составом участников (односельчане или церковнослужители, взрослые или дети), а также характером песенного репертуара (обрядовые благопожелания или церковные рождественские песнопения); ср. особые названия для детского К.: *дитяче вишювание* (укр.), *малка коледа* (болг.); или для «церковной коляды»: *со звездой ходить*, *христославить* (рус.), *церковна коляда* (укр. карпат.), *koleda kościelna* (пол.), *duchovní koleda* (словац.) и т. п.

Однако главное структурное различие типов К. зависит от включенных в обряд магических действий или особых ритуальных символов. Для наиболее типичной формы К. характерно прежде всего исполнение обрядовых текстов (поздравительных, благопожелательных, величальных и т. п.), адресованных хозяевам, а сопутствующие вербальному ритуалу магические или игровые действия носили менее обязательный характер. Такой тип К. представлен в двух основных формах: обход совершали неряженные или ряженые колядники. В обряде первого типа главной ритуальной целью является произнесение текста, а если в составе участников К. были ряженые, то вербальный ритуал (как основной) мог дополняться игровым поведением маскированных персонажей.

Иначе организованы те варианты К., в которых главной целью обряда оказывались

магические действия, а исполнение песенных и приговорных текстов — сопутствующим элементом. Например, колядники ходят по домам, чтобы совершить ритуал разбрасывания зерен («посевание», «посевальники»), обливания водой домочадцев или выметания углов дома, раздачи хозяевам обрядовых веток («на счастье», высекания множества искр из тлеющих в очаге поленьев (см. *Полязник*), и при этом сопровождают эти действия специальными приговорами или песнями. Промежуточное положение между этими типами занимают святочные обходы, целью которых является обновление по домам ритуального предмета (в качестве особого магического или символического знака) с одновременным исполнением обрядовых или религиозных текстов. Например, колядники носят с собой украшенное дерево или ветку (ю.-слав.); камень или кусок железа (словац. *kolédovani s ocel'ou*); изображение «змеи» (пол., словац.); «рождественскую звезду» (о.-слав.); фигуру Христа в колыбели (пол.-силез. *chodzenie s kolebką*); волокут за собой плауг (з.-укр.) и т. п. (см. *Звезда рождественская, Вертеп*).

Приуроченность К. ко времени зимнего солнцеворота, совпавшего с важнейшей датой христианского календаря Рождества Христова, определила особую значимость обряда в народном календаре. По з.-слав. историческим данным, уже с XV в. церковь предпринимала усилия не только запретить «бесовские» колядные обходы, но и взять их под свой контроль, т. е. придать К. новое идеологическое содержание. В чешских и польских церковных поучениях XV—XVI вв. осуждается языческий обычай колядовать в Рождественский сочельник, когда «простые люди толпами ходят всю ночь и, подражая голосам животных, громко кричат, себя и других вводя во грех», и одобряется новый церковный обычай: «накануне Рождества и за неделю до него в Чехии и Моравии ходят по домам колядовать ксендзы и церковные служки с пением латинских церковных песен» (СЛ 1969/2: 66); часто встречаются также призывы к верующим различать «греховное и непристойное колядование» (надевание масок, шумное поведение) и «благочестивый» обход по домам священнослужителей, которых тоже надлежало одаривать, «а не загло-

пывать перед ними дверей» (Zibrn SVO: 267). В пол. литературе XVI века с осуждением описывается народный обычай «волочиться» всю ночь по улицам накануне Рождества с громкими криками, водить с собой «тура», носить «волчью шкуру», забрасывать камнями двери тех домов, где хозяева плохо одаривали колядников. Преследование народных обычаев святочного К., называемых в церковных источниках «дьявольской, сатанинской игрой», продолжалось вплоть до XIX в. (Среян.1:263; Зім.л.:10; Коляд.:20).

Время исполнения обряда К. могло совершаться в одной и той же местности многократно в течение предрождественского поста и святок. У зап. славян начинали колядовать еще в дни адвентных святых (см. Адвент); у юж. славян — чаще всего со дня св. Игната. Но наиболее типичным у всех славян было святочное К.: первые три дня Рождества (Сочельник, Рождество, день св. Стефана), канун и первый день Нового года, канун Крещения. В Словакии среди зимних колядных обходов различались: *mikulafské* (совершаемые в день св. Николая), *štedrovecerňi* («Рождественский сочельник»), *štepánské* (на св. Стефана), *novoročni* (на Новый год), *trikrilové* (на Крещение) (Václ.VO:90). В большинстве областей Украины колядовали первые три дня Рождества (25—27.XII), в з.-укр. селах — с Рождественского сочельника, а *щедровили* накануне Нового года и в день св. Василия (см. *Щедрование*).

В масштабах суточного времени взрослые колядники начинали обходы в вечернее и ночное время. У юж. славян считалось, что колядовать можно только с полуночи до восхода солнца, так как именно в это время по улицам бегают вампиры, каракоджалы и др. вредоносные святочные духи, которых якобы можно отогнать колядными песнями (БМ:174). В ряде мест фиксировался прямой запрет колядовать после рассвета: «нельзя, чтобы восход солнца застал колядников в пути» (Вак.ЕБ:502). По свидетельствам из вост. Польши, следовало начинать К. после захода солнца, в сумерки, поздним вечером, в полночь, колядовать в течение всей ночи (God.RDO:34). Ночное время К. как наиболее традиционное упоминается и в текстах колядных песен. Вместе с тем, широко распространена о.-слав. практика у-

ренного К., имеющего ряд типологических отличий от ночных обходов: ранним утром ходили по домам дети или взрослые не ряженые поздравители (называемые «колядниками», «щедровальниками», «полазниками», «посевальниками» и т. п.), которые совершали определенные ритуально-магические действия, сопровождая их краткими песенками или благопожелательными и поздравительными приговорами.

6 человек до 10—15), каждый из которых выполнял определенную обрядовую роль. Возглавлял группу старший по возрасту женатый мужчина, опытный колядник, хорошо знавший обычаи К. и фольклорный репертуар (укр. карпат *береза, отаман*; серб. *домаин, ледац, старешина*; болг. *станеши, цар*). Атрибутом предводителя группы часто был «колядный посох», украшенная трость, палка с колокольчиком или обрядо-



Колядники (с. Выхса, Плевенский округ, Болгария)

Половозрастной состав исполнителей обряда представлен в разных вариантах К. достаточно многообразно: колядовать ходили либо отдельно взрослые и дети, мужчины и женщины, либо смешанные группы, но более традиционным (для балканско-карпатского региона) и ритуально значимым считалось участие в обряде мужской «колядной дружины». В нее могли входить мужчины и старики, но чаще это были взрослые неженатые парни. Вся группа состояла из нескольких участников (от 5—

вое деревце, ветка с насаженным на ней яблоком и т. п. Основу группы составляли «певцы» и «благопожелатели», среди которых иногда тоже распределялись роли «починальника», «запевалы» и «песельников», «подхватников». В составе колядующих могли быть также музыканты (укр. *музыка, скрипник, тримбитарь*; болг. *сацрач*) и «плясуны». Кроме того, назначался ответственный за сбор колядных даров (в.-слав. *мехоноша*). В болг. колядных «дружинах» их было несколько: один собирал и носил только

хлебные изделия. другой — мясные продукты, третий — все остальное, полученное в дар.

За пределами Балкано-карпатской зоны признаки такой четкой организации колядных выходов выглядели более размытыми. В бел. и ю.-рус. традициях чаще всего отмечалось лишь наличие «поводыря» и «мехоноши». В среднерус. областях колядники обычно ходили беспорядочной толпой.

Согласно ю.-слав. поверьям, колядником мог стать любой житель села мужского пола, кроме тех, кто страдал физическими недостатками (хромоногие, горбатые, одноглазые) или психическими расстройствами; избегали принимать в колядные дружины также незаконнорожденных, сирот и тех, у кого в недавнее время умер кто-нибудь в доме.

Участники таких колядных групп, которые не включали в свой состав ряженых, ходили по домам в праздничной одежде, украшенной специальными букетиками («колядными китками»), на шапки надевали венки, сделанные из вечнозеленых растений и бумажных цветов. Наряду с этим широко распространен был обычай колядовать, приняв вид ряженых. Некоторые признаки ряженья отмечались в наряде предводителя немаскированной колядной дружины: он надевал вывернутый мехом наружу козуж, обвешивал его стручками красного перца, в одежде других колядников можно было заметить элементы свадебного наряда (БМ: 173). Различия между немаскированными участниками и колядными группами, включавшими ряженых персонажей, проявляются как в характере ритуального и игрового поведения тех и других, а также в особенностях организации внутри коллектива исполнителей (см. Водить), так и в их названиях: первые чаще именовались «колядниками», а вторые обозначениями соответствующих персонажей ряженья, например, рус. *вкрутники*, *кудесники*, *кикиморы*, болг. *старци*, *джамалари*, серб. *алосници*, *лесници*, *чарошчари*, словац. *babki*, *Lucki*, *Mikulaše*, пол. *dziady*, *turonie*, *kozy* и т. п. (см. Ряженье).

Признак наличия или отсутствия в группе колядников ряженых лежит в основе разграничения восточного и западного типов болгарского К. Так, в.-болг. *коладници* ходили на святки не ряженными, с венками и украшениями из печеной кукурузы на шляпах, с кизилковыми палками в руках, на ко-

торые они нанизывали собранные по домам калачи. В вариантах в.-болг. обряда, совершаемого в период с Нового года до Крещения или всю первую неделю Нового года, по селу ходили ряженые, называемые *джамалари*, *камилари* (т. е. «погонщики верблюдов») или *старци*, среди которых выделялась центральная пара — *старец* и *баба*: наряженный в мохнатый козуж «старец» сопровождал и охранял «бабу», которую пытались похитить другие участники обхода (см. «Верблюды»)

Ряд особенностей отличает детское К.: небольшие группы детей (без признаков четкого распределения обрядовых функций) ходили преимущественно в утреннее и дневное время; не имели обыкновения радиться (лишь изредка могли представлять маски «козы», «коня», «журавля», «трех королей», ходивших «со звездой»); исполняли особые тексты — рифмованные благопожелания и короткие песенки с просьбой одарить. Болгары Пирин. края называли взрослых колядников *коладари*, *коладжамы*, а участников детских групп — *коладарчета*; обычно это были мальчики, которые носили через плечо *кощевыс* сумки для сбора продуктов, а в руках держали палки (*коладарски тожжыкы*); войдя в дом, дети стучали палками об пол и *цриговаривали*: «*Коледа, бабо, коледа, бабо!*», хозяйки одаривали их маленькими калачиками (Пир.:426—427; Вак.ЕБ:502).

Наиболее полная структура обряда К. включает: 1) подготовительный этап, 2) сам колядный обход (сбор участников в одном доме, шествие по селу, «надворное» или «подоконное» К. возле каждого дома, контакт с хозяевами, продолжение К. в доме, получение даров, прощание с хозяевами), 3) заключительный этап (совместная трапеза колядной дружины по окончании К.). Готовиться начинали задолго до самого К. У болгар сходки колядников в доме предводителя начинались за несколько дней до Игнатова дня (20.XII) или еще раньше. О практике предварительных спевков и репетиций сообщают многие укр., бел. и в.-слав. источники. Закарпатские русины собирались для этой цели в течение всего Филипповского поста: они обновляли свои костюмы и реквизит «колядной дружины», вспоминали или разучивали с молодыми участниками колядные песни, договаривались с музыкантами и танцорами и т. п. (ВЗ 1914/35:17 —

18). Фольклорный репертуар *колядников* мог включать очень большое число текстов, так как традиция требовала от них умения «*колядовать*» (т. е. посвятить специальную песню) каждого члена семьи в отдельности. В некоторых местах число колядных благопожеланий и песен достигало 80-ти текстов. Ответственность за умелое их исполнение лежала на предводителе, считалось большим позором, если «песенники» сбивались, путали слова или не находили подходящей песни для определенной ситуации. Это вынуждало вести серьезную подготовку к обряду.

Перед началом К. участники собирались в одном доме и вечером отправлялись в путь, переходя от дома к дому. Если обряд совершался несколькими группами, то они распределяли между собой разные сельские участки, так как встречи колядных групп на улицах села считались нежелательными и могли привести к дракам. Во время шествия по селу колядники пели, *пританцовывали* под музыку, звонили в колокольчик; очень шумно вела себя процессия ряженых, например, сербские колядники (*оале, ласници*) оповещали о своем шествии громкими криками, воем, звоном, хлопаньем бичами. Чинным и торжественным было хождение «церковной» коляды и групп, ходивших «со звездой».

Подойдя к дому, колядники становились под окном или во дворе и окликали хозяина. Такое начало носит универсальный характер для большинства вариантов обряда. Предводитель сообщал о прибытии, обращался к хозяину с просьбой разрешить колядовать, спрашивал, не спит ли тот и готов ли одарить пришедших; либо певцы сразу исполняли вступительную песню («*надворную*» коляду), содержащую такие же вопросы. После того, как разрешение получено, начинался основной эпизод обряда — исполнение ритуального благопожелания в адрес хозяина дома. Дальнейший ход К. зависел от поведения хозяев: если те выносили угощение во двор, то колядники благодарили за дар и шли к следующему дому; если пришедших приглашали в дом, то начинался следующий (более развернутый) этап обряда, когда гости исполняли специальные колядки каждому из домохозяев; кроме того, в многолюдных семьях могли устраиваться развлечения, танцы и угощение совместно с *колядниками*. В завершение обряда хозяин

одаривал гостей, после чего они вновь проносили *благопожелательные* и благодарственные формулы.

В одной и той же местности обряд мог происходить как в краткой («*надворное*» К.), так и в развернутой форме. В Пинском Полесье обычно ограничивались пением под окнами; если хозяин просил «*околядовать*» также его детей, то за это полагалось большее вознаграждение (Булг.П:5). В традиции русского К. краткая форма обряда с пением одной «общесемейной» колядки была преобладающей (ср. рус. выражение *ходить под окнами* в значении «*колядовать*»), только в р-нах Рус. Севера и в зоне бытования *коляд-«овсеней»* встречается обычай посвящать отдельные песни каждому из членов семьи (см. *Виноградье, Овсеней*).

Момент одаривания колядников в ответ на их пожелания — основной стержень К. (он отмечен в самых ранних исторических свидетельствах о К.). Судя по текстам колядных песен и ритуальным приговорам (см. *Колядные песни, Благопожелания*), по обычаю заранее готовить обрядовый хлеб для участников К., по широко известным у всех славян предписаниям щедро одаривать пришедших, чтобы *обеспечить* себе хозяйственное и общесемейное благополучие на весь год (см. *Дар*), — содержательную основу К. составляет идея дарообмена, т. е. выделения обрядовой пищи для сакральных гостей («*божественных посланцев*») в расчете на их помощь и опеку. «*Колядный дар*» состоял из съестных продуктов (выпечки, сала, колбас, орехов, фруктов и т. п.), реже подавали мелкие деньги или мотки пряжи. Но самым традиционным (а в ряде мест и строго обязательным) даром был обрядовый святочный хлеб. Изделия из теста, предназначенные для колядников, нередко носили названия, совпадающие с терминологией участников К. им подавали *колядарки кравай* (серб.); лепешки *колядашки* (рус. саратов.); булочки *овсенники* (рус. нижегород.); *щедрийний хліб* (укр.); для польских колядников, называемых «*новоастиками*», пекли хлебцы *powiatki* (пол.). Мотив «хождения за хлебом» отразился в некоторых названиях самого обряда К.: рус. *ходить за усеньками, караульки собирать*; пол. *chodzenie po powiat chlebiec*; болг. *тръгване за кофречи* [хождение за калачиками]. Считалось, что в тех домах, где

ничего не подадут колядникам, в течение года не будет хозяйственного прироста. Нарушение этого обычая давало право участникам К. посылать в адрес скупых хозяев нешуточные угрозы и проклятия. У юж. славян одним из важных моментов обряда было приготовление небольшого столика с угощением для колядников: войдя в дом, они обходили вокруг столика, взявшись за руки, и затем поднимали блюдо с «колядным караваем» высоко вверх (СМР:169).

Заключительным этапом колядных обходов был общий сбор участников (у гуцулов Закарпатья он назывался *рожа-кеда*), на котором делились между всеми собранные дары или устраивалась совместная трапеза. Болгарские колядники еще до этого момента собирались возле общесельского колодца (*чешмы*) или в центре села и играли *колядарско хоро*.

Магический смысл К. Согласно мотивировкам обряда, К. обеспечивало хозяевам высокие урожаи в поле и огороде, приплод скота и общее благополучие в доме. Обычно сами колядники следили за тем, чтобы по оплошности не пропустить чей-нибудь дом, — это было бы воспринято как большая обида и даже предвестие беды. Исключенье делалось лишь для тех домов, где в недавнее время кто-нибудь умер, — там обычно не колядовали. В соответствии с традицией, колядная группа двигалась по селу в направлении с запада к востоку, а в горной местности — с нижнего края села вверх, чтобы так же «процветало» и «шло в гору» хозяйственное благополучие в посещаемых ими домах (БМ:174; Сіє.:162). В боснийских селах верили, что урожай будет лучше у тех хозяев, которых на святки посетили «чарошаря», поэтому их особенно гостеприимно принимали и щедро одаривали. В некоторых местах на Бранишине считалось, что колядовать накануне Нового года надо для того, чтобы «свиньи велись» (Паш.КЦВС:181). Кроме того, существовало поверье, что обходы колядников изгоняют из села нечистую силу и защищают от болезней (СМР:169). В пол. мазовецких селах старые люди говорили, что в те места, где ходили колядники, не бьет гром (Dwor.KSL:42).

В обрядовых приговорах и приветствиях участников К. называли «божьиими служеньками», «божьиими посланцами», «небывальными гостями»; сами колядники при входе в

дом приговаривали: «Я в дом — и Бог со мной!», а при выходе: «Мы отсюда, а Господь сюда!» (болг.); в вост. Сербии *колядники* перед каждым домом спрашивали хозяина, примет ли он в дом «божьих детей». Вместе с тем, участие в К. (особенно в качестве ряженых) часто осмыслялось как дело «нечистое» и опасное. Так, у сербов известен запрет для участников К. вступать в сексуальные связи в течение 5-ти дней после обхода. В ряде мест запрещалось впускать колядников в дом: «коляда остается под окнами и приглашать ее в дом нельзя» (Новгород.), а одаривание прибывших могло осуществляться только через особое (волоковое или печное) окошко (Виш.ЗКП:28-29). Широко распространен в разных слав. традициях обычай «очищения», который обязаны были совершать участники К. (их обливали водой у колодца, заставляли купаться в проруби или умываться освященной крещенской водой).

Отдавая предпочтение тем формам К., которые совершались «по стародавнему звичаю» (т. е. согласно традиционному старинному обряду, а не по форме «церковного колядования»), гуцулы Закарпатья говорили: «Доки коледники ходе, то доти и наша віра руська буде на світі» (ЕЗ 1914/35:17). Однако со временем наряду с магической функцией все большее значение приобретали эстетико-развлекательные элементы обряда (музыка, танцы, ряженые, игры, драматические инсценировки и т. п.).

Лит.: Слг.ОКСР; КОО 1:242,251,258,270-273; Чич.ЗП; Пропп.РАП:33-56; Виш.ЗКП; Куроч.НСУ:71-73; Голов.ПГУР 3:144-145; Вор.ЭНН 1:77-165; Шейн.МИБЯ 1/1:55-113; Ром.БС 8:68-142; Марин.НВ:276-277,296-297,309-310,330-334; Ари.БНП:32-33,37-38; Вак.ЕБ:302-305; БМ:173-175; Пир.:242-247; Дос.:306-308; СБНУ 1893/9:3-4; СМР:169-170; Кар.ЖОНС:11-12; Чиж.МРС:220-223; Нар.ЖОАМ:82-84; Milčević I. Kolada u Južnih Slavena // ZNŽO 1917/22; KL:38,79-80; Pol.ZO:88-97; Кох.FL:108-109,121; God.RDO; Stelm.ROP:49-63; Świąt.I.N:69-70; Klin.OJN; Čl. 1969/2:64-78; Václ.VO:90-92; Horv.RZL:63-64,97-99,103,110-111; Čič.:162-163; Per.RMHP:17-30; SN 1975/3:433-447.

Л. Н. Виноградова

КОЛЯДНЫЕ ПЕСНИ - цикл календарно-обрядовых песен, исполняемых преимущественно в святочный период во время ритуальных обходов по домам (см. Колядование).

Наиболее устойчивые формы о.-слав. терминологии К. п. восходят к слову «коляда» (в.-слав. *кояда*, *кояядка*; болг. *коледа*, *колеларска песен*; серб. *коледа*; пол. *kołęda*; чеш., словац. *koleda*). У вост. славян отмечается тенденция к терминологическому разграничению сходных по содержанию и структуре К. п., приуроченных к Рождеству и к Новому году: рождественские песни чаще всего определяются как «колядки», а новогодние как: рус. *овсени*, *усобики*, *лаусени*; укр. *щедривки*, *щобрики*; бел. *шчадрубкі*, *шчадруэ*. Кроме того, известны варианты местных названий К. п., образованных от песенного рефрена или зачина: сев.-рус. *виноградье*, *здуний* (РСев.:3,144); пол. жешов. *leluje, z winiet* (Kotula:296, 403,506); пол. люблин. *dulaje, koledy di-pajowe* (KL:80).

Общее название «колядные песни» распространяется обычно на разные в жанровом отношении группы текстов. Наиболее типичными («колядными») являются заклинательно-магические, благопожелательные или величальные песни, содержательная часть которых так или иначе связана с обрядом колядования. Наряду с ними в репертуар К. п. входят: песни, сопутствующие обходам ряженных «с козой» (в.-слав., в.-слав.); короткие обрядовые песенки (рус. *засеалки*, укр. *покипалки*, бел. *оасіаўкі*; *калядкі*), которые исполнялись во время новогоднего ритуала (преимущественно в.-слав.) осыпания дома зерном; детские *песенно-речитативные* куплеты с просьбой одаривания (о.-слав.); религиозные песни с тематикой Рождества Христова и ряд др.

При значительном жанровом многообразии текстов, включенных в колядный репертуар, общим для всех К. п. является приуроченность к святочному периоду или конкретно — к обряду колядования, а по формальным признакам — наличие постоянного рефрена (звучащего после каждой строки или полустушица, после каждого куплета, либо в начале и в конце песни); наиболее типичные из них: рус. «коляда», «коляда-моляда», «коляда святá», «виноградье, красно-зеленое мое», «ой, овсень», «таусень-та-

усень», «а ты Здунай мой, Здунай» и др.; бел. «ой, коляда», «каляда, гей, каляда», «каляда-калядаца», «святы вечор», «шчодры вечар, добры вечар» и др. укр. пой, дай Боже», «святы вечір», «щедры вечір, добры вечір»; пол. «hej kołęda», «kołęda, kołęda», «hej nam, hej», «hej, leluja» и др. морав., словац. «to Bug dej», «koleda», «het, het, koleda», «hajdom, kolendom», «na ten Novy Rok» и др; болг. «коледо», «ой, коледо», «мой коледо», «коледо ле» и др. серб. «коледо», «ој коледо, мој коледо», «коледо, коледо, Боже ле мој», «рано-рано, коледо» и др.

Исполнять К. п. (как и прочие календарные песни) за пределами своего обрядового периода запрещалось; у юж. славян их можно было петь со дня св. Игната до Крещения.

В соответствии с обрядовой функцией выделяются особые репертуарные группы К. п.: 1) «подоконные» или «надворные», исполнявшиеся перед домом для старшего хозяина или для всей семьи в целом; 2) индивидуальные посвящения (благопожелательные или величальные) для каждого из домочадцев: для хозяина и хозяйки (так называемые *господарские*, иногда с учетом их профессиональных занятий — «для овчара», «мельника», «пчеловода», «виноградяра» и т. п.), для их детей и родителей: «для девки», «для парня», «для стариков», «для малолетних детей» и т. п.; 3) заключительные припевки или куплеты, призывающие к основным К. п., содержащие просьбу одарить, не скупиться на угощение, а также благодарственные формулы за «колядные дары». В некоторых традициях балканской зоны встречается чрезвычайно подробная классификация колядок по их функциональному признаку. Например, в в.-болг. фольклоре известны следующие группы К. п.: «путевые» или «дорожные», которые поются по пути шествия колядников от дома к дому (*пътни колеларски песни, из пътя*); «надворные» (*пред вратата пред къща*); «домашние», т. е. исполняемые в доме для каждого члена семьи (*къщни песни на стопан, на стопанката, на стари хора, на ерген, на мома* и т. п.); заключительные песни, звучавшие перед уходом колядников из дома (*на излизане от къща*).

Кроме «обходных» К. п. (т. е. исполняемых во время ритуального обхода домов),

известны также песни, приуроченные к домашнему праздничному застолью и молодежным святочным посиделкам (бел. *зэльнёвня, прумашчныя каляды*). В ряде мест ю.-слав. зоны, где репертуар «обходных» К. п. ограничивается единичными вариантами (Зап. Болгария, Зап. Сербия), фиксировался обычай семейного исполнения колад во время праздничного ужина в Сочельник или в момент выпечки обрядового рождественского хлеба (Джиджев:21). У сербов *Алексиначког Пожравя* тоже было принято петь К. п. в то время, пока выпекался обрядовый каравай «*чесница*» (Ант.АП:212).

Во всех слав. традициях может быть выделен комплекс сюжетов и мотивов К. п. сохранивших связь с ритуалом колядования либо с его магическим смыслом и мифологической основой.

Так, ритуальными признаками характеризуются мотивы вступительных К. п. («подоконных», «надворных»), в которых упоминается, что *колядники* «ходят-бродят» от дома к дому в ночное время (например, укр. «*Підемо ми по колядощі, підемо./ По місяченьку на всю ніченьку*»); что они ищут двор хозяина (рус. «*Мы ходили, мы бпудили/ По святым вечерам./ Мы искали, мы искали/ Мы и Петрина двора*»); что они объявляют о своем прибытии, спрашивают хозяина, дома ли он, не спит ли, слышит ли колядников, разрешает ли колядовать, приготовился ли одаривать и т. п.

Тема угощения и одаривания оказывается в К. п. наиболее типичной и устойчивой. Она находит свое воплощение: в просьбах поскорее одарить или даже в требованиях «подавать» то, что по обычаю заранее приготовлено хозяевами для колядников (ср. рус. «*Не пора ли вам, хозяйшкн, за усеньшкн платить?*», «*Подавай кишки да ножки в задние окошки*» — ПКП:113,120; бел. «*Што ты, цётка, наварыла?* / *Што ты, цётка, напакла?* / *Нясі хутчай да ака!»* — Зім.п.:362); в обещаниях колядников наградить хозяев добром за щедрое угощение (ср. рус. «*Если дашь пирога, — полон двор жнмота./ Тебе триста коров, полтора ста быков*» ЭО 1914/3-4:140; укр. «*Винесь сала, не скупися./ Щоб твої ячмінн уродився...*» — *Коляд.*:331); в формулах угроз и проклятий в адрес хозяев, нарушавших обычай одаривания (ср. бел. «*Не дасі блінца, дык здохнець аўца./ Не дасі шкурку — па-*

дохнуць куркі» — Зім.п.:186; рус. «*Кто скоро дарит, тот парня родит, на коня посадит <...>/ Кто не скоро дарит, шелудиву девку родит, под овраг свалил»* — ПКП:117). В репертуаре любой колядной группы имелись подобные песенные или речитативные куплеты на случай плохого одаривания. Самыми популярными мотивами таких «негативных» колад были угрозы: увести со двора скот, забрать с собой детей, развалить печь, крышу, ворота, перевернуть хату, побить горшки и миски, наслать неурожай и смерть, напустить на дом мышей и т. п.

Другую группу образуют мотивы, связанные с магической целью колядования. Наиболее многообразно они представлены в песнях, посвященных хозяину или всей семье в целом (цикл «*господарских*», «*семейных*» К. п.), в которых разрабатывается тематика хозяйственного благополучия. Самыми известными и популярными являются мотивы о приплоде скота и небывалом урожае в поле хозяина. Первый из них представлен многочисленными вариантами (прежде всего в балканском и карпатском колядном репертуаре): «*благую весть*» о том, что все коровы отелились, все кобылы ожеребились, все овцы окотились и т. п., приносят хозяину либо сами колядники, вещь птица (карпат. варианты), либо божий голос с высоких гор (или, наоборот. «*из нижней земли*»), «*ветер с полонинь*» (ю.-слав. варианты); ср. болг. колядку: «*Станенине, господинне,/ Добря сме ти гоекъ дошла,/ Добър сме ти глас донели/ Низ хубава долна земя./ Овци ти се изягнили <...>/ Кози ти се изкозили <...>/ Крави ти се изтепали...*» [Хозяин, пришли к тебе добрые гости, принесли добрую весть из щедрой нижней земли: твои овцы окотились, твои козы уродились, и коровы отелились...] (БНПП 2:44). Второй мотив содержит сообщение о богатом урожае злаков и огородных культур на полях хозяина (прим. з.-слав., укр., бел. К. п.). Он реализуется в сюжетных ситуациях, описывающих, как «сам Бог» ходит в поле за чудесным золотым плугом, а «Божья Матерь» ему помогает, как собирают урожай «триста жнецов», как стоят в поле стога, подобно горам, и снопы, подобно звездам, как собираются сотни возов для перевозки урожая и т. п.

С помощью таких же сравнений, основанных на формуле множественности, яв-

сказываются в К. п. пожелания здоровья и приумножения семьи: ср. болг. «...Кококо звезди, Коледо, по небого, Коледо. / Толоко здраве, Коледо, тая къща. Коледо!» (БНПП 2:13); серб. «*Koliko klapa toliko sina, / Koliko obojaka — toliko devojaka*» (Vuk.SK:377). Универсальная магическая формула «сколько — столько» нередко использовалась и в колядных проклятиях в адрес скупых хозяев; не получившие угощения колядники пели: «Сколько в бороне кляцоу — / Столько тебе мервяцоу» (брян. — Паш.КЦВС:180) или «Кококо сламе у котарици, / Толико ѓавола у газдарици» [Сколько соломинок в корзине, столько чертей в доме у хозяйки] (серб., Бос. ГОСВ:115).

Еще одну группу в колядном репертуаре составляют песни, в которых нашли отражение мифологические мотивы, например, верования о колядниках как пришельцах из потустороннего мира и о том, что целью их прихода является получение обрядовой пищи. К ним относится, прежде всего, мотив «прихода издалека»: ср. серб. «Пути су нам предалекни, / Дални пути каловитни... [Путь лежит нам далекий, через грязные грязи]; в в.-слав. песнях упоминается, что колядники проделали трудный путь, «прахадали лясы-боры», «грязные грязи», стоптали башмаки, устали, поэтому просят поскорее их одарить; в болг. «колядных благословиях» описывается дальний переход колядников из «нижней земли», где они «сын сьнували» и «дряма дремували», что пришлось им переправляться через «глубокие моря и мутные реки», что пришли они к хозяину «на рай божа трапева», чтобы получить «добра дара — пещник хлеба» (ИЕИМ 15:55-57).

Тема «перехода из одного мира в другой» может быть отмечена и в других мотивах, например: «переправа через воду» (ср. серб. песни о «Божиче», который подает голос «иза воде», с другого берега реки, с моста и просит домохозяев перевезти его); «строительство моста через море или реку» как условие для прибытия колядников во двор к хозяину (ср. рус. колядки о срубании сосны и мощении моста для приезда «коляды»). В зачинах К. п. принадлежностью хозяйского двора оказываются: река, море, мост, колодец или высокие горы, дерево с золотыми ветвями, которые тоже осмыс-

лялись как символы «пути», соединявшего этот и «тот» свет (ср. болг. песню о золотом дереве, по ветвям которого спускается на землю «молодой Бог» — Марин. НВ:280).

Мифологически значимыми являются и мотивы, подчеркивающие особый сакральный статус самих колядников. В К. п. их называют «дорогими, добрыми, желанными гостями», «святыми, не простыми гостями», «божьими слугами», «посланцами с неба», «приходящими на землю один раз в году» и т. п. Свой приход в дом хозяина колядники сравнивают с посещением «самого Бога»: ср. серб. «*Mi u kuci, koledo, / Bog na kuci, koledo!*» [Мы в дом, и Бог в дом] (Vuk.SK:378); они приходят к людям, чтобы сообщить о рождении «молодого Бога» (Божича): ср. серб. «*Evo su ti, koledo, gosti došli, koledo, / Dobri gosti, koledo, koleđani, koledo, / Koji ode, koledo, Boga mole, koledo, / Za staroga, koledo, za Badnjaka, koledo, / Za mladoга, koledo, za Bожича, koledo*» [К тебе пришли добрые гости, добрые гости колядники, которые ходят, за вас Бога молят: старого Бога — Бадняка, молодого Бога — Божича] (Кар.СНП 1:87).

Отголоски мифа первотворения встречаются в карпат. К. п. об участии птиц, ныряющих на морское дно, в сотворении земной суши (Коляд.:43-44).

Общими для всех слав. традиций можно признать и многочисленные величальные мотивы, характерные для К. п. В цикле «господарских» коляд это — прославление богатого двора и «высокого терема» хозяина, его дружной семьи: жены, подобной ясеню месяцу, детей, подобных частым звездам; восхваление дорогих нарядов и почетных занятий хозяина, который «суды судит», «золото на гумне вест», «деньги считает» и т. п.

В наибольшей степени величальные мотивы представлены в цикле «молодежных» К. п., т. е. адресованных девушкам и парням. Для этого колядного репертуара характерны достаточно развернутые сюжетные ситуации, повествующие: о девушке, которая достает с дерева «золотую ряску» и просит мастеров выковать для нее брачные предметы — венок, перетень, золотой наряд; об осаде города молодцем, которому осажденные выносят разные дары, но он не снимает осады, пока не получает в качестве

выкупа девицу, об охоте за ланью (серной, кунницей), которая оборачивается красной девицей; о птице, которая просит молодца не стрелять в нее, обещая помощь в добычании невесты, и т. п. (см. Величания).

В колядном репертуаре всех славян особую группу составляют К. п., связанные с христианской тематикой праздника Рождества Христова: религиозные песни литургического происхождения; фольклорные «пастораalkи», т. е. песни о поклонении пастухов новорожденному Христу; «инфлемские коляды», исполняемые в драматизированных сценках при обходах с «вертепом»; народные рождественские песни, прославляющие младенца-Христа и «Божью Матерь» («апокрифические коляды») и ряд др. Их пели участники «церковной коляды», т. е. собирающие дары в пользу церкви или те колядники, которые ходили по домам «христославить», носили с собой «рождественскую звезду», фигурку Христа в колыбели и т. п. Именно этот репертуар стал преобладающим в э.-слав. колядовании. Такие «христианские коляды» (пол. *kolędy bożonarodzeniowe, pastoralki*; словац. *duchovne kolędy, viapočné piesne, pastoralki*) исполнялись обычно во время обходов на Рождество, тогда как при новогоднем колядовании можно было петь «светские» благопожелательные коляды ритуально-магического характера. См. также **Виноградье, Осень**.

Лит.: Сб.ОКСР: Потреб.ОМП 2; Чич.ЗП: 116-165; Вни.ЗКП: РФ 1975/15:280-284; 1977/17:98-106; 1981/21:47-70; ПКП:53-130. Зим. Коляда; БНШ 2:13-170; Кар.СНП 1: 86-88; Арт.АП:212-213; Вук.СК:377-379; Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дисс. канд. филол. наук. Л., 1978; Джидаев Т. Българската коледна песен в теоретичен и сравнителен план. София, 1998; Живков Т. И. Българската коледарска бланш-слова // ИЕИМ 1974/15:55-88; Kotula Fr. «Hej, leluja!» czyli o wygaszających starodawnych pieśniach koledniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970; Z koledą przez wieki: Koledy w Polsce i w krajach słowiańskich. Tarnów, 1996; Креко-вићовић Е. Slovenské koledy: Od Štúdrého večera do Troch Kráľov. Bratislava, 1992.

Л. Н. Виноградова

КОМАР — насекомое, наделяемое в народных представлениях мужской символикой; по некоторым признакам близок мухе (оба обнаруживают родство с гадами, а в фольклорных текстах часто выступают в паре), оводу и некоторым другим жалящим насекомым (шмелю, осе, шершню).

Родство с гадами отражено в хоров. легенде. Насекомыми стали искры, разлетевшиеся от змеиного удара хвостом по углям, Искра от первого удара змеи, брошенной человеком на угли, попала человеку на уста и стала мухой. Змея вновь ударила хвостом, и одна из искр угодила человеку в левую руку. Он придавил ее правой рукой и увидел К., которого он, как и муху, отпустил на волю. Из последней, третьей искры, попавшей человеку в лоб, произошла блоха, после чего змея сгорела (Славония, Оток). Частичное соответствие огненному происхождению К. и мухи в этой легенде можно видеть в укр. поверье о том, что «мошки, комарі, мухи завелись з пополу» (Гринч. 2:451).

С комплексом распространенных у славян представлений о душе в облике летающего насекомого тесно связан сказочный мотив о том, как К. и муха относят душу умершего на «тот свет»: *комар-тискун* (или *комар Павлуха*) и *муха-драмуха* (или *муха-гаваруха*) прилетели к работнику, погибшему во время рубки деревьев, и за волосы втащили его на небо (гомел., брян.).

В ряде центр. губерний России началом появления К. считали дату 13/26 мая, день *Лужерья-комаринцы*, или *Комарницу* (рязан., орлов., тул.). У русских в Сибири эти сроки сдвинуты на месяц. На Колыме появление множества К. связывается с днем *Акулины-комарницы*, 13/26 июня, называемой в некоторых местах *одери-хвосткой*. Начиная с этого дня полчища насекомых истязают скот, поэтому о дне св. Акулины семейские Забайкалья говорят: «Акулина, задери хвосты да побегай в кусты» (Бол.КСЭ:81). Временным пределом активности жалящих насекомых у вост. славян обычно выступают Петровский и Успенский посты. Так, по укр. выражению, «як прийде Спас — комарам увреться час», т. е. придет конец (Киим.УР 3:352).

В фольклорных текстах К. выступает как юмористический персонаж, наделенный мужской символикой. Особо популярны шуточные песни с мотивом женитьбы

К. на мухе, известные в разных слав. традициях. Напр.: «Ой, що то за шум учынявся. / Шо комар тай на мушцы ожныняся. / Тай взяв вин соби жынку извольчыку. / Шо не вмие шыты-прясты чоловичку, / Шо не вмие шыты-прясты и варыты / И не вмие кумарыку догодыты» (волын., ГИА); «Задумал комарик жениться, / Засватал лукавую мушку. / Прилетел к нему паутик, расстроил: / — Ишо что тебе, комарик, за женитьба? / Лукавая мушка не невеста: / Она ткать, муха, прясть не умеет, / Она шелком мыть не горазда; / Она с кринки на кринку летает, / Коло краешков сметану собирает» (перм. Серебрянников:252). Эротический характер имеет свадебная песня из вост. бел. Полесья, исполняемая перед первой брачной ночью молодых: «Да комар муху й ведзе / у пщюку берлу кладзе. — / Ох, ты ж, комару-комарусеньку, / ведзе ж мене помалусяньку, / бо я муха старая, / у мене малая» (гомел., Мовч.РВ:283—284). Любовная тематика, связанная с мужской символикой К. и эротической символикой комариного укуса, присутствует в некоторых рус. лирических песнях (К. не дают девушке заснуть, во сне она видит милого, приходящего к ней в спальню).

Лит.: Гура СЖ; Кулаковский Л. Искусство села Дорожъя. М., 1965:146; Меткое слово. Песни. Сказки / Собрал В. Н. Серебрянников. Пермь, 1964:252; Заб.РН:90; Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963-1976 гг.). Л., 1979:43-44; Сок СПбК: 461; Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда, 1965:105; Зел.ОРАГО 1:150.179,235, 242—243,424. Традиционный фольклор владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972:165—166; Ром.БС 3:434; Бор.ПВП 2:185.

А. В. Гура

КОНЕЦ СВАДЬБЫ — комплекс обрядов и ритуальных действий, завершающих свадебный обряд. Включает очистительные, испытательные и посвяжительные обряды, взаимные визиты родственников, игры, шутовство и бесчинства ряженных.

Терминология обрядов К. с. передает семантику завершения (укр. волын. *до чого* — от чий 'затычка от пивной бочки' бел. могилев. *разграбіны*, гомел. *папалыш-*

на, хвост, пол. *ogon*, мазов. *oktychu*, кашуб. *powesele, powesalka*), ритуального обновления (с.-рус. *ехать в новые гости*, в.-луж. *miody kwaz*, з.-укр. *поправка*, пол. *poprawiny*). Некоторые термины соотносят послесвадебные обряды с предыдущей церемонией — свадьбой (рус. нижегород. *подпирки, подоготки*, пол. *podwesoleck, przyswesoleck*, бел. *падвясёлкі, павяселя*, хорв. *mala svadba*). В обрядовом и терминологическом отношении К. с. корреспондирует с кануном свадьбы как конечная и начальная фазы ритуального «перехода».

Очистительный обряд мытья, умывания после брачной ночи распространен повсеместно, особенно у русских и у юж. славян. Помимо с.-рус. бани для молодых, у русских устранивается умывание гостей (москов. *умои, умывки*), воду для которого приносит невеста. У украинцев невеста поливает принесенной ею водой на руки родителям жениха и гостям и дарит каждому полтенице. В западных областях Украины молодые умываются в реке. У болгар и македонцев известен обряд вождения невесты за водой, которую она потом поливает на руки всем домашним. Мытье невесты в бане происходит у македонцев в субботу на первой неделе после свадьбы. У сербов и хорватов невесту водят к источнику, льют в воду вино, бросают деньги, яблоко и т. п. невеста поливает воду для умывания родителей жениха и сватов и подает им *полотенце*, получая в награду деньги (*по-зевачина, умивачина*). В Словении невеста приносит воду для умывания жениха (*litivalje*). У словаков после брачной ночи молодые в присутствии гостей умываются в проточной воде. Иногда воду для молодых приносит дружба. В Польше воду для умывания молодых и гостей приносит невеста или дружба либо молодые сами идут умываться к реке; принесенной водой обрызгивают гостей, кропят дом и двор, дают ее пить гостям. Очистительный характер имеет также первое после свадьбы посещение невестой церкви (рус. *оысоа*, бел. *уводыны*, укр. *vivid*, пол. *wymód, wymódziny*, словац. *ivod, vádzka* и т. д.).

Испытательные обряды: связаны с проверкой хозяйственных способностей невесты: невеста идет по воду (в.-слав. ю.-слав., *словац.*), топит печь (рус., серб.), убирает, метет дом (рус., болг. серб., гол.). придет (рус., болг., гол.), идет с женихом в

лес по дрова (болг.), варит кофе (серб.), молоко, горох или другую еду, печет хлеб (шл.), блины (рус.), доит корову (шл.), моет посуду (болг.), приводит в порядок скатерти (луж.) и т. п. Часто за это она получает вознаграждение, например, ей бросают деньги во время метения пола. У поляков считают, что невеста будет хорошей хозяйкой, если она бросит на печь подложенную ей кисть для поделки, кудель — за печь, метлу поставит в угол, если хлеб, который она должна покатить по полу, покажется к печи, а не в угол.

Посвячительные обряды связаны с установлением молодыми новых социальных и семейно-родственных связей: с сообществом замужних и женатых односельчан, с прежним кругом холостой молодежи, с новыми родственниками. В К. с. невесту принимают в число замужних женщин. У русских дружка созывает женщин на угощение, сваха преподносит им водку от невесты и просит: «Нашу молодую примите в кампанью, бабы» (вологод.); невеста угощает односельчанок водкой и дарит им повойники (рус. сев. Причудье); в Фомино воскресенье невеста угощает баб со словами: «Соседушки, голубушки, меня любите и жалуйте, к себе примите в подруженьки» (костром.). В Польше в К. с. или в последний день масленицы невеста устраивает совместное застолье (*u kulinę*), во время которого каждая из женщин танцует с невестой (Лодзь), в К. с. невеста танцует с женщинами, участвовавшими в обряде (тарнобжег.); после первого посещения невестой церкви в корчме устраивается угощение для женщин, называемое *przebraba* (радом.). У юж. славян в первое после свадьбы воскресенье или в первый праздник женщины ведут невесту в церковь, по пути она одаривает встречных, а после службы кланяется каждому мужчине, целуется с женщинами и девушками и угощает ракей и сладостями (серб.); после переезда к жениху невеста одаривает соседей калачами из своего дома (хорв. Винодол); свекровь водит по селу невесту, которая одаривает односельчан яблоками, яйцами, сыром и т. п. (серб., Конавле). У болгар после свадьбы происходит ритуальное вступление новобрачных в общение с новыми родственниками и свадебным кумом. С невесты снимается запрет разговаривать с родственниками жениха (*отговя-*

ване, прощаване, прошка): его родители и родственники «прощают» невесту, которая целует им руку и кланяется, после чего называет их ласковыми прозвищами. Установление новых отношений с холостой молодежью знаменуется угощением, которое устраивают сваты для девушек со стороны невесты и со стороны жениха (пол. жешов.). На масленицу подруги невесты участвуют в угощении (*перегулки*), устраиваемом родителями невесты для молодых, на котором невеста в кругу подруг вспоминает свою девичью жизнь (*пейсен*). Посвячительный характер имеют и другие обычаи, приуроченные к масленице и Фомину воскресенью (см. **Вьюнишник**): «обновление новоженю», «цедовник», «окликание молодых» и т. п.

К. с. включает взаимные визиты родственников (рус. *почтенье, перепои, гозьба*, бел. *атаводзіны, пярэзвы, пярэзоўкі, пераводзіны, гасціны*, укр. *перевои, гости*). Происходят поочередные угощения участников свадьбы то в доме жениха (рус. *прочестье, отворотинный стол, печь ронить, молодишник*, бел. *пералаў, хлапецкія пярэзвы, подпіражы*, укр. *перевая, перевая, пропій, хлібини*, болг. *на радост, ветъово първиче*, серб. *велики гости*, хорв. *така свадба*, пол. *riebaby, луж. mlody kwasy*), то в доме невесты (рус. *хлебини, отвеоды, отводины, гостыба, гостилище, отгостики, выводной стол, ловав*, бел. *заявоцкія пярэзвы, закланчанне, пірагі*, укр. *перевая, гостина, велики пероги, смяни*, болг. *на госье, кузла*, макед. *отвратки*, пол. *ok-gisicy*). Родители невесты наносят первый визит замужней дочери. У юж. славян особое значение придается первому после свадьбы посещению невестой родительского дома (болг. *повертки, отертки, отвратки*, макед. *првиче*, серб. *првичи, површлане, прииште, приузнче, виђене*). Устраиваются также угощения у дружки (рус. *почтенье*, пол. *dzien dobry*), свах (бел. *свастки перазоу*), старшего свата, свадебного старосты (бел. *прывданьскі перазоу*, укр. *завоєи*, пол. *dzien dobry*), свадебного кума (болг. *на прошка*) и т. п., а также совместная заключительная пирушка всех участников свадьбы (бел. *госціна*, укр. *до чона*, пол. *porawiny, ogon, podwesolick, przuwesolick, dziękowniny, odsiedliny, gości*). В процессе этих визитов происходит приобщение новобрачных к новой родне (ср. рус. названия

послесвадебных пирушек у родителей невесты: москвов. *палнааки*, *палнапикки*, Владимир. *идти на познать*). У русских в К. с. теща угощает вятя блинами или яичницей, и по тому, как жених ел их, судили о «честности» или «нечестности» невесты (см. Девственность, Брачная ночь). Посещения молодыми всех родственников иногда продолжают-ся весь год после свадьбы. На масленицу, в первое воскресенье Великого поста, на Пасху, в Юрьев, в Петров день новобрачные гостят у родителей невесты или тестя с тещей приезжают в гости к молодым.

В противоположность печальному тону кануна свадьбы, К. с. знаменуется весельем, играми и шутками ряженых, многие из которых близки или тождественны масленичным. Среди персонажей ряженья — медведь (рус., укр., нем., болг., с.-х.), конь (бел., словац., кашуб.), коза (рус., кашуб.), овца, теленок (рус.), верблюд (с.-х.), обезьяна (болг.), дед (бел., укр., словац., с.-х.), цыгане, евреи и другие инородцы (в.-слав., пол., болг.), мельник (с.-х.), пастух (рус.), повар, повитуха, солдат (рус., бел.), полицейский (морав.), врач (рус., бел., с.-х.), торговец (пол.), трубочист, барыня (рус.) и др. Часто ряженые переодеваются в одежду противоположного пола. Ряженые устраивают шутовские выходы и бесчинства. Так, участники «хождения с баринном» производят разрушительные действия в доме невесты и по пути к нему (архангел.). Ряженые цыганами ходят по селу, стучат в печные заслонки, гадают прохожим, бьют пустые горшки, крадут кур, выпрашивают еду, вещи, деньги и устраивают совместную пирушку. Замужние женщины «бредют» прохожих мужчин деревянной бритвой и поют фривольные песни, мужчины «подковывают» женщин, задирая им юбки и хватая за голые ноги (морав.-словац.). У русских в К. с. родственники невесты ищут спрятанную невесту («телушку», «тслку», «ярку», «молодку»). В ее похищении нередко обвиняют свата, которого в наказание одевают в рожки, опутывают веревками и водят по селу, как вора (вологод.). Другка, ряженный палачом, стегает свата соломennым хлыстом (твр.). У белорусов родственницы невесты обувают старшего свата в лапти, вешают ему венок на шею и «бредют» палкой или шепкой, требуя выкупа. В Далмации известна символическая казнь *девера*, в

Хорватии «судья» приговаривает к казни свадебного кума, в вост. Словакии судят свадебного «звача» за проступки, совершенные во время приглашения гостей. В Боснии, Сербии, Далмации и Словакии в К. с. устраивают суд над женихом: его приговаривают к наказанию палками, «повешению» или «обезглавливанию», а потом выкупают или «оживляют». В Моравии ряженые «полицейские» выбирают «провинившихся» на свадьбе, укладывают их на лавку, покрывают доской и наказывают ударами палкой по доске, при этом «осужденный» требует исполнения последнего желания и выбирает себе «подушку» — женщину. У словаков и чехов популярна игра «казнь петуха» с судом над ним. У белорусов петуха водят по домам ряженые, требуя милостыни. В Словакии ряженые («судья», «палач», «священник» и др.) судят и казнят «деда», обвиняя его в прелюбодеянии и беременности бабы. «Дед» — ряженный или чучело из соломы, которое потом сжигают. У поляков дружбы танцуют с соломennым «дедом», обращаясь к нему с речью и водружают на крышу свадебного дома. В житомирском Полесье соломennое чучело «дядько» ставят как заграждение на пути родственников невесты в гости к молодым, требуя выкупа за проезд. К родственникам, приехавшим проводить невесту, выводят под видом молодой переодетую старуху или выносят и сажают рядом с ними за стол одетую в женскую одежду ступу («молодую»), которую угощают, поют ей песни и т. д.; иногда выводят парня с запеленатой как младенец куклой (полес.). В К. с. разыгрывают шутовскую, пародийную свадьбу с ряжеными «молодыми» (старик и старуха, мать невесты и отец жениха, мать невесты и сват), в которой воспроизводятся все основные моменты обряда: обмен кольцами, венчание «попом» на мусорной куче с обедением «молодых» вокруг ступы, завивание «молодой», раздача шутовских подарков, отведение в спальню и т. п. (полес.). Ряженых «молодых» возят по селу на бороне, ломаной телеге и т. п. и сталкивают в канаву. В Киевской и Житомирской обл. пародийную свадьбу разыгрывают с родителями жениха или невесты, женившими или выдавшими замуж последнего из своих детей. В Черниговской губ. родители в этом случае «забивали чопа» — забивали посреди хаты огромный кол. В Белоруссии известна

игра, символизирующая роды молодой: одну из родственниц невесты («роженцу») укладывают в постель с *запеленатым* котенком, выбирают «отца», «повитуху», «кума» и «куму». У словаков шуточным крещением с участием «квандза» и «крестного отца» сопровождается дележ свадебного хлеба: крестят, обливая водой «крестника» (хлеб) с «крестным». В Нижегородской обл. *рядят урско́йника* — разыгрывают шуточные похороны с отпеванием «полом» и оплакиванием.

Помимо этого, к К. с. иногда приурочиваются обряды, входящие обычно в состав свадебной церемонии (см. **Свадебный обряд**). Так, в различных слав. традициях к К. с. нередко относится *завивание* невесты — конечная фаза перемены ей прически (см. **Коса**) и головного убора. В Польше чаще всего к К. с. приурочены обряды, связанные с переездом невесты к жениху и встречей ее родителями жениха (пол. *przełoziny, przehoziny, кашуб. p̄rełosënë, p̄rełomozënë, opr̄uszenië*).

Лит.: Котгор. ТСС:254—275; БНЕ: Вяс.; Вес.; РАБ, тапу 591,596,598,696.

А. В. Гуря

КОНОПЛЯ (*Cannabis sativa* L.) — техническая культура, которая по обрядовым и символическим функциям сближается в народной традиции со льном; наделяется продуцирующей и отгонной семантикой; используется в обрядах годового цикла и в народной медицине.

Возделывание К. на всех этапах — от сева до тканья полотна — сопровождалось многочисленными магическими действиями и считалось (за исключением сева) сугубо женским занятием (однако в Сербии и сеяла женщина, а в Словакии, в Гонте, верили, что К., посеянная женщиной, получалась с более качественным волокном). В верованиях и фольклоре с К. связывается мотив «жизненных мук»: ни одно другое растение не претерпевает столько страданий, превращаясь из семени в полотно или рубаху (семя зарывают в землю, стебли дергают, мочат, сушат, треплют, чешут, прядут и т. д.), поэтому песни о «муках» К. используются в качестве оберега, ими отгоняют градовую тучу и т. п. См. «Житне» **растений**.

Посев К. был приурочен к одному из весенних праздников: сеяли на **Алексея Теплого 17/30.III**. («Теплый Лексей, конопельки посеи. Лексею, Лексею, я на тебе конопельку насею», полес.), на **Юрьев день (серб.)**, на **Иеремью (Босния)**; на пятой или седьмой неделе Великого поста (твер., полтав.); на **Проводной (Фоминой) неделе** сеяли К. на пряжу, а в **Каскальную субботу** перед Троицей — на семена (укр.). В Словакии сеяли в день св. Софии (15.V), в день св. Константина (3.VI) и др. Не сеяли К. на Страстной неделе, так как считалось, что тот, кто будет носить одежду из такой К. может заболеть тифом, эпилепсией, или град побьет посевы К. (серб. Левач, Темнич); избегали сеять перед Вознесением, на шестой неделе после Пасхи: «На Вшести не можна сियाть конопель — будут жерстки» (полтав. — УНВ: 249); на вербную неделю (рус.). «бо будет ликвата, як верба» (укр.). в Дні **Крзулове** [«крестовые дни»] (понедельник, вторник, среда перед Вознесением) — К. будет расти криво, неизвестно как («konopie pojdu krzywo, nie wiadomo jak») (**Магура** EP 1961/4:132).

Выбирали **благоприятный** день недели (понедельник или субботу как первый и последний день, среду как «женский», четверг как «легкий» день и т. п.), время суток (сеяли перед восходом солнца или вечером — рус., серб.) и фазу луны (например, в Полесье сеяли «на межах», т. е. когда вообще нет луны).

Сеяли К. всей общиной, сообща, в один день, после обеда, в тихую погоду, без сильного дождя и ветра. День сева превращался в **маленький праздник общины (рус.)**.

Магня во время сева. Перед севом хозяйка трижды объезжала на кочерге участок, предназначенный для К. (могилев.). Сеяли босиком, чтобы трава повилика не оплетала стебли К. и не ломала их (серб.): молча, сняв шапку (серб. Ниш); с завязанными глазами (**Забайкалье**), иначе воробьи поклюют семена (чернигов.), посеянная К. не взойдет (житомир.). Нельзя было здороваться и отвечать на приветствие, «ломать шапки», иначе К. на поле будет **гнуться и ломаться (ю.-рус.)**.

Чтобы обеспечить белизну волокна К. (полотна), чтобы семенные головки были крупными (полес., серб. Васосевичи), в семена клали яйцо (рус., бел., словац.);

столько куринных и утиных яиц, сколько сеятелей (серб.); бросали яйца на поле (о.-слав.); закапывали в землю три (вареных) яйца перед севом (или одно после сева), через три дня их дичтавили, на их место втыкали три прута белой вербы, связанных красной ниткой, яйца съедали, а скорлупу **разбрасывали** по коноплянику (Болсвац). **Перед севом сеятель съедает несколько яиц (в.-сибир.)** или сл яичницу (в.-словац, ю.-з.-укр. Бардсесв, хорв.). Варили и сли яйца прямо в поле на месте сева, после чего скорлупу **разбрасывали** с приговором: «Роды, Боже, конопля била, як яйца!» (полтав. — Аф.ПВ 1:537); это делали для того, чтобы К. была мягкой, желтой, как воск (полтав.); чтобы стебли К. не ломались и не падали (полес.); чтобы обезопасить конопляник от кротов (словац. Лишов). Закончив сев, выпивали сырое яйцо, чтобы воробы «не пили» семена К. (житомир.).

Во время сева держали в зубах ветку вербы; сели на **частого решета**, в котором лежало вареное яйцо; в семена клали хлебные «кресты», испеченные в Средпостье, два яйца и свечи (полес.).

Чтобы К. росла **высокой**, идя сеять, несли семена К. на плече (бел.), при севе подпрыгивали (словац.). Чтобы К. уродилась **густой**, тонковолокнистой, после сева подбрасывали вверх полотно (словац. Угровец). **гресень** (Лесковацкая Моравя). Существенными были такие признаки сеятеля, как густые волосы и борода (в.-слав.). Если через две недели К. не взошла, пытались воздействовать на нее битьем, выгоняя из нее «упырь» (упорство) **розгачи** (бел.).

Чтобы К. была **крепкой**, сеятель надевал штаны из конопляного полотна. После сева эти штаны вешали в амбаре на высокий крюк, чтобы К. заполнила амбар на такую же **высоту**, штаны оставались висеть, пока вся конопля не была собрана в амбар (в.-слав. — Зел.ВЭ:58).

Превентивная продуцирующая магия. Обряды, способствующие росту высокой и чистой К., совершались во время многих календарных праздников, особенно на Рождество, масленицу, в первую неделю Великого поста, на Ивана Купалу, в Петров день. Специальные приговоры (часто в виде ритуального диалога) произносили хозяйин, хозяйка, группа девушек, полаэник, колядник. При этом они совершали магичес-

кие действия: подпрыгивали (чем выше, тем лучше), иногда перед печкой, перепрыгивали через колоды, **лавки**, пояса; прыгали с лавок, столов, печей (з.-слав.); поднимали или подбрасывали вверх предметы; забрасывали правый лапоть с ноги полаэника на чердак (серб. **Шумадия**); женщины катались с гор на санях, на донцах от прялок (рус., бел., з.-слав., словен.), на лошадах; качались на качелях на масленицу и в Юрьев день (серб., макед., болгар.); танцевали в Прощеное воскресенье (**Закарпатье**); зажигали костры и прыгали через них — чем выше, тем лучше урожай К. (рус., чеш., болгар.) с криком: «Наша конопля самая высокая» (словац.) и т. п.

Чтобы К. выросла высокой и волокно было длинное, в Сочельник хозяйин, внося бадняк, поднимал его вверх со словами: «Чтобы такая выросла конопля» (серб. — Чајк.РДБ: 133); «Такая конопля и такие хлеба в этом году!» (в.-серб. Алексинац — СД 1:129); **иглоку взаимно давали** с длинной ниткой (чернигов.). Большое значение придавалось людям высокого роста: в день Филиппа и Якуба (1-V) девушки выбирали для танцев самого высокого парня, чтобы К. выросла такая же высокая (словац.); заботились о том, чтобы во главе пасхального хоровода был высокий парень (банатские болгары).

С масленицей был связан целый комплекс обрядов, направленных на получение обильного урожая К., на стимулирование ее роста. Масленичные игры и ритуальные танцы (словац. *konopische, konopise, konore*) с высокими прыжками и подскоками «на высокий лен и коноплю» были частью обходов ряженных (чеш., морав., словац. дуж., словен., хорв.). У поляков медведь-ряженный ходил по домам и танцевал с хозяйкой или дочерью хозяев, чтобы К. и лен выросли высокими. Считалось, что в доме, где не танцевали с «медведем», не уродится К. и лен (Моравия, Словакия, Валахия). Кроме того, **ряженные дяди** обходили всю деревню, их одаривали, иначе не уродилась бы К. (пол. Тарнобжег); ряженные «Дед» и «Баба» обходили дома, играя на кувшине, на котором натянуты струны из К., смычком из К., — полагали, что К. от такой игры будет хорошо расти. Этот обход совершался в среду и назывался *skirpet na konopie* (пол. Кельце); женщины пели песню о льне

и К., стараясь подпрыгнуть как можно выше, чтобы лен и К. выросли большими (чеш., словац.).

У чехов подскоки считаются обязательным элементом постовых танцев, подпрыгивая, девушки говорили: «*Za tep len, za tep len, za ty konopřísku*» [Ради льна, ради льна, ради конопельки], на масленицу, танцую с «медведем», — «*To to bude na konopě, to to bude na len*» [Это будет для конопли, это будет для льна] (Веснин — *Zbirn VCh: 101.118*).

В Словакии во время масленичных обходов парни втыкали вертел в потолок и танцевали под ним с хозяйкой или с ее дочерью (в некоторых местах должны были танцевать все) для урожая К. и льна. Пастухи ходили по домам и подсказывали с вертелом, чтобы у хозяйки была высокая К. (словац.). Маленькие мальчики ходили «скакать на коноплю» — хозяйка одаривала того, кто прыгнул выше всех. Женщины и девушки во время масленицы распукали косы и тянули друг друга за волосы.

В некоторых селах моравско-словацкого пограничья в масленичное воскресенье молодежь ходила в конопляных рубашках. На Вологодчине «жгли бабку» — горящую костру от К. подбрасывали сверху, а потом прыгали по ней босыми ногами, приговаривая: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СБЛ-93:180).

На сербской этнической территории, в Шумадине, зафиксированы масленичные игры, называемые «Сеяние конопли» или «Коноплярица», в которых принимали участие одни мужчины (Тол.ЛНЖ:228). В Леваче старые люди танцевали «да би конопль порасли» [чтобы конопля выросла].

Для возбуждения вегетации, обеспечения роста и защиты посевов К. ветки, освященные в Вербное воскресенье, на Божье Тело, прутья ползаника и других обходчиков (з.-слав.) втыкали в конопляник; на Новый год бросали на поле кусок бадняка (серб.). Чтобы К. хорошо уродилась и плоды были крупными, в день св. Андрея, когда, по поверью, день увеличивается, варили блюдо из всех зерновых, добавляя семена К. (болг.); в вост. Словакии конопляное семя добавляли в рождественский хлеб *квачун*. На Рождество женщины забрасывали комочки снежками, чтобы К. выросла большой и с крупными семенами (закарпат.).

Защитная магия. Чтобы летом птицы не клевали в поле К., в новогодний вечер пекли или варили воробьев (житомир.), после сева обгали поле три раза, зажмурившись (з.-укр., серб.). Перед севом бросали горсть семян между ног сзади — от птиц и от глаза (серб. Ужиче). Знахарь, голый, в полночь с заклинаниями трижды обходил засеянное поле, тянул за собой ветку терновника, чтобы преградить путь нечистой силе (закарпат.). От глаза, посеяв К., переворачивали борозу вверх зубьями (витеб.).

Приметы. Хороший урожай К. ожидался: если в Устиново день (1/14.VI) было дождливо и пасмурно; если на Марка (25.IV) птицы летят на конопляник (сибир.); на Феофана (25.III) туман — в этот день бросают на двор несколько семян К. для птиц (рус.); если на Людию ясный день (морав.), если на Громницу (2/15.II) висят большие сосульки (словац.), на Вадокию тепло и солнечно (укр.), на Семик сильные росы (рус.) и т. д. Если посеянная К. не взошла, в семье ожидается покойник (гроднен.).

Уборка К. Во время уборки К. пели «жмшныс» (от слова *замашка* 'конопля') песни (СБФ-95:246). Спешили убрать К. до дня Саввы и Анны (10.IX), к Воздвижению (14/27.IX) (сибир.). Убранную К. посыпали песком с могилами, чтобы семена не склевывали птицы (укр.). Запрещалось убирать К. в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (в.-слав.), в «крешени», т. е. три дня до Петрова или до Ильина дня (серб.), чтобы уберечься от града; запрещалось тереть стебли льна и К. в праздник *Тернояку* (отмечался в конце октября) (полес.). В октябре начинали мять К. и лен (ср. название месяца пол. *razdzięstik*, укр. *паздерник* — от *паздер* 'кострика').

К. мочили осенью, но часто откладывали это до весны (рус.). Начинали мочить с Семенова дня (рус.); на пятый день прибывающей луны (но молодки — в.-полес.), в третью неделю новой луны, чтобы К. была белая и мягкая (брест.), приговаривали: «У воду, як вовк, а з воды, як шовк» (полтав. — УНВ:250); не мочили в первую неделю после новолуния, на ущербе луны (Болевац); если приходилось нарушать эти условия, в горсть К. клали гвоздь (серб.). Нельзя было мочить К. весной до св. Нико-

лая (9.V), а в др. местах — до Вознесения; осенью — до Пречистой (8.IX.) и Воздвижения (14.IX.), «бо буде утопленник из того роду, а як хто хоче мочить, хай улустить зализняку пид помист», если же К. намочена, то ее следовало вытащить, чтобы не пришлось вытаскивать утопленника (укр.). Нельзя было мочить, держать К. в воде в Ильин день — пенька сгниет (Ягодинский округ — ГЕМБ 1956/19:90); на Преображение, чтобы вода из мочила не убежала; старались не мочить в период нарастающего месяца (Лесковацкая Моравя).

Мочили К. рано утром или вечером после захода солнца. Женщины опоясывали мочило красной шерстяной ниткой, чтобы волокно было длинным, как нитка, или выдергивали из головы самый длинный волос и опускали его в мочило, чтобы волокно было таким же тонким, как волосы (серб. Хомолье). Последнюю горсть перебрасывали через себя, говоря: «Догодине помине» [В будущем году еще выше] (Бор.ЖОАМ:543). Запрещалось печь хлеб и варить еду на том огне, на котором ошпаривали конопляную пряжу, так как это могло вызвать лихорадку (Левич, Темнич, Шумадин, Косово поле). Коноплю освящали вместе с другими травами и плодами в праздник Успения Богородицы (пол.), в день св. муч. Маккавеев (укр.).

Соблюдались многочисленные запреты на работу с К. В Сербии в период между Большой и Малой Богородицей не терли, не стелили, не сушили К., опасаясь инея на поле. По той же причине не мяли (не трепали) К., когда куковала кукушка. В субботу не сновали конопляную пряжу, так как род людской «основан» в субботу. В постовые пятницы запрещалась всякая работа с К.: если выпрясть в такую пятницу полотно из К., оно не будет носиться (полес.). В Пепельную среду нельзя было прясть: К и лен не вырастут, а нитки принесут несчастье тому, кто носит одежду из них (словац.-Горегронье). Нельзя было колотить К. по пятницам и средам из страха перед волком, — лучше делать это в понедельник (серб. Хомолье). Нельзя ткать и белить К. во время цветения ржи, чтобы град не побил хлеб на корню (чернигов). Беременным нельзя переступать вязанку К. — у ребенка пуповина обматывается вокруг шеи, он будет страдать удушьем, может при рождении задох-

нуться (витеб.); нельзя перешагивать костру, иначе у ребенка по телу пойдет сыпь (Болевац).

К. как обрядовая еда. В Сочельник ели гречневую кашу с конопляным молоком (укр.), постное блюдо из конопляного семени (кашуб.); *siemieniotka* (*konopionka*), т. е. похлебка из семени К., засыпанная молотой ячневой крупой и употребляемая с гречневой кашей, охраняла от чесотки и чирьев (силез.). В Полесье приглашали Мороз на кутью: «Ходай, марозька, кутья смачная, с канпельками» (СБЯ-93:67). На Тодорову субботу (*Коски великден*) варили кукурузу с чечевицей, бобами и семенем К. и кормили этой кашей скот (болг.).

Обрядовое использование К. Коноплей, проросшей через голову змеи, оплетали кнут и гнали скотину на базар, чтобы быстрее и выгоднее продать ее (хорв. — Бор.ПВП 2:181). Девушка вставала среди пашни, где сеяла К., с распущенными волосами: если ее «запашут коноплей», у нее будут длинные здоровые волосы (Полоцк).

Новорожденного купали и перевязывали *матками* (женская особь конопль с семенами), если же обвязать *пласкунами* (мужская особь К. без семян), он будет бесплодным (укр.); перевязывая пуповину, использовали волокна К. с семенем, нитку из «женской» К., чтобы ребенок, став взрослым, не был бесплодным (укр., пол.). Покрывала, отгораживавшая угол, где находилась шесть недель роженица и новорожденный, делали из конопляного полотна (чеш., словац.). Посещая роженицу в первые дни после родов, приносили с собой одно пасмо К. которое клали в люльку, чтобы ребенок-мальчик был усатым, а девочка «волосата» (серб. — Трсб.ГДСК: 124); девочке в первую купель клали К., чтобы волосы были длинные (чеш.); возле колыбели клали зеленую К., чтобы ребенок лучше спал (серб.). Чтобы дети «держались», им давали имя: *Поддерја* (*позар "костра"*): как от костры нет пользы, так и ребенок для демонов будет бесполезен и неинтересен (серб.). Когда девочке исполнялся год и ей в первый раз подстригали волосы, ее сажали на К., которую потом отдавали повитухе в качестве вознаграждения (полтав.). Если ребенок долго не начинал ходить, его вели по полю за руки и рассыпали за ним семя К. (в.-слав.), или

сажали на поле и через него сеяли К. (витеб.) или обсыпали коноплей вокруг (новгород.); если К. взойдет, ребенок в то же лето станет ходить, если нет ~ останется в «сидунах» (витеб.).

Чтобы у невесты в будущем рождались дети и роды проходили легко, мать клала ей за пояс семена К., которые во время венчания невеста высыпала на пол (серб. Тимок). При нежелании иметь детей невеста брала на венчание «мужскую» К., которая не имеет семени. Молодых осыпали льняным и конопляным семенем, по свидетельству Олзария, в XVII в. на княжеских и боярских свадьбах, как это делали и позже в некоторых местах Великодержавии (Сумц.ССО: 81). Чтобы оградить молодых от порчи, им насыпали в обувь семена К. (владимир.), опоясывали стеблями К. по голому телу (э.-морав., словац.); раскладывали вокруг невесты стебли К. и поджигали их (болг.). Молодая, входя в новый дом, рассеивала по избе конопляное семя, чтобы выгнать из дома злых духов и ведьм (морав.-словац. пограничье)

Чтобы покойник не стал вампиром, его покрывали конопляным полотном (в.-серб.), опоясывали поверх рубашки пасмом К., ногти обкладывали конопляной паклей, ниткой и поджигали (Тимочка Краина, Болгария); нагая женщина поджигала очесы К. вместе с волосами покойника, затем пепел и остатки К. клали в гроб (с.-вост.-серб.). В качестве мерки для гроба и ногти нередко использовали стебель К. (серб. Лесковац). Для обряда вызывания дождя *девятнадцать* *вдоль* собирали К. по селу, ткали обыденный рушник и *вывешивали* его в церкви на царских вратах (гомел.).

Во многих календарных обрядах К. использовалась в качестве оберега и продуцирующего средства. Рождественский хлеб *кочун* обвязывали жгутом из К. или льна (закарпат.); *полазника* посыпали семенами К.; в каждом доме женщины и девушки одаривали его пасмом К., навешивали ему К. на шею и руки (Горна Краина близ оз. Шкодер); давали ему калац, опоясанный пасмом К. (серб., болг.). Жгутом из К. *связывали* пасхальные «пальмы» (пол. Татры). К. часто использовалась в убранных ряженых: они подпоясывались жгутом К., им делали волосы из пакли, они носили конопляную кудель на палке и т. д.

Утром на Введение семенами К. обсыпали корову, чтобы она давала много молока (Подалья). На Благовещение куски конопляного полотна клали на пол по углам в избе, поджигали его и окуривали вокруг, чтобы гады, выползшие из земли, не заползали в дом (закарпат.). В Лесковацкой Мораве в Мышинный день (9.XI) молодежь обоим пола ходила по всему дому со стеблем К., на который был нанизан острый перец, и с приговорами изгоняла мышей, после чего в центре села устраивался костер из К. В Полесье, чтобы выследить ведьму, нитку из стеблей К. протягивали через улицу по земле: если корова, переступив нитку, поворачивала назад, домой, то считали, что это корова ведьмы, которая отбирает молоко у чужих коров (СБФ-78:136). В Подолнии собирали на Ивана Купалу конопляный цвет (так называемая *кашка*) и рассыпали перед входом в дом, в хлев, чтобы преградить путь *ведьмам*.

По поверьям, К. расцветает на Иванов день, ее цветок обладает такими же свойствами, что и папоротник: с ним можно «*всюду пройти и все взять*» (Забайкалье). Сербы считали, что на месте, где хорошо растет К., можно строить дом (Левач, Темнич). Конопляная нитка могла быть опасной и могла отнять силу, если злой человек ее *употребил для ворожбы* (серб.).

Конопляное масло охраняло поле и пастбище от нечистой силы: в августе хозяева выходили на поля ранней зарею и, обращаясь к земле, просили унять «нечистую гадину» — выливали конопляное масло на землю на четыре стороны света (рус.). Во вторник Страстной недели готовили «молоко» из конопляного и льняного семени и *поили* им скот для защиты от болезней (тул.).

Семя К. запекали в печенье «жаворонки», которое потом крошили на гумне и *разбрасывали* по сторонам (сибир.). Женщины для избавления от «летучего змея» садились на пороге дома, расчесывала волосы и *грызла* конопляное семя (полес.); беременная женщина зашивала в пояс дикую К. (пирин.). В день св. Андрея и на святках гадали: сеяли в доме, под окном, в сарае или на скотном дворе семя К. (полес.), которое со дня св. Екатерины носили в узелке за пазухой (Вольны); посеяв, бороновали своей рубашкой и приговаривали: «Сию, сию, не знаю, з ким буду *збярать*» (галицкие русины ZWAK 1887/11:191).

К. в народной медицине. От желтухи давали пить пыльцу белой конопля (закарпат. — КА). Через К., проросшую сквозь голову убитой змеи, протаскивали больного лихорадкой (серб.). Наговоренным молоком, смешанным с конопляным маслом, понли человека, у которого, как полагали, в желудок вползла змея (рус.). Растертое семя К. варили с корой бузины и пили для избавления от порчи: вместе со рвотой должны были выскочить три мертвые змеи (галицкие русины). При лечении заговорами от слеза окуривали ребенка коноплей (ю.-пол.), насыпали на больное место цвет К. (витеб.). Чтобы не кололо в боку, девушку опоясывались жгутом из К. и прыгали через Ивановский костер (словен. Прскмурье). Для лечения эпилепсии употребляли так называемую «забытую» К., т. е. оставшуюся в поле необранной (я. серб.). От лихорадки постель больного посыпали семенем К., а утром вытряхивали его на мусорную кучу, чтобы птицы унесли болезнь (серб.). Колтун лечили, смазывая волосы молоком из семян К. или отваром ее цветов (витеб.). Раны обвязывали конопляным волокном (серб.). Четверговая нитка из К. и льна, изготовленная в четверг Страстной недели, употреблялась как средство при переломах и вывихах (э.-рус., бел.). Делали рубаху (см. **Обыденные предметы**) из К. за один день, спасаясь от эпидемических болезней (в.-слав.), от чумы (ю.-слав.).

Лит.: Радович Б. Гажье и обрада лана и конопле у нашем народу // ГЕМБ 1956/19: 27—97; Толстой Н. И. Vita herbarum et vita rei в славянской народной традиции // СБФ: 94: 139-144, 147-148, 150; Аф. ПВ ~1: 145, 574, 3: 515; Бол. КСЗ: 74, 80, 84, 101; Гром. ТКС: 89, 92, 152; Гура СЖ: 348, 592; Зел. ВЭ: 178-180, 326, 330, 331; Никиф. ПП: 29, 77; СБФ: 81: 63, 94; СД 1: 350, 457, 478, 537; Сов. ВАКО: 59, 148, 257, УНВ: 376, 491, 505, 582, 596, 597; Чуб. ТЭСЭ 3: 13, 184, 437; 4: 6; ПА; КА; Bieg. MD: 65; Malic. ROK: 15; Mosz. PW: 156; Pol. ZO: 46, 52, 53; Bart. ML: 31, 33, 39, 53, 84; Veda. JKSI: 42, 85, 97, SN 1969/17: 100-101; 1972/20: 1: 80; 1973/21: 61; Čer. TŽL: 108; Vael. LZ: 418; Vael. VO: 86, 87, 140; Zibrt VČb: 114, 117; Ёор. ЖОАМ: 394; Раден. ССНМ: 243, 247, 248, 250; Чаж. РВВ: 131-136; Мырн. III 2: 93; Марн. НВ: 272, 366, 380, 526.

КОНСТАНТИН и ЕЛЕНА СВЯТЫЕ равноапостольные цари, сын и мать, память которых отмечается 21.V (3.VI) преимущественно православными славянами. Константин I Великий (274—334) — римский император, способствовал распространению и возвышению христианства, возвел множество храмов и перед смертью крестился. Е. (ум. в 327 г.) приняла христианство рано, прославилась тем, что обрела Крест Господень, в связи с чем К. и Е. вспоминают и в день **Воздвижения**.

В народной традиции свв. К. и Е. почитали вместе (как сына и мать, нередко как брата и сестру, двух сестер, супругов) или же развивался культ одного из этих святых, иногда благодаря фонетическим созвучиям и народной этимологии. У вост. славян этот день известен как *Олена и Константин, Матери Олены, Алена, Олена ранние русы, у болгар — Костадинооден, Костадинка и Еленка, сфиты цар Кустандин и царица Еленя, у македонцев Елдин-Костадин* и др. В Юж. Фракии 21.V отмечался день К., а 22.V. — Е. (с. Габрово Ксантийск.).

День К. и Е. — небольшой праздник, по своей обрядности во многом схожий с другими праздниками весенне-летнего цикла и носящий в большинстве областей религиозный характер. В Болгарии и Македонии обязательным считается посещение местностей, связанных с именами К. и Е. часовен св. Е., *Елениных холмов и лугов, колодцев* и пр. (подобных топонимов много в ю.-вост. Болгарии). Там зажигают свечи, раздают хлеб и вареную кукурузу и совершают сельскую жертву (*курбан*) «от града», засухи и для здоровья. В Сербии К. и Е. — день «славы» и выполнения обетов.

День свв. К. и Е. связан с сельскохозяйственной деятельностью, с посевом различных культур (отсюда рус. *Леносейка, Леняница, Ояснник*): заканчивается сев хлебов и начинается сев овса, льна, а на Тамбовщине и Нижегородщине — поздних культур и озимых. В этот день сажали также и овощи: огурцы («Алене льны, Константину огурцы»), тыкву и др. Большое значение придавалось посеву льна: нужно было бросить хотя бы горсть семян («Посеешь лен на Олену — будут длинные льны»). Для урожайности и белизны льна совершался ряд магических действий (подбрасывали

в поле высоко вверх **ийра**, засевал самый высокий человек, старались есть продукты белого цвета, при посеве раздевались, см. Белый цвет, Голый). Известны однако и локальные запреты на посев льна в этот день (Новгород, губ.), так как он «закоснеет», т. е. не вырастет.

В Родопах, в Плов. кр. день К. и Е. — самый значительный праздник **овцедо-дов**, по своей обрядности аналогичный ю.-слав. Юрьеву дню, включающий отделение ягнят от взрослых овец, сбор и подкваску первого молока, ритуальные угощения и торжественное заклятие лучшего в хозяйстве ягненка (отсюда хронимом *Предой*, *Мандра*, *Отбие*).

В некоторых юж. обл. Болгарии и в Гевгелии (Македония) день свв. К. и Е. значительный и/или «опасный» праздник (ср. и наименование мая — *костадиновски*), иногда отмечаемый несколько дней, с богатой мифологией, множеством запретов (на любую работу, чтобы в Костадинов день «не костенели» люди и скот) и ритуалов. Здесь наиболее распространено почитание К. и Е. как святых, распоряжающихся градом. Полагают, что святые носят его в мешке (*Добруджа*), Е. в рукаве или в фартуке. Чаше способность распоряжаться градом приписывается св. Е., по народным представлениям, — сестре св. Ильи. По родоп. поверьям, у нее в рукавах обитают две птицы — одна слепая, другая глухая, которые и ведут за собой грозовые тучи (Род.:110). Запреты на полевые работы и женское рукоделие объясняются тем, что Е. рассердится и пошлет град на поля (РКС, № 69; Плов.:273). В этих же регионах при отгоне града обращаются к Е.: «Елено, Елено, Костадинова сестро... спи облако, носи го в гора зелена» [Елена, Елена, сестра Костадинова... останови тучу, унеси ее в зеленые леса] (Гир.:463). Спорадически свв. К. и Е. соотносят с градом и на Украине: там в их день не пахали, поскольку «царь Константин выбивает градом поле настолько, насколькo слышится голос пахаря, погоняющего волов» (Илук.Г 3: 33-35).

Культ К. и Е. тесно связан с почитанием солнца и огня. В Хасковской обл. три дня до праздника и три дня после него считаются самыми жаркими и именуются *Кърчана* ('заболевание в результате перегрева'), поэтому все действия и запреты на-

правлены на предотвращение солнечного удара у людей и животных в течение всего лета (ходят по тенистым местам и оставляют скотину в загонах). В р-не Пенитеры матери почитают этот день, чтобы их дети не сгорели (Род.:210). В р-не Пловдива дни св. Е. празднуются вместо дней св. Марины (или Огненной Мариц) — 15, 16 и 17 июля — как самые жаркие (*Люта*, *Чурута* и *Сръблива Елена*).

В Страндже почитание свв. К. и Е. разворачивается в целый обрядовый комплекс, продолжающийся несколько дней, центральным моментом которого является **вествнарство** (танцы на углях). Исполнителей, по их словам, «св. Костадин прихваща» [св. Костадин *подхватывает*]. Помолвившись свв. К. и Е. и взяв их иконы, **вествнары** в сопровождении всего села отправляются к определенной местности (святому источнику — «константиновскому» и т. п.), где и происходит основное ритуальное действие. Известны предания о том, что в этот день появлялся олень (болг. *Елена-елен*), добровольно приносивший себя в жертву (см. Олень, Ильин день).

Молодежь отмечает день К. и Е. играми и увеселениями: качаются на качелях, устраивают танцы, девушки гадают о замужестве (Босилеградско). В с. Плевня (Драмско) девушки исполняют хоро под протяжную песню об обретении Честного креста. В с. Покрован (Ивайловградско) девушки толпой отправляются к месту, где была церковь св. Елены и где, по поверью, под большим валуном находится ее могила. На этом камне невесты **оставляют** венок из вербы и зажигают свечи. По дороге исполняются обрядовые песни любовного содержания с упоминанием имени Е. Считается, что если в этот день влюбиться в девушку и потом взять ее в жены, она будет прекрасной хозяйкой и родит много мальчиков.

Верят также, что К. и Е. могут даровать **здоровье**, в этот день в Прилепе, Радовине, Страндже знахари собирают травы, больные ночуют у источников или в часовнях, оставляют там дары, надеясь выздороветь, а в Воеводине людям пускают кровь (Бос.ГОСВ:313). В с.-вост. Болгарии (Пловдивя) Е. — распорядительница болезней, и ее день (*Бяленка-Зеленка*, *Бяленчица*, *Лелино здравие* и др.) приходится на 7.XII, вслед за днями свв. Варвары, Саввы и Николы,

сестрой которых она считается (Петрова: 80). В р-не Ловеча, Трояна и Тетевена также верят, что Е. ведает болезнями. Здесь Е. — сестра Петра и Павла, и ее день отмечается или вместе с Павлом (30.VI) или вместе со свв. Кузьмой и Демьяном (1.VII).

Среди локальных разновидностей ю.-слав. обрядовости дня свв. К. и Е. выделяются серб. ритуалы пчеловодов, праздники мастеровых (Враньское Поморавье) и торговцев (макед., Прилеп), почитавших святых как своих покровителей (Нд.ГОС.:119).

В фольклоре свв. К. и Е. — персонажи многих жанров (сказок, легенд, преданий, былин, духовных стихов, песен). К. и Е. это эпонимы Византии, имена фольклоризованные, обозначающие несколько исторических личностей. К. именуется в русских текстах Боголюбовичем, Самойловичем, Сауловичем, а его мать — Еленой Александровной, Азыковной, возможно, это контаминация с образами Константина Порфирогенита и его жены Елены. К основным фольклорным мотивам относятся: обретение Честного креста и укрепление царства; строительство крепости близ Цариграда; беседа пустынноика с Богом, в которой своим товарищем на белом свете Всевышний называет К.

Иконография свв. К. и Е. связана с мотивом обретения Честного креста.

Лит.: Бадаванова Ф. Культ Константина у болгар // СЯТК:145–155; Попов Р. Календарните предшества на Света Елена // ВВ 1996/3:71–80; Петрова Л. Обичаи «Асано здраве» в Провадийско // Фолклорни традиции на северо-източна България. Изследвания и материали. Разград, 1993; БМ 309–311; Род.:110–111; СбНУ 1890/2:132–184; 1891/3:205–246; 1891/6:224–227; 1895/12:195; 1903/19; 1963/50:113; Пир.:448,463; Доб.:338; ВВ 3:125–128; Дяков Т. Народният календар. (Празници и варвания на българите). София, 1993:78–81; Кът.МНГ:130–132; ИССФ 1948/8–9; Рум.БС 5:190; СЕЗБ 19:60; 86:158; Чуб.ТЭСЭ 3:185; Кал.ЦНМ: 133,211; КГ:213–214; Максим ДМУС 2:498; Веселовский А. Н. Южно-русские былинны // СБОРЯС 1885/36:287–305; Примовски АН. Общност на някои обичаи у родопските българи // Народността и битова общност на родопските българи. София, 1969:171–196. Буко-

винова В. Стародавно Граматиково. София, 1995:264–265.

И. Л. Седакова. Е. С. Уаенсва

КОНЬ, кобыла, лошадь — в народной традиции одно из наиболее мифологизированных животных. Как главное транспортное и тягловое (в лесной зоне) животное воплощал связи с миром сверхъестественного, «тем светом», был атрибутом мифологических (эпических) персонажей, связан одновременно с культом плодородия, смертью и погребальным культом. Отсюда — роль К. (и связанных с ним обрядовых персонажей при рождении и т. п.) в календарных и семейных обрядах (прежде всего — в свадьбе), гаданиях и др.

По археологическим данным К. (наряду с собакой) был главным жертвенным животным на похоронах (Ануч.СЛК). проводником на «тот свет». Ср. сказочные мотивы коня — чудесного помощника героя, помогающего проникнуть в тридевятое царство, на вершину стеклянной горы и т. п.; в 3.-укр. «обмираниях» герой былачки, вернувшийся с «того света», оказывается не в гробу, а с смердящем трупом коня, лежащем на столе (ЕЗ 1902/13:63–74). Согласно кашубскому поверью, кони, запряженные в дрог, не могут пересечь границу села, если умерший — вампир; по представлениям лужичан, К. (и собака) может видеть смерть, о чем свидетельствует его беспокойное поведение (Тура СЖ:78–79) и т. п. Характерен общеславянский (распространенный у многих народов — ср. Аф.ПВ 1:627–628) фольклорный мотив вешего коня, предсказывающего смерть своему хозяину (Марко Краевичу в сербском эпосе, святому Глебу, чей конь сломал ногу, когда князь отправился к месту гибели, и т. п. вплоть до средневековых легенд о коне Ивана Грозного, который пал во Пекове, и царь в страхе перед собственной смертью отказался от расправ над псковичами). В наиболее мифологизированном контексте этот мотив известен в «Повести временных лет» (под 912 г.), где волхв предрекает Вещему Олегу смерть от коня, и князь отправляет своего любимца на пастбище, затем узнает о его смерти и насмехается над пророчеством, наступая на череп павшего животного: выползшая из

череп змея кусает князя в ногу, и тот умирает.

Конь (конский череп) и змея — характерные воплощения хтонических сил и смерти в общеславянской традиции. Мифического змея — предводителя змей — в Хорватии именуют *kađji konj* («змеиный конь»), *vilenski konj* (ср. Вила); волосы из конского хвоста превращаются в змей (макед.; Гура СЖ:296,378). При этом К. и особенно всадник — герой или святой (субститут языческого божества) — выступают как противники змея, злых сил, болезней в фольклорных и изобразительных текстах (в том числе на иконах «Чудо Георгия о змие» и т. п.). Ср. русский заговор: «На море Киане, на острове Буяне, на бел-горючем камне Алатыре, на храбром коне сидит Егорий Победоносец, Михаил Архангел, Илия Пророк, Николай Чудотворец, побеждают змея лютого огненного» (Заб.РН:323; ср. также Ив.Топ.ИОСД:185). Согласно древнейшему известию в «Деяниях датчан» Саксона Грамматика (XII в.), белый К. бога Свентозита (см. в ст. Боги) ночью сражался с врагами и возвращался темным от грязи. Особое значение имела масть коня: белый (золотой) К. был атрибутом Господа Бога, Юрия-Егория в польской и в.-слав. традициях (в бел. заговорах — Ив.Топ.ИОСД:185—187); в рус. волшебной сказке белый всадник — ясный день, красный всадник — красное солнце, черный всадник — воплощение ночи (Аф.НРС 1. № 104); в сербской песне-св. Николай едет на синем, красном и белом К. (Чапк.МРС:334; ср. противопоставление света и тьмы в ст. Белый цвет), В соответствии с двойственной природой коня-исцелителя амбивалентными свойствами наделяется конский череп в ритуале ср. полесский ритуал сожжения на купальском костре черепа лошади, как воплощения «ведьмы», смерти и т. п. (СБФ-89: 79—87) и о.-слав. использование конского черепа в качестве оберега скота, пчел, огорода (Гура СЖ:106,402,472) при отдельных случаях применения его для наведения порчи (пол., Быдгощское воеводство, р-н Могильна; Гура СЖ:165). Повсеместно конский череп использовался в качестве строительной жертвы.

Связь К. с «тем светом» и знанием судьбы определяла его роль в гаданиях: коня Свентовита выводили из храма к трем



Оберег — конский череп, выставленный во дворе дома для защиты от нечистой силы (Болгария)

рядам вонзенных в землю копий и следили, с какой ноги тот начнет ступать: если с правой — предприятие будет удачным, и можно выступить в поход. В рус. святочных гаданиях лошади завязывали глаза, сажались на нее задом наперед и следили, куда она пойдет — там гадающую ждет замужество. При гаданиях, чтобы увидеть суженого, идут в полночь к конюшне ~ улышавшая ржание выйдет замуж (луж.; Аф.ПВ 1:633—634); по поведению К. гадали о смерти (если К. бьет копытом о землю — к смерти), любви (если К. ест сено, пьет воду — парень любит девушку, пол.). Соответственно К., воплощающий в гаданиях связь с иным миром и будущим, оказывался демоническим существом: ср. вологод. быличку о девках, во время гаданий призывавших «дьявола» показаться «прямо в лицо» — гадающих чуть не затоптали появившиеся неведомо откуда лошади (Мор.ЖДМ:129). Конь мог появиться и на месте, где зарыт клад (укр., УНВ:423—424, черный конь в серб. быличке). В укр. быличке *чорна кобыла* явилась матери и сыну, остановившимся в поисках доли у могилы на дороге: человеческим голосом она обещала сыну отвезти его к колодезю, где дают счастливую долю; сын искупался в колодезе, и одним скачком кобыла вернула его к матери, а затем исчезла (УНВ:371—372).

Цветовой код был существен и в гаданиях по масти коня: «*Konj czornyj — nie-duha. Kcip szugronuj — hociaczka. Kcip si-wij — dobre*» [Конь черный — недуг, конь красный — горячка, конь сивый — добро] (Полесье; *Moz. PW:151*). К гаданиям при-мыкают многочисленные приметы, связанные с поведением коня: ржет — к добру, топает ногой — к дороге, втягивает ноздрями дорожный воздух — близко дом, фыркает в дороге — к доброй встрече (или к дождю); закидывает голову — к несчастью, валется по земле — к хорошей погоде; споткнется перед выездом — лучше отложить поездку, распряжется дорогой — к беде (рус., укр.); фыркает летом — к дождю, зимой — к метели (укр.), играет по дороге на водопой — к несчастью (болг.); если больной дорогой думает о конях, то умрет; если конь обнюхивает воина, тому быть убитым (Даль 2:155). В сновидениях конь означает дорогу или болезнь (недуга), черная (красная) лошадь — к болезни, белая —

к добру, сивая ~ к смерти (ПА, киев.) и т. п.

В обрядах семейного цикла К. участвовал, прежде всего, в ритуалах «перехода»: др.-рус. княжеский обряд постригов — первой стрижки волос у княжича сопровождался ритуальным сажанием на коня (Зел.ВЭ:331—332); этот обряд инициации сохранился у русских и в казачьей среде. В свадебной обрядности особое значение имели кони, запряженные в повозку с молодыми (см. Поезд свадебный). У сербов (р-н Мачваг) вадники с саблями кружили вокруг поезда, оберегая молодых от порчи; в рус. обряде царской свадьбы (XVII в., описание Г. Котошицкого) конюший ездил с обнаженным мечом вокруг палаты, где почивали молодые. В рус. средневековом свадебном обряде К. давали в качестве выкупа за невесту (ср. позднейшие игровые варианты обмена жены на коней и т. п. в рус. и укр. фольклоре — Мор.ЖДМ: 24—25); жеребцов и кобылиц, согласно «Домострою» (XVI в.), призывали у сеника (подклета), где молодые проводили первую брачную ночь. Производительная сила коня и человека при этом считались взаимосвязанными: перед случкой кобылу должна была кормить из подола беременная женщина (рус., Журав.ДС:31). При похоронах считалось, что лошади очень тяжело везти покойника; в Витебской губ. старший в доме с плечем целовал копыта лошади; у русских на кладбище лошадь распрягают, обводят по солнцу вокруг саней и запрягают вновь (Зел.ВЭ:350; см. также в ст. Похороны).

В обрядах календарного цикла К., конские праздники и связанные с ними персонажи (святые, ряженые) отмечали смену календарных циклов. Ср., в частности, катание молодежи на лошадях на масленицу (рус.: «на конех ристание» обличается в послании Тихона Задонского, ок. 1765 г.), скачки парней, пасущих коней, в первый день «зеленых святок» (см. Юрьев день) в р-не Вроцлава (пол., КОО 2:217), сербские конные состязания на Рождество (известные 1435 г.), бел. обычай пересказывать на жеребцах через купальский костер (витеб., Сумц.ССО:209) — вплоть до состязаний ряженых «кошей» из соседних деревень (на Юрьев день, Диньковский уезд Рязанской губ. — Сок.ВАКО:163—164). Соот-

ответственно с семантикой смены сезонных циклов связаны фольклорные образы всадников, воплощающих календарные праздники — Коляды (рус., полес., пол.), Авсены (рус.), Божича (серб. СМР:30; ср. сербский рождественский обычай развезжать на лошадях с криком: «Божич!»), велевого Юрия, едущего на зеленом коне (хорв.) и др. Характерен польский святочный обряд (д. Тынец под Краковом), когда всадник въезжал прямо в избу, приговаривая: «*Chodził koniś po koleǳie, gobił pa chleb, lubił bęǳie*» [Ходил конь по коленде, зарабатывал на хлеб и будет зарабатывать]; коня кормили овсом с крышки дежи (КОО 1: 224). «Конь», «кобыла» — общеслав, образы ряжения на святки (ср. КОО 4:187—188; Чяч.ЭГ:198—200; вождение «бесовской кобылки» упомянуто в царской грамоте 1648 г.), связанные не только с аграрной магией, но и с символикой брака, соития и т. п.

Покровителями коней считались святые всадники — Георгий-Юрий (а.-слав. покровитель скота; ср. именование коней «Егорнем храбрым» в Приангарье — Усп. ФР:139), «конские боги» Флор и Лавр у русских, Феодор (Тодор) Тирон у юж. славян (день его памяти — *Тодорова суббота* — именуется *Конски Великден*, «конская пасха»). Реже в качестве специализированных покровителей коней выступают св. Власий (который также иногда изображается на иконах всадником) и Никола (Николай): в Белоруссии праздник Власия назывался «конское свято» — в этот день объезжают молодых лошадей, не работают на лошадях, устраивают для них специальную трапезу (Усп.ФР:128; о связи коней и Николы у русских: Усп.ФР:46—47; Николу могли представлять всадником в серб. традиции, наряду со св. Саввой и др.). Конь — белый (в.-слав., болг.), огненный (в.-слав.) — атрибут Ильи, развезжающего по небу верхом или в колеснице: гром — грохот конских копыт (ср. рус. загадки, где гром — топот или ржание коней; Аф. ПВ 1:612).

Характерна также связь К. с персонажами низшей мифологии — вилами у южных славян (самим вилам иногда приписываются конские ноги), русалками у восточных (русалку изображал ряженный «конь» — Зел.ИТ 1:291—296), домовым и

др. Нечистую силу, в том числе домового, можно увидеть, надев на шею хомут. Домовой — *хозяин лошадиный* (рус., ср. дворовой, хлевник) — может любить лошадей особой масти или, наоборот, невзлюбить К., который пришлось не ко двору (Журав. ДС:86—88): ночью домовый ездит на коне, загоняет животное до изнеможения, пота и т. п.; те же поверья, наряду с мотвами заплетения гривы (волтуш), относятся к вилам, русалкам, чертям, богникам, зморам (у зап. славян) и др. персонажам, хтоническим животным (ср. Ласка) (см. Гура СЖ: 224—227.560). Избранная домовым *лаужильная лошадь* не годится в работу, ее необходимо сбить с рук; если она падет, на дворе не будут вестись лошади (в.-слав., Даль 1:420; Журав.ДС:59). Чтобы кони (и др. скот) велись, в качестве оберега от домового, в стойле вколачивали осиновый кол и т. п. (Журав.ДС:21—22.61). Лошадь неопределенной — пегой — масти опасна в хозяйстве, на ней в хлев может въехать хлявник (бел.; Никсф.Н:40—41).

В магии особую роль играл не только лошадиный череп, но и *копыта*, предметы упряжи (в том числе хомут), подкова, *волос, отыскав который*, можно было угадать любимую масть домового, и т. п. При купле-продаже лошади старались получить и узду, чтобы лошадь пришлась ко двору, не тосковала по прежнему дому (в.-слав.), сделать с ней три круга по двору (рус.), передать узду «из полы в полу», взять след (земли или снега) из-под правого копыта и т. п. (в.-слав., Журав.ДС:66—72; УНВ: 268-269).

Представления о коне как нечистом животном, связанном со смертью, нечистой силой и «тем светом», отражены в легендах о нечистом происхождении животного (Бог превратил в лошадь черта, который мешал человеку бороться, укр., — Потуш. 1941/1:109—110), о переселении в коня души иноверца — еврея (укр.), ошойцы и др. нечистых покойников, на которых ездят черти (рус.; Зел.ИТ 1:237; Аф.НРС 2: № 226), грешных душ, *вештицы*, морн, волколака (серб., СМР:170). В в.-слав. легендах лошадь противопоставлена волу, как чистому животному (см. Вол), укрывавшему сеном младенца Христа, в то время как лошадь поедала сено (поэтому лошадь никогда не может наестся, укр.; Чуб.

ТЭСЭ 1/1:48). Характерна также укр. быличка о ведьме, которая отбирает у коров молоко в облике коня: кузнец подковывает этого «коня», и на следующий день подкованной оказывается колдовавшая женщина.

В народном искусстве (вышивка, роспись на пряжках и т. п.), равно как в народной архитектуре (коньки крыши), симметричные мотивы коней (всадников), коней-птиц и т. п. (Масл.ОРВ:81—93) соотносятся с мотивами мирового дерева и божественных близнецов-конников (которых в народном православии у вост. славян заменили Флор и Лавр, Борис и Глеб).

Лит.: Заб.РН 1989; Топоров В. Н. Еще раз об «автентичных» песнях: язык, смысл, стих // Заговор:169—195; Гуря СЖ (указ.); Мор.ЖДМ; УНВ:264 267; 423—424; Георг.БНМ:53—56; Rajewski ZL Koń w wierzeniach Słowian wczesnośredniowiecznych // Wiadomości Archeologiczne. 1975/39:516—520; Reiter N Der Pferdemythos bei den Slawen // Slavica Gandensia. 1980—1981/7—8:131—146; Bartmiński J Koń // SLSJ:119—144; Јевтвић М. Култ и моријетичке коња у прошлости Срба // Зборник историјског музеја Србије. Београд, 1983:5—43.

В. Я. Петрухин

КОПЫТО — часть тела животного, которой приписываются магические свойства (ср. Подкова); в ритуальной практике часто выступает как символ или замена самого животного. Наличие К. у антропоморфных демонических персонажей (наряду с другими зооморфными атрибутами: крыльями, рогами, хвостом) — основной признак нечистой силы.

Магические и ритуальные действия с К. домашних животных чаще всего направлены на благополучие самих животных сразу после рождения, во время выгона в поле, при купле-продаже, в случае болезни. В моравских селах у появившегося на свет теленка скрежут крест-накрест стружку с копытца и дают съесть с кусочком хлеба от порчи. При первом выгоне скота пастухи смазывают К. овец чесноком (пол. Татры, Подгалье), К. коров — человеческими испражнениями (жеш.), маслом для церковного колокола (пол. Новы Сонч). В Ярослав.

губ. по дороге на ярмарку крестьяне доили корову на перекрестке, молоком обмывали К. и делали крест на крестце, чтобы при продаже ее не ослыжили. Купленную корову новые хозяева переводили через воду, кропили или окатывали водой: назывался этот обычай *обмывать копыта (копытцы)*. Ср. обозначения праздника по случаю купли-продажи домашних животных: арханг. *покопытно* 'магарыч по случаю купли-продажи скота', *обмывать копыта, полоскарать копыта, пить покопытное* 'устроить попойку при продаже или мене домашнего скота'; владимир., урал., сибир. *копытешки (копыта) обмыть* 'выпить вина при купле-продаже скота' и т. п., ср. также холмогор. *копыта обмывать* 'устроить праздник в день первого выгона коров на пастбище' (Журав ДС:96—98).

В случае болезни домашнего скота его окуривали дымом подпаленного конского К. (в.-слав.); тот же способ применялся для лечения лихорадки у людей: заболевшего мужчину окуривали дымом с К. кобылы, женщину — с К. жеребца (укр. Покутье).

К. задней ноги сдохшего коня служило оберегом от тараканов: его клали на печь или затыкали за матицу в избе (бел.).

У юж. славян распространен обычай выпекать хлеб в форме К. во время «конских» праздников, прежде всего, в *Тодорову* субботу. Болгары этот хлеб называют *копыто*. *конче, кукла, боговица*; его освящают в церкви и раздают селянам женщины, подсакивая и изображая коней; присутствующие ломают хлеб с пожеланиями, чтобы кони плодились и были здоровыми. Кусочки теста от хлеба *копыто* хранят за иконой и скармливают коням в случае болезни. У сербов Воеводины хлебцы в форме К. называются *тодорчица, копыте*: круглый рассеченный рисунок символизировал К. зернами кукурузы изображаются гвозди на подковах. Хлебцы готовят, чтобы умилостивить мифологических «тодороских» коней, появляющихся в это опасное для людей время; их едят сами домохозяйцы, а также раздают детям «для здоровья коней» или в память об умерших (Банат). У русских ватрушки с творогом — *копытца* — выпекались на Егорьев день, «коровий праздник» (Масл.ОРЭА 3:35).

Конские, коровьи, козлиные, ослиные, свиные К. в поверьях и быличках часто ока-

ываются основным или единственным признаком антропоморфных демонологических персонажей: ю.-слав. вил, пол., морав. в.-серб. водяного, черта, ведьмы и др. ср. названия черта: пол. *kozubin* 'черт с копытами, как у козы', пол. кашуб. *kòisku špira* «лошадиная нога», *korètnik*, *kòtác* (*korèto*, *kòl* 'копыто') и т. п. (Санн. КД:19). По бел. поверьям (*туров.*), после смерти колдуна от него остаются К. свиньи. Демоны скрывают эту особенность своей внешности. По полес. поверьям, копыта или «конские ноги» черта можно увидеть только случайно или на очень близком расстоянии. Вила разговаривает с человеком, глядя ему в глаза и не позволяя опустить взгляд вниз, где под длинной шелковой одеждой скрыты ослиные К. (*герцеговин.*). В быличках К. одоших животных заменяют чаши и кубки для веселящейся нечисти.

Иногда К. становятся главным оружием мифологических персонажей. В Банате полагают, что сезонные демоны *тодорци* ударами копыт разбивают окна домов, распарывают животы домочадцам, убивают их. Верят также, что женщины, нарушившие запрет на работы в дни Тодоровой недели, замертво падают в постель, и на их теле можно увидеть следы К. затоптавших их коней. По рус. летописи («Повесть временных лет», 1092 г.), *мляня* (духи умерших) невидимо били полочан, только их кони оставляли следы К. (Гальк. БХОЯ 1:83).

В народной метеорологии возникновение грома и молнии связывается с представлениями об ударах копытами коней, которые несут по небу повозку св. Ильи; четырех белых коней, мчащих карету некоего мифического персонажа и выбивающих золотыми подковами гром и молнии и др.

Образование ключевых и лечебных источников приписывается ударам копыт коня Ильи Муромца (или св. Ильи, св. Юрия), что находит отражение в быличках («Куда падают копыта лошадиные, тут становятся колодцы ключевой воды» — Аф.ПВ 3:792), обрядовых песнях («Разгулялся Юрьев конь, разбил камень копытом... — Весн.п.:175). В мествх, где, по преданию, конь Ильи Муромца выбивал копытом источники ключевой воды, ставили часовни во имя Ильи-пророка. Легенды о следах К. богатых и исполненных коней

на камнях и скалах известны вост. и юж. славянам.

Лит.: Журав.ДС:19.63.96—98; МЛЛЕ 1896/1:227; Вок.ЕБ:602; Марин.НВ:304.380.381; Бюл.ГОСВ:219—220.221—222.256; Нед.ГОС:106.238; Санн.КД:19.310; РГРР 7:175,176; Kolb.DW 31/3:171; CL 1897/6:469,535, 1912/21:223.

А. А. Плотникова

КОРЕНЬ

КОРЕНЬ

КОРЕНЬ — часть растения, связанная, по народным представлениям, с подземным миром и хтоническими силами; наделяется особыми магическими, лечебными и апомропейскими свойствами.

К. деревьев, особенно растущих в глухих местах, «где солнце не светит», считались местом обитания демонов, духов болезней, вообще нечистой силы. Поляки *Подлясья верили*, что под К. лешины, на которой выросла омела, живет король эмей. По чеш. поверьям, человек, наступивший в лесу на «блудный корень», попадал во власть черта, лешего или духа, называемого «блуд», в результате чего начинал блуждать в зарослях, теряя дорогу. Болгарские *самодивы*, *жлаущие* под К. деревья, воспринимались как наиболее злые и угрюмые существа, а обитающие на цветущих полянках — как веселые и безвредные духи (СБФ-94:30). Особую опасность представляли вывороченные керли поваленных бурей деревьев: под ними скрывались опасные существа «бесиды» (укр. черновц.); в этих местах хоронили самоубийц, прежде всего — висельников (в.-плл.). Поваленные с К. деревья считались предвестием массовых болезней (витеб.) или смерти хозяина поля, на котором обнаруживался *выворотеяв*. Люди опасались выкорчевывать стволы деревьев, а при необходимости старались срубить их выше К., не трогая его, оставляя во власти духов. Прежде чем срубить дерево или ветку с него, к его К. клали как жертву хлеб, соль, деньги (о.-слав.), или под К. вино (ю.-слав.). В некоторых р-нах Русского Севера запрещалось сажать деревья на могилах, чтобы «корни не задушили» покойника (РСев-95:76).

Считая К. локусом привычного обитания демонов, знахарки в лечебных заговорах ча-

сто отсылали вредоносных духов болезней под К. деревьям: «Притчи, уроки, прикосы, уйдите в пеня, кореня» (РСен-95:76). В бел. заговоре изгоняли колтун следующей формулой: «...на явары квалышыся, па карэны балячымі садаіся, а ад белага цела адступся» (Зам.:246).

К. растений, напоминавшие по внешнему виду человеческую фигуру, наделялись в народных верованиях некоторыми персональными признаками. В э.-слав. традиции, например, были восприняты европейские мифологические мотивы о чудесных свойствах К. мандрагоры, якобы имевшего сходство с головой или телом человека. В слав. народных представлениях эти же мотивы были характерны для поверий о таких растениях, как переступень, красавка и ряда др. (из-за антропоморфного вида их корневища). Считалось, что К. переступня (*Viopnia alba* L.) имеет «голову», «глаза», «уши», «туловище» и т. п. Если человек, копая землю, случайно задевал лопатой К. переступня, он тотчас покидал это место, считая, что, выкопав его, он «подрезал» бы себе счастье (карпат.-укр.). Мечтая заполучить этот магический К., люди не решались его выкапывать, опасаясь стать калекой, сойти с ума или умереть. Добытый с особыми предосторожностями К. люди приветствовали ритуальными приговорами, купали в молоке и лишь затем сушили; в некоторых местах его закутывали в лоскутки и поклонялись ему как своему домашнему опекуну (ср. чеш. название такого К. *hošpodáříček*, т. е. 'хозяин' — *Mosz.KLS:337*). Если же удавалось найти это растение в своем саду, то хозяин дома его не выкапывал, а заботливо выращивал, огородив изгородью, поливал молоком, считая, что в благодарность за это К. принесет в дом богатство и счастье.

Такие же чудесные свойства приписывались в пол. и э.-укр. поверьях К. красавки (*Atropa belladonna* L.), выкапывать который из земли было особенно опасно, так как он якобы способен был издавать пронзительный крик; тот, кто решался это сделать, должен был при выкапывании заткнуть уши, чтобы не оглохнуть или не утратить разум (ср. пол. название этого растения *rokrzyk*, букв. 'крик'). Чтобы заполучить этот К., люди привязывали растение к черной собаке и бросали подальше мясо, вынуждая пса равняться за ним и выдернуть красавку вместе

с К.; смертоносный крик вырванного К. тут же убивал собаку, а К. доставался человеку; обмыв К. вином, его вносили в дом и затем каждую пятницу на него надевали новую «рубашечку» (укр. *подол.* — *Mosz.KLS:337*). Сходные поверья о способном кричать К. известны у словаков по отношению к растению *hrodec*: считалось, что если девушка прикоснется этим К. к телу своего избранника, то он полюбит ее на всю жизнь.

Магические свойства приписывались также растению ятрышник из-за формы корневых отростков, напоминавших кисть руки с пятью пальцами (ср. названия этого растения: бел. *далонка букы* 'ладонь', болг. *рѹчѹца букв.* 'ручка'). Его использовали как средство, предохраняющее от беременности (бел.). К. другого вида ятрышника, внешне похожего на зуб, считался целительным при зубной боли (в.-полс.). Поляки полагают, что К. бузины вырастает величиной с ребенка и называли его *korzeń szatana* [корень сатаны]. По э.-слав. представлениям, из К. некоторых растений можно вырастить для себя мифического *дука-обогатителя*: для этого обнаруженный в земле К. следовало ежедневно «кормить» зерном и молоком, а через девять лет из него должен был появиться черт-помощник в виде черного кота (КДЯК:203).

Почитание растений и деревьев могло быть связано с особенностями их корневой системы (необычная форма, цвет, переплетение разных корней и т. п.). Считалось, что из переплетения К. разного вида растений вырастали священные деревья и что в корнях этих деревьев являлись чудотворные иконы Богородицы (ср. их рус. названия *Костромская коренная*, *Курская коренная* — *Макс.ННКС:171*). Отростки от К. таких деревьев люди подвешивали в тряпочке в избе под матицей для защиты дома от чертей (с.-рус.). По и.-слав. поверьям, растение *петров крест* (*Lathraea* L.) имеет крестообразный К., который помогает отыскивать клады и защищает от нечистой силы. У мифического растения, называемого *плакун-трава*, К. напоминает рога; из него делали крест и носили при себе, полагая, что обладатель его внушает окружающим страх (рус.). Поляки Хельского воев. в ночь накануне Ивана Купалы разыскивали в лаковом поле двойной колос, считая, что его К., похожий на человеческую голову, сделан из

чистого серебра и способен осчастливить человека, выкопавшего его (Mozz.KLS:335).

К. многих растений выступают в слав. мифологии в качестве оберега и надежного отгонного средства (их носили при себе или привязывали к нательному кресту). От нечистой силы, порчи, слеза, злых духов, бесов защищали корни: переступня, чернобыльника, конского шавеля (в.-слав., пол.); папоротника, дягиля (пол.); растения *адамова голова* (рус. ярослав.). По широко известным слав. поверьям, К. *лакуж-травы*, выкопанный накануне Ивана Купапы, был способен обезвредить чары колдунов и ведьм; с помощью этого К. можно было изгнать бесов из одержимых и бесноватых. Такие же свойства приписывались К. пиона (пол.). В пол. «Травниках» XVII века рекомендовалось использовать К. пиона для охраны роженицы от злых духов (Dieg.MD:311). К. растения *петров крест* давали лизать корове, чтобы защитить ее от ведьм и чертей (чеш.). С К. белой кувшинки пастухи обходили пастбище, чтобы не пропала в стаде ни одна скотина. Этому корневищу славяне приписывали свойства оберега во время путешествий. По серб. поверьям, К. молочая, положенный (вместе с луковницей) под левую мышку покойника, предотвращал превращение его в вампира. Вост. славяне считали, что К. валерианы или *марьян корень* охраняли от укуса змей. Согласно народным легендам, трава, называемая у русских *чертогорья* (чеш. название *čepkus*, пол. *szatanie rzebro*), имеет необычно короткий К., потому что его откусил черт; Богородица сжалась над травой и наделила ее способностью прогонять нечистую силу и лечить змеиные укусы (рус., чеш. - Аф.ПВ 2:418).

К. ряда растений (называемые у русских *приворотный корень*) использовались в любовной магии. Например, К. любистока, выкопанный в Покров день (1.X) ранним утром, способен был укрепить супружество; отвар корней дуба и березы, растущих вместе (или с перевитыми стволами), давали пить молодым для возбуждения взаимной любви или супругам, чтобы прекратить их раздоры (в.-полсс.). К. растения *кукушкины слезки* подмешивали в питье молодоженам, чтобы они жили в мире и согласии (рус.) К. растения *троймялка* девушки искали, выкапывали и носили при себе,

чтобы скорее выйти замуж (укр.). Чтобы муж и жена любили друг друга, им давали расщепленный на две части К. растения *какуш* (рус. владимир.).

С помощью К. можно было навести порчу и вызвать болезнь. Для этого поливали К. сывороткой, повесив на дерево что-нибудь из одежды человека, которому хотели навредить; окапывали ствол и обрубали К. (словац.). Колдунья давала порошок из К. переступня корове, чтобы та приносила ей удон с девяти дворов (чеш.) В каждое новолуние ведьмы кормили своих коров К. переступня и окуривали им животных, чтобы получить побольше молока от чужих коров (укр., мол.). Считалось, что такая корова способна перенимать молоко у другой коровы, с которой вместе пасется (пол. краков.). Чтобы ведьма не вредила скоту, выливали молоко от ее коровы на К. вывороченного бурей дерева с приговором: «Чтобы твою корову так же выкорчмаю!» (закарпат.).

К. в народной медицине. Под К. вековых деревьев, растущих на меже или границе с соседним селом (болг. *родоп.*), протаскивали больного, передавая болезнь дереву; пролезали здоровые, чтобы обезопасить себя от болезней (а.-слав.). Больной ложился на землю, касаясь головой К. священного дерева. Во время эпидемии все население села пролезало под К. бука (болг. *пирин.*), береста (родоп.), грецкого ореха, маслины (серб.); знахарь разводил костер из К. можжевельника на границе сельских угодий (пол.). Обливали больных водой у К. айвы, сливы (болг.). В памятниках древнерус. литературы лечение кореньями и зельем осуждалось как колдовство (ср. рус. диал. выражение *рыть лютые коренья* 'заниматься колдовством'). К. деревьев (бузины, дуба, вербы, сливы, терна), трав (папоротника, полыни, таволги, купавы, змеевика, красавки, лопуха, валерианы и др.) добывали в особые календарные дни: на Ивана Постного (11.IX), в день Аграфены Купальницы (23.VI) (ср. название этого дня *Аграфена-лютые коренья* или чеш. название праздника Успения Богородицы *Marja Kořenný na nebe vzeti*, мотивированное обычаем освящать в этот день в костеле злаки и коренья), в день св. Бартоломея (24.VIII.). На месте выкопанного К. клали хлеб, соль, монету, считая, что если этого не

сделать, К. не поможет или даже навредит. При выкапывании К. произносили приговоры, например: «Дяд, дзед (название колючего растения), я дяде капаю, из кореня вывожу, выведи и ты у моего ребенка испуг» (бел. витеб. МААЕ 1896/1:212). К. необычной формы люди носили на шее в целях профилактики или от какой-либо определенной болезни (при прорезывании зубов у детей, во время эпидемий); их прикладывали к больному месту, окуривали ими болящих, делали из них отвары, настойки и пили или обмывали раны; зашивали в мешочек вместе с семенами и лекарственными травами к носилки как амулеты. К бузине обращались с просьбой исцелить от зубной боли: «Święty bzio, wez moje bolenie pod swoje zdrowe korzenie» [Святая бузина, возьми мою болезнь под свои здоровые корни] (пол. — *Mozz.KLS:531*). Чтобы новорожденный вырос сильным, его купали в воде с корнем девясила, сорванным в день Иоанна Крестителя (закарпат.) Для спокойного сна в колыбель ребенку клали К. чертополоха или окуривали им младенца (рус.). Чехи верили, что от 99 лихорадок помогает подорожник, у которого якобы ровно 99 корешков — по одному на каждую из лихорадок (*Полтв.СМ:498*).

Лит.: Аф.ГВ 2:412; Аф.ПМ:20,34; БВКЗ:282; Влас.НА:211; КГ:227,228,235; Макс.ННКС:44,171,173; ОДС:177,259,268—269,430,439; ТРБ 1:180; Болт.НАУ:34,37,45,53,113; Болт.УНМ:97; Бул.УН:379; *Mozz.PW:147*; *Mozz.KLS:336—337*; Вар.КУВ:249; Вег.КОМ:231,299,336,469; Вег.МД:23,319; Fed.LZ 2:252; KLW:477; Kolb.DW 17:148; Тул.МЛК:43; СЛ 1892/1:249; 1902/11:397; 1903/12:271; ССМ 65:282; Hal.PS:79; Бор.ЖОАМ:491; Кул.ССР:22; ЕБ 3:181; Пир.:479; Род.:18,26,70,72.

В. В. Усачева

КОРИТЬ, осмеивать — форма ритуального поведения в календарных и свадебном обрядах и играх славян. Корение, или поругание, обычно принимает вид песенных или песенно-речитативных реплик, адресованных оппоненту, за которым часто просматривается представитель «чужой» стороны (чужой род в свадебном обряде, «чужой»

пол, соседи — в календарном песенном цикле у вост. славян). Ср. Драка.

В вост.-слав. традиции широкое распространение получили словесные поединки, происходившие во время весенних календарных праздников. В них сталкивались интересы соседствующих локальных (то есть поединок имел характер переключки сел) или половозрастных групп (соперничество полов, в основном девушек и парней). Молодые люди и девушки или жители двух, расположенных неподалеку друг от друга деревень, хуторов, улиц или просто «концов» одного села, выходили на открытое место и попеременно произносили (выкрикивали, пропевали) в адрес друг друга «реплики» (речитативные, песенные), имеющие взаимно корильный характер, ср.: «Летят гуси через груши, да все головати, на тому кутку на Гутниках дівки черевати. Летят гуси через груши, да все красноноси, на тому кутку на Гутниках дівки всі курноси...» (НИФЭ, оп. 2, д. 110, л. 39, Киевская обл., Гутники — соседнее село); «Летят гуси бадрати, в Хвастийці хлопці шмаркати» (НИФЭ, оп. 7, д. 754, л. 38, Киевская обл.).

Критика по адресу жителей соседнего села касается не только девушек и парней, но также других социальных групп («мужики», «бабы» или самого села и его улиц, домов; в частности девушек («курносые», «кривоносые», «кляшопыне», «блудные, без румянца», «косые и босые»); и парней («сопливые», «с червями в носу», «паршивые», «горбатые»); характера и занятий («с байструками», «череватые», «девушки неверные», «девки-лентяйки», «чешут голову бороной»); одежды («з лопуха квартушек», «рубашки посконные», «споднички пеньковые»); доходов, еды, достатка («мужики богатые — соломы секут, пироги пекут», «смолу топят, дочек отдают»), облика села и улицы («улиця грязная», «заросла крапивою», «зацвела полынью», «там никто не гуляет»); местных событий («девять девок родили, а десятая крестила», «девять девок ховают, а десятая помирает», «восемь девок кнутом бьют, девятую вешают, десятую в огне жгут»).

Преимущественно на западе славянского мира (у хорватов, словенцев, моравян, чехов и отчасти поляков), а также у болгар в вост. Фракии известны ритуалы, представляющие

собой форму выражения общественного мнения по поводу поведения отдельного человека и событий, касающихся жизни всего социума, в течение прошедшего года, ср. словен. названия этих ритуалов *javna kritika* 'публицистическая критика', *zrepijska kritika* 'общественная критика'. Эти вербальные ритуалы приурочены к весеннему времени; обычно они несамостоятельны и на правах фрагмента входят в состав более сложных и массовых праздников.

В хорватских ритуалах тема пороков истекшего года развивается в рамках «суда» над Карнавалом. Во вторник, перед началом Великого поста, устраивалось «*zudenje*» *Karnevala*, *Fašnika* или *Poklad'a*. Это соломенная кукла, которой присвоено имя одного из местных жителей, особенно провинившегося в истекшем году. Каждый год к масленице готовили новое «обвинительное заключение» (*testament*), в котором в шуточной форме рассказывалось обо всех неудачах, бедах и прегрешениях местных жителей (здесь обвинения в воровстве между соседями, осуждение пьяниц, разборки семейных неурядиц, измен и мн. др.). Куклу провозили по селу в сопровождении «жандармов», а затем «судья» зачитывал обвинительное заключение и приговор (*osuda*). Куклу, повинную во всех бедах прошедшего года, сжигают, разрывают, топят или вешают. В Каставнице во время ритуальных похорон чучела «Пуста» по адресу девушек раздавались многочисленные рифмованные реплики, содержащие общественную критику. Если девушка чересчур много веселилась или позволила себе лишнего в отношениях с парнями, то ей выкрикивали: «*Za rusni špaši rada rpeze sv. Katarina faši*» [за масленичные забавы св. Катерина принесет пеленки], т. е. ко дню этой святой, 24.XII, у девушки появится ребенок (Jadr.K:50).

В Словении общественная критика была приурочена в основном к кануну летнего Иоанна дня (23.IV). С вечера парни разжигали костер и пускали во все концы села зажженные кусочки дерева («*šibu*») и при этом выкрикивали «характеристики» по поводу жителей села и их поступков в течение года. Легкомысленная девица могла улышаться на свой счет: «*Tako šiba gre za to in to Mojca, da se pjebe učiva po vseh stogah...*» [чтобы она не болталась по всем стогам]. Плохой женщине кричали: «*Šiba tej in tej let,*

da ne bo svojega dedca s pečnimi vilami okoli šibe podiva in zraven na vse grvo uriva...» [«Шибба» летит такой-то, чтобы она за своим стариком с печными вилами не гонялась и к тому же во все горло не орала] (Киг. PLS 2:94). Аналогичными были и обычаи болгар в вост. Фракии, приуроченные к масленице.

У чехов и мораван ритуалы «социальной критики» оказались инкорпорированы в «королевские» обряды Духова дня и осуществлялись в них рядом с ритуалами «выбора короля» на основе состязания пастухов, «казни короля» (см. Королевские обряды). Накануне Духова дня парни выбирали из своей среды «короля», а также ряд иных лиц («глашатая», «священника», «палача»). Именно на «глашатая» (называемого *vyvolávac, provolávac, plumpáč, hlasatel*) возлагалась обязанность выражения социальной оценки, называемой *vyvolávaní* 'выкрикивать, выплывать', *dívati (pěhne, špatně) jméno* 'давать (хорошее, плохое) имя'. Эта оценка касалась всех семей («фамилий») села, однако в основном ее объектом были девушки на выданье. В одних случаях процессия во главе с «королем» и «глашатаем» объезжала все дома в селе и высказывала свою оценку в зависимости от того, сколько щедры были хозяева, в особенности девушки. В других — жители собирались в центре села, на площади, под высоким деревом, где «король» и «глашатай» оглашали кордельные или хвалебные оценки (так наз. *jména, přídanki, říkadla, rny, provolání*). ср.: «*U Adámku dělám začatek, ze ma mnoho bidných telátek, jedno kusy, druhé rny, třetí sotva ocas pozí*» [Начну с Адамков, так как у них много худых телят, один куций, другой русый, третий с трудом хвост несет]; «*Tem N. přídáme plachtu trávy, ze mají pěknou krávu*» [Тем N. добавлю связку травы, потому что у них хорошие коровы]; «*U Řiháňku za vraty stojí pytel s klevaty*» [У Риганков за воротами стоит мешок со сплетнями] (ČL 1893/2: 105–129).

У поляков обряды «общественной критики» встречаются только в Великопольше (Куявы, Познаньское воев.); они представляют собой часть пасхального праздничного цикла. Вечером в воскресенье группа парней собирается в центре села и выбирает из своей среды «маршалка» (*marzatek*) и его помощника. Помощником становится тот, кто

обладает громким голосом, может зычно кричать (иногда его называют *шумошумец*). Он забирается на крышу высокого дома или корчмы либо на высокое дерево в центре села и оттуда начинает выкрикивать (чтобы его слышали повсюду) так наз. *ргзуюшэки* — рифмованные стишки, в которых перечисляются поименно все девушки села, а также события из их жизни за прошедший год, ср.: «*Baska nie umie chleba piec*» [Баська не умеет печь хлеба], «*Kaska nie umie gotowac*» [Каська не умеет готовить] (Kolb.DW 13:198, поэман.).

Т. А. Агапкина

В свадебном обряде ритуальному осмеянию, укорам и порицанию подвергаются представители противоположной стороны, участвующей в свадьбе (чаще стороны жениха: жених, дружка, сват, поезжане), другого семейно-возрастного статуса (незамужние и замужние, в том числе и вступающие в брак), чужого локуса (невеста из другой деревни), а также лица, нарушающие ритуальные предписания и моральные нормы (гости, уклоняющиеся от одаривания, невеста, не сохранившая девственности, ее родители и т. п.). Для в.-слав. свадебного фольклора характерен особый жанр корильных песен, коррелирующих в обряде с величальными (см. Величание).

На начальном этапе обряда осмеиваются сваты и жених, получившие отказ при сватовстве. После обручения подружки невесты укоряют в песнях помолвленную невесту за измену и обман (обещала не расставаться с девушками, не идти замуж, но слова не сдержала). Поезжане жениха, приезжающие за невестой, высмеиваются в словесных поединках сторон жениха и невесты. Между дружкой жениха и хозяином дома, братом или подругами невесты происходят перебранки. Девушки, подружки невесты, поют корильные песни жениху с поезжанами. Напр.: «*Їтухі-цывуны ішапраэжаны, / Парасяты-мышаняты пазамузданы, / Шэрыя копкі у прысцэжкі. / Чужыя зямляне самі на двор едуць*» (смолен., Вяс.п. 4:47). Известны случаи ритуальной вражды между девушками и замужними женщинами. Во время прощания невесты с девичеством девушки хулят баб, сидящих в куте с невестой, называя их «враговатыми», т. е. злыми,

сварливыми, а себя «бесоватыми», шаловливыми (вологод.). В свою очередь, и девушки становятся объектом нападок. Песенный мотив вражды между *девушками* и женщинами (возможно, отголосок борьбы между ними за венец невесты) присутствует в обряде перемены невесте головного убора (морав.-словац.). Укоры адресуются брату невесты за продажу сестры жениху: «*Татарин братик, татарин, / Продав сестрицю задром*» (полтав., Вес. 1:120); «*Ой пропняци, братики, пропняци. / Пропили сестрицю на горлиці*» (киев., Вес. 2:363). Как и в других обрядах, издевки и угрозы могут быть адресованы участникам свадьбы, которые отказывают в вознаграждении или скупо одаривают. Напр., когда дружка, выкупая невесту, выкидывает на стол несколько медных монет, его стыдят: «Такого черепья у нашего батюшки по сеням хоть сколько волочится. У нашей невесты одна бровь сто рублей» (новгород., ТА, №776:7). Иногда корильную песню пели матери жениха, встречавшей невесту от венца: «*Выйди-ка, свекровья горбатая, / Встрень-ка невесту богатую! / Вьдь-ка, свекровь сопливая, / Встрень-ка невесту счастливую*» (смолен., Шейн В 1/2. № 1992). На Русском Севере девушки из деревни жениха, обиженные тем, что он не сватался в своей деревне, пели корильные песни (так наз. «Гордены») невесте, взятой из чужой деревни, в которых высмеивали чванливость молодой: «*Гордена гордлива, спесливая да спеслива. / <...> / Да эта гордена в избу-то нейдет <...>: «В избы-то, ой, грязю»*» (архангел., Колп. АРС:202). В редких случаях в корильных песнях (по-видимому, исполняемых неженатой молодежью) осмеивали обоих молодых, напр. когда их сводили вместе: «*Наш Іванька на кошку, / Як таракан у апалонку. / Наша Аленка на пасадае, / Як жабка да на расадае*» (случк., Вяс.п. 4: 365). После брачной ночи позору, а иногда надругательству и проклятиям подвергалась невеста, оказавшаяся «нечестной» (см. Девственность), а также ее родители, прежде всего мать. В некоторых местах (у болгар Фракин) жестоко высмеивали и жениха, если половой акт не совершался по его вине. Особенно частым объектом насмешек бывают сват или сваха в конце свадьбы, их подвергают ритуальному осмеянию, публичному наказанию или суду. Насмешками сопро-

вождается катание их или других участников свадьбы (мать «нечестной» невесты, родителей молодых, крестных, кума, ряженных «новобрачных») на бороне (или на сохе, в корыте, тачке, повозке), которое часто заканчивается сбрасыванием их в яму, канаву, в воду и т. п.

Лит.: Круглов Ю. Г. Русские свадебные песни. М., 1978:53-71; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970:118-120; Агапкина // Слав. литературы. Культура и фольклор слав. народов. М., 1998:439-454.

А. В. Гуря

КОРМЛЕНИЕ ритуальное вид жертвоприношения; магический акт подношения, оставления на столе, подбрасывания, выкладывания пищи, рассчитанный на умиротворение духов природы и стихий (воды, леса, поля, ветра, тучи и т. п.), животных и растений, домашних духов, демонов болящей и др. мифологических персонажей, а также душ умерших предков. Для интерпретации этих действий значимы: **состав** предлагаемой пищи (прежде всего — хлеб, зерно, соль; у юж. славян также сахар, мед, вино), **локусы** ее размещения (углы дома, божница, печь, перекресток дорог, граница поля, села, колодец, могила, дерево и т. п.), **время** совершения ритуала (кануны больших праздников, поминальные дни, полночь, время до восхода солнца и др.) и **способ** К. (крошение и рассыпание, перебрасывание через голову, бросание в огонь, воду, на ветер, закапывание в землю, подвешивание к дереву и т. п.). Семантика и назначение акта К. раскрывается также в сопровождающих его приговорах, нередко прямо называющих объекты-адресаты действия и акцентирующих мотивы угощения, приглашения, дара или обмена дарами, иногда также угрозы, предупреждения, отгона. К. — один из основных магических приемов, с помощью которых регулируются взаимоотношения человека со сверхъестественными силами.

Кормление предков (душ умерших) — составная часть похоронно-поминальных ритуалов (см. Поминальные дни. Деды, Задушки, Задушница, Радунница), а также ряда календарных обрядов, особен-

но святочного цикла. На Русском Севере (Каргополь, р-н) в гроб покойнику клали хлеб или пироги; умершему на Пасху вкладывали в руку яйцо. Сербы Неготинского края привязывали к руке усопшего мешочек с хлебцами, фруктами, сахаром. В Ресаве клали в гроб все, что покойник любил из еды и питья. Болгары, снабжая умершего едой, клали ее в гроб или опускали в могилу: каждый приносил что-нибудь из еды, оставлял на груди покойника яблоко, булочку, конфету, орехи и т. п.; при погребении зарывали в могилу тыквенный сосуд с вином или водой (Равградско). На поминках в день похорон для души усопшего принято было оставлять на столе (на окне, возле икон) рюмку водки (часто накрытую куском хлеба), которая стояла до девятого или даже до сорокового дня (рус.). Утром второго дня после похорон хозяйка пекла ржаную лепешку и несла на кладбище с причитанием: «Сударик батюшка (или: сударыня матушка), на-ка тебе лепешечку позавтракать, ты у меня вчера не ужинал, а сегодня не завтракал... (калуж., ППО:15-16). На поминках в сороковой день крестьяне Олонечкой губ. откладывали на особую тарелку понемногу от всех блюд, затем скопившуюся горю пирогов, блинов и проч. заворачивали в салфетку и выносили на двор, ставили на стол возле угла дома, где священик служил литию; тем временем дьячок незаметно забирал еду в пользу церкви либо ее отдавали нищим. Поляки на поминках в день похорон сбрасывали по ложке от всех блюд под стол, о чем сохранились свидетельства XV—XVI вв. Во многих слав. традициях известны поверья, что умершие питаются паром от горячей пищи, поэтому в поминальные дни на окна раскладывали разломанный теплый хлеб и выставляли горячие блюда, чтобы «накормить души».

В обрядах календарных поминок К. душ умерших происходило как в доме, так и на кладбище. В первом случае использовали, как правило, остатки поминального ужина, во втором — также и специально приготовленную пищу (чаще всего хлеб). В Калужской обл. на «масленичные деды» после ужина оставляли на столе часть еды «для родителей» или выносили стол во двор и «закликали родителей заговягаться». Первый блин, испеченный на масленицу, клали на окно или на божницу «для душ», подвешив-

вали его к крыше (рук.). В Виленской губ. на осенние «деды» готовили обильное угощение и часть от каждого блюда оставляли «душам». Белорусы Витебщины «дедовскую» тарелку отдавали нищему или «чистым» домашним животным; вывешивали за окно полотенце, на которое клали немного кутьи, пироги и блин «для дядов».

В католической традиции в период осенних «вадушек» (1—2.XI) родственники приносили на кладбище хлеб и другое угощение (муку, сухие фрукты, кашу) или пекли специальные пресные хлебцы (словен.); все это раздавалось нищим как «заместителям» умерших предков.

У вост. славян до настоящего времени сохранился обычай на Пасху (или Радуницу) оставлять на могилах яйца, куски куличей, блины, водку, конфеты и т. п., а после Спаса — яблоки. На кладбищах Болгарии еще в наши дни можно видеть весной и летом оставленные на могилах фрукты и овощи, а также кувшины с водой.

Мотив «кормления» душ предков — один из центральных в рождественско-новогодней обрядности. Предназначенную для душ пищу (или просто недоеденную еду) оставляли на столе (под столом, на окне, в углу дома), бросали в печь, выкладывали за окно, относили в сени, закапывали в огороде, скармливали животным и домашней птице, отдавали нищим или колядникам. На значительной территории Белоруссии и Украины, в Карпатах, Зап. Болгарии, Вост. Сербии и в Македонии известен обычай ритуального приглашения предков на рождественский ужин (см. Приглашение предков, «мороза»). В карпатско-балканской традиции известен еще один вариант К. душ: перед началом рождественского ужина хозяин разбрасывал по углам дома орехи (зерно, горох, бобы). Карпатские гуцулы перед ужином выкладывали по ложке вареной пшеницы за окно, а затем бросали ее во все углы хаты, приговаривая: «Усе ангелам та помершим душам, шо в сю ніч приходять поживити ся!» (Шух.Г 4:14). У словаков р-на Горегроне рассказывали, что там, где не соблюдали этот обычай, «душечки» ходят и плачут, жалуясь, что остались голодными (Horv.RZL:68). В некоторых словац. селах горох не бросали по углам, а ставили в блюде под елкой. В Моравии и Вост. Словакии при выпечке рождественского хлеба хозяйка

бросала в огонь кусок теста от первой выпеченной буханки — «для душечек».

Съедание поминальных блюд самими участниками обрядовой трапезы воспринималось в значительной степени как способ обеспечения пищей умерших родственников, что особенно ярко выражено в ю.-слав. поверьях; ср. болг. свидетельство; «всичим ядат и пият за да се намери за мъртвия храна и питие на онзи свят» [все едят и пьют, чтобы у мертвых на «том свете» было что есть и пить] (родоп. Вак.ПО:112). Одной из косвенных форм К. предков была также раздача поминальной пищи соседям, детям, нищим, гостям, пришедшим на поминки.

Кормление демонологических персонажей совершалось по большим календарным праздникам или в связи с особыми жизненными обстоятельствами. Наиболее многочисленны у славян ритуалы К. домашних духов, от расположения которых зависело благополучие дома и успешное ведение хозяйства. По данным пол. церковных источников начала XV века, в Великий четверг «неверные не моют после ужина мисок, а некоторые специально оставляют в них остатки еды, считая, что ими кормятся ночью души умерших или демон, называемый *ивотс*» (Brück.LR 1:49). Прежде чем поселиться в новом доме, жители Силезии закапывали в углу или за печью горшки с едой, предназначенной для домашних духов. В тех местах, где такие духи-опекуны представлялись в виде ужа, змеи, для них непременно оставляли под порогом, за печью, в углах дома миску с молоком или молочной кашей; при этом считалось, что пища должна быть несоленой. Чтобы расположить к себе обитавшего в доме духа-обогатителя, хозяйка готовила яичницу или оставляла миску с пищей, отложенной от каждого приготовленного для семьи блюда (а.-слав.). В.-слав. *домового* кормили хлебными и крупяными изделиями с добавлением соли, а в пасхальный период — яйцами. Пищу размещали: в углах дома, сенях, на окнах, чердаке, в подполе; *воале* печи (на припечке, печном столбе, под печью, за печью); либо во дворе и хлеву возле скотины. Для с.-рус. *домового*, называемого *подпечник*, хозяйка при каждой варке каши откладывала под печь снятую с казан верхнюю запекшуюся корочку (Череп.МАРС: 25). У юж. славян для *домовой* змеи «чу-

«аркучи» оставляли в погребе, кроме хлеба, вино и фрукты.

Сходными приемами старались умиловать и духов природных локусов — лешего, водяного, полевика и т. п. Если скот пасли в лесу, то «относ» в виде продуктов делали лешему либо любому «хозяину» места, чтобы он не вредил скоту. Пастух брал с собой хлеб-соль, в лесу клал принесенное с поклоном на пеню или ветку и говорил: «Хозяин, на тебе хлеб и соль! Паси мой скот, чтоб ня было ниякай шкоды!» (Сок.ВАКО:159). Подобные формулы адресовались и «полевнику», «межевику», «подкустовнику» и др.

Подношения демонам считались необходимыми в наиболее ответственные моменты хозяйственного года (начало и конец выпаса скота, жатвы, выход на промыслы, охоту, рыбалку, заготовка дров, грибов, ягод и т. п.) или в случае пропажи домашних животных, при заболевании, краже. Например, если получивший увечье в лесу долго не поправлялся, он отправлялся туда же, оставлял на перекрестке лесных троп еду и говорил: «Кто этому месту житель, кто настоятель, кто содержанец, — тот дар возьмите, а меня <...> сделайте здраву и здорову...» (Даль ПСП:178). Широко известны у славян также способы К. в о д я н о г о. На Русском Севере они особенно часто практиковались среди рыбаков, мельников и пчеловодов. Подношения в виде пищи совершались весной или в разгар рыболовческого сезона либо были связаны с постройкой плотины, мельницы. Для водяного бросали в воду первую пойманную рыбу, масло, мед, хлебные крошки или хлеб, лили водку (Помер.МП:58-59).

В ю.-слав. верованиях особое значение придавалось моменту, когда к новорожденному ребенку приходят мифические прорицательницы (орисницы, судженицы), чтобы предсказать его судьбу. Для них непременно оставляли возле очага три лепешки, намазанные медом, три чашки вина, три куса сахара; если этого не сделать, духи могли наделить младенца плохой судьбой.

Желая расположить к себе высшие силы, люди «кормили» также Бога, Богородицу, святых. Когда в Рождественский сочельник хозяйки замешивали тесто для клецек, они высказывали, не вытирая

рук, на мгновение в сад и кричали: «Пан Взус, на клечочки, а нам дай яблоч и грушечек» (пол. кроснен. Lud 1978/57:200). Еще до недавнего времени в Каргопольском р-не Архангельской обл. сохранялся обычай кормить *Боженьку*: хозяйка ставила на божницу в праздничные дни мисочку с кашей или клала яйцо. Жители этих мест, возвращаясь из леса с ягодами, останавливались возле часовни и мазали изображенному на иконе Христу губы, «чтобы он поел» (Денис.КСД:26). В Полесье на Воздвижение оставляли на столе остатки праздничного обеда, говоря, что еда предназначена «Богу на дорогу» (ПА, Житомир. обл.). Мотив обеспечения Бога (или душ умерших) на дорогу хлебом отмечен в в.-слав. обычае печь на Вознесение лепешки, называемые *божьи онучи*. Белорусы мотивировали его тем, что «траба Христу напекти ануч, щоб було у що абуватца. Абуитца и пойдя ужэ ат нас на небу» (Ром.БС 8:190). Жители Вологодчины на Новый год приносили в церковь свиные колбасы и шварки, которые размещали прямо перед образом Святой Девы с приговором: «Ты еси и нам даси» (Зел.ВЭ:93). Коровье масло подносили к иконе св. Власия в день этого святого, чтобы обеспечить благополучие скота (новгород.). Поляки, живущие по течению р. Раба, приглашали к рождественскому ужину св. Николая, а у юж. славян принято было в сходной ситуации звать к столу «деда Бога», «Божича», «св. Германа».

Многообразные способы кормления духов болезней распространены в асцевой магии. Пищей одаривали для умиловления, задабривания либо для того, чтобы отогнать, обезвредить, заманить болезнь в глухие места. У вост. славян для избавления от лихорадки, ночницы, «криксы» и др. специально пекли особые булочки либо варили *зерю* (использовали обычный хлеб, краюху хлеба с солью) и относили угошенье к болоту, топким местам, к лесу, в прибрежные заросли. С помощью пищи люди пытались выманить болезнетворного духа из больного, удалить его за границу жилого пространства. Например, при лечении колтуна поляки срезали его и закапывали в землю, а чтобы он не вернулся, давали «на дорогу» хлеб, сахар и монетку (железную). Приставшую к человеку длительную болезнь

«отвозили из села» в телеге: стелили полотно, клали хлеб, вино, выезжали за границу села, перекладывали еду на землю, ждали некоторое время, «когда болезнь слезет», и быстро уезжали обратно (болг. Кюстендилско). У болгар обрядовый хлеб принято было специально печь при лечении разных заболеваний. Его смазывали медом, складывали вместе с орехами, сухими фруктами в новый холщовый мешок и выносили в соседнее село, где вешали угощение на чужой забор или на дерево. Подобным образом поступали и белорусы при лечении лихорадки: семьдесят семь пшеничных зерен, предназначенных для сестер-лихорадок, завязывали в новое суровое полотно, туда же клали кусок хлеба с солью и как только у больного начинался приступ, вешали его к ручью; там произносили заговор и перебрасывали узелок с едой через ручей.

Чтобы больному полегчало, пытались расположить болезнь подношением еды: делали «относ» *ветровому духу* или духу «хозяйну» конкретного места, где — как считалось — приключилась болезнь. По рус. архангел. поверьям женщина-кличуха угощала вселенную в нее «икоту» зерном, горохом, хлебными крошками, уговаривая ее поесть и не мучить больную. Готовясь к встрече чумы, оспы, которые якобы появляются на земле в определенные годовые праздники, болгары, чтобы умилостивить болезни, готовили для них «медовые калачи», пекли кур, накрывали стол с едой (см. Афанасий, Варвара).

Подношения в виде еды делались и по отношению к растениям, считавшимся ипостасью или местом обитания духов. У юж. славян заболевший «самовильской» болезнью ходил в поле искать растение, называемое *самовица*, и оставлял под его корнями хлеб, воду, сахар и что-нибудь из своей одежды (болг.). Сербы Лесковацкой Моравы в случае болезни носили на полонину для «самовилы» калач, испеченный особым образом (муку для него просеивали через перевернутое вверх дном сито); вместе с кружкой воды размещали еду на полотне у корней травы *самовица*. Приношения в виде хлеба, соли, зерна, воды, вина, меда и т. п. часто совершались в ситуации, когда больные ходили к деревьям «передать» свои болезни (см., например, Боярышник, Бузина, Дуб и Др.).

Одним из способов избавления от недугов была *радача* специально испеченного хлеба соседям по селу. Так делали болгары в р-не Ловеча: когда ребенка одолевала оспа (шорка), мать готовила лепешку, мазала сверху медом и раздавала по куску всем соседям, при этом она говорила: «Возьми, парка, этот мед, он слаще, чем наше дигля».

Объектом К. могли быть также стихии и атмосферные явления. В воду бросали пищу (хлеб, зерно) не только для задабривания водяного, но и для поддержания жизнеспособных сил самой воды. Сербы окрестностей Сврлига пекли из первой муки нового урожая «мали *кравай*» и бросали его в «живую» (текущую, родниковую) воду, чтобы жито лучше родилось. В Боснии и Герцеговине в Варварин день носили к реке *варичу* (вареное жито) и сыпали в воду, приговаривая: «Доброе утро, водица! Дай ты нам водицы, а мы тебе *варичи*!» (Лил. ВСБХ:264). В Рождественский сочельник посылали парня и девушку за водой для замешивания обрядового пирога «чесницы»: парень трижды бросал на воду крест-на-крест овес и ячмень, а девушка набирала в кувшин воду, которая могла быть использована только для приготовления «чесницы». Чтобы сохранить чистой воду и умилостивить духов, у всех славян соблюдали обычай К. колодца: в него бросали часть праздничной трапезы, первые плоды нового урожая, остатки поминальной еды и т. п. (см. Колодец). Чтобы задобрить огонь и предотвратить пожар, в ряде мест принято было «кормить» печь. Поляки, живущие в Карпатских Бескидах, бросали в горящую печь по ложке от всех рождественских блюд, считая, что таким образом «дают огню поесть, чтобы не было пожара» (ЕР 1982/26/1:282). Словенцы Каринтии во время пасхального обеда бросали в огонь четыре кусочка мяса, предназначая их огню, воде, воздуху и земле.

Угощение предлагали и надвигающейся градовой туче. Чтобы отвести ее от села, сербы выносили из дома трапезный столик, на который ставили хлеб, соль и «славскую» свечу; иногда пищу размещали на хлебной лопате; часто выкладывали также ложки и ножи. Однако лишь в некоторых областях Сербии эти действия понимались как «кормление» тучи: на правом берегу

Моравы в р-не Парачина при вынесении столика с едой говорили: «Бшьте, пейте и идите!» (СБФ-81:63). Чаше такое «угощение» сопровождалось откровенными отгоными действиями и приговорами. Аналогичный характер «угощения-отгона» имел ритуал приглашения на рождественский ужин мороза и ветра. К. ветра известно и как способ его задобрить, для этого в сторону ветра бросали муку, крупу, остатки праздничной еды, пепел от костей животных, потроха и т. п. (см. Ветер).

Символическое К. лесных зверей и полевых грызунов чаще всего осмыслялось как способ защиты от их вредоносных действий и как откупительная жертва. У юж. славян в Андреев день принято было «кормить медведя»: хозяйки варили кукурузные початки или зерна и оставляли на ночь во дворе (затыкали под крышу дома, клали на дерево, разбрасывали зерна на все четыре стороны или подбрасывали их в дымоход) и при этом говорили: «Вот тебе, медведь, вареная кукуруза, чтобы ты не ел сырую, не трогал людей и скот» (Марин. НВ:526). В некоторых местах ю.-вост. Болгарии в день св. Екатерины оставляли в амбаре горсть вареного зерна для мышей, чтобы летом они не вредили посевам. В Сербии, Болгарии, Македонии на рождественский или новогодний ужин приглашали «диких зверей», «волка» и «медведя» или выносили для них еду (фасоль, калач, кусок жаркого, отделенную часть ритуальных блюд) на перекресток дорог. Сходным образом приглашали к совместной трапезе зверей поляки карпатской зоны: при подаче на стол каши хозяин говорил — «Волк, волк, иди к нам на кашу, но не приходи, когда я пасу» (Кот.ЗР:47). У русских звали зверей, угощая их киселем, в Чистый четверг.

Символические способы К. птиц широко представлены в составе превентивных обрядов, оберегающих посевы или собранное зерно. Поляки (Зап.Бескиды) выкладывали по углам дома по ложке каши перед рождественским ужином, чтобы летом воробьи не клевали зерна в поле, или за ужином подбрасывали вареную пшеницу с приговором: «Воробьи, воробьи, идите есть пшеницу, а в поле чтоб не ели!» (Wima 1901/18:530). Реальное К. птиц, воспринимаемых как ипостась душ умерших, отмечалось в поминаль-

ной обрядности всех славян. Например, в течение 40 дней после смерти родственника по ю.-рус. поверьям необходимо кормить зерном птиц, прилетающих к окнам дома или на могилу (Mozs.KLS:554).

Мотив «обмена дарами» может быть отмечен в обычаях К. фруктовых деревьев св. В последний день святок на Мазурах было принято класть под плодовые деревья обрядовое печенье («новолятки») со словами: «Я тебе даю новолятку, а ты мне дай за это фрукты» (СБФ-94:92). Под корни деревьев или на ветки бросали остатки рождественской трапезы: хлебные крошки, орехи, очистки от яблок, кости рождественского гуся (в.-слав.); ходили к деревьям в сад, чтобы угостить их вареным зерном (серб.); в Юрьев день бросали к корням остатки жертвенного ягненка (болг.); на ветки подвешивали калачи и др. хлебные изделия (пол.). В некоторых случаях к рождественскому ужину (полес. чернобыл.) или на свадебный пир (болг. родоп.) приглашались и фруктовые деревья.

Иногда еду оставляли в поле на месте сорванных растений при ритуальном сборе трав. Сербые Болевацкого края, собирая целебные и магические травы в Юрьев день, искали среди них такую, которая называлась млечка; прежде чем сорвать ее, закапывали под корнями булочку с щепоткой соли и говорили: «Я тебе даю хлеб и соль, а ты мне дай молоко и сыр» (Кол.ГЮС:47).

Значение умилоствления неких сверхъестественных сил, заключенных в ритуальных или бытовых предметах, может быть отмечено в обычаях К. бадняка, троичского «мая», дожинальной «бороды» и др. У юж. славян широко распространен обычай угощать рождественское полено (бадняк): его мазали медом, салом, посыпали зерном, орехами, клали на него сверху хлеб, фрукты, кусок мяса, лили в просверленное отверстие вино, мед. Установленное в селе в субботу перед Троицей «майское» дерево чеки поливали пивом или вином. В в.-слав. традиции в завершение жатвы происходило символическое К. дожинальной «бороды»: возле оставленных в поле последних колосьев на камне или куске полотна жнецы оставляли кусок хлеба с солью или закапывали еду под корнями; либо подвешивали хлеб к самой «бороды». В Полесье эти действия сопровождалось приговором:

«Оце тобі, борода, хліб-сімі і вода, каб і на тэй рэк шчедраго была» (Валодзіна:107). Закончив жатву, женщины обкручивали свой серп житными колосьями и говорили, обращаясь к нему: «На, ешь, не кусай моих рук» (бел. мисск. Зел.ВЭ:66).

Лит.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: «Формула и обряд» // МДФ:166—197; Они же: Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // СБЯ-93: 60—81; Толстой Н. И. Заметки по славянскому язычеству: «Без четырех углов изба не строится» // SMS 1998/19-21; Радин А. Дариванье демона у ясла и пылу // КСК 1997/2:138—142; Валодзіна Т. В. Талака у сістэме духоўнай культуры беларусаў. Мінск. 1997, с.106—108; Страх.КХ; Гура СЖ:111,125,172, 313,375,412,528; Зел.ВЭ:66—67,93—94; Сок. ВАКО:48,91,156—157, Изм.ЗКП:140—148,190—206; СБФ-94:92-93; Поэз.Э:234—235; Влас. НА:82,132,281; Ром.БС 8:288-289,547; Крач. ВЗРС:121--122; СбНУ 1889/1:89; Миц.ННГ II; ЕПНДК 1989/1:137; 1996/4:47-48; Петр. КИС 1:308-309; Тор.ЖОЛМ:576; РКФJ 1960/5:26-27; Кш. PLS 1:239; 3115-117; Моез.РВ 213-214; Вяз.КУУВ:171--175; Калачи KMR:28; Рос.ЗО:272—273; PSL 1986/40/1-2:31-32; Lzd 1918/20:25; EP 1982/26/1:282; CsIV 3: 558; Нов.РЗЛ:68—69. (См. также лит. к статьям Деда, Задушки, Задушница, Жертва).

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

КОРМЛЕНИЕ СКОТА ритуальное ~ вид скотоводческой магии; обрядово регламентированное угощение скота и домашней птицы специально приготовленной или оставленной от праздничной трапезы едой с целью повышения плодородия, защиты от болезни, порчи, диких зверей; в определенной степени сохраняет значение жертвоприношения и «кормления» душ предков, воплощенных в домашних животных (см. Кормление ритуальное, Жертва).

Обрядовое К. с. совершалось в большие праздники (Рождество, Благовещение, Чистый четверг, Пасха и др.), в праздники, посвященные святым — покровителям скота (Юрьев день, Власин, Тодорова суббота, день Флора и Лавра и др.), а также в дни

первого выгона скота, перед случкой, перед отелом и после него, при купле-продаже скота, в случае болезни и в другие значимые моменты. На Рождество у всех славян было принято кормить скот едой с праздничного стола — кутьей, коркой или крошками рождественского хлеба, специально выпеченным фигурным печеньем (часто в виде животных и птиц — коровок, козулек, овецек, коников, гусей и т. п.); оставленную на ночь пищу с рождественского стола относили в хлев, крошки высыпали курам, солому и овес из-под скатерти скармливали скоту. В Болгарии перед ужином в Сочельник хозяин разламывал хлеб над головой; из одной половины давали по куску каждому из домочадцев, один кусок оставляли до утра домашним животным «для здоровья», второй клали под иконы, третий — у очага, «для умерших родителей»; другую половину поднимали к потолку, чтобы хлеб рос высоким. Украинцы Закарпатья отдавали скоту середине *кращуна* с овсом и другой постной пищей — «чтобы коровы случались с быками»; хозяйка клала себе в фартук кусок *кращуна*, натертый солью, и давала его скотине; словенцы угощали скот подсолненным куском калача. Поляки и чехи откладывали в одну миску понемногу от каждого рождественского блюда, солили и скармливали скотине вместе с сеном и соломой. Повсеместно остатками или крошками с рождественского стола кормили кур, высыпая корм в обруч, в начерченный на земле *круг* или уложенную кругом веревку, «чтобы куры держались дома».

Зап. славяне скармливали скоту специальное фигурное печенье в виде животных и птиц — «*шымалткы*», «*щедраки*» и т. п., «чтобы скот лучше плодился». Словаки добавляли в пшеничный калач ячмень, рожь, овес, кукурузу и чеснок; куски этого калача давали скоту, бросали в колодец, «поздравляя» воду. В Подгалье на рождественский калач налепляли столько кусков теста, сколько было коров в хозяйстве. В Моравии по числу голов скота выпекали небольшие булочки и относили их в хлев. У поляков и лужицан для домашней птицы в каждый из трех святочных канунов пекли хлебцы в виде гусей и различных животных. Сербы пекли скоту специальные *воловьи* и *овечьи* калачи; в Поповом Поле перед началом трапезы хозяин пригоршнями разбрасывал зерно по

комнате, называя тех, кому оно предназначается, — Бога, Рождество, домашних животных и птиц. Сходные обряды совершались у болгар и сербов и до Рождества — в Андреев день, в день св. Варвары, в Савин день и др. Словенцы в канун Рождества давали скоту «божичевину» ~ понемногу от всех злаков.

Русские оставляли по одному блину от рождественского, новогоднего и крещенского ужина, разрывали их на мелкие кусочки, смешивали с зернами разных хлебов и давали всякому скоту, «чтобы он хорошо водился». На Русском Севере корове скармливали овсяную солому из «бороды», состоявшей в красном углу с прошедшего лета (архангел.). В Воронеж. губ. в день Богоявления давали скоту «корму от всех хлебов немолоченными снопами, чтобы скот был сыт весь год» (Зел.ОРАГО 1:348). Там же на Благовещение кормили овец «кспытцами» или «катушками», чтобы уберечь их от болезни. На «Сорожки», Средокрестье, в Вербное воскресенье, в Чистый четверг и др. весенние праздники русские крестьяне пекли много (иногда сорок) небольших круглых булочек (*бобки, бобашки, калобки, катушки* и т. п.) и раздавали их скоту для плодovitости: коровам и лошадям по одной штуке, овцам — по две, чтобы носили по два ягненка, свиньям — 12, курам — без счета. С той же целью добавляли в корм или поило лошадям и овцам принесенных из леса (в Чистый четверг, Иванов день) муравьев; капустной рассады, травы иван-да-марьи, собранной до восхода солнца на Ивана Купалу (чтобы коровы не яловели, смолен.), двойные колосья (спорыши), «чтобы рождались двойни», и т. п. В Сибири в Чистый четверг пекли для скота пресные лепешки особым способом: тесто бросали в печь, стоя к ней спиной; запекали в булочки шерстинки от каждой скотины и скармливали соответствующему животному (архангел.). Костромские крестьяне на Пасху пекли для скота куличи. Специальной «фривольской просфорой» (ржаной) в аснь Флора и Лавра кормили лошадей и прочую дворовую скотину. Чтобы скотина не голодала и не мерзла зимой, на Покров ее кормили последним овсяным снопом.

У юж. славян обрядовое К. с. приурочено к различным зимним и весенним празд-

никам (Сорок мучеников, Тодорова суббота, Благовещение, Пасха, Вознесение, Троица и др.), но средоточием этого рода магических практик является, безусловно, Юрьев день и обряд ритуального доения скота и выгона его на пастбище. Болгары кормили скот собранными накануне этого дня травами и зелеными ветками, чтобы обеспечить молочность коров и овец и уберечь их от порчи. В юго-вост. Болгарии добавляли в корм освященную соль; в Родопах предварительно щепотку соли зарывали на месте, где собирается скот. В зап. областях страны накануне праздника хозяйка заворачивала в новую белую холстину щепотку соли, хлеб, яйцо и закапывала этот узелок в муравейник, а перед восходом солнца крошила все это в корм. На северо-западе Болгарии для овец пекут специальные хлебцы «кошарки»; кое-где добавляют в корм кровь юрьевского жертвенного ягненка. Сербы также добавляют в травы соль, яйцо, чеснок, иногда щепки от бадняка (Копасник); скармливают скоту калачи, оставленные от Игнатова дня, сохранные остатки рождественского ужина и др. Хорватки в окрестностях Загреба собирали до солнца росу и сцеживали ее корове, чтобы было больше молока. Для защиты скота от ведьм добавляли в корм соль, пропущенную через борону (Босния и Герцеговина), ореховые листья (Синьская Краина), траву «кровавник», стружку от панциря черепахи (болг.), пепел от сожженной змеи (Родопы), воду из-под мельничного колеса, которое крутилось справа налево, и др. Чтобы предохранить скот от волков, в юго-зап. Болгарии и Македонии пекли особый хлеб (*калак*), который хозяйка окуривала и крошила овцам в волчьи дни.

Перед первым выгоном вост. славяне кормили скот хлебом, который либо специально пекся, либо сохранялся до этого дня от одного из весенних праздников. На Украине и в Белоруссии это были чаще всего печеные «кресты», приготовленные на Средопостье. Русские пекли «колоб» или *хлебцы-перепечки* и в день выгона резали их на столько частей, сколько было в хозяйстве голов скота, каждому животному давали по кусочку (ср. Доля). В Тульской и Рязанской губ. пекли «шники» для ягнят. Часто скот кормили в день выгона хлебцами, испеченными на Егория или в Чистый четверг;

иногда скармливали «колобок», оставшийся от масленицы. В Московской обл. перед выгоном сыпали в кадку овес и заставляли всех животных есть вместе, чтобы они не разбредались на пастбище. В Сибири хозяйки кормили скот на заслонке печи, посыпая кусочки хлеба четверговой солью, или кормили из своего подола, «чтобы скотина не отходила от стада». С этой же целью белорусы Могилевской губ., прежде чем скормить скоту хлеб, трижды обходили с ним вокруг печи и приговаривали: «Як печь стаить на месці, так штоб и скотина ходила на места» (Ром.БС 1912/8:180). Поляки в день первого выгона одаривали краюхой хлеба пастуха, тот ломал ее на куски и скармливал коровам, чтобы они хорошо паслись.

Для успешной случки кобылу или корову рекомендовалось покормить из подола беременной или часто рожающей женщины (калуж.) или запечь в хлеб волосок с лобка женщины и дать скотине (костром.). Для плодovitости кобылы ей скармливали вместе с овсом высушенное и истолченное осиное гнездо (рус.). Перед отелом корове в Закарпатье давали мед; в Полесье кормили ее сеном с рождественского стола или яровой рожью (волын.). В Пензенской губ. считали полезным накормить корову, готовящуюся телиться, наворованным сеном, тогда она благополучно отелится и будет давать много молока. У русских существовал специальный обряд «моление коровы»: после отела коровы варили кашу на молоке, угощали корову на блюде сеном и хлебом с солью; горшок каши обвивали венком из сена, потом кашу съедали, а венок отдавали корове. Иногда готовили особое блюдо из молотива и скармливали его корове.

На Русском Севере К. с. присутствовало и в ритуале свадьбы: после свадебного пира невеста вставала из-за стола и шла кормить коров мякишем хлеба, хлебом из-за пазухи, хлебом, с которым ее вели за праздничный стол и т. п. (вологод.).

В обрядах лечения скота наговаривали на хлеб и давали его съесть скотине (вятск.); вынимали из середины хлеба кусок и закатывали в него три волоса с головы мужчины, затем отдавали этот кусок лошади и трижды читали молитву «Богородица» (костром.).

При покупке скота принято было встречать его в новом доме хлебом-солью, который держала, как правило, хозяйка; иногда хлеб крошили на заслонке и с нее кормили новокупленное животное, приговаривая: «Как заслон печи держится, так бы и скотина дому держалась» (вят., ВФЗИ:23). Чтобы лошадь узнавала свой новый дом, прежде чем скормить ей хлеб, надо было трижды обойти с ним около жерди в хате или около маточины в конюшне (воронеж.). Встречали новокупленное животное обычно в воротах или же давали ему хлеб-соль из открытого окна дома (ярослав.); кое-где при продаже скотины ее провожали от прежних хозяев также хлебом-солью, который отдавался новому хозяину и затем скармливался животному.

Лит.: Журав. АС. Зн. ВЭ:94; КОО 1:211,212, 217,218,221—223,244,249,256—258,266,267, 272; 2:233,236,234,255,261,264,269,275; ПА; Сок.ВАКО:156—157; Бал.РС:293,294,364—365; Устл.ФР:132,141; Кол.ТЮС:45—47,49—51,53, 73,99; РТРР; Кол.РУ:95—96.

С. М. Толястая

КОРОВА — домашнее животное, относящееся к крупному рогатому скоту; в традиционной культуре воплощение богатства, в мифологических поверьях и фольклоре, кроме того, символ грозных туч (см. в ст. Голыда).

Как одно из основных домашних животных, обеспечивающих человека продуктами питания, К. является объектом тщательно разработанной системы обрядов и магических приемов, входящих во вторую (после земледелия) область хозяйственной деятельности — скотоводство. Разведение К. связано с целым комплексом традиционных норм и установлений: поверий, примет, предписаний, запретов, ритуалов, заговоров и т. п. К числу наиболее регламентированных принадлежат такие этапы и эпизоды технологии разведения К., как: магия, связанная с повышением их плодovitости (см. Вестись, плодиться); случка и отел коров; первый выгон скота и ритуальное доение; обеспечение удойности коров, в том числе путем магического воздействия на посуду **молочницу**; **меченне** животных, купля-продажа К. и

их убой; а также ритуалы, совершаемые в случае смерти животных.

Отдельную область традиционных знаний о скоте, в том числе К., составляют поверья, запреты, а также охранительные ритуалы и практическая магия, относящиеся к предупреждению и лечению болезней скота и ликвидации последствий мора (эпизоотии), см. **Огонь живой, Корова Смерть**.

Важным фактором разведения К. представляется их защита от нечистой силы, прежде всего **ведом**, занимающихся отбиранием молока в некоторые календарные праздники (**Юрьев день, Иван Купала** и др.), а также магические способы усмирения **домового**, от которого, как полагают, зависит благополучие коров (подбор скота в масть домовому, жертвы, оставляемые в хлеву, и др.). Обращение к святым — покровителям скота (см. **Власий, Никола**) — также способствует получению удачного приплода, оберегает К. во время выпаса и т. п.

Особая роль в разведении К. традиционно отводится пастуху. См. также **Праздники скотья**.

Специальные символические значения приписываются молоку (маслу и сметане) как основному продукту жизнедеятельности К.; навозу (как продукту побочному) и некоторым частям тела К. — рогам, копытам и др.

Т. А.

КОРОЛЕВСКИЕ ОБРЯДЫ (з.-слав. *kráľovnícky, kráľenhy*, ю.-слав. *крављице*, ю.-в.-серб. *крављички*) — весенние молодежные обряды, связанные с выбором «короля», «королевы», обходами или объездами на конях села и полей. Известные зап. и юж. славянам девичьи К. о. направлены на обеспечение плодородия и защиту сельских угодий, аналогично другим весенним обходам девушек, напр. ю.-слав. **лазарни, ладарице, ладскарцице**, **лесе** и т. п., см. **Обходные обряды**. У зап. славян известны также «мужские» К. о.: *jízda kráľu* (морав.), *honit kráľa, honení krále* (чеш., морав.), *voditi kráľa* (морав., Тана, Словацко), *stínati kráľa, jezdit po knáloch* (з.-чеш., Ходско), *jezdít na kráľa* (морав., Лугачевское Залесье, Словацко), *chodit s kráľem* (чеш.), *hiedat kráľa* (Морав.

Словацко), *ričkovac* (з.-чеш., Ходско) и др., имеющие соответствия в нем. традиции. К. о. приурочены в основном к Троице (з.-слав., ю.-слав.), ср. Русалин; к Вознесению (с.-в.-серб.), к дню св. Георгия (ю.-серб. Поморавье), к 1 мая или другим майским праздникам (з.-слав., ю.-серб.). В Чехии неделя перед Троицей называлась «королевской» — *Kráľový týždeň*, а воскресенье перед праздником Св. Духа — *Kráľova neděle* (з.-чеш.).

В девичьих К. о. центральной фигурой процессии является «королева» (ю.-слав. *крављица, крављичка*), которую с танцами и песнями водят по домам, получая за это вознаграждение (з.-слав. *chodit s kráľ ovnou, chodit s kráľkou*), ср. **Водить**. В Моравии выбранной «королеве» распускали волосы, надевали венок или корону, украшали зеленью и цветами, а затем водили ее вокруг полей и по селу под натянутым платком, под балдахинном или под липовыми ветками — как будто под небесами. При этом девушки исполняли хороводные танцы, во время которых обязательно кружились, и пели песни о том, что «король» зовет «королеву», что она хочет выйти замуж и необходимо собрать для нее дары. Перед каждым домом «королеву», украшенную зеленью, показывали, приподнимая ветки. У сербов *крављицу* накрывали белым платком, шалью или белым полотенцем, чтобы скрыть от посторонних глаз: считалось, что тот, кто осмелится посмотреть ей в лицо, сразу умрет. В Словакии «королевой» становилась самая красивая девушка, ее наряжали невестой, надевали венок и с песнями водили по селу, собирая для нее продукты; при этом «королеве» полагалось молчать, а участники обхода должны были толковать ее желания хозяевам. Часто «королевой» выбирали маленькую девочку (юж.-ю.-серб.). В Польше голову девочке увивали стеблями руты, барвинка и покрывали платком так, чтобы лица ее не было видно. Сопровождавшие ее девушки надевали мужскую одежду или только шапки, также украшенные зеленью. Вся процессия обходила границы полей с песней: «Gdzie krolewna chodzi, tam pszeniczka rodzi, gdzie krolewna nie chodzi, tam pszeniczka nie rodzi» [Где королева ходит, там пшеничка родит, где королева не ходит, там пшеничка не родит] (Glog.RP:229). Обход, сопровождавшийся сбором даров, заканчивался в

амбаре, где с «королевы» снимали платок и начиналось угощение (Подлясье). В Банате (серб.) все участницы К. о. были украшены цветами, носили на голове венки, держали в руках ветки вербы. Разными украшениями, цветами и звоночками в Лесковацкой Мораве (ю.-серб.) увешивали и знамя (или несколько знамен) — один из основных атрибутов ю.-слав. К. о. При этом участницы строго следили за тем, чтобы во время танца не соприкоснулись два знамени, а древки не ударились о землю, иначе следовало ожидать града.

У юж. славян в состав девичьей обходной процессии, помимо «королевы» («королева»), входили также «король» («короли»), «знаменосец», «служанка» и др. составлявшие королевскую свиту персонажи. «Король» или «короли» были вооружены ножами, мечами, саблями, ружьями (серб.), иногда всю процессию девушек сопровожда-

ли три вооруженных парня (серб., Алекси-нац). У зап. славян также встречаются парные персонажи девических процессий, называемые «король» и «королева», однако атрибуты «короля» (сабля, длинный жезл, украшенный на конце прутиками) характерны только для мужских К. о. При встрече двух дружин из соседних сел (как мужских, так и женских процессий) неизбежно происходило кровавое столкновение (серб., морав.), см. Дрвак.

В некоторых случаях обряд совершали ради вызывания дождя (троекратное кружение девушек вокруг колодцев и чистка колодцев — морав.) или отгона градоносных туч (серб., Банат). В ряде мест обход сохранился в форме выпрашивания даров для «бедной невесты», для «бедной королевы» (*chodit s chudou královnou* — морав.) или встречи весны (ср.-чеш., р-н Литомержице), когда «королева» после танца около



«Король» с двумя «пажами» на конях (Моравия)

дома объявляла хозяевам о приходе весны. В некоторых селах Грузии (ц.-серб.) девический обряд избрания «царицы» совмещался с традиционными ритуалами дня св. Иеремии.

Для з.-слав. мужских К. о. характерны элементы испытания парней. Наиболее частым компонентом таких К. о. является **состязание**, во время которого выбирали самого быстрого, ловкого, остроумного парня, получавшего звание «короля». «Королем» называли парня, который смог первым добыть (добежать, доскакать на коне, допрыгнуть, сбить) венок или платок девушки, укрепленные на шесте. Часто эти соревнования проходили в поле, на конях и связывались с пастушескими играми. «Королем» признавали также парня, который накануне Троицы первым выгнал свой скот на пастбище — великопол. *kral* (или *krolowa*, если скот выгоняла девушка) *pasterzy*, чеш. *kral pohinici*.

К. о. в обрядовое дерево. В юж. Чехии «король» одевался в наряд из коры и весенних цветов, подпоясывался поясом и надевал корону, изготовленную из коры: ср. чеш. *kral* — самое высокое и красивое дерево, установленное в середине села на Троицу; ср.-чеш. *kral* — антропоморфное чучело, укрепленное на майском дереве (см. Деревце майское), ср. также Зеленый Юрий. В морав. девичьих обрядах «королевой» называли одетую в женский наряд и покрытую платком березку, которую с песнями носили по селу, а потом за селом строили из березок пирамиду, пели и танцевали вокруг нее, размахивая вербовыми ветками (морав., Ветерков, Жданско).

Для «мужских» К. о. зап. Чехии характерны ритуалы «оговаривания». «вызывания» (*provolařství, dávání mep, skladají jména, vyvolávají*), т. е. обсуждения человеческих качеств сельских девиц и их семей (родов). Хвалебные или коррильные четверостишия (ср. Корить) произносили с высокого места, чаще всего с дерева, с крыши дома, с ворот. После каждой реплики говорящий («плататай», «вызывальщик») обращался за подтверждением своих слов к «королю», выполнявшему роль судьи. Иногда «королю» в обряде запрещалось разговаривать, тогда в ответ на обращенный к нему вопрос сопровождавшая «короля» свита стучала о землю или о забор палками. В р-не

Павия в этих ритуалах использовали лягушку, которую называли «вещей» и заставляли ее кричать при «обсуждении» односельчан.

«Казнь лягушки» — один из элементов мужских К. о. в Чехии. Лягушку подвешивали на нитях на дереве или привязывали на хвойной ветке, которую держал в руке «король», а затем отрубали ей голову. Часто после этого начиналось «преследование короля», т. е. конные скачки за убегающим «королем», которого обвиняли в совершенном убийстве. Если его догоняли, то имитировали срубание головы «короля» (сбрасывали с него шапку, корону, венок), били его ореховыми прутьями, саблями, бросали в воду. Если же догнать его не удавалось, то он оставался «королем» на весь год.

Как правило, з.-слав. мужские К. о. заканчивались символической казнью короля и купанием «короля», имевшим целью вызывание дождя. В юж. Чехии (Крумауско) избранного «короля», босого и без сабли, вели к пруду и бросали в воду его корону, которую он должен был выловить. В юж., сред. и сев. Чехии вместо «короля» бросали в воду чучело. В юж. Моравии обряд превратился в детскую игру, в которой сохранилось именно «купание короля»: маленького мальчика в соломенной шапочке вели на плужных колесах к пруду, который прежде объезжали три раза, и «палач» сбрасывал шапочку в воду, а «король» должен был ее выловить. С этого времени всем можно было купаться.

В зап. Чехии (Ходско) главным обрядовым персонажем становился также «последний, худший из всех парень (обычно — последний пригнавший своих коров на пастбище) — «лентяй», «лежебока», «хвостик» и под. (чеш. *lenoch, hovnivál, pecivál, zvanec, pňkšvonec, klepec, husí pohánek*), ср. Дразнить. Его возили на простом возке, прикрыв зелеными ветками, дразнили, а он всех смешил своими дурацкими выходками. В наказание его бросали в воду, а затем заставляли ободрать кожу с лягушки. Если он справлялся с этим делом, его прощали. Иногда «лентяя» купали, бросали в пруд вместо «короля» (Домажлицко). Пронитравший соревнование за звание «короля» получал особые наименования также в Моравии: *osáček 'хвостик', záprtek 'протухшее яйцо без зародыша'*, и в Польше: *roschwiśt*.

Лит.: Валенцова М. М. Типы движения и западнославянских «королевских» обходах // КДЯК:255–270; Плотникова А. А. Культурно-языковое членение Балканославянского ареала (на материале обрядовой терминологии) // СЯ 1998:489–507; БХ:311; Эт.СНН:72–74; Несл.ГОС:121–125; Пик.ВП:538; СМР:172–173; Savaz.GD²:72–84; Kolb.DW 3:241–244; 26:82; 28:87–89; 45:25–26; Glog.RP:225–226. 229; Pos.ZO:231–233; KLW:66–67,251; Nap. BK:152–154,159; Zibrť VCh:298,329–331,333–334,338–343,346–354,358,360,361–363; Žal. ČV:111–112; Jind.Ch:58,60–61; ČL 1947/5:94–95; Vyk.RSS:109; Bart.ML:47–52; Bart.ND:340,341. Vyh.RI:51,52,55–58; Václ.LZ:369, 397; Per.RMH:P:69–71; Horn.:300; Václ.VO:142,146; Hněvek HMS:266; EL'KS 1:326; Horv. RZL:215–216; SN 1979/3:419–445.

М. М. Валенцова, А. А. Плотникова

КОРОЛЕК — одно из названий самой маленькой птички, выполняющей связующую роль между небесами и подземным миром, между птицами и гадами, а в фольклоре наделяемой чертами трикстера — выступающей как фальшивый царь птиц. В разных местах под таким названием и в такой роли известны две разные птички — К. и крапивник. Названия их часто сходны: рус. *королек* «королек» и укр. *королик*, в.-луж. *kralik*, словен. *kraljiček* «крапивник»; словац. *kralik* «королек» и «крапивник». У украинцев с крапивником терминологически сближается еще одна мелкая птица — ястребинная славка: *волове око* (*очко*, *вичко*) «крапивник» и *волове* (*рибиче*) *очко* «ястребинная славка».

Маленькие размеры крапивника отражены в его названиях. Он уподобляется воловьему или бычьему глазу (укр. *волове очко*, *биче очко*, пол. *кроснен. wolawe ostko*), орешку (укр. *орішок*, болг. *орехче*), маленькой картофелине (укр. *волын. бульбынка*), бобку, катышку (укр. *бібок*), крылатому насекомому (укр. *ома*). С бобовым зерном крапивник сравнивается и в фольклорных текстах. «А ty bobie!» [Ах ты боб!] — кричат ему птицы в сказке (малопол. *кроснен.*). Название *воле очко*, в свою очередь, порождает мотивировку запрета убивать крапивника: чтобы не причинить вред волам (*гуцул.*).

К. — персонаж сказки о выборе птичьего царя (СУС: 221, 221А, В).

Птицы решают выбрать царем того, кто взлетит выше других. Выше всех взлетает орел (укр., пол.), журавль (з.-укр.) или аист (луж.). Но маленькая птичка, спрятавшись в оперение большой птицы, в последний момент вылетает оттуда и оказывается еще выше, получая право быть царем (королем) птиц. Отсюда такие названия крапивника, как укр. *королик*, *царик*, *пташочий краць*, пол. *ptasi krol* (краков.). Аналогичны им и слав. названия К. Мотив обмана и одурачивания отражен в ряде укр. названий крапивника: *облуца*, *дурисивт*, *дурихлопчик*, *дурибаб(к)а*, *дурич*, *дурильце*, *зводитель* и т. п. Однако во многих вариантах сказки обман раскрывается, и с тех пор бедная пташка прячется от птиц под заборами. Поэтому ее называют также «подзаборным королем» или «подзаборником»: пол. *plotowu krol* (*кроснен.*), чеш. морав. *podbráněček*, *plotníček*, укр. *полпток*, *полптник*, болг. *подплетница*, *подплетач*. Мотив забора встречается в словесном подражании пению крапивника: «Uliho pa plot hned!» [Улечу на забор сейчас же!] (*морав.*, Bart.ND:64).

Иногда, напр. у украинцев и лужичан, сюжет имеет продолжение: рассерженные птицы решают выбрать царем того, кто спустится всех глубже в землю (СУС: 221, 221А, В; Veck.WSMAC:424). И вновь победителем в состязании оказывается К. или крапивник: он залезает в мышиную нору. Этот мотив отражен в таких названиях крапивника, как укр. *миший краць*, *мишові птаха*, *мишачок*, *мишка*, пол. *mysi hról*, *mysikrolik*.

Лит.: Гура СЖ; Верхратський І. Гоцир Батюки. Львів, 1912:88; Гринч. 1:250; Schlad LP 13:114; Даєндєвєлівський Й. О. Програма для збирання матеріалів до Лексичного атласу української мови. Київ, 1987:230; Ли 1901/7 137–138. ZWAK 1885/9:71, 1887/11:44; Bart.ND:84,295; Veck.WSMAC:424.

А. В. Гура

КОРОСТЕЛЬ — птица, с криком которой связаны календарные приметы; словесные подражания его скрипучему голосу служат мотивом небольших шуточных фольклорных текстов. В приметах и особенно в фольклоре К. часто выступает в паре с перепелкой.

По приметам, К. (*аѣравоец*) появляется вместе с перепелкой (ю.-з.-болг. кюстендил.), сено будет дорого *стоить*, если К. начнет кричать раньше перепелки (укр. Чернигов.). У болгар, поляков и чехов крик К. (пол. *rokzykas, klesak, derkacz*, чеш. *krastel*) воспринимается как сигнал к началу *сенокоса*: «*Siec pres! Siec pres!*» [Выходи-на косить!] (пол. *седелец*, ZWAK 1884/8:294); «*Sec, kos!*» [Коси, коси!] (морав., Bart.ND:82). К. подгоняет косцов: «*Siecz! grab!*» [Коси! сгребай!] (люблин. Kolb. DW 17:138). В Болгарии К. называют *кочас*, т. к. крик его напоминает звук натачиваемой косы; когда он прокричит (*закоси*), начинают косить травы (кюстендил.). У зап. украинцев К. (деркач) во время косьбы в насмешку подзывает овец: «*Бер-бер!*». А перепелка кричит: «*Підполю, підполю!*» (Верхратский:116). Парность этих птичьих образов отражена и в рус. свадебном приговоре: «Мой коровай в печь перепелкой, а из печи *короastleкой!*» (Даль 2:74).

В з.-укр. и пол. прибаутках К. и перепелка спорят между собой, сколько они должны вернуть друг другу взятого в долг зерна. Перепелка кричит: «*Рієць, рієць, рієць!*» [Пить!], а К.: «*Szesc, szesc, szesc!*» [Шесть!] (пол., Dup.PZO:322).

В пол. прибаутке перепелка неустанно просит злюбившегося в нее К. (*chróściel*) пригнать теленка, которого тот пообещал ей в обмен на поцелуй: «*Wabrzek, Wabrzek, goń cięle, goń cięle!*» [Вабжек, Вабжек, гони теленка!]. К., не исполнивший обещания, делает вид, что погоняет теленка: «*Hej, rühub, rühub, hej!*» [Айда, но!] (кроснен., Lud 1901/7:138). В морав. прибаутке К. — пастух у перепелки. Как только она ему крикнет: «*Křástele! Zen tele!*» [Коростель! Гони теленка!], он тотчас послушно понукает теленка: «*Kec, kec, kec, kec!*» (Bart.ND:94). Крик К. передается как возглас понукания и у русских: «*Ппруська, ппруська!*» (смолен., ЭО 1894/3:92).

В шуточном рассказе из Черниговской губ. птицы преследуют *хохла*, спрятавшегося в рожь с украденной вещью. Перепел хочет помочь хохлу спрятаться, журавль *грозит* расправой, а К. (*деркач*) выдает вора: «Здесь, здесь! Драть, драть!» (ЭО 1894/3:92-93). В Брянской обл. крик «Драть-драть!» определяет и название этой птицы: *драч* (ПА). В другом, укр.

анекдоте (СУС: -220*) птицы затевают совместную *пахоту*. Перепелка предупреждает: «Тут *пняк!*» или «*Під пеньок, під пеньок!*» К.: «*Придерж, придерж!*» или «*Дс-дс*». А журавль (или горлица) идет за плугом и кричит: «*Турли, турли*» («*Тури, тури!*»). Птицы ломают плуг и разбегаются (чернигов. Зап.ПСД:140; житомир., ПА).

В Черниговской обл. шутят, что К., в отличие от других птиц, отправляется на зимовье *пешком*: «*Деркач идеть у Крым пешки, у теплую старану. Уже грэчка затъвила, дак деркач штаны падкасаѣ и панюу — то такая приказка*» (ПА).

Лит.: Гура СЖ; Ерм.НСМ 3:294; ТА, 29:2; Гринч.ЭМЧ 115; Верхратский I. Говір Батоків. Львів, 1912:57 89,116; Зах.ККр, 66; Lud 1903/9:66; ZWAK 1890/14:203; ArchKESUJ 164:2.

А. В. Гура

КОРШУН, *ястреб* и некоторые другие виды семейства *ястребиных* (орел, канюк, лунь, скопа) и отчасти соколиных (хобчик, чеглок) образуют единый образ крупной хищной птицы (ср. также Орел), наделавшей символической нечистоты и смерти, а также демоническими и отвращающими свойствами.

Символику К.-ястреба, его связи с другими птичьими персонажами и параллели с другими слав. традициями наиболее полно отражает укр.-польск. обряд изгнания и похорон этой птицы в первый понедельник Петровского поста. Утром хозяйка кормила кур в хате, а затем выгоняла из хаты через нож или топор, положенный на порог, чтобы защитить от нападения К. После обеда женщины шли на пастбище на совместную трапезу, где пели, махая платками в сторону леса: «*Ой, Пшуляку — чорна птахо, до нас не літай, / <...> курей наших не хапай*». Позже мужчины приносили сюда привязанных на палки убитых К. и воронов. Женщины собирали «свое шесько» и, размахивая палками с убитыми птицами, прогоняя К. и грозя убить его, шли в лес. Там они ломали зеленые ветки, оббивались ими, затыкали за пояс, украшали ими голову и, махая ветками, проклинали «*пшуляк-яструба*»: «*Птице-чорна, смерте наша, / Ти нас*

не займай / Обминай!» Тем временем подходили охотники с застреленными К., которых женщины старались выхватить или выкупить. Потом совершались ритуальные похороны К. Сжигали в костре одного или двух К., а рядом выкапывали яму — могилу для «черной птицы». Убитому К. связывали ноги и завязывали голову. Закопав К., женщины обступали, как на похоронах, его могилу, танцевали, скакали на ней и веселой гурьбой с пением и танцами возвращались в село (Книжн.УР 4:86—98). В других вариантах обряда ярко выражена его апотропейческая направленность: защита кур от коршуна. В первый день Петровского поста бабы изготовляли «шуляка» на платков, клали его на большой платок, по углам которого насыпали кучки различных зерен, а между ними по четырем сторонам платка ставили хлеб, лук, сыр и мясо. Повернув «шуляка» клювом к мясу, бабы приговаривали: «Не лывысь на куры, а лывысь на падло. Не йды до курей, а йды до падла». Две бабы, изображая птиц, баюкали маленького К., сделанного из платков, потом будили его, клали под крыло большому шуляку, плясали и пели: «Мы сегодня Шуляченка своего сіймамы / <...> / Шулик на мою обирку лстыть, / Идыть же-но помогайте, / Бо вже мою курочку исты!» В конце разрывали «шуляка» на части, распределяли их между собой и устраивали совместную пирушку (Венгреневский:284—289). Угощали друг друга водкой со словами: «Выпийте, кумо, щоб шуляк курчаток не поив» (там же:294).

Обрядовая параллель коршуна-ястреба и кукушки (ср. обряд крещения и похорон кукушки) дополняется поверьем об обращении кукушки в ястреба или К. по окончании ее кукования сразу после Петрова дня (29.VI).

В контексте упомянутых обрядов и верований следует рассматривать и «ястребинные» названия незавившегося кочана капусты: укр. *шуляк* (сумск.), *шулик* (волын.), бел.-полес. *шуляк* (брест., гомел.), рус. *ястребула* (новгород). Альтернативные варианты для кукушки после Петрова дня — либо обращение ее в ястреба, либо укрывание ее в капусте (полес. брест.).

Иные параллели укр.-подол. обряда изгнания К. — это кашуб. обряд казни (обезглавливания) «*к о р ш у н а*» (*ścianie*

kani) в Иванов день (24.VI) или же в воскресенье за три недели до этого дня. В обряде участвовали «палач» (иногда с помощником), а также «солтыс» (сельский староста) или духовное лицо («пастор» или «ксендз» с «органистом»). Мог быть также «судья» или двое «присяжных», которые зачитывали приговор. Иногда выбирали еще четырех «носильщиков», «мшмльщика», «пекаря» и «лесничего», передававшего пойманного им К. «палачу» и его помощникам, которые насаживали птицу на вбитый в яму кол. Слуги «солтыса» обращались к К. с обвинительной речью. Затем «палач» отрубал К. голову, которую клали в яму, а кол выбрасывали (Kolb.DW 39:371-373). Чаше. однако, голову отрубали не К., а вороне, которую всей процессией отправлялись хоронить с приветственной песней св. Яну. В некоторых кашуб. селах парни в Иванов день специально разоряли вороньи гнезда, убивали молодых ворон, а одной торжественно отсекали голову. При этом пели: «Капа, капа / па tym polu siedziała, / iks, miks, / karł ścić» [Коршун, коршун на этом поле сидел, икс, микс, горло чик (перерезать)] (Prace i materiały etnograficzne 1950-51/8-9:470-471). Иногда «коршун», подвергаемый казни, ассоциировался с ведьмой, которую поражали мечом. В кашуб. обряде казни «коршуна» птицу мог заменить и цветок: в Иванов день «палач» «обезглавливал» саблей «коршуна» — цветок на верхушке кола. У других зап. славян параллели к укр. обряду изгнания К. более отдаленные. Так, в Чехии и Лужице обряд, сходный с кашубским, совершался по окончании жатвы и был связан не с К., а с петухом или селезнем.

В укр. обряде изгнания К. наблюдается функциональная общность К. и ворона, поэтическим воплощением которых в песенных текстах является образ «черной птицы», несущей смерть. Такое же сходство демонстрирует детская игра в коршуна или ворона, в которой эти птицы наделяются общей символической смертью. В укр. вариантах этой игры «ворон» роет ямку, чтобы варить кипяток и заливать им очи детям за то, что они поели его пищу. Колание ямки символизирует здесь похороны, а заливание очей — смерть. У украинцев и русских подобная же игра называется «в коршуна» (харьков.), «шулик» (курск.), «шулика» (херсон.), у чехов и боснийцев — «в

ястреба». У белорусов она тоже связана и с К. («у коршуна», «шуляк», «шуланк»), и с вороном («у крука», «у ворана», «груган», «крумкач»). В ней К. (ворон) копает ямку, чтобы собирать камушки и выбивать ими детям зубы. Характерна причина мести К. (реже ворона) детям: «яны маю капусту палелі» (бел., смолен.), «белую капусту в моем огороде пощипали» (харьков., курск.) и т. п. См. выше мотыя капусты. В Гомельском у. игра дополняется шуточным вариантом похорон К.: «коршуна» в бане засыпают песком (ДзФ.681).

Ястреб и К. как нечистые и зловещие птицы наделяются демоническими свойствами. По поверьям, ястребиный облик может принимать черт (малопол., кроснен.), в ястребе скрывается злой дух (тарнобжег.); как черт нападает на людей, так и ястреб на животных (укр. ивано-франков.) Сюда же относится и рус. выражение черт коршуноватый (Латвия).

Крик коршуна связан с дождем и передается возгласом «пнт!» (в том числе в текстах кашуб. обряда казни К.). Согласно легендам, К. (иногда канюк) наказан Богом за то, что в незапамятные времена не рыл вместе с другими птицами пруд (малопол. катовиц.), не копал русло реки (укр. Житомир.) или колодец (укр.), не носил воду для наполнения морей, озер и рек (рус.), не чистил море (бел. могилев.), погнушался пить вместе с другими зверями (укр. закарпат.), замутил колодец Божьей матери или мучил ей воду в ручье, когда она стирала рубашки младенцу Христу (пол.). С тех пор К. имеет право пить лишь дождевую воду и, томясь от жажды, жалобно просит: «Пить, пить!». О крике К. во время засухи говорят: «Каня плачет, у Бога пить просит» (рус., Даль 2:86); известна поговорка: «Ждэ, як каня дажджу» (в.-полсс., Мозз.РВ:165). Крик К. нередко становится приметой, предвещающей дождь (гуцул., пол. тарнобжег., серадз.). Так, в районе рус.-бел. пограничья считают, что канюк канючит — кричит: «Пить, пить! Чаю, чаю!» — перед дождем (ЭО 1894/3:90).

Для защиты домашней птицы от ястреба или К. соблюдаются различные обереги и запреты. Верят, что курица не станет добычей ястреба, если первое снесенное ею яйцо получит нищий (пол. подгал.); чтобы ястреб не душил кур, запрещено приносить

домой клин, которым расщепляли дерево в лесу, сжигать старый веник (вилен.); нельзя мотать пряжу, когда в печи горит огонь (укр.-карпат.); на Рождество называют ястребов голубями, чтобы задобрить и обезвредить их на будущее (витеб.); в Рождественский сочельник бросают на поле крошки от рождественского ужина ястребу и другим животным-вредителям, отсылая их к какому-либо своему недругу (сербы-границары).

Вместе с тем, как и всякий хищник, ястреб обладает отвращающими свойствами. Поэтому убитого ястреба прибивают на воротах овина или хлева (пол. серадз.), вешают в конюшне для защиты от ведьм и чертей (пол., укр.), в хлеву для устрашения воробьев, крадущих овес у коней (чернигов.), выставляют на полях как пугало для воробьев (укр.).

Лит.: Венгржесковский С. Языческий обычай в Брацлавщине «гомыты шуляка». (Этнографический очерк) // КС 1895/50:282-323; Гур: СЖ; ЭО 1890/4/1:75-77; Макс.ННКС 430; Эсл.ОРАГО 2:587; ТОРП:65; СбМАЕ 1981/37:196; ЖС 1699/3-4:398, 1994/4:323; Сок.ВАКО:196,200-202; Мор.ДР 2:171,199,213; СРНГ 15:34; СПЗВ 1:103, 5:505; ТСл 5:339; Янк.:422-423; ДзФ:464-469; Ныкв.ППП:228; СБСД:86.64.66-67.71,110-112,116,118; Z problemów filozofii polskiej i slawianskiej, IV. Wrocław; W-wa: Krakow; Gdansk; Lodz 1988:245,246,250,252,254, карта 12; Wisia 1903/17:280,432; Гринч. 4:517,518; Потуш. 4; Schlad.LP 13:117; Клинг.ЖАСС: 81; Рур.НВ 1:270,309, 2:248; Kolb.DW 39:371-373, 46:490, 492, 54:184; Lud 1906/12: 218; ZWAK 1881/5 131, 1890/14:204; Prace i materialy etnograficzne Lublin, 1950-51/8-9:470-472; ArchMBK I, 203. II/167:2-2a, КОО 3:176,194,199; Komog TSS:273-274.

А. В. Гур

КОСА, косы — вид женской прически, наделяемый брачной символикой; одну К. носили девушки (в том числе и старые девы), две К. — замужние женщины.

Первое заплетенне К. девочкой означало ее переход в новую возрастную категорию. Пока ей подрезали волосы, она была «двичникою», а как только ей заплели

К., она становилась «двюкою» (гуцул.), девушкой на выданье. Заплетение первой К. совпадало с переодеванием в «женскую одежду», с надеванием венка на голову по достижении девушкой брачного возраста, т. е. 13—16 лет (чеш., словац.). В Малопольше после рождения девочки плели из соломы К., вкладывали в нее монету и вешали на дерево перед домом, чтобы девочка счастливо дождала до девичества. После угощения крестные, заплетая К., пели: «*Plęciwa cię warkoczku miły./ Dla chrześnicy zdrowia, siły./ Abyśmy byli tak zżęcznymi./ Żeby jej warkoczki były gośtymi*» [Плетем тебя, милая косичка, Для здоровья и силы крестницы. Чтобы мы были такими ловкими, Чтобы у нее косички были длинными] (Вяг.МГ:172). Девочке в пять лет сплетали волосы «в крест», беря пряди спереди, с затылка, затем с правого и левого уха, связывали их посередине, приговаривая: «как связаны волосы, так бы хлопцы *вязались*» (укр. — МУРЕ 12:62).

К. символизирует готовность девушки к браку (о.-слав.), лента в К. была знаком того, что девушка на выданье (рус.). Со дня просватанья лента заплеталась только в полкосы, к ней крепился знак просватанья ~ длинная широкая лента (Заонежье). Длинная К. — предмет гордости и особой заботы девушки, ее украшение, ср. бел. пословицы: «Каса дзявочая краса»; «*Дзеўка без касы не мае красы*». За волосами тщательно ухаживали, считая, что чем длиннее К., тем девушка лучше (о.-слав.).

Чтобы К. были длинными и толстыми, в канун Рождества клали под подушку веревку (серб.); в Юрьев день ходили причесываться в поле (югослав.), в Чистый четверг — под яблоню (новгород); смазанные сырым яйцом волосы заплетали в К. обрезали концы и закапывали их в винограднике (болг.); в день св. Трифона мазали К. виноградным соком, приговаривая: «*Како растит лозница, така да ми растит и косата*» [Как растет виноград, так пусть растет и моя коса] (Охрид — Шапк. СБНУ 1:568); бегали под грибными (гомел.), летним (макед.) дождем; мазали волосы змеиным жиром (и.-серб.), жиром специально убитого для этого ужа, чтобы К. были длинными, как уж (хорв.); смазывали К. жиром черной змеи и скручивали ее в клубок наподобие змеи, чтобы К. была прочной

(Боснии); прикладывали к волосам травы, называемые *косица*, *косатень* или мыли в отваре этих трав (болг., макед., укр.); заклинали траву *косатень* помочь вырастить длинную К. (ю.-зап.-укр., гуцул.); плели косу из «маккавейских» трав и прикладывали ее к своим волосам (укр.). Желая приманить женихов, девушки вплетали в К. обрывок веревки от церковного колокола (рус.). См. Волосы.

В свадебном обряде и песнях К. — символ невесты. Косу из кудели прикрепляли к елочке и прибывали к углу дома невесты (ярослав.). Обрядовая перемена прически невесты (расплетение — заплетение К., ее обрезание, «продаж» жениху) символизировала заключение брака и изменение статуса девушки (СД 1:247). Расплетение К. означало прощание с девичеством; заплетение двух К. и надевание женского головного убора — переход невесты в группу женщин. В Архангельской обл. говорили: «За стол когда невесту приведет, две косы ей заплетут: была одна — стало две, была девушка — стала женщина» (АА). После венчания в доме молодого (иногда прямо в церкви) волосы новобрачной заплетали в две К., «по-бабьи» (рус.); их оборачивали вокруг головы и убрали под повойник, чепец, платок, т. е. под женский головной убор (в.-, з.-слав.). В Болгарии расплетение, причесывание и заплетение К. совершалось накануне венчания и сопровождалось песнями; при этом обряде все домашние и подружки невесты плакали. Если отец жениха разводил пчел, то церемония расплетения К. невесты происходила не в ее доме, как обычно, а в доме жениха — чтобы пчелы лучше роились (укр. — Зел. ВЭ:337). Брат расплетал невесте К. (бел., пол.), заплетал ей две К. (бел.), но это мог делать и жених. Иногда правую К. заплетал жених, левую — сваха (рус.). К. могли расплетать также дружка, два близких родственника, крестная, подружки, дружки (они расчесывали волосы, смазывали их маслом и медом, после чего заплетали К. и вплетали чеснок для отведения порчи — ю.-рус., укр.). Когда расплетали К. во время девичника, невеста «вопила»: «Не расплетайте мою косу русу, / Не увязывайте моей шелковой косушки» (Ряз.ЭВ 2:192). В вост. Полесье невесте расплетали К. в церкви и закручивали волосы «в куклу», с этой мину-

ты девушка символически причислялась к женщинам и не могла носить заплетенные К. В Софийском крае до начала XX в. невесте заплетали множество косичек, украшали их серебряными монетами; косички закрывали ее лицо. Ср. фразеологизм *косой трепать* — не выйти замуж, остаться в девках (москов.); *косник* 'старая дева' (архангел.) (СРНГ 15:44,58).

Замужней женщине нельзя было носить одну К., чтобы не овдоветь. Если у девушки левая К. оказывалась толще правой, ей предстояло выйти замуж за вдовца (гуцул.).

Словом коса в свадебном ритуале называлась 'прощальная вечеринка с подругами невесты в ее доме накануне свадьбы; девичник' (перм., сибир.); *пронивать косу* означало 'угощать вином накануне свадьбы, на другой день после девичника (сибир., пензен.), *чегасать косу* — 'расчесывать и заплетать косу невесте накануне венчания' (сибир.); *выкупать косу* — 'дарить подарки родственникам невесты' (том.), косу *продавать* — 'брать выкуп за невесту' (москов., краснодар., сибир.) (СРНГ 15:43,44).

Выкуп К. невесты стороной жениха символизировал приобретение полной власти над женщиной. Во время свадьбы брат невесты вынуждал жениха выкупать К. за право сидеть рядом с невестой (ю.-рус., укр. пол. мазов). Того, кто продает К. невесты (брат, родственник невесты или ее младшая сестра), называли *косник* (ю.-сибир., укр.), *падкосник*, *закосник* (бел.), а сам обряд выкупа невесты или ее К. у брата — *косопродавниье*, *косу продавать*. Продавая К., девушки пели: «Наша коса не рублева, / Наша коса сторублева, / Лентою перевязана, / Лентою голубою, / Девкою молодую» (кубан.). Иногда сама невеста должна была выкупить К. В Сибири во время заплетения К. брат или сестра, держа невесту за косу, брали ножницы и говорили: «Давай плату за косу, не то отрежу» (СРНГ 15:43).

Полное отрезание К. на свадьбе встречается у славян редко. У русских и украинцев обрезание или подрезание К. невесты заменено обрядовым расчесыванием. У белорусов частичное обрезание сопровождалось продеванием кончика К. в кольцо и (символическим) прижиганием его пламенем свечи (бел., правобереж. Полесье). Отрезали К. невесте в с.-вост. Сербии, в

Польше (иногда отрезанную К. свашка бросала в огонь — Боры Тухольские), у гуцулов и в зап. уездах Валах. губ. У гуцулов Покутья (р-н Хотима) жених обрезал К. невесте ножом, когда она сидела у него на коленях, на коже, и из отрезанных волос сплетал две К.

В похоронном обряде распущенные К. — символ скорби. Женщин провожали покойника на кладбище с расплетенными в знак траура К. (серб.). Вернувшись домой с похорон, заплетали К. в Болгарии, когда в доме случалась смерть женщины расплетали К. и не заплетали из 40 дней. В центр. Украине девушки расплетали К. себе и своей умершей подруге, в то же время в Галиции во время похорон девушки заплетали волосы в К. (Городенщина). В Черногории матери и сестры умершего отрезали свои К. и клали в могилу вместе с покойником или вешали их на кладбище на крестах и деревьях.

Специально распускали К. в разных обрядовых ситуациях: во время (трудных) родов расплетала К. не только роженица (о.-слав.), но и все женщины и девушки присутствовавшие в доме (бел.); в обряде опахивания (рус.); при появлении градоносных туч (сербы Драгачева, Ассовацкое Поморавья). Расплетали К., когда мяли лен чтобы он был мягок и волокнит (витеб.). Распускали К. при проводах «русалки» (рязан.); некоторые ряженые в период святой и масленицы; считалось, что распускали волосы ведьмы перед полетом на шабаш, перед тем, как доить чужих коров, отбират «спор» у хлеба в поле (о.-слав.), делать «за ломы» в хлебном поле; при сборе трав для ворожбы (банат. герн). Иногда девушка гадая на святках, распускала К.: перед сном она продевала в К. височий замок, закирала его и говорила: «Суженый-ряженый! приходи ко мне ключ попросить». Накануне Нового года и Богоявления перед сном, чтобы увидеть суженого, «косу замыкали», т. е. заплетали и укладывали на голове (брест., ПА). Вещий сон могло вызвать вплетение в К. некоторых растений. У чехов и русских считается плохой приметой встретить женщину с распущенной К.

Насильственное обрезание К. — знак бесчестия и поругания. Обрезал К. у девушки мог из мести отвергнутый парень (болг.). Женщина старалась отре-

зять К. разлучнице (словац.). Девушке отрезали К. в наказание за утрату невинности (в.-слав.); она не имела права носить висящую вниз К., за нарушение этого запрета ей молили остричь К. (Моравское Словацко). Женщине К. обрезали за прелюбодеяние (волын.). Девушке, которая постригалась в монахини, обрезали К. «как знак раздела с миром и вступления в брак со Спасителем» (Bieg.MD:191). В укр. песнях мотив пускания К. по реке — символ потери девственности; иногда девушка отрезает себе К. из-за тоски по милому.

Заплетение волос людям и животным — характерное действие мифологических персонажей. В быличках домовый по ночам заплетает косичкой бороды старикам, волосы женщинам; гриву и хвост лошадям заплетают домовый, ласка, черт (в.-слав.), ласка, хохлак (домовой дух), змора, дьявол, богинки, краснолюдки (карлики) (пол.). У юж. славян — это занятие вил (они плетут К. из 10, 12 прядей), причем, если гриву, заплетенную в К., расчесать, она вновь сама заплетается (Далмация). Девушка в Иванову ночь спасается от чертей, велев им заплести ей К. по одному волосу, что они и делали, пока не запели петухи (полес.). Чтобы уберечься от нечистой силы, в четверг на Русальной неделе девки вплетали в К. полынь (укр.); от черта, от ходячего покойника вплетали растения-апотропеи: «донник», «тою», «руту» (укр., бел.); от колдуна на свадьбе невесту спасала «богородская трава» в К. От слеза девушки влетали в волосы правую переднюю лапу крота (болг.).

Лит.: Романюк П.Ф. Из опыта картографирования свадебного обряда правобережного Полесья. Карта 7 Действия с косой невесты // ПЭС:20; Аф.ПВ 1:117,238,465; 2:499, 571; 3:40; Аф.ПМ:61-62; Гуря СЖ; Сузд.СО. 23,29,89,115,119-122,155; ГОРП:125,149; ПА; Bieg.MD:49; Kolb.DW 29:248; 49:538; 31:156; РММАВ 1960/3:259; Моск.РВ:200; СЛ 1893/2:562; Трей.ПДСК.226; Вак.ВВ:479,480; Марин.ИП 2:540,741

В. В. Усачева

КОСА — предмет-оберег и, вместе с тем, атрибут и символ Смерти.

К. входит в ряд металлических острых и режущих предметов (таких, как серп, топор, нож, игла), служащих для защиты от злых духов. С другой стороны, характерное для К. действие метафорически приписывается Смерти, которая косит людей.

Для защиты дома от злых сил и злых людей у вост. славян вдевали в порог старую К. (рус. вологод.), прибывали к порогу или к косяку найденную подкову, нож или обломок К. (бел.). В Рождественский сочельник все сидящие за ужином домочадцы ставили ноги на острые железные предметы, лежащие под столом: К., лемех, топор, мотыгу и др. (пол. лемки, закарпат.). В Прикарпатье лемех клали под стол, а К. — за лавку для того, «аби мерці не прийшли», потому что мертвецы боятся железа. Покойнику, подозреваемому в vampirизме, отрезали голову косой (великопол.). В то же время вампиры, по представлениям жителей Покутья, собираются вместе, спорят и дерутся косами. Для защиты от «моры» наряду с другими магическими средствами клали под кровать К., серп или шило (словац.).

Оберегая роженницу и дитя от нечистой силы и болезней, в постель ей клали К. и топор, а ребенку — нож или др. острые предметы. Кусок К. клали в постель ребенка, чтобы злые духи его не подменили (см. Подменыш) и для защиты от других чар (пол. мазур.). Чтобы ребенок, ушедший до крещения, не стал «ходить» по ночам к матери, в гроб ему клали К., цеп, грабли, метлу и т. п. (закарпат.).

С целью оберега невесты снимали свадебный венок с ее головы косой (словац.), саблей (словен.) или ножом (хорв., словен.). К. положенная около или под кроватью, разрушала магию, направленную против новобрачных (словац.).

Для защиты скота в Полесье затыкали К. за стропила, вешали у дверей хлеба, закапывали у порога, прибывали на воротах — от ведьм и злых духов: их «коса не допустит» (ПА); в Закарпатье в Сочельник у стойла клали К. и деревянный ящик с разведенной глиной — от ведьмы. Верили, что ведьма порежется косой. Мотив калечения ведьм К. отражен в ряде быличек. На Кубани через положенные на земле К. и печную заслонку вводили во двор новокупленную корову. Чтобы нечистый не трогал скотину, нужно было до восхода солнца на-

гим обежать три раза вокруг хлева, держа под левой рукой К. или нож, а потом заткнуть их в стену (полес.). У поляков (с.-вост. Маазовше) для того, чтобы куры хорошо неслись, хозяева следили, чтобы К. хранилась в сарае снятой с ручки.

Во время первого выгона скота на пастбище обходили стадо, волоча за собой К. острием по земле (бел. витеб.); клали К. вниз острием, рядом клали замок и произносили заговор; пастухи прогоняли коров через обломок К. и замок с ключом (рус.); перегоняли корову через К. или топор (пол.), через К. и воткнутый в землю нож (полес.).

Надетая на ручку (косовице), К. защищала косаря от болезней, т. к. от нее, по народным верованиям, убегали злые духи. Болгары верили, что пока косарь косит, он не может заболеть. Слетевшая с ручки К., по представлениям словаков, указывала на то, что косарь скошил волшебную траву, которая, как считалось, одним прикосновением имеет силу открывать любой замок.

Чтобы уберечь сено от пожара и порчи, особенно в праздники *Горенияци* (15—17 июля), у болгар запрещалось работать в поле, в частности косить, стоговать и возить сено, иначе огонь все спалит, а сами работающие заболеют. Чтобы этих несчастий не случилось, надо было иметь в руках К. или положить на погруженное в телегу сено К. и вылы крест-накрест.

Для лечения воспаления во рту, возникшего у ребенка от испуга, использовали проточную воду, трижды перелитую через К. (пол.).

Чтобы отпугнуть или выгнать из села эпидемические, «моровые» болезни или дух смерти, производили опашивание села, во время которого махали по воздуху К. и серпами, били в металлические предметы, в частности в К., создавая шум и звон. В профилактических целях такой обход устраивали ежегодно в Петров день: участники ритуала обязательно брали с собой несколько К. и били по ним палкой (рус. тул.).

К. наряду с другими острыми предметами (топором, серпом) использовалась в ритуалах отгона градовых туч и защиты от града. В Сербии, чтобы «рассечь» тучу, несущую град, махали К. в воздухе, причем К. насаживали на ручку

наоборот, а после этого К. забивали в землю, оборачивая острием к туче; выносили К. из дома и ставили под крышей острием вверх, чтобы капли дождя, а также туча и град, рассекались косой; переворачивали К. острием вверх, чтобы ведьмари, насылающий град, упав с неба на К., погиб; перед градом выносили во двор столик с угощением, а рядом клали К. острием вверх. В других местах во время града выбрасывали во двор острые предметы: К., серп, топор (ю.-слав., пол., рус.).

С помощью К. можно было предотвратить нежелательную беременность. Если невеста не хотела сразу иметь детей, она перед свадьбой стояла недолго на 9 серпах или косах (ср.-словац.).

Как атрибут персонифицированной Смерти и болезни К. упоминается в фольклоре многих европейских народов. По верованиям белорусов (пинск.), Смерть приходит обыкновенно с К., на конце которой висит капля смерти. Встав в головах кровати, Смерть ждет, и как только больной откроет рот, капля с К. падает, и человек умирает. Болгары представляют себе Чуму с К., которой она отрезает голову людям. По рус. поверьям, старейшая и злейшая из сестер-лихорадок держит в правой руке К., как и сама Смерть; если она овладеет человеком, он умирает.

Подобное представление о Смерти отражено в ряженни: изображающий Смерть персонаж ходит с К., реже с серпом или длинным ножом. В Закарпатье в играх при покойнике парень, исполняющий роль Смерти, делает вид, что он точит К. Затем он гоняется за парнями и девушками, пока кто-нибудь не упадет. Тогда ряженный «косит» его косой, как траву.

Иногда К. используется и как орудие порчи. Словаки (около г. Лишова) верили, что с помощью К. можно отнять урожай. Для этого надо закопать К. на поле того человека, кому собираются навредить, и произвести ряд магических действий. В Полесье считали, что К., как и серп, нельзя вообще вносить в дом во избежание несчастий.

Лит.: Даль ПРН:930; Зел.ВЭ:88-89; Ел.СЭК:152; Аф.ЛВ 3:82; Аф.ПМ:59,290,294; Милл.ННКС:159; Слж.ВЛКС:165,253; Байб.ЖОВС:136; Масл.НОВО:109; СЭРТК:493;

СБФ-81:48—52, 63, 65, 81, 82, 88, 91, 97, 102, 109; СД 1:323, 536; КДЯК:158. Бот. ВТНИ:176, 215, 249; Бух.:1:190; Крив. СЗМ:126. ПА; Марин. ИП 1:204—205, 281; Kolb. DW 31:109, 3:103; Glog. OZW:174; KLW:447; Bieg. MD:303; Szyt. Z. OW:75, 83; Bar. KUW:269; Rein. SL:50; Arch. KESUJ; Bart. MI.:68—69; Such. S7. SR:82; EL'KS 1:21, 371—372; Červ. TŽL:109.

М. М. Валенцова

КОСТЕР — ритуальная форма, известная всем слав. народам; составная часть многих календарных, а также семейных, хозяйственных, лечебных и др. обрядов. Календарные костры составляли один из основных фрагментов слав. календарной обрядности. Возжигание ритуальных огней было известно всем славянским народам. Большая часть К. приурочена к праздникам весенне-летнего цикла (от масленицы до Петрова дня); реже их жгли в другое время (осенью, под Рождество или Новый год). В отличие от К., устраиваемых по каким-либо частным поводам, праздничные К. были общесельскими, а их возжигание представлялось обязанностью сообщества в целом. К. разводили при любой погоде; лишь стихийные бедствия, случившиеся накануне праздника, могли помешать устройству К.

У славян преобладают масленичные и купальские К. Масленичные К. известны у русских, болгар, сербов и македонцев; купальские — на всем западе слав. мира: у украинцев и белорусов, зап. славян, словенцев и хорватов. В соответствующих локальных традициях масленичные и купальские К. являются центром календарного праздника, объединяющим вокруг себя весь комплекс совершаемых в это время ритуалов и магических действий. Юрьевские К. известны на Карпатах, на западе Словакии, а также у хорватов; троицкие — окказионально у зап. славян, а также у русских, петровские — у хорватов, реже у русских. Костры, возжигаемые на Страстной неделе и в пасхальную ночь, фиксируются преимущественно на западе слав. мира.

На большей части территории Польши К., называемые *sobótki*, *świętojanki* (*świąt sobótki*), жгли в канун Ивана Купала; в центр. части юж. Польши (Краков. воев., Подгажье); кое-где на востоке

те же К.-*sobótki* жгли на второй день Зеленых святок, ср. *palic Duchy*. У словаков, чехов и моравян основным также был купальский К. (*ohňaj*), получивший название по имени святого, которому был посвящен праздник, ср. словац. *janské ohňe*, *jánik*, *pátiť Jána*. чеш. и морав. *svatojan. ján*, *svatojanské ohňe*. На западе Словакии К. были кое-где приурочены к Юрьеву дню, ср. *pátiť Jura. jurské ohňe*. На юго-западе Польши, на западе Чехии и у лужичан, в зонах славяно-германских контактов, К. разжигали в Вальпургиеву ночь (ночь в канун дня свв. Филиппа и Якуба). У зап. славян К. разводили обычно на земле, иногда поднимали наверх на жерди; катали зажженные колеса; широкое распространение здесь получили факелы и зажженные старые метлы (весьма популярные у немцев). На юго-востоке Польши, на территориях, примыкающих к Украине и Белоруссии, а также у словаков Закарпатья, календарные К. не зафиксированы.

Общим для а.-слав. ареала является обычай жечь К. на Страстной неделе (со среды до субботы) около церквей; огонь для К. часто добывали трением; в К. подкладывали деревянные крестики, кусочки дерева, ветки, оставшиеся от Вербного воскресенья, куски древесного гриба, колышки и т. п.; священники освещали этот огонь, а прихожане разносили его по домам и разжигали у себя в домах «новый» огонь (ср. пол. *młody ogień*), предварительно затушив в печах старый. К. жгли и в пасхальную ночь, и в ночь на пасхальный понедельник; вокруг них собирались, веселились, коротая ночи, трапезничали, стреляли и др. Преимущественно на юге Польши, в Великопольше, в Словакии, у моравян и на востоке Чехии К., возжигаемые на Страстной неделе, связывались с Иудой, ср. пол. *Judasz*, словац. *Judas*, в.-чеш. *Jidaš* 'чучело Иуды и костер, в котором его сжигали'. В Силезии К. и факелы зажигали на Страстной неделе в связи с ритуальным сожжением **Жура**.

На большей части Украины и Белоруссии, а также в зап.- и отчасти ю.-рус. областях К. жгли на Ивана Купала (в продолжение з.-слав. традиции). К. назывались *купала*, *купальовски огонь*, а их устройство и возжигание — *купалькупальць* (*жечь, класці*). Купальские К. разводили прямо на земле или чаще — приподнимали

огонь на жердях. На востоке Украины и в бел. Полесье получило распространение соединение К. и дерева обрядового, растительные аналоги К. — пучок крапивы, репейник и даже полная замена К. обрядовым деревцем и окказиональное вытеснение К. за пределы купальского цикла (например, на канун Нового года). На востоке Украины и в Белоруссии рядом с К. помещалось специально изготовленное к празднику чучело (*Марена, Иван Купальный, ведьма* и др.), уничтожаемое по окончании праздника.

На юго-востоке Белоруссии преобладают К., возжигаемые в Петровское заговенье в составе обряда «проводов русалки» (*русалку палить*). На рус.-бел. пограничье, на востоке Белоруссии и на з.-рус. территориях К. жгут на Благовещение, в Страстной четверг, Юрьев день и др. На юго-западе Белоруссии К. жгли в Фомино воскресенье в составе обряда «проводов зимы». У гуцулов и в Покутье К. возжигали в Юрьев день. На западе бел. и укр. Полесья (Брестщина, Гродненщина, Волинь), в Закарпатье и др. местах календарные К. могли отсутствовать.

У русских (в сев.- и центр.-рус. обл., в Верхнем и Среднем Поволжье, а также в некоторых ю.-рус. областях) К. разжигали на масленицу. Сам костер, как правило, не имел специального названия, а фразеология, имеющая отношение к его возжиганию, отражала способ уничтожения масленичной атрибутики: сожжение ритуального чучела Масленицы (ср. рус. *сжигать, жечь масленицу*); остатков масленичных блюд (горьков. *жечь пышки*); реквизита масленичных гуляний (ярослав. *жечь горю*). К. разводили прямо на земле или приподнимали их на жерди или козлах; зажигание факелов и пускание огненных стрел в рус. традиции встречается очень редко. На Рус. Севере К. разжигали в ночь на 1/14 мая в лесу или на поле, а все гуляние вокруг К. называлось *дето встречать* (архангел.). На сев.-востоке Европейской России (Вятский кр. Вологод. обл.) в Страстной четверг маленькие К. разводили прямо в доме (на заслонке, сковороде). У вост. славян К. иногда жгли под Новый год, на Сретенье, Юрьев день, Троицу, Петров день и др.

На Украине и в Белоруссии (очень редко в России) масленичные и купальские К. сосуществовали с пасхальными; разжи-

гавшимися в ночь на Светлое воскресенье (что также является продолжением з.-слав. обычая). Пасхальный К., как правило, бытует параллельно с купальским (или иным), и лишь на западе в.-слав. ареала (в Закарпатье, на с.-западе Украины) пасхальный К. нередко оказывался единственным, возжигаемым в весенне-летний период. Пасхальные К. отличались от других календарных по материалу (сюда сносили старые кресты и вещи, украденные у евреев), а также по семантике: их разжигали, чтобы «побужать» или «поднять» Христа, «обогреть» апостолов, дежуривших около убитого Христа; чтобы при свете огня увидеть Господа и попросить его о помощи; заслужить отпущение грехов. Сидение у К. было частью пасхального бодрствования, широко практикуемого у вост. славян.

На востоке Балкан (Болгария, Македония, вост. Сербия) основным был масленичный К. Его раскладывали прямо на землю, иногда вокруг столба (серб. *штра, алалија, привез*, болг. *арата-копата, таро и мн. др.*); пускали огненные стрелы. Едва ли не самой популярной формой масленичного К. на этой территории были гигантские факелы, зажигаемые самостоятельно или параллельно с К., разводимыми на земле. К. могли жечь не только в последний день масленицы, но и в течение всей недели, начиная с мясопустного заговенья. Кое-где, особенно на периферии в.-балк. ареала, К. смешались на Чистый понедельник (банат. геры, засосвичи), Юрьев день (ср.-сев.-болг.), 1 марта (кучи) и др.

Среди весенних обычаев на востоке Балкан были известны и другие К. Преимущественно в вост. Сербии, а также кое-где на западе Болгарии в один или несколько праздничных дней (1, 9, 25 марта) молодежь, собравшись перед рассветом где-нибудь на открытом месте (на холмах, в лесу, в поле, на перекрестках), жгла на заре К., называемый у сербов *рана, раниго*, веселилась вокруг него, пела, играла и т. п. Фактически в те же сроки (1, 9, 25 марта, в Тодорову субботу, Средокрестье, Лазареву субботу и др. дни) болгары, сербы и македонцы сжигали во дворах, вблизи домов или в садах мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз и пр.), стараясь сделать так, чтобы от К. было побольше дыма, который должен был защитить их и хозяйство

от змей, насекомых, болезней, непогоды и др. У юж. славян (спорадически в разных регионах) встречается обычай разжигать небольшие К. во дворах домов под Рождество (или в дни, ему предшествующие), перешагивать через них или через угли для здоровья, благополучия и т. п.

На западе ю.-слав. ареала К. разводили в более позднее время. На юге и западе Хорватии, на западе и юго-западе Сербии, у сербов-граничар, в Боснии, кое-где в Словении (Каринтия) широкое распространение получили К., возжигаемые в Юрьев день, ср. хорв. *Durđevski kres*; обычно их жгли пастухи или хозяева на земле около загонов со скотом, домов или на дороге (реже — зажигали факелы) и перегоняли через них скот во избежание болезней, для защиты от ведьм и т. д. Высказано мнение о том, что юрьевские К. исторически связаны с пастушескими обычаями и, в частности с К., которые римские пастухи жгли ежегодно 21.IV в праздник *Pantia* (Кол.ГЮС:60). На востоке, у болгар и сербов, пастушеские К. в Юрьев день встречаются редко.

Массовый характер имели и т. н. *машале* (серб.-хорв.) — факелы, зажигаемые в Петров день в зап. Сербии, Черногории, Боснии и Герцеговине, также, вероятно, связанные с пастушескими традициями зап. части ю.-слав. ареала. Их жгли пастухи, подпаски, чабаны, а также дети и молодежь; с зажженными факелами они обходили загоны со скотом, поля, пастбища (с апотропейскими и продуцирующими целыми) и после втыкали их в землю.

В Далмации (Синьская Краина, о-в Брач, п-о-в Пелешац, Буковица, Дубровник), на п-о-ве Истрия, в сев. Хорватии (Славои. Пожега, Полица), окказионально в центр. и зап. Сербии К. жгли в летний Иванов день, ср. хорв. *kres*, а также *sviđeljak*, *sviđnjak*, *sviđnjak*. Это были традиционные К., разводимые прямо на земле, обычно без каких-либо специальных приспособлений. Ивановские К. повсеместно жгли и в Словении (причем часто не один вечер, а каждый вечер в течение нескольких дней до и после праздника или с Иванова до Петрова дня), ср. словен. *ivanjske kresove*, *sentjanževske kresove*. В отличие от ивановских К., известных в Хорватии и Далмации, словен. К. были более сложными: их разводили на земле, помещая в цент-

ре сооружения жердь, пускали огненные стрелы и др.

В Словении и Хорватии (как и на всем западе слав. мира) в Страстную субботу около церкви разжигали К.: в них освящали «новый» огонь, который разносили по домам; обычно К. разводили на земле и иногда зажигали факелы. Кострам придавали формы, отвечающие христианской тематике праздника: креста, дароносицы, начальных букв имени Господа и др. Изредка в Словении встречается обычай сжигать в этих К. тучело Иуды.

Для ритуального возжигания календарных костров существенны следующие элементы: место костра, календарное и суточное время, участники обряда, материал, предметы, сжигаемые в костре, его формы, а также функции и семантика костров.

Календарные К. (кроме особо оговоренных случаев) возжигали на специально отведенных для этого местах, всегда одних и тех же (ср. словен. *kresišče* 'место, где обычно разводят крес'). Во всех слав. традициях предпочтение отдавалось возвышенностям за селом — холмам, пригоркам, в горной местности — доступным вершинам; в Ярослав. губ., например, К. жгли на искусственной горе, которую накатывали к празднику и где проходили все масленичные гуляния. Кроме того, К. жгли по берегам рек и озер, на перекрестках, выгонах и иных открытых местах за селом, часто вблизи леса, пастбища, поля или виноградника; иногда — на главной площади, посредине села, у старого дерева. Изредка в дополнение к главному костру разводили еще несколько периферийных (на дальних хуторах). Если село состояло из крупных кварталов («махал», хуторов, «кутков» или улиц), то в каждом из них разводили свой, отдельный, К. Иногда К. организовывали по периметру села, как бы окружая его огнем, или по четырем углам села. Наряду с общим К. каждый хозяин мог в тот же вечер сжигать что-нибудь и у себя во дворе. Пасхальные К. разводили около церквей, на кладбищах, на дорогах; юрьевские обычно — вблизи пастбищ и загонов со скотом.

Время. Общесельские К. жгли по вечерам (исключение составляют вост.-серб. раие, *рамшала*), причем если масленичные К. жгли в сам праздник (в масленичное заговенье), то купальские, троицкие, юрьевские и

пасхальные — в канун праздников. Сигналом для возжигания К. служил заход солнца, а веселье вокруг К. затягивалось обычно до глубокой ночи или даже до рассвета.

Материал для костра собирали за несколько дней или даже недель до праздника и сносили его в одно место; часто это поручалось детям или молодым людям (в Хорватии парней, которые организовывали юрьевский К., называли *fegezesebi*); в Поволжье, на Рус. Севере и в др. местах практиковались даже особые обходы дворов, во время которых дети собирали дрова для К., причем в некоторых местах устанавливался даже размер «кнуса» (словен.); известно ритуальное требование красть горячий материал для К. по чужим дворам, равно как и терпимое отношение хозяев к подобным бесчинствам (о.-слав.). Иногда хозяин или хозяйка сами приносили по небольшому полону или вязанке хвороста и бросали их в огонь; на Украине считалось, что каждая девушка должна бросить в костер по пучку репейника или крапивы. Участникам и обрядов и увеселений, устраиваемых вокруг праздничного К., были представлены всех групп сельского сощума (ср. популярные у вост. и зап. славян *припевки-проклятия*, адресованные тем, кто отсутствовал около общесельского К.: «*Która p Sobótece nie bytu, bodaj im osu wygnily*» и под.); наиболее же активной их частью была молодежь; в ю.-слав. юрьевских К. главную роль играли пастухи.

Материалом для общесельских К. служили древесина и хворост (дрова и ветки, предпочтительно хвойных пород; старые фруктовые деревья, береста, кора, стружки, щепки) и остатки культурных растений: солома (пучки, обмолоченные снопы), сухая лоза, кукурузные стебли и початки (ю.-слав.), костра (в.-слав.), огородная ботва, недоеденный корм (ю.-слав., карпат.), сено; оставшиеся с осени сухие листья и иной мусор. Для усиления огня использовали смолу, а в более позднее время — керосин и бензин.

Сжигание в костре было ритуальным способом уничтожения множества старых и вышедших из употребления предметов; лаптей и опанков (вост. и ю.-слав.), венников (в.-слав.) и метел (в.-слав.), соломенных постелей (в.-слав.), корзин (о.-слав.), рыболовных кошелей, деревянных

полозьев, сломанных саней и телег, старых плетней, ульев, борон (в.-слав.), колес (в.- и в.-слав.), дегтярных бочек (в.- и в.-слав.); остатков праздничной пищи (масленичной — рус., серб.-башат., болг. великопостной — в.-слав.); праздничного реквизита (досок, служивших основой для масленичных гор; приспособлений для катания с гор; рваной одежды ряженных); а также венков, зелени, особенно троицкой, старых веток, освященных в Вербное воскресенье. В в.- и з.-слав. традициях в К. часто сжигали ритуальные чучела, изготовленные к празднику (Марены, Зимы, Жюра, Иуды, Масленицы, Купалы, Ведымы, Тодорчо и др.).

По форме календарные костры представляли собой: 1) груды горячего материала (собственно костер); 2) жердь (часто с укрепленными на ней предметами), срубленное или растущее дерево, пучок веток или зелени; 3) факелы или предметы, их имитирующие; 4) горящие стрелы или «шайбы». Помимо стационарных костров известно катание по земле горящих колес, бочек, бревен, а также пускание К. по воде. Наиболее характерным для общесельских К. является сочетание нескольких форм.

Собственно костры спорадически фиксируются во всех слав. традициях. Костер раскладывали таким образом, чтобы он был как можно выше (груды достигали иногда 6—7 м, ср. рус. диал. *костер* 'множество чего-л.') и придавали ему конусообразную форму, для чего вкапывали в землю несколько жердей, соединенных верхушками (ср. макед. название такого К. *колиба* 'шалаш, хижина'); значительно реже К. имел форму огороженного четырехугольника (ср. болг. *чардак* 'рама, площадка'). Иногда же К. могли состоять лишь из небольшой охапки соломы.

В качестве самостоятельного К. такие формы можно чаще всего встретить среди пол. и хорв. купальских, з.-слав. пасхальных, ю.-слав. юрьевских пастушеских К. однако, как правило, в календарных К. груда горячего материала была лишь частью кострища, устроенного более сложным образом (жердь в К., *деревце* и К., К. и факел К. и стрелы).

Основным компонентом общесельского К. чаще всего была вертикально устанавливаемая жердь — длинная палка, кол

лом, столб, крестовина, стожер, бревно, прут, рогатина и др. (иногда до 10—15 м в высоту). Эта форма К. наиболее типична для масленичных и купальских К. у вост. славян, словаков, в вост. Польше, Словении, реже — на востоке Балкан (у болгар). Сверху на жердь прикрепляют колесо, дегтярную бочку, бочку на колесе, колесо с привешенными к нему снизу сосудиками со смолой (словац.), куль соломы, корзину, набитую соломой (рус., болг.), пучок крапивы или зелени (в.-слав.), лошадиный или волчий череп (полес.), голову петуха (болг.), крест (словац., укр.), чучело на колесе (рус., полес.), ветки (болг. словен.). Ствол жерди обмотан соломой, стружками, куделью (по всей высоте или как бы ярусами). По бокам ствола расположены перекладины или свечевидные «отростки»; на них закрепляют пучки соломы и трав, венки, цветы, корзины, лапти, а на концах — зажженные свечки; иногда вместо жерди сооружали высокие козлы (рус.). В большинстве случаев жердь втыкали в середину кострища, реже поджигали сверху, а иногда ставили в стороне и сжигали в К. по завершении праздника.

В Словении и на Украине (массово), а также кое-где у юж. славян (Страждана, Дубровник), у словаков, в вост. Польше вместо жерди в К. ставили срубленное дерево, ср. далматин. дуб (*ужел дуб 'сечь дуб' прескачат преко дуба 'перепрыгнуть через дуб'*), словен. *krstni mlaj*, укр. *вилляця, гильця* и под. Деревце (ствол, верхушку или крупную ветку ели, бука, сосны, березы, ольхи, вербы, ср. укр. *вербовое купало*) срубали заранее и часто украшали: вешали на него колесо (з.-рус.), венки (у словенцев каждая девушка плела свой венок, который парни прикрепляли на верх деревца), травы, фрукты и цветы, ленты и знамя (словен.). Часто деревце не сразу помещали в кострище, а сначала носили по селу, водили вокруг него хороводы и лишь позже вкапывали около К. или в середину его. К явлениям достаточно редким относится обычай украшать растущее дерево. Зажигать его и водить вокруг него хороводы (укр., рус., словац.). На территории Украинского Левобережья, а также в некоторых западнополесских традициях купальский К. был заменен пучком трав, крапивы, цветов, осоки, репейником, которые втыкали в груду земли или песка, а затем разорали.

Факелы представляли собой трубы из бересты или палки с насаженными на них пучками соломы или старыми вениками (в.-слав., карпат., Подгалье); старые метлы на длинных ручках, облитые смолой, ср. пол. *krpocze, ozogi, kaszury*, словац. *skrabacki* (з.-слав.); деревянные или глиняные сосуды со смолой, прикрепленные к палкам, словац. *sobovesky* (з.-слав.); длинные связки соломы, привязанные к палкам, ср. пол. *kiszki*, трубы из черешневой и др. коры, набитые соломой, ср. серб.-хорв. *лиле, машале, олалије*; корзину с соломой или просто связку соломы, надетые на палку, прут или рогатину, ср. болг. *паликови, опатник, оломина* (ю.-слав.). Факелы широко известны зап. и юж. славянам; у вост. славян они встречались лишь иногда на западе (Украина) или были известны их имитации: например, на Вологодчине на масленицу дети бегали с зажженными лаптями, привязанными к палкам. Факелы могли быть самостоятельной формой общесельского К.: люди зажигали факелы, вертели ими в воздухе (ср. серб. диал. название факела *вртешка*), разносили по полям, устраивали процессии, обходили эгоны со скотом, жгли в садах; в других случаях факелы жгли параллельно с большим общесельским К.

В Болгарии известен обычай зажигать от костра деревянные стрелы, а в Словении аналогом стрел были маленькие четырехугольные или круглые деревянные «шайбы» («пшйбы») (ср. болг. *стрели, члвги*, словен. *šibe, šajbe, kolešcu*, а также болг. диал. название масленичных костров *стрелечка* и под.). Зажженную от общесельского костра стрелу или «шайбу» при помощи специальных приспособлений подбрасывали высоко вверх или чаще — пускали в сторону, чтобы она отлетела как можно дальше. Молодые люди пускали стрелы и «шайбы» ради урожая культурных растений, а также посвящали их своим девушкам, Богу и святым; иногда «шайбы» адресовались отдельным жителям села, и в выкриках, которыми сопровождалось пускание шайб, определялись их достоинства, недостатки и поведение в течение прошедшего года. Раскидывание по сторонам зажженных от К. прутьев и даже головней изредка встречается и в др. слав. традициях.

Кое-где в России, в Полесье, на Карпатах, в Болгарии и др. местах встречается

обычай катать по земле и спускать с гор горящие колеса, смоляные бочки и бревна, ср. в челобитной царю Алексею Михайловичу 1651 г. о праздниках в Вязьме: «...о Рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтарные зажигают и з гор катают...» (ЖС 1890/1:130). В бел. Полесье, пол. Поморье, в з.-рус. областях общесельский К. иногда укрепляли на доске, бороне, деревянном корыте, набивали соломой смоляные бочки, поджигали все это и пускали по воде.

Функция и семантика календарных костров. Во всех слав. традициях к организации и устройству общесельских К. относились очень серьезно, а сами К. были для местных жителей делом престижа: соседние села, хутора и кварталы обычно соревновались друг с другом в том, чей К. выше, ярче или виден дальше. Для этого взрослые посылали детей внимательно следить за тем, не зажгут ли соседи К. раньше их; перекрикивались с теми соседями, кто по каким-либо причинам задерживался с К.; если в К. вставляли высокую жердь, то сначала зажигали ее и, прыгнув на крышу, демонстрировали свою жердь соседям. Чтобы материал, используемый для устройства и возжигания К., не украли соседи, выставляли около него сторожей (пол., болг.); так же стерегли деревья, вставляемое в середину К. и украшенное (пол., словен.), иначе соседи могли украсть и сжечь его заранее. Для того чтобы обмануть соседей, громоздили иногда два костра: один ложный (маленький и незрачный), называемый у болгар *подмамник*, а другой настоящий, большой. Соперничество продолжалось во время возжигания К. (в Македонии, на Украине и др. местные жители перекрикивались с соседями, понося их и восхваляя себя), а также по окончании ритуала (у болгар, например, парни старались забросить сгоревшие головни в соседний квартал, чтобы «передать» его жителям домашних насекомых).

Календарным К. придавался смысл очистительного действия. Это заметно по обыкновению сжигать в К. остатки ритуальной пищи, культурных растений, все вышедшее из употребления предметы, даже те, которые не горят (на Вологодчине в масленичный К. бросали черепки разбитой глиняной посуды). К. воспринимался как пере-

ломный момент календарного года (ср. бел. *ладцы» зиму*), поскольку в нем актуализировалось противопоставление старого и нового: в Полесье говорили, что К. жгли для того, «шобь все старое ушло, со старым прощальныса, шобь було по-новому», ср. также в брянск. купальской прищевке, сопровождающей сжигание старых вещей в К.: «Лапти старые уйдуть, а к нам новые придуть; беда старая уйдеть, а к нам новая придет» (ПА). Для некоторых видов календарных К. очистительное значение было главенствующим: такими вост.-балк. мартовские К., когда люди чистили дворы и сады и сжигали мусор.

Календарные К. имели также апотропеическое значение. Болгары считали, что там, где виден свет от К., летом не будет града; болгары, сербы, хорваты, словенцы перепрыгивали через К., чтобы избавиться от блох и обезопасить себя на лето от укусов змей; поляки Верхней Силезии жгли метлы, полагая что тем самым они «*prchly pólą*» [жгут блох], а парни качали девушек над К., чтобы «вытрясти из них блох»; хорваты и словенцы прогоняли скот через юрьевские К. или окуривали его дымом, чтобы защитить скот от злых сил, укусов насекомых и гадов; болгары жгли К. в полях, а поляки бегали с зажженными метлами и факелами вокруг полей, чтобы помешать неполюде, избавиться культурные растения от гусениц, а поля от сорняков. В Болгарии по окончании гуляния парни отбрасывали от себя подальше сгоревшие факелы и говорили: «*Бегите, буге, вышке и све гадине, от мене!*» [Бегите, блохи, вши и все гады, от меня], или размахивали факелами в воздухе, «да се маха лошото» 'чтобы зло ушло'. Если в течение года скот много болел, то поляки Подгалья обвиняли в этом пастуха, который не прогнал скот вокруг К., разжигаемого во время Зеленых святок. Словаки считали, что человек, удачно перепрыгнувший через купальский К., может в течение всего года не бояться смерти; в з.-рус. областях матери сжигали в К. одежду больных детей в надежде, что в нем сгорят все их болезни.

Апотропеический смысл имели и К., разжигаемые по случаю. К. жгли во время первого выгона скота (ом.) на пастбище. В таких случаях К. раскладывали в воротах двора или хлева. У юж. славян К. жгли в воротах загона перед возвращением скота

после первого выгона, чтобы скот прошел по горячему пеплу. К. жгли при эпидемиях (по краям села) и эпизоотиях: К. разводили на улице или во дворе и прогоняли скот через горячие угли; К. жгли также в местах массового захоронения павшего скота. К. придавался амтроненчешский смысл и в др. ситуациях: ночью в лесу К. служил оберегом от лешего; К., разведенный в канун Рождества в воротах двора, оберегал дом и посевы от непогоды и хищников на весь предстоящий год.

Пребывание около К. и соприкосновение с огнем, как считалось, обеспечивало человека здоровьем на весь предстоящий год. У хорватов, поляков, белорусов и др. люди переходили или перепрыгивали через К., чтобы не болели ноги и кости, чтобы избавиться от головной боли, лихорадки и др.; мазали друг друга сажей и т. п. В Синьской Крайне старики при этом говорили: «Šačuvaj me, Bože, od ove bolesti» [Храни меня, Господи, от этой болезни] (NU 5—6:484), а дети в Македонии: «Да съм жив и здрав, догодина пак да скоча огньо» [Пусть я буду живым и здоровым, чтоб в следующем году опять перескочивать через огонь] (Ган.В: 10). В разных слав. традициях принято было переносить через К. маленьких детей, чтобы они были здоровы; для них в Полесье рядом с большим К. разжигали совсем маленький.

Общесельские К. были одним из способов ритуального уничтожения (изгнания) ведьм (см.). Так, в центр. и зап. Полесье в купальском К. сжигали чучело ведьмы или говорили, что в К. *палють* ведьму, поэтому на Украине и в Белоруссии каждой женщине необходимо было лично присутствовать у костра, иначе ее могли заподозрить в ведьмовстве. Оберег скота от ведьм составлял смысл карпатских и ю.-слав. (хорв., в.-серб.) юрьевских К. Возжигая *собушковы* К., жители пол. Поморья говорили, что тем самым они *чупрајају сзачовнице*. Исключительно изгнанию ведьм были посвящены в.-слав. К. в Вальпургиеву ночь, ср. морав. *čarodějnice* «ведьма» 'сноп соломы, сжигаемый в ночь перед 1 мая'. Мотив сожжения ведьм был характерен для масленичных К. в юж. Сербии, Македонии, а также кое-где в Болгарии. В юж. Сербии на масленичное заговенье по улицам жгли К. из соломы, называемой *кара вештица* 'черная вештица', прыгали через них и кри-

чали: «*Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!*» (Ястр.ОТС:90). У черногор. племени кучи 1 марта (в день, на который приходился главный в году «сбор» ведьм) в загонах и дворах жгли костры из мусора, полагая что таким образом «горит вештица», ср. болг. диал. названия масленичных К. *самодивски огън*. ю.-серб. *каравештица* и под.

Общесельские К. имели продуцирующее значение, обусловленное гл. обр. семантикой огня и горения. В разных слав. традициях за весенними К. закреплялись действия, направленные на обеспечение удачного урожая льна: поджигали пучки кудели и подбрасывали их вверх, «чтобы лен рос выше и лучше» (бел. Полесье, словенцы), прыгали через К. и кричали: «*Naše klanore su najvešši*» (словенц., то же чеш.); пускали зажженную кудель и солому на воду, «чтобы лен рос, как вода течет» (полес.), подбрасывали вверх зажженные *веники* с криком: «А у меня лучше лен» (полес.); на западе Полесья в К. сжигали первую спряденную девочкой пряжу, чтобы ей легче работалось и она научилась лучше прясть. На Вологодчине считали, что чем выше масленичный К., тем больше будет урожай; жители Славонии полагали, что у тех, кто выше прыгает через К., будет лучше урожай пшеницы; болгары пускали от К. огненные стрелы «за жито» (Марин.НВ:367); жители вост. Сербии размахивали факелами в садах, чтобы было больше фруктов; словенцы ворошили угли в К. и говорили: «*Bug dej kulk iskric, tulk temikov ršenice!*» [Дай, Бог, столько мер пшеницы, сколько искр] (Кш. PLS 2:129); жители зап. Сербии, обходя с факелами загоны со скотом, говорили: «*Пила гори, крава води, жито роди*» [Костер горит, корова плодится, жито родится] (ГЕМБ 48:335); *капанцы* бросали в К. яичную скорлупу, чтобы было больше цыплят и яиц; у белорусов прыжок через К. считался верным средством от бесплодия.

Огонь и горение как метафоры любовного акта провоцировали развитие любовно-брачной темы в обычаях, связанных с возжиганием К. Прежде всего это относилось к прыжкам через К., известным у всех славян. В Полесье, например, удачный прыжок через К. предвещал девушке, что она скорее своих подруг выйдет замуж; если во время прыжка с девушки спалал ве-

нок, а парень успевал подхватить его, то он получал право на брак с этой девушкой (ср. бел. запрет прыгать через К. вдовам или старым девам); в Бянате парни переносили через костер своих девушек и т. д. В Калуж. обл. на масленицу жгли на К. деревянные бороны и при этом говорили: «Дого-райтя, а наших девок разбейрайтя» (ПА). Важное значение придавалось месту, где устраивали К. на Вологодчине, например, считали, что К. надо жечь на перекрестках, чтобы женихи не обегали и не объезжали невест. У юж. славян любовно-брачная тема получила особое развитие в обрядах, связанных с факалами, огненными стрелами и «пайбамми». В Словении парень, пуская «шайбу», загадывал: куда она упадет, откуда он возьмет невесту. Болгары, запуская стрелы, выкрикивали имена девушек, к которым собирались посплетаться, тем самым оглашая свои намерения. В окр. Варны парни пускали стрелы и кричали: «Кого мома ще пристава, да пристава, време не остава?» [приставам 'выйти замуж без согласия родителей, сбежать' Кто из девушек собирается сбежать, пусть бежит, так как времени не осталось]. Иногда парни даже надписывали имена девушек на своих стрелах, тем самым провоцируя их к побегу, поскольку на следующий день начинался Великий пост, когда свадьбы были невозможны.

Во множестве случаев перепрыгивание через костер приобретало черты ритуального испытания молодых людей и девушек и тем самым сближалось с посвятельными и обычаями, характерными для весенне-летней обрядности. Девушка или парень должны не задеть колышка шеста, находящегося в середине костра, не сбить лапоть, привешенный к нему, не разжать рук, которыми во время прыжка держат друг друга, прыгнуть выше или дальше всех и т. д. Парни соревновались и в том, кто ловчее других собьет головешкой прикрепленный сверху лапоть; кто попадет небольшой головешкой в девушку (это также сулило быстрое замужество) и др. О парне, прыгнувшем высоко, говорили, что он легкий, «як ленок»; девушку, сделавшую это неуклюже, дразнили «ступой»; тех, кто не справился с прыжком, били крапивой или наказывали другим способом (в.-слав.).

Помимо календарных славянских были известны оккультно-магические костры, воз-

жигаемые в составе семейных обрядов или просто по случаю. У вост. славян на свадьбе жгли небольшие К. в воротах или во дворе: через них должны были переехать сани или повозка с новобрачными, иногда через такой К. их заставляли перепрыгивать; К. жгли и в знак честности невесты; на Вологодчине женщины во время свадьбы жгли небольшой К. во дворе — «жгли девишник». В Болгарии (Врачанско) по окончании свадьбы крестного отца невесты обкладывали соломой, которую затем поджигали, что означало завершение обряда. В ряде славянских традиций К. жгли после похорон и на поминках. Гуцулы, например, раскладывали К. перед воротами в знак того, что в доме находится покойник. На Русском Севере, в Полесье и др., чтобы не бояться покойника, после похорон во дворе сжигали стружки от гроба, веник, которым подметали дом после выноса тела и др.; иногда через такой К. прыгали. См. также «Греть покойников».

К. был важнейшим компонентом массовых народных обрядов и празднеств; вокруг него собирались люди, веселились, пели, играли, водили хороводы, разговаривали и т. д.

Лит.: Арнаудов М. Празничен огън // Арнаудов М. Очерци по българския фолклор. София, 1969/2; Манкина Й. Опалването на крестника във врачанската традиционна сватба // БЕ 1992/4:3—11; Толстая С. М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // Труды по знаковым системам. Тарту, 1982/15; Агапкина Т. А. Очерки весенне-летней обрядности Полесья: ритуальные костры // Полісся: Мова, культура, історія. Київ, 1996; Sobótka. Tradycja organizacja. Wrocław, 1976.

Т. А. Агапкина

КОСТИ (людей, животных, мифологических персонажей) в народных представлениях выступают как сакрализованные предметы, отношение к которым определяется христианской традицией (мощи, останки предков, погребенных в соответствии с обрядом), и как объекты, связанные с потусторонним миром («кости мертвецов», останки злых покойников). См. также Череп.

В отношении к человеческим останкам определяющим является запрет трогать (беспокоить) К. покойников: нельзя перекапывать старые могилы; при нахождении костей во вновь вырытой могиле необходимо бросить туда монету, чтобы «откупить место» (о.-слав.). Известны поверья, что нахождение К. при устройстве нового погребения является добрым знаком для покойного, своего рода «пропуском» на право благополучно войти в мир мертвых (витеб.). Ритуальные действия с К. в ю.-слав. обряде погребения вторичного (перемывание, поливание вином, укладывание в определенном порядке) способствовали «правильному» переходу покойника на «тот свет».

В др.-рус. книжных источниках встречаются свидетельства о том, что приносящий клятву «присяги костями человечески творитъ»; ср. рус. поговорку «не шевели даром костями родителей», т. е. не клянись зря, или закарпат. поверье, что грех оскорблять мертвых — *рунати костки* (Потуш. ЛНПОН 1941/1:202).

Непогребенные К. могли стать причиной появления ходячего покойника. Известны рассказы о том, как нашедший на дороге кость мертвеца пригласил ее на обед (словен.), как девушка позвала случайно найденную К. на свадьбу (бел.) — в результате мертвец явился по приглашению и наказал погребоживших его. Места, где обнаружены человеческие К., повсеместно считались непригодными для строительства дома.

Представление о К. как вместилище души нашло отражение в сербских выражениях: *занекла му се душа у костима* (об очень старом человеке, «закжившемся» на свете), *дух му се у костии забью* (о человеке, который лежит, как мертвый, хотя и жив); в заклятиях: *тако ми се не закаменило дијете у жени, тече у крави, јагне у овци, сојко сјеже у бајштини и дух у костима* [пусть не окаменеет ребенок у жены, теленок у коровы, ягненок у овцы, всякое семя в роду и дух в костях] (Чапк.СД 5:72—73). Пока сохраняются К. человека, остается жива и его душа, и это является залогом будущего воскресения из мертвых (серб.). Среди К. у человека есть одна, в которой сосредоточивается «причастие» После погребения она сохраняется в земле до Страшного суда, когда из нее становится все тело (бел.).

Связь К. с представлениями о душе делает их сугубо «человеческим» элементом, присущим людям в отличие от демонических персонажей. У чертей, вампиров нет К. (серб., Косово). Наличие «лишних» К. также свидетельствует о не вполне «человеческой» природе того или иного существа. По бел. поверью, *осилки (асилки)* — богатые силачи имеют в своем теле так наз. «чертовы ребра».

К. в роли заместителя мифологического персонажа выступают в поверьях, связанных с ископаемыми останками. Огромные К. (ребра, зубы и т. п.) приписываются первым людям (рус. *Адамовы кости 'ископаемые'* останки допотопных животных) или воинственным противникам (*мамалм, чуди* — рус., *шведам, туркам* — укр., *липинам, слинам, джидовцам* — болг., *татарам, туркам* — словац.), богатырям-казакам (бел.), мифическим животным (*зверю маманту* — рязан., тул.; *единорогу* — пол.). К. свидетельствуют о размерах великанов, раньше населявших землю: «одна косточка в косую сажень», берцовая кость величиной с человека (бел. Полесье), «нога взлыта вид зэмлі аж до повалы» (з.-укр.); головы, как ушаты (курск.). «Кости великанов» сохранялись в костелах, замках, ратушах, закладывались в стены или вешались в притворах (Польша, Украина, Белоруссия). С ними связывались признаки приближающегося светопрествления: в Кракове бытовало поверье, что каждый год от громадной кости, висящей при входе в собор Бавельского замка, откалывается кусочек величиной с горошину; когда упадет последний — наступит конец света. В Сибири «кости волотов» хранились крестьянами «для счастья» в доме и успеха в хозяйстве.

Освященные К. пасхального поросятка, К. от ритуальных трапез на масленицу, Юрьев день, день св. Игната, Рождество запрещалось выбрасывать, как и другие остатки (скорлупу от яиц, крошки от кулича) — их тщательно собирали и сохраняли для разного рода магических целей. В Словении К. от масленичных трапез относили в лес, чтобы лисы не приближались к селу (Доленско), вешали в горшке на дерево, чтобы обезопасить домашнюю птицу от хищных птиц; запрещалось разбрасывать К. в поле, иначе кроты будут рыть землю; К.

кляли в молоко, чтобы в течение года не квакали жабы (Белая Краина). У русских в Сибири считалось, что **К.**, сохраненные с трех трапез перед постом, способствуют накоплению молока и сметаны. Освященные **К.** не обглаживали зубами, чтобы зубы не почернели; не резали ножом, чтобы не повредить свиньям (словен.). Запрещалось ломать **К.** юрьевского жертвенного ягненка или новогоднего жаркого, чтобы скот не ломал ноги (зап. Босния, вост. Герцеговина). В день Кузьмы и Демьяна нельзя было ломать куринные **К.** — будут уродливые цыплята; если сломать грудную куриную **К.** или просверлить в ней дырочку и бросить в курятник, на следующий год у всех кур будут искривленные грудные **К.** (тамбов., воронж.).

Пасхальные **К.** закапывали или втыкали в землю, чтобы избавиться от сорняков и полевых вредителей и повысить плодородие земли и скота. **К.** закапывали на меже, по углам поля или разбрасывали по полю в Юрьев день для предохранения посевов от града, грозы, бури, ослеза (в.-слав.). В Полесье, начиная пахать, «свечонные» **К.** бросали в первую борозду. У болгар, македонцев, сербов при начале осеннего сева (на Воздвижение, 14.IX) резали петуха и после трапезы в поле закапывали **К.** в борозду. **К.** закапывали там, где держали свиней и других животных (в улах двора или хлева, в навоз), чтобы скот не болел и хорошо «велся». В Сербии для приплода овец и домашней птицы **К.** от новогоднего жаркого или курицы, съеденной на *Кокосни Божий* (20.XII), закапывали в муравейник или закладывали в дупло букового дерева. **К.** от рождественской трапезы собирали в одно место, чтобы скот не разбредался (Поповац). Словенцы закапывали пасхальные **К.** крест-накрест под порогом хлева, чтобы преградить путь ведьме (Белая Краина). Гуцулы в канун Рождества втыкали **К.**, оставшиеся от рыбных блюд, вдоль межи, ограждая поля от ослеза.

Сжигание освященных **К.** должно было предотвратить дождь (бел.), остановить грозу (словен.). В Белоруссии и Польше **К.** сжигали на Юрьев день и высыпали пепел на поле от сорняков; пепел смешивали с мукой и давали домашней птице. Уничтожение **К.** связано с представлением о том, что остатки освященной пищи не долж-

ны были валяться на земле, чтобы на них не наступали люди, чтобы их не топтали или не поседали животные. В Белоруссии и Мазовше, однако, полагали, что собака, съевшая пасхальные **К.**, не будет подвержена бешенству.

Подвешивание или забрасывание **К.** на чердак, затыкание под стреху или в стену дома широко применялось как оберег от молнии в вост. Польше, Белоруссии, в Полесье, в с.-зап. областях Хорватии и Словении. Сохраняемые в доме **К.** выбрасывались на двор во время грозы, использовались для вызывания дождя, остановки пожара, для лечения людей и скота. **К.** хранили обычно в течение года, до следующей Пасхи, после чего сжигали.

Менее распространено пускание костей по воде. В некоторых полесских селах оно применялось в семьях, где был утопленник. В Болгарии этот ритуал приурочен к Юрьеву дню: **К.** жертвенного ягненка бросали в текучую воду от града, в Добрудже «чтобы овечье молоко так же текло, как течет вода». В Словении **К.** от пасхального поросенка кляли на дно нового колодца.

Собирание (захоронение) **К.** жертвенного животного является центральным эпизодом обычая *троседцантвинды* (рус., Зель.ИГ 1:105—150), ср. складывание **К.** приготовленного к Васильеву дню «кесаретского поросенка» (рус., Библ.РПК:134—135), а также сказочный мотив «собираания костей», их погребения и прорастания (СУС: № 511).

Гадания по **К.** животных особенно распространены у юж. славян и приурочены к кануну Нового года (Сербия), к Масленице (Словения), к Юрьеву или Ильину дням (Болгария). По форме, цвету, пропорциям лопаточной **К.** домашнего животного судили о личных и общественных делах на предстоящий год. Неглубокая чашечка плечевой **К.** означала достаток в доме; расположение точек, черточек, цвет пятен (белый, темный) говорили о судьбе домочадцев (рождение, смерть, брак); по сухожилиям судили о приплоде скота, по широкому краю лопатки (тусклый, чистый) — о войне и мире. Перед Рождеством словенцы гадали по грудной **К.** петуха: крест на **К.** означал смерть в доме, венец — свадьбу, множество точек — приплод цыплят. Девушки предла-

гади К. от масленичной трапезы собаке: та, чью К. собака схватит первой, быстрее других выйдет замуж (Белая Краина); аналогичное гадание проводилось на Новый год в Сербии. В Белоруссии в канун Нового года на пепелище, где смолили к Рождеству свинью, девушки гадали о замужестве, взяв в рот К. от новогодней трапезы. Поляки в день св. Мартина гадали по грудной К. гуся о будущей зиме (белая К. — снежная зима, синяя — дождливая). Описание гадания по К., сходного с южнославянским, содержится в др.-рус. «Лопаточнике» (см. Гадательные книги). На Рус. Севере конский череп и К. клали на пути свадебного поезда: по тому, как просудит по К. сани, судили о судьбе молодоженов. Если во время новогодних обходов ряженный «дед» засовывал К. в пряжу девушки, она могла остаться старой девой (пол.).

К. животных и людей использовались в магии. К. летучей мыши или жабы, положенной в муравейник (*грабли и вилаи, крючок и вилочки*), служили средством приворожить или отвратить человека (пол., словац., бел., укр.). В Далмации приворотным средством служили К. испеченной жабы, на Волыни — *кость-«вилочка»* сваренного кота. Всем славянам известна *кость-невидимка* (ее получали, сварив на святках или в ночь на Ивана Купалу черную кошку), которая якобы делала своего владельца невидимым. В Истрин, чтобы заставить вора вернуть украденное, варили в полночь остов руки мертвеца. На Украине над человеческими костями произносили заговоры «на воровство». Чтобы добиться смерти врага, его волос и К. мертвеца закапывали на могиле в Великую пятницу при восходе солнца (волын.). Пепел от К. мертвеца использовали в Закарпатье для получения *лованца* (духа-обогатителя). Желающий стать колдуном должен был принести для заключения договора с дьяволом К. своих родственников, из которых нечистый делал волшебный порошок (рус.). Для наведения порчи ведьмы подбрасывали К. животных в хлеб, в борозду (Полесье, Рус. Север). К. из могил клали во двор для предотвращения падежей скота, против «коровьей смерти» (рус.); в качестве оберега прогоняли скотину через костер, на котором жгли К. палых животных (саратов.).

К. сами по себе могут обладать сверхъ-

естественными свойствами. К. из петушиного или куриного крыла (*бужатка, бу-дильце*), повешенная на шею или на пояс, способна разбудить человека в нужное время (ярослав., владимир). К. от черной собаки предохраняла ребенка от ведьмы (Далмация); змеиные К. смертельно ядовиты (Босния, Герцеговина, сев. Хорватия); попав в тело человека, К. змеи начинает там вертеться, и остановить ее может только особое заклятие (Закарпатье).

Повсеместно у славян бытует поверье о «мертвой кости» («нарост на теле»; рус. *мертвая, могильная, навьяя кость*, укр. *мертва кістка*, серб. *мертва кост*, хорв. *mer-veška koštica*, чеш. *mlina kosti*, пол. *mlina kość*), которая может стать причиной беды или смерти. Появление ее связывают с нарушением запрета работать в *Иавський Великдень* (укр.), *перелезть через забор в навью проводи, в навий день* (вторник на Фоминой неделе; рус.). Чтобы избавиться от *мертвой кости*, терли руку о скобу черковой двери (в.-рус.); терли нарост костью с кладбища (пол.) или давали его погрызть ребенку, родившемуся после смерти отца (серб.); прикладывали К. мертвеца во время колокольного звона (укр.); привязывали к руке взятую из могилы серебряную монету (макед.); произносили заговор над К. мертвеца: «Заключи тебя, мертвая К., чтоб не росла, как не растут камни от мучений Христа» (чеш.); просили едущих вдвоем на одной лошади взять себе в спутники *мертвую кость* (рус.).

В народной медицине от лихорадки использовались: К., взятая с кладбища и носимая на шейном кресте (рус., бел.); К. от падали или скелет павшей скотины, в который укладывали *болыюго* (Зел.ОРАГО 2:803), «кости великанов» (Подлясье). Бородавki сводили, потеряв их случайно найденной костью (бел., укр.). От зубной боли бросали в огонь три найденные во дворе К. (саратов.). От запоя под голову клали череп или зуб мертвеца (волын.). Натирание К. мертвеца использовалась для облегчения припадков эпилепсии (укр. Полесье). От родимца помогал отвар из ушных косточек поросенка, «ровесного» и однополого с ребенком (бел.). В Герцеговине К. скотины, зарезанной волком, использовались для лечения *вукоедине* (ран на теле ребенка, появляющихся якобы из-за того, что мать во

время беременности ела мясо животного, убитого волком). В Гевгелии считалось полезным для здоровья погрызть в Благовещение рыбку К. От головной боли терли лицо К. дикой свиньи (словен.). Челюстной К. злобной свиньи придавливали опухоль на горле, предварительно тайно закопав эту К. на некоторое время в землю (укр.). Челюстные К. от новогоднего жаркого перебрасывались через дом, если кто-то болел (Александрское Поморавье); через эти К. сливали воду и давали пить при болезни горла (Львов, Темнич). В Вятской губ. больных обмывали «с костей» из захоронений, которые пользовались культовым почитанием, или прикладывали эти К. к больным местам. Ср. обычай обмывать бесноватого водой, слитой через святые мощи.

Лит.: КОО 1:214,220; 2:211,288; 3:217,237; Зел.ИТ 1:286,283; Зел.ОРМ²:109,131-132, 140; Журан ДС:21,25; Гура СЖ:854; ЯДС:382; Нахиф.ППП:42-44,53,83, 102,134,186-189, 245,271,290-291; Ром.БС 8:293,308; Шейн МИБЯ 1:169-170; 2:554-559; 3:247; Fed. LB 1:363-364; Чаж.СД 5:72-73; Vuk.SK:329; Тал.ЗВР:67-69; СЕЗв 1:75; 5:241; 48:315-318; 65:151-153; Марин.НВ:250,456,479,506, 534; Кол.ГОС:80-81; Доб.:332-333; Musz. KLS:405-408; Ког.PLS 1:16-17,239,241-242; 2:200-202; 4:173,164,237; Mod.VUOS 2:266, 269; 5:273; Savaz.GD²:37-38; Ногв.РЗЛ:187, ПА.

О. В. Белова, С. М. Толстая

КОСТРА, **кострика** — отходы от обработки льна и конопли, твердая часть стеблей. В народной культуре семантически и символически сближается с костями, чешуей, шерстью, сорняками, сором, нечистотами (ср. **Мусор**, **Отходы**) и с действием чесания (пряжи), что не выходит за рамки этимологических значений слова *костра* (ЭССЯ II: 158—159). Этимологическая связь со словом *kosť* находит подтверждение, например, в шлс. загадках: «Быв пан каштан. Став, дьвчыну попытав: Што за кости лежат, кай собаки не едят? (Костра)»; «Пошла баба до Киева, дома кости покинула (Пенька)» (ПА).

К. соотносится со всем комплексом представлений и поверий, актуальных для пряде-

ния, и обнаруживает связь с культом покойников, магией урожая и т. п. В связи с К. развивается мотв засорения глаз покойным родителям: в поминальные дни и в пятницу запрещалось мыкать мычки и пряхать пряжу, чтобы не засорить им глаза К. (рус. Воронеж.), мять пеньку, пряхать и чесать шерсть, чтобы не засорить кострой глаз покойников (укр. новг.-сверск.). пряхать в неположенное время, чтобы не «пылить в очи кострицею» родителям (полес.), работать с льном в «вадушный» день, «чтобы у душ умерших не засорились глаза» (пол.). В с.-рус. диалектах К. может обозначаться словом *баба*, имеющим, помимо прочих, значение «женский предок»: архангел. *баба* 'куча отходов от обработки льна, чучело из таких отходов': *Бабу жгут*; вологод. *бабка* 'куча льняной кострицы, сложенная за деревней для сжигания': *Бабку сожечь*, при этом К. бросают палками кверху, прыгают по ней голыми ногами и приговаривают: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (АОС 1:78; СРНГ 2:24). Вместо покойных родителей могла выступать Параскева-Пятница. Считалось, что прядение в пятницу засоряет глаза матушке Параскеве, и за такое ослушание сама Параскева может засорить пряхам глаза куделью и К. (рус. тамбов.); на-слав крепкий сон, насыпать в голову К. (рус. воронек.). Чешские (в обл. Ходско) и моравские ряженые «Люцкой» (см. **Людия**), изображавшие мифологический персонаж, аналогичный Пятнице, носили в узелке К. и показывали, как «вкладывают» ее в голову ослушавшихся запрета прях.

В традиционной культуре вост., отчасти зап. славян К. имеет в основном отрицательные коннотации и связывается с несчастьями и стихийными бедствиями (огнем, пожаром, засухой, градом), болезнями, отбиранием и порчей молока у коров, а также с нечистой силой.

По верованиям полешуков, К. может воздействовать на урожай/неурожай льна и конопли (**реже**, видимо, по аналогии — также зерновых). Подобные значения основываются на семантике остатков (см. **Отходы**), заключающих в себе продуцирующую **энергию**, силу переработанных (использованных) культур (ср. **Борода**). Запрещалось бросать К. на дорогу, потому что если ее заберет чужой человек, то может унести вместе с нею и урожай **льна** — «лен

расти не будет» или во льне будет много сорняков. После окончания снования подметали К. и пыль, сжигали все это в печи, чтобы лен был чистый, без сорняков; если бросить этот мусор на чужой огород, то он зарастет сорняками (полес. брест.). Иногда специально закапывали К. на поле, чтобы оно обильно родило (брест.). С другой стороны, К. — это сухая часть растений, которая хорошо горит, поэтому полагали, что она может вызвать засуху, пожар, огонь. До Благовещения считалось необходимым вытрепать и сжечь К., чтобы не было засухи; верили, что если не убрать после работы К., будет пожар в селе, неурожай льна из-за засухи. В других селах, наоборот, запрещалось бросать К. в огонь, чтобы лен не угорел (гомел.), выбрасывать К. на перекрестки, чтобы не случился пожар в селе (ровен.), закапывать К. в асмаю, иначе «место выгорит» (гомел.), посяхнет урожай (чернигов.), град побьет урожай (пол. серад.).

К. соотносилась в народных представлениях с болгэнью. В ряде полесских сел запрет бросать К. на дорогу мотивировался тем, что переступивший через нее человек заболеет (гомел.), перешедшая через нее корова не будет «покрываться» (брест.). В других селах, наоборот, К. специально разбрасывали по дороге, чтобы коровы не болели; сыпали К. в хлев, чтобы коровы «не плакали», т. е. чтобы глаза у них не слезились (ровен.). Верили, что если грудной ребенок вертится, плачет по ночам, то у него болезнь «щетинка», или «кочерга», появившаяся оттого, что беременная женщина помочилась на К. или солому (рус. перм.).

К. могла использоваться ведьма для отбирания молока: с этой целью она собирала К. полученную после мятня льна, до восхода солнца в Чистый четверг (*ведьмина костриха*), а на Ивана Купалу, раздевшись донага, сыпала ее на дорогу, — тогда молоко первой переступившей через К. коровы перейдет к ведьме (бел. брест.). Чтобы воспрепятствовать отбиранию молока ведьмой, К. сжигали (полес. ровен.).

К. считалась причиной появления в молоке червячей. Чтобы этого не случилось, не прали и не «костричали» в понедельник на масляной неделе (ровен.). В быличках рассказывается, что в день Ивана Купалы ведьма пересыпает К. дорогу, чтобы в масле

из молока переступившей через нее коровы завелась червь (брест.). То же самое делали хозяйки, желая, чтобы черви завелись в молоке ведьминой коровы (гомел.). К. разбрасывали также перед домом предполагаемой ведьмы, чтобы черви съели у нее весь сыр (житомир.); на Ивана Купалу при утреннем выгоне скота посыпали крестообразно К. по спинам коров и в углах хлева — тогда в добытом ведьмой молоке и масле от этих коров заведутся черви (бел. витеб.).

С другой стороны, К. по признаку множественности, неисчислимости смыкается с предметами-оберегами, такими как мак, песок. В Чистый четверг до восхода солнца мяти лен и полученной К. пересыпали дорогу перед коровами при первом выгоне на пастбище в Юрьев день, чтобы ведьма не отнимала молоко (бел.). Вытрепанная после Благовещения (когда трепание должно уже быть закончено) К. могла служить оберегом от ведьмы (полес.). Если на Ивана Купалу закопать К. на своем дворе, то можно узнать, какая баба-ведьма ходит отбирать молоко (полес. ровен.).

К. могла ассоциироваться с «шерстью» или волосами мифологических персонажей, связанных с прядением. Например, Пятница, русалка, Смерть предстают в образе женщины с длинными волосами, тело которой также покрыто волосами, шерстью или усеяно К., отчего и название — *костричля пятинка* (полес. брян.), или оческами (укр. лубен.), которые как будто приклеены к телу. У русских известно чучело Костромы (Кострубокы), имя которой является производным от корня *костр-*. Чучело таскали по селу, а потом сжигали, праздную проводы весны и начало лета. Такое же имя имела ряженая во время святок, ср. приговор, которым пугали детей: «Кострома тебя утащит!».

По бел. представлениям, нечистая сила боится К. Поэтому К. специально вывозили в болотистые места и преимущественно на болотные дороги: черти боятся не только самой К., но и ее запаха, и не смеют подступить ни к людям, ни к скоту (витеб., ровен.). К. закапывали около дома, чтобы враг не приходил (ровен.). По пол. поверьям, наоборот, считается, что в конопле сидит дьявол, и если конопляную К. сжигают или выбрасывают на навозную кучу, он метит, насылая град на поля.

К. выступала также в девичьих гадах в играх о замужестве. Перед днем св. Андрея (30.XI) девушки мыкали мычки, собирали К. и выносили ее после захода солнца на мусорную кучу, там высыпали ее с приговором и призывали свою Долю (ровен.).

Лит.: Павл.КД:144-146,29,66; ЭССЯ 11: 158-159; Даль 2:175; СРНГ 15:82; СЭРТК: 179; Тол.ЯНК:190; ПА; ВВ 1927/5:19; Бул. УИЗ:283; Пижне.ИПП:119,249; Ром.БС: 8:211, 301; Слог.РР:346; Сов.ЛР:132; Lud 1898/4/3: 419; Bar.МL:10; Jind.Ch.:47.

М. М. Валенцова

КОСТРОМА, *Коструб* — рус. *Кострома*, *Костромушка*, укр. *Коструб*, *Кострубонька*, в традиционной культуре русских и украинцев главный персонаж одноименных календарного обряда и хороводной игры, приуроченных к весенне-летнему времени. При широкой вариативности игровых, обрядовых и фольклорных сюжетов, относящихся к К., практически неизменными остаются их заключительные эпизоды: известие о болезни и смерти или изображение (разрывание) смерти К. (за которой может следовать воскресение К.). Именно это дало повод для восприятия образа К. как сезонного духа (духа растительности) и сопоставления его с другими куклами и обрядами, посвященными исчезающим и возвращающимся духам и божествам (В. Маннгардт, А. Н. Веселовский, Е. В. Аничков и др.), ср. Масленица, Купала, Морена и мн. др. Некоторые обряды и игры с участием К. инсценируют полный жизненный цикл (от рождения до смерти, от начала до конца) и тем самым сближаются с обрядами и текстами, воплощающими годовой и вегетативный циклы. Русские обряды «похорон Костромы» входят также в ряд ритуальных проводов/похорон, характерных для переходных обрядов календарного цикла.

На западе и юго-западе Украины (Галиция, Буковина, Подолия, Полутье и др.) игра о Кострубе входила в состав пасхальных хороводов. Девушки образовывали круг, внутри которого становилась одна из них и вела с хороводом диалог о К. События, предшествующие сообщению о болезни и смерти К., были разными (К. заболевает

во время работы в лесу или в поле; едет в город за подарками для девушки; едет свататься и т. д.). В отличие от других традиций, в э.-укр. играх мотив смерти К. выражен обычно в форме известия (без обрядового или игрового ее инсценирования). Согласно единичным свидетельствам из Галиции (ок. Зборова), в пасхальный вторник парни делали чучело К., обносили его вокруг церкви, закапывали в «могилу», после чего насильно притаскивали к «могиле» девушек, заставляя их оплакивать К.

На востоке Украины встречаются игровые, фольклорные и обрядовые формы, посвященные Кострубу. К. является здесь персонажем песен, вероятно, хороводного происхождения, с зачином «Помер, помер, наш Кострубонька...», а также хороводной игры, исполняемых в течение весны и лета, обычно по праздникам (на Пасху, Вознесение, Николин день, Петров день, Ильин день и т. п.). По сведениям из Переяслав. у. Чернигов. губ., в начале весны девушки устраивали игру, в которой одна из них, находясь в середине круга, изображала умершего Коструба, в то время как остальные пели: «Помер, помер, наш Кострубонька...»; в конце игры «умерший» К. воскресал, вскакивал, о чем и сообщалось в песне: «Ожив, ожив, наш Кострубонька...» (то же на Житомирщине).

Подобные неприуроченные игровые формы получили широкое распространение в России. *Кострома* (заменившая здесь *Коструба*) означает и игровой персонаж, и саму игру, часто детскую (брянск., курск., орлов., тул., воронеж., моск., Владимир., нижегород., казан., костром. и др.). Детали игрового сюжета могут значительно расходиться между собой, в то время как общая его канва сохраняется. Игроки встают в круг, в центре которого находятся К. (обычно она лежит неподвижно и молчит) и ее *бабка*, *мать* или *нянька*, которые и ведут диалог с остальными. Он начинается с вопросов о здоровье Костромы, а также с мотива угощения (часто поминального) у Костромы: «Костромушка-Кострома, ты жива ль, наша кума? Как у нашей у кумы накануне на свиче ели кашу с молоком, и пышечку с творогом. Здорова ль кума?» (ЭО 1900/1:154, воронеж.); «Ой, у Костромушки кисель добровинный, ой, у лебедушки канун да свечи...» (ЖС 1996/4:14,

пензен.). После этого перечисляются этапы «болезни» и «умирания» К. и в итоге сообщается о ее смерти. Дети тянут К. хоронить, а затем она вскакивает и ловит или салит всех подряд.

В ряде **центрально-русских** и **поволжских** регионов был известен обряд «похороны Костромы» (Владимирская, юг Нижегородской, Пензенская, Саратовская губ.), совершавшийся в Петровское заговенье. В этом регионе «похороны Костромы» включались в ряд однотипных обрядов троицкого цикла (ср. похороны/проводы русалки, весны, соловушки, воробья, Ярилы, кукушки и др.), ср. рус. поговорку *Пускай (вали, кидай) Кострому на Волгу*, возможно, говорящую о поволжском происхождении обряда. Накануне или в сам день «похороны» изготовлялось чучело *Костромы* (*бабушки* *Спиромы* и под.), на которое надевали женскую одежду (сарафан, платок). Реже делали чучело мужчины — *батушки Костромушки*, в пару к нему выбирали «жену», которая и оплакивала его; *Костромушкой* иногда называли чучело коня-русалки (типичное для Среднего Поволжья); Кострому могла изображать молодая женщина или девушка. Для изготовления чучела использовали преимущественно обмолоченный ржаной сноп (солоту), иногда сорняки, прутья или же наряджали донце прядильного гребня. В песнях и репликах, сопровождающих «похороны К.», заметен мотив внезапной смерти К. (К. ошившаяся на пиру девица, К. повесилась).

Обряд «похороны К.» известен в нескольких вариантах: чучело или девушку кладут на носилки (в колоду, в корыто), несут по селу (обносят вокруг церкви), относят к реке, в поле, в лес, пародируя похоронную процессию (женщины оплакивают «умерпую», «поп» кидит камнем или лаптем). Дойдя до места, чучело раздевают и бросают в воду (*сжигают*, оставляют на *поле*, на *меже*, реже — *закапывают* в землю); если Кострому изображает женщина, то ее оставляют в лесу под деревом. Во Владимирской губ. похоронная процессия разделяется на две части, одна из которых пытается отобрать чучело у другой; отнятую К. раздевают и бросают в воду (ср. аналогичную борьбу двух партий за купальское деревце в укр. обрядах).

Названия *Кострома*, *Коструб* являются производными от *kostra*, которое в

вост.-слав. *языках* и диалектах означает «остатки культурных растений после их обработки (мелкие зерна ржи, отделяемые при просеивании; кора льна и конопля, оставшаяся после трепания и *чесанья*)», а также «жесткие части растений (путья, *розги*)», «непригодные для употребления растения и их части». Эти значения находят соответствие в материале (солома, сорняки, прутья), из которого изготовлялось чучело Костромы в рус. обрядах «похороны К.», а также в популярном в русском фольклоре эпитете Костромы «*лебедушка, лебеда*».

Эта связь *Костромы/Коструба* растительным кодом подтверждается и на акциональном уровне. Некоторые игры с участием *Костромы/Коструба* представляют собой операционные тексты, описывающие процесс обработки растительного сырья и превращения его из природного объекта в культурный. В детской игре, записанной в Херсонской губ., *Кострубонька* сидит в центре круга и изображает процесс возделывания земли, выращивания и сбора урожая (пахота, боронование, сев, жатва, вязание снопов и их вывоз), а также обработки зерна (молотьба и помол). После этого К. умирает, и дети оттаскивают его в ров. В брянских вариантах «Костромы» разыгрывается весь процесс обработки растительного сырья и превращения его в полотно: К. берет прядиво, обирает его, заливает, мнет, трет, мыкает мычки, прядет прядево, снует, навивает, затыкает, ткет, холсты мочит и колотит. После этого К. заболевает, собирается и умирает, а затем встает и танцует. Причастность обрядов и игр с участием *Костромы/Коструба* к текстам, описывающим полный жизненный цикл, подтверждается единичными сведениями о том, что чучело Костромы делали за неделю до ее «похороны» (нижегород.), в течение которой проходила вся жизнь Костромы (ср. аналогичный цикл, «проживаемый» укр. масленичным Колодием). См. «Житие» растений и предметов.

Подобно некоторым сезонным духам (ср., например, Ярилу), в образе К. актуализируется эротический элемент. В э.-укр. песнях о Кострубе присутствуют мотивы свадьбы К., его измен и т. п.; в Херсон. песнях о К. упоминается о жене Коструба, которая «*під забором стояла, на козаків моргала...*»; в брянских записях хороводной игры Кострома, исповедуясь свя-

женинку перед смертью, среди своих грехов называет то, что она «чужих мужиков любила», после чего высказывает желание «подзабороваться» (собороваться); в нижегородских описаниях обряда «похорон Костромы» упоминается о ее «гульливом» нраве или же, напротив, иронически сообщается о ее безбрачии: «В девчонках весь век прожила, Соломинки не выдала...» (СЭ 1985/4: 94); здесь же Костроме приписываются функции повитухи.

Как и многие другие обряды тришско-кулявского цикла, тексты, относящиеся к К., содержат мотив **вызывания дождя**, ср. в песне, сопровождающей «похороны Костромы» в Муромском у. Владимирской губ.: «Создай, Боже, дождя, дождичка частова, чтобы травоньку смочило, Костроме косу остру притупило...» (Добрышкина:102).

Аналогично иным сезонным духам, символы которых уничтожаются в календарных обрядах, Костроме приписываются демонические черты, ср. мотив «отбирания молока» в исповеди Костромы перед своей «смертью» (брянск.); с.-рус. проклятье «Кострома тебе уташит»; с.-рус. *костромы 'ряженные на святках'* (ср. рус. *Бог с рождью, а черт с Костром*).

Лит.: Знанинский О. Из истории восточнославянских народных игр (*Кострома-Коструб*) // РФ 1968/11:198-212 (там лит.); Добрышкина В. П. Похороны Костромы в Муромском уезде // ИОЛЕАЭ 1874/13/1: 100-104; ЭССЯ 11:163; СРНГ 15:79-82; Даль 2:175; Похороны Костромы // Труды Владимирской ученой архивной комиссии. Владимир. 1914/16:1-14; Зед.ОРМ²:266-269; Куляковский Л. В. «Кострома» // СЭ 1946/1: 163-186; Карелова К. Е., Белоус Т. И. Обряды «проводов весны» в быту современной деревни // СЭ 1985/4:88-95; Бернштам Т. А. Весенне-летние ритуалы у восточных славян: масленица и «похороны Костромы-Коструба». К символическому языку культуры // Этнографическая наука и этнокультурные процессы. СПб., 1993:45-65; ЭО 1900/1:154-155; Ивл.РРК:60-61.

Т. А. Азаткина

КОЧЕРГА (клюка, коцюба, ковена, ожег, автрад, автраб) — предмет печной утвари,

наделенный в народной культуре магическими свойствами благодаря связи с огнем и очагом, а также материалу, из которого он изготовлен (см. *Железо*), и своей форме (см. *Кривой*).

В обращении с К. проявляется почитательное отношение к ней. К. нельзя бросать, но нужно хвастать в углу около печи; на ночь К. и ухваты кладут «на отдых»; если этого не сделать, они будут «ругать» хозяйку (укр., см. аналогичный мотив в укр. сказке; УНБ:574); К. рассердится и ночью откроет двери злым духам или разбойникам (с.-зап. Болгария). К. выступает как предмет, посредством которого происходит приобщение к дому и хозяйству. В Болгарии невеста перед входом в дом мужа должна была подойти к очагу и кочергой расшевелить в нем угли. Чтобы курица скорее привыкла к дому, ее трижды обводили вокруг К. (бел.).

К. наделается продуцирующими свойствами. Ею ударяют бадник, высекая искры, и произносят благопожелания об урожае и приплоде скота (ю.-слав.). В Житии Прокопия Устюжского (XVII в.) три кочерги в руках юродивого, «простерты главами вправо», означали изобильный год, опущенные вниз предвещали неурожай.

Наряду с другими предметами, имеющими отношение к огню (заслонка, лопата хлебная, ухват), К. выступала как **отгонное средство**. У семейских Забайкалья, чтобы «отворотить» град, говорили: «Ухват, отторгни град, клюка, отверни град, сковородник-отворотник, отворотн град» (Бол. КСЗ:92). В Полесье, чтобы отвернуть тучу, остановить град, хлебную лопату и К. выносили на двор, складывали крестом и читали молитву (кнел., ПА). Отгонным средством при ливне, граде служили скрещенные К. и мотыга (Хорватия, Лица), К. и деревянная ложка (с.-вост. Босния). Сербь-границары (зап. Хорватия), когда шел град, выбрасывали во двор метлу, перевернутый столик, К., которая должна была **звякнуть**, чтобы прекратился град. Топор, косу, К., пасхальное яйцо выносили во двор во время града в Сербии (с.-зап., Поцерина; ю.-вост., Лесковацкая Моравы) и Македонии (Кучково).

К. служила защитой от змей, насекомых, птиц, мышей, кротов. У юж. славян (с.-зап. Болгария) в день

св. *Иеремии* (1.V) девушка-подросток или девочка должна была после захода солнца обезжать дом, сад, гумно и другие хозяйственные постройки, стуча при этом по стенам кочергой, — это изгоняло змей и прочих гадов. У русоких «для истребления клопов и тараканов обезжают вокруг дома три раза верхом на кочерге. Закиная мышей, истребляющих скирды и стога, знахарь берет пучок колосьев и сена, кладет его в печь и зажигает раскаленную кочергой» (Аф.ПМ:60). На Украине при переезде в новый дом хозяин вносит в дом икону, а хозяйка — рогач и К., которыми крестит все углы хаты, «чтобы никакие насекомые не водились в ней» (Байб.ЖОВС:114). Верхом на К. изгоняли из хаты сверчков и блох, с полей — гадюк (укр.) и кротов (рус.). С помощью К. на Украине избавлялись и от птиц-вредителей «Щоб горобці не йшли сояшників (подсолнухов). Перед новим годом рано встає стара баба, сідає на кочергу, і до сходу сонця абігає кругом весь город» (днепропетров., ИИФЭ, ф. 1—7, л. 81). Ручкой от К. нельзя было трогать огня — ястреб будет хватать кур (укр.).

К. — средство отпугивания демонических существ. Русские накануне Великого четверга садились верхом на К. и обезжали вокруг клевова, трижды повторяя: «Господи, благословеси! Стань, железный тын!», чтобы предохранить скот от порчи и мора (сибир., Мичур.СІК:103). В Тульской губ. крестьяне караулили ослы от лешего, взяв в руки К. и очертившись ею на гумне (Сах.СРН 1990:297). На Русском Севере, чтобы уберечься от лешего, обещали ему «кочергу железную в зубы» (д. Поньгома). Очерчивание магического круга при помощи К. (ожега) применялось в белорусском Полесье вместо ритуального опахивания (Журав.ДС:102). Упоминается К. в песнях, исполнявшихся при изгнании *Коровей Смерти* и сопровождавшихся стуком в железные предметы: «Смерть, ты Корова Смерть, / Выходи из нашего села / Из закутья, из двора! <...> Мы тебя сожжем огнем, / Кочергой загребем, / Помелом заметем / И попелом забьем» (Журав.ДС:108). Кочергой или расщепленным осиновым колом снимали залом, оставленный в поле ведьмой (тульск., орм.). К. подкладывали под порог хлева при первом выгоне скота (с.-рус.). К. — защитное средство от

русалок: чтобы отпугнуть их, нужно подскать к ним на К. (рус.). *Помелышниками* или *кочерешниками* назывались ряженые в обряде «проводы коня», совершаемом в Русальское заговенье в Симбирской губ. В роднинной обрядности, защищая новорожденного от слеза и злых духов, около головы ребенка клали лук, серп, К., топор, ножницы (Болгария, Сербия). Беременной запрещалось перешагивать через К. — роды будут тяжелыми (болг.).

К. — атрибут нечистой силы. Верхом на К. ведьмы отправляются на промысел (Подолли), слетаются на Лысую гору (Волынь), на Ивана Купалу обезжуют свой дом: «Села на *квезило* и по хати ездить кругом. То на Купального Ивана. Открыла окно и полетела» (кнєв., ПА). Ведьма-босоркня может сама превращаться в К. (Закарпатье). В поволж. обряде «проводов русалки» русалку изображала девушка с распущенными волосами, иногда верхом на кочерге и с помелом через плечо (Зел.ИТ 1:290). В Хорватии и Словении К. составляла часть снаряжения маски св. Люци — персонажа, объединяющего в себе сакральные и демонические черты (КОО 2:240).

Брачная символика. Чтобы сватовство удалось, бросали на печь К., когда сват отправлялся на переговоры (бєл.); выходя на сватовство, связывали вместе К. и помело (рус., Даль 2:181); приезжая за невестой, кочергами старались ободрать стены, потолок и печь (кнєв., ПА); мать невесты выходила навстречу молодым верхом на кочерге или вилах, с горшком, наполненным водою и овсом (Аф.ПМ:371). К. атрибут ряженых на свадьбе: в Полесье молодых ставили на табуретку посреди хаты, а одна из женщин в вывернутом кожухе и верхом на К. ходила вокруг них (кнєв., ПА). На Русском Севере существовал запрет «хлопать кочергой у нечкы», когда идет свадьба: муж бить будет (д. Поньгома).

Верхом на К. ездили парни в молодежной игре с коржом («Калнта») на день св. Андрея.

Девушки во время святочных гаданий кидали К. через забор, чтобы узнать, откуда будет суженый; очерчивались ожегом, скакали на К. по деревне и выкрикивали: «Сижу или еду?» Если раздавалось «еду» — быть свадьбе; мерили дорогу кочергой: стукнешься о дверь — быть замужем (нижегород.). В

Белоруссии на К. ездили только гадающие девушки, но никогда — мужчины-женщины (винтб.). В Моравии на масленицу ряженный в гороховые стбли *hřebepař* ездил на К. по деревне и кричал: «Старые бабы — на гребень, молодые — на вертел!» (КОО 2:233).

Кочерге приписывается способность наделять людей адропьяем. Чтобы не болела спина во время жатвы, в Белорусском Полесье «топтали спину», опираясь при этом на К. (СБФ-95:355). На Ровенщине с кочерги кропили красна, чтобы руки во время тканья не болели и не путались нитки (ПА). С помощью К. можно было прекратить недержание мочи у детей: «Кочергу долован, шоб дети не ссапись» (клев., ПА). В с.-зап. Болгарии считалось, что К. помогает при заговаривании от испуга. В Сербии богоявленскую воду мужчины пили, наступив на топор, женщины — на К., девушки — на прялку (КОО 1:261). В Белоруссии при ночном приступе лихорадки больной верхом на К. отправлялся на кладбище, где прятался между двух свежих могил, удерживая К. между ног (винтб.).

Лит.: Белова О. В. Из словаря «Славянские древности». Кочерга // *Славяноведение* 1997/6: 7-10; *Тол.ЗСЯ* 5:46-117; *Марин.ИП* 2:147, 649,631; *УНВ*:548; *ППП*:55,276; *Влас.НА*:76; *Зел.ОРМ*:159,212,264; *ДОО*:141,196; *СМР*:54; *Тура СЖ*:854; *Календарные обряды*. 1983—1996. Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета. Нижний Новгород. 1997:36,48,49,41,53; *Чубинский П.* *Мудрость вики*. Кит, 1995/133,74,112,199,201.

О. В. Белова

КОШКА, кот — домашнее животное, наделяемое в народных представлениях двойственной символикой и различными демоническими функциями и часто выступающее в паре с собакой.

В народной традиции К. чаще всего коррелирует с собакой, объединяясь с ней по одним признакам и противопоставляясь по другим. Пара — К. и собака — фигурирует в ряде словесных формул, в поверьях, легендах и т. п. Например, для отвращения от себя глаза и порчи говорят: «На пса уроки — на кота *помысл*» (укр.); «На рза урокі, па кота *suchoty*» [Сглаз на собаку, чихотка

на кошку] (пол.). К. и собака сопоставляются по принципу женский — мужской, напр. в поговорке: «Кошка да баба в избе, мужик да собака на дворе» (Даль 2:182). Русские считают: «Собака обжора, а кошка сластена»; «Собаку можно целовать в морду, а не в шерсть, кошку — наоборот» (Даль ПРН:946). По пол. поверью, тот, кто облизнет кота водой, заболит чихоткой; то же постигнет и того, кто плюет на собаку (новосондц.). С К. и собакой связана известная легенда о хлебном колосе. Вражда К. с собакой находит символическое воплощение в любовной магии: чтобы разлучить супружескую пару, в брачную постель молодым подкладывают кошачью шерсть, спутанную с собачьей (рус.). обливают супругов водой, в которой мыли вместе К. и собаку (пол. Краков.). К. и собака как пара домашних животных метафорически соотносятся с парой диких зверей — медведем и волком, причем символическим аналогом медведя является К.

Представления о чистоте или нечистоте К. тоже часто либо объединяют, либо противопоставляют ее собаке: «У кошки шерсть погана, а рыло чисто; у собаки рыло погано, а шерсть чиста» (рус., Даль ПРН:946); «Собака не то, что кот, животное нечистое» (ораш., ЭО 1894/3:94). По болг. представлениям, К. проклятое животное, а собака — благословенное: К. радуется смерти хозяина, а собака плачет; К. добавляет хозяину мучений в аду, раздувая пламя под его котлом, а собака носит воду и заливает огонь. Отношение к К. неоднозначно. Ср.: кого К. любят, тот счастлив (вят.); кто К. любит, будет жену любить (рус.); К. произошла из рукавицы Божьей Матери (краков.); мурлыканье кота не что иное, как молитва за хозяина, который его кормит (гроднен.); К. человеку враг (таовдш.); нелюбовь человека к К. — признак его искренности и чистосердечия (малопол. тарнобжег.); кот, увиденный во сне, толкуется как неискренний человек (краков., кашуб.) или враг (брест., житомир., ярослав.), такой сон сулит ложь, обман, стыд (краснодар.), несчастье (ярослав.). неприятность или смерть (ровен.); чихание или кашель К. навлекает на дом несчастье (серб.). Убивать К. запрещено, иначе навлечешь на себя несчастье (пол. тарнобжег.). связанное, как правило, со скотом (пол. а.-бескид.), семь лет ни в чем не будет удачи (рус.), не будет

спориться работа (пол. люблин.), удаваться хлеб (болг.-баниг.), повредишь себе руку (пол.-литов.), не будут вестись дети (гроднен.) или скот (витеб.). Нельзя спать с К.: от этого можно заболеть (укр. буковин.) или «лягушки в голове заводятся», т. е., по-видимому, мутится рассудок (рус.), а от мурлыканья кота портится разум (краков.). Нельзя везти К. лошадьми (серб. всеводин.), иначе лошадь будет сохнуть (витеб., рус.) и околеет (чернигов.), жеребая кобыла skinет жеребенка (волын.). По народным представлениям, К. происходит от дьявола, в К. сидит вселившийся в нее дьявол, черную К. даже называют «дьяволом» (пол. люблин.); в семилетнюю К. вселяется дьявол, и она становится нечистой (укр. буковин.); двенадцатилетнюю К. считают полудьяволом (луж.). К. запрещено впускать в церковь (брест.). Коту и собаке нельзя есть пищу, освященную в церкви (укр.-закарпат., полтав.); если дать, они сдохнут, ослепнут или уйдут из дома и одичают (житомир). Ср., однако, у поляков: на Пасху К. и собаке дают освященного хлеба с маслом (новосондец). Двойственность в отношении к К. присутствует и в народных легендах о Ноевом ковчеге: К. заткнула хвостом дыру в ковчеге, которую прогрызла мышь — дьявольское создание (вят.); Ной платком заткнул дыру, которую прогрызла мышь, сотворенная дьяволом, а Бог превратил платок в К., чтобы она ловила мышей (пол. кроснен.); К. поймала и съела мышь, в облике которой в ковчег проник дьявол, тогда дьявол, будучи не в силах выйти наружу, влез К. в глаза (краков.).

Плохая примета, если К. перебежит дорогу или встретится в пути. Вели К. пробежит между женихом и невестой, перебежит дорогу свадебному поезду или попадетс я ему навстречу, брак расстроится или будет неудачным (рус. бел.). Охотнику и рыбаку встреча с К. сулит неудачу в лове. Запрещено было упоминать К. у русских во время охоты на соболя (вместо этого ее называли *валчѣнка*), у сербов — во время рыбной ловли.

Кошачий облик присущ разнообразным персонажам народной демонологии. Чаще всего нечистая сила предстает в облике черной К. С другой стороны, сама К., по мнению поляков Подгалья и Вармии, способна видеть нечистую силу. Особенно рас-

пространены поверья об обращении ведьмы в К. В образе К. может появляться черт. Часто в облике К. предстают души умерших, в частности искупающих свои грехи или умерших не собственной смертью (напр. детей, умерщвленных матерями). По ю.-слав. представлениям, покойник, через которого перескочила К., становится вампиром. По различным слав. поверьям, сам вампир тоже может принимать облик К., иногда белой, со светящимися глазами и т. п. В виде К. показывается смерть умирающим маленьким детям (пол. э.-галиц.). У некоторых вост. славян в образе К., особенно черной, персонафицировалась «коровья смерть» или холера. Вихрь в виде К. можно увидеть, если смотреть на него через *русав* (н.-луж.). В белых К. могут обращаться зарытые в землю клады (с.-рус.).

У К. в поверьях обнаруживается связь с громом. Русские верят, что черная К., как и черная собака, оберегают дом от попадания молнии, однако считают опасным и присутствие их во время грозы (нижегород.). Поляки и македонцы выгоняют К. и собаку из дома во время грозы (великопол., серадз., гевгел.), полагая, что они притягивают молнию (пол. влоцлав.) и что они тем опаснее, чем длиннее у них хвосты (макед. гевгел.). Согласно бел. поверью, во время грозы «Бог нячесьциска бьѣць», а черт прячется от Бога, обращаясь в К., собаку или другое животное (могилец.). Согласно укр. *баличкѣ*, лесник во время грозы увидел черную К., которую не брал гром, и застрелил ее освященной двенадцать раз оловянной пуговицей, после чего ему во сне явился св. Георгий, сказавший, что он убил сатану, который семь лет дразнил святого (волын.). Связь К. с громом отражена в шутивных пол. стишках: «*Mówiła mucha, że będzie posucha, / Mówiły koty, że będą grzmoty*» [Говорила муха, что будет засуха, / Говорили коты, что будут громы] (жешов., Lud 1906/12:74).

К. присущи черты домашнего покровителя, сближающие ее с лаской. «Кут — хозяйн хаты. Кут пропаде и хозяйство пропаде. Дз кут вѣдэца, там и скотына вѣдэца» (брест., ПА). По пол. поверью, черная собака, К. и петух, живущие мирно друг с другом, оберегают дом от нечистой силы, по рус. (нижегород.) — от грозы и вора. Украинцы Галиции верят, что счастье в дом приносит краденая К. (львов.). А в

несчастливом доме, по мнению поляков, *К. не ведутся (гарнобжєл.)*. Если *К.* в доме не ведутся, мертвую *К.* зарывают в землю стоя (*ярослав.*). Ср. обычай *варывать живьем* в воротах дома *К.* мордой на улицу и зайца мордой во двор для того, чтобы велись овцы (*симбир.*). У вост. славян, у поляков (*радом.*) при переезде в новый дом хозяйва часто пускают в него сначала *К.*, а лишь потом вселяются сами. Входя вслед за ней, хозяин идет в угол, который должен облюбовать себе домовый (*воронєж.*). Принесенную в новый дом *К.* сажают на печной столб рядом с дымовой трубой (*ярослав.*), т. е. туда, где, по распространенным поверьям, обитает домовый. Поляки *Люблина*, однако, считают, что при переезде в новый дом нельзя сразу брать с собой *К.*, т. к. с ней на новое место перенесется несчастье; забрать *К.* в новое жилище можно лишь спустя несколько дней. У нижних лужичан в некоторых случаях дом после случившейся в нем смерти должен стоять запечатным шесть недель, а внутри находиться *К.* для того чтобы *нагнать* оттуда злых духов. У вост. славян (особенно у русских и украинцев) нередко рассказы об обращении в *К.* домового. Выбор масти скота, определяемый чаще всего домовым или окраской ласки как домашней покровительницы, диктуется иногда и цветом шерсти *К.*: какой масти коза, собака и т. п. встретит хозяин во время обхода своей усадьбы в Чистый четверг, такой масти следует держать скот (*житомир.*); под основание дома закапывают живых *К.* и собаку той масти, какой желательно иметь скотину (*жалуж.*). У поляков в *К.* способна обращаться *змора*, которая, как и домовый, душит спящих, заплетает волосы и гривы. Облик коза, особенно черного, имеет у поляков (изредка и у вост. славян) черт-домовой, приносящий своему хозяину деньги, молоко и т. п. (*мазур., хелм., замойск., пшемысл.*). Считают, что дом, в котором есть черный кот, находится под опекой черта (пол. катовиц.). В Далмации (о. Паг) черт-домовой, способный обращаться в коза, так и называется: *табїд* «коза».

К. используется в народной магии и медицине. Согласно поверью, у черной *К.* или коза имеется кость, способная сделать человека невидимым. В Малопольше верили, что для того, чтобы отыскать ее, нужно заживо сварить черного коза, которо-

му семь лет семь месяцев и семь дней от раду, и пробовать брать в рот каждую его косточку. Чехи считали, что нижняя челюсть черного *К.* задушенного и сваренного в Рождественский сочельник, может сделать человека невидимым и открыть ему клады. Аналогичные действия с черным котом предписывалось также совершать для приобретения себе в услужение черта-домового: нужно варить его живьем и в полночь на перекрестке наколоть его костью себе палец и подписаться кровью (*укр. хсам.*); в полночь в лесу на росстанях испечь его, съесть мясо, а кости бросить за спину, призывая к себе демона (*мазур.*). У нижних лужичан с той же целью следовало в полночь отнести в мешке черную *К.* к церкви и трижды постучать в церковную дверь, тогда якобы явится черт, заберет мешок и заплатит за него монетой. По поверью поляков Краковского пов. умершего можно увидеть, посмотрев сквозь кость сожженной специально для этого *К.* Чтобы отомстить ведьме, отобравшей у коровы молоко, ночью в новолуние под порог ее хлева живьем закапывали пойманного коза, отчего молоко у ее коров должно было смердеть (*подгал.*). В Полесье ради хорошего урожая льна закапывали на поле котенка (*брест.*). В некоторых рус. губерниях для предотвращения начавшегося падежа скота считалось необходимым зарывать павшую скотину в хлев вместе с живой *К.*, в Гульской губ. — раздирать живьем *К.* надвое. В Волынской губ. совершали опаживание от холеры на черных *К.*, собаке и петухе. Опухшее вымя у коровы лечили, царапая когтями домашней *К.* по больному вымени (*подлас.*). У украинцев был распространен способ лечения чахотки у детей путем купания ребенка в купели вместе с *К.*, иногда черной, чтобы болезнь перешла на *К.* И наоборот: чахотка появится, если съешь кошачий волос (*луж.*).

К., как и заяц, оказывает благотворное влияние на сон. Поэтому образ коза часто встречается в детских колыбельных песнях. Перед тем как впервые положить ребенка в колыбель, туда кладут коза, чтобы ребенок хорошо спал (*укр.*). Относительно сближения *К.* с зайцем ср. также серб. поверье о происхождении зайца от *К.* (*хомол.*).

Лит.: Мещ. КЛС:549,557; Чул. АРС:226—227; Помер.МП:110—111,174; Зел.ТС 1:134—135;

Зел.ОРАГО 1:142,158,202,203,260,297,299, 300,312,338,410-411; Никитр.ППП:165; Ром. БС 4:8,155-156; Fed.LB 1:189,247; Чуб. ТЭСЭ 4:18; СХИФО 1893/5:30,32, 1894/6: 189; Sok.PS.254; Die Bukovina. Czernowitz, 1899: 165-166; ПА; Žal.ČV:98; Kult.DW 17:92, 103,122,130-131, 21:224, 39:262, 46:462,478, 53:398, 55:425; Fisch.ZP:15; ZWAK 1878/2: 130, 1881/5:138,149, 1882/6:321, 1885/9: 47,71, 1887/11:20,37,63-64,211,220, 1890/14: 204-205; 1892/16:260,267; Lud 1895/1:173, 1896/2:155,156, 1898/4:332,416, 1899/5: 166,365, 1900/6:258, 1901/7:133-134,284, 1902/8:49, 1903/9:68, 1905/11:384,478, 1906/12:267, 1907/13:126,204, 1926/25:92; Wisla 1891/5:435-436; Ziemia 1912/3/14:215; Veck.WSMAG:286,354,417,461-462, Müll.WN: 141-142,159-160,167; Марин.НВ:76-77; Том. ЖБНТ:48-49; РН 1912/10:244; Тел.БББ: 183; СМР:83-84; Тюр.ПВП 1:120,280; Шк. ЖОП:112,134; Scian.SV.159; СЕ36 1934/50: 18,25,35; ГЕМБ 1934/9:32; ZNŽO 1904/10: 282, 17:191.

А. В. Гуря

КРАЖА, воровство — е народной морали греховное, «нечистое» дело, наказываемое как обществом, так и высшими силами; в обрядовой практике — магический прием, применяемый во многих ритуалах охранительного и продуцирующего характера.

Ритуальное воровство трактуется как способ «остранения» предмета (или лица), выведения его из привычного ряда, придания ему черт чужого, случайного, найденного, «нездешнего», посланного из иного мира, как способ наделения утилитарных вещей магическими свойствами.

В обрядах вызывания дождя (см. Дождь) наиболее действенными считались краденые предметы. В Полесье во время засухи крали у соседей с заборов горшки или похищали из печи горшок с борщом и бросали их в колодезь; тайно снимали в чужом доме с икон рушник и мочили его в воде. Юж. славяне, чтобы прекратить засуху, крали у черепичников черепицу и опускали ее в воду. Болгары в Страндже верили, что дождь можно вызвать, украв трех шелковичных червей и поместив их под белый камень в реке. В некоторых районах Болгарии глиняную куклу **Германта** в обряде вы-

зывания дождя делали из веника, который следовало украсть у беременной женщины, ожидающей первого ребенка. Обыденное полотно или рушник (см. Обыденные предметы), способные вызвать дождь, считались особенно действенными, если пряжа, из которой они сделаны, украдена. Словенцы бросали в воду украденный плуг, чтобы пошел дождь. В Лесковацком крае дядалы, завершив обход села, устраивали трипезу у воды, пользуясь блюдом, незаметно вынесенным из чужого дома. Болгарские пеперуды крали в домах помело, деревянный круг, на котором сажают в печь хлеб, веник (у кормящей матери или у женщины, состоящей во втором браке), веретено, прялку, мотовило, красна или **омты** (у женщины, не завершившей тканья) и др. Все это они по окончании обряда кидали в реку, колодезь или источник или же зарывали в землю.

Для защиты от града в зап. Сербии женщины при приближении градовой тучи крали у соседок мукну, а затем возвращали ее, надеясь, что подобным образом туча вернется восвояси, не причинив вреда.

Для магического обеспечения плодородия поляки в долине Рабы считали нужным красть семена для ясава, особенно проса, капустную рассаду и др. Русские Воронеж. губ. считали, что, если не родится хлеб, надо украсть с чужого поля копну и засеять ниву крадеными семенами; на следующий год надо обязательно копну возвратити на место. По верованиям вологод. крестьян, чтобы хмель в огороде хорошо рос, семена должны быть не купленными, а крадеными. Сербы в окрестностях Лесковаца считали, что если обойти село и поля с юрьевским печеным мясом, украденным у попа из его подношений, то это обеспечит хороший урожай.

В скотоводческой магии К. считается средством, способствующим плодородию и благополучию скота. Корову ради здоровья и хороших удоев рекомендовалось накормить травой, украденной с чужого луга, или дать ей похищенной у пекаря хлебной закваски (серб. Височка нахня). По верованиям хорватов Истрии, если в Сочельник украсть сено из хлева, то корова в этом хлеву станет худой и слабой, тогда как корова, накормленная краденым сеном, будет тучной. Рус. крестьяне Пензен. губ. кормили корову перед отелом наворованным сеном.

чтобы она благополучно отелась и давала хорошее молоко. Украинцы **Екатеринослав. губ.** ради плодovitости свиней считали нужным украсть в степи борону и положить ее на хлев — «то так и силнуть поросята» (**Чуб. ТЭСЭ 1:50**). Благополучию и сохранности скота способствовало также зарывание в ворота украденной в полночь задвижки мельничной запруды (**рус.**).

При покупке скота у русских **Костром. губ.** было принято красть навоз, что должно было обеспечить здоровье и благополучие скота у новых хозяев. Купивший корову или лошадь старался тайно забрать у продавца со двора немного навозу и перенести его на свой двор. В свою очередь продавец следил, чтобы этого не произошло, т. е. верил, что от этого у него «скот переведется».

К. способствовала также разведению домашней птицы. Когда гуси или утки переставали нестись, хорватские крестьяне старались украсть у соседки гусиньи или утиньи яйца и подложить их под своих птиц, сознавая, что это нанесет вред соседу, который вынужден будет в свою очередь прибегнуть к **К.**

Сербские пчеловоды были убеждены, что пчелы хорошо ведутся, если среди них есть хотя бы одна украденная или найденная. В области **Грбле** полагали, что первый рой следует покупать, второй — одалживать, а третий — непременно красть, тогда пчелы будут хорошо вестись.

К. входила в сценарий некоторых календарных обрядов. В ритуале новогодних и иных бесчинств участники крали телеги, сани, лодки, снимали с петель калитки, ворота и т. п. Ряженые колядных дружин утаскивали со дворов или из домов все, что удавалось, особенно если они были недовольны дарами и угощением хозяев; самой суровой «мстью» считалась **К.** лемеха (см. Колядование). Болгары **Плодвля** края среди блюд рождественского ужина ставили миску с песком, принесенным с реки — «украденным у реки и у чудовища, которое в ней»; песок приносился мужчиной тайно в ночь накануне «Малой коляды»; после ужина песок высыпали в жито.

У серб. рождественском обряде бадняк часто предписывалось срубать дерево не на своем, а непременно на чужом участке — это обеспечивало, по старинному поверью, счастье хозяину и всему его дому; в Сврляге

считалось, что краденый бадняк особенно полезен для домашней птицы: куры будут хорошо нестись, цыплята будут здоровыми и т. д. Рождественскую солому для устилания пола сербы также предпочитали приносить с чужого поля. Ритуальный и магический характер подобных действий подтверждается тем, что пострадавшие от **К.** принимали их как должное и не предъявляли претензий к похитителям, уважая обычай.

В канун **Тадоровой** субботы (в первую неделю Великого поста) девушки должны были красть продукты и вещи для своего ужина, причем красть следовало непременно в девяти домах или в домах, где есть молодые парни, в «счастливым» доме или в «первом» доме, т. е. там, где не было смертей и где муж и жена состоят в первом браке и имеют благополучных детей (болг. **бургас.**). В обряде «лазарки» для изготовления куклы **Лазар** все необходимое должно быть краденным; **К.** совершали девушки в канун исполнения обряда. У вост. славян молодежь, готовившая купальский костер, для сжигания в нем крапа со дворов старую утварь, одежду, обувь, колеса, дрова и т. п.; костры в Страстную субботу на кладбище также раскладывались из краденых досок, лестниц и т. п. (**карпат.**).

У русских Заонежья практиковалось ритуальное воровство кабуш (поминальных творожных пирожков), лука и молока в «летние святки» (с Иванова дня до дня **Петра и Павла**). Молодежь съедала затем свою добычу тайком в риге или в сарае в ночь на Петров день. Если среди похищенных кабуш были приготовленные девушкой, то считалось, что она в этом году выйдет замуж.

Объектом ритуальной **К.** в календарных и семейных обрядах часто служили главные персонажи или центральные обрядовые символы. В ю.-слав. масленичных маскарадных играх похищались женские персонажи-ряженые («невеста», «баба» и т. п.) или «ребенок» (*bebe*). У болгар в **Бабин** день было принято красть повитух, которых потом выкупали пользовавшиеся их помощью женщины.

В свадебном обряде **К.** носит преимущественно игровой характер и совершается с целью получения выкупа, однако она не лишена и магического значения. У русских Иркутской обл. было принято похи-

щать невесту и отводить ее в дом к родственникам или соседям, откуда жених должен был ее выкупить конфетами и вином. У юж. и вост. славян был широко распространен обычай К. кур в различные моменты **свадебного обряда** (КСК 3:72—73). Хорватские сваты, выходя из дома невесты после сватовства, старались украсть «что-нибудь живое» (например, петуха) — это должно было способствовать счастливому браку. В Родопях и некоторых других районах Болгарии братья невесты крадут у сватов коня, которого затем «продают» им за откуп. У сербов-границар сваты должны были украсть что-нибудь из дома невесты, например миску или чашку, которые потом возвращались невесте. На Орловщине сваты, придя в дом невесты, воровали с печи «катышку» (деревянный валик, подкладываемый под ручку ухвата), символически отрывая невесту от родной семьи. В Полесье на свадьбе свахи крадут тарелку и ложку, которую отдают невесте в собственность (ПА, М. Антоки Гомел. обл.). У русских на свадьбе подруги невесты крадут у жениха шапку, требуя выкупа. Сербские дружки, отправив молодых на брачное ложе, крадут предметы их одежды; стараются украсть что-нибудь из одежды и обуви у кумовьев и хозяев дома; наутро похищенное возвращается за плату. Кое-где украденную одежду молодых на второй день свадьбы используют для ряжения в пародийном разыгрывании свадьбы.

О краже, умыкании невесты как средневековой форме заключения брака см. Брак.

В обрядах, связанных с рождением и воспитанием ребенка, К. как магический прием применялась главным образом у юж. славян. В семьях, где один за другим умирали младенцы, совершался ритуал символической кражи новорожденного в семью, где дети росли здоровыми и благополучными. В некоторых болг. областях этот ритуал носил превентивный характер и исполнялся в первую годовщину рождения ребенка (иногда в 5—6—7 лет) или в день св. Георгия, чтобы ребенок рос здоровым. К. обычно осуществляли девушки, которые одаривали похищенного ребенка одеждой и др. и затем возвращали его матери за выкуп. Иногда украденных детей прятали в бочке. Кое-где в Болгарии детей похищали парни и увлекали их в юрьевское хоро (хо-

ровод) В семье, где умирали дети, новорожденного первый раз повивали завязкой от мешка, украденной на мельнице (серб.). Сербы из Грбля прибегали к К. в случае, когда ребенок долго не начинал говорить. Чтобы это преодолеть, мать должна была украсть кусок хлеба из сумки у нищего и дать съесть ребенку.

Если ребенок рос непослушным, матери ребенка следовало украсть у своей матери соль (там же). От бесплодия, по верованиям сербов, могла помочь палка, которую вешал на оливовое дерево охотник, убивший волка (см. Вучары); женщины посылали кого-нибудь из детей украсть эту палку, затем ее следовало разломать и раздать по кусочку бедетным женщинам. Чтобы ребенок не вырос вором, беременная женщина не должна была ничего красть и даже есть тайком. С этой же целью не позволялось выносить из дома пищу, принесенную в качестве «повойницы» (ритуальное подношение новорожденному, ю.-слав.).

В народной демонологии воровство считается характерным занятием нечистой силы. З.-слав. богини похищают и подменяют детей; в.-слав. русалки крадут некрещеных младенцев (в том числе из земли), похищают пряжу, холсты и полотна у женщин, заснувших без молитвы; крадут разную хозяйственную утварь; уральские шутювки (русалки) крадут одежду и пищу, оставленную без молитвы; водяной похищает людей, понравившихся ему, и увлекает их под воду; чеш. полюдницы летают в полдень в вихрях и воруют малых детей. По укр. верованиям, дьявол крадет детей, и манки — это украденные дьяволом дети.

К. урожая на полях и в амбарах (рус.) отнимание молока у коров (о.-слав.) — характерное занятие ведьм. См. Ведьма, Перижия, Отбирание молока. О похищении ведьмами луны и солнца см. Затмение.

Разнообразное применение находили краденые вещи в ворожбе, колдовстве и любовной магии. Макед. девушки в Гевгелии накануне Тодоровой субботы в церкви крали пшеницу с подноса женщины или девушки, носившей единственное имя в селе, и пользовались этой пшеницей для гаданий и ворожбы. У сербов-границар девушки похищали у какой-нибудь вдовы цевку и другие ткацкие предметы, с помощью которых они разными ухищрения-

ми старались приворожить понравившегося им парня и заставить его разлюбить соперницу. Хорваты **Отока** крали у соседней и сжигали на своем очаге валец для белья, чтобы иметь больше пепла.

По верованиям гуцулов, чтобы сделаться **хмарником** или **здухачем**, следовало украсть посох у старца или палочку, которой зажигали свечи не менее чем на девяти службах, и затем разогнать ею гадюку с жабой.

Объектом К. в магических (в том числе лечебных) целях часто становились «мертвецкие» предметы — повязка, которой подвязывали челюсть покойнику, шнуры, которыми связывали ноги, и др.

Само воровство понималось как род черной магии. По материалам польских судебных актов XVI—XVIII вв. известно, что воры для удачи в своем деле стремились добыть ручку или пальцы младенца из утробы матери, для чего убивали беременных женщин. Из частей мертвого тела они делали свечи, считая, что в этом случае К. будет удачной и **безнаказанной**. Подобные представления известны и на Руси, и по всей Европе. Для успешного **зачиятия** воровством использовали **разные** «мертвецкие» предметы: кольцо с руки покойника (укр.) и др. На Благовешение воры считали нужным **заворывывать**, т. е. что-нибудь украсть хотя бы символически, чтобы обеспечить себе удачу в воровстве на целый год.

Воры считали своим покровителем св. **Николу** (на Украине также и св. **Михаила**) и молились ему об удаче.

Для обнаружения, разоблачения и наказания вора и возвращения украденного применялись специальные магические приемы: призывали цыгана, чтобы тот, глядя в решето, опознал вора (**серб.**); со следов вора снимали мерку и вешали в трубу, чтобы вор так же «несох», как мерка (**укр.**); брали с места, где находилась украденная вещь, землю и клали ее в мельничные жернова, чтобы вора так же сильно «**крутило**» (словац.); на имя предполагаемого вора подавали просфоры и служили **панихиды**, поминая его как умершего (**рус.**); брали оставшуюся часть украденной вещи, например лоскут от платья, и клали в кузнечный мех, чтобы вора «раздуло», или под жернов мельницы (**рус. донск.**); шли ночью на кладбище к какой-нибудь могиле, звали мертвеца по имени и просили его **сказать**, кто их обо-

крал; затем возвращались домой, ложились спать, и во сне им являлся вор (Босния и Герцеговина). В Номоканоне 1624 г. упоминается обычай «есть хлеб **Великого** четверга» с тем, чтобы вновь **обрести** украденное.

Лит.: Мнков Л. Ритуална кражба // ББ 1992/2:26—33; Журав ДС:22,26,34,42,124,149,152,160,205; Зел.ИТ 1:132,140,143,192; Зел.ОРМ²:54,63,116,158,187,193,194,223,244,301,308; Зел.ОРАГО 1294; Лог.МКЭ:129; ОМСР:53; Проц.ЭНМ:285; Уен.ФР:72—73,125—126,142; Фил.ЛВ 1:252—253; Крач.ВЗРС:204; ПА; Доб.:271; СбНУ 1905/21:20; Бел.ЖСЛ:147,221; ГЕМБ 1936/11:36; 1937/12:31,36; 1939/14:41; 1940/15:57; 1984/48:268—269; GZM 1894/6:633; Нор.ЖОЛК:55,68,77; Мил.ЖСС:128,199; Петр.ЖОГ:224; Петр.КМС 1:208; СЕЗБ 1934/50:10,15,21—23; Там.СОБК:43; Тем.НЖОПК:47; Фил.ЖОВН:197; Шн.ГЕСО:266; Нее.ТЗК:134; Мил.ІЅ:210; Мад.УУОС 5:247; Виег.МД:104—105; Świętl.ЛN:559; ZNŹO 1897/2:182,184.

С. М. Толстая

КРАПИЦЫ — см. Королевские обряды.

КРАПИВА (*Urtica urens* L., *U. dioica* L.) — растение, основной признак которого отразился в названиях, мотивированных значением 'жечь', 'жалить', 'колоть': рус. **жигучка**, укр. бойкоп. **жалцеа**, бел. **жижка**, **жигайка**, пол. **żegawka**, хорв. **жсгавица**, серб. **жара**, чеш. **žegavka**, словац. **žih'ava**, морав. **žihlavka**, кашуб. **pl'awa**, k|olqca и т. п.; в народной культуре играет роль оберега и отгонного средства; причисляется к «дьявольским» растениям, соотносимым с «чужим» миром; вместе с тем наделяется символикой плодородия.

Согласно легендам, К. произошла из проклятых или грешных людей, либо выросла на месте их гибели. Например, по одной из укр. легенд вступившая в брак с ужом девушка, спасаясь от преследований своей матери, превратилась в К. По другой легенде, крапивой стала девочка, проклятая матерью. О К. в народе говорили, что ее посеял дьявол и она проклята Богом (Бул. УН²:361—362,294). День Усекновения главы Иоанна Крестителя (Иван Головосек,

29.VIII) называется в Болгарии Иван-Коприван, т. к., по одной из легенд, голова этого святого была брошена в К. (Дяк.ПК: 125).

У юж. славян ранняя К. употребляется как ритуальная еда. В день св. Влаисия (11.II) в некоторых селах Болгарии (Класура) перед восходом солнца варили молодую зеленую К. и съедали по ложке «за нова кръв» [для обновления крови]. В день Обретения главы Иоанна Предтечи (25.II) в каждом доме готовили блюдо из К. в память о том, что голова святого была найдена в К. (Ахъ-Челебийско). Чтобы сохранить здоровье на весь год, в день Сорока мучеников ели вареную К. вместе с 40 зернами вареной пшеницы (серб.), в каждом доме варили сорок кустиков К. (болг. Ботевград). Вареную К. ели в первый день Великого поста (Болевац), в день св. Евдокии (1.III) (в.-серб. Груза). В Вербное воскресенье крапивой и мамалыгой угощали всех девушек — участниц обряда кумления — «за здраве и за берекет» [для здоровья и плодородия] и чтобы обезопасить девушек от змея-любозника (болг.). На Пасху в Боснии причащались вином и хлебом (по-христиански), а потом К. (Чажк.РВБ:140). Во многих местах Болгарии Пасха называется *коприварко*, а К. (*коприва*) является обрядовой едой (р-н Самокова). «На Пасху до обеда едят красные яйца, а после обеда — зеленую крапиву» (болг. с. Манастирище. Годечко — БЕ 1997/4:53). Перед Пасхой (в Страстную субботу) или после нее варили К., а вечером мазали крапивой крупный рогатый скот, чтобы он не бесновался (Врачанско). В с.-вост. Сербии К. также входила в пасхальную трапезу. У болгар (Софийско) и сербов (Болевац), когда первый раз ели К. в Юрьев день, произносили словесные формулы отгона болезней и пожелания здоровья. В Гевгелии в первый раз весной ели К. в Юрьев день серебряной монетой, выгнутой в виде ложечки. Запрещалось есть К. до дня Сорока мучеников, особенно тем, у кого были пчелы, чтобы их не потерять (болг.); в Страстную пятницу, т. к. «удау се коприве» [крапива выходит замуж] (Болевац, Чажк.РВБ:140) и после дня свв. Константина и Елены (21.V), когда ее ели в последний раз.

Анотропейные свойства К. широко использовались в магических обря-

дах защиты от болезней, порчи, нечистой силы, стихийных бедствий, несчастий (п.-слав.).

Чтобы быть здоровыми и отогнать болезни, собранную накануне Юрьева дня К. клали на ночь под голову (геры: Баната); роженицы держали К. под подушкой для охраны от демонической болезни *сенка* (макед.). Девушки и женщины украшали крапивой головы и стан (Босния, Герцеговина, болг. Хасковско, Тырновско), опоясывались К. (Пиринский кр.), хлестали себя К. по телу, били друг друга К., (ленивых) детей (Шумадия, Герцеговина); кто раньше всех просыпался, тот жалил К. по ногам спавших, чтобы «били жутри као коприва» [были шустрые, как крапива] (Чажк.РВБ: 138), чтобы весь год были бодрыми и расторопными (болг.). В Орелике парни обходили село в поисках заспавшихся девиц и будили их ударами К. В мае в день Ивана *долгого* (1/14.VI) у русских устраивали хороводы, участники которых жгли друг друга К., желая избавиться от болезней. Словенцы на Троицу будили тех, кто долго спал: их хлестали К., подкладывали в постель, обвиняли ее вокруг головы спящего, бросали пучок К. на крышу его дома или клали К. на окно. Иногда удары К. в Юрьев день должны были предохранить от укусов комаров (серб.).

Сербские пастухи в Косово (с. Плаканица) на заговенье Великого поста при встрече били друг друга К., в других местах это делали в *Крапивноз заговенье* (следующее за Троицыным днем воскресенье) (Пошехонье), во вторник пасхальной недели (Закарпатье — КА).

Утром Юрьева дня от сплза и других бед мусульмане Сеньской Краины украшали К. и цветами ведра с водой; в Тырновском округе на дверях каждого строения рядом с зажженной свечкой прикрепляли стебель К. и ветку боярышника. В Гевгелийской околии в день Сорока мучеников перед восходом солнца над воротами вешали на красной нитке кустик К. (в день Усекновения главы Иоанна Предтечи — три побега К.); для охраны от нечистой силы в Иванов день крапивой устилали пол (болг.).

Вост. славяне накануне Иванова или Духова дня в качестве оберега от русалок, колдунов и другой нечистой силы раскладывали К. на окнах, на порогах домов. В Пинском Полесье на Купалу вешали К. на две-

рях сеней, у хлебов — от русалок. В Иванов день перед купанием в реке в воду бросали К. для защиты от русалок (полтав.); в окна домов бросали К. с приговором: «Крапива в дом, а клоп вон» (архангел. — Сов.ВЛКСО-258). В Чехии считали, что водной не причинит зла человеку, у которого в руках К. Ср. свидетельство ст.-пол. памятника 1553 г. о том, что с К. и хризантемой в руке можно спастись от чудовищ и припадений (Glog. BS:272).

Как охранительное и продуцирующее средство К. активно применялась в скотоводческой магии. Для защиты скота от ведьм вост. славяне накануне или в день Ивана Куналы вешали К. на воротах, дверях хат и хлебов. К.-жилачики оставалась там в течение недели (гроднен., витеб., Пинщина, Туровщина). В Чехии накануне дня Иоанна Крестителя, а на юге страны — в канун дня свв. Филиппа и Якуба (I.V) затыкали К. в щели скотных дворов. Обходя три раза двор с молитвой, бросали К. крест накрест в воротах (семейские Забайкалья). В день Агриппы Кушлыницы (23.VI) переводили скот через огромную кучу К. (рус.). В Польше венок из К. являлся магической охраной от всякого зла, его вешали коровам на лоб в канун дня св. Яна.

У юж. славян при первом выгоне стада на пастбище в день св. Георгия загоны для овец, всю молочную посуду перед ритуальным доением украшали зеленью и К., бросали К. в подойник. Через венок из К. и плюща доили молоко, чтобы охранить скот от посягательств ведьм (Пирин). У банатских герцов (Банатока Паланка) ведро, в которое доят овец в этот день, украшают венком из разных цветов и трав: К., любистока, полыни, чеснока. В Закарпатье, наливая в первый раз овечьё молоко в ведро, бросали в него К., «чтобы овцы не болели», «штоби худоб: так не вадило, як жадіві» [Чтобы скотине, как и крапиве, ничто не вредило] (Бог.ВТНИ:242). Чтобы молоко было жирное, перед дойкой в подойник кляли К. (Воляны). Молоко после дойки процеживали через К. (бс.). В Сербии крапивой кормили скот для здоровья и обилия молока. В Моравии К., собранную в день св. Яна вместе с другими растениями и корнями, сушили, смешивали с солью и хранили, а в период со дня Всех Святых до адвента давали овцам. Охраняли молоко от нечистой

силы, положив в Сочельник корень К. в молочную закваску и хранили ее целый год (чеш.). Чтобы коровы исправно доились и давали много молока и сметаны, горшки для молока мыли мочалкой, сделанной из К.; использованную мочалку не выбрасывали в мусорную яму, а сжигали, чтобы злой человек не смог похитить «спор» (чеш.). В Яворниках (Татры) маслобойку мыли водой с горстью трав, среди которых была и К. (словац.). На Благовещение и в день св. Георгия крапивой натирали вымя коровам и овцам, чтобы было больше молока (Алексицацкое Поморанье), чтобы его не отняли ведьмы.

Охранные и продуцирующие свойства К. использовались и в аграрных обрядах: когда шли сеять, в посевное зерно клали корень К., который закапывали посреди поля (Хомолье). Сея лен, хозяин первую горсть семян бросал в К., росшую близ села, чтобы паразит, поражающий посевы льна, размножился в К., а не в поле (Воляны). При посадке капусты на гряды сажали выкопанный с корнем куст К., приговаривая: «Крапива червям, а капуста нам» (Вол. КСЗ:79). К. способствовала росту капусты (курск.), защищала ее от ослеза (пол., словац.), от гусей и ворон (Подгалье), от червей (рус.); К. сажали вверх корнями, полагая, что это спасет капусту от гусениц (ираков.). В юж. Моравии (Нова Лыгота) в первую телегу навоза, вывозимого в поле, обязательно клали К. или ореховую ветку, чтобы никто не мог отобрать плодородие.

К. использовали в колдовстве и магии: К. сжигали для отгона градовых туч (малопол.), чтобы прекратить град (болг.); при первом ударе грома втыкали К. в одежду, в цепь очага (Болевац), чтобы молния не ударила в дом, веря, что «Не бје свети Ианја у коприве» [Не бьет св. Илья в крапиву] (Хомолье — Чиж.РВБ:138); в субботу ночью старая ведьма «посвящала» новую, ударяя веником из К., после чего у новообращенной появлялись крылья летучей мыши (серб.). В сказках девушка освобождает своих братьев от заклятия, сплетая им одежду из К. (льна).

Наряду с другими видами обрядовой зелени К. использовалась в весенне-летних обрядах тронцкого и купальского цикла. В вост. Полесье ряженый русалке в обряде проводов русалки при-

цетали к венку длинный хвост из ветвей березы и К. (брян.). У русских на Русальной неделе устраивалась игра, в которой водяшая хлестала пляшущих и поющих девушек по рукам К. В обряде «похороны соловушки или воробья» парни хлестали девушек К., пытаясь отнять чучело (Верхнее Поволжье).

В обрядах Иванова дня купальские костры заменяли кучами К. (местами с добавлением шиповника и других колючих кустарников и трав), через которые прыгали для очищения (Новгород., Харьков.). В некоторых местах Украины втыкали в кучу песка большой пучок К., репейника, осоки, водили вокруг хороводы (Черниговское Полесье), чучело Купалы обкладывали К., клали на нее солому, поджигали (Полтавщина) и прыгали через огонь, при этом водящий хлестал крапивой по ногам тех, кто не смог перескочить костер. После этого К. бросали в реку, озеро. К. навешивали на шест, воткнутый в центре костра, чтобы вокруг не крутились ведьмы (Житомир. ПА). В обрядах изгнания нечистой силы старуху, изображавшую ведьму и покидавшую огонь из купальского костра, били К. (Полес.); иногда, наоборот, ряженные (русалка, ведьма) гонялись за участниками обряда и стегали их К. (в -слав.). К. входила в состав зелени в ю.-слав. обрядах вызывания дождя (с.-вост. Болгария, Лесковацкая Моравя); ею украшали главного участника («пеперуду», «додоау») и его атрибуты (котел с водой, кропило). В Иванов день Ельвова буяла махала стебелем К., пока процессия двигалась по селу (болг. Катленско).

На свадьбе пародийные венки из К., омота или можжевельника надевали подставной невесте, дружке жениха (пол.), на Украине — отцу или матери, выдававшим своего последнего ребенка. При отлучении ребенка от груди мать клала за пазуху К. (Заматуры). Чтобы ребенок раньше начал ходить, его хлестали по ногам крапивой (болг.). В Польше (Мазуры) в обряде инициации парень считался принятым в косяк после того, как главный наставник натирал ему шею К. В Словакии ему обжигали лицо К.

Гадания. Накануне дня Сорока мучеников девушка брала три стебля К. и присваивала каждому имя парня, а утром подруга, выбрав один из них, называла ее

избранника (Гевгелия). К. втыкали в ворота и смотрели: куда склонится стебель, туда девушка выйдет замуж (Босния и Герцеговина); если во двор сидеть в дёвках, если за ворота — выйдет замуж (Фрушка Гора). На Юрьев день во время качания на качелях маленькие девочки ударяли взрослых девушек по ногам К., чтобы их распахнуть и чтобы они вышли замуж (Гевгелия). Накануне этого дня оставляли на крыше по одному стеблю К. на каждого члена семьи. Утром смотрели: чей стебель завал, тот будет болеть, а чей зелен и свеж, будет здоров (Пирин). На Иванов день заламывали К, «на кого-нибудь». Через несколько дней смотрели: К., которая засохла, предсказывала смерть того, на кого ее ставили (вят.); вечером девушки клали 12 трав, среди которых была К., под подушку с приговором, чтобы приснился суженый (сибир.). Приметы: если К. буйно растет, будет урожайный год (жорв.).

К. в народной медицине. К. растение-универсал, способное вылечить разного рода недуги (болезни легких, лихорадку, отеки, раны, глазные заболевания, головную боль, укусы собаки, змеи) и прогонять демонов болезней (о.-слав.). Для этого использовали корни, листья, цветы свежей К., сок, отвары. От ломоты в костях секли больные места К. (курск.), делали компрессы из листьев.

В заговорах болезнь, как и нечистая сила вообще, изгоняется в крапиву. При лечении зубной боли стебель К. сгибали и привязывали кнзку, приговаривая: «Матушка крапивушка, святое дерево! Есть у меня раб Божий (имярек), есть у него на зубах черви, а ты оных выведи; и ежели не выведешь, то я тебя выеушу; а если выведешь, то я тебя в третий день отпущу». На третий день К. «освобождали» (Бурцев А. Е. Нар. быт великого севера. СПб., 1898/3:108). В бел. заговорах от змей с помощью «стрижучей» крапивы устраняется источник болезни.

Негативная символика К. Обильно разросшаяся К. могла осмысляться как предвестие смерти, запустения, разрухи. Выросшая на завалинке К. предвещала смерть в этом доме (морав.). О доме, построенном не на месте, говорили: «Крапива там скоро порастет» (ВФМ:35).

Представления о К. как о растении «чужого», «дикого», «аномального» мира отра-

зились во фразеологизмах о незаконнорожденных детях: *найти в крапиве 'родить бастарда'* *прыгать в крапиву 'о нравственном падении девушки'* (ю.-рус.); *скакать в крапиву* — о прелюбодеянии; *крапивкица 'мать внебрачного ребенка'* (калуж.), рус. *крапива, крапивник*, ст.-чеш. корнисе 'внебрачный ребенок 'подкидыш' (связано с подкидыванием незаконнорожденных в К. или с местом их появления на свет).

К. использовалась в обычаях социально-го осуждения и высмеивания: в Словении ленивым и неприветливым девушкам двери закладывали К. и ежевикой. В юж. областях Гонта (Словакия) мальчика-подростка в наказание за нарушение запрета бросали в заросли К. или в воду.

Лит.: Вальчинова Г. За копривата и чешма. Хранители хипостазы на Коледа и Великден // БЕ 1997/4:53—59; Бюл. КСЗ:85,86; ИФМ:99; Зел.ОРМ:245,260,272,341; КОО 2:251,254, 263; 3:231; СД 1:144,179,322; СФ 1976/5:96; Чуб.ТЭСФ 1:193; 3:193; СБФ:78:135; Тез. МФФ 1:76; Fed.LB 1:346,347; ПА; Big.KOM: 195; Fed.LZ:295; Glog.ES:272; РММАВ 1963/7:188; ЗВАК 11:204; СЛ. 1892/1/5:471,472; 1911/21/3:147; 1963/50/4:107; 1965/52:195; Нар.ЭК:184; Вар.МЛ:221,305; Варс.КО]S:49, 51; Zamaг.:203; Ант.АП:185; БХ:319; ГЕМВ 1988/1989/52-53:113; Бор.ЖОАМ:402 403; Ган.СОБК:45,46,70; Чаж.РВБ:137—140; Кл. PLS 1:303; Mod.VUOS 2:334; БЕ 1989/14/2: 51,52; Дяк.НК:124; Марин.НВ:361,403,415, 453,459,504; Пир.:446,466; ПП:200,210,211; Род. 18.

В. В. Усачева

КРАСНАЯ ГОРКА - см. **Фоминя неделя**.

КРАСНЫЙ ЦВЕТ, красное в народной культуре один из основных элементов цветовой символики, выступающий в оппозиции белое — красное (противопоставлен белому, светлому как не-белое, «окрашенное», «темное») или в триаде белое красное — черное. Символика К. ц. и его оттенков (от желтого до коричневого) амбивалентна. Красный — цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья и цвет потустороннего

мира, хтонических и демонических персонажей. К. ц. наделяется защитными свойствами и используется как оберег. Особо значимы в народных представлениях красная нить, красное полотно, красное яйцо.

Связь К. ц. с огнем отражается в языке (ср.: рус. *пустить красного петуха*, пол. *szepiolu kug 'пожар'*), легендах, объясняющих наличие К. ц. в окраске животных или предметов, связанных с этими животными (см. Анст, Белка, Гады — ср. пол. *gadziņa, Ласточка*); поверьях: о красном летающем огненном змее (Рус. Север); о красном змее-полосе, под которым горит земля (Закарпатье); о красных ногах, которые показывает змея перед пожаром (рус., *попирод.*), о «бабе в красном казане» (персонификация пожара; Рус. Север), о *Св. Неделе* в виде женщины в красном, появляющейся по ту сторону огня (очага; Черногория); об *огненно-красном полевице*, который кажется людям россыпью искр (волгод.).

Связь К. ц. с кровью проявляется в свадебной символике (см. в статье Девственность, Красота, Калина; ср. пояс К. ц. как часть костюма несовершеннолетней девушки; тул.), символике знамений (о.-слав.: К. ц. солнца, луны — к войне, кровопролитию), этиологических легендах: ольха покраснела от крови черта (бел.), Иуды (укр.); красные лапы у голубя оттого, что он ступил в кровь на суше после Потопа (босн.); кровь у рыб К. ц., потому, что они попробовали хлеба, замешенного Богом на крови распятого Христа и брошенного в море (серб.); клюв вороны по краям К. ц., т. к. она хотела пить кровь из ран Христа (укр.). Наличием свежей крови в теле «нечистых покойников» (упыря, колдуна) объясняется К. ц. их лиц (рус., ср. Вампир).

Значение К. ц. как неординарного, исключительного обусловлено оценочной семантикой *красный* 'красивый, ценный, парадный' (СРЯ 11—17 вв., 8:19—21). По народным верованиям, у главной змеи гребень К. ц. (Рус. Север, Хорватия); уж имеет желтые или красные «заушницы» в награду за спасение Ноева ковчега (полес.).

В свадебном обряде реализуется продуцирующая символика красного. Невесте поверх платка надевали фату или накидку К. ц. (серб., ср. *Ельоша* буля); ковер невест-

ты должен быть красного цвета, ковер жения — зеленого (болг., Пирин); свекровь в юбке К. ц., с ситом, наполненным зерном и сахаром и покрытым белым платком, танцует обходя дом и осыпала гостей зерном (серб., Враньское Поморавье). После свадьбы вареную или сырую курицу обкладывали калиной или красной бумагой и подносили тестю (укр., Галиция).

В родинных обрядах К. ц. выступает как символ жизни, здоровья: пуповину перевязывали красным шпурком (серб.), шелком (в т. ч. для предохранения от падушей; укр.); К. ц. кожи новорожденного свидетельствовал о его долголети (о.-слав.); при купании ребенка в воду клали предмет К. ц., чтобы был румяный и здоровый (серб.). Ср. символику К. ц. при использовании крови в родинных обрядах (напр., мазали лицо новорожденного кровью, чтобы был здоров и румян; болг.).

В погребальной обрядности выражена символика К. ц. как принадлежащего «тому свету» и одновременно защищающего от опасного контакта с потусторонним миром. Покойнику связывали руки и ноги нитью К. ц. (зап. Болгария); поперек тела покойника клали шерстяную нитку К. ц. (бел.): по свидетельству 1555 г., на покойника надевали маленькую красную шапку (СМР:40; ср. хорв. быличку о явлении умершего ребенка в красной шапочке); головной убор для покойника делался из материи К. ц. (з.-бел.). Красная шапка — знак траура (сербы-границары). Красным покрывали умершую девушку или молодницу (Закарпатье). Гроб несколько раз из конца в конец обматывали красной шерстяной нитью (бел.). В похоронной процессии рога волов украшали платками К. ц. (Закарпатье). Беременная завязывала нить К. ц. на пальце, когда шла прощаться с покойником (серб.). После погребения мочили пальцы в красной краске (серб., Левач, Темнич; так же поступали, сажая насадку на яйца перед началом сева). У человека, который обмыл покойного, не омочив предварительно руки в красном отваре, не брали зерно взаимно (серб.). В Великий четверг (поминальный день) из дома выносили все красное (серб., Верхняя Пчиня). На Русальной неделе перед Троицей поминали утопленников и удавленников, разбивая на могилах красные яйца (тул.)

К. ц. (платок, лента) присутствует в в.-слав. обрядах «крещения» и похорон кукушки (см.), «казни коршуна» (кашуб.).

В календарно-хозяйственной обрядности К. ц. символизирует плодородие, обилие. Красными шерстяными нитями обвязывают бадняк (серб., Лесковацкая Моравя); *волу-подвазичку* повязывают на рог ленту К. ц. в Болгарии 1. III женщины выносят из дома одежду и платки К. ц. и развешивают на стрехах крыш, «чтобы бабушка Марта рассмеялась»; при первом выходе на пахоту волам обвязывают рога красной шерстяной нитью или правый вол в упряжке украшается шерстяной кисточкой К. ц. (серб., Враньское Поморавье); сеятель повязывает красную нитку на палец правой руки (серб.); пасхальное яйцо К. ц. закапывали под сосуд с молоком в день св. Георгия (болг.); последний сноп подвязывают красной пражей (серб. укр.), юбкой или платком К. ц. (укр.). При молотье над током ставили прут с красным платком (болг.).

К. ц. выступает как оберег, его семантика соотносится с апомропейной семантикой окрашенного предмета (наиболее значимыми оказываются нить, шерсть) или растения.

Красной краской чертили магический круг (рязан.). На Пасху умывались водой, в которую были положены яйцо К. ц. (бел.), василек, герань (серб., черногор.) или яйцо и лист розы (макед.).

От глаза боб на красной нитке опускали в дымоход, чтобы он почернел, потом относили в лес и привязывали на куст шиповника (макед.); умывали ребенка водой, в которую был положен камень К. ц. (славон.); девочкам вешали на шею или на запястье красные кораллы (ю.-слав.); носили на руках и ногах красные суконные нитки с тремя узлами (бел.); красное кладут в шапку жениху (серб.); при первом выгоне скотине подвешивали колокольчик на шнурке К. ц. (нижегород.), украшали корову лентами К. ц. (чеш., словац.); надевали на рога нитки К. ц. (болг., словац.); возле гусениц шелкопряда клали пасхальное яйцо К. ц. (болг. Банат).

В качестве апомропея и лечебного средства широко использовалась красная нить. Против болезней при виде первой ласточки матери подвязывали детям на правую руку нить К. ц., чтобы ребенок был

здоров (болг., Софийский окр.); в канун Иванова дня **обвязывали** руку (ногу) нитью К. ц. и носили до Петрова дня, после чего ее вешали на куст розы или кизила (ю.-слав.). На Преображение (6/19.VIII) или в день св. Петки (8.VIII) женщины и дети обвязывали руки нитью К. ц. (серб.); в день св. Иеремии (1.V) в Южной Болгарии катились по росе и оставляли на кустах нитки или кусочки одежды К. ц. — для здоровья и исполнения желаний. От боли в суставах (в т. ч. во время жатвы) обвязывали руки красными нитками, шерстью, полосками ткани (Полесье, Подоллия). Для защиты от лихорадки носили на руке красную нить, которая накануне Юрьева дня висела на розе (макед., Кратово); на шею — повязку К. ц. с 4 узлами, которую потом бросали в проточную воду (бел.). Красной нитью связывали крест-накрест руки и ноги больному эпилепсией (серб., Драгачево). Больной падучей должен был пролезть сквозь расщепленный ствол шиповника, концы которого связывались нитью К. ц. на границе трех полей (окр. Власва, Сербия). Красной нитью связывают пучок из трех куринных перьев, трех ржаных колосьев, веточки базилика, используемые в народной медицине.

Чтобы «прогнать» чуму, развешивали на границе села красные платки и жили костры (Закарпатье). При лечении от испуга больного ставили рядом с очагом и покрывали ему голову фартуком К. ц. (болг.); больного оспой укрывали вуалью К. ц. (Охрид, Македония). При прогоне скота через прокоп в земле (от падежа) правый рог коровы украшают цветком К. ц. (Темнич, Сербия). При заговаривании стреляющей боли в голове знахарка держит в руке красную кукурузу, которую потом закапывают (Фрушка Гора, Сербия); при лечении «рожь» больное место обвязывают поясом К. ц. и поджигают на нем паклю, одновременно произнося заговор (укр., Подоллия).

Предметы К. ц. как защита от змей, волков, насекомых, мышей, кротов. В день св. Лазаря трижды до восхода солнца колют красный камень иглой: «Не бодем тебе, но бодем змию» [Не тебя колю, а змею] (Сербия); от укуса змеи лечили камнем К. ц., который назывался *дядч кален Абеллаиоле каче* (Доленско, Словения); покрывали укушенное место тряпкой К. ц. (болг.). Заговаривая от укуса

змеи, знахарка говорила: «Моји петли црвена јајца носет» [Мои петухи несут красные яйца] (макед., Кратово). Для защиты от волка обвязывались чем-нибудь красным (гомел. Полесье). При изгнании гусениц из сада одну из них завязывают пряжей К. ц. (Герцеговина). В мышинные дни (день св. Нестора, 27 X/9.XI) женщины зашивают себе подол нитками К. ц., как бы «зашивая» мышам глаза (болг.). Скорлупа пасхального яйца К. ц. служит оберегом от кротов (болг.).

Для отгона градовых туч нагая старуха выносит на улицу рождественскую свечу, сито и красные пасхальные яйца (болг.). Чтобы остановить дождь, червя перевязывают ниткой К. ц. (серб.).

Защита от нечистой силы. Полотно К. ц. вешают при входе в комнату роженицы (Охрид, Македония), красный лук (Беловар, Хорватия), красный платок (кнсьв., Полесье) в колыбели отгоняет от ребенка злых духов. В семена для отпугивания злых сил клали нитки К. ц. и головки лука (болг.). Красной нитью перевязывали гроб вампира (серб.).

К. ц. отмечены многие мифологические персонажи. Дворовой может выглядеть как толстая змея К. ц. (с.-рус.); змей-деньгоносец имеет хвост К. ц. (луж.); злые духи *завещерицы* в виде бледно-красных бабочек по ночам пьют кровь у детей (родоп.; ср. пол. *szeszszusa* 'ведьмы' как название жучка К. ц., живущего под полом дома). Моровое поветрие представляется в виде красного облака (Подоллия), болезнь *чэрвилки* — как женщина в красном (Закарпатье).

Красного цвета глаза у ведьмы, черта, шулибушова; зубы у ведьмы, русалки; кожа у чертей, русалок, мифических инородцев (с.-рус. *чудь краснокожая*); волосы у домового, русалки, лешего; ноги у *урочицы* (см. Сглаз).

Красную шапку (колпак) носят домовый, леший, шулибушова, черт, демоны *тинтлилин*, *малик*, *ма-лык*, *Мадий* (серб., хорв.), карлики *krasnoludki*, *krasnieta* (пол.); К. ц. кушак лешего; платье лешачихи (архангел.), *палуверки* проклятой женщины (вологод.), русалки (с.-рус.), водяного (рус., пол., чеш., луж., серб.), *урока* и *урочицы* (серб.), «женщины в красном» — вестницы несчастья (рус. сибир.); рубаха домового (укр.).

черта (рус.); штаны лешего (с.-рус., сибир.) и мифического существа *лорхо* (хорв.); шарф черта (с.-рус.); суконная накидка вампира (хорв.).

Красный в заговорах — постоянный эпитет мифических персонажей: *красная дявица* (бел.), *црвена девојка*, *црвен јунак*, *црвен деда* (серб.); знахарей: *колдуны рыжие/красные* (рус.); животных: *црвен бивол*, *црвен петел*, *црвени коне* (болг.), *црвен пстао*, *црвен коњ* (серб.); болезней: *лишай красный*, *скула краснюха* (бел.), *црвени ајатар* (серб.), *црвен делинжик*, *црвенушко-аленушко* (болг.), *сегнопла гола* (пол.); предметов, связанных с мифическими персонажами: красные шерсть, метла, топор и т. п.; мест, куда изгоняется нечистая сила: у *црвону сосну* (бел.), у *црвено море*, у *црвену гору* (с.-х.), на *сегнопле тогзе* (пол.), на *томе сегнопле* (чеш.).

К. ц. в магии. Повсеместно у славян в любовной магии используются красная нить, красные семена растений, красный виноград (серб.). *Раскоеник* (разрыв-трава, используемая для открытия кладов; серб.) имеет 9 слов коры, красный стебель и корень, похожий на человека. Поясом К. ц. можно сбить с пути летящих птиц; на него уж образывает рожки, приносящие удачу в хозяйстве (полес.); на платок К. ц. дятел бросает разрыв-траву (рус., серб., хорв., луж., пол., чеш.). Словенцы при написании «защитного письма» от ран использовали красные чернила (ср. кровь при заключении договора с нечистой силой). Чтобы выиграть в карты, сердце летучей мыши привязывают на правую руку ниткой К. ц. (луж.). При пропаже скотины делают «огнос» русалкам: лапти, онучи, хлеб и соль перевязывают лентой К. ц. и относят на перекресток в лес (смолен.).

Гадания и приметы. В святочных гаданиях лента К. ц. символизировала рождение ребенка (луж.). Перед или по окончании пахоты болгары гадали по цвету грудной кости петуха; К. ц. означал богатство, счастье. На Иванов день девушки опускали в котелок с «немой водой» предметы, накрывали платком К. ц. и оставляли на ночь «на виду у звезд» (болг.). Преобладание К. ц. в радуге обещает здоровье, богатство в текущем году (серб.). Урожай, срок жизни, счастье/несчастье, болезни предсказывало

появление красных бабочек, муравьев, тараканов. Рыжая корова идет впереди стада — к ясной погоде (костром.).

«Красные дни» в народном календаре приходятся на Страстную (полес., бел. *Красна пятница*, *Красна субота*, серб. *Црвенасубота*), пасхальную (чеш. *Сегнене pondělí*, *Сегнене сватку*, *Сегнене војсе* 'пасхальные праздники'), Фомину неделю (рус. *Красная горка*, полес. *Красная неделя*), Троицу (чеш. *Сегнене сватку* 'троицкие праздники'). Родившийся в «красную субботу» способен видеть болезнь *црвени ајтар* и может показать место, где зарыт клад (серб.). В Полесье *красный месяц* 'дни полнолуния' (чернигов.).

Устойчивые сочетания цветов. Комбинация *красный/белый* противопоставит сочетанию *желтый—черный* в значении *жизнь—смерть*, *свет—тьма*, *здоровье—болезнь*: в канун Юрьева дня мать завязывает красную и белую нитку на дикую розу, чтобы наутро повязать их на шею ребенка, а на розу повязать желтую и черную нить со словами: «Оставляю жутило, узимам црвенило, остављам црнило, узимам белило» [Оставляю желтое, беру красное, оставляю черное, беру белое] (СМР:41).

Сочетание *красный/белый* характерно для амулетов (см. *Мартеница*). Свадебный хлеб украшают красной и белой шерстью, которую потом вплетают в подарок новорожденному (серб.). Крестик из черного терновника носят на груди на шнурке из белых и красных нитей (серб.). У болгар на Благовещение прокалывают девочкам уши и вешают шелковую нить К. ц. с серебряной монетой. У сербов, когда священник разносил по домам святую воду, дьякон держал в руке красную и белую шерстинки. Согласно поверью, если у ребенка один носок белый, а другой красный, он защищен от ослеза (Герцеговина). В Гевгелии (Македония) от ослеза дети носили шапку К. ц., штопанную белыми нитками.

Красный/(белый)/синий: при начале сева озимых рало и волов украшали синими бусами, надетыми на нить К. ц. (макед.); в день весеннего равноденствия серебряные монеты нанизывают на красно-синие-белый шнурок; парни и девушки носят эти шнурки на руке или на ноге, дети — на шее (макед.).

Сочетание *красный/черный* характерно для мифологических персонажей, преоблада-

ет в костюмах ряженных (*черт* на масленицу у словенцев, святочные *чулшины* на Рус. Севере и др.).

Лит.: Бахилина Н. Б. История *шестаблаженный* в русском языке. М., 1975; Радецкий Л. // СБФ-89:131-137, 142-143; СМР: 40-41; Шнйк МИБЯ 2:539,543,551; КОО 2: 261,282-283,287; КОО 3:176,211,215,217, 218, 231,234,237; БНТ 5:466; Никиф.ППП: 244,258-259,275; Гура СЖ:854-855; Череп. МАРС:46-47,51,53,63,65,68,70,102,140; Влас. НА:278,283,287,290,299,300,322,325,343,353, 359; СБФ-85:185-186; Зел.ИГТ 1:144,185, 235,258,284; Э.л.ОФМ:106,133,156,178,184, 237; Вал.КД:307,824; Потуш. 6.

О. В. Белова

КРАСОТА, *краса* символ девичества и атрибут невесты в свадебном обряде (см. также Воля). В в.-слав. и пол. свадебных фольклорных текстах воплощением девичьей К. является коса незамужней девушки. Поэтический образ К. может приобретать антропоморфные, зооморфные и фантоморфные черты: К. прощается с невестой, молится в церкви, улетает пташкой, ее сеют и т. д. В самом свадебном обряде, прежде всего на Рус. Севере (изредка и у других вост. славян), *девичью* К. олицетворяют различные предметы (рус. *красота*, в.-слав. *краса*): *дерево* свадебное (украшенные слочка, березка, релейник, колосья ржи и овса в бутылке с водкой, цветок в горшке, букет веток или цветов), украшения с него (цветы, ленты и др.), цветы, *венюк*, головной убор невесты (повязанная вокруг головы широкая лента, повязка, перевязка, корона, кокошник, решето на голове, фата), ее платок, коса (коса невесты или коса, сплетенная из льна), лента на косы, гребень, наряд невесты, девичьи украшения (бусы, кольца, банты, зеркало, белила, румяна и т. п.), худель, а также девушки, провожающие невесту к венцу. В с.-рус. свадебном обряде прощание невесты с К. — один из центральных ритуалов кануна свадьбы.

Лит.: ОФМ:264-277, АНЯЭ 1977:233-237; Денис.КСД; Гура КД.

А. В. Гура

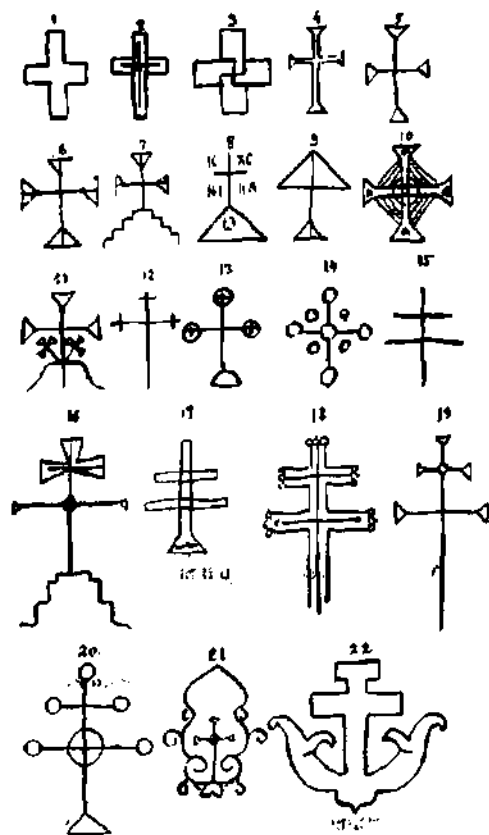
КРАШЕНКИ — см. Яйцо пасхальное.

КРЕСТ — один из древнейших сакральных знаков в мировых мифопоэтических и религиозных системах; главный символ христианства (является также монограммой имени Христа); культовый предмет, имеющий сакральные и апотропейные функции. В народном орнаменте К. называется «божьим знаком» (макед.); К. и его разновидность (*свастика*) выступает как *солярный знак*; так наз. «*гаммический крест*» (*свастика*) в рус. народной вышивке и резьбе символизирует свет (солнце) и, соответственно, плодородие; в Словении и Черногории солнце и К. рисовали в Сочельник на воротах. К. также представляет собой геометризованный вариант мирового дерева или древа жизни (ср. образ так наз. «*процветшего креста*»).

К. как символ центра. В укр. космогонических легендах говорится, что земля (центр мироздания) покоится на двух рыбах, лежащих крест-накрест. У юж. славян традиционно ставили К. в центре села. При закладке дома втыкают в центре березку или рябину, которые имеют крестообразную форму листьев, или водружают деревянный К. (рус.). В качестве К. омыслился печной столб (центральная опора крыши, которая при соединении с потолочными балками образует К.), ср. в рус. свадебной песне: «Не молитесь-ка богу нашему, / Наш бог вас не помилет! / Помолитесь-ка чудному кресту, / Чудному кресту — печному столбу!» (Байб. ЖОВС:149).

К. как сакральный знак. Использование изображений К. в ритуальных целях, ношение нательного К. символизируют причастность к определенной конфессии; напр., сербы различают христианский К. (*часни крст*) и «народный» К. (*паташки крест*). В христианской традиции известны различные типы К.: Т-образный («*таукрест*»); «крест св. Андрея» с диагонально расположенными *перекладинами*; «латинский» (равноконечный, но чаще с удлиненной вертикальной перекладиной) и «греческий» (равноконечный, иногда с расширениями на лопастях) крест. У юж. славян К. латинского типа встречается на надгробиях, пряхках, в орнаменте (Сербия, Босния, Герцеговина, Черногория, Македо-

ния, особенно часто — Далмация), но в целом преобладает К. греческого типа (на надгробных, прялках, пасхальных яйцах, обрядовых хлебах, над входом в дома). Равноконечный К. как княжеский знак встречается на документах (договорах) с XII в. В ю.-слав. письменных источниках кресты в качестве пограничных знаков упоминаются с XI в. Межевой знак в виде К. представлен на т. н. «Двинских камнях» — гранитных валунах из Виленской губ. (Живописная Россия. Литовское и Белорусское Полесье. Минск, 1994:9). Один из наиболее ранних у славян ритуалов клятвы или приведения к присяге — целование К.



Типы крестов
по новгородским граффити XI—XIV вв.

В народной традиции проявляется отношение к К., как к святыне. Нельзя указывать на К. рукой (только движением головы

или глаз): протянутую руку сведет судорога или на ней появятся раны (бел.). Детям запрещалось играть с К., это могло привести к смерти их родителей (пол.).

Знаком К. отмечались предметы, наделяемые в традиционной культуре сакральным статусом, почитаемые или опасные места. Вырезали К. на бадняке; во время горения сторона с К. должна была находиться сверху (хорв.). К. делали ножом на нижней стороне каравая перед его разрезанием (пол.). К. ставили возле очага, на границе села, на перекрестке, в поле, под деревом (у юж. славян К. ставили рядом с записом — почитаемым общиной деревом — или вырезали К. на дереве). В доме полагалось хранить К. из тиса (серб.), ср. молитву для оберега дома: «Крест у купу, крести, Боже ово место...» [Крест в дом, крести, Боже, это место...] (СМР:180—181).

Как основной обрядовый атрибут К. выступает в ритуалах, приуроченных: к Крещению — Водоосвятие (погружение К. в иордань), вывешивание украшенных цветами и зеркальцами К. на внешних стенах домов, над колодцами и источниками (гуцул.); Вознесению (хорв. *križevu, km*, словац. *križi, križni četveriek*) или Юрьеву дню — обходы сел с крестным ходом, иногда с целью вызывания дождя (болг. *крести, покрести*; ср. названия участников обряда — болг. *крестонаше*, серб. *крестонаше*, хорв. *križari, krlstari*); Троице; дню Ивана Купалы (св. Яна) — сжигание К., сделанного из разбитых бочек (св. Словакия). На Воздвижение (укр. *ческий хрест*, болг. *кръстив ден*, серб. *крстовдан*) скот мазали дегтем, изображая при этом знак К. (серб.); говели, чтобы не болела поясница (болг.; омонимия *кръст* 'крест' и 'поясница, крестец'). На Средокрестье выпекали печенье в виде К., используемое в дальнейшем при первом выгоне скота, при засевании, при гаданиях об урожае и судьбе (в.-слав.). Для обрядовых целей К. изготавливали из липы, орешника, рождественской соломы, рождественского полена, колосьев, теста, глины.

К. выступает как один из основных знаков погребальной обрядности; в народных верованиях фигурирует как символ смерти. Гадая о судьбе больного, ставят ему на голову миску с водой и льют туда воск. Если воск застынет крестообразно, больной умрет, если свернется в шар-

ки — выживет (бел.). Если шепки от горячей лучины упадут крестообразно, то в доме скоро будет покойник (бел.). Ср. обычай складывать поленья в печи крестообразно в «задушки» (пол.). Если человек находил орех, в сердцевине которого был «крест», это предвещало ему смерть (словен.).

В с.-вал. Болгарии К. изготавливали одновременно с гробом; на «том свете» К. становился конем, а гроб — седлом, и покойный мог переправиться через заросли терновника (Марин, III 2:529-530). Умирающему в руки давали медный К. (рус.). В Закарпатье на грудь покойному клали К. из соломы, который потом заменяли крестом, принесенным из церкви. На покойника надевали только медный, кипарисовый или восковой К. (рус.). К., который несут перед погребальной процессией, должен быть покрыт холстом, иначе «мятвец на тым свети будя голый ходить» (могилев, Шейн МИВЯ 2:552). Когда тело опускают в могилу, душа человека садится на могильный К. (закарпат.).

Продукцирующая символика креста. В Болгарии на Богоявление (6.1) бросали К. в воду и вылавливали его: если К. обледел, это предвещало здоровье людям и урожайный год. У русских перед новогодним ужином на стол насыпали в виде К. и круга семена различных культур (курск.). Изготовленный из бадняка К. бросали в первую засеянную борозду; крестили тесто, чтобы злаки росли в поле; сажая курицу на яйца, помечали каждое знаком К., чтобы вылупились цыплята (серб.). К. из освященной в Вербное воскресенье или на Вознесение зелени втыкали в первую борозду или на границе поля; при этом молились о хорошем лете (словен.). Начиная сев, бросали зерно через железный (серебряный) К. и говорили: «Да е здрава храната като кръста» [Пусть пища (урожай) будет крепкой (здоровый), как крест] (болг.; Ган.Е: 57). Чтобы удался хлеб, перед выпечкой делали К. из теста на дверях (Мстохин). Колдники вставляли на пасеке в круг на колени и топориками изображали на снегу К., чтобы ройлся пчелы (укр.). Украинцы Воронежской губ. весной закармливали первый раз пчел медом, смешанным с иетертой в порошок лобной костью шуки (эта кость имеет форму К.). Если женщина хотела забеременеть, она надевала фарук с несколькими вышитыми К. (макед.). Когда у жен-

щины происходили выкидыши, супруги тайно шли к упавшему придорожному или могильному К., поднимали его, трижды чи-



Крест и могильный сруб в единой конструкции. Кладбище в с. Стрельна Терского р-на Мурманской обл. (Терский берег Белого моря, 1975 г.).
Фото И. Н. Шургина

тали «Отче наш» и «Богородицу» и целовались, обняв К., после чего клали или вкапывали его на прежнее место (бел. полоцк.).

Значение К. как оберега тесно связано с символической закрещивания — нанесения знака К. на различные предметы или его символического изображения (крестное знамение), см. Закрещивать. Осеняли себя (или объект, на который направлено действие) крестным знаменем, начиная или заканчивая работу, выходя из дома, отправляясь в путь, садясь за стол, отходя ко сну. К. изображали: мелом в доме и на хозяйственных постройках в канун Крещения (о.-слав.); громничной свечой на Сретенье или страстной свечой в Страстной четверг (в.-слав., пол.); чесноком в день св. Люциии или на Вознесение (чеш., словац.); кровью жертвенного ягненка в день св. Георгия (болг., серб.); тестом в Игнатов день или на

Голодную кутью в доме, на домашней утвари, хозяйственных постройках (макед., болг., укр.): дегтем на воротах (дверях) в Страстной четверг или во время эпизоотии (рус.) и т. п. Начиная жатву, серпом выжинали в поле К. (словен.). Крест-накрест складывали первые сжатые колосья (пол.).

Для оберега дома и двора изображали К. тестом, мелом, дегтем на воротах или над дверями (о.-слав.). К., начерченный на пепле, не позволял **вешницам** собираться около очага (серб.). Соломенный К., вывешенный на двери и окна на Богоявление, защищал дом от ведьм и вампиров (серб.). На Крещение утром до восхода солнца бросали в колодез деревянный К.; выловивший его вешал К. в хлеву или на воротах, и ведьма не могла войти во двор и навредить скотине (бел. Полесье).

Чтобы уберечь от ведьм скот, животным давали хлеб с запеченными в него К. из головешек от пасхального костра (пол.). Кресты из веток освященной в Страстную неделю зелени или из веточек пасхальных «пальм» бросали в колодезы или закапывали на поле для защиты воды и посевов (чеш., пол.). Оберегая зерно от полевых вредителей, в основание скирды крестообразно клали два снопа (бел.). В **мыслимые** дни болгары насыпали крестообразно землю во всех углах дома, таким образом «залепляя» мышам глаза (пловдив.). Утром в Юрьев день выжинали на ниве знак К. в качестве оберега от ведьм, в этот день отбирающих урожай жита (пловдив.).

На Рождество, обвязывая ножки стола цепью крестообразно и замыкая цепь замком, изгоняют из дома нечистую силу (а.-укр.). Крестом отпугивают демонических существ и зверей, встреча с которыми опасна или сулит несчастье: черта, вампира, русалку, волка, зайца и др. Чтобы унять бурю, поднимающуюся во время смерти и похорон колдуна, в его могилу сначала опускают осиновый К., а затем гроб (витеб.). Как защита от ходячего покойника выступает крест в обычаях «печатать» гроб: делают с четырех сторон заступом крестики на свежей могиле, «чтобы померший в полночь и в полдень ни выходяв оттуантьки» (могилев., Шейн МИБЯ 2:554). Ср. «печатание» могилы в погребальном обряде, когда аналогичное действие исполняет священник.

Чтобы уберечь ребенка от сглаза, сербы зашивали К. в пеленки или одежду, проводили крестом по лбу и лицу: «Бежи као ђаво од крста» [Беги, как дьявол от креста] (СМР:181); болгары пришивали к чепчику младенцев крестовидную кость из головы карпа (ею же лечили детскую бессонницу и заговаривали опухоли у детей); македонцы рисовали на лбу ребенка кресты синей краской, которую мать носила на шее в скорлупе ореха во время беременности, или умывали и поили ребенка «крещеной водой» (*кръстена вода*), в которую предварительно погружали К., принесенный паломниками из Святой Земли. Как оберег на свадьбе выступали золотые крест-накрест булавки на одежде молодых (рус.).

К. как защита от града и дождя. В Сербии, чтобы «отвернуть» градовые тучи, на границе села ставили освященные деревянные К.; делали К. из бадняка и хранили его под стрехой, а при появлении тучи размахивали крестом и говорили: «О, не иди чудо на чудо, овамо је вели чудо, овамо је божићни крст» [О, не иди чудо на чудо, здесь есть большее чудо, здесь есть крест от Божича] (СМР:181); крестики из прутьев лещины втыкали в землю, под крышу дома и хлева. К. из веток пасхальных «пальм» затыкали за стреху от грозы; К. из обгоревших в пасхальном костре ветвей устанавливали на поле как защиту от молнии (пол.). Во время грозы крестообразно складывали во дворе хлебную лопату и кочергу или другую утварь (о.-слав.). В вост. Словакии считали, что в дерево, на котором вырезан К., не бьет гром (*lesin*). Чтобы остановить дождь, делали К. из соли (с.-вост. Болгария).

К. как защитное средство от эпидемий устанавливали на перекрестках дорог или на границе села (укр., бел.). По свидетельству из Галиции, во время холеры жители, совершив обход своего селения, закопали за околицей четыре осиновых К. При моровом поветрии в Родопах делали маленькие К. из плюща и носили их на голой груди как оберег; такие же К. ставили над всеми дверями.

По окончании снования одна из ткачих трижды крестообразно ударяла топором в землю, чтобы это место стало безопасным для людей и скота (босний.). В головах брачной постели вешали К. для защиты молодых (Рус. Север). Четыре К., установленные

(изображенные) вокруг человека, заменяют магический круг (серб.). Клад, зарытый вместе с К., считается «чистым» и не может достаться черту (Закарпатье).

Крест в магии и гаданиях. Пропавшую в лесу корову возвращали, поставив на перекрестке три рябиновых К.; при этом, пятясь назад, произносили заговор (новгород.). Отнимая урожай с чужих полей, ведьма (житомамница), раздевшись догола, обходила нну крест-накрест и обрывала колосья с четырех сторон поля (болг.). Чтобы в добытом ведьмой молоке и масле завелись черви, нужно крестообразно посыпать кострой крестец скотным и углы хлева (бел.). При насыщении порчи плотники ударяли по первому бревну крестообразно и, задумывая кому-либо вред, говорили: «Гак! ннхай будиць так!» (бел., Нихиф.ПГП: 136). На Крещенье, когда священник уходил, окропив хату святой водой и нарисовав на стене К., хозяйка стирала этот К. и обводила мелом черту вокруг дома для того, чтобы у нее куры неслись, а у соседей нет (чернигов.). Чтобы получить в свое распоряжение духа-обогатителя (помошника для меткой стрельбы), охотник должен был выстрелить в К. (Закарпатье). В Лесковацкой Мораве считали, что если в поле была убита змея (дух-покровитель), то необходимо поставить на этом месте деревянный К., чтобы предотвратить смерть хозяина. В Краковском воев, чтобы приворожить девушку, на перекрестке разводили костер из уложенных крест-накрест палочек и живьем сжигали летучую мышь, ее пеплом посыпали девушку. Желая добиться любви мужа, женщина должна была положить в платок, которым связывают ноги мертвецу, воск с К., бывшего у покойника в руках, и шепку с могильного К.; все это зашивалось в рубашу мужу (Подоллия). У вост. славян распространено наговаривание любовного заговора на кольцо или нательный К. (рус.). Нательный К. кладут под подушку, чтобы приснился жених (нижегород.). Гадая о женихе в день св. Андрея, девушка перед сном складывала свой пояс крестом и клала под голову со словами: «Живу в Києві на горах, / Кладу хрест в головах; / 3 ким **внчатись**, з ким заручатись, / 3 тим і за руки держатись» (винниц., Вор.ЗНН 1993:19). При гадании о замужестве на Ельсвадск (24.VI) девушки клали в котелок наряду с другими предмета-

ми К., «чтобы была здоровой пища и сено» (вост. Фракия; Ган.Е:32). Во время рекрутского набора вырезали из верхней корки свежеспеченного хлеба К. и бросали его в воду; если К. утонет — гадающий пойдет в солдаты (бел.).



Крест-«хвигура» на кладбище в с. Хоробичи
Городищенского р-на Черниговской обл.
Фото О. А. Тернивской (1980 г.)

К. в народной медицине. Осенняя больная крестным знаменем, говорили: «Где крст прекрестно, ту и излечно» [Где крестом перекрещено, там и излечено] (серб.). При заговаривании проводят крестообразно по полу у порога и по больному месту, крестят змеиный укус, рану и т. п. К. выстригали на шерсти скота от болезни *бедреница* (серб.). Медный К., с которым ходили святить пасху, прикладывали к больному месту при коликах (укр.).

Различные по функциональному назначению типы К. так или иначе воплощают все указанные символические значения. В то же время виды К. (обетные, надгробные, припорожские, нательные), выступая в различном ритуальном и обрядовом контексте, выявляют различные семантические оттенки данного символа в народной культуре.

Нательный К. — неотъемлемый атрибут христианина, который человек получал при совершении таинства крещения и с которым не расставался всю жизнь. Помимо К.-тельника, в рус. крестьянской среде бытовали также **наперсные К.**, носимые поверх одежды на массивных цепочках или бисерной тесьме. Являясь репрезентантами своих владельцев, кресты иногда разделялись на «мужские» (прямые или расширяющиеся книзу) и «женские» (заостренные книзу) (рус. владимир.). Обмен нательными К. составляет часть обрядов **кумалення или побратимства** (рус. *крестовое братство*); ср. былинные и сказочные мотивы: богатыри обмениваются крестами, конями и платьем (Зел.ОРМ²:282): обмен К.-тельниками с мертвецом приносит герою богатство (РДС:381). «Крестовыми» братьями становились иногда убийца и его жертва; в случае нечаянного убийства виноватый кланялся покойнику, просил у него прощения и менялся с мертвым крестами (орлов.). Нательный К. надевали на чулок «кукушки» в обряде «крестить кукушку» (рус.). С помощью нательного К. знахарь определял характер болезни (вологод.) и судьбу больного: если опущенный в воду К. почернеет, человек умрет; К. больного ребенка с молитвой о выздоровлении навешивали на часовенный К. (владимир.). Потеря нательного К. предвещала несчастье или внезапную смерть (владимир.).

Нательный К. часто носили в сочетании с амулетами-оберегами (зверинный зуб, коготь, наперсток, воск от пасхальных свечей, трава *Петров крест*, змеиная голова и т. п.). Апотропейная функция нательного К. выражена в названиях типа чертогон (архангел.). Человек, снявший с себя К., становится уязвимым для нечистой силы: купальщика водяной утащит под воду (в.-слав.); моющего в бане мог задушить или «запарить» банник (рус.); на спящего нападают ведьмы-вештицы (вят.); человека без К. могут до смерти зачекотать ру-

салки (в.-слав.); как оберег от русалок используются два К. — один вешается на грудь, другой на спину (орлов.); ходячий покойник старается сорвать К. со своей жертвы (новгород.). С помощью нательного К. можно вернуть в мир проклятых или обмененных детей — достаточно накинуть К. им на шею (ср. архангел. быльчку о проклятой дочери, которая спаслась от лешего только потому, что держалась рукой за К.-тельник). *Шутовки* и русалки при встрече с людьми кричат: «Дайте крест, навек вашей буду!» (РДС:621), «Дайте кресты!» (харьков., Зел.ОРМ²:181). Матери, имевшие умерших некрещенными детей, на Троицу раздают чужим детям 12 крестиков, чтобы «ыхкрестить и ввести в царство» своих (укр., Зел.ОРМ²:234). Нательный К. может заменяться символическим изображением креста. Души некрещенных детей, летая в виде птиц, «просят креста»; чтобы они успокоились, нужно осенить их крестным знаменем и дать имя (укр., бел.). Некрещенных детей хоронят в местах, где их могут «крестить» люди: под порогом — «ходим — ногами крест делаем»; под перелазом через плетень, чтобы шагающие через них крестились (укр., Зел.ОРМ²:72—73).

Отказ от нательного К. при контакте с нечистой силой или при гадании равнозначен осквернению икон, распоясыванию, выворачиванию одежды (ср. расположение К. ниже пояса в костюме ряженого — хорв. Загорье; надевание К. на спину при вызывании дьявола — Рус. Север). Без креста кланялись овину и благодарили за сохраненный урожай (рус.). Желаящий стать колдуном снимает К. и кладет его под пяту (рус., укр.). К. снимают, призывая лешего, банника, черта (рус.). Избавиться от домогательства лешачихи можно, надев на нее К. и отстегав рябиновой веткой (пиниж.).

Нательный К., добытый из старой могилы, надевали при лечении лихорадки, испуга, нервных болезней (рус.); он мог заменить икону или Евангелие при заключении договора (бел.). Нательные К. — один из распространенных видов обетных приношений (см. Обет).

Могильные К. (особенно антропоморфные конструкции) выступают как субстатут покойника (см. Надгробие). К. должен, согласно верованиям белорусов, как можно более точно обозначать не только

возраст, но и пол погребенного; самые большие К. ставились на могилах стариков, маленькие — на могилах детей. «Женские» К. отличались толщиной. В Шумадии К. на могиле ребенка одевали в его одежду. В Полесье на К. на женских могилах вывешивали фартуки. У вост. славян могильные К. украшали также полотенцами (ср. трансформацию этого обычая в одном из типов каменных в.-укр. надгробий, имитирующих дубовый К., обвязанный полотенцем). В Сербии (Шумадия), чтобы вернуть человеку здоровье, связывали его ногу или руку с К. на безымянной могиле (который осмыслялся в данном случае как своеобразный «побратим» больного), а если у него был умерший родственник-«одномесечник», то с К. на его могиле.

На могилах самоубийц, ведьм, колдунов не ставили К. (рус., укр., полес.; это, в частности, грозило засухой). На могилы «порочных женщин» вместо К. полагали «кладки» — лежащие К., сделанные из сломанного дерева, или уложенные крестообразно камни (антеб. Никиф.ППП:294). Не ставили К. на могиле первого умершего ребенка, чтобы могила «осталась неизвестной» и в семье больше не умирали дети (серб., Неготинская краина).

Во время засухи вырывали К. с могилы висельника или утопленника, разбивали или бросали К. в воду (укр., полес.). В Сербии К. с безымянной могилы опускали в реку со словами: «С неизвестной могилы крест, с неизвестной горы дождь» (КОО 3:201). Человек, стоящий за могильным К. (или сидящий на нем), становится невидим для ходячего покойника или ведьмы (укр., рус.). Чтобы наслать болезнь на человека, в его след вбивали щепку от могильного К. (словац.). Если под порогом девушки зарыть кусок могильного К., она не выйдет замуж (закарпат.). Три гвоздя из К. с могилы двоедушника, вбитые в дорогу, вызывают несчастья, а если К. с такой могилы зарыт посреди двора, вся семья вымрет в течение года (закарпат.). Под могильный К. девушка закапывала связанные в узел куски своей одежды и одежды парня, которого хотела приворожить (словац.).

Во время приступа лихорадки больной должен был бегать вокруг могильных или придорожных К., при этом на бегу хватаясь зубами за их грани (бел.). При лечении от

испуга использовали мох с К. на могиле человека, у которого нет родственников (р-н Пинска).



Крест на ряженом (1972 г.).
Область Горня Бистрица, Славония

Придорожные, памятные, поклонные, обетные, обиденные К. имеют статус местных святых (см. Культные места, Обиденные предметы). Их функции — оберегать посевы от града (серб.), селения от болезней и засухи (в.-слав.), указывать места погребения «заложных» покойников (например, на перекрестках дорог или на возвышенностях), места провалившихся храмов и зарытых кладов. Обетные (обиденные) К. устанавливали жители села, члены семьи, часто тайно, по ночам; на них вывешивали приношения — рушники, платки и т. п. К. подножию придорожного К. мать плакала больного «сухотой» ребенка и просила об исцелении: «Крыжу милостив! / Дай цела на косци! / А ни даси цела на косци — / Црьми до своей милосци!» (бел.; Никиф.ППП:39). С памятными К. в народных рассказах связаны мотивы чудесного явления (ср. предания о «явленных» иконах), за которым следует

постройка часовни или церкви; наказания за осквернение К. (попытки перенести К. с почитаемого места, поместить в баню, в ригу или уничтожить его караются болезнью). Почитаемые К. могли восприниматься как антропоморфные существа (в Гдовском у. С.-Петербургской губ. рассказывали о том, как большой К. разъезжал верхом на коне вслед за свадебными поездами; почитаемый на Гомельщине К. под названием «*камень божа шацэр*», внешне напоминает человеческую фигуру; ср. укр. название придорожного К. — *хвитура*). Всем указанным типам К. приписывалась исцеляющая сила: для лечения болезней использовался мох, растущий на К., щепки, осколки К., а также вывешенные на К. приношения (например, страдающие глазными болезнями вытирали глаза *рушниками*, висящими на обыденном К.) и вода, которой обмывали К.

Придорожные К. могут быть также местом сборов нечистой силы. Согласно поверью из Подолии, ведьмы, чтобы похитить звезды с неба, *вверх* ногами *влезают* на К., стоящий на перекрестке.

Лит.: Шляпкин И. А. Древние русские кресты. I. Кресты новгородские до XV в., неподвижные и не церковной службы. СПб., 1906; Сперанский М. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и вавантиского влияния на Западе // Археологические известия и заметки МАО. М., 1895. Т. 12; Толстой Н. И. Антропоморфные надгробия // Тал.ЯНК. 206—212; Енчев-Видю И. Български народен кръст. София, 1994; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. 96—98. 180—235; Леонтьева С. Г. Материалы о народном почитании крестов на Северо-Западе России // Альманах «Канун». Вып. 4. Антропология религиозности. СПб., 1998. 376—385; Петрухин В. Я., Пушкина Т. А. Древнейшие русские кресты-тельники // ЖС. 1996/3:33-35; Островский А. Б. Православные наружные кресты. Символика и пластика // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993:123-139; Мовдир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ, 1996; МНМ 2:12-14; SOГ 38/3-4. 447-452; КОО 1:236,241,246,252,262,279. КОО 2:207,209-211,230,234,239,252,256,262-263,267-268; КОО 3:178-179,185,217,238; ДОО:108-109,125-126,215; Байб.ЖОВС:

59,116,135-136,149; Зал.ОРМ:398 402. БВКЗ: 132,137,143,149; РДС:381,424,438,453,621; Череп.МРРС:22,32-36,96,105,127; Влас.НА: 46-51,77,134,163,168,193,203,217-218,228,289-293,310; Гуря СЖ:855; УНН:410,442,546,551; Вop.ЭПН 1993:43,61,116-118,173-174,198,273; Потуш. 5; Шейн МИБЯ 2:552,554,571,581; Никиф.ППП.79,83,87,116,232,237-238,249,267,273,275-277,294; БЕР 4: 234; СМР:178-183; ГЕМБ 1938/13:6; Лад 1899 5/2:168-169.

О. В. Белова

КРЕСТИНЫ — семейный праздник, справляемый в честь крещения новорожденного ребенка (бел. *радашны, хрысціны, крціны, збярны*, укр. *крціне (гуцул.), збір (с.-зап.), болгар. суварь, берът тръплевъ* (католики), с.-х. *крститки, пир*, чеш. *krštiny*, словац. *krštiny, radostník*, пол. *chrzciny, radošniki, gościna*, в.-луж. *hosćina,-y, krćzna, knux'i, křótnaca*, н.-луж. *kóla(n)cyła, dósćina, gelnje*). Угощение, устраиваемое в день крещения или позднее — через неделю (Сербия), месяц или даже год (минск.), не менее важно, чем сам церковный обряд, подобно тому как свадебный пир подтверждает венчание, ср. рус. «Новорожденное в крещеную веру вводится от хлеба-соли». Белорусы считают, что без *хрысьбын* у ребенка будет «пара адна, а ня душа» (см. *Душа*). Часто крестинный обед более обилен, чем свадебный пир, ср. бел. «На вясаллі *ідуць з вачамі, на хаутурь з песнямі, на хрысьбіны — с брукачы*», на нем пьют до «упаду» (пол.). У русских число блюд должно было быть нечетным: пять или семь (смолен.). Говорили, что если ребенок умрет, то К. и будут считаться его свадебным пиром (гуцулы). Угощение было более богатым в честь новорожденного мальчика, оно называлось *muški* или *celiki pир*, а в случае, если праздновали рождение девочки, — женски или *мали пир* (Хорватия).

На обед зовут кумовьев, близких родственников, соседей, иногда и священника. У белорусов, в Мазовше, на Рус. Севере молодежь не может участвовать в этом празднике; детей не пускали в дом, но они, распевая особые песни под окнами, просили «кашки» (смолен., нижегород.). Или, наоборот, крестинный обед устраивался только

для «малых» детей (нижегород., новгород., искон., твер.).

Кум приносит с собой пирог, жареного карпа или цыпленка (болг.). Женщины приносят в подарок полотно, хлеб, бросают в купель васильки, мужчины — деньги (гуцулы), одежду для младенца, угощение, деньги для мальчика (смолен.). Приносят водку и продукты: муку, горох, яйца, кур, рыбу (укр., пол.), вареники; желая матери новоокрещенного быть «любною», как вареник, приговаривают: «на тобі паляницю та затули бочки, де були сини і дочки» (укр.).

К. проходят у всех славян по одному сценарию: угощение, пожелания здоровья новоокрещенному, его родителям, сбор денег и взаимное одаривание родителей, крестных и повитухи.

Главное событие обеда у юж. славян — называние (серб. *kazivanje*) имени (см. Имя). В Полесье и Поозерье обед начинался с «перепивания кумов»: дед новорожденного пил за здоровье внука, недопитую водку выплескивал в потолок, чтобы младенец высоким рос, то же проделывал и кум. Чтобы продемонстрировать, каким высоким должен вырасти ребенок, участники обеда поднимают, подбрасывают младенца, его колыбель или ритуальные блюда (например, ложку каши), произнося соответствующие пожелания: «Господи Сусе Христе, кашу палими! Штоб моего новорожденного внука князи-бляри любили, за висок терем вадили, вином-медом палили, калачами кармили, с девками, рябтями!» (орлов., ЖС 1905/3—4:398), «дай Бог маму сыну вярость да паталка и патпрыгивать» (воронеж.). В Белоруссии повитуха скачет по лавке и приговаривает: «На палу рябяткі, пад палом ягняткі, в хлеву парасяткі» (могилев.).

Присутствующие желают счастья и долгих лет жизни ребенку, удачного брака: «дождаться зеленого венца» (серб.), «как видели под крестом, так бы видеть и под венцом» (смолен.) Произносят здравницы родителям, кумовьям и всем гостям: рус. «Пусть Бог даст отцу и матери счастливую долю, а дитю и боле — себе на утеху и людям на славу!» (смолен., Наум.ЭД:87).

У вост. славян кумы и мать взаимно одаривают друг друга полотном, кум дарит также и деньги: «Кума куму — халцедну, а кум куме — палцну», у болгар куму дают рубаху, носки, полотенце, повитухе — чулки.

Гости дарят ребенку ульи, пчел (полес.). Повитуха обходит всех с тарелкой, собирая деньги «на ножик», «на цветок», «на хлеб», «на мыло», «на соль» (пол.). «на мыло», «на зубок» (рус. смолен.), которые идут отчасти ей, отчасти роженнице. Повитуха в награду раздает гостям по квитке (правобережная Украина, Покутье). Собранные с гостей деньги кум отдает матери для ребенка и говорит: «От нас столько, от Бога больше» (серб.) или «Від мене мало, від Бога більше» (укр.).

У юж. и вост. славян главное блюдо на обеде — пирог (серб. *пита, погача, гибаница*, укр. *гуцул. кумські колачі*), который печет кума или свекровь и гости, на него и собирают дары для ребенка, это называется *крест на дитету*, состоящий в основном из тканей и одежды (болг.), у русских втыкают деньги в пирог и желают младенцу: «Стоять ему и бодриться, как деньга торчмя торчит» (твер.). Пеклись и специальные пирожки из овсяной муки — *кстинички* (архангел.). Важными блюдами были также бобы, фасоль, вареные фрукты (укр.).

У вост. славян и словаков важное блюдо на крестинах — каша, о ритуальном значении которой упоминает русский «Цветник» (XV в.): «бабы каши варят на собрание роженцам». *Кашей-«пересолом»*, густо посыпанной солью, хреном, перцем, заправленной медом и уксусом, угощали отца ребенка, чтобы он проникся мыслью, как его супруге было несладко рожать (в.-слав., Владимир. *сборд*), или разбивали у него на животе горшок каши (чернигов.). Кашу раздавали всем присутствующим, надевая черепки от горшка на голову всем участникам с пожеланием: «о, щоб у тебе на лета (т. е. в течение года) каша была» (гомел., ПА). Кашу надо есть быстро, чтобы ребенок рано начал говорить и ходить. Гости обязаны съесть всю кашу без остатка, иначе крестник будет рябой (рус.), у словаков тоже полагалось съесть все «от края до края»; если разливали вино, дети должны были слизать его, чтобы вскоре были *новыє* К. Диалоги на крестинах напоминали свадебные: гости жаловались, что каша «горька, и кисла, не солонна», на что бабка отвечала: «Целуй жонку почаще в уста, будет каша не горька» (смолен.).

В Белоруссии вносили кашу ряженные («цыганы», «доктора», «офицеры»), приходил также «анст» («бусел»), поздравлял с

рождением ребенка и обещал принести новых младенцев (минск.); у словаков в конце обеда крестные тоже рядились в маски.

На Украине и в Белоруссии обед заканчивался тем, что повитуху возили на бороне, а затем она (или кум) угощала всех в корчме (у зап. славян и гуцулов угощение в корчме предшествовало К.). В Мазовше это были так называемые *rolokłiny*. К. могли продолжаться три дня. На второй или третий день устраивались *зливки* или *драмываше рук* (укр., смолен., ярослав.); смолен. *хмелины*, укр. бел. *похрестини*, укр. *продирини*, *окедерини*, бел. *пракцинки*, словац. *vaska*, *vodzka*, пол. *porogoty*, на третий день — укр. *попрусини*, смолен. *муровины*, бел. *муравинки*, на которых смывается «святой мур» (миро).

Лит.: Рус.:685-701; Наум.ЭД.: Зел.ВЭ:322-327; Даль ПРН:401-404; Бос.ВТНН 249-250; Малин.СМФ:240-241; ТезБЧ 2:52-59; Ив.ЙП:К:30; Кух.РЗАБ:49-79; Гаур.КЯДК:135-175; ИМЮБ 1985/11:120-123; Марин.ИП 2:497; СЕЭБ 13:37; 1921/22:102; Треб.ПДСК:128-135; Szyl.ZOW:123; Рег.МД:198-234; Lcd 1978/62:203-204; ZWAK 1885/9:31; РАВ: тара 481-486; Bart.ND:15; Векс. WSMAC: 446-447; SSA 9:168.

Г. И. Кабакова

КРЕСТНЫЕ РОДИТЕЛИ, кумовья — духовные восприемники, лица, вступившие в духовное родство. По отношению к детям они крестные родители (с.-рус. *божат(-ка)*, *божуха*, *купельщик(-ца)*, *восприемщик*, укр. *хрещені* (бацько и мати), лемк. быйк *начника*, -о. *мамча*, *нянько*, с.-х. *чакав*, *супил*, *супли*, чеш. *kmých(a)*, *kmáška*, пол. (*ojciec, matka*) *chrzestny(-a)*, *kmos*, *kmoska*, *izymacz* (Мазуря), устаревш. *kumo*, *kumotrze*, н.-луж. *kmóš(-a)*, в.-луж. *kmóš*, словац. *kmóšer*, словац., в.-луж. *kmótra*, словен., с.-х., болг. *кумица*, болг. *кум*, *куманин*, *крестник(-ца)*, ю.-болг. *калпани*, *нунко*, макед. *кръстителот*, *кумът кън кръстникот*, словен. *gó(-a)*, *bátar* и кумовья по отношению друг к другу и к родителям ребенка. Ребенок-крестник называется рус. диал. *крещеник*, укр. *крещеник*, *фіма*, *філим* (карпат.),

с.-х. *кумиче*, пол. *chrześniak*, н.-луж. *kmóšik*, в.-луж. *kmóš'rik*, *móš(k)*. У сербов различают четыре вида кумовства: «мокрое», то есть «крестное кумовство», два «сухих»: «венчалное» и «стриженое» кумовство, т. е. возникающее в процессе обряда пострижин, и одно заключенное «в неволе» из соображений безопасности. Самым важным при этом остается крестное кумовство, оно считается религиозным («верским»), в отличие от других, которые заключаются по дружбе («приятельско»).

Выбор кумов определялся разными обстоятельствами. Так, у сербов и болгар кумом часто становится посаженный отец (*венчани кум*). У болгар и сербов, в соответствии с так называемым кумовым правом, кумовство наследовалось по мужской линии. Но это происходило только в том случае, если два первых опыта кумления были удачными (например, венчалное и крестное кумовство), в противном случае кумовство можно расторгнуть. Сербская поговорка гласит: «Умрет крестник, кончится и кумовство». В Черногории эти три функции кумовства исполнялись тремя разными людьми.

Иногда кумов выбирали среди родственников, иногда среди соседей, друзей, чтобы расширить круг социальных связей. Дабы избежать конфликтов с кумом, сербы старались приглашать его издалека и не брать в кумы соседей. Но такой расчет имел и свою негативную сторону: возможность выбора брачного партнера тем самым сужалась, так как духовное родство было препятствием для брака. Так, рус. «Кормчая» запрещала браки между «духовными» родственниками до седьмой степени. В Полесье запрещено было крестить детей «накрест», т. е. крестить детей своих К. Запрет вступать в брак мог распространяться и на тех, кто был окрещен в одной воде (Болгария, Михайловградский окр.).

В крестные старались приглашать людей состоятельных, имеющих более важное социальное положение, обладающих высокими моральными качествами, без физических недостатков. Хотя иногда рассуждали и иначе: бедный крестный — здоровый ребенок, богатый крестный — ребенок рано умрет (Польша, люблин.). Поляки считали, что ребенок больше походит на крестных родителей, чем на родных (Мазовше). Положение и возраст не всегда имели значе-

нис, так, у словаков крестить мог и шестилетний мальчик. У сербов кумом мог стать человек другой веры, например католик крестил православного ребенка и наоборот. Иногда старались позвать в К. р. тезок родителей (воронеж., нижегород.) или потенциальных тезок ребенка, т. е. тех, у кого были именины в день крестин младенца (жалуж.). Количественный и половой состав кумов тоже различен. Так, к мальчику приглашали кума, к девочке — куму (ярослав., семейские Забайкалья, слонац.) или к мальчику пару, а к девочке только куму (Коми). Число К. р. зависело от положения семьи: к внебрачному ребенку шла только одна крестная, а к другим детям по 2—6 К. (Польша). В правобережной Украине было также несколько пар К. р. (3—5); число их иногда доходило до 8—10 (чехи), 15 (Покутье), и даже 20 пар (гуцулы), но основные обязанности возлагались при этом на старших, «перших», кумов (*нанашки*).

Отец (редко баба-повитуха) с хлебом и солью или блюдом из орехов и изюма (болг.) идет приглашать в кумы. В Косове он приходит с пирогом, на котором лежит сахар и букет базилика для крестных, с ракией или вином; в Гевгелии он целует куму руку и говорит: «С Божьей помощью думаем окрестить в воскресенье» (Треб. ПДСК:131), ср. рус. «пришел просить Бога и вас на крестыны до нас!» (курск., Наум.ЭД.75), бел. «Мая Катрина сламала ногу (разсыпалась, приехала с Риги), дал бог сына (дочку), так ни откажица вясади в христыянскую веру» (згпб., ЭС 1854/2:148).

Быть К. р. почитается большой честью. Известно, что тот, кто на «этом» свете не крестил детей, на «том свете» будет «воспринимать» лягушек (болг.). И наоборот, тот, кто окрестил за свою жизнь сто детей, попадет в рай (серб.). На «том свете» крестники защищают от чертей своих приемников, при этом считается, что мальчик проворнее приходит на выручку, чем девочка (харьков.). Крестный тоже будет защищать своего подопечного от чертей (Заонежье). Отказаться от приглашения считается грехом, как поется в сербской песне, в случае такого отказа «от ужаса содралась земля», но бывают и исключения. Во многих традициях беременная женщина не идет в кумы, иначе у ее крестника будет тяжелая жизнь или он вскоре умрет, или

умрет его мать (Силезия). Не может быть кумой и женщина во время месячных очищений, иначе у ее крестника-мальчика тоже будет «на рубашке», а у девочки подолгу будут длиться регулы (полес.). Такая женщина способна уничтожить силу церковного крещения, как это происходило у староверов: после того как такая женщина переступила через младенца, они крестили его заново по своему канону (архангел.). В крайнем случае она могла положить на ребенка серебряную монету и пожелать: «Я не чистая, а ты будь чист, как серебро» (банатские болгары). Старались не брать в кумы бездетных людей (смолен.), разведенных, пьяниц (пол.).

Кума несет ребенка в церковь (укр.). В Герцеговине ребенка несет кормилица, а принимает кум. Во время крещения ребенка держит кума (укр.), сначала повитуха, а затем *божатка* (олонец.), старший кум (лужичане), по очереди все крестные (Коломыя) или в зависимости от пола ребенка: кума — девочку, а кум — мальчика (пол.).

К. р. — самые важные участники крещения, на них лежит целый ряд материальных и моральных обязательств. У сербов кум с согласия родителей или без него дает имя крестнику, но объявляет его только на обеде. Повсеместно кум оплачивает крещение, дарит подарки священнику (курицу, пирог и вино — болгары-католики), покупает крестик, кума приносит в подарок крестильную рубашку или ткань: с.-рус. крестильное, *риза, ривник*: прием (старообрядцы Урала), укр. *кряжмо, плащик, слабо, хрещик, ривоч, покривуць*, бел. *кряжми, мягдлік*, пол. *krzyzmo, дял. chrzestopolka*, болг. *миро* (полотно, в которое пеленают младенца), или рубашку и чепчик (пол.), одеяло (болг.). К. р. также приносят на крестины хлеб, выпечку, иногда курицу и яйца. Деньги, подаренные крестнику на крещение, называются пол. дял. *(za)wiazarek, wiazanie, wczelck*. Среди других подарков: кусок хлеба, сахар, игла с ниткой, ключ, ложка, книга, бумага, перо, столярный инструмент, мирт, четки, иконка, мыло (пол.). У гуцулов дарят (или обещают подарить) и дорогой подарок: овцу, коня, ягненка, телянка. Если крестный не подарит крестнику рубашку, тот и на «том свете» будет голым. Иногда устраивается отдельный праздник, на котором происходит это одаривание (сев. Болгария).

Через полгода, год родители носили крестным угощение, а те в свою очередь одаривали своих крестников (укр. *отчествовати, отпелти*). Впоследствии то же самое делали сами дети на большие праздники: Пасху, Рождество. Крестные дарят подарки на именины, когда ребенок идет в школу, к первому причастию, на конфирмацию.

Дети спрашивают благословения у крестных накануне свадьбы (ярослав.). Крестные иногда подбирают пару своему крестнику (с.-рус.), они всегда почетные участники свадьбы (Урал), дарят самые дорогие подарки (словаки, болгары). Крестник устраивает накануне свадьбы угощение для кума (болг. *кумова вечеря, хранене на кръстник, закуване на кум*), на свадьбе крестница делает своей крестной и ее мужу самые ценные подарки (Заонежье).

Крестные несут также и моральную ответственность за своих духовных детей: до совершеннолетия их грехи падают на родителей и крестных (Урал). Обязанности крестных не прекращаются и по смерти крестников. Так, крестная мать кладет в гроб ребенку яйцо, чтобы душа, покидая тело, могла с ним играть (Закарпатье), дарит пологно (словаки).

От поведения К. многое зависит в судьбе крестника. Например, по воду для крещения кум идет без коромысла, чтобы крестник не был горбат (псков., белгород.). Идти в церковь надо быстрым шагом, чтобы ребенок быстро рос; крестным нельзя мочиться по дороге (пол., словац.). Если допустят ошибку во время крещения, ребенок станет лунатиком (луж.); если забудут имя, данное попом, у крестника будет плохая память; если запнутся — ребенок будет заикой (Владимир.). Если по окончании крещения К. р. сразу садут, ребенок будет седун (брян.). Если напьются за обедом, ребенок будет пьяницей (полес.), по той же причине нельзя по дороге заходить в корчму (пол.). Если старшая кума будет разговаривать по дороге, ребенок будет злым и пласивым (наоборот, в Полесье всячески поощряется разговорчивость крестных: крестник будет хорошо говорить); если крестный встанет ногой на колесо, крестник будет пьяницей и будет «кружыца» (Закарпатье); если обернутся, возвращаясь из церкви, ребенок скоро умрет (пол., Хелм). Кума должна быть в хорошем настроении; ей следует

подпрыгнуть с ребенком, чтобы он быстрее рос (Словакия).

Несмотря на осуждение церковью внебрачных детей, считается большой удачей стать их крестным. Это принесет богатство, если надеть на себя пояс с защитными монетами (укр.). Поэтому крестный, отправляясь на крещение, опоясывается обротью, чтобы вело со скотом (укр., *Покуте*); крестная прячет за пазуху перья, чтобы велась птица (укр.). В Мазовше полагают, что у девушек-крестных будет хорошо растилен, а у парней — вестись кони; девушка быстро найдет хорошего жениха (укр.). Если девушка в первый раз окрестит девочку, она отнимет у нее удачу (москов.). Вообще, считается лучше иметь первым крестником мальчика (пол., укр.).

Встречные кумы. Кумовьев меняют только в случае, если дети в семье умирают один за другим (о.-слав.), когда нет удачи (укр., морав.), когда в семье рождаются только дочери (серб.), если у самого кума нет детей (болг.). Родители просят окрестить ребенка первого встречного на пути, на перекрестке или у церкви. Этот обычай называется у сербов *случайно кумство, кумство на среку или кумство на раскрещици*. Самы крестные носят название *стричених (стричени, стричци, нагальних, загальних кумов, кумов з дороги (укр.), вбожих кумов (витеб.)*. Нишне (Лодзь, поляки над Рабой, бел.), могильщики (Краков), больные, убогие (укр.), иноверцы (например, турки), безгрешные подростки, часто брат и сестра (шлын.), тезки родителей (Владимир., воронж.), брат отца и/или сестра матери (укр.) тоже могли остановить смерть. Ребенка кладут на перекрестке, и первый встречный кидает на него монету, дает ему имя и стрижет, становясь тем самым крестным (с.-вост. Босния). Или мать выносит ребенка на перекресток и говорит: «Крестим тебя во имя Бога и св. Иоанна» [Кумим те богом и светим *Јованом*]. Первый встречный, т. е. божий посланец отвечает ей: «Примаю бога от светог *Јована*» (Шумадия). В Косове прохожий должен повернуть выставленную на перекрестке колыбель с ребенком головой на восток и сказать: «Живи ради Бога и пусть тебе имя (...) принесет удачу».

Кумов можно сменить с помощью символической продажи ребенка в случае его

тяжелой болезни, чтобы спасти от смерти. Такие кумы называются укр. *окуми, закупні куми, купована мати*, э.-брян. *закуплённая мать*. Настоящие крестные (*проханы куми*) при этом теряют все права (укр.).

«Стриженные» кумы. После крещения следующим этапом становится ритуальная стрижка ребенка, иногда она происходит сразу после крещения, если дети в семье постоянно умирают (Косово Поле), но обычно в год, в три или пять лет. Обязанность первый раз постричь ребенка, как правило, возлагается на крестных, ср. серб. термин *шмишано кумство; шмишати кум(а)* — человек, который стрижет ребенка вместо крестного, *стрижени кум*. За стрижку кум получает подарки от родителей (рубашку и оружие), а сам одаривает ребенка шапкой, венцом, иногда овцой. «Стриженный» кум становится членом семьи, у мусульман Боснии и Герцеговины его статус даже выше, чем у «венчального» кума. Такого рода кумовство может быть установлено между людьми разной веры, например христианами и мусульманами. Такое кумовство не наследуется и прекращается со смертью крестного или крестника.

У славян К. р., особенно крестный отец, почитаются больше, чем родные, ср. укр. «Куми рідіши, чем брати», «Батьки суджені, а кум и кума люблені», серб. «Первый Бог, а затем кум» («Прво Бог па кум»), «Кум почитается на земле, а Бог на небе» («Кум се поштује на земљи, а Бог на небу»). В македонских деревнях кума называют св. Иоанном.

Крестник боится проклятия крестного, так как оно, как полагают, всегда исполняется. Перед кумом падали на колени, целовали землю и снимали шапку, «как перед иконой». Уважение полагается и всей его семье: «И кумову забору надо сказать доброе утро»; в знак уважения, проходя перед его домом, крестник обнажает голову. В Хорватии верили, что если причинить вред дому крестного, дьяволы погубят твоё хозяйство (Кордун). В одном болгарском тексте рассказывается о грешниках, наказанных за непочтительность по отношению к родителям, брату и куму: первый в пламени до колен, второй — до пояса, а третий по плечи (Неврокопско).

Кумовство создает нерасторжимые свя-

зи и между крестными родителями и крестниками, и между кумами, недаром о людях, с которыми не хотят иметь дел, говорят: «нам с ними вместе детей не крестить». Сексуальные откошения между кумами строго запрещены; иногда им запрещается даже сидеть рядом за столом (укр.). Нарушение запрета считается тяжким грехом, который дурно отразится на здоровье крестника, ср. укр. «кум з кумою повинні жити, як брат з рідною сестрою». При этом поговорки гласят иное: рус. «Не кума коли под кумом не была», бел. «аде кум куму не ебе, не будет у небе», пол. «Jak kum kumy me skusi, to po śmierci muszi». Если же кум с кумой вступили в половую связь, бабы обливают их водой из колодца (петербург.) На «том свете» кума за это преступление будет лежать меж двумя боронами, кипеть в огне (укр.). Известны многочисленные предания о возникновении «кумовых» озер на месте, где согрешили кумы (укр.), о превращении кумов в камни (пол.). Мотив запретной любви постоянно встречается и в песнях, исполняемых у вост. славян на крестинах. Кум в этих песнях превращается в цветущую розу, а кума в калнну (укр.).

Лит.: Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ 1991/2; Наум.ЭД; Браг ДР:88; ЖС 1998/2:20; ПЭП:272—274; Сум.цов Н. Ф. К истории развития понятий народа о нравственном значении кумовства // КС 1889/10; Эл.ОРАГО:29,659,1099,1146; Бог.ВТНИ:262; Грмч. 4:323; МУРЕ 1918/18:105-120; Куа.ДЗВ 1:44-59; 188-198; Серж.ПЗ 152-155; Ив.ЖПК:36; Гамр.КНДК 115—135 СбНУ 1914/29:177; ГЕИ 1957/2—3:505,506 Петр.ЖОГ:264—266; Мин.ЖОП:173; СМР 188—189; RJA 16:911; Треб.ПДСК:128-135; Генчев С. Кумство у българите // ИЕИМ 1974/15:89-111; Сборник БАН, София, 1940/34: 178; Телб.БББ:216; Сегеу PER:44,73; Гд.РББ 104; Двор.ЗР:33—34; EAS:40-41.

Г. И. Кабакова

КРЕСТОПОКЛОННАЯ НЕДЕЛЯ

третье воскресенье и четвертая неделя Великого поста. Название связано с церковной практикой, когда в конце воскресной утрени из алтаря на середину церкви выносят Живоотворящий крест, который остается там

вою неделю до пятницы и является объектом поклонения. Христианская практика легла в основу ряда народных названий и обычаев 4-й недели Великого поста, ср. серб. *Крстпоклона*, *Крстпоклоњена недела* '3-я или 4-я неделя/воскресенье Великого поста', рус. *Крестопоклонная неделя*, укр. диал. *Поклонна недела* '4-я неделя поста, когда в церкви бьют поклопы', а также названия типа полес. *Хростная недела*, *Хрэсцова недела*. *Крыжова недела*. укр. диал. *Пеовкојсна недела*, рус. диал. *Крестова недела* и под. *Крест*, положенный в церкви, крестьяне обычно украшали цветами; в пятницу, после возвращения его в алтарь, они собирали цветы и впоследствии использовали их в лечебных целях, купали в их отваре детей.

К. н. — срединная неделя Великого поста, поэтому в ее названиях присутствует и тема середины поста, ср. серб. *Средопосна недела*, болг. *Средопосна недела*, рус. *Средопосная неделя*, рус. диал. *Усредная недела*, пол. *Pośredni tydzień*, словац. *Pośredná neďeľa* и под., а также названия, соединяющие обе темы: тему креста и тему середины недели, ср. названия типа *Средокрестная недела*. Середину поста отмечали в среду на 4-й неделе Великого поста (ср. *Средопосье*).

2-я, 3-я, 4-я и 5-я недели Великого поста, а также иногда их воскресенья, в ю.-слав. традициях могут получать названия типа серб. *Глувна*, *Глуха*, *Глува*. *Глушка недела*, хорв. *Glupnica*, а также пол. силез. *Gluchy*, вероятно, по связи с евангельскими эпизодами изгнания из бесноватого «духа немого и глухого» и исцеления глухонемого (Мк. VII:32—35; IX:21—25). Тема глухоты присутствует и в богослужебных текстах 5-й недели Великого поста. Сербы верили, что человек, ни разу не чихнувший на «глухой» неделе, не доживет до следующего года. Чихнувшему желали: «Здрavo глyвна, сређно цвeтнo» (СБЗБ 1963/76:204, Воеводина). Ср. в этой связи чеш. название 3-го или 4-го воскресенья Великого поста *Křichavná neděle*. Чехи считали, что человек проживет столько лет, сколько раз чихнет на этой неделе.

В чеш. и словац. языках известны названия типа чеш. *Družebná* (*Družbadlná*) *neděle*, *Družbadlnice*, словац. *Družobná ne-*

deľa, относящиеся к 4-му воскресенью Великого поста и имеющие неясную этимологию. В этот день, в частности, имело место *sdrúžení* детей, т. е. кумовство, когда подружки устраивали угощения вскладчину.

Лит.: Тарасев // PhS:170—177; Агапкина // Славяноведение 1996/3; Вал.КД; Каб.ДР:114, 134.

Т. А. Агапкина

КРЕЩЕНИЕ — церковный обряд, при котором крещаемый путем погружения в воду или обливанием очищается от всякого греха и получает крестное имя. К. — первый и важнейший этап социализации ребенка. В случае смертной опасности К. совершается по сокращенному чину и даже мирянами. Так, повивальная бабка может окрестить ребенка в первые минуты жизни, облив его святой водой и надев на него свой крест, в таком случае ребенок, даже если он умрет до церковного крещения, может быть похоронен как христианин (Закарпатье). К., осуществленное такими бабками — «крещальницами», могло быть и единственным (Кочни). К. было иногда и заочным: священник читал молитву над шапкой, чепчиком (ср. Головной убор) или рубашкой, и тогда ребенок считался крещеным (бса., калуж.). Случалось, что крестили и после смерти: поливая водой с распятия и нарекая имя; подобный ребенок назывался *пoлнoцнoм* (Карелия). Такое срочное К. у сербов носит название *малo крст* (племени Кучи, Васоевичи) и дополняется впоследствии церковным К. (см. также Дети некрещеные).

Хотя по каноническим правилам предписывается К. на восьмой день, детей в разных этнических и конфессиональных традициях крестят иногда в первый же день, но чаще на третий, седьмой или десятый, а порой и позже, в месяц (серб.). К. могло откладываться и до трех, шести месяцев, до года (Черногория и Герцеговина), двух лет (старообрядцы Латгалии) и даже больше: в племени Кучи крестят и в 20, и а 30 лет. В последнем случае медальность объясняется представлением о том, что некрещеный ребенок быстрее растет (серб.). В некоторых сектах К. принимали также во взрослом возрасте (например, у баптистов),

а у старообрядцев-странников таинство К. совершалось перед смертью.

Как правило, крестят в воскресенье или другой праздник, но не в день родового праздника «славы». Если ребенок рождается под пост, ждут мясоеда. Считают, что, если ребенка, появившегося на свет в мясоед, окрестить в пост, он скоро умрет. Но если ребенок родится в канун «славы» или Рождества, его крестят немедленно, чтобы он не встретил праздник некрещеным (серб.). В «поганые» дни (см. Святки) детей не крестят (Благовещинский окр.). Крестить стараются утром, чтобы ребенок хорошо рос, или вечером (лытебск.), в «хорошие» дни: воскресенье (шол., прикарпат.), вторник, четверг, субботу (прикарпат.).

К. происходит обычно в церкви, изредка дома у ребенка (например, серб. Кучи, с.-рус.) или у попа (гуцулы), а иногда заочно. Выбор места во многом зависит от климатических условий (зимой крестят дома, а летом — в церкви, архангел.), от удаленности от церкви.

Обряд начинается с приглашения в кумы (см. Крестные родители). Кумы приходят в дом к крестнику с хлебом и водкой, поздравляют родителей. Кум с водкой обходит вокруг хаты, чтобы мальчика в будущем любили девушки, а девочку — парни (воляни.).

Перед уходом в церковь повитуха стелит на пол или на стол козух и кладет на него ребенка, завернутого в отцовскую рубаху, с пожеланием: укр. «щоб добре росло і щасливе було». Кумы «выкупают» у нее ребенка, бросая на козух деньги. Затем втроем они поднимают козух с ребенком вверх. Или крестная сначала кладет ребенка под ледь, а затем обносит его кругом стола (гроднен.). Перед К. повивальная бабка купала ребенка в проточной воде: «Как с гуся вода, с тебя, младенец, сойди вся худоба, все скверные слова! Подите, уйдите в чистые поля, в темные бора, на буйные ветра!» (смолен., Наум, ЭД:79). Повитуха подносит три куса подсоленного хлеба младенцу и родителям, два из них отдадут священнику, а третий принесут домой и спрячут за иконой (нижегород.). Она передает ребенка крестному, наказывая: рус. «Бери некрещеного, привези посвященного!», укр. «даем вам рождение і молитвенне, нам прине́сите хрещене». Или крестные говорят: укр. «беремо поганина, прине́семо християнина», пол.

«Zabieramy zydziaka, przyniesiemu wasz Polaka» (Лодзь).

Многие меры охранительного характера принимались при отправке в церковь. Женщины срывают шапки с мужчин и бросают их на воз, «чтобы ребенок был тихим и люди его не оговаривали» (бел.). В доме на окно, так же как для покойника, ставят стакан воды (курск.), на пороге кладут нож, топор, уголь, или иглу (для девочки), чтобы защитить от слеза (укр., чеш.), закрывают печь заслонкой (полес.). У сербов мать мажет ребенка углем по лбу или бросает ему вслед ком земли, повторяя трижды: «Как земля далека от неба, чтобы так далеко и от моего ребенка оставалось всякое зло, несчастье, погань и плач» (Треб.ПДСК:132). Ребенку и крестным перед отправкой в церковь дают и другие обереги от нечистой силы: вешают на шею мешочек с чесноком, глиной от печи, углем, собачьим калом (гуцулы), три прута из венника (брест.), гвозди (болгары-католики). Чеснок дарят и куму. Кум(а) несет хлеб с солью (пол., бел.), который иногда бросает на перекрестке дорог или с моста.

В церковь новорожденного несет повитуха (рус., укр., пол., серб.), изредка мать, которая перед церковью передает младенца повитухе (Хомолье), или же кума или старший кум несет в церковь, а младший — домой (Лужица). В Герцеговине младенца несет кормилица, а принимает после К. кум. Родителям, особенно матери, не прошедшей обряда очищения, не разрешается идти в церковь; в Галиции и в Польше подарок священнику несет отец. Если ребенок слаб, его крестит в церкви одна повитуха без кума (Шумадия).

Будущее младенца предсказывают по погоде и по тому, что случится в пути. Если лошадь распряжется, ребенок будет упрямым, если пойдет дождь или снег — богатым, если загремит гром — станет колдуном; то же самое говорят в случае, если кони останутся (полес.). Плохой приметой считается карканье вороны, встреча с котом, зайцем или женщиной, несущей пустые ведра (пол., чеш.), с похоронной процессией (чеш.).

Мальчика крестят перед алтарем, а девочку у дверей, так как она грешная (полес.). Священник кладет на язык ребенку соль, чтобы стереть первородный грех

(в.-слав. хелм.). У православных ребенка окунают в купель, у католиков поливают водой. Затем священник состригает с головы несколько волосков крест-накрест, волоски закатывают в воск: если он утонет в купели (рус.), а свеча потухнет (словац.), младенец жить не будет. Крестильную свечу хранят дома (ровен.), зажигают, когда ребенок заболел (рус., болг.). Ребенка крестят в крестильной рубашке, часто сшитой на живую нитку, как для покойника (архангел.), иногда она новая, полученная в подарок от крестной (рус.), иногда стараются крестить в одной рубашке всех детей в семье, чтобы они жили дружно (рус., бел., словац). Первого ребенка заворачивают в «подножье» — подаренную матери ткань, на которой она стояла на венчании (архангел.). Крестная опоясывает младенца поясом (Коми).

Во время обряда мать пишет что-нибудь на полу, режет что-нибудь бритвой или считает монеты, чтобы ребенок был писарем, портным или торговцем (серб. Хомолае). В Болгавце мать выполняет те женские работы, которые она желает для своей дочери, а отец делает то же самое ради сына. У банатских болгар мать шьет мужскую одежду, если хочет, чтобы следующий ребенок был мальчик. У лужичан мать должна во время К. работать — тогда ребенок будет прилежным, ей нельзя есть, чтобы он не стал расточительным (то же и в Добрудже).

По поведению ребенка предсказывают его характер и судьбу: ребенок, который при совершении обряда плачет, будет долго жить (укр., словац.), хорошо расти, станет органистом, музыкантом, певцом (пол., луж.); тот, кто молчит или спит, скоро умрет (укр., пол.); если ребенок спокоен, он скоро умрет (укр.); если испражняется, будет богатым (пол.), бандитом, распутником (-цей), жизнь у него будет «паскудной» (укр.). Величхнет — будет умным (луж.), здоровым (укр.) и счастливым (рус.); если скорчится — умрет (укр.).

Любое отклонение от ритуала может плохо сказаться на судьбе ребенка. Ср. болг. выражения: «Ты недокрещен», «Тебя не носили в церковь» [Ти не си носен по мшиката църква], «Наверно, тебя крестил поп Цветко, поэтому ты такой дурной» [Нали те кръстив поп Цветко, за това си така джасни-прасни], укр. «Дурный тебе ми хрестив, та й итани спустив». Ошибиться может и

кум: если он неверно произнесет «верую», младенец превратится в волколака или ведьму (хорв. Полмца), или если вместо *мага* он скажет *тага*, вместо *Zdroumi* — *Ztomis*, ребенок станет *мирой* или *иморой* (Мазовше). Поп должен правильно выбрать миро в соответствии с полом крещаемого, иначе у девочки вырастут усы, а мальчик останется безбородым (полес.). После К. запрещено мыть ребенка, иногда несколько дней, чтобы не смыть святую воду и миро, «чтобы ребенок не утонул» (укр.). Воду выливали там, где никто не ходит; если же вода попадет в грязь, судьба ребенка будет «замагана», не сложится (Коми, семейские Забайкалья).

Специальные меры принимаются в случае, если предыдущие дети умирали один за другим. Мать еще до рождения ребенка просит попа совершить К. над крестильной рубахой. Приглашают в кумовья первых встречных, крестят дважды или трижды (гомг.). Выносят ребенка из дома через окно (з.-слав., укр., бел) или через дверь, но пятясь спиной (пол.). Пеленают после К. на том месте, где стояла купель (нижегород., вят.). Вносят в дом через окно, иногда вынимая стекло (Умнящина), «чтобы был счастливым или уважаемым», чтобы не был крикливым (Закарпатье). Иногда, напротив, передавать ребенка через окно запрещено, иначе он не будет расти (пол.).

Из церкви возвращаются другим путем, т. к. злые духи подстерегают ребенка по возвращении из церкви (банатские геры), или же по дороге в церковь плутают, а обратно идут прямым путем, проходят мимо кладбища пешком (полес.). Мальчишки бегут вперед, чтобы сообщить родителям имя, за что получают подарок (макед.).

По возвращении домой крестные объявляют о том, что взамен «несовершенного» ребенка они принесли полноценного христианина: укр. «ми в вас брали нарождене, а вам даемо молитвяно і крещене», макед. «даде ми го еврејче, враштам ти го рискаиче». словац. «zebrala som vam lutehana (rohana), а doniesla som vam krest'ana». Все радуются, потому что «еще одного жидда переделали в католика» (Польша, Подгалье).

Ребенка поднимают вверх, чтобы он вырос высоким (полес.), кладут у порога и ударяют веником, вишневым прутом (пол.

Закарпатье), или (крестная) мать дотрагивается до него каблучком, «чтобы он не плакал» (Закарпатье). Ребенка снова кладут на козух (укр., смолен.) или обносят вокруг стола (укр.), печного столба (полес.), кладут на стол или под стол (пол., словац.), а затем обходят с ним все четыре угла дома, чтобы ребенок стал хорошим хозяином (пол.). Держат его над квашней (макед.), кладут в квашню (гомел., закарпат.), ставят на оццпок, плоский пресный хлеб (Закарпатье); перед тем как положить в колыбель, девочку кладут на ткацкий станок, чтобы умела прясть, а мальчика в ясли, чтобы умел управляться со скотом (Косово), или мальчика на кут, а девочку на загнет (полес.), на печь (смолен.).

У гуцулов крестная отрезает младенцу серебряным грошем волосок, желая ему быть счастливым, как серебро. Грош достается ребенку, которого отдают матери с пожеланием: «Хай росте здорове та щесливс». Кум кладет деньги под голову ребенка, а кума — под ноги, деньги забирает повитуха. Бабка кладет ребенка в колыбель, где перед тем лежал кот, с пожеланием: «На кота дремота, а на дитя ростота!» (харьков.). В Лужице крестные прячут в колыбель т. наз. «письмо крестного», которое защищает крестника, и монету.

Лит.: см. в статье Крестины.

Г. И. Кабакова

КРЕЩЕНИЕ (Богоявление) — один из больших христианских годовых праздников, который отмечается 6/19.I и завершает цикл святочной обрядности (см. Рождество, Новый год, Святки). У православных празднуется в память о событии крещения Христа в Иордане (ср. народные названия крещенского дня: рус. *Крещение Господне, Богоявление, Водохрище, Иордань*; бел. *Кршчэнне, Водахрыце*; укр. *Хрещення, Богоявлення, Ордань, Водахрище*; серб. *Богојављење, Волице*; макед. *Волице*; болг. *Йордановаден, Волицы, Водохрище, Богоявление* и др.); у католиков, кроме того, и в память о поклонении трех царей новорожденному Христу (ср. названия праздника: пол. *Trzy Króle*, хорв. *Sveta tri kralja*, словен. *Sveti trije kralji*, чеш. *Tři Krále*, словац.

Tria Králi, в.-бел. *Деньз Трех Королей*). Главные содержательные моменты обрядности и верований этого дня связаны с символической очистительных свойств «святой» воды и креста, побуждающих и изгоняющих нечистую силу из жилого пространства человека (см. Крест, Закрещивать).

В в.-слав. традиции наиболее значимым является канун К. (5/18.I), который терминологически смыкается с названиями Рождественского сочельника и во многом повторяет рождественско-новогодние обычаи (ср. названия крещенского кануна: рус. *Крещенская коляда, Голодный свят-вечер*; укр. *Свят-вечір водохресний, Голодна куття, Друга куття*; бел., укр. *Остатня куття, Постна куття, Проводная куття, Водяка коляда*). Нередко названия самого дня К. связываются с представлениями о последнем дне святок, ср. хорв. (Самобор) *zajditi Božić*. У юж. славян вост. части Балкан в комплексе крещенских праздников, помимо кануна К. (серб. *Крстовдан*, макед. *Водокрст, Водоносиц*, болг. *Кръст, Кръстовден* и др.), могут входить и ближайшие к этой дате дни — день Иоанна Крестителя (7/20.I) и *Бабин день* (8/21.I); ср. связанные между собой по принципу «мужской-женский» названия праздников: макед. *Машки волицы* [т. е. мужское Крещение] (6/19.I) и *Женски волицы* [женское Крещение] (7/20.I); в.-серб. *волице* (6/19.I), *жабице* (7/20.I), *бабице* (8/21.I). В Македонии, где крещенский комплекс обрядов особенно развит, к дням «мужского» и «женского» Крещения приурочены особые ритуалы, когда в первый день в реке купали мужчин и мальчиков-первенцев в семье, а во второй день — невесток и девочек-первенцев; в первый день совершались обходы села «мужской колядой» (*машко коляде*), во второй — «женской» (*женско коляде*).

Обрядовая трапеза в Крещенский сочельник проходила по обычаям «колядных» (праздничных святочных) ужинов. Готовили нечетное количество постных блюд. У вост. славян непременно варили кутью, бобовые блюда, сухие фрукты (*ушвар*), пекли блины, хлебные изделия и т. п. За ужином повторялись некоторые рождественские обычаи: приглашали «мороз» («волка», «птиц», «зверей» и других персонажей) к ужину; подбрасывали к потолку первую

ложку кутьи; зажигали свечу «для мертвых»; выделяли часть пищи от каждого блюда для душ предков, «щоби сі душі накормили тай памітати Свйнт-вечір водо-хрещеній» (гуцул. Шух.Г 4:204). У белорусов Могилыщины принято было за ужином в Сочельник К. есть очень быстро, чтобы летом своевременно управляться с полевыми работами (ЗК:110). Болгары в Крещенский сочельник устраивали третий, последний святочный ужин (*кадена вечеря*): к традиционным постным блюдам добавляли грецкие орехи, зерно; ставили свечу, не догоревшую после предыдущих двух трапез. Хорваты Самобора только в канун К. начинали есть обрядовый хлеб *letnica*, который каждый раз выкладывали на праздничный стол в канун Рождества, Нового года, Крещения. Словенцы (горен., долен., штирий.) пекут на святки три хлеба, самый большой из которых (*partnjak, tossl krah*) ели в день Трех королей, чтобы быть сильными и здоровыми. В Родопах пекут аналогичный рождественскому хлеб с запеченной монетой, используемой для гадания о счастье. После ужина кормили домашнюю птицу в обруче от бочки, гадали, обвязывали фруктовые деревья соломой, совершали другие обряды, сходные с магической практикой рождественско-новогоднего цикла (ч.-слав., болг.).

В Сербии для ритуальной трапезы в день К. было принято готовить первый раз за святки холодец. В Лесковацкой Мораве женщины раздавали этот холодец за упокой душ умерших; кости от него использовались для магических целей и гаданий.

К. воспринималось как пограничное, переломное время и как завершение святок. В поверьях повсеместно отмечались мотивы перехода от «нечистого» времени святочных (*страшных, некрещеных, «поганых»*) недель к новому периоду, когда с земли изгоняются все вредоносные духи. Сербы р-на Сврлига считали К. «опасным праздником» (Петр. КИС 1:244). В Полесье объясняли детям, что накануне К. «коляда на белых конях ольсѣдѣдасць» (СБФ:86:181); провожая ее, хозяева рисовали на стенах домов и на воротах фигурки всадников, коней, людей, повозки и т. п. Сразу после ужина во многих местах совершали обряд «изгнания кутьи»: домочадцы били палками по заборам,

стреляли из ружей, устраивали ритуальный шум. В рус. селах парни верхом на конях скакали по улицам села и били метлами и кнутами по углам чужих заборов. В Гроднен. губ. при *выпрауданні каляды* (т. е. выпроваживании коляды) хозяин приносил в дом шапку гороха и бросал горстями по углам, по полу, говоря: «Идан уже, калядка, з Богам найвыжшым, а за рок энюу да нас нрѣбывай!» (I'ed. LB 1:288). По с.-рус. поверьям, *святые* (собирательное название для всей нечистой силы, бежавшей по земле на святки) после К. перестает появляться и пугать людей; при виде разваленных полениц дров говорили: «Святые проехали» (Мпр.Слеп.ПК:250) Считалось, что со дня К. волки перестают собираться в стаи и разбегаются поодиночке (укр., ю.-рус.). У болгар и македонцев символическое изгнание нечистых духов, действующих в период святок, связывалось с ритуальными обходами церковных служителей в канун К., когда те окропляли святой водой сельские постройки и угодья.

В знак завершения святочного периода из дома удалялись все символы рождественских праздников: выносили сено, пролежавшее на столе все святки (ч.-слав., з.-слав.), собирали с пола рождественскую солому, которую развешивали по постройкам, в садах, огородах (серб., болг. пловд.); развешивали и удаляли из дома рождественский сноп (*розпускали калыдник*), простоявший в углу дома с начала святок (укр. гуцул.); в день после К. разбирали украшение из зеленых веток (*kinč*) (хорв. Самобор); выносили накопившийся за это время домашний мусор и пепел из очага, которые запрещалось выбрасывать в течение святок. Обрядовый хлеб, пролежавший на божнице (на покуте, в «красном» углу) с Рождества, скармливали скоту и домашней птице. Остатки пищи (кутьи, хлеба, блинов), сохранные от трех святочных ужинов, смешивали с зернами, добавляли освященной воды и относили домашним животным (могилев. ЗК:110). В сербских селах считалось, что в канун К. необходимо съесть хлеб, который на Рождество получил в подарок *полазник* (шумад.); доесть обрядовое блюдо из фасоли, хранившееся от ужина в Сочельник (морав.). В Добрудже первый раз после окончания опасного святочного периода разрешалось свахам отправляться сватать девиц. С

этого же дня снимались многочисленные запреты на хозяйственные работы и занятия, связанные с прядением и ткачеством.

Полночь накануне К. считалась переломным моментом, когда в природе происходят некие перемены и чудеса. На мгновение «открываются небеса» (с.-слав.), и у человека, увидевшего это чудо, исполняется любое желание (серб., болг., мац.); перестает дуть ветер, животные начинают разговаривать человеческими голосами (болг.); сны оказываются вещими (серб.). Особую силу приобретает в этот момент вода в водоемах: она превращается в вино; на миг останавливает свое течение и становится чудодейственной, целебной, «святой» и чистой; можно увидеть, как она *волнуется, колыхается, идет волной* (рус.), *хвилюється* (укр.). Болгары (р-н Добруджи) верили, что в ночь перед К. вода в источниках сама собой, т. е. без церковного освящения, становится «окрещенной» (*се кръщава*). Собранный ночью со стогов или крыш крещенский снег тоже наделялся магической силой: его топили и хранили в течение года от болезней и как средство для отбеливания холстов (рус.).

У юж. славян утром в день К. совершалось ритуальное хождение за водой к источнику. В Шумадин (Сербия) до восхода солнца женщины брали воду, бросая в источник зерно разных сортов со словами: «Как течет вода, так пусть урожай идет на наши поля!» (Миј.ОЛГ:22). Набирая воду из ручья или колодца, сербы оставляли там початок кукурузы, базилик; пускали по воде очищенные от зерен початки, чтобы был урожай, т. к. в этот день «Бог распределяет счастье» (Грб.СОСБ:23). В ю.-вост. Сербии принесенную рано утром на К. «непочатую» воду все домохозяйки пили, повернувшись лицом к востоку; при этом мужчины это делали, стоя на лезвии топора, женщины — стоя на кочерге, а девушки — на прялке; участники ритуала крестились и говорили: «Прођох сабљу, не посекох се, прођох ватру, не изгорех се, прођох воду, не удавих се» [Прошел через саблю — не порезался, прошел через огонь — не обжегся, прошел через воду — не утонул], затем пили воду и прыгали вперед к восточной стороне (Нед.ГОС:30). В Болгарии утром на К. хозяйин или хозяйка мыли в источнике домашнюю икону и лемех, чтобы летом «жито

было белым» (ЕБ 3:106). В Страндже (болг.) девушки до восхода солнца носили к источнику все острые железные предметы домашнего обихода и икону, где мыли их веточкой базилика. Словенские девушки в селах Штирии ходили к ближайшему потоку босиком, что должно было обеспечить им замужество на масленицу. Практически повсеместно у юж. славян распространен обычай купаться, умываться рано утром на К., чтобы быть здоровым в течение года.

Центральным событием праздника К. было церковное освящение воды, которое могло происходить как в церкви, так и на реке или у колодца (у болгар и македонцев погружение креста в воду могло совершаться в канун праздника, ср. названия кануна К.: болг. родоп. *Корст*, Пловдив. *Попова Колсда*, макед. *Волокрст*). У вост. славян заранее делали прорубь, устанавливали вырезанный из льда крест, вокруг проруби укрепляли елочки. К проруби («на Ордань») сходилось все население в ожидании момента, когда священник опустит крест в воду. Рыбаки Гудульщины в тот же миг опускали в воду сеть со словами: «Ловлю рыбу» — для удачи в рыболовстве (КурочНСУ:115). Мужчины стреляли из ружей, чтобы отогнать от села выскочившую из воды нечистую силу, это называлось *розстрілювати коляду* (укр. Клиим.УР 1:145). В бел. селах тоже принято было во время водосвятия стрелять из ружей в том убеждении, «что злий няверний дьявол зиму проводит в воде, но когда ее осветят, он убежит из воды, а чтобы он не остался где-нибудь поблизости, его отгоняют выстрелами» (Ром.БС 8:128). Широко было известно в.-слав. поверье, что при крещенском водосвятии черт выскакивает из воды и переселяется на вербу. После освящения воды в течение недели стирать белье в реке запрещалось.

В ю.-слав. традиции (мак.-серб., ю.-болг.) был широко распространен обычай бросаться в реку вслед за крестом: несколько юношей (в составе трех — пяти — семи человек) прыгали в воду за крестом, а тот, кому удавалось его выловить, получал подарки, или выбранный ритуальный чин (*богоявленски чин*) выкупал у него крест и ходил по селу, освящая дома. В юж. и ю.-зап. Македонии парни торговались, кто даст больше вина или денег, чтобы получить пра-

во вытащить из воды крест. Полагали, что замерший, покрывшийся льдом крест — знак того, что люди будут здоровы, а год — плодотворным (болг.).

Обычай купаться в водоемах сразу после омовения воды был широко распространен у вост. славян. Сохранились свидетельства XVII века о том, что в Москве-реке на Богоявление купался даже царь с вельможами (Кал. ЦНМ:83). По народным представлениям, такое купание было особенно необходимо для участников святочного ряженья и колядников, «чтобы смыть с себя скверну бесовских масок», «смыть личину беса» (рус.). Тех, кто не хотел купаться, обливали водой из проруби насильно, веря, что таким способом *бьют захрепцают* (полорд. Мор.Слеп.ПК:249). Таким же образом старались очиститься от хвори и порчи больные, особенно бесноватые, т. к. считалось, что «святая» вода жжет нечистого духа, вселившегося в тело человека, и он *снесит* выскочить. В проруби многие умывались и для удачи в хозяйстве, в замужестве, для здоровья и красоты. Женщины специально сходились на К. к колодезю *смыывать грехи*, т. е. обливали друг друга колодезной водой (рус. нижегород.).

У юж. славян после погружения креста в воду в реке купались, умывались больные. Известен болг. обычай принудительного купания в этот момент помолвленными молодыми людьми и молодоженов (родоп. хаскамс). Несколько парней (родоп. *кэпичаре*, *пирин. кълаци, квагачи*) обходили дома, принуждая новобрачных искупаться в реке, от чего те старались откупиться вином и деньгами (Род.:93). В зап. Болгарии после водосвятия священник «топил» парня, вытащившего на воды крест, или «топили» самого священника, а также толкали в воду всех присутствующих мужчин, молодоженов, девушек, невесток и др.

Принесенной в дом богоявленской водой хозяева кропили жилье, людей, двор, хозяйственные постройки, скот, ульи, огороды, поля, лили ее в колодец, добавляли в корм скоту, в бочки с вином. При обливании углов дома хозяин говорил: «Вон, черце, из мойго дому, бо тут Бог живець!» (Крач. БЗРС:175). В Закарпатье в день К. перед обедом каждый отпивал понемногу «святой» воды с приговором: «Яка ся вода здорова, таки би сме мя здорові, як сеся вода!» (Бог.

ВТНИ:225). Хранили крещенскую воду весь год как универсальное лечебное средство. В Хомолье (серб.) беременные женщины пили ее при трудных родах, считая, что смогут «открыться» (как небеса на Богоявление) и успешно разродиться; с той же целью хозяева давали ее пить скоту. «Святой» водой кропили детей перед отходом ко сну или если прихаживалось оставлять их одних в доме; обливали больного, умирающего; брызгали ею на домашних животных против порчи и т. п. Весной ее в сосудах вешали на фруктовых деревьях, чтобы те не померзли; лили ее на озимое поле против градобития. «Старую», прошлогоднюю воду запрещалось выплескивать где попало, ее выливали в море или в места, «где никто не ходит» (о-в Брач, хорв., NU 1975/11-12:446).

Повсеместно у вост., зап. славян и словенцев соблюдался обычай рисовать кресты (у католиков — также и начальные буквы имен «трех королей») мелом (чесноком, тестом, углем) на дверях, окнах, воротах и заборах, чтобы оградить жилье «от посещения бесовского» (рус.), чтобы в жилье не смог укрыться дьявол (бел.), «каб сямья жыца лагодна», «каб дамавик скадцны не чапау» (полес.), чтобы в дома «змен не лазили» (укр.). В Полесье он назывался *коляду записываць*. Выходя из дома писать кресты, хозяин брал с собой каравай хлеба, горсть кутьи, свечу; трижды обходил строение, ставил на дверях знаки креста. Рисую мелом кресты, хозяин приговаривал: «Не я крещу, а Иван Креститель» (БУМФА-82/1:13). Белорусы Магилевщины, кроме того, делали маленький крестик из лучинки и втыкали в корку сваренной кутьи. В ряде мест (например, в Закарпатье) кресты рисовали жидким тестом, замешанном на «святой» воде. Зап. славяне, кроме воды, освящали в костеле соль, мел, свечу, чеснок, и все это в дальнейшем использовалось для защиты от вредоносных сил и болезней. Кресты и буквы было принято чертить на дверях, окнах, потолке освященным мелом или чесноком. Поляки Люблинского воев. вставляли в окна кресты, сделанные из соломы. В Междумурье (Хорватия) вечером на К. в двери домов затыкали дубовые веточки, с помощью которых окропляли утром хозяйственные постройки. В селах Силезии обводили мелом

вокруг двора по всему забору непрерывную линию, как бы замыкая жилое пространство (Рос.ЗО:119).

К числу менее распространенных очистительных ритуалов относится окуривание жилья и надворных построек и разжигание костров возле дома. У русских зажигали перед избами вязанку соломы в день К. при звуках церковного колокола; делалось это для того, «чтобы Христос мог обогреться у огня после крещения в воде» (Макс.ННКС 2:336). В Черниговском Лесье жгли костры накануне К. и перескакивали через огонь (СБФ-86:228). Поляки Камышского воев. накануне Трех королей гасили в домах печи, а после службы в костеле зажигали пучки соломы или концы веревок от освященного общего костра и дома разводили «новый» огонь (Kolb.DW 23:66).

Обходы домов в крещенские праздники группами ряженных известны главным образом у юж. славян. У юж. славян обходы ряженных совершались: в канун К. (болг. *тырноя*, родоп. *сияуйница*, *совойница*); в день самого праздника (макед. *води чары*); в день Иоанна Крестителя (макед. *водичарки*). Болг. обряд *совойница* исполнялся девушками с целью очищения дома после «поганых» дней: одна из участниц носила сосуд с водой и окропляла ею дома и постройки, остальные пели обрядовые песни, а маленькие девочки носили полученные от хозяев продукты. В болг. родоп. областях для обхода домов на К. наряжали юношу «попом» и обходили с ним село, окропляя водой дома и собирая подарки, после чего вся группа колядующих устранивала совместное застолье. На следующий день с ряженым «попом» ходили по селу девушки (Рос.: 93).

В католической традиции главной особенностью праздника Трех королей были ритуальные обходы домов группами ряженных (ходили колядники с вертепом, со «звездой», ряженные «короли», «Мария с Юзефом», «ангелы», «Ироды» и т. п.) или священнослужителей. После утренней службы в костеле по селу начинали ходить служители церкви, чтобы очистить и благословить дома. У словаков этот обряд назывался *kľazská koleda*, *cirkevna koleda*. Пришедшие исполняли церковные песнопения, кадили в доме ладаном, кропили домочадцев «святой»

водой. Один из участников обхода рисовал на дверях и окнах кресты или надписывал первые буквы имен трех царей, первыми поклонившихся Христу: С — М — В, т. е. «Каспер», «Мелхер», «Бальтазар». Приход в дом «церковной коляды» часто использовался хозяевами в магических целях: зерно, рассыпанное на пороге перед входом гостей, домочадцы сметали после их ухода и скармливали домашней птице; хозяйка спешила сесть на место, где только что сидел ксендз, чтобы наседки хорошо высидели яйца; дочери хозяев заворачивались в скатерть, которая была на столе во время угощения церковнослужителей, чтобы скорее выйти замуж (Норв. RZL:116).

В ряде мест центр. России и вост. р-нов Украины крещенский обрядовый комплекс включал элементы масленичных обычаев: кулачные бои на льду, происходившие сразу после водосвятия; катание молодежи с ледяных горок; поездки вокруг села в повозках; «смотрины немест», демонстрирующие праздничные наряды на общесельских гуляниях и т. п.

Как и к другим календарным праздникам, к К. приурочены приметы о погоде и урожае на текущий год. У вост. славян считалось, что теплый день на К. или мокрый снег, падающий хлопьями, предвещали урожай злаков, а метель и ветер — урожай грибов, орехов, ягод. Ясный морозный день — к неурожаю. Если прорубь «в Иордане» окажется полной воды, то ожидалось сильное весеннее половодье. Иней на деревьях и стогах сена — к сырому лету и мокрому сенокосу. Сербь и болгары на К. и в его канун определяли по направлению ветра, каким будет следующий год (урожайным, дождливым, засушливым, «здоровым» и т. д.); считалось также, что в канун К. (серб. *Крстовдан*) ветры «скрещиваются», т. е. дуют навстречу друг другу, и победивший в этой схватке ветер в наступающем году будет преобладать над другими (Фрушка Гора, Нед.ГОС:126).

Лит.: Кит.ВО; СБФ-86:181-182,187,228; КОО 1:212-214,260-261,278-279; Кал. ЦНМ:82-85; Чич.ЭП:74-75; Вип.ЭКП:216-220; Макс.ННКС 2:334-336; Зел.ОРАТО 1:275-276; Бол.КСЭ:63; Мор.Слв.ПК:249-257; ЗК:76,85,90,99,110; Крач.БЗРС:174-176; Fed.Lib 1:288; ПЭС:143-144; Вop.ЗНП 1:

167-174; Книжм.УР 1:145-146; Бог.ВТНИ: 224-226; Куроч.НСУ:109-120; Шух.Г 4:204-205; Ив.ЖПК:184; БМ:160-161. ЕБ 3:106-107; Пир.:429-430; Цив.:254-255; Род.:92-93; Сор.:241; Странджа:318-319; Кнг.МНП: 45-49; Кнг.МНА:35-51; Цел.Д.:93-34; Незд.ГОС.90 32.125-126; Петр.КНС 1:244-245; Lang S 18/1:67; ZNŹO 1907/12:300-301; NSI 1:348; Pač.ČDŽ:773-774; ELKS 2:263; ČslV 3:576; Horv.RZL:116-123; KL:37-38; Poš.ZO:117; Synthia SGK 6:95; Stelm.ROP: 78-81.

Л. Н. Виноградова, Л. А. Платникова

«КРЕСТИТЬ КУКУШКУ», «хоронить кукушку» — ю.-рус. весенний обряд, включающий элементы календарных ритуальных «проводов», символических похорон, кумления (см. Проводы; Похороны символические; Кумление). Распространен на территории Калужской, Орловской, Тульской, Курской, Брянской, Белгородской областей. Приурочен чаще всего к Вознесению, Троице, Духову дню, реже — к Николину (9/22.V) или Петрову (29.VI/12.VII) дням. Народные названия ритуала: *крестить кукушку, хоронить кукушку, крещение и похороны кукушки, кукушку носить, водить или провожать, кукушки* и т. п. Основная структура обряда сводилась к следующим действиям: изготовление ритуального символа, называемого *кукушкой*; вынесение его в лес, поле, к реке, где совершалось символическое «крещение кукушки» и кумление участниц ритуала; имитация «похорон» («кукушку» закапывали в землю, иногда топили в реке, сажали на дерево, относили на кладбище). Отдельные этапы обряда могли быть разнесены во времени: например, делали «кукушку» на Вознесение, а крестили и хоронили в Троицын или Духов день; либо закапывали на Вознесение, а через какое-то время (на другой день, через 2-3 дня, через неделю) выкапывали из земли, оставляли ее на дереве, в ржаном поле и возвращались в село, где устраивали совместную трапезу, одним из обязательных блюд которой была ячница.

Состав исполнителей. Повсеместно отмечался женский характер обряда, в котором обычно участвовали девушки и

молодухи. Не принято было принимать в нем участия женщинам, имевшим детей или прожившим в браке более года. Если случилось, что ко времени исполнения обряда в селе не было молодых девушек, «похороны кукушки» вообще не совершались (Ел.СЭК: 184). В редких свидетельствах сообщалось об участии всех женщин села или об обязательном присутствии четного числа девушек. Парни допускались лишь на заключительном этапе при организации трапезы, в общих молодежных играх и изредка — при кумлении. Во многих вариантах ритуала отмечался его скрытый, тайный характер, особенно тщательно скрывали его исполнение от парней.

При изготовлении «кукушки» в большинстве случаев использовались растения с народными названиями: *кукушка, кукушкин цвет, кукушкины слезки, зря, дрема* и ряд других (имеются в виду травянистые растения из семейства гвоздичных, орхидных, кокушкин). Ранним утром на Вознесение девушки шли вырывать присмотренную заранее траву, вытягивали ее с корнем, *верхушку отбрасывали, а корень со стеблем начинали наряжать*, стараясь придать вид женской фигурки: надевали подобие рубашки, сарафана, повязывали платок. В наряде антропоморфной «кукушки» отчетливо выделялись признаки девушки-покойницы, убранный как невеста (на голову кукле накладывали венок или фату; не надевали фартук, объясняя это тем, что «покойниц в фартуках не хоронят»; либо закутывали фигурку в «саши»), обряжение могло сопровождаться похоронными причитаниями. Иногда готовили две куклы, изображавшие брачную пару — «кукушку» и «кукуна».

В некоторых вариантах обряда «кукушкой» служила березовая, рябиновая, вербовая или черемуховая ветка, украшенная лентами и бусами (орлов., тул.) или молодое деревце. На Брянщине таким ритуальным символом мог быть букет полевых цветов или корень травы, увешанный монистами. Есть свидетельства, что «кукушка» выглядела как венок из травы «кукушкины слезки», перевязанный красной лентой.

Менее распространены варианты «кукушки» в виде матерчатой куколки или птицеподобной фигурки (сделанной из растения или из чучела реальной птицы), которых также рядили в девичий наряд.

«Крещение кукушки». Наряженную фигурку относили на окраину села, где росли березы, сажали ее на дерево (ставили под березой, клали на землю на разостланный платок); над «кукушкой» часто устраивали подобие шалашка из веток, арку из растений или сплетали над ней ветки двух соседних берез. Вслед за тем начинался ритуал кумления: девушки надевали маленький крестик на «кукушку», снимали свои нателенные кресты и вешали их на сплетенные ветки; желающие покумиться целовались друг с другом в дуге веток над «кукушкой», менялись крестами или платками, при этом приговаривали: «Ты кума, я кума!» или пели обрядовые песни: «Кукушка-кума! Да идешь ты была? Ды кумилася, ды хридилася» (Зел.ОРМ:284); «Ты, кукушка ряба, ты кому же кума?» (Бернштам:188). Иногда кумление происходило на кладбище: над «кукушкой» разбивали крашеные яйца и оставляли их на могиле (ЭО 1912/1—2: 108). Ритуальное кумовство между девушками сохраняло свою актуальность чаще всего несколько дней, после чего они «раскумливались».

«Похороны кукушки». Ритуальный предмет, называемый кукушкой (кукла, ветка, деревце, букет), бросали в ржаное поле, сажали под кустом или на куст, привязывали к растущему дереву, сбрасывали с моста в реку. Антропоморфную фигурку хоронили прямо в землю или укладывали в маленький гробик, коробку и зарывали. Этот момент ритуала совершался тайно. Из группы девушек выделялись две-три, которые старались незаметно от всех (особенно от парней) удалиться в лес и в укромном месте закапывали «кукушку». В селах вост. Брянщины «похороны» сводились к тому, что матерчатую куклу, называемую *кукушкой*, относили в ржаное поле и оставляли там или зарывали в землю: «Сделают куклу. Ну, посодют ее на веточку, и в хлеб, у жито отпаять, у рожь. Посодют. Ну и все. И кукушку схоронили» (Пашнина:45). Во многих случаях выражение *хоронить кукушку* понималось в значении «прятать»: «Вот мы эту прячем, прячем кукушечку, заносим в рожь и прячем ее там, закапываем» (ЖС 1994/4:33). Там же роль обрядового символа выполняли растения (ветка, букет), их забрасывали на дерево или в воду.

В некоторых селах Брянской обл. были зафиксированы поверья о том, что «кукушка» превращается в русалку, поэтому, посадив куклу-«кукушку» под куст, девушки *обчерчивались*, т. е. проводили по земле палкой черту, «чтобы перегородить дорогу русалке», «чтобы никто не подходил к кукушке» (Журналова:200).

В ряде мест было принято на другой день или через несколько дней посещать место погребения «кукушки» (часто это совершалось в Духов день). Целью посещения, в одних случаях, была необходимость убедиться, что никто не обнаружил и не похитил куклу, в других — сами участницы выкапывали ее из земли, перекладывали на дерево (бросали в ржаное поле, вновь закапывали на прежнем месте и т. п.).

Судя по мотивам песен, сопровождавших обряд, девушки осознавали, что кумятся не только друг с другом, но и с «кукушкой», которую в песнях называют «девицей»: «У меня новая кума! / У меня кукушка кума, / У меня рябая кума!», «Кумушка, голубушка, / Серая кукушечка! / Давай с тобой, девица, / Давай покумимся» (ПКП:387,388). Песенные мотивы отражают представления о том, что установленное посредством кумления своеобразное родство сохраняется на весь год: «Кума с кумой покумимся, / Чтобы нам весь год не браниться, / Побранимся — грешны будем, / Какушечке тошно станет» (Ел.СЭК:187).

При «похоронах» пели песни, в которых прощались с кукушкой до следующего лета: «Прощай, прощай, кукушечка, / Прощай, прощай, рябушечка, / До новых до берез, / До красной до зари, / До новой до травы!» (ПКП:395).

Характерная для обряда семантика прощания и «проводов» соотносится с в.-слав. поверьями о том, что с Петрова дня кукушка перестает куковать и исчезает или превращается в ястреба (см. Кукушка). Ритуальные похороны кукушки осмысляются как знак определенной календарной границы, смены сезонов. По представлениям жителей восточных р-нов Брянской обл., как только перестает куковать кукушка, заканчивается весна и наступает лето. Слишком раннее весеннее кукование (или затянувшееся за Петров день) повсеместно расцени-

малось как предвестие беды: «Ве и хоронят для того, чтобы она «ку-ку» не кричала» (Пашина:32). Если к моменту исполнения обряда еще слышалось кукование, то девушки говорили: «Покукуй, покукуй, кукушечка, да переставай, а мы несем тебя кстить» (ЖС 1994/4:33). Общая символика кукушки, связанная с женским началом, потусторонним миром, обликом души, а также структурные элементы обряда, сроки его исполнения, растительные эквиваленты «кукушки» и т. п. позволяют отметить черты сходства и общую семантику между обрядами «крещения и похорон кукушки», «завивания» троицкой березки и «проводов русалки».

Лит.: Кедрина Р. В. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кузовством // ЭО 1912/1-2:101-139; Бернштам '1) А. Обряд «крещение и похороны кукушки» // СбМАЭ 1981/37:179-203; Смирнов В. А. Обряд крещения и похорон кукушки и купальская поэзия восточных славян // РФ 1981/20: 62-70; Пашина О. А. Похороны кукушки и проводы русалки: Обряды весенне-летнего пограничья Восточной Бранщины и традиционная картина мира // МПНТ:27-49; Журавлева Е. А. Похороны кукушки // ЖСт 1994/4: 32-33; Журавлева Е. А. Структура русского обряда с «кукушкой» // УЗ РПУ:191-209; Сак.СРН:351; АБ.ПВ 3:226-229; Зел.ОРМ: 281-287; Сок.ВАКО:200-202; Пропл.РАП: 90-91; Шейн В 1/1: 342-344; ПКП:385-395; Гуря СЖ 548-549,551,641,687;

Л. И. Виноградова

КРИВОЙ, кривизна — в символическом языке народной культуры знак причастности к миру нечистой силы (ср. общезыковые значения слав. *кѣи* - 'аномальный, неправедный, ложный, несправый': *кривая вера*, *кривые боги*, серб. *крив* 'инноватый' и т. п.). В отношении к человеку кривой означает 'одноглазый' (рус.), реже 'косой' (бел.), или 'хромой' (укр., бел., пол., словац., болг., макед., серб.); оба признака приписываются мифологическим персонажам — черту, лешему и др. Причиной этих телесных уродств у человека и домашних животных считается нарушение людьми запретов на некоторые виды работ, особенно

связанных с кручением, сгибанием, витием, шитьем, в «опасное» время — на святки, на масленой и русальной (троицкой) неделе, которые в отдельных локальных традициях вост., зап. и юж. славян носят название «кривых» дней или недель; *кривыми* могут называться также пасхальная неделя (рус. смолен.), первая неделя Великого поста (болг.), а также отдельные дни перечисленных и некоторых других недель, особенно часто — среда на русальной (троицкой) неделе (полес. *Кривая среда*, болг. *пловд. Крива среда*, с.-вост. серб. *Крива среда*), а также первый понедельник Великого поста (рус. смолен. *Кривой понедельник*), среда этой же первой недели, первый день Великого поста у католиков (словац. *Kriva streda*), вторник той же недели (болг. *Крив вторник*), четверг масляной недели (полес. *Кривый четверг*), пятница этой же недели (болг. Пловдив. *Крива петък*) или четверг и пятница троицкой недели (полес. *Кривый четверг*, болг. *Крив петък*).

В «кривые» недели и дни особенно строго соблюдаются все запреты и предписания. Последствием их нарушения может быть не только рождение уродливого, «кривого» потомства, но и «кривизна», корявость огородных и садовых растений, ср.: «После Троицы Кривын четвер. Нельзя работать, капусту саповати — капусту покрывати, понарастут мульма, варгули, бородавки большие на капусте» (полес. чернигов, СБФ.86:188).

Слав. *кѣи* участвует также в номинации персонажей нечистой силы: рус. *кривой* (новгород), *кривой вражонек*, укр. *кривий дьявол*, *кривий*, *той кривенький*, хорв. *чакав. Křivi Jure*, словен. *křivopeta, křivopetnica* — женоподобное существо со стопами, обернутыми назад, обитающее в горах. У сербов *кривац* — черный петух, которого гонит черт и заставляет его петь раньше времени; такого петуха сразу режут, чтобы он не навлек на дом несчастья (СМР:175).

Кроме «кривого» («нечистого», опасного) времени и «кривого» мира демона, это свойство приписывается некоторым обрядовым и игровым персонажам, в частности, жениху и невесте на свадьбе, ср. рус. смолен. «Яго ноги криваногы, как у чорта роги; яго руки кривы, як у чорта вилы» (о женихе), «Невеста, кривая нога,

подай пирога» (Добр.: 359). Подобные «коррелятивные» приговоры часто используют мотив кривизны, приписывая это свойство не только обрядовым персонажам, но и предметам в весенних закличках весна «приезжает на кривом веретене (лошадн, кочерге)»; поляки в Сандомерской пуше пекли под Новый год *krzywy chleb*; мифологический смысл приписывается кочерге, клюке, палице, кривой палке (серб. *тожа-20*, *кривац*, болг. *кривец*) — непременно атрибуту некоторых обрядовых персонажей, напр., участников колядных или кукерских дружин в масленичных обходах ряженных; названием искривленной палки могут мотивироваться имена «мифологических основателей традиции» — к таковым могут быть отнесены пол. *Krań* (основатель Кракова), др.-рус. *Кий* (основатель Киева), прусск. *Kliew* (Топ. 1984/К—L.203-204).

Лит.: Зеленин Д. К. Сезонные запреты (табу) восточных славян и их соседей. Рукопись // Архив РАН. СПб. Ф. 849, оп. 1, д. 310; Толстая С. М. Культурная семантика слав. *kyiv* // СК 2; Цейтлин Р. М. Сравнительная лексикология славянских языков X/XI—XIV/XV вв. М., 1996:167—178; Dukova // Et-nolingwistyka 1992/5.

С. М. Толстая

КРИК — см. Голос, Крики животных и птиц, Ночницы.

КРИКИ ЖИВОТНЫХ И ПТИЦ В народной традиции объект семантизации и вербализации (словесного воспроизведения), обычно в клишированной форме. Голоса одних животных получают положительную интерпретацию, а голоса других — отрицательную. Напр., щебет ласточки воспринимается как проявление веселья или беззаботности; крик филина расценивается как злобный, враждебный, пугающий; бляеные барана — как проявление его тупости; в крикливости горихвостки видят ее хвастливость; в криках чибица — беспокойство и любопытство и т. д.

К. ж. метафорически соотносятся с различными человеческими звуками:

пением, смехом, хохотом, плачем, свистом, визгом, хрипом, стоном, ворчаньем, говорением и т. п. Голоса многих (но далеко не всех) птиц воспринимаются как пение, отчего целая группа птиц носит название «певчих». Крик совы характеризуется как явительный смех или жалобное хныканье, как стон, вытье или голошенне. Филин «хохочет» — не к добру (рус.). К поре сенокоса кукушка «хрипнет» (ярослав.). Если филин кричит (плачет, как маленький ребенок) возле хаты, значит, в ней есть беременная женщина (гроднен.). Как плач передан голос кулика в загадке о нем: «В болоте плачет, а из болота неидет» (рус., Садов. ЗРН:166). Змее, помимо шипения, народные поверья приписывают способность петь (босн.-герцеговин., хорв.) и свистеть (пол. подгал., укр. закарпат., полес. хорв., болг.). Свистом считают и звуки, издаваемые черепахой (пол.). Некоторые животные не производят никаких звуков, однако лишь у рыб отсутствие звуковых проявлений становится мифологически значимым признаком (немота), получающим отражение в народных обычаях и поверьях.

Некоторым животным приписывается способность воспроизводить чужие звуки, чаще всего имитировать голоса других животных. Сойка якобы может подражать голосу овцы, ягненка, козленка (болг. Кюстендил.). Считается, что если филин выжит возле хлева, как поросенок, то свинья опоросится (гроднен.). Хорваты верят в существование некой большой змеи, которая кукарекает, как петух. Голос выпи, напоминающий бычий рев, принимают за крик нечистой силы — черта (бел.-полес.) или водяного (тульск.). Согласно бел. легенде, козодой прежде свистел, но т. к. этот голос его не устраивал, он попросил Бога изменить его. Бог пообещал ему, что отныне его голос будет похож на первый же услышанный вечером звук. Козодой услышал, как молится баба, и его голос теперь напоминает звуки брызг (в.-полес.).

К. ж. выступают в качестве примет и сигналов к началу различных действий, часто к началу тех или иных полевых работ. Так, первый крик удода весной означает, что пора сеять бобы (ю.-рус.). Крик медведок — сигнал к началу сева пшеницы (смолен.). С пением прилетевшего жаворонка начинают пахоту (рус., укр., пол., хорв.).

Крик перепелки возвещает начало жатвы (рус., укр., пол., чеш.). С первым весенним криком лягушек катаются по земле, чтобы быть здоровыми (макед.). Часто К. ж. служат предвестниками различных событий: стрекотание сороки — к вестям (в.-слав., болг.), крик удода до полудня — к получению в тот же день большой суммы денег (рус., укр.), крик филина возле жилия — к пожару (с.-рус.), вой волков — к голоду (рус., пол.), рев ручного медведя посреди хаты — к свадьбе (витеб.). Полевые мухи гудки своим жужжанием оповещают работающих в поле о наступлении полудня (полес.). По первому трубному крику олея определяют, рано или поздно наступит весна (гуцул.). Если лягушки заквакают первый раз весной в скоромные дни, а не в среду или в пятницу, то коровы летом будут давать больше молока (витеб.). Иногда К. ж. воспринимаются как сигналы с «того света». Напр., в Болгарии в Духов день молящиеся слушают, как жужжат мухи и пчелы, считая, что это души их умерших близких. В ряде случаев К. ж. наделяются магической силой: кузнечик, стрекочущий в углах дома, выживает из него его обитателей (рус.); сойка своим криком выкликает, выманивает душу из тяжело больного человека (укр. галиц.); кулик, бродящий по берегам рек, скликает утопленников (пол. тарнобжег.).

К. ж. используются и в гаданиях. Напр., по лаю собаки девушки гадают, откуда им ждать жениха. По кукованию кукушки определяют, сколько лет суждено прожить. В пол. Поморье по голосу медведя определяют моральные качества девушки: заставляя ее посмотреть в глаза медведю, и, если она не девственница, он проворчит.

К. ж. и птиц могут осмысляться как произносимые ими вербальные тексты (ср. Язык животных). Так, клекот аиста воспринимается как причитания и мольбы грешника о покаянии (гроднен.), пение жаворонка высоко в небе — как молитва «Ave Maria» (пол. галиц.), а разнообразные крики сойки — как речь на каких-то незнакомых языках. Подобные представления находят отражение в поверьях и фольклорных текстах. По болг. поверью сойка владеет 77 языками (кюстендан.). Щebet ласточки описывается в загадках как иноязычная речь: «Питавило-битовило по-немецки го-

ворило», «по-татарски лепетало», «по-турецки заводило» и т. п. (в.-слав.). Чаще всего К. ж. получают смысловую интерпретацию в особой группе звукоподражательных текстов, словесно имитирующих голоса животных и птиц. К. ж. воспринимаются как различные возгласы и целые высказывания: оклики, вопросы, просьбы, требования, угрозы, проклятия, обвинения, насмешки, издевки, жалобы, предостережения и прочие сообщения, часто адресованные человеку. Так, стрекот сверчка толкуется как зловещее пророчество: «Смерть, смерть» (бел., Fisch.ZP.41). Ягнята осенью блеют: «Zęga bude mróz!» [Завтра будет мороз] (морав., Var.ND:97). Чибис окликает прохожих: «Чи вы? Чи вы?» или бранится: «Виш-вик, вишвик» (м.-рус., ЭО 1894/3:84). Ласточка призывает к расправе над воробьем: «Widłami go! widłami go! Tęgo rzić krew!» [Вилами его, вилами его, этого сукина сына!] (житомир.). Удод пугает волком: «Vuk, vuk, vuk!» [Волк, волк, волк!] (хорв., ZNŽO 1896/1:6). Овсянка просит: «Виц, чыц кіос!» [Крестыням, кинь колос!] (луж., Schul.WV:157). Горлица дразнит: «Придурки!» (житомир., ПА). Горихвостка хвастается: «Я в Питере была, я в Питере была... Питер видела, Питер видела!» (смолен., СРНГ 7:37; ЭО 1894/3:87). Жаворонок посягает на самого Бога: «Галачу на нёбу, на нёбу, схвачу Бога за борыду» (смолен., ЭО 1894/3:83). Синица дает указания: «Мужик, носи сено, да не труси» (смолен., ЭО 1894/3:82). Грач торопит: «Сей пшаницу скарэй, сей пшаницу, будим падбираць!» (гомел., ПА). Перепелка призывает к жатве: «Idzcie zać! Idzcie zać!» [Идите жать!] (пол. люблин., Kolb.DW 17:143). Ворона жалуеться, сидя на мерзлом навозе: «Калач, калач! Не укалупиш!» (смолен., Ерм. НСМ 3:295). Как реакция людей на К. ж. могут возникать своеобразные формы диалога человека с птицей или животным. Напр., услышав обвинительное карканье вороны «крау! крау!», оправдываются: «Я нэ крау, я за сваи грошы брау!» (гомел., ПА). Гуцулы, увидев весной жабу, называют ее панной, на что она отвечает таким же комплиментом: «Тай ты панна». Если же назовут жабой, то в ответ услышат: «Ти ше не така жывба!» (Зел.ТС 1:13). Ср. аналогичный случай при отсутствии словесной имитации К. ж.: если конь фыркнет, ему говорят:

«Na zdrowie!» [Будь здоров!] (вилен., Wisła 1903/17:279). Вербальные подражания К. ж. нередко представляют собой прибаутку или шутку как особый малый жанр или являются основным сюжетобразующим элементом коротких шуточных рассказов, побасенок, анекдотов. Шуточный характер имеют, напр., звукоподражательные разговоры лягушек (СУС: ~284*). В пол. фации (городском анекдоте) шмель жужжит весной: «Bede sie zenit, bede sie zenit! Vušni!» [Буду жениться, буду жениться! Буууи!]. А на зиму прячется в дупло и просит: «Daj mi rokó, daj mi rokó!» [Оставь меня в покое, оставь меня в покое!] (ченстохов., ZWAK 1893/17:118). В ряде комических текстов птица своим криком, принимаемым за вопрос, подсказку, разоблачение или прозорливость, выдают или дурачат вора, простака, инородца (см. напр. СУС: —1643**). Вербальные имитации К. ж. используются также в сказках, легендах, в обрядовых текстах (напр. в кашуб. обряде казни коршуна), в детском фольклоре (дразничках, закличках, потешках, детских стихиках или песенках), в загадках и поговорках (ср. рус. «Гусь чешошник, а утка такалка», Даль ПРН:947). Словесно воспроизводимые крики мотивируют некоторые названия птиц, напр. воробья (в.-слав. «жив-жив!» и *живец, живчик*), жаворонка (пол. «cierp, sierp!» [терпи!] и *cierpiotka*), перепелки (чеш. «pět peňt!» [пять монет!] и *pěpenětko*), голубя клинтуха (хорв. «zij luk, sij luk!» [сей лук!] и *sijlukac*). Они являются мотивирующими и для некоторых лексических обозначений К. ж. и птиц, напр. кваканья лягушек (рус. «кум, кум» и *кумкать*).

Случаи фонетических звукоподражания К. ж. и птиц представляют собой магические действия или особые ритуалы, часто приуроченные к некоторым календарным праздникам (см. Звукоподражание).

Лит.. Добровольский В. Н. // ЭО 1894/3: 81-96; Bart.ND; Гура // СБЯ-93:132-152; Гура СЖ.

- А. В. Гура

КРИКСЫ - см. Ночницы.

КРОВЬ — в народных представлениях средоточие и символ жизни, субстанция жизненной силы, обиталище души. К. имеет многообразные ритуально-магические функции, прежде всего продуцирующие; составляет основу важнейших социальных институтов и концептов (кровное родство, кровная месть, кровавая жертва). Символическими заместителями К. (главным образом по признаку цвета) выступают вино, красные нитки и полотно, калина и др. См. Красный цвет.

К. живого человека воспринимается как одушевленная субстанция: она ходит, приступает, бросается, закипает, застывает в жилах. По укр. поверью, в К. находится душа; ср.: если у человека часто идет К. из носа, он недолговечен (бел.), у женщины с менструальной К. выходит «сила» и ускоряется процесс старения (словац.). В сказках оставленная дома частица К. героя чернеет, когда он погибает (рус.): братья узнают судьбу друг друга, втыкая ножи в дерево: если брат жив — из ствола течет К., если умер ~ вода (рус., словац.). В поверьях о животных К. часто осознается как «человеческий» элемент: у голубей «человеческая кровь» (рус.), «христианская кров и адани дух с человеком» (бел.); прилетев в теплые края, аист мочит клюв в К. и становится человеком, а когда окунется в воду, вновь превращается в птицу (пол.).

Кровотечение расценивается как потеря жизненной силы и требует немедленной остановки. В заговорах это реализуется в мотивах зашивания, замыкания, запекания К., уподобления К. камню. Аналогичную символику имеют совершаемые действия: для прекращения кровотечения из носа навешивали на шею замок или замкнутые железные пуги (рус., бел.), брали в каждую руку по ключу (рус.), старались, чтобы несколько капель К. упали через обручальное кольцо (рус.).

С представлениями о К. как воплощении жизни (души) связаны о.-слав. фольклорные мотивы о крови растений и произрастании деревьев и цветов из К. убитых людей. К. сочится из дерева, в которое превращен человек (о.-слав.). Базилик вырос из крови распятого Христа (рус.) или оклеветанной девушки (серб.); пион — из крови юнаков, погибших в Косовской битве (серб.). Согласно польским поверьям, у де-

ренши, выросших на могилах, вместо сока в стволах течет К.

К. мертвого человека, закопанная в землю, не отпускает с места **преступления** убийцу (макед.), выступает на трупе, указывая на приблизившегося к телу убийцу (рус. владимир.). Чтобы мертвец не являлся убийце, тот должен **лиануть** К. из **мианница** убитого (рус. костром.). **Заложники** покойники всегда остаются на месте своей смерти («сукровище»), старательно собирая свою К. (Закарпатье). Места, где пролилась К. человека, считались опасными, «нечистыми»: здесь не строили дом (о.-слав.; ср. в то же время обычай кровной животной жертвы при закладке дома), не пасли скот (бел.); там появлялась душа убитого, пугая людей и насылая болезнь на скот (карпат.). Опасными были также места, где забивали скот: у наступившего на К. чесалось или краснело тело (бел., с.-в.-рус., серб.).

Теплота К. и ее цвет становятся особенно значимыми в **родинных** обрядах. Опасными для беременной считаются «бескровные» или «хладнокровные» объекты (ср. запреты для беременной смотреть на покойника или змею — ребенок может родиться мертвым или в «лице ни кровиночки не будет»), а также К. домашних животных (нельзя смотреть, как режут скот или птицу, наступать на К. убитого животного или переступать через нее — у ребенка на теле будут красные пятна или глаза с кровавыми прожилками). Лицо новорожденного мазали К. матери, чтобы был здоров, красив и румян (серб.). В Словакии при рождении девочки резали петуха и кровью **румянили** щеки младенцу. При первом купании следили, чтобы вода не кипела — у ребенка будет «горячая К.» и он будет развратным (болг.). К. роженицы обладала продуцирующей силой: бесплодная женщина должна **выпить** немного К. первородящей; женщина, не желающая больше иметь детей, собирает послеродовую К. и выливает ее в проточную воду (пол. келец.). Магическими свойствами наделялась также менструальная кровь (см. **Месячные**).

Повсеместно у славян распространен запрет употреблять К. в пищу. Исключение составляет ритуальное питье «первой крови», например при забое скота. К. некоторых животных — лягушки (пол.), угря (чеш.) — считалась ядовитой.

Появление К. на продуктах или растениях — признак наведенной порчи или следствие нарушения запрета. К. появляется в масле, сделанном из молока, похищенного у коровы ведьмой (новгород.). Появление у коров кровавого молока объясняется действиями ведьм (укр., бел.); тем, что под коровой пробегала ласка, пролетела ласточка (полес.) или другая птица (сорока, козодой, горихвостка — бел.); что корова наступила на лягушку или место, где лежала змея (с.-рус.). Корову будет доиться кровью, если убить змею, живущую в хлеву (краков.), разорить гнездо ласточки (укр. закарпат., пол.) или анста (пол.). Если вытирать молочную посуду **цедилкой**, коровы станут давать молоко с кровью (бел.). По бел. поверью, того, кто охотился в праздники, на «том свете» будет обливаться и жечь К. убитых животных. Если женщина нарушала запрет **прать** в **пятницу**, то в хлебе, выпеченном ею в этот день, появляется К. (закарпат.). К. на хлебе, овощах, растениях появляется в результате нарушения запрета что-либо резать в день **Ивана Головоосека** (в.-слав., ю.-слав.).

К. **жертвенных** животных использовалась в обрядах для увеличения плодородия земли и скота, наделения людей здоровьем, защиты от несчастий и слеза, для вызывания дождя. К. животного, зарезанного в Сочельник, выливали на порог дома или хлева, смешивали с солью, зерном, отрубями и давали скоту для плодovitости (серб.); выливали на землю, чтобы к членам семьи не приступило никакое зло, например демоны **каракаджолы** (болг., Сливенско, Разградско); палку, смоченную кровью рождественной свиньи, бросали в очаг; этой К. обмазывали тушу **свиньи** на рожне, чтобы домохозяцы были такими же «полнокровными» (Косово). 20.I в **Петловден** (болг.), **Петъовден** (серб.) режут петуха, кровью которого обмазывают ворота, **обрызгивают** хозяйственные постройки и лица детей ради их здоровья. К. ягненка, зарезанного в день св. Георгия (23.IV), закапывали под плодовым деревом, в огороде, у очага, у восточной стены дома или выливали в реку (чтобы у овец было много молока); ею мазали лица членов семьи, чтобы они были здоровы (болг., серб., макед.), окропляли постройки и плодовые деревья (Родопы), рисовали крест на дверях дома, чтобы был хороший

урожаи (Гюмюрджинско), обмазывали порог или верхнюю перекладину дверного проема, чтобы в дом не проникли порча, наговоры, болезни (Тырновско). В Пиринском крае кровью жертвенного ягненка обрызгивали посевы. В Македонии следили, чтобы К. юрвевского ягненка не попала на землю: наступившему на это место грозила болезнь. В первый день сева семена обрызгивали кровью петуха (серб., Лужница, Нишава, Лесковачка Морава). Конец молотбы знаменовался закалыванием петуха, К. которого должна была смочить место, где был обмолочен последний сноп (болг.), или зерно, предназначенное для озимого сева (серб.). В Чехии, отправляясь в поле, сеять должен был окунуть правую руку в К. гусыни, заколотой на Ивана Головосека, и обрызгать ею семена, чтобы вырос хороший урожай, в поле не было сорняков и воробьи не клевали посевы.

В Тырновско (Болгария) часть К. георгиевского ягненка выливали в реку, чтобы летом был дождь. В с.-зап. Македонии (Тетовский край) К. жертвенного барана пускали в озеро во время моления о дожде в дни св. Георгия и св. Ильи. Прежде чем копать колодец, на выбранном месте резали овцу или петуха, чтобы вода «окровавилась» — тогда она не будет уходить из колодца (серб.); при отыскании клада по следам определяли, кровью какого животного нужно окропить место, чтобы добыть сокровище (серб.).

К. жертвенных животных использовалась в гадакнях. Если в сердце рождественской свиньи или георгиевского ягненка осталось много К., в новом году хозяйина ждет печаль (болг.). В Софийском округе было принято собирать К. всех жертвенных ягнят в один сосуд в течение лета: если К. в сосуде начинала бурлить, это означало приближение градовой тучи.

Магические действия с К. животных и человека имеют продуцирующий и апотропический характер. В юж. Сербии (Оаче Поле) от дня св. Георгия до Вознесения к большому камню приходили бездетные супруги, женщины, рождающие только девочек, больные, несчастные в любви, а также те, кто желал, чтобы у него плодился скот, и резали принесенных с собой ягнят, баранов, петухов или индюков, чтобы пролившаяся К. обогрела южную сторону кам-

ня. В Болгарии (Тырново, Бургас) ради выздоровления заболевшего члена семьи на заговенье рождественского поста совершался обряд «наместник» — на гумне резали барана, петуха или курицу, К. собирали в ямку и обрызгивали ею стены дома. Чтобы в семье не умирали дети, у входа в дом выставляли палку, смазанную кровью жа (сербы Грбала); женщинам, у которых «не держались дети», советовали намочить подол рубашки в К. водяной черепахи и выпить немного ее К. (Косово). Под корни засыхающего плодового дерева выливали теплую телячью К. (бел.), К. летучей мыши обрызгивали в поле осот, чтобы избавиться от него на следующий год (пол.). В Великую пятницу огораживали посевы божрышиновыми колышками, смоченными в К., чтобы избавиться от полевых мышей (чеш.). Схотники смачивают кровью убитого медведя или ворона ружье, чтобы оно било без промаха (рус.); чтобы уберечь ружье от слеза, внутренность ствола протирали теплой К. убитого животного (бел.). Для защиты скота от волка в канун дня св. Мартина рубили на пороге голову черной курице, окропляли ее кровью порог или рисовали ее головой кровавый крест над дверями (макед.). В Болгарии для умилостивления змея, водящего градовые тучи, под корень дерева, на котором якобы сидит змей, выливали К. черной курицы. На Воздвижение или на Покров, в дни «именин овинника», на пороге овина отрубали голову черному петуху и кропили кровью по углам (рус.). В день, когда «домовой бесится» (28.1) колдун выметал все углы в доме и во дворе венником, смоченным в К. черного петуха, изгнал злого домового (рус.). Во вредоносной магии К. змеи или жабы, примешанная к пище, способствовала их размножению внутри человека (словац.). В приворотной магии широко использовалась менструальная К.

К. мифологических персонажей отличается от человеческой: у лешего — синяя (с.-рус.), у черта — черная (з.-укр.), хотя может быть и красной. У ведьмы, когда она причащается, зубы становятся кровавыми (Герцеговина). Красноватый цвет древесины ольхи объясняется тем, что она окрасилась кровью убитого громом или укушенного волком черта (укр., бел.). К. раненого черта можно увидеть, если бросить нож в вихрь, где кружится

нечистая сила (полес.). К. черта тягучая, похожая на деготь (укр.) или смолу (карпат.); ее используют при ворожбе, чтобы у коров нельзя было отнять молоко (з.-укр.); частицами от «крови черта» подкуривают ребенка от испуга (карпат.). Из К. демонологических и хтонических персонажей происходят насекомые: из К. черта — оводы (бел.), из К. змеи — клопы (босн., герцеговин.).

Демонологические персонажи пьют К. человека, чтобы отнять у него здоровье, укоротить жизнь или убить его, восполнив таким образом собственный запас жизненной силы (ср. поверье: если колдун или ведьма ударит так, что пойдет К., они лишаются своей силы — владимир., архангел.). В наибольшей степени это свойство присуще вампиру, которого юж. славяне часто представляют в виде мешка, наполненного К. своей жертвы. Если уколоть вампира иглой, от него останется лужа К. (болг., серб.). Пьют человеческую К.: пол. тога (см. *Змора*), *fedza* (существо, которым пугают детей); серб. *вештаца*; *змея*, летающий по ночам к женщинам (рус., укр.); укр.-карпат. *нявки*, высасывающие К. из груди маленьких детей; прикарпат. *псоголави* (полулюди с песьими головами). Ведьма выпивает К. у людей, спящих лицом вверх (в.-укр.); ходячий покойник пьет К. из мизинца у детей, которых мать не перекрестила на ночь (укр.), ср.: если младенца помазать К. человека, который лег спать не перекрестившись, ребенок станет *олиром* — вампиром. У людей, вступивших в половой контакт с лешачихами, «меняется кровь», они чахнут и умирают (с.-рус.). К. из человека может выпить радуга, если слишком близко подойти к ней (укр.; ср. болг. поверье о том, что ярко-красный цвет радуги предвещает кровопролитие). Кровопийцами считаются и некоторые животные: *нявки* (кулик кроншнеп) пьет К. у некрещенных детей (ю.-з.-болг.); бабочки *вампирил*, *завещерица* душат спящих и сосут их К. (ю.-слав.); кашубы пугают детей, говоря, что волки выпьют их К., если они не придут домой до темноты.

К. человека используется нечистой силой в магических целях: вступающий в отношения с чертом должен дать ему расписку кровью из мизинца (о.-слав.); ведьмы делают мазь для полетов на шабаш из К. взрослого (в.-укр.) или младенца (Герцеговина). Из

высохшей К. своего мужа ведьма делает лепешки (в.-укр.).

К. в народной медицине и ветеринарии. Заячья К. считалась средством от бесплодия (серб.). При трудных родах живот роженицы мазали К. белого петуха (витеб.). От испуга детей лечили К. летучей мыши или жертвенного юрьевского ягненка (болг.), черной курицы или петуха (словац.). Для лечения эпилепсии использовали высушенную К. выздоровевшего человека или К. из мизинца правой руки больного, К. черной курицы (петуха), черного кота, крота, осла (рус., укр., бел., словац., серб.); украденную К. от девяти рождавственных свиной (серб.). В Сибири больного лихорадкой окуривали перьями курицы (петуха), смоченными в К. Сербы использовали К. черепахи для лечения сердечных болезней, черногорцы от кашля пили К. лягушки, сербы — зайца или черепахи. Выпитая К. крота помогала от любой боли (луж.), в т. ч. желудочной — живот больного мазали К. (бел.). Голубиной К. выводили веснушки (бел.), бородавки (укр.). Если у ребенка долго не резались зубы, десны смазывали К., взятой из гребешка черного петуха (рус.); эта же К. помогала от зубной боли (рус.). При «роже» к больному месту прикладывали тряпку, смоченную в К. поросенка (рязан.). Универсальным лечебным средством (от порезов, кровохарканья, падучей, боли в сердце, испуга) у чехов считалась К. козла, сброшенного с колокольни в день св. Якуба (25.VII). К. жертвенных животных («георгиевского» ягненка, «жесаретского» поросенка, «вильниского» петуха) использовали для лечения болезней скота и предохранения от падежа.

К. соотносится с понятием *рода* (см.) и *родства*: *кровное родство*, бел. *кравны*, укр. *кравний*, пол. *krewny*, чеш. *krevni*; 'родной, родственник; ср. «в нем течет русская (польская и т. д.) кровь», «это у него в крови», «кровинка (кровиночка) ты моя», «благородных кровей» и т. п. У сербов различается кровное родство по отцу (*тежа* или *дебела крв*) и по матери (*танка крв*). В традиционной культуре кровное родство имеет статус сакрального института, кровосмешение признается тяжким грехом (см. Инцест). По строгости запретов и предписаний (главным образом касающихся брака) к кровному родству могут приравниваться

многие виды ритуального родства (кумовство, молочное родство, болг. *стрижемо кумство*, венчано кумство, серб. «славско» родство и др.) и прежде всего побратимство у юж. славян, которое заключалось с помощью специального ритуала «смешения Крови»: желающие стать побратимами «пили» или «лизали» К- друг друга, чтобы стать «одной кровью» (Тан.СОТК:277). С идеей родства связана символика К. в сновидениях: выпадение зуба с К. предвещает смерть близких («кровных») родственников.

Кровная месть (рус. *кровная месть*, пол. *roms/a*, *wróda*, чеш. *krvni msta*, *vražda*, болг. *vražda*, серб. *osвета*, хорв. *krv*, *vražda*) — древнейший социальный институт, долгие всего сохраняющийся у юж. славян. По народным представлениям, душа убитого не обретет покоя, пока он не будет отомщен родственниками: К. убитого может «кипеть», и этим выражать желание мести (серб.); пролитая К. ходит тенью за убийцей и зовет к отмщению (болг.). Народное право по-разному у разных народов и в разные исторические эпохи определяло границы и способы применения кровной мести. С принятием христианства закон кровной мести был существенно ограничен и заменен другими видами наказания.

* ,т- -

Лит.: КОО 1:243,245; КОО 2:264,288; КОО 3:194,214,234; ДОО:19,145; Даль ПРП:26,56-57,62-65,74,98-99,303; Влас.НА:75,205,319,349,357; РДС:401,431,451; УНВ:410,420,444. Циклиф.ПЦП:43,127,129,152,183,261,266,270-272,283,294; Гуря СЖ:856; Кол.ГЮС; Марин.НВ:453; Банди Д. Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа // ГЕМБ 1974/37:141-162; ГЕМБ 1984/48:220-226, Тан.ЗВР:95-96,177-178, 188; Тор.СО:50,54,56,195; Мозз.КЛС; Вieg. MD:348-351; SSx 2:532-533; ELKS 1:284.

О.В.Белова

КРОСНА, *кросно* — ткацкий станок или его часть — воротило, имеющие магическую силу и использующиеся в апотропейческих обрядах, обрядах вызывания дождя, стимулирования плодородия и рождаемости, а также во вредоносной магии. Этим тер-

мином могут также называться навятая на стане нитяная основа и вытканное на нем полотно. Этимологически слово *'krosno* в связи с первичным значением *'навой*, вращаемая часть ткацкого станка, соотносится с глаголом *крутить* (вращать), имеющим в свою очередь ряд демонологических (кручение как способ и результат воздействия нечистой силы, черта, ср. Вихрь) и продуцирующих значений (семантика прибавления, вода, изобилия, см. Крутить, вертеть). См. Ткачество. В народной культуре К. также рассматривается, с одной стороны, как предмет, способный повлиять на плодородие, рождаемость и плодовитость, а с другой, — как атрибут потустороннего мира и нечистой силы.

К. используется в обрядах, направленных на рождение, прибавление, увеличение плодородия и плодовитости. Сеятеля, возвращающегося после осеннего сева, домашние ждали, сидя на навое (болг., Стара Загора). Роженицу для облегчения родов переводили через К. (полес.). Навой, с которого сходят навитые на него нити, в Болгарии считался «мужским К.», символически отождествляемым с фаллосом. Такое К., имитирующее оружие, носили с собой ряженные *кукеры*, совершавшие обход села ради плодородия и урожая (болг. Рупчоско). С помощью такого К. можно было вернуть жениху, на которого наслили порчу, половую потенцию. Для этого сновали К. в «легкий» день и совершали ими крестное знамение (болг.). Другой вид навоя, на который наматывается готовое полотно, использовался для изготовления куклы в обряде *амывания дождя* (болг. *Еньова буля, лаварки*). Куклу одевали, как невесту, и обходили с ней поля и источники (ю.-вост. Болгария). После использования в обряде К. мыли в реке, чтобы год был плодовитым и не засушливым. Во время летней засухи девушки иногда крали навой у женщины, которая долго держала полотно невытканным на стане, и поливали его водой (юж. Франция). Ср. представления о том, что надолго оставленные навитые, но не вытканные К. вызывают засуху. В Полесье также считалось грехом оставлять надолго (на все лето, на рождественские праздники) невытканные К., а чтобы вызвать дождь, окунали в воду или бросали в чужой колодец нити от ткацкого стана или веретено.

В любовной магии с помощью К. девушки призывали сватов или искали любви парня. С этой целью они вынимали из станка навои и верхом на нем скакали вокруг своего дома и, если было возможно, вокруг дома любимого (серб.).

На продуцирующей семантике К. основывается его использование в качестве оберега от нечистой силы, болезней (см. Нит). Для отгона градовых туч «облакопрогонник» наряду с другими магическими предметами брал с собой навои с нитями, которые насновала одна из сестер-близнецов, и «раскрещивал» им тучи, т. е. крестил с приговорами, чтобы они расходились (ю.-зап. Сербия, р-н Подгорины). Оберегом от болезни служило также полотно (называемое *кросна*), для которого следовало за одну ночь напрясть ниток, посновать, выткать и расстелить поперек дороги, преграждая им путь надвигающейся эпидемии (см. Обыденные предметы). Все прядильные и ткацкие принадлежности, использованные при этом, сжигали за селом (бел. вилен.).

Влияние К. на плодородие можно использовать также во вредоносных действиях. Ведьма, чтобы отобрать «спор» с чужих полей (в виде зерна, росы) и молоко от чужих коров, нагишом объезжала соседские угодья в Юрьев или Иванов день верхом на голом навое, произнося при этом заклинание (з.-болг., в.-серб., Далмация). Чтобы уберечься от этого, женщины снимали К. со стана, выносили из дома и обвязывали поясом (болг.). Среди других действий-оберегов известны полесские: окропление К. с кочерги, чтобы не болели руки при тканье (ровен.), накрывание навной на стане основы мужскими штанами, чтобы не путались нитки (брест.), запрет относить одолженные К. в день окончания работы, иначе месячные будут приходиться на годовые праздники (брест.).

К. как орудие тканья связывается с идеей жизни — смерти. У болгар *верили*, что если в день смерти кого-либо из домашних К. на станке стоит в положении желобом вверх (напоминая гроб), то в семье будет еще покойник. В Полесье желоб, или паз, в заднем воротиле, который остается пустым после окончания тканья, ассоциировался с открытым ртом покойника. Поэтому как только дотыкальный пруткок выпадал из воротила, его переворачивали пазом вниз,

чтобы после смерти рот покойника не был открыт. В доме, где был парень брачного возраста, последние три месяца уходящего года не работали на К., чтобы «не засновать» ему жизненный путь (пол. Подлясье). Говорили, что тот, кто садится на готовую основу, после смерти увидит свою мать и будет видеть ее столько, сколько времени он будет сидеть на основе (полес.).

Сам станок также требовал оберега, особенно оставляемый с неоконченной работой на ночь: его накрывали платком или *кляки* рядом гребень, чтобы домовая не работала на станке, не стучал (полес.). Когда путались или рвались нитки, верили что К. сглазил — *спортили кроска, кроска пристражили. кросны крестом стали* (полес. брест. гомел.). Для снятия порчи станок разбирали, перемещали на другое место, вкладывали в него новое бердо, измеряли или накрывали его мужскими штанами, закидывали на К. снятую с себя рубаху, подкуривали вытканными нитками, льном, травами, кропили освященной водой или наоборот — помоями, мочой; били венником (полес.).

Лит.: ЭССЯ 13:13-17; ЭБ:273-274; Зел.ИТ 1:195; Никит.ППП:241,245,247; Пазл.КД:46, 106,129-130; СБФ:81,109; ПА; ЕБ 3:126; БМ:181; Марин.ИИ 1:212,515,677; Кел.ГЮС:74; БВ 1991/4:32-33; Ган.Е:22; Слог.ОЗВ:180; Серб.ТЗЛ:44.

М. М. Валенцова

КРОТ — хтоническое животное, занимающее пограничное положение между зверями и «гадами», близкое по ряду свойств к ласке и мышам. Атоническая символика К. проявляется в мотивах слепоты и неприятия солнечного света, в приметах, предвещающих смерть, в символическом соотношении кротовины (кучки вырытой земли) с могилкой и др.

Отдельные свойства сближают К. с «гадами»: мышью, змеей, черепахой и др. К. иногда и описывают как мышь в земле (з.-укр.). Некоторые названия К. сходны с названиями мыши, а также крысы, суслика (ю.-з.-бел. *поух* «крот» из *piłchъ*, к которому в различных слав. диалектах восходят наименования мыши, крысы, суслика) и хомяка (чсрмигов., сум. *хомяк* «крот»). Ряд

названий К. связан с собакой: серб. *земско куче*, укр. *щенюк*, рус. *воронезж. щеня*. В Болгарии и Македонии К. называют «слепой собакой» — болг. *кърваво куче, сляпо куче*, макед. *слепокуче*.

Слепота К. отражена в его ю.-рус. названиях *слепец, слепой, слепух, слепушок, слепушонок* и в выражениях: пол. *ślepy jak kret* [слепой, как крот] (Lud 1903/9: 377), рус. «И крот в своем углу зорок» (Даль 2:199). По поверью, Бог ослепил К. за то, что он копал землю на Благовещение (рус.). Согласно легендам, Бог пообещал дать К. глаза, когда он вырастет столько бугров, сколько звезд на небе, — поэтому кроты роют землю (рус.); Бог уснул К. в нору в наказание за то, что тот первым из всех тварей стал портить райские насаждения, и определил, что глаза его будут уменьшаться, так что к моменту светопреставления кроты станут совершенно без глаз (бел. витеб.).

К. избегает солнечного света. Ср. болг. загадку о К.: «Черничко, мяничко, под земята ходи и улици прави, а над земята — тумби. Види ли савицето, умира?» [Черненькое, маленькое, под землей ходит и улицы делает, а на поверхности земли — холмы. Как солнце увидит, умирает] (Странджка, ЕПН ЦДК 1994/3:182). По болг. поверьям, К. вылезает из норы лишь раз в неделю: в субботу до восхода солнца.

В а.-укр. (верховин.) л е г е н д е человек обращен Богом в К. за то, что пахал на Пасху. В болг. легенде отец проклял сыновей за соору из-за земли, которой отец наделил поровну каждого. Сыновья превратились в К., и теперь у каждого из К. по 40 кротовин, а им все тесно. Ср. болг. поверье, что каждый К. выкапывает по 40 кротовин. Согласно с.-х. легенде, крестьянин, желая хитростью присвоить себе чужое поле, закопал на нем своего сына и в присутствии судьи, пришедшего рассудить спор, обратился к земле, чтобы она сама сказала, чья она. «Твоя, твоя», — послышался из земли голос сына. Когда отец принялся откапывать сына, оказалось, что он ушел глубоко в землю, превратившись в К. Мотив превращения в К. присутствует в макед., болг., карпатоукр. вариантах этой легенды. Человеческим происхождением К. объясняется отмечаемое в некоторых регионах сходство передних лап К. с рукой человека.

Как и другие хтонические животные, главным образом «гады», К. фигурирует в обрядах **вызывания дождя**. Так, «если повесить на кол живого крота головою вниз, то он не успеет еще замереть, как пойдет дождь» (витеб., Никиф. ППП:187).

Функция домашнего покровителя, свойственная многим хтоническим животным, у К. проявляется главным образом по отношению к скоту. В Белоруссии и в Польше живого или убитого К. вешают в конюшни, чтобы у коней была лучше шерсть (слух.), чтобы они были сильными и тучными (тарнобжег.) и лучше плодились (краков.). Считается, что и коровы тучнеют, если под хлевом гнездятся К. (р-н Тарнобжега) или если туда специально запустить живого К. (Живец, пов.). В ю.-в. Малопольше накануне дня св. **Войцеха (23.IV)** ловят живого К. и выпускают его в хлев, чтобы скот хорошо велся в течение года, был упитанным и не болел. Поляки Куяв дают съесть отелившейся корове высушенные внутренности К., чтобы она давала много молока. Словенцы Прекмурья, выгоняя на Юрьев день коров на пастбище, бросают им вслед землю из кротовин со словами: «*Debele bodite kakog krti!*» [Будьте тучными, как кроты!]] (Mod.VUOS 2:218).

Магические способы изгнания и **изведения** кротов и обереги от них, включая различные запреты, ставят К. в один ряд с мышами и другими вредителями полей и огородов. Болгары Пловдив. окр., увидев К., произносят слова: «Диндиримид, диндиримид», отчего К. сразу же скрывается в норе (АрхЕИМ 881-II:70) или вытаскивают в норку К. веретено и кладут шепку и шерсть, чтобы он занялся прядением и не рыл гряд в огороде.

Против кротов сеют в огороде немного бобов (серб. банат.), устрашают их стрельбой из ружей на масленицу или на Благовещение (болг. пловдив.), в рождественскую и новогоднюю ночь (луж.), в Юрьев день в огороде закапывают в землю К. пальцами вверх (а.-болг. *костендил*), бросают в кротовую норку лапу зайца, т. к. К. не терпит его запаха (макед. охрид.), кладут на кротовину конский череп (рус. пензен.) и т. д. В Страстной четверг хозяин трижды «обезжест» на кочерге вокруг огорода, избы и поля, приговаривая: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в

кочерга (твер., ТОР11:51). Часто используют предметы, освященные на Пасху (болг., морав., з.-укр.), бросают в огород череп рождественского поросенка или втыкают в кротовины свиные кости (с.-болг., серб. шума д.).

В болг. и серб. традиции некоторым святым приписывается роль хозяина кротов. В зап. Болгарии это св. Трифон. В Трифонов день (1/14.II) хозяйки ровняют землю во дворах и огородах и втыкают от кротов в землю горящие головешки и угли из домашнего очага. Весь день женщины не прядут, иначе «крот будет рыть землю, как вертится веретено». В вост. Сербии рано утром закапывают в садах и огородах угли, щепки и пепел от «бадняка». В центр. р-нах зап. Болгарии магические действия против К. приурочены к зимнему Тодорову дню (субботе после Сыропустной недели). Рано утром до восхода солнца женщины разбрасывают в огороде кукурузные зерна, чтобы умилоstinить кротов. В Кюстендильском крае они вскапывают землю и бросают горсть земли в огород соседям, чтобы К. перешли к ним. Во время традиционных конных состязаний мужчины пускают коня вскачь по засеянному полю, т. к. считается, что «куда ступит нога коня, там крот не роет» (Перник, р-н Дупиница, Кюстендил. край). В Софийском окр. женщины, выходя из церкви после праздничной службы, разбрасывают по церковному двору вареную кукурузу со словами: «Ха това за кърто, да рие тука, а не по бустаните и градините!» [Вот это кроту, чтобы рыл тут, а не в садах и огородах!] (ЕПНДК 1994/3:184). У сербов Грузии определенное влияние на кротов имеет св. Еремия. В посвященный ему праздник (1/14.V) хозяйки обходят вокруг своего дома и двора и стуком в жестянки прогоняют кротов, мышей и муравьев.

В качестве оберега от кротов соблюдают различные запреты: не прядут от Рождества до Крещения (укр. галиц.) и в день Обращения в веру св. Павла (пол.), не едят хлеба в саду (болг.-банат.), не трогают одежду в сундуках (укр. замойск.), не кладут на стол шапку (морав., пол. подляс.), не спят с женой в воскресенье (подляс.).

К., его части тела и вырытая им земля обладают умирительными, нейтрализующими свойствами. Кротовину бросают через рой пчел, чтобы он сел на

землю, через горящий дом, чтобы усмирить пожар (малопол. тарнов.), перед первым весенним выгоном скота посыпают рога животных землей из кротовины, чтобы скотина не была бодлива (пол. з.-бескид.). В Польше девушка дает съесть парню вареное сердце К., чтобы он полюбил ее (з.-бескид.).

Усмиряющие свойства К. находят применение в народной медицине. С помощью лапы, сердца или зуба К. заговаривают раны и опухоли (болг.), кротовой лапой, отрезанной серебряной монетой у живого К., трут нарывы (кюстендил.). У болгар и сербов опухоли желез и нарывы лечат с помощью К. (лапы или других частей тела) или земли из кротовины. У кашубов перед восходом солнца хватают показавшегося из норы К. так, чтобы он перескочил через руку, и идут к больному рожей заговаривать болезнь. С помощью К., живьем разрываемого над животом больного, унимают желудочную боль, вымазывая живот кротовой кровью, а само К. прикладывая к пупку (бел. витеб.).

В качестве оберега невесте перед отпращиванием к венцу кладут в башмак или в карман К. (земляного медведя) (с.-рус. вологод., Зел.ОРАГО 1:269), землю, вырытую К., зашивают маленькому ребенку в шапку от слеза (м.-з.-болг. кюстендил.). В Польше иногда закапывают под порогом дома мертвого К., чтобы обеспечить дому счастье и благополучие. Пол. травник конца XVII в. рекомендует носить при себе сердце К. вместе с чистотелом, чтобы побеждать в спорах и иметь удачу во всех делах. У юж. славян лапу К. (обычно правую) носят как амулет, зашивают ребенку в шапку, пришивают к шапке, к одежде или вешают на шею от слеза (болг., макед., серб., босн.-герц.), а девушки вплетают ее себе в волосы (болг.).

Со способностью К. «вгрызаться» в землю связано насылание грыжи — способ наведения порчи: с живого К. целиком снимают кожу, наполняют ее землей, где только что помочился человек, и носят такой мешок у себя на шее — тогда у человека, который помочился, немедленно образуется грыжа, которая не спадет до тех пор, пока злоумышленник будет носить мешок (бел. витеб.).

С рытьем кротом нор повсеместно связаны различные приметы. Когда на по-

верхности земли появится много кротовин, это значит, что скоро начнется мор и придется копать много свежих могил (малопол. тарнов., босн.-герцеговин.). Появление К. внутри или вблизи человеческого жилья предвещает смерть кого-либо из домашних. Таким же предвестием служит К., живущий в хате (пол. в.-галиц.), прорывший нору в доме (босн.-герцеговин.) и др. Если К. роет землю в направлении от дома, из-под дома наружу, то в доме кто-нибудь умрет (укр., морав., словац., пол.); если же он роет в сторону дома, то следует ожидать прибавления: родится ребенок или придет гость (чеш., морав., словац., пол.). Если К. роет на дороге, то по ней вскоре повезут покойника (чеш.).

Лит.: Попов Р. В подземная свят на картидата // ЕПНДК 1994/3:173-194; Гура СЖ; ОЛА 1, карта 12; Даль 1:91; Котог.ТСС:36; Никиф.ППП:124,187,261,270; Серж.ПЗ:123; Потух. 4; АрхИИФЭ 15-3/252:113; КА; Scanlad.KH:160; Sok.PS:260; Мариц.ЖС 1:9; Мариц.НВ:8; Эх.ККр:60,162; АрхВИМ 878-II:65, 880-II:103, 881-II:70,123, 878-II:65; Телб.БББ:184; Пегуш.ПА:58-60. ГЕМБ 1934/9:18,21-22. 1935/10:88; СМР 79,184-185; Бор.ПВІТ 1:269,303,304, 2:41,110; КОО 2:209,210; Fisch.ZP:20,21,308; РАВ, тару 402,430, Kolb.DW 3:99, 39:390, 53:367; Lud 1896/2:221, 266, 1897/3:23, 1903/9:67,379, 1907/13:218, 1908/14:369; ZWAK 1881/5:140, 1890/14:129,205, 1892/16:262, 1893/17:132, 1895/18:78; Kat.SP:210; Szyl.ZOW:137; Was.TPE:154; Wisla 1902/16:177,179; ArchISW XI ZUS 6:133; ArchKESUJ 7257:61; ArchKEUW A/61; Arch.MEK 1/147,II/116:41, 1/1554,II/1249:67a, 68a,70; Hor.:267, Kalda MNP.304,305,308, 266.334; Veck.WSMAG.441,455,469,478.

А. В. Гура

КРОШКИ — остатки хлеба и другой пищи (особенно ритуальной, освященной), наделяемые сакральными и магическими свойствами. К., будучи частью «целого», прежде всего хлеба, сохраняют его символику. По признаку множественности К. уподобляются семенам, зернам и наделяются семантической плодovitостью. К. воспринимаются как «последняя» субстанция вырастающего из земли хлеба: у сербов Верхней Кранны хо-

зяин обращался со словами приветствия к только что испеченному рождественскому хлебу «чесница», прослеживая его путь от зерна в поле до крошек на столе («а на столу се размрвила» [а на столе раскрошилась] — Кул.ССР:58). Приобретая свойства «целого», его частицы не только сохраняют эти свойства, но и усиливают их, тем самым закрепляя свой статус самостоятельных магических объектов, поэтому К. и др. остатки съестного в похоронной и календарной обрядности часто используются как пища для душ умерших, жертва стихиям, деревьям, демоническим существам.

Бережное обращение с К. хлеба продиктовано отношением к хлебу вообще. Бросать, топтать «дар Божий» считается большим грехом, поэтому К., упавшие со стола, тщательно собирают, целуют (в.-слав., пол., словен.), стряхивают в огонь (бел., болг., кашуб.), скармливают домашней птице, скоту (ю.-слав.). По верованиям поляков, расточительной хозяйке после смерти суждено искать каждую утерянную ею крошку, и душа ее не будет знать покоя до тех пор, пока она не соберет все К. Словенцы полагают, что душа человека пребывает в муках столько лет, сколько К. он растерял или растоптал. Небрежное обращение с К. привлекает к людям дьявола, «вештиц», которые, торжествуя, собираются вокруг упавшего кусочка, разглядывают его и переговариваются, в то время как брошенная в огонь крошка мгновенно прогоняет всякую нечисть своим благословенным запахом, и ее используют вместо ладана (герцеговин.). Если человек наступит на крошку, она вскрикнет от боли (чеш., словен.), а человек от этого крика оплохнет на всю жизнь (словен.). По серб. и болг. поверьям человек, растоптавший К., будет плохо спать, кричать ночью, видеть во сне змей, ящериц и т. п. Поляки над Рабой, черногорцы Мойковца считают, что подобное обращение с К. влечет за собой неурожай хлеба. У сербов из окрестностей Врания (ю.-вост.-серб.) предписывается сметать К. со стола не руками, а рукавицей, иначе падет скот.

Ряд специальных действий с К. призван благотворно влиять на урожай и плодovitость скота, домашней птицы и др. Словаки хранят и затем кладут в семена К. от пасхальной или рождественской трапезы. В Пиринском крае К. от пасхального хлеба

и яичную скорлупу носят в поля и виноградники во второй Четверг после Пасхи, «чтобы больше плодоносили». В сев. Болгарии с этой целью разбрасывают по полю К. каравая, испеченного в день св. Георгия (см. Юрьев день). В Боке Которской (Черногория) вечером в Сочельник хозяйка, передавая хозяину каравай, произносит: «Коланко мрва у колачу, толико наплетка у стоци» [Сколько крошек в хлебе, столько приплода у скота]. Хозяин, откусив от хлеба три раза в трех местах, отвечает ей: «Коланко мрва толико среће и наплетка» [Сколько крошек, столько счастья и благополучия] — (Записи. [Детине, 1931/11:347]). У словаков на Рождество готовят обрядовый каравай *твояй* (от *твоя* 'крошка'). В болг. жатвенных обрядах при плетении «бороды» в поле на нее высыплют К. из сумок жнецов, что связано с семантикой множественности — плодородия — плодovitости. Ср. з.-болг. поверье: кто во время еды роняет много крошек, тот будет иметь много детей (Дупнишко).

Отпавшая крошка символизирует «отделение». «удаление», уход или смерть кого-либо из семьи. По рус. примете, если К. изо рта падают — к смерти. У сербов крошка, упавшая при преломлении рождественского хлеба или каравая, испеченного на семейный или родовой праздник Слава, предвещает смерть кого-либо в доме до конца следующего года. Украинцы Закарпатье полагают, что раскрошившаяся в печи *пашка* (кулич) предвещает смерть хозяина или хозяйки. Упавшая крошка или кусочек хлеба может быть и знаком того, что кто-то в семье голодает (хорв., рус.).

Ряд запретов ронять К. мотивирован опасением потерять скот, зерно: так, пинчуки за ужином в Новый год стараются не ронять К. — в противном случае не будут водиться овцы. В укр. Закарпатье запрещалось ронять К. или кусочки хлеба вблизи от находившегося в доме тела покойника, иначе хлеб и зерно «умрут». У болгар совершаются специальные действия с К., мукой, зерном, солью, чтобы сохранить «добро» умершего в доме: для этого их пересыпают через пальцы покойника и добавляют в корм скоту.

К. хлеба, как и остатки иных блюд, служат пищей для душ умерших, особенно в дни календарных праздников и поминок. Словаки и чехи откладывали К. от

рождественских блюд для умерших или оставляли их на столе, чтобы «душечки» могли что-нибудь для себя выбрать. Полесские поминальные блюда (*канун, колива, кутья, мѣд*), предназначенные душам, готовились из хлеба, накрошенного в сладкую воду. Крошками хлеба, оставшимися после жатвенных работ в поле или при первом выгове скота, белорусы кормили птиц и муравьев, прося «птишечек» и «муравшечек» собрать «крошечки» и защитить посевы от вредителей, а скот от «воронов», волков и т. п. Кормление птиц крошками от трапезы в Сочельник или на Рождество известно в разных областях Сербии. Ср. представления о птицах и муравьях как душах умерших.

С целью задривания или обезвреживания крошками хлеба приносилась жертва стихиям, совершалось ритуальное кормление демонов и других вредоносных «субъектов» (мышей, кротов, ворон и т. п.). В Тренчинской обл. Словаки на Рождество несколько К. от каждого из выпеченных для праздника хлебов бросали в огонь, на ветер и в воду (в колодец). В чеш. селах в верховьях Моравы упавшие (или специально собранные) на Рождество К. кидали в огонь, чтобы в течение года не было пожара. Очищая весной колодцы, девушки в *Ходском* крае (Чехия) бросают туда К. хлеба, чтобы вода была чистой и «здоровой». Полаки, набирая воду в лечебных целях или собирая целебные травы, сыплют К. хлеба в ручей или под корни растений.

В Тамбовской губ. перед началом лова рыбаки задривали водяного, бросая ему в числе прочих продуктов и К. хлеба. По з.-слав. поверьям, чтобы избавиться от демона *blędnik*, следует высыпать на него К. хлеба. В с.-вост. Болгарии роженице под подушку клали К., защищая ее от вредоносных духов *лахуси*, а чтобы в дом не проникло «зло и лоша *среща*» [зло и горе-злосчастие] (Марин.НВ.220), К. оставляли под порогом.

В окр. Хотеборжа и других чеш. областях, предотвращая потери зерна от мышей, на Рождество в амбаре бросали К. хлеба со словами: «*Jezte, mygi, drobečky, а obilí nechte*» [Вшьте, мыши, крошки, а не зерно] — (СЛ 1892/1:401).

Употребление К. в магических и лечебных целях во многом обусловлено

аналогичными свойствами хлеба и обрядовой пищи; К. как их последней субстанции отдается особое предпочтение в магии и целительстве. Сербь Воеводины (Фрушка Гора) полагали, что человек, принесший в церковь утром на Рождество К. от вечерней трапезы в Сочельник, *узнает* всех «вештну». По поверьям чехов из Скучеча, во время пасхальной всенощной службы можно увидеть клалды, а чтобы они не сгорели, достаточно бросить в пламя К. хлеба. У словаков предписывалось подкуривать купленный улей найденными под ним крошками. В Яворниках (морав.-словац. пограничье) К. хлеба использовали при приготовлении «матической воды», служащей для нанесения порчи или лечения.

В народном целительстве нередко использовали К. «из сумки нищего» (бел., пол., укр.). По старому бел. рецепту лихорадку лечили тремя измельченными зернами из-под куста полыни, смешанными с К. из торбы нищего. В брестском Полесье воду из трех колодцев смешивали с К. из двенадцати одежек или из сумки нищего, после чего давали корове, чтобы у нее появилось молоко. В народной медицине использовали также К. от трапезы в Сочельник, Рождество, в день св. Стефана. Так, в зап. Бол-

гарии (Пянец) крошками от сырого теста для выпеканого в Сочельник хлеба подкуривали человека при глазных болезнях. В Сербии и Болгарии К. от рождественских блюд кормили скот, чтобы он был здоровым. Чехи закапывали в сад К. от рождественского ужина: на этом месте, по их мнению, должна была вырасти пижма — лекарственное растение. Поляки полагали, что К. хлеба или белой булки, выпавшие при еде изо рта, избавляют от бородавок, если обвести ими вокруг наростов.

Лит.: Плотникова А. А. Славянские поверья о крошках хлеба // ХСК:156—165; Кюб. СЪТЛ:146—147,155,162,217; Jakobson R. Slavic Mythology // Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. V.2, N.Y., 1950:162-163; Даль 2:199; ПА; ЭК:351; Бессар.МЭС:158; Бог.ВТНН:231,269; ЕВ 3:145, 220; Марин.ИП 1:220, 2:143; СбНУ 1936/42: 116; Сед.И.КД:152; Пяо.443—444; Кул.ССР: 58; Нед.ГОС:18,20,34,218; Шк.ЖОП:131,138; Зов.:292,300; ZNŽO 1901/6:283; Paj.ČDŽ:83; Święc.LN:557; ČL 1892/2:401,402,406,407,603, 604, 1905/15:159, 1912/21:439,452; Nah.ČLP: 67,76,79,88; Horv.RZL:60.66—67,71,74,98.

А. А. Плотникова

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ (Дополнения)

- Агап.МОСК - Агапкина Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Агап.ЭСКП - Агапкина Т.А. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000.
- Арм.ОПТ - Арнаудов М. Обичаи и песни от източна Тракия // СпБАН. 1913. Кн. 6. С. 101-140.
- Арм.СР - Арнаудов М. Из миналото на Северозападните Родопи. Пазарджик, 1995.
- Арм.ФР - Арнаудов М. Фолклорни приноси от Родопско // СбНУ. 1930. Кн. 39.
- Ат.СН - Атанасова Сл. Село Насалсвиц, Трънско. София, 1987.
- Аф.СБМ - «Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу». Справочно-библиографические материалы. М., 2000.
- Бел. - Белорусы / Отв. ред. В.К. Бондарчик, Р.А. Григорьева, М.Ф. Пилипенко. М., 1998.
- Бел.СБ - Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000.
- Бер.РТ - Березович Е.Д. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.
- Берм.МПО - Бернштам Т.А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- БНМ - Българска народна медицина. Енциклопедия / Ред. М. Георгиев. София, 1999.
- Богд.ЕКТ - Богдановић Н. Етно-културолошка тема. Сврљиг, 2002 [Културна историја Сврљига. Св. 1].
- Бор.КД - Борки Е.А. Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (сер. XIX - нач. XX в.). Канд. дисс. Киев, 1989.
- Валод.СР - Валодзіна Т. Семантыка рэчаў у лужыцкай спадчыне беларусаў. Мінск, 1999.
- Вел.НУД - Велик М. Народни умотворби от Дебар и неговата околина. Скопје, 2000.
- Вел.КД - Вельжезова Е.В. Текст человека и болезни: чешский лечебный заговор (опыт исследования семантической структуры). Канд. дисс. М., 1999. Приложение 2. Чешские лечебные заговоры.
- Вер.МНУ - Верковиќ Ст.Н. Македонски народни умотворби. Кн. 1. Женски песни; кн. 2. Трапезарски песни; кн. 3. Јуначки и Трапезарски песни; кн. 4. Јужномакедонски народни приказни; кн. 5. Фолклорни и етнографски материјали. Скопје, 1985.
- ВЖ - Волныи-Житомирщина. Историко-филологичний збірник з регіональних проблем. Житомир, 2001.
- Вин.НД - Виноградова А.Н. Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Вни.СД - Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства / Сост., биопр. и библиогр. А.В. Грунговского, подгот. текста и коммент. А.Ф. Нескрыловой. СПб., 1999.
- Вниар.КД - Винарчик Л.М. Мелогография Смоленского региона и проблемы реконструкции этномелодического ландшафта. Канд. дисс. Приложение. М., 2000.
- ВК - Время и календарь в традиционной культуре / Отв. ред. А.Б. Островский. СПб., 1999.

- Влас.РС — Власова М. Русские суеверия. Энциклопедический словарь. М., 2000.
- Вост.ТКУ — Востриков О.В. Традиционная культура Урала. Опыт этноидеологического словаря русских говоров Свердловской области. Вып. 1 Народный календарь; вып. 2 Народная свадьба; вып. 3 Народная вестника. Семья и родство. Обряды и обычаи; вып. 4. Досуг; вып. 5. Магия и знахарство. Народная мифология. Екатеринбург, 2000.
- Враж.НТ — Вражински Т. Народна традиција. Религија. Култура. Скопје, 1999.
- Враж.РНМ — Вражиновски Т. Речник на народната митологија на македонците. Прилеп—Скопје, 2000.
- ВСЭС — Восточнославянский этнолингвистический сборник / Отв. ред. А.А. Плотникова. М. 2001.
- Ген.ОП — Гензеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- ГЭС — «А се прехи злые, смертные...»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России. X — первая пол. XIX в.: Тексты. Исследования / Изд. подгот. Н.А. Пушкирева. М., 1999.
- Гнат.НУМ — Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.
- Гол.РКП — Головин В. Русская колыбельная песня в фольклоре и литературе. АБО, 2000.
- Гув.Д — Гунев Н. Добромирка. История, этнография, фольклор. Севлиево, 1992.
- Деч.ЕМГ — Дечева Л. Етнографски материали в Гевгелијскиј говор // ИССФ. 1931. Кн. 7. С. 447—458.
- Дуб.НПТ — Дубровина С.Ю. Народное православие на Тамбовщине. Тамбов, 2000.
- Пер.СЖ — Перий Г. Смысла жите у традиционалној кул турн Срба. Антрополошки опед. Нови Сад, 1997.
- Ерм.НП — Ермолов А. Народное погодоведение. М., 1995.
- ЖВ — Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сб. Музея антропологии и этнографии, т. 57) / Отв. ред. Т.А. Бернштам. СПб., 1999.
- ЖРИК — Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности наших дней / Отв. ред. А.И. Армова. М., 2000.
- ЖЦ — Жизненный цикл. Доклады болгарско-сербской научной конференции. София, 2000.
- Заг. — Загароддас. Минск, 1999—, т. 1-33 — За здравье. Из истории народной медицины и здоровьесберегающих культур Закарпат. 1999.
- Зор.РСР — Зорин Н.В. Русский свадебный ритуал. М., 2001.
- ИБЕ — Извори на българската етнография Т. 3. Етнография на Македони. Материали из архивното наследство Сория, 1998.
- Ик.СПО — Икономов В. Старонародни песни и обичаи од западна Македонија. Скопје, 1998.
- ИКК — История и культура на Карнобатския край. София, 1992. Т. 2; 1993. Т. 3.
- Ил.СЗ — Илиев Ч. Село Забърдо. София 1973.
- Івч.УНФ — Івченко А. Українська народні фразеологія: ономазіологія, ареали етимологія. Харків, 1999.
- Каб.АЖТ — Кабакова Г.И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2000.
- КАИФ — Картографирование и ареальные исследования в фольклористике / Сост. О.А. Пашнина (Сб. трудов РАМ им. Гресьных. Вып. 154). М., 1999.
- КГСЕК — Концепт грєла в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2000.
- КГХЗ — Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкувания / Съст. А. Георгиева. София, 1993.
- Кит.ЗЧ — Китевски М. Златна чаша. Принос за фолклорот. Скопје, 1983.
- ККП — Кривич кармянских преданьях (абрады і песни у сучасных записях) / Уклад. В. С. Новак. Гомель, 2000.
- Кляус СЗТ — Кляус В.А. Сюжетика заговорных текстов славян в сравнительном научении. М., 2000.
- Ков.ВБЗ — Козлова Н.К. Восточнославянские былички о змее и змеях. Мифический любовник. Указатель сюжетов и тексты. Омск, 2000.

- Кам.В** — *Камадин Г.* Вызовице: из народне културе Чачанског Краја. Чачак, 1998.
- Кам.КА** — *Камадин Г.* Књига о љубали: из народне културе Чачанског Краја. Чачак, 1999.
- Канд.АНМ** — *Кондратенко М.* Лекција народной метеорологии. Опыт сравнительного анализа славянских и немецких наименований природных явлений. Мюнхен, 2000.
- Куз.РСЗ** — *Курацезова В.И., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья (конец XIX — начало XX в.). Петрозаводск, 2001.
- НЗаг.** — *Нижегородские заговоры* / Отв. ред. К.В. Корепова. Сост., вступ. ст. и коммент. А. В. Коровашко. Нижний Новгород, 1997.
- КОН** - *Календарные обряды (1983-1996). Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета* / Сост. К.В. Корепова, Ю.М. Шеляренкова. Нижний Новгород, 1997.
- Криг.РНМП** - *Криичная Н.А.* Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. Т. 1. Былички, бывальщины, легенды, поверья о духах-«хозяевах». СПб., 2001. Т. 2. Былички, бывальщины, легенды, поверья о людях, обладающих магическими способностями. Петрозаводск, 2000.
- КрукСБНК** - *Крук Я.* Символика белоруской народной культуры. Минск, 2001.
- КСБ** — *Култ светих на Балкану* / Ред. Н. Тасић. Крагујевац, 2000 (Библиотека «Лицеум», књ. 5).
- Кур.ВК** — *Курякесва М.Ф.* Верхнекубанские казаки: быт, культура, традиции. Черкесск, 1999.
- Кух.МКА** — *Кухаронак Т. Г.* Маскі у калянднай абраднасці беларусаў. Минск, 2001.
- КХЗХ** — *Коли Христос по землі ходив. Народні оповіді* / Упоряд. І. Сенько. Ужгород, 1993.
- КЧ** — *Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2001.
- Лав.СИ** — *Лазаревич В.* Српски именослов. Одабране руковети. Београд, 2001.
- Левк.МРН** — *Левкивская Е.Е.* Мифы русского народа. М., 2000.
- Левк.СО** — *Левкивская Е.Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.
- Левч.КОП** — *Казки та оповідання з Поділля. В записях 1850–1860-х рр.* Вип. I–II / Упоряд. М. Левченко. Київ, 1928.
- Лег.ТР** — *Легурска П.* Тематичен речник на термините на народния календар. [1. Зимен цикл.] София, 2000; [2. Веснен цикл.] София, 2001.
- Лоб.КД** — *Лобкова Г.В.* Арханческие основы обрядового фольклора Псковской земли (опыт историко-типологического исследования). Канд. дисс. СПб., 1997.
- ЛобДПЗ** — *Лобкова Г.В.* Древности Псковской земли. Жатвенная обрядность. Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000.
- Лов.** — *Ловешки край. Материална и духовна култура.* София, 1999.
- Лоз.БНК** — *Лозжа А.* Беларускі народны каляндар. 2-е выданне, перапрацаванае і дапоунаенае. Мінск, 2002.
- ЛП** — *Легенди та перекази* / Упоряд. А. Іваніді. Київ, 1983.
- Лул.СВТБД** — *Лулева А.* Сметят на ведугите в традиционния български дом. София, 2002.
- Маз.СЧ** — *Мазалова Н.Е.* Состав человеческого. Человек в традиционных соматических представлениях русских. М., 2001.
- Маал.ЮБ** — *Малинов В.* Посмртните обичаи во Брегалничката област. Скопје, 2001.
- Миф.П** — *Мифология и повседневность* / Сост. и ред. К.А. Богданов, А.А. Пшчченко. СПб., 1999.
- Мих.ВПИР** — *Михайлова М.* Етнографски проучавања на Източните Родопи. Кърджали, 1996.
- МКЧ** — *Миф в культуре: человек — vs — человек* / Ред. Л.А. Софронова, Л.Н. Титова. М., 2000.
- Моал.ТБОГ** — *Моалос С.* Традиционен бит, обичаи и варвања в Габровско. София, 1988.
- МПИК** — *Македония. Проблемы истории и культуры.* М., 1999.
- МСБ** — *Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре.* М., 2001.

- Ник.КД — *Никитина А.В.* Образ-символ в традиционной народной культуре: Русско-славянские взаимосвязи на материале фольклора о кукушке. Канд. дисс. СПб., 1999.
- Ник.Кук.Д — *Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах. Опыт тезаурусного описания. М., 2000.
- Ник.ПН — *Николаев В.* Плитка на иврата. Български обичаи при отглеждане на житните култури. София, 1999.
- НКРС — Народная культура Русского Севера. Живая традиция. М., 1999—. Вып. 1—.
- ОМФ — Од мита до фолка / Ред. Д. Срезовић. Крагуевац, 1996 (Библиотека «Лицеум», кн. 2).
- ООРР — Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. М., 1995.
- ОЧР — Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков / Отв. ред. А.А. Топорков, А.А. Турнаев. М., 2002.
- Пан.А — *Панајотовић Т.* Адети. Пирот, 1986.
- Пенуш.МНБ — *Пенушлиски К.* Македонски народни балади. Скопје, 1983.
- Петрес.ПО — *Петреска В.* Пролетните обичаи, обреди и верувања Кај Мијациште. Скопје, 1998.
- ПШМ — *Никончук М.В., Никончук О.М., Мойсєнко В.М.* Полїська лексика народної медицини та лікувальної магії. Житомир, 2001.
- Под.КЖ — *Подяков И. А.* Круговорот ... жизни. Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001.
- Поп.СДБ — *Попов Р.* Светци и демони на Балканите. София, 2002.
- Поп.СЗ — *Попстоилов А.* Село Зарово, Солунско. София, 1979.
- Попович.КД — *Поповичева И.В.* Структура и семантика радиально-крестильного обрядового текста (на материале тамбовских говоров). Канд. дисс. Тамбов, 1999.
- ППК — Признаковое пространство культуры / Отв. ред. С.М. Толстая. М., 2002.
- Прим.БКРБ — *Примоаски Ат.* Бит и култура на родолските Българи. София, 1973.
- Радз. — РадзіныІ. Абрад. Песні. Мінск, 1998. [БелНТ].
- Рад.ПЗ — *Радумова И.А.* Потаянное знание современной русской семьи. Бь Фольклор. История. М., 2001.
- РЗК — Русские заговоры Карелии / Сос Т.С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- РИ — Русская изба. Иллюстрированная энциклопедия / Предисл. И.И. Шагиной. СПб., 1999.
- Рист.ПКМ — *Ристески М.* Посмертни обреден комплекс во традициската култура на Мариново. Прилеп, 1999.
- РП — Русский праздник. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001.
- Рус.3 — Русские: народная культура (История и современность). Т. 3 Семейный быт / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000.
- Рус.4 — Русские: народная культура (История и современность). Т. 4 Общественный быт. Праздничная культура / Отв. ред. И.В. Власова. М., 2000.
- СМ² — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. Изд. 2-е, испр и доп. М., 2002.
- СМУ — Словесна магія українців / Предм. В. Фісуна. Київ, 1998.
- СМЭС — Смоленский музыкально-этнографический сборник. Т. 1. Календарные обряды и песни / Отв. ред. О.А. Пашина. Т. 2. Пожарный обряд. Плачи и поминальные стихи / Отв. ред. О.А. Пашина, М.А. Егороватова. М., 2003.
- Снег.РІП — *Снегирєва И.М.* Русские народные поговорки и притчи / Изд. подгот. В.А. Костюхин. М., 1999.
- Соб.БШГ — *Соболев А.Н.* Болгарский широковысский говор. Синтаксис. Лексика духовной культуры. Тексты. Marburg an der Lahn, 2001.
- Соб.МС — *Соболев А.Н.* Мифология славян: Загробный мир по древнерусским представлениям. Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мировоззрения. СПб., 1999.
- Сок.НАП — *Сокіл В.* Народні легенди та перекази українців Карпат. Київ, 1995.
- СРС — Старообрядчество Русского Севера / Науч. ред. и сост. Н.И. Решетников. М.; Каргополь, 1998.
- Стоян.МНУ — *Стоянов А.П.* Македонски народни умотворби. Скопје, 2000.

- Сул.СГИ — Суатаков Г. Село Генерал Инзово. Ямбол. 1993.
- Сыс.КС — Сысой У.М. З крыніц спрадвечных. Мінск, 1997.
- Тит.МДІІ — Татаровска Л. Митологија на јаболково и прстенот. Скопје, 2000.
- Тит.НР — Татаровска Л. Народна ризница. Скопје, 2000.
- ТЗ — Таямници замоунага слова / Уклад., сістем. такстау, уступны артыкул, камментары Ф. Штэйнера, В. Новак. Гомель, 1997.
- Тит.ББ — Титоров И. Българите с Бесарабия. София, 1905.
- Тол.ОСЯ — Толстой И.И. Очерки славянского язычества. М., 2003.
- ТрК — Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000— Вып. 1-.
- Тул.РМ — Тульцева А.А. Рязанский месяцеслов. Крулгий год праздников, обрядов и обычаев рязанских крестьян. Рязань, 2001 (РязЭВ. Т. 30).
- ТФА — Тихвинский фольклорный архив. Материалы и исследования. СПб., 2000. Вып. 1
- ТФЛ — Традиция в фольклоре и литературе / Отв. ред. А.Ф. Белоусов. СПб., 2000.
- ТФНО 2001 — Традиционный фольклор новгородской области (Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры - по зап. 1963-1999 г.) / Изд. подгот. М.Н. Власова, В.И. Жскулина. Науч. ред. А.Ф. Некрылова. СПб., 2001.
- Уа.КД — Узенива Е.С. Терминология болгарского свадебного обряда в этнолингвистическом освящении. Канд. дисс. М., 2001.
- Укр. — Украинцы / Отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М., 2000.
- Фад.КД — Фадеева А.В. Богородица в русских заговорах (роль христианских источников в формировании образа). Канд. дисс. М., 2000.
- ФКК — Фразеология в контексте культуры / Отв. ред. В.Н. Телия. М., 1999.
- ФСК — Фольклор Судогодского края / Под общ. ред. А.С. Каргина. М., 1999; изд. 2-е. М., 2001.
- ФСРР — Фальклорна-этнографична і літаратурна спадчына Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.
- Хоб.ГМ — Хобзей П. Гуцульська міфологія: Етнолінгвістичний словник. Львів, 2002.
- Цив.ДП — Цивьян Т.В. Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Чаг.ОМ — Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Чех.ДВ — Чеховский И. Г. Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону. Чернівці, 2001
- ЧСК — Чудо у словенским културама / Ред. Д. Ајдачий. Нови Сад, 2000.
- Чуб.МВ — Чубинський П. Мудрість віків. Київ, 1995. Кн. 1-2.
- Шар.НМ — Шарпанова В. Народна метеорологія. София, 1999.
- Шсв.УНТ — Шевченко Є. Українська народна тканина. Київ, 1999.
- Ян.Б — Янев Б. Ботево. Варна, 1995.
- Adam.KP — Adamowski J. Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnologiczyczne. Lublin, 1999.
- Balata NS — Balara M. Na Spiszu. Obrzędy ludowe, opowieści i bajdy. Warszawa, 1986.
- Eng.K — Engelking A. Kłatwa. Rzecz o ludowej magii słowa. Wrocław, 2000.
- Gaj.DD — Gaj-Piotrowski W. Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli, Rozwadowa i Tarnobrzega. Wrocław, 1993.
- Horv.ZH — Horváthová E. Zvyky a obrady slovnratového cyklu v Hontě // SN. 1981 № 2-3. S. 318-347.
- Horvath L'PU — Horváth P. Zbierka ľudových povírek a stykov z okolia Uhrovcu z roku 1825 // SN. 1968. № 1 S. 102-118.
- Krz.PFFS — Krzyżanowska A. Polska i francuska frazeologia śmierci. Lublin, 1999.
- Lor.Kasz. — Lorenz F., Fischer A., Lehr-Splawinski T. Kaszubi: Kultura ludowa: język. Toruń, 1934.
- Mal.MC — Malinowski Ks. W. Miniony czas. Ludowe obrzędy, zwyczaje i wierzenia regionu hrubieszowskiego. Hrubieszów, 2000.
- Menc.GY — Mertec; M. Gospodar volkov v slovanski mitologii. Ljubljana, 2001.

- Menc.PV** — Mencej M. Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti. Ljubljana, 1997.
- NSb** — Národopisný sborník. Časopis Národopisného odboru Matice Slovenskej. Martin; Bratislava, 1939-1952. Sv. 1-11.
- Nieb.PP** — *Niebrzegowska St.* Przestrach od przestachu. Rośliny w ludowych przekazach ustnych. Lublin, 2000.
- Niew.DŻ** — *Niewiadomski D.* Drzewo życia. Antologia prozy ludowej Zamorszczyzny. Lublin, 1997.
- Niew.OS** — *Niewiadomski D.* Orka i siew. O ludowych wyobrażeniach agrarnych. Lublin, 1999.
- Niew.PDK** — *Niewiadomski D.* Pobożnych diabeł kusił. Antologia nadnaturalnej prozy ludowej. Lublin, 1998.
- Petr.MR** — *Petrović S.* Mitologija raskrčca. Niš, 1993.
- Puk.** — Pukanec (památnica k 30. výročiu oslobodenia) / Zost. J. Zamboj. Bratislava, 1975.
- SIC** — Studies of Integral Culture (Студії інтегральної культурології). Вып. Thanalos. Львів, 1996; Вып. 2. Р туал. Львів, 1999.
- SIP** — Slovenské pohľady. Bratislava, 1880-R. 1-.
- SSv** — Slovenské svadby / Zost. M. Lešča Bratislava, 1996.
- Vaj.** — *Vajany.* Vlastivedná monografia Zost. J. Podolák. Bratislava, 1978.
- ZJK** — W zwierniadle języka i kultury / P[red.] red. J. Adamowskiego I St. Niebrzegowskiej. Lublin, 1999.
- Zaj.DP** — *Zajonc J.* Tradičné liečenie obciach nevyhodného Gemera. Diškomová práca. FF UK. Bratislava, 1987.
- Zibr SPZP²** — *Zibr Č.* Seznam povt a zvyklosti pohanských z VIII věku Praha, 1995.
- Zow.BL** — *Zawczak M.* Biblia ludowa Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej. Wrocław, 2000.

СЛОВАРИ

- ГЭС** — *Вачева-Хотева М., Керемедчиева С.* Говоры на село Зарово, Солунско. София 2000.
- ЖСя** — *Жывяльны свет.* Таматычны слоўнік / Склад. В. Да. Астрэйка і інш.; ред. А.П. Кунцэвіч, А.А. Крывіцкі. Мінск, 1999.
- СГСЗ** — Словарь говоров старообрядцев (семейских) Забайкалья / Под ред. Т.Б. Юмеевовой. Новосибирск, 1999.
- СМЕР** — Словенска митологија. Енциклопедијски речник / Ред. С.М. Толстој, Л). Раденкович. Београд, 2001.
- ССЛО** — *Костромичева М.В.* Словарь свадебной лексики Орловщины. Орел, 1998.
- ШЭС** — *Морозов И.А., Слепцова И.С., Гилярова Н.Н., Чижикова Л.Н.* Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь. Рязань, 2001.
- MTS** — Meteorološki terminološki slovar / Glav. ured. Z. Petkovšek, Z. Leder. Ljubljana, 1990.
- SSN** — Slovník slovenských nářečí / Red. I. Ripka. Bratislava, 1994-. D. 1-.

МУЗЕИ, АРХИВЫ

- ГЛМ** — Государственный литературный музей. Москва.
- ИЭА** — Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклуко-Маклая РАН. Москва.
- Карг.А** — Каргопольский архив Лаборатории фольклора РГУ. Москва.
- РЭМ** — Российский этнографический музей. Санкт-Петербург.
- Arch.FAS** — Archív Etnografického Atlasu Slovenska Ústav Etnologie SAV. Bratislava



КРУГ — один из наиболее значимых мифопоэтических символов, отражающий представления о циклическом времени («круг жизни», «годовой круг») и об основных формах структурирования пространства (деление на «свое» и «чужое», где К. выступает как граница замкнутого, охраняемого пространства). См. **Свой—Чужой**, Граница, Обереги.

Сохранились свидетельства о том, что при закладке села предварительно опахивали место, окружая таким образом «свое» пространство и отделяя его от «чужого» (укр.). По укр. легенде, **первое жилище** также имело круглую форму: Бог построил шалаш вокруг шеста.

Идся круга реализуется в ряде обрядовых действий при помощи круговых движений (см. **Крутить(ся)**) и предметов, имеющих форму К. Это обходы (см. **Обходить**) дома, хозяйственных построек, села, полей на Рождество, Чистый четверг, Пасху, Юрьев день, перед началом сева или в экстремальных ситуациях (засуха, эпидемия и т. п.), **опахивание** селения, оползание храма или опоясывание, обвязывание предметов и частей человеческого тела, пролезание или проникание через круглые отверстия. Ритуальное доение овец на Юрьев день производится через кольцо, браслет, калач с отверстием посредине, камыш с круглым отверстием (ю.-слав.). Перед первой дойкой овцы должны пройти сквозь венок (серб.). Чтобы куры не разбежались и неслись у себя во дворе, чтобы уберечь их от хищных птиц, на Рождество их кормили в **обруче**, в очерченном или сделанном из соломы, веревки, вожжей круге (в.-слав., серб.); в Словении практиковалось ритуальное кормление домашней птицы и свиней «в круг» на масленицу и в Страстную пятницу.

Движению по кругу придается особый магический смысл: после свадьбы свекровь и молодая, войдя в дом, трижды обходят вокруг очага (макед.); роженицу обводят во-

круг стола для облегчения мучений (в.-слав., а.-слав.); после родов женщину с ребенком на руках трижды обводили вокруг стола — этот обряд предшествовал церковному обряду очищения (Моравия и горные районы Словакии); если хочешь что-то забыть, нужно обнаженным три раза обехать вокруг дома (Закарпатье). Для защиты от ведьм, отнимающих у коров молоко, гуцуды катали деревянный обруч, обвязанный сном. Если в канун Рождества человек, разденшись догола, трижды **обойдет** вокруг своего дома, а потом заглянет в окно, он увидит судьбу каждого из домочадцев в будущем году (Закарпатье).

Крутовое движение является важной составляющей народных медицинских практик. Например, больного обводят вокруг дерева (ю.-слав., в.-слав.), знахари обводят больное место рукой (о.-слав.), во время приступа лихорадки больной бегаёт вокруг церкви, могильных или придорожных крестов (бсл.). По кругу исполняются обрядовые танцы (хоровод, хоро, коло), при этом значимым является направление круговых движений (слева направо — «по солнцу» и справа налево — «против солнца»; ср. направление движения крестного хода соответственно в католической и православной традиции). Сербский хороводный танец «коло» обычно движется «против солнца»; поминальный «танец для мертвых» исполняется в обратном направлении.

В то же время круговое движение характерно для нечистой силы: человека «закручивает» вихрь, водит по кругу леший, круги остаются на месте танцев вил и самодив («вилино коло») и т. п. Пересечение границы такого К. опасно для человека, грозит ему болезнью или смертью.

Очерчивание магического К. на земле железным предметом (ножом, косой, топором), мелом, углем, красной краской, осыпание освященным маком, круговое оку-

рыванис, сопровождаемые проанамическим заговором, защищают человека от нечистой силы, ходячих покойников, ведьм. К. служит защитой от демонов при ночлеге в лесу, в поле и т. п. — вне «своего», культурно освоенного пространства. Гадающий становится в центр К., обеспечивая свою безопасность при контакте с потусторонними силами (ср. рус. приговор во время девичьих гаданий на святки: «Бог ~ в кругу, бес — по-за кругу»).

Круглые предметы значимы при исполнении магических ритуалов. В Сербии для вызывания дождя бросали в реку К., сделанный из свитого прута и предварительно «испеченный» вместе с хлебом. Особое значение придавалось смотрению сквозь отверстия в круглых предметах при гаданиях, во вредоносной магии.

У сербов целый комплекс действий, связанных с К., совершался, если в семье умирали дети: через кольцо, сделанное из щели, сливали освященную воду и купали в ней ребенка; делали К. из соломы, на которой родился ребенок, и поджигали ее.

В народном орнаменте К. связан с солнечной и женской символикой. Апотропейное значение придается изображению концентрических кругов, креста в круге, звезды, вписанной в круг (напр., т. н. *trifatoaga* у словенцев или *Соломоново слово* у сербов, изображавшиеся на колыбелях).

Лит.: МНМ 2:18-19; Библ. ЖОВС:11,75-76; КОО 1:220-222,253; КОО 2:250,259,263, 265,288; СМР:70,185; Гуря СЖ (по указ.); Вып.НД (по указ.); Асп.МОСК (по указ.); Левк.СО (по указ.); УНВ:547-548,551; Никиф.ПІП:36,179,186,276; Жуйкова М. В. Заколдованный круг // ЖС 2003/2:16-19.

О. В. Белова

КРУТИТЬ(СЯ), вертеть(ся) — действие, связанное с семантикой зарождения, основания (семьи, дома), плодородия (см. Вестись, плодиться); но вместе с тем и с отрицательным рядом значений (крутится черт в вихре; болезнь способна скрутить человека и т. п.); ср. действия витья, кружения, кругового танца (см. Завивать, завивание; Круг), а также семантику предметов, при помощи которых подобные

действия осуществляются (см. Веревка **Веретано**, Вертел, Колесо).

Идея кручения с целью обеспечения плодородия, здоровья и благополучия наиболее ярко выражена в семейных и календарных обрядах южных славян. В Боснии бесплодные женщины крутились на мельничном колесе, усаживаясь на его ось, чтобы забеременеть и родить ребенка. У болгар на празднике по случаю рождения ребенка повитуха, подняв над головой хлеб, крутила его в разные стороны, а когда поворачивалась лицом к востоку, подпрыгивала и кричала: «Хои! Да расте детето!» [Гои! Пусть растет ребенок!] (Вак.ЕБ:474). Чтобы покойник не забрал с собой достаток дома, вдову заставляли три раза покрутиться вокруг зеленого дерева (ю.-макед.). У сербов и македонцев в годовой семейный праздник «Слава» перед ритуалом высказывания благопожеланий, направленных на процветание дома и семьи, принято крутить «по ходу солнца» выпеченный каравай. Болгары рождественские благопожелания здоровья и хорошего урожая сопровождают верчением ритуального хлеба или пирога (*баница*). Для обеспечения будущего урожая скручивали, перевязывали лентами и клали колосьями на юг жатвенную бороду; крутили на Рождество жгуты из соломы и перевязывали плодовые деревья (ПА, брест.), кружились сами или закручивали платок на голове, «коб капуста вылася» (ПА, брест., гомел., киев.). При виде первой ласточки крутились на пятке, а затем рассматривали найденную под пяткой волосинку — в соответствии с ее цветом выбирали масть скота для своего двора (ПА, брян.). У балканских славян целый ряд сезонных хозяйственных работ (первое доение, сев и пр.) начинался с кружения в ритуальном танце, ср. болг. приглашение к подобному танцу: «Да поиграем хоро, за да расте житото (акит, конопит)» [Давайте потанцуем в хороводе, чтобы рос хлеб (лен, конопля)] (Вак.ЕБ: 524). Особенно важными считались подобные действия (хождение по кругу, кручение, завивание и пр.) при разведении пчел. Нередко глаголы **krutiiti (se)*, **vrititi (se)* получают значения 'вестись, плодиться', 'урождаться', 'удачно начинаться' и т. п. На севере Волынской губ. посев озимого хлеба сопровождали игрой на длинных пастьбушеских трубах, «щобы жито *крутилося*

в трубу» (ЖС 1900/3-4:466). Сербия Лесковадского края вертят рождественский каравай со словами: «Где се колѣч *вртѣ*, ту] се срећа *вртѣла*, ту] се стока *вртѣла*...» [Пусть там, где вертится каравай, зарождается удача, плодится скот...] (с. Равна Гора, р-н Власотинцев; соб. зап., 1998). В области Бурел (западная Болгария) считается полезным собрать и положить в кошелек выпавшие из рождественской соломы оставшиеся от молотбы зерна, «да се *навъртайу* паре» [чтобы завертелось, завясаьсь деньги] (Любенов.Б.:248). В доме жениха кум три раза постукивал новобрачных головами о дымоход и говорил: «Да сте живи и здрави, дом да *навъртите!*» [Будьте живы и здоровы, дом создайте!] (Уа.КД:149-150).

У вост. славян известны также различные ритуальные изделия и украшения, изготовленные таким образом, чтобы крутиться, вертеться во время движения или дуновения ветра: рождественская звезда, святочные соломенные игрушки («цепочка», «паук», бел. полес. *круццёлкі-саламнічка*); вертящееся на шесте масленичное чучело или колесо (рус.).

Действия, связанные с кручением, верчением, характерны для ритуалов рождения семьи, основания нового дома. У болгар при встрече молодых у ворот свекровь трижды кружила их обоих или только одну невесту, «чтобы была оборотистой хозяйкой в доме» — *въртокуциница да бъде* (родоп.). У юж. славян известны также свадебные танцы вокруг хлеба, решета с подарками, основное значение которых — действия кружения, верчения, «витья», ср. их обозначения: хорв. (Лика) *pletenje vrtne* 'плетение венка', болг. (Странджа) *хорото се вие*, *върти* [хоровод вьется, вертится] и т. п. Аналогичная семантика свадебных ритуалов отмечена у вост. славян (см. также Венюк *свадебный*): на Рус. Селсре молодых встречают с караваем, который «кружат» над их головами, а в доме «крутят» новобрачных, т. е. причесывают волосы жениха и невесты одним гребнем, после чего *навесту крутят* — заплетают косы «по-бабьи» (каргопол.), ср. рус. диал. *крутить* 'заплетать новобрачной после венчания волосы' (костром., нижегород., ярослав., твер., Владимир., ирчангск., том., москов.). Семантика, связанная с кручением, характеризует названия славянского свадебного хлеба: укр.-кар-

пат. *верченик*, болг. *привитак*, *привитаче*, *вита баница*, серб. *витица*, *витиъ* и т. п. Специальные пироги из слоеного, «крученого» (сучена) теста изготавливались и по окончании закладки нового дома, *за да се случил срежата в куката* [чтобы счастье крутилось в доме] (макед.), ср. также формулировку запрета строить дом в «нечистом месте»: *върху него човек къща не може да завърти* [там человек не может основать дом] (болг.).

Противоположные, отрицательные значения получают действия кручения, верчения в связи с представлениями о нечистой силе, демонах, как и о местах их обитания, способах перемещения в пространстве, о влиянии на человека, скот и пр., что отражается в языке. Так, отождествляемый в Полесье с чертом и нечистой силой в целом вихрь называют *круча*, *круця*, *крутух*; о его движении говорят: *лихой (лихий) крутит*, *лихе кружить*, *нечисты крутить*, *черты крутят*, *чорт крутит*, *назбрык крупыть* и т. п., ср. также отношение к предметам, закрученным вихрем, в частности к полотну: его не берут домой, освящают в церкви, отдают нищим, оставляют на перекрестке, закапывают, сжигают и т. д. (ПА). См. Вихрь. Невидимые действия кручения могут приписываться нечистой силе любого типа. По полес. поверьям, на болоте крутится черт, которого нельзя поймать (ПА, волын.). В Кюстендилском крае (западная Болгария) полагают, что выходящие из могил привидения, дьяволы околдовывают, сбивают с пути человека, непрерывно крутятся у него между ног. В Пиринском крае верят, что самодивы устраивают трапезу в том месте поля, где поворачивается плуг при пахоте (на *уврат*). На воде нечистая сила устраивает крутящиеся водовороты; на скотном дворе закручивает или *заплетает* коням гривы — эти действия приписываются у полешуков домовому, у болгар — самодивам. К козням домового относят также и появление у человека колтуна, который поэтому не отрезают, а раскручивают (ПА, чернигов.). Считается, что ведьмы, колдуны начинают крутиться, когда люди их распознают, во время агонии и после смерти (полес. «дак бувае случан, що гроб *закрутыцца*», ПА, голем.). При нападении на человека болезнью, особенно вследствие порчи, колдовства, жертва испытывает ощущение, нередко определяе-

мыс как кручение, верчение, напр., человека «скрутит» (*скрути́*) — у него отнимется рука или нога (ПА, брест.). В текстах вольнских заговоров говорится, что больного «кру́тит», *мучит кровью костюю* или его зубы «крутить, ломать» (ПА). Известна болезнь *клатуница*, от которой «крутит» человека; она жи. по полес. поверьям, скручивает у него и волосы (ПА, вольн.). Считается, что те же действия кручения могут стать причиной болезни: если чужую шапку вертят в руках, то ее владелец будет страдать головной болью (подол.); когда из отрезанных и брошенных волос птицы выт гнездо, у человека начинает болеть голова (вольн.), в волосах появляется колтун (брест.). Сжигание старых изломанных колес якобы вызывает болезнь *вертячку* (кружение) у овец (смолен.).

При наведенной порчи прибегают к действиям закручивания, свивания, запутывания соответствующих предметов (пояса, ниток, колосьев и пр.), включая завязывание на них узлов. Ведьма или колдун *закручивают закрутить, завивают завивку* (полес.): «Скрути́ да в ула́ завива́» (ПА, брест.), «Колдун накрутив, наломав, насплетав той соломы» (ПА, ровен.) и т. п., см. Залом. В з.-укр. и я.-бел. областях известны рассказы об обращении в волков свадебной процессии, переступившей через скрученный ведьмой пояс, или участников свадьбы, которых ведьма облила отваром из скрученных липовых веток.

Уничтожение предметов порчи осуществляется с помощью аналогичных действий, совершаемых «в обратном направлении»: напр., пепел от вредоносных предметов сыпал в перевернутое колесо и вертел его три раза «назад» со словами: «Что ты думала мне, хай оно стане тобі» (ПА, гомел.); завитку из колосьев помещали в колесо телеги, «шоб ехала и крутилась» — при движении телеги завитка будет крутиться и «раскинется» (ПА, гомел.).

Вредоносными последствиями кручения, верчения обусловлены многочисленные календарные и бытовые запреты. Так, считается, что на святки не следует *вить* веревки, мотать, прясть и пр. во избежание уродства будущего приплода — напр., рождения телят с «закрученными» (изуродованными) ножками и т. п. (в.-слав.). Беременной женщине также не рекомендуется

мотать, крутить, прясть и навивать в празники, иначе «у передке *пашакруцицца, пашвертицца*» (ПА, брян.), и в любое время переступать через скрученные предмет (проволок и т. п.), «бо пуповина *будзакручена*» (ПА, брест.). Женщинам нельзя было прясть и стирать по пятницам: считалось, что так можно «выкрутить» ноги, рук св. Пятнице (ПА, чернигов.); не мотали субботу, чтобы не болел живот (ПА, брест., и т. д. Запреты на кручение могут быть мотивированы опасностью «кручения» дики и домашних животных: так, на святки к Праздот, чтобы волк не «крутился» возле стада, как веретено (з.-укр., дальностров.) на Трифонов день — чтобы крот не рыл землю, как вертится веретено (болг. Тринский край); в первый понедельник Великого поста — чтобы не «крутились» (не бесились) собаки (ПА, чернигов.). У поляков считается, что подобные действия на святки вызывают непогоду — «кручение» злых духов, чертей, нечисти. На Витсбщине в день посева ржи запрещалось *вить* в доме нит, веревки и пр., чтобы ветер не скручивал и не пригибал к земле колосья.

Действия кручения могут иметь значение «запутывания», обмана, дезориентации или отворота нежелательных мифологических персонажей, природных явлений. Так, с целью обмануть пришедшую смерть человек крутится, поворачивается на посты, постоянно меняя положение головы и ног (по полес. быличкам). Ср. также способ предупреждения надвигающегося града в районе Лесковца (ю.-вост. Сербия): женщина выходит на гумно (место, где кони или волю ходят по кругу, вытапывая жито при молотье), расплетает волосы и три раза вертит блюдо или столик для трапезы слева направо, выкрикивая прощальной туче заклинание с требованием повернуть обратно (Зеч.МБ:54).

В любовной магии к приемам кручения, верчения прибегают девушки, желающие, чтобы вокруг них «вертелись», «увиались» парни. У македонцев рано утром до восхода солнца в день св. Георгия женщины купались около мельничного колеса, «где вертится вода», а девушки полоскали там свои фартуки со словами: «Как крутится колесо, так пусть крутится около меня парни» (Кол.ГЮС:100). По рус. поверьям, с той же целью девушке нужно крутиться

на пятке правой ноги и, глядя на луну, заговаривать: «Млад Месяц! Увивай околю мсяца женихов, как я увиваюсь околю тебя» (Аф.ПВ 1:418).

В гаданиях кручение предмета служило подтверждающим знаком свершения событий. Например, предсказывая будущее, втыкали ножницы в сито и держали их на мизинце — вращение сита свидетельствовало о правильности предсказания (ПА, гомел.).¹¹ Чтобы узнать виновного, знахарка брала решето двумя пальцами или щипцами и произносила имена подозреваемых: при назывании имени виновного решето начинало вертеться. Для нахождения утопленника пускали по воде хлеб (вольш.), дежу с хлебом или иконой (гомел.) — на месте, где утопился человек, эти предметы крутились. При избавлении от колтуна его заворачивали в платочек и в ночь под Пасху опускали в реку — если вода начинала кружиться, то полагали, что колтун появится снова (ПА, брест.).

Лит.: Плотникова А. А. Слав. *vyti* в этнокультурном контексте // КДЯК:104—113; Аф.ПВ 1:10,138,211,213,300,571, 3:515,526, 553; ЭССЯ 13:30—35; Павл.КД:36,43,48; Никиф.Н:12; Никиф.ППП:107; ПА; Дан.ЭСП:11; Либ.ОЗ:203—204; ВВ 3:102,117—118; ИССФ 1931/7:212; Кол.ГЮС:199; Пир:448,472; Павл.:250; Уя.К/1:121,149—150; Рит.ПКМ:М8; Зеч.МБ:54; Тор.ЖОАМ:333; Тор.ПЗП 2:225, 233,239; GZM 1952/7:373; NU 1971/8:66; Suchta SGK 2:242—243; Święt.L.N:558.

А. А. Плотникова

КРЫСА - см. Мышь.

КРЫША — верхняя часть жилища, ограничивающая «свое», освоенное, внутреннее пространство от «чужого», природного, внешнего.

В символическом плане К. отделяет верх (небо) от мира людей (среднего мира), так же, как пол, земля, водная поверхность отделяют средний мир от нижнего. Великопостные песни колядников, которыми они награждали хозяев в случае отказа дать дары: «Будем у вас крыши сдирать [солому с крыш] и под ноги стлать» (словац., пол.) —

надо понимать как угрозу перевернуть верх и низ, нарушить порядок мира.

Залезание на К. сигнализирует о выходе за пределы человеческого пространства и стоит в одном семантическом ряду с залезанием на гору (возвышенность), на дерево. Человек, находящийся наверху, близок к небу, соприкасается с миром природы, с космосом (ср. другие виды оппозиции Верх — низ).

Например, на К., как и на горки, возвышенности, взбирались для закликания весны. У русских еще в середине XX в. старики побуждали детей влезать на К. изб, чтобы весна пришла быстрее. Дети оставляли на К. хлебцы — «жворонки», а вечером отыскивали их и съедали; хлебцы в виде птиц оставляли также на К. сараях, вешали на деревьях (выронец.). В рус. рукописном сборнике XVII в. советовали от бессонницы взять траву, которой поросла К. нежилого дома, и положить под голову больному, тогда он будет спать. На Украине верили, что хлеб с солью, пролежавшие на К. ночь на Ивана Купалу, приобретают лечебные свойства (ПА, ровен.).

На К. бросают, т. е. «отсылают» из «своего» пространства вышедшие из употребления ритуальные и другие предметы: пасхальные вербовые прутья (морав.); свадебный реквизит (знамя, дровяк, покрывало невесты, лопату, которой сажали каравай в печь); мусор, подметенный в доме в субботу перед Пасхой (чеш.); венок, через который кумились в Фомино воскресенье (сербы Воеводины), и др. На К. отправляли также скоромную еду, с которой прощались в конце масленицы (хорв.), выливали остатки воды, с помощью которой лечили глаза (в.-словац.), клали стоптанные лапти (бел.), бросали крошки с поминального стола (рус.). Бросание на К. символически соотносится с другими формами удаления ритуальных предметов (закапывание, пускание по воде и т. п.). Например, в сербском обряде разделения судьбы людей, рожденных в один и тот же день, для того чтобы умерший не потянул за собой на «тот свет» и живого, разламывали вилы и клали одну часть в гроб умершего, а другую забрасывали на К., веря, что так смогут откупиться от «однодневника» (см. *Одномесячники*). Под К. повитуха прятала послед новорожденного (рус. тамбов.), туда же клали послед отелившейся коровы (рус. перм.).

Чтобы уберечь дом от молнии, грома, бури, пожара, помещали на К. или подвешивали под К. (под стреху) освященные предметы, например, кости пасхального поросенка, пасхальную, майскую или троицкую зелень, последнее яйцо, снесенное старой курицей (словац.); солому из постели умершего (словац.); рождественскую солому (болг.); дерево, опаленное на костре в Страстную субботу (чеш., пол.); хлеб, освященный в день св. Блажия (3.II) (морав.) или св. Агаты (5.II) (словац.); травы, освященные на праздник Божьего Тела (словац.); топор, положенный острием вверх (серб.); в Страстную пятницу на К. бросали песок (чеш.), клали специальные лепешки, замешанные на андреевской (собранной 30.XI) росе и высушенные на солнце (чеш., Подлужье), и т. п.

Для защиты «своего» пространства от нечистой силы в канун Иванова дня (24.VI) клали на К. листья лопуха, полынь, ветки ольхи (пол.), венки из «ивановских цветов» (серб.), освященные травы, серп, косу (полес.); поляки затыкали в соломенную стреху очищенные от коры ветки липы или бузины (поэман.); словаки вкладывали за фронтом нового дома полынь (з.-словац., окр. Чадца), хорваты в Юрьев день — свежую зелень. Ср. аналогичные действия по отношению к другим пограничным локасам дома: затыкание зелени в окна, двери.

На К. выставляли обрядовые предметы как знаки, оповещающие о важных событиях в жизни семьи: свадебное деревце (в.-слав.), свадебное знамя (серб., макед., болг.), венки невесты (словац.), свадебное чучело «дед» (пол.). В случае «нечестности» невесты выставляли на К. ее дома развезженное колесо (рус.); залезали на К. и сообщали всему селу, что невеста оказалась невественной (болг.). У мораван майское деревце, поставленное парнем на К. дома своей возлюбленной, означало брачное предложение. В Словении пропавшего пастуха, последним выгнавшего скот на пастбище в Троицын день, высмеивали, бросая на К. его дома пучок крапивы. В конце масленицы в знак осуждения девушек и парней, не вступивших в брак, выставляли на К. их домов соломенные чучела (словен.). Чтобы девочка, родившаяся в кроватке «сорочке», не стала *эмрой*, надо было подняться с этой «сорочкой» на К. и прокричать

о случившемся (хорв.). Повсеместно как знак завершения строительства нового дома на К. укрепляли деревце или ветку (вост. и зап. славяне), крест из плодового дерева (болг.), в фронте вкладывали хлеб с солью или тесто, чтобы было обилие в доме (словен.). С К. оглашали всему селу, что молодой парень, в первый раз вышедший косить наравне со взрослыми и выдержавший это испытание, может ходить на молодежные гулянья и даже жениться (пол.).



Крыша дома в с. Осовая Малорытского р-на Брестской обл. Фото О. А. Терновской, А. Ф. Журавлева. 1977 г.

Помещение предметов на К. имело характер магической просьбы, обеспечения желаемого: чтобы иметь детей, невеста, приходя в дом мужа, бросала на К. сито с пшеницей (серб.); чтобы у коров было много молока, клали ветки в день Филиппа и Якуба (30.IV) (пол.); первый выпавший зуб ребенка бросали на К. и просили для него хороших зубов (серб., болг.); первую состриженную у овец шерсть клали на К., чтобы овцы хорошо размножались (серб., Прилепско Поле). Нередко помещали на К.

именно первые предметы, что осознавалось как жертвоприношение высшим силам и сопровождалось просьбой.

Через К. как верхнюю границу дома, по верованиям славян, выходит из дома душа умирающего. Поэтому в случае длительной агонии приподнимали или снимали конек К. (о.-слав.) (см. также Потолок). Через К. же она возвращается в дом в поминальные дни. Поэтому у русских первый масленичный блин могли подвешивать к К. (курск.).

Через К. происходило общение с «иным миром», с мифологическими персонажами и духами. У болгар во вторник первой недели Великого поста оставляли на К. кусок обрядового хлеба, помазанного медом, — «для облаков», чтобы летом они давали дожди. Стоя на К., в Юрьев день сербы приносили магическое заклинание для вызывания летних дождей, в Сочельник приглашали на рождественский обед градовую тучу (Косово); в Македонии при этом оставляли на всю ночь на К. щедилку, которая после этого приобретала способность отгонять градовые тучи. Болгары перед 1 марта бросали на К. красную матерью, «чтобы рассмелась Баба Марта и пригрело солнце». У русских выносили на К. чашку с киселем для угощения Мороза, проса взамен не губить посевы овса; у сербов — в день св. Андрея оставляли на К. вареную кукурузу для медведя, чтобы он не портил урожай. Во время эпидемии чумы старые женщины поднимались на К. крайнего дома в селе и за одну ночь прали и ткали полотно «для Чумы» (болг.). Верили, что стоя на К., обернувшись лицом на восток, можно было испросить прощения у домового, если тот портил скотину, причем хозяин должен был делать это 9 или 12 дней подряд (рус.).

Перебрасывание предметов через К. зачастую имело значение обряда. В Словакии пасхальное яйцо перебрасывали для защиты от грома и молнии; в Казанской губ., чтобы прекратить пожар, перекидывали гусиное яйцо-болтун, в Костромской обл. — пасхальное яйцо; в Белоруссии то же делали после окончания строительства — чтобы ветер не срывал К. (внѣб.). У русских перебрасывали можжевельную палочку, сорванную в Великий четверг, — от непогоды (костром.). В Сочельник сербы перебрасывали через К. головню от баджия, чтобы

защитить дом от злых сил, а также первые куски обрядовой трапезы (серб., Срем). Невеста перебрасывала через дом жениха яблоко и загадывала: если его поймает мальчик, у нее будет рождаться мальчишка (Черногория). В Закарпатье одежду больного после первого припадка эпилепсии перебрасывали через К. и закапывали на том месте, где она упадет (КА, Синевир). Сербы перебрасывали через К. дома или церкви одежду умирающего.

Иногда таким же образом гадали о будущем. Если сваренное на Фомино воскресенье и переброшенное через К. яйцо разобьется, считали, что в доме кто-нибудь умрет в течение года (бел.). На святки девушки перебрасывали через К. свою обувь, пояса, считая, что перелетевший башмак проронит замужество, а пояс указывает, в какой стороне живет суженый (в.-слав.). Если на свадьбе брошенный женихом стакан (из которого поворачивание выпили освященную воду) скатится с крыши обратно, то невеста не приживется в доме (словац.). После лечения ослеза знахарка перебрасывала через К. кувшин; если он разобьется, то больной выздоровеет (словац.), и др.

В ритуалах бесчинств у вост. и зап. славян на К. затаскивали украденные у соседей калитки, возы, плуги, бороны и другой хозяйственный инвентарь и домашнюю утварь.

Лит.: Байб.ЖОВС:92,178,180; РДС:146; Зел.ВЭ:397; Зел.ОРАГО 2:534; ЖС 1996/4:18; Дюбр.:519; ВС:59,177; СЭПГК:185; МЗМ:107; Неклеп,ПОСК:226; Макс.ННКС:78—79; ПА; КА; Агел.МОСК:45,80,155,205,566; РДП:132,135; Никир.ППП:137,234,245,284,300; Kolb.DW 3:215,217,18:50,51; KLW:54,77,180; KOC 2:210,212; Skyl./OW:56; Gol.LP:130; Kar.OZD:79,82,91,99; ZWAK 1881/5:146; ELKS 1:21,52;2:94,279; Bečn.SV:83; SlP 1895/15:90; Horv.RZL:209—210; Švorc Š.:114; Hor.:326; Krp.B.:235; Arch.FAS; Hósek HMS:262—263; Zibn VCh:240,264,477; Pec.RMHР:60,61; Žal.ČV:106; Jind.Ch:57,97; Václ.VO:157; CL 1893/5:601,609; 1893/6:698; 1895/4:330; 1905/7:342; Аф.ПВ 1538; СМР:148,181; РР:64; Тол.ЯНК:143—144; ДОО 1:14,166; Треб.ПДСК:215; Бое.ГОСВ:104,278; Мил.ЖСС:136; СНФ:81:51,84,85; GZM 8:531; Марин.НВ:378—379,383; Марин.ИП 1:516,521; БМ:388; БЕ 1998/24/1—2:32,54; Арм.БНП:89; Вак.ЕБ:

487; ПК:230; Уа.КД:17; Мьд.VUCOS:334; Gavaz.GD:42,44.

М. М. Валенцова

КУВАДА — имитация родовых мук мужем роженицы. В более широком смысле — любые формы участия мужа или другого мужчины в родах. Эта обрядовая практика была широко распространена среди вост., юж. славян, а также кашубов. В Косовом Поле и Метохии использовались специальные термины для обозначения изображающего роды мужа — *родич, родо, околеничен човек* (от *колева* 'колыбель').

Герцеговинцы, проживавшие в Косовом Поле, практиковали и архаические коллективные формы К.: родственники и соседи, навещая роженицу, ложились около нее, чтобы облегчить ее страдания. По бел. преданию, в старые времена все мужчины умели «брать на себя» родовые муки. В Боснии будущий отец ложился в постель за 2—3 дня до начала родов и во время родов изображал родовые схватки; то же самое отмечалось в сев. Далмации. В Косовом Поле муж и жена по очереди остаются лежать в течение недели на месте родов. В Полесье муж во время родов лежал на лавке, забирался на крышу или стоял на крыльце. В этом регионе, как и на Смоленщине, считалось, что эти страдания переносит на мужа повитуха: либо чтобы облегчить муки женщины, либо чтобы наказать его за неверность. С этой целью она, например, привязывала к его члену веревку и дергала за нее во время схваток или вставляла ему в задний проход ершик.

Нередко, однако, муж по собственному почину имитировал родовые муки, стона, охая, издавая вопли (рус. новгород., бел.). К подобным действиям муж прибегал, в частности, ожидая появления сына (полес.). Как бы отождествляя себя с рожаящей женой или даже заменяя ее, муж натягивает на себя рубаху, юбку, поворачивает голову платком (рус., герцеговин.). Чтобы ускорить течение родов, он, как и роженица, растягивает на себе одежду (например, пояс, воротник), чтобы тем самым устранить все препятствия, мешающие ребенку появиться на свет. Происходит как бы обмен ролями: муж надевает одежду жены, а жена — мужа (укр., кашуб., чеш., в.-серб.).

Чаще, однако, упоминается более опосредованное участие мужа в родах: он переступает (рус.), перепрыгивает трижды через роженицу (сербы Подричье), проползает у нее между ног (рван.), носит ее на закорках (рус.), со словами: «Ja ти бремя натоварих, ja га и стоварам» [Я тебе это бремя сделал, я от него и избавлю] (в.-серб., Ужица; Мил.ЖСС:195) трижды дуэт ей в рот, поит из своей обуви (серб.), из руки (серб.) или прямо изо рта (смолен.), при этом супругов разделяет порог (черногорцы); перешагивает через брошенный на пол пояс (владимир.). Или же, наоборот, жена переступает через мужа или через предметы его одежды: штаны, пояс (в.-слав.), пролезает между ног мужа, который при этом стоит, спустив штаны, и стегает ее поясом (серб.), обвязывается мужскими штанами (Босния), подкладывает под себя штаны или исподнее мужа (пол.).

Символически «мужские роды» могли разыгрываться и позднее, например на крестинах: отца клали на лавку и палками разбивали привязанный к животу горшок каши (чернигов.) или кормили пересоленной кашей (п.-слав.), солеными сухарями, особым блюдом из «сброда» (хлебных корок, хрена, каши, кваса, соли), поили вином, настоящим на полыни, и огуречным рассолом (владимир.) со словами: «Хозяйка маялась, и ты попробуй» (БВКЗ:141).

К. интерпретируется по-разному. Некоторые этнографы связывают ее с эпохой перехода от матриархата к патриархату: изображая роды, отец как бы тем самым утверждает свое право на ребенка, чтобы ни у кого не возникло сомнений в законном происхождении новорожденного. По другой версии, К. была призвана ввести в заблуждение нечистую силу, отвлечь ее внимание от роженицы и младенца, особенно уважных для колдовства и чар. По концепции К. Леви-Строса, смысл К. заключается в том, чтобы не столько вжиться в роль жены, сколько воплотиться в ребенка и тем самым окончательно стать мужчиной и навеки отделиться от материнского лона.

Лит.: Максимов А. Несколько слов о куваде // ЭО 1900/44:90-105; БВКЗ:140,264; Поп.РНМБ:343; Добр.СЭС 2:369-372; Бор.ННЖ 4:94-105; Glušević M. Kuvada - etnološka studija. Beograd, 1964; Vukanović T. P.

Prejici kuvade u Kozovsko-Mehanijackoj Pukraji-
ni // СМКМ 1962-1963/7-8:116-134; Мил.
ЖСС:195.

Г. И. Кабакова

КУВШИН - см. Горшок.

КУДЕЛЬ — очищенное от костры волокно льна, конопля или шерсть, приготовленные для прядения. В некоторых рус. говорах слово *кудель* имеет также значения: 'лен, конопля', 'очески льна, пакля', 'мера льна, конопля', 'пряжа', 'изделие из льна', а также 'спутанные волосы' (СРНГ 15:398, 16:7), ср. с.-рус. название К. на прялке *бородя*.

В обрядовой сфере К. часто соотносится с волосами. У вост. славян из К. на свадьбе делали «красоту» невесты, волокна льна вплетали в косы невесты при сооружении «бабьей» прически; использовали свои волосы для тканья смертного савана, а на могильный крест привязывали коосу из К. (бсл.). К., как и лен, конопля вообще, называлась «волосами земли» (Байб.РТК:218).

В народных представлениях К. соотносится с природой благодаря своей малой «окультуренности» (обработанности), а также с «тем» светом и часто оказывается в сфере влияния мифологических персонажей и нечистой силы. Нередко поэтому и сама К. считается опасной. По русским поверьям К., оставленную на ночь без благословения, будут путать и рвать *марм* (*марухи*); в Полесье опасались, что придет *Ночь* и будет прясть, стучать веретенами, но не даст заснуть; у деда-покойника вырастет борода и он будет «ходить», путать (ровен.). Кикиморы во время святок (или только под Рождество) треплют и сжигают К., оставленную без крестного знаменья (новгород.). Если девушка не успевала допрясть К. до Рождества, ее торопили, говоря, что иначе ей «кикимора в кушель ныщит» (рус. рязан. — РязЭВ:65). Из страха перед демонами не оставляли К. на прялке в рождественские и другие праздники (о.-слав.). Для того чтобы девушки скорее допрядали К. перед Рождеством, их пугали, что колядники придут и ее «на пупе спалют» (ПА, брест.). У хорватов в Синьской Крайне в последний день масленицы убирали К., чтобы *вспитици*

не оплевали пряжу. Русалка, по распространенным у вост. славян поверьям, портит К., крадет готовую пряжу. Чтобы встретиться с домовым, человек среди прочего должен был вложить себе в одно ухо клочок шерстяной К., оставшейся к лету недопряденной (рус.). Ради оберега берзминной от демонов ей запрещалось работать с К.

С другой стороны, материал для К. был все же частично обработан человеком: вымочен, очищен от костры, вычесан, вымыт и т. п., поэтому К. имела отношение и к освоенному, культурному миру. К. была исходным сырьем для прядения, а затем — тканья и шитья одежды. Благодаря этому в обрядах семейного и календарного циклов К. маркировала «переходное» состояние персонажей и участников.

В свадебных и родинных обрядах К. символизировала невесту, девушку, женщину вообще. После сговора к наружному углу дома невесты прибывали украшенную слочку с косой из К. (рус.). На Русском Севере К. являлась одним из воплощений девичьей «красоты». В с.-вост. Болгарии свахе полагалось держать в руках прялку с К. (окр. Варны), невеста вносила в новый дом две К. шерсти и трижды поднимала их вверх на пороге дома (Софийско и др. обл.). Через К., так тесно связанную с девичьей-пряжкой, можно было навести порчу: по мнению поляков, *высушенная кость, засунутая в К., помешает девушке выйти замуж*.

На свадьбе бедной невесты, на третий день, устраивали обряд *kušel* («кудель») — собирали для нее со всего села пряжу и лен (*klouby, oblase* — «облака», «клубы» чесаного льна, а также немятый лен), обезжая село на возу. Впереди шли *ряжники*, которые оповещали о том, что хозяйкам пора готовить лен. Потом все отаозили невесте и получали за это угощение (чеш.. Градсцко).

В родинном цикле К. участвует в обрядовых действиях с новорожденной девочкой: проводили ей куделью по губам, чтобы она была хорошей пряжкой (славян.); когда несли окрещенную девочку в дом, под порог клали К. (словац.).

В верованиях и обрядах, связанных со смертью, К. наделялась функцией медиатора между земным и иным миром. У словаков в поминальный день Всех Верных Душечек (2.XI) хозяйки жертвовали в

костел столько К. чесаного льна, сколько душ умерших поминали, веря, что за каждую К. уцепится одна душа и сможет выйти из чистилища. У сербов считалось, что в поминальные дни (*жадушнице*) все домашние должны были покаться по К. (Воеводина). В четвертое («Смертное») воскресенье Великого поста на окна клали К. льна — чтобы в наступающем году никто не умер (в.-чеш., Н. Виджов).

Иногда К. клали в гроб под голову покойника (костром.), однако в других местах запрещали это делать из опасения вызвать неурожай льна или конопли (рус.).

В календарных обрядах К. символизировала обилие, урожай, плодородие, а также плодovitость (верили, что если на Спаса оставить К. на гребне, то корова «погуляет» с быком — полес. ровен.). К. вместе с яблоками, орехами и прочими плодами вешали на рождественское дерево (см. Дерево обрядовое), что должно было способствовать урожайности льна в будущем году (в.-словац.); льняными волокнами увивали обрядовый хлеб, украшали рождественский сноп (укр. *закартат.*), куделью одаривали рождественского *полазника* (серб., хорв., славон.) или дарили ему специальный калач, в дырку которого также продевали моток чесаного льна (сербы Воеводины); обвивали *полазника* куделью (хорв.), привязывали пасмо льна ему на шляпу — чтобы лен уродился (славон.), повязывали волокна льна вокруг его шеи и руки; пасмом льна или конопли обвязывали рога *вода-полазника* (серб., Горна Краина).

Такая «святочная» К. обладала лечебными свойствами: ею окуривали «неблагословенного» человека, т. е. подверженного воздействию нечистой силы (укр.). К., которой был обвит калач *полазника*, в некоторых семьях сохраняли целый год и окуривали ею от лихорадки, считая, что так символически сжигают саму болезнь (серб., Воеводина). Окуривание куделью вообще довольно часто применялось в знахарской практике. Поляки прядью льна, освященной вместе с «громничной» свечой (*гromnice* — Сретение, 2.II.), окуривали страдающих «рожей» и экземой на ногах. Русские лечили детскую бессонницу обычным льном: делали из К. длинные пряди, обматывали ими ребенка и сжигали на печной заслонке, держа больного над дымом.

В ритуалах жертвоприношения К. предназначалась прежде всего «женским» святым. Русские жертвовали вычесанную льняную К. (а гайке готовые нитки, рубахи, полотенца) и шерсть в церковь в дар Параскевы-Пятнице, почитавшейся, наряду с Богородицей, покровительницей прядения — «матушке Пятнице на передничек», «угоднице на чулочки» (Макс.ННКС:141). В Польше (Познанское воев.) в день св. Валента (14.II) К. приносили в костел в качестве дара святому. В Хорватии К. и лен давали «убучарам» в дар за обход села с чуелом убитого волка.

Сжигание К. представляло собой ритуальный акт. Старую К. жгли в поворотные периоды года: перед Рождеством, чтобы она не оставалась на святки (полес. гомел.); в купальскую ночь, чтобы был урожай льна (бел.) или чтобы ведьма не смогла отобрать молоко у коров (полес. ровен.). У чехов обычай сжигания К. был приурочен к Пасхе и назывался «сжигать Иуду»: на мессе в Страстную субботу в костеле стояла палка с привязанной к ней К., называемая «Нуда», или «иудина борода» (*Jidášova brada*); после службы ее поджигали и подбрасывая горящие клочки вверх.

Сжигание К. в свадебном обряде символизировало расставание невесты с девичеством: на Валдае и на Новгородчине жених сжигал К. прямо на пряхке невесты в знак того, что вопрос о свадьбе решен, ср.: «уже кудельца сожжена» (СРНГ 15:397). Украинцев на второй день свадьбы молодая во время танца с молодым поджигала лучиной К. на пряхке, которую *дружба* прикреплял к дереву знамени; потом, оставив жениха, она танцевала с *дружкой*, а он передавал ей горящую К., за что невеста его целовала.

Сходные значения имели действия с К. в играх и гаданиях. На супрядках парни делали узлы, поджигали девушкам К., «запекали гусака», т. е. пачкали мокрую К. в печной саже и мазали ею ту девушку, которая откажется поцеловать их всех. Девушки гадали с К. о замужестве, замечая, сгорит ли скатанный из К. шарик целиком, в какую сторону пойдет дым, и т. п. (Рус. Север).

В некоторых местах Чехии и Моравии при окончании супрядок молодежь устраивала «кудель» (*kudel*): ряженые с музыкой сопровождали воз, на котором вели украшенную К. льна. Забава оканчивалась танцами в трактире.

Нерсдо К. использовали для своего костюма ряженые, изображавшие мифологических персонажей: ю.-рус. «Коляда», моравский «Жбер» ходили на святки обернутыми в К. с головы до ног.

Лит.: СД 1:376; Вил.НД:224; Байб.РТК: 218-219; Авл.ЭРБ:137; РДС:144,211,360; ДКСБ:37,42; Масл.НОВО:60; Гура СЖ:675; Макс.ННКС:42,141; ПА; Борн КД:108-109; Пана.КД:77; Наум.ЭД:213; Ром.БС 8:210-211; РР:41,43; Мор.ЖДМ:130; КОО 1:220; Kolt.DW 10:205; 35:86; Katerz.OZD:41; Vyhil.RF:7; Zibrt VCh:30,241,484-485; Val.VO: 217; Such.SZSR:17; Arch.EAS; ČL 1893/4-471; СБФ-78:32,34,45; СБД-2000:220; Бос.ГОСВ: 42-43,70,72,187; Savaz.GD:174,219; Illé NSO: 21,101; Марин.НВ:374; БМ:72; Ус.КД:26.

М. М. Валенцова

КУЗНЕЦ, коваль — в славянской традиции мифологизированный и ритуализованный персонаж, культурный герой. В мифах о пахоте на чудовищном змее (см. в ст. Пахарь) К. (в украинских преданиях — Божий Коваль) выковывает первый плуг и запрягает в него змея, который пропахивает гигантские борозды — Эмисвы валы (древние укрепления). Вероятно, с мифом о герое-кузнеце связан образ легендарного основателя Киева — Кия; его имя восходит к обозначению палицы — кузнечного молота (ЭССЯ 13:256-258).

В др.-рус. «Повести временных лет» (начало XII в.) с греческим богом-кузнецом Гесфестом (Шеостом) был отождествлен славянский бог огня Сварог (см. в ст. Боги); Гефест изображен в рус. летописи (в соответствии с византийской традицией) земным царем, при котором с неба упали кузнечные клещи и стали ковать оружие. Гефест-Сварог ввел обычай единобрачия (моногамии). Эти деяния К. — культурного героя получили отражение в народной традиции, в том числе в в.-слав. фольклоре: в частности, Илья-пророк наделяется функциями небесного кузнеца, который коует громовые стрелы. В любовных заговорах К. «приковывает» молодца (или красную девицу), в свадебных песнях коует свадьбу; во время святочных гаданий подблюдные песни о К. предвещали богатство и свадьбу — К. коует свадеб-

ный венец, обручальный перстень и др. (Аф.ПВ 1:465). Во время укр. родин бабка, омывая новорожденного на деже, приговаривала: *Спасібо тобі, коваю, що ти нам дитину скував* (ср. рус. *был бы коваль и ковалиха, а этого /детей/ будет лихо* — СРНГ 14:25). Эротическую символику имеют и свадебные игры в К.: парни, ряженые кузнецами, «подковывали девок» — задирали им ноги, ухватив клещами, били молотком по приставленной к ступне палочке и т. п.: ср. народный эвфемизм — «подковать девку» — вступить во внебрачную связь (рус., тол.: ср. также игру в «мельницу» в ст. Мельник).

Мотивы антропоморфического мифа, возможно, сохранили такие фразеологизмы, как с.-х. *човек добра кова*, рус. *человек старого заказа* и т. п. Характерный фольклорный мотив состязания черта (или другого мифологического персонажа) с К. — персковывание старого в молодого и т. п. В рус. народных легендах черт наделяется способностью лечить увечья, перековать хромоту ногу и т. п. Соперничество и вражда К. и черта — распространенный фольклорный мотив (кузнецы бьют молотами плененных чертей и т. п.) (Аф.ПВ 1:296; Аф.НРЛ: 105,124).

В ю.-слав. традиции К. выковывает амулеты в виде миниатюрных железных орудий, способствующие деторождению, обереги против смерти детей и т. п. (Георг. БНМ:66). Наковальня у сербов — культовый предмет и оберег, наделяемый целебной силой: ее изготавливают девять кузнецов в субботнюю ночь в полнолуние, на Рождество поливают вином, как бадняк; черти боятся ударов по наковальне (СМР:209).

В в.-слав. традиции святыми — покровителями кузнечного искусства считались Кузьма и Демьян (на основании сходства имени Кузьма со словом кузнец; иногда сходными функциями наделялись Борис и Глеб): они сливались в народном сознании в единый образ Кузьмы-Демьяна, Божьего Коваля (Аф.ПВ 1:560-561). Их день (1/14.XI) празднуется накануне зимы: отсюда поговорка «Кузьма-Демьян кузнец коует лед на земле и на водах» (расковывает лед «Михайло» — оттепель на Михайлов день 8/21.XI). Они же «ковали свадьбу» в рус. фольклоре. Вместе с тем мотив кузнецов-близнецов известен болгарской традиции

(БМ:138): близнецы (иногда — инородцы-цыгане) должны были выковывать за одну ночь сошник для обряда *плахиванил*. Ср. болг. покровителей кузнецов — Афанасия и Антония: по легенде, они сковали Чуму цепью.

В менее распространенном русском поверье (тамбов.) кузнецом считается Илья-пророк, который кует громовые стрелы — ими он поражает чертей: потому черти не любят кузнецов, а молния не ударяет в кузницу. В карпатской укр. легенде сам «Бог закував чорта», заключив его в оковы, которые черт приготовил для Господа; с тех пор даже удар по пустой наковальне приносит мучения «Ироду-Сатани» (по др. легенде сам Христос работал подмастерьем у К.). В рус. заговорах в кузнице у «синя моря», на острове Буяне могут пребывать и «великие кузнецы: Мати Пресвятая Богородица, да четыре Евангелиста» (ЖС 1909/4:87) и «бес», которого призывают «не ковать белого железа», а приковать доброго молодца (Майк.ВЗ:16).

Кузнечное ремесло в народной традиции считалось высшим умением, искусством, связанным со сверхъестественным знанием, колдовством, в том числе общением с нечистой силой, чертами: ср. родственные слова типа русского «ковани», одно из о.-слав. значений глагола *ковать* — «замышлять зло» (ЭСЯ 12:10-11; 13:145; Ин.Тол. ИОСД:159—163) и другие обозначения чародейства, колдовства. Распространенный сюжет быличек — К., подковывающий лошадей, которой оказывается опойца, ставший на «том свете» чертовой лошастью. К. может персковывать голос — из грубого сделать тонкий и т. п. Неслучайно профессия К. демонологизировалась и считалась присущей инородцам и иноверцам — в т.ч. цыганам (ЕІ ІНДК 2:87—92), которые были также певцами, занимались гаданием. Сверхъестественными способностями и знаниями наделялись и представители других профессий — гончар (его, как и К., характеризует связь с огнем), плотник, мельник, пастух и другие «специалисты» (СБФ 2000:180-183).

Лит.: Чык.ЗП:43-63; ЖС 1994/3:18—21; Славяноведение 1999/6:104-108; Бери.МПО: 227; Цегамская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX—XX вв.) // МСБ 1:22-25;

КХПХ:17—19, 95—97; ZWAK 1885/9:41-42; СЛ 1928/28:364, 1930/30:254; ГЕМБ 1957/20: 133-137; Толстая // ЈФ 2000/LVI,3-4:1198.

В. Я. Петрухин

КУЗЬМА и ДЕМЬЯН (Косьма и Дамьян) — христианские святые (дни памяти — 1/14.VII, 17/30.X, 1/14.XI), покровители ремесел, брака, домашней птицы; почитаются также как врачи-бессребрники. Согласно житийной литературе, К. и Д. — родные братья и бескорыстные целители, помогавшие людям и животным; они также «просвещают разум к учению грамоте». Одно из первых упоминаний братьев-святых на Руси относится к последней четверти XI в. (новгородские берестяные грамоты).

В з.-слав. традиции распространено представление о К. и Д. как о «божых кузницах»-эмсборцах (часто К. и Д. представляются как одно лицо — «Кузьма-Демьян», — а перенесение на него функций кузнеца обусловлено созвучием имени *Кузьма* со словами *кузня*, *кузница*, *кузнец*, а также *кузла* 'ковка', 'молот', 'кузнечный горн'). В бел. сказке «Иван Попялов» К. и Д. защемяют язык змеихи раскаленными щипцами и убивают ее. В бел. легенде из Могилевской губ. К. и Д. запрагают змею в железную соху. По укр. поверью, кузнец Кузьма-Демьян сковал людям первый плуг, ухватил клещами за язык змея, истреблявшего людей, запраг змея в плуг и заставил пропахать змею от моря до моря. Украинцы верили, что «святі ковали» К. и Д. защищают людей от укусов змей, появившихся на свете из пепла сожженного святыми огромного змея. С тех пор К. и Д. «розпеченим залзом у зміїв жало випікають» (харьков., Вор.ЗНН 1993:459). Кузнецы считали К. и Д. своими покровителями, не работали в день памяти святых и к 1/14.XI выполняли какие-либо «обетные» работы, а вырученные деньги раздавали нищим или покупали на них свечи к иконам К. и Д.

В рус. традиции этим святым отводили важную роль в заключении брачных союзов. Ср. мотивы свадебных песен с просьбой «сковать свадьбу крепку, вековечную, не-рададельную», «случить молодых» и свадебные приговоры типа «Кузьма-Демьян, скуй нам свадьбу до белой головы, до седой

бороды», а также олицетворение самой свадьбы в образах К. и Д. («Благословите все от старого до малого Кузьму-Демьяна сыграть»). См. Кузнец.

Женщины почитали К. и Д. как покровителей семейного очага и супружеского счастья. В день К. и Д. — *Кузьминки*, *Криводемянки* (1/14.XI) — девушки устраивали сыпки, *сыпачину*, *братчину* (коллективную трапезу из собранных в складчину продуктов — картофеля, масла, яиц, крупы, муки и т. д.), на которые приглашали парней. Обязательными блюдами были каша, куриная лапша, вареная и жареная курятина (для приготовления которой было принято воровать кур у соседей), для гостей варили «*кроводемянское*» пиво. После угощения начинались т. н. *поделуш*-ные молодежные игры.

В этот день девушка-невеста исполняла роль хозяйки дома и готовила еду для всей семьи. Таким образом, девичий праздник в день К. и Д. вписывался в осенний свадебный период (см. Параскева Пятиница, Покров) и сочетался с образом святых К. и Д. как покровителей брака (ср. восприятие К. и Д. как единого жисского образа в приговоре: «Матушка, Кузьма-Демьяна! скую нам свадьбу» — Чич.ЗП.48). Брачные мотивы присутствуют и в девичьих играх в «невесту» и «жениха» (рядились в свадебную одежду, разыгрывали «свадбу»), в «маленького» (делали куклу и обходили с ней дома, собирая продукты «для маленького») (рус. рязан.).

В летние *Кузьминки* (1/14.VII) замужние женщины собирали братчину. Ко дню К. и Д. женщины выполняли обетное рукоделие (деньги от его продажи раздавали нищим), приносили в церковь мотки ниток и складывали их на амвон в пользу священника (рус. саратов.).

Святых К. и Д. называли еще *куриными богами*, *курапчиками*, а день их памяти 1/14.XI — *курачьими именинами*, *курачьим праздником*, *кочетятником*: в курятниках служили молебны, священник кропил святой водой домашнюю птицу. Кур приносили к церкви, где служили обедню: «Курица — именинница, и ей Кузьме-Демьяну помолиться надо!» (рус.). В деревнях женщины «с челобитьем» приносили кур «на красное житье» на боярский двор. «Челобитных» кур не резали, кормили овсом и ячме-

нем. Приносимые этими курами яйца считались целебными: ими кормили больных, страдающих желчной болезнью. В этот день резали кур (ср. рус. «Кузьма-Демьян — курная смерть») — обычай назывался *кур малить*. В Курской губ. забивали трех куренок и ели их утром, в обед и вечером, «чтобы птица водилась»; трапезу в этот день начинали молитвой: «Кузьма-Демьян сребреница! Зароди, Господи, чтобы писклятки водились» (Макс.ННКС:664); не разрешали ломать куриных костей, чтобы цыплята не родились уродливыми. В Ярославской губ. (Мышкинский у.) бытовал обычай в день К. и Д. для задабривания овиного духа убивать в овине петуха; птице отрубали голову, ноги забрасывали на крышу избы (чтобы пелась и неслись куры), мясо съедали за семейным обедом.

В день К. и Д. (1/14.XI) крестьяне Ярославской губ. старались умилостивить дворового: ездили по двору на нелюбимой дворовой лошади, размахивая помелом со словами: «Батюшка дворовой! Не разори двор и не погуби животину» (Сах.СРН:319).

Ко дню К. и Д. (1/14.XI) приурочивались домолотки, заканчивалась молотба, и принято было варить кашу. Согласно легенде, К. и Д. были простыми работниками, которые бесплатно нанимались молотить и просили только, чтобы хозяева вдоволь кормили их кашей (ср. рус. название К. и Д. — *кшмычки*). «Домолотная каша» являлась обязательным блюдом для молотильщиков в Кузьминки. Садясь за трапезу, приглашали святых угодинок: «Кузьма-Демьян, приходи к нам кашу хлебать» (РП:296).

В Гродницком у. Пензенской губ. в осенний день К. и Д. (1/14.XI) исполнялся обряд «свадьба и похороны Кузьмы-Демьяна» (в летние *Кузьминки* совершался ритуал «похорон Кузьмы-Демьяна»), имевший магическо-продукцирующий характер. Девушки изготавливали чучело (набивали соломой мужскую рубашу и штаны, одевали в мужскую верхнюю одежду, опоясывали кушаком, обували в старые лапти). Чучело усаживали посреди избы и «женили Кузьку» на одной из девушек. Затем чучело укладывали на носилки, уносили в лес или за границы села, где раздевали и разрывали его на части, плясали на соломе, оставшейся от чучела, а потом сжигали ее.

У юж. славян К. и Д. почитаются как святые-целители (ср. названия праздника К. и Д. — болг. *Светите Врачове*, *Врачи*, *Св. Врач-бесмитниче*, серб. *Врачи*, *Бесмитни Врачеви*). В дни св. К. и Д. кололи курбан, женщины воздерживались от работы, чтобы никто в семье не заболел, пекли хлеб и раздавали его «за здравие». Своими покровителями считают К. и Д. знахари, целители и травники.

В в.-слав. заговорах К. и Д. излечивают от зубной боли, кровотечения, грыжи, лихорадки и т. д., защищают людей и скот от колдунов, порчи, слеза, укуса змеи.

К святым К. и Д. обращались, прося помощи в рукоделии (с 1/14.XI традиционно мачинам прясть зимнюю пряжу); когда начинали жатву («Кузьма и Демьян, идите с нами жать») или сев («Кузьма-Демьян — матушка полевая заступница, иди к нам, помоги нам работать» — РП:296); у русских оставляли в поле горсть колосьев «Кузьме-Демьяну на бородку».

Гуцулы считали, что на *Косми и Димина* (1/14.XI) надо сажать деревья — они будут хорошо плодоносить.

С днем К. и Д. (1/14.XI) связаны погодные приметы: зима «сковывает» землю и воду (рус., ср.: «Кузьма-Демьян — с гвоздем, мосты гвоздит», «Из кузьмодемьяновой кузницы мороз с горна идет»); ветреный день предвещает скорое установление санного пути (укр.). Соблюдающему этот праздник не грозила опасность отморозить ноги при работах зимой в лесу (гуцул.). С летним днем К. и Д. (1/14.VII) связывали начало покосов (рус.). У юж. славян (фракийские болгары) летний день К. и Д. (1.VII) составлял единый обрядовый комплекс с днем св. Петра и Павла (29.VI) и праздновался для защиты от града, грома и пожаров. Ср. представления белорусов Черниговской губ. о том, что «Кузьма Сякач» побьет градом, если в его праздник (1/14.VII) заниматься торговлей.

Лит.: Гиппиус В. Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі // ЕВ 1929/8:11-51; Макашица Т. С. Святые Косма и Димитр в русском фольклоре // ЖС 1994/3:18-21; Аф. ПВ 1468, 2:107; 3:770-771; РП:291-299; РДС:434-435; Кал.ЦНМ:52-55,214,224; Сак.СРН:318-319; Макс.ННКС:663-665; Усп.ФР:154-156; Риз.ЭИ 2001/30:28-31,222-223; Вор.ЗНН

1993:459; Шух.Г 4:271; Агр.:133-134; Ром.БС 4:17; Лоз.БНК?:145-146,205-206; ЗК:380; (О)а(О)З:83-84; Поп.БНК:66; ЕПНДК 2000/6:54-57.

О. В. Белова

КУКВРЫ — у болгар участники масленичных маскарадных шествий, называемые также: *кукве*, *старци*, *бабугери*, *бубурци*, *браци*, *песяци*, *вигеци*, *дракуси*, *калугери*, *комилари*, *джамалари*, *джумали*. Исполняемый ими обряд включает игровые сцены, иррациональные способствовать благосостоянию, плодovitости и здоровью окружающих, защитить село от зла и несчастья. Известен в вост. и юж. Фракии, а также в Родопях, Средней Горе, отдельных регионах вост. Болгарии; имеет структурное и функциональное сходство со святочн.О.Новогодними обходами в зап. Болгарии, Македонии, ю.-вост. Сербии (наличие разветвленной системы ролей; присутствие ряженных, представляющих брачную пару; исполнение игровых сцен с четко выраженной фаллической символикой и пр.). См. *Колыдавание*, *Сурыкары*.

Обряд исполняется исключительно мужчинами, преимущественно холостыми, в течение масленичной недели и в следующий за ней понедельник (*Кукероиден*, *Кукваден*, *Старцовден*). В наряде К. преобладает одежда из шкур, вывернутая мехом наружу; их маски причудливо украшены разноцветными монистами, зеркальцами, перьями, рогами. К. увешаны различной величины колокольчиками, в руках у них деревянные сабли, окрашенные на конце наподобие фаллоса в красный цвет.

В дружине К. строго распределены роли. Предводителем является «кукер» или «хаджня»; обязательно наличие одного или нескольких женских персонажей, в роли которых выступают одетые в женскую праздничную одежду красивые юноши с тонкими чертами лица. Они идут в процессии вместе с парными мужскими масками: например, «невеста» с «зятем» или «женихом», «баба» или «кукерница» со «стариком», «старым кукером», «цыганка» с «цыганом» и т. д. Во многих селах женский персонаж («невеста», «молодуха») держит в руках «ребенка» (запеленатого котенка или куклу из дерева, тряпок), а при обходе домов имитирует роды

(например, выпускает котенка или щенка из-под юбки; выкрадывает настоящего ребенка). «Баба» одета в старые лохмотья, в руках у нее — корзинка с пралкой и пряжей; во время обхода она непрерывно «прядет». Женский персонаж постоянно оказывается объектом нападения окружающих мужчин, поэтому в обязанность «супруга» входит защита партнерши от назойливого внимания окружающих. Другие участники шествия — «царь», «кум», «поп», «доктор», два или четыре «сборщика налогов», «парикмахер» и пр. «Поп» венчает «молодоженов»; «сборщики подати» несут цепь, которой ловят окружающих, собирая «невплатченные

Помимо традиционных действий колядующих (пожелание благополучия хозяевам и сбор подарков — яиц, муки, пряжи), К. представляют комические сценки, их обходы сопровождаются шумом и буйными танцами, во время которых участники звенят колокольчиками и бубенцами, размахивают деревянными «фаллосами», прогоняя зло и нечистую силу; нападают на бездетных женщин, чтобы «оплодотворить» их. Женщины, которых К. ударяют своим оружием, высоко подпрыгивают под музыкальное сопровождение К., способствуя таким образом буйному росту зелени и богатому урожаю. Фаллическая символика характеризует так-



Кукеры (с. Павел Бана, Казанлыкский округ, Болгария)

долги»; «парикмахер» деревянной саблей «бьет» зазевавшихся прохожих. Многочисленную группу составляют одетые в вывернутые наизнанку тулупы мужчины с вымазанными сажей лицами — *арти семени, бабузери, дервиши*, которые преследуют и пугают жителей села. Нередко шествие сопровождает «верблюд» («кони», «осел»), которого представляют двое мужчин, накрытых одеялом; в с.-вост. Болгарии встречается маска огромной птицы с длинным клювом (*брасая*).

же исполняемые при обходе игровые сценки: К. валят на землю «невесту», изображая половой акт, «жених» защищает ее, но К. «убивают» его, «невеста» плачет и просит «доктора» оживить «женхих».

Кульминация (и, вместе с тем, часто — заключительный этап) игр К. — обрядовое «запахивание и засеивание» (см. Пахота ритуальная), а главный его персонаж — «царь» (при отсутствии «царя» — главный К.). Для него на сельской площади устраивается трапеза, во время которой он провозглашает

тосты за аграрные, урожай и плодovitость всего живого. Затем он начинает погонять К., запряженных вместо коней в плуг. «Царь» связан с «пашущими» одной веревкой, и К. неоднократно сваливают «царя» на землю, но он поднимается и продолжает работу. «Царь» на сельской площади «распахивает» три борозды и «засевает» их, разбрасывая вокруг семена и проговаривая благопожелания типа: «Наймалкото жито да бъде като мене, от едно да стане хиладда!» [Самое маленькое зерно пусть будет с меня, из одного пусть станет тысяча!] (Стам.КС:30). После «засевания» «царь» бросает пустую посуду из-под семян, и по тому, как плошка покатится и перевернется, гадают о будущем урожае: если открытая ее часть окажется сверху, то ожидают богатый урожай. К ноге одного из К. «царь» привязывает веревку, сваливает с ног и тащит его, «чтобы так же падали снопы», затем раздает всем присутствующим по кусочку пресной лепешки (*кукерската пита*) (фраг.). К. символически убивают «царя» («женила», «главного кукера») своими саблями, а тот через некоторое время, после оплакивания, голошения и др. действий участника обряда, «воскресает», в чем исследователь видит остатки фракийского культа Диониса. Во многих местах после «воскрешения» К. исполнители обряда танцуют «хоро», которое перерастает в общесельский танец. В некоторых селах после «аграрной» части обряда К. начинают биться друг с другом палками и сражаются до тех пор, пока одна из палок не сломается. В вост. Фракии заключительный момент «пахоты» и «сева» — сбор кукерской дружины вокруг поставленного на бок плуга, с которого главный К или «баба» как можно более громким голосом выкрикивают на все село пожелания обильного урожая в полях и виноградниках, приплода в загонах, рождения детей, здоровья и долгих лет жизни.

В обрядовые игры К. нередко включаются иные ритуалы, традиционно исполняемые в конце масленицы или в первые дни Великого поста. Так, совершающийся обход в «песий понедельник» К. хватают собак и вертят их на веревке, чтобы те не страдали «от бешенства» (Фракия, окрестности Парзарджика); на масленицу К. участвуют в играх вокруг костров (разжигание огня, перепрыгивание и т. п.), в частности, после

своего обхода они поджигают солому, трижды танцуют вокруг огня «хоро», а затем соревнуются в беге: если победит «несица», жито будет чистым и хорошим, если — «аралин», в пшенице заведутся сорняки, если — К. — «старец», то ожидают изобилие ржи (Родопы).

В прошлом, как и в случае с процессиями колядующих, две столкнувшиеся на пути дружины К. вступали в настоящий, реальный бой; убитых хоронили на месте побойшиа.

Лит.: Арнаудов М. Кукири и русалии // СБНУ 1920/36:1—242; Райчевски Ст., Фол В. *Кукириг* без маска. София, 1993; Стам.КС; БМ:186-189; Вак.БЕТБ:427—432; ЕБ:112—113.

А. А. Плотникова

КУКИШ, шиш, фи́га, дуля — жест, символизирующий коитус и имеющий общеселенную семантику. Согласно правилам этикета, К. является неприличным жестом, имеющим целью оскорбить и унижить того, кому сто показывают, а также способом выразить крайнее неприятие, резкий отказ, смешанный с презрением. В магической практике К., наряду с другими жестами, обозначающими коитус и гениталии, является универсальным оберегом, способным отгонять опасность, особенно отглаз и нечистую силу. К. входит в число жестов, распространенных у вост. и зап. славян. У юж. славян, за исключением словенцев, К. почти не известен и осмысливается как заимствованное из в.-слав. традиции. Ю.-слав. жестами, синонимичными К., являются «кур» — поднятый вверх средний палец, когда остальные пальцы прижаты к ладони, а также жест, при котором кистью левой руки плашмя ударяют в согнутую в локте правую руку, поднятую вверх (см. Гениталии). Близкое К. охранительное значение имеют т. н. «рога», или «шипак», — ю.-слав. жест, при котором подняты вверх мизинец и указательный палец, а остальные прижаты к ладони. Этим жестом отгоняли от себя мору, вампира или нечистую.

К. — жест, отвращающий отглаз и порчу, а также нечистую силу. Чтобы защитить себя или ребенка от отглаза, следовало незаметно сложить кукиш (в.-слав.).

В Полесье, чтобы предотвратить порчу тушегося полотна, хозяйка сквозь красна показывала К. вошедшему в дом гостороннему человеку, а когда он выходил из хаты, она показывала К. ему вслед; иногда в подобном случае показывали два кукиша через киты (волян.). По словен. верованиям, чтобы никто не спазил работу при сбивании масла, следовало плюнуть в маслобойку и показать К. Демонстрация К. в охранительных целях часто сопровождалась другими оттонными действиями, например, вслед обладателю «злого» глаза бросали уголь, соль, кусок кирпича от печки и т. п.

В полесской традиции показывание К. было средством отпона вихря — при его приближении складывали К. правой рукой; впрочем, в некоторых случаях существовал запрет показывать К. вихрю, чтобы не разозлить его еще больше. При встрече с волком, чтобы отогнать его от себя, следовало отвернуться, а левой рукой показать ему К. (ПА, брест.); К. показывали и для того, чтобы отогнать собаку (ПА, гомел.). Для ограждения себя от возможного зла при встрече на дороге с незнакомыми людьми предписывался более сложный прием (на Рус. Севере его называли *свечкой*) — следовало, повернувшись задом к встречным людям, наклониться и показать им К. между ног (с.-рус.). Согласно полесской быличке, К. отгоняет даже смерть — женщина не могла умереть, потому что показывала К. пришедшей за ней Смерти, но когда разжала руки, сразу умерла.

У вост. и зап. славян К. — способ опознания ведьмы и колдуна, а также их обсавреживания. К. или два К. показывали ведьме, чтобы она не смогла испортить человека (полес.) или сглазить девушку (с.-пол.), два К. показывали колдуну, чтобы он не наслал на человека икоту (рус. архангел.). Часто при встрече с ведьмой или колдуном предписывалось показывать К. тайно — в руке или в кармане (бел.). Считалось, что колдун или ведьма не могут спокойно пройти мимо человека, сложившего в карманах два К., и обязательно чем-нибудь выдадут себя, например, начав ругать или задирать этого человека (укр.). В другом случае, чтобы опознать ведьму, следовало накануне воскресенья пойти к дому предполагаемой ведьмы, стать спиной к глухой стене, повернуть назад

голову, плюнуть, подуть и показать К. в сторону стены. На следующее утро ведьма придет к этому человеку и спросит его, зачем он показывал ей К. (укр.).

Часто демонстрация К. источнику опасности сопровождалась приговором типа: «На тебе, штоб до пары, да иди» (ПА, ровен.); «Ражоу тебе у горла, дзяркач у зубы, соль у вочы» (ИДМ:141). В Полесье, показывая К. вихрю, говорили: «Ось тобі дўля, куда дўля, туда й ты» (ПА, житомир.), или: «Вихор, вихор, на табе дўля» (ПА, гомса.). Приговор с упоминанием К. мог заменять соответствующий жест в охранительных целях. Например, чтобы предотвратить т. н. «знос» (болезнь ребенка, возникающую при встрече детей одного возраста), вынося ребенка на улицу, мать говорила: «А знос Бог понёс, а матерам дўля под нос» (ПА, гомел.).

Имеется одно полесское свидетельство о том, что К. мог быть не только жестом, но и специально сделанным амулетом, вырезанным из дерева и прикрепленным к ткацкому станку, чтобы защитить полотно от сглаза (ПА, брест.).

В медицинской практике глазную болезнь «ячмень» лечили, поднося к глазу К. (в.-слав.) и произнося: «Глазной кукиш, на тебе шиш» или: «Ячмень, ячмень, на тебе кукиш, / Что хочешь, то купишь, / Купи себе топорок, / Руби себя поперек». После чего на глаз плевали (рус., СМ²:271). Иногда это делал сам больной, иногда неожиданно поднести К. к глазу больного должен был посторонний. К. упоминается в некоторых фольклорных текстах. Например, в полес. веснянках говорится, что весна принесла «Девкам цибули, а хлопцам по дули» (ПА).

Лит.: Байбурин А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Этнографические очерки. Л., 1990; РСев 1992:119; ЖТК:288,461; Эсч.МБ: 148; Чаж.СД 5:223; Мбд.ЛМС:411.

Е. Е. Левкиевская

КУКЛА — антропоморфная фигурка небольшого размера, атрибут детских игр и обрядово-магических действий. В народных верованиях воспринимается как живое существо, как заместитель человека, его «модель»,

как прообраз маленького ребенка (ср. укр. *лялька*, пол. *lalka*). В этом значении слово **kukla* признается этимологами латинизмом, заимствованным через ср.- и новогреч. (Фасы. 2:405), и отделяется от исконнославянского *kukla* в значении 'досб, булка', 'камень, глыба', 'загнутая палка' и др. (ЭССЯ 13:94-95; БЕР 3:90--92). Однако в народной традиции реалии, обозначаемые этими омонимами (игрушка и ритуальный атрибут, обрядовый хлеб и связка льна, конопля, др. растений), по своей культурной семантике и магическим функциям составляют единое целое.

По материалу и способу изготовления различаются К., скрученные из материи, пряжи, кожи (рус. *закрутки*, *скрутки*, *скатки*); набивные (сшитый мешочек, наполненный шерстью, пряжей, опилками, песком, пеплом и т. п.); сделанные из растительного материала (соломы, травы, восток, корней, палок); глиняные; вырезанные из дерева; выпеченные из теста.

Среди игровых и обрядовых антропоморфных К. абсолютно преобладают женские фигурки. По многим рус. свидетельствам, «пареньков» не делали, не принято было, только «девок» или «баб» (рус. Ярослав.). В Вологодской обл. считали, что если девочка в детстве слишком много играет в К., то в замужестве будет «девок рожать»; одна из женщин говорила о себе: «Я кукольница (была) — и наносила пятерых дочек» (Морозов, рукопись). По поверьям белорусов Витебщины, чрезмерное увлечение детей игрой в К. сулит скорое появление в семье нового ребенка; небрежное обращение с К. указывает на болезнь кого-нибудь из домашних, а закапывание К. в яму или бросание ее в снег предвещает скорую смерть в доме.

При изготовлении К.-игрушек часто остерегались прорисовывать глаза и другие черты лица из опасения, что К. может ожить, что в нее может вселиться вредоносный дух. В вост. Польше родители нередко запрещали ребенку спать с его любимой К., боясь, что ночью она превратится в нечистую силу, называемую «маруда» или «мамуна», и начнет душить ребенка. В некоторых селах Хелмского пов. (Люблинское воеводство) родители не позволяли детям слишком долго играть с К., утверждая, что «w lalce siedzi» [в кукле часто сидит злой дух].

В одном из народных рассказов внезапную смерть ребенка приписали кукле, с которой тот любил спать; когда ее бросили в костер, то послышался писк и стоны «маруды», пребывающей в К. (Bieg.MD:307). В других местах вост. Польши детям не давали играть с К. во время грозы, так как, по поверьям, гром стремится поразить К., в которую обычно вселяется (прячется от грома) черт, называемый «лятавец» (Świąt.LN:512).

В лечебных и апотропейных целях специально изготавливались К., которые должны были принять на себя болезни, порчу и прочие угрожающие человеку беды. В случае детских недугов (бессонницы, ночного крика и беспокойного поведения младенца) мать делала из пеленок или одежды ребенка несколько К., называла их именами нечистой силы, вредящей детям (в Польше это «маруда», «мамуна», «Богинка»), и выбрасывала этих К. подальше от дома или подвешивала к двери головой вниз (Кы.РР:53), считая, что тем самым изгоняет болезни. На западе Белоруссии, когда ночницы досаждали младенцу, мать делала кукол из грязных тряпок, расставляла их по 2—3 на каждое окно и говорила: «Смотрите, лялечки, чтоб мой маленький спал!» (Fed.LB 1:270). Украинцы вост. Польши (Хелмский пов.), чтобы избавить новорожденного от «ночных плакс», делали девять тряпичных К., размещали их в колыбели вокруг младенца, а затем произносили отгонную формулу: «Marudy, marudziska! Idź na psiska i zyjta i tabawiajta, a niemu dziecku spać dajta» [Маруды, марудица! Идите вы на псов, на собак, там себе играйте, а моему младенцу спать дайте] (Bieg.MD:308). Женщины Краковского вост. подбрасывали скрученные из тряпок К. в чужие телеги на базаре, чтобы возницы «забрали с собой плачки». Для отгона «маруды» отец ребенка вырезал из дерева или делал из бумаги человеческие фигурки и забрасывал их на крышу дома (пол., Wisła 1891/5:636—637). В окрестностях Ропши делали из тряпок К. по имени «Мамуна» или «Богинка» и втыкали ее в щель возле окна (пол., Bieg.MD:299). Ночью матери забирали грудных детей в свою кровать, а в колыбель вместо ребенка подкладывали К. Сербы Косова в ожидании визита судьи клали в колыбель К. вместо новорожденного, чтобы в случае недобрых предсказаний для младенца злая

доля пала бы на куклу, а не на ребенка. Сербь, живущие в р-не Ярковца, делали К. из тряпок и веток сирени и выставляли их в окна для защиты детей от нечистой силы и слеза. Обычай ставить К. между рамами окон, известный всем славянам, сохраняется во многих местах до наших дней.

У болгар Баната женщины, страдавшие обильными кровотечениями, делали из ткани три куколки, шли с ними на реку, клали их на воду со словами: «Какая моя, пусть при мне останется, какая не моя, пусть уходит» (Телб.БББ.210). На Рус. Севере, желая отомстить колдуну, пасечник делал из воска К., писал на ней имя колдуна и 40 обеден поминал его за упокой души; колдуну становилось так тошно, что он приходил каяться.

С помощью К. можно было насрать порчу на человека или жилище. Украинцы Волынской губ., желая смерти врагу, делали из глины маленького человечка, укладывали его в деревянный гробик и закапывали в землю, веря, что «по мере его истлевания будет разрушаться и здоровье врага» (Зел.ОРАГО 1:295). По с.-рус. и сибир. поверьям, чтобы вселить в дом недруга вредоносного духа (*напустить хижимору*), достаточно было тайком спрятать в доме (или во дворе) маленькую куколку или ее подобие из тряпок, веток, сучков, в результате чего на этом месте начинало «чудиться», «пугать»: в избе заяц бегает, поросенок, бык появляется; вдруг все двери разом открываются; то старик мохнатый стоит. В одном из сибирских мифологических рассказов строители дома, недовольные оплатой, подложили под балку К.; стали хозяева каждую ночь слышать детский плач; пришлось снимать крышу: «Наша там куколку. Ма-аленька така, из тряпочек сшита»; бросили ее в печь — и пугать перестало (Зин.МРВС:90). В другом рассказе хозяевам пришлось разорвать печь в поисках вредоносной К. Когда ее нашли, она «смотрела как живая» (там же: 86). На Рус. Севере полено, которому придавалась форма К., дарили новоселам плотники, строившие дом. Плотничьи К. известны на Руси еще по памятникам Древнего Новгорода (Лог.МКЗ:89).

Вместе с тем, в сказочном фольклоре К. часто выступает в роли защитника человека, заместителя предка-опекуна; она служит человеку и оберегом, и «чудес-

ным помощником». В одной из рус. сказок мать перед смертью дает дочери К. и говорит: «Вместе с родительским благословением оставляю тебе вот эту куклу; береги ее всегда при себе и никому не показывай; а когда приключится тебе какое горе, дай ей поесть и спроси у нее совета» (АФ.НРС 1:127). В других сказочных сюжетах девушка-сирота сама делает себе четырех К. и в экстремальной ситуации расаживает их по четырем углам дома; когда ее брат или отец пытаются взять ее в жены, К. не допускают нищеза (АФ.НРС 1:149-150; 2:314).

В свадебном обряде К. символизировала, с одной стороны, невесту, а с другой — будущих детей молодоженов. Русские в Поволжье обряжали маленькую К. «невестой» и укрепляли ее на свадебном деревце. В Костромской губ. на верку свадебной елочке К. ставили таким образом, что она была повернута к жениху и невесте. Этот обычай нашел отражение в свадебных песнях этого региона: «На нашей елочке / На золотой верховочке / Сидит кукла. / Она не смотрит в кут, / Она смотрит тут, / Где денежки кладут» (ТОРП: 148). В Ульяновской обл. на деревце помещали две К.: «жениха» и «невесты», а в некоторых ю.-рус. областях — несколько крохотных куклолек. Во Владимирском крае вместе с приданым перевозили в дом жениха кукол невесты, которые передавались по наследству ее детям. Часто маленькими куколками из теста украшали свадебный каравай. У сербов девушки на выданье делали из тряпок К., нарядно обряжали ее (в красные и белые одежды), чтобы привлечь внимание парней, и выставляли в окне; если в доме были две девушки брачного возраста, выставлялись две красиво украшенные К.; они стояли в окнах до тех пор, пока девушек не сосватают (ГЕМБ 1926/1:63-64).

У всех славян на свадьбе принято дарить молодым К. с пожеланием скорейшего потомства. В Вашкинском р-не Вологодской обл. это называлось *кукалку подавать*, куколку *приносить*. Участники свадьбы сами мастерили тряпичных К. и дарили новобрачным со словами: «Вот вам приплод!». На Ярославщине (Мышкинский р-н), укладывая новобрачных спать, под подушку молодухе клали льняную К. — «с умыслом, чтоб родила». В Прикамье дарили молодым (или подкладывали им в постель) деревян-

ных или тряпичных К., «чтобы скорее дети заводились» (Морозов, рукопись). Так же поступали в Полесье: «Куклы клали молодым, шоб дети були» (ПА, чернигов., Старые Боровичи). На Брестщине в с. Олтуш делали К. из «толкача» (песта) и говорили, что за ночь у молодых ребенок родился. Словенцы Штирии вручали невесте К. «младенца», когда она вступала в дом мужа. В ю.-рус. вариантах свадебного обряда молодых часто одаривали куколками. В некоторых местах, наоборот, считалось неприличным дарить новобрачным К., так как в этом видели намек на беременность невесты (рязан.).



Куклы для игры «в семью» (мужской персонаж изображен кукурузным пачатком). Белгородская обл., Алексеевский р-н, с. Афанасьевка.

Фото В. Н. Теплова

На Урале присутствие К. в свадебном обряде зависело от «честности» невесты: К. привязывали к дуге лошади во время движения свадебного поезда только в том случае, если невеста оказалась невесткой: «Если кукла на дуге — все, это уже не свадьба» (Вост.ТКУ 2:164). Там же иногда подбрасывали соломенную К. «нехорошей» невесте либо — «хорошей» невесте делали красную К., а «нехорошей» — белую. В Полесье, если обнаруживалась «нечестность» невесты, то утром после брачной ночи родня жениха делала из тряпок К.

и вешала ее на шею молодой (ПА, Чернигов.). На Украине делали К. из рубашки «нечестной» невесты, к подолу привязывали морковку и выставляли на обозрение всем. В бел. девичьих гаданиях по жребью К. символизировала утрату девственности (Fed.LB 1:313).

В качестве заместителя человека и откупительной жертвы К. использовалась в погребальных обрядах. По обычаям сербов Косова, если в течение года в одной семье (в одном доме) умирали двое, то при похоронах второго из них закапывали в могилу тряпичную К., чтобы не допустить третьей смерти (Vuk.SK:312). Подобным образом поступали жители Ровенской обл. (с. Нобель): «Як умирає чоловік, то кладуть у труну ляльку. З латок зроблять. Шоб (покойний) не забрав жинку»; считалось, что если этого не сделать, мертвый муж будет ходить к живой жене и заберет ее (СВФ-95:191). В Сербии (р-н Драгачева) при похоронах неженатого парня на надгробный крест на его могиле привязывали К. в виде «невесты», устраивая для него таким образом символическую свадьбу (ГЕМЦ 1972/5:265). В волыньском Полесье засвидетельствован обычай при похоронах молодого человека класть в гроб антропоморфную фигурку (ВЖ 6:123). На Гомельщине (с. Великий Бор) рассказывали, как едва не похоронили человека, уснувшего летаргическим сном; когда тот очнулся в гробу, его вынули, положили вместо него «ляльку» и похоронили (ПА). В Мариово (Македония) во время Второй мировой войны девушка, у которой погиб брат, сделала куклу, одела ее в одежды брата, держала в доме и долгое время оплакивала ее (Рист.ПКМ:113). Обычай изготавливать матерчатые или глиняные К. (с ладонь величиной или чуть больше) и держать их в доме как замену долго отсутствующего родственника известен в Вологодской и Костромской обл. Провожая сына в армию, мать лепила из глины фигурку, называла именем сына и хранила на почетном месте до его возвращения. Если случалось, что К. падала, разбивалась, это было знаком гибели человека, субститутом которого она являлась.

Антропоморфные фигуры разного размера служили ритуальными символами и в поклонении злого начала во многих календарных обрядах, имевших семантику

«выпровождения-уничтожения» (см. Чучело, Проводы. Похороны символические, Герман, «Крестить кукушку», «Колодка», Русалка). В болгарском обряде «Мара Лишанка», исполняемом в среду на пасхальной неделе, женская К. с этим же именем изготавливалась из трех всунутых одна в другую туфель без задников, взятых у молодых или у девушек, и обрядилась в наряд невесты. Девушки носили К. по селу, а парни пытались ее украсть; с этой К. обходили поля, а затем ее топили в реке (БМ:210). В Белоруссии соломенную К. бросали в воду и обряде вызывания дождя. К. могла быть дополнением украшенного дерева обрядового: ее сажали на «май», на «лето», на свадебное дерево.

К. часто заменяли ряженую. У вост. славян соломенная К. могла заменять ряженую в зеленую девушку в триоциком обряде «проводов русалки». В вост. Фракии и Родопах в обряде весеннего обхода «лазарок» вместо ряженой «невесты» изготавливалась К.: ее делали девушки из вала ткацкого стана или из ручной прялки, которые обматывались женской одеждой.

В Болгарии и Сербии куклами назывались многие виды обрядового хлеба разной формы (не обязательно антропоморфные), которые готовились на Рождество, в день Сорока мучеников (9/22 марта), Тодорову субботу, Вербное воскресенье (ср. с.-в.-болг. название этого дня — *Куклинден*), на Пасху (название хлеба — *величленски кукла*) и др. праздники, а также на свадьбе; иногда и на похоронах или поминках. Как название обрядового хлеба термин *kukla*, *kukla* известен также полякам и кашубам. В с.-зап. Болгарии и во Фракии девушки брачного возраста в Вербное воскресенье пекли печенье в виде куколок и на следующий день гадали с ними: каждая сплавляла свою булочку, положенную на дощечке, по воде; чья «куколка» обгонит других, та из девушек станет «кумицей». Ко дню Сорока мучеников в вост. Сербии и сев. Болгарии пекли 40 калачиков, часто имевших антропоморфный вид (у сербов Баната они назывались *луткице* 'куколки'); их раздавали соседям, крестным родителям, повитухе, нищим «на помин души», относили на кладбище, закапывали первую испеченную «куколку» в винограднике или на поле.

На Смоленщине бытовала святочная игра «лялички»: на руках носили куклы — мальчика и девочку, которые сначала подпрыгивали, а потом умирали; их оживлял соломенный дед, брызгая на них водой (Добр.СОС:392). На востоке Болгарии куклами называли надгробные памятники, но только на могилах женщин и детей (ИЕИМ 1968/11:186; ЕБ:202; БЕ 1989/14/121). У вост. славян словом кукла обозначались скрученные колосья ржи (см. Залом); поляки Люблинского воев. во время жатвы вязали маленькие снопики, напоминавшие человеческие фигурки, называемые *lalki* (Nisb.PP:199). У русских слово «кукла» на основе народной этимологии связывается с *куколь* (*кокошь*), ср. рус. сибир. обычай делать летом из корней растения, называемого *куколь*, маленькие куколочки для детей (Вин.СД:18), а также детское поверье: если закопать в землю рубленую солому, то через год на этом месте появятся живые К. (там же: 21).

Лит.: Морозов И. А. Функции куклы в традиционной культуре (рукопись); Карпова Т. В. Феномен куклы в русской культуре (историко-культурологические аспекты). АКД. СПб., 1999; Невская Т. В. Славянские названия куклы по материалам Лингвистического атласа Европы // Общеславянский лингвистический атлас. Мат-лы и испл. 1988-1990, М., 1993:35-38; Дайн Г. Л. Русская народная игрушка. М., 1981; Никифоровский // ЭО 1897/3; Bogdanowiczówna I. O lalkach // *Wiśia* 1891/5/4; Bujak J. O gęszcie i zmiennych funkcjach lalki // *Prace etnograficzne*. Kraków, 1983/18:101-121; *Визг*.MD:306-308; *Визг*.КОМ:549; *Визг*.МРНС:86-95; Марин.ИП 2:135,448,451,458,472; *Доб.*:291; БД 10:33; ЕБ:119.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

КУКУРУЗА (*Zea mays* L.) — зерновая культура, известная славянам с XVII в. О путях ее проникновения на территорию Славии свидетельствуют ее наименования, мотивированные названиями стран и народов, например: болгар. *власка*, *грчка*, *моруз*, (*а*)*рапка*, *мисир(ки)*, *царска*, *царци*, *царка*, *царсвица*, *френки* и т. п., рус. *маис*, *днал*, *турецкая пшеничка*. К. возделывается, главным образом, в ю.-слав. странах,

менее значима в обиходе и обрядности северных славян. К. унаследовала культурную значимость тех растений, которые издревле возделывались славянами, например, пшеницы и проса (ср. болг. диал. (л.) чешки 'кукуруза', букв. 'пшеница'; просеник 'хлеб из кукурузной муки'). Символизирует плодородие и здоровье. См. также Зерно.

Магия, связанная с возделыванием К. в Болгарии (Ловеч), чтобы предотвратить ущерб, наносимый птицами посевам, при вспахивании первой борозды сеятель соблюдал молчание, для чего он держал во рту зерно (камешек), пока не проведет две борозды: «Както бях ням аз, тъй да е няма враната» [Как я был нем, так пусть и ворона будет нема] (Лов.:92); за пахарем шел его сын с несколькими зернами К. во рту, в конце первой борозды мальчик выплевывал зерна и закапывал их в землю. В день, когда зерно К. в первый раз выносили в поле, запрещалось К. варить, обжаривать на огне, так как зерно, брошенное в землю, могло полопаться.

Время сева К. согласуется с природными явлениями: с началом цветения терна или с распусканием дуба, с календарем чаще всего сеяли перед Юрьевым днем. Иногда хозяин садится на лашью голым задом: если холод не ощущается, можно сеять (Ловчский край). При посадке К. в первую лунку, в первую борозду закапывали остатки сочельнического ужина, сохраненную голову зарезанного на Васильев день петуха (серб.). В первый день посадки запрещалось сжигать вылушенные початки: их бросали на дорогу, «за да е дълга царевидата като пътя» [чтобы кукуруза была такая длинная, как дорога]: на перекресток, «за да се кръстосват мамулите» [чтобы скрещивались, т. е. завивались початки], чтобы кукурузу не заглушили сорняки, кидали в воду, «за да вървят берекета» [чтобы урожай лился, как вода] (Лов.:92). В период сева вылушенные початки К. вместе со стеблями пускали по заходе солнца по реке (или опускали в ведро с водой), «те да и кукуруз потече из земље као вода низ реку» [чтобы кукуруза потекла из земли, как вода вниз по реке] (Хомолье, Чаж.,РВБ:148). В Болгарии, пускали по воде кукурузные зерна, произносили: «Тъй кикто носи водата, тъй да се носи берекетът» [Как вода несет зерна, так пусть принесет урожай] (Лов.:92).

Для защиты поля от птиц (ворона, галок, ворон) применялись разного рода гадюшечные приемы: начиная посадку К. жертвенного Васильевского петуха зарывали в навязную кучу (болг.); опасные птицы утыкали перьями, прикрепляли на штылочную тыкву и насаживали на вилы кол в кукурузном поле. В целях защиты от медведя начинали посадку зерном, ценным из тех початков, которые в Лиде день полежали в котле с К., предназначенной для кормления медведя. Полночь, что выросшую из этих зерен К. не трогать зверь (болг.). Чтобы кроты не подрывали корни растений, скорлупу от яиц, использованных для пасхального каравая, закапывали в поле; в Тодоров день (суббота первого деля Великого поста) в зап. Болгарии хитры разбрасывали зерно К. по двору; в Софийского окр. женщины, выходя из ковчего двора, бросали освященную пшеницу К. и приговаривали: «Это кроту, пролетает здесь, а не на огороде!» (Пол.СБ.: В кротовые норы втыкали обгорелые и ружьиные початки (ю.-слав.).

Для охраны посевов от вредителей блюдалась строгая заповедь. Чтобы черви не съели К. в поле, не рожкомидовалось сеять за дня до Юрьева дня (болг., серб.); с той целью праздновали первый вторник после Юрьева дня (*Црни торник*) (серб.); в связи с «мышьиными днями» (9.XI) не прикасались к К. (Хомолье).

С целью получения обильного урожая К. превентивно, в дни зимних праздников осуществлялся комплекс ритуально-магических действий. В день св. Игнатия (20.) поляники сеяли зерна К. вокруг очага — плодородия (болг.). В Рождественский сочельник зернами К. домохозяин посыпал хоаяина, пришедшего с бадняком (Боснийская Посавина), полазника, а он их (в Сербии, Шумадия, Славония); хозяйка счала по потолку или по стене ситом, чем которое просеивала муку для праздничного калача (Хомолье), чтобы К. выросла выскокой. На Рождество, придя утром к источнику, опускали в воду вылушенный початок К., чтобы он разбух и наполнился влагой, полагая, что осенью так же наполнятся кукурузой хранилища (Босния); на кукурузном поле втыкали малые вертикалы, которые были воткнуты в запеченную курицу (серб.); семена вылушивали из початка

на масленицу до восхода солнца (хорв.). На Новый год при обходах домов разбрасывали вокруг зерна К. и овса (укр.); в борш «на Щедрец» клали зерна К., тыквы, ржи, пшеницы, все, что сеяли, «чтобы всё спорилось» (полес.); в Андреев день перед тем, как съесть приготовленную К., каждый бросал в дымоход над очагом немного вареных зерен К. с пожеланием, чтобы посева выросли высокие и принесли обильный урожай (болг.). В пятницу Тодоровой недели освященную в церкви вареную К. разбрасывали по саду и огороду, чтобы летом росло всё посеянное (я.-болг.).

Чтобы обезопасить будущие посева К. от вредителей, соблюдали ряд запретов: в день св. Трифона (1.II) женщины не шили иголкой (серб.), не выполняли никакой домашней работы (болг.); в Чистый понедельник во время еды не пользовались ложками; в день св. Григора (второе воскресенье Великого поста) существовал запрет на работу дома и в поле (болг., Тетевенско).

У православной части юж. славян дни св. Андрея (30.XI), св. Саввы (14.I) и св. Прокопия (8.VII) празднуются в честь медведя как превентивная мера защиты К. от этого зверя и ради плодородия. В этот день или накануне оставляли на дворе (на плодовом дереве, на крыше дома, под стрехой, на полснице дров) на ночь вареную К. — «ужин для медведя» (в.-болг., Котленско, Тревненско, в.-серб., Болевац, Хомолье, Лужница, Нишава), а наутро каждый получал ради здоровья по несколько зерен с початка, прошедшего ночь вне дома (Алексиначком Поморавье); перед завтраком разбрасывали кукурузное зерно по углам дома (в.-серб., р-н Млавы). Кормление медведя вареной К. через дымоход сопровождалось просьбой: «На ти, мечко, да ядеш, че да не идваш лятоска!» [На тебе, медведь, ешь, только не приходи летом] (Лов.:295; з.-болг., Горнооряховский окр., Троянский окр.), «Наа ти, мечко, задуш!» [На тебе, медведь, на помин души!] (Мариа.ИП 2:92).

Чтобы К. росла высокой и хорошо завивались («скрешивались») початки, после первого окучивания женщины складывали мотыги крест-накрест, садились на них, «чтобы завязывались [за да се кръстат] початки» и говорили: «Айде, Боже, ние от тук, пък

ти тук» [Скорее, Боже, мы отсюда, а ты сюда] (Лов.:92). Окончив работу, поднимали вверх и скрешивали мотыги (серб. Гружа) или, скрестив, поднимали их высоко вверх с приговором: «Айде на тази нива пет коли мамули, четири кола боб, четири кола тикви» [Давай на эту ниву пять возов кукурузы, четыре воза бобов, четыре воза тыквы] (в междурядьях на полях К. сажали бобы и тыкву) (Лов.:92). В знак завершения окучивания К. девушки и парни сплетали и завязывали листья на последних трех стеблях К. и украшали полевыми цветами. Обряд совершался для того, чтобы девушки и парни были *млади* и «зелени», как К., и чтобы было столько возов К., сколько стеблей украшено (Лесковацкая Моравя); в с.-вост. Сербии украшенный стебель К. назывался «цар кукуруз», в отличие от «бороды» («божа брада»), которую делали из пшеницы. В Алексиначком Поморавье последний стебель К. окучивали все вместе, украшали лучшими цветами, а на листьях завязывали столько узлов, сколько хотели получить возов К.; затем на кучке земли скрешивали мотыги, рассаживались вокруг растения и пели. Запрещалось окучивать К. в пятницу, следующую за днем Божьего Тела, чтобы она не сторега (словен., Штирия). Во время уборки несколько стеблей К. оставляли на поле для скота и птиц (серб.). Когда собранную К. развешивали для просушки, под первую копну клали гвоздь для защиты от птиц и мышей (серб., хорв.). На Кубани во время уборки К. в степи «играли свадьбу»: из кукурузных отходов делали венки «невесте» и «цветки» всем «гостям», обед на поле разыгрывали как свадебный пир.

Употребление К. как ритуальной пищи характерно для зимних праздников: дней св. Андрея (ю.-слав.), св. Анны (9.XII) (з.-болг.), св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII) и св. Николая (6.XII), когда, как считалось, световой день увеличивается «на одно кукурузное (просяное, горчичное) зерно» (болг.). В эти дни варили К., чтобы дни росли так же быстро, как увеличились при варке зерна (болг., родоп.); вареную К. ели сами, скармливали домашним животным для плодovitости, давали курам, чтобы лучше неслись; раздавали вареную К. «за здраве» соседям (болг., серб., хорв.). Кое-где, наоборот, обрядовое ку-

шанье из К. и других зерен не давали чужим, чтобы не унесли плодородие из дома (болг.), а в дни свв. Варвары и Саввы не варили и не ели никаких кушаний из зерна и К. во избежание болезни, так как зерна напоминают следы оспы. В Македонии (Куманово) ели кашу из К., полагая, что это спасет летом от засухи. В тех селах Болгарии, где день св. Саввы был связан с поминовением умерших, вареную К. раздавали соседям.

Сербы Боснии называют *Андрея день «праздником кукурузы»*. В Неготинской Крайне рождественский хлеб *чесница* пеки из кукурузной муки, в тесто клали и целые зерна К., которые символизировали свиней или домашнюю птицу. В вост. Словакии, чтобы получить хороший урожай в будущем году, при замешивании рождественского хлеба (*крачма*) в тесто добавляли зерна К., злаков, а также льняное и конопляное семя, фасоль и чеснок.

По поверьям, К. наделяет людей и скот здоровьем: утром в день св. Андрея все члены семьи пили «для здоровья» вино, в которое хозяйка опускала початок К., оставленный накануне на дворе «для медведя» (серб.). В день св. Власа раздавали соседям вареную К. «за здоровье волов» (Ловечский край); для здоровья скота в Тодорову субботу, посвященную лошадям (*Конски Великден*), в каждом доме смесью из вареной К., бобов и чечевицы кормили лошадей (болг.); с этой же целью сербы, черногорцы, македонцы ритуальное блюдо — вареные початки К. — ели сами, давали скоту, бросали на поле (Лазарополь в Македонии); утром на Рождество скармливали курам и свиньям зерно с початка К., *перечиславшего* в муравейнике, чтобы было много цыплят и поросят (я.-серб., Чачак); волам и коровам мазали шею и грудь вареной К., фасолью и чесноком (серб.). В Родопах (*Девинско*) женщины в день Сорока мучеников (9.III) раздавали ради здоровья 40 зерен К. мужчинам и рабочему скоту.

К. символизировала плодородие. Чтобы *забеременеть*, в дни свв. Симеона и Анны (3.II) св. Трифона бездетные женщины пеки кукурузные лепешки (болг. Родопы), разламывали их перед иконой Богородицы и раздавали соседям (болг.). Болгарские девушки (р-н Благоевграда) в дни св. Антония и св. Афанасия, чтобы не

остаться старыми девами, пеки кукур, лепешки.

Для чадородия на воз с приданой невесты клали *связку* К. или красные с кн перца, мешок с зерном; в новый из родительского дома невеста брала, а с предметами для ведения хозяйства, с К., льна, бобов (Ловечский край). В В день повитуха ударяла кукурузным початком женщин для избавления (предупреждения от бесплодия (болг.). На свадьбе же давали початок К. и печень для удачливости (ПА, вольты). Ср. загадка о курузе: «Росло, росло, выросло, из штаны выкало, из кинчика залупылося, лъ знадобылося» (ПА, житомир).

В знак симпатии парень бросал деву кукурузный початок (серб.). Перед отходом на свадьбу невеста обходила с початком К. свой дом и усадьбу, «чтобы плодородие не пропало в ее доме» (с.-зап. Болг. обл. Враца). Початком К. разрывали свадебный хлеб *меленик* (болг., р-н Кацбата), добавляли К. к зерну, которое глотали женщины для выпечки свадебного хлеба, чтобы у молодых рождались разного пола (болг.), чтобы рождались мальчики (серб. *кукуруз* — слово муж. р.). Свадебные ритуальные предметы (деревянные знамя, китки), головные уборы главных свадебных чинов украшали гирляндами из душистой К. (болг. *пуканки*), делали ожерелья из воздушной К. и стручков красного перца для посаженной матери (с.-в.-болг.). Чтобы спровоцировать плодородие, били молодые деревья початками К., имеющими фаллическую символику (словен.).

В календарных обрядах *воздуха* К. присутствовала в ритуальных украшениях: из нее делали венки для колядных (я.-болг.), гирлянды на обрядовое дерево Вербное воскресенье (болг., *капанци*, РВ град). На Рождество у хорватов и сербов в селах Попова Поля перед началом трапезы хозяин разбрасывал К. и другое зерно в комнате, перечисляя всех, кому оно предначиналось (Богу, Рождеству, домашним животным и птице, путникам, членам семьи и т. д.). На Рождество полазника украшали листьями К. (серб. *Росава*).

Кроме дней, посвященных медведю, варили в дни, празднуемые в честь мыши и «мертвых» птиц (ворон, ворона, сова). В Болгарии на *Вринден* (следующий з

Юрьевым днем) женщины варили К. и раздавали ее, чтобы птицы не клевали жито и виноград (Ловеч). В «мышинные» праздники варили К. и разбрасывали ее по углам, чтобы умилостивить мышей (р-н Петрича), или бросали в чужие огороды, чтобы мыши ушли туда (Пирин).

К. использовалась в качестве оберега. В случае смерти одного из домочадцев, чтобы покойный не забрал с собой «счастье» из дома, трижды протаскивали через рукав его рубахи початок К., а потом его скармливали скоту или добавляли в посевное зерно (серб., Извор). Когда умирал один из одномесячников, вареную К. закапывали в могилу со словами: «Когда поникне царяцата, тогава ме потърси» [когда взойдет кукуруза, тогда ты меня найдешь]. В день выгона скота на поминки хозяева сплетали венки из листьев К. и в качестве апотропея вешали рогатому скоту на шею (гуцулы). В Духов день у сербов Срема дома украшали стеблями зеленой К., чтобы она передала свою магическую силу людям и скоту, а также защитила дом и хозяйство от всего злого. Для охраны овец от волков в день св. Мартина (11.XI) хозяин обсыпал овечью кошару вареной К. и просом (м.-серб.).

У юж. славян К. наделялась магической способностью противостоять граду: при пахоте половину кукурузного калача закапывали в землю, а во время грозы трижды махали кукурузным хлебом в сторону градоносной тучи со словами «Стой! Назад!» (СВЗБ 1911/17:15). День св. Параскевы (26.VII) болгары отмечают как день летних святых «градушкарей»: женщины варят кукурузное и пшеничное зерно, чтобы не было града в течение лета (р-н Западной Старой Планины). Сербы Драгачева град отводили первым лопнувшим при приготовлении воздушной К. зерном. Кроме того, как и вообще в охранной магии, для отгона градовой тучи использовались тексты с описанием процессов обработки К. (серб.). Песни-заговоры о муках К. (сев, окучивание, уборка, лущение, помол, выпечка хлеба) пели в надежде, что Бог, услышав о страданиях растения, сжалится и отгонит тучу с градом (см. «Житие» растений).

К. в поминальном обряде. В с.-вост. Болгарии в Вербное воскресенье до восхода солнца женщины посещали кладбище и на могилах своих близких (по по-

верью, в этот день «распускали умерших», и они выходили из могил в ожидании родственников) разжигали огонь из стеблей К. (см. Вербное воскресенье).

Как жертва осмыслиется К. в составе «варицы» (см. Панспермия); в день св. Варвары или на Рождество утром зерном осыпали источник, колодец, бросали в воду зерна К. или целый початок (серб., Левач, Темнич, Шумадия, Ресава). В Сочельник обязательно готовили кашу из кукурузной муки в качестве обетной жертвы (Черногория); в доме, где кто-то умер или была свадьба, детей, посетивших дом, одаривали не калачами, а К. (р-н Гевгелии). В день Успения Богородицы (15/28.VIII) К. пускали по воде для умерших (р-н Бора); для поминального обряда варили три початка К., сли и раздавали в память об умерших (р-н Засчара, Лесковца). С Ильина дня разрешилось есть К., так как полагали, что она «прошла обряд крещения» (Лесковцкая Моравя); К. жертвовали на алтарь церкви св. Ильи (Нишка Бана); К. варили в субботу для успокойной молитвы (Хомолье).

К. в качестве дара получали лазарки, кужеры (за это главный кужер произносил пожелания хорошего урожая, леперуда (болг.). В Игнатов день дети рано поутру обходили село, раздавая в каждом доме К. и пшеницу «на счастье» (макед., Малешево). Обход *вучаров* оканчивался пиршеством при обязательном блюде — кукурузной каше с брынзой (Поморавье, около Алексинца) (Тол.ЯНК:125).

В ряде случаев К. приобретала отрицательные коннотации. В округе Пирота запрещали печь из кукурузной муки обрядовый каравай по случаю рождения ребенка, полагая, что из-за этого в будущем у ребенка при ходьбе будут болеть пятки. Волокна, окружающие соплодия К., использовались во вредоносной магии для вызывания разлада между людьми (болг.).

Гадания. В Игнатов день гадали о яйценоскости и плодовитости кур по треску кукурузных зерен на огне. К. уподоблялась другим мелким предметам и семенам — конопле, льну, маку. Сея зерна К., приговаривали: «Я сею, сею! а не знаю, с кем буду собирать» (укр.). В Сочельник девушки забрасывали на яблоно венки, сплетенный осенью из кукурузных листьев. Упавший венок предвещал скорое замужество,

а оставшийся на дереве — дальнейшее девичество (Закарпатье). Об урожае К. гадали по радуге, желтая полоса которой символизирует К. (ю.-слав.).

В легендах о К. встречается мотив, характерный для легенд о колосе. Рассерженное небо поднялось вверх и унесло с собой земное изобилие, плодородие, потому что женщина бросила в него грязные пеленки своего ребенка; остался лишь один стебель К., который успела спасти собака (болг., Гетевенско).

К. (зерно, мука, кукурузные рыльца) широко применялась в лечебных и профилактических целях. Зерно К. в амулетах охраняло от разных болезней; с помощью зерен К., нанизанных на нитку, избавлялись от бородавок; держа в руках стебель К., заговаривали болезнь *горьки майки* (болг.); мука использовалась при окуривании, в качестве присыпки на ожоги; мукой, разведенной в холодной воде, лечили глаза; кашку прикладывали в качестве компрессов на воспаленные места, при головной боли (серб.). Особое целебное значение приписывали К., проросшей через перстень (Лесковачкам Моравы), первому початку К., сорванному в день св. Ильи (2.VIII/20.VIII).

Лит.: Аф.ПВ 1:564; Вак.ЕБ:123; Тура СЖ; Мор.ЖДМ:305; ГР 1929/6:65; СБФ-81:61,63; Kolb.DW 31:154; ПА; SN 1969/17:100; ГЕИ 1960—1961/9—10:78; ГЕМБ 1935/10:56; 1969/31-31:372; Бор.ЖОАМ:391,543,690; КОО 1:242,249; КОО 2:252,253; ЭНМ'и 1971/2:179, 1995/25:74; Кул.ССР:12; Петр.КИС:128—129, 178; РВМ 1988—1989/31:18; Тан.СО'БК:435; Чак.РВБ:147—151,280—282; БНМ:428; КПО: 36,47,61; Аов.:28,68,269,280,295,296,302,307; Марин.НВ:526; Пир.:451; Райч.РНК:20,29, 85,89.

В. В. Усачева

КУКУШКА — одна из наиболее мифологизированных птиц с ярко выраженной женской символикой, связанная с горем, разлукой, смертью и миром мертвых. Особо выделяется символическая корреляция К. с соловьем. Безбрачный статус и отверженное положение в птичьем сообществе сближают К. с совой. Обнаруживается также общ-

ность К. с ястребом (см. Коршун), удальстачкой, некоторыми другими птица лягушкой.

Женская природа К. предстает на в известных слав. фольклорных сюжетах в балладе о дочери, изгнанной родителем кукушкой прилетающей домой, и в легенде о муже-удале (СУС ~425М), жена которого обращается в К. Известно ласковое обращение к женщине *кукуша* (псков., мос. СРНГ 16:47). По поверьям, у К. нет пары. Она утратила мужа во время всемирного топа: *кукуша* невзлюбил и бросил ее (вилькибул утонул, когда Ной послал его на землю (краков.). Поэтому верят, что К. ривается с удодем (в.-пол.), соловьем (луж.), с самим вороном, ястребом или дупетухом (гроднен.).

В этимологических легендах происхождение К. связывается с матерью, сестрой, дочерью или девушкой является результатом нарушения семейных или брачных связей и отщепеней. К. становится женой, тоскующей утонувшему мужу (гроднен.), загубленному (смолен., бел., полес.), отданному в солдаты (витеб.), пропавшему на войне (пол. мавец) или в лесу (витеб.), брошенному и умершему (брест.), убитому ею (з.-укр. сжитому ею со свету или спрятанному гомост (бел.-полес.). В других легендах становится женщиной или девушкой, оплакивающей смерть сына (макел. хорв.), брата (пол., ю.-слав.), разлученная с братом зовущая его (болг. кюстендил.), ищущая потерявшегося брата (серб.), вымалкивающая у него прощение (болг.), сестра библейского Лазаря, оплакивающая брата (серб., хорв. сестра или дочь царя Лазаря, оплакивающая его гибель в Косовской битве (герцеговин. серб., черногор.), дочь Адама, сестра плакавшая по умершему отцу (укр. ровен. сестра, узнавшая, что она дочь старшего брата (бел. слуп.). В некоторых легендах содержится мотив пропажи ключей: в наказание за потерю или кражу их у брата сестра превращается в К. (смолен., бел.-полес. серб.). С тех пор К. неустанно зовет брата «Млак-сим (или: Я-куб), вяр-нись! Ключи звайш-лись!» (смолен., ЭО 1894/3:89) «Ку-куш, бра-туш, вяр-нись, ключи наш-лись!» (брест., ПА); «Куку, Стеван, Степан, заклан, зашто, за ключ» [Ку-ку, Стеван, Степан, зарезан. За что? За ключ] (серб.,

Кар. 1900/2:132). К. становится также дочь в результате материнского проклятия (бел., пол.), часто проклятая большой матерью за нежелание принести ей воды (болг. пловдив.). или сама большая мать с горя, что дети не подали ей воды (бел. гомсл.). В ряде легенд происхождение К. связано с любовно-брачной тематикой: в К. превращается мать, пообещавшая дочери другого мужа, взамен убитого (бел.-полес.), королевна, отвергавшая всех сватов (бел. гроднен.), дочь, проклятая матерью за отказ выйти замуж за навязанного св. жениха (з.-укр., в.-пол.), девушка, соблазнявшая парней (пол. серадез.), распутная девка (гроднен.). Особо выделяется группа легенд, в которых происхождение К. связывается с наказанием за какой-либо проступок: жадность (нежелание накормить Бога — бел., пол., кашуб.), ложь (несправедливая защита св. Петра, укравшего коня — полес., бел.), предательство (жена или сестра Иуды, выдавшая кукованием Христа — укр. волын.), подшучивание над Христом или святыми, пуганье их (кукование из укрытия — пол., в.-бел., укр.), нарушение запрета работать в праздник (зачинание кройкой на Пасху — укр. закарпат.). Во многих из них К. становится женщина или девушка, кричавшая «ку-ку!», спрятавшись под мост, за забор, за дверь, за печку, за куст, в заросли и т. п.

В ю.-рус. весеннем обряде крещения и похорон «кукушки» (см. «Крестить кукушку») участвуют в основном девушки. Фигурку «кукушки», изготовленную из растений, одевали в сарафан, повязывали платком, чаще черным, как вдове (калуж.). Иногда фигурировали две куклы, изображающие брачную пару: кукушку одевали, как невесту, а кукуку в мужскую одежду (белгород.). В кумлени участниц обряда, устанавливаемом особый вид родства, можно видеть стремление восполнить ущербность родственного статуса и у самой К., не имеющей брачной пары (К. воспринималась как вдова или незамужняя девушка, которую нужно выдать замуж). Кумление парней и девушек совершалось и у гуцулов по окончании Петровского поста, когда разговляются сырными лепешками, имеющими отношение к К.

Прекращение кукования К. связывается обычно с Петровым днем, 29.VI (в.-слав., серб., хорв., макед., болг., в.-пол.) или с Ивановым днем, 24.VI (в.-бел.,

з.-полес., словац., чеш., пол., болг., словен.). Пение К. (как и соловья) ограничивается созреванием к этому сроку ячменя, реже — жита (ржи или пшеницы) (рус., бел., укр., в.-пол., великопол.), черники (укр. хмельниц.), колошением озимой ржи и началом покоса (рус. ярослав.), первой копной хлеба или сена, увиденной К. (луж., кашуб.). Часто это объясняют тем, что К. (или соловей) давится ячменным колосом или зерном и теряет голос — хрипит или захлебывается (с.-рус., бел., полес., укр.), проглатывает ячменное зерно или буквовый орешек (гуцул.), давится ягодами черники (хмельниц.). Говорят: «Патерала кукушка (жезюля) голос на яшный колос» (чернигов., Гринч.ЭМЧ 2:6). В Полесье и на Украине распространено представление, что на Петров день К. давится сыром, вареником или сырной лепешкой (житомир., ровен., гомел., брян., сум., полтав., винниц. и др.), в чем находит отражение обычай сырного разговления в связи с окончанием Петровского поста. В некоторых селах центр. Полесья в Петров день специально варили вареники, чтобы «удавить» К. Мотив удавления К. присутствует и в петровских песнях. После Петрова дня К. летает молча и прячется в капюсте (з.-полес.) или в крапиве (в.-полес.) от птиц, которые бьют ее за то, что она подкидывает свои яйца в их гнезда. По поверьям, своего гнезда К. была лишена за то, что кукованием выдала преследователям Божию Матерь с младенцем Иисусом (з.-полес., з.-укр.) или нарушила запрет работать на Благовещение (рус.). По другим, распространенным у всех славян поверьям, умолкающая к осени К. обращается в ястреба, коршуна или кобчика (реже — в орла, сокола, сову), с которым имеет внешнее сходство, и нападает на кур. Существуют поверья, что такое превращение имеет не сезонный характер, а совершается через определенное число лет (з.-укр., пол., хорв.), что ястреб происходит из К. (укр. закарпат.), вылупляется из ее яиц (бел. гомел., укр. закарпат., пол. Краков.) или возникает из нее в результате ее превращений (малопол.), а также что вид К. приобретает трехлетний орел или сокол (пол.). Иногда в К. и ястребе видят одну и ту же оборотни (ю.-рус.). Представление о превращении К. в ястреба отражено во фразеологии, дающей полес.-хорв. соответствия: «До Петра (ле-

том) куе, а по Пятру (зимой) куры бье (деря)» (ПА) и «Do Petrova kuka, od Petrova pilice luka» [До Петра кукует, после Петра цыпят бьет], «U šetu kuka, u zimi koke ruka» [Летом кукует, зимой кур дерет] (ZNZO 1896/1:4, NS 1933/12/31:85).

С тем же поверьем связано и рус. выражение *променять кукушку на ястреба* (о невыгодном обмене), в диалектных вариантах которого К. иногда заменяется на соловья или сокола, а ястреб — на сови или лягушку.

Зимовье кукушки. Как и другие птицы, К. на зиму улетает в ирей. Она улетает туда первой и последней возвращаясь весной, так как ее считают ключницей, хранительницей ключей от ирея (укр.). По некоторым представлениям, К. в наказание за подкидывание яиц другим птицам летит в ирей последней, неся на своих крыльях птиц, уставших во время перелета (укр. виняци; ср. Анст). По другим поверьям, К. осенью никуда не улетает, а, как и ласточки, зимует под водой (бел. гроднен., кашуб.) или, подобно жаворонку, прячется в землю (а.-укр.). Одновременно с прилетом К. происходит появление из земли змей (а.-укр., ю.-слав.).

Прилет К. приурочивается к Благовещению, 25.III (болг., макед.), Лазарской субботе (серб., босн.-герцеговин., хорв. славон.), Чистому четвергу (ю.-бел.), Пасхе (рус. брян., полес.), моменту пасхальной Всенощной, когда «Христа поклонют» (гомел., волын.), Юрьеву дню, или дню св. Войцеха, 23.IV (словен., хорв., далматин., пол.) и т. д. В связи с прилетом К. в зап. Полесье на Благовещение пекут *зозуляку* из теста (брест.).

С прилетом К. и первым кукованием связан ряд примет и магических действий. Ранний прилет и кукование К., когда лес еще не оделся листвою, предвещает неурожай и голод (в.-слав., пол., хорв.), мор скота (укр.), а ворам неудачу, потому что в лесу укрыться им будет нетле (в.-слав., пол.). Плохое предвесье — кукование ее на Благовещение (рус. карел.), в одних местах день Первого кукования считают неблагоприятным для посадки растений (рус. карел.), в других к началу кукования приурочивают сев льна (рус. симбир.) и овса (пол.). Нельзя купаться, пока не закукует К. (полес., подляс.). Услышав первую К., берут из-под правой ноги горсть земли и

посыпают ею в доме, чтобы не было і (босн., рус. дологод.). Кукование К. ной изгоняет паука из дома (кашуб.). 1 первом куковании К. нужно быть весе. (ю.-рус.), иметь при себе хлеб (бел., по деньгу в кармане (в.-слав., пол., каш болг., хорв.) и позвенеть монетами (я.-сл пол., луж.) или ключами (пол.) — тогда в год будешь весел, счастлив, сыт и бои Плохо, если К. «окукует» натошак буде голодным (пол., болг., серб., хорв.), слаб и больным (болг., пол.), неудачливым (хо; укр. закарпат.), не удасть закурить ситину на убой (рус. ярослав.), умрешь чег год (рус., пол.), умрет родственник (макед. девушка не выйдет замуж (макед.), у зяйки будет червивый сыр, а у селяна неурожай (хорв.).

Широко известно гадание по кукованию о сроке наступления смерти. Для это к К. обращались с вопросом, например «Завуля, ружовы вят, нас мнс да сьмерц лят?» [Кукушка, розовый цвет, сколько мы до смерти лет?] (подляс.). Чтобы К. т дольше куковала и не улетела с ветки, старались подкрасться к дереву и перенячат его поясом (ю.-рус.). Девушки по кукованию К. гадали о том, сколько лет им осталось до выхода замуж (укр., пол., кашуб.). Пред вестем свадьбы служил иногда и голос К. чомле жилья (рус. краслав.). На Украине по К. искали клады, отмеривая число шагов по числу кукований (екатеринослав.). Счастье сулило найти нанизанные на ветку бусы (*намисто*), которые, по поверью, изрыгает К. во время кукования (отсюда укр. диал. *намисто кувати* 'куковать'). Ср. мотив изыгания К. своих яиц во время кукования (пол. литовц.).

Ярко выражена у К. символика смерти. Она проявляется не только в гаданиях по кукованию, но и в целом ряде примет и поверий. Крнк К. часто расценивался как зловещее предзнаменование: «Кукушка кукует, горе вестует» (рус., Даль 2:214). Поэтому, услышав ее, старались отвести беду заклинанием: «Хорошо кукуешь, да на свою б голову!» (Даль 2:215). Появление и кукование К. вблизи жилья часто считалось предвесьем смерти или несчастья (с.-рус., бел., а.-укр., болг., далматин., пол.), падежа скота (бел.) или пожара (рус.). Верили, что если в первый раз весной услышишь К., кукующую тебе в глаза, — будешь плакать,

а если в спину — умрешь (рус. карел.). Кукование К. на заходе солнца предвещает смерть, несчастие или дороговизну (чеш.). Как предвестие смерти толкуется сон об улетающей с дома К. (пол., укр.). Кукование К. воспринимается как безутешный плач, горестное причитание или жалобный зов. У глаголов, обозначающих кукование (рус. *куковать*, с.-х. *кукати*), имеется значение 'плакать, горевать, причитать, жаловаться'. Об оплакивании покойного родственника болгары говорят: *кука като кукавица* [кукует, как кукушка] (Марин.НВ:99). В Черногории на могильных крестах изображали столько К., сколько родственников и особенно сестер скорбело по умершему.

В виде К. представляли душу умершего (рус. *смолен.*, *салавиц.*, *пол.*). В похоронных причитаниях к покойнику обращались со словами: «Прилетай же ко мне кукушечка, прокукуй мне свою волюшку» (*гамбов.*, Аф.ПВ 3:220-221). В облике К. душа как бы слетает на землю побеседовать с родными (*смолен.*). Либо в К. видели вестницу с «того света». В зоне рус.-бел. пограничья существует обычай голосить с К.: женщины, потерявшие близких или находящиеся в разлуке с ними, уходят в лес и там, услышав К., общаются наедине с ней, причитают и выплакивая ей свою боль. К. выступает здесь в роли посредника между этим и «тем светом»: у нее выспрашивают новости с «того света» о своих близких, через нее передают им наказания и просьбы. Способностью осуществлять контакт с умершими наделяли К. и в пол. песнях.

К. присущи некоторые хтонические черты. Она зимует в земле и прилетает весной одновременно с появлением земных гадов. В Полесье отмечено поверье, что уж весной «играет» с К. (брест.). В легенде о муже-уже К. становится жена убитого ужа, а их дочь в некоторых вариантах обращается в лягушку. Лягушку и К. сближают некоторые календарные приметы, связанные с их первым криком весной, а также языковая передача их крика — ср. брян. *кукукать* 'ивкать' и *смолен.* *кукушка* 'лягушка' (СРНГ 16:45,47).

Образ К. коррелирует с образом удода как «чужой». инородной кукушки. Иногда, например у терских казаков, обе эти птицы называются К. и отождествляются друг с другом (СРНГ 16:47). Сходны при-

меты и магические действия, относящиеся к первому крику этих птиц. На основе словесной имитации криков К. и удода в форме диалога строятся шуточные фольклорные тексты о препирательстве этих птиц: К. напоминает удоду о его обещании купить ей туфли или платье или ругает удода за украденную у нее копайку.

Лит.: Гурь СЖ:682-709; Калит.ЖАСС:60, 83-86; Аф.ПВ 3:225-226,294-205; Ерм.НСМ 3:332,334; Аф.НРА³:21; Чулк.АРС:193,228; Сов.ВАО:200-201; Добр.СЭС 1:147,190-191, 2:307; МНПГ:32-33; ЭО 1894/3:88-90; ЖС 1903/3:362, 1994/4:32; Бол.КЭС:70-71,87; Мих. 2:138; АГО 25/1/34:16; Даль ПРН:312, 314,930-931,937; ЭСРЯ:241; СРНГ 13:295, 14:103, 15:169, 16:39,45,47-48; Костал.:178,182; СБФ 1978:261, 1981:250-252, 1984:160-178, 194-95; Никф.ППП:104,192-194; Fed.LB 1:182-183; Ром.БС 4:166-168; Серик.КАБ:174-176; СПЗВ 2:553; Тсл 1:241; Купл.:365; Црвк. 1:67,100; Туз.ОРБ:409; SO 1986/25/2:201-202; Mosz.PW:165; ПА; Зел.ОРАГО 1481; Гривч.ЭМЧ 1:6, 2:6; Зап.ПСД:140; Марк.ОПК: 6,15,18; Чуб.ТЭСЭ 1:60-61; Клим.УР 3:349, 5:174-175; СУС -790*; Потуш.А 1941/1; Szuch.H 4:338; Kaindl H:105; Schnaid.L 13:28, ИЗ; АрхИИФЭ 15- 3/252:90; Петров П. А. Этнографски елементи на славно-балто-германска общност. София, 1966:79; Марин.НВ:98-99,387; СБНУ 1893/9:590, 1900/16-17:216, 219,234,241; Пол.КПНК:31- 32; Звж.ККр:62; Телб.БББ:185; АрхЕИМ 776-II:48, 878-II: 16-17; 882-II:9; Ркв. 318:169; Тюр.ПВП 2:4-8,10-11,21-22,30-31,140-141,247; Шк.ЖОП: 133-134; Schl.NV:159; Мал.ЖСС:101; СЕЗВ 1934/50/1:36; РСКИИ 10:784; Mosz.Kl.S:554; Bulat P. Kukavica // NS 1933/12/31:81-112; ZNŽO 1896/12-4,148,247, 1905/10/2:283; Mod.VUOS 2:89,226,329; Majewski E. Kukučka (Cuculus Canorus L.) w mowie, pieśni i pójeciach ludu naszego // Wisła 1898/12/3:385-408; Колб.ДВ 7:111, 17:141-142, 19:203, 39:384, 46:490, 52:433-434, 54:282; Kolberg O. Przewstawa. Warszawa, 1977:172-173,505-506; Stojma L. Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986:136; SLSJ:150-151,157; ZWAK 1877/1:102-103, 1878/2:130, 1881/5: 131,142-145, 1882/6:319, 1887/11:32-33,43, 219, 1890/14:206, 1892/16:266, 1893/17:120; Lud 1896/2/2:162, 3:227, 1898/4/4:415, 1900/ 6/2:147, 1903/9/1:65-66, 1902/8/2:200, 1906/ 12/1:64, 1910/16/1:80; Гум.Р/С:320-321;

Siek ZPZO:13; Szyl ZOW:137; Fisch ZP:31-32,58; Бессар.МЭСЛ:142; НКРР 1:826,830, 3:717-719; ПАВ, марту 397,449; ArchKESUJ 1386a-E4; ArchMEK 1/1509 II/1204:18a, 1/1554 II/1249:52a54a; Syeha SGK 2:290-291; Zs.ur. SPP:215,256; Schul.WV:155; Veck.WSMAC: 473-474.

А. В. Гура

КУЛИК -- птица, наделяемая в народных представлениях демонологическими свойствами, один из обрядовых символов весны.

В ряде мест кулику приписывают функции, связанные с «завоажными» покойниками. По пол. поверью, К. чернотник, бродя по берегам рек, скликает утопленников (тарнобжес.). Болгары называют К. кроншнепа *новяк* и облизывают в поверьях с душой умершего некрещеного младенца (см. *Нави*): К. имеет облик голого ребенка с крылышками подмышками, устрашающе свистит в ночной мгле и, подобно вампиру, пьет кровь у детей, которых еще не окрестили (болг. кюстендил.).

В юж. России с К. связывают приход весны: *куликами* называют птичек из теста, которых пекут на Сорок мучеников, 9/22.III (см. также: *Жаворонок*, *Ласточка*). Дети кладут «куликов» на верх стога соломы и поют *веснянку*, а вечером отрывают у них головки и съедают (курск.). Парни и девушки идут с «куликами» на гумно, прячут их в солому и закликают весну, после чего каждый ищет своего «кулика» и съедает его (том.). К. упоминается в рус. веснянках (например: «Закрывай, кулик, / Холодную зиму <...> / Открывай, кулик, / Теплое лето!») и поговорках («Прилетел кулик из заморья, вывел весну из затворья»).

Крик К. и тексты, словесно имитирующие его, толкуются как возглас, которым К. отгоняет людей (укр., морав.), пытаясь сбить охотника со следа (морав.) и т.д. Например: «Гитэ далэй, гитэ далэй!» [Идите дальше!] (ПА); «Var var, var var!» [Прочь-прочь!] (Вар.ND:88).

На Рус. Севере считается грехом употреблять в пищу К. травника.

Лит.: Гура СЖ:715-716.

А. В. Гура

КУЛИЧ — см. Хлеб пасхальный.

КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА - природ. урочища и рукотворные объекты поклонения, с которыми в традиционной культуре связаны народно-религиозные представления и ритуальные практики.

К природным К. м. относятся почитаемые рощи, деревья (см. Дерево культовые источники, камни (в т.ч. так наз. «слевики»), природные возвышенности. Ча К. м. включало в себя несколько природ. объектов (например, дерево у источника и камень, группа камней).

К. м. могли также представлять собой комплекс природных и искусственных объектов — таковы известные по письменным источникам святилища древних славян, также пользующиеся традиционным почитанием древние могильники («жальники»), часовни («прищи») у источников и доробетные кресты на холмах или курганах у источников, в лесу, деревья-«записки» I врезанными в них крестами и т.п. Христианские составляющие таких комплексов часто являются вторичным элементом, служащим дополнением к почитаемому природ. объекту и повышающим его статус.

Статус К. м. определяется его «высокой» святостью (святилища, могильники), а также чудесным явлением в данном месте источника, креста, иконы. Место может стать «святым» в результате деятельности местного чудотворца (напр., нижегород. легенды о «ключах» (источниках) Серафим; Саровского, каргонол. легенды о «камнях» Александра Ошевенского и т.п.) или после его захоронения и явленных на этом месте чудесах.

С К. м. связаны практика обетных и оброчных приношений, окказиональные обряды (моления о дожде), культы местным святым (например, почитание их могил), местные праздники (например, канальная мольба в лесных часовнях в Вологодской, Костромской, Новгородской губ., приуроченная ко дню св. Флора и Лавра). Обрядовый комплекс, складывающийся вокруг К. м., обычно включал: «обетные» приношения (ткани, натуральных крестиков, денег) крестам, иконам и источникам, часто приобретавшие форму «дарообмена» (богомольцы уносили с почитаемого места «свя-

тую» воду, кору и шепки деревьев, камешки, воск и т. п.); «обходы», в которых особую роль играет символика пространственной границы; ритуальное «пролазные» под иконой или резным изваянием, моделирующее переломные определенной границы.

Ситуация принесения обета, местные праздники, ежегодно открывающие общине возможность для контакта с сакральным миром через обращение к «своему» святому (местопребыванием которого и мыслится деревенская святыня), расположение святыни, как правило, на границе обжитого простран-

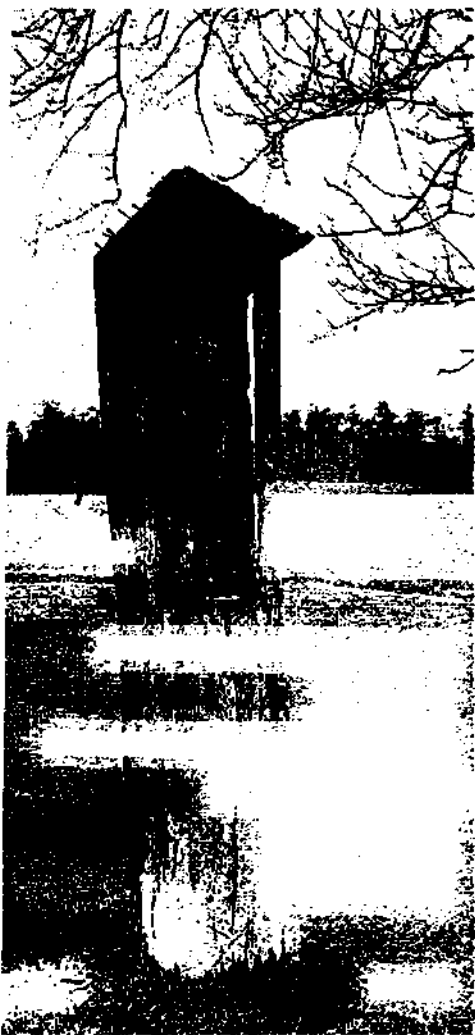
ства свидетельствуют о том, что основное предназначение священных камней, родников и деревьев состояло в поддержании упорядоченного регулярного контакта с сакральным миром.

Легенды о К. м. представляют собой вербальную часть культа «святого места»; в народных рассказах «объясняется» происхождение святыни и содержатся «практические» знания о ней (почитаемые дни, связанные с деревенскими святынями; «топография» почитаемого места; представления о мифологических покровителях священных локусов). С каждым К. м. связаны свои запреты, предписания и поверья, направленные на сохранение и поддержание актуальных временных и ритуальных действий, составляющих «этнографический контекст» данного природного или культурного объекта.

Наиболее распространенными типами преданий о К. м. оказываются рассказы: о явлении мифологического персонажа (Бога, Христа, Богородицы, святых) в почитаемом месте; о чудесном появлении священного предмета (икона, крест); о священном предмете, не желающем покидать своего места и утверждающем, таким образом, сакральный статус этого места; о святотатстве на священном месте и последовавшем наказании; о чудесном исцелении от болезни; о провалившихся церквах; о человеке, убитом в почитаемом месте. Культные места также часто упоминаются в рассказах о кладах. Структурная схема рассказов о святынях строится на семантических оппозициях *свой — чужой*, *земля — хтонический мир*, *священное — нечистое* (мотивы приплывания по реке или явления в источнике иконы, провалившегося храма и др.).

Народные рассказы о деревенских святынях, как и обряды, с ними связанные, обычно ориентированы на символика границы (в них фигурируют переходные локусы, временные отрезки и физические состояния человека), и, таким образом, деревенские святыни представляют собой особое место, где проходит и постоянно актуализируется граница между сакральным и профанным пространством.

Лит.: Панч. Н. П.; Байб. ЖОУС 28, Дубов И. В. «И поклоняющиеся идолу камени...» СПб., 1995: 50—56; Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993;



Придорожная «капличка» с резной фигурой Христа (Седлецкое воев., Польша). 1650 г.

Зайкоускі Э. М., Дучыц Л. У. *Жыва-творныя крыніцы Беларусі*. Мінск, 2001 (там лит.); Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. II. Священный дуб // Русское подлинничество. М., 1996: 457-464; Заг. З; ПШар.НХЛ:34--37, 54-84; Мале.ННКС; Шейн МИБЯ 2:437-445; Stupiecki L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994; SMS 2000:43--56, 57-61; 2001: 97-116.

О. Б. Белова, В. Я. Петрухин

КУМ, кума — см. Крестные родители.

КУМЛЕНИЕ — в цикле весенне-летних праздников вост. и юж. славян форма молодежного союза, а также ритуал его установления.

На восточнославянской территории К. известно в большинстве областей Европейской России (в особенности в средней полосе России и в меньшей степени на Рус. Севере), а также на северо-востоке Украины и на востоке Белоруссии, причем на Украине и в Белоруссии К. имело явно вырожденные формы. На Гомельщине, например, это было совместное гуляние мужчин и женщин на природе.

К. происходило в один из праздников троицкого цикла (*Вознесение*, *Семик*, *Троица*, *Духов день*), иногда раньше — во 2-е воскресенье по Пасхе, т. н. *Кумишино*, *Кумишное воскресенье*. Сам процесс установления отношений кумовства назывался *кумишья*, *кумикрасться*, *семичатся* (от *Семик*).

Кумились в подавляющем большинстве случаев именно девушки, достигшие совершеннолетия; они кумились парами (очень редко — по четверо); изредка кумились все вместе, в том числе надевая поочередно один венки. В дополнение к этому (но обычно в другие дни, позже) могли кумиться девушки с парнями, женщины между собой, женщины с мужчинами и мужчины между собой, причем К. между женщинами и мужчинами было известно значительно шире, чем К. парней с девушками.

К. обычно было срединным эпизодом сложного троицкого праздника, начинавшегося с установления (выбора в лесу, внесения в дом, украшения, наряжания) троицкого

дерева (березки, ветки и т. п.) или с ожения «кукушки» (в ю.-рус. областях, К. входило в состав обряда «крещени похорон кукушки», см. «Крестить кук ку») и завершавшегося совместной трапезой девушек (иногда вместе с парнями, при динившимися к девушкам уже после сошения К.), а также очень часто ~ гадани с венками; на этом же этапе, как праві происходило и развивание березы, точнее завитого на ней венка, и собственно расливание. См. Троица.

Основным способом К. был следующий: девушки подходили к завитому на псCf венку, в котором были повешены крест или яйца, цловались и обменивались все ми через этот венок. В более общем смы К. состояло в обмене между кумящими вещами, среди которых — кресты, одес платки, венки, кольца, бусы, яйца, лепеш во взаимных объятиях и поцелуях (ср. с ленское выражение *кумишья на что-ли* т. е. на мониста, кольца, платки и др.) совместной трапезе, приготовленной в скл чину с обязательной яичницей; в преодол кумящимися некой пространственной гра цы, которую символизируют «ворота» из сп тенных веток соседних деревьев, больш «венки» типа обруча, образованный сплет ными верхинками соседних деревьев, чег который проходит кумящиеся, обычный лен завитый на дереве, через который девуш целуются, стоя по обем сторонам от и (самый типовой случай), а также круг, обр зуемый шнурами крестников, повешенных ветку дерева, через который девушки целов лись и обменивались вещами. К. сопровож далось клятвой: девушки целовали крести который висел в завитом венке. В Ниж городской обл. девушки вешали в венок яи и цловали его с двух сторон.

Часто девушки кумятся через некое посредника, в частности «кукушку» (р бенка), которую они «крестят» (вешают (на «шею» крест). Это особенно заметно в некоторых ритуальных диалогов, пронж сных при заключении союза, ср.: «Кук; кума, кресту дитя. Какое? — слепое. Чье? — мое» (Кедрина:145). На Смоленщине и вестно К. девушек при участии женщины старшего возраста (обычно сеструхи), сие циально выбираемой для этой роли и на зываемой «бабушкой Куприяновной». Он перебрасывала через головы кумящихся с

спины вперед большой венок, а при раскумливании — проделывала то же самое, только в обратном направлении. «Бабушка Куприяновна» очерчивала на земле круг, внутри которого находились кумящиеся девушки, и говорила: «Кто в черте — то наши, за чертой — то не наши», а в это время девушки пели: «А ты бабушка Куприяновна! Ты же обчерти нас золотым ножом. / Ты ж обсей нас ярим овсом!» (Добр.СЭС 1:184, № 1).

Заключенный союз был недолгим и разрывался через неделю или полторы (на Троицу, в петровское заговенье и др.) т. н. раскумливанием, состоявшим в совершении действий, обратных тем, которые имели место при заключении союза (девушки перешагивали через венок в обратную сторону, назад, «разменивались», т. е. возвращали обратно взятые в залог дружбы вещи, произносили приговоры или пели песни, указывающие на разрыв связей: «Раскумимся, кума, раскумимся...»). Вместе с тем иногда срок, на который заключался союз, оказывался более продолжительным (шесть недель, год, вся жизнь).

Русское К. отличалось некоторыми особенностями. Оно совершалось часто под растущим деревом, что объясняется contamination русскими троичскими обычаями (установление троичного дерева) и собственно К. Другой специфический элемент русского К. — раскумливание (отсутствующий в других слав. традициях), т. е. заключение отношений кумовства лишь на короткий срок праздничной недели с последующим их разрывом, — по-видимому, является результатом влияния двучастной структуры русского троичного праздника в целом, предполагавшей целый набор аналогичных парных действий, как-то: завивание и развивание венков, внесение в село украшенного деревца и его уничтожение/вынесение.

У юж. славян К. наиболее широко известно в болгарской традиции. К. девушек представляет собой один (обычно заключительный) эпизод лазарских обходов и совершается либо в Лазареву субботу (и тогда К. предшествует обходу лазарям), либо в Вербное воскресенье (и тогда оно завершает лазарские обычаи). Связь с лазарскими обычаями подчеркивается тем, что количество участвующих в К. девушек равно количеству лазарок, обходящих накануне село. «Кумичене», как и «лазарулане», считается необходимым условием для вступле-

ния девушки в пору совершеннолетия и брачного возраста (без участия в К. она не может выйти замуж); кроме того, девушка, не прошедшая через обряд К., уязвима, ибо может быть похищена Змисом или укушена им.

Хотя болг. обычай называется, как и у русских, кумлением (*кумичене, кумичкене, кумичкене. се кумичит*), смысл его состоит не столько в том, чтобы породнить девушек брачного возраста (которые являются основными участницами К.), сколько выбрать среди них главную, первую, которая и получает имя кума, *кумица, кумача, крѣмица, калманя* и т. п. (ср. тот же параллелизм терминов *кумится* и *крестить* в обряде «крещения кукушки»). Выбор кумы определяется по жребию, аналогичному по форме девичьим гаданиям с венками: в зап. Болгарии и во Фракии девушки пускают по воде куски хлеба, часто помеченные индивидуальными знаками, а в других местах — венки, также помеченные цветными нитками, чтобы отличить их друг от друга. Чей венок или кусок хлеба отплывет дальше других, та девушка и становится «кумицей». Иногда выбор определяется по пущенным на воду вербовым веточкам или какими-либо иными аналогичными способами.

После выбора «кумицы» события могут разворачиваться по-разному. Если обряд совершается в Вербное воскресенье, то по их завершении все девушки во главе с «кумицей» отправляются к ней домой, обычно под пение лазарских песен. Там мать «кумицы» накрывает для девушек стол, они «играют бунец» (быстрый танец), веселятся, трапезничают. Иногда К. происходит отдельно по разным возрастным группам (кумятся все дети и подростки группами по полу и возрасту); в последнем случае выбирают как «кумицу» (девочки и девушки), так и «кума» (мальчики и парни). Группы собираются в домах у своих лидеров, где веселятся и пируют (обычно в складчину).

Если выборы происходят накануне, в Лазареву субботу, то после обязательного угощения в доме «кумицы» девушки-лазарки, возглавляемые «кумицей», отправляются обходить дома и исполнять лазарские песни. Обычно кумление происходит в рамках местных групп, называемых клон 'ветка', когда кумятся девушки одного квартала; присутствие девушек на угощении у кумицы является обязательным, и никто из них не

имеет права самовольно покинуть «клон». Известная консолидированность девушек одной группы отражается в том, что изредка все они также могут именоваться «кумицами», что напоминает К. «гуртом» (т. е. всех девушек между собой) в русских обычаях. Когда К. происходит в Лазареву субботу, «кумидей» могут называть предводительницу дружины лазарок.

Отношения, установленные в этот день, поддерживаются и дальше, а «кумица», выбранная в Вербное воскресенье, сохраняет свое лидерство в течение года: она водит хоровод во время больших праздников, например в день Сорока мучеников и в Лазареву субботу. Иногда в функции «кумы» входит и роль «оракула» в девичьих весенних гаданиях о замужестве, называемых «лаплаването на пръстени» (типа русских «облаблюдных»), хотя обычно эта роль приписывается «сеньевой буле».

«Кумица» занимает особое место в девичьем коллективе, что выражается в подчеркнутом уважительном обращении с ней. До Пасхи девушки «говеют» по отношению к ней (т. е. не имеют права заговаривать с ней, переходить ей дорогу; в некоторых местах девушки носят ее на руках). На Пасху эти ограничения снимаются; девушки (все или по одной) приходят к «кумице» с подарками (каравай, яйцо), целуются с ней.

В болг. обычаях весеннего К. девушек брачного возраста более других заметны черты, роднящие их с посвятельными девичьими обычаями типа лазарских. Это и требование участия в К. для того, чтобы приобрести право на вступление в брак, и сам факт вхождения в изолированный девичий коллектив, выполняющий особые ритуальные функции. О социально-брачной направленности болгарского К. говорит и тот факт, что все термины, которые используются для обозначения «кумицы» — это термины родства со значением 'кума, посаженная мать'. Они используются в переходных обрядах жизненного цикла (прежде всего в свадьбе), где обозначаемые этими терминами персонажи, прежде всего болг. *кума/кум*, выполняют посвятельные функции и пользуются особым уважением со стороны молодоженов, аналогичным тому, которое девушки-лазарки проявляют к своей «кумице» (Младенова: 214—218). Оба эти момента — посвятельный и социально-брач-

ный, а также понимание К. как способ временной изоляции и консолидации девушек брачного возраста — роднят болгарский обычай с русскими.

Весеннее К. известно и в Сербии, основном в южных и юго-восточных частях Баната (Воеводина), а также кое-где на востоке и в центре (Тимок, Неготин, Шумадиа) — как среди сербского, так и среди румынского населения, а также у сербов в Румынии. К. совершается во второй понедельник после Пасхи, называемый *Кумачни понеделник*, а сам обычай — *кумаче(а)не другане, кумачане* (если кумятся девушки) и *побриче* (если кумятся парни), *дружичане* (Тимочка Крайна), после чего девушки зовут друг друга *кумача, кумка, дема* (кума, подруга), а парни — *побре* (побратим).

В отличие от русских и болгар, у сербов К. распространяется в равной степени как на парней, так и на девушек, а также захватывает не только молодежь брачного возраста, но и детей, иногда даже молодых женщин, недавно вышедших замуж. При этом кумятся обычно в рамках своей половозрастной группы, лишь изредка — парень с девушкой. К. не всегда парное: в ряде случаев несколько девушек могут покумиться с одним парнем (например, с хорошим певцом или танцором).

Кумятся обычно через венок, что напоминает русские обычаи. Желающие покумиться приносят к реке или источнику венок из вербовых веток или цветов, мочат его, а затем целуются через венок, стоя по обе стороны от него, обнимаются через венок яйцами; при этом, если кумятся парень и девушка, девушка дарит парню носовой платок с 20 яйцами, в ответ на что парень должен во время праздников (престольных, например) покупать этой девушке конфеты и др. По окончании К. венок кидают в реку, а если се нет поблизости, то забрасывают на дерево или на крышу.

Отношения кумовства обычно довольно длительные и накладывают определенные обязательства на обоих, по крайней мере на год. При К. парня и девушки они относятся друг к другу как брат и сестра, и между ними обычно исключается брак, что отражает общий запрет на браки между людьми, состоящими в духовном родстве (см. Побратимство).

В Хорватии (Междумурье, Оток, Ново-Винкодольско и др.) К. молодежи приурочено как к постпасхальному периоду (первое воскресенье после Пасхи), так и к летнему Иванову дню, что можно рассматривать как продолжение романских, прежде всего итальянских, обычаев «ивановского кумления», рефлексы которых обнаруживаются у юж. славян довольно широко. В Междумурье, например, обычай назывался *sestrinstvo* (*djevojkese sestfe*). Девушки собирались в каком-нибудь доме, где устраивали в складчину угощение. В начале они становились парами у стола и, обмениваясь писанками, произносили следующий диалог: «*Sestra, nevesta, bode ti ma sestga? — Do ke dob? — Do vaše ali moje smrti*» [Сестра, невеста, будете ли мне сестрой? — До какого времени? — До вашей или моей смерти]. С этого времени они называли друг друга «сестрами» и добавляли слово «сестра» к обращению по имени (*sestra Mařenka*) (ЕИС, 1941/3:71). В Отоке (вост. Славония) в Иванов день девушки, решившие покумиться, надевали друг другу на руки вязаные браслетки, что означало установление отношений посестримства, после чего называли друг друга *sestre, drugo, seke, seje*. Посестримство, устанавливаемое весной, могло называться *matkanje*, а девушки, вступившие в такой союз, до конца дней называли друг друга *matka* (ср. болг. *кума, кръсница* 'посаженая мать'). В хорв. Приморье девушки в Иванов день обменивались между собой кольцами и заколками. В Хорватии установление родства в Иванов день могло также называться *pokumljenje, pokumljivati*.

Сведений о весеннем кумлении молодежи у западных славян очень немного. С серб. хронимом *Дружичало* принято сближать чеш. хроним *Družební (Družbadlná) neděle, Družbadlnice*, и словац. *Družobná nedel a* 'кумовские, побратимское воскресенье, 4-е воскресенье Великого поста', а также чеш. *drůžiti*: в этот день девочки-подружки клали на алтарь весенние цветы для освящения, после чего устраивали угощение в складчину; ср. также чеш. *drůžbanec* 'плетеные калачи, которые дарили друг другу дети в день праздника'. В польско-латинской рукописи XVI в. содержится свидетельство об аналогичном обычае у поляков: «*Nota quod mos est apud aliquos, quoniam post Pasca contrahunt amicitias alias drusbuja*

zua» [Заметь, что у некоторых существует обычай, что после Пасхи они заключают дружбу, иначе *дружбуются* (*drůžbujuće*, ср. пол. *drůžbowac* 'быть подружкой на свадьбе')] (Můtko M. *Stolování na hrobech* // Můtko M. *Rozpravy z oboru Slovanského národopisu*. Praha, 1947:310).

В научной литературе высказан целый ряд разноречивых мнений относительно происхождения и смысла К. Кумление трактовалось как вырожденный, или ослабленный, эротизм (А. Н. Веселовский), как способ заключения союза девушек с деревом-тотемом, а позже с русалкой-друндой, как способ избавления от болезни и смерти, способствованне росту культурных растений, содействие брачным планам (Д. К. Зеленин); как подготовка девушек к будущему материнству (В. Я. Пропп); как способ добиться оплодотворения от божества-предка, воплощением которого является троицкое дерево (И. М. Денисова); как пережиток древних инициации и признание девушек, достигших брачного возраста, полноправными членами рода (В. К. Соколова); как форма молодежного союза (М. М. Громыко); как вид тайного гомосексуального союза, обеспечивавшего необходимую изоляцию молодежной группы во время ее досуга и развлечений (Т. А. Бернштам), и др.

Лит.: Веселовский А. Н. Гетеризм, поборничество и кумовство в купальской обрядности // ЖМНП 1894/2; Кедрина Р. Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // ЭО 1912/1—2:122—135; Еленинская Е. Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Ел.СЗК: 179—187; Громыко М. М. Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычай заивания венков и кумления в XIX в.) // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири. XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985:5—29; Журавлева Е. А. Похороны кукушки // ЖС 1994/432—34; Бернштам Т. А. Совершеннолетние девушки в метафорах игрового фольклора (традиционный аспект русской культуры) // ЭСП:234—256; Младенцова Д. Этнолингвистическое исследование на болгарските названия за калачика-кумачика (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива // ВПНДК 1994/3:195—285; Пропп Р. А. Похороны кукушки // Денис.КСД:106—185; Сок.ВАКО:198—200; Берн.МОЖ; Ром.БС 8:229; Шейн В 1/1:366; СЭ

1947/1:179; РязЭВ 1997:25; Паш.КЦ:ВС: 91-93; Зель.ОРАГО 1:608; ЭО 1904/2:162; Зерн.ММДУ:29; ЭС 1862/5:103; Виннар-чик Л. М. Мелогография Смоленского региона и проблемы реконструкции этноязыкального ландшафта. КЛ. М.: 2000; ИБ:119; Марин. НВ:399-403; Доб.:329; СБНУ 1906-1907/22-23:7 (о.п.); 1900/16-17/2:44; Колл.ГЮС: 84,165; Ган.Е:50-52,59; Адр.С.Д.:42; Мэтт. ЖСС:108; БХ:308; Нас.ГОСВ:277-281; КОО 2:261,285-287; КОО 3:12-14; ГЕМБ:1928/3:33; DNZO 1897/2:401; Gavaz.GD 1:102; Вл.ДР.

Т. А. Агапкина

КУНИЦА — животное, родственное ласке, куньим и некоторым другим пушным зверям и наделяемое в народных представлениях женской брачной, эротической и ткаческой символикой. Образ К. характерен в основном для фольклора и народных поверий вост. славян.

О родстве К. с пушными зверями свидетельствуют общие или взаимопересекающиеся диалектные названия для К., ласки, хорька, белки и т. п.: укр. черкас. *кунцик* 'ласка' (ОЛА 1, карта 9); архангел. *белка* 'куница, лиса, белка и т. п.' (АОС 1:155-156); болг. *бляка* 'куница', 'ласка', 'белка' (Геров 1:96, 6:20, ЭССЯ 2:81); словен. *belica* 'вид куницы' и рус. *белыца*, ст.-пол. *białica* 'белка' (ЭССЯ 2:64-65); болг. *самсар* 'куница' и *самсар* 'хорек' (Геров 5:117). В разных вариантах сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896) К. фигурирует в качестве того же персонажа что и лисица, ласка и белка.

Хтоническая символика К. выражена слабее, чем у других животных этой группы. Она проявляется в цветовой характеристике: в фольклорных текстах для К., как и для соболя, горностая, бобра, характерен эпитет *черный* (черной куне, например, уподобляется невеста). Бел. и укр. песенному мотиву черных горностаев, бобров или соболей у корней райского («счастливого») дерева, подчеркивающему хтоническую природу животных семейства куньих, соответствует в с.-рус. песнях образ стоящего на горе «дерева кипарисного», которое «кунами обросло, соболями расцвело» (Колл.ЛРС:69).

Женская брачная символика К. у вост. славян соответствует аналогичной символике ласки у юж. славян. В качестве брачного символа К. выступает в архангел. варианте сюжета «Ночные видения» (СУ 840): путник, попросившийся на ночлег, видит ночью в комнате, где спали молодые супруги, «кунку (куницу): перескакивает мужа на жену, с жены на мужа». Натур. хозяин объяснил ему: «У меньшого сына видел кунку, — значит у него благодать Божия, живут в добром согласии» (Аф.НРЛ¹ 161-163). В фольклорных текстах К. изображается как невеста, например в укр. и бел. шуточных песнях о женитьбе зайца на молодой куне. Особенно часто образ К. встречается в свадебном обряде: обряд выкупа невесты называется *куница* (Чернигов., Лис.:110); во время оплакивания невесты накануне свадьбы молодежь *ходит кунями* (поет так наз. *кунцис* песни), в «кунах» иногда участвует и жених (архангел.); *под-кунными* называют родственников невесты, отвозящих приданое (вологод., СРНГ 28:51). Многочисленны примеры, когда в свадебных песнях невесту называют К. Повсеместно в России, а также на Украине и в Белоруссии распространены приговоры дружки или свата, в которых поезжане жениха называют себя охотниками на *куниц*, на лисиц, иногда на горностаев, говорят, что они по куньему следу пришли в дом невесты. Мотив охоты на К.-невесту встречается и в в.-слав. свадебных песнях. Чаще всего в в.-слав. песенном фольклоре, прежде всего в свадебном, молодец и девичья или жених и невеста изображаются как соболей и К., горностаев и К., реже — бобр и К.

Эротическая символика проявляется в диалектной терминологии женских гениталий на основе названий разных животных семейства куньих, прежде всего К.: рус. *куна*, *кунка*, *куница* (СРНГ 16: 89,93; Даль? 2:561; Фасм. 2:417).

Как и ласка у юж. славян, К. у вост. славян обнаруживает связь с ткачеством. В укр. свадебной песне К. скачет по «просетни» (на ткацком станке между полотняным навоем и бердом), когда невеста тклет дары на свадьбу: «По ей просетни / Кунюнька скакала, / С соболями грала» (ромен., зап. Н. Г. Владимирской). В аналогичной бел. свадебной песне изображается К., скачущая по «понизам» — дощечкам

в кроснах, на которые нажимают ногами, чтобы привести в движение нити: «Па яе [невесты] панажочках куначка скача, / Па ёй, маладзенькай, мамачка плача» (минск., Лырык беларускага вяяслава. Мінск, 1979: 304). У русских роль пряжи и ткачихи ярче всего выражена у женского образа горностая — *горностайки*.

Как у ласки и у других пушных зверей (горностая, бобра), в символике К. присутствуют птичьи черты. Ее бег в з.-бел. песне передается как полет: «Ляццла куна з бору у дуброву / Сакалу на размоу» (минск., Вясл. 6:372). В свадебной песне невеста вьет веток из перьев К.: «У панядзеля рана да пароша пала, / Да на той парошы слядок харошы, / Да куна хадзіла, пер'е раніла, / Выйшла дзевуныка, да й падабрала, / Да й падабраўшым, вяночак савіла» (гроднен., там же: 193—194).

Лит.: Гуря СЖ:199—257; Морсва А. К. // ХФ 1927/2—3:117—118; Иванов В. В., Топоров В. Н. К семантическому истолкованию мифа и ритуала (на белорусском материале) // Sign. Language. Culture. Paris, 1970:383—384; ИАОИРС 1910/18:37—38; Колл.ЛРС:28; Добр.СЭС 2:206; Вясл.п. 3:406; Kolla.ЛВ 52:166.

А. В. Гуря

КУПАЛЬСКИЕ ОБРЯДЫ - см. Иван Купала.

КУПАЛЬСКИЕ ПЕСНИ — в.-слав. песенный цикл, сопровождавший обряды летнего Иванова дня (см. Иван Купала). Народные названия этих песен: *купальские, июньские, петровские, купальница, купала* (з.-рус.); *купальскія песні, аняўскія, свентоянскія, пятроўскія, купалінка, купаллэ* (бел.); *купальскы пісні, купаїла, собітка, петрівка* (укр.) и т. п.

По мнению многих фольклористов, содержание К. п. слабо связано с обрядовыми действиями и мифологическим смыслом праздника (Сок.ВЛКО:246—247; Купальскы пісні:11; Ліс:57; Купл.:57; Сумц.КП:139). Среди разножанровых текстов купальского цикла много лирических песен с любовной и семейной тематикой; шутивных припевок-перебранок между парнями и девушками;

песен хороводных и игровых; баллад и т. п. Их принадлежность к К. п. определяется специфическими («купальскими») типами напевов и приуроченностью к конкретному календарному периоду. В другое время исполнять такие песни было не принято. Ср., например, замечания белорусских женщин по поводу неурочного пения К. п.: «Сейчас жито, а они купалку поют! Она же прошла уже!» (Талалай:24). Тексты, в мотивах которых отражается связь с обрядом и со смыслом самого праздника, чаще всего включают специфический рефрен, который повторяется после каждой песенной строки, либо особый зачин и концовку песни: «Купала!», «Купала на Иване!», «Купалалё!», «Боже наш!», «Ой рана-рана на Яна!», «А то-то!» и др. Такие обрядовые песни обычно имеют форму коротких припевок. Согласно народным комментариям, «неинтересные это песни, чтобы часто их петь, а на Купалу без них нельзя, — такой уж обычай»; «ищевырковые это песни, короткие, раз в году и поем их только, припеваем у костра» (ПКП:40).

Большая часть К. п. исполняется вечером и ночью накануне Иванова дня возле купальского костра. В песенных призывах прийти к костру («на купаллэ») отражаются представления о том, что в огне сжигаются все злые силы, ведьмы и колдуны; кто не приходит жесть костер, тот подозревается в «ведьмарстве». Ср. отрывки таких песен: «А сягоння ў нас купаллэ, / А хто на вулку не выходзіць, / Абярні, божа, калодаю, / Калодаю дубоваю...» (Песні народных свят: 137); «Хто не ідзе на Купала, каб йому ногі поламалю...» (Ігры та пісні:393); «Сергеева Матруна / На купалаі не була, / То-то ведзьма була, / До Кывса лятала / На Иване!» (Куп.п.:34).

«Ведьмарская» тематика присутствует во многих К. п., исполнявшихся возле костра. Это, например, призывы «ведьму поймать и на костре жесть»; «из жита ее прогнать»; обращение к колдунам «выйди, ведьма, из нашего жита»; угрозы в их адрес «мы цябе агнем спакём, агнём спакём, ружжом прабьём» и т. п. В белорусских К. п. сообщается, что костры жгут специально для того, чтобы: «ведзьма па ночы не хадзіла», «каровак не дайла», «козкам не шкодзіла», «хлепаў не адлуняла», «сыру-масла не абірала», «на полі не лятала», «заломалю не рабіла», «шыта не ломала», «карэння не калала»,

«спору не одбирала», «пражым не пражынаа», «людым враду не рабіла». «малых дэтак не уракала» и т. п. Широка представлены также песни, в которых отражаются народные верования о поведении ведьмы в купальскую ночь: «На Купайло жагона горить, а у нашей ведьмы живот болит»; «Наша ведьма на дуб лезла, на дуб лезла, кору гризла» и др. Тематика преследования ведьмы и изгнания ее из села может быть отмечена в мотивах погони за животными-оборотнями, символизирующими ведьму («парни гоняцца за кошкой, мышью, жабой, козой, сорокой и т. п.»; «люди калечат жабу и др. животных». «сжигают в костре черного кота»).

В ряде К. п. звучат требования соблюдать обычаи Иванова дня и угрозы в адрес тех, кто их не исполняет: «Гарала купала асеньянка, / На купале двэвачак лауеньянка. / А хто гэта купала равляныў, / Каб яму Бог жыта зарадаў. / А хто гэта купала папушыў, / Каб яму чорт жонку адушыў!» (Паш.КЦВС:86); «Кто не йдет венков завивать, / Положь того колодою дубовою, / Детей его курчужкою сосновою. / Кто венков не вьёт, того матка умрёт. / А кто вить будет, того жить будет» (Добр.СЭС 4:186).

С ритуалами и мифологией праздника связаны также К. п. с мотивом «игры солнца» (ср. зачины К. п.: «На Ивана рано соунцо играло», «Сягоння Купала, заўтра Ян, сьвідзі, сьвідзі, сонейка, заиграй нам!»); с мотивом «сбора ивановских трав» («А на святого Ивана двэўні карэння збіралі», «...Нарвём, девочки, цветочки, да навьём, девочки, яночки»); а также песни, в которых фигурирует женский персонаж «купалка», которая якобы зимовала (или ночевала) за горами, за реками, в криннице, «в запечке», «на покуты» и т. п., а «лето астовала» в жите, в зеленом садочке, под елью, в ясени и т. п. По некоторым бел. свидетельствам, во время сбора целебных растений утром Иванова дня следовало непременно петь К. п., чтобы травы и цветы не утратили своей «волшебной силы» (Ром.БС 7:211).

В тех местных традициях, где не было обычая жечь купальские костры, К. п. практически не зафиксированы. Так, немногочисленные русские К. п. фиксировались лишь в Пензенской, Новгородской, Тверской, Смоленской областях, где были известны обрядовые костры (Сок.ВЛКО:230,246; ПКП:

39-42; Агап.МОСК:666-667). В Закарпатье обрядовые костры приурочены к Юрьеву дню, а в Иванов день соблюдался пост и строгий запрет на пение песен (Бог.ВТНИ:243-244).

В репертуар К. п. часто включаются баллады о происхождении цветка «иван-дамарья», в который превратились сестра и брат в наказание за нищету.

В э.-слав. обрядовых песнях, приуроченных к Иванову дню (пол. *sobótki*, *jańskie piéśni*; словац., морав. *jańske pesničky*, *vajanské pesne*), встречаются аналогичные мотивы, связанные с мифологией праздника. Это, прежде всего, сообщения о ритуальных кострах и «ведьмарская» тема. Ср. польские «собутковье» песни (территория *Маазони*): «Niechaj ruta w ogniu trzeszczy, / Czatownica z złości wieszczy. / Niech bylicy gaiaż pęka, / Czatownica próżno stęka <...> Nie zabioga już nam mleka / Czatownice te przekleće...» [Пусть в огне стораец рута, ведьма пусть пищит от злости, пусть полыни ветвь пылает, ведьма дух свой испускает <...> молоко уж не забрать им. чаровницам тем проклятым] (Kolb.DW 27:134-135); и подобные мотивы в моравских «яньских» песнях: «Lehle, lehle! Vohel praská, čarodenice jož mlaská, / Škviň se a yopékáýá <...> Lehle, lehle! Vohňo svaté, podpal hřeblo té rohaté, / Ať nejezdí na sjem více ta naše čarodenice» [Леле, леле! Как у нас огонь трещит, чародейница пищит, всхлипывает и стораец <...> Леле, леле! Сожги ты, святой огонь, кочергу ту рога-тую, чтобы не летали уж на ней ведьмы проклятые] (Václ.VO:151). Популярными для пол. «собуток» являются мотивы «сжигания в костре черного кота», «игры солнца», призывы ко всем односельчанам принять участие в возжигании костра: «Święty Janie! Święty Janie! Sobótka się zajena! Kto sobótki nie pali, tego Pan Bóg nie chwali!» [Святой Ян, святой Ян! Разгорается наш костер! А кто его не разжигает, того Пан Бог не хвалит] (Koc.FL:228). Представление о том, что разжигание «яньских» костров предотвращает градобитие, отражается в пол. песнях (Страдомское воев.): „Gdzie sobótki zapalają, tam grady nie przeszkadzają...» [Где костры-«собутки» разжигают, там и град не вредит] (WZ 1933/8/7:556).

Значительно отличаются от э.-слав. и а.-слав. К. п. по составу мотивов южно-славянские песни, приуроченные к

Ивановудню. Лишь в Словении и Хорватии встречаются песни, в которых отражается обычай возжигания костров. Например, в момент перепрыгивания через костер хорваты пели: «Od Ivana do Ivana da me glava ne boli. / Od Ivana do Ivana da me nogi ne bole...» [От Ивана до Ивана чтобы голова у меня не болела, от Ивана до Ивана чтобы ноги у меня не болели...] (NU 1974-1975/11-12:456). В Словении при разжигании костра парни бросали в стороны зажженные головешки, выкрикивая при этом кормазные тексты, высмеивающие кого-либо из своих односельчан (Kur.PLS 2:94). Особые «ивановские» песни пели в Словении во время ритуального обхода полей; в них сообщалось, что участники обходов «охраняют посевы от вредоносных сил».

Обычай сбора «ивановских трав» нашел отражение в болгарских «сеньовденских» песнях: «Рано рани Марчита девојка / Рано рани на ден, на Яневден / Рано рани да отиде / У полето, у росно ливале, / Да набере цвеќе мирјализно, / Да увие яневската китка...» [Ранним утром девушка-Марчита, ранним утром на Янов день, ранним утром она вышла / В поле, в росистую дубраву, / чтоб нарвать цветов пахучих, чтобы свить яновские ветки] (БНТ 5:476). Мотивы женитьбы солнца, вызывания дождя, предсказаний будущего и др. часто встречаются в цикле песен, сопровождавших обряд «Еньова буля», приуроченный к летнему Иванову дню (см. Еньова буля).

Лит.: Ліс А. С. Купальскія песні. Мінск, 1974; Песні народных свят і абрадаў. Мінск, 1974; Тавлай Г. В. Белорусское купалье. Минск, 1986; Купальскі пісні. Київ, 1970; Ігри та пісні: Весняно-літня поезія трудового року. Київ, 1963; Пустошкинлянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабашникова. Минск, 1993:216—218; Народни песни от Североизточна България. София, 1973. Т.2; БНТ 5:476-483; Кур.п.; НКП:457—490; СБФ:89:108-121; Сок.ВЛКО:246-249; Из.Топ.ИОСД:217-243; Глог.ОЗВ:236—244; Кол.ФС:227—228; Wisla 1892/6:230-232; Kur.PLS 2:94-95.

Л. Н. Виноградова

КУПАНИЕ — действие, имеющее в слав. обрядности и магии очистительное и оздо-

рожительное значение. Поскольку одним из основных источников здоровья считается вода, разного рода купания, а также омовления, обливания, кропления занимали значительное место в календарных и семейных обычаях (см. Обливание, Мытье).

В календарном цикле у вост. и отчасти юж. славян К. совершались преимущественно в Страстной (Чистой) четверг (что связано с христианским значением Чистого четверга как 'дня очищения', ср. лат. dies vividum); в католических же традициях купались в Страстную пятницу. Купания имели место зимой, прежде всего на Крещение, в иорданской проруби. В Московской Руси в крещенской иордани купались члены царской семьи и придворные.

Этим К. приписывался оздоровительный или апотропический смысл: люди купались сами и купали детей, чтобы избавиться от всех болезней или специально от кожных (коросты, нарывы и др.). Поскольку у вост. и зап. славян на Страстной неделе было еще достаточно холодно, то К. в источниках встречается крайне редко (лишь изредка упоминается о коротком К. в проруби, точнее — о погружении в нее). В ю.-рус. областях считалось необходимым помыться во дворе очень рано, до восхода солнца, пока «ворон не искупал своих воронят». Русские окачивались водой под куриным наседом, чтобы весь год быть здоровыми. В воду, предназначенную для купания детей, русские добавляли четверговую соль.

На западе слав. мира преобладает традиция купаний и омовлений в проточной воде, ибо именно этой воде приписываются оздоравливающие свойства. Словаки при этом говорили: «Vodička čistúčka, Křistova matička, omývaš brehu, korene, omývaš i mňa, biedne, hľežpe stvorenie» [Водичка чистая, крестная матушка! Омываешь ты берега и корни, омой и меня, бедное и грешное создание!] (Норв. RZL':178). Особое место в этом ряду занимало пасхальное К., прежде всего обычай наказывать проспавших заутреню насильственным купанием; эти К. осуждались церковью и запрещались.

У юж. славян К. происходили в зимний Иванов день, в день Сорока мучеников, в Юрьев день и др.; спектр значений, приписываемых этим К., был более широким, а сами К. — более разнообразны и сложны

по форме. В день Сорока мучеников детей купали в «цветочной» воде, куда были предварительно положены цветы и веточки ампельной лозы, вербы или кизила, чтобы дети росли, как верба и лоза, и были здоровыми, как кизил. Девушки брачного возраста купались в речках и источниках перед восходом солнца и при этом, стоя в воде, плели венки из цветов, чтобы быть красивыми и здоровыми и избавиться от веснушек, чтобы быстрее выйти замуж; молодые женщины купались обнаженными в водоворотах под мельничными колесами — чтобы забеременеть. После К. в источниках люди переодевались в новую одежду, а старую оставляли на деревьях, растущих поблизости, чтобы болезни оставили их.

У юж. славян (прежде всего болгар и македонцев) К., имеющие посвященительный смысл, были сконцентрированы вокруг Крещения (6.1), зимнего Иванова дня (7.1) и Бабина дня (8.1), тесно связанных с очистительной семантикой и магией воды. В эти дни насильно купали молодоженов, поженившихся в течение прошедшего года; сосватанных парня и девушку; мальчиков-подростков, которых более старшие парни принимали в ряды взрослой молодежи, а также именованных и участников крещенской нордани, в том числе и священника. К. повитухи — один из основных эпизодов празднования Бабина дня у болгар. Повитуху торжественно везли, тащили на себе или волокли к источнику или реке, где вываливали ее в воду и купали, что трактуется в основном как очистительное действие. См. в ст. **Крещение**, Бабин день, Очистительные обряды.

У всех славян были известны и К. в весенней (прежде всего юрьевской) росе, преследующие оздоровительные и очистительные цели. О пасхальных обливаниях см. в ст. «**Обливания**» понедельник.

Обычные, необрядовые купания были календарно детерминированы, и их сроки мотивировались целой системой запретов и регламентации. Праздники весенне-летнего цикла отмечены снятием запрета на купание в открытых водоемах. Наиболее ранним у вост. славян был день **Николая вешнего** (если купаться до **Никола**, то «человика верба вырастет», т. е. верба вырастет над его могилой, из поставленного

на ней вербного креста, Чуб.ТЭСЭ 3:184), а также день св. Сидора (14.V), т. н. *последний Сивер*, когда кончаются холода и можно купаться. Чаше К. разрешались в более поздние время — начиная с Преполения Пятидесятницы, Вознесения, Духова дня и Троицы, дня Аграфины Купальницы и летнего Иванова дня. Во многих традициях это был Иван Купала: до наступления этого дня вода считалась неокрещенной, в ней, согласно поверьям, обитали ведьма или водяной, которые могли утопить человека. На Рус. Севере, запрещая детям купаться, когда *ярет рожь*, говорили, что в это время «водяники **нерестятся**» (т. е. **свадебничают**) (ИОЛЕАЭ 1874/13/1:89). В Польше и Белоруссии запрет купаться до Яна объясняли тем, что «ведьма в воду нассала» (ПА, брест.); «ведьма утанет в воду» (Stelm.ROP:173); «**чаровницы живут в воде**» (ArchKESUJ, 7856/4b, с.-вост. Великопольша) и т. п.

Отмена запрета связывалась и с необходимостью сделать воду «чистой» (освятить ее, изгнать из нее демонов). К. разрешались лишь после летнего Иванова дня, когда Иоанн Креститель крестит воду. Иногда в э.-слав. традициях крещения воды инсценировали: у поляков Люблинского воев. человек, ряженный Иоанном Крестителем, «освящал» воду в Висле (ArchKEUW, A/13), ср. пол. паремия: «Święty Jan wiał do wody święcony wody żywc» [Святой Ян влил в воду жбан освященной воды] (Świąt.LN:573). Запрет купаться до Петрова дня объясняли ссылкой на Евангелие, где описывается, как ап. Петр пытается ходить по воде и тонет (Мф.14:28—31).

Снятие запрета на К. объясняли и вмешательством Бога или святого, вкладывающего в воду тепло или согревающего воду, ср. пол. «Święty Marek włożył (rzucił) do wody ogarek» [Св. Марк вложил (бросил) в воду головню] (МААЕ 1900/4:119); рус. заонж. «В Духов день Боженька горячий камень в Онегу опускает»; пол. «Na świętego Jana woda ogrzana» [На святого Яна вода согрета] (Stelm.ROP:177) и др.

У юж. славян датой, с которой разрешалось К., часто был Юрьев день, а отмена запрета на купание связывалась со св. Георгием и его ролью победителя змея, заправшего водный источник. Хорваты Славонии считали, что св. Георгий «из воды и из воздуха изгоняет привидения и связывает

по миру всех отвратительных хал», после чего можно без опаски купаться в водоемах, спать ночью на улице и др. (ZNZO 1914/19:171). Функция очищения воды приписывалась также солнцу, достигающему своего апогея в момент летнего солнцестояния, ср. плыши. поверье, основанное на мотиве купания солнца: «Зиборонмаы купатысь до Купалы. На сандучый день мона було купатысь, бо казали: „Сонца всю гадусть смыстыло“» (ПА), с болгарским: «В Иванов день купается и солице, после чего можно купаться и людям».

Окончание сезона купания приходилось обычно на конец лета и начало осени, причем первым сроком был Ильин день (а также Преображение, день св. Варфоломея и др.). Начиная с этих дней запрещали купаться, иначе можно было утонуть, заболеть, замерзнуть, ср. рус. «До Ильи мужик купается, а с Ильи с водой прощается», укр. «Илле — то очи залле». Считалось, что после Ильина дня вода становится холодной и непригодной для К. Это объясняли тем, что Илья бросает в воду лед («Илья кинул ледня»), что олень ступает в воду или обмакивает в ней свои копыта (рус., пол.), конь Ильин-пророка роняет подкову в воду, медведь опускает в воду лапу (рус.), дьяволы начинают жить в воде, «черт в воду нассал» и т. п. Болгары полагали, что с Преображения «море обирачывається/преображається», т. е. становится бурным и холодным.

Кроме профилактических К. и омощений в славянской обрядности широко практиковалось лечебное купание больных, часто в отварах специальных трав и настоях, а также другими способами. Русские Пензенской губ., когда у ребенка был рахит (т. н. собачья старость), купали ребенка в одной воде со щенком и вместе парили их в бане.

Лечебный и профилактический смысл придавался К. в святых источниках (см. Культурные места). Появление культового источника в легендах могло объясняться тем, что в этом источнике купалась Богородица (с.-рус.).

К. (наряду с обливанием и поливанием) принадлежит к числу магических действий, способствующих вызыванию дождя. Чтобы не было засухи, принято купать в рюке или обливать водой девушку, родившую

вне брака; купать беременную женщину, которая пекла хлеб для участников обряда «додола»; купать (изредка) саму «додолу» — девочку или цыганку, с ног до головы овиутую зеленью и участвующую в обходном обряде.

К. — характерная черта поведения мифологических персонажей, хотя чаще им приписывается не собственно К., а просто пребывание в воде. Помимо водных, на Русальной неделе в источниках и в росе русалки купают своих «русаленят»; души некрещеных детей в ночь на пятницу купаются в свежем квасе (укр.); в источниках любят купаться серб. **вчам**.

С оздоровительной функцией К. и воды вообще соотносится сказочный мотив оживления героя путем К. его в мертвой и живой воде. Во фразеологии и паремии мотив купания фигурирует в текстах, объясняющих такие явления, как дождь грибной («Богородица/ангелы/вила/ведьма купается»); «нгру **солнца**» («солнце купается») и др.

См. также ст. Купание младенца.

Лит.: ЭО 1901/4:127—128; Кол.ДНМ:83; РФ 1981/21:103; КГ:254; рз:242; Сок.ВЛКО:114; ВФНК:115; ЖС 1996/4:41; ДК(Б):157; Нивкиф.ППП:39,87; Максим.ДМУС:495; ХСБ 8:262; Шух.Г 4:263; БВ 1888/3:202; ГЕМБ 1988—1989/52—53:100; Грб.СОСБ:37; Миж.ОЛТ:31; Бюр.ЖОАМ:369; Ястр.ОТС:114; Чои.ВНК:62—63; Кол.ГОС:160,171; БМ:160-161; Кап.:187; Пир.:439; Вак.БЕТБ:420; Арн.БНП:52; Доб.:313—314; Петров // ИВИМ 1968/11:201-261; Gavaz.GD:55,104; NU 1974-1975/11/12:457; ЕЮ 1941/3:76; ZNZO 1915/20/1:46; Olej.LT:117; Ног.РZL:177; LSE 1983/25,25; Wieta 1891/5:651; Selm.ROP:168,173,177,186; Kolb.DW 3:92; KLV:57; Катв.КЛZID:197,204; NR:270.

Т. А. Агапкина

КУПАНИЕ МЛАДЕНЦА - процедура не только и не столько гигиеническая, сколько магическая, имеющая индигационный характер (см. Младенец). Очищение, профилактика болезней, отгон нечистой силы, продуцирование положительных свойств и качеств ребенка, его «доделывание», приобщение к дому — все это составляет семантическое поле обряда К. гд (см. также Ку-

пание). В сочетании с заговорами К. м. — один из основных способов лечения больного ребенка.

К. м. всегда ритуализовано и строго регламентировано в деталях. Повитуха, реже специально приглашенная женщина купали ребенка до 7-го, 9-го, 40-го дня после его рождения и получали за это подарки. Среди всех слав. традиций купания новорожденного выделяется севернорусская: младенца обязательно парили в бане.

Сразу же после появления на свет ребенка омывали парным молоком и окачивали с локтя левой руки, по скорости стекания воды гадая о его долговечности, приговаривая: «Как с этого локтя вода не держится, так бы никакая худоба на ребенке не держалась!» (архангел., Наум.ЭД:51). К. м. после рождения сербы связывали с его очищением от грехов. Воду после этого омовения разливали по полу в доме (Бор.Д.:153). У болгар Пловдивского края мытье совершалось на третий день и именовалось *полмяк*. ЕСЛИ родители хотели, чтобы их дитя вышло умом, запрещали повитухе купать его до 9 дней (витеб.).

Особое значение у всех славян придается первому (см. *Первый—последний*) К. м., ежедневному мытью в течение 6 недель до очистительной молитвы матери, а также до и после церковного обряда крестин.

Первое купание новорожденного наиболее богато ритуалами и связано с рядом поверий и гаданий, хотя в некоторых регионах оно не отличается от последующих купаний. В Македонии и Сербии первый раз купали ребенка в холодной воде, чтобы впоследствии он не мерз, вост. славяне — в молодом квасе и парном коровьем молоке, чтобы был белотелым, с нежной кожей. Южные славяне в воду добавляли вино и клали серебро, украшения из золота — для силы, чистоты, здоровья и долголетия. В Герцеговине первый раз мыли мальчика в вине — чтобы был сильным, а девочку — в прохладной воде, «чтобы у нее не нграла кровь». При первом мытье родители бросали в воду монеты для оплаты трудов повитухи (у белорусов она не начинала купать младенца, пока этого не сделают), а также для счастья, здоровья ребенка. В Силезии вместе с деньгами бросали в воду кольцо, чтобы ребенок, когда вырастет, *современно* вступил в брак. Иногда один «медный» рубль,

использованный при первом К. м., хранили для удачи всю жизнь. Воду от первого К. м. оставляли для лечения детей от бессонницы.

На Рус. Севере первая баня младенца представляла собой развернутый ритуальный комплекс. При входе в баню бабка со словами «Благослови, Господи!» чертила три креста на дверях. Затем клала новорожденного в пеленке на шесток, обмывала с мылом и слегка парила березовым веничком. Повитуха крестила ножом воду и *пришптывала*, обращаясь к воде (а также к Богородице и Соломонице, которая, по преданию, купала Иисуса Христа после его рождения) с просьбой смыть с младенца все скорби и болезни. Заговоренной водой повитуха обмывала младенца, чтобы на него не действовал *сглаз* (архангел.), чтобы у него не было родимца и золотухи (заонеж.). Младенца мыли (на той рубашке, в которой мать рожала) и заговаривали от грыжи. В воду с приговором клали три камешка — с избы, с улицы, из бани, чтобы ребенок хорошо спал по ночам. В Вятской губ. бабка *выпаривала* ребенка в бане с пожеланиями роста и благополучия. Чтобы у него всю жизнь было много одежды, бабка вытирала его тряпкой, в которой были завернуты шерсть от барашка, стриженного в первый раз, яйцо от молодой курицы и серебряная монета.

В дальнейшем при К. м. также обязательно соблюдался ряд правил. Так, во время мытья ребенка посторонним запрещалось входить в помещение и выходить из него (витеб.); нельзя было ругаться и проклинать дитя, «иначе в него черт входит» (заонеж. Лог.СОЗ:52).

Посудой для купания служило преимущественно корыто (дежа) для замешивания теста («чтобы ребенок поднимался, как хлеб») (минск.). В Ловечском крае покупали специальный таз у цыган, чтобы «дети держались». В Хомолье ванночку изготавливали из вербы или бука. После К. м. корыто непременно прикрывали, чтобы с ребенком не случилось несчастья (серб.).

Определялось и место К. м. Обычно ребенка купали в помещении, но в Хомолье это совершалось вне дома. В Сербии корыто ставили на потухший очаг (на пепел), чтобы ребенок привязался к дому и не скитался, когда вырастет. Лучшим временем

для К. м. считалась первая половина дня, верили, что это способствует росту (болг.).

На край дежи при К. м. клали книгу, рядом топор (чтобы мальчнк стал работником) или веретено (чтобы девочка стала хорошей пряжей). Перед тем как поместить ребенка в воду, белорусы всовывали в ручки младенца книгу или печатный листок «для ума».

Множество магических действий и поверий связано с водой для К. м. До нее никто не смел дотрагиваться и пить ее (о.-слав., ср. «неначатая», непочатая вода), ее брали из проточного источника (бел., «для счастья ребенка»), запрещалось приносить ее в черном (чугунном) котелке (всдрс). В корыто доливали воду, освященную на Крещение (или на Пасху). Воду для мытья девочки грели в кувшине, чтобы у нее была тонкая талия, или наоборот, мальчику — в кувшине, девочке — в горшке (укр.).

У всех славян распространены запреты на кипячение воды, чтобы ребенок впоследствии не был злым, вспыльчивым, сердитым (м.-слав., пол.). Болгары особенно следили за этим при купании девочки, — чтобы она не стала развратной. В Княжской губ. считалось, что чем теплее вода, тем спокойнее младенец. В Сербии воду грели на солнце. Перед К. м. воду **закрещивали**, над ней читали молитвы. Отец окунал в корыто руки, чтобы полюбить новорожденного, а мать (свекровь, повитуха) плевала туда три раза.

В воду помещали растения, предметы и добавляли различные вещества. Чаще всего использовали кату, руту, чистотел, хмель и др. травы, собранные на **Маявсья** (1.VIII) или на Ивана Купалу. Сербские торлаки и зап. болгары при ежедневном купании клали в воду травы и цветы: герань («**драгалец** — «для здоровья»), крапиву («для удачи»), базилик, так как «это растение само по себе свято», и др. (ЕКЗ 1995/1:107). Желтый цветок помогал, как полагали, от желтухи; трава **жукошана** (бел.) — чтобы был «счастливым у пары» (Радз.:68).

В корыто клали хлеб и соль (м.-слав.). В Болгарии соль предназначалась для того, чтобы ребенок, когда вырастет, «не пах, как турок, как еврей» (Род.:131). Белорусы клали в воду пепел из четырех углов печи (чтобы не чесался и от слеза), сало, лили горилку, добавляли пшеничную крупу (от желтухи), овес. Словаки бросали в воду маль-

чику рожь, чтобы он стал **железным**, девочке — **солону**, чтобы у нее хорошо росли волосы. В Пиринском крае в воду сыпали семена горчицы, чтобы духи болезней увлеклись сметом **смык** и не приставали к ребенку, мак — для спокойного сна.

Способы купания могли различаться в зависимости от пола новорожденного. В Сербии девочке сначала мыли голову, чтобы волосы выросли длинными, мальчику — спину, чтобы был сильным. Неодинаковыми были и растения и предметы, которые клали в корыто. Украинцы для купания мальчика использовали **амфисток** («чтобы люди любили»), веточку дуба («чтобы был **крснкий**»), барвинок («чтобы долго жил»), чернобривец («чтобы был **чернобровым**»); для купания девочки — ромашку («чтобы была **румяная**»), калину (для красоты) и т. п. В сев. областях Украины мальчику в воду добавляли хлеб (чтобы «при хлебе был», чтобы был здоровым, крепким) или деньги (для богатства), на западе и юго-западе — мед или сахар (чтобы «**сладким**» был), яблоко (чтобы был «**красненьким**»). Девочке опускали в воду букетики цветов — **квитки**, принесенные с крестин других детей (чтобы парин любили, чтобы скорее замуж вышла).

Горящий уголь (у сербов — иногда сохраненный от бадняка), разогретый до красного кирпич или раскаленные **щипцы**, намазанные растительным маслом, также помещались в воду — для здоровья и от нечистой силы (болг. **страндж**).

Во время К. м. бабка «правила» тельце, вытягивала ручки и ножки, гладила голову, чтобы стала круглой, «моделировала» лоб, нос, брови, рот, уши и др. Белорусы при мытье пели песни с пожеланием ребенку стать счастливым и богатым.

Окатывали младенца с приговорами: «С гуся вода, с N. худоба» и др. В Сербии, вынув ребенка из воды, плевали в корыто — от слеза. Мать высоко поднимала ребенка, прижимала губами и говорила: «**Оволик ми нарастае!**» [**Растн таким высоким**] (Треб. ГДСК²:147). Болгары доставали младенца из корыта, засунув указательный палец правой руки ему в рот, а левой рукой поддерживали тельце, веря, что это уберезет его от судорог (м.-болг.). На Украине мать после К. м. облизывала свое чадо языком. Нередко после мытья ребенка клали на печь или к очагу, чтобы привыкал к родным и к дому;

в решето, чтобы был здоровым. В Родопах опаливали тряпку и клали рядом с выкупанным младенцем чтобы не храпел и не болел.

В большинстве славянских регионов воду выливали в уКрОМНОе МестО, где НИКТО не ХОдил (от болезней и чтобы ребенок не проливал слезы), на порог (чтобы девочка рано вышла замуж), в доме (чтобы девочка была хлявйкой), под печь (чтобы мальчик был хозяином), под цветущие кустарники (розу, шиповник — для красоты) или плодоносящие деревья (яблоню, вишню), в угол хлева, на дорогу (для роста), на ограду (от слеза и болезней). Белорусы выплескивали воду после утреннего купания на восток, а после вечернего — на запад. Если ребенок был болезненным, слабым, чтобы отогнать болезнь, воду выплескивали в полночь на перекресток (укр.). Повитуха опрокидывала корыто через голову, поднимая его вверх той стороной, где была голова ребенка, чтобы у него не было рвоты (болг., пирин.). В Косове воду выливали только в доме, никогда не выносили ее во двор, чтобы не случилось никакого зла.

Обязательно совершали ритуальное купание ребенка перед его крещением: повитуха обходила три раза стол, на котором лежал хлеб, затем купала ребенка и передавала его крестному (витеб.). К. м. на следующий (или на третий) день после крещения у белорусов входило в состав женского праздника — мдрэвіккі (гулять), мур вымываць, жидркі, жидрынкi (смывание святого мира). Водой из ванночки бабка опрыскивала лица гостей. Болгары также купали младенца на следующий день после крещения, оставшуюся воду выливали только в реку. Сербь не мыли новоокрещенного несколько дней после крещения, т. к. его «искупал» священник.

К. м. у балканских славян — непременная часть подготовки к приходу суженца, чтобы демоны судьбы застали младенца чистым и ухоженным.

До крещения ребенка (и/или очистительной молитвы матери) К. м. совершается каждый день (или даже дважды в день — Балевац, Сербия), из-за того, что «ребенок поганый, нечистый». После 40-го дня детей купают два-три раза в неделю, а затем и один раз. Для К. м. выбирают удачные, добрые дни (см. Дни недели). В Балевацком срезе существовали запреты на мытье

в среду (от болезни дуса), в Косове остергались купать ребенка в понедельник, среду, пятницу. К хорошим дням для К. м. относились у южных славян понедельник, четверг и суббота. В Заонжье запрещалось омовение ребенка в праздничные и воскресные дни.

К. м. практиковалось при символическом втором рождении ребенка в болгарских семьях, где не «держатся» дети. Пропустив младенца через рубаху, женщина его купает и становится ему второй матерью (помай-чима).

Лечебное К. м. все славяне считают действенным средством от различных заболеваний кожи, от рахита, бессонницы, расстройства желудка и др. В воду при этом добавляют клювы птенцов аистов, пепел от дубовых поленьев, кроличий жир. После мытья воду выливают через себя, за спину. При бессоннице «для спокойствия, мира и сна» ребенку дают пить воду от первого купания вместе сахаром и мелкими предметами, взятыми с трех перекрестков. Верят, что мытье снимает боли, когда у ребенка режутся зубки, и избавляет его от последствий слеза (п.-слав.).

Лит.: РР:12,38-39,52,56; Наум.ЭД:47-52; Лог.СОЗ.:51-52; Зел.ОРАГО 1914/1:216; Пис.РНБМ:355, 358; ИОЛЕАЭ 1877/5/2:198; Каб.АЖТ:94-97; Укр.:311-312,317; КС 1893/42:76-77; УНПН 2:619; Радань:63,68-69,78,80,87,91,98,105,112; Треб.ПДСК?:145-147; Бор.Д.:53-54; БНМ:205; Странана:265-266; Род.:127-138; СбНУ 1909/21:38; Кап.:173; Пир.:382-386; Плов.:213-217; Лов.:358; Рюк 6.8.104,115,303,310; Сим.КД:31. См. также лнт. к статье Младенец.

И. А. Седакова

КУПАЯ—ПРОДАЖА — см. Покупать—продавать.

КУРБАН (от араб. *qurban* 'жертва' через тур. *kurban*) — у балканских славян ритуал принесения кровной жертвы и само жертвенное животное — обычно овца (баран), вол или курица.

Целью исполнения ритуала было умиротствование высших сил и обеспечение благо-

получия семьи и всей сельской общины, а также защита от града, пожара, стихийных бедствий, мора и пр. (ср. рус. братчина). Так, болгары-мусульмане совершали К. при засухе.

К. может быть посвящен дуку-«хозяину» дома (см. домовый) (болг. *курбан на дя-дато, наместник*) или христианскому святому — покровителю семьи или рода, сельской общины при праздновании «славы» (ю.-вост. Сербия; ср. болг. *наречен курбан, обречен курбан, оброк*); отдельному человеку по случаю рождения (у мусульман), свадьбы, болезни, погребения (серб. *поджми брав*), поминок (вост. Македония, сербы Косово, средне-зап. Болгария); местности или сельским угодьям (болг. *оброк, запис, черква; серб. запис, зивещива, крена слава*); пастухам (*увчарски курбан* — мусульмане). К. совершали в ходе сельскохозяйственных работ, трудовых обычаев, поиска кладов (серб.), межевания (серб.). К. был необходимой частью строительных обрядов (Болгария, Босния, Герцеговина): жертву приносили при закладке дома, новоселье или освящении жилища, а также при копании колодца (болг. *курбан на црпана*) или во избежание утопления (болг. *герач-курбан*), а также во время календарных ритуалов, имеющих «переходный» характер (Новый год, начало весны, зимнего периода).

Выбор жертвенного животного (болг. *курбан, курбанлок*) определялся характером праздника. На церковный праздник (см. св. Георгий) и для здоровья забивали белое животное — барашка, как правило мужского пола, которое считалось «сильнее и здоровее» (болгары-мусульмане). Для мифического «хозяина», домового (*стапана*) и для общесельского оброка — черную курицу или черного барана. Птицу для К. использовали редко.

Свинья считалась «нечистым» животным, коза (козленок) — «дьявольским»; они не могли служить в качестве жертвы. В Болгарии священники отказывались освящать обрядовую пищу на похоронах или поминках, если она была приготовлена из свинины или козлятины. Единственно приемлемым считался суп, сваренный из целого барана. Однако в канун Рождества болгары нередко забивали свинью, кровь которой должна была вытечь на землю, поскольку считалось, что кровь рождественского поросенка пред-

охраняет людей от злых духов, появляющихся на святки (обл. Разград). Согласно народным представлениям, кровь жертвенного животного воспринималась как пища для мертвых и средство установления контакта с живыми. Мясом угощали приходивших в Сочельник колядников.

Благодаря христианской символике ягнечка (Христос — агнец Божий), ягненок считался «самой приятной Богу жертвой».

Для больших церковных или общесельских праздников забивали теленка или вола. В фольклоре балканских славян известен мотив добровольного прихода вола или оленя на заклание в день св. Михаила, св. **Властия** и др.

В Македонии на рогах жертвенного животного зажигали свечи, над которыми священник читал молитву. Реже рога покрывали сусальным золотом.

У мусульманских селх жертвенное животное откармливали 1—2 месяца перед закланием, закрывая его в хлеву, отдельно от другого скота. Считалось, что жертва должна была добровольно дойти до места заклания, где животное клали на левый бок головой на восток. Иногда его приносили туда на руках. Животному давали попить и лоссть хлеба, «чтобы оно ушло на тот свет сытым», глаза ему покрывали белым полотенцем, которое давал мужчина, совершавший перед обрядом ритуальное омовение; нередко полотенце затем дарили больному ребенку с пожеланием здоровья.

Местом совершения жертвоприношения могли быть: церковный двор, развалины церкви, холм, гора, «священное» дерево (например, сожженное молнией — Македония, Велес) или сакральное место (*оброчище*), очаг. Нередко у дерева располагался каменный крест или каменный стол (пень), на котором забивали животное. Вокруг располагались столы для совместного вкушения жертвенного мяса (павакиянс; обл. Одрин, Пловдива).

У болгар-мусульман К. совершался в специально выкопанной в «чистом» месте яме (*курбан-куку, курбан-яала*), которую используют каждый раз, закрывая каменной плитой. Нередко обязательной считалась принадлежность места дарителю жертвы. В других селхх сооружали одну яму в квартале или во дворе мечети. Кровь жертвенного животного зарывали в яму. На это место

нельзя ступать и справлять там нужду, в противном случае человек разболеется. На месте этой ямы не строили дома, поскольку считалось, что в них не будет детей. Запрещалось предавать забвению «курбанскую» яму — это могло принести несчастье в село.

Человек, для которого совершали К. (реже тот, кто забивал животное), не должен был мыться, стричь ногти, бриться и обязан был соблюдать пост в течение десяти дней. Разговлялся он кровью животного, которую нужно было лизнуть, или запеченой правой почкой. Кровью К. рисовали точки на лбу и щеках детей или человека, которому жертвовали К.; ею лечили трещины на руках и ногах, болезни глаз, сбрызгивали людей, страдающих головной болью. Кровь выливали на корни фруктовых деревьев, чтобы они давали плоды. В качестве магических средств в народной медицине и магии использовали рога и кости животного. Кожу жертвы дарили в мечеть, иначе «на том свете останешься без кожи» (помаки, БФ 1996/3-4:80).

Наиболее чтимым святым — свв. Георгию, Илье, Димитрию, Архангелу Михаилу и Гавриилу, Николаю, Афанасию у болгар и македонцев посвящали общесельский К. Вечером накануне праздника жертвенных животных приводили в церковный двор, реже вносили в церковь. Священник читал молитву над животным и благославлял жертву. Овцу пекли или варили на открытом огне. Иногда каждая семья жертвовала ягненка или курицу. Пока мясо готовилось, сельчане обходили село с крестами и иконами, а священник окроплял святой водой поля. По завершении крестного хода проходило общее пиршество, сопровождаемое обрядовыми танцами (хоро) и песнями (макед.).

В Сербии в обл. Левча и Темница существовал обычай жертвования одного ягненка из каждого стада в Спасовдан (Вознесение) «для здоровья скота».

У мусульман К. совершали и на религиозные праздники Курбан байрам и Рамазан байрам (Голям и Малък байрам): самая старшая женщина в семье окрашивала жертву хной перед восходом солнца или вечером накануне праздника: рисунок окраски напоминал конскую сбрую или маркировал голову, спину и конечности животного; число окрашенных мест всегда было нечетным —

3, 5, 7; мужчины участвовали в молитве в мечети и забивали животное.

К. в честь духа-покровителя (болг. *наместник*) известен в южных областях Болгарии, Сербии и Македонии. У болгар в обряде участвовали только пожилые женщины, состоявшие в первом браке. В качестве жертвенного животного использовали черную курицу, редко — черного барана. Самая старшая женщина в семье забивала птицу у очага, кровь собирали в ямку и замазывали ее глиной, а перья сжигали.

Если убивали барана, то кровь, кожу и внутренности зарывали в яму, проделанную в полу. Для трапезы, которую собирали у очага, готовили еще хлеб, баницу (пирог) и вареное жито. Часть обрядовой пищи вместе с тремя чашками вина оставляли в трех углах на потолочной балке «для козынина».

Если К. совершался по случаю выздоровления или чудесного спасения, то приносивший жертву не должен был есть мясо своего животного, поскольку оно считалось откупом святому (болг.). В Македонии больной выбирал человека, который забивал черного барана. Кровью жертвы брызгали на стены дома, а сваренное мясо распределяли между всеми жителями села, приглашенными на К. (макед. *наместник*).

У болгар-мусульман (помаки) жертву приносили по случаю рождения ребенка на 7-й или 10-й день или по достижении младенцем 1-4-х месяцев (обряд *молитви*), чтобы с ним не случались несчастья и животное-К. «охраняло» ребенка до конца жизни. Для мальчика забивали двух баранов (или коз), а для девочки — одного. Животное закалывали накануне праздника, чтобы на следующий день приготовить из него обрядовое блюдо. Мать выносила ребенка во двор, где человек, выбранный для совершения К., трижды обходил вокруг них с жертвой, спрашивая родителей, для кого они делают К., на что получал в ответ имя ребенка. Большую часть мяса нарезали на части и раздавали соседям в нечетное число домов. Близким родственникам новорожденного запрещалось вкушать мясо жертвы или надо было заплатить за него. Кости животного бережно собирали и не рубили, сохраняя целостность жертвы, поскольку считалось, что это животное перенесет человека на «тот свет» через мост. Чтобы ребенок был здоровым, кости К. зарывали под фруктовым

деревом (яблоней, вишней или кизилом), приговаривая при этом: «Как растет дерево, так пусть растет и ребенок» (Благоев 1996:73).

В редких случаях жертвоприношение заменилось дарением живого животного коламу-нибудь бедняку, т. к. «живой К. Аллах принимает лучше и это приносит больше счастья младенцу» (БФ 1996/3-4:73).

У болгар-помаков каждый год К. совершали в честь одного из совершеннолетних членов семьи, начиная с отца и матери.

В Македонии в православных селах животное убивали сразу после смерти человека, чтобы он «с ним шел на тот свет». Иногда К. посвящался целой возрастной группе, как в обряде *Истиповден*, совершаемом в честь мальчиков, достигших половой зрелости. По этому случаю закалывали петуха (болг.).

Празднование, как правило, заключалось в заклании животного на «оброчном» месте (брызгание кровью на священный камень, крест или дерево) и совместной трапезе, состоящей из жертвенного животного (одного или более, обычно овцы, ягненка, реже теленка), уже приготовленного (вареного). Часто организацию общесельского ритуала брали на себя самые старые мужчины или церковь.

Для обрядовой трапезы болгары-мусульмане варили и запекали жертвенное животное. Пока мясо готовилось, священник или старейшина окуривал его ладаном (макед.). Обрядовое блюдо (*моайтва*, *курбан чурба*) — мясную похлебку или кусок мяса — делили между всеми присутствующими; часть еды относили в дом для отсутствующих членов семьи. Священник получал в дар кожу, голову, ухо или лопатку жертвенного животного.

В Болгарии в ю.-вост. Фракии и Родопках мясо обычно раздавали сырым, а затем готовили в каждом доме. В Страндже известен ритуал обмена свежим мясом в день Св. Богородицы (15/28.VIII). Для этого праздника заранее отбирали и откармливали животных (*Богородично стадо*), собранных из всех домов, которых пас на отдельном пастбище специально нанятый пастух, строго оберегавший стадо. Считалось, что если какое-либо животное разболеется или его украдет волк — это плохой знак для семьи. В этом случае Богородица не примет дара, что может иметь тяжелые последствия для

всех домохозяев и особенно плохо отразиться на фертильности женщин.

Утром в день праздника у часовни св. Богородицы мужчины забивали ягнят (каждый своего) и снимали с них кожу. Затем мясо разделяли на куски, которыми женщины обменивались со всеми односельчанами, говоря при этом: «Пусть твоя простит Богородица!» (БФ 2000/3:83).

Болгары-мусульмане делили мясо К. на три части: одну раздавали бедным (равно как и внутренности, голову и ноги), Другую — соседям, а третья оставалась самому дарителю. Как правило, раздавали нечетное число кусков сырого мяса, причем его надо было получить, а не брать самому. Мясо чаще всего варили только с луком и солью (*курбан-чурба*). Мясо из похлебки необходимо было съесть в тот же день. Совместное поедание мяса К. приравнивалось к жертвенному акту и подчеркивало религиозное единство социума.

Лит.: Нановска-Събхона М. Обрядите в Северозападна България // Етнокултуролошки сборник. К». IV. Сваргиг. 1998:125-132; Радаинова Д. Сурова жертва на Света Богородица в с. България, Странджанско // БФ 2000/3:83-88; ВМ:119-121,194; Марин.НВ 1981/1:352-356; Арн.БНП:157-162; Арн.СБОЛ 2:223-229; Попов Р. Курбан на герана // ГВИ 2000/49:85-90; Селищев А. М. За семейната служба (курбан) в етническата територия на българите // Етнография на Македония. Изваор и материали в два тома. София, 1992:269-272; Благоев Г. Канонични картини жертви в традицията на българските мюсюлмани // БФ 1996/3-4:70-83; Габровски М. Кръвната жертва на Коледа (по материали от Разградски окръг) // БВ 1973/1:50-53; НЕР 3:144; Берин Г. Смицао жртве у традиционалној култури Срба. Антрополошки оглед. Нови Сад, 1997.

Е. С. Увачева

КУРИНАЯ СЛЕПОТА (*Henieralopia*) — временная, сумеречная слепота, неспособность видеть в темное время суток. Называется «куриной» или реже «волчьей»: рус. *куриная (хуричь) слепота*, *ночная слепота*; укр. *хурича слепота*; бел. *курына слепата*; пол. *kurza sliepota*, *kurislep*, днал. *kurzu patrz* (Куявня); чеш. *vít mlh(i)»;*

словац. *kurí sl'ep, v'čia tma*; серб. *кокошињак, кокошињи мрак*; словен. *kurja slepota*; болг. *кокоша слепота, пипка*. Ср. семантическую параллель в снотолковании: видеть кур во сне — к болезни (пол.).

По суеверным представлениям, К. с. может возникнуть, если заяц перебежал дорогу, если прошла мимо особа с пустыми ведрами; для нейтрализации этой ситуации следовало вернуться домой, чтобы предотвратить К. с. (галиц. русины). Во избежание К. с. в первый день Пасхи следовало закончить ужин до захода солнца (з.-укр.). Болезнь может быть результатом нарушения запретов: нельзя выливать воду, обмылки после стирки белья и вообще всякие помои через порог и за порогом (укр., Полтавщина); нельзя после заката солнца выносить из избы сор, выливать помои: кто наступит или переступит через сор, выброшенный после солнечного заката, рискует получить К. с. (витеб., туров., полес., укр.); нельзя переступать через старый веник (туров.); не следовало пить воду, которую пила курица, тереть глаза грязными руками, особенно после того, как поел селедку или другую рыбу (пол., Куявия), работать ночью по пятницам (духоборы Закавказья), находиться под куриным насестом после заката солнца (серб.), заглядывать в окна с улицы (рус. перм.). К. с. может случиться у ребенка, если, открыв глаза в первый раз, новорожденный долго смотрит на свет или если до 40-го дня после рождения комната роженицы не освещалась постоянно (болг.).

У животных, птиц и насекомых может возникать слепота, тождественная с «куриной слепотой» у людей. По русским поверьям, на Мартынов день (14/27.IV) лисы переселяются из старых нор в новые, после этого на лисиц нападает К. с.: три дня и три ночи они не видят ни темноты, ни света, бывают слепы и глухи. В Белоруссии и Полесье полагают, что внесение в дом растения *куриная слепота лютик* может вызвать слепоту у кур. Пчела на несколько дней слепнет, если приближается к цветущей черемухе (витеб.).

Чтобы избавиться от К. с., старались передать болезнь другому человеку, животному. Больной должен был пропеть, стоя на воротном столбе: «Какареку, засыпаю, кто пачуе, то таму» (Fed. LB 1:392); забравшись на куриный насест, запеть петухом (рус.,

Череповский у.). Больной шел на перекресток, посмотрев перед этим на деготь, садился на дорогу и делал вид, что что-то ищет. На вопрос прохожих, что он делает, отвечал: «Что найду, тебе отдам», и, утерев глаза рукой, махал в сторону спросившего, тем самым передавая ему свой недуг (Сах.СРН:106). Чтобы избавиться от К. с., находясь в лесу, следовало крикнуть, глядя на зарю: «Ау, ау, ау! Возьми мою слепоту!» (саратов., Зсл.ОРАГО 3:1248).

Связь с курами отразилась и в локусе, где производят лечебные К. с., основанное на магии подобия: болезнь передавали курам, для которых естественно состояние не видеть в темноте (в.-слав.). Больных обливали водой под куриным насестом, когда там сидят куры (рус.); по утрам умывались под насестом водой, простоявшей там ночь (в.-слав.); больного поили на заре переночевавшей в курятнике водой, в которую опущена золотая монета, полученная в наследство от матери (болг., Пазарджишко); после захода солнца шли в курятник и три раза говорили: «Курь, курь, Вы сими, Дак нехай и слепота з вими» (ПА, гомельск.). В тсчсние 9 ночей забирались под печь, где спят куры (укр. гуцул.). Полагали, что от К. с. можно избавиться, употребляя в пищу печень черной курицы, протирая ее печенью глаза, парясь над нею во время варки; смазывали глаза желчью специально для этого заколотой на Пасху курицы (рус. саратов.), желчью, печенью шуки (рус. сибир.); вдыхали пар вареной воловьей печени и ели ее (рус., галиц. русины), ели *леткие* теленка от коровы, отелившейся в первый раз, *освященные* на Пасху (галиц. русины); прикладывали к глазам куски говядины (чеш.); привязывали к глазам *всенную* кожу (укр.); больного окуривали рыбой, найденной во внутренностях шуки (укр.). Связь К. с. с черным цветом проявляется в использовании животных, птиц с черной шерстью, перьями: при борьбе с К. с. предпочитались печень черной курицы, освященного черного поросенка (укр., гуцул. Покутье), на глаза клали смесь измельченной оболочки желудка черной курицы с кристаллическим сахаром (болг.); запивали водой золу от сожженной нитки, которой измерили страстную свечу (в.-слав.); наклонившись над *мазницец*, просили деготь забрать болезнь (укр.); смотрели в старую ступицу без спиц (курск.), через дырочку от выпавшего сучка

в доске (рус. чердын.), через игольное ушко нглы, освященной на Пасху, после чего ее далеко *экидывали* (укр. харьков.), плядели сквозь сито или решето на стадо коров (болг.). В некоторых способах *набавления* от К. с. *используется* предмет, который находился в темноте. Так, гуцулы Покутья *окуривают* больного паутиной, *взятой* из-под печи, куда не проникает солнечный свет.

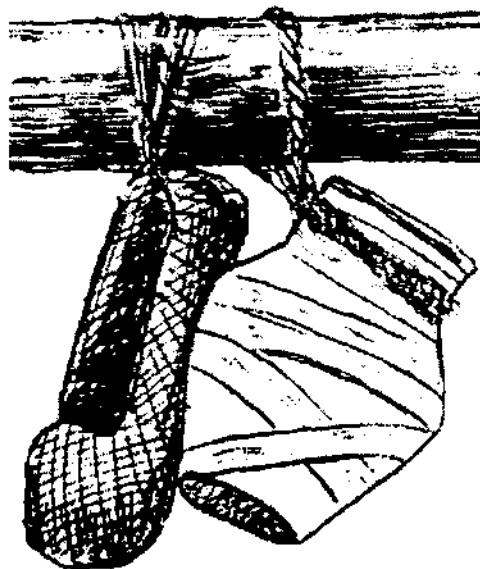
Временной фактор в лечении и профилактике К. с. играл важную роль: ее лечили перед восходом солнца, полагая, что со светом, с солнцем *вернется зрение* (пол., Крак, Красно); больные, не *мгала*, смотрели на солнце в момент его восхода (укр.). Для предохранения от К. с. промывали глаза юрьевской росой (укр.), росой, собранной *перед* восходом солнца с растения ворсянка; на Видов день перед восходом солнца промывали глаза отваром растения «*биба-видина трева*» (болг.). Некоторые растения называются так же, как сама болезнь: рус. *куричья* (куриная) слепота, *курслеп*, *слепокурник* 'лютик едкий'; укр. *куреча слепота* 'маргаритка', *слепокурник*; бел. *курыная сылпата*, *курачка сылпата*, *курслеп*, пол. *kurze ziele*, *kurster*, *kurzynog*; по поверьям, они могут быть как причиной К. с., так и лекарством от нее.

Лит.: Зел.ВЭ:286; Даль ПСП:75; Ерм.НСМ: 2:75; СбМАЭ 1995/45:58; КС 1889/24:76; УНВ:180,181; Чуб.ТЭСЭ 3:24,31,257; Kolb.DW 29:146; Пижиф ГПП:83,265; Fed.I.B 1431; ПА; Pal.Z.Z:103; SSSI 1/1:145; Szych.LLK:25; SSN; БНМ:299.

В. В. Усачева

КУРИНЫЙ БОГ, куричий бог, курячий поп — в русской традиции оберег в виде камня (или др. предметов) с естественным отверстием, который охраняет домашнюю птицу (реже — скот) от порчи (см. Сглаз, порча) и женской силы, способствует их разведению и плодовитости, удерживает их в своем дворе. К. б. защищает кур от кикиморы, которая выщипывает им перья и клюет в голову (ср. с.-рус. название такого камня — *кикимора одноглазый*, Черсп.МЛРС:127), а также от домового, портящего нелюбимый скот. Иногда полагают, что благотворное воздействие К. б.

распространяется не только на кур, но и на скот и хозяйство в целом (ср. пензен. название К. б. *куриный домовый*, РязЭВ 1997:50). Название *куриный бог* в русских верованиях связывается с тем, что куры по ночам молятся Богу, роль которого он и выполняет. В Московской губ. в качестве К. б. почитался Димитрий Солунский, в Рязанской — св. Николай, в Пензенской — «Кузьмадсемын».



«Куриный бог». Кашинский у., Тверская губ.
Рис. Г. С. Милловой. 1925 г.

Камень для К. б. должен быть найден случайно в поле или на дороге. В качестве К. б. могли использовать также черепок с дыркой, горлышко от разбитого кувшина или рукомоинка, надетый на забор горшок, дырявый лапоть, в который иногда вкладывали сложенные крестом соломинки, два лаптя, висящие по краям нащета, связки старых лаптей, а также лапоть в сочетании с разбитым горшком, лапоть с положенным в него куриным пометом, медвежью лапу, полено с выдолбленным углублением для ладана, печной камень. Как правило, это старые, разбитые, ветхие предметы, наделяемые символикой принадлежности к потустороннему миру. Обычно это предметы с отверстиями или углублениями, ассоциирующимися с женскими гениталиями, что связано с одной

из функций К. б. — способствовать воду и плодородию домашней птицы.

В некоторых случаях К. б. изготавливали специально: лепили из глины в виде топора или просверливали дыру в камне; в функции К. б. иногда использовались каменные или деревянные идолы, которым приданы человеческие очертания.

К. б. обычно помещали наверху, на видном месте, чтобы он сразу бросался в глаза и взгляд пришедшего в первую очередь падал на него и не задерживался на курах. Его клали на насесте, вешали в курятнике под стрехой над насестом, над гнездом наседки или во дворе на колу или над тем местом, где гуляют куры. К. б. иногда было принято вешать не на веревке, а на мочале. К. б. в виде перевернутого горшка, надетого на забор, должен был символически укрывать кур от опасности. Чтобы домовый не мучил скот, К. б. вешали в хлеву с приговором: «Вот тебе, дедушка, Бог, ему молюсь, а над скотиной не дурися» (рус. костром., Журав.ДС:23).

Камень с естественным отверстием часто использовался в магической практике вне связи с представлениями о курином боге. Такой камень применялся для лечения и охраны людей и скота, особенно у южных славян (серб. *шупљи камен*, словен. *volet kamen*). Его вешали в изголовье кровати для предотвращения ночных кошмаров (с.-рус.) и для защиты от *вештицы* и моры (см. Змора) (серб.); сквозь него доили корову, если она давала молоко с кровью (полес.) и при болезни вымени (серб., Поморавле), а также трижды доили корову сквозь такой камень до восхода солнца, чтобы предотвратить отбирание молока вештицей (Банат). Кормящая мать в случае болезни груди обводила таким камнем вокруг груди, а потом сцживала сквозь него молоко (серб.); сквозь такой камень мочились, чтобы излечиться от недержания мочи (босн., черногор.); сквозь него лили воду, которую использовали для лечения лихорадки (хорв.); его вешали на дерево для избавления от изжоги, чтобы символически «перенести» вместе с ним свою болезнь (серб.); его носили на шее в качестве амулета от вампира (словен.).

В народной юридической практике южных славян камень с естественным отверстием носили у ворота в качестве наказания прелюбоден (Герцеговина), а также люди,

несправедливо обвиненные (этот обычай был запрещен черногорским князем Даниилом в середине XIX в.).

Лит.: Бекаревич Н. М. Заметка о «куречьем боге» в Костромской губ. // Труды 2-го Тверского Археологического съезда. Тверь, 1906: 115—122; Казанский П. С. О крестьянских курьих богах // Древности. Вестник Московского Археологического общества. М., 1868/1:186; Комаров М. Куриный бог // Костромские Губернские ведомости 1902/3:7—8; Аф.ПВ 2:107; Журав.КД:199; Зел.ИТ 1:139—140,221,228,229; Мянс.ОРЗА1928/1:22;Русский педагогический вестник 1959/5:55; РязЭВ 1996:187, 1997:23, 24,47,50; ТрДМ 1930/6:181—182; ТрКОИМК 1920/17; Усп.ФР:151—153; Экономист 1862/7—8:34; ЭО 1914/3—4:126—127; Ярославский архив. М.: СПб., 1996:166; Раден.ГБЖС:114—116; БНМ:171. См. также литературу к статье *Камень*.

Е. Е. Левкиевская

КУРИЦА, *куры* — домашняя птица, наделяемая брачно-архотической символикой (ср. яйцо как символ плодородия), демоническими чертами и выступающая в ритуалах маркером «переходных» состояний, процессов. Женская особь (курица) противопоставлена петуху, однако в форме *куры* это противопоставление нейтрализуется. Разведение кур составляет древнейшую и высоко ритуализованную отрасль домашнего хозяйства (см. Птицеводство).

Бытовые регламентации. У славян sporadически фиксировалось отсутствие куриного мяса в бытовом рационе, шире встречается отказ от потребления в пищу наседки. В рус. традиции существует специальный обряд, в котором едят наседку (см. Троецпылятица).

Для приготовления блюда из К. птице рубят голову топором или ножом, как правило, на чурбаке для рубки дров. Колоть К. запрещено женскому полу всех возрастов (о.-слав.), у девушки от этого будут обильные месячные (*гуцуа*). Если птица с отрубленной головой долго не затихает, то говорят, что у того, кто ее заколот, тяжелая рука; чтобы К. утихла, юж. славяне втыкают нож или топор в землю. Ощипывает и разделывает заколотую К. женщина (о.-слав.). В Сер-

бли считали, что девушка не может выходить замуж до тех пор, пока не научится разрезать К. на части. Ошипав и опалив К., сразу отсекают и выбрасывают ее ноги (часто вместе с головой). По укр. легенде, когда Христос прятался от ересь, К. выгребли его: за это не едят их ног, которые прокляты Спасителем (ЖТК:304); ср. болг. *Ял & кюкши крак*, серб. *Појед ноге од пилата* 'о человеку, который не умеет хранить тайны, все «открывает», как это делает ногами в земле курица'. Куринные ноги забрасывали на повесть или под печку, чтобы К. хорошо велись и неслись (Поволжье; Рязанская обл.); сербы выбрасывали ноги рождественской К., чтобы остальные К. не разгребали грядки; русские бросали куринные ноги в дар колядникам.

Вареную или жареную К. на трапезу обычно подавали целой; за столом ее ломал руками старший в семье; ели, держа кусок в руках. Голову иногда съедат старший в семье (рус.), но обычно — хозяйка (о.-слав.), чтобы узнавать своих К. (серб.). Часть хозяина — грудина (ю.-слав.). Сербы не дают ребенку есть куринные крылья, чтобы он не вздрогнул во сне или не «полетел» (не упал с высоты); болгары — чтобы у него не выскочил на глазах «ячмисъ» (Бванат). Крылья оставляет себе хозяйка (серб.), ими наделяют дочерей, чтобы «улетели» — вышли замуж (в.-слав.), невесток и взрослых сыновей, чтобы были быстрыми и ловкими в работе (болг.). Гузку давали дочерям и смышлякам, чтобы были богатыми, или невестке, чтобы «ей с ребятишками сидеть» (ю.-рус.); бедро — мужчинам, чтобы ходили копать, пахать (рус., серб.). По поверьям, темные круги под глазами бывают у тех, кто ест куринные желудки (бел.); у ребенка — синие губы от того, что его мать, будучи беременной, съела желудок К. (серб.). В Болгарии берсменной запрещено есть крыло, чтобы не родить немного ребенка; вообще есть К., а то у новорожденного будет понос (Странджа). Нельзя есть куриное мясо раненым людям, т. к. рана будет «разгребаться» (серб.).

Куринные кости не принято ломать во время еды; особенно стараются сохранить грудную кость (рус. *кобылка*, ю.-слав. *кобилица*, *копка*, *самар*). Юж. славяне гадают по этой кости. Македонцы через куриную кобылку начинали кормить младенца грудью,

чтобы он вырос умным и ловким (Скопска Црна Гора). У славян распространено застольное гадание с ключичной костью К. (в.-слав. *вилочка*, *дуга*, *дужка*, ю.-слав. *виличко*, *галец*, пол. *midetka*): двое соотрапезников тянут мизинцами за ее концы, чтобы определить, кто будет счастливее, богаче, дольше жить, позже овдовеет (тот, у кого в руке останется большая часть кости); разламывая эту кость, играют на приз.

Ритуальное использование К. отмечается в переломные моменты календарного, земледельческого и жизненного циклов, а также в лечебной магии и гаданиях. Действия с К. выражают семантику «переходного» обряда: птицу крадут, «срут», мучают, относят и приносят, закалывают, расчленяют, съедают, жертвуют, закапывают и т. д.

Народный календарь. По о.-слав. поверьям, после поворота солнца на лето день увеличивается «на куриный шаг»: «Варвары ночи на куриный шаг урвали» (рус.), «На Коляду прибыло дня на куриную ступню» (в.-слав.), «Na św. Lucie przybywa dnia na kurzą stopę», «Na Boże Narodzenie przybyło dnia na kurze stąplenie» (пол.), «Na pový rok o kufi krok» (чеш.); по болг. поверью, от дня св. Андрея до Рождества день увеличивается, «сколько проскачет заколотая курица (петух)». В Сибири в день *Спиридона Поворота* (12.XII), на Кузьму и Демьяна К. держали в курятнике, накрывали бочкой, чтобы они не ослепли (см. *Куриная слепота*), чтобы им не вредил домовый. На Рождество русины вешали на потолке соломенное украшение (*кобка*) с бумажными изображениями К. и гонящегося за ней дятла (карпат.). На Рус. Севере *курица* — популярный персонаж святочного ряжения.

Обрядовое блюдо из К. православные славяне готовили в заговенье на Рождественский пост (архангел. курное) и в мясное заговенье на Великий пост. Во многих местах Болгарии, Македонии и вост. Сербии на рубеж зимнего поста приходится праздник *Мратинци* (*Мартинци*, *Мратиняк*, *Мрати*): в каждом доме режут К., цыпят или петуха, чтобы предохранить домашнюю птицу от болезни или обезопасить семью от волков. В мясное заговенье на Великий пост в Гевгелийской Казе после трапезы член семьи, который ходит пахать, брал кость куриной ноги (копан) и шел трижды ударять

ею по хребту всех волов, коров и телят со словами: «Док ојте да ојте па дома да си дојте» [Куда пойдете, там ходите, но домой приходите] (Тан.СОЉК:34). В Болгарии суббота накануне мясного заговенья — инициальный день, который называли *кокошица алаушица* (Сливенско). Русские обрядовым блюдом из К. отмечали день Жем-Мироносиц (*Маргосье, Маргоски*): женщины устраивали отдельную пирушку, для которой приносили К., затем с песнями ходили по деревне (ср. евангельский сюжет); резали К- и готовили обед из нес в каждом доме, кости собирали в мешочек и вешали над курятником. Болгары на летнего Афанасия и осенью после окончания сельскохозяйственных работ совершали обряд кокоша (*кокошкина*) църква, во время которого приносили в жертву черных К. На Кузьму и Демьяна (*курячы именьны*) хозяева *малили кур*: утром до рассвета резали, а вечером ели (рус.). В Болгарии резали К. в день Михаила Архангела (*Рангела-душовадняка*), который, по поверью, после смерти провожает душу на суд (Мари.ІВ:518). В некоторых местах запрещено готовить К. на Рождество и Новый год, «чтобы не улетело из дома счастье» (словац., болгар. Банат). У всех славян *нареден* запрет готовить К. на Пасху, потому что она *докарала* («добралась») до этого дня (болг.), потому что «разгребает» (пол.). По представлениям украинцев, К. не освящают на Пасху, потому что она «проевятилася» яйцом. По легенде, К. нельзя освящать, потому что на трапезе иудеев, когда они смеялись над тем, что распятый Христос будто бы воскрес, стоявший на столе жареный петух вдруг *зстрепенулся* и зашел (*жарпат*).

К. является обрядовой пищей осенних праздников, отмечающих конец и начало сельскохозяйственного цикла. К 1 сентября (день св. Симеона по ст. ст.) у славян было приурочено начало пахоты-сева: хозяин *сжал* на поле *натощак*, *взяв* с собой жареную К. (блюдо из К.), хлеб и вино, которыми завтракал на поле сразу или после того, как засеет один прогон; крошки и кости от птицы закапывали в ниву (болг., серб.); ср. весенние ритуалы с яйцом на поле со всходами. В Лесковацкой Мораве утром в этот день для пахаря рубили голову К., петуху или цыпленку на воловьем ярме. В Белоруссии в день заборов и доборов *уграивали боги-*

тый ужин с куриным супом. Болгары (Варна) после сбора винограда устраивали обрядовую трапезу в винограднике, на которую приносили вареных цыплят; см. еще пол. *kakoszka* 'последняя горсть жита, оставленная в поле на зиму «для перепелки»'; обычай резать К. в день св. Вавила: (4.ІХ ст. ст.) под овном (рус.); *красть К.* осенний праздник (*Ноду*) после окончания полевых работ (словац.). На Руси на первую вечернюю посиделку, открывающую сезон прядения, девушки приходили с К., украденными дома или у соседей, и устраивали *сымку*. Аналогичное значение К. могла приобретать в животноводческой магии; ср. серб. обычай резать для обеда К., когда в отару овец первый раз пускают баранов-пронзодителей.

В свадебном обряде актуализируется брачно-эротическая символика К.; см. рус. *курица*, болгар. *пупка* 'vulva'; пол. *kokoszyce* 'futrzec', *beskura* 'распутница'. К. ассоциируется с невестой, петух — с женихом; ср. в формулах сватовства: «У вас курочка, у нас петушок. Не свести ли их в один *хлевушок*?» (рус.).

С К. *начинается* и *заканчивается* свадьба. *Кирка* — название вечеринки у невесты накануне свадьбы (пол.). На *девичнике* девушки наряжали живую К. в специально сшитое маленькое платье (рус. саратов.). Живую или *жареную* К., свадебный пирог *куриц* относили священнику накануне венчания (болг., укр., рус.), во время свадебного пира (сербы в Бокс Которской), после *брачной ночи* (Прикарпатье).

В переезде или переходе в новую семью невесту сопровождала живая К. в лентах и цветах (в.-слав.) с обрезанными крыльями, «чтобы не летала» (воронеж.); на голове — *подобие женского головного убора* (псков.), на шее — мешочек с зернами (рязан.). Во многих местах К., двух К. или петуха и К. (чтобы молодые хорошо жили) *воровали* в доме невесты и *везли* к жениху *поезжане* (бел., псков., ю.-рус., поволж.). Украденной К. *связывали* крылья и ноги, чтобы «не улетела»: *трясли* ее, *поднимая* вверх; *толкали* ногами; *привязывали* к орлобле экипажа (шацк.); *плясали* вокруг нее, двигаясь «навстречу солнцу» (псков.). Считали, что невеста — *плохая*, если не украли *куру* (псков.). В доме молодого К. *бросали* под печь или в курятник, «чтоб жила и питала молодую яйцами» (черингов., рязан.), «для

разживы» (тамбов., брест.), чтобы невеста была плодovitой, как К. (ровен.); впускали в курятник под песню о ее смерти и восклицании: «Курочка хохла под печечкой сдохла. Дайте курке пива — курка **будет жива!**» и смотрели, не съестся ли она, что означало, что невеста быстро родит (псков.). На Витебщине после отъезда невесты из дома свадебный поезд останавливался на краю деревни, и сват возвращался обратно по *курицы*; ему давали часть жареной птицы. Невеста получала в дорогу от матери жареную К. в Подольской губ., *куриш* (жареную курятину) — в Псковской губ.; их ели у жениха.

Целые К., петух, жареная курятница или куриная лапша — обязательные обрядовые блюда на слав. свадьбе. Их готовят в доме новобрачных, а также приносят гости. На Руси молодые ели в отдельном помещении **перед тем, как лечь в постель**: по «Домострою», жених только размывал *птицу* и тут же отдавал; в допетровские времена отламывал ножку и крыло и бросал через плечо; молодые разрывали ее так, чтобы у невесты оставалась ножка, а остальная тушка — у жениха; ели К., пока старший деверь с женой «грели постель». Сваты жениха подносили невесте куриш с начинкой из яиц в скорлупе (рязан.). На *красный стол* у невесты наряжали *курицу* — складывали из кусков курятины *птицу*, под которую клали яйца; ими староста оделял гостей (*кострым.*). За *столом К.* ломал *дружко, староста*, старший *сват*, а также жених, чтобы все посмотрели, «как он будет ломать курицу невесте» (терские казаки).

В Болгарии в знак совершения брачного акта и честности невесты жених выносит украшенного петуха и пускает его в курятник (в.-болг.); во дворе разжигают костер и танцуют вокруг него с К., затем отрывают ей голову и бросают в огонь, кровью убитой К. **мажут стены дома, а тушку готовят и едят** (обл. Разграда); во время трапезы К. ломает тот, кто ее обезглавил; подносили гостям кусок, он кудахчет, как будто эта К. снесла яйцо (р-н *Дупницы*). После брачной ночи украшенную ленточками и цветами К., привезенную с невестой, демонстрировали как символ ее честности (*ряван.*). В этот день совершались обряды с К., зеркальные дню перехода невесты в дом жениха: птица возвращалась родителям молодой. Утром ее родственники крали К. взамен взятой у них невесты

(макед., ц.-рус., ю.-рус.) или петуха, которого привязывали к оглобле, и, вернувшись домой, жарили и ели (гомел.). Старший *дружба* нес жареную К. родителям невесты как приглашение (*подол.*); жених нес им жареную К., украшенную калиной и барвинком, с позолоченной головой (укр.), с разорванными ногами (Босния). В Болгарии отправляли запеченную и надетую на вертел К. посаженному отцу невесты; хватали К. и петуха, связывали их за шеи и тащили на веревке в дом родителей новобрачной, чтобы сообщить им «благую» весть (обл. Петрича). За *столом* отцу новобрачной подавали вареную К. (с головой), украшенную ленточками: «За вашу дочь!»; он ломал ее для гостей (*рязан.*).

В разных местах с момента сообщения о девственности молодой и до конца свадьбы гости сбрасывают К. с *наеста*; выпрашивают или крадут их во дворе жениха, родителей невесты, свадебных гостей; режут или разрывают птиц живьем; жарят и варят их неочищенными или почти неочищенными; ходят или ездят с К. по селу, городу, привязав ее к санным вилам, ветке, оглобле, хомуту; пляшут с К.; поднимают вверх или трясут под пение нескромных песен. Чуть *обваренную К.* подвешивали на веревке к балке, разрывали на куски и ели (вят.); ловили петуха, продевали ему в клюв веревку и водили по селу (мнск.). В конце свадьбы у лужичан, в Чехии и Словакии играли в игру, в которой обезглавливали живую К. или петуха (морав. *holití hurové*). Белорусы разрывали живую К. и, слегка обжарив на костре, *съедали* ее; готовили на огне живого петуха (гомел.).

Если невеста оказывалась нечестной, свадьба заканчивалась без ритуалов с К. Спорадически на территории Карпат, зап. Белоруссии и у зап. славян в свадебном обряде *курица* не участвует.

К. и смерть. По заболелшей К. определяют участь тяжело больного члена семьи (обычно женщины): сдохнет К. — больной выздоровеет, выздоровеет К. — больной умрет (укр. карпат., пол. гуралм.). В случае смертельной болезни кого-нибудь из домашних болгары колот К. и устраивают *обед (служба, наместник)*, после которого больной должен либо выздороветь, либо умереть; в Вятской губ. совершали обряды *куренья молиба* или *курятник*, в ходе которых про-

исходили соборование умирающего и праздничное застолье. Сербы (округ Вратиский) запрещают резать К., когда в доме кто-то при смерти. Длительную агонию объясняют тем, что умирающий лежит на подушке из куринных перьев (п.-слав.): «на пуку тяжело умирать» (серб., чеш., словац., бел., укр., рус. новгород.). «перо мешает, не дает умирать» (укр., карпат., пол., кашуб.), «она пере грешно умирать» (нижегород.), «грехи не простятся» (костром.); ср. чеш. *sbírat peří 'агонизировать'*. Подушку из куринных перьев запрещено класть в гроб (п.-слав.). иначе тело покойника «не сойдет» и он станет вампиром (словац.). По ю.-слав. и полес. поверьям, покойник превращается в вампира, если через его тело или выкопанную могилу перелетела К. Сразу после смерти одежду и постель покойного относят под куринный настил на 3 дня или на 40 дней, чтобы их «опели» петухи (рус.); чтобы душа, которая в этот период ночью возвращается в свою постель, приходила ночевать в курятник, а не домой (воронеж.).

Живую К. несут в погребальной процессии за гробом (саратов.), отдают обмывальщице (рус.), тому, кто держал покойника за голову, когда его перекладывали в гроб (карпат.), могильщику над могилой (карпат., буковин.), в бедную семью (рус.), «чтобы К. прогребла душе дорогу на тот свет» (черновцу.), «склевывала на теле покойного червей» (рус.). Если один за другим умирают двое или трое членов семьи, то чтобы не умер еще один, погребают вместе с покойником живую черную К. или черного петуха, голову К. (серб.; болгар., Ловачко); ср. обычай закапывать дохлых К. под плодовым деревом, чтобы оно принесло плоды (галиц.). В Ульяновской обл. в одну из ночей до 40-го дня подбрасывают соседям во двор жердь и К. со связанными крыльями, чтобы покойнику на «том свете» не было страшно переходить через огненную реку: по поверью, сначала курица идет по этой жерди, а потом переходит уже покойник; считается, что умерший будет сниться родным до тех пор, пока они не подбросят соседям К. В с.-зап. Болгарии после погребения первого ребенка в семье в руки его матери кладут живого цыпленка: «мъртво износи, живо уноси» [мертвого принесла, живого уноси] (БЕ 1939/1:26). Когда тело вынесут из дома или «проводят душу» на 40-й день,

К. отдают верно, хлеб, которые стояли при покойнике или для его души на окне, ближнице (з.-слав., в.-слав.), чтобы хозяйстве «не ушло» (словац.). Курам первым дают поклевать вареную пшеницу (главное поминальное блюдо) во все поминальные дни (ю.-слав.), «чтобы не умер другой человек» (болг.). Для поминального обеда в день погребения закалывали К. — если умерла женщина, петуха — если мужчина (рус. вологод., в.-серб.); резали К. (ю.-рус., укр.). На следующий день после погребения на могилу несут жареную К. «на завтрак покойнику» (ю.-рус.). В календарные поминальные дни вареных и жареных К. несут на могилу, священникам (в.-слав., пол.). В Сербии К. резали в поминальную субботу накануне мясного заговся на Великий пост.

В родильной обрядности К. ассоциируется с матерью, а дитя — с яйцом или цыпленком. По представлениям украинцев и сербов, если К. съест яйцо с двумя желтками, то хозяйка родит двойню. При родах, особенно трудных, куринные перья клали роженице на голову или подбрасывали перед нею (болг.); белорусы окуривали мн роженицу: «колі няживое, дак і чымае» (Ром.БС 5ж4); болгары окуривали ее перьями цыпленка, заколотого на *Мратинци*, или погибшей наседки.

Повсеместно после родов, на крестины ребенка роженице приносят жареную, вареную или живую К., хлеб и вино (с.-х. *полюница, бобыны*; словац. *do kŕa*; закарпат. *коба*, ю.-рус. *принос*). Туралы Силезии считали, что во время родов мать отдает свою душу ребенку, поэтому она остается «пустой» и для нее надо приготовить К. В день родов в доме закалывали петуха, иногда К. (ю.-слав.); кровью петуха мазали лицо родившейся девочке, чтобы она была румяной, когда вырастет (словац.). К. или цыпленка относили сельскому старосте или священнику, чтобы они выбрали новорожденному имя (укр.); если этого не сделать — священник даст «плохое» имя, например Луп (терские казаки).

При первом взгляде на младенца сплевывают и произносят в качестве оберега: «Урала те кокошка» (серб.); «Да те серат кокошките» (болг.); «Куры срали, каб уроки ня брали» (бел.). Сербы после крестин сразу несли младенца в курятник, где валяли его

по земле, чтобы это ушло в птицу (Лесковашкал Моравы). Следят, чтобы К. не перелетела через колыбель, иначе ребенок не будет спать; если это случится, то птицу перебрасывают обратно (бел.).

К. (или яйцо) используется в ритуалах, связанных с первыми шагами ребенка: перед вставшим на ноги младенцем ставят К. или хлят яйцо, за которыми он должен погнаться (бел.).

К. встречается в окказиональных сбрядках. Средневековый летописец Косьма Пражский сообщает, что чехи, чтобы избежать засухи, в начале весны у источников подбрасывали к небу задушенных черных К. (ССл 1969/1:38). В др.-рус. поучении упоминается, что язычники К. «к кладезем приносяще молкуют и в воду мечуть» (Галык. БХОЯ 2:33—34). В Прикарпатье при засухе купают в прудах черных К. Болгары называют дождь при солнце *кокошичи даш* (Пирин); дети в это время поют: «Солнце греет, дождь вали, смейте му се кокошки да вырастат опашки» [Солнце греет и льет дождь; насмежайтесь над ним, куры, от него только растут хвосты] (Вак.ВЕТВ:1048).

На новоселье хозяин сначала выпускал в дом К. и/или петуха, чтобы они переночевали там, «обновили дом» (в.-слав.); К. рубят голову на пороге (курск.), у очага (ю.-слав.), а саму птицу либо выбрасывают, либо готовят на обед (серб.), чтобы раздать по частям соседям (макед.); ср. Жертва строительная. При разделе семьи К. не делят, а всех забивают и едят, чтобы на новом месте завести новых (серб.), чтобы новое хозяйство «не разгребалось» (пол.).

В рус. традиции рекруты перед отходом из дома крали К. у односельчан для своих пирушек. У юж. славян сложился обычай готовить К. для встречи гостей, а в Македонии приносить К. хозяевам при приходе в гости (принос, поклон); ср. современный обычай брать жареную К. в поездку (в.-слав.), а также морав. *kuracina, kohiti* — названия местных дорог (Bart.DSM 1:149); пол. *kakatek* — название местного поезда на локальной ветке (Lud 1912-1913/18:219).

В народной медицине профилактическим средством является жертва черной К. Для предохранения детей от болезни в Македонии (Охридско) ее закапывают в дни зимнего и летнего Афанасия (19.I и 3.V), которого называют св. Чёрна; в сев. и вост.

районах Болгарии — в день св. Евфимия (20.I), именуемого в Родопах *Тимньо, Тимей, Тимньо*; во Фракии осенью жертвуют черных К. демонам болезни на общесельских праздниках *Кокоси черква, Божий дух, Наместник, За деличо вдрове*. Сербь-границары продают такую птицу во время мора овец, а вырученные за нее деньги бросают на стадо.

Черная К. — магическое средство в лечении эпилепсии. В Болгарии (Разложко), чтобы у больного прекратились припадки, птицу закапывают там, где земли коснулась его голова, или в очаге под пеплом. Закапывание черной К. в лечении эпилепсии известно и сербам; в Шабацие живого цыпленка или яйцо заворачивают в рубашку больного и закапывают в землю в 100 шагах от места первого припадка со словами: «Ни године, ни болести!» [Ни времени, ни болезни] (Мил.ЖСС:288). Украинцы во время припадка окуривали мужчине голову черным петухом, а женщине — черной К.; потом птицу разрывали над больными, обрызгивая их кровью, и закапывали в землю (подол.). У зап. и вост. славян при лечении эпилепсии вместо птицы чаще используется яйцо от черной К. Поляки разрывали черную К. и прикладывали ее к голове сумасшедшего; ср. пол. *wart czarnej kokoszki 'о человеке, ведущем себя, как сумасшедший'*, а также: *кури несут в гилоты: 'о глуповатых людях'* (Закарпатье).

В народной медицине с помощью К. лечат у младенцев бессонницу у ночной плач. Больного ребенка носят вечером в курятник (под насест), где просят К. забрать у него крик или бессоницу: «Вы, курки, кричите, а наш раба Божий нехай моичить» или «Добры день, курки Матрунки! Ти спитя вы? — Спим! — Нехай жа и раб Божий Змитрок спить» (бел., Ром.БС 5:32). Болгары в Банате от бессонницы подкладывали под подушку куриный помет, взятый вечером в курятнике так, чтобы не разбудить К. У русских распространен обычай купать детей, страдающих бессонницей, в курятнике. Таким же способом излечивают испуг или слез, используя воду, которая простояла под насестом ночь, в которой был выкупан петух. Словаки в верховьях р. Грон, чтобы излечить от испуга, давали выпить девочке 3 чашки крови черной К., а мальчику — черного петуха.

У всех славян встречаются «куриные» наименования мозолей и бородавок на ногах и руках, мотивированные их подобием частям К.: рус. *куриная жопка*; укр. *гузка*; бел. *курача срака*; пол. *kurza dupa*, *kurza pizda*, *kurze oko*, *kurzajka*, *kurzejka*, *kokoszanka*, *kokoszajka*; кашуб. *kuřo dupa*, *kuřa ręc*; чеш. *kuří oko*; словац. *kurá gir'*; болг. *кокоши трън*, *кокошиняк*; с.-х. *кукушкова дупа*; макед. *кокошкин твртник*. С К. связывают также сыпь, фурункулы, прыщи, трещины и шелушение кожи (*цыпки*). Белорусы верят, что бородавки появляются у того, кто наблюдает, как К. сносит яйцо, и кто шупает К. в рождественско-новогодние праздники или вечером, когда они идут на насест. Пока дети болеют оспой, в доме или в селе запрещено резать К. и готовить их на огне (з.-болг., макед.). В Македонии появление сухой мозоли объясняют тем, что человек наступил на содержимое желудка заколотой К. (Велас) или сел на место, где лежала К. (Гевгелия). Украинцы обматывали место с бородавками концом кишечника только что заколотой К. и бежали от нее, не оглядываясь, пока внутренности полностью не размотаются (харьков.). поляки парят мозоли в растворе курного помета. Хорваты смывают чирнь водой, простоявшей ночь под деревом, на котором спят К.

С помощью К. лечили ячмень на глазу. Словаки трижды прижимали больное место зернышком ячменя, которое давали склевать К. (Горегронье). Македонцы терли глаз внутренностями К. (сердцем, печенью, желудком и пр.), затем выбрасывали эту часть птицы на безвестную могилу, в мечеть и больше никогда в жизни не ели ее, иначе на них снова могли напасть ячмени.

Юж. славяне лечили змеиный укус, прикладывая к ране живого цыпленка, а когда он помрет, то следующего — до тех пор, пока цыпленок не останется жив; поляки прикладывая к укусу траву *kurze ziele* (Плоцкое воев.). Сербы в Метохии привязывали разрубленного цыпленка к загноившей ране или рассеченному месту.

К. используется в лечении лихорадки и других болезней, сопровождающихся дрожью, судорогами. Лечебная магия мотивируется свойством К. встряхиваться и трясти хвостом после откладывания яйца; ср. рус. загадку о К.: «Тарасова дочь Тарасом трясет, 77 на себе ризок несет» (ЭС 6:73),

а также запрет со дня св. Тарасия (25.1 ст. ст.) ложиться спать до захода солнца в избежание лихорадки (на осполе звукозотближения *Taras ~ трясти*). В России боль ного малярией в течение 3-х, 7-и или 9-и дне; на утренней заре окачивал водой под сидящими на насесте К. Белорусы окуривали больного лихорадкой перьями молодой К. еще не снесшей ни одного яйца (гроднен.) украинцы — замершим в яйце цыпленком (харьков.), русские подкладывали ему подушку дохлую К. (костром.). Кардинальный способ лечения — тайно зарубить К. (часто — украденную), приготовить ее и В один прием съесть (иногда — на границе села).

Куриным желудком лечат внутренние заболевания: боли в животе (ю.-слав.), ночное недержание мочи у детей (серб., Лесковацкая Моравя), понос (укр.). Сербы от рези в животе у мужчины используют желудок петуха, а у женщины — К.: желудок перебрасывают через дом и закапывают в том месте, где упадет. В Черниговской губ. от боли в животе окуривали перьями черной К.

Гадания с К. распространены у всех н.-е. народов. У славян они приурочены к осенне-зимним посиделкам и рождественско-крещенскому циклу и совершаются ночью, когда К. спят. В новогоднюю полночь сербы высыпают К. зерно, с которым гадали о судьбе членов семьи на будущий год, и подзывают их; если К. проснутся и начнут клевать, то это предвещает добро, а если нет — зло. У вост. славян по К. гадают девушки: удастся ли выйти замуж в течение года, кто за кем из подруг выйдет замуж, какими будут жених и свекровь, какая жизнь ожидает в браке. На это указывает: проснется или не проснется К., в каком порядке птицы проснутся, какой предмет из разложенных выбирают, как ведет себя разбуженная К., сколько зерен она склюет. На Украине накануне дня св. Андрея снимали К. с насеста и насыпали ей корм: если птица склевывала четное количество зерен, то этим предсказывала, что девушка зимой выйдет замуж. На Рязанщине девушки приносили на посиделки К. из своего дома и сажали в печку, прикрыв заслонкой, затем открывали: чья К. появится первой — та девушка первой выйдет замуж; если К. не выходила из печки, то ее хозяйка останется в девках.

На заслоне посреди избы раскладывали кольцо, зерно, уголек, воду и зеркало и следили, что К. клюнет: кольцо сулило скорое замужество, зерп — богатую жизнь, уголек — бедность, вода — мужа-цыяницу, зеркало — мужа-щоголя. Выбор К. предмета, символизирующего будущую участь, — традиционная тема подблюдных песен.

Приметы и сны. Широко распространено предсказание будущего по поведению К. вечером и ночью. Повсеместно верят, что если К. рано идет на насест зимой или весной — лето будет неурожайным; а если летом — зима будет плохой. Сербы в Лескловачкой Мораве, наоборот, считают, что если К. зимой садятся рано, то лето будет ранним и урожайным. По мнению македонцев Охрида, К. садятся до заката — к дешевизне, на закате — к дороговизне, после заката — к голоду. По рус. верованиям, К. слетают с насеста — к несчастью в доме, смерти хозяйки (вологод.). Ночное кудахтанье К. — к болезни, смерти, вору, ссоре, пожару (о.-слав.). Такое же значение имеет К. в снотолкованиях. В Ярославской губ. считали, что К. во сне — к тяжелой работе. В течение года по вечернему и дневному поведению К., звукам, которые они издают в это время, определяют, как «переменится» погода в ближайший срок. К. выронит перо в доме — к урожаю (макед.). К гостям — если К. танет с улицы домой пристающую к ноге соломинку (макед., Прилеп) или снесется в доме (макед., Гевгелия), если К. дерутся (рус., Пошехонье). Юж. славяне ожидают болезни, смерти или войны, если К. днем лежит около очага (серб., Арилье), садится в неважженный очаг (серб., Чачак), влетает в дом через трубу (ю.-вост. Болгария). Плохие приметы связываются с появлением в хозяйстве необычных куриных яиц и цыплят.

Демонические свойства. По поверьям, в К. может обернуться дьявол, черт (з.-слав., в.-слав.), ведьма (ю.-слав., карпат.), вампир (серб.), клад (в.-слав.). Во время грозы под ней прячется от Ильи Пророка черт; леший может кричать К. или петухом (рус.). К. жертвуют водяному: при постройке мельницы (бел.) или ежегодно (луж.). Сербы колят К. перед старым деревом, которое хотят срубить, но опасаются, что оно связано с демонами (сјемојито); болгары — у корней старого дерева, на котором, по по-

верью, отдыхает змей, водяший градовые тучи (амсйчово). Как цыпленок или мокрая К. могут выглядеть демонические помощники, которых ведьмы и колдуны вынашивают из яйца: маленького, лстущинного, первого, от черной К. (о.-слав.). Демоническими чертами наделяется черная К.: на Украине ее дарят в семью, если хотят поссорить мужа и жену (харьков.). В черную К. воплощаются демоны болезни (о.-слав.). «Нечистый» характер куриных ног подчеркивается в быличках и исторических преданиях: одна нога человеческая, а другая куриная — у дьявола (пол. Кочевье), обе ноги куриные — у черта (бел.), хана Мамаю, запорожского гетмана (укр.).

Всем славянам известно поверье (часто в форме приметы) о К., помогающей петухом (рус. павушня, укр. куроч, кури; словац. skohúit'ená sliepka, пол. kura się skoczyła). Верят, что в такую К. вселился или заговорил в ней «алой дух», который петушиным криком призывает несчастье: запустение или обеднение хозяйства, падеж или кражу скота, смерть хозяина или другого члена семьи (о.-слав.), на свадьбе — смерть невесты (болг.), пожар (в.-слав., в.-слав.), раздоры в семье (рус. ярослав.). Чтобы отворотить беду, во всех славянских зонах распространена практика измерять этой курицей помещение (см. Измерение). Ее кувыркают по полу от стола (серб., пол., в.-слав.), от стены против дверей (пол., карпат., бел.), от переднего угла (в.-слав.), от ворот (воронеж.) до порога комнаты или дома (у лемков — от порога до стола; во Фракийской Болгарии — от порога до очага) и рубят то, чем она ляжет на отведенную границу. Если головой — отрубленную голову выбрасывают, а К., как правило, готовят в пищу; в Харьковской губ. этим блюдом ее «поминали» (ЖТК:464). Если хвостом — отрубленные перья сжигают, а птицу отпускают; украинцы считают, что она будет хорошей несущей и наседкой. Часто К., прокричавшей петухом, сразу отрывают или рубят голову, как правило, со словами: «На свою голову» (в.-слав.). «Не пой курица петухом» (рус.), «Спсвай на сваю галаву» (бел.), «Нема ти е на главата!» (болг.), «Испјевала си себе или «Уметнула си се својом главом, а пениничим иише» (серб.); голову бросают за порог (в.-слав.), за ворота или через крышу дома (ю.-слав.). Сербы Шабаца закалывают

К. со словами: «Добро је», а затем съедают ее, «да не пояде она тебе» [чтобы она не съела тебя] (Мил.ЖСС:72). Болгары в Пиринском крае перебрасывают такую К. через крышу дома до тех пор, пока она не погибнет; украинцы, перебросив птицу через хату, отрубает ту часть, на которую она упала, — хвост или голову. Ее жертвуют в церковь или монастырь (ю.-слав.), продают (укр., макед.), бросают в воду, чтобы «отослать чёрту» (пол.), закапывают, относят на перекресток (серб.), в горы, чтобы там ее съели дикие звери (болг.).

Крик К. петухом не всегда расценивается как плохой знак. В некоторых местах Болгарии и Македонии считают, что, если К. прокричала, обернувшись на восток, хозяйство будет богатеть, если на запад — опустеет. По укр. поверью, если К. прокричала вечером — к смерти в доме, если утром — предупреждает о врагах. В Белоруссии верят, что, когда черная К. поет петухом, она «отпевает» врагов.

В фольклоре мотивы, связанные с К., встречаются в сказках («избушка на курьих ножках», «суп из куриных ножек для героя, плавающего в лодке», «курица, несущая золотые яйца», «чудесные цыплята, придающие способность съевшему их находить под подушкой золотые монеты» и т. д.). К. и петух — персонажи юмористических побасенок, приговорок, розыгрышей, создающих шуточный эротизм народного стиля общения, напр.: о.-слав. рассказ, как петух, управляющий всеми своими «женами», устыдил мужика, не справлявшегося с одной женой; поговорки типа укр. *Пришли куря на хвостури, веревейки помер* (о собравшихся вместе женщинах) или бел. *С-под кур петухов сяя* (ответ на вопрос: «Откуда ты?»). Брачно-эротическую семантику имеют также декоративные элементы народного костюма, выполненные в виде К. и петуха; ср. рус. *курочки, петухи, цыплятки* в вышивке на женских рубахах и в шитье на *кокошниках*: болг. *курешници* (серебряное женское головное украшение с монистом); макед. *петлици, петлий* (серебряная фигурка петуха, которую будущая свекровь прикалывала к головному убору сосватанной девушки) и пр.

Лит.: Gajek KWL: ЖС 2001/2:8-10; СМР:31-32,233-235; Рух:ЭВ 2001/28:131,173-177,229-233,242-244,330-341,362; СЭ 1982/1:22-34;

ЖСК 3:59-78. Духовная культура русских Среднего Поволжья. Ульяновск, 2001/3:41-42; ЖТК: 73,304,464; Записки Зап.-Сибир. отдела РГО 1903/30:67; ССЛ 1969/1:38; Галк.БХОЯ 2: 33-34; Ром.БС 5:32,64; ЭС 6:73; Мил.ЖСС: 72,288; Там.СОБК:34; Марин.НВ:518; БЕ 1989/1:26; Влк.БНГБ:1048; Ваг.ДСМ 1:149; Lud 1912-1913/18:219.

С. П. Бушкевич

«КУСТ» — приуроченный к Троице (реже ко дню Ивана [Купала]) ритуал обходного типа (см. Обходные обряды) и одноименный персонаж — украшенный зеленым ряженный. Обряд распространен в зап. районах укр. и бел. Полесья (отчасти — в Гродненской и Витебской обл.); аналогичен другим обходным обрядам весенне-летнего цикла, главным объектом которых выступает человек, закутанный в зелень (см. Додола, Зеленый Юрий, Русалка). Терминология обряда устойчиво связана с глаголами «водить», «ходить»: с *кустим ходить, куст водить* (см. Водить).

Повсеместно отмечается женский состав исполнителей ритуала, что иногда отражается и в его названиях: *куста, кусту водить, ишла куста* и т. п. На роль ряженного «куста» избиралась девушка по хребту, либо самая пригожая из участниц, либо девочка-сирота, реже — старуха (что указывает на требование ритуальной чистоты). Ее украшали с ног до головы ветками и цветами, иногда плели из веток специальный каркас. Обязательным элементом убранства был венок или несколько (5—6) венков, сплетенных из веток березы, клена, липы, полевых цветов. Венки скрывали лицо ряженного, чтобы невозможно было его опознать. В некоторых вариантах обряда (пинское Полесье) центральную фигуру вождения называли *Младая* (т. е. «исвеста»), а другие участницы наряжались в белые одежды вместо традиционного зеленого убранства (Парац:39). В Кобринском р-не Брестской обл. девочки 13—14 лет наряжали сверстницу в праздничную одежду, в волосы ей вплетали ленты, на голову надевали большой венок и закрывали ей лицо белой вуалью.

В одном селе могли ходить разные возрастные группы, каждая со своим «кустом»: своего ряженного водили девочки, девушки

и взрослые женщины. Основным эпизодом обряда был обход села дом за домом; при этом участники исполняли благожелательные и величальные «кустовые» песни, собирая деньги и продукты, которыми их одаривали хозяева. В некоторых селах на роль «куста» выбирали самую высокую и статную женщину и обвешивали всю ее зеленью так, что ей было трудно ходить. Для женщины водили ее по деревне, поддевая под руки. Подходя к дому, «куст» кланялся хозяевам, а женщины просили разрешения петь: «Ці даявольці спяварі куста?» В награду за песни участники получали яйца, пироги, сало (Сок.ВЛКО:225). В с. Велута Луэиньскаго р-на Брестской обл. куста водили старые бабы в понедельник после Троицы; на роль «куста» избирали старую деву или пожилую замужнюю женщину; ее обтыкали по поясу ветками клена зеленью вверх, на голову надевали венки. У порога каждой хаты бабы пели: «Ведом куста з зелененького клёну. Дайте кусту па алатому, да трэ кусту и пити, и ести дати. Да трэ кусту и усякой выгоды, да трэ кусту и ириничной воды» (ПА). При обходе домов «куст» обычно вел себя пассивно, не участвовал в пении, а сопровождавшие его женщины сообщали в песнях, что собирают деньги на одежду и обувь для ряженого: «Уквещілі куста з самага клёну, / Выкінь, пане, хоць па залатому. / Уквещілі куста з самага бэву, выкінь, пане, кустові хоць на адзежу» (Весн.п.:209); «В нашого Куста ніжкі-ручки невеличкі, / Трэба йому, треба панцішкі-черевишкі» (НТЕ 1972/3:67).

Согласно некоторым свидетельствам, процессия с «К.» могла просто проходить через село, без посещения домов. Иногда хозяева просили участников обряда посетить принадлежащие им поля и огороды, за что и платили девушкам. В этом случае к «кустовым» песням присоединялся припев: «Дзе куста вадзілі, там пшанічанька радзіла!» (ЗК:216). После обхода полей девушки возвращались к хозяевам и говорили им: «Дай, Боже, каб вам такы жыта був урожай, як наш Куст» (Шыраг:42).

По завершении обхода участники срывали зелень с ряженого, жгли ее в костре, бросали в воду, закидывали на дерево; все это совершалось за пределами села; остатки веток женщины хранили в доме для медицинских целей или подкладывали как оберег

от мышей в амбары под мешки с зерном. На Витебщине с «кустом» ходили накануне Ивана Купала. Закончив обход, участники сжигали в костре всю зелень, снятую с «куста», и прыгали через огонь, проклятая колдунов, которые в этот момент должны были испытывать мучительные боли и жжение.

Как и в других сходных ритуалах весенне-летнего цикла, в действиях с «К.» отмечаются элементы магии вызывания дождя. В селах Гродненской губ. «куст» водили девушки по домам в праздник Ивана Купала; при этом возле каждого дома парни обливали ряженого водой, а в конце обхода старались бросить «куст» в реку, чтобы было дождливое лето. Венки, снятые с «куста», после завершения обряда часто вешали над колодцем с этой же целью.

Лит.: Китова С. А. «Водіння куста» на Поліссі // НТЕ 1972/3:64-70; Китова С. А. Традиционная и современная поэзия весенне-летних календарных обрядов Волинского Полесья. АКД. Киев, 1976; Ковалева Р. М. Белорусские кустовые песни. КД. Минск, 1976; Шая О. Н. Весенне-летні цикл абрадавай наззі Піншчыны. АКД. Минск, 1995; Шейн МИВЯ 1902/3:171-172; Весн.п.:208-214; Сок.ВЛКО: 196-197; ЗК:212-217; Нумиф.ППП:251; Fed. LV 1:316.

Т. А. Азапкина, Л. Н. Виноградова

КУТЬЯ, коливо, канун — поминальное блюдо славян (преимущественно восточных и южных), каша, сваренная из цельных зерен пшеницы или ячменя (реже из других круп — пшена, гречки, в последнее время — из риса), политая медом, медовой сытой (разведенным медом) или подслащенная сахаром. У болгар К. никогда не готовят из ржи, которая, согласно легенде, была проклята Богородицей за то, что не поклонилась рождению Христа. К. готовится на поминках по умершему, а также в поминальные дни (см. Задушки, Задупиницы, «Деды») и календарные праздники поминального характера и имеет значение жертвоприношения. К. принято носить в церковь на поминальные богослужения и раздавать ее нищим на кладбище. У поляков в Пшемшальском воев. рассказывают, что обычай готовить К. завел

один русский святой, питавшийся сюз в пуще (Kolb. DW 35:14). У юж. славян К. варили также на семейно-родовые, личные и сельские общественные праздники (см. «Слава»). По некоторым данным, К. варили также на родинах (крестинах), отчего трапезы эти назывались *кутейные* (Ар.ПВ 3:419-420).

На похоронах и поминках принято подавать К. (*коливо, канун*), затем блины, кисель с медом, яичницу и кашу (в.-слав.). Белорусы в ночь после осенних поминков вывешивали из окна *палатенце*, и на окно для покойников ставили К. и блины.

У сербов сладкую вареную пшеницу с ароматическими травами (*коливо, паннија*) готовили на похоронах (для умерших детей варили рис) и на поминках через год после смерти; немного К. клали на могилу. В юж. Банате и Среме в поминальные дни (*вадцинице*) обязательно варили пшеницу, но сдабривали ее жареным салом с мукой, а сверху клали кусок жареного сала. Утром ее разносили по соседям и знакомым. Женщины, у которых все дети были живы, не варили К.

У болгар также основным и обязательным блюдом на поминках было вареное зерно (*жито, коливо, куча и под.*), которую чаще всего раздавали на кладбище, а саму еду хлели на могилу. На поминках в 3, 9, 20, 40 день, в 3, 6, 9 месяц и в 3, 5, 7, 9 год после смерти родные поливали могилу водой и вином, зажигали свечи и раздавали людям К. и хлеб.

К. готовили и в календарные поминальные дни. У русских в Родительскую субботу перед Троицей К. несли на всенощную в церковь (наряду с яйцами и лепешками), ставили к ней горящую свечку, а потом забирали ее домой, где все домашние, прочитав молитву, съедали по три ложки. Кроме того, каждую субботу Великого поста готовили К., совершали богослужение и поминали умерших родителей (забайкал.). У украинцев в понедельник Фоминой недели после панихиды за умерших прямо на кладбище ели общий *канун*, потом яйца, блины и т. п. Кроме этого, в субботу перед Троицей, Дмитровскую субботу и субботу перед масленицей *канун* ели дома, предварительно наливая его на стол крестнакрест; по окончании обеда остатки *кануна* оставляли в красном углу. У сербов перед масленицей, перед Духовым днем и перед днем св. Дмитрия готовили *задушу*, в состав

которой входил хлеб, *коливо*, вино и пек. др. продукты. Еду оставляли в церковной трапезной, зажигали свечу, а после службы несли на кладбище. У болгар в субботу перед масленицей, на Пятидесятницу и в Архангеловден (св. Михаила) женщины раздавали на кладбище хлеб и вареную пшеницу (*коливо, куча*) «за Бог да прости» [на помин души] (БМ:127).

В Добрудже в Тодорову субботу (на первой неделе Великого поста) в честь предков готовили К. и устранивали конские ристалища (всадники скакали вокруг кладбища). Сербы на Косовом Поле в этот день несли в церковь вареную пшеницу «за здравие», а следующие пять суббот поста ее носили «за упокой» душ усопших. В селах около Таково (Шумдиак) в этот день в домах ставили на стол вареную пшеницу. В зап. части Срема и в селах Фрушской Горы церковный староста носил *коливо* по домам, и каждый должен был съесть по одной ложке, после чего хозяин награждал старосту монетой. В Вршаце *кошево* за душу покойного разносили по соседям только в том случае, если смерть произошла в прошедшем году. В некоторых селах часть вареного жита оставляли для мифических «тодоровых коней», которые, как верили, появлялись ночью в пятницу Тодоровой недели. Часть каши оставляли и сохраняли весь год, веря в ее силу излечивать лихорадку (Нови Клежевац). Сербы-«граиничиры» варили в этот день К. «в память о всех христианах, пострадавших за свою веру». В Македонии (р-н Скопья) К., которую варили на Тодорицу, ели женщины «для здоровья», для удачной беременности и рождения детей; ее также скармливали скоту — для приплода. Болгары в этот день носили *коливо* в церковь для освящения.

Поминальный характер у юж. славян имела также каша, сваренная к дню св. Варвары (*варница*), также подслащенная медом; ее не готовили те семьи, где была свадьба и где никто не умер в течение года — им *варницу* приносили соседи; в Банате и Среме ее обычно кадили и носили угощать соседей «за души умерших», в некоторых селах носили ее на могилу.

У юж. славян на праздники в честь покровителя семьи или рода (болг. *служба, свитец, каместник* и под., серб. *слава*) готовили *каливо*, или *кучу* из пшеницы с медом, сахаром и орехами, украшали ее фруктами,

кадрили. У болгар сваренное и украшенное зерно становилось ритуальным блюдом — *коливо* только после того, как самый старший член *задруги* окладит его.

У вост. и зап. славян К. обязательно варили в кануны Рождества, Нового года и Крещения. Ср. названия этих праздников в Полесье: кутья, или *Бедная (Ведро) кутья* (перед Рождеством); *Белая кутья* (перед Новым годом); *Голодная (Водяная) кутья* (перед Крещением); у русских *кутейником* называют Рождественский сочельник; ср. также лит. *kučios* 'рождественский сочельник'.

На Украине, как и в Польше, К. готовили с маком и медом. Во время рождественской трапезы клали в К. все ложки, приглашая умерших родственников принять участие в ужине. Вся семья, от мала до велика, должна была попробовать К. Часто оставляли остатки К. на столе на ночь, а утром проверяли, не стало ли ее меньше, что указывало бы на то, что души умерших отведали угощения. Все три дня рождественских праздников начинали обед с К., которую ели с медовой сытостью, сахарным сиропом или маковым молоком. В Белоруссии К. ставили в красный угол, туда же клали куль необмолоченной ржи, и все это, называемое *коляза*, стояло неделю, после чего отдавалось скоту (минск.). У белорусов К. служила первым и заключительным блюдом рождественского ужина.

Когда ели К., бросали одну ложку ее в потолок, гадая таким образом о судьбе, урожае, благополучии. Если К. не прилипнет к потолку, то бросавший ее не будет долго жить; сколько зерен прилипнет, на столько копен ячменя будет больше или меньше среднего урожая (пол., хелм.). Украинцы во время варки К. на Новый год или на Крещение замечали: если кутья «выгонит верх» (т. е. поднимется в горшке), то будет урожай на то зерно, из которого она сварена. В Лубенском у. верили, что если К. поднимется при варке, это к добру, если образует углубление — к смерти. Мешать К. ложкой должны были девушки, а не женщины (укр.). У македонцев девушки гадали с К. о суженом: они тайком брали у трех *ядовиц* пшеницу, сваренную в канун дня св. Феодора Тирона и освященную в церкви, клали ее на ночь под голову, а утром съедали (Гевгелня).

Как жертвенное блюдо К. предназначалась не только душам умерших, «на кутью» приглашали Мороз, диких зверей, мифологических персонажей (в.-слав.), *коливо* угощали природные стихии, души умерших и духов болезней (ю.-слав.) — чтобы задобрить их и обеспечить себе защиту от их вредоносного воздействия (см. Приглашение, Мороз). Сваренную из зерен первого сжатого снопа К. приносили на межу, чтобы задобрить *межевого* духа (рус.).

У потребление К. имело ритуальный характер и сопровождалось магическими действиями. В Полесье, поев К., облизывали ложки, чтобы скот так лизал друг друга, т. е. был мирный, не бодался; когда садилась есть К., снимали все, что висело на вешалках и крючках, чтобы птицы не клевали посевов зерна. В Польше зерна К. подбрасывали в потолок, чтобы хлеба выросли высокими. У белорусов хозяин с К. и положенным на нее хлебом трижды обходил вокруг дома и стучал в окна, а на вопрос, кто стучит, отвечал, что это сам Бог. Символическая связь К. с богатством, обилием выражена в запрете ставить горшок с К. на голый стол. Следовало положить под него сено или солому, которые после праздника подкладывали в гнездо курам, чтобы они хорошо высиживали цыплят (полес.).

Кое-где на Украине соблюдался обычай по окончании ужина на Крещение, после того, как поедят К., *выгнать* ее из дому; при этом били макогоном по углам, приговаривая: «Соб, кутья с покутья, а озвар на базар по черпони чобиты!» (ЭО 1899/1—2:312). Иногда это делали дети, которые выбегали на улицу и били макогонами или палками в наружный угол дома, приговаривая: «Тікай, кутя, із покутя, а узвар — іди на базар...». Оставшуюся К. отдавали курам, чтобы они хорошо неслись (УНВ.:600).

Лит.: ТешБЧ-1:103; Эсл.НЭ:345,356,401; Ад.ПВ 3:744,681; Бул.КСЭ:127,132; РДС:365,389; УНВ:208; ЭО 1899/1—2:309,311—312,322; Артюх НХ:66—68,76; КС 1896/52:2—3; МФ 1975/15:27,45; Никит.ІНП:229; Бул.П.:180; Коль.ДВ 33:65,113; СМР:170; Бюс.ГОСВ:27, 185,218; Петр.СЦГ:443; БМ:124—125,127,225; ВВ 3:198; Вак.ЕБ:588; Марин.ІП 1:519,713, 716,751.

М. М. Валцкова



ЛАВКА, скамья — элемент оснащения крестьянского дома, широкая доска, неподвижно прикрепленная к стене или отдельно стоящая на ножках, иногда со спинкой; у вост. и зап. славян использовалась не только для сидения или лежания, но и в качестве обрядового атрибута. Наряду с окнами и дверями, Л. символизировала жизненное, наполненное пространство дома в противоположность пустоте смертного жилища, ср. в похоронном причитании: «Уж там построили тебе домичёк, / Без дырок да без окошечек / И без брусчатых белых лавочек» (Каргополье, д. Ухта-Ермино, Карг.А).

В свадебном обряде вост. славян Л. служила локусом многих ритуальных действий. На переднюю (лицевую) А., расположенную «вдоль половиц», садилась пришедшие сватать (рус.); сидя на А., сваты старались ногами достать стены под А.: «достанут — невеста будет их, а не достанут — нет» (ухр. волашн., Зсл.ОРАГО 1312); на Л. в «большом углу» сажали невесту, которую жених должен был «выкупать» перед свадьбой (с.-рус.); на Л. (часто покрытой вывернутым кожухом) сидели молодые во время брачного пира и т. д. В Подесье по Л. водил невесту младший брат или мальчик-родственник; стоявшим на Л. невесте и ее подругам бабы пели корильные песни, а девушки им отвечали, потом дружки кнутом сгоняли девушек, а по Л. ходила крестная мать невесты; на Л. вбиралась девушка-«закосанки» и крестная мать невесты и расплетала ей косу (ПА, гомел., Золотуха).

Перед свадьбой на Л. становилась невеста, раскачивала или бегала по ней, при этом ее уговаривали спрыгнуть с Л. в поневу, юбку или выложенный на полу из пояса круг в знак ее готовности выйти замуж (в.-слав.). В Сарапульском у. Вятской губ. этот ритуал совершался перед отправлением невесты к венцу, причем невеста бегала по

лавкам нагая, мать носила за ней рубаху и просила: «Скочи, милая», а невеста отвечала: «Хочу — скочу, хочу — не скочу», после чего все-таки прыгала, и ее одевали к венцу (Зсл.ИТ 1:188). В псковских краях, по свидетельству И. Сахарова, аналогичный обряд был приурочен к этапу сватовства: «Будто в старину, когда просватывали невесту, мать делала из пояса круг посреди полу, а невеста становилась на лавку. Отец с матерью оплещали дочери жениха. Дочь должна была ответить: „Хочу, скочу; не хочу, не скочу“. Если она соглашалась, то становилась в круг; а если нет, то начинала плакать» (там же: 187). По мнению Д. К. Зеленина, этот ритуал включен в свадебный обряд вторично; исконно же им отмечалось совершеннолетие девушки и ее готовность к браку. В Богородицком у. Тульской губ. он разыгрывался в день именин девушки, когда ей исполнялось 15 или 16 лет, и был своего рода инициацией; до этого возраста девушки ходили в этих местах «в одних только рубашках, опоясанных красным шерстяным поясом» (там же: 185).

Сидение на Л. под окном (например, с прялкой) противопоставлялось молодежным гуляниям на улице и символизировало добрачную жизнь девушки в родительском доме. Ср. в с.-рус. причитании невесты: «Прости, желанный батюшка, ... / Я вам надоела и наскучила, / Амбары, хлебы выела, / Просидела лавки черные до полу...» (Каргополье, Карг.А). В обряде «скакания в попеву» Л. метонимически обозначала родительский дом, а прыжок — уход из него. У русских в Калужской губ. Л. в этом обряде называлась «батинной», т. е. отцовской: «Привелн невесту, и поставив ее на лавку, начали все в один голос говорить ей: „Не ходи, не ходи, наше дитятко; не ходи, не ходи, наша милая Аннушка, по батинной лавочке; не прыгай, не прыгай; не резвись

в последний день, в последний раз; вскачи, вскачи в покевушку". — На это невеста отвечала им: „Хочу — скачу, хочу — нет". — Они же ей снова: „Скачи, наша Аннушка, скачи, наша милая; скачи, наша любезная". Тогда невеста прыгнула с лавки, и соседки надели на нее поневу» (Зел.ИТ 1:186). В Полесье (ПА, Брян., Радутино) просватанная девушка становилась на Л., а мать подставляла ей юбку со словами: «Сёгни, сёгни, дитятко, у вечный хомут».

В украинском свадебном обряде после раздачи подарков в доме жениха «посторонние женщины берут решето и становятся возле печки на „лаву", стучат в решето и припевают: „Решето торопоче, / Чогось воно хоче: / Пивтора золотого / Да я од князя молодого", после чего свахи, дружки и старосты бросают в решето по копейке»; женщины остаются на Л. и пьют до тех пор, пока не наберут достаточно денег (Чуб.МВ 2:163). По окончании свадебного пира «свахи уводят молодых в амбар спать, а сами в хате пьют, танцуют по лавкам, столам, бьют миски, горшки, ломают ложки» (Березанка Нежинского у. Черниговской губ., 30 1898/2:99). После брачной ночи сват или дружка со свахами вставали на Л. с окровавленной рубахой в руках и оттуда демонстрировали ее всем присутствующим как доказательство целомудренности невесты, отчего все приходило в неистовый восторг — плясали по лавкам, по полу, били посуду и т. п. (Чуб.МВ 2:180). В полес. селе Радутино на Брляцких главная сваха радостно плясала на скамье, размахивая рубахой новобрачной (ПА). На Волыни молодая, оказавшаяся «честной», возвращалась за стол в красный угол, ступая по лавкам, а «нечестная» пробиравалась на свое место под столом (Байб. РТК:85). В Белоруссии, узнав о «честности» невесты, «гости скачут по лавкам и стараются их опрокинуть и переломать; хозяйка их удерживает. Своевольство доходит до крайних пределов» (Шейн МИБН 1/2:123). В Тульской губ. (Одоевский р-н) оказавшейся невестой давали скамью о трех ножках (Берн.МОЖ:111).

Роль Л. в похоронном обряде определялась тем, что обычно на Л. клали покойника (до его положения в гроб) и затем ставили гроб с умершим; при этом женщину клали на Л. ногами к двери, а мужчину — параллельно двери (полес.). В Заонежье

«стодвижную Л. в красном углу избы вдоль боковой стены называли «смертной» в отличие от «свадебной» Л. вдоль лавковой стены; иногда держали в доме специальную приставную «смертную» Л., которую хранили в сенях; на нее запрещалось садиться (Лог.СОЗ:145). Там же было принято выткать нож в нижнюю поверхность Л. против изголовья умирающего, чтобы облегчить его муки (Лог.СОЗ:130). Желая обезопасить дом и живущих в нем людей от влияния смерти и предотвратить «возвращение» умершего, Л. после выноса гроба переворачивали вверх ногами или опрокидывали на бок ножками в сторону двери (Каргополье). В Череповецком р-не Вологодской обл. «по выносе покойника из избы оставшиеся дома „перекубыривали" Л. (Браг.ДР:69). В Польше переворачивали Л., на которых стоял гроб, «чтобы покойник не сел на них», т. е. не пришел в дом (Карг.ТКЛ:103). Так же поступали с табуретками или стульями, если гроб стоял на них. См. Переворачивание предметов.

Нередко «по выносе мертвого лавку, где он лежал, и всю избу посыпают рожью» (Лф.ПВ 3:34). В Заонежье, как только гроб поднимали со «смертной лавки», через него в большой угол избы бросали пригоршню жита, а под Л. с грохотом кидали кочергу или ухват, на пол плескали ведро воды; кое-где под Л. ставили квашню; если же гроб стоял не на встроеной, а на приставной Л., ее сразу же переворачивали (Лог.СОЗ:156). Когда умирал колдун, под Л. с его гробом клали осиновое полено (там же: 130). В Каргополье на лавку под гроб подкладывали поленца (чтобы он не соприкасался с Л.); после выноса тела Л. мыли, иногда обдавали кипятком, выносили из дома и мыли на дворе; относили на кладбище и оставляли у могилы; перед мытьем клали или с силой бросали на Л. большой камень на место, где находилась голова покойника («как грохнут на то место, где гроб был»), или бросали камни поменьше, «чтобы не боятся».

Украинцы Покуття на то место на Л., где лежал покойник, клали нож — чтобы «все хозяйство не пошло за умершим», и буханку хлеба — «чтобы хлеб никогда не уходил из дома» (Kolb.DW 29:220). Иногда оставляли этот хлеб на Л. до тех пор, пока какой-нибудь нищий или убогий его не заберет, однако прежде он должен был вынести

избу и мусор вместе с венком отнести на «пустое место», где не ходят люди («чтобы не втапывать покойника в землю») (там же: 216—217). В Полесье лавку мыли (иногда святой водой) или даже сжигали (Каб. АЖГ: 260), под нее ставили воду и клали топор (ПА, волын., Щедротор). Чтобы «забыть покойника», чтобы покойник «не возвращался», на Л., где стоял гроб, саднились, ложились, на ней спали, ужинали; сразу после выноса тела на Л. сажали больного с надеждой, что это его исцелит; укладывали на Л. ночевать самого старшего в семье и т. п. В поминальные дни на Л. клали для покойника подушку или «стелили постель» (клали платок) и ставили стакан воды (полес.). Гуцулы забивали гвоздь в скамью, на которой лежал покойник; такой же оберег применяли юж. славяне. См. Гвоздь.

В Полесье, когда в семье умирали дети, то мать должна была сразу после выноса тела умершего младенца сесть на Л.: ей давали ложку и ставили дежу, она должна была помешать тесто в деже, «чтоб дети мешались», т. е. чтобы она могла зачать нового ребенка (ПА, голел., Дубровица).

В вост. Полыше, в люблинском регионе, отмечают обычай при трудных родах скакать через Л., со стола или с припечка (Вісг. МД: 52). В Полесье испуг у ребенка лечили троекратным протаскиванием его под Л., на которой лежал покойник, заставляли его трижды перепрыгнуть через Л. (ПА, Брест., Велута) или проносили под Л. стакан с водой и пойли ребенка. Под Л. или под порог закапывали «место» (послед) и пуповину (ПА, волын., Забужье).

На Украине на Новый год главного «засеивальщика» приглашали сесть на Л., говоря: «Сядь же у нас да посидь, щоб усе добре у нас садилось: кури, гуси, качки, рон и старости» (Чуб. МВ 2: 5). На Л. в покути (в красном углу) обыкновенно стоял последний сноп, торжественно внесенный в дом по окончании жатвы; на Рождество туда же клали солому или сено и ставили кутью.

В Полесье по окончании снования основой, снятой со стены, трижды стучали по Л., иногда еще и переступали через Л. и желали, чтобы основа была такой же крепкой, как Л. Через отверстие в Л., в которое вставлялся прялка, трижды проливали воду, когда портилась кросна (ПА, голел., Золотуха); когда не удавался хлеб, дежу окуривали ла-

даном через это отверстие в Л. (ПА, киев., Копачи).

По польскому обычаю (долина р. Рабы), осужденного на битье за преступление заставляли носить на себе Л. по всему селу, прежде чем на ней совершалась экзекуция в центре села под «фигурой» (крестом с распятием или копилочкой с фигурой Христа, Богоматери или святого) (МААЕ 1897/2: 371).

С. М. Токстая

ЛАДАН — душистая смола, собираемая с дерева *Juniperus turifera* или с дерева *Styax benzoin* (т. н. *росный ладан*), произрастающих на Ближнем Востоке; употребляется наряду с другими предметами христианского церковного культа (просфорой, святой водой, лампадным маслом и др.) в православной народной традиции как охранительное и очистительное средство наравне с другими магическими средствами — хлебом, солью, угольками, кусочками кирпича от нечисти и пр.

Л. — универсальный оберег от нечистой силы (ср. рус. поговорки: «Бойтись, как черт ладана», «Ладан на чертей, а тюрьма на воров»). Ср. болгарскую легенду о том, как дьявол лопнул от запаха ладана (Поп. КПНК: 75). Росный Л. в Московской Руси применялся для защиты новобрачных от колдунов. Окуривание Л. широко применяется наряду с другими формами очищения жилого пространства (осенение крестным знаменем, окропление святой водой, помещение икон, креста и пр.). Запаха Л. не выносит кликуша (см. Кликушество), в которой сидит бес (рус.), ходячий покойник, а также вампир, поэтому, чтобы прекратить их посещение, дом окуривали Л. (полес., серб.). В течение сорока дней после рождения ребенка роженица окуривала помещение Л., смешанным с горчицей (болг.). Л. окуривали скот на Юрьев день для охраны его от ведьм и колдунов (рус.), в Сочельник ~ чтобы летом его не кусали змеи (серб.), а в серб. заговоре от змей и пауков говорится: «Передо мной рута и ладан, и камень от св. Павла!» (Бор. І ВІ І 2: 229—230). В обряде *опахивания*, направленном на изгнание эпидемии, одна из женщин кадила Л., а в некоторых случаях участницы обряда

при этом пели: «Мы идсм, мы идсм, со ладном, со свечой, со Власием со святым...» (рус., ?Журав. ДС.141).

В ряде случаев окуривание Л. применялось, чтобы сообщить объекту или пространству рит уальную чистоту, например, ладаном окуривали дом в канун Нового года, когда хозяйка ставила на стол ужин (укр. чорнигом.); в Сочельник, когда уже накрыт рождественский стол, хозяин кадил Л. перед иконами (болг.); на Благовещенье, Вербное воскресенье и на Паску Л. окуривали пасеку (рус.), сербы в р-не Хомоля, начиная с Благовещенья, окуривали пасеку Л. и пенькой так, чтобы к Юрьеву дню число окуриваний равнялось сорока одному (Бор. ПВБ I 2:229—230). Л. окуривали жертвенного барашка, которого принято закалывать на Юрьев день (болг., серб., герцеговин.), им окуривали дом при новоселье (в.-полес.); херувимским А. (т.е. тем, которым кадили в церкви во время песнопения «Иже херувимы...») вместе с лоскутами старой епитрахили окуривали кликуш для изгнания из них беса (рус.).

У вост. славян корову после стела окуривали Л., чтобы «очистить» ее от послеродовой грязи и предохранить от слеза. К Л. в этом случае добавляли травы, например душицу, мяту, релейник, можжевельник, самосейный мак или мох из четырех углов дома. Корову окуривали Л. вместе с травами для охраны ее от ведьмы (в.-полес.), окропляли святой водой с растворенным в ней Л. для придания ей здоровья (укр.).

Л. часто выступал как составная часть амулетов (ср. их рус. название — ладанки), которые носят на шее, зашивают в одежду, кладут в кровать, подвешивают на рога скоту или иным способом помещают в охраняемом пространстве. Л. вместе с рутой и мятой зашивали в подушку, если человеку снились кошмары (полес.), клали под углы первого ряда бревен при закладке дома вместе с освященными травами, горстью муки, смолотой на новой мельнице, деньгами, шерстью и др. (см. Жертва стронтельная) (в.-слав.), чтобы домовый не беспокоил жильцов (рус. Ярослав.) и чтобы предохранить дом от попадания в него молнии (бел.); в охранных целях Л. помещали также под матицу и в проемы окон (рус. Владимир.), а при переезде в новый дом кусочки Л. вставляли в стены дома напротив дверей — с восточ-

ной и западной стороны (полес.), оставляли в углу хлева, чтобы коровы не болели (полес.). Л. вместе с другими предметами-оберегами (кусочком просфоры, угольком и т. п.) затыкали в специально высверленное отверстие в рогах у коровы или прикрепляли к ее шерсти при первом выгоне скота, чтобы защитить ее от порчи (полес.), подвешивали также к хвосту и гриве лошади, чтобы ее не гонял домовый (рус. костром.), росный Л. клали в клеву под навоз, чтобы скот хорошо вслся (рус. костром.). Для предохранения скота от болсыней Л. распускали в святой воде и окропляли им животных (укр. харьков.).

Л. клали в рот покойнику, чтобы он не стал вампиром (болг.). Согласно полес. быличке, нечистый, который летал к девушке, тосковавшей об ушедшем в армию парне, не смог подступиться к ней, когда она стала носить с собой Л. Для избавления от беснования ели просфору вместе с «херувимским» Л. (бел. витеб.).

Л., как и др. сакральные предметы, использовался в медицинской практике. В частности, его применяли при лечении людей и скота от болезней, вызванных слазом, порчей, действием нечистой силы (в.-слав., болг., серб.). Воду, смешанную с «херувимским» Л., использовали в качестве лекарства (рус.). Для лечения испуга смешивали такой Л. со святой водой и тридцатью зернами пшеницы, употребляемой при соборовании, настаивали девять дней и пили (укр. харьков.); Л. окуривали ребенка при детской бессоннице; при ночном недержании мочи ребенка окуривали Л., смешанным с куриным пометом (болг.). Кусочек Л. клали на больной зуб, смесью Л. и базилика лечили уши (болг.); при глазных болезнях и головной боли Л. смешивали с медом, воском и оливковым маслом и полученную смесь прикладывали к глазам или ко лбу (болг.), а в Полесье при головной боли прикладывали к голове Л. с освященными травами; смесью Л., оливкового и сливочного масла лечили тяжелые ожоги (болг.). Л. включали в состав мазей, которыми лечили различные кожные заболевания и раны (болг.). Серб. знахари использовали Л. наряду с др. магическими средствами. Л. вместе с травами окуривали больной скот (рус.).

Изредка Л. употреблялся в приворотной магии: чтобы приворожить де-

вушку, поили ее вином, смешанным с порохом и росным Л. (Аф.ПВ 3:657).

Лит.: Аф.ПВ 1:34,383,566,709; 2:52,110,149, 189,254; 3:433,486,600,651,657,737; Гуря СЖ: 281,349,404,460,472,478,507; Журав.ДС:45—46,51—52,104—105,107,141—142,165,169,184, 187,213; ЭО 1901/1—2:166—167, 1914/3—4:178; ПА; Накрф.ППП:136; СБФ:84:12; ЖТК:39, 469; БНМ:399—400.

Е. Е. Левкиевская

ЛАЗАРКИ — у балканских славян обряд, совершаемый в день св. Лазаря (Вербная суббота) девушками, которые также называются «лазарки»: серб. *лазарице*, *лазарџе*, макед., болг. *лазарки*. Девушки, одетые в нарядные платья, обходят дома с танцами и песнями, в которых высказывают благопожелания хозяевам, за что получают подарки (яйца, муку, крупу и пр.). Л. известны на всей территории расселения балканских славян, включая центр. Сербию и частично с.-вост. Боснию (см. карту). Л. имеют много общего с *королевскими* обрядами, известными у зап. славян и на западной части южнославянской территории, включая Сербию. Варианты Л., наиболее близкие сербским кралицам (*кралице*), сохранились в с.-вост. Болгарии (*бузнец*, *бузнецк*), в ю.-вост. Сербии и сев. Македонии.

Обряд носит характер инициации. Ни одна из девушек не смела избежать участия в обряде (болг., серб.), вернее, что в противном случае она будет на «том свете» носить лягушкам воду (серб. Лесковацкая Моравы). Считалось, что девушка должна быть Л. три года: сначала как «последняя» в группе (серб. *ладница*), затем — «первая» (серб. *предница*), и в третий раз как «мужской» или «женский» *лазар* (т. е. главная в процессии), иначе с ней случится несчастье (ю.-серб. Горня Пчинья). По болг. представлениям, только участвовавшая в обряде девушка может ожидать сватов и выйти замуж. Известно также о.-болг. поверье о том, что девушка, бывшая «лазаркой», не может стать предметом любовных домогательств *лжеца* летающего и не будет им похищена. Свадебная символика обряда подчеркивается нарядом Л.: чем старше девушка-лазарка, тем больше элементов свадебного наряда в ее

костюме (Софийский край). В песнях Л. часто преобладают любовные и брачные мотивы.

Время проведения Л. Подготовка к обряду начинается с середины Великого поста: в праздничный день (например, в день Сорока мучеников) девушки собираются в группы и с помощью опытной женщины приступают к разучиванию песен (болг.). Сам обряд исполняется в субботу накануне Вербного воскресенья (серб., макед., болг.); в ряде серб. регионов — в пятницу; в некоторых болг. регионах Л. продолжают ходить и в Вербное воскресенье. У сербов Лесковацкой Моравы не приветствовалось пение лазарских песен после Лазаревой субботы. В юж. Сербии в заключение обряда Л. поют песни, адресованные самим его участникам, начиная с «мужского» персонажа («лазаря») и заканчивая общей для всех песней. После окончания обряда делят дары между собой или устраивают общую трапезу.

Типы обряда. Традиционно у болгар среди Л. выделяется предводительница группы, ведущая *лазарского хора* и называемая: *боенца*, *бокница*, *водница*, *крестница* (в.-болг.), *кума* (фраг.), *куница* (серб.), *изадачка* (пирин); с ней идут «певицы» (з.-болг. *пячки*, *поялицы*) и их «сопровождающие» (з.-болг. *шеталицы*, *шетащици* 'идущие, гуляющие'). Нередко в состав группы входит девушка, несущая корзину для подарков (з.-болг. *кошничарка*). При обходе домов все танцуют, а затем поют песни, предназначенные каждому члену семьи, или же поют только «певицы», а танцуют «сопровождающие».

Особое распределение ролей в группе Л. известно в серб. регионах: две-три девушки с женщиной постарше и вместе с ними мужчина со скрипкой (Шумадия), три «лазаря», три *преднице* и три *заднице* (ю.-серб. Горня Пчинья), две *предварке*, две *кромшварке* (собирающие дары в корзину — *кромшцу*), «Лазарь», «Лазарица», а также мужчина в годах, защищающий процессию от назойливых парней, за что впоследствии он получает от участниц вознаграждение (Лесковацкая Моравы). Девушки, игравшие мужские роли (*лазары*), надевали мужские головные уборы и соответствующую обувь, подпоясывались широким ремнем для ношения оружия. В кумановских селах (Македо-

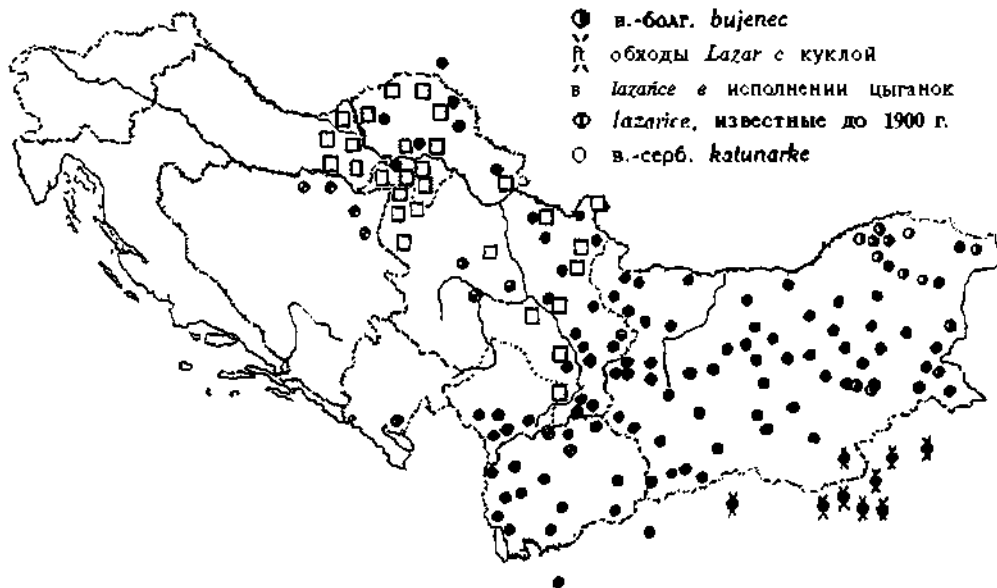
ния) главная участница процессии (Лазарка или Лазар) также одевалась в мужское платье и носила оружие.

В ю.-вост. Сербии, сев. и зап. Македонии, с.-вост. Болгарии в группу входила «свадебная» пара ряженых (или одна «невеста»); серб. (ю.-морав., косов.), макед. (Тетово, Дебар) *Лазар* и *Лазарица*, с.-в.-болг. *Буенец* (*буенцу*, *буенек*) и *буака*. В тех же регионах известен и «воинствующий» тип персонажей обряда. Например, в Александрии Поморавья, как только начинается пение, *Лазар* и *Лазарица*, подбоченившись,

В вост. Фракии и природопеских областях накануне праздника делали куклу *Лазара* или *Лазарки* из тряпок и крестовины прялки с намотанной на нее женской одеждой. Девочка-сирота носила куклу, четыре ее сверстницы двигались рядом и пели «лазарские» песни. Куклу обрызгивали водой или опускали в колодезь (ср. Додола). Как и в других местах, участниц одаривали яйцами и другими продуктами.

У болгар известны и детские обходы Л. — девочек от 5 до 12 лет, повторяющих ритуальные действия взрослых Л.: две из них,

- D наименования от корня *hralj-*
- наименования от корня *lazar-*
- в.-болг. *bujenes*
- ⋈ обходы *Lazar* с куклой
- в *lazajice* в исполнении цыганок
- ⊕ *lazarice*, известные до 1900 г.
- в.-серб. *katunarke*



Названия весенне-летних девических обходов. Сост. А. А. Палтункина

«прогуливаются» и символически изображают битву: подсакакивают то на левой, то на правой ноге, меняясь местами, скрещивая сабли до трех раз и пристально глядя в глаза друг другу. В с.-вост. Болгарии *буенец* — девушка-предводитель дружины, одетая в мужскую рубашку и меховую шапку с цветами, с деревянной саблей, топором или вербовой палочкой с привязанной к ней тряпкой, «Невесту» изображает девочка 8—10 лет в одежде невесты, с закрытым красной тканью лицом. Во время быстрого и «буйного» танца *буенец* «предводитель» вертит саблей над головой «невесты».

завернувшись в красную ткань, изображают невест и танцуют, в то время как остальные поют. Изредка отмечаются и мужские процессии Л. Так, в Черногории (Риечка Нанья) «лазарцамаи» были ряженые мужчины, которые перед каждым домом выталкивали вперед «невесту», тогда как двое из группы пели песни в честь Лазара.

Продукцией и апотропической семантикой наделялся танец Л. (там, где он допускался, несмотря на Великий пост). Движение, «витие», кружение (медленное или быстрое) должно было благоприятно повлиять на урожай, завязав пло-

доа, приплод скота и роение пчел (что отражают также мотивы «лазарских» песен). Во время исполнения танца никто не смеет останавливаться, иначе бы «посевы перестали расти». В Кюстендилском крае (зап. Болгария) девушки лазарки, наряженные как невесты (считавшиеся «самыми плодovitыми»), по выходе из села специально проходили через зазеленевшее поле (что в другое время запрещалось) и пели: «Там, где мы прошли, зародилось, народилось...» (Ари.ВНП:85). В Софийском крае специальный танец исполняется в домах, где держат пчел: взявшись за руки, Л. танцуют и локут рядом с ульями вокруг посуды с водой, в которую хозяйка кладет «квитку» и базилик; во время танца Л. она отрезает и добавляет туда детали наряда Л. — кусочки пояса и бумажных цветов; затем этой водой обрызгивает пчел (или ульи), чтобы пчелы не улетали от дома. Повсеместно в Болгарии известны лазарские песни с мотивом разведения пчел: «Ой, Лазаре, Лазаре, заверти се, Лазаре, да се въртят кошери» [Ой, Лазарь, Лазарь, завертись. Лазарь, чтобы вертелась (=процвела) ульи] (Лов.:310), ср. Крутить(ся), Завивать.

При встрече Л. хозяйка осыпала их зерном из решета; эти зерна участницы собирали и несли в свои амбары, «чтобы осенью они были полными» (э.-болг.). Муку для Л. хозяйка выносила в сите, а затем пустое сито катила по земле, и по тому, как оно падало, определяли будущий урожай. Одаривание участниц яйцами (или, наоборот, запрет одаривать яйцами, орехами) нередко мотивируется защитой сельских полей от града. Верили также в целебную силу Л., поэтому при обходах каждый стремился заполучить цветок из одежды участниц, монетку из их рук и пр. (ю.-в.-серб.).

Лит.: Вас.Л.; МФ 1973/12:31-39,63 66,233-236; Плотникова А. А. Культурно-языковое членение балканославянского ареала (на материале обрядовой терминологии) // СЯ 1998:489-507; Бор.ЖОАМ:237,243; Зеч.СНИ; Лазаревић-Големовић Ј. Лазарнице у Призренском Подгору // ГВИ 1953/2-3:557-563; Нел.ГОС:134-138; Ант.АП:185-186; Vuk.SK:390; Квт.МНП:87-88; БМ:32-33,200-201 (там же см. лит.); ЕД:118; Кап.:217; Род.:104; Соф.:248-249.

А. А. Плотникова

ЛАМЯ — в народной мифологии балканских славян злой дух; прожорливое змееподобное чудовище, обитающее в воде или в воздухе, приносящее бурю, непогоду и отнимающее у людей воду (болг. ламя, лямя, лямня, макед. ламја, ю.-серб., ю.-в.-серб. ламца), ср. Хала. Образ Л. восходит к древнегреческой Ламии (Λάμια), дочери Посейдона, возлюбленной Зевса, пострадавшей от гнева ревнивой Геры, которая убила ее детей. Превратившись в безобразное чудовище, Ламия бродила по ночам и пожирала чужих детей (ср. балк.-слав. обозначения прожорливой особы, напр. ю.-в.-серб. ламца 'обжора', болг. яде като ламя, ю.-в.-серб. једе како ламња 'едт, как Л.' и т. п.). Змееподобный облик Л. также соответствует древнегреческим описаниям Ламии как прекрасной чародейки, способной обращаться в змею.

Л. часто представляется как краснотелый змей-дракон, змей с лошадиной головой, ящерица с головой пса (ср. болг., макед. кучка ламя (ламја) 'песья Л.') и длинным хвостом, огромная змея с тремя (7, 9 и 40) головами с четырьмя лапами, чешуйчатым телом, крыльями и т. п. Она происходит от змеи, у которой отрубили голову и насадили на воловий рог, в результате чего через 40 дней голова и рог срослись и появилась Л. (Демирхисар в Эгейской Македонии); от ужа или змея, которые после ста лет достигают огромных размеров и выпускают лапы с острыми когтями и большие крылья (макед.). Места обитания Л. — крупные водные источники, реки; реже — пещеры и ямы. По верованиям македонцев из окрестностей Охрида, Л., двухголовое чудовище, похожее на медведя с большой пастью, живет в Охридском озере, время от времени выходит на берег и пожирает людей (МДАБЯ, с. Пештани). У сербов в районе Лесковца ламца — дракон, поедающий людей, а также рыба, проглотившая Иону пророка (Skok 2:265). В болг. фольклоре, агнографических текстах и церковной живописи противником и победителем Л.-дракона выступает св. Георгий. В болг., макед. сказках Л. нередко представляется в человеческом облике (женщины, старухи, сестры змея).

Как атмосферный демон Л. может иметь облик темного тумана, густого облака; она появляется вместе с вихрем, градом, бурей, туманом (ср. в фольклорном тексте: «Припаднала е тьмаи мила, не е

било гъмна мъгла, най е било сура ламя, сура ламя със три глави» [Опустилась темная мгла, но это была не темная мгла, а была это серая ламина, серая ламя с тремя головами] (болг. бургас.: СбНУ1895/12:4). О покалеченном вихрем ребенке говорят: *ламјосало го*, т. е. «Л. его скрутила» (макед.). По македонским поверьям, женский атмосферный дух Л. сражается со змеем — во время *посдника* женщина и мужчина на земле засыпают, а их души ведут бой в воздухе, облаках. Ср. *Двосдушники*, *Здухач*. Л. стремится «обратить» созревшее жито в поле, которое защищают змеи, св. Илия, Бог. Из убитой Л. вытекают реки зерна, вина, меда, масла, молока. Л. летит перед грозовыми облаками и выглядит как некое сияние, свет, молния. Ее преследует св. Илия, бросая в нее молнии, особенно летом, когда Л. уничтожает («пожирает») урожай на полях. Банатские болгары считают, что Л. — это «брюхо» облака или тучи: перед дождем Л. спускается вниз, высасывает воду из моря и наполняет ею облака (Толб. БББ:202). Жители ю.-вост. Сербии в праздник св. Симеона (1/14.IX) приносят в жертву курицу, чтобы уберечь село от «ламини», которая водит грозовые и градоносные тучи (ср. также ю.-в.-серб. диал. *плавина* 'вихрь, буря'). В юж. Сербии и в Косове Л. считали ненасытным, мстительным, но боящимся шума чудовищем, поэтому при приближении градоносных облаков стучали шипцами для углей по металлической крышке от формы для выпечки хлеба, чтобы прогнать Л. из села.

У болгар и македонцев с образом Л. связаны также этнологические легенды о формировании природного ландшафта. Л. препятствует течению рек или поглощает воду в одном месте и выплескивает в другом, отчего образуются озера; Л. выступает также как хозяин, хранитель источников, дающий людям воду только после принесения человеческой жертвы (ю.-болг.); чтобы избавиться от Л., люди отправляют к ней осла, навьюченного каким-либо подожженным веществом, Л. глотает осла и испытывает такие муки, что пробивает холмы вокруг озера (или «морья»), в результате чего вода вытекает и образуются котловины, долины, широкие равнины (напр., в Македонии *Станицка Котлина*, в Болгарии *Петричко поле* и др.).

Лит.: Плотникова А. А. ЛАМИА в балканских традициях этнографического настоящего // Балканские чтения 4. Тезисы и материалы. М., 1997:108—110; ЕВ:54; Бек. ЭБФ:49—93; БМ:201—202; Георг. БНМ:89—91,93,96,108—109,186—187; Врж. НДМ:47—50; СМЕР:329—331; СМР²:287; Чиж. СД 5:256—258,260—262.

А. А. Плотникова

ЛАПТИ — архаический вид плетеной обуви (известный преимущественно у вост. славян). Подобно другим плетеным, связанным, скрученным предметам из древесного материала, Л. применялись в магической практике в качестве оберега либо средства, стимулирующего плодородие (ср. Борона, Веник, Веревка, Решето), при этом особая роль принадлежала старым Л.

В зависимости от материала Л. у русских назывались: *лыччики* (из лыка), *мочальжники* (из мочала), *являники* или *ияяники* (из коры ракиты, ивы), *вхэвоники* (из вяза), *берестяники* (из березы), *соломяники* (из соломы). Наиболее распространенными были Л. из липовой коры.

Символической вязанной, кручения определяется использование Л. в магии выращивания растений. Украинцы во время цветения огурцов бросали на грядки случайно найденный Л., причем говорили: «Як густо сей личак плівся, щоб так і мої огурки густо в'язались в огудині» (Номнс УПП:5). При посадке капусты в конце каждой грядки зарывали старые лапти, чтобы вилки были крупными и плотными (рус. *Владимир*, БВКЭ:122). Этот же признак в его негативном значении проявляется в запретах плести Л. «в день ржаного засева», иначе стебли ржи будут скручиваться и клониться к земле (такой же запрет относится к витью веревок и кнутов).

Как и другие виды обуви, Л. могли быть свадебными подарком невесте от жениха. В ю.-рус. областях было принято, чтобы жених собственноручно плел для своей избранницы праздничные Л. (их называли *писаные лапти*). Иногда жених нес в дар девушке Л. уже при сватовстве. Если она их принимала, это было знаком согласия (курск.). В Белоруссии жених, отправляясь свататься, брал с собой Л., украшенные разноцветными «дубчиками». Он открывал дверь дома невесты, бросал Л. на середину

каты, а сам оставался в сенок. Девушка примеряла обнову и оценивала ее качество: если Л. ей нравились, то парня вызывали на переговоры, если же нет — их выбрасывали обратно жениху (Валод.СР:149). В некоторых селах Витебской губ. обувью одаривалась не только невеста, но и ее мать: в ожидании молодых после венца она садилась на печь разутая и делала вид, что плетет лапти. Сват дарил ей обувь или деньги «на боты», после чего она слезала с печи и обувалась (Ник.ПИБС:79).

Брачная символика Л. отражена в рус. фразеологизмах: *лапти сделать* 'нарушить супружескую верность', *лапоть надевзали* 'о молодой жене, с которой муж не имел сношений несколько дней после свадьбы', *напущение лаптей* 'порча колдунном новобрачных' (СРНГ 16:266). В с.-рус. святочных играх старый Л., изображавший фалос, прикрепляли ряженому «покойнику». В Ярославской губ. во время масленичных катаний молодоженов забрасывали старыми лаптями и заставляли их целоваться.

При снаряжении умерших у вост. славян Л. предпочитались другим видам обуви, что связано, помимо приверженности к арканке, с приписываемой плетеным изделиям способностью противостоять нечистой силе: Л. должны были защитить покойника и воспрепятствовать его превращению в вампира. У русских на случай смерти готовили *смертные лапти* (плетенные особым способом). Даже когда уже в повседневной жизни лаптей не носили, предпочитали надевать умершим именно Л., а не сапоги, в которых «много железа», отчего ходить покойнику на «том сысте» было бы тяжело. Плетение лаптей могло означать приготовление человека к смерти. Ср. рус. выражения «вовсе остарел и лапти сплет, видно, скоро умрет» или «лапоть кверху» (т. е. умер). Нередко в гроб клали запасную пару Л., «чтобы он сносил по дороге» (Валод.СР:143). Старые Л. (наряду с щепками, ветками, соломой) бросали на могилы «заложных» покойников (Зсл.ОПМ:66).

В святочных играх «покойника» обували в новые Л.; заставляя девок целовать «покойника», парни их били лаптями (с.-рус.): при пародийных похоронах лаптем пользовались как «чадьянником».

В ритуалах «похорон» мух и тараканов старый Л. служил гробом: пойманных насе-

комых клали в Л. и относили или волочили по земле на кладбище (смолен., курск., орлов., тул.): «приносят худой лапоть, называемый *осьметком*, в этот лапоть сажают мертвую муху <...> Одного из парней считают за попа. Ему дают другой *осьметок* с веревкою, он служит ему вместо кадила. Четверо ребят берут *осьметок* с мухой, кладут на носилки, накрывают платком и несут хоронить...» (тул., СБФ-81:145). В обряде выжидания дождя вдовы клали в лапоть траву «мокринку» и волочили к реке (брян.).

В родильном обряде (на Гусквашине) в лапоть помещали послед и накрывали его вторым таким же Л., после чего прятали или зарывали в землю. В Новгородской губ. послед клали в Л., снятый с правой ноги роженицы, чтобы ребенок хорошо владел правой рукой. Для облегчения родов, роженицу поили водой из Л.

При отеле коровы тоже считался полезным старый Л. (*осьметок*): при частичном выходе последа к нему привязывали Л., чтобы корова скорее очистилась (*орла*); если послед долго не выходил, то корове на крестец клали снятый с ноги хозяина или хозяйки Л. (*бел.*). Отелившуюся корову окуривали из Л. с правой ноги хозяина (*вологд.*).

В качестве оберега у русских старые Л. вывешивались возле скотного двора, перед домом, у ворот. Этому обычаю посвящена специальная работа Д. К. Землинина «Русские народные обряды со старой обувью» (Зсл.ИТ 1). В Вятской губ. крестьяне «изношенные лапти в большом количестве прищипывают под клюками (т. е. под жердями с крючьями, поддерживающими стропила крыши и водосточные желоба) у крыш скотных дворов на лицевую сторону — для того, чтобы скотина всякая вела» (Зсл.ИТ 1:219). Это делалось для того, чтобы защитить дом и скот от злого глаза: любой пришедший посмотрит сначала на груду лаптей и на них «сломит глаз», т. е. лишится возможности нанести порчу. Жители Смоленской губ. подобный обычай объясняли следующим образом: «Вот пришел ты к огороду да и дивисься лаптям: считаешь только их, а на огород мой и не смотришь. Коли бы не эти лапти, у меня бы такой капусты не было» (там же: 221). Д. К. Земленин видел в этих обрядах жертвоприношение обуви умершим предкам, которые, по

поверьям, периодически посещают родные места и нуждаются для своих путешествий в обуви. Согласно народным толкованиям, черти боятся лаптей, поскольку они сплетены «крестиком» (рус. владимир., БВКЗ: 122). В одной из рус. быличек черт приглашает пастуха в кабак, тот соглашается на встречу, но при входе в кабак обрасывает Л., так как они плетутся крестом и черт их боится (Влас. НА: 354).

Дырявый Л. (как и старая глиняная посуда без дна) служил составной частью обряда, называемого куриный бог (см.). В Полесье считали, что старые Л. — если они валяются на дороге «ушками вниз» (т. е. завязками к земле) — полезны для лечения скота: таким лаптем трижды били больных животных (ПА, брест.).

Старые, дырявые Л. служили оберегом и в семейных обрядах. Чтобы младенец не плакал по ночам, в изголовье ему клали Л. с приговором: «Как лапоть молчит, так бы и ребенок молчал» (рус. архангел., РЗЗ: 57). Желая удачи в сватовстве, уходящей свахе бросали волею изношенные Л. (рус. рязан.); ради счастья молодых, бросали Л. в свата (рус. нижегород.); если женился вдовец, то при выходе из церкви его забрасывали старыми Л., иначе брак будет неудачным (рус. казан.).

В то же время старые Л. нередко становятся орудием осуждения, осмеяния и поругания. Вместо нарядного майского деревца девушке в знак неприязни могли принести под окно суковатую палку с нанизанными на нее тряпками, битыми горшками и старыми Л. Изношенные Л. вешали на шею *дружке*, если невеста оказалась «нечестной» (бел.). Во время совместной жатвы *следми*, кто окажется последним жнецом на своей полосе, таким хозяевам в насмешку «ставили лапоть» (в поле или во дворе), т. е. подвешивали старый Л. на воткнутую в землю палку (с.-рус. — ДКСБ: 121). Выражение *лапти вешать* в вологод. говорах означает 'отказать жениху при сватовстве' или 'отказать партнеру на танцах' (Мор. Слп. ПК: 7); *обуть кого-либо в чертоты лапти* значит 'любяко обмануть' (ССРЯЛ 17:960).

В народной демонологии Л. могли использоваться для умилостивления нечистой силы. Вологодские рыбаки и мельники бросали в воду Л. вместе с портянкой

со словами: «На, тебе, черт, лапти! Загоняй рыбу!» (Иван. МЭВ: 125). Крестьяне Смоленской губ. при пропаже скотины делали «относ русалкам»: собирали в уезе Л., онучи, хлеб-соль и относили в лес, оставляя узел на дереве с приговором: «Прошу вас, русалки, мой дар примите, а скотинку возвратите!» (ЖС 1908/1:15). В Костромском крае при переходе на новое место жительства хозяева шли на старый двор с Л. и приглашали домового перейти с ними, при этом волочили по земле Л.; если на новом месте у хозяев не велась скотина, хозяйка привязывала к поясу Л. и «скала» верхом на помеле к старому двору, говоря: «Нового хозяина вон со двора, а старого просим милости» (Журав. ДС: 187). По свидетельствам из Владимирской губ., «многие сшибают домового обувью, подвешивая на дворе старые поношенные лапотки (*осметки, ошметки*), особенно любимые бережливым «дедушкой» (ЭО 1914/3--4:103). Вплоть до недавнего времени в селах Рязанской обл. при переходе в новый дом хозяева несли с собой старый Л. и вешали его в углу нового жилья (ШЭС: 287).

В описаниях мифологических персонажей часто упоминаются Л.: обутыми в Л. изображаются полевик и леший (у последнего Л. надеты наоборот: правый на левую ногу, а левый — на правую). По вологодским поверьям, леший обут в Л. «единою в сажень» (Влас. РС: 286). Как высокий человек, у которого Л. перекинута через плечо, изображается леший в рус. владимир. быличках. Плетение Л., наряду с прядением и тканьем, — любимое занятие персонажей нечистой силы, в частности водяного; по бел. поверьям, плетут Л. черти и «штанги»; полевик, сидя на кочке, «ковыряет лапти» (рязан.); *несидимые духи*, согласно с.-рус. данным, на своих посиделках в банях занимаются плетением Л. либо прядением кудели; охранители кладов (*кладники*) делают для себя золотые или серебряные Л. (бел.). Икотка, вслившаяся в незамужнюю женщину, говорит: «Хозяйка замужом будет, а икоточка будет ходить в лапоточках» (Ник. УНК: 17).

В святочный период, как считалось в Смоленской губ., по домам ходит *колада* — мифическое существо, которое требует, чтобы хозяева предъявили спряденные мотки пряжи или сплетенные Л., изготовленные в течение *Шиланповского поста*; в ответ на

это старики предьявляют 30 пар сплетенных Л., а бабы показывают мотки пряжи.

Плетение новых и уничтожение старых Л. регламентировалось множеством запретов и предписаний. У белорусов считалось, что изношенные Л. нужно выбрасывать на *шуметник* (мусорную кучу) или на задворки, но не сжигать их в своей печи, иначе у домохозяев будут преть и болеть ноги. По другим свидетельствам, истоптанные Л. (*отопки*) следовало забрасывать на крышу дома. В Брестском Полесье старые Л. вывозили на поле, считая, что от этого будет «просо добрѣ родыцца» (ПА).

В «святые вечера» запрещались любые действия, связанные с кручением, витьем, связыванием, в том числе запрещалось плести Л., чтобы не спровоцировать рождение увечного приплода. Если теленок у коровы рождался слепым или слабым ногами, то хозяин признавался: «Это я плел лапти в святые вечера» (Крчч.БЗРС:168). Жители Смоленской обл. рассказывали: «Брат лапти плѣу у коляды. Сплел, а овца окотила ягнѣнка, и в яго были зубы па всей галаве, як лапти» (Паш.КПЦ:188).

В украинско-белорусской традиции старые Л. уничтожали чаще всего в купальских кострах вместе с другими вышедшими из употребления предметами утвари (метлами, колесами, боронами, бочками, старой мебелью и посудой и т. п.). В Брянской обл. на Ивана Купалу связки старых Л. подвешивали на высокую жердь и сжигали все сооружение под пение купальских песен: «Лапти старые уйдуть, / А к нам новые придуть. / Беда старая уйдесть, / А к нам новая придеть» (ПА, брян., Доброводье).

В народной фразеологии и паремнологии Л. обозначает простолыдина, простак, шутника, ср. поговорки: «Мы тоже понимаем, не лаптем щи хлебаем»; «Лапоть знай лаптя, а сапог — сапога»; «На него лапти черт по три года плел» (т. е. никак не мог угодить). «Три года лапоть над молодой смеется» — так говорили новобрачной, когда подшучивали над ней на следующий день после брачной ночи. Ироническое обращение «баба деревенская в лаптях» или «посударымы в лаптях» встречается в текстах, сопровождавших шутивное отпевание ряженого «покойника» (Мор.ЖДМ:238).

Согласно легенде, Христос со св. Петром ходили по земле в образе нищих; участ-

ники встретившегося им свадебного поезда стали насмехаться над странниками: один желал им стать хлебоборами (тех Христос сделал «хохлами»), другие — заняться плетением лаптей (тех Христос сделал «москалями») (Бул.УН:154).

Лит.: Зел.ИТ 1:217-224; 325-328; Зел.ОРМ: 66; Масл.НОВО:27-29,66-67,90-91,101,112,123; Агап.МОСК:58,85,249,328,364,500,545,585,674,677,688; Борз.ПДМ:180; Пшчыр.П.П.И: 30,50,56,79,107; Рус.З:136,165,203,240; Вяз.РС: 346,412; Мор.ЖДМ:237-248; Журав.ДС:40,46,187,197; Внн.Н.Д:63,136,254-255,261-262; ПА; Гура СЖ:425,427-428; СБФ-81:145-146; ШЭС:275.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ЛАСКА — пушной зверь, связанный в народных представлениях с женской брачно-эротической символикой и хтоническим началом. У Л. наиболее полно представлен наборобщиими филологических характеристик, объединяющих в одну большую группу животных семейства куньих (Л., куница, горностай, соболь, выдра, россомаха, барсук, хорь) и некоторых других пушных зверей (бобр, белка, лисица, отчасти хомяк и кошка). О родстве этих животных свидетельствуют общие названия для Л., куницы, горностая, белки, барсука в слав. диалектах; Л., куница, лисица и белка представлены в качестве одного и того же персонажа в различных вариантах сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896).

Хтоническая природа Л. обнаруживается в ее способности указывать человеку местонахождение закопанного в земле клада (малопол.). Родство с гадами проявляется в сходных названиях Л. и мыши. Как змея, ящерица и рак, Л. используется в обрядах вызывания дождя: ее вешали в хлев, чтобы пошел дождь (жтмир). Подобно змее, укус Л., ее слюна и дыхание считаются ядовитыми (укр. карпат., пол. хелм., малопол., словац., луж., болг., гердоговин.). По поверьям, от ее укуса животное дохнет, а от плева в глаза человек слепнет (пол.); человек умрет, если Л. фыркнет на него (пол.), а мышей она истребляет, надувая их, так что они лопаются (серб.). Л. (ю.-слав., малопол.), ящерица (з.-укр.) и уж

(подлас., полес., укр.) выступают в одной и той же роли в разных вариантах быльччи о том, как эти животные отравили питье людям, унесшим их детенышей. Как уж и лягушка, Л. способна отбирать молоко у коров (укр., полес., пол.), а пробегая под короной, портить его, отчего в нем появляется кровь (полес.).

Л. присущи функции **домового**, охранительницы дома и скота. Поселившаяся в доме или в хлеву Л. приносит его хозяевам счастье и удачу (с.-х., пол. бескид., подлас., з.-укр.), отгоняет болезни (луж.), охраняет скот от ведьм (бел.). Вред, причиненный Л., пагубным образом отражается на скоте (бел., з.-укр., словац., черногор., словен.). Убийство Л. (как и змеи домашней) влечет смерть кого-либо из домашних или любимой скотины (черногор.). По словац. поверью, в Л. обитающей в каждом доме в качестве покровительницы крупного рогатого скота, воплощена душа первой хозяйки дома, подобно тому как в облике змеи предстает душа его первого хозяина-предка. В Полесье Л. называют **домовиком**, считают, что она живет или незримо присутствует в каждом доме, в асме под домом, в подполье, под порогом конюшни, в хлеву (т. е. в местах обитания домовых духов). Как и домового, Л. можно увидеть, войдя в хлев со свечой в Страстной четверг, и по окраске ее шерсти определить, какой масти следует держать скотину (житомир.). Присутствие Л. в хлеву способствует размножению скота одинаковой с ней масти (укр., бел., пол., словац.), и иногда скот специально подбирают по масти Л. (полес., подлас.). Верят, что каждая корова имеет свою Л.-покровительницу той же масти (з.-укр., в.-пол.), что вслед за убитой Л. подойдет и корова одной с ней масти (з.-укр.). Как и домового, Л. по ночам заплетает коням гриву в виде косы (полес., подлас.), заезживает коней до пота (укр., бел., с.-рус.; ср. аналогичные функции, помимо в.-слав. домового, у пол. **богннок** и **аморы**, ю.-слав. **вил** и **изредка** у полес. **русалки**) и мучает скот: **щекочет** (ласкоче) его (полес., в.-бел.; ср. русалку, щекочущую свою жертву), **лизет** пот (полес., з.-бел.), **чесет**, **скребет** против шерсти, **дерет** шерсть у скотины, которую она **нравлюила**, а полюбившуюся **глядит**, **чесет** ей шерсть до **блеска** — **ласкае**, **любятти**, **дрожитти**, **цляе** с ней (полес.). По ю.-слав. представлениям,

Л. может погрызть ночью волосы женщинам и усы мужчинам (ср. в.-слав. домового, заплетающего по ночам косы женщинам и бороды косичкой старикам).

У юж. славян Л. связана с прядением и ткачеством. В легендах из с.-мап. Болгарии в Л. обращена невестка, проклятая свекровью за то, что ленилась прясть или, наоборот, кроме прядения, ничем не хотела заниматься. У болгар и македонцев в качестве оберега от Л. используют прялку и веретено. Прялку кладут у ее норы, чтобы Л. прядла и не сидела без работы (ивайловград.). Часто, подхлывая прялку с куделью, Л. ласково отсылают на свадьбу, например: «Невестичке, вихат та в Крумово да идеш на сватба, да кроиш, да шиеш, да помагаш на сватбата» [Ласочка, тебя зовут в Крумово (соседнее село) на свадьбу, чтобы ты кроила, шила и помогала на свадьбе] (пловдив., АрхИИМ 878-И:28). У вост. славян функции прядения или тканья у Л. выражены слабее, т. к. они переносятся здесь на других животных этой группы. Можно указать лишь на бел. детские песенки о ткающей Л. типа: «Ласачка Парасачка, / Дзе была? / — У Бога. / — Што дзелала? / — Кроены ткала. / — Што заткала? / — Кусок сала» (гомел., ПА), а также на посвященный Л. у гуцулов день св. Екатерины (24.XI), покровительницы пряж и браков. Опосредованно мотив прядения выявляется в семантике полес. **ласцы** 'морозные узоры на оконном стекле' (ТСл 3:13, ПА) и рус. казан. **ласочница** 'сильный ветер со снегом, буря' (СРНГ 16:282): снежный узор и снег, крутящийся во время вьюги, является здесь метафорой пряжи. У русских роль пряжи и ткачихи ярко представлена у **горностайки**. С мотивами ткачества в различных славянских традициях связаны также куница, выдра, белка, соболь, барсук.

Женская символика Л. распространена у юж. и зап. славян. Для наименования Л. используются женские термины родства: болг. **калманка** (от **калмана** 'крестная мать, кума'), с.-х. **кума**, **кумачица** (от **кума** 'кума', 'крестница') (Героу 2:340, Бор.ПВП 1:296, ОЛА 1, карта 9). Болгары называют ее **красавицей** (**хубавицка**, ИЕИМ 1971/13:172), турчанкой (**кадунка**, Героу 2:333), маленькой девушкой (**маалка мома**, Род.:29); хорваты и лужицане — **барышней** (с.-х. **госпица**, в.-луж. **hpjenička**, Бор.ПВП

1:296, Pfuhl:262); поляки — *ronpa laska, pani laska* (ОЛА I, карта 9, Моск.КГ.С:565). Известны болг. легенды о смесившейся невестке, проклятой свекровью или свекром и превратившейся в Л. В них присутствует мотив мести Л. старикам за обращение в животное. В связи с этим старые женщины в Черногории соблюдают табу на упоминание Л., чтобы она не причинила им вреда.

У Л. и всей этой группы животных отчетливо выявляется любовно-брачная и эротическая символика. У юж. славян распространены наименования Л., связанные с названиями невесты и молодухи: болг. *невестулка, невест(т)ка, булчица, леличка* (от *лелица* 'снова, невестка, жена брата'), *байновка* ('жена старшего брата'), *байнова булчица, царева невеста, попова булчица*, макед. *невестулка*, с.-х. *невеста, невестка, невестница, невестулка* и т. п. (Гертов 1:212, 2:10, 3:258, 4:183, 189; Марин.НВ:85; Бор.ПВП 1:296; ОЛА I, карта 9). В Болгарии, чтобы умиротворить Л., к ней обращаются как к девушке с обещанием выдать ее замуж, а для избавления от мышей в доме приглашают Л. на свадьбу, часто на мышиную. У вост. славян нет наименований, соотносящих Л. с невестой или невесту с Л., за исключением карпатоукр. ареала; у бойков Галиции отмечен редкий случай, когда в свадебной песне невеста называется *ласица* (Вес. 2:112). Об эротической символике свидетельствуют диалектные наименования женских гениталий на основе названий животных семейства куньих, включая Л.: рус. *ласица* 'матка у самки животного', *ласка, ласница* 'половой орган коровы' (СРНГ 16:274, 281). У юж. славян Л. используется в любовной магии: чтобы муж любил жену, она рассекает пополам пойманную Л. и заставляет мужа пройти между частями ее тушки (босн.).

Л. имеет отношение к беременности и родам. В Каринтии о беременной женщине говорят, что ее укусила или раздула Л. По поверью, шкурка Л. облегчает разрешение от бремени (черногор.). Л. мстит тем, кто отказывает в просьбе беременной женщине: если не дать беременной того, что она просит, то такому человеку Л. или мышь погрызет одежду (серб.).

Как и некоторые другие пушные звери (горностаи, бобр), Л. обнаруживает черты сходства с птицей, прежде всего с ла-

сточкой. В лексике это подтверждается этимологическим родством слов *ласка* и *ласточка*. В диалектах оба этих слова могут обозначать и птицу, и зверька, ср.: Воронеж. *ласка* 'ласточка' и тул., симбир. *ласточка* 'ласка' (СРНГ 16:274, 283). Признаки ласточки и одновременно Л. присутствуют в некоторых др.-рус. изображениях «ластовицы» (ласточка) в «Физиологе». Быстрый бег Л. часто передается глаголом *летать*. Много общего имеют поэзия о Л. и ласточке. Появление крови в молоке коровы, вызываемое, по народным представлениям, пролетевшими под ней белобрюхими птицами ласточкой и сорокой или пробежавшей белобрюхой Л., мотивировано двуцветной окраской этих птиц и зверька: их белое брюшко символизирует молоко, а темная спина, обращенная к вымени, когда они находятся под коровой, — кровь (такая символика подтверждается а.-роман. параллелями — наименованиями Л. типа «хлеб и молоко», «хлеб и сыр»). Названия, свойственные Л., встречаются и у некоторых других птиц, в оперении которых черный цвет сочетается с белой отметиной (рус. тамбов. *ласка*, словин. *laska*). У вост. славян Л. или домового, мучающего скот, иногда смешивают с птицей (укр.-полес.) или представляют домового в облике птицы (харьков.).

Образы куньих и других пушных зверей используются в лексике и фразеологии для передачи различных психических свойств, причем подобные характеристики часто основаны на ассонансах и рифме (ласковость Л., мудрость выдры, доброты бобра). Созвучность слов *ласка* 'зверек ласка' и *ласка* 'проявление нежности, любви' обыгрывается во многих текстах: Л. *ласкает* скот, становится *ласкава* [благосклонна, приветлива] и *оzi зи* [ласнится] к человеку, если он ласково ее позовет, и т. д.

У Л. представлен максимальный набор свойств, функций и мотивов, свойственных в разной мере всем куньим и другим пушным животным. Большинство этих персонажей реализуют брачную символику, как женскую (Л., кунница, выдра, белка), так и мужскую (горностаи, соболь, бобр, хорек). Наряду с такой символикой наиболее устойчивым для слав. традиции в целом является блок представлений, связанный с плетением (волос, гривы) и производным от него прядением и тканьем. Функция плетения волос

характерна для Л. в народных представлениях юж. славян, а заплетание конской гривы — вост. и отчасти зап. славян. Роль покровителя дома и скота ярче всего проявляется у Л. Многие действия по отношению к скоту (реже к людям) являются общими у пушных зверей и демонических существ: мучить — у Л., кошки и домового; щекотать — у Л., хорька (переносно, об издаваемых им звуках) и русалки; плести гриву — у Л. и белки, домового, русалки и ей подобных вил, богиноу, яморы; отбирать молоко у коровы — у Л., русалки и домового; лизать — у Л., горноста и домового; чесать и гладить — у Л. и домового; дуть — у Л., хорька и домового; ласкать — у Л. и горноста.

Общим элементом, связывающим два автономных комплекса представлений — женскую брачно-эротическую символику и роль покровителя дома и скота, является функция плетения, которая в качестве женского занятия (прядения и тканья) объединяет Л.-невесту с рядом женских прядущих существ, в том числе с домашними духами и русалкой, а как плетение конских грив — роднит домовую Л. и с образом домового, и с женскими духами (русалками и т. п.). В последней своей функции образ полес. Л.-домовика можно рассматривать как связующее звено между э.- и ю.-слав. женскими демонологическими персонажами (яморой, богинками и вилами) и в.-слав. мужским образом домового. Кроме того, в обоих комплексах представлений присутствуют любовно-брачные мотивы, которые, с одной стороны, свойственны ю.-слав. образу Л.-невесты и аналогичным образам других пушных зверей (особенно куннице) в в.-слав. фольклоре, а с другой — характеризуют также отношение Л. к скоту («любовь» к скотине одной с ней масти) в в.-слав. традиции. Эротическая символика проявляется и в некоторых ткаческих представлениях, связанных с пушными зверями.

Лит.: Гура СЖ:199—257; Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 1, 2 // СБФ 3:121—138, 4:130—159; Цивьян Т. В. К мифологическим обоснованиям одного случая табу: ласка (*Mustela vulgaris*) // Сб.Зел.:187—193; Генчев С. Български ритуални практики, свързани с невестушките // ИЕИМ 1971/13:161—174; Н а к о М. Das Wiesel

in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition. Helsinki, 1956 (FFC, vol. LXXVI, No. 167).

А. В. Гура

ЛАСТОЧКА — чистая, святая птица, наделенная женской символикой и сочетающая в себе небесное и хтоническое начала. Имеет разные черты сходства с аистом, лаской и жаворонком.

Как голубя и жаворонка, Л. считают святой (рус.), божьей (пол.), любимой Богом (рус.) птицей. Своим пением Л. славит Бога (босн.-герцеговин.). Щebetание ее воспринимается как неустанное чтение литании (кашуб.), как молитва: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый бессмертный, помилуй нас» (рус.). В укр. песне Л. уподобляется Божьей Матери: «Ой на Дунаечку, на бережечку, / Там ластівочка та купалася, / То не ластівочка, то Божа Мати...» (Чуб.ТЭСЭ 3:442). В народной легенде о распятии Христа Л. старались избавить Его от мучений: кричали «умер, умер!» (рус., пол.), похищали гвозди (рус., укр.), вынимали колючие тернии из его венца и носили ему воду (укр.), жалобно стонали, кружа над головой (пол.).

Согласно ю.-слав. этиологическим легендам, Л. после всемирного потопа спасла человека от кровожадной змеи (босн., болг. родоп.), а змея откусила ей хвост, отчего он стал раздвоенным (серб.). Л. спасла солнце от пожирающей его змеи, скрыв его под своим крылом (дамматин, босн.-герцеговин.) или унесла его высоко в небеса (хорв., босн.). В болг. легендах Л. становится девушкой, вышедшая замуж за солнце (пловдив.) или выданная за разбойника (свиштов.), а потом сбежавшая. Во время бегства ее схватили за фату, за конец косника или за волосы и вырвали клоч, отчего у Л. стал раздвоенный хвост. В пол. легенде появление у этой птицы «выреза» в хвосте и красного зоба связывается с наказанием Л. за кражу у Божьей Матери ножниц и клубка красных ниток. Некоторые ю.-слав. легенды связывают происхождение Л. с сестрой, оплакивавшей смерть брата. Две другие ее сестры с горя превратились в кукушку и змею (босн.-герцеговин.), или же кукушкой стала ее мать (макед.). Поэтому у македонцев Л.

считают дочерью кукушки. В серб. и хорв. песнях Л., кукушка и иногда змея символизируют безутешно скорбящих людей.

Л. присущи функции покровительницы дома и скота. Пожсместно считается, что гнездо Л. под крышей обеспечивает дому счастье. Ее гнездо в хлеву благоприятно сказывается на скоте (бел.-полес., хорв.). Брошенное Л. гнездо грозит смертью в семье (укр. полес., галиц.). Убивший Л. не будет иметь удачи в разведении скота (рус., в.-укр., малопол., хорв.), а разоривший ее гнездо сам лишится крова (малопол.) или ослепнет (пол., болг.), на лице у него появятся веснушки (в.-слав., в.-пол., болг.). У человека, причинившего Л. вред, умрет мать (з.-укр., серб., макед.) или кто-то из родственников (укр., пол.), околееет скотина (укр., луж., болг.-банит.) у коровы пропадет молоко (з.-укр., в.-пол.) или она будет доняться кровью (з.-укр., малопол., луж.). Считают также, что гнездо Л. оберегает дом от молнии (пол., луж., хорв.) и пожара (бел., укр., кашуб.) и что Л. спалит дом обидчику, разорившему ее гнездо (укр., хорв.); недаром у нее есть красное пятно, словно от ожога (рус. орлов.).

Л. свойственна брачная символика. Согласно приметам, девушка скоро выйдет замуж, если Л. сошьет гнездо на ее доме (з.-укр.) или залетит к ней в окно (бел. витеб.). Л. и голуби, летающие возле дома, когда в нем справляют свадьбу, означают, что молодые будут счастливы в супружестве (рус.). Если парень или девушка увидят первый раз весной пару Л., это сулит им брак в предстоящем году (хорв.). Кто носит при себе сердце Л., будет любим женщинами (бел. могилев.). Л. и ее гнездо используются в любовной магии (укр. закарпат.).

Л. — вестница весны. Говорят: «Ласточка весну начинает, а соловей кончает» (Даль ПРН:948). В песнях ее называют *ключницей*: она приносит из-за моря золотые ключи, которыми отмыкает лето и замыкает зиму (смолен.). Чаще всего прилет Л. приурочен к Благовещению, 25.III/7.IV (укр., болг., макед., пол.). Приход весны связывают также с прилетом Л. на св. Введокню, 1/14.III (укр.), св. Григория, 12.III (чеш.), св. Иосифа, 19.III (пол., тарнов.), Сорок мучеников, 9/22.III (макед.). В некоторых районах юж. России на Сорок мучеников к прилету птиц пекли *ластовочек*

с раскрытыми крыльями (брян.). В с.-зап. губерниях прилет Л. приурочен к дню св. Егория (23.IV/6.V). В это время готовятся к пахоте, жарят яичницу и выезжают в поле. Л. щебечут: «Мужики у поле, мужики у поле, а бабы яи-и-шню жарить!» (брян., ПА). Или: «Улетели — молотили, улетели — молотили, прилетели — па-а-шут!» (ярослав., Костол.:177). Иногда в щебете Л. слышится жалоба на опустевшие за зиму закрома: воробьи поклевали все зерно (в.-слав., з.-слав.). Например: «Wróble, ty złożo! Wsýkno ty mě zežerjoBo. Ak ja som na zymu přecěgnula, ga su wsýkne brožnje pole byte. Ga som zasje přišlu, ga nět niži nic njejo» [Ты вор, воробей! Все сожрал у меня. Когда я осенью улетала, все амбары были полны. А когда вернулась, ничего не стало] (а.-луж., Schul.WV:264).

Весной при виде первой Л. бросали ей влед камушек, умывали илитирали лицо, чтобы не было веснушек (в.-слав.), прыщей (укр.) или солнечных ожогов (пол.). При этом произносили заклинания, например: «Ластівкі, ластівкі, / Возміт собі веснівікі, / Нате вам каменці, / Дайте мені руженьці» (з.-укр., Z.WAK 1881/5:130). Считается также, что если умоешься при виде первой Л., станешь резвым и веселым (ю.-малопол.), избавишься от сопливости (укр.-галиц., малопол., морав.), не будут болеть глаза (пол.). У юж. славян обычаи и приметы, связанные с первой Л., сходны отчасти с аналогичными обычаями и приметами с аистом. При виде первой Л. или аиста снимают «мартеницу» и кладут ее под камень или повязывают на зеленое дерево (болг., макед.). Опасно услышать первую Л. натошак: можно заболеть лихорадкой (хорв.), что-нибудь потерять (серб.), не выйдешь замуж или весь год будет биться посуда (макед.). Связь Л. с аистами или, реже, журавлями обнаруживается также в поверьях об их прилете и отлете: Л. совершают перелет вместе с ними или верхом на них (болг., макед., полес., в.-пол.), Л. и аисты прилетают и улетают вместе (болг., макед.).

У белорусов, украинцев и поляков распространены поверья о яимовье Л. в воде. В день св. Симеона Столпника (1/14.IX) Л. собираются вместе и жалуются этому святому на то, что воробьи занимали их гнезда, а дети их разоряли. Сразу после этого или на Воздвижение (14/27.IX) они прячутся

в колодцы, чтобы таким путем скорее попасть в ирей. Осенью люди стараются не вычерпывать воду из колодцев, чтобы не помешать Л. вылететь в ирей (укр.). По другим поверьям, Л. прячутся в реки и озера, сцепляются лапками или крыльями в цепочки и спят под водой (бел., укр., пол., кашуб.). Весной из воды вылетают лишь молодые Л. (мазовец.), а у старых опадают перья и они превращаются в лягушек (катовиц., келец., белск.). Неслучайно в пол. Мазовские время появления Л. из воды иногда совпадает с временем пробуждения змей и других гадов — днем св. Вийшеха (23.IV). Отмечено также поверье, что Л. зимуют под полом конюшен, цепляясь друг за друга (пол. ново-сондей.).

Л. обнаруживает сходство с лаской. Названия их родственны по происхождению. В др.-рус. памятниках слова *ласточка*, *ластовица*, *ластича* и т. п. употреблялись для обозначения как ласки, так и Л. То и другое значение встречается и у рус. диал. *ласка* и *ласточка* (СРНГ 16:274). Ласке и Л. свойственна женская символика, и обе они благоприятствуют скоту. С помощью Л., как и по окраске ласки, определяют выбор масти скота. При виде первой Л. берут из-под ноги землю и ищут в ней волос. Какого цвета он окажется, такой масти и следует покупать лошадь, чтобы она понравилась домовому (рус. орлов., укр. сум., пол. белск.). Л., пролетевшую под коровой, считают причиной появления крови в молоке (в.-слав., пол., кашуб.), так же как и ласку, пробежавшую под коровой.

Пение Л. символически соотносится с говорением на разных языках и, как следствие этого, с ученостью. В загадках щебетание Л. представлено как иноязычная речь: «по-німецькі говорило» (укр.), «по-татарски лепетало» (рус.), «по-турецькі заводило» (укр.) и т. п. С символикой щебетания как умения владеть звучащей речью связано наказание немотой (болг.) или глухотой (кашуб.) за вред, причиненный этой птице. В Хорватии верят, что Л. знает латынь, и передают ее пение латинскими словами. В болг. песнях Л. называют *кранатици*, т. е. учеными, книжниками (свиштов.). У сербов об ученых людях говорят, что они умудрены книжными знаниями, как Л.

Как и другие птицы, Л. может восприниматься как образ души. В облике Л.

представляют души умерших детей, прилетающих навестить родительский дом (укр. *волян.*, пол. *лоданс.*). С представлением о душе-птице связаны приметы, в которых птицы своим появлением предвещают смерть. Однако Л. с ее позитивными характеристиками редко выступает предвестницей смерти. Такие приметы встречаются лишь у вост. славян.

Черты сходства Л. с анстом обнаруживаются главным образом в ю.-слав. традиции. Это общая функция домашнего покровителя, мотивы молнии и пожара в мотивировке запретов убивать этих птиц и разорять их гнездо, способность гнезда Л. и анста оберегать дом от молнии, пожара и злых чар, сходные приметы о Л. и ансте, покидающих свое гнездо. Общие мотивы представлены в приметах о первом появлении этих птиц весной: брак для молодых людей, увидевших пару Л. или анстов, битье посуды при виде их натошак, последний снег, исчезающий с их прилетом. Аналогичны и некоторые ритуальные действия, совершаемые при виде первой Л. и первой анста, в частности, умывание и бросание им земли на гнездо. Близость этих птиц проявляется в поверьях об их одновременном прилете и отлете и совместном перелете на юг и обратно.

В символике Л., как и жаворонка, сочетаются небесное и хтоническое начала. Л. связана с солнцем: в ю.-слав. легендах она выступает в роли спасительницы солнца и его невесты. Солярная символика выражена в поверьях о солнечных ожогах и веснушках как следствии нарушения запрета причинять вред Л. и в превентивных магических действиях, приуроченных к прилету Л., которые направлены на то, чтобы не пострадать от загара и солнечных ожогов. О хтонической символике Л. свидетельствуют поверья, что Л. зимуют на дне водоемов, зарываясь в ил и грязь, или в земле под полом конюшен. При этом отношение Л. к гадам неоднозначно: с одной стороны, она выступает в легендах как противница змеи, с другой — оказывается в близком родстве с ней (сестра змеи), кроме того, Л., по некоторым поверьям, превращаются в лягушек, а время появления их из воды может совпадать с временем пробуждения змей и других гадов.

Лит.: Гура СЖ:616—633; Mesz.KLS:552,555, 557; Книг.ЖАСС:293—294; Чулк.АРС:71, 230; Даль ПРН:925,929,938,944,948; Даль 2:239; СРНГ 13:322,326, 16:274; Ерм.НСМ 3:294; Аф.НРА³:22—23; Аф.ПВ 3:223—224, 294; Сок. ВАКО:92; ЭО 1894/3:85; Костал.: 177; Зел.ОРАГО 1:29; Мамс.ОРЭА 3:24; ППЭРС:198; АГО IX/оч.1/73:10; ТА 1060: 9об.; Никит.ППП: 195—196; Fed.LB 1:180,199, 246; Дм.СПСОО:262; SOг 1986/25/2:200—201,212; Раач.ГП:ХVI; Серж.ПЗ:53; Mesz.PW: 165; ПА; ПЭС:142; Марк.ОПК:3,18,77; Кялм.УР 3:266,314,340,343, 5,155—158,260; Ефим.СМЗ:37; Fisch.ZP:34; Архиваренко Н. Записки о Полтавской губернии. Полтава, 1849/ 2:221; Бессар.МЭХ:528; Ветухов // РСФВ 1907: 303—304; Sok.PS:254; Петуш.4 1941/1; Schaid. LP 13:113; Kaindi H:104; АрхИИФЭ 15-3/ 252:10,100,199; Марш.НВ:96—98,383,387,512; КСО 2:283,254; Род.:10,29,33,102; СБНУ 1896/ 13:170, 1897/14:07, 1900/16—17/II:30,35,222, 238; Зах.ККр:65; Телб.ББВ:184; Ркс. 313:122; Фил.СК:499—500; Шк.ЖОП:133; Бор.ПВП 1:119—120,122, 2:21—23,25—28,30—31,191,201; ZNŽO 1896/1:8,252, 1905/10:223,226,283,286; Kulda MNP 1:309; Plicka K., Volf F., Svobinsky K. Český mýt v pohádkách, písních, hrách a tancích, říkadlech a hádankách. Sv. I: Jaru. Praha, 1951:22—23; Bart.ND:73; Kolb.DW 391, 100,168, 17:77,140,168, 19:205, 32:312; 54:282; ZWAK 1877/1:103, 1878/2:130, 1881/5:108, 128—131, 1884/8:293, 1887/11:29,42,204,214, 219 1890/14:204, 1892/16:263; Stomma L. Antropológia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa, 1986:220; Рыбновски М. Jaskółki // Opiekun zwięzlat, t. 4. Kraków, 1890:8,30—32; Lud 1896/ 2/2:162, 1902/7/1:62, 1903/9/1:66, 1905/11/4: 382—383, 1906/12/1:63, 1909/15/4:325, 1926/ 5(25):92—93; Dekowski J. P. Strzygi I topieluchy. Warszawa, 1987:183—184; Dyr. PZO:328; Szyf.ZOW:137; Arch.MEK 1/1515 II/1210:4, I/1554 II/1249:56—57,67a; ArchISW XI ZUS 6:128; PAE, map 397; Sycha SGK 2:83; Wisła 1895/9:705; Veck.WSMAG:473; Schul.WV: 156,264.

А. В. Гура

ЛЕБЕДЬ — птица, сочетающаяся в себе различные черты, одни из которых обличают ее с аистом, другие, слабее выраженные, объединяют с уткой; в фольклоре часто наделяется любовно-брачной символикой.

Как и аист, Л. относится к почитаемым «святым» птицам, особенно у русских, для которых образ аиста мало характерен, а на Рус. Севере и вовсе неизвестен. В с.-рус. традиции Л. пользуется особым почитанием и ставится выше других птиц — ср. перм. варианты сказочного сюжета (СУС — 221') о выборе царя птиц, которым становится белый Л. (в других традициях обычно орел).

Большим грехом считается у русских стрелять Л. и употреблять его в пищу. Кара за это падет не только на виновника убийства, но и на весь его род (ср. аналогичные наказания за убийство аиста у поляков и журавля у герцеговин, сербов). Нередко именно дети становятся жертвой наказания за вину отца, осмелившегося убить Л. (рус. карел., калан.). Даже если показать детям убитого Л., они все умрут (оренбург.).

Возможно, в этом тоже находит отголосок родство Л. с аистом, связь которого с деторождением хорошо известна в других частях слав. мира. Для одной маргинальной слав. традиции — германизированных полабских славян о Рюгена — общность этих птиц в отношении деторождения подтверждается поверьем, что аист приносит детей только летом, а в остальное время года это делает Л.: маленькие дети наводятся в особые «лебединые камни» (аналогичных «аистинным»), откуда их добывают Л. и приносят на свет.

Как и аисту, Л. приписывают человеческие свойства. Так, по с.-рус. представлениям, Л. носит яйца девять месяцев, как женщина ребенка; семейная пара Л. неразлучна и моногамна, каждый хранит верность другому даже в случае гибели одного из них; если один из пары будет убит, другой три года будет летать на то же место и умрет с горя (олонец.). Так же описываются и супружеские взаимоотношения аистинной пары.

Лебеда в рус. традиции сближает с аистом в других слав. традициях также представление о том, что прилетающий осенью Л. «несет снег на носу» (сходный мотив применительно к аисту известен мазур. полякам, а к журавлю — зап. украинцам). Кроме того, с Л. связана примета весны. Если первый прилетающий Л. летит низко, говорят: «Лебеда низко — весна близко» (рус. карел.). Случаи переноса аистинных призна-

ков на Л. встречаются не только на Рус. Севере: например, в Полесье зафиксировано обращение к Л. по имени («Вася, Васл!»), которым принято называть аста.

С уткой Л. связывают некоторые общие демонологические представления: облик Л., как и утки, может принимать водяной (тул., харьков.). В с.-рус. быличке водяной в облике белого Л. садится на голову крестьянину, нырнувшему за парнем, которого утащил водяной.

В рус. фольклорных песенных текстах Л., как и утке, присуща ярко выраженная женская любовно-брачная символика. В с.-рус. свадебных песнях невеста с ее подругами противопоставлены жениху с посьжанами как белые Л. серым гусям (стадо Л. слетается со стадом гусей, в котором теряется лебедка). Кроме гуся, Л. выступает в паре с соколом или орлом, воплощающими мужскую символику (сокол выискивает себе лебедь белую, орел-жених догоняет лебедушку-невесту и т. п.). В Астраханской губ. на свадьбу приглашают словами: «Пожалуйте к нашему князю хлебасоли покушать, белого лебеда порушать!» (Эсл.ОРАГО 1:64). В с.-рус. приговорах дружки невеста, преследуемая дружиной жениха, оборачивается лебедью, куницей, щукой и т. д. На периферии с.-рус. территории *иврсака* образ лебедя характеризует обонх новобрачных (напр., черный лебедь и лебедушка в приговоре сватов — ульянов.).

По мере продвижения на юг образ невесты-лебедушки встречается реже, и женская символика Л. ослабевает, хотя любовно-брачный контекст часто присутствует. Так, во многих ю.-рус. и бел. песнях стирается противопоставление гусей лебедям как мужских и женских образов. Или же Л. как женский образ сближается с уткой, когда мужскую пару этой птице составляет селезень (белый селезень берет себе белую лебедочку). В бел. свадебных песнях Л. — поэтический образ не только девушки или невесты, но и молодой женщины, сваты жениха или невесты, а также жениха или молодца. Например: «*Вымывацца белы лебядзёк на моры, / Прыбірацца молад Віцечка ў каморы*» (витеб., Висл. 1:260). Иногда молодые оба изображаются как Л. (белая лебедушка с белым Л., *лебедочка-невеста и лебедь-жених*).

В укр. свадебных и любовных песнях Л. тоже редок как поэтический образ невесты,

чаще он символизирует каждого из новобрачных (или возлюбленных) независимо от пола: «Ой на воді два лебеді, / Обидва біленькі» (волин., ПВ:119); «Ой лебедю, лебедоньку, / <...> / Чи бачив ти лебедоньку?» (волин., Вес. 2:33).

Образ Л. встречается и в пол. песнях с любовно-брачной тематикой, но с менее выраженным параллелизмом с образом девушки или молодца, например: «*Po głębokiej wodzie, po wodzie / pływają łabędzie, / a ty choć się rokochamy, wesela nie będzie*» [По глубокой воде, по воде плавают лебеди, а мы, хоть и полюбим друг друга, свадьбы не справим] (радом., Chybiński A, *Od Tatru do Bałtyku. Cz. 1. Kraków, 1950:94*). В болгар. свадебной песне лебединым называют белое лицо невесты, когда его закрывают покрывалом перед отъездом к венчанию: «*Било лице, булко льо, лебедино*» [Белое лицо, невеста, лебединое] (Рко. 286:88а).

Лит.: Гуря СЖ:677–680; Моз. KLS:69,557; Аф.ПВ 1:542; ОСб 1894/3:329–331; Помер. МП:171; Крип.СК:11,42; Даль 2:242; Зел. ОРАГО 129; Крал.АРС:12,137–138; <http://russwedding.parod.ru/Marriage/Rite/Barysh/Lesnaiadacha/Lesnaiadacha.htm> # Современные свадебные обычаи и обряды: Народные песни Воронежской области. Норжени, 1974:57; ХСД 1927/2-3:118; Добр.СЭС 2:269; Весн.п.:318; Вяс.п. 2:442; ПА; Lud 1902/8:282, 1908/14:173.

А. Я. Гуря

ЛЕГЕНДЫ (от лат. *legenda* 'то, что подлежит чтению') — в фольклорной традиции повествовательные тексты религиозно-этической направленности, сформировавшиеся на основе библейских книг, апокрифов и житийной литературы.

В отличие от преданий, тематика которых связана с историей, историческими личностями, локальной топонимикой, Л. ориентированы на объяснение происхождения природных и культурных явлений и их моральную оценку, что роднит Л. с мифом.

В отличие от поверий (запретов, предписаний), которые констатируют факт (например, «соловей знает 99 языков», «нельзя сажать осину возле дома»), Л. объясняют его (соловей научился различным «языкам» и напевам от проходящих мимо путников,

на осине повесился черт или Иуда предатель). В то же время многие поверья являются «свернутыми» легендами (например, «паук свет основал», «люди едят кошачий и собачий хлеб», «на лунном диске видны Канн и Авель» и др.).

От других жанров фольклорной несказочной прозы — преданий и **быличек** ~ Л. отличаются рядом формальных признаков: содержание легенд — религиозные верования, фольклорно-мифологические представления; персонажи — «библейские» (Бог, Иисус Христос, Богородица, святые, сатана, ангелы и демоны), мифо-эпические (великаны, карлики, смерть, судьба, персонификации праздников, дней недели, болезней); позиция рассказчика — повествование от третьего лица.

Время в Л. относится к эпохе «начала», «первотворения» (ср. характерные зачины типа «в начале света», «еще когда свет основался», «когда Господь (Христос) по земле ходил»), однако события, описываемые в Л., сохраняют актуальность и для современного мира, устанавливая общественные нормы и регламентируя человеческие взаимоотношения (ср. «закритос» для настоящего времени в сказке). В Л. хронологически противопоставляются «изначальное», «священное» и «сегодняшнее», «профанное»: ср. сюжеты об удалении неба от земли (люди оскверняли небо, пачкали его нечистотами, кололи вилами, и теперь небо недоступно для людей), об уменьшении хлебного колоса (Бог оставил зерна только на «кошачью» и «собачью» долю, которую теперь и едят люди), о трансформации тела первых людей после грехопадения (тело утратило роговой или шерстяной покров, а напоминанием потомкам о последствиях грехопадения служат волосы и ногти) и т. п.

Пространство в Л., с одной стороны, не конкретизировано — это «весь мир», «земля» (ср. жесткую привязку сюжетов преданий к определенной местности), а также рай, ад, «тот свет»; с другой стороны, сюжет Л. может локализоваться в «библейском» или «национальном» пространстве, сохраняя при этом свою общечеловеческую, «вселенскую» значимость (например, Л. о том, что в данной местности произошел Всемирный потоп или родился Христос).

Для Л. характерен мотив чуда (однократно произошедшее при участии высших

сил событий или превращение определяет в дальнейшем порядок мироустройства или социальную норму; отсюда важное для Л. противопоставление «как было» — «как стало»), которое не может повториться в современном рассказчику мире (ср. элемент чудесного и сверхъестественного в быличках).

Выделяются 3 основные группы фольклорных легенд:

1) **Этиологические** (в т. ч. космогонические) — о происхождении (сотворении, изменении, исчезновении) природных явлений, человека и этносов (см. Народы), демонологических персонажей, животных, растений, культурных объектов, их свойств и особенностей. В слав. этиологических Л. устойчиво сохраняются дуалистические мотивы — об участии в творении двух равновеликих сил, Бога и дьявола (см. Сотворение мира), а также разрабатываются сюжеты Ветхого и Нового заветов.

2) **Этические** — о взаимоотношениях людей с Богом (святыми и иными сверхъестественными существами) и об отношениях внутри социума; через эти взаимоотношения декларируется смысл житейских норм, установленных в традиционном обществе. Тематические доминанты этических Л. — грех и искупление, наказание за кощунство или нарушение морально-этических устоев, милосердие, праведность, святость, гостеприимство и т. п.; распространен мотив утраты «золотого века» в результате греховного поведения людей и преступности Божьих заповедей (легенды о грехопадении, конце века изобилия, о знании сроков смерти и т. п.). По характеру содержащихся в них этических оценок Л. этой группы сближаются с духовными стихами.

3) **Эсхатологические** — о «последних временах», конце света, Страшном суде и о последующих судьбах мира и человечества (см. Эсхатология народная). Аналогичные мотивы разрабатываются в духовных стихах.

В этнографическом контексте фольклорные Л. могут быть связаны с традиционной обрядностью (легенда о хлебе, «выплаканном» для людей у Бога кошками и собаками, и ритуальное кормление этих животных первым хлебом нового урожая; легенды о Рождестве Христовом и практика помещения сена на стол в Сочельник); календарными запретами (легенда об Адаме и Еве,

свевших яблоко с древа познания, и запрет есть яблоки до Спаса), традиционным этикетом (легенды о предательстве Иуды и запрет брать соль пальцами или садиться за стол, если собирается 13 человек; легенды о распятии Христа и запрет резать хлеб на Страстной неделе).

Помимо своей познавательной функции, Л. формируют народное мировоззрение, обеспечивают стабильность системы ценностей в обществе. В Л. конструируется идеальный мир, в котором «Господь ходит по земле», наказывая зло и вознаграждая добро, где человек постоянно общается с высшими силами. Рассказывание Л., таким образом, осмысливается носителями традиции как обрядовое действие, которое определяет нравственные ориентиры для индивида и социума.

Лит.: Пропп В. Я. Легенда // Пропп В. Я. Собрание трудов. Поэтика фольклора. М., 1998: 269-300; Вес.ОРХЛ; Суцц.АС; Кузн.ДА; Череп.МРРС; Чист.СУЛ; Лег.5-34; Сок.НАП.13-26; ЛП; Бул.УН; Левч.КОП; КХЭХ; Георг.ЕЛ; ГХЭЗ.9-25.

О. В. Глазова

ЛЕН (*Linum usitatissimum* L.) — растение, наделяемое преимущественно апотропейными свойствами, широко используется в календарных и семейных обрядах и народной медицине. Как и конопля, Л. связан с «тем светом»; умирая как растение, возрождается, преобразуясь с помощью комплекса культурных действий в продукт культуры — полночно; выступает в роли посредника между миром людей и миром демонов.

Сев Л. приурочивался у русских главным образом к дню свв. Константина и Елены (21.V/3.VI) (на юге в это время сев Л. заканчивался), день этот называют «длинные льны», а св. Елена (Алена, Олена) носит имя *Аленосека*, *Ленница*, *Аленосейка*, *Льяница*. Ср. также поговорки: «Длинные льны — Еленины косы» (рус.), «Матери Олены, ранние льны и поздние овсы» и т. п. Кроме того, у вост. славян начинали сеять в дни св. Николая (9/22.V), мч. Исидора (Сидора) (14/27.V), мч. Федота Анкирского, Федота-овсяника (18/31.V); день св. Митрофана (22.V/4.VI) считался последним сроком сева Л. У зап. славян начало сева приходилось на Благовещение или «Зе-

ленный четверг» (луж.), на дни св. Войцеха (24.IX) (пол. белосток.), св. Софьи (15.V) (пол., словац.); в Моравии (Ждяр) сеяли около дня св. Петронелы (31.V). В некоторых регионах считали полезным начать сев в Вербное воскресенье, в Великий четверг (серб.). Начало сева Л. могли приурочивать к началу кукования кукушки (рус., укр.), к цветению рябины, распусканию почек на дубе (Подмосковье) и др. природным явлениям.

Наиболее удачными для сева считались среда и суббота, дни, посвященные Богородице (бсл., смолен., полес.; пол., Ленница; серб., Злокуче; Оток в Славонии; болг., Ловеч), иногда понедельник как мужской день (болг., Ловеч). Для получения дружных всходов сеяли Л. всем селом одновременно, в один день (словац.). Предпочитали сеять Л. на рассвете, до солнца (рус., серб.), или вечером (рус., вят.); в то время, когда на небе были видны и солнце и луна (пол.); «на межах», в новолуние, когда вообще нет луны (вост. Полесье); на молодом месяце, чтобы получить белое волокно, либо в период полнолуния — для получения большого количества семян (рус.); в последнюю четверть (рус.); когда месяц растет, чтобы и Л. «шел в гору», т. е. рос высоким (чеш. морав.); учитывали и знаки зодиака: сеяли, когда луна входила в созвездие Льва, Тельца, Овна, чтобы Л. был сильным и разветвленным (ю.-чеш., Гумполец).

Сеял, как правило, мужчина, хозяин (полес.; болг., Ловеч), иногда муж и жена вместе (полес.); если в семье не было хозяина, то сеяла вдова; часто избегали участия женщины, считая, что от этого Л. «сгорит» (полес. гомел.). Все остальные виды работ (прополка, уборка, расстилание, трепание, прядение, тканье) были обязанностью женщин, ср. рус. песню-заканание: «Батюшка Никола! Давай дождя большого! На нашу рожь, На бабий лен Поливай водою!» (Ярослав., КГ:190).

Чтобы получить длинное, мягкое, шелковистое волокно, полные семенные коробочки, сеяли в одной рубаше (болг., Ловеч), выбирали на роль сеятеля человека с густыми волосами и бородой (полес.); сеяли из рюшета (полес.), из женского фартука (ю.-укр., пол.) молча, не отвечая на приветствие, на вопросы, иначе птицы выклюют семена (я.-рус., серб.); соблюдали множество предписаний, чтобы не было сорняков

(бел. могиласв.); чтобы был большой урожай, чтобы Л. вырос густым и тонковолокнистым (словац.). Иногда предписывалась ритуальная брань: в Пермской губ. сеятель раздевался донага, ударял себя мешком из-под семян по ногам и произносил непристойные слова. Перед посевом Л. крестились и крестили поле, обращались к Богу с просьбой уродить Л. на всех (полес.), к св. Илье: «Святая Илья пророк, / Зароди, Божа, нам ленок, / Коб був чистый и колосистый, и шолоквистый» (ПА, брест.).

Чтобы получить белое, чистое волокно, в мешок с семенами клали яйца (о.-слав.; у сербов по числу работников), средопостное печенье «кресты», кусочки кулича, освященную соль, свечу (полес.), семена льна из букетов, венков, освященных в день Успения Богородицы (15.VIII) (пол.), венчальные ленты (малопол.). На Сретенне в церкви на хоругвь, с которой шли крестным ходом, привязывали чистый Л. (пол. белосток.); по пашне рассыпали скорлупу освященных на Пасху яиц (укр.; пол. белосток.), крошки кулича, крупницы освященной соли (ровен.). Сеятель надевал белую чистую рубаху (полес., серб.; болгар., Пирин); сеял из белого фартука (бел. витеб.; серб., Верх. Пчиня), из торбы белого цвета, в угол которой завязывали яйцо (укр. чернигов.), из подола чистой рубахи (укр.). Чехи в Моравии сеяли из голубой плахты, чтобы поле голубело во время дружного цветения Л. Чтобы получить белое волокно и крупные семенные коробочки величиной с яйцо, закапывали в землю перед севом яйца (чернигов.; ю.-чеш., Гумполец). Закончив сев, яйца съедали, непременно стоя (чтобы Л. не полегал), а скорлупу разбрасывали в разные стороны (русс., бел. витеб., полес., серб.), перекатывались с боку на бок по засеянному полю (словац.).

Чтобы Л. вырос высоким (длинным, долгим), сев поручали самому высокому в селе человеку (укр.), который к тому же, сея, должен был поглядывать на высокие горы (словац.); на сеятеля надевали длинную рубаху (пол. белосток.): подбрасывали высоко вверх плахту, на которой сеяли (в.-словац.), лежавшие в семенах Л. яйца со словами: «Вырасти лен выше лесу стоячего!», после чего яйца ловили и съедали (Тюменская обл., КГ:206). В Болгарии, идя сеять Л., хозяин поднимал высоко вверх

шапку на палке, которой погоняют волов и очищают землю с смеха во время пахоты, и говорил: «Тый да стават високи гръстите като копралята и кичести като калпака» [Чтобы Л. вырос высоким, как палка, и развесистым, как шапка] (Лов.:164). В день сева женщины расчесывали волосы чесальным гребнем (ровен.), приговаривая: «Ой, штоб кудлаты, хорьши, долги бул» (ПА, гомел.).

Полагали, что росту Л. способствует обнажение, поэтому его сеяли нагишом или в исподнем; бабы раздевались донага, желая разжалобить растение тем, что у нее даже рубашки на теле нет (укр., УНВ:498,499); словачки Спишской Магуры оголяли нижнюю часть тела, когда видели, что Л. всходит недружно. См. Нагота.

Возделывание льна, уход за посевами также сопровождался магическими действиями продуцирующего характера. В льняное поле втыкали прутки, «шоб лен был такей долгий» (полес.); при прополке хозяйка проводила рукой по всей длине своей косы и говорила: «Шоб такей лен был, як коса» (ПА, чернигов.); женщины егались по Л., смеялись, чтобы Л. уродился (гомел., чернигов.). После прополки женщины обнажались и трижды обегали обработанное поле, чтобы восстановить нарушенную сакральную целостность и неприкосновенность нивы; обежав, говорили: «Лен, лен, друж! Расти до моего живота, расти до моих сосков и так останься» (дуж., КОО 3:198); сядлись в Л. и говорили: «Да выше мене!» (ПА, гомел.), «Расти такий лен, як я высокий» (СБЯ-93:172).

Льняное поле считалось мифологически отмеченным пространством, по отношению к нему действовали определенные ограничения (запреты вступать на него, смотреть на него и т. п.). Поляки Виленщины считали Л. цветами Богородицы, поэтому не позволяли справлять нужду на льняной ниве. В Чехии (Гумполец) женщины также никогда этого не делали на льнище, чтобы его не осквернить. В Словакии до дня св. Яна запрещалось ходить смотреть на Л., а в день св. Яна (24.VI) девушки шли в поле и «тянули лен», приговаривая: «Svatu Ján, ľahkým ľan / takú ako vlas / parazitie po pás» [Св. Ян, тянень лен, такой, как волос, вырастет по пояс] (р.-и.Литов Градок, Húska PKD:509).

Защита посевов Л. от сорняков, от птиц и вредителей. Чтобы на льняном

поле не было сорняков, обливали пахаря водой перед тем, как он ехал пахать поле под Л. (луж.), во время сева горсть льняных семян бросали между ног сзади вперед (серб.); забрасывали семена в крапиву, чтобы вредители размножались в ней (укр. волян.); сеявший натирал руки чесноком, лежавшим в Сочельник на столе (морав.); вырванные сорняки бросали на дорогу, чтобы их топтали люди и скотина (рус., полес., пол.). Для охраны от стихийных бедствий в канун св. Яна на льняных полях втыкали ветки липы (пол., чеш.), однолетние побегги (ю.-чеш.) орешника (с.-словац.), кленовые ветки с приговором: «Як дзярево клён, дай нам, Боже, лен» (Повн.З:122). От сглаза и порчи втыкали в поле метлу (ю.-пол., Подгалье), веник (э.-бел., п.-пол.), «бороновали» посева Л. женской рубахой со следами месячных (полес.), освященной пасхальной скатертью (укр. житомир.); разбрасывали угли купальского костра по посевам Л. (чеш.). Три горсти соломы, которая была под умершим, раскладывали по трем углам льняного поля, оставляя четвертый свободным, чтобы через него упоздали гусеницы (чеш. морав.).

Уборка Л. в России завершалась до дня св. Луппа (5.IX), когда начинались утренники, которые вредили льну. Ср. словеницу: «Луппы льны лупят» (КГ:329). Начинали брать Л. в тот же день недели, когда он посеян, во время полнолуния (витеб.) или на пятый день «молодого месяца» (в.-полес.).

С Семенови дня (1.IX), с бабьего лета, Л. мыли в воде и расстилали по лугам (рус.). Чтобы Л. хорошо улежался, по разостланному Л. валялся тот, кто его раскладывал (чеш., Моравия; словац., Ждяр). Расстилая Л., каждая хозяйка обращалась к нему со словами: «Улежи-ко, мой ленок, Белой да мягкой... Не бойся ни ветру, ни вихорю, Ни частаго дождичка, Ни краснаго солнышка» (Кадниковский у. Вологодской губ., Майк.ВЗ:111). Рядом со Л. клали полотенец, зеркало и говорили: «Смотрись и белись, и в зеркало глядись» (рус., СБЯ-93:174). Перед мочением Л., как и в день сева (Полесье, юж. Чехия), ели яичницу (полес., бел. витеб.), чтобы получить желто-белое волокно.

При уборке Л. оставляли одну горсть на поле, обходили ее, сплетали в жгут, делали веночек (*věneček Helendin*) и прикрывали камнем (ю.-чеш.); в Гумпольце одна

из девушек сплетала из девяти растущих стеблей Л. косичку, украшала цветами, завивала ее в венок «деве Марии» (*Panence Mary*) и оставляла на поле. Кроме того, убрал Л., делала куклу (*paník*), облачали ее в мужское платье (как и при обжинках), шли в поместье, пели, танцевали, после чего хозяйка в благодарность за помощь угощала работниц. В русских деревнях, окончив уборку Л., девушки несли льняной сноп в деревню (р-н Встауги).

В октябре начинали мять и трепать Л. (ср. названия этого месяца: укр. *павлерник*, бел. *кастрыччик*, пол. *październik*, образованные от слов *павлеца*, *кастра*, *październice* со значением 'костра, очесы'). Эта операция приходилась на дни *Ненялы-Льняницы* и *вмч. Параскевы-Льняницы, Трепальницы* (28.X). Чтобы Л. был волокнист и мягок, женщины мяти его с распущенными волосами (*витеб.*). Оканчивая мять, одна из работниц прятала кусок Л., который потом обряжали в женскую одежду, куклу называли «невестой», все шли к хозяевам, а женщина с куклой пела: «*Ranimo zlatá, otvórcjte vrata! Nesem vám nevěstu ze samýho zlata*» [Золотая хозяйка, открывайте ворота! Несем вам невесту из чистого золота] (СЛ 1893/2:564). У русских устраивали «льняные смотрины»: первый вытрепанный Л.-*первак* показывали друг другу, соревнуясь в качестве работы. Девушки демонстрировали свое умение обращаться со Л. парням, будущим мужьям и свекровьям.

Превентивная продуцирующая магия. Чтобы магически предохранить льняное поле от сорняков, по окончании снования чисто выметали избу (уподобление сора сорнякам), после тканья бердо обрызгивали водой (полес.), в период от Рождества до Крещения не плели лапти, чтобы не сорить в избе (ПА, ровен.), на Рождество и Новый год мусор выбрасывали на дорогу (Полесье). Чтобы Л. уродился высоким, снимая со стены готовую основу, поднимали ее высоко (укр. ровен.); на Новый год осыпали семенами высокую женщину, а семена собирали и сохраняли для сева (ровен.): дети прыгали перед печкой, хлопали в ладоши (бел. брест.). В Сочельник вблизи божницы в стену втыкали иголку с длинной ниткой (*витеб.*) женщины пряли на каждой прялке лонсыногу, наматывали немного кудели на мотовило и так оставляли на все празднич-

ные дни (поляки в Венгрии); во время новгородного посева пели и просили Бога родить Л. по колено (полес.). Сретенскую свечу обвивали льном в память о том, что Богородица прядла (шл., Добжинь, Любава; словен.), полагали, что это обеспечит хороший урожай Л. Заканчивая ткать, рядом с ткацким станом ставили ореховый прут длиной два метра и говорили: «Божечко, поможи, щоб лён на той год такой дубый порос» (ПА, ровен.); сажали беременную женщину на ткацкую основу, веря, что она передаст плодородие льну, он уродится и даст хорошее волокно (полес.). В Страстной четверг пастухи отдавали хозяйкам ветки с пожеланием: «Пусть уродится такой высокнй лен, как у меня прут» (э.-слав.). На масленице женщины и девушки расплетали косы и тянули друг друга за волосы (словац., Гореграйне).

Росту длинного Л. способствовали танцы с подскоками «на Л. и коноплю»: как высоко прыгали, так высоко должен был вырасти лен (э.-слав., лемки, болг.). Верили: кто на масленицу не танцует, у того Л. не растет; старались избежать падения при подскоке, иначе Л. поляжет. На Пасху женщины катили по земле священника или дьякона, приговаривая: «Каков лопок, таков и ленок» (рязан., тул., саратов., Сок.ВАКО:151).

Рост Л. обеспечивали езда на лошадях (петербург., новгород., псков., симбир.), на санях (вост. части Мазур: Олещкое, Элкское воев.; Средняя Словения), хороводы, которым приписывали магическое значение (архангел.). Катались с гор «на долгий лен» на длинных шестах (вят.), на донцах от прялок (вадмир., вологод., москов.): чем длиннее проезд, тем длиннее Л. Плохим знаком считалось падение катающейся — она не будет убирать Л., т. е. умрет (витеб., Никиф.ППП:238).

В воскресенье на масленицу сжигали в огне обмолотки, а старики шептали: «Масленка, прости, долгий лен расти!» (Котельнический р-н, ВФКН-119). В юрьевских и купальских кострах сжигали прошлогодний Л., костру, солому, вырванные во время прополки сорняки и говорили: «Чараўка у мэра, а мой лен у гóру» (бел. брест., Тер.БРН 5:76), подбрасывали вверх горящую солому, кудлы, чтобы таким высоким вырос Л. (э.-слав., словен.); в купальский костер бросали длинные березовые ветки, приговаривая:

«Пусть мой лен будет так высок, как поднимается это пламя» (укр., ССМ:270).

Получению длинного Л. способствовало намеренное удлинение пути: выбирали самую длинную дорогу, когда ехали сять (полес.), когда в праздники ходили друг к Другу в гости (пол., Белостокское воев.); вернувшись с рождественской службы, хозяйка бегала с места на место с мешочком льняного семени и трясла им (словац.). В Вербное воскресенье женщины обязательно участвовали в обходе вокруг церкви, желая тем самым повлиять на рост длинного Л. (чернигов.). В канун Ивана Купалы вбивали кол, объявляли его соломой и коноплей и бегали вокруг него (бел.). В день Рождества Богородицы (8.1X) женщины ходили от льнища к льнищу, приговаривая: «Никай будиць лён такей довгэй, сколько мы пройшли!» (витеб., Никиф.ППП:254).

В календарных обрядах (в канун дня св. Вита 15.VI в юж. Сербии, в Иванов день в Черногории) с целью вызвать интенсивный рост льна исполнялись песни о «муках» льна; в них рассказывалось о том, как Иваница-мать села леп, затем как она его собрала, высушила, высучила, выпряла, выварила, смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, изодрала и залатала. Песня сопровождалась пантомимой с изображением приемов обработки льна и изготовления полотна, рубахи, полотенца.

В семейных обрядах тоже уделялось внимание Л. Чтобы у невесты в будущем хорошо удавался Л., перед отъездом в костел в ее ботинки старшие жюицины насыпали немного льняного семени (Великопольша), невеста клала себе немного кудели за пазуху (пол., луж.) или подвязывала ею чулки (пол., Мазовше). В сундук с приданным на дно клали Л. и льняное семя, символ богатства и плодородия, зерно злаковых, чеснок, которые защищали молодую и выполняли продуцирующую функцию. Изделия из Л. — главная составляющая приданого невесты (чеш.). Чтобы девочка стала хорошей рукодельницей, чтобы у нее всегда родился Л., перед крестинами в ее пеленки клали немного Л. и иголку (бел., луж.).

Запреты на определенные виды работ со Л. Нельзя чесать Л. в период от Рождества до Нового года — скот ослепнет; тереть и мять Л. с 1 мая до 24 августа, чтобы не было града (пол., Мазуры). Во избежа-

ние засухи не оставляли на зиму не трепанный Л. (Полесье). Беременная не должна дергать Л., иначе у ребенка выпадут волосы, не должна переступать через костру, иначе у ребенка появится сыпь (оспа) на теле (серб., Болевац).

Ради урожая Л. не одалживали семена, предназначенные для сева (укр., пол., мазур.: в Пруссии); в период сева Л. ничего не давали взаймы (укр.); запрещали прясть в Чистый понедельник (рус. вят.), в Пельную среду (словац., Горсгроньс); ложиться спать по возвращении из церкви на Рождество и Пасху (э.-укр., в.-пол.), в последний день масленицы (пол.), чтобы Л. не полег в поле. Женщине во время месячных запрещалось *полоть*, выполнять другую работу на льняном поле, чтобы Л. не погиб (полс.).

Л. как оберег. Во время венчания молодые имели при себе Л.: семья насыпала в обувь, держали за пазухой (рус., бел.); для предотвращения порчи невесту обвязывали льном (ю.-морав., Годонин); во время грозы для защиты от молнии жгли в печи Л. (бел., Слуцкий у.); на пятой неделе Великого поста, в «Смертное» воскресенье, на каждое окно клали немного Л., чтобы в этом году никто в доме не умер (чеш., Бьджов). Л. помогал от уроков, порчи, льном перевязывали пуповину новорожденного, его вешали в хлеву для охраны коровы от ласки (бел., Туров).

От нечистой силы спасала *спряденная* в Великий четверг до восхода солнца льняная *мятка*, ее хранили весь год, а потом сжигали и выпрадали новую (с.-з.-рус.). Льняной ниткой окружали в день похорон могилу и поджигали ее, чтобы покойник не стал вампиром (серб., Крайна).

Льняную и пеньковую костру бросали в болотистых местах и на дорогах через *блаторо*, чтобы черти, которые боятся даже запаха костры, не смогли в этих опасных местах навредить ни людям, ни скоту (бел. витеб.). Льняная олуча спасала от укуса змеи (бел. гроднен.). Обыденные льняные холсты отводили беду: на Николу ходили в поле, брали Л., ткали полотно за один день, чтобы хлеба росли, чтобы болезни не привязывались (ПА, голел.).

Для защиты от ходячих покойников льняным семенем осыпали могилу, дом (в.-слав.). Чтобы в доме не болели люди, перед началом тканья обсыпали дом льняным семенем

(ровен.). От *всдымы-вакликухи* (рус.), от нечистой силы (полс.) спасались с помощью освященного льняного семени.

В день св. Николая (6.XII) Л. и коноплю в качестве жертвы волку несли в церковь, чтобы задобрить его (юж. Малопольна, Новы-Сонч, р. Раба). В Белоруссии, отдавая ткацкое орудие, взятое взаймы, привязывали к нему незкого Л., что рассматривалось как оберег от волков, равносильный замку (Эдл. ИТ 2:257). Полагали, что с помощью Л. можно установить связь с предками, с душами умерших: чтобы их увидеть, смотрели через льняной пояс (бел.).

Тексты, описывающие житие и «муки» Л., превращающегося из растения в полотно, служат средством защиты от демонов, грозы, грома. Например, рассказом о Л. и его «муках», по поверьям, можно спастись от *полудницы* при встрече с ней в поле (луж.), от чертей в бане (бел.); как заеливание для избавления от болезней исполняются сербские песни подобного содержания.

Л. наделяется брачной символикой и используется в любовной магии и девичьих гаданиях о замужестве. В свадебных песнях *вытаптывание* льна символизирует расставание с девицеством; выкашивание посеянного девушки Л. служит наказанием за прелюбодеяние (рус.). Чтобы скорее пришли сваты, девушки «умывались» зеленым Л., который выращивали, найдя на *искрестях* семена, выпавшие из клюва птицы, и приговаривали: «Як сей лён изиходить, то щоб до мене усі люде изиходились, та мене сватили» (Черниговская губ., Номис УІІІ:5). В день Андрея Критского (15.IV), в Андреев день (30.XI) девушки сеяли на гумне, на дворе, около колодца льняное семя и загадывали: *чей Л. весной вырастет скорее, та скорее выйдет замуж (житомир.)*; обсыпали кровать или *продушку* семенем, приглашая суженого придти «лен собирать» (о.-слав.); обсевали дом вокруг, полагая, что тот, кто придет их разбудить или приснится, будет их супругом (словац.).

Народная медицина: к больному зубу прикладывали пепел от сожженного освященного Л. (в.-слав.). Детскую болезнь *бабици* знахарка заговаривала со стеблем Л. в руке, потом сжигала его и пеплом поила больного (болг.). Лен, льняное полотно относили в качестве дара к почитаемым камням, которым приписывали целебную силу

(бел. минск., рус. тул., владимир.). Льном, которым обвивали сретенскую свечу, обматывали большое горло (пол.). Четверговой ниткой перевязывали большие суставы, переломы (с.-л.-рус.).

См. также **Белый цвет, Бердо, Волосы, Ковопля, Масляница.**

Лит.: Mandai J. O Inbrvi na Nuproleciu // *CL* 1893/2:560-566; Павлова М. Р. // *СБЯ*-93:172,173,174,179,160; *ВС*:66; *ВФНК*: 118,120; *ЖС* 1995/3:41; *Зел.ИТ* 2:36,40,41,45, 249,257; *Кал.ЦНМ*:58,173; *КП*:110,219,381,436; *ПЭС*:242-243; *Сак.СРН*:270,291,300; *СБМАЭ* 1992/45:24; *СД* 1:152-153; *Сок.ВЛКО*:44,45, 116,149,240; *ТОРП*:43,259; *Бул.УН*:248; *Чуб.ТЭСЭ* 3:183,259; *Никиф.ППП*:18,19,53,58,64, 77,110,119,223,238; *Ром.БС*: 1912/8:211; *Моск.РВ*:156; *ПА*; *БНЕ*:20,74; *Биг.КОМ*: 356,479; *КЛW*:72,153; *Nadm.KK*:78; *Peda WWLP*:100; *PLMAE* 1960/3:282; 1964/8:42; *SOI* 1986/35:211; *Szyf.ZO*:53; *PP*:54; *Ват.МЛ*:53; *СЛ* 1893/2:337,561,562; 1897/7:71; *ССМ* 65:270; *СлV* 3:373; *Kulda MNP* 2:312,323,324; *Vacl.VO*: 87; *Vanc.KOJS*:22,51; *Zibri VCh*:246; *ELKS* 1:15; *SN* 1972/20:496,497; *ГЕМБ* 1935/10:126; 1956/19:89; 1974/37:236; *Раден.ССНМ*: 250-251; *HE* 2:91; *БНМ*:214; *Аов.*:164; *Пирин пее*: 85:142. См. также лит. к статье **Ковопля.**

В. В. Усачева

ЛЕНТА — элемент украшения, выделяющий лиц по их половозрастному статусу и обрядовой роли и маркирующий ритуальные предметы-символы; известен преимущественно вост. и зап. славянам.

В причёске девушки Л. составляла единое целое с ее косой (связывала, замыкала, сохраняла косу) и была символом девственности и готовности к замужеству. В в.-слав. свадебном обряде Л. — обязательная деталь убранства невесты (на первом этапе свадьбы, до венчания); перед венчанием она отдавала (или «продавала») Л. подругам как символ своей девичьей чести (см. Красота). Л. украшали также венки свадебный (иногда и другие виды венков), деревце свадебное, каравай и — реже — знамя свадебное и другие обрядовые предметы. На девичнике подруги выплетали Л. из косы невесты; ее брала себе одна из подруг, чтобы поскорее выйти замуж (полес.); Л. с елочки девушки

разрезали и делили между собой, клали Л. на тарелку, а на Л. клали деньги (ярослав., **ТОРП**:145-146); Л. прикрепляли к палке и носили по деревне с песней (твер.); от дома невесты через дорогу протягивали веревку, на ней укреплялись ленты и посредине заплетенная коса из кудели с бантом; к переднему углу дома прибывали елочку, украшенную лентами (ярослав.), и т.п. (там же; 149). После первой брачной ночи красной лентой, символизирующей «честность» молодой, украшались все участники свадьбы — невесте ее привязывали к волосам, *жениху* — к фуражке, остальным — к одежде; такой же лентой обвязывали каравай, а также бутылку с вином или курицу, подносимые ее родителям; носили Л. на палке в виде знамени, привязывали к конской дуге или прикрепляли к дому, где игралась свадьба (в.-слав.). Красная Л. в виде банта могла служить украшением жениха и др. обрядовых лиц независимо от «честности» или «нечестности» невесты и выступать в той же знаковой функции, что и квитка.

Эта символика Л. сохранялась и в календарных ритуалах, связанных с матримониальными мотивами. Так, у вост. славян Л. могла функционально замещать колодку (см. **Агап. МОСК**:235) или же колодка украшалась лентами (Западная Словакия, Моравия, Украина, Полесье; там же: 217-218). У словенцев Верхней Краины, если во время мясоеда не было ни одной свадьбы, парни срубали в лесу высокую сосну, зачищали ствол, а на верхушке оставляли ветки, украшали их цветами и Л. и возили дерево по селу (**Куг. PLS** 1:46). В **гаданиях** о замужестве девушки складывали свои Л. в сито, корзину, в полотно и т.п., а затем наугад вынимали их под пение специальных песен или под приговоры; трясли или подбрасывали Л. или другие предметы (пояса, платки, кольца), принадлежащие гадающим, и гадали по тому, чья вещь выпадет первой.

Лентами и цветами украшались в.-слав. «май», «ганк», «лето», рус. троицкая березка и другие виды **деревца** обрядового и знамени (например, пастухи на Ораве украшали лентами и цветами знамя, установленное в день св. Яна у костра).

Магические свойства приписывались Л., взятой из церкви, Л., которая служила закладкой евангелия, и т.п.: в Полесье беременная опоясывалась Л., взятой из церкви.

в качестве оберега (ПА, брест., Ласницк). Красная Л., повязанная на руку или на пояс, служила защитой для беременной женщины или женщины во время менструации, если ей приходилось прощаться с покойником (полес.).

По бел. представлениям, душа прикреплена к телу, и во время сна она «как бы вытягивается изо рта в виде неумеренной ленты, которая одним концом остается в человеке, а другим может быть, где хочет» (Богд. ИДМ:46). На Тамбовщине верили, что когда рождается ребенок, вместе с ним выходит Л., на которой написана его судьба (Полонич. КД:180).

В некоторых районах Смоленщины белая лента на доме служила знаком траура; она висела в течение 40 дней после смерти, указывая душе умершего путь домой, а затем либо сжигалась, либо относилась на кладбище и закапывалась в землю (СМЭС 2:92). Ленты привязывали на могильный крест наряду с рушниками и фартуками (полес.). Черная Л., прикрепленная к одежде или к дому, служила знаком траура.

С. М. Толстая

ЛЕПЕШКА - см. Хлеб.

ЛЕС — в славянской мифологии и фольклоре локус, наделенный признаками удаленности, непроходимости, необъятности, обликосомый с «тем светом» и понимаемый как место обитания хозяина леса и других мифологических существ (русалок и т. д.), а также как пространство небытия (наряду с морем и горами). Лес противопоставлен дому/двору/саду в рамках оппозиции «чужой» — «свой».

Образ леса как «того света» особенно характерен для слав. фольклора. В заговорах Л. (наряду с горой, ср. семантические и этимологические связи слов со значением 'лес/бор' и 'гора': серб. гора 'гора, возвышенность' и 'лес') — это «чужое» место, максимально удаленное от человеческого мира, куда отсылают болезни, неполадку и нечистую силу: «Крыксы, плаксы... На лес, крыксы, лядце крыцацы!» (Зам., № 1184); «Bože, odvróć na bogu, na lasy, na kamienic...» [Боже, отверни на боры,

на леса, на камни...] (пол. заговор от бури). В серб. обрядах изгнания змей, исполняемых ранней весной, провозносятся заклинания, содержащие те же мотивы: «[Иеремия] у двор, амија у гору» [Иеремия во двор, змея в лес]; «Добро — дома и у поле, зло-змије и гуштерн — у гору и воду» [Добро в дом и в поле, а зло-змеи и ящерицы — в лес и в воду] (Бор. ЖОАМ:386). В рус. колыбельных песнях Л. выступает как опасный локус, куда грозят унести ребенка: «...Придет серенький волчок, / Хватит Ницу за бочок / И потащит во лесок, / Под ракитовый кусток. / Там волки воют...» Мотив Л. как преграды отразился в вологод. предании: родители «заспали» ребенка и должны были во искупление своего греха три ночи подряд совершать обходы вокруг церкви; чтобы помешать им, дьявол поставил вокруг церкви Л., через который они еле-еле прошли. В эпических жанрах Л. характеризуется как «темный» и «дремучий» и обычно выступает в качестве непреодолимой преграды: в рус. духовном стихе о Федоре Тироне огненный змей уносит мать героя «за море за синее, за горы за высокие, за леса за темные» (Голубиная книга:88). В ряде текстов Л. напрямую связывается с «тем светом» и смертью. В обмираниях иной мир часто предстает как Л., по которому ходит спящий; в некоторых духовных стихах удаление в Л. или пустыню — способ ухода человека от «этого», грешного мира. В слав. обрядности Л. был местом захоронения «законных» покойников, прежде всего детей; в слав. рассказах об «убивании старцев» стариков отвозили в Л. и оставляли там. Мотив «отправления в лес неугодных детей» известен в слав. сказках.

Лес как природная среда противопоставляется культурному пространству. В духовных стихах «непроезжие» Л. ассоциируются с язычеством, а их преодоление героями и их культурное упорядочивание — с установлением христианства (ср. «Стих о Егорин Храбром»). Оппозиция культура — природа в связи с лесом проявляется, например, в приговоре, произносимом женщинами со время обходов полей на Вознесение: «Рожь к овину, а метла [сорняки] к лесу» (ср. противопоставление овина и ржи, с одной стороны, и леса и сорняков — с другой) (ЭС 1853/1:162, Ярославская губ.). В скадских причитаниях Л. последовательно противо-

поставляется саду как чужое пространство (принадлежащее жениху) — пространству невесты; в Л. навсегда улетает от девушки воля-красота — символ ее свободной жизни; из-за Л. поднимается туча, которая находит на дом невесты (жених и его сопровождающие); Л. отождествляется со стороной жениха, ср.: «Супротив меня, молоды, стоят леса-то темные, леса-то дремучие... Супротив меня, молоды, сидят гости приезжие» (Шейн В 1/2:407). В поверьях о том, откуда берутся дети, Л. (и находящиеся в нем природные объекты) выступает в качестве основного мотива-источника.

С представлением об иномирности и удаленности Л. связан широко распространенный обычай оставлять в лесу ритуальные предметы, таким образом избавляясь от них. В Калужской обл. на Духов день делали чучело *Кривилин-русалки*, вешали ее в лесу на березе, а через неделю топили в реке, полагая, что после этого обязательно пойдет дождь (ПА). В Ловешком крае Болгарии в Тодоров день парни и девушки делали ритуальную куклу, называемую *Гечо*, и хоронили ее в гробу «по православному обряду» в лесистой местности. Через несколько недель, в Лазареву субботу, девушки откапывали куклу и сжигали ее. Полагали, что это делалось для того, чтобы летом не было засухи. В рус. обрядах «похорон Костромы» чучело или ряженого клали на носилки, относили к реке, в поле или в лес, где сжигали или оставляли под деревом. Иногда в лесу оставляли и «кукушку» (в образе «Крестить кукушку»), привязывая ее к ветке дерева. В Л. выносили и троицкие березки, что зафиксировано в 1741 г. в протоколе Священного Синода: «А оные безчинники в толь великий и святой день вместо подобающего благоговения вышеупомянутые березки износя из домов своих, аки бы некую вещь честную с немалым людским собранием провозжат по подобию еллинских пиществ в овни, в леса...» (ЖС 1890/1:34).

В лесу совершались эзотерические обряды и происходили чудесные события. Согласно слав. быличкам, в самой глубине леса, максимально удаленной от человеческого жилья, добывают чудесный цветок папоротника, ср.: «Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купайло далеко за село, чтоб не

було слышно пивней, когда они поют.. И если папороть расцветет и ухватишь.. потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но все — худое» (ПА, ровки.). На Рус. Севере в Иванов день до восхода солнца женщины в лесу делали «заветное» помело, которое приносило в дом благосостояние (АА, архангел.). Жители пол. Поморья считали, что человек, который отважится пойти пасхальной ночью в лес и, оборотившись спиной, приблизится к какой-нибудь березе и сломает ветку, получит в итоге волшебную палочку. На Черныговщине рассказывали, что во время пасхального бодрствования можно увидеть золотую утку: «золотая сама, и яйца у нее золотые, и сидит она в лесу... кто полюбится ей и увидит ее, так счастлив будет всю жизнь» (ПА). В ночь накануне Иванова дня, Пасхи или дня св. Иеремии из леса выходит эжский царь, который собирает вокруг себя всех гадов; в Л. раскрываются клады и т. п. С Л. связаны многочисленные магические практики из области народной медицины.

Лес является местом обитания демонов — лесных хозяев (см. Леший, *цумска мајка*, блуд, см. Блудить, заблудиться), а также ряда других мифологических персонажей (см. Дикие люди и др.); местом, где пребывают подмененные дети, иногда черти, упыри, мара, злой дух и пр.; ср. также запреты ходить в Л. в те дни и периоды, когда активизируются демонические существа, обитающие в Л. (см. Русалка). Л. был также местом общения человека с нечистой силой. Чтобы выведать у лешего причину болезни человека, олонецкий знахарь отправлялся в лес, находил там рябину, расщеплял ее ствол пополам, а затем оставлял в этом расщепленном стволе письмо для лешего с интересующими знахаря вопросами. Особые отношения с Л. складываются у лиц, деятельность которых связана с Л. и зависит от него (прежде всего у пастуха и охотника): они вынуждены соблюдать целую систему правил поведения в Л. (ср. запреты собирать ягоды и грибы; отгонять мух, разрушать муравейники и т. д.; количество дичи, разрешенное к добыче), оговоренных в их договорах с лесным хозяином (ср. с.-рус. охотничьи и пастушеские отпуски). Для обычного человека такие правила также существовали; в их числе — почти обязательное обращение к Л. с просьбой о покровитель-

стее при отправлении в путь, при сборе ягод и пр., ср.: «Гайку! Дай гриба и бабку, сыроежку з добру дежку, красного ловця з доброго молодця!» (Еф.СМЗ, № 102); «Лес частной, дуб зеляной, Прачыстая маці, благославі мне дзень перебуваці у карысці, у радасці» (Зам., № 55, заговор в дорогу).

Для слав. мифологии актуальна календарная детерминированность основных этапов вегетативного цикла, в терминах которой осмысливается и жизнь леса (ср. типовую загадку о Л.: «Летом одевается, зимой раздевается»). Первый этап — появление листвы в Л. (чаще всего это событие приурочивается к Юрьеву дню), ср. гуцул. обычай украшать в этот день столбы ворот зелеными ветками в знак того, что «св. Юрій косичить ліс» (Цух.Г 4:247). Отсутствие листвы, «нагота» леса в этот день ассоциировалась с **неурожаем** и голодом, ср. о.-слав. приметой о том, что если кукушка впервые закукует «на голый лес», то год будет **голодным, неурожайным и случится падеж скота**. Другие природные и человеческие голоса, первый раз прозвучавшие весной «на голый лес», также предсказывали неблагоприятные последствия. Поляки Поморья говорили: «Gdy gromi na guly las, będzie ciężki czas» [Когда гремит на голый лес, будет тяжелое время] (Stein.ROP:153; то же в Полесье). На Могилевщине, боясь вызвать голод и неурожай, старались не петь до тех пор, пока лес не оденется листвою. Гуцулы запрещали прясть во дворе, пока лес не оделся листвою, **полагая**, что нарушившего этот запрет лес проклянет: «Пусть все будет одето так, как я теперь» (Ониш.МГД:42). **Напротив**, «одевание» леса ассоциировалось с прибылью и урожаем, ср. бел. заговор: «Як лес развіваецца, так у каровы малако прыбуўлецца» (Зам., № 109).

В ю.-вост. Болгарии пробуждению леса посвящен особый обряд. В окр. Тырново в масленичное воскресенье, а также в течение нескольких дней на неделе, предшествующей масленице, девушки собираются на **гора** [на лесистых возвышенностях] и с восходом солнца начинают петь песни, исполнение которых допускается лишь раз в году (ср. их припев «Горо ле, горо зелена» [Лес, лес зеленый]). По убеждению местных жителей, это пение призывало лес к тому, чтобы начать развиваться и зеленеть (СБНУ 1896/13:246). В других местах девушки выходили

на **горá** «будить» лес пением и огнем (ЕПНДК 1994:53).

Второй этап жизненного цикла Л. связан с окончанием вегетативного цикла и отменой запретов на рубку деревьев. У вост. и юж. славян он приходится на троицко-петровские праздники (см. **Троица**), ср. рус. поверье о том, что на Троицу лес — «именинник». С этого времени отменялся запрет на рубку деревьев и др. и начинались массовый сбор трав и цветов, косьба, заготовка сеников (особенно первого венка или метлы). Вопрос о сборе трав в купальскую ночь в XVII в. входил в число **исповедальных**, ср.: «К рождеству праздника Иван Претчи бесчиния какова и плясания не творил лиси. В лес по траву и по коренне не ходил ли еси» (Алмазов А. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894/3:170). С окончанием вегетативного периода связаны запреты ходить в лес из опасения встреч со змеями, покидающими землю на зиму (см. Воздвижение). В троицко-купальские праздники также часто боялись ходить в лес, чтобы не встретиться со змеями, забирающимися в праздник на деревья, ср.: «Не идут на Купалу в лес: **кажутъ**, шо все такъ во паскудне вылазитъ **навърха** на деревья» (ПА, **волын.**).

В лесу совершались некоторые **календарные** обряды, преимущественно весенне-летние. На Вознесение в России после обхода полей группы людей собирались вблизи леса или в лесу, **разводили огонь**, жарили сало и яичницу. В России в Л. происходили троицкие увеселения девушек с традиционной яичницей и хороводами. В вост. Словакии в духовские праздники пастухи делали деревянную или соломенную куклу и обходили с нею село, собирая деньги и продукты, после чего отправлялись в лес, где обычно пасли скот, устраивали там угощение и веселились три дня и две ночи. На Рус. Севере в ночь на 1/14 мая в лесу или на поле разжигали костры и «встречали лето». На Псковщине в Иванов день молодежь наряжала в зелень и цветы «**девушку-купалу**», которая вела всю девичью толпу в лес, где во время хоровода Купала с завязанными глазами раздавала **девушкам** «на удачу» **заране** приготовленные венки из зелени и цветов (ТА, д. 1414, л. 8).

В лесу срубали, обряжали, украшали и из него приносили в села обрядовые деревца во время календарных праздников, ср. *бадняк*, *деревце обрядовое* (тронцкое, майское, «там и лето»), сосну в словенском обряде «свадьба с сосной» (см. «Колодка») и др. Связь с Л. и растительностью вообще отразилась в названиях обрядового деревца, ср. пол. *gaj*, *gajik*, *gajik-tajik*, словац. *zelený háj*. Иногда в Л. делали и даже устанавливали ритуальные символы: в Тульской губ. под Николин день в лесу в землю втыкали крест-накрест две черемуховые ветки, украшенные и названные «кукушкой».

Лит.: Ерм.НСМ 3:337; КГ:175,183; ЭО 1901/4:134; ИОЛЕАЭ 1690/69:112; Пропл ИКВС; Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991; Вин.НД (по указ.); ЖС 1994/2:23; Тура СЖ (по указ.); Ку в и е ц о в а В. П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993:90—92. Кляус УС (по указ.); СБФ.81:65,95; Зель.ОРМ (по указ.); Лог.МКРЭ:49; Чуб.ТЭСЭ 3:31; БМ:329; Лов.:308; Раден.ССНМ:55—60; Stehn. ROP:74; МП:179; Кур.РЛС 2:17-18.

Т. А. Агапкина

ЛЕСТНИЦА — в народной культуре символизирует «вертикаль», путь наверх и путь между мирами, нижним и земным, верхним и земным. Ср. в этом смысле укр. поверье о том, что Млечный путь — это дорога-лестница, а звезды — это ангелы Божий, которые сидят на ступенях этой Л. с зажженными свечами в руках.

Л. воспринималась как путь, по которому предки возвращались домой на землю в поминальные дни. На Псковщине в канун Троицы домохозяйцы при помощи цветного песка насыпали перед домом дорожки и «лесенки», чтобы души могли найти дорогу. У вост. славян известно приготовление специальных хлебов, символизирующих Л. (обычно это была длинная лепешка с наклепанными сверху переключками), в поминальной обрядности — главным образом на 40-й день после смерти человека. Эту «лестницу» освещали в церкви (считалось, что под пенне «Вечной памяти» душа восходит к Престолу Божьему), ею поминали усопшего, ее ставили за воротами на стуле —

чтобы облегчить душу, отлетающей в этот день на небеса, путь наверх; иногда сорокадневная «лестница» толкуется как знак «лестницы испытаний», проходимых душой на пути к раю. Для будущего восхождения на небо «лестницы» пекли и в день Иоанна Лествичника (30.III/12.IV). С темой воскресения Лазаря, видимо, связывается редкий русский обычай печь «лестнички» в Лазареву субботу.

С этими обычаями и представлениями согласуется мотив в.-слав. обмираний (рассказов людей о своем путешествии на «тот свет» в состоянии летаргического сна): в них говорится, что попасть в загробный мир можно, поднявшись вверх по Л. В рус. легендарных сказках XIX в. и видениях, связанных с загробным миром, загробный мир описывается как дом, в который ведет большая лестница.

На Вознесение, приходящееся на 40-й день по Пасхе, в России и на востоке Украины принято было выпекать специальные фигурные хлебцы, называемые *лестнички*, *лесенки*, *драбини* — хлебцы или лепешки с вдавленными на тесте переключками, символизирующими лестницу, по которой в Вознесение Иисус Христос поднимается на небо: их лепили, чтобы Господь «по драбини мог взойти на небо», по ним «Бог на небо полелет».

Вознесенские «лестнички» крестьяне обычно приносили с собой в поле. Их ставили стоямя в подростные халба, молились и после того съедали. Мужчины ходили во росе ломать лесеннички, каждый съедал свой «лестнички» именно на своем поле; часто «лесенки» крошили на поле и разбрасывали по нему, иногда выстраивали «лесенки» одна на другую как можно выше; дети кидали «лесенки» в посевы, жертвуя их русалкам и таким образом оберегаясь от последних («Русалочка, русалочка, не кусай меня») (РязЭВ 1997:66).

В слав. заговорах рукописной и устной традиций описывается золотая Л., по которой с неба или горы на землю к страждущему исцеления спускается Господь, Богородица или святые, несущие больному исцеление: «В цистом поли стоит Оснон гора, с этой горы золотая лисвенка, серебряны ступенци. И по этой лисвенки спускается сама Пресвятая Богородица и иде к рабу Божию маяденю грыж заговаривать» (олонец. рукопис-

ный заговор от грыжи), или спасение страждущему и несчастному: «Пастаўце леску ад зямлі да неба, щоб сам Гасподзь з неба соў прылаз, такога чалавэка да здыцяці дадому прыгнаў да у пасцелі спаць памлаў» (Зам., № 1324, бел. заговор, чтобы отец вернулся к покинутому им ребенку).

Л., осмысляемая как способ связи с потусторонним миром, используется в некоторых магических процедурах. У хорватов девушка в Андреев день ложится спать под Л., чтобы во сне увидеть суженого. У русских ребенка, больного «родимцем», принимали через ступени Л., приговаривая: «Тихонький, тихонький, тихонький, не ломайся над ребенком, ломайся над лестницей» (Ярослав.ГВ, 1898/191:1), ср. в ст. Пронимать.

Лит.: Страхов А. Б. Из истории и географии русского обрядового печенья (поминальные и возмездские «лестнички») // АИЯЭ 1983:203–209; Дубровина // ЖС 2003/1; МНМ 2:501; РязЭВ 1997:41.67; Лоб.ДПЗ:36; Маяк.ВЗ 1992:58; ЖС 1994/2:3; ВФЗИ:86; КГ:147; Бюжн.МЭА/1:169; Фольклористика Карелии, Петрозаводск, 1995:59; Зсл.ОРАГО:572; ХСб 1893:447; Буд.УН:304–305; Ми;уш.ЛьЧ:47.

Т. А. Агапкина

ЛЕТО — сезон, начало которого в слав. народном календаре совпадает с завершением весеннего цикла (см. Троица, Весна), пик приходится на период летнего солнцестояния (см. Иван Купала, Петров день), а календарные даты начинаются с конца июля — августа во многих местах воспринимаются как наступление осени (см. Ильин день, Преображение, Успение Богородицы). О летних святых см. в ст. Июнь, Июль, Август.

У юж. славян деление года на четыре сезона является скорее официальной нормой, в то время как народный календарь делит год на две половины — холодную и теплую, зиму и лето, «юрьевское» и «дмитровское» полугодия, названные по тем праздникам, которые как бы открывают эти полугодия, т. е. Юрьев и Дмитриев дни: ср. болг. «Св. Димитър носи зима, а св. Георги — лято»; существенно также отсутствие в ряде ю.-слав. языков специальных лексем для обо-

значения весны и осени. Сами эти главные сезоны — зима и лето — могут именоваться по их первому празднику, ср. ю.-слав. названия лета: серб. *Љуљска лето*, словен. *Julijevo leto*. Деление года на две половины отражает не только климатические особенности региона, но прежде всего преобладающий в нем тип хозяйственной деятельности. У юж. славян такому делению года соответствует отгонное скотоводство и сезонное перемещение скота (см. в ст. Календарь народный).

В то же время у вост. и зап. славян Л. — самый короткий сезон народного календаря: у русских, например, лето называлось *междие*, *межонное время* (как время перехода между основными и наиболее протяженными сезонами — весной и осенью), а Ильин день в средней полосе России считался уже началом осени, тогда как у юж. славян Ильин день — «середина лета».

Начало Л. приходится на разные праздники постпасхального цикла (мая и июня): Юрьев день, дни свв. Константина и Елены, Малгоматы, Варфоломея, Преполовение Пятидесятницы, Вознесение, Троица, летний Иванов день. Границы летнего сезона могут связываться и с некоторыми природными явлениями. Так, на Украине и в Белоруссии летний сезон отмеряется от момента полного распускания листьев на дубе; у словенцев концом «юрьевского лета» считается время, когда с дуба начинают опадать листья.

Основу ритуалов, верований и примет, относящихся к лету, составляют: культ природы (растительности, солнца, воды), защита от грома, града, молнии и вызываемых ими пожаров, постепенное снятие запретов на продукты нового урожая.

Лето — время расцвета природы и вегетативного пика, что отразилось в слав. хрононимах, обозначающих основные праздничные даты летнего периода, ср. названия дня Рождества Иоанна Крестителя: рус., бел. *Иван Травацк*, *Иван Цветной*, укр. *Іван Цвітошич*, *Іван Лопушич*, болг. *Евньв Билъбер*, в.-серб. *Јоанн Билъбер*, *Јоанн Метлар*. Летом отменялись запреты, связанные с использованием растений, действовавшие в троицко-купальско-петровский период: косить траву, рвать и собирать цветы и травы в лекарственных и магических целях, нюхать цветы, рубить и ломать деревья и ветки, вносить

их в дом, у юж. славян — ломать лозу и пр. Эта отмена запретов имела продолжением сбор трав и цветов, косовбу, заготовку и изготовление венков (особенно первого венка или метлы). Сбор растений либо ограничивался одним днем, либо растягивался на некоторый период, иногда вплоть до Ильина дня или дня Усекновения главы Иоанна Предтечи. У вост. славян сбор трав и цветов сопровождался изготовлением новых березовых венков, при том что старые сжигали в купальском костре. Снимался запрет на употребление в пищу ягод и плодов фруктовых деревьев (черешни, вишни, лесных ягод и др.), что также отражалось в крониммах, ср. рус. перм. *Иван Изодбор*.

В основном на летний сезон, а также на начало осени приходится праздники, связанные с отменой запретов на продукты нового урожая, в частности, запреты есть ягоды и другие сезонные плоды до Вознесения, Троицы, первого дня Петрова поста, Видова дня, летнего Иванова дня, Петрова дня, Преображения. Матери, у которых когда-либо умирали малолетние дети, не ели сезонных плодов до одного из этих праздников, а в сам праздник раздавали черешню, вишню, яблоки и другие плоды соседям и родственникам в память о своих детях (о.-слав.). Считалось, что если нарушить запрет, то на «том свете» Иисус Христос не даст этих фруктов и ягод их ребенку (пол.). У юж. славян запрет есть черешню и другие ягоды соблюдался обычно до Вознесения или Видова дня, а яблоки — до Петрова дня. Сербь в Смедерево считали, что на Петров день св. Петр трясет в раю яблоно, потом собирает детей и угощает их яблоками; если же чья-нибудь мать нарушила запрет, ее ребенок лишается яблока.

По поверьям, к пику лета (в частности, к летнему Иванову дню) растения прекращают свой рост, с чем связан обычай уничтожения растений (например, ивановское топтание лука или битье папоротника), ритуальная кража культурных растений. Начинающееся угасание вегетативных процессов отражается в паремиях (ср. рус. *Пришел Петрок — оторвал листок*), в представлении о том, что после некоторых летних праздников растения теряют свою целебную и магическую силу, ср. *Петр лист отлевал* (ВФПК:114, вят.), ср. также с.-в.-серб.

поверье о том, что после Иванова дня трава перестает расти и начинает вянуть.

Для летних праздников характерны обычаи и приметы, связанные с солнцем. Считалось, что в один из дней накануне летнего солнцестояния солнце самое горячее, отчего люди стараются, с одной стороны, уберечься от его лучей, а с другой — использовать этот жар в бытовых целях. В Полесье таким днем иногда считался *Сухой четверг* после Троицы, когда остергались полоть цветущие культуры во избежание засухи и посвящали этот день пересушиванию зимней одежды. У сербов таким днем был *Видовдан*, у македонцев — *Иванов день*, когда одежду сушили на солнце, считая, что «скагившая ивановского солнца одежда не подвержена моли»; у болгар — *Вознесение*, а также *летний Тодоров день* (8.VI), т. н. *Кърчан Тодор* — самый горячий день в году, когда во избежание перегрева детей укрывали в доме и не давали солнечным лучам упасть утром на спящих.

По распространенным прежде всего у юж. славян поверьям, в летний Иванов день происходит перелом лета, «солнце поворачивается к зиме», ср. болг. *слънцето се влечотри към зима* [солнце сворачивается к зиме], *пръгнати се* [переворачиваются], *обръща се* [поворачивается], с.-хорв. *сунце се врти* [солнце оборачивается], ср. также пол. *Święty Jan — kręci Jan* [Святой Ян — крути-ян] (см. в ст. Иван Купала). К этому дню приурочены различные передвижения: пересазы, посещения родственников в других селах и городах, переход на другую работу и прочие изменения.

На пике сезона происходят и многие другие изменения в природе, в частности птицы теряют свои голоса. Наиболее известны такие поверья в отношении кукушки, после Петрова дня теряющей голос («Потеряла кукушка голос через ячменный колос»). О соловьях говорят, что до св. Онуфрия (12/25.VI) соловей «много голосоу має, на дванацять голосоу спевает», а после Онуфрия поет уже только аполголоса (ПА, росси., Озерск). Обилие тепла осмысливается в народном календаре через целый пласт паремий, обыгрывающих мотив «снятия (сбрасывания, продажи) кожука (шубы) или другой зимней одежды» с наступлением лета, ср. рус. «После Ивана не надо жупана». Пик

летнего цикла отмечен снятием запрета на купание в открытых водоемах.

На летний сезон приходится большое число праздников и почитаемых дней, во время которых запрещалось работать (особенно в поле, возить убранные хлеба, складывать сено, косить), чтобы избежать грозы, града, пожаров. В календаре юж. славян известны т. н. «горящие дни», ср. болг. *Горещицици*, серб. *Горештацици*, приходящиеся на праздники середины июля (см. *Огненная Мария, Июль*), у вост. славян — Прокопий и Пантелеймон. Первая половина лета — время традиционного для балканских славян обряда вызывания дождя (см. *Додола*).

Лето — это время активных полевых работ (см. *Жатва, Сенокос*), а конец лета — начало праздников урожая.

Лит.: Толстой Н. И. Времени магический круг // Логический анализ языка. Язык и время. М., 1997:17-27; СД 2, в. ч. *Календарь народных*; КЮЭ 3.

Т. А. Азипкина

ЛЕТУЧАЯ МЫШЬ — нечистое животное, соединяющее в себе свойства птицы и «гада» (мышь, лягушка). Магическое использование Л. м. основано на ее слепоте, цепкости и способности летать.

Л. м. в с.-зап. Болгарии считают птицей, которая выводится из яйца. В Чехии же и в Польше ее причисляют к гадам, рассматривая ее как полумышь-полулягушку. В Моравии дети при виде ее кричат: «*Netopýš, poleť bliž, / jsi-li žába nebo muš*» [Летучая мышь, подлети ближе, ты лягушка или мышь?] (Varh. ND:66—67). Поляки Повзланоцкого воев. называют ее *pol myszy pol žaby* [полумышь-полулягушка] (ОЛА 1, карта 15). Славянские диалектные названия Л. м. сближают ее как с птицей (рус. орлов. птичка, макед. *вечерно арабче*), так и с мышью (рус. *летучая мышь*, Новгород. *ночная мышь*, в.-полес. *палотняна миш*, с.-х. *слепи миш*), и с лягушкой (словен. *perogaba, pergaba*) (там же). У словенцев и хорватов встречаются названия типа «полумышь-полуптица», «полуптица-полумышь»: словен. *pi miša pi tiča, pol tiča pol meš*, хорв. *pol miša pol tit'a, pol tit'a pol miša*

(там же). В др.-рус. сказании о птицах Л. м. просит птиц: «Примѣте мене до себе и упишѣте мене въ книги животнѣя до живота своего; не знаю бо, кто мене сотворилъ: ели Богъ, то людсмъ на посмѣхъ; а ели чортъ, то его братъ, бо я не птахъ; когда мишочѣй судъ будетъ, то я буду птахою, а коли пташый судъ будетъ, то я буду мишою» ([Лопарев Х. М.] *Древнерусские сказания о птицах*. СПб., 1896:11—12). Согласно болг. легенде, в Л. м. Бог превратил беглого преступника, поэтому она кроется от людей и животных и появляется лишь ночью. Перед животными выдает себя за птицу, показывая свои крылья, а перед птицами — за животное, показывая голову и ноги.

Происхождением Л. м. связывается с обычной мышью. Согласно рус., бел. и особенно укр. и пол. поверьям, Л. м. становится мышью, съевшая что-нибудь освященное (чаще всего на Пасху): свечу, кусок кулича, мясо и т. п. Поляки верят также, что в Л. м. превращается семилетняя мышь, избежавшая кошачьих когтей (краков.). Условия превращения мыши в Л. м. аналогичны тем, при которых змея или лягушка превращаются в крылатую змею или летающего змея.

Л. м. тесно связана с нечистой силой. Украинцы считают ее другим черта (гудул.), поляки видят в ней летающего злого духа (люблин., тарнобжег.) или душу спящей ведьмы (сарадя.), поляки и лужичане — вампира, белорусы верят, что в облике Л. м. является ходячий покойник-колдун (витеб.), русские — что в ее виде летает душа спящего, а на Рус. Севере Л. м. называют *кикиморой* (архангел., СРПГ 13:205). Согласно рус. примете, Л. м., залетевшая в дом, предвещает беду. Поляки в *Кувях* верят, что ведьмы, взяв под мышку листья, могут делать из них Л. м. и выпускать их прямо из-под мышки.

В Польше, на Украине и в Белоруссии считается опасным, если Л. м. вцепится в волосы человеку. Она впивается в голову так, что оторвать ее можно только с кожей (краков.) или состригая все волосы (подола.), расплывается в волосах в виде дегтя (пол. плоч.), вызывает появление колтуна (укр., пол.), тащит человека в колодезь и топит в нем (укр.-пол.), отрывает голову, чтобы забрать душу грешника в ад (люблин.), вкручивается в голову и съедает мозг (краков.), делает человека безумным (тар-

нобжег.). Если она вырвет прядь волос, человек иссохнет и умрет (могилев.), а если сядет на подростка, он перестанет расти (мин.). Помет Л. м., попавший на голову, вызывает коросту и струппу (витеб.).

Способность Л. м. служить оберегом объясняют слепотой этого животного. Крыло, голову, кожу Л. м. зашивают в одежду для защиты от слеза (болг., макед.) или от пули (луж.). Подобно некоторым птицам (сове, сороке, ворону, вороне, ястребу) к хтоническим животным (ласке, кроуту), Л. м. вешают в конюшню как оберег коней от слеза (пол.), прибивают к дверям для защиты от ведьмы (пол. пшемысл.), болезней и несчастья (луж.).

Способность Л. м. «прилепляться» к чему-либо, цепляться к отвесным поверхностям (ср. ее болг. название *прилеп*) обусловила у Л. м. символическую функцию привлечения, притягивания чего-либо (богатства, посетителей, добычи, возлюбленного и т. д.). Болгары верят, что к человеку, носящему при себе Л. м. (прилеп), *прилепится* богатство (плавдив.). Л. м. или ее голову болгары вешают в амбаре, чтобы он был полон, в лавке — чтобы в ней было изобилие товара, а украинцы закапывают ее голову под порогом дома, чтобы иметь успех в денежных делах, кладут в сундук с деньгами, чтобы деньги прибывали сами собой. У гуцулов Л. м. выступает в роли домового духа-обогатителя (эта функция присуща и другим животным, особенно гадам). В Польше и Лужице игроки в карты имеют при себе Л. м., чтобы выиграть. Пол. корчмари для привлечения посетителей прибивают Л. м. к стене корчмы (вилен.). Рус. охотники на медведя берут с собой Л. м., веря, что в этом случае *медведь* непременно выйдет на охотника (вологод.).

Л. м. широко используется как привораживающее средство в любовной магии. Из обглоданного муравьями скелета Л. м. (в некоторых местах — лягушки) наваскают две косточки, одной из которых привораживают возлюбленного, а другой отвораживают (бел., укр., пол.). В Польше парень посыпает девушку пеплом от Л. м., заживо сожженной в полночь на перекрестке (пол. краков.). В Болгарии девушки и парни, желающие вступить в брак, носят при себе Л. м., чтобы к ним «приласняся» тот, в кого они влюблены (плавдив.). Привораживающие

свойства Л. м. связываются и с ее слепотой. Банатские болгары, натерев руки высушенной Л. м. (*слепушлен*), незаметно касаются плеча своего избранника или избранницы — «ослепят» его, как говорят в таком случае.

С помощью Л. м. лечат болезни. В Белоруссии большой лихорадкой три дня должен носить под мышкой завернутую в тряпку Л. м., а затем выпустить ее — считается, что, приняв на себя лихорадку, Л. м. отнесет ее далеко от человека (витеб.). В Болгарии кровью Л. м. лечат ребенка от испуга и различных внутренних болезней. Часть высушенной Л. м. дают в хлебе больным лошадям, страдающим от особого рода кашля (кюстендил.). Белорусы Слуцкого у. Л. м. и купальскими травами окуривают вымя корове, когда ее молоко быстро портится.

Лит.: Гуря СЖ:603—609.

А. В. Гуря

ЛЕШИЙ — в мифологии вост. славян хозяин леса, покровитель лесных зверей и птиц (см. Духи локусов). Представления о Л., сильно развитые у русских (особенно на Рус. Севере), в меньшей степени известны в в.-бел. и в.-укр. традициях, постепенно ослабляясь к юго-западу в.-слав. ареала.

В названиях Л. отражено место его обитания, например: рус. *лесник, лесной, лесной дядя, лесовой, лесник* и др.; бел. *лясун* (гомел., могилев.), *лешук* (витеб.), *лесовик* (гомел., витеб.); укр. *лісовик* (харьков., сум., винниц., запорожск.), *лісун, полісун* (чернигов.). В других названиях Л. подчеркивается его статус хозяина леса: рус. *лесной хозяин, лесной царь, лесной дедушка, господин Шишкин* (карсл.), *честной лес* (смолен.), *квартирный* (костром.); бел. *лесной царь* (могилев.), *лісаваў дзед* (гомел.), укр. *лісної хазяїн, лісовий бог*. Ряд лексем, обозначающих Л., указывает на его демоническую природу: *ворог* (рус. орл.), *диконький мужичок* (рус. нижегород.), *дичок* (рус. астрахан.), *ѐс* (рус. костром., ср. рус. *ѐс черт*), *крової вражбнок* (рус.), *лесной черт* (рус. карсл.), *мекшної* (рус.), *страшний* (рус.), *проклятий* (рус.), *мишкѝ* (с.-рус.), *другая половина* (с.-рус.) и др.; *нячистий лясовы* (бел. мин.), *лячистик, илто по лягах скаче* (бел. мин.); *лісовий*

чорт, лісник шут (укр.). Еще одна группа названий Л. указывает на его внешний вид: рус. *волосатик* (с.-рус.), *двлілий дядюшка* (вят.), *краткопаліший* (прослав.), а также на основные функции и характерные действия: рус. *баймало* (карел.), *блуд* (калуж.), *водило* (а.-рус.), *лыбонник* (с.-рус.), *кожедер* (ю.-сибир.), *костолом* (ю.-сибир.), *шатун* (армлав.).

В слав. мифологии единого представления о происхождении Л. нет. По некоторым поверьям, он происходит из проклятых людей, искрещенных или обмененных детей (см. Дети некрещенные, Подмемныш). из «нечистых» покойников (рус., украинцы Поволжья). Согласно легенде книжного происхождения, в Л. превратились сброшенные с неба ангелы, которые упали в леса (в.-слав.). Л. рождаются от связи женщины с нечистой силой (рус., Макс.СС 18:82).

По верованиям, Л. имеет вид мужика, старика с белой бородой, одетого в крестьянскую одежду (в.-слав.), странника (рус. *помор.*), волосатого и нагого человека с белыми волосами и зелеными глазами (ю.-рус.), с белыми выпуклыми глазами (в.-рус.), человека огромного роста, одетого в белое (с.-рус.), старика в ветхой одежде с кошелкой в руках (рус. *кладмир.*). Некоторые детали облика Л. подчеркивают его потустороннюю природу: правая пола одежды у него запахнута за левую (с.-рус., укр. *чернигов.*), левый лапоть надет на правую ногу, а правый на левую, он сидит, закинув левую ногу на правую (с.-рус.), на ногах у него загнутые когти (в.-рус.). У Л. нет бровей и ресниц, правый глаз неподвижен и больше левого; волосы зачесаны налево, у него нет правого уха (рус.), он не отбрасывает тени (рус., укр.). Л. никогда не бывает подпоясан (рус.). Л. — существо, обросшее шерстью, с рогом на голове и копытами на ногах (укр. харьков.). Одежда у него белого, красного, черного или зеленого цветов (рус.), а шапка — из разных лоскутков (с.-рус.). По с.-рус. поверьям, *кровь* у Л. синяя или сам он синий. Белорусы полагают, что Л. имеет узкое лицо, длинную клинообразную бороду, один глаз, одну ногу пяткой вперед.

Характерная черта Л. — оборотничество *ство* (в.-слав.). Он может принимать облик белого человека, превращаться в белого зверя и птицу, часто — в волка, особенно — в белого (рус. *смолен.*), в зайца

(рус.), медведя (н.-укр.), козленка, ягненок (в.-укр.), а также в дерево, куст или гри (в.-слав.). Л. может являться человеку в вид свечи в поле, клочка сена, птицы с зеленым перьями, обезьяны (укр. харьков.). Встречаясь человеку на лесной дороге, Л. часто принимает вид знакомого или родственника а также ямщика, кучера на тройке, всадник едущего верхом (в.-слав.). Л. может позываться и в виде женщины, если у встреченной им женщины в семье нет мужчины (с.-рус.). Л. способен изменять свой рост в лесу он бывает *вровень с верхушкам* деревьев, в поле — ниже травы (в.-слав.). В с.-рус. традиции появление Л. обычно связано с различными погодными явлениями особенно с бурей, вихрем или резким ветром.

Характерное звуковое поведение Л. — громкий хохот, свист, стон, дикий крик хлопанье кнутом (в.-слав.). Он может говорить по-человечески (рус.), однако часто ржет, как лошадь (рус. *кладмир.*), поет пухом, кричит курицей, кошкой (рус.) и плачет, как маленький ребенок (ю.-рус.).

По с.-рус. представлениям, атрибутом Л. является шапка-невидимка. Чтобы ее добыть, нужно найти цветок «Иванову гололку», который расцветает накануне Ивана Купалы, и положить его в церкву на престле на сорок дней, после чего можно увидеть Л. и сорвать с его головы эту шапку (вологод.).

Местом обитания Л. является весь лес, однако его излюбленные места — коряги, пни, вывернутые с корнем деревья охотничьи избушки, где он и ночует — такие дома называются «изба под кружалом» или «изба под кабаком» (с.-рус.). Л. часто встречается людям на болотах, на лесной дороге, иногда считается, что луга и поля наряду с лесом являются его *владениям* (ю.-рус.), он может заходить на гумно или в овин, чтобы высушить там одежду. У Л. есть свои любимые тропы. Л. часто сидит на дереве или пне (в.-укр.).

Обычно полагают, что Л. может являться человеку в любое время. По некоторым поверьям, Л. ходит по лесу только ночью (рус., укр.), в полночь (в.-укр.), до первой петухов (ю.-рус.). Днем Л. исчезает неизвестно куда (ю.-рус.), спит в лесной избушке (с.-рус.) или проваливается вместе со своей женой под землю, где у него есть дворец (бел. минск.). Особенно часто Л. показывается перед Великим постом, Вербы

воскресеньем, в ночь на Ивана Купалу (укр. харьков.). Летом Л. справляет свадьбу (рус.). На зиму Л. уходит под землю в день св. Ерофея (4/17.X) — в этот день он вырывает с корнем деревья, разрывает землю, разгоняет зверей по норам. Человек, оказавшийся в этот день в лесу, теряет разум (рус.). Л. вновь появляются весной, когда начинает таять снег и «размыкается» земля (рус.). В зап. областях России в Юрьев день (23.IV по ст. ст.) лешему оставляли дары, чтобы он оберегал скот от волков (смолен.). По ю.-рус. поверьям, в конце августа Л. ночью выходит на поля и гумна, развязывает снопы и раскидывает их, поэтому хозяева в такую ночь сторожили свои гумна от Л., в качестве оберега надевая тулуп наизнанку и очерчивая кочергой круг вокруг себя (тул.).

В большинстве случаев полагают, что Л. одинок, но по некоторым поверьям, у него есть семья (с.-з.-рус.). Женами Л. становятся проклятые родителями или похищенные девушки (рус., бел.), а дети Л. — похищенные до крещения младенцы (рус. вологод.). Согласно бел. поверьям, жена Л. — *лешиха* имеет вид женщины с распущенными волосами, в которые вплетены зеленые ветки. Свадьба Л. сопровождается бурей, после нее остается полоса вырванных с корнем деревьев (ср. *Выворотень*), поэтому нельзя лежать на лесной дороге — может растоптать свадьбу Л. Удар грома превращает эту свадьбу в росамах (рус. архангел.). Обычно полагают, что в лесу живет один Л. (в.-слав.), но иногда считается, что их может быть несколько и среди них есть определенная иерархия (рус.). Глава леших называется *лесничий* (ю.-рус.), *Мусаил Лес* (с.-рус.), *честной леса* (смолен.), *лесной царь*, которому подчиняются *лесовики*, *боровики*, *моховики*. Они различаются только ростом — лесовики самые большие, моховики самые маленькие (с.-рус.).

Функции Л. определяются его статусом лесного хозяина — эта черта отличает в.-слав. Л. от прочих слав. персонажей, обитающих в лесу. Л. сторожит лес и безраздельно распоряжается всем, что там есть: охраняет и пасет стада лесных зверей, является начальником над волками. На Смоленщине Л. может отождествляться с белым волком, предводителем волков и брать на себя некоторые функции, приписываемые св. Юрию, — указывать каждому волку ту

добычу, которую тот может схватить в течение года, наказывать волков, нападающих на скот, который им не был указан. Л. часто перегоняет с места на место табуны зайцев, волков, бляков, полевых мышей и крыс. Л., который гонит из одного леса в другой стаю мелких зверей, проигранных им в карты другому Л., — сюжет многих рус. быличек.

По отношению к человеку Л. ведет себя по-разному. Чаще всего он бывает опасен для человека и вредит ему, но почти никогда не убивает. Сообщения о том, что Л. заводит к себе и душит людей, единичны (украинцы Курской обл.). Одна из основных функций Л. — сбивать человека с дороги, заводить в глушь леса, заставлять блуждать в течение многих часов (в.-слав.). Часто под видом знакомого, соседа, родственника, случайного прохожего или ямщика Л. является человеку на лесной дороге и предлагает довести или подвести до дома, занимает человека разговором, незаметно заводя его на бездорожье, после чего человек оказывается в лесной глуши, в болоте, на краю оврага, на крыше мельницы, на речной плотине и др., а Л. исчезает. Л. в виде какого-либо домашнего животного (чаще — петуха или поросенка) заманивает человека, сбивая его с дороги (рус.). Л. получает власть над теми людьми, которые откликнулись на его голос (укр.). Обречен на блуждание в лесу тот, кому Л. пересечет дорогу или тот, кто ступит на любимую тропу Л. (рус.).

Л. морочит человека в лесу и плумится над ним: у грибника прячет шапку или корзину, у дровосека — топор; снимает с воза колеса, укладывает человека опять на муравейник, заставляя залезть на дуб, вводит человека в заблуждение, откликаясь эхом на его крики, подвешивает человека за ноги на дереве, а в результате человек оказывается привязанным к брусу в своей избе (в.-слав.).

Л. карает тех, кто не соблюдает установленных норм поведения в лесу: шумит, свистит, остается ночевать в лесу, «не спросив» у Л.; кто вошел в лес не благословясь или кто не попросил у Л. разрешения собирать ягоды, грибы, охотиться в его владениях (в.-слав.). Л. выбивает стекла в доме того, кто свистел в лесу (в.-укр.). Быт дубинкой того, кто охотился в день Ивана Купалы (в.-укр.). Л. пугает человека громким хохотом, свистом, шумом, криком, бросает в него сучьями (рус., бел.).

С.-рус. поверья связывают Л. с комплексом представлений о проклятых людях и животных: Л. забирает к себе тех детей, которых мать неосторожно «облепешакала», т. е. обругала словами «понесн тебя леший». Такой ребенок попадает во власть Л., живет в лесу и оказывается недосягаем для людей, даже если находится недалеко от своего дома. Тон же участи подвергается и скот, который в «злую» минуту был обруган своей хозяйкой. Л. заботится о проклятых детях — укладывает их спать под елку и кормит пищей, которая была оставлена хозяевами без благословения. Вернуть проклятого ребенка или корову из-под власти Л. сложно, но возможно с помощью специальных магических приемов, молитв и даров, приносимых лешему. Л. также похищает или заманивает к себе девушек и женщин и живет с ними (рус., в.-укр.).

Согласно с.-рус. поверьям, Л. может «закрывать» пасущуюся в лесу корову, т. е. окружить ее незримым кругом, из которого она самостоятельно не выйдет, и сделать ее невидимой для людей. Найти «закрытую» корову способен только знахарь после обращения к Л.

По некоторым поверьям, Л. добрый и зла людям не делает (с.-рус.). Он помогает тем, кто его уважает и обращается к нему за помощью: женщины, которая не могла найти ягод, показывает ягодное место, заблудившегося выводит на правильную дорогу (рус.). Чтобы Л. не вредил человеку, его старались задобрить или заключить с ним договор. Приношения лешему в виде хлеба, яиц, и другой еды относили в лес, чтобы Л. вернул пропавший скот или заблудившегося человека. Если человек заболел в лесу (что также приписывалось воздействию Л.), он шел в лес с яйцом в левой руке и произносил: «Кто этому лесу житель, кто настоятель <...> тот дар возьмите, а меня простите во всех грехах (с.-рус., Известия в Архангельском обществе изучения Русского Севера. 1912/4:157). Чтобы вернуть людей, которых увел Л., на перекрестках дорог клали для него угощение: сало, горшок с кашей, блины. Еду заворачивали в чистую тряпку с красной ниткой, кланялись на четыре стороны, но крестясь, и просили Л. вернуть родственника.

Чтобы вызвать Л. и заключить с ним договор, следовало в ночь накануне Ивана

Купалам пойти в лес, срубить осину, чтобы она упала на восток, и, стоя на пне этой осины лицом на восток, нагнуться и глядя между ног сказать: «Дядя леший, покажись не серым волком, не черным вороном, <...> покажись таким, каков я есть». Появившись Л. можно просить о любой услуге, но за это нужно отдать ему душу и соблюдать тайну договора (с.-рус., ОЗ 1848/4:137).

Отношения с Л. «профессионалов» — охотников, пастухов, знахарей — строятся на основе договора. Поскольку Л. считался хозяином всех зверей и дичи, то без договора с ним охотник не мог охотиться, иначе он оставался без добычи или погибал (рус., укр.). В тех областях, где скотину пасли в лесу, пастух перед началом сезона должен был заключить с Л. договор на право пастись скот в его угодьях. Для этого пастух шел в полночь в лес и призывал Л., обещая ему в подарок два яйца или ту корову из своего стада, которая в первый день выпаса первой или последней войдет в лес. Факт договора пастух должен был держать в тайне, иначе Л. мог убить его. Согласно договору с Л., пастух в течение всего пастбищного сезона должен был соблюдать определенные запреты, например, не играть на гармонной, не есть ягод в лесу и т. д. За нарушение договора Л. карает пастуха, вредит ему самому или скоту. Пастух мог вымолить у Л. прощение, встав в лесу на колени и принеся подарок в виде хлеба, стопки водки или денег. Если пастух нарушает обещание отдать Л. корову из стада, Л. убивает его. Согласно с.-рус. быличкам, Л. забивает насмерть верхушками деревьев пастуха, который заменил предназначенную для Л. корову, т. к. она принадлежала бедной вдове с маленькими детьми.

Чтобы избавиться от Л. или предотвратить возможный вред с его стороны, использовали обереги и соблюдали правильное поведение. В лесу нужно быть осторожным со словами — идущего в лес нельзя ругать, а также нельзя ругаться самому — будешь плутать по лесу (с.-рус.). Находясь в лесу, нужно помнить первое произнесенное слово при встрече со случайным прохожим, т. к. если этот прохожий окажется Л., он спросит: «Помнишь ли ты заднее слово?» и, если человек не вспомнит, он станет жертвой Л. (с.-рус., Известия в Архангельском обществе изучения Русского

Севера. 1912/4:157). Человеку, заблудившемуся по вине Л., следовало вывернуть наизнанку или надеть задом наперед одежду, особенно рубашку, шапку, тулуп и рукавицы, переменить обувь с левой ноги на правую и наоборот, нателный крест перевернуть на спину, нагнуться и посмотреть себе под ноги (рус.); оказавшись в лесу с повозкой, перепрягали лошадей, перевернув дугу в обратную сторону (рус., см. Наоборот). При этом читали 90-й псалом («Живый в помощи») и молились. Оберегами от Л. служили соль и огонь, магический круг, очерченный осиновой палкой, ножом или кочергой, а также липовая палка, очищенная от коры. Считалось, что Л. боится собак-«двоглазков» (т. е. собак, у которых над глазами есть светлые пятна) — такие собаки обладают способностью видеть нечистую силу (в.-слав.). Полагали, что если при встрече с Л. молитва не помогает, необходимо прибегнуть к матерной брани (рус. владимир., см. Брань). Отогнать Л. можно словами «приди вчера» (ю.-рус.). Чтобы унять Л., нужно посмотреть через правое ухо лошади (с.-рус.).

Другие слав. лесные демоны обладают иным набором признаков; в отличие от Л. они не являются хозяевами и опекунами локуса (лес для них — только место обитания) и занимают второстепенное место в мифологической системе. В э.-слав. и укр. традиции известно представление о *диких*, или *дивных* людях (см.: Дикые люди). У гуцулов известен лесной демон *чужанстар*, лохматый и волосатый. Он имеет веселый нрав и играет на свирели. Людям он не делает зла, однако представляет опасность для женских демонов *мялок*, которых ловит, раздирает на части, печет на костре и ест (Онищ МГД:60,99).

Некоторыми чертами в.-слав. лесного обладает пол. *borowu* или *borowice* — существо маленького роста с бородой до земли. Он сбивает людей с дороги, заставляя блуждать, и проявляет себя свистом, доносящимся с высоких елей. Среди лесных демонов выделяется группа пол. лесных персонажей, которые в разных ареалах называются *strachy*, *duchy lasne* или *duchy lasowe*, *lesne strachy*, *lesni ludzie* и др. Они часто отождествляются с чертом и могут называться также *duchy*, *zly duchy*, *diably*. По своим признакам и функциям они близки демонам, нападающим ночью на лутников: они пугают

людей шумом, свистом и своим появлением в различных обликах, сбивают с дороги, заставляют блуждать. По некоторым поверьям, эти демоны хватают людей и удерживают их в своих норах, отнимают у людей рассудок, насылают на них несчастья. Большинство этих демонов происходит из «нечистых» или «закожных» покойников — безбожников, грешников, отбывающих после смерти наказание на земле, убитых людей, чья душа пребывает на месте убийства, и др.

С лесом связаны с.-рус. женские персонажи *лесачихи* или *боровухи*. Они имеют вид девушек с распушенными волосами в красных сарафанах. Боровухи показываются человеку в лесу в виде его жены или любимой и вступают с ним в половую связь, после чего человек сходит с ума или умирает. Они также морочат человека, показываясь в облике обычных деревенских девушек, и сбивают человека с пути, заводя на бездорожье. Полагают, что лесачихи имеют детей, которых колышут в люльках, подвешенных к сучьям деревьев.

Среди женских персонажей, обитающих в лесу, известны карпатоукр. демоны типа *лїтащиця*, которая может также называться *лісна*, *лісниця*, *лісоўка*, *лісова панна*, *лісна гійка*.

У юж. славян представления о лесных персонажах развиты слабо. В серб. поверьях известно мифологическое существо *шумска марка* — красивая (или, напротив, безобразная) женщина, способная превращаться в животных, копыта осы и в др. предметы, а также *лесник* — дух, живущий в лесу, способный к оборотничеству. Он имеет вид человека с рогами, одетого в шкуру, и покровительствует животным. Если человек попадет на след этого духа, то заболит.

Лит.: Крик.АН; Эчевич С. Лесници — лесовачки шумски духови // Лесовачки зб. Лесовачки, 1965/5; АА: Влас.РС:283–306; ВЭС: 451–456; ДКСБ:201–205; Добр.:388,970,983; ЖС 1908/1:11; 2002/4:2–4; Зел.ВЭ:414–415; Знн.МРВС:14–15; ЗРГО 1890 19/2:20; Известия в Арханг. о-ве изучения Рус. Сев. 1912/4: 157; Кулик.:51–52; Левк.ДР; Левк.МРН:320–339; Помер.МП:28–48; СРНГ 16:368,369,373; Черн.:МАРС:21,29,55,60,73–76; Черн.МРРС: 47–54; ЭО 1896/2–3:146–204; Слав.ДР; СХИФЮ 1893/5:54–55; Хобзей ГМ:120–121; Чуб.ТЭСЭ 1:192–193,211; Бора.ПДМ:78; Нн-

киф Н:70; ПЭС:126-127; Шейн МИБЯ 2:521-523; Рн.РД1:105-113.

Я. Е. Лясковская

ЛЕЩИНА, лесной орех, орешник — кустарник, связываемый в народной культуре одновременно с «верхним» и «нижним» мирами. Специфика мифопоэтического образа Л. заключается во внутренней противоречивости отдельных составляющих этого образа (ср. отражение этой особенности в рус. загадке о Л.: «Вишу высоко, падаю низко, снаружи горько, внутри сладко», Митроф.З:66). Плоды, ветки и древесина Л. широко используются в продуцирующей магии, особенно у юж. славян.

Л. занимает пограничное положение в этнодендрологической системе, поскольку Л. — кустарник дикорастущий (это последовательно отражено в его названиях типа в.-слав. *leščina*, ю.- и з.-слав. **leška*), но, вместе с тем, приносящий плоды, которые употребляются в пищу, что определяет принадлежность лесного ореха и к сфере природы, и к области культуры (к ней относятся все плодовые деревья), ср. то же у кизила. Этим объясняется широкое использования Л. (се веток, древесины и плодов) в продуцирующих целях. Юж. славяне венки из веток орешника клали на сосуд, в который первый раз доили овец в Юрьев день, плели из ореховых веток корзину, в которую снимали вылетевший из улья рой пчел, чтобы было больше меда; подкладывали ветки под насест, чтобы курица вывела больше цыплят; втыкали кусочки орешника в одежду новобрачных и плели из его веток венки для них же, делали из орешника древко свадебного знамени, замешивали веточками орешника рождественский пирог *чесница* и подкладывали впоследствии эти ветки в хлев, надеясь тем самым благотворно повлиять на приплод скота, изготовляли из древесины орешника первое веретено для начинающей прясть девочки, чтобы работа у нее спорилась. Украинцы клали орехи и ветки орешника в сундуки с девичьим приданым, чтобы в них прибывало одежды, поляки делали из орешника пастушеский кий, полагая, что от этого скота станет больше, и купали детей в отваре из листьев лещины, чтобы они хорошо росли; словаки подкладывали ореховые

ветки в амбар под зерно, рассчитывая на его умножение, и т. д.

В в.-слав. фольклоре отмечается связь между орешником и зловыми культурами. На Витебщине по урожаю лесных орехов судили о предстоящем урожае ржи (а плоды Л. здесь называли *колосовиками*) (Никиф.ППП:129). В рус. загадках Л. описывается как горшок с опарой или кашей: «Горшочек маленький, опарочка сладенька», «Маленький горшочек, да кашка вкусна» (Митроф.З:66), ср. в беломорских легендах об обетованной Ореховой земле, где растут «орехи в человеческую голову, расколешь орех, а в нем мука...» (Чист.СУА:312).

Как и некоторые крупные деревья и кустарники, лещина выступает у юж. славян в роли культового дерева, служившего объектом почитания и местом совершения некоторых обрядов. В Боснии считали, что дереву лесного ореха можно было исповедаться, а плоды или почки кустарника употреблялись вместо просфоры на Рождество и Пасху. В вост. Сербии, если вблизи села неожиданно высыхал на корню «запис» (см. в ст. *Дерево культовое*), *крстоносие*, обходящие село и окрестности на Вознесение, втыкали в землю ветку Л. и отправляли около нее молебн. Болгары воздвигали под деревом Л. оброчные кресты, а жители Боснии, если в доме случалась беда, обходили трижды вокруг Л. и просили Бога помочь им. Ср. также популярный у юж. славян запрет «ранить» Л. топором.

Л. обнаруживает некоторые приметы «древа жизни». Сербь считали, что если положить в рот мясо змеи, жившей под лещиной, то начнешь понимать язык животных; а если съесть сердце такой змеи, то поймешь язык трав, особенно лекарственных.

У славян Л. наряду с большинством дикорастущих деревьев считалась местом обитания демонов (по преимуществу женских): болгары полагали, что на кусте лесного ореха живут самодивы, а гуцулы верили, что в конце троицкой недели *млеки*, *лещине* и иные женские демонические существа типа русалок танцуют в кустах Л.

Наконец, ветки Л. нашли широкое применение во множестве календарных обрядов: болгары изготовляли из них «сурвачки», словенцы и хорваты использовали для ритуального стегания людей и скота

в день Избиения младенцев, поляки, чехи и словаки освящали ветки орешника в Вербное воскресенье, украшали ими жилье на Троицу, у сербов с ореховой веткой обходил дома **полазник** и т. д.

Лещина широко использовалась в магии и в качестве оберега. Юж. славяне употребляли ее для облегчения родов, для лечения лихорадки, бородавок и многих других болезней. У болгар, поляков, хорватов и словенцев из веток Л. разжигали огонь, при котором ведьма, отбирающая у коров молоко, начинала испытывать мучения. Болгары изгоняли демонов, насылающих бессонницу на ребенка, обегая его колыбель с зажженной ореховой веткой; полешуки, защищаясь от русалок, вносили в дома и привязывали к спине ветки лесного ореха. Словенцы во время рождественских гаданий, вызывая на перекрестке нечистую силу, очерчивали себя кругом с помощью ветки Л.

Л. относится к деревьям, в которые, как полагали, не бьет гром. Это привело к широкому использованию Л. для защиты человека и культурного пространства от грома, града и непогоды: ветки Л., кол, крестики и большие кресты, сделанные из нее, втыкали в поля и виноградники, ставили в углах домов, хлебов и амбаров, игли лещину при грозе, так как, полагали поляки, «*leszczyna chroni od pioruna*» [лещина охраняет от грома]; человек чувствовал себя в безопасности, спрятавшись во время грозы под Л. (так как, «где растут орешки, туда молния не попадает», полес.), заткнув за пояс ветки Л. или прикрепив их к шапке («Пастуху лещинку у шапку ушьють, коб гром не убий», полес.), поскольку, как считалось, в этом случае дьявол не сможет спрятаться под шляпу от преследующего его грома. Палку из Л., с помощью которой человек отогнал змею от жабы, сербы называли **раснавак**: ее держали в доме, поскольку она отводила любое зло, в том числе разносила градовые тучи и помогала разродиться женщине в случае тяжелых родов.

Способность Л. отводить от себя громы и молнии объясняли тем, что лещину якобы бросали под ноги Иисусу Христу во время его въезда в Иерусалим (пол.), что Л. спасла Богородицу на пути в Египет (бел. пол.), что дьявол забыл упомянуть Л., когда спорил с Богом (укр.), и мн. др. Из других поверий, **мотивирующих** эту особенность Л.,

отметим редкое пол. свидетельство, гласящее, что в Л. не бьет гром (*prógini*), т. е. как лещина якобы та *szaboginie* [имеет шогонь] (Lud 1896/2/2:159).

У вост. и зап. славян широко известны поверья о том, что наряду с **лалоротником** цветущим в купальскую ночь, чудотворным свойством обладает и ветка Л., также цветущая один раз в году: на Благовещенье в Страстной четверг или на Купалу. Эта ветка Л. подобна грому, т. к. она способна отпирать земные недра. По этим поверьям, если оторвать такую ветку и идти туда, куда она ведет, можно найти клад. Помимо кладов, согласно чеш. свидетельствам, однолетний побег орехового дерева который срезали на молодом месяце и называли именем одного из трех волхвов-королей (Каспара, Мельхиора или Балтазара) может раскрыть водный источник.

Л. прогоняет змей и иных хтонических существ, противостоящих высшим силам. Болгары полагали, что от прута Л. змеи убегают и умирают. Прутьями из Л. изгоняли змей 1 марта и на Благовещение и изготавливали из Л. посох для овчара или пастуха. Жители Джердапа (с.-вост. Сербия) считали, что прutom из Л. легче всего убить змею, поэтому дети, расхаживая босиком по траве, носили с собой палку из Л., а также натирали укушенное змеей место ветками или листьями Л. У чехов прutom из Л. хозяева били по стенам дома и хозяйственных построек, изгоняя оттуда мышей,

Л. имеет отношение к области смерти и «тому свету», что объяснимо, если вспомнить о связи Л. с лесом как пространством диким и запредельным. Плоды лесного ореха были «хтонической едой»: на святки, т. е. в период, когда среди живых незримо присутствовали души предков, хозяева обязательно рассыпали орехи по полу и кидали в углы (где обитали души), тем самым прикармливая их (словац., чеш., пол., словак., серб., болг. и др.). Впоследствии по этим орехам девушки гадали о замужестве, с помощью орехов распознавали вора, гадали о судьбе, об урожае и т. п.

Магические действия с орехами в святочный период сосуществовали с встречающимся иногда у сербов запретом есть в это время орехи, вероятно потому, что на святки орехи оказывались вместилищем души, ср. рус. загадки о лесных орехах: «Нет ни окон,

ни дверей, посредине архирей», «Маленький мужичок, косяная шубка», «Мальчик в луже — хвостик наруже» (Митроф.З:66). Параллель к таким загадкам усматривается в рус. легенде о солдате и Смерти: Господь велел солдату кормить Смерть орехами, чтобы она поправилась. Солдат пошел со Смертью в лес и поспорил с ней, что она не влезет в пустой орех. Смерть сдуру влезла туда, тогда солдат заткнул дырочку в орехе колышком и спрятал орех (Аф.НРА 1990:99).

Во всех слав. традициях известны рассказы о том, что гроза (гром) в одну из летних ночей портит орехи (как лесные, так и греческие, см. Орех). Они чернеют, червивеют, а чаще сгорают изнутри. Это случается обычно в ночь накануне Ильи, на Купалу, в ночь накануне дня св. Петра и Павла, а у вост. славян — обычно в т. н. *рабиновую ночь* (летнюю ночь с сильной грозой). Согласно полес. поверьям, гром и молния сжигают орехи или цвет на них: «Як гром гремит, туча находит страшная такая — рабиновая ночь. Як нарвешь орехов, дак пустых багато, черные в середине, говорят: „Мааанка съела“» (ПА). Согласно укр. поверьям, лесные орехи хорошо плодоносят только в том году, когда до Ильина дня не было сильных молний, иначе они бывают пустыми и черными в середине. Боснийцы в Ильин день остерегались даже произносить слово *лещиник*, заменяя его на эвфемистическое *зуба*, иначе орехи бы почервивели.

Поверья о лесных орехах, сожженных молнией и громом в одну из летних ночей, представляют собой один из вариантов сюжета о *преследовании* нечистой силы (черта, хтонического существа и т. д.) некой высшей силой, воплощенной в громе и молниях или орудующей ими. Цветы или плоды лесного ореха становятся на время прибежищем демонического или хтонического существа, н, поражая его, гром одновременно наносит вред и самим плодам. Вероятно, именно то, что лесные орехи могут вмещать в себе *хтоническое* или *демоническое* существо, обусловило необходимость их освящения в церкви, приходящегося на Успение Богородицы (15/28.VIII), день, называемый в России *Ореховый Спас*.

Причастность Л. к области потустороннего прослеживается в специфическом ритуале, известном болгарам и сер-

бам. При рождении в хозяйстве ягненка (жеребенка и т. п.) все домашние стремились как можно быстрее поднять его с земли, и первый взявший его на руки произносил: «Пусти Лескову, узми дренаду» [Брось ореховое, возьми кизилковое] (Миј.ОЛТ:162). Тем самым только что родившееся животное физически отрывали от хтонической сферы, которую символизировала Л. и призывали начать расти и крепнуть, ср. представления о кизиле как дереве здоровья и крепости. Та же формула широко использовалась в магических практиках, совершаемых в случае, если ребенок по каким-то причинам долго не начинал ходить: ребенка обносили вокруг дома на хлебной лопате или, подозвав его к себе, вручали ему кизилковый пруттик со словами: серб. «Баца лесково, узми дренаво» или болг. «Фъргай лесковите, зимај дренавито» [Брось ореховое, возьми кизилковое]. Такие же слова адресовали больному, желая ему поскорее преодолеть «опасный», близкий к смерти период и выздороветь.

Л. использовалась в похоронно-поминальном комплексе. Жители вост. Сербии жгли из Л. поминальные костры на Благовещение, в Страстной четверг и др. *Кашубы*, оповещая одкосельчан о смерти, случившейся в селе, обходили дома с палкой, вырезанной из Л. Банатские геры изготовляли из Л. «работы», на котором отмечали количество горшков воды, разнесенной по домам в поминальном обряде «пущанье воде мртвица за душе» (БХ:272), см. в ст. Пускать по воде. Связь с темой смерти провоцировала применение Л. в символических похоронах. В польских Татрах кто-нибудь, задумав *недоброе* на другого человека, делал из Л. мерку этого человека и при ближайших похоронах бросал ее в могилу, в результате чего человек, на которого наводилась таким образом порча, должен был вскоре умереть. На Брестшине человек, страдающий от эпилепсии, чтобы вылечиться, должен был положить на чьих-либо похоронах в гроб палку из Л., по длине равную его росту.

Хтонические связи Л. находят параллель в в.-слав. фольклоре, а именно в детской и молодежной игре «Ящер». В середине круга сидит игрок (парень или мальчик) — «Яшчур», «Качер», «Яша» (змея или другое хтоническое существо), а вокруг него девушки (или девочки) водят хоровод

и при этом поют песню о Яшчуре, сидящем в ореховом кусте, грызущем орехи и желающим получить себе жену: «Сядзіць, сядзіць Яшчур, сядоў карагод, Яшчур ары точыць, жаліліся лачаць...». «Сыды, сыды, яшчуре, Орэховый вінку, Май собі динку! Як не ймеш, завтра вмреш, завтра по ранку сховаеш у ямку, — там пропадеш!» (Гринч. ЭМЧ 3:102). По завершении пения «Яшер» вскакивает с места, бросается к одной из девочек, закрывает ее платком и кружится с ней, после чего девочка с поцелуем отдает ему свой венок или платок. Во всех вариантах игры местом обитания «Яшера» является именно ореховый куст.

Эротические коннотации лесного ореха, обнаруживаемые в этой игре (любовобильный змей в ореховом кусте, танцы с поцелуями, выбор жены), оказались весьма продуктивными на слав. почве. В укр. свадьбе было известно обрядовое печенье *горілки* 'орешки', которое иногда подносили молодым после брачной ночи. Популярный в рус. фольклоре мотив дарения орехов обычно является знаком сексуально-брачных намерений дарителя, ср. в популярной посиделочной песне: «Что приватался... жених, сулил девушке орехов четверик. Мне орешков очень хочется, за него идти не хочется. Я орешки-то приму, приму, За него замуж неяду, неяду» (костром.). Связь Л. с любовной темой напрямую выражена в русском (владимир.) запрете рубить кусты Л. потому, что от этого якобы «парней девки не будут любить, а бабы мужиков». В укр. песнях часто фигурирует «ореховая корчма» с красавицей-хозяйкой: такая корчма воспринимается как место веселья, гуляний и внебрачной любви. Еще более откровенный смысл имеют рус. загадки о Л., описывающие ореховый куст в терминах женского тела, а собирание орехов — в метафорике коитуса: «Гни меня, ломи меня, полезай на меня: на мне есть мохнатка, в мохнатке гладка, в гладкой сладко»; «Стоит дерево мохнато, в мохнато-то гладко, а в гладком-то сладко, про эту сласть и у нас есть снасть» (Митроф.З.66). Орехи и ветки Л. нашли широкое применение в любовной магии. У юж. славян, если девушка хотела покорить парня, она должна была сорвать леторосль лесного ореха и трижды ударить ею парня по спине, после чего он уже не мог бы смотреть ни на кого другого. Эротическая символика Л.

отчасти объясняется уподоблением орех зерну и семени, а также принадлежности орешника к плодовым деревьям, ср. широк известный балканским славянам обычай осыпать молодоженов орехами подобно тому как у вост. славян их осыпают верши.

Лит.: Kulistić S. Verovanja o leskovini u Bozanskoj Krajini // Razvikač. Билья Лука, 1939/5; Петров П. Лечебные свойства на ласката и народните поверия // ИВИМ 1974/16; Дурлић П. Леска као мушки апотропеи пречкии влада // ГЕИ 1996/45:137-143; Печков Р. Леска // БМ: Агапкина Т. А. Мифология деревьев в традиционной культуре славян: лекция (Corylus avellana) // SMS 1998/1.

Т. А. Агапкина

ЛИПА — дерево, почитаемое как святое и используемое в качестве апотропея.

Культурные функции. У юж. славян старые большие Л. традиционно росли вблизи церквей и храмов, особенно древних, часто на месте старых Л. ставили церкви или кресты. О самой старой чудотворной ю.-слав. Л. (которая росла в Славонии) упоминается в Житии епископа Августина (XIV в.). Под такими старыми Л. устраивали суды, проводили праздники и собрания жителей; здесь останавливался крестный ход во время религиозных процессий по полям, читалось Евангелие и устраивались трапезы. Болгары Ловечского края на Вознесение кололи **курбан** под Л. У словенцев Лютомера старая ветвистая Л., растущая в центре села, была традиционным местом сбора парней, отмечавших свой праздник в день св. **Флорина** (4.V). Здесь зажигались костры, отсюда же начинался и обычный для праздника обход села. Отношение к Л. как к священному дереву у юж. славян обусловило использование липовой древесины для высекания «живого» огня, с помощью которого ежегодно обновляли огонь в домашних очагах. Л. считали деревом, приносящим счастье; ее не боялись сажать и **держат** около домов и на могилах (о.-слав.). Говорили также, что спать под Л. опасно. В Герцеговине венчание могло происходить следующим образом: молодожены с двумя свидетелями трижды обходили вокруг храма, и один из свидетелей все это время держал над их головами липовую ветвь

в качестве оберега. В Чешской Силезии почитание Л. мотивировалось тем, что ее цветы обладают способностью заживлять душевные и телесные раны.

Повсеместно у славян известен запрет трогать почитаемые липы, наносить им ущерб, рубить их, ломать ветки, справлять под ними естественную нужду и т. п. Сербам известно предание о человеке, сорвавшем ветку Л.: у него тут же пал конь, но когда человек вернул ветку на место, конь выздоровел. Поляки считали опасным срубить Л., ссылаясь на историю о человеке, поплатившемся смертью жены за то, что срубил многовековую Л. На Вологодчине верили, что человек, срубивший Л., заблудится в лесу. В Силезских Бескидах бытовали рассказы о липах, которые после срубания истекали кровью. В то же время некогда старые Л. почитались как деревья чернокушников-колдунов, охранявшие от грома и злых сил; многие из этих деревьев были освящены в христианскую эпоху, рядом с ними строили часовни, вешали на них иконы и образки (а.-слав.).

У вост. и зап. славян Л. была тесно связана с христианским культом. У поляков и словаков, а также отчасти белорусов Л. считалась «деревом Богородицы»; говорили, что на ней отдыхает Богородица, когда сходит с небес на землю; верили в то, что именно Богородица наказывает человека, причинившего вред этому дереву. На Л., согласно в.-слав. преданиям, чаще, чем на других деревьях, «являлись» чудотворные иконы. Согласно з.-укр., пол. и словен. легендам, Л. прикрыла своими ветвями Богородицу с младенцем Христом во время их бегства в Египет, и с тех пор в ознаменование этого чудесного спасения на Л. вешают образки и иконы и в нее (единственное из деревьев) не бьет гром. У сербов в некоторых областях, напротив, остерегались стоять во время грозы под Л., так как в нее ударит молния. Словенцы считали, что Христос был распят на Л. Из древесины Л. делают фигуры святых, алтари (например, знаменитый алтарь XV в. Вита Ствоша в Костеле Девы Марии в Кракове).

С Л. связаны архаические фольклорные сюжеты. У русских известна легенда о Л. с тремя стволами, выросшими из одного корня (ср. мотив др.-рус. сказания о трехстолпном райском дереве и о превраще-

нии одного из его стволов в крестное дерево). Говорили, что в этом месте некогда проходивший изнасиловал и убил девушку, из колена которой и выросло замечательное дерево, оберегаемое местными жителями и называемое «Исколена». Однажды местный священник решил срубить это дерево, но при первом ударе топора из Л. брызнула кровь и ослепила его; испросив прощения у дерева, священник был исцелен. Л. — в качестве чудесного дерева — фигурирует также в с.-рус. сказке «От чего пошли медведи» (СУС 555). Мужик, который пытался срубить в лесу Л., был остановлен ее голосом; Л. просила не рубить ее, а взамен обещала выполнить любое его желание; по указу своей вздорной и честолюбивой жены он вытребовал у нее богатство, но когда попросил сделать так, чтобы его с женой все боялись, Л. превратила его и его жену в медведей (ЭО 1891/4:197, олонец.). На связь медведя и Л. указывают и другие фольклорные сюжеты: сказка «Медведь на липовой ноге» (СУС 160А), а также пол. шуточные песни о священнике-медведе на липовом мосту, к которому дикие животные приходят на исповедь. У сербов Боснии была известна сказка (повторяющая сюжет о Дедале и Икаре), герой которой сделал себе крылья из Л. По укр. поверьям, Господь дал Л. силу отражать проклятия, которые женщины адресуют своим мужьям: она принимает их на себя, поэтому на ее стволе много наростов.

Л., как и многие деревья, воспринимается как медватор. Болгары Ловечского края считали, что на Троицу Господь забирает души умерших на небо после их кратковременного пребывания на земле. В этот день женщины собирались в церкви, чтобы помолиться за своих умерших и проводить души: для этого во время молитвы они стояли на коленях на разостланных на полу липовых ветках, молились и внимательно прислушивались к ветвям в надежде услышать голоса своих близких. Эти липовые ветки позже относили на кладбище, клали на могилу там, где голова покойного, и поливали красным вином. В этих же местах Болгарии Троица называется «праздником липы», потому что в этот день деревья обращают листья вниз к земле. У вост. и зап. славян Л. также играет важную роль в весенне-летних праздниках, поскольку является одним из основных деревьев, ветками которых укра-

шают в это время дома и хозяйственные постройки.

Высокий сакральный статус Л. и ее связь с комплексом положительных значений определили ее использование в качестве универсального амулета. Л. сажали у дома, считая, что она сохранит дом от грома; под Л. также не боялись прятаться во время грозы. Русские обставляли липовыми крестиками постель человека, мучимого наваждениями. Они же втыкали во время выпаса скота липовую ветку посреди пастбища, чтобы коровы не разбрелись далеко и их бы не трогали звери в лесу. В России считалось, что у ведьмы можно отбить охоту к оборотничеству, если ее ударить наотмашь голый липовой палкой. Голыми липовыми «аутошканами» смелые люди отгоняли от себя привязавшегося к ним черта, а также черта-любownika. В черниговском Полесье, защищаясь от русалок в троицкий четверг, бросали липовые ветки на пол. В Сербии сваты оставляли на Л. свадебные знамена, полагая это дерево счастливым и неопасным для молодоженов. Поляки считали, что липу черт боится. Венками из липовых веток, освященных в праздник Божьего Тела, окуривали коров для охраны от ведьм, липовым колом пробивали тело вампира (Добжинская эсмля), забивали в могилу (Полесье). В Силезии липовые ветки, заткнутые в стены скотного двора, преграждали путь «зморе». Липовым лыком можно было связать водяного (чеш.). Словенцы ударом липовой ветки изгоняли «уроки» из скотины.

Как и многие другие деревья, Л. играла важную роль в народной медицине: на нее знахарки символически «переносили» болезни. Так, у мораван при ревматизме в ствол Л. забивали лоскуты одежды больного, его срезанные ногти и волосы или окуривали дымом от сожженной древесины Л. больных людей и скот; при лихорадке больной дул в отверстие, сделанное в Л., и заткал его колышком. Верили, что когда дыра в дереве зарастет, больной выздоровеет. В Полесье Л. в лечебно-медицинских практиках могла заменять дуб: вокруг нее обносили больных детей и просили об избавлении от детской бессонницы, а женщины, желая избавиться от бесплодия, обходили вокруг старой Л. В бел. заговорах от змей (наряду с дубом) может выступать Л.: «У поли за полем стоиць липа Матруна,

у той липи Матруни болное гняздо, у том гнязде зьмься Шкурюпея» (Ром.БС 5:185). «Живым» огнем, разведенным с помощью липовых веток, лечили скот, а золой, оставшейся от такого огня, лечили людей от коросты, и т. д. (Странджа, Сербия).

Л. связана с демонологическим и предстельскими. Липовое лыко выступает в рус. быличках как атрибут демонических персонажей; на голой липовой палке качается во ржи русалка, то же самое предельывает и колдунья, отнимая спор с чужих полей; по бел. поверьям, одежда, подаренная самодивами человеку, превращается в липовую кору. В укр. быличках Л. фигурирует в качестве дерева, куда ведьмы слетались на шабаш в купальскую ночь. У словаков р-на Горняцко существовало поверье, что босорки собираются под старой Л., чтобы затем, сидя в бочке, облететь пять раз село. Во то же время Л. сажали на перекрестках и там, где пугало, «водило», в качестве охранного дерева. В Моравии на липах в полночь собирались ведьмы для «обучения» (рассказывали друг другу, кто что знает). Поляки рассказывали о том, что в окр. Кракова под парой старых лип обитает лягушка-коровница, отбирающая молоко у чужих коров в пользу хозяйки, кормящей ее раз в год освященной пасхальной зеленью. По бел. поверьям, Л. не вносили в дом и не топили ею печь из боязни занести в дом жуков и блох. Украинцы (Старобельский пов.) запрещали бить скот липовой веткой из опасения, что он содохнет.

Лит.: Šuljek B. Zasto Slaveni počuju lipu // Rad JAZU 1878/43:149–188; Чапк.РВБ:164–167; Гура СЖ:160; ПА; РДС:72,391; Илл.РРК:164–165; ЭО 1914/3/4:108; Макс.ПНКС:284; ТА, д. 1446. л. 16; д. 1521, л. 16–17; д. 1624, л. 44; ПА; ХС6 8:314; Бор.ЭО:123; Фил.ВН:200; Лов.:314, 315; Врж.НММ:145; Мир.ННГ:90; Серб.МБ:174; Кур.П.Л.С 1:307; Вар.М.Л.:218; СЛ 9:339; Kult.DW 15:157; МААЕ 1904/7:100; Ров.ЗО:230; ZWAK 1882/6:299; Rost.ZCz:41; Wierchy 1931/9:22; EP 1973/17/1:132–133; Карв.КЛ.ЗД:202.

Т. А. Азипкина, В. В. Усачева

ЛИСИЦА — животное, по народным представлениям родственное куньим и некоторым

другим пушным зверям, слабо отраженное в мифологических поверьях и обрядах и выделяемое индивидуальной символикой преимущественно в фольклоре (женский брачный символ и олицетворение хитрости).

На Л. отчасти распространяется символика, свойственная ласке, прочим кунным и некоторым другим пушным зверям (бобр, белке, хомяку). Диалектная лексика дает примеры обобщающих названий для этой группы животных, например, архангел. *белка куница*, лиса, белка и т. п. (АОС 1:155—156). Наблюдается взаимозаменяемость образов пушных зверей в сходных фольклорных контекстах. Так, в качестве одного и того же персонажа в одном варианте сказочного сюжета об ожившей шкурке животного (СУС 1896) фигурирует *куница*, в других — Л., ласка или белка.

Отчетливо выявляется у Л., как и всей группы пушных зверей данного круга, любовно-брачная символика. В фольклорных текстах Л., куница, выдра, белка, наделяемые женской символикой, часто выступают в паре с соответствующими мужскими образами соболя, горностая и бобра. В в.-слав. свадебных песнях девица и молодец или невеста и жених изображаются как Л. и соболя, Л. и бобр. Так, в разных вариантах одной свадебной песни Л. или куница (*невеста*) просит соболя или бобра (*жениха*) вывести ее из бора (забрать из родительского дома): «Ходила лисочка по бору / Ды просилася у соболя» (смолен., Шейн БП:323). У всех вост. славян распространены свадебные приговоры дружки или свата, в которых посланцы жениха, приехавшие за невестой, представляются как купцы или охотники на куниц и Л.: «Мы ездим здесь купцы, ишем куниц, лисиц да красных девиц» (орлов., ХФ 1927/2 3:118); «Да мы вот ездим па барам, па лесам, за лисицами, за куницами, за чорными горностаями: мы ими таргуем» (смолен., Добр.СЭС 2:92); «Довольте нам, сватую, пошукати, коли не куниці, дак лисиці, а ми найдем і в соломяній копці» (полтав., Вес. 1:85). С символикой невесты связано, по-видимому, Ярослав. *лисица* — название пряника, который родственники невесты приносят под белым покрывалом на второй день свадьбы (ср. Каравай). *Лисичей* называется также сваха в смолен. каравайной песне. В рукописном соннике XVIII в.: «лисицу самку видять

свадба ивеселе знаменустъ» (Рук. отд. РНБ, ф. 777, оп.3, № 272:58). В бел. шуточных песнях Л. и заяц, «лісічка-маладзічка» и медведь изображаются как любовная или брачная пара; в укр. легенде к Л. сватается конь; в рус. и укр. эротических анекдотах (СУС 36, —36') заяц бесчестит Л.

Связь пушных зверей с мотивом деторождения проявляется в продуцирующей символике Л. в бел.-полес. толковании сна: Л., увиденная во сне, сулит женщине беременность (брест.).

С мотивом прядения, характеризующим всех пушных зверей данной группы (особенно ласку), опосредованно связаны «лисьи» и «ласочьи» названия морозных узоров на оконном стекле, в которых снежный узор выступает как метафора пряжи: укр. *лисиці* (Гринч. 2:361) и бел.-полес. *ласицы*. Мотив ткачества представлен в серб. детской игре «как лисица тка» (Боск.-Герцеговин.).

Образы кунных и им подобных пушных зверей, в том числе и Л., используются для передачи различных психических свойств человека. Л. является общенастным (также и в христианской традиции) олицетворением хитрости, лукавства, коварства, лести. Это находит отражение в лексике (во всех слав. языках слова «лиса», «лиси» метафорически обозначают хитреца, лукавого человека, лицемера, плута, проныру), во фразеологии, поговорках и иных устойчивых выражениях (например: рус. *лисой пройти* 'схитрить', *лису неть (подиускають)* 'хитрить, лукаво льстить', «Лиса семерых волков проведет», Даль 2:254; болг. *хитър като лисица* [хитрый как лиса], Геров 3:14; пол. «Ścipi jak wrona, a chytry jak lis» [Глупый как ворона, а хитрый как лиса], Kolberg O. Przystawia. Warszawa, 1977:143), а также в фольклорных текстах, особенно в сказках. В сказках Л. хитростью обманывает плутого волка, привязывает его к лошади, убеждает съесть свои внутренности, едет на нем верхом, советует хвостом удить в проруби рыбу, заманивает в капкан, чтобы поживиться приманкой, притворяется мертвой, чтобы украсть рыбу с воза или убежать от охотника, завладевает лучшей избушкой или добычей других зверей, судит их в свою пользу, лестью выманивает птицу или исповедует петуха, чтобы съесть их, и т. п. В серб. легенде коварная Л. (или сорока) оклеветала орла перед Богом, сказав, что он не выполнил его

поручение очистить или выкопать источник, когда Бог создавал мир. Ср. также толкования снов о Л.: обман от приятеля (бел.), враг прильстится (укр. ровен.), лукавый и опасный враг (укр. волын.).

К специфическим особенностям образа Л. в народных представлениях относится ее огненная символика, мотивированная рыжей окраской ее меха (самая красная Л. называется огневка). Ср. бел. *лиску поймаць* 'опалить палыць' (ЭО 1889/3:68), словацк. диал. *liska* 'пламя' (Kalal). Увидеть Л. во сне предвещает пожар (витеб., могилев.). Через образ Л. загадывается небесный огонь (молния или солнце) в бел. загадках: «Ляцьц лиса з пад цёмнага леса, ні ей ня відаць, ні сьледу ні знаць» (Молния) (вилен., ZWAK 1893/17:200); «Бегла лиска коло лесу близко: ні стежки, ні дорожки, толькі золотыя рожкі» (Молния) и «Бегала лиска коло лесу близко: а ні ее здогнаць, а ні следу спознаць» (Солнце) (могил., Ром.БС 2:318). Огненную символику среди пушных зверей имеет также белка. Происхождение рыжего меха у Л., имевшей некогда черную и белую шерсть, в Витебской губ. объясняют тем, что однажды она съела белку.

Л. относится к лесным зверям, находящимся под властью лешего. Так, в одной с.-рус. быличке леший пригоняет мужику стадо Л. (архангел.). Лесных зверей (Л., зайца, медведя, волка), неподвластных водяному, из опасения мести с его стороны запрещено упоминать во время рыбной ловли у рыбаков бел.-литов. пограничья. Псковские рыбаки по этой причине также называют Л. во время лова рыбы *хохотуха* (Зел.ТС 1:94). Л. как опасному зверю даются и другие табуистические наименования: рус. *кума*, болг. *тепа*. Русские охотники на Колыме называют Л. *накость*, т. е. считают ее мерзкой, нечистой (Зел.ТС 1:94). Нечистой Л. объясняют и неупотребление в пищу ее мяса (бел. брест.).

Известны обереги от Л. как хищного зверя. Поляки в Рождественский сочельник оставляют на углу дома кусок хлеба для Л., чтобы они не душили кур (тарноп.). Сербско-галицкие в Рождественский сочельник стараются обезопасить себя от всех животных-врагителей, отсылая их от себя к другому человеку, своему недругу. Для этого, взяв крошки от рождественского ужина, идут на его поле и, встав на меже, бросают по зер-

нышку ястребу, Л., мыши, мухам, блохам, клопам и другим животным, приговаривая: «Я подмирих ову животиныу вечасас с вечером, а ти (яме) подмириу цїєле године с ручком и вечером!» [Я задобрил это животное сегодня вечером, а ты (нимя) весь год задобривай и обедом и ужином!] (Бор.ПВП 2:248). В вост. Чехии с оберегом домашней птицы от Л. связан обычай обхода домов женщиной, рязеной Л., на третьей неделе Великого Поста (*chození s liškou*). В каждом доме она кропила всюду водой, чтобы у хозяйки было много гусят и цыплят, поила хозяев водкой, получая за это муку, крупу или хлеб, и стегала своим «хвостом» домашних, которые старались пришепить его в дверях, а хозяйка боялась, что от этого у нее птица не будет вестись.

В народной медицине лисий язык используется для лечения рожи (возможно, это связано с огненной символикой Л.); его накладывают на больное место (ю.-малопол.) или носят зашитым в ладанку (рус. рязан.). У сербов больного лихорадкой купают в воде, в которой вымачивали лисий череп. Лисье сало капают в открытую рану животного, когда в ней заведутся черви (гуцул.).

По-разному толкуются приметы о Л., перебежавшей дорогу: то как благоприятное предзнаменование (пол., бел.-полес., болг., серб. воеводина), то как плохое (болг. тырново, макед. велес.). Встреча с Л. также может считаться либо дурной приметой (рус.-бел.-полес.), либо хорошей (болг.).

Лит.: Гура СЖ:34,42,47,67,79,121—122,179,180, 187,199,200,205,208,212,216,222,249,253—255, 374,446,541,555,612; ХШ 1927/2-3:117—118, Sign. Language. Culture. Paris, 1970:383—384; АФ РСС, № 1; Номер.МГ:169; Манс.ОРЭА 4:18; Даль ПРН:940; Даль 2:254; СРНГ 17:61; Нимф.ППП:186; Злат.ОМWR:27; ЖП:510,515; ЭО 1889/3:68; Булг.П:187; ГУВ 1:445; Schnaid. КН 7:160,269; Киллы.УР 3:344; АрхИИФЭ 15-3/252:154; ПА; Дун.РЗО:318; ZWAK 1881/5: 148, 1892/16261; Lud 1905/11/4:399; Ziln VCh: 205; Геров 3:14; Марин.НВ:81,178,190; СБНУ 1900/16-17:222,232; Бор.ПВП 2:45—46,56—57; Кар. 1901/3:127; Шк.ЖОП:133; КСК 3:169.

А. В. Гура

ЛИСТЬЯ — см. Зелень.

ЛИХОРАДКА, лихорадки — персонифицированная в образе женщины: болезнь, вселяющаяся в человека и вызывающая то озноб, то жар. Отличительная особенность Л. ~ множественность (7, 9, 12, 77 женщин, сестер, муж, струй воздуха) и изменчивость образа. В народной медицине к Л. относят разные болезни (сухотку, тиф, малярию и др.), объединяемые общими симптомами (жар, озноб, дрожь, бред и т. д.).

В названиях Л. отражены симптомы, причины болезни, время появления, цвет. Главные симптомы (озноб, жар) порождают названия с внутренней формой 'горячая', 'холодная': рус. *горячка*, *леле(не)я*, *ледиха* (архангел.), *спуденка* (казан.), укр. *жарка*, *огневица*, *зітрома* (волын.), *зима*, *зимница* (буйков., русин.), в.-слав. кашуб. *зіта*, пол. *зітно*, *chlodn(ic)a*, *ograszka* (кашуб., Куявы), *zimná*, *zimnica*, серб. *арућница*, хорв. *lednina*. болг. *огненница* (один из основных признаков 'горячка' отражен в лат. *febris*, от и.-е. **dhueh* 'жечь', ср. пол. *febra*, *fybry* ~ из лат. *febris*); 'дрожь' (и ассоциативные названия): рус. *дрожалка*, *дрожуха*, *знобіха*, *кумбáх* (ср. *кудощити* 'терзать', 'мучить'), *маяльница* (ср. *маяться*), *трепалка*, *трясуча*; укр. *трясця*, *корній*, *знобія*, бел. *асинавая*, рус. *горюшка* (признак болезни ассоциируется со свойством осины постоянно дрожать, как больной дрожит от Л.), *трасачка*, *чүтлнка*, серб. *чамалица* (от *чам* 'тоска', Л. без сна), болг. *треска*, *треканица*, макед. *treska*, *treskavica*. Эти же симптомы Л. выражаются глаголами: *трясет*, *треплет*, *колотит*, *трусит*, *лихорадит*, *распалает*, *леденит*, *ломает*, *мучает*. Ряд названий указывает на цвет: рус. *желтыня*, *желтуха*, *зелена(я)*, *синя*, укр. *жолтія*, чеш. *žlutá zimnice* 'желтая лихорадка', хорв. *ста*. Персонификация состояний, вызываемых Л., отразилась в названиях: *Треся*, *Огня*, *Ледя*, *Гнетя*, *Гинуша*, *Глухя*, *Ложя*, *Пожня*, *Желтя*, *Каркуша*, *Гладя*, *Нвекя*.

В ряде случаев имена Л. указывают на источник болезни (хорв. *koljaska*, *vodena*, *vijetnasta* — Оток), на место, где она напала на человека (рус., укр. *подтынница*, укр. *степная*, чеш. морав. *hodojka* — по г. Годонин), на обстоятельства заболевания или на особое состояние человека (болг. *родилка* *треска*, серб. *бабица* мн.ч., *бабиња*, *бабински*, *породильно* — о Л. рожениц рус.,

укр. *середниця* — Л., нападающая на пряжу, прядущую в неурочное время).

В названиях отражено время появления Л. — весной: рус. *весна*, *весенница*, *веснякка*, *весновка*, *вешняя*, *веснуха-кумола*, бел. *весница*; ю.-рус., укр. *зногон* (нападает, когда свозят навоз на поля); осенью: рус. *листопадка*, *листопадная*, *листопадная колотуха*, *осенняя*, *подосенница*, бел. *трасца* *листопадная*; летом: бел. *гарошавая* — нападает во время цветения гороха; в определенные дни: серб. *торник* 'Л.', случившаяся во вторник, *медуленичка* *грозица* возникает в период *Медуленница*, т. е. с 15.VIII по 8.IX. Считают, что Л. приходит к человеку через день, два, три, а в перерывах спит или переходит к другому; Л. может длиться три года, что подтверждается на языковом уровне: рус. *воденна* 'перемежающаяся Л.', *кумушка* *каждоденна* (еннсейск.), чеш. *zít-davé žitnice* 'то же', 'ежедневная Л.', болг. *каждоденна* (каждодневная), *презданица* (двудневная) (Варненско), *едногодишна* и *тригодишна* *треска*, серб. *презданица* (приходит через день), *volešica* (возникает раз в три года). В чешских заговорах упоминается о пятидневных Л. Разновременное появление Л. объясняет рус. поверье: нечистый время от времени спускает с цепи девять сестер-Л.

Запрет употреблять настоящее имя Л. порождает эвфемизмы, имена-заменители. Л. называют добрыми, ласковыми именами: рус. *добруха*, болг. *сладки-медени*, *бели-червени*; рус. *гостя*, *гостыюшка*, *подрюца*, *соседка*; именами собственными: рус. диал. *Кондратий*, *Кондрашка*, сибир. *Иродянчи*, *Марья Ивановна*, *Лихоманка Ивановна*; терминами родства: рус. *кума*, *кумахи* (сибир.), *кумушка*, *матка*, *матуха*, *матушка*, *гестрица*, *пестуха* ('няня'), *тетка*, *тетушка*, укр. *тітка*, *титюхо* (гуцул.), бел. *цяцюха*, пол. *ciot(k)a*, *ciotnica*; уничижительными: укр. *Иродова* *дочь* *трясовица*, *поганка*, *пропасница*, чеш. морав. *rsina*, болг. *друсла* (бука, 'толстая перьяливая женщина'), серб., болг., макед. *грозица*.

На связь Л. с нечистой силой, злыми духами указывают рус. *лиха(я)*, *лихаманка*, *лиходейка*, *кихимора*, *лихорадка* (от *лихорадеть*, т. е. 'действовать во вред кому-нибудь, заботиться о ком-нибудь с злым намерением, с лихостью', ср. Фасмер 2:505: *лихорадка* собственно «рада лиху»). В рус.

названия *ворогуша* (боролуж., калуж., Лихорадка и 'бабочка') отразилась демоническая сущность болезни: человек заболевает Л., если с пищей нечаянно съест белую ночную бабочку, которая дрожит крыльями, как в ознобе; *ворогуша* вызывает панический страх: когда она летит, крестьяне крестятся и говорят: «Прости мне, Бог от ней» (воронезж., СРНГ 5:108).

Причины заболевания. Болгары говорят: «Наеж се с краставица (или пъпеш), напей се с вода, припечи се на слънце, ако искаш да те втресе» [Наешься огурцов (или дыни), напейся воды, перегрейся на солнце, если хочешь, чтобы тебя затрясло] (СБНУ 1905/21:6); Л. может случиться от испуга (воронезж.: напуганные русалками заболели Л.), от воды (питье, долгое и частое купание — а.-укр., великопол., болг.), от сна на закате солнца или в полдень (брян., брест., укр.), днем, начиная с дня Тарасия-Кумошника (25.II/10.III), в Юрьев день (серб.); от слеза, порчи (о.-слав.); от охлаждения, от ветра (пол. Куялы); если откликнуться на призрачный зов (в.-слав.); если долго смотреть в глаза лихорадочного больного (бел. витеб.); если поднять одежду больного, умышленно оставленную на дороге (в.-слав.); если увидеть змею до Юрьева дня (серб., Косово Поле), если услышать первую ласточку на тощак (хорв.); если съесть много незрелых плодов (болг., укр., в.-пол.), выпить большое количество кислого молока (укр., пол.-р-н Пшемьшля).

Л. нападает за нарушение запретов, правил: если выйти во двор с едой, питьем до того, как начнет кукушка куковать; напиться воды, не благословясь (смолен., калуж.); съесть хлеб, испеченный в тот же день и на том же огне, на котором варили коноплю (серб., Левая); в пятницу трепать коноплю (совершать другие работы с пенькой) — Л. будет «трепать» (укр.); купаться в реке до Юрьева дня (серб., Крагуевац); повязать платок, унесенный вихрем, «треска я тресе и се разболява, защото я обикалят умрелите» [лихорадка ее будет трясти и заболеет, потому что ее окружают умершие] (Ана. 237); выругаться «не в час» (смолен., калуж.). Мельник не должен отряхиваться от муки — век будет трястись, т. е. заболеет лихорадкой (в.-слав.).

Л. насылают злые духи: кикимора (арх.-слав.); самовилы, самодивы, если наступить на их место (софру) (болг.).

Некоторые дни особенно опасны: заболевший в день Тарасия-Кумошника (рус.), в период Мефудмешица, т. е. с 15.VIII по 8.IX (серб.), долго и тяжело болеет.

Число Л. в зависимости от региона колеблется от 1 до 99, что, по народным представлениям, соответствует числу симптомов этой болезни. Болезнь персонафицируется в образе 1, 2, 3, 7, 9, 12, 14, 25, 27, 30, 40, 70, 74, 77, 99, 9 раз по 9 сестер, иродовых дочерей, змеиных дочек, старух-горячек, красавиц. Наиболее часто упоминается 12 сестер, что объясняется влиянием апокрифических молитв; Л. приписывается родство с дочерьми библейского царя Ирода (ср. в.-слав. название *Иродовы дочери*). В полес. заговорах их 74, они «Идалавы» или эмсинис дочки (ПА, ПЭС.145). По верованиям украинцев, Л. столько, сколько вероисповеданий (например, *пропосидя жыдівськи, жидівка*) (КС 1889/27/11:307).

Внешний вид Л. — таинственное злое существо (о.-слав.); нечистая сила (киев.), невидима простым глазом, является во сне (рус.), может принимать образ человека. Чаще всего Л. характеризуются как злые, завистливые, безобразные, косятые, косматые, нагие, простоволосые, распоясанные старухи (в.-слав., болг., серб.); прикидываются нищими, убогими, слепыми, безрукими (рус., укр.; ср. в заговоре: 77 голых, босых, простоволосых жен); чахлые, заморенные, постоянно чувствующие голод (рус.); ходят в лаптях, с палкой и стучат ночью в окно: кто ответит, к тем они и пристанут (рус.); сидят на деревьях, дрожа и скрежеща зубами (бел.), весной вылезает из-под земли (бел.), осенью они превращаются в пар и залезают к человеку под тулуп (бел.). Другие образы Л.: девки в длинных белых рубахах, с распущенными волосами, женщины в белом (как одевают мертвецов) (рус. олонец.); некрасивая, огромная, зубастая старуха (чеш.); женщина в черном (рус.), безобразная старуха, которая влезает в молодых красивых людей и трясет их (болг. пирин.); Л. — девочка величиной с муху (с.-в.-пол., р-н Августова); худая паненка (бел.). Реже Л. представляют женщинами (девушками) соблазнительной наружности (пензен.); красивая, молодая девушка, способная обратиться в воздушную струю, которая, попав в организм человека, вызывает болезнь (а.-укр., винниц.). три молодые девушки (болг. Кар-

любка), красивые молодые, похожие друг на друга 12 сестер (миск.). Л. могут обернуться соринкой, мухой, пауком, бабочкой, белым ночным мотыльком (рус., бел.). Под влиянием апокрифических молитв Л. представляются длинноволосыми, престо-волосыми женщинами дьявольского облика, которые вылезают из моря (болг.); это живые существа, проклятые и превращенные в 77 вредоносных струй воздуха, в 77 мух (рус., бел.). Над Л. есть старшая, самая страшная (в.-слав.), она сидит, прикованная 12 цепями к железному стулу и посылает на землю своих сестер в мир — «людей мучить, кости крушить» (рус.).

Происхождение Л. — заложные покойницы, 12 сестер, проклятых своими родителями (*зайкака*. — *Зел.ОРМ*:230: «если ли не самое древнее представление»), Л. — 12 дочерей, проклятых царем Соломоном, они мучаются от проклятия и поэтому мучают других (нижегород.); дочери ада, сатаны, они прокляты Богом, осуждены ходить по земле до конца света и мучить грешников (рус. воронеж.); потонувшие в море со своим отцом двенадцать дочерей египетского царя Фараона (рус. владимир., новгород.); наиболее распространенное представление книжного происхождения — дочери царя Ирода, проклятые Богом за смерть Иоанна Крестителя и заживо «пожранные землей», т. е. провалившиеся под землю (*Зел.ОРМ*).

Л. пронзают человека стрелами, вызывая колющие боли (болг.); они действуют посредством чар, «лико радуются» страданиям больных (рус. пензен.); про человека, у которого обметало губы, говорят: «его поцеловала лихоманка» (*Аф.ПВ* 3:82). Л. перемещаются по воздуху, перелетая с одного человека на другого. Л. различаются индивидуальными особенностями, проявляющимися в отношении к жертве: гадая не дает спать, отчего человек сходит с ума (владимир.), другая отбивает от сды, третья сосет кровь, четвертая тянет жилы. «На двенадцать-то манеров кумушка берет людей» (енисейск., *СРНГ* 16:87). По некоторым представлениям, Л. и сама терпит то или иное страдание: одна дрожит от холода, другая мечется в жару, третья корчится от ломоты в костях (рус. калуж. жиздрин.).

Места обитания Л. — вода: реки (Л. сидит весной на дне реки и ловит купающихся — гомел.) и болота (рус., бел.), пруды,

колодцы, озера (чеш. морав.); подземелье (бел.); дремучий лес (с.-в.-рус., болг.); край света (рус., болг.), дальние страны; снежные горы (рус.), ад, ущелья каменных гор (рус.). На краю света у них есть дом (рус.), но без крыши (болг.). Есть Л., которые живут рядом с человеком, например, в пороге дома, и если рубить на нем, то можно поганку «отбить на себя» (укр. полтав.).

Лечение. Множественность видов и причин возникновения Л. обусловила многообразие способов магического избавления от нее.

Л. старались передать первому встречному, растениям, животным, птицам, кошкам, собакам, предметам. Забивали в дерево волосы, ногти, кусок одежды больного (чаще других для этого выбирали вербу, осину, тополь, «недобры» деревья, связанные с «чужим» миром, с нечистой силой); дули в поверченное в растущем дереве отверстие, в дупло дуба; обнимали дерево со словами: «Тебе треска да те тресит, мене сынце да м' угреит» [Пусть тебя трясет лихорадка, а меня согреет солнце] (макед., *Струга*, СбНУ 1893/9:136); трясли вербу с приговором: «Не тресем с тебе росицу, него с мене грозицу» [Не трясусь с тебя роса, а с меня лихорадку] (серб., *Мил.ЖСС*:245); «венчали» болезнь с вербой (серб.); знахарка оставляла на шиповнике вне села букетик цветов, с которым заговаривала больного, чтобы болезнь осталась там (болг., Родопы); привязывали к вербе дар, после чего поспешно убегали (чеш.); выливали воду после купания больного под дерево, куст.

Для передачи болезни животным, насекомым пользовались разными приемами. Заставляли медведя переступить через больного так, чтобы он коснулся лапой спины больного (рус.), переводили поросенка через корыто, под которое клали ребенка (Посавина в Хорватии); целовали жабу, живущую под камнем, после чего отпускали на волю (в.-серб., Лесковацкая Морава, Левач, Темнич); на прутик нашивали кусочки одежды больного и клали на спину жабе, чтобы она унесла Л. (словац.); рассыпанное на постели коношьяное семя через три ночи выносили на мусорную кучу, чтобы его разнесли птицы (серб.); бросали вслед улетающим журавлям траву *грозничару*, которой лечили *грозицу* [лихорадку] (хорв.). Три куриных яйца, сваренных в моче больного Л., зарывали

в муравейник, полагая, что когда муравьи съедят яйца, Л. пройдет (Вет.ЗЗО: 61—62). Три дня носили под мышкой живую летучую мышь, завернутую в тряпку, вечером выпускали ее, чтобы она унесла Л. (интеб.), вешали на шею живую лягушку, завернутую в тряпочку (бел. витеб.; Славония), считали, что надо плюнуть в рот пойманной лягушке и отпустить ее на свободу (родоп. болгары).

Л. передавали предметам с последующим их уничтожением, выбрасыванием: бросали на дорогу подальше от дома, в реку рубашку, в которой человек заболел, белье после приступа, лоскут от рубашки, фартука, платка (в.-слав.). При этом иногда говорили: «Не твое — не хватайся, а **вольмень** — так и майся» (Даль ПРН:402). Передавали Л. бумаге, написав на ней абракадабру, носили ее на нитке на шее, а на девятый день шли к рксс, бросали в воду через голову и убежали, не оглядываясь (чеш. морав.). Три дня носили бумажку с написанными по-гречески словами, затем сжигали и выпивали пепел со святой водой (укр. лечебник XVIII в.). Делали на освященной **вербе** надпись по числу приступов Л., а затем ветку бросали в огонь или в воду (в.-слав.). Пускали по воде наговоренную липовую кору и три раза повторяли заговор: «От (имярек) раба Божия **отстань**, лихорадка, и плыви вдоль по реке» (тул., Майк.ВЗ:53). Во время приступа больной хватал чурбан, который потом бегом относил к реке и бросал в воду, полагая, что вместе с ним утопил и Л. (бел. цолоцк.); больной бегал вокруг придорожных и могильных крестов, каплиц, церкви, стараясь при этом ухватиться зубами за острые грани этих предметов, тем самым передавая им Л. (бел.).

Представления о Л. как о существе коварном, легковверном, трусливом (рус.), постоянно меняющем свой облик, отразились в поверье, что от Л. можно легко отделаться **обманом** (словом и действием); уходили из дома тайком, задом, сбивая с толку Л. направлением следов, ведущих в дом (не найдя больного, она удалялась — сибир.); обманывали ложной надписью, сообщением — уходили из дома, написав на двери: «Nima Wojtka w domu» [Войтека нет дома] (пол. Куявы, Кош.Г)W 3:96,97; чеш.), «Приходи вчера» (рус. Даль 2:257: с. в. лихой); **е** корчме больной платил за две рюмки водки, а выпивал одну, сказав, что вторую выпьет

«тетка», которая сейчас придет (бел.). Изменяли внешность: чернили лицо, переодевались в чужое платье; прятались в погребе, сарае, отхожем месте, скрывались под опрокинутой кадкой, поганым корытом, чтобы Л. приняла корыто за гроб и оставила «умершего» в покое (рус., Сургут). Ночью во время приступа больной садился верхом на кочергу и отправлялся на кладбище, где прыгал между двух свежих могил; Л. следовала за человеком, а больной убежал домой другой дорогой. Уходили спать на девятую между от дома, а когда во сне видели Л., вскакивали и бежали домой (укр., Покутье).

Результативным считалось устрашение Л. разными способами (о.-слав.). Разбивали горшок с ледяной водой над головой спящего больного (и.-слав.), обливали его неожиданно ледяной водой (о.-слав.): сталкивали в холодную воду (в.-слав.); бросали за пазуху живую лягушку (бел. туров., укр. киев.). Совершавший этот ритуал должен был как можно скорее убежать, чтобы Л. его не увидела и не перешла к нему (рус.); стреляли из ружья во время сна больного (серб., болгар.). Заставляли больного носить на шее несколько дней зашитые в тряпочку змеинный или ужовый выползок (в.-слав. чеш.: змея должна быть поймана в Юрьев день; болгар.), ожерелье из **амсиных** головок (и.-слав.), 9 змеинных головок (хорв.), голову змеи (бел., чеш., морав.: больной не должен знать, что он носит), хвост ящерицы (укр.), убитую ящерицу (бел.: когда она высохнет, Л. пройдет), живую лягушку (курск., брест.), которую потом больной бросает в воду (чеш.), **разрезанную** пополам жабу (гомел.); живого паука, посаженного в ореховую скорлупу (курск., кременчуг.), трех пауков, зашитых в мешочек (чеш.): навозного жука, поднятого на дороге, в ореховой скорлупе (витеб.). Таким образом не только пугали Л., но и передавали болезнь этим холоднокровным (хтоническим) животным.

Одним из способов изгнания Л. было битье больного толстой **веревкой**, на которой завязано 9 узлов, со словами: «Сто возов тебе ягнячьего сена!» (воронж., Майк.ВЗ: 53) или только упоминание об экзекуции — знахарь говорил, что будет бить розгами больного, и напуганная Л. удалялась (рус. олонец).

Пользовались разного рода **отпугивающими** средствами, рассчитанными на то,

что *Л.*, разгневанная и обиженная, уйдет и не вернется (рус.): спали на навозной куче; употребляли внутрь и наружно вещества с неприятным запахом, вкусом; пили разведенный в воде куриный, голубиный помет, водку с крапивой и чесноком, деготь с молоком, полынным соком, детскую мочу, воду с землей, взятой вечером со свежей могилы, водку, настоянную на внутренностях 9 (12) живых раков, водку, в которой от новолуния до новолуния настаивали змею, отвар лягушки в молоке (рязан.); воду, в которой девять дней лежала зеленая лягушка; воду с измельченными сушеными миногами (рус. нижегорода.); настоянный на лягушке винный уксус (в.-серб., Левач, Темнич), настой лягушачьей печени (Далмация), настой змеиноного выползка (брест.); больной пил воду через голову змеи, отрезанную перед Юрьевым днем с помощью монеты (хорв.). Использование раков, змей, миног (считавшихся водяными змеями), лягушек как животных хтонических, связанных с «низом», обитающих в воде, как и сама *Л.*, основано на их символическом противопоставлении с огнем и жаром, т. е. теми свойствами, которые характерны для *Л.* Это должно было обеспечить благополучный исход болезни. Использование раков для лечения *Л.* объясняется характерным для них движением вспять, что должно было повернуть вспять *Л.*; написав на бумажке «рака усен», т. е. «рака несущ», съедали ее с хлебом, что избавляло от *Л.*, так же как выпитые с водкой высушенные и размельченные рачьи глаза (пол., люблин.).

При лечении *Л.* использовались отдельные части тела животных, наделяемых отвращающей силой. Например, салом ежа натирали больного (у ежа острые колючки) (укр., Екатеринославская губ.); котги крота растирали в порошок и давали больному выпить вместе с водой (морав., Рожнов под Радоштом).

Умилоствление в форме ритуального кормления, жертвоприношения осуществляется с профилактическими целями в определенных календарных даты и поминальные дни, во время болезни — как прием лечебной магии. На поминки («дядды») вместе с усопшими родичами приглашали *Л.*, надеясь нейтрализовать ее (бел. могилев.). Во время болезни бросали лихорадкам горсть хлебных зерен (курск.), пшеница в реку,

стоя к воде задом с приговором: «Лихорадки, вас 77, нате вам всем» (воронеж., Майк.ВЗ:51); «Вас (лихорадок) тут семдесит семь — вот вам плата усем» (курск., ЭС 1862/5:90); кидали (левой рукой) в реку на закате вареное яйцо черной курицы, разрезанное на 77 частей (по числу злых дочерей Ирода — лихорадок); обсыпали себя ячной крупой на том месте, где живет кушаха; оставляли двенадцать пирожков на перекрестке или в лесу; трижды обегали пруд, бросая поочередно в воду хлеб, веретено, льняное волокно, чтобы задержать *Л.* в воде и помешать ей прийти в обычное время (чеш.).

При лечении *Л.* часто использовали словесные формулы с мотивом невозможного и сопровождали их соответствующим действием: сажали растение вниз верхушкой, говоря: «Когда вырастет эта трава, тогда меня схватит *Л.*» (серб., Лесковацкая Морава); головку печеного чеснока помещали в разветвлении сучьев вербы, клали на перекрестке рядом с яйцом и девятью камешками, говоря: «Когда эта головка прорастет, тогда и меня лихорадка схватит» (Мил.ЖСС:279). «когда насадка выведет этих цыплят, тогда меня схватит *Л.*» (Лесковацкая Морава). Обруч, сделанный из крапивы, вешали над огнем со словами: «Когда эта крапива станет зеленой, лихорадка моя возвратится» (серб., Поцорина, Мил.ЖСС:278). Сея соль на крапиву, больной говорил: «Siji, siju semeno devadesetero sedmero (количество лихорадок), hač to semeno zende, ač ta psipa pfinde» [Сею, сею семя девяносто семерым, как только семя взойдет, пусть эта лихорадка придет]. Если крапива после этого засохнет, больной выздоровеет, если нет — *Л.* будет продолжаться (морав., Вар.МЛ:221). Жарили фасоль и закапывали в неизвестную (чужую) бороду со словами: «Kač ova) gta ropiko, onda me goznica uvadla» [Когда эта фасоль взойдет, тогда меня лихорадка схватит] (Отток в Хорватии, ZNŽO 1902/7:169).

Одним из способов удаления *Л.* является «смывание» болезни. Больные купаются рано перед восходом солнца в воде, набранной из трех источников и простоявшей одну ночь под звездами (болг., Варненско); водой с места слияния рек (рус. владимир.); сорок дней подряд купаются по утрам перед восходом солнца около «треское кладенца» [колодец лихорадки], у источника оставляют

дар: новый кувшин, пирог, новую нижнюю рубашку (болг., Чирпанско), привязывают на деревья и кусты, растущие вокруг источников, части своей одежды, нитки, пояса (окр. Тырново). Больной в венке из растения *грьмотрън* погружался в реку, чтобы вода забрала венки и вместе с ним болезнь.

Больного окуривают вербовыми ветками под вербой (болг.), шерстью медведя (медведь — символ здоровья и силы) (серб., макед., Говгелия), летучей мышью (укр.), змеинным выползком (хорв., Вуковар), кожей ящерицы (витеб.), растением *юдина трева* — *Sclerochloa dura* Всанч. (Л.) (болг.).

При лечении Л. прибегали к этимологической магии. Чтобы болезнь быстрее прошла, пили воду, которую пропустила через рукав рубахи женщины, бросившая своего мужа (*pustenica, raspustenica*), рассчитывая, что Л. «отпустит» человека, как женщина оставила своего мужа (серб.). Считали, что Л. можно остановить, съев соль, хлеб, чеснок, взятые у трех женщин по имени Стана (серб.).

Л. передавали земле, взятой в монастыре: ее растворяли водою и пили, читая заговор (рус.), 9 дней носили завязанную в рубахе могильную землю, после чего относили туда, откуда она была взята (укр.).

В некоторых случаях производили символическое уничтожение Л.: завязывали узлы на нитке, шнурке, платке, что совершалось в определенных ситуациях, например, увидев весной аиста (бел., пол., Виленский у.), малых гусей (укр., Волинь), после этого узелки развязывали, а шнурок бросали в огонь; завязывали узлы по числу приступов Л., а потом бросали нитку в реку через голову (пол. Куявы).

Полагали, что лихорадок 99 и неизвестно, какая из них пристала к человеку, поэтому нужно лекарство, обладающее 99-ю свойствами других лекарств; у чехов таким растением считался подорожник, у которого 99 корешков, по одному на каждую Л.; в случае лечения Л., прицепившейся во время цветения гороха, советовали спать на земле в цветущем горохе (бел. минск.); *асинавию трасцу* следовало лечить, спрятав срезанные ногти и волосы под надрезанную кору старой осины (минск.). От Л. избавлялись, съев на Пасху одно крашеное яйцо (банатские герм.): семь (девять) вербовых срезек с освященной в Вербное воскресенье ветки

вербы (в- и з.-слав.), цветы с трех (шести, девяти) колосков (Куявы), трех муравьев (впервые увиденных весной), взятых двумя пальцами. Л. отторгали с помощью кузнечика, вложенного в сушеную сливу и съеденного вместе с ней (пол., Янув, Фрамполь).

Кроме того, Л. лечили измерением больного четверговой ниткой; пролезавшим через расщепленный стебель крапивы (с последующим его уничтожением) (болг., Великотърновско), под ежевикой (ж.-слав.), под тремя скрученными побегами, растущими из одного корня, после чего все три побега отсекали или выкапывали, с приговором: «У три струка поссох три грознице; кад се ове три струка подмладила, онда се и грозница повратила!» [В трех стеблях изрубил я лихорадку, когда эти три стебля оживут, тогда и лихорадка вернется] (Мил. ЖСС: 278); избавлялись от Л., прыгая через янский костер («ещ.»); молились о спасении от Л. Сорока мученикам (9.III) (рус. Владимир.), св. Екатерине (29.XI) (болг., Родопы); св. мч. Фотинии Самарянке (20.III) и св. вмч. Параскеве (28.X), целителям от Л. В их честь составлены особые молитвы, их выписывали на бумажку и, завязав в тряпку, носили на шее три и девять дней, а потом платили или сжигали на страстной свече и съедали пепел; они считались лечебным и предохранительным средством от Л. (рус.). Лечили больных березовым соком в день Иасона (Ввоя) (28.IV), в день св. Сильвестра заговаривали Л. (рус.) От застарелой Л. лечили в день свв. Василисы и Емельяна (8.I) травой «лихоманником» (она же *лиходей, Петров крест*) (рус.). В связи с поверьем о том, что Л. — это целая семья, состоящая из 12 сестер, дочерей *Иродиады*, потребовавшей голову Иоанна Крестителя, целителем Л. считается Иоанн Предтеча (рус., Сургут).

Универсальными оберегами от Л. считались верба, полынь, рак.

Заговоры. Главная сила заговора от Л. — перечисление всех имен Л. (рус.). Присутствие в доме молитвенного списка с перечислением всех Л., подобно апокрифическому сказанию о сне Богородицы, считается действенным и сильным целебным средством (рус.). Как лекарство и как оберег от Л. его носят на шейном кресте зашитым в тряпочку. Главным источником заговоров от Л. (рус. и укр.) являются апокрифические

молитвы. Концовка многих в.-слав. заговоров от Л.: «Кто будет эту молитву читать, того **век не будем цеплять**». Предположительно автором молитв против **трясавиц** был поп Иеремия, «молитвы **Сисиния**» разрабатывали старые **языческие** мотивы, которые поддерживались народными верованиями. «Мотив **трясушегося** и **вопрошающего Христа** распространен у зап. славян и на Украине в заговорах от Л.» (апокрифический стих, свернувшийся заговор, — Позн.З: 308—309). Этот же мотив в измененном виде встречается у русских. Молитва от Л. начинается: «Во святую и великую **пятницу**, егда распяше **жидове** Господа нашего Иисуса Христа Сына Божьего, он же на кресте висяще и дрожаще, а **жидове** у креста Господня стояще и мучику Господа **рекоуша** Иисусу: „что **дрожиши**“, Иисус же рече им: **дрожу ради великия немощи, студения** **трясавиц**». **Далее** Христос просит Отца своего избавить всех, кто страдает этой болезнью, от всех **трясавиц** (Иоан.З:309—310).

Профилактика. Для предупреждения Л. праздновали Сретение Господне (болг., Поповско), на Усекновение Главы Иоанна Крестителя не сли ничего красного (болг.), в день Сорока мучеников прыгали через костер (в.-серб., Левач, Темнч). У русских в Васильев день совершали обычай превентивного «смывания лихоманок»; знахарки ходили по домам со специально приготовленной водой (в которую подмешивали золу из семи печей, четверговую соль) и обмывали ею притолоки, после чего дом, как считалось, на весь год был защищен от вторжения Л. Рекомендовали съесть несколько цветов с цветущего жита (рус., бел., пол., Куявы; морав., Дачице), бросали через плечо лягушку, пойманную перед Юрьевым днем (хорв., Самобор), ритуальным кормлением пытались предотвратить приход Л.: для нее в сених вешали в торбочке первую речневую галушку (укр., Винкичина).

В легендах и рассказах Л. время от времени собираются на лесной поляне и рассказывают о своих деяниях, строят планы на **будущее**, делают между собой **назначенные** жертвы; Л. превращаются в мук, одну из них **человек** (подслушав разговор Л.) ловит и, завернув в тряпку (положив в яичную скорлупу, в кожаный мешок), вешает в дымоход, где она мучается (в.-слав.). В болгарском фольклоре распространен

сказочный сюжет о **демонических сестрах**, которые надолго оставались в теле богатых, так как находили пищу и вино, у бедняка же долго не задерживались, так как оставались голодными и жаждущими (болг.). Л. появляются во сне и предсказывают **болезнь** (бел.). Л. является и будит заснувшего на «нечистом» месте человека; если он не просыпается, плюет на него, в результате чего он заболевает (болг.). По рассказам терских казаков, Л. — это 77 дочерей царя **Ирода**, которые, встретив Иоанна Крестителя, **посмеялись над ним**. За это он их проклял, вселив в них **болезнь**, которая будет их **трясти, корчить, ломать, знобить, сушить**. От проклятых будут болеть люди и проклинать их (Зел.ОРМ²:232). По другой легенде, когда Иродиа принесли голову Иоанна Крестителя, она **затряслась** от ужаса в лихорадке. От нее Л. распространилась по всему свету, поэтому Л. считается «**жидовкой**» (чернигов., Зел.ОРМ²:232). В иконописи до конца XVII в. было распространено изображение двенадцати **трясавиц** в виде женщин, нередко обнаженных, с **крыльями** летучей мыши (символ ночи), все изображались разными красками: белая, желтая, красная, синяя, зеленая («лесная») (Аф.ПВ 3:94).

Лит.: Толстой Н. И. Лихорадки // СМ:244; Юд.ОРЗ:235-261; Аф.ПВ 1:204,391; 2:15,308, 390,563,606; 3:76,81,86 87,94,135,807; БВКЗ: 173; Тура СЖ:260,270,355,368,390,391; Даль ПСРП:72; Ефим.МЭА 1:206; Зел.ИТ-2:44, 154,155,156; Зел.ОРМ²:227—233; КГ:456; Макс. НККС:89:21,110, Неклеп.ПОСК:206,207; Сак. СРН 2/7:4; СРНГ 5:108, 8:75,80; 17:76,76—81, 308; ЭСБ 1862/3:90; Болт.УНМ:276; Бул.УН 2:216; Гринч. ЭМЧ 1:25,277,278; КС 1889/27: 306,308; УНВ:180,216,224,376; ССМ 65:494, 495,496; Никиф.ПНП 1:131,274,275,276; ТСЛ 5: 73,109,151; МААФ 1898/1:166—168; 7:WAK 1880/4:62,77; 11:212; 13:177; ПА; Bieg.KOM: 88,302,430,471,472; Вrick.ES:64; KLW:405, 418,425; Kolb.DW 3:96, 17:162; 31:174, 42:319, 53:388; Szych.LLK:42; СЛ 1891/2:194, 1895/ 4:332; Bart.ML:33,134,218,219,220,221; Kulda MNP 2:303,333,334; ГЕМБ 1928/3:6; 1935/ 10:89; 1956/19:93; Мил.ЖС(С):172,177,279,303; ZNŽO 1902/7:167—169; 1964/42:347,351; БМ:376; БНМ:406—407,452; Георг.БНМ:148; Пир.:485,486; СБНУ 1914/30:21.

ЛИЦО — идентификатор и символ человеческой личности; отражение души, духовного мира и переживаний человека, часть тела (см. Тело человека), через которую осуществляется как вредоносное (сплаз, порча, привораживание), так и благотворное (лечебное) воздействие на человека. Для народной анатомии являются важными такие части Л., как лоб (чело), через который происходит воздействие на чувства и разум человека, глаза и губы — органы коммуникации человека с внешним миром. Эти части Л. (наряду с бровями и щеками) определяют эстетическую привлекательность Л. и личности в целом, красоту или безобразие. В христианстве народном Л. человека — подобие образа Божьего. В народной мифологии Л. мифологического персонажа, наряду с другими частями тела, — знак принадлежности к «иному миру», отражающий ущербность и неполноценность нечистой силы.

Л. метонимически замещает человека, отражает нравственные качества человека, его духовный мир, чувства и переживания. Ср. выражения типа: *мудрое, глупое, хитрое, тупое, бессмысленное лицо* (рус.), *twarz mądra, chytra, tępa, bezmyślna* (пол.); *показать свое истинное лицо* (рус.), *pokażać koniś swoją prawdziwą (drugą) twarz* (пол.); *двуличный человек* (рус.), *człowiek o dwi twarzach* (пол.), *не иметь собственного лица* (рус.), *nie mieć własnej twarzy* (пол.), *изменится в лице* (рус.), *zmienić się na twarz* (пол.); *у него на лице написано* (рус.), *na twarzy widać boleść, niepokój, szczęście* (пол.) и др. Известны представления о том, что судьба человека написана у него на лбу невидимыми буквами: копая могилу на кладбище, могильщики раскопали старое захоронение — у лежавшего там скелета была надпись на лбу «по-латынски» — сколько человеку отпущено жить (АА, каргопол.). Изменения, связанные с Л. человека, являются показателем его духовного и физического состояния: *чтобы проверить девственность невесты, к ее Л. подносили хлеб, испеченный из муки, которая была смолота из бобов, проросших через голову змеи, — если невеста была не девственной, вокруг ее головы вместо венка были видны змеи* (хорв., Истрия).

Воздействие на человека осуществляется через воздействие на его Л. Различные действия над Л.

(прикасаться к Л., особенно ко лбу, закрывать, обмывать, обтирать), окроплять, целовать Л., дуть и плевать на Л., мазать его сажей, краской, нечистотами и др.) имеют различную семантику в зависимости от того, кем, в каких целях и при каких обстоятельствах они совершаются.

Закрывание Л. часто символизирует собой исход души и смерть человека. Полосса представлениям, Смерть приходит к умирающему в виде женщины, которая черным полотном, постепенно его разворачивая, *закрывает* человеку Л. — сначала рот, затем нос, наконец, глаза, после чего человек умирает (ПА, брест.). В болг. и макед. балладах мертвая девушка жалуется, что змея пожирает ее Л. и высасывает глаза (Бен.ЗБФ:19). Ср. пол. поверье: если *posłisa* (дух, посещающий тяжелобольных) посмотрит в Л. больного, он умрет (Kolb, DW 21:146).

В свадебном обряде принято закрывать Л., а иногда и всю фигуру невесты фатой, полотном, платком и др., что наряду с другими накладываемыми на нее ограничениями подчеркивает ее переходный статус и символизирует временную смерть: в некоторых случаях после закрывания Л. невеста перестает говорить (болг.). С другой стороны, закрывание Л. *целуеть* предохраняет ее от «злого» взгляда, а других — от ее опасного взгляда. Засватанная невеста не могла выходить из дома без покрывала, а когда ее везли под венец, ее покрывали нередко еще и скатертью, одеялом, кожухом и т. д. Открывание Л. невесты за свадебным столом на второй день свадьбы символизировало ее переход в новое состояние и обретение статуса женщины. Ср. полсс. песню, поющуюся на второй день свадьбы: «Выйды, выйды, Олэчка, з комори, / Да покажи личэнько, шчэ й бровы, / Чи воно такэ личэнько, як було, / Чи за тую ничэньку згарнило?» (ПА, чернигов.).

В календарных обрядах закрывание Л. маской или раскрашивание его сажей, глиной, обсыпание мукой — обязательная часть ряжения, символизирующая собой потустороннюю природу тех существ (духов, демонов, душ предков), от имени которых выступают ряженные (см. Маска).

Закрывает Л. при ряжении применяется и в окказиональных обрядах, а также в последней части свадьбы, носящей шутов-

ской характер. Например, у сербов в вечер полес заклания свиньи (т. н. *семљска гаџа*) звали ряженных, которые являлись с накрашенными или закрытыми масками Л. и выпрашивали колбасу, мясо, *ракию*. Закрывание или раскрывание Л. применялось в ряде в.-слав. символических похорон и игр типа «похорон Пахомушки, Сидора, деда, таракана», которые устраивались на святках, намасленицу, перед началом Филипповского поста, в конце свадьбы, а также в некоторых разновидностях карпатских игр при покойнике. В таких играх участник действия, изображавший покойника, обсыпал себе Л. мукой и вставлял сделанные из репы или картошки большие «зубы». Иногда в играх при покойнике, имитирующих похоронный обряд, участвует маска *смерти*, которую изображает мальчик с соломенным горбом, лицом, обсыпанным мукой, и вставными зубами из картошки.

Закрывание Л. было также способом контакта с потусторонним миром при гадании: на Крещение и Рождество девушка, желавшая узнать судьбу, делала маску из блина, прорезая в нем отверстия для глаз и носа, выходила с ней на улицу и по первым услышанным ею словам пыталась угадать свое будущее (с.-рус.).

Закрывание Л. как способ создания магической преграды практикуется в качестве оберега человека от воздействия злых сил; например, при встрече с вешницей Л. закрывают шапкой, чтобы она не сплзнула человека (*серб., босн.*); при встрече с ночными демонами, вредящими путникам на дороге, типа серб. *осены*, мужчины надвигают на лоб шапку, а женщины закрывают Л. платком.

В в.-слав. медицинской практике обычай закрывать Л. больному, находящемуся в припадке эпилепсии, черным платком (любой черной одеждой) или пасхальной скатертью — способ лечения болезни (ср. полес. название болезни: *чорна болѣзнь*). В этом случае (особенно если припадок больного происходит впервые) присутствующий должен был сесть на Л. больного обнаженным задом или, предварительно обтерев черным платком свои гениталии, обвести им вокруг Л. больного с приговором: «Чем мать родила, тем и отходила», что должно означать символическое перерождение больного и его освобождение от болезни (полес.).

Мазать Л. сажей принято в некоторых играх в качестве шуточного наказания того, кто проиграл или не желал выполнять условия игры. В одном из вариантов игр при покойнике каждая из принимающих участие в игре девушек должна поцеловать парня, изображающего маску грязного и сопливого «деда»; если она откажется это сделать, ей мажут Л. сажей (*карпат.*). На укр. Карпатах в игре во время Рождественского поста парни *лэпикают гусака* — пачкают мокрую кудель печной сажей и этим *гусаком* мажут Л. девушки, которая откажется поцеловать их всех. В других играх, устраиваемых накануне дня св. Андрея, требуется зубами поймать подвешенный к потолку корж и откусить от него — тому, кто при этом засмеется, также мажут сажей Л. (полес.). Во время свадьбы, когда дружка режет каравай жениха, одна из участниц свадьбы в шутку мажет его Л. сажей или сметаной, а он старается ее поцеловать; в другом случае дружка сам мажется сажей и целует присутствующих на свадьбе женщин (в.-полес.). На второй день после свадьбы молодой мажут сажей Л. (с.-рус.).

В некоторых случаях нанесение на Л., обычно на лоб, питен сажи или краски служило оберегом от сглаза — чтобы человека (особенно невесту или ребенка) не сплзли, нужно краской поставить на лбу или Л. черную точку, чтобы именно она привлекла внимание (Охрид).

Обтирание, вытирание Л., особенно Л. ребенка, практикуется в качестве оберега от сглаза и порчи, наряду с обмыванием, окроплением, обливанием его языком, что является формой профилактического очищения. Во время обряда обмывания рук родильницы и повитухи, совершавшегося на второй или третий день после родов, повитуха обмывала роженице Л. и руки, чтобы защитить ее от сглаза (в.-укр.); принеся после крещения ребенка домой, его Л. трижды обрызгивали изо рта водой, в которую был положен уголь в качестве защитного средства (рус.). Для охраны от сглаза и порчи принято было вытирать лицо шапкой, рубашкой (полес.), собственным подолом, иногда предварительно трижды поплевав на него (в.-слав., з.-слав.); ср. пол. обычай вытирать себе по утрам лицо подолом, чтобы охранить себя от сглаза на весь день. Чтобы избежать сглаза, отпра-

ляясь в какое-либо людное место, следовало обернуть Л. рукавом верхней одежды и сказать: «Когда твоите очи можат да преброят жиците на този мой ракав, тогиве и да ма фанат твоите уроки» [Когда твои глаза смогут пересчитать нитки на моем рукаве, тогда меня возьмет твой слгзаз] (болг., СБНУ 1889/1:80).

Часто обтирание Л. в охранительных целях означало символический перенос на него свойств других частей тела: для предохранения от слгзаза, выходя из дома, прикасались рукой к своим гениталиям, а потом — к Л., произнося: «Когит ми види дупето, тогиве да дойде уроки!» [Когда увидят мой зад, тогда придет слгзаз] (с.-вост. Болгария, Кап.:295); для этой же цели гладили себя рукой сначала по задку, а потом по Л. и говорили: «Какая ты у меня неглазливая, такая бы и я неглазливая была» (рус. орл., Поп.РНБМ:188). Чтобы ребенка не могли слгзазить или испортить, мать прикладывала руку к своим гениталиям, а потом проводила рукой по Л. и голове ребенка и говорила: «Ја те родила, ја те и отхранила!» [Я тебя родила, я тебя и выкормила]. После чего три раза дотрагивалась рукой до земли (СЕЗБ 1948/58:325). В качестве оберега от слгзаза у лужичан мать сплевывала на свою полу и три раза проводила ею по лбу ребенка; перед кормлением грудью мать сплевывала себе на ладонь и растирала плевком по щеке, лбу и около рта ребенка (серб.). Мотив обтирания Л. защитными средствами отражен в полес. свадебной песне, которую пели, когда жених ехал забирать невесту: «Мати своего сына наряжала, / Калиною личенько натирала, / Чтоб его уроки не брали...» (ПА, брян.).

Охранительную символику имело также лизание лба ребенка: для защиты от слгзаза мать должна была облизать лоб ребенка (полес.); если мать сама слгзазла своего ребенка, она должна лизать его Л. крестнакрест, а затем языком обвести вокруг всего Л. и в обратную сторону (в.-укр.).

Обмывание, обтирание, натирание Л. применялись в лечебных целях: Л. обмывали, чтобы смыть болезнь, особенно слгзаз, порчу, испуг. Его обмывают снизу вверх — от подбородка ко лбу по три раза девять дней (укр. тернопол.). У вост. славян широко практиковалось умывание собственной мочой или умывание ребенка материнской

мочой при лечении слгзаза, испуга и некоторых нервных болезней. Например, при лечении слгзаза опускали руку через пазуху мочились на нос, обмывали мочой Л. и обтирали его подолом рубахи (ПА, киев.); при лечении детской бессонницы мать проводила тыльной стороной ладони ребенку между ног, а затем по его Л. (в.-полес.). При лечении воспаления легких обмывали Л. водой, собранной на могиле (люд.). При лечении жсатухи Л. натирали соком чистотела (*Chelidonium majus*) (пол.). При лечении «огнивка» (сыпи на лице), Л. посыпали пеплом из пережженного помела, высекали перед ним огонь из огнива, стоя через порог от больного, а также катали по Л. комочками кудели, которые потом бросали в печь (в.-укр.). Пршши на Л. лечили заговорами (полес.). В в.-слав. заговорах с Л., особенно с чела, сметают бессонницу, смывают или уносят тоску, стоняют, сжигают болезни.

Умывание, обтирание, а также натирание Л. различными веществами и предметами практиковалось в косметических целях как профилактика кожных болезней — чтобы Л. было чистым, румяным, чтобы на нем не было веснушек и пятен (см. Мытье, умывание). При персикграде умывались градинами, дождевой водой или водой из лужи; во время первой грозы вытирались чем-нибудь красным, чтобы быть румяным (полес.), пыльной, собранной с жита во время цветения (в.-полес.). Чтобы Л. было румяным, весной, когда покажутся первые красные муравьи, засовывали руки в муравейник и обтирали Л. собранными муравьями (полес.). Чтобы Л. было белым и не грубело от загара, увидев первого аиста, утирались белым платком (в.-полес.). Чтобы на Л. не было веснушек, увидев первую ласточку, закрывали Л. руками или умывались (полес.); по другим поверьям, для этого следовало показать кога в то время, когда новобрачных укладывают спать в брачную ночь (полес.). Запрещалось беременной хвататься за Л. при испуге (например, во время пожара), чтобы у ребенка на Л. не было родимых пятен или веснушек (в.-слав.). Чтобы извести родимое пятно на Л. ребенка, следовало рукой покойника трижды обвести это пятно (полес.).

Вытирание Л., как и любое прикосновение к нему, могло применяться с целью нанесения вреда: колдун приворожил

к себе девушку, утерев платком сначала свое Л., а потом ее — и она вышла за него замуж против своей воли (с.-рус.). Девушка, желая навредить сопернице, посыпала ее Л. порошком из жабы, убитой в день св. Марка (з.-укр., Печенежин). Мыывание Л. росой, наряду с натиранием тела особой мазью, в некоторых случаях является колдовским средством, применяемым ведьмами для полетов на шабаш.

Битье по Л. или **плевание** в Л. (см. Плевать) — форма оскорбления, связанного с унижением личности. Эти действия применялись также в качестве оберега при встрече с мифологическими персонажами: чтобы спастись от вампира, следует его бить по Л. левой рукой (пол.); чтобы обезвредить колдуна, ему плевали или брызгали в Л. водой, взятой из реки во время первого грома, или соком редьки (рус.). Ср. запрет смотреть в Л. покойника, чтобы его не бояться (полес.). С другой стороны, демоны бьют человека по Л. для устрашения или в наказание: девушку, которая накануне Нового года гадала, смотрясь в зеркало, показавшись в нем человек ударил по щеке, навсегда оставив на ней черное пятно (серб.). Вилы парализовали Л. человека, помешавшего их танцу (серб.).

Л. мифологического персонажа — **отличительный признак его потусторонней, демонической природы**. Демоны или вообще не имеют Л., или их Л. отличаются от человеческого цветом или зооморфными чертами, т. к. они не имеют ни души, ни личности, ни вообще плоти как таковой (ср. рус. представление о том, что у черта вместо Л. — личина). *Черт* прячет от человека свое Л., показываясь только задом (полес.); если посмотреть под левой рукой на вихрь, можно увидеть только куриные ноги несущихся в нем ведьм и чертей — Л. свое они не покажут (укр.); у *лешего* такое узкое Л., что видеть его можно только сбоку (бел.); у *водяного А.* расплывшееся (бел.); с.-рус. *русалка* имеет заросшую шерстью мордочку. Черное Л. у с.-рус. *шуликунов*, с.-рус. *палудницы*, з.-укр. *богинки*. Макед. *визитина* представляется как старая женщина с синим Л. (ср. рус. поверье о том, что кровь лешего синего цвета), у вампира Л. красное от выпитой крови (з.-слав. ю.-слав.). Часто мифологические персонажи имеют Л. белые, блед-

ные, без румянца — знак их принадлежности к области смерти: полес. *русалки* часто выглядят как девушки с бледными Л.; рус. *шутовки* (ипостась русалки) не имеют на Л. румянца; с.-рус. *росомаха* (ипостась русалки) — девушка с белым Л. и черными глазами; пол. *змора* представляется женщиной с бледным Л.; укр. *лоскотка* (дух, происходящий из некрещеных детей), имеет вид хлопчика в красной одежде и с белым как снег Л. Отсутствие Л. или закрытое Л. персонажа — также свидетельство его принадлежности к миру покойников. У умерших матерей, которые **возвращаются**, чтобы кормить грудью своих маленьких детей, нет Л. (хорв.); полес. русалки часто не имеют Л., или же их Л. оказываются закрыты распущенными волосами; ссрб. персонификация чумы — женщина, закрытая белым полотном. Однако в ряде случаев мифологические персонажи имеют человеческие Л., если они происходят из людей; например, у покойницы-вампирши, приходящей по ночам домой, было видно только Л. (ю.-в. Сербия); пол. блуждающие огоньки, происходящие из душ грешных людей, **показываются как большие свечи с человеческими Л.**; «морские люди», произошедшие из воинов фараонова войска, имеют вид обезьян с человеческими Л. (полес.). Иногда появление мифологического персонажа с человеческим Л. имеет прогностическую функцию. В с.-рус. *быличке* девушке показывается видение ее суженого, закутанного простыней, но с открытым Л. — через три дня этот парень умер. Домовой, предвещая некие события в семье, показывается в виде головы с Л. того члена семьи, которого эти события коснутся (с.-рус.). Демоны, обладающие функциями мифологического любовника, имеют очень красивые Л., позволяющие им привораживать мужчин и женщин, например: змей летающий, женские демоны типа карпат. *литавицы*, черт, который может принимать облик красавца, и др.

Лит.: Ф. Фонтиз и - Дюкру. Игра на масках - игра на лица // БЕ 1994/3-4; Влас.РС: 566; Кацва ДР:174; Костромские Епархиальные Ведомое™ 1885/19-590; Крип.РНМП 2000:231; КСК 1999/4:8, 223; Масл.НОВО:54-55; Череп.МРРС:23,26,57,63,65,82; КА; ПА; ЖТК: 191,212,738; Сумч СО:105,147; Доб.:281; СБНУ 1889/1:80; Враж.НДМ:144; Бор.ВВ:43; Бор.

ЗО:12.101–104.155; КСК 1999/4:8.14,70,82, 112–114,223; Рад.КНС.92–93,97,99; Ракс. 1995/79–80:50; 1998/93–94:53; Чарк.СД 5:277; Бисг.ЛЛР:69; Рет.РДЛ:98; МААЕ 1905/7:6; Wisla 1895/2:16; ZWAK 1878/2:140; 1880/4:5; 1887/11:11; 1892/16:256.

Е. Е. Левкиевская

ЛОДКА, ладья, корабль — мифологизированное транспортное средство, связующее мир живых с «тем светом». Праслав. **lody* 'мертвец', согласно распространенной этимологии, может восходить к значению 'погресбасмый в лодке' (ср. БСИ 1985:8–9; ЭССЯ 24:52; ср. навь). Для языческой погребальной обрядности древнейшей руси — княжеской дружины — свойственна (скандинавская по происхождению) традиция кремации *s* ладье (IX–X вв.); в погребении (кремации) из некрополя г. Пскова (вторая пол. X — XI вв.) обнаружена лодочка, выструганная из сосновой коры — символ погребальной ладьи. Увидеть лодку на воде во сне — к смерти (полес., рус.). Общеславянским является фольклорный мотив перевоза через реку как символ брака (Потеб. ОМП 2:446–454); таким образом, Л. или ее образ присутствуют в «обрядках перехода» в целом.

Представление о погребальной Л. передает рус. предание о марийском князе Болтуше, который был погребен в Л- в озере у г. Малмыж (Нижегородская обл.) со своими сокровищами. В полночь Л. выходила из озера, в ней можно было увидеть клад, если не мигать и сохранять молчание (СЭ 1931/4–5:175). Ср. укр. предание о заколдованном клade, спрятанном запорожцами, — лодке денег, прикрытой шкурой на острове Перуне.

Мотив перевоза душ на Л. на «тот свет» сохраняется в народной христианизированной традиции, где перевозчиками через огненную реку в рус. духовных стихах и верованиях выступают архангел Михаил, апостол Петр, в сербских песнях — Никола (см. о его связи с плаванием на корабле в ст. Николай), которого призывает строить корабль Илья-пророк: «Та угтани, Никола! / Да идемо у гору, / Да правимо корабе, / Да возмно душнице / С овог света на она!» (Вставай, Никола! / Пойдем в лес, / По-

строим корабли, / Повесам душечки / С этого света на тот) (Аф.ПВ 1:574–577; Потеб. ОМП 2:229–230). С эпохи средневековья у славян распространен обычай помещать деньги в могилу для платы перевозчику (Усп.ФР:149).

Рай расположен в широко распространенных представлениях за морем (океаном): в популярном (начиная с древнерусского времени) апокрифе о хождении старца Агапия в рай рассказывается о лодке с живыми гребцами, которая перевезла старца за море в райскую страну. Получив в дар чудесный хлеб, старец принялась молиться о том, чтобы вновь переплыть море, пока не увидел корабль, носимый ветрами. Его команда была уже при смерти, но старец исцелил ее чудесным хлебом, и корабль, направляемый Господом, отправился в Иерусалим (рукопись начала XVIII в.).

Соответственно, Л. служит средством переправы с «того света» для демонических персонажей. В поверьях словенцев Каринтии воплощение чумы — Куга — переправляется через р. Саву на ладье и перевозит души умерших (Аф.ПВ 3:113). По рус. верованиям, следует раздавить на мелкие части скорлупу съеденного яйца, чтобы русалки не сделали из нес корабликов (Аф.ПВ 1:577–578); у сербов (Бачка) считалось, что ведьмицы могут использовать нераздавленную скорлупу, чтобы добраться до локусов, где они хотят причинить зло (СБФ 2000:220).

Архаичную космологическую символику Л. сохраняет в виноградыях и колядках. Ср. укр. колядку: «На свом море / Корабель на воде, / В том кораблейку / Трое воротцы; / В перших воротейках / меслячок светит, / В других воротейках / Соненько сходит, / В третех воротейках / сам Господь ходит, / Ключи тримає, / Рай отмикас» (Аф.ПВ 3:757). Ср. также рус. фольклорный образ Сокола-корабля (летучий корабль русских сказок): орнитоморфная природа образа объединяет космический низ (сниже море) и небо; на Енисее Сокол-корабль изображался на бумажной рождественской звезде с носом в виде змея, на корме стояли богатыри, вокруг — солнце, звезды и месяц. Образ корабля в колядках связан также с образом мирового дерева (Вин.ЗКП:164–165). Помещение величаемого в песне на борт корабля наделяет его доброй судьбой.

Мотив Бога, плавающего в Л. (каменной лодке, челне, ковчеге) по водам первичного океана, сохранили в.-слав. (рус., бел., укр.) апокрифические легенды о сотворении мира (Лег.:38; Кузи ДЛ:141—142; ср. железную лодку в русских заговорах и т. п.). См. также о Ноевом ковчеге в ст. Потоп.

С христианской символикой связано представление об общине праведных (церкви) как **корабле**, плывущем по «житейскому морю»: в хлыстовской песне сер. XVIII в. сам Сын Божий призывает «волных людей на большую корабль», им даются «веселечки яровчатые», чтобы грести «вниз по батюшки по тихому по Дунаю <...> до небеснова до раю». В песне **валтырских** скопцов мачта корабля — «сам Господь Саваоф <...>, в корме стоит сударь Сын Божий <...>, парусы — люди Божий», которые наполняются не ветром, а самим Святым Духом.

В «Житии Александра Невского» (XIII в.) свв. Борис и Глеб появляются на море в насаде с незримыми гребцами, чтобы помочь своему «сроднику» перед Невской битвой.

Особой мифологизацией отличаются функции корабля в культуре русских поморов (ср. роль корабля в былинах новгородского цикла о Садко и Василии Буслаеве). Договор о строительстве судна приурочивался к празднику Преображения: Спас наделялся функциями спасителя на водах и контаминировался с культом Николая — в Архангельске кафедральный Преображенский собор имел придел св. Николая. Строительство судна ассоциировалось со строительством дома — особые обряды производились при закладке и спуске на воду (круговой обход посолонь и т. п.). С календарной символикой увязывается использование корабля (**карбаса**), мачты которого увешаны символами изобилия — поросятами, бараньими тушами, шкурами и т. п., на масленицу: проводы зимы означали и начало навигации. Обычай использования корабля на масленицу распространился, видимо, после устройства маскарадного поезда Петром I в Москве в 1722; корабль или большую Л. с ряжеными Масленицей и медведем устанавливали на сани в Сибири (Аф.ПВ 1:555—556); на Ангаре (Кежемская вол.) ряженные рыбаки на лодке, водруженной на сани, забрасывали рванный невод перед домом богача, чтобы получить угощение (Макар.СНК:97—98).

Для культуры поморов характерны также агиографические мотивы о чудесном спасении плавающих на судне святыми Николой, **Зосимой** и **Савватием**, появляющимися в тонущей Л., Варлаамом Керестским и др. В др.-рус. житии св. Николая христиане, которых язычники выбросили из корабля, плывут по морю на камне, большом как гора.

Для рус. фольклора характерно представление о связи маргинальных социальных групп с Л. и водным пространством (ср. «разбойничью» драму «Лодка»); в преданиях «разбойники» имели чудесные «глухие» Л.: наполнив их добычей на море, они могли по подземным водам (через пучину морскую) выплыть у «Бездонной ямы» в Казанском лесу. **Кудеяр**, увидев погоню, бросал свой полушубок в воду, и тот превращался в Л. Степан Разин **цаделаяся** способностью, отрезав шепку у липовой колотушки и бросив ее в Волгу, превратил шепку в ладью с казаками.

Лит.: Аноч.САК; Давыдов А. Н., Терехович Н. М. Порт и корабль: Семантика севернорусской морской культуры // Механизмы культуры. М., 1990:174—190; Давыдова Ю. А. Корабль в мифологической картине мира (на материале поморского промыслового фольклора) // Художественный мир традиционной культуры. М., 2001:125—132; Поничкова Т. А. Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992:182—192; Поничкова А. А. Религиозный утопизм русских мистических сект // Канун (альманах). Русские утопии. СПб., 1995:215—238; Плеханова М. В. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. III. 1966:442—452; Дмитриева Р. П. О чудесах святых, помогающих терпящим бедствие на Белом море // ТОДРЛ 2001/52:645—656; Меленев М. Voda u predstavah starih Slovanov o posmrtnem zivljenju in zegah ob smrti. Ljubljana, 1997.

В. Я. Петрухин

ЛОЖКА — предмет домашней утвари, используемый в календарных и семейных обрядах, в гаданиях и народной медицине.

Л. может манифестировать своего владельца — живого или умершего.

Для мифологической семантики Л. существенными являются такие значения и признаки, как: *верх—ниж, полный—пустой, мужской—женский*. Ритуализованный характер имело *переворачивание, ломание, бросание* Л.

Ритуальное использование Л. Среди *привесок-амулетов* эпохи Киевской Руси встречаются миниатюрные ложечки. Л. как амулет являлась «символом сытости, благосостояния и довольства» (Седов В. С. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982:267).

Бытовое обращение с ложками. Л. была одной из немногих личных вещей крестьянина; ложки помечали, избегали пользоваться чужими. Л. ассоциировалась с женским началом; ср. примету: если упадет Л. или вилка, то придет женщина, а если нож — мужчина (в.-слав.). Л. мужчины противопоставлялась остальным по размерам и форме. В Полесье «мужской» Л. не разрешали мешать пищу, чтобы муж не связывался в женские дела и не ссорился с женой.

Обращение с Л. регулировалось рядом бытовых правил и запретов. Украинцы следили, чтобы на столе не оказалось лишней Л., иначе ею будут есть «злыдни»; если же это случалось, то лишнюю ложку бросали в печь, называя при этом «злыднем». Русские Олонецкой губ. также избегали класть на стол лишнюю Л., считая, что ею пользуются проклятые дети. В др. местах, наоборот, хозяйки клали за обедом лишнюю Л., полагая, что в этом случае в трапезе примет участие ангел Господень (рус. владимир.).

На Черниговщине не разрешалось «вешать» Л. на миску, чтобы «злыдни не лазили в миску»; на Полтавщине не оставляли Л. на ночь в горшке, так как нечистый будет перебирать ими и таракеты, отчего дети не смогут заснуть. Запрет есть чужой Л. мотивировался тем, что от этого в углах рта появятся «заседы» или на человека нападёт обжорство (в.-слав.).

Запрещалось стучать ложками и др. столовыми принадлежностями по столу — будет ссора или станут оговаривать соседи (бел.). Если постучать Л. по посуде с молоком, то от этого не будет молока у коровы (ПА, гомел.). На Орловщине говорили: нельзя

стучать Л. по чашке, иначе коровы будут брыкаться. Перебивать ложки нужно остёрожно, «не цокотить, а то *лиды* будут *балакать*, а *ворогы* *вссалытсья*» (УНБ:185). На Харьковщине стряпуха избегала стучать ложками, высыпая их на стол, «а то *лукары* *радуецья*» (ЭО 1899/1—2:305). Нельзя стучать Л. по тарелке, так как этим скликаешь «злыдней» к столу (укр. житомир.).

Старые ложки нельзя выбрасывать а обязательно надо сжигать, и тогда в доме не будет никакого несчастья (пол. Краков.) Не следует выносить Л. из горячей хаты не нужно также переносить ее из старого дома в новый, так как вместе с Л. перейдет и прежняя ссора (укр. чернигов.).

Перед едой Л. клали обычно выемкой кверху, что означало приглашение к еде; после же трапезы Л. переворачивали. Вместе с тем, в Орловской губ. не разрешалось класть Л. «вверх лицом» перед трапезой, иначе умрешь с раскрытым ртом и глазами. По поверью белорусов, во время поминальной трапезы после каждого приема пищи Л. нужно класть на стол (чтобы ею ели «деды»), причем непременно выемкой вверх, иначе покойники перевернутся в могилах лицами вниз.

По поверью словаков, если во время еды выпадет Л. из рук, значит человек не заслужил пищу или голоден кто-то из его близких. Поляки, белорусы, украинцы считали, что упавшая Л. предвещает скорый приезд гостей или сообщает, что спешит кто-то голодный. Украинцы Полтавщины говорили также, что Л. падает к покойнику либо к выходу девицы замуж.

Л. в свадебном обряде. Две новые ложки были традиционным подарком для молодых. Иногда дарили одну Л. невесте, и та брала ее с приданым в новый дом. У всех славянских народов, хотя и не повсеместно, молодые ели на свадьбе одной Л., чтобы всю жизнь быть вместе. Русские связывали ложки молодых, приговаривая: «Как эти ложки связаны крепко-накрепко, так бы и молодые друг с другом связаны были» (РЗЗ, № 794). Украинцы Черниговской губ. во время свадебного обеда *связывали* две ложки красной ниткой, что символизировало брачные узы. Иногда Л. и вилку молодым клали черенками от них, чтобы они не ели во время свадебного обеда, либо их ложки клали *крест-накрест* на одну тарелку.

Обычай красть или ломать Л. на свадьбе известен у русских: сваха во время обеда старалась взять потихоньку две ложки, чтобы у жениха явись овцы; если родители невесты замечали ее намерения, то не давали ложек и получался настоящий скандал (во-логод.). В Орловской губ. поезжане крали по ложке, вылезая из-за стола.

В укр.-бел. традиции фиксировался обычай ломать Л., которыми угощались молодые или свадебные гости. В Ровенских у. мать молодой угощала гостей медом; Л. из-под меда гости обязательно должны были сломать. Украинки Черниговской губ. отве-дя молодых в амбар, предавались пьянству, скакали по лавкам, били горшки и ломали ложки. В Витебской губ. мать подавала молодым перед их уходом в опочивальню ложкой кашу из битой чашки; молодой ломал Л., а черепок с кашей бросал на печь; иногда он бросал на печь и Л. с остатками каши.

В Вологодской губ. девушки загадывали жениху загадки, в частности спрашивали, «велика ли смеюшка»; жених показывал в ответ столько ложек, сколько человек в его семье. У русских Казанской губ. на следующий день после сговора родственники невесты ходили к жениху «смотреть ложки»; придя в дом жениха, они набирали старые ложки и, связав их, подвешивали к потолку на гвоздик (Михайлов С. М. Труды по этнографии и истории русского, чувашского и марийского народов. Чебоксары, 1972:253).

Л. в крестинном обряде. Русские, поляки, чехи дарили ребенку Л. на крестинах. Иногда на черенке такой Л. вырезали надпись с датой или инициалы. Во время крестинного обеда русские кое-где давали отцу ребенка сильно посоленной каши; съев ее, отец бросал Л. на полатни, на печку или к порогу; в Калужской губ. эту Л. клали на матицу, чтобы ребенок рос выше. В Орловской губ. повитуха ставила на крестинах на стол горшок с кашей, а рядом клала две ложки, одну для сбора денег роженце, а другую для сбора денег себе; повитуха подносила гостям по стакану водки; те выпивали, закусывали кашей и клали в обе ложки по копейке. Одна из женщин, угощая кашей, умышленно нажимала на Л., и та ломалась; это делалось для того, чтобы «переломить смерточку ребенка», чтобы он не умер (ГА, оп. 1, ед.хр. 1054, л. 2 об.).

Ср. иную символику в черногор. проклятии: «Ложница му се сломила» (т. е. чтоб ему умереть, букв.: чтоб его ложка сломалась) (Радеп. I БЈС:142).

По поверью русских Орловской губ., чтобы ребенок скорее заговорит, нужно вымыть ложки и дать ему попить этой воды.

Л. в погребально-поминальных обрядах. Русские Карелии клали покойнику в гроб хлеб и Л. Если умирает молодой женатый человек или замужняя женщина, то оставшийся супруг (или супруга) должен перемешать руками ложки, чтобы быстро жениться (или выйти замуж) (банатские геры).

Во время поминок ставили лишний прибор и клали Л. для умершего. В Польше и в Белоруссии за ужином под Рождество и Новый год не разрешалось поднимать упавшую Л., так как верили, что она упала из-за вмешательства умерших, незримо присутствующих за столом. Если во время поминального стола из рук хозяина падали хлеб, ложка или нож, то это предвещало, что в доме скоро будет покойник (Витебщина).

Белорусы после поминок складывали ложки в кучу и оставляли до утра на столе, чтобы быть всем вместе на «том свете»; на «деды» ложки складывали на ночь вокруг миски с поминальным блюдом, а утром по их положению судили о том, приходили ли ночью предки; если Л. оказывалась перевернутой, значит, ею пользовался умерший.

У русских было принято на поминках подавать новые ложки, которые после обеда гости уносили домой на память о покойном. По сообщению 1899 г., в Новгородской губ. «каждый посетитель по просьбе хозяев уносит с собой Л., которую обедал, „на помин души“, и дома потом обязан есть эту ложку и всякий раз, как возьмет ее в руки, говорить: „Дай Бог царствие небесное“» (ГА, оп. 1, ед.хр. 835, л. 47—48). Случалось, что на поминках раздавали более 200 ложек.

Л. в календарных обрядах. В различных обрядовых ситуациях ложки подбрасывали, воровали и даже ломали. В Калужской губ. на Вознесение женщины шли в рожь, готовили там яичницу и после еды бросали ложки вверх, приговаривая: «Как высоко ложка летает, так бы высока рожь росла» (Агап.МОСК:408). Украинцы на Юрия пекли блины и яичницу и, под-

брасывая ложки вверх, говорили: «[Чтобы так росло жито и колосья, як чья ложка» (Ровенская обл.; Агап, МОСК:415).

У украинцев, белорусов, поляков, сербов известен обычай после ужина в Рождественский сочельник связывать ложки, чтобы летом скот не разбредался, по другим объяснениям — чтобы домашние мало ели (укр.), чтобы завязать птицам клювы и не позволить им клевать жито и похищать цыплят, чтобы скот не ел посевов (серб.), чтобы цыплята держались курицы (бел., пол.), чтобы семья собиралась вместе (ПА, гол.-мсл.), чтобы летом был урожай на полях (ПА, житомир.), чтобы лось родился (ПА, брест.).

Поляки в Краковском воев. в Сочельник не клали ложки на стол, а держали их в зубах, чтобы не болела поясница; в Мазовии во время еды Л. не клали на стол, а поднимали вверх, чтобы предохранить себя от боли в спине и в зубах; подбрасывали ложкой горох, чтобы «бычки и телочки брыкались»; ударяли ложкой соседа по лбу, говоря: «А ёі, шгопу!» [Кышь, ворони!] (КОО 1:212).

У сербов-границар на Рождество один из домашних трижды обходил вокруг дома, брякая ложками в решете, а другой рубил топором по порогу; при этом происходил диалог: «Шта сијечеш?» — Сијечеш мишевима зубе, а птицама кљунове» [Что рубишь? — Рублю мышам зубы, а птицам клювы] (Гура СЖ:408).

Чтобы обезопасить поля от птиц и полевых вредителей, а скот от нападения хищников, в определенные праздники ограничивали использование приборов, особенно ложек. В Сербии хозяйка перед Юрьевым днем скрещивала ложки и связывала их со словами: «Врзуем вуку уста» [Связываю волку пасть]. Сербы не пользовались ложками и вилками во время трапезы в Сочельник; их связывали, прятали, вешали возле курятника, чтобы хищные птицы не напали на домашнюю птицу. Вечером в масленичное заговенье мыли и связывали вместе ложки, вилки и ножи, после чего подвешивали их над очагом, на плодовом дереве, прятали в мешок или оставляли на чердаке. На следующий день, в Чистый понедельник, во время еды не пользовались ложками и вилками, чтобы хищные птицы не клевали летом кукурузу.

В Польше, в районе Сандомирской пуши, когда под Рождество ели кашу, ударяли Л. об Л. или ударяли ложкой соседа по лбу со словами: «А дуś голубіе з проза, з татарки, «дуś» [Прочь, голуби, с проса, гречихи, прочь!] (КОО 1:212). На Украине с Л. умершего обходили посевы, чтобы их не тронули воробьи и мыши.

Л. в народной медицине. В знахарской практике целебную силу имела Л. хозяина дома. На Украине полагали, что с помощью Л. умершего хозяина можно избавиться от родимого пятна, бородавки, нарыва, опухоли в горле. В Полтавской губ. Л., которой ел старейший в роде (например, дед или прадед), называли «ведьмарской»; такую Л. высоко ценили и даже ссорились из-за нее; этой ложкой при боли и опухоли горла слегка надавливали больное место по девяти раз утром и вечером в течение трех дней, и при этом причмокивали губами и сплевывали.

У сербов Лесковца знахарка при лечении от испуга махала над головой больного тремя ложками, а затем бросала их на землю и по их положению судила о том, долго ли продлится лечение. Там же при лечении ячменя на глазу трижды прикладывали к нему нагретую Л. На Украине нагретую серебряную ложку прикладывали к лицу при лечении «ржи».

В вост. Сербии при лечении болезни, называемой *буба* или *аласа*, знахарка затыкала себе за пояс деревянную ложку и в заговоре называла себя *мајка ложичња* [мать ложек]. При лечении и заговаривании болезней использовали *вилину кашкику* [вилину ложку]; так называли одревеневший гриб *Phallus impudicus*; по поверью, его выплевывали вештицы, которые едят человеческие сердца.

В народной медицине широко использовали воду, которой ополаскивали ложки. В Вятской губ. больную окатывали водой, слитой с трех ложек, вилок и ножей, и приговаривали: «Как ложки, вилки и ножи лежат спокойно, так, раба божья (имя), будь тиха и спокойна». Там же при подобных действиях говорили: «Как к ложкам ничего не пристаёт, к соли, так и к (имя) не пристало» (РЗЗ, № 2092). В Архангельской обл. больного отводили в подпол и кропили водой через решето, в которое положены ножницы и три ложки. Под Иваново-Воз-

иссенском во время родов обмывали ложки и скобы у дверей и этой водой обрызгивали роженницу «от слеза».

В Сербии, Болгарии и Черногории Л. привязывали в качестве оберега на шею теленку или жеребенку. В Скопле молодая носила во время свадьбы Л. на голове. Когда роженнице нужно было выйти из дома, она затыкала Л. за пояс (вост. Македония). Русские Заонежья считали, что когда беременной женщине нельзя избежать прощания с покойником, ей следует положить себе за пазуху в качестве оберега крашеную деревянную Л. Украинцы на Карпатах полагали, что можно распознать ведьму, если во время службы в церкви держать за пазухой Л., которой мешали еду, готовя рождественский ужин.

На Украине Л. парня или девушки использовали в любовной магии. На Чернищине выражение *ложку припалыты* обозначало 'очаровать'; на вечерниках за столом девушка старалась подсунуть свою Л. парню; потом она прижигала ее и уже никому не давала; таким образом она пыталась приворожить к себе парня.

В Сербии, Боснии, Черногории при приближении градовой тучи для отгона града выносили на двор трапезный столик с ложками и вилками. В с.-вост. Боснии при появлении тучи перед домом ставили столик, горшок с щепоткой соли и кочергу накрест с ложкой, чтобы отогнать тучу. В Мазовии, чтобы остановить град, выбрасывали в окно серебряную Л.

Л. в гаданиях. У всех славян ложки использовались для гаданий, главным образом о жизни и смерти. На Украине и в Белоруссии в ночь под Рождество члены семьи оставляли после ужина свои ложки на столе, складывая их венчиком на бортик миски с остатками *кутыи*, или втыкали их в кутью; считали, что если Л. за ночь упадет или перевернется, то ее владелец в этом году умрет. В Белоруссии гадали с ложками и в масленичное заговенье; оставляли их на ночь на столе, а наутро смотрели: чья Л. перевернулась, тому суждено умереть в течение года.

У юж. славян женщины гадали в Сочельник по ложкам о том, кто из них в следующем году умрет, выйдя замуж или родит ребенка. В зап. Сербии после ужина в Сочельник все члены семьи складывали свои

ложки в сито и утром проверяли, появились ли за ночь на Л. какие-нибудь следы; если они появлялись, то это сулило счастье владельцу Л. в наступающем году. После ужина домашние относили свои ложки на дерево и оставляли там на ночь, а утром проверяли: чья Л. упала с дерева, тому в этом году суждено умереть (Шумадия).

Гуцулы гадали с ложками под Новый год, устанавливая их после ужина на лавке, прислонив к стене: если одна из ложек упадет, то это предвещает ее хозяину смерть. Мораване после ужина в Рождественский сочельник бросали Л. через голову: если она упадет тонким концом к дверям, то это сулит человеку скорую смерть. Македонцы Скопской Котлины гадали с Л. на Крещение, бросая ее перед собой: если Л. ляжет вверх выемкой, то будешь здоров, а если наоборот — умрешь.

В Костромской губ. девицы в Семик завивали березку и варили общую кашу; после трапезы бросали ложки через березку: куда упадет Л. черенком, оттуда будет и суженый. У сербов знахарка гадала с Л. об исходе лечения: она кидала Л. и смотрела на то, как она упала: если Л. оказалась выемкой книзу, то это сулило неблагоприятный исход лечения, и наоборот.

Ложки, наполненные водой, выносили на ночь на улицу: если вода замерзала с ямочкой, то это сулило человеку смерть, а если с бугорком то жизнь (рус.).

В Польше девушки под Рождество выходили во двор с ложками и встряхивали ими: в какой стороне залает пес, оттуда придет и жених; иногда они собирали ложки со всего дома, колотили ими о двери и слушали, откуда отзовется пес. В районе Белых Карпат на границе Моравии и Словакии девушки под Новый год выбегали во двор с мешалками (длинными ложками) и стучали ими по срубу колодца: если эхо отзывалось сразу, то это сулило скорое замужество; если же доносилось двойное эхо, то девушке предстояло дважды выходить замуж.

Л. в быличках и поверьях. В быличках умершие, посещая свой дом после смерти, проявляют особый интерес к ложкам: они раскладывают их, стучат ими или разбрасывают по дому. После смерти ходят и стучат ложками ведьма и знахарь, которые не сумели передать кому-нибудь свою силу. Эти действия часто объясняли

обидой умерших родственников на то, что им не оставили на столе пищу после «дедов». В Лесковце рассказывали, что вампир, придя к себе домой ночью, сгребает ложки и разбрасывает их.

После «дедов» ложки и другую посуду полагалось оставлять на столе для умерших. В быличке описывается, как домохозяйцы в нарушение правил вымыли посуду: «Да як полепли спать, да алоноч шось, браскае ложками, браскае. Ну вони думаютъ, шо ца таке, побачили, шо би куры лопочать ў ложках» (ПА, житомир.). По рус. быличке из Курской губ. ведьма приходит ночью в дом к мужику, «по полкам шарит, настольник (скатерть) по столу расстелит, ложки разложит» (ТА, оп. 1, ед.хр. 631, л. 39).

Лит.: Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // ЭТ. 67—135; Егъ же. Структура и функции сельского застольного этикета // Этноэтнографические функции культуры. М., 1991: 190—203; Агап. МОСК: 44, 139, 408, 415; Гура СЖ: 408, 591; Загл. ХСЧ: 122; Зел. ОРАГО/3: 1115; КОО 1: 212; Виноградова // СБФ: 81: 18, 30—32; Толстые // СБФ: 81: 63—65, 67, 68, 82; Лог. СОЭ: 29; РЗЗ, № 188, 274, 313, 316, 326—332, 360, 794, 2092—2093, 2095—2097, 2100, 2103, 2111—2112, 2114, 2255, 2418; Малин. СМФ: 239, 242; Никиф. ЛППТ, № 101, 599, 601, 602, 604, 1743, 2273; См. ГРК, № 81—85, 191—196, 252, 253, 259, 381, 388, 431, 432; УПВ: 185; ЖС 1916/2—3, прил. 5: 048, 049; КС 1900/7—8: 61—64; ЭО 1893/2: 57—60; 1899/1—2: 305; 1914/3—4: 116; Раден. НБС: 141—144; Петр. КИС 1: 246—247; ГЕМБ 1929/4: 44; 1936/11: 55; 1966/28—29: 194; Ант. АП: 183; Бег. ЖСГ: 91, 94; БХ: 247; Фил. СК: 385; СЕЗВ 1913/19: 71; 1934/50: 237; 1948/68: 227; Моск. КЛС: 398, 730; Вост. МЛ: 20; Нег. W: 164; Ног. 326; Кнл SP 40; ZWAK 1879/3: 114; 1880/4: 67; 1885/9: 44.

А. Л. Топорков

ЛОМАТЬ, разрушать, разрывать — ритуальное действие; способ уничтожения обрядовых символов и избавления от старых вещей; элемент антиповедения и ритуальных бесчинств; магическое средство защиты и наведения порчи; один из центральных мотивов брачной символики и свадебного обряда, связанный с понятием целого и нарушения целостности (см. Брак, Девственность,

Коитус), а также устойчивый мотив угрозы в отгонных формулах. Объектом действия служат прежде всего посуда и утварь, одежда, обрядовый реквизит — чучела, куклы, убранство участников (ясны, зелень, украшения), иногда забор, печь, ткацкий инвентарь, колыбель и др., а также природные элементы — ветки, палки, цветы, трава, колосья и т. п., реже — мелкие животные (змея, лягушка, насекомые).

С иным кругом представлений связано повсеместно соблюдаемое правило ломать, а не резать обрядовый хлеб (никогда только поминальный) при его делении (искламочские здесь составляет свадебный каравай, «разрушение» которого, помимо прочего, соотносится с мотивом нарушения целостности), а также известный главным образом у юж. славян обычай разрывать (иногда с помощью камня, пламени свечи) полотно, предназначенное для погребальной одежды или покрыва: акцент в данном случае делается не на самом действии ломания или разрывания, а на запрете использования металлических орудий (ножа, ножниц). В Полесье разламывали сросшиеся в печи буханки хлеба над головой ребенка, если он долго не начинал ходить или говорить, если он боялся грома; по поверьям, лопнувший в печи хлеб предсказывал смерть и, наоборот, после смерти хозяина хлеба в печи начинали ломаться; чтобы хлеб не ломался и не трескался при выличке, старались не входить в дом и не выходить из него, пока хлеб находится в печи; по хлебу гадали о судьбе младенца; если вынутая из печи буханка целая — ребенок будет хорошо расти, если разломится — ребенок не выживет (ПА).

Разламывание, разрывание, растерзание обрядовых символов входит в один ряд или сочетается с такими способами их уничтожения, как сплавнение по воде, сжигание, удаление (выбрасывание, разбрасывание, отправление на кладбище и т. п.). Так поступали с деревьями обрядовыми (рождественским, майским, юрьевским, купальским, троицким, свадебным, погребальным и т. д.), с чучелами ведьмы, Масленицы, Марены, Смерти, Костромы, Кузмы-Демьяна и др., с куклами (Германа, «кукушки» и т. п.), с зеленью, снятой с «Русалки», «Куста», дождь и др., в меньшей степени — с венками как украшением обрядовых персонажей (их во многих случаях сохраняли

в качестве оберега или магического средства; однако венок свадебный могли разрывать жених, священник в церкви или подружки невесты). В ряде случаев разрушение символа становилось самостоятельным ритуалом, например, у моравян дерево «май» «раздирали и разбрасывали; сваливали всем миром, разыгрывали сражения, когда одна группа, изображающая лесников, старалась сломать „май“, а другая — прогнать нападавших» (Агап. МОСК:616); это могло получать отражение в обрядовой фразеологии, ср. укр. *винниц: ломать купайлу*.

В составе ритуальных бесчинств разрушению, ломке подвергались похищенные с чужих дворов телеги, колеса, жерди, лестницы, плуги, бороны, ворота и т. д. Весеннее избавление от вышедших из употребления старых вещей (см. **Новый** — старый) нередко включало и их разрушение. Словенцы в страстную среду ломали и топтали старую посуду и мебель, и этот ритуал назывался «толченне Иуды» (Kur.PLS 1:150).

Один из главных мотивов в.-слав. троицких обрядов — мотив «заламывания» деревьев — березы, клена, липы (наряду с их «завиванием»; см. **Кумленне**), что соотносится с брачной символикой и вместе с обычаем девичьих гаданий с венками на Троицу составляет матрициальный аспект семантики этого праздничного комплекса. Ср. рус. песню «Во поле береза стояла»: «Некому березу заломати, / Некому кудряву заломати. / Я пойду, пойду погуляю, / Белую березу заломаю». По многим свидетельствам, до Троицы действовал запрет рубить деревья, ломать ветки, рвать цветы и траву, а на Троицу он снимался. Ср. рус. смолен. троицкую песню: «Топчиде траву, ломайце траву, / Пошла трава Богу жалитца: / «Боже! Боже! Мене дзевки стоптали, / Дужа, дужа скакали...» (Агап. МОСК:618).

Уничтожение орудий и продуктов труда, если этим трудом занимались в неположное время, считалось не только наказанием нарушителям, но и способом искупления греха и предупреждения опасных последствий. У болгар, если хозяин осмеливался запрячь волов и выехать на работу в поле 12 мая, в день св. Германа (что строго запрещалось во избежание градобития), то его останавливали, волов распрятали, а телегу ломали на части (Марин.НВ:468). В Польше, если вопреки строгому запрету, соблю-

даемому во избежание засухи, кто-либо «тревожил землю» до Благовещения, например, ставил забор, то виновного обливали водой, а забор ломали; если в сам праздник Благовещения хозяйка пекла или жарила, наказанием ей могло стать «разваливание» печи; у женщин, осмелившихся в праздник или на святки заниматься *прядением* или тканьем, в наказание ломали веретена, прялки и ткацкие станки или обливали их (как и самих нарушительниц) водой. Борьба церковных и светских властей против скоморохов и всяческих бесовских игрищ предусматривала среди прочих мер ломку и сжигание музыкальных инструментов (Аф.ПВ 1:344).

В свадебном обряде мотив «люмания» (разрушения целостности) получает многократное выражение и манифестируется как на ритуальном, так и на вербальном и семантическом уровне. Наиболее устойчивым действием такого рода у всех славян оказывается *битье* посуды, приуроченное к разным моментам свадьбы и в соответствии с контекстом приобретающее разные значения. Прочностический смысл получает, например, разбивание чашки или горшка в укр. обряде: теща подает жениху чашку с водой и овсом, тот подносит ее ко рту, делая вид, что пьет, а затем бросает чашку назад через голову, стоящий же сзади дружка старается на лету палкой разбить ее; если чашка разлеталась *пдрезбегти*, то это сулило новобрачным хорошую жизнь; в других случаях это означало, что у молодых будут дети; если же чашка или горшок оставались *цельми*, дружки жениха старались сейчас же разбить их палками (Чуб.МВ 2:154,160). После обеда у молодого мать *женихи*, взяв вилы и грабли, садилась на них верхом и объезжала вокруг дежи, а потом отдавала грабли, которые бояре ломали и забрасывали; мать зачерпывала кувшином воды и «поила свою лошадь» (лила воду на конец вил), потом бросала кувшин через голову, чтобы он разбился *вдрезбегти* (там же: 150). У вост. славян на свадьбе было принято также ломать ложки (см.); это делали, отведав *утощения*, молодой перед брачной ночью или гости. Разрушению в соответствии с общим смыслом свадьбы как обряда перехода подвергаются ритуальные символы девчества: дерево, иногда венок, лента, знамя и каравай (для последних символика девчества не основная). У русских Поволжья символом не-

весты служил «репей»: в день свадьбы жених или дружка, выкупив репей, тут же старались разорвать его, а подружки невесты его защищали; уничтожали репей в доме жениха. В Нижегородском регионе надрывали брачную сорочку невесты, если невеста оказалась «нечестной» (Берн.МОРЖ:111).

Семантически более всего мотивировано совершение «деструктивных» действий в рамках ритуала первой брачной ночи и проверки «честности» невесты. Символика дефлорации и коитуса основана среди прочего на идее «ломания», ср. в.-слав. образы ломания калины, рябины, розы; *зааламывания* капусты, топтания травы, льна, сада, *срывания* цветов и т. п., ниспользуемые в качестве метафорического обозначения коитуса; с.-рус. (Тихманьга Каргопол. р-на Арханг. обл.) обращение к жениху после брачной ночи: «Лед ломал или прямо в прорубь пал!» (ВЭС:268); болг. наименования «нечестной» невесты: *раляласна*, *сиплена* («сломанная»), *пробита*, *цуплива* («дырявая») и т. п. У болгар обрядовое преломление лепешки совершал жених на колене, что символически означало дефлорацию невесты. Если невеста оказывалась девственной, свекровь приносила ее родителям целую лепешку; в противном случае — надломленную или с дырой посередине; у вост. славян жених «выдал» середину блина, если невеста оказалась не девственной. Та же символика целого и разбитого (сломанного, дырявого) заключена в обычае подносить вино родителям невесты после первой брачной ночи в целом или дырявом сосуде.

Повсеместно исполняемый на свадьбе ритуал битья посуды (реликтивно сохраняющийся до наших дней в городском обиходе со значением благопожелания) традиционно имел двойкий смысл: он мог символизировать как «честность» невесты и ее дефлорацию в первую брачную ночь, так и «нечестность» невесты, не сохранившей до брака «целостность». По обычаям русских на Среднем Урале в случае, если невеста оказывалась «честной», следовало бить и топтать посуду: сваха бьет об пол тарелку, на которой она поднесла рубашку невесты ее родителям, «всю растопчет, маломает», жених ломает тарелку кулаком; если же она была «нечестной», с нее снимали цветы, вешали их на собаку, разрывали, топтали и т. п. (Вост.ТКУ 2:172,163). Там же, когда не-

веста была «хорошая», жених или сват рвали на теще фартук или платье: «подает стопку красного вина и на матери рвет платье» (там же: 163). В Болгарии почти повсеместно брачную сорочку молодой выносили в сите или решете; решето с рубашкой *неженатые* парни пинали ногами или разрывали на части, отпуская при этом едкие шутки. Нередко невеста одаривала гостей из сита, которое впоследствии мужчины разрубали ножами (Уз.КД). В Полесье во время брачного соединения молодых в коморе и на следующее утро, если невеста оказывалась «честной», гости били посуду, ломали ложки, обивали стены и потолок, а на Слободской Украине отправлялись к отцу невесты «со всем многолюдством» и там в знак радости били горшки, печи, лавки, столы, стулья и все, что попадет в руки (ЭТ:87).

То же самое могло происходить в случае недоведенности невесты: на Житомирщине родственники жениха разваливали печь, мазали дегтем стены дома (Кравч.ЗЗ:127:ПА). По белорусским обычаям, если участники свадьбы по тону молодых, будивших новобрачных после первой брачной ночи, заподозрят неладное, то «старики, соседи бушуют, разбивают горшки вдребезги, ломают кочерги, лопаты и прочие предметы кухонные» (ЭРГО 1873/5:151). Подобным действия иногда приобретали «шуточный» характер и включались в пародийную, шутовскую часть свадьбы, сочетаясь с другими формами «испытания невесты»: родня жениха и гости в доме жениха «спяну разбивают комы и заставляют молодуху чинить его»; если она этого не сделает, то должна откупиться водкой (Брестщина. ЭТ:87).

В погребальном обряде среди действий деструктивного характера применяется с охранительной целью, помимо битья посуды (о.-слав.), уничтожение вещей, бывших в соприкосновении с умершим, например, ломали и затем выбрасывали гребень, которым его чесали (рус.), иногда лавку, на которой он лежал; когда в семье умирали младенцы, ломали колыбель, в которой умер ребенок, чтобы будущие дети остались в живых (серб.). При похоронах одного из одномесячников у юж. славян ради защиты другого применялась ломка или разрубание различных предметов. Болгары ломали прялку их матери, одну часть «хоронили» вместе с умершим со словами: «Вот тебе брат

(сестра)», а другую забрасывали на чердак; часто в этой ситуации разрубали на пороге монету и ту половину, которая падала снаружи дома, клали в гроб (Вак.ПО:178).

Склонность ломать и разрушать свойственна, по поверьям, некоторым демонам, например, ее приписывали русалкам, которые якобы во время цветения жита топчут, ломают колосья и делают из них «куколок» (рус. смиден., каауж); заламывание колосьев — распространенный вид порчи, производимой ведьмами (см. Залом); демоны болезней способны «ломать» человека, вызывать у него ломоту в теле (ср. в заговорах одно из имен ликорадок — Ломея). Вместе с тем это же действие могло применяться людьми в качестве оберега от нечистой силы и лечебного средства. То же заламывание колосьев, но производимое жницами в конце жатвы, было магическим способом сохранить плодородие нивы и носило ритуальный характер (см. «Борона»). Сербы из Левча использовали для лечения могильную землю, которую они приносили в ложке, а затем сыпали в чашу с вином и давали больному выпить на перекрестке; ложку же больной переламывал пополам и бросал через голову, после чего не оглядываясь возвращался домой (Раден. НБЈС:85). Ср. рус. обычай ломать ложки на крестинах для защиты ребенка от смерти и, с другой стороны, мотив сломанной ложки в черногорском проклятии: «Ложница му се сломила» [Чтоб ему умереть! (букв.: Чтоб сломалась его ложка)]. См. Ложка.

В Герцеговине и Словении в качестве лечебного приема применялось разрубание, разрезание и разбрасывание в разные стороны (иногда крест-накрест) мерки, которой измеряли больного (там же: 87). Во многих местах для лечения испуга и снятия уроков над ребенком разламывали палку (Mosz.KLS:290). Считалось, что бесплодных женщин можно излечить, если сломать украденную у охотника, убившего волка, лапку, висевшую на сливовом дереве, и раздать им по кусочку (серб.). У русских применялся другой способ лечения бесплодия: надо было выстирать рубашку от последнего месячного очищения, воду вылить на перекресток, а рубаху разорвать на части и повесить на осиновых кольях (СЭПГК:164). Ребенка можно было освободить от последствий испуга, сломав над его головой палку (Mosz.KLS:290).

По рус. суевериям, «чтобы избежать беды в том случае, когда заяц перебежал дорогу, должно переломить кнут или палку ... и один конец бросить туда, откуда он выскочил, а другой туда, куда направлял свой бег» (Аф.ПВ 1:642).

В Поволжье (Саратовская губ.) девушки, обнаружив в поле забытую борону, спешили разрубить ее на части и разбросать подальше, т. е., по поверью, такая борона могла стать причиной того, что ни одна девушка в селе не выйдет замуж (Зел. ОРАГО 3:1275). В заговорах и отгонных формулах угрозы объектом ломания-уничтожения выступает нечистая сила, болезнь, слезы и т. п. Ср. в серб. заговоре от прострела: «Ноге ћу да ти исечем, руке ћу да ти исечем, очи ћу да ти избодем, са тридесет и девет ножева ћу те исечем, са тридесет и девет маждраци ћу те избодем, са тридесет и девет гребенци ћу те избодем» [Ноги тебе порублю, руки тебе порублю, глаза тебе выколю, тридцать девятью ножами тебя порублю, тридцать девятью палками тебя исколю, тридцать девятью гребнями исколю] (Раден.НБВ:204).

Лит.: Байб.РТК:53,70,85—86; Левк.СО (по указ); Раденк.НБЈС:146—150; Толстая // СЭПГК: 192-206.

С. М. Толстая

ЛОПАТА хлебная — элемент печной утвари (наряду с кочергой, ухватом, заклонкой, дежкой и др.), обрядовые функции и символика которого определяются принадлежностью к домашнему очагу и огню и причастностью к изготовлению хлеба. С Л. в народной традиции вост. и зап. славян связано несколько устойчивых «контекстов»; печение хлеба вообще и особенно печение караваев в свадебном обряде, обряд «перепекания ребенка» как прием лечебной магии; магические ритуалы остановки дождя и отгона градовой тучи; Л. известна также как атрибут мифологических персонажей.

В обрядах, связанных с изготовлением хлеба, Л. и само действие сажания хлеба в печь ассоциируются с коитусом, при этом Л. символизирует мужской член, а печь — женскую утробу. В в.-слав. каравайнном обряде присутствуют разнообразные

манипуляции с Л.: перед посадкой каравай в печь крестная мать слегка ударяла лопатой по голове всех присутствующих в хате, «каб щасце було» (лин. — Валод.СР:45); когда вынимали каравай, трижды стучали лопатой в потолочную балку, а затем подруга **песты** выскакивала с этой Л. на улицу: если первым ей встретится мужчина, то она вскоре выйдет замуж (там же: 46). На Украине, когда вынимали из печи Л., на которой сажали каравай, парни отнимали ее у **женщин-каравайниц**, скакали с ней и пели: «Ой носати **коровайници**, носати, / Що дали хлопцям з лопатою скакати»; если же каравайницам удавалось удержать Л., то они тоже скакали с ней и **припевали**, требуя **горилки** (**Бельский у.**, Чуб.МВ 2:128). В Полесье каравайница, посадив каравай в печь, скакала по хате с Л. (ПА, рязен., Боровое); когда пекли каравай в доме молодого, ударяли лопатой жениха (ПА, житомир., Перег); бабы старались ударить лопатой крестного отца, который сидел на «покути», и обсыпать его мукой; тот отбирал Л., и она три дня стояла в красном улу (ПА, брест., Велута); крестная брала Л. и стучала ею в стены и потолок крест-накрест, как будто крестила дом, и говорила: «Господи, ладь и гладь» (ПА, брест., Олтуш). По бел. обычаям, при повседневном печении хлеба после посадки хлеба в печь было принято выносить Л. из хаты в сени или в комнату, «чтобы в хате никто не был никому должен» (Серг.ГЗ:83). Перед посадкой хлеба в печь его крестили, держа хлеб на лопате, или подкладывали под буханку на Л. крест из двух щелочек (полес.).

Как при обычном, так и при праздничном печении хлеба, засунув Л. с хлебом в печь, ее обязательно поднимали кверху, до верхней стенки печного отверстия, «чтобы хлеб рос» (полес.), или же поднимали Л. после того, как оставят в печи хлеб; часто при этом стучали лопатой в потолок. Польские хозяйки при этом говорили: «Расти, хлебушек, высоко» (Куб.СНТЛ:16). Иногда было принято с той же целью вынутую из печи после посадки хлеба Л. ставить у печи вертикально ручкой вниз и лопастью вверх (полес. — Страх.КХ:27). Часто запрещались действия, которые могли помешать «росту» хлеба: в частности, запрещалось детям проходить под Л. (хлеб не будет расти; сами дети перестанут расти; волосы не будут расти и т. п.),

не позволялось переступать через Л., это грозило тем, что хлеб не удется.

Фаллическая символика Л. используется и в скотоводческой магии: чтобы корова успешно «погуляла», считалось полезным после посадки хлеба в печь соскребсти с Л. остатки теста и скормить корове, бросив их через дверь, после чего сразу же вести корову к быку (Никиф.ППП:147); так же кормили корову «поскребками» в Полесье (ПА, рязен., Боровое) или, подведя к быку, ударяли ее лопатой (ПА, брест., Радчицк). В Каргополье, когда корову гнали к быку, ее «крестили» Л.: «возьму лопату, хлеб садить, и так с головы до хвоста: „Пшм одна, иди двоими!“, — когда загуляется» (Карг.А). В Дмитровском у. под Москвой еще в начале XX в. «корову, выгоняя, ударяли лопатой, которой веют хлеб, чтобы она **тешила телок**» (Зерн.ММДУ:42).

В народной медицине использовались Л. основано на той же фаллической и «производительной» символике: известный ритуал лечения рахита («собачьей старости») у вост. славян путем сажания ребенка на Л. и засовывания его в теплую после выпечки хлеба печь имитирует его «второе рождение». Этим же приемом пользовались в Полесье для избавления от «подменьша» (ПА, млын., Забужье) и лечения «крикс» (ПА, гомел., Стодоличи). См. **Перепеканис** детей. В Полесье больного ребенка сажали на Л. и только подносили к горячей печи, угрожая, что посадят в печь. На Рус. Севере для избавления ребенка от «собачьей старости» его сажали на Л. и просовывали через отверстие, прокопанное в **меже** на поле (Каргополье, Карг.А). Л. использовалась и другим образом, например, у поляков детей лечили от сухот тем, что купали их в воде, куда клали тесто, соскребенное с Л. Украинцы для избавления от слеза обращались за помощью ко всему, что есть в доме, в том числе и к Л.: «**Стань мыни**, Господи, в помочи и столы, и лавки, **соскыры**, лопаты и все те, що тыльки есть у хати» (Чуб.МВ 1:139).

Причастность Л. к сакральному процессу печения хлеба, ее постоянный контакт с домашним огнем и печью, а через нее — с иным миром придают этому предмету домашней утвари магические свойства — защитные и **продуцирующие**. В Полесье на **свадьбе** хлебной лопатой крестят стены дома, чтобы обезопасить молодых в их буду-

шей жизни, ею же иногда благословляют молодых (Страж.КХ:28). В Карголаде при въезде в новый дом Л. и прочие печные приборы вносят в первую очередь (Карг.А).

Одной из главных сфер магического использования Л. является метеорологическая магия, а главной функцией — магический отгон тучи и остановка дождя и града. Широко распространен обычай при приближении тучи, в случае уже начавшейся грозы или проливного дождя выбрасывать из дома во двор Л. или выставлять ее за дверь, у порога, прислонив к дому, к красному углу снаружи дома (полес.); иногда Л. бросали в колодец, чтобы остановить дождь



Хлебная лопата как оберег от молнии.

Рисунок народного художника
Владислава Хайца (Польша)

(ПА, гомел., Золотуха). Его объяснением может служить восприятие Л. как своего рода «агента» земного огня, что дает ей способность противостоять небесной влаге. По полес. верованиям, если дождь упадет на лопату, то перестанет идти (ОФФ:59). Часто Л. выносят или выставляют вместе с другими предметами печной утвари (кочергой, ухватом, помелом, дежкой, скалкой для теста, сковородкой, у юж. славян глиняной формой, в которой выпекают хлеб); существенным может быть и то, как кладется или ставится Л.: нередко предписывается ее обратное обычному положение ~ ручкой вниз или тыльной стороной лопасти кверху — с расчетом на то, что **переворачивание** Л. «отвернет» тучу от села. По некоторым редким свидетельствам, выбрасывание Л. при-

менялось и для вызывания дождя: Л. клали возле порога или на колодец (ПА, гомел., Золотуха). Чтобы ребенок не боялся грома, ему давали целовать хлебную Л. (ПА, гомел., **Верхние Жары**).

Л. могла использоваться и для **закрепления** надвигающейся тучи; ею размахивали, рассчитывая таким способом отогнать тучу от села, на нее навешивали пасхальную скатерть и таким «флагом» махали в сторону тучи; ее могли укладывать крест-накрест с кочергой; ее клали на поле так, чтобы градины разбились о Л.; лопатой перебрасывали градины поочередно через правое и левое плечо (ПА, гомел., **Верхние Жары**) и т. п. Иногда Л. оставляли снаружи дома в целях превентивной метеорологической магии. Применение Л. для отгона тучи практикуется главным образом у вост. славян (особенно много свидетельств из Полесья) и в Польше, но оно известно и в других славянских регионах — Сербии, Словении. В серб. ритуалах отгона тучи Л. может играть роль стола, на котором размещаются угощения для тучи (хлеб, соль, вино, ложки, свеча, иногда рождественская солома и др.): Л. с этими угощениями выносят во двор, чтобы задобрить, умиловать тучу и заставить ее уйти от села.

В сфере народной демонологии Л. фигурирует прежде всего в качестве «средства передвижения» демонов: верхом на Л. (как и на кочерге, помеле, метле) перемещаются ведьмы и колдуны. В Полесье полагали, что в купальскую ночь знахари, чаровники и ведьмы возвращаются на Л. с шабаша на Лысой горе и принимают отбирать молоко у коров (Piet.LPL:11). Так же и в Польше (р-н Ланьцута) верили, что каждый год в Великую пятницу перед Пасхой чаровницы выезжают на Л. или на метлах на Лысую гору (Kub.ChTL:166). По ю.-слав. верованиям, Л. могут служить **орудием** злоухачей.

В своих символических значениях Л. составляет пару с хлебной дежкой. По полес. обычаям, дежу всегда покупали вместе с Л.; их вместе мыли в Чистый четверг (ПА, житомир., **Вышевичи**); для защиты от грозы оставляли под крышей Л. и хлебную дежу (ПА, гомел., Золотуха) и т. п.

Лит.: Валод.СР:43-47; Страж.КХ:26-29, 158,164; Толстые // СБФ.81:66,69,83,111; Тол-

стие // ООФ:54,55,59-61,65; Топорков // ЭТ: 79-80; К.иБ СНЛ:164-168.

С. М. Толстая

ЛУК (*Allium* сера L.) — одно из наиболее древних культурных растений, обладая сильным ароматом и острым вкусом, наделяется магической силой и свойствами апотропея, продуцирующими качествами, большой жизненной силой, ср. рус. поговорку: «Кто ест лук, того Бог избавит вечных мук». Функционально во многом сходен с чесноком.

Посадка Л. — женское занятие. Л. сажали на старом месяце, в полнолуние (рус., бел., полес.), чтобы его не съели черви (болг., Ловеч); рано утром, когда еще темно (ю.-рус.); в среду, в пятницу, в субботу (в.-полес.), считалось, что посаженный в субботу Л. не будет гнить (ю.-рус.), в среду и пятницу (волын.), в Красную субботу — перед Пасхой; русские предпочитали день св. Луки (22.IV/5.V), называемый «луковым днем» (с.-п.-р.), белорусы — день «Миколина бацька» (8.V. — день Иоанна Богослова) или день Николы вешнего (9/22.V) — Л. удастся, у него будут хорошие перья и головки (бел. витеб.). Сроки посадки приурочивались к цветению груш (ю.-рус., укр.), следовало посадить Л. до того, как заквашают лягушки (укр. полтав.). Рекомендовалось сажать Л. после того, как хлеб «паску» поместят в печь (укр., ю.-рус.). Полагали, что вкус Л. зависит от настроения хозяйки, его сажающей: Л. будет сладким, если во время посадки хозяйка была в веселом расположении духа, если она с кем-нибудь поцеловалась (витеб., укр. чернигов., полес.). Л. удастся, если сажать его натощак (полес.).

Во время посадки Л. соблюдались запреты, нарушение которых могло замедлить рост Л.: луковицы будут маленькими, пойдут в стрелку или будут уничтожены вредителями. Не сажали в день, на который приходилось Сретенье (в.-полес.), в Вербное воскресенье (хорв.: Л. пойдет в стрелку), в четверг (черви заводятся). Запрещалось на огороде дуть и свистеть в луковое перо, разговаривать, отвечать на приветствие (можно отдать удачу), сердиться (Л. будет горьким — бел., рус., серб.), сажать с опущен-

ной вниз головой, «как колдуньи летают: (ю.-рус.); женщина в период месячных Л. должна подходить к Л. — растения пожелтеют, а у нее будет цинга (витеб.).

Для усиления вегетации в Юрьев день в грядки Л. втыкали буквые ветки, «да бучи лукът» (болг. — Лов.:55), крестники (серб.) прутья (укр. закарпат.) из лещины; чтобы получить много Л., исполнялись масленичные танцы «для лука» с ряженым медведем (чеш., Гана, Валахия). Чтобы луковицы выросли крупными, советовали перевернуть миску, из которой брали семена (в.-полес.); в день Ивана Купалы совершали обряд топтания Л.: катались по грядкам лука (ю.-рус.), «секли цыбулю» палками (чернигов.).

Сажая Л., обходили грядки три раза, втыкали в них нож, шило, лопату — от глаза (рус.); в ямку сыпали пепел, «чтобы не поползла ведьма и не съела лук» (ПА, житомир., Вышешанчи). Чтобы черви не ели Л., втыкали в грядки палку, которой в Юрьев день убили змею (хорв., Оток), под первую луковку клали кусок кирпича и говорили червяку: «Ево ти храна за годину дана, не пНрај лук» [Вот тебе еда на весь год, а лук не трогай] (Чајк.РВБ:245).

Уборка Л. в некоторых областях России начиналась в Петров пост, в праздник Неопалимой Купины (17.IX), а повсеместно — со дня Созонта (20.IX). В Ярославской, Вологодской губ., в Сибири уборка Л. была приурочена к Луковому дню — празднику Рождества Богородицы (8.IX), с этого дня наступала «луковая» неделя. В Сибири на уборку Л. приглашали помощников (ср. поговорку: «Мы с ним лук не выбирали»). В первый день соблюдали пост, пекли свежие луковицы или сырыми крошили в квас «и питались одною овоцью». Иногда название дня связывают «с великим благовестием св. евангелиста Луки» (СРНГ17:189). Собранный Л. вязали в венки и косы, вешали на чердак. Чтобы Л. не сгнил, запрещалось сжигать луковую шелуху, ее закапывали в углу огорода, там, где никто не ходит, или же выносили и бросали на воду. По поверьям болгар, сжигание шелухи могло привести к головной боли. У русских соблюдался запрет печь Л., если он не собран с гряд, иначе Л. весь засохнет.

Продуцирующая способность Л. способствовал урожайности зерновых культур.

тур, стимулировал появление двойных колосьев в злаках и созревание зерна (болг.). С этой целью в посевное зерно клали одну (или несколько) головку Л., «за да е бяло житото» [чтобы зерно было хорошее], одну луковицу бросали в поле и запахивали плугом; часть второй луковицы сеятели с помощником съедали с куском лепешки, а оставшуюся часть закапывали в ниву; Л. давали и волам (болг.). Полагали, что Л. способствует удаче в рыбной ловле: на Пасху, идя в церковь, следовало подпоясаться венком из луковиц и после слов священника «Христос воскрес» сказать: «а в мене до рыбы дыбула есть» (укр. — Гринч.ЭМЧ 1:282). Так же подпоясывались луком, когда шли на рыбную ловлю, чтобы улов был большим (Каневский у. Киевской губ.).

У юж. славян Л. использовался в магии, направленной на обеспечение младом кормящих матерей. Молодых матерям полагалось есть Л. в Бабин день (болг.). Чтобы прибывало молоко, на третий, седьмой или на 40-й день после родов совершалось обрядовое купание роженицы в воде, в которую клали головку Л. (болг., Ловеч). На крестинный обед приглашенные приносили среди прочих подарков луковицу, которую тут же разрезали, чтобы молоко потекло, как течет сок из Л. (болг.). В серб. обряде «повойница» навещающие роженицу и новорожденного обязательно дарили головку (три) Л. и чеснока. Чтобы у молодой матери было достаточно молока, ей давали Л. (серб., Крагуевац, макед., Гевгелия), рекомендуя съесть его на пороге дома (серб., хорв.). Если у кормящей женщины пропало молоко, ей в течение трех дней натирали грудь луковицей с белыми чешуйками (признак близнецы); более действенным считалось съесть переночевавшую у источника луковицу, заговоренную, закопанную на одну ночь на пути к колодцу. В особо тяжелых случаях Л. оставляли под мостом недалеко от источника, чтобы его топтали женщины, идущие за водой (Ловеч). Обряд мог совершаться в реке: кормящая женщина, стоя в воде, бросала перед собой головку Л., затем ловила ее со словами: «Аз не хвацам лук, а хвацам мякото си» [Я ловлю не лук, а ловлю себе молоко] (БНМ:223), трижды откусывала от Л. и запивала водой. Иногда в обряде принимал участие пастух: идя утром на пастбище, он брал головку Л. и кусок хлеба

и окунал их в каждом встреченном роднике, а вечером отдавал кормицей, чтобы она съела хлеб и Л. (болг.).

Л. способствовал увеличению удоя молока: его с солью и маслом давали корове перед отелом (пол., Закопане). Если предполагали, что у коровы или буйволицы отнято молоко, то, чтобы его вернуть, у луковицы срезали верхнюю часть, приносили над ней заговор, втыкали в нее шип, складывали разрезанную луковицу и клали под камень перед воротами дома (болг., Ловеч).

Женская символика Л. проявляется в серб. обряде, который призван повлиять на будущий пол ребенка. Если беременная хотела родить девочку, она натыкала на веретено, перевязанное очажной цепью, головку Л. Участники свадьбы вешали себе на шею связки из Л. и красного перца в знак «честности» невесты (болг., Ловеч). Если же она оказывалась «нечестной», музыкант, возглавлявший хор, держал палку с воткнутой на нее луковицей (Пирни), а в Македонии (Куманово) матери такой невесты приносили погачу с дырой посередине, в которую втыкали стрелку лука-пороя.

Л. употреблялся в той же функции, что мак и лен: чтобы вызвать дождь, «Лук рвуць, у колодець кидаюць, крадуць, обязательно надо красть» (ПА, гомел., Кочище). В ю.-слав. обрядах додolu покрывали с ног до головы зеленью, в которой были и луковые перья. У русских на чучело Купалы надевали венок из Л.

Л. входил в состав ритуальных даров: в ю.-слав. обряде вызывания дождя Л. и другие продукты давали *пеперуде* (см. Додола, пеперуда). В угощение, приготовленное орисницам (демонам судьбы), входил Л. как символ богатства, наутро его отдавали бабушке-повитухе (болг.). В Юрьев день девушки стучали в двери домов неженатых парней, привязывали к двери Л., что было знаком ожидания сватовства (болг., макед.). Луковицу молодым дарили на свадьбе (ю.-слав.). В похоронном обряде луком одаривали нищих, полагая, что это поможет умершему на «том свете». Луком поминали умерших: его клали на поминальном столе рядом с хлебом. Бытовало поверье, что заложники покойники едят венки из Л. и луковую шелуху, поэтому запрещалось такой венок кидать туда, где ходит скот, так как это может привлечь злые силы. В ряде мест считали, что луковые венки

и шелуху надо сжигать и в это время поминать умерших не своей смертью. В день преп. Парфентия и Луки Элладского (7. II) пекли пироги с Л., старушки-богомолки раздавали их нищим — «на счастье» (Среднее Поволжье).

Благодаря острому запаху Л. надеется своими силами апотропея. Для защиты от болезней и злых духов в Сочельник в сено, которым был устлан стол, клали двенадцать луковиц и три головки чеснока (укр., галиц.), с той же целью вешали Л. над входом в дом (чеш.). Луковницу влетали в свадебный венок, вешали на свадебное дерево (болг.). Во время следования к венцу невеста брала с собой луковичу (бел. витеб., рус. перм., новгород., нижегород.); к венку, который 40 дней висит на воротах дома невесты, привязывали красной ниткой луковичу, покрытую фольгой; такой же венок, но с тремя луковичами, вешался на ворота дома жениха (болг., Ловеч).

Л. использовали в родильных обрядах для защиты роженицы и ребенка: его клали в колыбель (ю.-слав.), в изголовье роженицы (болг.), подвешивали веретено с надетой на него луковичей на очажной цепи над очагом (серб.), около младенца ставили истолченный Л. смешанный с порошком, на шапочку ребенка пришивали луковичу (болг.). В целях безопасности до 40-го дня роженица выходила из дома во двор после захода солнца с вертелом, на который насажена луковича. Если духи все же навредили женщине и ребенку, на головке Л. со срезанной нижней частью вырезали крест и луковичу клали в постель; отрезанную часть измельчали, смешивали с «молчаливой» водой, взятой из трех чистых мест, и этой смесью мазали больную. В случае тяжелых родов дом окуривали луком с целью изгнания злых демонов, мешающих родам (серб., хорв.), роженицу поили луковым отваром (словац.). Ср. формулу-оберег: «Лук ти у очи!» Если новорожденный не подавал признаков жизни, повитуха натирала ему ручки и под носом луком (болг., Ловеч). Особую защитную силу приписывали Л. проросшему через змеиную голову: его советовали дать женщине, у которой умирали младенцы, чтобы предупредить очередную смерть (болг.). Плаценту зарывали в землю вместе с хлебом и Л.

При строительстве дома в фундамент, наряду с другими обетными предметами,

клали Л. (словац.), вешали несколько головок Л., «чтобы отогнать от дома нечистых духов» (серб.). Чтобы удавался хлеб, дежу окуривали, натирали Л. (ч.-слав., пол.). На Пасху для защиты от русалок рвали Л., полынь, чеснок и приговаривали: «Як бы тэбэ нэ палинь, я б тэбэ задавлял. Як бы тэбэ нэ часнок, я б в тэбэ за часок, Як бы тэбэ нэ цибуля, я б тэбэ нэ забула». И вона нэ будэ к тэбэ ходитэ, а кали будэ, так нэ зробіть нічого» (ПА, чернигов., Олбин). Для защиты от демонических сил (гуцул.; болг., Пирин.) носили Л. при себе; чтобы вихрь не унес, произносили слова: «Лук ям, лук мириша, лук-кромид» [Лук ем, лук пахнет, красный лук] (болг. — Шар. НМ:100). Верили в отгонные свойства Л. при грозе на крышу дома ставили два (три) глиняных кувшина с луковичами (болг.). Чтобы защитить цыплят от хищных птиц, им давали пить луковый отвар, в котором до этого красили яйца (серб., Драгачево). В определенные дни и праздники, когда особенно активизировалась нечистая сила, а также при первом выгоде скота на пастбище Л. вместе с другими апотропейными растениями (чеснок, хрен, петрушка) давали скоту в качестве оберега от порчи и слеза, развешивали луковичи над животными в коровниках, хлевах, стойлах (с.-слав.). Л. клали в семена, чтобы поля были чисты от сорняков (болг.).

На употребление Л. в пищу существовали временные табу, что обусловлено его разными свойствами: вкусом, запахом, формой. В определенных ситуациях Л. не подавался: на свадьбе не должно быть блюд из Л., огурцов и капусты (полес., житомир.), чтобы жизнь молодых не была горькой. Беременной нельзя есть много Л., иначе у ребенка будут чирьи (хорв.). В день Геловосека (29.VIII) запрет на употребление в пищу овощей, напоминающих голову, распространялся на Л. — от этого будут чирьи (а.-укр.). Полагали, что употребление зеленого Л. (лука-пороя) в течение Тодоровой недели может привести людей к сумасшествию, а лошади заболеют сапом (болг., [Дарибродско]). В день сева зерновых в обрядовую пищу не включались Л. и петрушка, чтобы в хлебах не было сорняков (Софийско). На Благовещенье не рекомендовалось вносить в дом зеленый Л., чтобы летом не нападали змеи (серб., Попово Поле, Грбаль).

Человеку, наступившему на место, где ужинали выли, и заболевшему от этого, запрещалось три дня есть Л. (серб., Лесковацкая Моравя), В Рождественский сочельник нельзя произносить слово *цыбуля*, за нарушение запрета в течение всего года будут появляться чирьи величиной с луковичу (а.-укр.).

Л. употреблялся в гаданиях о погоде, судьбе, замужестве. Для предсказания погоды в наступающем году накануне Рождества, Нового года, Юрьева дня и в другие праздники в двенадцать луковых чешуек, каждая из которых соответствовала одному месяцу, насыпали немного соли, а утром смотрели: та, которая осталась сухой, предвещала сухой месяц; та, в которой соль увлажнилась, знаменовала дождливый месяц (о.-слав.). В гаданиях о здоровье, замужестве в Юрьев день по свежести перьев лука, сорванных накануне, узнавали о своем благополучии—неблагополучии в будущем (болг.).

Иногда Л. характеризуется отрицательными коннотациями. Выражение «продавать лук» относилось к девушкам, которых не приглашали танцевать на вечерках (пол.). Ср. рус. поговорку «горе луковое» — мелкис печали, маленькие огорчения, не заслуживающие слез. Л. может стать причиной 90 болезней, если начать его есть, не сделав крестообразный надрез (болг.). Запах Л. — признак, маркирующий «чужого», иноверца (о.-слав.), в частности еврея, ср. рус. «пахнуть луком (чесноком)» (Даль 1:434).

Согласно этнологическим легендам, Л. (как и другие нечистые растения) вырос из тела Иуды (ю.-рус., з.-укр.), из глаз великого грешника или царя Ирода (Харьковская губ.). В распространенном сказочном и легендарном сюжете сын пытается вытащить мать (родителей) из кипящей смолы ада с помощью пера Л., которое родители при жизни подали нищему (бел., рус.): скупую женщину вытащил из смолы, подав ей луковое перо, нищий, которому она при жизни дала маленькую луковку (укр., Купянский у.). В одной из легенд человек выигрывает спор с дьяволом: за совместный труд он получает то, что находится в земле (луковичи), в то время как дьяволу достается зелень, которая к осени исчезает.

Л. в народной медицине занимает почетное место (ср. рус. пословицу

«Лук от семи недуг»). Древнерусские лечебники-травники советовали во время морового поветрия развешивать в комнатах связки лукович. Во время эпидемий его вешали в избе над дверями, полагая, что Л. забирает все нечистое; носили при себе (на шею, рядом с крестом); употребляли в пищу (о.-слав.), чтобы быть здоровыми, в день св. Евстигния (18.VIII) обязательно ели сырой Л. (рус.); в доме, где был больной эпилепсией, к потолку подвешивали луковичу, и если она чернела, это было знаком, что Л. вытянул на себя болезнь (чеш., Клатов). Дотронувшись до луковичи или надкусив ее, «переносили» на нее бородавки, чирьи, а затем Л. уничтожали. Л. употреблялся в печеном виде для компрессов (серб. хорв.), из него делали сок, настои, отвары, которыми лечили бессонницу, кашель (серб.); Л. был противоядием от укуса змеи (Босния), пчелы (укр., Буковина; словац., Замагурьс), бешеной собаки (укр., Винница). Луком растирали человека, которого разбил паралич (серб.). Заговоренный Л. клали на больной зуб (рус.). При падеже скота мазили на нитку луковичи и чесночные головки и привязывали на шею домашним животным (рус.).

Лит.: Аф. III В: 35; 2:176, 254, 571; СД 1:148; КГ:167, 307, 345—347; Бот. ВТНИ: 39; Болт. НАУ: 33, 70; Бул. УН: 127; Никит. ППП: 58, 122, 123; ПЭС: 135; ПА; РР: 71, 79, 300; ЕР 1961/4: 211; СЛ 1902/11: 436; СлВ 3: 582, 583. Бор. ЖОАМ: 579; Рак. 2000/99: 55, 57, 63; СЕЗБ 1932/48: 55, 1934/50: 210; Трб. ПДСК: 127, 181; ZNŽO 1902/7: 145, 183, 382; БНМ: 223—225; Лов.: 83—85, 95, 96, 217, 223, 270, 356, 367, 381; Марив. III 2: 498; Ник. ПИ: 35, 36, 46, 48, 60, 85.

В. В. Усачева

ЛУНА, месяц — небесное светило, в народных верованиях устойчиво ассоциирующееся с загробным миром и областью смерти и противопоставленное солнцу как источнику дневного света, тепла и жизни. Исконное слав. название *лѣдѣсь*, согласно этимологии О. Н. Трубачева (ЭССЯ 18:191—194), отражает свойство Л. периодически уменьшаться и нарастать и связывается с компаративом *меньший, меньше*; по другим версиям — с глаголами *мерить* или *лемять(ся)*.

Названия и эпитеты месяца в слав. языках характеризуют светило по блеску и форме (ср. рус. *ясный, лысый*, пол. *blyszczaty, bysy*, рус. *рогатый*, пол. *rogacz, rozek, rogali*; в.-слав. *серп*, пол. *sierp, kosa, obrzeczka* — букв. 'обручальное кольцо'). В названиях типа болг. *дяло Боже, дяло Господ*, з.-укр. *божок*, в.-слав. *князь*, пол. *księżyc. niebieski królewicz* сохраняются следы древнего культа Л.

В **этиологических** легендах Л. — это крупное отверстие в небе (укр.), **небесный камень** (укр. *житомир*), **глаз Бога** (укр. *Боже око*, пол. *oko Boga*), **лицо Бога** (гуцул. *місяць — то ліве лице боже*; Оницз.МГД:7). Согласно повсеместно бытовавшим представлениям, Л. создал Бог — из комка земли, чтобы видеть, чем люди занимаются ночью (болг.); это зеркало Бога (*огледалото на дяло Господ*), в которое он набивает за жизнью на земле (болг.); в ю.-вост. Польше считали, что Л. — Божье творение, но не законченное, потому что Богу помешал дьявол. В Мазовше говорили, что Л. — это кусочек солнца, который оторвал дьявол, когда хотел сотворить свой мир; кусок оказался очень горячим, и дьявол выпустил его из рук. В окрестностях Кракова рассказывали, что Л. и солнце сотворила **Божья Мать** во славу Иисуса Христа. Согласно карпатской легенде, Л. — это отрубленная голова человека, упавшая в котел с молоком и помещенная Богом на небо. Ср. поверье из Калужской губ., что Л. — это голова Авеля (см. *Канн и Авель*). По болг. легендам, раньше Л. могла ходить по земле (висела низко над землей); она поднялась высоко на небо, когда женщина обернула ее грязной пеленкой или уколола иголкой, когда цыган захотел взять ее для освещения своего дома. Представление о том, что раньше месяц сходил на землю, и по нему «куры ходили, звезды клевали», известно и русским (Ерм.НП:253). Ср. **Небо**.

Л. и солнце. В слав. верованиях Л. и солнце постоянно соотносятся друг с другом, объединяясь по одним признакам и противопоставляясь по другим.

Мотив родства Л. и солнца в слав. фольклоре представлен верованиями о том, что Л. и солнце — **это сын и отец** (укр., пол.); родные братья (рус., укр., пол., серб.); сестра и брат (болг.); жена и муж (болг., пол.). По представлениям сербов, месяц

является мужем звезды **Даницы** (Венеры). Согласно верованиям македонцев, месяц ~ это брат солнца. Л. вступает в брачные отношения с молнией, ветром, тучами (облаком), **утренней звездой Денницей**. Солнце и Л. были братом и сестрой, но не были знакомы; когда они выросли, то полюбили друг друга и захотели пожениться; мать прокляла их, и с тех пор солнце и Л. встречаются только раз в году во время летнего солнцестояния (болг.). Культы Л. и солнца имеют много общих мотивов и ритуальных форм: при виде восходящего солнца и нарождающегося месяца было принято снимать шапку, креститься, читать молитву; нельзя их проклинать (пол.), показывать на солнце и на Л. пальцем — рука отсохнет (укр., пол.); ср. мотивировки запрета показывать на месяц пальцем: на руке вырастет еще один палец (босн., герцеговин.), из рук будут выпадать предметы (пол.). Будет недержание мочи (пол.), родственники умрут (пол.); **затмение** солнца и Л. объясняется пожиранием светила волком, псом, мифическим чудовищем и т. п. Подобно солнцу, Л. несколько раз в году «играет», особенно 5 июня, в «месяцев праздник» (рус.; Ерм.НП:255). Ср. **Игра солнца**.

Вместе с тем Л. и солнце составляют оппозицию по ряду признаков.

Свой-чужой. Болгары говорили, что Л. светит для турок; как турки «не знают ни веры, ни закона, так и Л. мещается постоянно» (Ков.ПАМ: 31). Белорусы называли Л. «цыганским солнцем».

Жизнь-смерть. У славян, как и у многих других народов, известно верование, что Л. — место пребывания душ умерших. Считается, что во время безлуния, т. е. во время смены месяца, Л. освещает загробный мир (см. **Лунное время**). Сербь по месяцу узнавали, жив или погиб кто-то из близких, кто ушел на войну или находится вдали от дома. Для этого нужно было взять человеческий череп, трижды окунуть его в ключевую воду и в полночь во время полнолуния посмотреть **сквозь** него на месяц. Так гадали жены о своих мужьях; считалось, что если муж жив, то жена увидит его перед собой, если же он погиб, она увидит его на месяце. При виде молодого месяца белорусы молились за недавно умерших («за тые души, што нидачакалісь месяца маадаго» - Fed.I.B 1:256). Католики Боснии в этом

случае читали «Отче наш» и «Богородицу» за спасение душ тех, кто попал в ад и кого некому помянуть. Ср. мотив в.-слав. заговоров от зубной боли: месяц спрашивают, был ли он на «том свете», видел ли мертвых. По поверьям крестьян Западной Белоруссии, Л. — пустой необитаемый мир, где нет ничего, только «крыжик стащи» (Fcd.LB:149).

Дочь-ночь. Луну создал Иисус Христос, но по благословению Господа она стала ночным светилом (макед., ср. укр. ночник, пол. *nocie siose*). По верованиям болгар, Л. светит ночью, потому что знает больше, чем солнце. После Потопа Бог велел солнцу и месяцу обогреть землю; месяц не послушался и спрятался за тучу; за это Бог повелел ему появляться только по ночам, прятаться и убегать от солнца (рус. Владимир. ТА, ф. 7, оп. 1, д. 30, л. 3-4). Согласно родопскому поверью, Л. **появляется** только ночью, потому что прячется от солнца после их несостоявшегося бракосочетания.

Мужской-женский. Переменчивая природа Л. отражена в макед. поверье, что Л. может иметь два пола, быть то мужчиной (*мад месец 'новолуние'*), то женщиной (*месечина 'полнолуние'*). См. Лунное время. По представлениям крестьян Тульской губ., Л. — это мужчина, а солнце — женщина, поэтому Л. светит ночью, когда обходить небо труднее и опаснее. Мужская и брачно-эротическая символика месяца отражена в свадебных песнях и приговорах (*месяц-жених*), в игровых песнях (*месяц-заяц*). Связь Л. с женским началом (соответствие лунных фаз и женского месячного цикла) особо значима в народной медицине.

Правый-левый. По верованиям русских, солнце и Л. ходят по небу навстречу друг другу и встречаются перед рассветом; Л. рассказывает солнцу, хорошо или плохо прошла ночь, и от этого зависит погода днем. Белорусы считали, что Л. и солнце движутся наперегонки, но Л. никак не может догнать солнце. По болг. верованиям, солнце и Л. движутся в разных направлениях: Л. — справа надсею, т. е. «против солнца» (так, как чертят круг в черной магии).

Яркий-тусклый, теплый-холодный, золото-серебро. Народные легенды объясняют, почему Л. светит не так ярко, как солнце: раньше Л. светила и грела слишком сильно, и поэтому на земле ничего

не росло (болг.); свет Л. стал слабее, когда солнце ударило Л. или бросило в Л. навозом или грязью и испачкало ее (болг.); солнце испачкало Л. навозом, когда они поссорились и разошлась их свадьба (болг., макед.); мать солнца и Л., чтобы разлучить их, забросала дочь (луну) коровьим навозом (болг.); Канн испачкал месяц смолой за то, что он рассказал о братоубийстве Богу (Рус. Север).

Лунный свет был сильнее, когда Л. была близко от земли. Отнимавшая у коров молоко ведьма, которой мешал яркий лунный свет, испачкала Л. навозом и грязью (болг.); ленивая женщина, чтобы не работать при лунном свете, вытерла о Л. руки (болг.); женщина, которой Л. мешала совокупляться с мужем, залепила ее лепешкой (макед.). Бог удалил Л. от земли за грехи людей (болг.), чтобы люди не хватили Л. руками, не пачкали ее, чтобы женщины не сушили на Л. пеленки (болг.). Теперь света луны недостаточно для освящения всей земли, поэтому Л. передвигается по небу то в одну, то в другую сторону (укр.). Свет Л. неярк также из-за лунных пятен. Белесый свет Л. обусловлен тем, что Л. сотворена из серебра (пол. *краков.*).

По поверьям сербов-границар, грешно сравнивать яркость Л. с яркостью солнца и говорить: «*Мјесец сја као дан*» [Месяц сияет, как день]; тогда месяц мучает души **утопленников**, которые выходят из воды и сидят при лунном свете на вербах (Бел. ЖСГ:185).

У всех славян лунный свет считался опасным и вредным, особенно для беременных женщин и новорожденных. Беременной нельзя спать при лунном свете — ребенок будет лунатником (бел.), выходить под лунный свет с непокрытой головой — роды будут тяжелыми (пол.). **Нельзя выносить ребенка** из дома ночью, когда светит Л., оставлять на дворе на ночь детскую одежду и пеленки (о.-слав.). Лунный свет **вызывает бессонницу** у детей (рус. водонез.). **Нельзя мочиться** при лунном свете, у мужчин это вызывает сыпь на гениталиях, у женщин — ложную беременность или выкидыш (бел.); спать лицом против Л. — сделаешься лунатником (*помесечником*; Рус. Север). Поляки верили, что если Л. «перейдет» через спящего ребенка, то ребенок заболеет. У белорусов некоторые дет-

ские болезни объяснялись тем, что «месяц засветил ребенка»; в этом случае брали шалас для белья, пеленали его в детскую пеленку и на всю ночь выкидывали на двор, чтобы на него светил месяц, — тогда дитя поправится. По верованиям сербов и македонцев, Л. притягивает к себе людей и может их «пить» или «глотать», а также «поедать» младенцев и детей. В р-не Скопья новорожденных оберегают от лунного света в течение 7 дней, а детям не позволяют смотреть на месяц и учат почтительно называть его «дедо» (Враж.РНМ:277): чтобы новорожденного не «пил» месяц, над головой ребенка помешают яйцо (серб.).

Обереги от лунного света: закрывать окно и постель, не подставлять лицо лунному свету, не ложиться около окна; на окно ставить сосуд с водой (чтобы Л. «утопилась»), класть корочку хлеба, сыпать просо (пол.). Следует закрывать воду от лунного света, иначе выпивший ее станет лунатиком (пол.).

В различных слав. традициях месяц представляется как рогатое животное: корова (в.-слав., ю.-слав.), вол (рус., пол.), козел (болг.), баран (серб.). Ср. «рог», «рогатый» как название месяца у славян. Согласно болг. легенде, месяц происходит от коровы Господа, которую он проклял за то, что она съела верхушку его небесной груши (см. Мировое дерево). Как рогатый пастух (овчар) представлен месяц в рус., пол. и серб. загадках. У русских в загадках месяц представляется также жеребцом или мерином, у поляков — конем.

С олицетворением Л. в образе домашнего животного связаны ю.-слав. мотивы похищения ведьмами Л. с неба (сильные на *месечината*) и отбирания молока ведьмой, которая «выдаивает» месяц. В Родопах рассказывали, что однажды ведьма, отбиравшая молоко у коров, превратила Л. в корову, чтобы Л. не рассказала Богу о ее преступлении. С тех пор ведьмы (макед. *месечарки*, болг. *магьосници*) способны «сваливать» месяц с неба и выдаивать у него молоко; в это время на небе вместо месяца остается кровавое пятно (см. Затмение). По верованиям болгар, ведьмы (мать и дочь, которые одновременно кормят грудью детей) в ночь перед праздником (Дмитриев день, Юрьев день, Пасха, Иван Купала) раздеваются донага, мажутся кровью двух черных куриц

и находят тайное место во дворе или около источника, на перекрестке. Держа в руках питу или сено, они начинают танцевать, произнося заклинания. Л. спускается с неба, и ее доят; это молоко используют в магии (в т. ч. любовной) (Б.М.:215). Македонцы считали, что ведьмы «месечарки» (мать и дочь, свекровь и невестка) кружились на гумне, сидя верхом на кроснах и обращаясь к Л. со словами: «Я теленок, ты — корова», после чего Л. сходила с неба и превращалась в корову. «Снимая» Л. с неба, «месечарка» сама редела, «как корова» (Гевгелия) (Враж.РНМ:276).

В народных представлениях Л. связана с появлением и активизацией демонологических персонажей (ср. пол. *siomiany wrzobita* 'солоненный колдун' как название месяца). По верованиям юж. славян, на Л. нападают змеи, «алы», волколаки (см. Затмение). Ср. поверье на Рус. Севере (архангел.), что в первые дни после полнолуния на месяц нападают молнии и солнце, перерубают и перекраивают его в наказание за волокитство за утренней зарей (Брм. НП:254). В Болгарии (Ловечский край) рассказывали, что месяц, который видит все злые дела на свете, борется с дьяволом и оттого приобретает кровавый цвет; если же месяца на небе нет, значит, дьявол его победил.

Лунный свет привлекает нечистую силу. На молодом месяце ведьмы собираются на игрища: «Коли місяць в серп, то чарівниці на гряниці» (укр., Брм.НП:256), танцуют с чертями (пол.), при лунном свете русалки качаются на ветвях и расчесывают волосы (в.-слав.). Собираются упыри (пол.), активизируются утопленники и самоубийцы, зморы (пол.). Лунный свет «будит» покойников (пол. *познан.*). В новолуние можно опознать ведьму, если посмотреть на нее сквозь отверстие в гробовой доске или через среднее из трех окон новой часовни (пол.).

Погодные приметы. Если месяц появляется на небе «рогами вверх», это предвещает хорошую теплую ведренную погоду летом (рус., укр., пол.), непогоду (м.-рус.), холода и ветер (рус.), мороз (пол.). Месяц «рогами вниз» предвещает дождь или мороз (укр.), снегопад (пол.). Красный месяц предвещает ветер (укр., серб.), дождь (рус. *смолен.*). Появление бледной Л. предвещает дождь (укр., серб.), сильную бурю с ме-

телью (укр.). Круги вокруг лунного диска — к переменам погоды, ненастью, метели (рус., бел.); к дождю (укр., бел., пол., болг., серб.), затяжным ливням (болг.), ветру (бел.).

Поляки считают неблагоприятным для сеяния жита, пшеницы, гречихи время, когда на небе одновременно видны солнце и Л. (в зерне появляется спорынья или плесень).

Изменения цвета Л. расцениваются как знамения. Красный месяц — к войне; синий — к болезням и морю; ясный — к урожаю и здоровью (укр.). Появление кровавого месяца болгары расценивали как плохой знак для турок, потому что «месечина е турска приятака» [луна — друг турок] (АЕИМ 953-II: 129; Смолян, юж. Болгария). Появление на месяце знака креста по-лещуки связывали с надвигающейся войной (Рис. КДР:14). Согласно пол. легенде, появление на небе трех лун способствовало спасению Святого семейства от разбойников.

Видеть Л. во сне означает: счастье (бел.), свидание (пол.) для девушки — приход кавалера (пол.), приход сватов (бел.), для женщины — беременность (пол.) или рождение сына (бел.).

В слав. заговорах к молодому месяцу обращались с просьбой защитить от зубной боли, пожара, утопления и людской молвы.

В слав. загадках Л. описывается как дуб, колесо, лысый дед, панна, свеча, каравай хлеба, кочан капусты.

Лит.: МНМ 2:78-80; СМ:245-248; СМ²:285-287; Ерм.НП:251-292,388-389; Юд.ОРЗ:157; СБФ 1986:193-194; ЯКПП:154-168; Бул.УН 1992:246-249; Чуб.МВ 1:16-19; Сок.НАП:31-32; Серж.ПЗ:5-6,20-21,40,122,127,135,142,172; Fed.LB 1:149-150,256-257; Рис.КДР:12-14; СМР:201; СМБР:354-355; Янк.А 99-109; Ков.НАМ:29-35,55; Марин.ЖС 1:5-7; Марин.НИ:50-51; Георг.БНМ:22-27; БМ:213-215; Лов.:271; Плов.:295; Род.:10-11; СбНУ 1985/58:368,490; Враж.НММ 1:77-84;2:50-51; Враж.РНМ:274-277; GZM1907/3:312-314; R.zieski // SMS 2002/5:113-129; Moss.KI.S:29-33,140-141,454-462; SSSL 1/1:158-202; Kolb.DW 1970/42:362.

О. В. Белова, С. М. Толстая

ЛУННОЕ ВРЕМЯ - традиционная система счета времени, ориентированная на

лунные фазы. В отличие от солнечного календаря, определяющего годовой (сезонный) и дневной (суточный) циклы времени, лунный календарь регламентирует время в пределах месячного и недельного циклов (ср. совмещение значений 'месяц, отрезок годового времени' и 'светило' в слав. слове *месяц*). Л. в. оказывается более органически включенным в общую систему традиционного мировоззрения. Это связано с такими свойствами луны, как изменчивость и сравнительно короткий, наблюдаемый цикл. Благодаря этому луна стала в народных представлениях символом биологического, жизненного цикла от рождения до смерти.

Луна — «живое», меняющееся светило. По поверьям украинцев Подолки, лунные фазы существуют потому, что луна каждый месяц рождается, растет и умирает; после смерти она нисходит в ад, где перетапливается, очищается и опять рождается. В Полесье считали, что Бог велел месяцу перерождаться каждые четыре недели, т. к. месяц плохо исполнял свою службу — светить ночью, пока солнце отдыхает (бел.). По бел. поверью, дождь на новолуние означает, что месяц «родился, умылся, окрестился». Считается также, что св. Юрий поднимает и опускает небесную заслонку, отчего и происходят перемены месяца (укр.). Бог повелел Кайну закрывать и открывать луну на небе, поэтому она и принимает различные виды (рус. владимир.). По макед. поверью, луна уменьшается оттого, что ее «съедает» солнце.

Вся повседневная хозяйственная деятельность, а также бытовое поведение, семейные обряды и ритуалы определяются фазами луны, хотя предписания на этот счет нередко противоречивы: одна и та же фаза может оцениваться то как благоприятная, то как неблагоприятная (опасная) для того или иного предприятия.

Новолуние (рус. *молодой месяц, молодик*, укр. *молодик, новий місяць, новак, новець, нов*, бел. *малыдзік, месячык, новы, нова свець, нов месяц, нов дядо, новина, нова месечина, мількія месяц, серб. млафак, млазина, млада недеља, млади дани, новак, новлак*, пол. *nowy, nowia, nowy, na miodzie, mlodziak, miody miesiąc, miody ran, miody księżyc*).

Повсеместно бытовал обычай молиться на новолуние. При виде месяца крестились

для здоровья и плодородия (болг.), кланялись (пол.), загадывали желание (кишцб.). В Болгарии и Македонии появление нового месяца встречали хоромодми и песнями: женщины брали с собой хлеб и деньги. Новый месяц приветствовали, трижды подпрыгивая со словами: «Месеце! Ты висок, я поязок!» [Месяц! Ты высоко, я еще выше!] (Mosz.KLS:455). Девушки и дети, танцуя, трижды подпрыгивали и кричали: «Утре вечер погода!» [Расты с утра до вечера!], чтобы месяц рос и стояла хорошая погода (Mosz.KLS:455).

Болгары показывали молодому месяцу монету и говорили: «На ти пари, дай ми здравие!» [На тебе деньги, дай мне здоровье!] (Mosz.KLS:455); ср. повсеместно распространенный обычай при виде нового месяца трясти деньгами в кармане. Обычай обращаться к новому месяцу с молитвами и просьбами о здоровье распространен во всех слав. традициях. В приговорах, обращенных к молодому месяцу, выражены мотивы благопожелания и обмена дарами (пол. *Miesiączku powu, tobie na przubytek, a mi nie na zdrowie* [Месяц молодой, тебе на прибыток, а мне на здоровье], *Witaj, księżycu, niebeski dziedziću! Tobie ziota korona, a mnie zdrowie i fortuna* [Здравствуй, месяц, небесный наследник! Тебе золотая корона, а мне здоровье и удача] — Mosz.KLS:453; босн.-герцеговин. *Младимладоче, стари старче; ти мене срећим, ја тебе врећом* [Молодой молодец, старый старик; ты мне удачу, я тебе мешок], *Ја тебе појасом, ти мене добрим гласом!* [Я тебя поясом, ты меня добрым голосом] — Алл.ВСБХ: босн.-герцеговин. *Oj mladi mjesecu, tako ti mladine, zakloni me od svake gubine* [Ой, молодой месяц, тебе молодость, а меня защити от всякого убытка] — GZM 1907/3:312), мотив нападения на луну демонологического персонажа (серб. *Помлади ти мене, как си сам себе. Как тебе Змија у/ела, ома мене глава заболела!* [Омолоди меня, как сам себя. Когда тебя змея укусит, тогда у меня голова заболит] — Mosz.KLS:453). По поверьям украинцев Екатеринославской губ., в первый день новолуния месяц могут видеть только праведные люди. У русских считалось, что увидеть молодой месяц с правой стороны — к счастью, с левой — к худу. Если месяц покажется слева, нужно поклониться ему Б пояс, чтобы он защитил от болезней.

Время молодого, растущего месяца обычно трактуется как благоприятное для начала любых работ, особенно для роста, для всего растущего, развивающегося.

В новолуние или когда месяц «наливается», принято сеять жито и ячмень (быстро взойдет и будет густым — рус., пол.), горох (больше стручков завяжется — бел.), морковь (болг.), огурцы (пол.), капусту (будет твердой — пол.), сажать деревья (пол.), собирать лекарственные растения (укр., бел., пол.), ставить ульи (пчелы хорошо собираются — бел.), стричь овец (шерсть будет быстрее расти — пол.). У сербов, когда ребенок начинает ходить, во время новолуния его тянут за уши, чтобы он лучше рос. Корова, которую случают с быком в дни роста лумы, принесет телку, на ущербе — бычка (рус.).

Люди, родившиеся в новолуние, — живучи и долговечны (рус.), долго сохраняют молодость (пол.; ср. серб. поверье, что дитя, рожденное в пору молодого месяца, будет *младалика*, а в дни старого месяца — *старалика*). Телята, родившиеся на новый месяц, бывают крепкими, поросята, напротив, рождаются с клыками и не могут хорошо сосать (бел.).

Новолуние — благоприятное время для стрижки волос (о.-слав.), отнятия ребенка от груди (пол.), переезда в новый дом (аллес.), устройства свадеб (пол.). К первой фазе лунного цикла приурочивались девичьи гадания о замужестве — молодому месяцу молились, не спуская с него глаз (бел.), кланялись и трижды называли имя любимого (лю.), клали ключ под правую ногу и просили месяц показать суженого (босн., герцеговин.); в ряде областей Македонии для гаданий о замужестве отводилась среда после новолуния.

На новолуние лечили анкервадку и кожные болезни, сводили бородавки.

Во же время первая четверть лунного месяца считается самой трудной: в эти дни не начинают пахать, сеять, жать, мазать глиной дома, закармливать скот, квасить капусту, сеять лен и сажать овощи (рус., укр.), подрезать виноградные лозы, косить (серб.); нельзя вывозить на поле навоз — 7 лет не будет урожая (пол.), сажать на яйца наседку — будет мало курочек (пол.), начинать строительство — в доме будет много клопов (пол.). Рана, полученная при молодом ме-

«яце, долго не заживает (укр., пол.), укусы змеи оказываются смертельными (бел.), грижа «бесится» (рус.). В первый вторник после новолуния (*лунт вторник*) женщины не стирают и не моют голову, чтобы не рвалась одежда и не выпадали волосы (макед.).

Повсеместно известно верование о благоприятном влиянии молодого месяца на беременных женщин и новорожденных. У болгар считается, что ребенок, родившийся в новолуние, особенно подвержен сглазу и действию нечистой силы. В Далмации матери никогда не отнимали детей от груди в дни молодого месяца.

По поверью из Черниговской губ., весь родившийся «на молодике» приплод скота «принадлежит волку», поэтому этих животных не выращивают (режут на мясо, кастрируют, продают). Там же считали, что поросята, родившиеся «на молодике», составляют собственность *всдам*, поэтому их надо тут же прирезать; если же хотят их сохранить, козьяка должна сама откусить кончик хвоста у поросенка.

В магии новолуние считалось периодом, когда можно «подложить» кому-либо болезнь, «передать» другому головную боль, наслать колтун (пол.).

Выделяется также период, близкий к полнолунию, когда луна в *прибыли* (рус. *подполно*, укр. *підпоноч*; болг. *напълнит се*, пол. *pełnię*). При растущей луне хорошо сеять семена растений, сажать овощи (повсеместно), белить дом, иначе краска не держится (полес.), устраивать свадьбы (пол.). На Ровенщине предписывалось не начинать никакого дела «на самом молодике» — нужно, чтобы месяц «одужил» (окреп) (ПА). Не следует копать канавы — быстро зарастут (пол.), набивать перья перины и подушки (пол.).

С полнолунием (рус. *полный*, укр. *повня*, бел. *падня*; болг. *пъли месец*, *пълно свещ*, *пълен*, *пълна*, серб. *пуна недеља*, пол. *pełnię*, са/у, *okładcu*) связано представление о добром времени для сельскохозяйственных работ, ибо полнота месяца сулит богатый урожай. Непосредственно перед полнолунием и в дни его рекомендуется готовить соленья, колоть свиней, легчить жеребцов (укр.), сажать птицу на яйца (укр., пол.), вязать рыболовные сети (бел.), закладывать новый дом (полес.). Хорошо начинать пахоту — не будет сорняков (пол.), сев — колосья

будут полны зерном (пол., полес.), сажать горох и бобы (пол.); на полнолуние приходится урожай грибов (пол.).

Полнолуние — благоприятное время для стрижки волос, сведения бородавок (пол.). В полнолуние на ребенка надевают первую рубашку, чтобы был «полный, как месяц» (босп., герцеговн., GZM 1907/19:313). Полнолуние на Рождество предвещает урожайный год (пол.).

Не следует в полнолуние лечить лихорадку (пол.), вывозить навоз (пол.), прививать плодовые деревья (пол.), отнимать ребенка от груди, чтобы он не приобрел способности к сглазу (пол.). В полнолуние лунный свет наиболее опасен (люди страдают лунатизмом) (пол.). В Македонии беременные женщины остерегаются спать на дворе или в поле под полной луной, чтобы не родить *месечара* (лунатика).

В названиях фазы, когда луна идет на убыль, отражено представление о том, что месяц «стареет» и «ветшает» (рус. *старик*, *старый*, укр. *ветух*, *ветошь*, *старик*, *схід місяць*, *остатня квадра*, бел. *ветошка*; болг. *стара месечина*, *стара свещ*, серб. *стари дана*, пол. *wiołek/więciek*, *starzyk*, *ostatek*, *koniec księżyc*) или «гниет», «разрушается» (укр. *гнило квадра*, бел. *гнилая квадра*, полес. *гнилец*, *гнилуха*, *ущерб*, *сход*, *сходные дни*, *рушенье*, *падь*, болг. *расип*, *осип*, *насит*, *усип*, *гинеж*, *уриш*). Убытие месяца описывается глаголами «кончается», «сходит», «заходит», «рассыпается», «сокращается», «убывает», «отбывает».

Когда луна на ущербе, не следует заниматься заготовкой продуктов (они гниют, в них заводятся черви и т. п. — укр.), рубить деревья (в древесине заводятся червоточина — укр.), начинать строительство или укладку печи (рус.).

Родившийся на ущербе месяца скоро состарится (рус. кубан.), будет слабым и недолговечным (пол.), будет страдать зубной болью (пол.).

Однако период ущерба луны не воспринимается однозначно как время неблагоприятное. Нередко рекомендуется сажать капусту, огурцы, деревья именно «на старом месяце», т. к. посаженное «на молодик» будет плохо вызреть, останется «молодым» (ПА). На ущербе месяца советуют обрабатывать почву (сорняки расти не будут), вывозить навоз (рус.; болгары, напротив,

считали, что когда луна на исходе, нельзя класть навоз — урожай не будет), заготавливать зерно (мыши не будут есть — п.-слав.), сеять горох и бобы (будут мягкими — пол.), резать свиной (будет много сала и в мясе не заведутся черви — рус.), выводить насекомых (бел.: ср. ритуальное приглашение насекомых «к месяцу на свадьбу»). «На старом месяце» нередко занимаются лечебной магией в надежде, что убывание месяца повлечет за собой убывание болезни.

Наиболее однозначно трактуется в народном сознании и в бытовой практике время безлуния, предшествующее рождению нового месяца (укр. *перекрий, чернець, полес. на межє, пармена, чернец, яггбель месяца, пустые дни*, серб. *празан месец*, пол. *puste dni, próżne dni, ścislica*). Повсеместно оно считается крайне неблагоприятным и опасным, как всякая пространственная или временная граница (порог, межа, полночь, полдень). Человек или животное, зачатые в такие дни, не будут жить, рано умрут. Родившийся в безлунные дни рано овдовевает (укр.); останется бесплодным, бездетным (п.-слав.); мужчина, родившийся в безлуние, имеет непреодолимую тягу к переезданию в женское платье (укр. *закарпат*). Цыплята, вылупившиеся в безлуние, не бывают удачны (рус.).

В безлуние нельзя сеять, сажать на яйца насадку (пол.). В Полесье в эти дни не сеют и не сажают, не водят на случку скот, не покупают скот, не заготавливают урожай, не отправляются в дальнюю дорогу. В Славонии в «пустые» или «праздные» дни также не начинают сеять, считая, что колосья будут пустыми.

На Бреттине известно поверье, что если бы безлуние случилось на Пасху (что невозможно), то наступил бы конец света: «Як на Пасху будэ чернець (чернець — як пэрарождаетца мисаць), ўсёму сьвету будэ канец» (ПА).

Лит. см. в ст. Луна.

О. В. Белова, С. М. Толстая

ЛУННЫЕ ПЯТНА — видимые на полном месяце темные пятна, получающие в народных поверьях и легендах (отчасти апокрифического происхождения) различные толкова-

ния; их можно объединить в несколько частично пересекающихся тематических групп.

Корова и коровий навоз. Л. п. — это корова с большим выменем (болг. *плевен.*); грушевое дерево, объединенное коровой Бога, до того как она стала луной (*бабой Мессичинкой*) (пловдив.); след от лепешки коровьего навоза: ее оставила корова, проходившая возле луны, сброшенной ночью ведьмой на землю; ею луна сама испачкалась, когда валялась по земле, сброшенная на землю; ею женщина ударила луну, когда та была сброшена ведьмой на землю или висела еще так низко над землей, что от ее света люди не могли спать (пловдив.); ею бросила в низко висевшую луну ленивая женщина, работавшая в поле, за то, что от ее яркого света ей стало жарко (плевен.); ею женщина, занимавшаяся вышиванием, залепила луну, чтобы она не светила ярко ночью (макед.); ею бросила в луну девушка, назвавшая при свете луны носок (врачан., белослатин.) или готовившая дары к свадьбе (шумен.), потому что ее свет не давал ей ночью спать; ею бросила в луну девушка, работавшая при свете солнца, из зависти, что у ее соперницы, работавшей при свете луны, работа вышла лучше (кюстендил.); ее рассерженная высокая новостя бросила в низко висевшую прежде луну, ударившись о нее, когда шла по воду (габров.); ею залеплен один глаз луны (гофийск. горно-джумайск.); ею солнце заделало один глаз луне (благоевград.), бросило в луну из-за несостоявшихся или испорченных брачных отношений с ней (хасков., болг.-фракийск. узункюпрыйск.) или во время спора, кто из них сильнее светит (пловдив., благоевград.); навозной лепешкой (хасков., търговишт., плевен.) или горстью грязи (хорв. Истрия, макед. окрид.) бросило солнце в луну из зависти, что она ярче светит.

Вытирание руки о луну. Л. п. — след от запачканной (в тесте, грязи, кале) руки, которой женщина месила тесто (болг.), стирала детские пеленки (лом.) или подтерла ребенка (пловдив.), а потом вытерла ее или испачканную пеленку (белослатин.) о низко висевшую луну.

Любленные девушка и парень (во время похода за водой). Л. п. — идущие по воду парень и девушка (рус. архангел.); девушка с медными ведрами с водой и парень, пьющий воду из одного

из них (болг. шумен.): девушка с медными ведрами воды (бургас., максд. тетов.); девушка с ведрами на коромысле, побоявшаяся из-за гнева отца возвращаться домой после затянувшегося до темноты любовного свидания (болг. айтос.); девушка с коромыслом и опирающийся на посох ее **полюбленный** пастух, с которым она до утра простояла у колодца и за это была проклята матерью (плевен.); девушка с коромыслом и влюбившийся в нее парень — родственник, повстречавшийся с^н по пути от колодца и напившийся у мес воды (жарнобат.); девушка, рассердившаяся на низко всходившую луну за то, что она **задела** и сбросила на землю ее украшения (*житки*), девушка вместе со своим любовником, встреченным с^н по пути от колодца (**вдлнкотырноа**); разговаривающие девушка и парень (бургас.); целующиеся девушка и парень, застигнутые ее отцом-чародеем и помещенные им на луну за то, что дочь полюбила бедняка, а не царского сына, с которым была обручена (бургас.).

Кузнец. Л. п. — два кузнеца (рус.); два кузнеца куют звезды (рус. тул.); кузнец **Вид** (см. **Видов** день о св. Вите как покровителе кузнецов), взявший в ученики черта (хорв. карловац.); кузнец-инверец, прекращавший стучать молотом по наковальне, когда мулла с минарета призывал к молитве (босн. мусульмане); кузнец-цыган с молотом и клещами бьет по наковальне, отчего луна светит слабее солнца (сербы-границары).

Цыган. Л. п. — это цыган, покумившийся с **крестьянином**, но из-за ссоры убивший кума молотом и тайком закопавший его тело, **замахивается** молотом, а под ним наковальня и лом, с помощью которого убитый крестьянин ставил изгородь (хорв. Лика, босн. Крайна); повешенный цыган (болг.); цыган (**челюск**) с зеркалом, которое он поворачивает на нас в полнолуние и в сторону при неполном месяце (болг.); еврей и цыган (с.-рус. вологод.).

Вор, краденое. Л. п. — это следы меда, который **крал** месяц (болг.); след от навозной лепешки, которой воровка ударила луну, чтобы ее свет не мешал ей красть (болг. севлиев.); мальчик с украденным лемехом плуга (болг.); вор, кравший горох в лунную ночь (чеш.), вор, кравший горох (пол. Краков.) или навоз (пол.); женщина с корзиной краденых яиц на спине (в.-луж.); вор с охапкой хвороста, украденной накануне

святок (чеш.); вор, несущий на спине вязанку гороховой соломы, которой он заткнул луну, мешавшую своим сыном ему красть (пол.-нем. пограничье).

Работа в праздник. Л. п. — это люди, занятые работой, которой они занимались в праздник или в воскресенье: крестьянин несет на спине хворост (пол. Вармия и Мазуры) или дрова (Вармия и Мазуры, с.-великопол. былгоц.); крестьянин, сажавший горох в праздник (пол.), пахарь на коне пашет волами (бел. мазыр.), крестьянин пашет волами (Вармия и Мазуры, курпи); баба сбивает масло (Вармия и Мазуры), замешивает одной рукой, нагнувшись, тесто в деже (с.-мазовец.), печет хлеб (в.-мазур.), тклет (пол.) или **прядет** (с.-великопол.).

Пряха, швея. На луне пряха **прядет** белоснежные нити, которые в конце лета спадают на землю легкой **паутиной** (полаб. славяне); **кудель**, которую **прядет** девушка, проклятая матерью (болг. плодлив.); пророчица Сибилла шьет рубаху, приближая с каждым **стежком** в день **конец света** (морав., пол.).

Крестьянин с навозом (соломой). Л. п. — это крестьянин с лопатой, которой он выкидывал навоз (малопол. келлец), крестьянин, вывозивший навоз в воскресенье (пол.), крестьянин, работавший в воскресенье, кладет вилами навоз (с.-мазовец. остроленк.) или разбрасывает его (пол. люблин., великопол., в.-луж.), только ноги этого крестьянина (**куяя**) или его лицо (**н.-луж.**); крестьянин, повешенный **дьяволом** на вилах за то, что тряс им соломой на Рождество (пол. замойск.).

Братья, братоубийство. На луне два **брата** (рус. тул., бел. брест., з.-укр., пол.); братья Петр и Никола (с.-рус. архангел.); два брата тянут друг у друга котел, который не могли поделить при дележе имущества (болг. врачан., оряхов.), **вырывают друг у друга дубинку** (укр. львов.) или **вилы** (в.-пол.); два брата, бедный и богатый, **хотевший вилами заколоть бедного** (укр. покут.); брат вилами **закалывает брата** (бел. брест., укр. ровен., волын., гуцул., пол.); богатый брат убивает бедного из-за копны или вязанки сена (укр. ровен.); брат **поднимает** на вилах брата, с которым поспорился (укр. ровен., волын., бел. брест.), не поделил сено на Рождество (ровен.) или которого нечаянно проткнул вилами, когда брал ими

сено на Рождество (чернигов.) или принимал от младшего брата снопы на воз (болг. беаен.); богатый брат, служивший у царя, стоит над убитым им младшим братом (бел. слауб.); Каин убивает брата Авеля (в.-слав., серб. Бачка), убивает его молотком или коромыслом (с.-рус. вологод.), рубит его топором (с.-рус. архангел.), закалывает его вилами (в.-слав.), несет его на вилах (укр. львов.), держит убитого Авеля на вилах (бел. гроднен., с.-мазовец.), несет убитого Авеля на спине (с.-рус. вологод.), тащит его на плечах с луны в море (рус. владимир.); Каин и Авель (в.-слав., в.-пол.); Каин и Авель борются (с.-рус. архангел.); Каин, искупающий на луне грех братоубийства, и Авель совершают жертвоприношения (пол. пшемысль.); только Каин, наказанный за братоубийство (болг. макед., черногор., герцеговин., рус., укр.); Каин, заколовший вилами брата Авеля, когда тот накладывал снопы на воз (укр. киев.); сын держит отца на вилах (житомир).

Библейские персонажи и святые. На луне Адам и Ева (с.-рус. вологод.), Адам и Ева варят в большом котле молоко (болг.-банат.), Бог кормит первых людей хлебом (рус.); некий святой (бел. брест.); икона св. Матфея-евангелиста (серб.-границары); св. Степан, которому святые поручили заведовать луной (малопол. тарнобжег.), архангелы Михаил и Гавриил, которые «правят» солнцем и луной (рус.); св. Георгий, со страху вспрыгнувший на луну от удара грома (малопол. жешов.); св. Георгий играет на скрипке, стоя на одном колене (малопол.), или на лютне, сидя за столиком (ириков.); царь Давид играет на скрипке (чеш.) или на арфе (словац., чеш.); человек играет на арфе (великопол. познан.); музыкант играет Богу, Богородице и св. Духу, чтобы выручить своих родителей, осужденных на пребывание в аду (в.-луж.).

Ангел-дьявол. Л. п. — провинившийся и проклятый Богом ангел, ставший дьяволом (укр.-полес., болг.); ангел, сошедший с небес и напившийся воды из дьявольского источника, а потом настигнутый дьяволом на луне и получивший от его удара выемку в стопе (ц.-серб.); дьявол (болг.); распятый и прикованный Богом дьявол (босн.).

Исторические персонажи. На луне виден краковский чернокнижник Твар-

довский, продавший душу дьяволу и искупающий грехи на луне до судного дня (малопол. тарнов., пшемысль.), Твардовский курит трубку или сбивает масло (пол.), дьявол держит тело Твардовского на вилах (пол.); король Владислав, погибший в битве с турками в 1444 г. (всликопол.); царь Петр, цари Иван Грозный и Петр (с.-рус. архангел.); голова истого коня Краевича Марко (серб.-границары).

Другие толкования. Л. п. — это следы смазки оси небесного колеса (луны) от колесницы, на которой архангел Михаил преследовал дьявола во время битвы между ангелами (кашуб.); следы от укусов алы (серб.); следы от полотна, которым девушка, занятая шитьем, затерла яркий свет луны (болг. севлиево.); затеюшкин, образовавшиеся от прохождения луны через горы (болг. русен.); голова дровосека, нагрузившего дровами луну, когда она еще ходила по земле (болг. плевен.); лицо недавно умершего в селе старика (макед.), голова пса (серб.); стоящий крестик (бел. гродзиск.); вешала для сушки гороха (рус. архангел.); женщина с развевающимися волосами, держащая в руке звезду (болг. горноджумайск.); человек, прильпший к луне, когда он решил ее закрасить, чтобы она светила не так ярко (с.-рус.-карел.); жнецы на поле или пастух со стадом овец (болг. бялослатин.); старшие девы, разводящие после смерти огонь на месяце, и т. д.

Мотив Л. п. складывается из различной комбинации отдельных семантических элементов (персонажей, предметов, функций, свойств, мотивировок), образующих арсальные соответствия: две человеческие фигуры (два брата/Каин и Авель — в.-слав., пол., болг.; два кума — хорв., босн.; отец и сын — укр.; два кузнеца, два царя, еврей и цыган — рус.; мужчина/муж и женщина/жена — пол., луж.; работник и девушка — словен., хорв.; парень и девушка — болг., рус.; Адам и Ева — болг., рус.); инородец/иноверец (цыган — болг., серб., босн., хорв., еврей и цыган — рус., иноверец — босн.); кузнец — рус., серб., босн., хорв.; дьявол (черт) — укр., пол., кашуб., болг., серб., босн., хорв.; ангел/архангел — рус., укр., кашуб., серб.; Каин — в.-слав., пол., болг., макед., черногор., герцеговин.; царь/король (слута царя — бел., царский сын — болг., королевич Марко — серб., царь Давид — чеш., король Владислав — пол.,

Иван Грозный, Петр I — рус.); чародей/ведьма/пророк — пол., чеш., болг.; повешенный — пол., болг.; богатый и бедный — укр., бел., болг.; корова/волы (корова — болг., волы — пол., укр., бел.), навоз — болг., макед., пол., луж.; *вилы* — в.-слав., пол., болг. (редко); *кормысло* — болг., рус.; котел/ведро — болг., макед.; хлеб/тесто — рус., пол., болг.; молот — босн., хорв., рус.; снопы — укр., болг.; сено/солома — укр., пол.; горох — чеш., пол., рус.; хворост/дрова — чеш., пол., болг.; ноша на спине (хворост — чеш., пол.; дрова, солома — пол.; корзина — луж.; Авель — рус.); пахота/плуг — пол., бел., болг.; убийство — в.-слав., пол., ю.-слав.; кража — чеш., пол., луж., болг.; *трядение/шитье* — чеш., пол., полаб., болг., макед.; игра на музыкальном инструменте — в.-слав.; поход по воду — болг., макед., рус.; питье воды — болг., серб.; работа в праздник — пол., луж., укр.; яркий свет луны — ю.-слав., рус., пол. (редко); управление лунной — рус., пол. Некоторые элементы встречаются лишь в одной традиции: битье масла (пол.); низко висящая луна, снятие луны с неба, пастух, любовно-брачные отношения (болг.). Часто те же элементы присутствуют в семантических моделях, относящихся к другим астрономическим и метеорологическим мотивам: Млечному пути (хум у кума сено крадет), низко висевшему некогда над землей небу (протыкание его вилами), дождю грибному и радуге (баба/ведьма сбивает масло, женитьба цыган), лунному затмению (яла пожирает луну) и т. п.

В легендах о Л. п. и тесно смыкающихся с ними легендах о человеке на луне причиной помещения на луну выступает чаще всего наказание: за убийство (в.-слав., пол., ю.-слав.), воровство (пол., чеш., луж., болг.), жадность (болг.), работу в праздник (пол., луж.), неподчинение родительской воле (болг.), контакт с дьяволом (серб., хорв., пол.), распутное поведение до брака (пол.), возможный инцест (болг.), за ругань и проклятия, обращенные к луне (болг., словен., хорв.), посягательство на ее яркий свет (рус., болг.), нарушение запрета долго смотреть на луну (г.-рус. архангел.) и т. д. Различны цели такого наказания: кузнец Вид, взявший в ученики черта (хорв.), и цыган, убивший кума (хорв., босн.), помещены туда на обзаведение всему свету в наказание людям; ослушавшимся отца целую-

щаяся дочь — чтобы ее тайная любовная связь стала явной (бургас.); Каин — чтобы люди видели его наказание (рус.), чтобы они не убивали друг друга (новгород.), чтобы Каин видел все ночные убийства и трясся от страха (макед.), чтобы он «закрывал» и «открывал» луну, т. е. менял ее фазы (владимир.). Попадание на луну происходит также в результате проклятия (болг., укр.) либо по поручению святых управлять лунной (пол.). Реже вознесение на луну является наградой Бога: за уважение к чужой вере в пример другим людям туда был отправлен кузнец-нивоверец (босн.); за помощь людям — братья Петр и Никола (с.-рус. архангел.); для обретения бессмертия и вечной молодости — ребенок, которым пожертвовала мать ради спасения младенца Христа (укр. харьков.), или работников, отдавший последние деньги нищим, под видом которых ходили Бог с ангелами (словен. штирийск.); за победу над змеем — св. Георгий (пол. краков.).

Различны способы попадания на луну: ангел убегает туда от преследующего его дьявола (серб.); св. Георгий вспрыгивает на нее со страху от удара грома (пол.); человек, решивший закрасить луну, прилипает к ней (с.-рус.-карел.); луна утягивает на себя ленивого работника с девушкой, работавшей с ним ночью в поле (словен. штирийск., хорв. славон.); *лучи луны* спускаются с неба и утягивают *лоботом* на луну парня и девушку, шедших по воду и смотревших на луну (с.-рус. архангел.); радуга хватает и уносит на луну девушку, распутно прогулявшую без брака несколько лет (пол. сераде); дьявол уносит туда Твардовского (пол. тарнов., пов. Бухня); с помощью колдовских чар отец-чародей поднимает на луну дочь, целующуюся с возлюбленным (болг. бургас.); св. Петр помещает кузнеца на луну (хорв. карловац.); Бог поднимает туда невесту, ругавшую луну за то, что она висит низко над землей (болг. вланкотырнов.), души братьев переносит на луну после смерти (болг. белен.) и т. п.

Изредка с Л. п. бывают связаны метеорологические представления. Например, в брест. Полесье хорошую видимость Л. п. считают приметой морозной зимы. У русских в Карелии помутнение луны объясняют тем, что в ней сидит медведица (кем.).

Лит.: Kuchta J. *Polskie podania ludowe o człowieku na księzycu* // *Lud* 1926/25:38-51; Аф.ПВ 3:251-252,275; Даль ПРН:922; Экл. ОРАГО 1:186; Бржн.МОЛН:275; ИОРЯС 6/9: 5,7,24-25; ЭО 1899/3:7; АГО ф. 1/оп. 1/130; ТА 30:23, 798:1; Астрономическая картотека топонимической экспедиции Уральского университета; Никиф.ППП:219; Мов.РВ:156, Fed.LB 1:149; Загл.ПСД:137; Марк ОПК:77; ЖС 1906/2:106; ПА; Георг.БНМ:23; Марин.НВ:15; Вак. ЕВ:414; Арх.ЕИМ 576-П:21, 776-П:31, 878-П:6, 49,72, 879-П:2,31,72, 880-П:4,46, 881-П:5,55,108; Архив на Институт за фолклор на БАН АИФ 1 47-П:171, 1 91 П:193, 215 1:63; Ркс 1:117. 20: 58, 55:108-109, 83:99, 163:127, 167:128-129, 187,131,132, 226:137, 254:89, 259:117, 271:16, 277: 182-183, 281:122, 286 102, 322:77, 330:58, 357-92, 367:181; Телб.БББ:175; Пенуш.ПЛ:25-26; СМР:4:201; Тор.ПВП 1:30-32; СЕЗБ 1934/50:100-101,152; Ваг.ТРЕ:190-191; SSSL 1/1:194; Pergzak E. *Polski watek folklorystyczny o św. Języcu na księzycu* // *Lud* 1972/56:198-212; Szyl.ZOW:144-145, ZWAK 1885/9:66. 1887/11:3, 1890/14:133,189; Kolb.DW 3:91, 17.69, 19:196; *Lud* 1895/1/6-7:171; 1896/2/4: 327, 1899/5/3:248, 1901/7/2-3:134-135, 1907/13/2:121, 1909/15/4:328; Arch.KESTJ 8643:111; Arch.HNKM 1115-1:2, 1796:6 (Grabnik); Карт. РАЕ; Sychta SGK 3:281; *Wiśła* 1896/10:56-57; Haupt VSONL 1:387.

А. В. Гуря

ЛЮБОВНАЯ МАГИЯ - совокупность «привораживающих» и «отвораживающих» примет — как чисто акциональных, так и сопровождаемых произнесением заговоров. Л. м. отражена в средневековых источниках («Вопросы Кирика» XII в., «Каталог магии Рудольфа» XIII в.) и сохранила свою актуальность до нашего времени.

Л. м. может быть направлена на неопределенное множество людей («чтобы все любил»), на определенную половозрастную группу («чтобы парни сватались») или на конкретную особу («чтобы имярек не мог без меня жить»).

К помощи Л. м. прибегали девушки, для того чтобы увеличить свою сексуальную привлекательность и привлечь к себе женихов, чтобы стать красивыми, вызывать любовь, восхищение и уважение. Во время свадьбы Л. м. должна была создать нера-

сторжимую связь между молодыми. Замужние женщины пользовались Л. м. для того, чтобы муж не изменял, был добрым, сильнее любил и не рукоприкладствовал.

Женщины прибегали к Л. м. для восстановления семейного мира, а мужчины — чтобы бабы с ними «гуляли». «Отворотами» пользовались для того, чтобы противостоять «присушкам», или просто из озорства и желания навредить, чтобы разлучить неверного мужчину с его любовницей; с этой же целью напускали на него половое бессилие. Недоброжелатели пытались с помощью «отворотов» поссорить друг с другом жениха и невесту или мужа и жену.

Результатом привораживания могло стать обычное любовное чувство и последующее замужество, но оно могло вызвать и безумную страсть, способную довести человека до иступления и самоубийства. У жителей Далмации известно поверье о том, что если девушка подольет в питье парню три капли своей крови, то он страстно ее полюбит; если же она даст ему выпить больше трех капель крови, то он может сойти с ума или даже умереть; но если они пожжется, то брак не будет удачным: сразу после свадьбы муж перестанет любить свою жену и что еще хуже — сойдет с ума.

Как правило, желающие приворожить кого-нибудь действовали самостоятельно, но иногда обращались за советом и помощью к знахарям и колдунам. Например, в Заонежье девушка либо сама произносила «присушку», либо слово в слово повторяла ее за колдуном; иногда ей достаточно было знать, что колдун произнес «присушку» от ее имени. Считалось возможным намекнуть парню, что его «присушили», но ни в каком случае не раскрывая ему способ «присушивания», иначе Л. м. перестанет действовать.

В России XVIII в. всеобщая вера в могущество заговоров и магических средств привела к тому, что девушка, впервые испытывавшая страстную любовь, могла осмыслить ее как «тоску» и насланную кем-то извне порчу.

Известно привораживание с помощью заговоров, которые произносились над пищей, питьем, одеждой или следом человека. В Л. м. использовалось волосы, пот, кровь и другие телесные выделения, органы и части тела животных и птиц; снадобья, приготовленные из растений.

Наиболее распространено у славян привораживание с помощью пищи или питья, которые давали особе противоположного пола, подмешав грудное молоко, кровь (особенно менструальную), пот, волосы и т. п. В «Вопросах Кирика» (XII в.) упоминается о том, что жены, которых невалябили их мужья, омывали свое тело водой и давали ее выпить супругам. Среди вопросов, которые задавали женщинам на исповеди в XV в. и позднее, были и такие: «Омывала ли еси молоко с персей своих медом и давала пити мужу своему любви деяя» (Пушкарева Н. Л. Женщины Древней Руси. М., 1989:230) или «а мужа от жены чи отмовила еси или жену от мужа, а мылом мышиши дала еси кому пити милости для» (Каратыгин И. Обзор некоторых особенностей в хронологическом порядке рукописных требников // Христианское чтение 1877/3 — 4:433).

В Сольвычегодском у. Вологодской губ. невеста стремилась тайком попасть в баню на «первый жар», чтобы пропотеть и собрать пот в склянку; дома она разливала жидкость на две части и передавала одну часть отцу, а другую — матери; отец должен был подлить ее в вино, угощая жениха, а мать — подмешать в тесто для пирога, также предназначенного жениху. В Новгородской губ. воду, которой мылась невеста, подмешивали в пищу жениху и его родителям, чтобы они любили молодую. На Украине девушка парилась над горячей картошкой, потом трижды вытирала пот платком, отжимала его и давала выпить парню. У русских на Алтае мужчина должен был хорошо вспотеть, вытереть пот платком, а потом утереть им любимую женщину, приговаривая про себя: «Как у меня, раба Божия, пот кипит и горит, тако же бы у рабы Божией кипело и горело сердце обо мне, рабе Божией» (Майк.ВЭ, № 23).

На Рус. Севере девушка тайно капала кровь от месячных в вино или пиво и подносила питье понравившемуся парню со словами: «Кровь моя, любовь твоя, люби меня, как сам себя. Аминь. Аминь. Аминь» (ТрМ, № 565). Белорусы Гомельской обл. придавали особое значение крови от первых регул: ее специально сохраняли, чтобы позднее, когда девушка выйдет замуж, ей было легко добиться привязанности мужа и власти над ним. Словацкие девушки добавляли капли

менструальной крови в отвар из растений, собранных на Купалу и способствующих возбуждению любви. Женщины в Сербии добавляли кровь в кофе, который подносили своим мужьям, чтобы властвовать над ними и добиться их верности. Там же девушка угошала парня яблоком, капнув на него три капли крови из мизинца левой руки, или калачом, замешанным на молоке матери и дочери, которые в одно и то же время кормили грудью своих детей.

На Украине девушка старалась подкурить любимого парня волосами, отрезанными с ее косы. В Полтавской губ., если девушка спала с парнем, то она незаметно вырывала волосы у него и у себя, сжигала их на огне страстной свечки, собирала пепел за пазуху, завязывала и носила при себе — тогда парень «страсть як буде любить». В Хорватии девушки считали, что смогут приворожить молодых людей, если им удастся незаметно подложить свои волосы им в пищу.

В России XVII в. ворожея сжигала ворот рубашки со словами: «Какова де бела рубашка на теле, таков бы де муж до жены был» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:241). В Словакии девушка связывала лоскут от своего белья с лоскутом от белья парня и закапывала их на кладбище под могильным крестом, чтобы парень любил ее до смерти.

У всех славян в Л. м. использовали органы или части тела животных и птиц: летучей мыши, лягушки, крота, лягушки, змеи, паука, петуха, голубя, ласточки и др. У вост. и зап. славян распространено привораживание с помощью косточек лягушки или летучей мыши (см. виль, горшок). В России свидетельство о нем имеется в следственном деле 1642 г.; Афонька Науменко показал, что он умеет «приворачивать женок»: «Возьмет лягушку самца да самку, кладет в муравейник и приговаривает: сколь тошно тем лягушкам в муравейнике, столь тошно было той женке по нем, Офоньке, а поминает той женке в тот час имя, и на третий день приходит он, Офонька, к тому муравейнику, и в том де муравейнике тех лягушек останется один крючок да вилки, и он то возьмет и тем крючком которую женку зацепит, и та женка с ним и воровать (т. е. предаваться блуду) станет; а как ему с тою женкою воровать не похочется, и он тою женку вилами от себя отпихнет, и та

женка по нем тужить перестанет» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:256).

У русских на Алтае молодой человек ловил голубя, убивал его и доставал из него сало; замешивал на этом сале тесто и пек из него калачик, которым кормил любимую девушку, приговаривая: «Как живут между собою голубки, так же бы любила меня раба Божия (имярек)» (Майк.В.З. № 22). В Польше девушка давала парню съесть вареное сердце крота, чтобы он ее полюбил. У болгар девушка, желающая, чтобы за ней «летали» поклонники, зашивала в свой головной убор крыло летучей мыши. В Хорватии девушка подмешивала парню в еду или питье порошок из высушенного сердца голубя.

В русском лечебнике 1781 г. давались советы: «Которая жена от мужа блядуст с чужим мужем, и ты возми сжвзых цстян, и сожи на пепел, и тем: пеллом мажь лоно свое и естество, и пребуди с нею на постели спроста, и от того с ыным не будет блядовать впредь»; «О жене, которая жена от мужа своего бегает, давай сжасти воробьево сердце, и начнет любить, и паки уметца бегати от него»; «Которой муж от жены блядуст, и мажь его медвежьим салом, и от того не будет ему похоти на иную, кроме своея» (ОЧР:377—378).

Радикальным средством привораживания у русских считалось «вмазывание в печь» вещей, символизирующих жертву: женщины сушили в печи вырезанный из земли след мужчины или какую-нибудь принадлежащую ему вещь, чтобы он так же сох от любви. Во Владимирской губ. советовали взять у парня волосок, «вмазать в чело печи, и будет тот сохнуть» (ГА, оп. 1, ед.хр. 15, л. 16).

Часто в Л. м. используются растения: любисток, барвинок, терлич и др. Из них делали отвары, корни и травы прибавляли к питью, добавляли в пищу, вшивали в одежду, подкладывали в постель и под подушку, чтобы очаровать мужчину. На Полаватине девушки носили за пазухой траву «лесок», чтобы парни к ним «липли». Купая девочек, родители добавляли в воду «любисток», чтобы их «любили» парни (укр., чеш.).

Специфичными для юж. славян являются такие способы привораживания: девушка смотрит на парня сквозь какое-нибудь отверстие или подстраивает так, чтобы он

прошел через раздвоенный предмет, а потом соединяет его части друг с другом. В Сербии девушки утром Иванова дня платками собирали росу с житного поля; дома они замешивали на росе небольшой круглый хлебец с отверстием посередине; через это отверстие нужно было посмотреть сначала на солнце, а потом на парня. В зап. Сербии девушки вырезали кусок ткани из своей рубашки в том месте, где она была запачкана кровью, и тайком подсматривали за парнем сквозь образовавшееся отверстие, чтобы завоевать его любовь. Они смотрели на парня также сквозь перстень умершего, скважу калач, замешанный на женском молоке, сквозь сердце крота, проколотое веретеном, сквозь засушенную голову ворона, сквозь отверстие в крыле летучей мыши и т. д.

В заговорах и магических действиях любовное чувство уподоблялось огню. Типичные формулы типа рус. «Как горит щепка в огне, так бы горело сердце (имярек) по мне (имярек)..» (Средневеский В. С. Описание рукописей и книг, собранных для Императорской Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913:489), босн. «Како ова земља гори, онако горило срце (име дјелојк) за мило» (Мижушкович:50). Согласно «Каталогу магии Рудольфа» (XIII в.), на территории Силезии женщины бросали в печь крапиву, вымоченную в собственной моче, кости мертвых, ветви дерева с кладбища и другие вещи, чтобы, как они горят в огне, так бы мужья горели любовью к ним (Kawot KMR: 25-26).

Содержание любовных заговоров различалось в зависимости от того, должны ли они были вызвать страсть у конкретной особы или любовь и уважение у всех людей; придать красоту и привлекательность самой исполнительнице заговора или подчинить себе волю человека, на которого заговор направлен. Особую группу составляют заговоры на «красоту», известные на Рус. Севере и в Сербии.

Действия Л. м. сопровождалась краткими приговорами или развернутыми заговорами. И те и другие, как правило, произносились на вещь, принадлежавшую тому, кого хотели приворожить, или на предназначенную для него пищу (хлеб, соль, пряник и др.). Например, в Москве XVII в. ворожея наговаривала на зеркало, соль и мыло, предназначенные для мужчины: «Как смот-

рята в зеркало да не посмотрят, так бы де муж на жену не посмотрялся», «Как до тое соль люди в естве любят, так бы де муж жену любил», «Сколь скоро мыло с лица сметца, столь бы скоро муж жену полюбил» (Московская деловая и бытовая письменность XVII века. М., 1968:41).

Приговоры часто сопровождалась ритуальными действиями. Например, в **Заонежск** девушка, присушивая парня, **стриживала** в бане на горячую каменку брызги с косы и говорила: «Как вода сохнет на этом камне, так и у раба божьего имярек горело и сохло бы сердечко по рабе божьей имярек» (Логинов:71).

Для рус. традиции характерны **про-**странные любовные заговоры с развернутым сюжетом. **Субъект** заговора встает благо-сложаясь, идет «в чистое поле» или «к синему морю», там он встречает персонажа-посредника, приказывает ему пойти к рабе Божьей и вложить в нее любовную тоску или раз-жечь любовное пламя.

Среди рус. любовных заговоров (как «присушек», так и «отсушек») многие обра-щены к Сатане, дьяволу или чертям, а также другим демоническим персонажам (Баба Яга, 77 **егн-бабовых** дочерей, Страх-Рах, змея «жгуча, **оплаюча**», царица Соломия и др.). В «черных» заговорах субъект напа-дает на свою жертву, вскрывает ей белую грудь, **колет** ножом ретивое сердце, вкладывает в него тоску, а иногда вообще вынимает одно сердце и заменяет его другим. Жертва «приворота» не может ни пить, ни есть, ни париться в бане и думает только о том человеке, который сумел ее приворожить: «...она бы тосковала да горевала, сохла и плакала... не могла бы ни пить, ни ясти, ни с кем слова говорить, все бы одно думала да мыслила, да сохла, **тосковала...**» (По-кровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 года // Научный атеизм, религия и со-временность. Новосибирск, 1987:262-263). **Девушка**, которую приворожали, должна страдать как рыба без воды, дитя без матери, человек без хлеба и соли. Парень должен быть ей милее отца, матери и белого света. Для русских любовных заговоров характер-ны мотивы чудесной кузницы и кузнецов, «каленой» или «огненной» стрелы с неба.

В рус. «отсушках» описывается, как де-рется друг с другом кошка и собака, черт и чертиха, дьявол и дьяволица, лев и львица,

две змеи и т. д.; так должны враждовать друг с другом и парень с девушкой.

Ритуал «присушивания» описан в рус. былине о Добрыне и Маринке. «Присуши-вательная» символика богато представлена в заонежских **«бесѣдных песнях»**. Различные способы Л. м. отразились в литературной **традиции** («Повесть о Савве Грудцыне»), в лечебниках и травниках XVII-XVIII вв., в картине М. В. Нестерова «За приворот-ным зельем».

Лит.: Зырянов И. В. Заговор и свадебная поэзия // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1975/2:49-81; Калашникова Р. Б. Свадеб-ное содержание и «присушивательная» символика заонежских **бесѣдных** песен второй половины XIX века // Кижский вестник. Петрозаводск, 2000/5:72-94; Киселева Ю. М. О функцио-нально-смысловой структуре русского любовного заговора // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1992/6:12-19; Киселе-ва Ю. М. Смысловая организация русских ле-чебных и любовных заговоров. АКД. М., 2001; Кісь Р. Ерос і водна стихія. (Первісна семіотич-ність шлюбної магії) // Сучасність. Київ, 1994/1:83-98; Кляус В. Л. Взаимоотношения полов в славянских заговорах (на материале южных и восточных славян) // Женщина и свобода: Пути выбора в мире традиций и перемен. М., 1994: 369-373; Липатов В. А. К проблеме регио-нальной специфики фольклора: О вариативности заговоров // П. И. Чайковский и Урал. Ижевск, 1983:99-108; Липатов В. А. Любовь и же-лезо: Уральский любовный заговор // Родина. 1994/2:112-113; Логинов К. К. Девичья об-рядность русских Заонежья // Обряды и верова-ния народов Карелии. Петрозаводск, 1988:64-76; Милорадович В. Украинские тайные знания и чары. (Этнографический очерк) // СХИФО 1909/18:232-243; Пушкарева Н. А. «Како ся разгорє сердце мое и тело мое до тебе...»: Любовь в частной жизни человека средневековой Руси по ненормативным источникам // ГЭС: 307-315; Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // Rossica 1996/1:15-17; Смилян-ская Е. Б. «Любовь твоа раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным делам XVII в.) // Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001:26-40; Топорков А. Л. Грамота № 521: заговор или любовная запись

ка» // СК/2:230–241; Топорков А. Л. Русские любовные заговоры: XIX века // Эрос и порнография в русской культуре. М., 1999: 54–71; Харитонов В. И. Любовная магия славян (сербско-росийські паралелі) // Проблеми слов'язнознавства. Львів, 1991:59–66; Чернов И. О структуре русского любовного заговора // ТЭС/2:159–172; Агапкина // СЭРТК: 137–138; Гуря С. Ж. (указ.); Антић С. Улога животиња у дубавној магји // ЕКЗ 1997/3: 221–225; Мажушкович М. Лубавне чини. Београд, 1985; Сходурска Н. Kochać... lubi... szepuje... (rośliny zapamiętujące doznana miłość w «zielenku czarodziejskim» Słowian wschodnich) // Słowianie Wschodni. Między językiem a kulturą. Kraków, 1997:169–176.

А. Л. Топорков

ЛЮЦИЯ — в католической традиции святая мученица времен Диоклетиана и праздник, посвященный ее памяти (13.XII). Св. Люция жила в III в. в Сиракузах на Сицилии. По легенде, у нее были прекрасные глаза, которыми она очаровала некоего молодого человека, и, чтобы он не впал в искушение, она выколола свои глаза и прислала их ему на блюде. Благодаря этой легенде, в романских и германских странах св. Люция считается покровительницей света и целительницей глазных болезней. В в.-слав. поверьях эта легенда почти не отразилась, зато она хорошо известна у хорватов и словенцев. В Словении ряженые «Люциями» ходили по домам накануне праздника и носили с собой на тарелке воловьи или свиные глаза.

День св. Л. считается началом рождественского периода. Отделяющие его от Рождества 12 дней отмечены разгулом нечистой силы и насыщены обрядовыми действиями апотропеического характера, гаданиями, запретами на женские и др. виды работ.

У зап. славян день св. Л. считается опасным, в Словакии он назывался «ведьминым днем» (*stridňiden*), на него приходилась самая длинная ночь. Верили, что на Л. ведьмы танцуют на перекрестках и могут «затанцевать» мужчин и парней до смерти; что они сбивают под мостами масло (словац.), что ведьмы идут ночью на росстани в белых покрывалах и с ведрами в руках (пол. силез.). Как и всякую нечистую силу, ведьм выгоняли из села шумом, свистом,

звоном колокольчиков, выстрелами. От них обдергались чесноком, который ели сами и давали есть скоту, рисовали чесноком кресты над входом в дом и хлев. натирали им лоб, руки, ступни (чеш., словац.), вешали на нитке над порогом (словен.); клали на порог хлева серп (словен.), вешали на дверь хлева метлу (словац., Спиш), переворачивали посуду (словац., Липтов).

Значение оберега получали и запреты: «на Люцию» нельзя было посещать чужие дома, особенно женщинам, одалживать что-либо, особенно огонь, молоко, потому что, как говорили в Словакии. *to nejde baba po ml'eko ale striga* [Это не баба идет за молоком, а ведьма] (обл. Спиш). В Премурье (Словения) верили, что, если первой в дом придет женщина, свиньи не будут вестись и куры будут плохо нести яйца; женщине, которая нарушит это правило, угрожали надеть на голову ушат. В пол. Силезии считали, что если кому-нибудь дать в этот день что-либо из хлева, то молока у коров не будет, или оно будет сразу киснуть. Запрещалось стирать, печь хлеб (словац., словен.); работать на лошадях (словац.), повсеместно остерегались прясть и шить, иначе скрючит пальцы, не сможешь закончить работу (словац.); не шили, чтобы не выколол глаза Люция, чтобы у самого шьющего не болели глаза (словен.).

Своеобразным оберегом служил также обрядовый хлеб, который готовили к дню св. Л.: в с.-зап. частях Хорватии пекли кукурузную лепешку без соли и масла, кусок которой должен был съесть каждый член семьи и весь скот, чтобы не заболеть бешенством. В Словении такую лепешку называли *licija, licijašič* (Премурье, ок. Птуя). Ее пекли из зерна разного вида, смолотого ночью на домашних жерновах, которые крутили в обратную сторону; перед восходом солнца каждый член семьи должен был съесть кусок этого хлеба. В Штирии по куску такой лепешки давали скоту, чтобы он хорошо рос, а также оделяли ею полязника. Остатки ее сохраняли для лечения от бешенства и др. болезней; в р-не Птуя «люциным хлебом» лечили бешенство у собак.

Чтобы предупредить нежелательный приход женщины, в день св. Люции в Словакии рано утром мальчики ходили по домам «со сталью»: приносили в дом кусок железа

или большой круглый камень из реки, ворошили огонь в печи, гремели цепью, приносили благопожелания. Этот обряд назывался *oseč'ovanie, chodenie s oseč'ou* (от *oseč'* 'сталь'), или — по названию дня — *luciování, isí' s Luciou oseč'ovat'*. Он имел охранное, а также продуцирующее значение: камень весной во время сева хозяева выносили в поле — ради обрета урожая и для того, чтобы урожай был таким же большим и тяжелым, как камень. Этот обряд можно считать вариантом обряда полазник, который исполнялся в этот день у хорватов, словенцев и словаков. Входя в дом, полазник проносил благопожелание и получал кусок хлеба, испеченного специально для этого дня (словен.).

Чтобы обезопасить себя от ведьм, надо было сначала их распознать. Словаки, мораване, хорваты (в сев. областях) верили, что для этого надо, начиная с дня св. Л., делать 12 дней до Рождества магический стульчик, без единого гвоздя, работая понемногу каждый день. Сев на него во время рождественской службы в костеле, можно было увидеть ведьм — стоящими спиной к алтарю или с подошниками на голове. Шепки, оставшиеся от приготовления магического стульчика, сжигали в Сочельник в печи и в их дыму старались разглядеть ведьм (словац.). Изготовление стульчика известно также в некоторых обл. Польши, во многих обл. Словении (в Прекмурье и Штирии его делали тайком с дня Св. Варвары до Рождества; часто отмечалось, что он должен быть сделан из 9, 12 или 13 пород дерева, из «мужских» деревьев, что его надо готовить молча, и т. п.). В Робе и Заборавье он называется *stolček svete Lucije*. В Словении в р-не *Lesnave* верили, что если обнести стульчик в день св. Л. вокруг дома, можно увидеть в окне черта. У словаков и словенцев в качестве магических предметов, которые начинали делать в день св. Л. и заканчивали к Рождеству, могут выступать также бич, щедилка, поварешка (словац.), платок, деревянные подошвы (словен.).

Магическим способом защиты от злых сил были бесчинства. В день св. Л. на северном Спише в Восточной Словакии парни крали дрова, хозяйственные орудия, личные вещи, одежду; отпугивали дышло с воя, ставили воз, перегораживая проход, разбирали его и складывали снова на крыше

амбара; в Гонте (Средняя Словакия) ряженные замазывали окна домов известкой.

В день св. Л. гадали о погоде, об урожае, о смерти, о замужестве. В Силезии девушка вытягивала из-под подушки листочки с именами парней, эти назывались «гаданием св. Люци» (*urozba św. Lucji*). В Словакии на Спише в день св. Люци девушки выбегали на улицу с первой испеченной буханкой хлеба и спрашивали имя у первого встречного, веря, что так же будут звать и ее будущего мужа. Аналогичные гадания известны словакам и словенцам: девушки писали на листочках имена парней и сжигали по одному листочку каждый день; оставшийся на Рождество указывал имя будущего супруга. Хорваты в Славонии гадали с горячими угольками: женщины вносили в дом угля на тарелке, и если ни один уголек не упал, это было добрым знаком; или пугали горячими угольками девочек, чтобы они хорошо прядли. В Польше, Словакии и Словении девушки в день св. Л. ставили в воду ветки черешни, чтобы они зазеленели к Рождеству; с ними шли в церковь, и по тому, кто из парней подойдет к девушке, определяли, кто станет ей мужем. Множество других гаданий было связано с двенадцатидневным периодом от Люци до Рождества: девушки откусывали каждый день яблоко, доедали его в Сочельник и надеялись увидеть во сне суженого; клали 12 чешуек лука и гадали по ним о погоде в каждый из 12 месяцев будущего года, и т. п. В этот день (или в день св. Барбары, 4.XII) сеяли в горшок овес, чтобы он взошел и выжлелся к Рождеству (хорв., словац., пол.).

Существует определенная связь дня св. Л. с разведением домашней птицы. В Средней Словакии для того, чтобы куры лучше неслись, хозяйка немного щипала перья, хотя щипание перьев в этот день было запрещено; шла в курятник и сгоняла кур с наеста мешалкой для теста, поправляла гнезда. В Гонте самая младшая дочь в семье бежала на реку за водой, молча приносила ее и кропила кур, говоря: *Sip, sip, aby spraj vejčka* [Цып, цып, чтобы сыпались яйца]. Верили, что при нарушении запретов на работу в этот день, если даже не случится никакого несчастья, все же куры не будут нестись. Запрет шить мотивировался тем, что куры не будут нестись, можно защитить им яйценосные отверстия; запрет одалживать —

тем, что не будет наследок и птица будет плохо вестись (словац. словен.). В день св. Л. курам дают побольше гороха, чтобы они наелись (словац.). В Словении (Прекмурье) хождение колядников в день св. Л. (по *Imšinj*) называлось также «кудахтань-ем» (*hodijoro kodikanju*), т. к. колядовали ради яйценосности кур (Mód.VUOS 2:31).

Трактовка дня св. Л. в народном календаре, как и предрождественского периода вообще, в большой степени сформировала и обусловила образ св. Л. В з.-слав. традициях Л., с одной стороны, почиталась как святая, защитница от ведьм и всякого зла вообще, с другой — считалась хозяйкой всей этой нечисти. У чехов, мораван, словаков и лужицких сербов есть краткие свидетельства о том, что Люция охраняла от ведьм. Более многочисленны рассказы из Чехии, Моравии и Словакии о том, что Л. была такой большой ведьмой, что даже в огне не сгорела. Это представление восходит к легенде о мученической смерти Люции, которая была предана огню, но огонь ее не сжег. В Словакии в области Верхнего Грона считали, что Люция — ведьма, которая старается навредить людям и скоту, и использовали для защиты от нее (*aby Luca nedivila* [чтобы Люция не душила], как говорили в Гонтс) чеснок и лук, а также отгоняли ее шумом и звоном. У словаков, живущих в Венгрии, Люция — злое существо, подобное «море» (*mla*), которое по ночам сосет грудь у женщин и детей (см. *Мара, мора*). В Западной Словакии (с. Пуканец) Люцей (*Luca*) называли женщину, которая в день св. Л. первой приходит в чужой дом и тем самым приносит несчастье, может навести порчу на скот, отобрать молоко, подобно ведьме. В Словакии детей пугали тем, что придет Л., заберет всех детей и побросает их в воду, или что она в наказание за нарушение запретов вложит непослушным в голову мусор, и голова будет болеть весь год. В одном из чешских источников начала XIX в. говорилось, что «Люция забирает детей в брюхо». Лючкой называли и обычных женщин, которые выглядели неряшливо и неопрятно (Zbrn VCh.478).

Весьма устойчивой является связь св. Л. с прядением. Она почиталась охранительницей прядения и пряж, следила за соблюдением запретов на прядение, за качеством работы и т. п. По одной из народных легенд,

Л. замаливала грехи прошлой жизни в пещере, где все время прала (Миласко, юж. Чехия). В Словакии в области Татр (Липтов, Спиш) в канун дня св. Л. не пряли, чтобы Л. не пришла, чтобы Л. не задушила, чтобы ведьмы не рассердились и не забрали веретена, чтобы голова не болела, скот не окривел, чтобы конопля хорошо уродилась и т. п.; верили, что человека, в одежде которого окажется нить, спряденная в день св. Л., ужалит змея (словац.). Запрещалось прясть, ткать и шить в этот день также у хорватов (Босния). Чтобы воспрепятствовать приходу мифической Л. в дом, в Средней Словакии пересоврачивали всю посуду вверх дном.

О посещении Люции существует множество суеверных рассказов в Словакии, Чехии, Моравии, а также в Закарпатье. Одна группа быличек повествует о женщине, которая нарушила запрет на прядение в день св. Л. из жадности, чтобы напрядь побольше, говоря: «Пока Люция доковыляет, веретено напрядется». Но не успела она это произнести, как появилась сама Л. и дала женщине (или сбросила в трубу, подала в окно) корзину веретен с приказом все их за ночь напрядь, иначе женщине грозила смерть. Несчастная спасла свою жизнь тем, что напрядла всего по одной нити на каждое веретено, после чего Люция, удивленная ее сообразительностью, ушла. В др. быличках Л. наказывала прядущих тем, что высыпала им в голову сор или вкладывала горящие угли, отчего у провинившихся весь год болела голова. На следующий год, если женщины соблюдали запрет на прядение, Люция приходила вновь и вынимала из головы мусор (ср. подобный мотив в рус. и укр. быличках о Параскеве-Пятнице).

В обл. горной Нитры оставляли на столе для Л. хлеб с чесноком и стакан воды.

Ряжение в день св. Л. отражает как мифологические, так и реальные представления, связанные с образом Л. Известны ряженные-святые и ряженные-демоны. В Словакии, Валахии и южной Чехии встречаются «Лючки», одетые в белое, с закрытым полотном лицом, чтобы их никто не узнал. Они ходили по домам с подарками для детей, подобно святому Николаю, призывали детей молиться и слушаться родителей. Нередко в руках у них были звоночки, метлы или

щетки, они совершали обходы молча, общались наблюдать за поведением детей из-за печной трубы или с неба.

Иные акценты имеют словенские ряженые «Люции». В Прскмуре «Люция» была завернута с головой в белое покрывало, на голове у нее были устроены рога из перьев, в руках она держала тарелку со свиными глазами и вилы. Войдя в дом, она низким, мужским голосом призывала молиться. Тем, кто не молится, ряженая угрожала выколоть глаза. В др. областях Прекмурья (ок. Радгоня, Лютомера, Птуя, Св. Ловренца, в Словенских Горицах и др.) ходили две женщины или два мужчины, одетые женщинами, одна из которых — «Люция» — в черном, а ее «Служанка» — в белом одеянии. «Люция» несла тарелку с глазами борова, а также длинный нож, «Служанка» — большой топор с привязанными к нему перьями. Тем, кто молится, «Люция» раздавала куски кукурузных лепешек, а «Служанка» грозила парням, что выколет им глаза и отрежет язык.

По ч.-слав. данным ряженые «Люции» выглядели как демонические существа. Как правило, эти «Люцки» были одеты в белую (реже черную) одежду или в козук, лицо их было присыпано мукой или сажей, иногда для страха вставляли зубы, вырезанные из репы. На Гане (Моравия) «Люца» представляла горбунью. В руках у «Люцек» могла быть поварешка, которой она помещивала кушанья в печи, била по пальцам нерадивых прях, прядущих в этот день девушек, тыкала поварешкой в живот; иногда она носила ножницы, которыми «стригла» и пугала детей, а в узелке — костру и вертена. В некоторых местах Чехии (ок. Кршесейна, Звиковец, Праги, Збировва и др.) «Люция» ходила с большим ножом, которым она грозила распороть животы непослушным детям. В Словакии одна из «Люцек» носила в корзине на спине куклу, представляющую некрещеного младенца.

В Словакии и Моравии ряженые Л. ходили со щеткой для побелки, с метлой, помелом, гусиным крылом в руках. В доме они подметали, сметали паутину со стен и углов, выметали щепки из печи (иногда лишь символически изображая эти действия), обметали также одежду и лица всех присутствующих, «выметали» непослушных детей (ср. Мести, метение). В с. Лендак

(в.-словац.) ряженые вкладывали каждому в рот чеснок и при обметании приговаривали: «Nech vam idze sieka psota, nech vam idze sieka bida von, von, von!» [Пусть уходят от вас все несчастья, пусть уходят все беды вон, вон, вон!] (EL KS 1:314). Ходили с метлами и словенские «Люции», которые шумели и визжали перед дверью дома и угрожали выцарапать парням метлой глаза; ряженных угощали выпивкой. У словаков обход девочек, ряженных «Люцками», которые выметали углы дома, называли термином *sa jazelo*; они изображали вредоносных существ, которые, если их угощали, сами выгоняли из дома злые силы (с. Чичмань, з.-словац.).

Среди специфических действий ряженных было пачканье домов: «Люции» мазали двери щетками, намоченными в воде, пачкали краской или грязной тряпкой печь (словац.), старались извозить сажей или припорошить мукой самих домохозяев, особенно мужчин, или, если рядились парни, — девушек (Гонт). Ряженые, как правило, действовали молча, что говорит об их сакральном характере. Бывало, что Людка тихо приходила на цыпочках, ковыляя, ходила немного молча по избе, и так же тихо уходила (словац.). Молчаливые обходы Люции имели, по всей вероятности, значение оберега.

Проверив чистоту и порядок в доме, трудолюбие хозяйки, соблюдение запретов, качество пряжи, «Люция» садилась за коловратку и прала (отчего чехи и называли ее «пряхой»). Воли же хозяйка оказывалась ленивой, «Люция» путала пряжу и портила ей кудель.

В день св. Л. повсеместно запрещалось прясть. В моравской области Лугачевское Залесье парни ставили на окно дома, где пряли, чучело в виде огромного белого коня, так что девушки от страха бросали работу. Местами в Моравии до 30-х годов XX в. ряженые мужчины ходили по домам, где пряли, и били прях по пальцам. В Чехии (Костелец-над-Влтавою, Будейонице, Таборско) «Люции», застав женщин за работой, забирали у них прялки, веретена или разбрасывали перья. В г. Лишов ряженые Люции с визгом врывались на супрядки и обметали прявших девушек крылом по лицу, тыча им перьями в глаза (ю.-словац.).

З.-слав. ряженые «Люцией» иногда могли иметь зооморфные черты, свойственные

демонологическим персонажам: конскую голову, гусиную лапку, птичий клюв. В канун дня св. Л. в р-не Чешских Будешиц (ю.-чеш. обл.) ходили две загадочные фигуры в белом, с большими клювами, которыми они хлопали и говорили высоким голосом: *Jdu, jdu, noci vpiji!* [Иду, иду, ночи выпью] или *Lucie noci vpije* [Люция ночи выпивает] (Zibrt VCh:48). В словенском Прескмурыс говорили: *Lucija, kratki den, je znano vsen ljuden* [Люция — короткий день, это знают все люди] (Möd.VUOS 2:38).

Лит.: Валенцова М. М. Святые-демоны: Люция и Барбара в западнославянской календарной мифологии // СЕФ 2000:361-374; КОС 1: 167,206-207; ELKS 1:314; Bart.ML:10; Fedn. DKSL:73,74,80,109; Bod.M.:246; Čer.VZL:97-98,100; Čid.:161; VČK:28,103; Hor.:276-277; Hor.:305; Horv.RZL.:22,38-46; HúsákHMS: 253,268; Jind.CL.:47; Kufda MNP:280; Olej.I.T: 128; Pos.ZO:22,30,31; Puk.:301-302; Ripka:224; Slov. 3:1009; Václ.LZ:401-402; Vajn.:191; Vyhl. RH:7; Zamag.:233-234; Zibrt VCh:105,477-480,482-484; Žak.:475,652; Möd.VUOS 2:30-38; Gavaz.GD:117-120.

М. М. Валенцова

ЛЯГУШКА, жаба — нечистое животное, родственное змею и другим гадам, в символике которого особо выделяются мотивы молока и воплощения душ. Некоторые признаки сближают Л. с рыбами (воплощение душ еще не родившихся детей, холоднокровность) и с птицами (календарные приметы и магические действия, связанные с первым криком, превращение ласточек в Л.).

В укр. Полесье жабу считают матерью ужа или верят, что она «играет» с ужом, как жена с мужем, и спаривается с ним (ровен., волин.). По пол. поверью, Л., семь лет не видевшая солнца, превращается в летающего змея (бельск.). Как и у змея, у Л. есть свой царь с короной на голове (полян.). Л. (и особенно жаб) часто считают ядовитыми. Яд их сильнее ямского, но кусать человека им запрещено от сотворения мира (бел. гроднен.). У чехов не пьют воду из колодца в Юрьев день (23.IV), так как верят, что раскрывающаяся в этот день земля испускает яд, переходящий на жаб и змея. Как и другие гады, Л. может проникать

в тело человека. Впрыгнув в рот спящему, она растет в животе, иссушая человека. Чтобы извлечь ее наружу, держат перед раскрытым ртом больного зеркало, миску с молоком и самку Л. (бел. витеб.).

По с.-рус. представлениям, Л. — обращенные люди. Происхождение их связывают с утонувшими во время всемирного потопа. По другой легенде, войско фараона, преследовавшее евреев и потопленное в водах Черного моря, превратилось в Л., отчего их называют *фараонами*. С тех пор будто бы у самок Л. длинные волосы и женская грудь, а у самоцв борода. Со временем они вновь станут людьми, а ныне живущие люди превратятся в Л. Поэтому бить Л. грех.

Женская символика Л. представлена в серб. и макед. рассказах об обращенной в Л. девушке. Из-за сходства лап Л. с человеческими руками украинцы считают, что Л. в прошлом была женщиной (а.-укр.). Гуцулы, увидев весной первую Л., называют ее «панной». Белорусы полагают, что в доме будет много Л., если первым посетителем на Рождество, Пасху и другие большие праздники окажется женщина. Л. символизирует девушку и в некоторых полес. толкованиях снов (укр. ровен.). У юж. славян запрещалось детям называть Л. *жаба*; вместо этого они называют ее *баба*, иначе у них преждевременно умрет мать (басн.-герцеговин.).

Л. свойственна любовно-брачная символика. В сказке из Харьковской губ. (СУС 840) странник видит ночью в спальне у счастливых супругов Л., которая скачет то на мужа, то на жену. Л. используются в любовной магии: привораживают с помощью двух косточек, добытых из пары Л., посаженных в муравейник (рус., хорв.); посыпают привораживаемую особу золой от высушенной и сожженной Л. (ю.-малопол.) В укр. Галиции ларсень ловит в болоте Л., первой подавшую голос на восходе солнца, прокалывает ее иголкой с ниткой, а затем незаметно продвигает эту иголку сквозь юбку девушки (львов.). Старые девы, чтобы выйти замуж, находят в болоте Л. и, приседая, стараются попасть по ней с размаху голым задом (рус. ярослав.). О забеременевшей вне брака кашубы говорят, что она обелась Л.

С Л. связывают представления о душах умерших, особенно некрещенных детей (пол.), и душах детей, которым предстоит

появиться на свет: рождение детей объясняют тем, что аист бросает их в виде Л. в печную трубу (кашуб.) или сами Л. достают их из воды (луж.). В юж. Польше при виде Л. в доме высказывают пожелание вечного упокоения. С этими представлениями связана и распространенная мотивировка запрета убивать Л.: умрет мать (в.-слав., пол., ю.-слав.), реже — умрет сам убивший Л. или его родственники (з.-укр.). Запрет убивать Л. объясняют и иначе: будут болеть глаза (укр. житомир.), Л. плюнет в глаза (пол. тарнов.), Л. «в очи вскочит» или ноги опухнут (подляс.), опухнешь, покроешься чирьями (укр. житомир.); не будет удаваться хлеб (болг.-банат.), Л. в отместку покусает (пол.), задушит (з.-укр., малопол.), отберет красоту у девушки (пол. ксмм.) и т. д.

Убиение Л., как и других гадов, способно вызвать дождь (ю.-рус., бел.-полес., укр.-полес., болг.-банат.). Поэтому во время засухи убивают Л. (ю.-рус., полес.), вешают ее, убитую или живую, на ветку дерева (смолен., полес.) или на заборе (полес., пол. подляс.), оплакивают, как покойника (чернигов.), бросают в колодец (житомир.), хоронят у криницы (гомел.), возят в лапте вокруг села с криком: «Дай Божэ дощичку!» (кисв., ПА).

Во многих слав. традициях Л., как и змея, приписывают роль домашнего покровителя. Например, словаки верили, что в каждом доме есть своя «козяйка» в виде Л. (Горняцко). По поверью лужичан, Л., живущая под порогом дома, оберегает дом от несчастий. В Брянской обл. *дамаццо лягушку* считает «козяйкой» дома наравне с домовым ужом и запрещают ее убивать. На Рус. Севере и у родоп. болгар Л., как и змея, тоже почиталась как домашний покровитель. В вост. Боснии верили, что такая Л. благотворно влияет на молочность у коров. В Далмации запрещалось убивать Л., живущую в доме под ручной мойником, потому что благодаря ей, по поверью, не скисает молоко. В облике Л. может появляться домовая (в.-слав., пол.).

В виде огромной Л. могут показываться жена водяного (пол. ченстохов.) и банник (с.-рус.), облик жаб могут принимать богинки и «даивоньны», подменяющие младенцев (пол.), но чаще всего в жабах и Л. видят обращенных *ведьм*, которые в этом облике проникают в хлев и отбирают молоко

у чужих коров, высасывая его из вымени (бел.-полес., з.-укр., пол., луж., хорв.). Согласно рус. поверью из Ярославской губ., проклятая родителями или некрещеная девушка превращается в *лягушку-коровицу*, выходящую по ночам из воды выдавать коров. По пол. преданию, в окрестностях Кракова под парой лип живет Л. с человеческим телом, которой в Великую пятницу бросают освященную зелень, отчего коровы дают много молока. Молочная тема, роднящая Л. с многими другими гадами, представлена также в способах порчи (отбирание молока у коров с помощью разодранной Л., переброшенной через хлев — укр. житомир., путем подбрасывания Л. кому-нибудь в молоко — босн.-герцеговн.); в поверьях (в молоке у коровы, наступившей на Л., появляется кровь — с.-рус., сыры становятся ноздреватыми от присутствия Л. в доме — ю.-черногор.); в объяснении причин запрета убивать Л. (пропажа молока у коровы — с.-з.-босн., рвота молоком у человека вследствие нарушения запрета — укр. робен.); в лечебной *царктыке* (лечение лихорадки молочным отваром из Л. — рус. рязан.) и в приметах о первом весеннем кваканье Л. (если оно пришлось на скоромный день, коровы будут давать больше молока — бел. витсб.).

Считается, что Л. и жаба способны сглазить человека или животное (пол., серб.). Поляки и боснийцы верят, что когда Л. смотрит на человека, она пересчитывает ему зубы, и они от этого выпадают.

В приметах появления Л. в доме служит предвестием прихода нежеланных гостей (з.-укр.), несчастья (с.-в.-пол., з.-полес.), смерти в доме (укр.). Если Л. сидит под печью, то хлебы испортятся (рус.). Поэтому женщине нельзя брать Л. в руку, иначе хлеб не будет ей удаваться (укр. житомир.). Л., выскокшая на дорогу перед путником, особенно рыбаком, сулит им неудачу (укр., бел., пол., далматин.). Если у рыбака в начале ловли станут ловиться Л., то рыбы он не поймает (бел.).

Ряд поверий и примет касается появления Л. весной и ухода их на зиму. С началом кваканья Л. связаны приметы о погоде. Весной они начинают квакать перед первым громом (рус.), на св. Григория, 12.III (укр.), на св. Войцеха, 23.IV (пол.), на Благовещение, 25.III (далматин.). За сколько

дней до Благовещения Л. выйдут из воды или в первый раз квакают, через столько же дней после Благовещения неминуемо спрячутся обратно (малопол.) или столько же дней после Благовещения будут молчать, так как еще продлится колода (серб.). С первым весенним криком Л. принято было кататься по яслам, чтобы быть здоровым (макед. прилеп.) и не болела спина (болг. родоп.); вставать на колени и молиться (пол. люблин.); сажать лук, чтобы его не поели черви (укр. полес.); сеять капустную рассаду (ю.-рус.), овес и ячмень (пол.); изгонять блох (укр., серб.). В последнем случае произносили заклинания, например: «Коланко царица зуба, только у нашу купу була!» [Сколько у «царицы» (Л.) зубов, столько в нашем доме блох!] (косов., Бор.ПВП 2:246). По пол. поверьям, 24.VIII св. Бартоломей прутьями от жмеля загоняет Л. в болота, после чего они уже не квакают, так как их рты зарастают илом (люблин.). В Л. превращаются к весне старые ласточки, перелизовавшие в болоте под водой (катовиц., касц., бельск.).

Жаб и Л. используют в магической практике, чаще всего с целью порчи. Жабу подсылают в дом, чтобы в нем воцарилась ненависть (укр. карпат.). Порошок из высушенных Л. колдуньи подмешивают кому-либо в еду (с.-рус.), девушка посыпает им лицо своей сопернице, чтобы у той выскочили чирьи (укр. закарпат.), рыбаки посыпают им чью-либо сеть или удочку, чтобы ими не ловилась рыба (гуцул.), с его помощью напускают на человека проказу (пол. катовиц.). Через глаза Л. продевают волос человека, чтобы Л. от этого подохла, а вместе с ней умер и этот человек (укр. покут.). Порошок из закопанных на девять дней под порогом глаз Л. подмешивают в питье врагу, чтобы он лопнул (укр. покут.) С целью выведать тайные мысли человека Л. сажают на тело спящего, и он во сне все скажет (босн.-герцеговин.). Л. кладут за пазуху, чтобы не бояться шекотки (пол. кроснен.). Разнообразные магические свой-

ства приписывают палке, которой разняли змею и Л.

Характерным мотивом в представлениях, связанных с Л., является слепота. Она проявляется в мотивировке запрета убивать Л. (убивший Л. ослепнет — в.-пол.), в способах порчи с помощью Л. (чтобы ослепить человека, натирают ему дверь лягушиным жиром — луж., прошивают его волосом глаза жабы — пол.) и как вредоносная способность самой Л. (от ее плевка в глаз человек слепнет — малопол., в.-укр.).

В народной медицине лягушками лечат нарывы, чирьи, болячки на теле (болг.), опухоль щеки (серб.), вытягивают змеиный яд и лечат ядовитые укусы (пол., луж., серб.) и т. д. Как существо холоднокровное, Л. используется для лечения болезней, имеющих огненную природу: кашля (серб., чернотор.), ангины (серб.), рожи (рус., луж.) и особенно лихорадки (в.-слав., ю.-слав.). На прыгучести Л. основан способ удаления червей из раны животного: на шею ему вешают на нитке живую Л. (рус. владимир.).

Символизации подвергаются различные особенности Л.: сходство ее лап с человеческой рукой (отсюда представление о Л. как обращенных людей), выпученные глаза (Л. как причина слеза и слепоты, порча с помощью глаз Л.), холоднокровность (Л. как средство от жара и «огненных» болезней), пупырчатая кожа (мотивы чирьев, нарывов, бородавок), скользкая кожа (Л. как средство против шекотки), способность раздувать зоб (мотивы опухолей и лопанья), прыгучесть (устранение причины болезни с помощью Л.), беззубость (Л. как причина выпадения зубов, мотив зубов в заклинании от блох).

Лит.: Гуря СЖ:380-391; Миловидов Ф. Ф. Жаба и лягушка в народном мире славянина, преимущественно малорусском. Харьков, 1913; СХИФО 1894/6:157; Судник Т. М., Цвельяк Т. В. О мифологии лягушки (белар.-беларусские данные) // БСИ 1982:137-154.

А. В. Гуря

М

МАВКА, нявка — персонаж украинской демонологии; по ряду признаков сближаемый с в.-слав. русалкой; с карпато-укр. «лесными паннами» или горными женскими духами; входит в ряд мифических существ, происходящих из душ умерших детей. Термин *мавка* (как и варианты названий: *нав-ка*, *мявка*, *жайка*, *мертвушка*) восходит к др.-слав. *навъ* 'умерший' (см. **Навь**). Народная этимология связывает слово *мавка* с характерным возгласом, приписываемым этим персонажам: «Мавки — се нехрещені душі померлих дітей, що перед Зеленими святами блукають по полях та над водами та голосить: Мав-мав!» (Хобзей. Міфологічна лексика:20).

Считалось, что мавками становятся мертворожденные дети, умершие некрещеные младенцы, либо те, что умерли на Русальной неделе. Реже встречаются поверья, что в мавок превращаются дети, проклятые родителями или похищенные нечистой силой.

В зап. р-нах Украины рассказывали, что **М.** появлялись в виде ночных птиц или птенцов, издающих жалобный писк; в период Зеленых святков их можно было видеть на полях, перекрестках дорог или в лесу в образе малых детей в белом; они преследовали людей и просили, чтобы те их окрестили. Если случайный прохожий слышал жалобы мавок, которые пели: «Мене мати народила, нехрещену положила», то должен был сказать: «Иван да Марья! Хрещая тебе во имя Отца и Сына и Святого Духа!» (УНВ:115). С этого момента блуждающая душа могла попасть на «тот свет»: если же в течение семи лет никто из людей ее так и не «окрестит», то умерший младенец становился опасным духом (ср. одно из названий **М.** — *мавки-семилетки*). См. Дети некрещеные.

М. могли выглядеть как маленькие дети или как девушки необычно высокого роста

с длинными распущенными волосами. Часто их представляли в виде очень красивых девушек в прозрачной белой одежде, однако отличительной чертой их внешнего облика было отсутствие телесного покрова на спине, в результате чего сзади у них можно было видеть внутренности: «Нявки виглядають з переду, йнк дівка, а з заду отверто тіло, и витко з неї калюхи» (Хобзей. Міфологічна лексика:20); «Нявки — се чудово гарні хлопці і діачата, які лише тям різняться від людей, що тувів їх від сторони плечей цілком отворений так, що видно і утробу, і серце, і келюхи» (Оннц.МГД:56). В некоторых гуцульских поверьях внешний вид **М.** совмещает в себе признаки ребенка, женщины и демонического существа без спины: «Мавки — се такі бісиці, що з переду йнк чельбидна, а з заду видко їх утробу; ноги у них йнк у дитини, а голова жіноча» (Хобзей ГМ:138).

Украинцы Закарпатья верили, что **М.** живут высоко в горах, на полонинах. В своих горных чертогах и пещерах они занимаются тем, что прядут украденную у людей пряжу, ткнут полотно и шьют себе одежду. Когда же сходит снега, они бегают по полонинам и сажают на них травы, а летом собирают цветы, вяжут венки и купаются в горных реках и озерах (Гнат.НУМ:126).

М. проявляют свою вредоносную активность на Троицу. Особенно опасались их в четверг на троицкой неделе, который назывался *Мавский* (или *Мавчий*) *великдень*. В этот день люди не работали в поле, дети не решались купаться в реке, ходить в лес, «щоб мавки не залоскотали». В некоторых местах, наоборот, в четверг на Русальной неделе девушки идут «на жито» (в злаковое поле), где на межах оставляют специально выпеченный хлеб «для мавок, щоб жито родило» (Вор.ЗІІІ 2:161). По гуцульским поверьям, на змму **М.** исчезают с землей,

а появляются среди людей весной и летом, бегают группами, водят хоробы, любят музыку и танцы; кое-где их считали безвредными для людей. Там, где они играли и плясали, трава растет гуще и зеленеет; по другим поверьям, наоборот, «на тѣм мѣстѣ, де раз перетанцюють мавки, трави не буде повѣк» (Гнат.НУМ:126).

Однако чаще люди считали их опасными и вредоносными духами: М. могли сбить путника с дороги и завести его в глушь; заманивали в глубину леса и шекотали до смерти; могли оторвать человеку голову или наслать на него болезни. В некоторых гуцульских селах верили, что М. проникают по ночам в дом и сосут грудь спящих людей (и мужчин, и женщин), и тогда те начинают болеть, чакнуть и, в конце концов, умирают. Защитой от М. (как и от русалок) служит, по народным верованиям, чеснок, хрен и полынь. Считалось, что у М. есть свой праздник — *Ровыгры* (понедельник после троицкой недели), когда они собираются все вместе и веселятся на поляне среди трав и цветов.

В тех местах, где М. сближаются с русалками и представляются в облике молодых красивых девушек (укр. Прикарпатье, Волинь), популярны суеверные рассказы о том, что М. заманивают парней и вступают с ними в любовную связь, либо зачарованный мавкой парень сам выслеживает ее в лесу возле озера, крадет ее одежду и вынуждает выйти за него замуж; однако такой брак не бывает счастливым: М. исчезает, а околдованный ею супруг погибает от тоски. В одной из гуцульских быличек «нявка» навещает овчара, пасущего стадо на полонине, живет с ним как жена, а по ночам высасывает из него кровь, в результате чего он гибнет.

Наряду с этим изредка фиксировались и положительные свойства М. По некоторым свидетельствам, *мавки* или *майки* помогают овчарам ухаживать за скотом на полонине, охраняют стадо от диких зверей; говорили даже, что там, где мавки зачинялись в жизнь человека, «завжди була добра доля» (Гуц.:252).

Лит.: Зел.ОРМ:70—71,147,151,164,242—243; УНВ:394—395; Шух.Г 5:198—201; Гуц.:252—253; Гнат.НУМ:126—129; Чуб.ТЭСЭ 1:206—207; 3:166—187; Вор.ЗНН 2:167—171; Поділля:

Історико-етнографічне дослідження. Київ, 1994: 357; Хобзєя Н. В. Міфологічна лексика українських говорів Карпатського ареалу. А.К.Д. Львів, 1995; Хобзєя ГМ:136—141; Kolb.DW 31:96—99; Lud 1937/35:146; Вин.НД:33—34, 79,142,150,166,170,223.

А. Н. Виноградов

МАЙ. Наряду с названиями от лат. *maius* (серб. *maj*, словен. *majnik* и т. п.) многочисленны слав. наименования, связанные с основными событиями данного времени года (рост зелени, появление травы, цветов; осуществление аграрных работ: пахоты, сева): рус. *травень*, *листопад*, *росеник*, *ранопішець*, укр. *травень*, серб. *травен*, *цвѣтам*, дарски *месец*, болг. *травен*, черешар (фрак. *чурешар*, *чурецер*), *цвѣтник*, *червєня*, *копане-кукурув*, болг. родоп. *йочко*, *ечко* (бухв. 'придающий крепость [посовам, траве]'), словен. *veliki traven* (ср. *mali traven*: 'апрель'). В народном календаре М. считался первым месяцем аста, приход которого отмечался срубанием в лесу и установкой в селе зеленых молодых деревьев (березы, сосны, пихты и др.), называемых «маями» (см. Деревце обрядовое).

Основные праздники М. приходятся на I.V. и начало месяца. Это день св. Иеремии, особенно чествуемый у балканских славян, а также дни свв. Филиппа и Якуба (I.V), св. Флорיאна (4.V), широко отмечаемые в католических традициях. У всех славян празднуется Никола вешний (9.V).

I.V. **Иеремия (см.)**, Макарий. Бел.-полес. *Макарій*. Праздновали, мыли водой глаза, чтобы не болели. У славян-католиков день свв. Филиппа и Якуба (чеш.- словац. *Filipa a Jakuba*, пол. *Jakub, św. Filip i Jakob apostołowie*). У зап. славян (преимущественно у чехов, словаков) охраняли скот и урожай от *вѣдьм*: затыкали зеленые ветви (крапиву, веточки липы, черемухи, бузины), освященные барашки вербы в окна и двери дома и хлева, в навозную кучу; обсыпали *хлевы* песком; клали на порог дома и хлева дерн или мох и *втыкали* в них терн, можжевельник, березу, шиповник, сыпали квую, сечку, песок, мак, ставили снопы соломы; кропили постройки освященной водой; обвязывали *всѣ* загнутые палки (ключики), ручки двери, возы и коровьи хвосты

липовым лыком, затыкали в навоз липовые палочки или вербовую ветку.

В Моравии это был день первого выгона скота на пастбище. Скотину обливали настоем пахучих трав, которые должны были быть украдены у пастуха. Хозяйки в этот день сбивали масло, а хозяева закапывали под порог хлева корни терна (см. Колючий) — чтобы масла было вдоволь, а скоту ничто не вредило. В северной Словакии (Кисуце, Орава, Шариш) пастухи украшали рога коров гирляндами цветов, которые должны были оберегать их от ведьм.

Особенно опасной считалась ночь перед 1 мая (чеш., словац. *Filipjakubská noc*, э.-чеш. (обл. Ходско) *pos caradenic* 'ночь ведьмы'). Верили, что ведьмы летают на горящем помеле. О выпавших из печи искрах говорили, что это ведьмы летают. В старых словацких хрониках (XVI—XVIII вв.) сообщалось, что ведьмы и ведьмаки собирались в эту ночь на горах, перекрестках, откуда расходились по селам и уничтожали молодую зелень. Ведьмаки насылали мороз на виноградники, а ведьмы слизывали с жита росу и «спор». В Моравии верили, что в эту ночь ведьмы ходили по чужим полям и лугам, вылоача за собой по росе полотно, которое потом отжимали в банку и кропили этой росой свои поле и луг, чем отбирали урожай и «спор» у соседей. Тот, кто хотел «спору», удачи, тоже ходил ночью собирать росу. Если не желал при этом вредить другим, то собирал росу на своем поле, выжимал на свою корову или давал ей выпить. См. Отбирание молока.

Парни ходили всю ночь, шелкая кнутами, чем выгоняли из села ведьм; творили «бесчинства»: мазали ворота и окна глиной, затыкали печные трубы, затаскивали на дерево или крышу борону (морав.); зажигали костер на возвышенности, который назывался «ведьмой» (*caradejnice*), потому что в нем «сжигали ведьм». По старым чешским свидетельствам, в эту ночь для охраны от нечистой силы нагие женщины обходили с плугом село и уголья, опаживая их бороздой.

Первомайская роса и дождь имели лечебную силу: росой обмывали лишай, глаза и т. п. Девушки подставляли под дождь волосы, говоря: «Дождь, дождь, майский дождь, у меня от тебя будут волосы расти» (ср.-словац.). Верили, что, если в первую

майскую неделю идет дождь, будет хороший урожай.

Гуляния молодежи (пол. *majówka*), качели. Должен быть закончен сев: «На św. Jakuba ostatnia siewu próba» [На св. Якуба севу последняя проба] (машовец.). В ночь перед 1 мая девушки гадали о суженом.

У хорватов в Далмации (Полица) в день Филиппа и Якуба устраиваются ритуальные шествия с песнями в поле; хозяева волон пашут на соседском поле «ради здоровья своих волов». Словенцы обращаются к Филиппу и Якубу с просьбой дать большой урожай, хорошую погоду; эти святые вместе со св. Флорианом (*kmetchi trjaci* 'сельская троица') считаются помощниками крестьянина, знающими его нужды. В Доленьско в этот день сажают фасоль, полагая, что она уродится. Поскольку в это время появляются первые грибы, то считают, что их «сеют» Филипп и Якуб. Парни в этот день или на св. Флориана (4.V) срубают для девушек и ставят перед домом елку, сосенку, березку, тополь, тонкую дикую яблоньку и т. п. — словен. *maj, mlaj, mlaj, majo*, хорв. *maj* (см. Деревце обрядовое). Если в селе новый староста, ему также срубают *maj*, приносят к дому, стреляя из ружей, привязывают к нему знамя и оставляют на долгое время; староста угощает селян (хорв., Полица).

2.V. Афанасий. Рус. *Афанасий теплый* — барыш-день. Старались что-нибудь выгодно продать, чтобы весь год быть с прибылью. «Не отсаялся до Афанаса — не поешь хлеб до Спаса». Борис и Глеб. Рус. *Борис и Глеб — сеятели*. «Борис и Глеб сеют хлеб». «Святого Бориса сам боронися: барышники плутуют». Бел. «Барыс — ляды паліць, зямлю грэць, ячмень ссць». Укр. «На Бориса і Гліба — найпізніша сівба», «На Гліба-Бориса до хліба берися». Серб. *Польобранија*, макед. (Куманово) *Польобранија*, в.-серб. (Хомолье) *Бранополицја*, ю.-банат. *Полеранија, Појаранија*. Празнуется с целью защиты полей от птиц, непогоды (грома, града, бури, петра, наводнения); опасались дотронуться до любого железного орудия труда, особенно до косы, серпа.

3.V. Тимофей и Марфа. Рус. *Мавра-молодница. Тимофей и Мавры — желтые щи*. Соловьи запели перед Маврой — весна зацветет дружно.

4.V. Укр.-полес. *Паллжжл*. Рубят дерево на выделку ложек. Словен. *Florjaloju*, празднуется в честь св. Флориана — защитника людей от огня. Воздерживаются зажигать огонь, топить печи, даже не пекут хлеб, чтобы избежать пожаров. По той же причине — праздник кузнецов. В Каринтии и Штирии известен обычай специфического колядования в ночь под праздник: хозяйка оставляет у погасшей печи угощение (водку, яйца, колбасу и пр.), а тайком пробравшийся на кухню в полночь соседский парень должен зажечь огонь, после чего забрать вознаграждение. Во многих областях ритуальные действия обхода домов парнями с целью возжигания нового огня и получения подарков исполняются утром. В Подгории, Козьике и Словенских Горицах вечером перед праздником парни *колядовали (florjancili)* обходя дома с песнями, посвященными св. Флориану. Полагали, что летом будет много пожаров, если этот день солнечный и ясный (Доленьско, Словенские Горы); засуха — если на Флориана дождь (Гореньско, Каринтия): *Kolikor na sv. Floriana dan dez trave porosi, tolko je poletli od suše zrni* [Сколько на св. Флориана дождь травы намочит, столько ее летом засуха сожжет] (Кур. PLS:302). Говорят, что «св. Флорнан трясет сливы», имея в виду губительные для цветущих деревьев морозы в начале мая. По этой причине опасаются сажать в этот день фасоль или, наоборот, сажают фасоль, тыкву, чтобы удалась. Пол. примета: «*Deszcz w św. Floriana, skrzynia groszem parczana*» [Если на св. Флориана дождь, то сундук полон денег (богатый урожай)] (Мазовия).

5.V. Иррина. Рус. *Ирина (Арина)*-*рассадница*. Высадка рассады на грядках. «На Ирину худая трава из поля вон» (выжигают старую траву). Укр. *Ярина*. «Пришли Ярины — не прикрывай сины».

6.V. Иов. Рус. *Иов-горошник, огуречник, росенник*. Время высадки огурцов и сева гороха. Ясный восход — «Нов росы распустил». Большая роса — к хорошей погоде. Укр. *Огірковий день*.

8.V. Иоанн Богослов. Рус. *Иванов день, Иван-градобой, Иван-пшеничник, Иван-пшеничник, загоняй юбилницу* и паши землю под пшеницу». Пекли обетные пироги и кормили ими странников и нищих. Бел.-полес. *Весновий Иван ведзьмарный*, собирали травы для магических целей, жгли

костры ради урожая льна. Укр.-полес. *Иван Миколюний, Миколин батька, Иван головатый*. Сажают огурцы и тыкву. «Будут гурки в градках, як корови». Бел. *Иван веснавы, Миколюнік, Иван доўгі, батька Мікалы, Міколін бацька із севалачкі: ш-сяведцы*. Серб. (Шумадия) *Гован Плашиво*. Не работают преимущественно женщины, а также и мужчины: не запрягают волов, не обрабатывают огороды, иначе бы высохли или зачервивели посевы. Св. Станислав (пол. *św. Stanisław*) — старинный праздник (Люблинское воев.).

9.V. Николз вешний (см.).

10.V. Симон Зилот. Рус. «На Симона Зилота земля именинница: грех пахать». Другие же рекомендовали: «Сей пшеницу на Зилота, родится, аки золото». Ищут клады (золото). Собирают разные травы, которым приписывают целебную и волшебную силу. Укр. *Семеново зіло*. Сбор трав для приготовления зелья. Укр., бел. *Царьград, Целяград, Целиград* и под. Не работали, особенно на земле, чтобы летом град (*Царь-град*) не побил посевы.

11.V. Мокый. Рус. *Мокый мокрый, Мокый-погодоуказник*. «Мокро на Мокся жди лета еще мокрее». Укр. «Якщо на Мокій день паде дощ, то буде сорок днів падать». Святыи Кирилл и Мефодий (болг., макед.). Общий праздник двух святых — создателей слав. письменности. Венками и цветами украшают иконы (в школах — портреты) просветителей. В некоторых болг. селах устраиваются ярмарки.

12.V. Епифаний. Рус. *Епифан*. «На Епифана утро в красном кафтане (ясная заря) — к жаркому, пожарному лету». Болг., в.-серб., макед. *Герман* (см.).

13.V. Ганкерия. Рус. *Лукерья-комарница, гречкосейка*. «Если в день Лукерья-комарницы появляются комары, ягод много уродится». Укр. «Ликерія прилетіла й припала до тіла».

14.V. Исидор. Рус. *Сидор-сивер, огуречник*. «Коли Сидора еще сиверко (холодно), то и все лето таково», бел. «*Прыйдзі Сідары, прышлі і сіверы*». На Сидора — первый посев льна и огурцов; прилетают ласточки и стрижи. Укр. «Теплий Сидро — тепле літо».

12,13,14.V. — Свв. Панкраций, Серваций и Бонифаций (пол. *św. Pankracy, Serwacy, Bonifacy*, словац. *Pankrác, Servác, Bonifác*),

о которых словаки говорили, что это замерзшие святые, т. к. в эти дни обычно бывает похолодание. Если же было тепло, то ожидали холодное лето, в юж. Моравии этих святых называли «градовыми/ледовыми мужьями» (*ledoví muži*). После этих холодных дней выставляют из теплиц рассаду (пол. мазовец.).

15.V. Пахомий. Рус. *Пахомий теплый, божогрей*. «Пришел Пахом — запахло теплом». Бел. «Сей агуркі на Пахом — будзеш насіць мяхом». Укр. «Прийшов Пархом — тиша теплом». Св. София (пол. *sw. Zofija*, чеш. *Zofie*, словац. *Zofia*). Ее считали кухаркой «градовых мужей» (Сервация, Бонифация, Панкратия) и называли «мокрой, грязной» (*mokrá, msohaná, msohaná*) (морав.). Начинают сеять коноплю (словац.). У словенцев *sw. Zofija* также называют «мокрой», опасаясь дождей, вредящих виноградникам: *Sveta Zofija vino rarija* [Святая София вино выпивает]. В этот день окуривают дымом сады и виноградники, защищая их от сырости и инея, изморози. Считается, что в последующие дни инея уже быть не может, земля прогревается, можно ходить босиком. В тот же день словенцы чествуют Св. Исидора, на могиле которого, по преданию, выросла такая огромная трава, что ее едва могли скосить.

16.V. Феодор. Рус. *Феодор-житник*. Последний срок для сева яровых; надо сеять ячмень. Магдалена. Бел. «Магдалена зязюлька прысылае». У славян-католиков день св. Янеша Непомука. У словенцев *Janez Nepotik* — защитник урожая фасоли (*šiškov Janez, šišovesc*); до этого дня должна быть закончена ее посадка.

17.V. Феодот. Рус. *Феодот-овсяжник*. «Придет Федот — последний лист на дубе развернет», «Колн на Федота на дубу макушка, будешь мерять овес кадушкой». Укр. «На дубі листя з'явилось — на врожайне літо». Рус. *Семь дев-внянниц*, которые сеют первый лен. Ср. бел. (под 18.V) *Шэсць дзеу*. «На шэсць дзеў лён сей пхнін».

18.V. Бел. *Канпелька Матруна*. «Канпелька Матруна у зямлю махнула».

19.V. Рус. *Иван долгий*. Продолжают сеять огурцы. Становится тепло: «После Ивана не надо жулана».

20.V. Фалалей. Рус. *Фалалей-тепловой, огуречник*. Заканчивают сеять огурцы. «На Филиппа да на Фалалея досевай огурцы

скорее». Укр. *Галагей*. «На Талагея велика надія» (от погоды в этот день зависел урожай овощных культур). Серб. *Талалеј*.

21.V. Константин и Елена (см.).

22.V. Василиска. Рус. *Соловьиный день, васильковый день*. Ходили слушать соловьев. «На Василиска не паши и не сей, а то родятся одни васильки». Бел. «Ад Васіліскі і салавей блізка».

23.V. Леонтий. Рус. *Леонтий-огуречник, конопляник*. Последний срок сева огурцов и конопли.

24.V. Серб. Симеон Дивногорац.

25.V. 3-е Обретение главы святого Иоанна Предтечи. Рус. *Иванов день*. «С Иванова дня пошли медвяные росы», «С Иванова дня ставь молоко на три росы — больше молока коровы дадут». Серб. *Јован Премодол*; празднуется в Лесковацкой Мораве, чтобы защитить поля от грома и сильного ветра, разносящего скошенное сено по лугам. У славян-католиков — св. Урбан (словац. *Urban*, словен. *Urban, Vrban, Vrbanovo*). У словаков это праздник *виноградарей*, в словенской традиции св. Урбан почитается защитником виноградников: «Если на св. Урбана солнце сияет, то осень полные бочки вина наливаются». В Доленьско хозяйки не занимаются выпечкой хлебных изделий, иначе хлеб будет каждый раз неприятно пахнуть. В ряде мест Словении также день пастухов, которые спешат встать раньше всех, первыми на выпасе зажечь костер. У пришедшего первым пастуха скот будет держаться вместе и будет здоровым; пришедшего последним пастуха пачкают *гразью*. В этот день происходят «птичьи свадьбы»; в Штирии верят, что постывшийся на св. Урбана быстро женится (выйдет замуж).

27.V. Рус. *Федора-избосора*. «На Федору не выноси из избы сору!» Не метут дом, чтобы не было сор.

28.V. Никита. Рус. *Никита-гусятник, покровитель гусей*.

29.V. Феодосия. Рус. *Феодосья-колосница, гречихница*. «Пришла Феодосья — во ржи колосья». Начинает колоситься рожь. Несчастливый день. «День святой Феодосьи стоит один всех понедельников». Укр. «Ходить Феодосья й дивиться на колосья».

30.V. Исаак и И. Рус. *Исаакий-змеи-вик, змеиный, бобовый*. Начинают сажать

бобы. Выходят змеи и ходят стаями; укусы змеи в этот день смертелен. «За Феодосией Исакий, выползает из нор гад всякий».

31.V. Ермиш. Рус. *Ермей-распрятальник*. Заканчивается сев. «Всякий Ермей про себя разумей: когда сеять, когда жать, когда в скирды собирать».

Лит.: Даль ПРН; Кал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; КГ; Скур.УНК; ЗК; СБФ:36; СБФ:95; СБЯ:84; СБЯ:86; Kolb.DW 16:118; 24:157-158; Zibrt VCl: 289-290, 298-299, 302; Per.RMHP:58-61; Nah.CLP:76,157; Vyk.RSS:170-171; Вог.МЛ: 44,45; Vyh.RH:48; Jind.Ch:87; Van.KOJS:49; Ног. RZL:202. Бос.ГОСВ:305,312, Нел.ГОЖ: 112,185-186,296; Кур.МШНО:123-129; Ков. НАМ:74; Странжа:340; ZNŽO 1905/10/1: 30-51; Kur.PLS² 1:278-308.

Т. А. Аглокина, М. М. Валенцова,
А. А. Плотниковы

МАК (*Paracet floreas L.* и *Paracet somniferum L.*) — древнейшее культурное растение, наделяемое апотропейными и продуцирующими свойствами благодаря снотворному действию и обилию (множественности) семян. В магической практике чаще используется «самородный» М., самосейка, который цветет белым цветом, в отличие от полевого М. с красными цветами и огородного М. с лепестками различной окраски — от ярко-красных с черным до белых с лиловым.

Апотропейная функция. Главная культурная функция М. связана с возможностью пересчитать маковые росинки, что послужило основой использования М. в качестве действенного оберега от нечистой силы и особенно от ходячих покойников: М. клали в гроб некрещеному младенцу, покойнику, подозреваемому в *знахарстве*; сыпали в могилу и вокруг могилы самоубийцы, висельника, колдуна, приговаривая: «Тогда в дом войдешь, когда этот М. соберешь (пересчитаешь, съешь)» (укр., пол.); осыпали хату (вокруг избы, против солнца) после выноса гроба со словами: «От тэбэ робота на всю нит» (полес., ВСЭС:170). Украинцы на Карпатах маком-самосейкой (освященным на Преображение или лежавшим на столе в Сочельник) осыпали всю усадьбу, идя по солнцу, чтобы предотвратить посещения упыря. Для предупреждения опасного

контакта во время похоронной процессии бросали М. вслед гробу, сеяли его по дороге от дома до кладбища, полагая, что вернуться покойник сможет лишь тогда, когда подберет все зерна. В Закарпатье (с. Нижний Синевири) эти действия объясняли так: «Што би тот босуркан мау роботу збирати, аби ся займал». Для этой цели выбирали «слепой» М. (Бог.ВГПИ:271). Дом посыпали от змея летающего (полес. *мытомир*); на Успение обсыпали дом и могилу, чтобы не снились умершие родственники (полес. брест.). См. Осыпание. Иногда защитные функции М. объясняли его снотворными свойствами, способностью усыпить нечистую силу и опасность: М. сыпали в могилу, чтобы покойник, съев его, уснул (пол., Кашубы и Кочевье).

М. широко использовали в качестве оберега людей и скота от всякой нечисти: зарывали под порогом или под воротами, чтобы колдунья не могла проникнуть в дом (русские Сибири); осыпали маком угол, где лежала роженица с новорожденным (чеш., словац.); в первую купель младенца бросали листья М., от *богинок* мать и дитя защищал венок из М., положенный под подушку (пол., Колецкое воев.). В свадебных обрядах для защиты от колдунов и дурного глаза насыпали М. невесте в чулок (Воронежская губ.), давали новобрачным с собой маковую головку. Защитную силу М. мотивировали тем, что колдун, не зная, сколько маковых росинок в маковнице, не сможет навредить человеку, имеющему этот талисман. По мнению Д. К. Зеленина, подобное объяснение может быть позднейшим, более же древним, вероятно, было стремление через М. передать молодой его плодородие (Зел.ИТ 1:206). Колдун мог вызывать бесплодие у молодой, бросая маковые зерна с соответствующими заклинаниями: сколько зерен упало, столько лет в молодой семье не будет детей (Полесье). Маку также приписывалась способность повлиять на деторождение: если молодая по каким-либо причинам не хотела иметь детей, она бросала узелок с М. в колодец, говоря: «Когда этот мак взойдет, тогда я рожу» (Подлясье, СД 1:330; Хорватия, Чајк.РВБ:171).

Чтобы уберечь скот от порчи, в особо опасные дни (в Чистый четверг, в канун Юрьева дня, на Купалу, в некоторых местах каждую пятницу перед годовыми праздни-

ками) сыпали М. в хлев и вокруг хлева с приговором: «Кто этот ведюк (белый М.) соберет, тот от моей коровки спор заберет» (ПА; ср. одно из полес. чернигов. названий ведьмы *ведюга*); эти же слова произносили, осыпая корову и теленка после отела (Полесье, Украина, Моравия, Словакия, Хорватия). Скот осыпали освященным М. при первом выгоне (полес. гомел.), от домашнего, который мучил скотину (укр. кнез. бел. гомел.); сыпали М. на дорогу, по которой гоняли стадо, чтобы молоко у коров не испортилось (полес.); украинцы просверливали рог отделившейся корове, насыпали освященный М. в рог и забивали отверстие осиновым колышком; к правому рогу коровы привязывали узелок с ладаном и самосейным М., чтобы молоко не пропало. В Сочельник хозяева обходили с рождественским хлебом, медом и маком двор и густо посыпали около коровника «диким» М., «щоб відьми, Яого визбираючи, не могли приступити до худоби» (Вор ЗНН 1:66-67). Кроме того, перед первым выгоном на пастбище, как и в канун опасных дней, давали скоту М. и чеснок, что, как полагали, *помогает* от чар (словац.).

В крещенский Сочельник (*Голодня Купя*), рассеивая во всех углах хлева, овчарни, коровника М.-видюк, хозяин произносил: «Видюку, ти все бачиш, з вітром та сонцем компануеш... тебе боятся лихі сили... Сю тебе сьогодні, дивись на всі боки, в землю, в небо зоряне, <...> не допускай сюди лихих сил... І ти їх не впустиш у цю стайню, у цю кошару, у цей хлів. Коли ти їх бачиш, вони сплпнуть, а коли ти їх не відженеш геть відця, то сам осліпнеш» (с. Лисогора на Винничине, Кианм.УР 1:138). В Сочельник рассеивали М. в помещении, где стояли коровы, и, обращаясь к ведьмам, произносили приговор: «Прежде чем вы у них (перечислялись все домашние животные и птица) заберете „спор“, соберите этот мак» (села близ Праги - СЛ 1892/1:297).

Для защиты от змей в канун годовых праздников обсеивали хату маком, клали мак-ведун на окно, окуривали им дом, чтобы змеи не заползали (Полесье, Польша, Витебщина, словаки Гемера); весной перед первым выгоном на пастбище скот обсыпали освященным М.; обсыпали хлев, чтобы домовик, ласка не вредила скоту (ПА). На Украине, чтобы покос прошел успешно, хозяин брал с собой мак-видюк, который ему

подавала жена со словами: «Мак-видюк все увидит, злое и лихое — все из травы прогонит». На лугу хозяин бросал три раза М. на траву и говорил: «Ты все видишь, посмотри и выгони все злое и лихое, <...> если не выгонишь — не увидишь больше света — солнца Божьего, праведного — ослепнешь» (с. Зарванец на Винничине, Кианм.УР 5: 59-60).

В народной культуре с М. связан устойчивый мотив «сверхзрения», «сверхзнания», ср. его народные названия, в которых обнаруживается народноэтимологическое сближение с глаголами *ведать* и *видеть*: укр. полес. *видун, видюк, ведюк(а), ведун*, ю.-з.-укр. *зіркач, зіркатий, здрячий* и, вместе с тем, устойчивые эпитеты *слепой, глухой мак* (з.-слав.). К М. обращались девушки с просьбой указать суженого, когда гадали под Новый год, *сея* М. вокруг колодца: «Мачэ, мачэ, *роскажи* ты нам праўду, за кого замуж пойдём?» (ПА, брест., Велута). С помощью М. можно было распознать ведьму, для чего следовало на Пасху на весенней в церкви на слова священника «Христос Воскресе!» дотронуться до М. в кармане и сказать: «А у меня мак есть!», тотчас все ведьмы обнаружат себя (ПА, брян., Челков). Самородный М. рассыпали по дороге, где ходит скот, полагая, что корова ведьмы не сможет перейти через него, с ревом повернет назад и у нее пропадет молоко или в нем будут черви (Полесье).

М. мог спасти человека от мести ведьм, которых с помощью магических приемов он увидел в костеле или чем-либо рассердил: чтобы не быть растерзанным, убегая, надо было бросить за собой М. с приговором: «Сначала соберите мак, а потом меня поймайте» (украинцы Восточной Словакии, чехи, хорваты).

И на «том свете», по укр. поверьям, М. сохранял свои защитные свойства. Умершей бабке-повитухе привязывали к поясу мешочек с М., чтобы она могла спастись от гнева детей, которые нападали на нее за то, что она помогла им родиться на свет для горестей земной жизни. Иногда это действие имело другое толкование: умершей бабке, у которой было много внуков, клали узелок с М. в гроб, говоря: «На тобі, щоб було чим на тим світі онуків обсіпати, як прийдуць їсти просить» (Чуб.ТЭСЭ 4:708).

Связь мака со стихией воды проявляется в обрядах вызывавших дождя. При продолжительной засухе освященный мак-видец или *глухой мак* (9 зерен) сыпали в колодец (три, девять колодцев), иногда соблюдая дополнительные условия: М. должен быть «слепой» (самосеянец), его надо набрать в рот, сыпать через рукав или завязать М. в узелок и на нитке спустить в колодец, а когда начнется дождь, вытащить. Это делала вдова, старые женщины или дети (Туровщина, Витебщина, Волынь, Галиция). В Полесье в этом обряде могли участвовать маленькие девочки, а для усиления эффективности ритуального действия — беременная женщина. На Гомельщине вдовы пахали плугом улицу, сеяли М. и поливали его водой через решето. В этих действиях символическую нагрузку получают множественность маковых зерен, которые уподобляются каплям воды, что и должно вызывать дождь (СБФ-76:102-103). Персонификацией мака считают мифического Макара или *Макарку* (Марка, Миколайку), к которому в Полесье обращаются с просьбой о даровании дождя со словами: «*Макарку утопиуса, Макарку утопиуса... кричаць кругом, голосяць як пу пукойнику... Макарку, сыночок, да вулезь из воды, розлей гълезы по съветуй землям!!!*» (гомел., Стодоличи, Тол.ЗСЯ 1:91); «*А сынок мой Миколайка / Вылезь з воды / Да розлий свои слезы по сухой землям!*» (ПА, гомел., Стодоличи). Ср. болг. названия мака *пипаранки, пипаруна, пеперуга*, совпадающие с названием обряда вызывания дождя и его главной участницы (см. Додола), а также имя *Макар Макарович*, которое получает персонифицированный М. в русской загадке о нем.

В продуцирующей магии и гаданиях множество маковых зерен ассоциировалось с изобилием, плодородием и богатством. Молодых для обеспечения благополучия и здоровья потомства осыпали М., зерном, горохом при отъезде из отчего дома невесты, при выходе из костела после венчания, при вступлении невесты в дом родителей мужа (см. Осыпание). М. влетали в венки невесты (укр., бел.); шапки всех свадебных чинов украшали цветами М. (укр.). Словаки Зволена в первую купель девочки сыпали М., чтобы у нее было много ухажеров, а достигнув брачного возраста, девушка сама «заботилась» об этом: выходя из ко-

стела, она выбрасывала из-за пазухи М., веря, что «*koľko jej makov z pazuchy vypadlo, toľko bude mať frajerov*» [сколько маковых зерен выпало у нее из-за пазухи, пусть столько же будет ухажеров] (Угбал-с оуá V. Poďiatky slovenskej etnografie. Bratislava, 1970:223). В зап. областях Украины после отела корове давали М. и барвинок, чтобы молоко было жирное. Белорусы Борисовского у. Минской губ. в Варварин день посыпали пироги маком, чтобы скот хорошо велся. В Сочельник кормили кур маком, надеясь получить от них столько яиц, сколько зерен М. склюет курица (чеш., словац.).

В канун Андрея дня (30.XI) девушки, сея М. вокруг колодца, гадали о суженом; в день св. Екатерины (24.XI) варили кашу из пшена и М. и, залезши на ворота, звали Доло ужинать; для привлечения парней на улице в ямку сыпали М. и пшено, «щоб було хлопців, як каші з маком» (Агап.ЭСКП-24). В Рождественский сочельник гадали о будущем урожае, бросая в потолок кутью, горсти семян, в том числе и М.: что пристанет к потолку, то и уродится.

Магическими действиями и предписаниями сопровождался се в М.: сеяли при полной луне (чехи, словаки), сохраняя молчание (ср. словац. приговоре *keju tak* — так говорят об особой тишине), даже на приветствие отвечали кивком головы, иначе М. уродится с пустыми головками (Словакия, Белоруссия); хозяин надувал щеки, чтобы головки уродились полными и большими (Моравия); подобным образом хозяин поступал и в Сочельник при ритуальном се в М. (словац., Мыява). На Украине М. сеяли только девушки и молодцы, перед посевом произносили заклинание: «Чтобы головки у моего мака были такие большие, как моя голова, и чтобы маку было так много, как много на голове волос!» (Ефим.СМЗ:46). Словаки в Страстную пятницу варили маковые резанцы — чтобы летом получить большой урожай М.

М. освящали главным образом 1 августа, в день ветхозаветных мучеников Маккавеев, чье имя в духе народной этимологии ассоциировалось с маком (украинцы, белорусы, сербы, болгары). Ср. укр. названия этого праздника *Маковей, Макотрус* — по действию, производимому при получении зерен М. из коробочек. Зап. славяне освящали М. вместе с другими плодами

земли и целебными травами в праздник Успеняя.

М. выступал в качестве дара-жертвы предкам в поминальных обрядах: в Сочельник его разбрасывали по углам избы (силав.); клали **М.** в кутью (в.-слав.; пол., Хеджское воев.), в поминальный пирог, в Средокрестную неделю пекли крестики с **М.**; на Маккавеев изготовляли коржи «шуляки» из пшеничной муки с медовой сытой и растертым освященным **М.** (укр.). Толченый **М.** входил в состав таких поминальных блюд, как рождественская кутья, «канун» или «коливо», которые обязательно подавались на поминках («на похоронах не бывает без мака»), и каждый должен был взять одну ложку (брест.).

В свадебных песнях девушка сравнивается с цветками **М.** («красна, как маков цвет», «красная девка в хороводе, что маков цвет в огороде»), местами **Мак** — ласковое обращение к любимой (в.-слав.); срывание цветов **М.** символизирует утрату девственности: «Повадилса в мачок Молоденький парничок. С маку цветы сорывал, В Дунай-речку побросал. Дунай-речка не примат, Ко березжку прибиват» (Пермская губ., Мор.ЖДМ:208). Эротический смысл получает **М.** в обычае добавлять в свадебный пирог целый **М.** (недробленный), если невеста «честная» (житомир.), в противном случае пирожки делали с толченым **М.** (серб., болг.).

Хороводная игра «Мак» с мотивом возделывания и выращивания растений имеет продуцирующее значение. Участники игры водят хоровод вокруг одного молчаливо сидящего игрока, поют и одновременно обыгрывают слова песни, повествующей о «житии» **М.** — как **М.** сеют, как он растет, как его полют, берут, трясут, едят, жемамн изобразая то, о чем поют (см. «Житие» растений и предметов). Иногда игра представляет собой пространственный диалог между находящимися в круге и остальными игроками, в котором вопросы и ответы раскрывают все стадии роста, созревания и уборки **М.**, а в некоторых локальных традициях — вплоть до приготовления из **М.** напитка или пищи. Тексты о посеве и выращивании **М.** применялись в качестве апотропея: они исполнялись в обрядах, направленных на охрану скота, полей, села. Варианты игры, зафиксированные в вост. областях Украины и в юж. России, обыгрывают тему «красова-

ния» девушки, метафору «двушка=маковка». Последыш **М.** (т. е. девушку, стоящую в середине круга) «ощипывают» парни, что символизирует ее переход в иную половозрастную группу (Мор.ЖДМ:308). Ср. вариант игры «Мак трясти», где под прилив, как мак берут, как мак трясут, шиплют и трясут парня, сидящего в центре хоровода (Даль 2:291).

В народной медицине **М.** используют при лечении бессонницы, в т. ч. как растение, обладающее снотворными свойствами, и как оберег: обсыпают вокруг дома маком, чтобы ночинцы не могли войти в дом и навредить ребенку, звенят над ухом ребенка маковкой, а потом кладут ее под подушку, в колыбель вместе с листьями **М.**, венками из **М.**; осыпают семенами **М.** кровать, поят ребенка маковым отваром (о.-слав.). Ср. бел. загадку: «Стаць у лазе на адной назе, сам не спіць, а другім сну дае» (Загадкі, № 776). Мать, раздвигшись доната, обсыпает маком больного эпилепсией ребенка и, обходя три раза вокруг него, говорит: «Sejem, sejem toto semeno: / Aby nebolo ništ zjeveno, / Aby nebolo jako mak, / Aby nebolo jako prach, / Aby nebolo jako ništ» [Сеем, сеем это семя, чтобы ничто не явилось, чтобы не было, как мак, чтобы не было, как пыль, чтобы не было, как ничто] (словац., Hol.NP:234), после чего собирает **М.** и в бузиновой трубочке закапывает там, где солнце не светит. В Лепельском пов. белорусы при угрозе эпидемии обсевали маком узкую полосу вокруг деревни. На востоке Сербии и в Македонии существует поверье, что человек, нарушивший запрет работать в день св. мч. Маккавеев и заболевший в этот день, болест тяжело и сможет выздороветь только тогда, когда пересчитает все зернышки в маковке.

В редких случаях **М.** приобретал отрицательные коннотации. У гуцулов существовал запрет делать рождественскую кутью с **М.**, чтобы в доме не было блох. По болг. поверью, у девушки, сорвавшей цветы дикого **М.**, который называется *слети коса*, *пади коса*, и украсившей им голову, выпадут волосы. У сербов Грузии запрещено вносить в дом во избежание пожара полевой **М.**, называемый *паликула*. В одной серб. песне девушка жмает подарить неверному, который женится на другой, «киту мака бије-лога — Да се смакне с овога свијета!» [букет

мака белого, чтобы он убрался с этого света] (игра слов: мак — смакне) (Чајк.РВБ:284).

В заговорах и проклятиях выражения *рассыпаться маком* или *сесть маком* означают 'исчезнуть, погибнуть, пропасть, рассыпаться подобно маку безвозвратно', *обсеять слепым маком* 'пристрастно судить о чьей-либо' (в.-слав.), полес. *сидеть маком* 'выражение осуждения старой деви', пол. *śiad tak między ludźi* [сеять мак между людьми] 'сеять вражду'.

С М. связаны поверья: полагают, что «мак-видюк сам себя родит» (житомир.), что в огороде, где растет М., обитает железная баба (полес.), что детей находят в маке (полес. чернигов.).

Лит.: Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balkanica) // КСМ-81; Толстая Н. И. Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции // СБФ-9:144–145; Топоров В. Н. Др.-греч. *Макар, Макариак* и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // Тез. ВВБ:39–46; Аф.ПВ 1:580, 3:330; Бог.ВТНИ:271; Зел.ИТ 2:106,125; Зел.ОРМ²:53,54; Сок. ВАКО:116–117; ТезБЧ-3:71; Тол.ЯНК:176, 356–357; Вор.ЗНН 1:66–67; Чуб.ТЭСЭ 3:12, 225; 4:708; ПА; Bieg.MD:310; Musz.PW:221; Nadm.KK:68–69; Nieb.PP:224; Vod.M:266; СЛ 1892/1:16,298; Vanč.KOJS:13; Чајк.РВБ:293; БНМ:239.

В. В. Усачева

МАЛЬЧИК — лицо мужского пола до наступления подросткового возраста. Как наследник семейного имени и имущества М. в отличие от девочки оценивался позитивно: ср. серб. пожелание: «Ваша жена всегда свега пуна била, а мушкџих глава најрише!» [Пусть ваш дом будет полон всего, а особенно мужского потомства] (ЖС 1998/1:25). По мнению юж. славян, именно мужское потомство составляет подлинное богатство семьи: серб. «Богат је ко има синове, а не ко има волове» [Богат тот, кто имеет сыновей, а не тот, у кого есть волю] (Греб. ПДСК:255). У сербов М. сравнивается с виноградной лозой, свечой: дом, в котором нет сыновей, — пустыня, а отца, у которого нет сына, называют бездетным и считают, что над ним тяготеет проклятие. Поэтому

еще на свадьбе принимаются всевозможные символические меры, направленные прежде всего на рождение М.: на колени невесты сажают М. (в.-слав.), которого у сербов называют *макомче, наколеме, колџичак, предкоџиче, ускутџиче, дете на скут, ласторче, помџичало*; с этой же целью М. приносит воду для купания невесты или ее купают в его присутствии (Лесковацкая Мршава); М. помогает жениху раздеться (хорв.); М. или мужчина касается по брачной постели (Босния), в постель подкладывают «мужские» предметы (см. Брачная ночь). На свадьбе молодую подводят к оружию, надевают на нее мужскую одежду или *хлопчатый* убор, она носит за поясом жемчуж или орех (*Хомоале*), чтобы родить М. В Черногории невеста, приближаясь к дому жениха, произносит пожелание: «У мог драгог око двора дубеви, а у дому (му се рађали синове!» [У моего дорогого вокруг двора дубы, а в доме (пусть у него рождаются) сыновья] или, глядя на потолок, говорит: «Колико сагледала рогова, толико родила синова» [Сколько увидела балок в стропилах, столько бы родила сыновей] (Мишц. НПС:21); на свадьбе во всеуслышание просит жениха сделать ей М. (полес.). Пожелания мужского потомства высказывают и другие участники свадьбы. Например, в Полесье старший сват снимает смывком покрывало с невесты и бросает его на печь, произнося: «Адеџи сын, два синове, три синове (и т. д.), а дзевятая дачка, да і та швачка [швея]» (Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. Минск, 1987:170).

На пол будущего ребенка можно, как полагают, влиять и вне свадебного обряда, правильно выбрав место, день и час зачатия, при этом вынашивание М. обставилось большим числом предписаний и запретов. Например, беременной следовало убить змею ради того, чтобы у нее родился сын (Скопска Црна Гора). Или ей давали съесть горбушку со словами: «Вот тебе акрайчик, шџь был хлопчик Миколаџичак» (гомел., Страх. КХ:70); сходные ритуалы известны ботарам Тыриова и в ц.-рус. областях. Кроме того, в течение девяти дней после первого движения плода беременная не должна произносить женские имена, вечером ей следовало умываться холодной водой или снегом и произносить заговор: «В черной избе за

дубовым столом сидит красный молодец! Ты, водица, не свернись, а ты, мило дитя, не извернись. Думушкой не посыжнись! Молодец, покажись!» (архангел, Наум.ЭД:17).

При известии о рождении М. с отца или деда стаскивали головной убор, который они должны были откупать (Косово); вестника одаривали подарком (макед.). Особенно радуется отец, если до этого у него рождались только дочери; такого сына называют *јединак*, *јединче*, *једина сува* (черногорцы племени Кучи). О рождении М. оповещают все село стрельбой, произнося при этом: «Да му га Бог поживи!» (Дай ему Бог здоровья) (Черногория), мусульмане Боснии по этому случаю режут курбан. Однако слишком большое количество рождений М. считается дурным знаком, т. к., по поверьям, предвещает войну (рус., бел.).

С первых минут жизни М. ему стараются передать мужские качества. Чтобы М. был здоровым и сильным, как железо, родственники, узнав о появлении на свет М., первым делом хватаются за железо (серб.). Новорожденному М. дают в руку нож или кинжал, чтобы он вырос крабрым воином (харьков.), книжку, топор, чтобы знал ре-

месло (прикарпат.). Под голову ему кладут перо, чтобы он стал писарем, деньги, чтобы стал торговцем, бумагу, чтобы стал попом (серб.). Пуповину М. также отрезают на «мужском» предмете: топоре, обухе, хомуте, пиле, ноже (полсс.), полене (харьков.), колотке, на которой плетут лапти (калуж.), чтобы он стал хорошим мастером, или на книге, чтобы он выучился и стал важным человеком (в.-слав.), а затем закапывают ее в символическом центре дома: под столом или у печи, чтобы он остался в доме. С той же целью его купают резе, чтобы он остался с родителями, когда вырастет (юж. Болгария). Первое купание М. также служит половой идентификации: в воду наливают вино (Герцеговина), кладут соль и железо, чтобы М. был разумный и сильный (словаки), молоток (лемки). Воду после купания выливают на молодое деревце, например на яблоню, чтобы придать М. силу и здоровье (см. Купание младенца). Во время крещения сына мать остается дома и предается «мужским» занятиям: пишет пером или считает деньги (серб., Хомолье). М. крестят у алтаря (в отличие от девочки), поскольку он считается существом чистым.



Портрет детей. Фото Ю. Шиманчика. 1937 г.

Чтобы в будущем у М. была мужественная внешность, чтобы у него росла густая борода и усы, мальчику мажут его первыми экскрементами подбородок и над губой (серб., *Болевац*). В церкви следили, чтобы при крещении М. не окрестили «девичьим» миром (бел.) и не окунули в воду, в которой крестили девочку (*мазовец.*, укр.), иначе у него не будут расти усы и борода. Из тех же опасений М. не подпускали к «женской» утвари, прежде всего к квашне, не разрешали есть пенок (*архангел.*). Подрастая, М. сами начинают заботиться о своей внешности, в том числе и о размерах своих половых органов. Так, считалось, что пенис будет лучше расти, если мазать его в разгар лета воробьиным жиром (*рус.*).

Более ценный, чем девочка, ребенок. М. считается и более уязвимым для порчи (серб.), особенно со стороны женщин. Мусульмане Боснии полагали, что если женщина ест, глядя на голодного М., и не поделится с ним, то его неутоленное желание обернется потерей сил и бесплодием. Если женщина прядет в присутствии М., он перестает расти; если режет полотно, то «перережет ему жилы» (*Гевгелия*). Аналогичным образом в сказках М. выступает прежде всего как жертва: его похищают, пытаются съесть и т. п.

Интеграционные обряды имеют для М. большее значение, чем для девочки. У мусульман таким первым обрядом становится обрезание (*сунет*), которое происходит через 40 дней после рождения (*Жупча*) или когда ребенок уже подрастет: в год-два (*Височка Накия*) или даже в 12 лет (племя *Кучи*); после сунета, как и после крещения, устраивается угощение, во время которого мальчику дарят деньги. Обряд *пострижки* совершается с большей торжественностью, если речь идет о М. В некоторых традициях торжественно стригут только М.: как, например, *навляканы* в Болгарии, которые обрезают 8-летнего М. «по-турецки», т. е. оставляя только одну прядь на теменн, а затем в честь этого события режут барана.

Переход в следующую возрастную категорию отмечается получением «мужской» одежды. Когда М. исполняется два года, мусульмане Мостара надевают ему феску, штаны, подпоясывают поясом (*крмеэ*). У других славян такая смена одежды происходила позже, в 6—10 лет, причем перемена эта

могла быть приурочена к дню св. Георгия (*Шумадия*, Славония). С этого момента М. не давали надевать женские украшения, иначе он будет тупым и пугливым (полес.), женские головные уборы — будет бояться слеза (укр. *канев.*).

Переход от «бесполой» одежды к «мальчишеской» часто совпадал с изменением в поведении: в зависимости от традиции, с 5—10 лет М. и девочки играют отдельно, избегая друг друга. Всякое отклонение наказывается: М., которого застигают в обществе девочек, его товарищи дразнят, ср. серб. *женски петко* (подкаблучник), *мушка баба* (*Новн Сад*), иркут. *девичий напух*, полес. *львочур*, *двэйчурник*, *подеводник*. а парни могут разрезать ему пояс (знак принадлежности к мужскому полу), побить и подвесить вниз головой (*Полесье*).

Первая самостоятельно выполненная работа обставлялась соответствующим ритуалом. Первое срубленное М. дерево рубили на три части и раздавали в три дома, чтобы его работа впредь шла споро (болг., *Пирин*), в честь первой вспаханной самим М. борозды мать печет обрядовый хлеб (болг.). Однако основным занятием М. считается выпас скота: у украинцев уже с 5 лет М. считался *підпасником*, а с 6—7, «як зуби почнуть питадати», он становится *пастухом* или *погоничом*. М. участвует в разного рода обходных обрядах (*июльдожаны*).

Лит.: Внн.СД:20; GZM 1964/19:216; 1968/23:40; Anth. 1910/7:93; Bart.ND:14; Нег.МД:209.

Г. И. Кабакова

МАМУНА, мамона — мифологический персонаж, вредящий беременным женщинам, роженицам и новорожденным младенцам; известен преимущественно в польской народной демонологии (частично — в карпато-укр. и в.-славян. верованиях). По ряду признаков М. сближается с богинькой. Имя демона *matula*, *matona* ассоциируется с глаголом *matiti* 'манить, заманивать'.

Считалось, что мамунами становились после смерти старые девы, злые бабы, повитухи; женщины, умершие во время родов; либо те из женщин, которые оказались шестым по счету ребенком в семье; по некоторым свидетельствам, мамуной могла стать

душа умершей девушки, рожденной вне брака. Внешний вид М. описывается в разных районах Польши по-разному: старая баба в черной или белой одежде; безобразная старуха с непомерно длинными руками, с выпученными глазами и большими зубами (Польские Татры, **Новотарский** повет). Реже М. представлялась в виде привлекательной девушки, заманивающей детей в глубь леса (**жешов.**). Могла оборачиваться животным (черной коровой, волком, теленком, свинойей), когда преследовала ночных путников; однако, проникая в дома к людям, обычно принимала антропоморфный женский облик (**краков.**).

Свидетельства о местах обитания и появления М. немногочисленны: мамун можно было видеть на берегах водоемов, под мостом, возле болот и озер, где они нападали на купающихся людей и топили их (**тарнов.**); в лесу они преследовали детей и взрослых, заводя их на бездорожье (**краков.**). Но чаще всего М. появлялись вблизи тех домов, где были беременные женщины или роженицы с младенцем. Население Верхней Силезии (р-н Славкова) отличало М. от **богинок** таким образом: первые предпочитают подменять детей в домах, а вторые — в поле.

Главным вредоносным действием М. является похищение новорожденных или подмена ребенка (см. **Подменыш**). Жители Радомского воев. рассказывали, что М. незримо присутствуют в тех домах, где ожидаются в скором времени роды, чтобы в удобную минуту подменить появившегося на свет младенца, подбросив людям своего уродца. С этой целью М. хитростью выманивали мать ребенка из дома (окликающая женщину по имени, взывая о помощи, завораживая чудесным пением и т. п.), а когда новорожденный оставался без присмотра, они подменивали его. Часто такая подмена совершалась во время жатвы на поле, где работали женщины с грудными младенцами. Словаки (р-н Спеша) верили, что каждую роженицу пытаются выманить из дома **платила**: она окликает женщину, стоя ночью под окнами хаты. Как только младенец остается без присмотра, М. подменяет его, оставляя людям свое дитя (**Жак:450**).

Согласно поверьям пол. Подгалья, М. чаще всего преследовали тех женщин, которые забеременели вне брака: ночью, когда все спали, М. проникала в дом, вынимала

у спящей из живота плод и вкладывала туда своего ребенка; в дальнейшем женщина рожала **подменыша** (ребенка мечистой силы).

Повсеместно считалось, что М. способны наслать на грудных детей беспрестанный ночной плач, капризы, болезни. На Люблинщине, когда дитя плакало по ночам, говорили: «Ну вот, мамуна плачки принесла!» (**Wisła 1890/4:870**). Тогда мать делала из пеленок несколько тряпичных кукол, называла их «**мамунами**» и выбрасывала подальше от дома; или старалась подбросить таких кукол, связанных в один пучок, в телегу, выезжающую из села. В вост. Польше (**Внецкий, Юрковский пов. Люблинского воев.**) детям запрещали брать с собой в кровать кукол, так как, по поверьям, ночью кукла могла превратиться в «**мамуку**» и задушить ребенка. В **Ропчицком воев.** матери грудных детей делали несколько тряпичных «**богинок**» или «**мамун**» и затыкали их над дверями дома, над окнами, в стены дома, чтобы отпугнуть вредоносных духов. По **гуцульским представлениям**, **мамун** и **чичниці** насылает на грудных детей надрывный плач; считалось, что люди сами могли внести этих незримых духов в дом, если приносили воду после захода солнца (**Гуд:253**). Кроме того, в **гуцульских** поверьях известны мужские и женские мифические существа (именуемые **мамух** и **мамука**), которые привлекают людей противоположного пола в глухие места и вступают с ними в любовную связь (**Хобзей ГМ:124**).

Термин **мамона**, **мамука** (полс.) или **патона** (пол.) мог использоваться также для обозначения черта, злого духа. В некоторых селах **Краковского воев.** дьявола, обернувшегося животным, принято было называть **патона**. В окрестностях **Модленец** (под **Краковом**) о животном-оборотне, заманивающим в виде птицы или лесного зверя путников в глухие места, говорили, что это **проделки черта** или «**мамони**». Этим же словом называли черта жители **равенского Полесья**: «**Мамуни** — это черти. Мамуна заведет человека на петлю, у воду (т. е. доводит человека до самоубийства). Мамуна — это по-церковному пишут, а так — черти...» (**ПА, Берестье**).

В **рус. верованиях** **мамона**, **мамука** — демоническое существо, бес, обязанное своим появлением книжному образу «**маммон**» (божества богатства и земных благ), кото-

рый был бессмыслен как разновидность беса, противостоящего Богу (ср. евангельское выражение «не можете служить Богу и маммоле»).

В Польше обряд «изгнания Иуды», совершаемый в ночь на Страстную пятницу, мог происходить следующим образом: парни изготавливали соломенное чучело, называли его *татица*, рвали в лохмотья и волочили через все село, избивая палками, а затем топили в реке или сжигали (Ропчицкое воев., *Kań.OZD:72*).

Представления о *маммулах* как «лесных паненках», заманивающих овчаров в лесные чащи и вступающих с ними в любовную связь, известны в укр. карпатской демонологии (Гнат.НУМ:124-125).

Лит.: Влас.МСП:317-318; Ваг.КУВ:136-137; Рет.РДЛ:147-153,206-207; Вieg.МД:274-275, 307; Kolb.DW:7:40-41; 45:510-511; Swiet.LN:473; Wisła 1892/5:572-577; Шух.Г 5:202-203; Влас.РС:328-329; Череп.МЛРС:98-99.

Л. Н. Виноградова

МАРА — наименование ряда мифологических персонажей, различных по своему генезису, признакам и функциям.

Этимология слова *мара* проблематична, как и родство корней *mar-*/**mog-*. Согласно одной гипотезе, **mara* — аблаутная форма к **mora*, восходящему к праслав. **mora* 'смерть'; согласно другой, слова с корнем **mog-* родственны глаголам **maniti*, **māiti* 'морочить, обманывать, колдовать' (ЭССЯ 19:206).

Лексемы с корнем **mar-* часто обозначают не персонафицированное мифологическое существо, а нечто странное и непонятное, то, что мерещится, кажется, является в сновидениях, помрачении ума, забытьи и других измененных состояниях сознания. Отсюда в.-слав. **mara* 'призрак, привидение, наваждение, обман чувств, морок'; эти же значения имеют др.-рус. *мара* (СРЯ 11-17 вв./9:29), рус. *мáра* (Даль 2:776-777, ср. «Ходит, як мáра», смолен., СРНГ 17:367), укр. *марá* (ЭССЯ 19:205), бел. *марá* (там же), словац. *mara* (там же), пол. *mara* (SGP 3:113), словян. *mara* (ЭССЯ 17:204), а также: болг. *марáва* 'кошмар', *марой*, *марок* 'призрак, привидение' и др.

Наиболее близка к общему значению 'призрак, привидение' семантика лексемы *мара* в укр. языке, где она обозначает слабо персонафицированное существо, которое невидимой пеленой покрывает людям глаза, затемняет им рассудок, чтобы сбить с дороги и завести в опасное место (волын., Гринч. 2:405, ср. *Блудять*). Ср. укр. выражение «Блудить, як якась мара» (Лотуш. 1938:39, Душа), рус. выражение «Мáра водит кого» - о необычном поведении кого-либо (Сл. рус. говоров Мордовской АССР, М-11:15). Согласно поверьям украинцев юга России, М. имеет неясный, неопределенный облик, похожий на человеческий. Она пугает людей, появляясь ночью во дворе, на *огороде*, перед окнами дома, может навредить здоровью человека, дхнув или дунув в его сторону (курск., ЭО 1892/4:11).

В ряде случаев персонажи, обозначаемые корнем **mar-*, имеют тот же комплекс мифологических функций, что и зморы: в пол. традиции слово *тяга* — синоним более частотных названий этого персонажа с корнем **mog-* типа *тога*, *зтога*; в бел. и укр. традиции *мара* — название персонажа, подобного пол. *зморе*, который душит и мучит по ночам спящих людей, особенно юношей и девушек, наваливаясь на них. Украинцев вост. Польши известно поверье о происхождении М. из обыкновенного ребенка, которого крестная случайно назвала Марой, забыв его настоящее имя. С тех пор душа этого ребенка ходит и пугает людей (ср. пол. поверья о происхождении зморы). Согласно бел. представлениям, М. похожа на человека, ростом с шестилетнего младенца, голая или покрытая редкими перьями или шерстью. Чтобы избавиться от М., нужно купить не торгуясь новый горшок и ночью, поймав на себе вошь, положить ее под горшок (бел.); можно также приласить М. на завтрак, положив предварительно на порог крест-накрест метлу и топор (бел. витеб.).

В с.-з.-рус. и ю.-рус. традиции лексема *мáра* обозначает женский персонаж, типологически подобный *вивиморе*. М. обычно невидима, но может принимать вид женщины с длинными распущенными волосами, которые она расчесывает, сидя на пряже. По другим сведениям М. — черное, косматое (олонец., тул.), а также страшное и распрепанное существо (калуж., Макс.СС 18:66). М. обитает в доме, часто — за печью (ср.

с.-рус. названия: *мара запечальная* или *запечная*, Череп.МАРС:27), и по ночам прядет, путает и рвет оставленную без благословения кудель, гремит прялкой или шьет недошитую вещь (олонец, твер., курек., тул., кадуж.); чтобы докончить кудель, которую пряла М., или вещь, которую она шила, приходится тратить времени гораздо больше обычного. Связь М. с прядением проявляется и в выражениях типа: «Не будешь прясть, так Мара придет», которыми пугали девушек (АА, каргопол.); функция прядения в рус. традиции приписывается также домовому или жене домового, а также женским персонажам, которые могут иметь другие имена, например *мабра* (СРНГ 18:254), *прыхя*. В псков. поверьях известен персонаж под названием *марушка*, который проказит в доме и незаметно похищает вещи (Влас.РС:333).

В бел. и пол. традиции словами *мара* и *пола* может называться персонаж типа ласки, который в виде зверька с когтями гоняет и мучит по ночам скот. М. гоняет лошадей в том случае, если в хлев выбросить мусор или дать лошадям корм после ужина (пол. мазовец.). В качестве оберега скота от М. в хлеву вешают убитую сороку (бел., ср. Ласка, Домовой).

В карпато-укр. традиции и у украинцев юга России словом *мара* может называться ведьма, которая способна на расстоянии отнимать молоко у коров, очерчивая на земле круг и с разговором втыкая в середину нож (украинцы Воронежской губ.). Ср. также полес. *мара* 'ведьма, нечистая сила' (ЛП:46).

В ряде случаев лексемы с корнем *mar-*, так же как и лексемы с корнем *mor-*, связываются с комплексом представлений о смерти. В *гуцул.* мифологии *марá* — ходячий покойник, дух убитого человека, который не имел причастия и похорон, поэтому после смерти он бродит по земле и является людям. М. — наполовину человек, наполовину нечистая сила. М. появляется на горных пастбищах в летних загонах для овец и пастушьих хижинах сразу же после того, как пастухи осенью выгонят овец с пастбища в село. Пастухи, покидая пастбище, должны следить за тем, чтобы в костре, который горел все лето, не осталась ни одной искры, иначе М. подберет огонь и сожжет загон для овец (Шух.Г. 2:219). Известны в.-луж. *мага* 'богиня болезни и

смерти' (Pfinh:353), рус. *марá* 'злое существо, воплощающее смерти' (мурск., СРНГ 17:367), *мага* 'тень, душа мертвеца' (белорусы над Двиной, Mozz.KLS 2/1:100), ср. чеш. *Mařena* 'богиня смерти' (Kott 6:391). Ср. широко распространенный в в.-слав. и в.-слав. традиции весенний обычай уничтожения соломенного чучела, символизовавшего зиму и называвшегося *Марá* (бел., Ром.БС:8:208), *Марена* (укр., Сумц.КП: 143,144), *mařena, mořena* (чеш., Vápo Slov.: 192), *mařná* (чеш., ЭССЯ 17:209), *Mařena, Morena, Morana* (словац., Machek²:373), *marzana, marzena, marza* (пол., SGP 2:891) и др. (см. Марена).

Лексемы типа *мара*, *бабка Мара*, *запечная мара* часто служат для обозначения мифологического персонажа, которым пугают детей, надевая при этом шубу, вывернутую шерстью вверх (с.-рус.), ср. выражения типа: «Вон Мара придет, тебя заберет» (АА, каргопол.). В бел. традиции М. как персонаж, которого боятся дети, представляется страшным массивным черным существом на коротких лапах, при передвижении издающим металлические звуки (Ром. БС 8:285).

Укр. лексемы *мара*, *мареник*, *марище*, *марюжа* могут употребляться как обобщенное название черта, нечистой силы, ср. отгонные выражения типа: «Пек ти маро, осина би ти булю!» (ЕЗ 27:377).

Лексема *мара* часто используется в брачных выражениях типа «Ты как марá!», «Ах ты марá!» (АА, каргопол.); «Мара би тя з'ла», «Мара би тя замучила», «Мара би тя брала», «Мара би ти хід узала» (карпат., Потуш. 1938:39, Душа); «Мага бі се п'зала!» (словац., ЭССЯ 17:204).

В болг. сказочной традиции известны имена *Мара*, *марá*, *Марои* — названия сказочных страшилищ (ЭССЯ 17:204), *марой*, *марох* 'лесная фея, призрак, привидение' (там же).

Лит.: ЭССЯ 17:204–207; Влас.РС:333–336; Добр.:399; Кулик.:53; СРНГ 17:367; Фасм.2:571; Череп.МАРС:26; Богд.ПДМ:173; Крач.БЗРС: 202–203; Никиф.Н:63; Нос.:280; ЭО 1890/1: 87–100. Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861/1:381; Худей 1М 128; Чуб. ТЭСЭ1:191,196; Dvor.KSL:200–201.

МАРЕНА. Морена — в в.-слав. традиции чучело, кукла или деревце в ритуалах проводов зимы и встречи весны, воплощение Смерти, зимы.

Обряд известен в Словакии, Моравии, Чехии, Польше (Великопольща, Силезия, Мазовия, Подлясье, Келецкое, Люблинское, Краковское *воєв.*), Лужице, Каринтии, а также в Венгрии и Австрии. Сходные с обрядом выноса М. элементы и терминология, включенные в другие обряды, как правило летние (купальские), встречаются у балканских и отчасти у восточных славян (см. Иван Купала, **Кострома**, Масленица).

Наряду с названиями, образованными от корня *mar-*, пог- (чеш., морав. *Mořařena, Murg, Marina, Marana, Moruna, Mařen, Marca, Mařozka*, словац. *Morena, Marejna, Marmoričena*, пол. *marzanka, marzan(n)a*), а также словац. *Muričena, Mumurič(n)a*, использовались и другие: с корнем *smrt-* (чеш. и в.-словац. *Smrt, Smrt', Smrtka, Smrtisko*, чеш. *Smrtňolka*, морав. *Smrtnice, Smrtňoňka*, пол. *Śmierciucha, Śmierieczka*), *kysel-* (морав., ю.-словац. *Kyselica, Kyselce*, с.-словац. *Kyselová žena*) и иные лексемы, например, морав.-словац. *Čaramura, Kunča, Bila, Zubaňa, Květnice, Laika*.

Как правило, чучело М. сооружали из снопа соломы, который насаживали на шест; реже за основу брали полено (Тренчанская жупа, в.-словац.). Одевали М. либо в тряпье, либо в праздничную одежду; иногда в белое платье или костюм невесты; обвешивали лентами, скорлупками яиц, украшениями из лоскутков и соломы. Иногда делали куколку, изображавшую спеленатого ребенка (морав.). Лужичане одевали чучело в рубаху последнего умершего в селе человека и подвязывали поясом последней невесты.

Обычно М. имела женский облик, ее готовили, наряжали и носили по селу девушки. В некоторых местах чешско-словацкого и смежного с ним польского ареала наряду с женским сооружалось и мужское чучело, которое носили парни. Оно называлось *Mařák, Marec, Marec, Marek, Meřoch, Mařock, Mrčoch* (чеш., морав.), *Smrt'ák, Smrt'och* (чеш., словац.), *Ded(k)o* (словац.), *Marzonk, Marzaniok* (пол. силез.). В чеш. Силезии его одевали в козух, баранью шапку, клали ему на колени мелу и возили на *воэке* по селу. Группы парней и девушек соревновались между собой, парни пресле-

довали девушек с их чучелом, дразнили их, бросали в М. камни, замахивались на нее палками, старались ее похитить. В Валахии девушки закапывали М. в землю, чтобы ее не нашли парни, иначе, как считалось, девушки не выйдут замуж. Сброшенную девушками со скалы М. («Смерть») парни внизу разбивали, а остатки топили (окр. Чешского Дуба и Колина). В р-не Колина парни и девушки несли свои чучела в дубовый лес и там наперегонки разбивали их о дуб: если девушки это сделают быстрее, то больше будет умирать мужчин, и наоборот.

Обряд исполнялся в одно из воскресений в конце Великого поста (чаще всего в 4-е или 5-е, называемые у словаков «Черным», «Смертным», «Мареновым» — *Čierna, Smrtná, Marmuričnová neděľa*, у чехов — *Smrtná neděle*, иногда в 6-е, Вербное — *Kvetná neděle*). М. несли с песнями за село и там уничтожали: топили (словац., чеш., морав., пол.), сжигали (пол., чеш.), разрывали на части (морав.), забрасывали на дерево (морав.), разбивали о дерево (словац.), били палками (словац., морав.), закидывали камнями (морав.), сбрасывали в пропасть (морав.), закапывали в землю (чеш.) и т. п. Уничтожение должно было быть окончательным: следили, чтобы М. сгорела полностью, брошенную в воду М. забрасывали камнями до тех пор, пока она не утонет, разбитое чучело сжигали на костре. В Липтове (Средняя Словакия) цыганки, исполнявшие обряд, после обхода села и сбора даров разрубали чучело на части, положив на колоду, а остатки бросали в воду.

М. ассоциировалась со смертью и болезнями. Чехи говорили: «*Protí Morene není kořeno*» [От Морены нет спасения] (*Vád. VO:202*); в песнях пелось: «*Šmerť siť zije u pťotu, szukajmy křopotu*» [Смерть вьется у забора, жди хлопот] (*Čieys MS:149*), «*Wyniešišmy móg ze wsi...*» [Вынесли мы мор из села...] (*Dynowska M. Polska w zwyczajach i obyczajach. Warszawa etc., 1928: 217*). Уничтожив М., девушки бежали, не оглядываясь, домой в убеждении, что та, которая отстанет или, еще хуже, упадет, умрет в течение года (пол., словац., чеш.); что тот, кто бежит последним, раньше всех умрет (в.-чеш., Горжицко). М. бросали в воду за селом, думая, что если бросить ее перед последним домом, то смерть заберет кого-нибудь из этой семьи.

Верили, что уничтожение чучела обеспечивает скорый приход лета, хороший урожай, сохранит село от наводнений и от пожара, защитит от мора и смерти, а девушкам обеспечит замужество. Например, в Словакии в Новоградской столице М. (*Kyselí*) несли туда, где была засеяна пшеница, чтобы посевы не были уничтожены бурей и градом, солому от чучела сжигали, чтобы на поле не было сорняков, закапывали в саду, на поле,



Группа девушек с чучелом *Мажанны (Marzanna)*, символизирующим зиму и смерть, совершает обход на масленицу (д. Судил, Опольское пов., Польша). 1976 г.

на лугу, за гумном. В Моравии (р-н Злате Моравце) изображающую невесту М. подбрасывали к дому холостяка или старой девы и пели корильную песню с общанием купить ему (ей) вкладчину жену (мужа), а затем сжигали чучело на лугу, перепрыгивая через костер, чтобы быть здоровыми. В Словакии и Моравии в песнях часто упоминается, что М. за кого-то умерла: «Мо-

repa, Morepa, za koho umrela?». [Марена, Марена, за кого ты умерла?], и называется имя кого-нибудь из парней или стариков. Мотив оберега от смерти, заместительной жертвы звучит в песнях и выкриках, сопровождающих обряд: «Smrtí Mařené a nám ni! Utíkejte: smrtí nás honí! Smrtí z města, léto do města!» [Смерть Марене, а не нам! Бегите, смерть за нами гонится! Смерть из города, лето в город!] (Václ.VO:178,186).

Участие в обряде выноса М. являлось оберегом от различных несчастий. Тот, кто не ходил со «Смертью» или опоздал к началу обряда, был уверен, что в этом году умрет сам или похоронит кто-либо из своей семьи (морав.). В сев. Моравии одежду для мужского чучела М. давала хозяйка, у которой было много сыновей, в надежде, что этим она обеспечит им здоровье и силу; после обхода парни отдавали снятую с чучела одежду нищему. Участники обряда спорили о том, в чьем доме будет сооружаться чучело, так как верили, что в этом доме никто в течение года не умрет. В Верхней Лужице сбивший камнями чучело Смерти с шеста был уверен, что останется жив в наступающем году. В Моравии с М. ходили лишь в том случае, если в течение пятой великопостной недели (окр. Брумова) или в течение всего Великого поста (окр. Всетина) в селе никто не умер, в противном случае считалось, что смерть уже унес из села последний покойник (валаш.). Угли из костра, в котором сожгли М., особенно ценились, поскольку также обладали защитными свойствами.

Вместе с тем, существуют и такие варианты обряда, где М. представляет доброе существо. Куклу М. одевали в праздничную или белую одежду, одежду невесты, придавали ей облик ребенка, называли «ангел», «кукла». Часто ее украшали венком, цветами, лентами. Считали, что М. приносит благословение. В некоторых местах Моравии (напр., в р-не Забржега) солому от такой М. клали курам в гнезда, чтобы они неслись в своем дворе. Куколку «Смертку» после обхода села снимали с деревца и вешали на шиповник, чтобы в доме не могла поселиться лихорадка (окр. Колина, ср.-чеш.).

Как правило, после уничтожения чучела М. следовала вторая часть обряда: там же, за селом, молодежь украшала жердь, на которой было укреплено чучело, или специально-

но срубленное в лесу зеленое деревце, ветку лоскутками и лентами; одежду, снятую с М., надевала здоровая девочка или специально избранная «королева» (*královna*), и все возвращались с песнями в село, поздравляя с приходом весны. За это их одаривали и угощали. Зеленые ветки или деревца — символ наступающей весны, жизни, здоровья (см. *Деревце обрядовое*). Деревце называлось *máj, leto, nové leto, letěčku* (словац.), *nové lito* (чеш.), *májček* (морав., р-н Личина).

Чаще всего две части обряда следовали одна за другой: М. выносили утром в Смертное воскресенье, а на обратном пути несли в деревню деревце «лето» (напр., на Гане в Моравии, в Словакии); немного реже они оказывались отделенными друг от друга одним днем или даже одной неделей: чучело выносили в Смертное воскресенье, а «лето» вносил в следующее, Вербное воскресенье (напр., в юст. Моравии). Еще реже встречается только ношение по селу украшенного деревца «лета», иногда с укрепленной на нем куклой или чучелом (напр., Лугачевское Залесье в Моравии; в.-чеш. р-н Полячки, р-н Тршебховиц).

Известны варианты обряда, где М. и весеннее обрядовое деревце слились. В некоторых областях Западной Словакии на деревце укрепляли тряпичную куколку М. В Моравской Валахии в середине поста ходили с украшенным деревцем, в кроне которого была укреплена куколка, называемая *тадепа*. В р-не Колинна (ср.-чеш.) деревце — с куклой или без нее — называли *штл*. В польской Силезии в каждом доме на окне ставили деревце с маленькой куклой *мажанкой* (*marzalka*). Позже *мареной* стали называть деревце, с куклой или без нее, украшенное скорлупками яиц, с которыми девочки ходили по селу собирать продукты, а мальчики их преследовали, отбирали деревце и сжигали его (морав.). В Словакии ветки или деревце также получали название *таплизла, morena zelina*. С другой стороны, чучело М. и деревце в Валахии называли одинаково — *strotek* или *májek*.

На Украине *мареной* называлось деревце, украшенное венками, цветами, бусами и лентами, ~ атрибутом купальского обряда. Около него ставили соломенную куклу, одетую в женскую рубашу и также украшенную, — *кучало*. Пока девушки пели и ска-

кали через костер, парни подкрадывались, отнимали М., разрывали, разбрасывали или топили в воде. Части разорванной М. девушки относили в огород для плодородия. В полес. вариантах обряда деревце могло называться *кучаймо, кучайлице*. Его носили по селу, а потом уничтожали теми же способами, что и з.-слав. М. Сжигая и бросая его в воду, быстро разбегались, чтобы, как говорили, не догнала ведьма. В Белоруссии в ряде мест тоже делали соломенную куклу *Мара* (ср. *Мара, мора*).

Сходное название и ряд аналогичных функций имеет болг. обряд *Мара Лишанка*, исполнявшийся девушками в среду на пасхальной неделе.

Лит.: КОО 2:708, 228—229, 239; Mungu J. Morena a je j maďarské obmeny // SN 1956/4/4-5:421-452; Staszczak Z. Śląska forma obrzędli Marzanny i gaika na de przyodzawstym. Opole, 1964; Suml.SP:17—18; Bedn.SV.86-88; ELKS 1:372; 2:198; Horv.RZL:158,161,164, 166,167,170—172; Hol.NP.396; Vod.M.:239; Švorc Š.:101; SN 1969/17/1:1—3; Har.BK:133—134; Zibr.VCh:209,216,221,222,223,225—227, 234; Žal.ČV:103—104; Vyk.RSS:116; Per.PMHP:46-47; Bar.ND:317,318,324; ČL 1892/2:230, 1967/2:89; Vae.VO:176,178,180,185,196—201; Vae.LZ:389; Vae.KO:35; Vae.KD; Čieuz.MS:149; Bieq.KOM:438; Sm.LP.154; Чуб.ТЭСЭ 3:193—195; Толстая С.М. Вариативность формальной структуры обряда (Купала и Марена) // ТЭС 1982/15:72-89; БМ:210—211.

М. М. Валенцова

МАРИЯ (МАРИНА) ОГНЕННАЯ — христ. мученица Маринна, *день* памяти которой (17/30.VII) почитается балканскими славянами ради защиты от огня и засухи. День М. О. заключает триаду опасных праздников, так называемых «горющих дней» (серб. *Горещицаи*, макед. *Горещици*, Чурци, болг. *Горещицици*), каждый из которых может иметь свое название: с.-болг. *Чурлига* — *Пърлига* ~ *Марина Огнена*; ю.-болг. *Люта* — *Чурута* — *Опалена Мария*.

В день М. О. во избежание пожара, грома, засухи соблюдаются запреты на любые виды работ, особенно полевые — по верьям, «огненная святая» (у македонцев — покровительница сева и жатвы) может сжечь

урожай. В макед. областях на праздник *Огнена Марија* и в предшествующие дни не жнут и не веют хлеб, чтобы поле не воспламенилось само по себе, а также не выполняют тяжелых домашних работ, чтобы избежать пожара в доме. В Куманово не пекут хлеб и не врят еду в этот день из страха зажигать какой бы то ни было огонь в доме или в поле. В вост. и юж. Сербии в этот день не разжигают огонь и не месят хлеб, опасаясь, что нарушивший запрет будет убит громом или сожжен огнем. *Маринден* в родоп. селах празднуется от грома и ударов молнии, вызывающих пожары; в Пловдивском крае южнее р. *Марица* верят, что нарушение запретов приведет к тому, что в огне сгорят дети. Во многих болг. селах в первый день праздников *Горсцици* гасят огонь в доме и только на третий день (праздник М. О.) зажигают *нов, млад, жив огонь* в ходе специального обряда, см. Огонь «живой». Верят, что на третий день праздников огонь сам падает с неба.

В юж. Болгарии святая считается хозяйкой над змеями, поэтому на М. О. запрещаются работы с предметами, напоминающими змей: нитками, пряжей, веревками. По поверьям из Странджи, св. Марина «держит змеиные языки», «носит змей в рукавах рубашки или корзинке» и выпускает их на людей, которые ее не почитают. Считается, что змеи находятся на земле до праздника М. О. (или до Преображения, до дня Успения св. Богородицы), после чего уходят через пещеру в нижний мир (болг.).

Св. Марину болгары чествуют и как целительницу, особенно в случае змеиных укусов, а также глазных болезней. В этот день больные совершают омовение в целебных источниках (страндж., родоп.). В одном из сел Странджи праздник в честь М. О. устраивался в ночное время с музыкой, танцами и факельным шествием к известной во всем крае пещере, куда все поочередно заходили, умывались целебными каплями стекающей воды и оставляя что-либо из одежды.

В ряде балканослав. областей день М. О. считается женским праздником и почитается прежде всего женщинами. В Груже (серб.) в день М. О. женщины избегали типично женских работ, чтобы не повредить своему здоровью. В Хомоле (с.-в.-серб.) не соблюдающие праздник женщины могли

быть наказаны болезнью *суђенице*; считалось также, что отверженные Богом злые женщины, ставшие демонами судьбы (см. *Судженници*), приходят в этот день к М. О., чтобы рассказать ей, что каждая из них сделала в течение года (Милос.СОСХ:233). Согласно легенде, записанной в Страндже, дева-женница М. О. жила в пещере, а выходя из нее, переодевалась в мужскую одежду; туркам не удалось обратить ее в свою веру. В день М. О. незамужние девушки этого села посещают ближайшую пещеру, где для них устраивается ярмарка.

М. О. считается сестрой св. Ильи, чей праздник отмечается тремя днями позже (20.VII/2.VIII). По поверьям, М. О. вынуждена скрывать от брата день его именин, иначе он развеселился бы так, что громом и молниями уничтожил бы все вокруг (серб., болг.); по другим версиям, «когда на св. Илию и после праздника не идет столь необходимый дождь, народ говорит, что М. О. еще не напомнила об именинах своему брату Илию» (Бор.ЖОЛМ:391).

Лит.: Нед.ГОС:174; Грб.СОСБ:69-70; Милос.СОСХ:63-64,233; Петр.ЖОГ:250; ГЕМС 1960/1:358; Ки.МШ:149-150; Таа.СОБК:73; БМ:88,240-241; ЕБ:130; Георг.БНМ:59-60, 120,169-190; Плов.:275-276; Род.:112; Странджа:346.

А. А. Плотникова

МАРК, Марков день — апостол и день его памяти, отмечаемый 25.IV/08.V. Культ М. и связанный с его именем праздник у всех славян оказались причастны к области народной метеорологии. В западной части слав. мира в М. д. совершались массовые обходы полей (см. Хождение в жито).

Марк как распорядитель дождя. На Украине М. называли «ключником» и полагали его «владельцем» дождевых туч, отмыкающим весной землю, а вместе с ней — и дожди, ср.: «Марко-ключ. Прысвяткок на весни, перэд Паскою. Землю одчыкає, трэба ужэ горать [пахать] и сыты» (ПА, ровен., Чудель). В этот день специально молились и постились, чтобы Марк не запирали дождей (Подольская губ.). В детских закличках к М. обращались с просьбой

остановить дождь, ср.: «Марку, Марку, перенеси хмарку на чужу сторону, на татарковщину», «Марку-ярку, перенеси хмарку на поповщину, на дяковщину» (Загл.ПСД: 162), ср. полет, отгонную формулу, производимую при приближении тучи: «Съвствы Марку, розьнеси гету хмарку» (ПА, голел., Киров).

Разное значение придавалось дождю, который шел в М. д. у сербов Косова Поля такой дождь предвещал мокрое лето, а у поляков — длительную засуху: «Jak deszcz w święty Marek — to ziemia sucha jak szkwarek» [Если дождь на Марка, земля будет, как шкварки].

На Украине и в Польше обряды и запреты в М. д. соблюдались ради предупреждения засухи. К М. д. у поляков приурочены запреты строить заборы и копать землю (аналогичные тем, которые у вост. славян связывались с Благовощением). В М. д. никто не городил заборов и даже не вбивал в землю кольев, иначе считалось, что с М. д. до Петрова дня в этой местности не выпадет ни одной капли дождя. У нарушителя этого установления вырывали колья из земли и разрушали заборы. В других местах заборы, построенные в М. д., разбирали только в том случае, если долго не было дождя; в М. д. служили молебны о дожде.

Поляки Кросненского воев. остерегались есть в этот день шкварки, также во избежание засухи. В М. д. обычно не работали: гуцулы считали, что если сеять в М. д., то полевые вредители попортят все цветущие злаковые культуры, а если пахать, то земля не будет давать урожая целых семь лет.

На западе Волыни в М. д. молодежь крала с чужого двора воз или кусок плетня, привязывала к нему жабу и топила все это в местном водоеме, припевая: «Утопылы мы Марка по самий яйка» (вар.: «Топылы мы Марка по самий яйка, в глуб крынци, в холод водниця») (ПА, ясьлы., Грабово). Ритуал представляет собой сплав нескольких мифологических мотивов, проигрываемых в обрядах вызывания дождя: «Марк; его потопление как способ наказания святого, распоряджающегося паягой»; «уничтожение хтонического животного (жабы) как способ вызывания дождя»; «уничтожение некоего плетеного изделия (воз, кусок плетня), создание которого препятствует нормальному

распределению влаги»; «фаллическая символика, типичная для ритуальных кукол типа Германа»; «само потопление и актуализация темы утопленника в связи с обрядами вызывания дождя».

Защита от града. В ю.-зап. Болгарии, ю.-вост. Сербии и в Македонии М. д. праздновали во избежание градобития, ср. болг. *Марко-Градобию*, серб. *Марко-Градобија*. В этот день не работали на поле — из опасения, что все посеянное и посаженное в этот день будет побито градом или сожжено пожаром. Как и в другие аналогичные дни, разрешалось лишь выполнять общественные работы: строить дорогу, пахать для вдов и т. п.

На западе ю.-слав. ареала (в Хорватии, Славонии, Словении, у банатских болгар, в Воеводине) в М. д. имели место первые весенние обходы полей (соотносимые с в.-балк. юрьевскими, русскими вознесенскими и др.), совершаемые для защиты от непогоды и полевых вредителей. Процессия во главе со священником обходила село, все поля и виноградники; перед каждым из них она останавливалась, и священник благословлял посевы. После этого люди срывали немного освященных зеленых колосьев, которые приносили домой и впоследствии использовали, например для лечения; по завершении процессии все отправлялись в церковь, где также совершался молебен. Процессии были многочисленными, а участие в них — обязательным, во всяком случае от каждого дома в ней должен был быть представлен хотя бы один человек. Такое отношение к марковским процессиям отразилось и в их названии: «процессия о хлебе иасушном» (*хорв. za svakodnevni kruh*, словен. *za usakdanji kruh*).

Во время процессий на полях совершались молебны о дожде, а также освящение скота с апотропейческими целями: считалось, что скот (волы, кони, овцы) не станет добычей волка и будет защищен от ведьм; для этого во время процессии освящали также кусок тисового дерева, щепочки от которого вкладывали в рога волам и коровам. Среди словенцев марковские процессии признавались самыми главными из всех весенне-летних обходов полей, а сам М. д. назывался *veliki prošnji dan*, когда люди шли «Boga kruha prositi» [просить хлеба у Бога] (Клп. PLS 1:292-293).

Движению марковской процессии придавали магический смысл. Словенцы Каринтии полагали необходимым сажать фасоль во время ее движения, чтобы фасоль хорошо росла и дала обильный урожай, а также окучивать в это время огурцы — чтобы они были такими же длинными, как процессия.

У зап. славян основные коллективные обходы полей совершались в М. д. (или около этой даты — на Войцеха, например), ср. пол. паремию «*Św. Marek poszedł na łożowarkę oglądał żytko, czy urosło wszystko*» [Св. Марк пошел на поле осматривать жито, все ли оно выросло (вышло)] (Siclm.ROP: 156). Обходы полей в М. д. были по преимуществу церковными и потому предусматривали освящение посевов ксендзом, а также молебны около придорожных крестов, капличек, распятий и фигур святых; чтение четырех Евангелий с четырех сторон поля. Э.-слав. обходы могли включать молебны о дожде.

Обязательным магическим действием, совершаемым в поле в этот день, был обычай выткать в поля ветки различных деревьев, освященных заранее — в Вербное воскресенье или накануне обхода; часто для этих целей использовали ветки фруктовых деревьев, «чтобы обеспечить себе урожай». В Словакии (как и у юж. славян) принято было срывать в полях пучки освященных колосьев, венками из них украшать дома, кресты, ворота и др., а сами колосья приносить в дом и использовать впоследствии в лечебных целях, для защиты домов от града и т. п. Чехи считали, что марковские обходы ограничивают влияние нечистой силы, активность которой велика лишь до М. д.

На западе ю.-слав. ареала с М. д. начинались обходы «крестношей» (см. в ст. Вознесение).

Обычай М. д. имели в том числе и посвяжительное значение. У сербов Суботицы (Боеводина) в М. д. на 16-летних девушек впервые одевали *брод сеицу*, белое шелковое платье, положенное лишь взрослым, в котором они посещали церковь или гуляния. По этому платью односельчане судили о том, что девушка уже готова к браку. Если в течение года она не выйдет замуж, к следующему М. д. родители должны будут купить ей новый шелковый наряд.

Преимущественно на западе и юго-западе славянского ареала М. воспринимали

как покровителя скота, а М. д. считался праздником тяглового скота, прежде всего «волловым», когда волов специально освобождали от работы и вдоволь кормили — в основном в профилактических целях: чтобы волы не «сохли» от работы, чтобы ярмо не натирало им шею и т. п. Волы якобы выпросили для себя этот свободный день у Бога.

В вост. Славонии, Боснии и Далмации М. д. был поминальным днем с обязательным посещением кладбищ.

У вост. и зап. славян имя *Марк* фигурирует в целом ряд паремий, поворний и примет, связанных с темой ада, ср.: укр. *Мькаться, как Марк по пеклу. Кипит, як Марко в пеклі.* бел. *Гомяць, как Марко по пеклу,* пол. *Tysze się jak Marek po piekle,* словац. *Túla sa po svete, ako Marok po pekliech,* а также эпитет *Марка пекельный*. Поляки Поморья считали, что если в М. д. вылупятся у гусей птенцы, то они не станут сидеть во дворе, а «*beđa biegały, jak Marek po piekle*» [будут носиться, как Марк по пеклу]; по этой причине в М. д. не рекомендовали подкладывать яйца под кур, иначе в будущем цыплята будут вести себя так же. Поляки Мазовше рассказывали истории о Марке-пьянице. После смерти черти уволокли его в ад, где Марк начал шуметь, греметь, стучаться и толочься, досажая охранявшим его чертям.

Лит.: Ерм.НСМ 1:233; Православие и русская народная культура. М., 1993/1:30; Чув.ТЭСЭ 3:32; Экл.ОРАГО:616; Дан.ЭСР 1:131; Оншп. НКЭ:44—45; ПА; Шух.Г 4:249; ЭКОЗО 1875/2:357; Дев.ОКП:268; СМР:199; Зах.КК:157; Зах.К:225; Кол.ГКОС:103; Фил.ГП:99; Тан.СОБК:70; СЕЗБ 1925/32:365 366; ЭМС: 1953/5:119; ГЕМБ 1978/42:436; Кар. 1903/4: 169; GZM 1955/10:130; GZM 1975-1976/30-31:50; ZNZO 1896/1:243; NU 1967-1968/5-6:482; 1971/8:234; Kur.PLS 1:290-292; Etimografija Polski, Wrocław etc., 1981:143; Kolb.DW 23:92; 24:156; Siclm.ROP:156; KLW:63; Dwor. KSL:97; ZWAK 1885/9:25; Vanc.KOJS:46—49; Рн.КМНР:58; Вал.ДР:257-258; Ног.:254.

Т. А. Агапкина

МАРТ. В слав. языках названия М. образованы преимущественно от лат. *martius* (пол. *marzec*; словац. *marec*), широко известны

также наименования от *ъхп-*: рус. *сухий*, серб. *суши*, словен. *sušec*. как и обозначения, связанные с отрицательными коннотациями ненастной погоды: серб. *зрикожа*, болг. *кождерези*. Многие названия отражают природные явления переходного от зимы к весне периода: рус. (в т. ч. др.-рус.) *березизол*, *капальщик*, *дорогорущитель*, *капельник*, *свиствун*, *перезимник*; укр. *березани*; бел. *лакавік*; чеш. *březan*.

Значение *М.* в народном календаре обусловлено такими праздниками, как день св. *Евдокия* (у балканских славян начало месяца соотносится с образом бабы Марты, персонафикацией самого месяца *М.*). Сорок мучеников и *Благовещение*, а также рядом дней памяти некоторых других святых, с которыми связывается представление о начале весны, отмыкании земли и пробуждении природы. Примеры о летней погоде часто относятся к месяцу *М.* в целом как к началу весенне-летнего периода: лето будет плохим, если в *М.* гремит гром; бесплодие полей ожидают, если в *М.* идет дождь (болг.), и т. д. У поляков замечали день *М.*, когда будет туман, а в пору сева в тот же день недели ожидали ливней; мартовской водой, дождевой или талой, девушки умывались, чтобы в наступающем году у них не было веснушек и загара (Калинское воев.).

У балк. славян *М* — единственный в году месяц, имеющий «женский» облик и женское имя: болг., макед., в.-серб. *баба Марта*, болг. родоп. *Стара Марта*, *Марта*. Многочисленны поверья и легенды, связанные со строптивым нравом «бабы Марты», насылающей холод и ненастье в первые, реже — последние дни месяца (обычно 3, 9 или 12 дней), поэтому морозные, снежные или ветреные дни в *М.* также называют: серб. *баба Марта*, *Мартини дани*, макед., болг., серб. *бабини дни* (или описательно о ненастье в *М.*: «пришла баба Марта»). Широко известна балк. легенда о разгневавшейся бабе Марте, которая наказала холодом дерзкую старуху, выгнавшую преждевременно на пастбище в горы свое стадо: старуха и ее стадо были заморожены, превращены в камни и т. п., при этом Марта взяла несколько холодных дней взаймы у брата Февраля (болг. *Мали Сечко*), откуда происходят народные определения холодных дней в *М.* как «взятых взаймы дней»: серб. *бабини позајменици*, *зајменици*, макед.

зајменици, болг. *вазмени дни*, *вазменици*, *вазмляци*. В соответствии с легендой в названиях холодных дней *М.* могут упоминаться пострадавшие от мороза домашние животные: серб. *бабини козлићи*, *бабини јарци* и т. п. В Родопах первые дни *М.* называются *бројните дни* «исчисланные дни»: по ним гадают о погоде следующих месяцев (или о судьбе каждого члена семьи).

В вост. Сербии и Болгарии празднуют также все субботы в *М.* (серб. *Мартине суботе*, болг. *мартенице суботи*): женщины не занимаются домашним хозяйством, мужчины не запрягают волов, не работают в поле, чтобы град не побил урожай.

1. III. Первое марта широко отмечается у балк. славян как первый день весны (старого нового года): серб. *Марат*, *Март*, в.-серб. *Мартин дан*, *Баба Марта*, болг. *Баба Марта*, *Църва Марта*, *Марта*, *Мартинскица*, черногор. *Марач*, *Пролетњак* «начало весны», з.-макед. (Дебар, Охрид, Струга) *Летник* «начало лета». В болг. и в.-серб. (Пирот) селах принято вывешивать во дворе какую-либо одежду (или ткань) красного цвета, чтобы «развеселить» бабу Марту, т. е. обеспечить хорошую погоду в начале *М.* Старухи не выходят в этот день из дома, чтобы не рассердить бабу Марту и не вызвать ненастье; встреча же ее с девушкой обеспечит теплые дни. Женщины не стирают белого белья, чтобы не выпал град, не обрадовался иней; не стучат вальком для стирки, иначе будет греметь гром; не ставят на огонь заплоченную посуду, иначе будет подгорать пища; избегают шитья, вязания, прядения, ткачества. В этот день вытрясают одежду, постель, выбрасывают и сжигают старые вещи, окуривая дымом, чтобы изгнать вредных насекомых и всяческое зло — *лештици* (болг., макед.). С той же целью дети обходят дома, звеня колокольчиками (болг.), мужчины стреляют из ружей (макед. охрид.). Многочисленны магические ритуалы, сопровождающиеся заклинаниями типа: «Вои, блохи (змеи, ящерицы), пришла Марта!» В серб. и черногор. селах считается, что в это время активизируются ведьмы (*лештици*), поэтому в Рисчкой Нахине вечером поджигали мусор, прогоняя вештиц со двора дымом; женщины прятали от вештиц иголки, которыми те могли выщипать у человека сердце. Для обеспечения здоровья и защиты от «зла» прикрепляют и носят *мартеници*

В зап. Македонии женщины и девушки на *Летних* собирают травы, приносят домой ветки зеленых деревьев, которыми украшают ворота, постройки во дворе и пр. Чтобы быть *весь* год здоровыми, моются рано утром в реке, *качают* на ветках кизила и просят его одарить здоровьем. Накануне праздника выпекают хлеб, набрав для этого «свежей» воды, оставляют его на столе, украсив кизиловыми ветками и положив сверху железный предмет: утром каждый член семьи берет хлеб в руки и закликает быть сильным, как кизил, целым и *невредимым*, как хлеб, «сытым», как «сито», здоровым, как железо (Петрес. ПО:43). В макед. селах в этот день в дом приходит *полазник*. Полагали, что на *Летних* выползают на *поверхность* змеи, части тела пойманной в этот день змеи использовали в качестве лекарства (макед.). Предвестником болезней и несчастья считали услышанное в этот день натошак пение птиц, особенно кукушки. См. также **Евдокия**

У зап. славян 1.III не отмечен. Сохранились представления о том, что ночь накануне 1.III вещая, когда девушки гадают (морав.). У поляков Мазовии св. Альбина (пол. *św. Albin*, словац. *Albina biskupa*). Собирались до восхода солнца на *клябнице*, молились за умерших и оставляли жертвы на могилах.

2.III. **Феодот**. Рус. *Федот*. Если в этот день снег и вьюга, весной долго не будет травы. «Федот ветронос — задирает курам нос». Укр. «Федот кошматий — паші не мати» (долго травы не будет для скота).

4.III. **Герасим**. Рус. *Герасим грачевник*. Прилет птиц: «Герасим грачей пригнал». К прилету птиц пекли из теста «грачей». В этот день кикиморы делаются ручными и их можно изгнать или уничтожить. Св. Казимир (пол. *św. Kazimierz*, словац. *Kazimira*): появляются жаворонки, день и ночь становятся равными (На *świętego Kazimierza wyjdzie skowronek z pod pierza. Na świętego Kazimierza dzień się z nocą przymierza* [На св. Казимира жаворонки вылетает из-под перьев. На св. Казимира день с ночью меряется] — Мазовия).

5.III. **Конон**. Рус. *Конон-градарь, огородник*. Начинали копать грядки на огороде. Укр. Покровитель лошадей. Хозяйки перебирали огородные семена: «На *Коннової* днині город сниться господні».

6.III. **Каллист**. Рус. Прилет белых аистов.

7.III. **Василий**. Рус. *Василь-капельник*.

9.III. **Сорок мучеников** (см.). У зап. славян 10.III, не отмечен обрядностью. Пол. св. Кирилл и Мефодий (*Cyril i Metody*). У поляков существует поверье, что если в день *Sierdziesiąt Męczenników* оттепель, то она продлится 40 дней, если мороз, то еще 40 морозов будет (Мазовия).

12.III. **Феофан**. Рус. Если лошадь заболит, будет болеть все лето и не пригодится для летней работы. Если на Феофана туман, будет урожай на лен, овес и коноплю. Чтобы примета сбылась, кормят птиц льняным и конопляным семенем. **Григорий** (см.).

15.III. **Серб. Агапија**.

16.III. **Саввин**. Рус. «На Саввина сани покинь, телегу подвинь».

17.III. **Алексей** (см.). У славян-католиков празднуется св. Гертруда (словен. *sv. Jertr*). У словенцев святая почитается опекуной душ умерших, которых она защищает в первую ночь после смерти; кроме того, покровительствует мышам в доме и в поле, поэтому в этот день соблюдаются запреты на прядение, чтобы мыши не погрызли и не перепугали пряжу, в некоторых областях также не занимаются шитьем. Не работают в поле, иначе мыши испортят урожай.

18.III. **Кирилл**. Рус. *Дери колоз*. От тепла и солнца портятся дороги и разрушается санный путь. Укр. Портится дорога и бывает заморозки. «Мінуа Олексій, Кирило каже: „Ще не сій“». Словац. *Cyrylla biskupa*.

19.III. **Дарья**. Рус. *Дарья-пролубница*. *Дарья* — засоры колоды, грязные пролубы. С Дарьи белят холсты. **Хрисанф**. Укр. *Хризант*. Много воды и талого снега, будут густые травы. «Як Хризант погідний, то буде рік дорідний». Бел. *Дар'яесяменя*.

Иосиф Обручник (см.). У поляков в канун *św. Józefa* на высоких деревьях устраивали гнезда для прилетающих аистов, затаскивая на дубы, липы, тополя бороны, колеса, в которых нет ни одной железной части, клали туда серебряную монетку — для приманки птиц (Калишское воев.).

20.III. **Фотина**. Рус. Фотиня Самарянка считается целительницей от лихорадки.

21.III Бенедикт у славян-католиков. Особая мощь приписывается святому в с.-зап. Словении и Хорватии; в этот день носят на освящение в церкви корни для окуривания коров «бenedиктовой водой» хозяйки омывают в «пепельную среду» ноги всем членам семьи, чтобы защитить от укусов змей (словен.). В Полице (хорв.) день св. *Бене* считается удачным для сажания на яйца кур: вылупившиеся из них куры будут впоследствии носить яйца с двумя желтками, а петухи — регулярно *возвращать* во времени. Целебным считается и яйцо, которое в этот день снесла черная курица. От св. Григория до дня Бенедикта стоит ненастная погода (хорв.). Бенедикт «отпирает землю»: с этого дня начинает расти трава (словен.). Полш. *Benedykt*: «*Benedykt w pole z grochem, Wojciech z owsem jedzie, Marek ze lnem, Filip tataraka wuwiedzie*» [Бенедикт в поле с горохом, Войцех с овсом едет, Марк со льном, Филипп гречу растит] (Мазовия). В Калишском воев. говорили: «*Na święty Benedyk kaszka jaje tук*» [На св. Бенедикта утка яйца шмыг!], то есть утки начинают нестись. Вели, *зака тайком мужскую шапку, положить в нее яйца и отнести под наседку*, то такие яйца не испортятся, из каждого из них вылупится цыпленок, причем все в одно время.

22.III. Василий. Рус. *Василий теплый, парник, капельник, солнечник*. «На Василия теплое солнце в кругах — к урожаю» (то же укр.). Укр. «На Теплового Василия радується зілля».

24.III. Рус. *Захарии и Яковь*. Если ночь теплая, весна будет дружной. Укр. *На Захарії і Якова весна буде ніякова*. Похвала Пресвятой Богородице. Рус. «На похвалу Богородице и птичка похваляется первым яичком».

25.III. Благовещение (см.).

26.III. Собор Архангела Гавриила. Рус. Убирали санную оброну: «В день Гавриила выверни оглобли из саней». К Гавриилу женщины завершали зимнее прядение. Считалось, что если прясть на Гавриила или позже, то работа «не пойдет впрок». Укр., бел., полес. *Благовісник, Благовістник*. Опасный, неудачный и «варовитый» день. Не начинали никаких работ, не сажали кур на яйца, не вели корову на случку с быком, ничего не сеяли и не сажали, полагая, что все родившееся от этой работы или в этот день будет уродливым и неспо-

рым или не в своем уме. Б течение года не начинали никаких важных дел в тот день недели, на который в текущем году пришелся *Благовістник*. Серб. (Таково) *Гаврило и Дерило* считался опасным днем (*варовни дан*), не запрыгали волов даже для помощи соседям,

27.III. Матрена Солуцкая. Рус. *Митрѣна-пастовица, полурѣница*. В результате оттепели на снегу образуется наст. Прилетает чибнс. Шука хвостом лед разбивает. Перебирают семена репы и оставляют пригодную их половину для сева. Укр. *Митронон*. Завершается прилет птиц. «*Мотря вийшла з хати пташок зустрічати*». Бел. *Матрона*. «На Матрону щупак хвостом лед прабівае». У католиков Рупрст. «Открывает» после зимы землю (словен.).

28.III. Илларион. Рус. *Выверни оглобли*. Конец санного пути.

29.III. Кирилл. Рус. Добывают березовый сок.

30.III. Иоанн, писатель лествицы. Рус. *Иоанн Лествичник*. Пекли «лестнички» для восхождения в будущей жизни на небо. Домовый бесится, портит скот, разрушает постройки, кусает собак, гоняет лошадей, выгоняет скот и птицу из сараев, раскидывает по двору хозяйственную утварь и инструменты.

Лит.: Даль ПРН; Кал. ЦНМ; Ерм. HCM 1; КГ; Скуп. УНК. ЗК, СБФ-86; СБФ-95; СБЯ-84; СБЯ-86; СБФ-92:209-222; Koll. DW 23:78-79; 24:126-128; EL'KS 1:334; Sel.MNS:336; Val.ML:76; СЛР:77; Vаnа КОJS:139; Вал.КД; Плат. МЭБА 21; Нел. ГОС:8-9,68,148-150; СМЕР:11-12; Кыл.МНП:72-76,85-86; Пелрес. ПО:33-50; БМ:17-18; ЕВ:114-116; Ков. НАМ:74,80,83; ZNZO 1905/10/1:43-44; Кул. PLS³ 1:102-110.

*Г. А. Агапкина, А. А. Плотникова,
М. М. Валенцова*

МАРТЕНИЦА (болг. *мартеница, марта, мартичка, кичилка, байница, гадалушка, макед. мартинка, мартинче, з.-макед. момак, млтак*) — у болгар и македонцев украшение, амулет из шерсти или ниток, которое повязывают в первый день марта, чтобы в течение года быть здоровыми, счастливыми, защищенными от оспы, порчи, злых

духов. Украшения типа *М.* известны другим балканским народам: грекам, албанцам, румынам.

М. делают женщины накануне праздника преимущественно из пряжи или хлопковых (иногда — шелковых) ниток красного и белого цвета. Встречаются *М.* из разноцветных ниток (*Родолы*), а также с синими (*Софийский*, *Мелникский р-ны*), черными (р-н Охрида в Македонии) нитками. Иногда в *М.* дополнительно вплетаются предметы-апотропы: серебряные монетки, металлические амулеты, сухой чеснок, кусочки кизиловой ветки, ракушки и пр. *М.* изготавливают старые или «чистые» женщины; всем им запрещено дотрагиваться до огня, чтобы *М.* не потеряла свои магические свойства (болг.). В районе Охрида *М.* принято плести молча, зажмурив глаза или же отведя руки за спину; впоследствии по количеству вплетенных волею красных и белых ниток гадают об урожае соответственно вина и жита в следующем году.

М. повязывают на руки, ноги, шею, пояс; нередко делают *М.* для скота, преимущественно — молодняка, недавно посаженных плодовых деревьев, а также для предметов утвари и построек во дворе: так, ими украшают ткацкие станки, пралки, пестик для обивания масла; двери дома, загона; ульи, насесты, виноградники, плодовые деревья и пр. В зап. Болгарии девушки, перед тем как повязать на шею *М.*, оставляют их на ночь на дикой красной розе, чтобы быть красивыми в течение лета. Повязывая *М.* на тело, произносят: «Да сме бели и червени като тези *мартинчета*» [Чтобы нам быть такими же белыми и красными, как эти *М.*] (макед., Кит.МНП:73). В Галичнице (зап. Македония) в первый день марта для всех членов семьи мужского пола с целью защиты от молнии изготавливали *мляци* (*моняци*) из красных и белых ниток с нанизанными на них монетами. Мужчины носили эти украшения на шею или в кармане до дня св. Георгия. Пробуя первый раз весной блюдо из крапивы, вместо ложки зачерпывали кушанье с помощью *М.* (монеток на ней) и говорили: «На суви дрва и камења нека оди треска и огница, а на мене нека доет здравје и веселье» [Пусть на засохшие деревья и камни уйдут лихорадка и жар, а ко мне пусть придут здоровье и веселье] (Петрес. ПОВМ:47).

М. носят на теле в течение трех, девяти (до праздника Сорока мучеников), двадцати пяти (до Благовещения) дней. Затем их снимают и прячут под камень, вешают на зеленевшее во дворе плодое дерево, кладут под куст розы, бросают в реку, закидывают на крышу дома. Нередко *М.* носят до тех пор, пока не расцветет первое плодое дерево или пока не увидят первую весеннюю птицу (ласточку, аиста), иногда — змею; пока не услышат первое кукованье кукушки, при этом *М.* может служить защитным средством при такого рода встречах (например, в зап. Македонии носят *М.*, да не те разбие пилето, т. е. чтобы первое пение весенней птицы не принесло человеку несчастье, болезнь, смерть). В районе Русе дети подбрасывают *М.* вверх «к солнцу» и говорят, обращаясь к цапле: «На тебе *М.*, а мне дай здоровье». Спрятав *М.* под камень, на следующий день гадают о плодovitости скота: найденные на *М.* крупные насекомые (жуки и пр.) обычно предвещают приплод у крупного рогатого скота, мелкие (*муравьи, жучки*) — размножение коз, овец. По поверьям из Пиринского края, прилипшее к *М.* насекомое сулит ее обладателю удачу в разведении скота, при этом полагают, что муравьи на *М.* означают множество коз или овец, божьи коровки — крупный рогатый скот, паук — разведение ослов. Македонцы особенно удачливым считали человека, нашедшего на *М.* божью коровку, сулившую большое счастье обладателю *М.*, плодovitость его коров, овец и другого скота. По наличию на *М.* насекомых, соломинок, шелочек девушки гадают о замужестве.

Известно и *окациональное* использование *М.* Чтобы приплод скота был здоровым и не подвергался сглазу или порче, *М.* привязывали новорожденным домашним животным (болг.). *Помаки* в юж. Родопах (Крумовградско) делали *М.* в таких случаях, как отел коровы, покупка новой вещи и т. п., чтобы с помощью *М.* отвести сглаз от скота или людей. *М.* используют в качестве украшений-оберегов на свадьбе: вплетают их в *квитки* свадебных *чннов*, прикрепляют к знамени (болг.). В зап. Македонии 1 марта мальчик из дома жениха приносит в дом его невесты *мочак* вместе с платком и *фруктами*, за что получает угощение и подарки в виде одежды.

Лит.: М и к о в Л. Първомартенска обредност. София, 1985:46-69; Кит.МНП:73-74; Пет-рес.ПОВМ:43-48; БМ:211-212; КИО:52-53; Пир.:439.

А. А. Плотишова

МАРТИН св. — покровитель воинов, конопасов и суконного ремесла (II.XI у католиков, 24.XI у православных; пол. *św. Marcin*, чеш., словац. *sv. Martin*, луж. *Mercin*, серб. св. *Marta*, хорв., словен. *sv. Mat*, *sv. Martin*, *Martino*). Св. М. проповедовал христианство в Паннонии, откуда был изгнан. По легенде, ему явился Христос, когда он зимой одал половину своего плаща страннику. Став монахом, он основал первый в Европе монастырь (во Франции), а 371 г. был избран епископом в Туре, однако не хотел принимать должность и укрылся от посланцев в хлеву для гусей, но гусиный рогог его выдал. В иконографии изображается в епископской одежде с гусем в руках или у ног, либо в виде воина на коне, который разрубает мечом свой плащ и одевает нищего.

Культ св. М. развит преимущественно у славян-католиков. У зап. славян, так же как и у хорватов и словенцев, св. М. считается покровителем гусей; в день его памяти режут и пекнут гуся (пол., чеш., словац.) или сажают гуся на откорм к Рождеству (хорв.). В Словакии сохранились сведения, что подданные приносили гуся в виде дани своему господину. Мартинскими гусями платили дань королю братиславские евреи. До нач. XX в. в традиционной культуре зап. и юж. славян сохранялся обычай делить гуся и гадать по его костям. Ножку получал тот, кого ждала самая тяжелая работа, крыло — тот, кто должен быть самым быстрым, грудку съедал хозяин. По грудной кости гадали о зиме: если она белая, будет много снега, если темная — зима будет влажной; большое пятно на кости предвещает холода, пятно в середине кости — зима будет мягкой и т. п. Поляки в Силезии говорили: «Na św. Marcina najlżejsza gęcina, patrz na piersi i na kości, jaka zima nam zagodzi» [На св. Мартина самая лучшая гусятина, смотри на грудину и на кости, какая зима придет к нам в гости] (Lud 16/1:13).

У хорватов в день св. М. пробовали молодое вино, созревающее к этому времени,

церемония эта называлась «крещение сула» (*krštenje suła*).

День св. М. в Чехии и Словакии был днем расчета с наемными работниками. Пекли большие маковые калачи в виде подковы (чеш. *martiny*, *martinské sklídačky*, словац. *martinské podkovy*, *rožky*) или пастушеской трубы (*roháče*), которые давали пастухам за службу. В некоторых местах, получив плату в день св. М., работники буйно отмечали свой праздник в трактире (ср. словац. *martinkoval* 'быть без работы, празднично гулять', чеш. *martinkovali* 'выпивать, праздновать', *martinek* 'гуляка, пляшущий'). Кое-где расплата со служащими приобретала форму обряда. Например, в с. Вайкоре (з.-словац.) пастух носил по домам березовые прутья «мартинны» (*martiny*) и произносил благопожелания. Хозяева затыкали прут за ворота, а весной им выгоняли в первый раз скот на пастбище, им же гнаи новопкупленную скотину в свой хлев.

В Моравии плату сельскому пастуху собирали всем миром. За две недели до св. М. оплащали, что скоро (*zelo*) *martinský sýrka*. Хозяйки сажали гусей в корзину на откорм, крестьяне возили пану зерно и др. продукты, а обратно привозили пиво, свечи и хлеб. В субботу собирали зерно для пастуха, а также для старосты — «со скотас», «с гусей». Из всего собранного платили общественным работникам, а остальное пропивали.

На Мартина платили дань также польские крестьяне, откуда пошло ироническое выражение: «Tak róbny jak wotek wójta o świętym Marcinie» [Пусть, как мешок старосты на св. Мартина] (Мазовше Kolb. DW 24:194). В этот день оканчивался общественный выпас скота, о чем пастух сообщал хозяевам, разнося по домам березовые ветки (повет Опочно). В Полянском воев. начиная с дня св. М. широко отмечают празднества в честь освящения костела (*Kiermasze*), на которые приглашались родные и друзья из соседних сел.

У сербов-лужичан св. М. — детский праздник. Дети ходили по домам собирать подарки, якобы оставленные для них св. М.

У словенцев пекли гуся и гадали по его костям и внутренностям. Верили, что в этот день домой возвращаются души предков, поэтому для них оставляли на столе обильное угощение.

В серб. официальном календаре народное название св. *Мрата* относится к празднику св. короля Стефана Дечанского (11.XI), в Воеводине св. Мрату считали домашним покровителем. У болгар созвучное ю.-слав. названиями *Мратинци*, *Мратиняк*, *Мрата* — 14.XI, день памяти св. ап. Филиппа (с.-зап. Болгария), который празднуется женщинами в честь невидимого злого духа, называемого «мрат», или «мратиняк», вызывающего болезнь и гибель домашней птицы. Дух этот представляют в виде черной курицы, и в этот день самая старая женщина в доме в жертву ему колет на пороге дома черного цыпленка или петуха (*мратинце*). Акт этот сопровождается троекратным ритуальным диалогом: «Какво колиш? — Коля мратиняк! [Что ты колешь? — Колю мратиняка] (Поп.БНК:89). Считали, что таким образом можно отстранить болезни кур. Голову, ноги, желудок и перья жертвенного цыпленка сохраняли как лекарство, особенно для рожениц и детей, страдающих лихорадкой или от слеза. В некоторых местах Сербии курицу на пороге дома резали в честь волка.

С 11 или 14.XI начинается период (может длиться 3, 5, 7 или 12 дней), называемый *Велики правници* (см. *Волчьи дни*), который считается одним из наиболее опасных периодов года, потому что человек может заболеть разными болезнями. В зап. Болгарии период 14—21.XI называется *Мартинци*, наиболее почитаем средний день, *Мартиньок*. В эти дни — макед. *Мартинци*, *Мратинија*, *Мартиница*, *Мартини даме*, *Мартинова недела*, серб. *Мартинци*, *Мратинци*, *Мратинь дами* — не пряли, не ткали и не шили одежду, чтобы того, кто ее будет носить, не задрали волки. Однако известно и ритуальное прядение ради защиты от волков: накануне мартинской недели хозяйка брала понемногу шерсти от каждой овцы, пряла из нее толстую нить и перебрасывала через ворота, под которыми проходит скот (Македония); в других областях хозяйин или хозяйка, закрыв глаза и рот, сучили конопляную нить за своей спиной, чтобы у зверей закрылись пасти и глаза, а ноги были связаны; после мартинской недели веревку сжигали. В качестве патрона волков св. М. был известен и словенцам: у святого просили защиты овечьих стад от волков.

В Македонии к этому периоду приурочены обереги скота и людей от змей, за-

преты рубить и резать, выносить вещи из дому и др. — ради оберега от мышей (чтобы мыши ничего не испортили и не погрызли).

С днсм св. М. связаны приметы и предсказания погоды, гадания о предстоящей зиме: словац. «Na Martina medved' liha» [На Мартина медведь ложится (в берлогу)], «Ak pride Martin na bielom koni, metelica metelicu honi» [Если Мартин придет на белом коне, идет метель за метелью (то есть, если на Мартина выпадет снег, то начнутся метели)], «Sv. Martin a Hromnice pradú z tej isteje praslice» [Св. Мартин и Сретение прядут на одной и той же прялке (то есть какая погода на Мартина, такая же будет и на Сретение)]; пол. «Sw. Marcin błoniem jedzie białym koniem» [Св. Мартин полем едет на белом коне], «Sw. Marcin na białym koniu przyjeżdża» [Св. Мартин приезжает на белом коне], серб. «Св. Мрата — снег за врата» [Пришел св. Мрата — снег за дверью].

Лит.: КОО 1:235; КОО 3:199; ЕУ'КС 1:336; Gustawicz В. О zwiyczajach swiętomarcińskich // Lud 16/1:1-16; Kolb DW 9:147; 17:139; Poł ZO:10—12; Марин.ИП 1:694; Поп.БНК:86—89; КПО:73—74; Бол.Н'ОСВ:394; Гуря СЖ (по указ.); Вад.КД:424—425,521; Сивца.ГЛ:112—113.

М. М. Валенцова

МАСКА, маски — атрибут ряженья, специально изготовленный предмет, предназначенный для сокрытия лица и изменения внешности. В более широком смысле М. — это персонаж, в которого перевоплощается ряженный («коза», «медведь», «дед», «смерть», «цыганка» и т. п.), независимо от наличия или отсутствия маски на лице (см. *Ряженье*).

Начиная с XII в. в церковных поучениях против язычества обличается обычай надевать на себя «личины бесов», «звероподобные» и «дьявольские», т. е. демонические М. (Гальк.БХОЯ 1:318-321; Вустр.КЛ:156; Врѹк.МSP:54; Zibrт SVO:31). В летописи нижегородских священников 1636 г. упоминается, что праздник Рождества Христова люди проводят в распутных играх, «а на лица своя полагают личины косматыя и звероподобныя и одежду таковую ж, а созиди себе утверждают хвосты, яко видимыя беси...» (Гальк.БХОЯ 1:323).

Способы изготовления масок. По археологическим и этнографическим данным, наиболее распространенными у славян (и наиболее древними) являются выдолбленные из дерева «анципы»; М. из меховых шкур («косматые»), из обработанной кожи, бересты, древесной коры. Позже большое распространение получили М. из плотной бумаги, картона, ткани. Реже изготавливались М. из глины или соломенных жгутов. Дополнительные детали М. делались из меха, кудели, ниток, соломы; использовались также рога животных; в прорези рта укреплялись искусственные зубы (из дерева, из овощей или зерен кукурузы). Часто черты лица прорисовывались краской, углем или сажей. Простейшим способом изготовления М. было прорезание отверстий для глаз, носа и рта в клочке бумаги, кожи, материи, либо лицо ряженого просто занавешивалось марлей, редким полотном, сеткой и т. п.

Особый тип фантастических М., отличающихся сложной технологией изготовления, известен в ю.-слав. народной традиции. Например, М. СВЯТОЧНЫХ КОЛЯДНИКОВ ю.-вост. Сербии, Македонии или масленичных ряженных у болгар, именуемых «кукерами», представляли собой причудливо оформленные ритуальные изделия: это были М., соединенные с высокими сооружениями над головой, состоящими из экзотических головных уборов, украшенных перьями, растениями, стручками красного перца, бусами из фасоли и минералов, яркими лентами, цветными нитками, монистами, осколками битого стекла и зеркала. Такие сложно конструируемые М. хранились в семье годами и использовались от праздника к празднику (а иногда и передавались по наследству); в отличие от них М., сделанные из подручных средств (тряпичного материала, марли, бумаги, бересты), легко разрушались и каждый раз изготавливались заново.

Как правило, М. — как антропоморфные, так и зооморфные — создавали образ «страшного» существа. Это достигалось такими деталями оформления, как: подчеркнутая «мохнатость»; нависшие над глазами мохнатые брови; густая борода и усы из кудели; подрисованные краской прорези для глаз; дырка вместо носа или немермерно большой нос; торчащие зубы (вырезанные из овощей, из дерева, сделанные из зерен фасоли, тыквы, наклеенных на М.);

белый или черный цвет самой М. и т. п. Даже если маской служили такие обычные вещи, как платок, ткань, марля, бумага, закрытое лицо ряженого пугало своей неподвижностью, «чужестыю», «слепотой» и воспринималось как знак потустороннего и опасного существа. Одной из главных целей маскированных персонажей было испугать зрителей: «возьмут матерью, дырки для глаз



Святочная маска начала XX в. Енисейская губ. д. Кежемская Займка. Коллекция Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), № 681-72

сделают, наденут на себя — и людей пугают» (рус. архангел., Ивл.РРК:179); «капронави чулок надзвягнем на лицо, — вот тебе і маска, бо лицо расширяєца і страшнає робіща» (бел. витеб., Кух.МКАБ:147). Народные названия М. и самих ряженных подтверждают их демоническую и потустороннюю природу: ср. рус. названия: *чертовы рожи*,

рналам // СБМАЭ 1957/17:232–344; 1960/19: 39–110; Ивалева Л. М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб., 1993:74–88; Ивал.РРК; Кух.МКАБ; Огибенин Б. Л. Маска в свете функционального подхода // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту. 1973:56–63; Kuret N. K fenomenologiji maske // СТК 1998:83–105; Kuret N. Maske Slovenskih pokrajin. Ljubljana, 1984; O pustu, maskah in maskiranju. Razprave in gradivo. Uredili J. Fikfak, A. Gučnik, N. Kržnar, H. Lozar-Podlogar. Ljubljana, 2003; Slivka M. Eudové masky. Bratislava, 1990; Шатенна И. И. Коллекция русских святочных масок в Российском этнографическом музее // ЖС 1995/2:31–33; Плотникова А. А. Ряженье у южных славян // ЖС 1995/2:42–45.

А. Н. Виноградова

МАСЛЕНИЦА (рус. *масленица*, укр. *масниця*, бел. *масленица*, пол. *Zapusty*, словац. *Fušiangy*, чеш. *masopust*, словен. *pustni teden*, с.-х. *Покладе*, болг. *Сирна неделя*, макед. *Прощена неделя*) — традиционный праздник, отмечаемый в течение недели (иногда трех дней) перед Великим постом и марширующий в народном календаре границу зимы и весны, а также мясоеда и Великого поста и тем самым как бы подводящий итоги истекшего года и сезона. М. широко отмечалась в календаре русских, зап. славян и юж. славян-католиков, менее широко — у сербов, болгар и македонцев, очень скромно — у украинцев и белорусов. Самыми важными считались последние дни масленицы (у славян-католиков — три дня, ср. пол. *ostatki*; у православных — дни с четверга по воскресенье), главным же был последний день — заговенье (соответственно вторник у католиков, воскресенье у православных). Среди ритуальных форм, наиболее типичных для М., выделяются ряженье, масленичные чучела и масленичные костры. См. также Прощеное воскресенье.

В русской традиции наиболее заметными эпизодами М. было устройство и последующее уничтожение чучела Масленицы, иногда заменяемого ряженым, и разжигание костров (в которых сгорали старые вещи, скромная пища и часто масленичное чучело). У зап. славян, а также словенцев и хорватов фигуре рус. Мас-

леницы соответствовали Запуст, Миснопуст, Пуст, Фашиник, Карнавал и нек. др. персонажи-чучела, уничтожением и поруганием которых завершался праздник (см. Уничтожение ритуальное, Изгнание ритуальное). Здесь также было популярно сооружение зооморфных масок («козел», «бык», «тур», «медведь» и др.) как ритуальный способ обеспечения плодородия и урожая с помощью животворной силы. Всем южным славянам известны обычаи маскарадных игр на М., сопровождаемые ряжением в животных, имитацией свадеб, в состав которых входили юмористические сценки, эротические и obscenные шутки. Традиция маскарадных шествий уснащается по мере движения на запад ю.-слав. территории. У балк. славян наиболее популярным ритуалом было разжигание масленичного огня в форме костров, а также огромных факелов и горящих стрел, пускаемых во все стороны. Специфику болгарской М. определяют также кузерские игры. Ю.-слав. масленица — время разгула ведьм (*вештиц*), оберегам от которых посвящены многочисленные магические действия, предпринимаемые в это время. Наиболее радикальным средством было символическое «сжигание вештиц». На юго-западе Македонии при сжигании нитки (на которой была подвешена *маава*) произносили: «Гори, Стјино, вештице!» и загадывали: если нитка гасла быстро, надеялись, что ведьма умрет, если же нитка продолжала гореть, значит, ведьма останется жива.

Основной и наиболее общей темой масленичных празднеств является тема воспроизводства. Масленичные обычаи, запреты, предписания и традиционные развлечения ориентированы на инницирование и активизацию биологической жизни в начале хозяйственного года. Объектом многочисленных репродуктивных обычаев и магических ритуалов на М. являются культурные растения, скот и человек. Тема плодородия культурных растений и фертильности женщины и скота находит также выражение в образности календарных кукол типа Масленицы или Карнавала и в масках животных, символизирующих плодородность и силу.

Рост культурных растений. Масленичные обычаи, направленные на обеспечение роста и плодородия культурных растений (почти повсеместно — льна и ко-

нопли, репе — картофеля, репы, хлопка, овса, капусты и др.), известны у всех славян. Они имеют в основе те или иные виды организованного движения: танец, хоровод, катание на запряженных в сани лошадях или на салазках с гор, качание на качелях, вождение обрядовой процессии. На всем западе слав. мира (у лужичан, поляков, зап. белорусов и украинцев, чехов, моравян и словаков, хорватов и словенцев) наиболее известны масленичные танцы, прыжки и подскоки. Чехи, живущие в Славонии, говорили: не будешь танцевать, не уродишь у тебя репа. Танцы были обычными: «на овес, лен и иные культуры» поляки танцевали в такт полех, краковяков или чардаша. Изредка встречались и специальные танцы (напр., ю.-чеш. *konprický* и э.-морав. *konpríce*). Во время танцев исполнялись припевки и песенки, раскрывающие смысл происходящего, ср. словен. «Da bog dá da b: čam tako velika gera parasla!» [Дай вам Бог, чтобы у вас такая большая репа выросла!] (Кш.: PLS 1:34).

На востоке балк.-слав. ареала, а также у русских место танцев занял хоровод. У сербов, болгар и македонцев *коло/хоро/ори* играли для того, чтобы конопля и другие культуры выросли высокими и побыстрее созрели. В Родопах *пустољско хоро* (запустынный хоровод) играли в 1-й день Великого поста, чтобы уродились пшеница, конопля, а также все, что сеют в течение года. На юго-западе Бряндичины на масленицу водили особо длинные хороводы — через все село (это называлось *бежать у лолотино*), чтобы лен был хорошим. С темой воспроизводства связаны и драки. В вост. Польше считалось, что драка рыбаков способствует хорошему лову. Жители Пензенской губ. на масленицу дрались на кулачках «не из одного удовольствия и потехи, а из-за того, чтобы получить более сильный урожай в настоящее лето» (ТА, д. 1365, л. 1). На Нижегородчине на масленицу дрались партии баб, чтобы лен родился. Из других более окказиональных форм магического воздействия на будущий урожай и приплод известны: стрельба на полях, у загонов для скота или у пчельников (хорв., болг.); хлопанье в ладоши (лемков.); обходы ряженных (болг.); громкое пение; массовые гуляния; бег наперегонки; участие в танцах и масленичных хороводах высоких парней; распускание девушками волос и тяга-

ние их за волосы; обильная выпивка «на высокий лен», пускание стрел от масленичных костров, стучание по амбарам и бочкам с вином и др. См. также Качели, Кататься.

Магическое воздействие на рост и плодородие культурных растений призваны оказать также специальные обычаи, в символической форме воспроизводящие основные земледельческие занятия ранней весны: **пахота ритуальная и сев ритуальный**.

Масленичные обычаи и установления касались также воспроизводства скота и домашней птицы. По в.-серб. поверьям, обычай масленичного «ламыкања» яиц и халвы (аналог в.-слав. «кусания ханиты») исполнялся для того, «чтобы не было ничего бесплодного ни у скота, ни у домашней птицы». Хорваты пекли на масленицу *krafne* — жирные пончики, аналог русских блинов, полагая, что от этого куры несут больше яиц. В бел. Полесье женщины говорили, что телята будут родиться добрыми, здоровыми, если печь блины целую неделю.

Забота о благополучном «вводе» скота и домашней птицы стала лейтмотивом женского праздника, называемого *Волосий* (*Власий*, *Волосся*, *Улас*) и отмечаемого в масленичный четверг (гроднен., полес., в.-укр.). В этот день скот полностью освобождали от работы и кормили лучше обычного, заказывали в церкви молебен, звали знахаря, который принимал меры по защите скота от нечистой силы, соблюдали целый ряд запретов, чтобы обезопасить скот от болезней. В укр. Полесье в этот день обильно поливали маслом вареники и блины, варили вареники с сыром, «чтобы телята хорошо сосали молоко» (ПА), ср. также: *Улас на сыр и масло лас*, *Улас на вареники лас* (ПА, гомел. *жытцямр.*), от бел. э.- и ю.-рус. *ласы*, *ласыи* «лакомый до чего-л., на что-л.; охочий, падкий на что-л.». На Ровенщине на Волосия варили вареники и обильно поливали их маслом, «чтоб булы телятки ласыли на цыцку», т. е. чтобы телята охотно сосали коров (ПА). В Харьковской губ. в масленичный четверг женщины широко гуляли в шинке под предлогом того, чтобы коровы были ласковы к телятам и не бодливы. Неучастие в гуляниях и возлияниях грозило неудачей в разведении скота.

Шерстяльность человека. На М. значительное место отводилось зротически окрашенным обычаям, развлечениям, играм,

обрядам и песням, большая часть которых связана с производительным началом и нацелена на его активизацию.

М. у вост. и зап. славян (особенно у русских) является праздником молодоженов, чествование которых относится к основным эпизодам всей масленичной недели. Молодожены, поженившись в течение года, на масленицу съезжались в какое-нибудь одно место (обычно в ближайшее торговое село) на гуляние. По отношению к молодоженам совершались действия, равносильные бесчинствам, выполнявшие некогда очистительную и испытательную функции. Молодых попарно укладывали в специально вырытую яму и забрасывали снегом; вываливали в сугроб из саней; мазали («маслили») снегом по лицу; вывалив из саней, волокли по снегу, кидали молодоженов друг на друга; заставляли прилюдно целоваться друг с другом или с посторонними и т. д.

В Польше широкое распространение получил *wkroc do bab* 'вступление в бабы' или *opuszczenie pomieszczenia* 'вывоз молодой', символизирующие «выход» женщины за пределы семейного обряда (свадьбы) и «втягивание» ее в общественную жизнь, соответствующую ее новому положению. В последние дни масленицы или в Пепельную среду женщины со всего села, собравшись вместе, обходили дома молодоженов и, впрягшись в сани, перевернутую борону, мешок с пеплом, украшенный воз, тачку, чесальный гребень, сажали на него молодую женщину и волокли ее из дома в корчму (порой вываливая при этом на землю), где та должна была угостить всю компанию выпивкой.

Параллельно на М. совершались ритуалы, адресованные той части молодежи, которой по возрасту полагалось вступить в брак, но она — по каким-либо причинам — не выполнила своего жизненного предназначения. Молодые люди и девушки подвергались осуждению и символическому наказанию, поскольку любое нарушение и замедление социальной динамики грозило благополучию всего сообщества. См. в ст. «Кулодка».

С темой фертильности человека связаны и другие обычаи. Это и фаллическая символика масленичных кукол-чучел (рус. «Масленицы», бел. «деда»), уничтожение которых расценивалось как залог будущего урожая; и песни эротического содержания, разыгры-

вающие тему конгуса и продолжения рода, ср. кустром. песню: «Гуль, хуй, слаще, еби девок чаще, еби девок, еби баб, делай маленьких ребят!» (РЭФ: 310); и словац. мужские танцы *žabáka, žabáku*, воспроизводящие прыжки и спаривание лягушек; и з.-слав. обычай «брить мужчин», предполагающий фризический контакт лиц противоположного пола (ср. устойчивую корреляцию бороды и усов как типично мужских атрибутов с представлением о мужской сексуальности), см. в ст. Бритье.

У юж. славян эротическое начало и тема «воспроизводства» человека нашла выражение прежде всего в играх *кукери* и других ряженых. Среди персонажей масленичного ряжения основное место занимают парные маски типа «дед» и «баба», «кукери» и «кукерица»; постоянным атрибутом *кукери* является «фаллос», а основные эпизоды игр ряженых связаны с темой сексуальных домогательств и воспроизводства.

Особое внимание в кукерских играх и ряде специальных ритуальных действий М. уделялось бесплодным женщинам. Приходя в дом, где не было детей, *кукери* высоко поднимали вверх детскую фигуру и выкрикивали: «Има гу, има гу, жа имаш деца!» [Имей его, имей его, будешь иметь ребенка!]. В ц.-сев. областях Болгарии на масленицу разыгрывалась *ялова свадба* 'бесплодная свадьба': два парня, переодетые в молодых супругов, садились в повозку, в которую впряжены все пойманные в селе собаки; сопровождали пародийную процессию «кум», «доктор» и другие ряженые, при этом «доктор» лечил заболевших «моложенов». Тема бесплодия проигрывается и в речитативных приговорках, исполняемых на масленицу у сербов, ср.: «Алалија Бубалија, Која жена јалопа, нека роди ђавола» [Алалија, бубалија, которая женщина бесплодна, пусть родит дьявола] (КСК 1999:421), в которых бесплодие женщины расценивается как зло и грех, наказываемые в итоге рождением неправильного потомства. В Каставнице (Словения) в масленичный вторник бездетным женщинам, мечтающим иметь детей, разрешалось есть специальное блюдо *mirise* (хлеб, намоченный в масле и яйцах и обжаренный в масле), который обычно подавали на крестинах.

Общинная критика. У хорватов, словенцев, мораван, чехов, поляков, а также

изредка на востоке Балкан (у болгар и македонцев) на М. совершались ритуалы, представляющие собой форму выражения общественной критики по поводу неблагоприятного поведения отдельного человека и сообщества в целом в течение прошедшего года (ср. словен. названия этих ритуалов: *javna kritika* 'публичная критика', *spetajska kritika* 'общественная критика', *vaska kritika* 'деревенская критика'). В хорв. ритуалах общинная критика звучала в рамках «суда»

года, после чего его тем или иным способом «казнили» (сжигали, топили и т. п.). На самом западе Словении в масленичный вторник взрослые мужчины, устроившись на телегах посередине площади, инсценировали забавные события из жизни местных жителей, особенно напирая на то, кто, где и в чем провинился.

Общинная критика на М. имела место у мораван, чехов и поляков в рамках обрядов «похорон контрабаса», «казни медведя»



Участники масленичного обхода, опоясанные полотенцами, в шляпах из бумажных цветов; по традиции, каждая шляпа должна быть украшена 365 цветами. Южная Чехия, окр. г. Трговс-Свини, 1975 г.

над Карнавалом основным персонажем масленичного праздника. В последний день М. устраивалось *sudenje Kapevala, Fašnika, Pokadi*. Для этого каждый год к М. готовили новое «обвинительное заключение» (*testament*), в котором в шушливой форме в адрес жителей села вне зависимости от их возраста и социального положения высказывались обвинения в воровстве, пьянстве, семейных неурядицах, изменах и др. Чучело провозили по селу в сопровождении «жандармов», а затем «судья» зачитывал обвинительное заключение и приговор (*osuda*), в котором именно Карнавал признавался виновным во всех прегрешениях истекшего

и др. Критика местных порядков сосредоточена в т. н. «завещаниях басы» (т. е. контрабаса) — пространных текстах и диалогах, где высмеивались старые холостяки и сплетники, пьяницы, доверчивые мужья, а ответственность за все грехи прошедшего года возлагалась на этот персонаж. У словаков в Запустный вторник молодежь просила у властей позволения устроить забаву и «осудить петуха на снесение головы». Петуха осуждали на смертную казнь за аморальное поведение, кражи, разбой и другие проступки и в итоге отрубали голову. В Познанском воев. ряженный на масленицу «медведь», вооруженный нештучного размера палкой,

гоняя по улице встречающих, а попавшихся ему девушкам колотил. При этом окружающая толпа хричала: «Которая хорошица поведениа, то пусть она удерет, а которая плохая, то пусть он ей пасть разорвет!» (Kolb.DW 9:140).

Аналогичные обычаи характерны и для вост. части Балкан, хотя они встречаются не повсеместно (Странджа, калаицы, Софийский край). В Страндже мужчины зажигали старую корзинку, набитую соломой, поднимали ее высоко вверх на нескольких палках и выкрикивали осуждающие реплики проклятия в адрес односельчан, например: «Който отхадна биволите на дала Стойка, да гори като тоя кош» [Кто украл быков у дяди Стойка, пусть горит, как эта корзина]. Сначала «высказывались» самые старшие жители села, а после них это имел право сделать каждый. Среди выкрикиваемых порицаний особое место занимали так называемые *блудства*, осуждение незаконные сексуальные связи и супружескую неверность. В составе кузерских игр общинная критика звучала в разыгрываемом здесь же судебном процессе. В Македонии обычай общинной критики (*напеванье* и *навикуванье* 'напевание, накрикивание') в адрес соседнего села также происходили вблизи масленичных костров.

М. традиционно считается бесчинно-оргиастическим праздником, когда человек освобождается от своих обязанностей и получает право игнорировать все общественные нормы. Наиболее заметно эта свобода проявляется в эротически окрашенных ритуалах и играх, а также в отношении к пище.

У русских наиболее популярной формой ритуального оргиастического поведения на М. были обнажение и сквернословие. На Рус. Севере, на Урале, в Сибири в последний день М. при стечении народа мужики разыгрывали на улице (на морозе), как «Масленка парится в бане». Для этого мужик, изображавший Масленку, раздевался донага, брал веник, входил в «баржу» или «лодку» и там парился на потеху публике. Иногда та же сценка принимала форму пародийного очистительного обряда, которому подвергались все, кто принимал участие в масленичных бесчинствах. Среди оргиастических масленичных развлечений в других слав. традициях известны и сквернословия,

и obscene шутки, и непристойные забавы и жесты. У сербов, болгар и македонцев полная раскрепощенность проявлялась в поведении людей около масленичного огня и, в частности, в рифмованных выкриках типа болгар.: «Олалих, поп, олалих! Една жена одила на паява! Видяла една мишка. То не било мишка, а дядова попова пишка!» [Олалих, поп, олалих! Одна девушка пошла за соломой. Видела мышку. Это была не мышка, а попов репис] (ФЕ:253).

Потребление пищи и специально обжорство также было смыслом праздничного времени, ибо с его помощью моделировалась будущая «сытая жизнь», ср. макед. паремия *Се наспегал како на Поклади* 'нижрався, как на масленицу'. Трапеза на М. игнорировала все ограничения, связанные с количеством и порядком приема пищи. По бел. обычаю, в последний день масленицы надо было есть 7 раз (по числу недель поста); поляки считали, что в Запусты «надо было есть столько раз, сколько раз собака махнет хвостом», и называли это «обжорство про запас»; хорваты предписывали в последний день Карнавала есть мясо до 9 раз. Словенцы полагали, что в эти дни надо есть по 10 и более раз; они говорили, что на масленицу Русь забирает нож из рук хозяина и отдаст его работникам и детям, чтобы они могли отрезать себе самый большой кусок. Вместе с обжорством в масленичных обычаях актуализировалась стихия материально-телесного низа, наиболее выразительным проявлением которой был мотив «толстого брюха». Белорусы утверждали, что на масленицу они обвязывают брюхо лыком и едят до тех пор, пока лыко не порвется; украинцы считали необходимым досесть в Заговенье всю скоромную пищу, не оставив ничего: «Хочь пузо роздайсь, а Божий дар не останьсь» (ХСБ 1894:253). Во Владимирской губ., как и в других местах, в Прощеное воскресенье дети ходили «прощаться» к крестным родителям, принося им в качестве угощения пирог громадной величины.

Связанные с пищей мотивы выражали также идею перехода от скоромной масленичной пищи к великопостной. Скоромную пищу уничтожали (у русских сжигали в костре остатки блинов, молока и сметаны) или говорили, что уничтожают: «Молоко горит, мясо горит»; удаляли за пределы культурного пространства:

например, клали скоромные остатки в корзину и вешали высоко на шест (рус.), насаживали на прут или вертел и втыкали на крышу под стреху (хорв.); отдавали «чужим», например цыганам (шумидий.). М. была конечной точкой в жизненном цикле отдельных продуктов — старого молока, мяса, а также вина. Болгары рассказывали, в частности, о том, что прошлогоднее вино хранится до масленичного **ыговенья**, а то, что переживет эту дату, превращается в уксус. Важное место на М. занимало нарочитое декларирование отказа от скоромной пищи, предостережение от ее употребления, моделирование правильного повседневного поведения. Болг. кукеры и другие ряженные (например, *баба Рога* или *баба Карияма*, олицетворявшие Великий пост) в Чистый понедельник обходили дома с деревянными саблями и били детей, чтобы они не просили мяса. У болгар в Варне кукеры кричали на улицах: «Кто ест яйца?» и гнали тех, на кого им показывали. У русских в последний день М. по деревне возили дровни с шестом, на котором сидел человек и кричал: «Молоко грех есть!»

Прощание с М. завершалось в первый день Великого поста (Пепельную среду или Чистый понедельник), который считали днем очищения от грехов и скоромной пищи.

Лит.: Сок.ВАКО; Агап.МОСК (по указ.).

Т. А. Агапкина

МАСТЬ — окрас шерсти домашних животных, наделяемый магическим значением в жертвенных, лечебных и приворотных обрядах, связанный с цветом **домового**, ласки или волос хозяина дома. По М. определяли цвет шерсти животных, приносимых в жертву (см. **Жертвоприношение**, **Жертвостроительная**, Курбан). В мифологических представлениях имела значение М. животных, в которых превращаются мифологические персонажи. В сновидениях М. животных важна для толкования смысла сна.

По в.-слав. поверьям, М. скота являлась своеобразным аналогом имени. Ср. полес. предписание называть корову в соответствии с ее М. (например, Чернуха, Белуха) и запрет давать ей человеческие имена. При лечении больного животного с помощью заговоров нужно было обязательно указать на

его М., так же как при лечении человека обязательно называлось его крестное имя, ср.: «Шла Божна Мадца / корове рабой пб-моицы давати...» (ПА, Симоничи, гомел.).

В скотоводческой магии считалось, что в хозяйстве хорошо вестию может лишь скот определенной М. Обычно полагали, что М. скота должна совпадать с цветом волос хозяина или шерстью мифологического покровителя — домового или ласки (в.-слав., пол., словац.). Согласно э.-укр. поверьям, каждая корова имеет свою ласку — какой М. корова, такой и ласка. Ср. с.-рус. и в.-полес. представления о том, что условием успешного лечения ребенка знахарем является их совпадение «по крови», т. е. по цвету волос: светлого **рубенка** должен лечить знахарь со светлыми волосами и наоборот, иначе лечение не подействует. Ср. также аналогичное условие «однотименности» лекаря и пациента, известное в ю.-слав. традиции. О благополучном скоте говорили, что он пришелся в хозяйстве «по масти», «по шерсти», «ко двору», «в руку» (в.-слав.). Скот, М. которого пришла «не ко двору», болеет, чахнет и умирает. Полагали, что домовый ухаживает за скотом «правильной» М., покровительствует ему, заплетает ему гриву, кормит его (в.-слав.). Домовой или ласка мучают и гоняют скот, М. которого им не нравится или не совпадает с их собственной. Если купленное животное оказывалось «не в масть», его старались продать, т. к. в противном случае оно не приживется и скоро умрет (рус., в.-бел., в.-укр.); в некоторых случаях, чтобы «примирить» домового с лошадьми, оказавшимися «не в масть», животных перегоняли через вывернутый кверху шерстью тулуп, если не было возможности их продать (рус.).

Существовали различные способы, чтобы выяснить, какая М. скота благоприятна для хозяйства: прятались ночью в хлеву и ждали, чтобы домовый сам сказал, какая М. предпочтительна (рус.); старались увидеть домового в Страстной четверг или на Пасху, поднимались на чердак и спрашивали домового, сидящего около трубы (укр. харьком.); на ночь оставались в хлеву, прикрывшись бороной, и смотрели, какой у домового цвет волос — такой М. и покупали животное (рус.), подбирали по М. кошки или живущей во дворе ласки (в.-слав.), а также по цвету голубей, которые водятся на дворе (ю.-рус.);

заворачивали в тряпочку кусок благовещенской просфоры или пасхального кулича и вешали в клеу или клали за иконы — цвет появившейся на нем плесени или червей соответствовал оптимальной М. скота (ю.-рус.); на пасхальном куличе искали волос и по его цвету определяли нужную М. скота (украинцы Воронежской губ.); после окончания рождественских праздников в сене, которое в течение святок лежало на столе под скаatteredью, искали букашку — какого цвета она окажется, такая скотина будет хорошо вести (укр. житомир.); весной, увидев первую ласточку, три раза поворачивались на правом каблучке и искали в земле на этом месте волос — какого цвета он будет, такой М. следует покупать скот (ю.-рус., укр., пол.); у казаков этим же способом узнавали, какой М. лошадь следует брать в поход (Проч. ЭНМ:279); при строительстве хлева копали ямы под фундамент, а на следующий день смотрели, какого цвета насекомые напавшая туда за ночь, — такой М. следовало держать скот (в.-палес.).

Чтобы получить приплод лошадей желаемой М., следовало в момент случки провести перед жеребцом кобылу той М., какую хотят иметь (рус.). Чтобы поросята были пестрыми, свиней гнали к хряку палкой, на которой местами была срезана кора, чтобы палка выглядела пестрой (в.-бел.). При строительстве дома закапывали под фундамент живую собаку или кошку той М., какой желательно иметь скот (ю.-рус.). М. будущего приплода старались угадать: в канун Нового года находили в снегу проталину — какого она будет цвета, такой будет М. теленка (в.-бел.). Если корова отелится двойней и телята окажутся одной М. — к добру, разной — к несчастью (с.-рус.). Чтобы кони были здоровыми и сильными, им скармливали сушеных медвежек: коням темной М. — медведок с черной спинкой, рыжим — рыжих, а коням полой М. — желтых (рус.-бел., пограничье).

В обрядах, связанных с жертвоприношением, предпочитались животные черной М. (реже — белой), не имеющие каких-либо пятен другого цвета. Например, при добывании клада приносилась в жертву черная, без единого белого пятна кошка, курица или овца (серб.). Чтобы водяной не разрушал мельницу, мельник в качестве жертвы бросал в реку животное черной М.:

кота, собаку, свинью, утку или курицу (луж.). Черную курицу закалывали на пороге дома в т. н. *свачьи дни* (с 11/24.XI по 18.XI/1.XII), чтобы защитить скот от волка (серб.), голову черной курицы замывали в курятнике под насестом, чтобы предотвратить куриную эпидемию (серб.).

Животные черной (реже белой) М. или части их тела использовались в лечебной магии. Хвостом черной кошки, намазанным медом, проводили по рту ребенка при молочнице рта (болг.). Черного кота раздирали над ребенком, чтобы выгнать его от эпилепсии (словен.); сырое мясо черного пса накладывали на раны (болг.); сумровку абсолютно черного без белых пятен жеребенка мужского пола давали съесть детям для защиты от эпидемии (серб.), для облегчения родов женщины носили на поясе хлеб, замешанный на крови абсолютно черного петуха (серб.), а при лечении коросты использовали навоз черного вола (серб.). Перевязав яйцо черной курицы съедали для излечения от желтухи (словен.); дымом от сожженного пера черной курицы лечили головную боль (болг.). У сербов знахарка во время заговаривания болезнями использовала перо черной, а у болгар — белой курицы, которое само выпало из ее крыла. Для излечения скота хозяин относил черную курицу священнику, чтобы тот снял порчу с больных животных (хорв.). При лечении горла использовался кал белого пса (хорв.).

В любовной магии, чтобы приворожить любимого (или любимую), следовало сварить первое яйцо, снесенное белой курицей, разрезать на половинки и положить по обе стороны дороги, где должен пройти тот, кого привораживают (серб.). Жена, чтобы приворожить к себе мужа, должна в течение семи дней носить на левой стороне груди шуровое яйцо, снесенное черной курицей, а потом зажарить его и дать съесть своему мужу (серб.). В приворотной магии варили черного кота вдалеке от дома (серб.); у вост. славян это делали для того, чтобы добыть моточку-«невидимку» (см. *Невидимый*).

Согласно о.-слав. мифологическим представлениям, М. животных, в которых могут превращаться мифологические персонажи, преимущественно черная, белая, реже — красная, рыжая или пестрая (см. Белый цвет, Красный цвет, Пестрый, Чер-

ный цвет): черная собака — ипостась черта (о.-слав.), мифологического «хозяина» овина (з.-рус. *рижника*), домашнего (в.-бел.); вид черного кота может принимать ведьма (в.-слав.), домашней (в.-полес.); вид черной курицы характерен для вампира (словен.), ведьмы (полес.); нечистая сила может принимать облик черного козла (ю.-в.-серб.), а серб. *осења* — демон, пугающий путников на дороге, — черного поросенка и др. На козле, коне или свинье черной М. ведьмы летают на шабаш на Лысую гору (пол.). Из яйца черной курицы или петуха, согласно поверьям, можно вывести *духа-обогатителя* (с.-рус., хорв., чеш.). В я.-слав. поверьях белый волк и белая змея являются проводителями над волками и змеями. В виде белого кота появляется ведьма (полес.), домашней (с.-рус.), который также может иметь облик белой собаки (в.-полес.), ягненка (с.-рус.) или какого-то зверька (полес.). Белые конь, козленок, шенок или заяц — возможные облики серб. *осењи*. Красный теленок — воплощение вампира (макед.), а красная змея — домашнего (с.-рус.). Рыжие кот или собака — один из обликов домашнего (полес.), рыжий теленок — облик духа воды (болг.), в виде рыжей козы появляется *осења* (серб.), в облике рыжей кошки представляют себе морских людей *Фламанок* (рус. население Эстонии). В виде пестрой собаки появляется домашней (полес.), пестрого теленка — *осења* (серб.).

В сновидениях М. животных являлась определяющей для толкования сна: конь или корова черной М. означали болезнь, смерть (полес., пол.), белой — смерть (палес., пол.), красной — пожар (полес.). Серый или белый волк предвещали приход сватов (полес.), а черный — болезнь (полес.), черная собака — измену любимого (пол.) или спор с мужчиной (полес.), рыжая ~ недоброго, фальшивого человека (пол.). Толкование сна могло парироваться в связи с полуксмантинностью того или иного цвета, например, красный конь, помимо пожара, в разных ареалах мог означать что-то хорошее, веселое (пол.), приход гостей (полес.), а белый, помимо смерти и болезни, — свадьбу или получение письма (пол.).

В слав. заговорах белая, синяя, красная М. символизируют принадлежность к сакральным силам, желтая — к потусторонним: на коне белой или синей М. выз-

вают изгоняющие и уничтожающие опасность и болезни св. Юрий (в.-слав.), Иисус Христос (в.-слав.), Бог (бел.), св. Николай (серб.), св. Ефрем (серб.), св. Иован (серб.). В бел. заговорах рядом со св. Юрием или Христом находится белый, серый, красный или рыбой псс. В серб. заговорах в качестве противников нечистой силы выступают птицы и животные белой окраски: курица, птенцы, гусыня, орел, змея, а болезнь уносят желтые собаки, желтый петух.

Лит.: Гура СЖ:83,91,105,225,229,232—234,236, 241—244,501,614,631; Журав.ДС:24,29,32—33, 60—61,64,82—84,110; Помер.МП:103, 104,107—108,175; Маке.ПКС:38—39; СБФ:89:129—130,139,143; СБФ-2000:378—379,381—382,384, 386,392; ПА; Рем.БС 4:7; БНМ:193,204,306; Nieb.PSL:172—173,196—197.

Е. Е. Левкиевский

МАТИЦА (рус. *матка*, *матница*, укр., бел. *сволок*, серб., болг. *гредя*) — бревно, служащее основанием для потолка и всего верха жилища и имеющее конструктивное и семиотическое значение в пространстве дома преимущественно у вост. славян (ср. посл. *Худая матка всему дому снятка*). М. играла роль основного классификатора внутреннего пространства и, благодаря своему положению, обозначала двойную границу: между верхом и низом и между внутренним и внешним миром (ср. *Матица — золотой мост на семь верст*). М. метонимически обозначала все жилище и имела значение связующего начала не только в архитектурном, но и в семейном отношении.

В в.-слав. жилище было от одной до трех матиц в зависимости от их толщины и размеров постройки. На Руси М. врубали в череповые бревна последнего (черепного) венца параллельно переводинам пола, у белорусов клали вдоль избы, на Украине М. могла быть положена вдоль или *лоперск* каты.

У вост. славян укладка М. является одним из узловых моментов строительного обряда, отмечавшего конец строительства собственно сруба (возведение стен) и одновременно начало завершающего этапа, связанного с укладкой перекрытий; у юж. славян ритуал был приурочен к завершению крыши.

В русских губерниях после поднятия М. хозяин ставил в красном углу зеленую веточку березки (см. Мировое дерево, Деревце обрядовое), а один из плотников залезал на верхнее бревно и пел по сторонам зерна пшеницы и хмель, что расценивалось как пожелание богатства и плодородия. Пока хозяйка молилась, мастер шел по М., где к середине была лыком привязана шуба, в карманы которой клали хлеб, соль, кусок жареного мяса, кочан капусты и вино или горшок с кашей, укутанный в полушубок. Лыко перерубали, шубу подхватывали внизу на руки и съездили все сложенные в ней припасы. Нередко при поднятии М. хозяйка пекла пирог, вместе с которым поднимали бревно, или к брусу привязывали каравай хлеба и соли, «дабы жилось сытее».

На Украине готовую М. плотники обвязывали платками и полотенцами, «чтобы в хате было тепло», а после укладки бруса мастеров одаривали этими вещами и угощали водкой. Если же угощение отсутствовало, плотники могли навести на дом порчу (например, перевязывали М. своими тулупами, чтобы дом всегда стоял холодный).

У юж. славян по завершении перекрытий на рассвете на крыше с восточной стороны ставили деревянный крест, украшенный красными нитками, букетами (квитка) и венками. Нередко на него надевали дары плотникам: рубаху вверх горловиной или полотенца. Главный мастер с крыши объявлял селу об окончании строительства, благодарил хозяев за подарки и благославлял новопостроенный дом (болг. обряд *викане на нова къща*).

В Польше при установлении последней балки следовал обряд *wiankowe*: на верху дома также вешали венок или букет цветов, затем хозяин готовил ужин и угощал мастеров водкой. Словаки прибавляли наверху дома пихту (*pieńko, hájik, potaznička*), украшенную бумажными ленточками, или венок из розмарина и ромашки, после чего следовало угощение (словац. *platová, rohová, pierková*; морав.-славяц. *oldomas*).

После установки М. у вост. славян также проходило «матичное» угощение и катание на лошадях с песнями, подобное свадебным и календарным гуляньям, имевшее целью оповестить село о прошедшем ритуале (в.-слав.).

С поперечным положением М. связана ее роль как символической границы между

«внутренней» («передней») частью дома и «внешней» («задней»), соотносимой с входом/выходом, т. е. основным членением внутреннего пространства дома у великорусов. Поэтому гость, вошедший в избу, садился на лавку около входа и не должен был заходить за М. без приглашения хозяйки (рус.).

Место под М. (под ее центром) являлось топографическим центром избы, где происходит большинство обрядов, не связанных с сидением за столом или с печью. В русском свадебном обряде М. также была ритуально нагруженным локусом (ср. сидеть под матицей 'быть свахой, сватать в доме невесту'); придя в дом, сваха бросала взгляд на М. или вставала под нее, чтобы просватать невесту (Костромская обл.); зайдя в дом, сваты клали на воронец рукавицы пальцами кверху и останавливались посреди избы под М.; сваты не должны были заходить за М. до определенного момента. В Кидинскомском и Грязовецком у. Вологодской губ. *сводник* приходил в разных валенках, садился под М. вдоль половиц и старался захватить две из них ногами, «создавая» тем самым новую супружескую пару и демонстрируя цель прихода.

В Болгарии после пригласения теста для свадебного хлеба часть закваски заворачивали в скатерть и клали на М. (р-н Панагюриште), а в обл. Фракии шафер делил хлеб, держа его над М. По приезде в дом мужа новобрачная, желая командовать в новой семье, останавливалась под М. и говорила про себя: «Вы мои овечки, а я ваш волчок» (рус.).

Некоторые обрядовые действия с М. могли повлиять на судьбу обитателей дома. Так, чтобы путь был счастливым, перед уходом из дома следует подержаться за М. При трудной смерти одного из домочадцев пелушук, желая облегчить агонию и освободить проход душе, сверлили дырки в потолке, снимали доски и поднимали М. На Рус. Севере, когда ребенок мучился и не мог умереть, считали, что следовало подняться на чердак, удариться о М. и попросить: «Уж если жить — пусть ребенок живет, дай ему здоровья, а если умирать — пусть умрет, не дай Бог ему мучиться» (пльмг.). Если умирал знахарь или колдун, также стучали в М. и произносили приговор, иначе земля его не принимала (Пудожский р-н).

Имя жениха узнавалось «слушанием под М.». Передко М. фигурирует в гаданиях и подблюдных песнях, предвещающих смерть или удачу: «Села ворона на М., / Каркала ворона во всю голову: / В том дому не быть добру!»; «Висит нехтер над М. / Кто поидет — головой попадет. / Диву ули ляду! / Кому спели, тому добро!» Треск в М. или переднем углу дома предвещал скорую смерть в доме (рус.).

Будучи символической границей между «своим» и «чужим», М. одновременно служила и связующим звеном между «тем» и «этим» мирами. Так, на М. оставляли часть обрядовой пищи (хлеб, жито, банницу), приготовленные для «хозяина», *наместника* (см. Домовой), и три чашки вина (болг.); *подманик*, приходя в дом, снимал с правой ноги обувь и вешал ее на М., чтобы конопля была высокой и длинной, как его шнурки (серб.); рождественский калач *василици* украшали дырочками, сделанными с помощью трех тростников, хранившихся в течение года на М. (Шрупка Гора).

Под М. оставляли ряд предметов-апофротеев: подтыкали найденный зуб от бороны, чтобы предохранить избу от клопов, блох и тараканов; у новоявленной коровы или лошади отрезали пучок шерсти и подтыкали под М. Чтобы узнать ведьму-переженицу, отбирающую урожай, необходимо было воткнуть под М. колосья или нож под крышку стола. В этом случае колдунья сама приходила и просила что-нибудь железное (Дмитровский р-н). Под М. совершали обрядовые действия, предотвращавшие излишнее размножение насекомых: каждый хозяин приносил весной в избу первую ящерицу, привешивал ее на нитке к М. и говорил трижды: «Ящерица, сохни, а клопы дохни» (Орловская губ.).

Лит.: Байб.ЖОВС:82–88; 145–149; Орловский В. В. Вологодский свадебный фольклор. КД. Вологда, 2001:9; Вак.БЕГЬ:342; Вак.ПСОП:66; ПА; Каб.АЖТ; Стишева А. Ю. К народным представлениям о душе в погребально-поминальной обрядности Русского Севера // ТРИ 1:172; Нед.ГОС.39,147; Султанов Г. Село Генерал Инзово (исторический и этнографский бележки). Ямбол, 1993:72; Нисек НМС:269; Ног.:293; Покропек М., Строчицек Т. Школка македонски и предбизитриштински од областта на народната архитек-

тура // Етнолог 1992/1:116–121; Авд.ЗРБ:140; ТОРИ:90.

Е. С. Узенина

МАТЬ — один из столпов семьи, средоточие ее эмоциональных связей. Именно через М. актуализируются отношения между разными членами семьи. Только в материнстве, высшей форме проявления женского начала, женщина реализует себя полностью.

Роль М. в духовном мире человека оценивается даже выше роли отца: рус. «Отцов много, а М. одна», с.-х. «Мати је човеку после Бога прва светиња на свету» [Мать человеку после Бога первая святиня на свете]. В отличие от отца, воплощающего закон и долг, М. ассоциируется с эмоциями, прежде всего с любовью и лаской. Благословение М. способно спасти ребенка в самых безнадежных ситуациях, ср. с.-х. «Материн благослов и Божији — једно су» [Материнское благословение и Божье — одно и то же], но ее гнев беспощаден: рус. «Молитва М. со дна моря поднимает, проклятие же потопляет». Считается, что проклятым М. ребенком завладевает нечистая сила, которая превращает его в *подменыша* (луж.), кикимору (рус.). Такие дети сходят с ума, а после смерти их не принимает мать-сыра земля (москол.).

От поведения беременной М. зависит внешность, характер, здоровье и даже сама жизнь будущего ребенка (см. Беременность, Зачатие). Первые символические жесты М. при родах также направлены на формирование идеального ребенка (см. Младенец). Ухаживая за новорожденным, М. преследует и более дальнюю цель — обеспечить любовь и согласие между детьми, ради этого *последы* всех детей закапываются в одно место, на всех детей надевается одна и та же крестильная рубашка, их укладывают в одну и ту же колыбель (полес.) и т. д. Принимает она и символические меры, направленные на то, чтобы повлиять на пол следующего ребенка, на количество детей.

Связь М. с ребенком органичная: М. и на расстоянии чувствует грозящую ребенку опасность, как и причиняющую ему боль, и способна даже «брать ее на себя». Связь эта сохраняется на всю жизнь и может продолжаться и после смерти: умершая М.

приходит с «того света» кормить младенца, ухаживать за ним, она является во сне или «наяву» своим детям, чтобы высказать свои претензии, предостеречь и т. п. Точно так же и умерший ребенок является своей М.



Дочь крестьянина И. Ф. Заозерского с сыном в обычной домашней одежде. Вологодская губ., Савь в виче ги дски й у., д. В. Слудка, Фото А. Н. Павловича. 1911 г. Фототека Российского этнографического музея, Русские, № 2266-8/1

Одним из материальных воплощений этой нерасторжимой связи выступает материнское молоко (отсюда и вторичное «молочное» родство, устанавливаемое в результате грудного вскармливания, см. Грудь), с которым от М. ребенку передаются не только все важнейшие ценности, но также и ее грехи (волшн.). Имя М., которое громко выкри-

кивают в ухо младенцу, способно оживит новорожденную девочку, не поддающую признаков жизни (д.-слав.). Апострофические свойства приписываются имени М., которым нарекают первенца или ребенка, которого хотят спасти от смерти (босн.). Часто выбрать имя ребенка может достаться М (босн.) или же М. выбирает имя только для своих дочерей (в.-слав.), но иногда тако мужино име (серб.) дается при рождении и используется только до момента окончательного имянаречения. Вместе с тем использование матронима в именовании ребенка носит уничижительный характер и указывает на его незаконное происхождение (рус., ср. также рус. диал. бранные обозначения незаконнорожденного ребенка *материн сын* *материна дочь*) (см. Ребенок внебрачный)

В первые дни и месяцы жизни младенцу М. выступает как его главная защитница от внешнего мира, нечистой силы и враждебно настроенных людей. М. видит в чужом младенце прямую угрозу для счастья ребенка (см. Дядя), в случае смерти последнего она постится, чтобы Господь отпустил М. другого младенца, виновного, по ее мнению, в его гибели (бел. полесье.). На М. лежит забота о здоровье ребенка, она принимает и профилактические меры, она же занимается его лечением, причем в самых серьезных случаях она «перераживает» ребенка, т. е. имитирует роды.

С течением времени, однако, М. из защитницы может стать угрозой для своего ребенка. Так, в одном из полесских вариантов обряда *пострижки* ей не разрешают стричь ребенка, потому что она может «укоротить» ему жизнь. Важным ритуалом, оформляющим окончательное расставание М. и ребенка, становится отлучение от груди: от материнского молока ребенок переходит к пище, символически соотносящейся с отцом, — к хлебу.

Быть М. означает не просто произвести на свет ребенка, но и вырастить, воспитать его (ср. рус. «Умел дитя родить, умел и научить», постоянный эпитет М. в причитаниях «кормилца-полнца»). Если М. с одинаковым приложением посвящает себя уходу за маленькими детьми обоего пола, то впоследствии, когда они подрастают, она в большей степени занимается воспитанием дочерей (ср. пол. «Jaka matka, taka córka» [Какая мать, такая и дочь]). Эта особая

близость между М. и дочерью отражается уже в обычае заворачивать новорожденную девочку в материнскую одежду (см. Пеленки), с тем чтобы передать ей все лучшие качества М. По женской линии могут передаваться и магические знания; так, у болгар считается, что знахарский талант передается от М. к дочери или через поколение — от бабушки к внучке. От поведения М. зависит, как сложится женская судьба дочерей, которая неразрывно связана с правильным функционированием организма. Девушка о наступлении первых регул сообщает своей М., чтобы та оповестила об этом все содружество женщин (рус.). В субботу женщины не спали, чтобы у их дочерей не было **месячных** в день свадьбы (брест.). Происхождение «девичьей (бледной) немочи» объясняли тем, что М. «унесла краски в землю», т. е. умерла во время регул дочери (вят.). На М. лежит основная ответственность за **целомудрие дочери**: в случае **утраты дественности** до свадьбы именно на М. обрушивался гнев жениха и его семьи и ей же доставались основные почести в случае чести невесты (в.-слав.).

М. заботится и о правильном физическом развитии и нравственности сыновей. Так, прибегая к разного рода магическим приемам, она формирует мужскую идентичность у мальчика. Она же способна контролировать половую жизнь сына: М. может отнять мужскую силу у своего несовершеннолетнего сына, завязав у него на поясе три узла со словами: «Синко Ване, **майка те вржује, майка те одврже**» [Сынок Ваня, мама тебя завязывает, мама тебя развяжет], а возвращает она ему его силу уже на венчании (вост. Македония, ZNZO 1964/42:402). Излишняя близость М. и сына считается нежелательной, и такой **ребенок** становится предметом насмешек, его обзывают: рус. *каменькин сынок*, *матушкин аплаушник*, диал. *маткович*, *маткович* (вологод.) 'сын, похожий на мать; сын, любимый матерью', с.-х. *материй* 'сын, похожий на мать, имеющий ее характерные черты, няболованный ребенок'.

Мать на свадьбе своих детей. На свадьбе М. переживает большие перемены в своем статусе: выполнив свой материнский долг и женив своего сына или выдав замуж дочь, особенно если речь идет о последнем ребенке, женщина считает, что вы-

полнила свое основное призвание. Не спрашиваясь со своей миссией женщина, т. е. М., у которой дочь умерла до свадьбы, должна каждый год вышивать наряды дочери, т. е. часть приданого, в момент пребывания на земле русалок (в.-слав.).

На свадьбе обе М. благословляют молодых (если М. умерла, то за благословлением ходят на ее могилу, т. к. без материнского напутствия молодая будет несчастлива в браке). Но поведение обеих матерей различается, поскольку брак детей ставит их в разное положение: статус М. жениха как хозяйки дома оказывается под угрозой. В обязанности М. жениха входит встреча невесты, первое, пока еще символическое приобщение к ее новой роли. Так, она передает молодой свои рабочие инструменты, **ухват и вилочеру**, и уступает стратегически важное место перед печью, призывая ее: «Занимай мое место, тапи, гатоу!» (брян.). Вместе с тем появление невестки в доме у очага означает не только конец детородного периода в жизни свекрови, но и в более широком смысле — приближение конца. Считается, что одного взгляда молодой на печь достаточно, чтобы известить свекровь (укр. *молым., подоа.*). Снимая с невесты венок свадебный или покрывало, она тем самым окончательно придает ей облик замужней женщины. Она же освидетельствует чистоту молодой после первой ночи, участвует в очистительных обрядах и т. п. Надевая после брачной ночи рубаху своей М., невеста тем самым занимает ее место в структуре семьи. Приобретая новый статус, **новобрачные** в конце свадьбы навещают родителей молодой или, наоборот, те посещают молодую семью. Конец свадьбы также посвящен символическому изгнанию родителей из класса взрослых, способных к деторождению (сев. Украина) (см. также Отец).

Смерть матери почитается величайшим несчастьем для всей семьи (рус. «Отца нет — полсироты! Матери нет — круглый сирота», бел. «*Маці умерла, то я бацько слепа*», серб. «*Ко нема мајке, нема никога*» [У кого нет матери, нет никого], поэтому многие приемы воспитания детей апеллировали к угрозе сиротства: так, например, под этим предлогом («мать умрет») ребенку не разрешали убивать лягушек, ящериц, ласточек, ходить в одном ботинке и т. д. .

Оценка матери. Пол ребенка может влиять на восприятие М. ее окружением. Так, особым почетом пользуется женщина, чей первенец — мальчик. В глазах мужа он служит доказательством сохраненной до свадьбы невинности (Высоко-Мазовецке). У вост. славян М. мальчика имела особый статус: у белорусов считалось, что женщина, родившая только сыновей, не утратила невинности (слоним.); у украинцев, пока женщина не родила дочери, она считается «молодицей», а не «бабой». М. мальчика приписывался дар целительницы: например, в Закарпатье она могла лечить ячмень. В то же время жена, не имеющая мужского потомства (как и бездетная), может быть изгнана мужем (Черногория).

Восприятие женщины зависело и от того, были ли живы ее дети. Следует учитывать, что при высокой детской смертности практически в каждой семье были дети, умершие в малолетстве: ср. укр. «Мама тос мамки, щоб не було у ямки». При этом отношение к М., похоронившей ребенка, было противоречивым: с одной стороны, она могла считаться безгрешной (укр. житомир.), почти святой, т. к. она, подобно Аврааму, принесла в жертву своего первенца (македонцы про смерть первенца говорят: «То ошло на Господа курбан» [Это принесли Господу жертву], ср. рус. поговорку: «Первый сын Богу, второй царю, третий себе на пропитанис»). С другой — ее обвиняли в том, что она «пабичку даўчычу а'ела» (бел. турья.) или «дитячу долю» (укр. хмельниц.). Особенно велика была ответственность М. за смерть детей **некрещенных**.

Повсюду в слав. мире смерть ребенка накладывала на М. пожизненные обязанности: она не имела права есть фрукты и ягоды, пока они не будут освящены на Вознесение (серб.), Ивана Купалу (чеш., Закарпатье), *Русалицу свету Петку* (26.VII) (серб.), св. Анну (26.VII) (чеш.), Петра и Павла (29.VI) (серб.), Спаса (6.VIII) (в.-слав.), Успение (15.VIII), в противном случае ее ребенок будет их лишен на «том свете». Подобный запрет может распространяться и на другие продукты: молоко, сыр, баранину не ели вплоть до дня св. Георгия (23.IV) (серб.).

М., похоронившей ребенка, запрещались некоторые ритуальные функции, но при этом перед ней открывались новые: так, в Сербии

М., похоронившая первенца, играла важную роль в организации похорон (Сврлиг).

Горе М., потерявшей ребенка, подвергается строгой цензуре, т. к. на М. лежит ответственность за благополучие всего рода: она не имеет права ни оплакивать ребенка, иначе он утонет в се сасах, ни провожать на кладбище, особенно если умерший — первенец, в противном случае будут умирать и другие дети.

Многодетная мать также вызывает противоречивые чувства у окружающих. С одной стороны, идеал традиционной семьи предполагает многочадие (рус. «У кого детей много, тот не забывает Бога»), поэтому М. большого семейства пользуется уважением и ей доверяются почетные функции: начать уборку нового урожая, сорвать первое яблоко (чеш.). С другой — в силу реальных трудностей, с которыми сталкивается большая семья, бытует убеждение, что многодетность посылается Богом за грехи (рус. вологод.) или что она — результат колдовства: такая М. рождает и за себя и за других. Ее награждают презрительными кличками: рус. вологод. *валядэнка, ярослав, распустехи, горьков, носучки, ярослав, Новгород, кладунья, кладуха, красная, кролика, полес, дзятювадуха, труска, тхарид, саранча, воўчыца, свичаматка, перасячка*. Многочадие, таким образом, расценивается как признак звериного, а не человеческого поведения. Большим почетом пользуется М. близнецов (ю.-слав.), тогда как девушка-М. вызывает однозначное осуждение окружающих.

Чествованию М. посвящены как праздники родильного цикла (см. Родины), так и календарного (с.-з. *Материце* 'второе воскресенье перед Рождеством', см. Декабрь). М. поклоняются Богородице (о.-слав.), св. Анне, св. Варваре, св. Параскеве, у хорватов кормящие М. — св. Антонию Падуанскому.

Мать в фольклоре, прежде всего в сказках, предстает фигурой амбивалентной. С одной стороны, она выступает как спасительница своего ребенка, готовая отдать за него жизнь (АТ 332), однако самоотверженности не всегда бывает достаточно, чтобы отнять ребенка у смерти (АТ 480). Покойная М. дает добрые советы дочери (как отец выступает дарителем по отношению к своему сыну), которые помогают ей

спастись, например, от инцестуальных притязаний отца (АТ 510В «Свиной чехол»), справиться с работой и попасть на бал (АТ 510А «Золушка»). Однако в семейных коллизиях М. не всегда действует на благо ребенка: так, в укр. сказке М., спасаясь от жары, общается отдать свою нерожденную дочь замуж за ветер. В некоторых вариантах сюжета 425М «Жена ужа» М. девушки (в других вариантах братья или мужья сестер) убивает своего зятя-ужа. В сказках «Дочь повара» (АТ 426) и «Звериное молоко» (АТ 315) М., сговорившись с любовником, избавляется соответственно от дочери и от сына, отправляя их в лес. Однако чаще функции злой М.-яриды-мачехи в сказках передаются мачехе, которая воплощает все темные стороны персонажа М.: например, мачеха-убийца (АТ 720, «М. меня убила, отец меня съел»), мачеха-колдунья (АТ 708 «Царевич чудовище») пытается известить падчерицу (АТ 709 «Волшебное зеркальце»), благодетельствовать свою дочь за счет падчерицы (АТ 403 «Подменная жена», АТ 409 «Мать-рысь», АТ 480 «Мачеха и падчерица», АТ 510 «Золушка»). Реже ее жертвой оказывается пасынок (АТ 532 «Незлайко»). Трагические семейные конфликты еще более характерны для жанра баллады. Как правило, в основе каминарий лежит неприятие свекровью невестки, которое обостряется клеветой, пресращением жены сына, например, в дерево или животное, убийством, совершенным или спровоцированным М. мужа.

Широко распространен также мотив горя М., который лежит в основе множества этиологических легенд о происхождении растений, водоемов и т. п., мотив материнского проклятия (сюжеты АТ 779В-Д, 813А), причем эти мотивы могут объединяться.

Если символическим выражением отцовства считается кровь, передаваемая ребенку, то материнство в большей степени соотносится с утробой: ср. обозначение детей одной М. как единоутробных (рус. диал. *однобрюские* (карел.), а также диал. *однобрюшники* 'бланцды'), а детей отца как единокровных. Отсюда и обозначения матки: укр. *матица*, благ. *майка*, *матка*, болг., макед., с.-х. *матерница*, с.-х., словен. *maternica*, пол. *macico* и т. д.

Поскольку материнство выражает наиболее тесные связи между людьми,

термин *мать* выступает матрицей описания систем «символического» родства, устанавливаемого в результате крещения (рус. диал. *мата крестная*, *мати*, *матери*, *матка*, *матушка*, *мамаша*, *маманька-красна*, укр. *хрещена мати*, бел. брест. *матуся*, пол. *matka chrzestna*, см. Крестные родители), грудного вскармливания (в.-слав. *мамка*, с.-х. *помарка*, *майка по млццку*, *mljeczna mati*, см. Грудь), а также в контексте отдельных обрядов: на свадьбе (укр. *головата*, *весільна мати*), при «продаже» больного ребенка (рус. брян. *закупленная мать*, укр. *купована мати*), на посылках, супрядках (укр. *до світчана мати* 'хозяйка дома, в котором собираются девушки') и т. п. Семейная табуированность проецируется и на животный мир, где М. становится обозначением производящей самки (у пчел, домашнего скота), и на растительный. В ботанической терминологии производные от М. обозначают женские особи, дающие семена (например, конопли: полес. *матки*, пол. *macioręka*; ср. бел. *мацюрка* 'семенная картофелина').

Для славян характерно представление о трех М. человека — родной М., Богородице и матери-сырой земле, отраженное как в устной традиции, так и в письменной («Повесть св. отец о пользе душевной всем православным христианом», приписываемая Иоанну Златоусту). Родная земля, земля предков соотносится с образом отца (ср. *отечество*) и М.: словен. *materna zemlja*, *matična dežela*. Образ родины-М., актуализирующий также и идею родительского авторитета, власти, присутствует у всех славян: чеш. *materna, matka vlast*, в.-луж. *mač'erina*, словен. *maternica, mati domovina, matična dežela*, ср. рус. пословицу: «Родная сторона — мать, чужая — мачеха». При этом объем понятия родины-М. может сильно варьироваться: от города (рус. *матушка Москва*, *Одесса-мама*, чеш. *zlatá matka Praha*), реки (рус. *матушка Волга*) до страны (рус. *Русь-матушка*, словен. *biti sin slovenske matere* 'быть словенцем') и шире — всего слав. мира (словен. *mati Slava* 'славянский мир, славяне'). Эта идея принадлежности к одной семье, к одной общности зиждется и на таком важнейшем концепте, как родной язык, который также апеллирует к образу М.: укр. *матерня мова*, пол. *macierzyna*, чеш. *materský jazyk*, *mateřina*, словац. *mat'inská reč*, с.-х. *ма-*

терми језик, словен. materji jezik, materinščina и т. д.

Лит.: Каб.АЖТ); СУС: БВКС:136,276; Крае. ВЗРС:204; Кув.ДЭВ:32; БМ:67; Марин.ИП 1:235; ГЕМБ 1932/7:82; 1933/8:62; GZM 1902/17:149; 1964/19:216; 1974/29:74; ZNŽO 1964/42:402-404; Dwar.ZR:12; Bieg.MD:34; Jagielto J. Matka // SLSJ:159-199.

Г. И. Кабакова

МВД — продукт, имеющий широкое ритуальное применение, символ бессмертия, плодородия, здоровья, благополучия, красоты, счастья, «сладости» жизни; его называют пищей богов и эликсиром жизни. Используется в похоронной, свадебной, родинной, календарной обрядности и в народной медицине. Благодаря семантической связи с пчелами и воском М. имеет также христианскую символику.

Согласно старинным апокрифам, райские реки текут молоком, вином и медом; от корня мирового дерева исходят 12 молочных и медовых источников. По серб. верованиям, М. получается из утренней росы и зари как дар богов, он разлит по цветам и листьям, и его собирают пчелы. Как божественный напиток М., так же как и молоко, никогда не одалживали, поскольку это опасно для обеих сторон, но давали даром или продавали; запрещалось давать М. и воск цыганке, разливать М. и бросать на землю воск (хорв.). Бытует убеждение, что дьявол ест все, кроме М., и не терпит запаха воска (Хомолье).

М. считается любимой пищей душ умерших. В похоронной обрядности М. едят как самостоятельное блюдо, с ним готовят кутью, коливо, канун (хлеб, накрошенный в воду, подслащенный М.), сыту (разведенный в воде М.), кисель, мажут М. блины, ритуальные хлеба и лепешки, добавляют М. в пиво и брагу. У вост. славян первый горячий блин, смазанный М., клали на лавку в головах умершего, на окно или божицу. После похорон старуки всю ночь *караулили душу умершего, поставив на стол сыту*; верили, что душа прилетит в образе мухи и будет пить приготовленный для нее напиток. М. и кутью с М. обязательно подают на поминках и календарных праздниках

поминального характера. На 40-й день после смерти пекли печенье *лесенки*, или *лесювки* (курск.), которые после заупокойной службы съедали с М. У белорусов на Радуницу поливали могилы водкой и медовой сытой, В обряде «кормления» духа-опекуна (стопанова *глаба*) у болгар (в Хасковско и Харманлийско) М. и маслом мазали и ту часть ритуальной лепешки, которая предназначалась *стопану*, то есть умершему хозяину. У русских считалось, что если беременная желает блинов и М., то *ребенком* долго жить не будет (архангел.).

М. и медовые кушанья готовили на праздники, связанные с культом предков. У вост. и зап. славян в Сочельник обязательным ритуальным блюдом была кутья, у юж. славян — хлебные изделия с маком и М. и отдельно М., с которого нередко начинали ужин. У болгар в Сочельник, Новый год и Крещение стол не *кадили* (т. е. не освящали) без М. Сербы также считали необходимыми для рождественской трапезы М. и *чесницу*, которую тоже мазали сверху М. У хорватов месили мучные изделия с М. (о. Црес), в Славонии в Сочельник сли чеснок, который макали в М., считая, что благодаря М. их речи будут медовыми. Сладких речей желали и словаки, когда на Рождество ели *облатки* с М. (Мышья); нарисованные медом крестики на лбу служили оберегом от всякого зла, при этом в Восточной Словакии верили, что тот, у кого М. высохнет (или растечется — *а-словац.*) раньше всех, умрет в течение года; иногда матери мазали дочерям М. лоб, чтобы их парни любили. В Верховине хозяйка кропила углы комнаты и умывала дочерей «медовой водой», чтобы их любили люди и не обходили женихи. В пол. Галиции хозяин делил *облатку* и угощал М. того, кто в Сочельник перед трапезой вносил с *благопожеланиями* снопы, по обычаю устанавливаемые в углах дома. У зап. славян мазали М. и посыпали маком *новогоднее* обрядовое печенье. Поляки к Новому году и Крещению пекли печенье из муки с М. и орехами. У болгар М. подают на Крещение и в день св. Варвары (4.XII).

С поминальными мотивами связано употребление М. и в другие календарные праздники. На 4-й неделе Великого поста в среду пекли *хресты* с маком и мазали их М., часто сохраняли их до начала сева (укр.). Чехи и мораване ели *jidášky* с М. в Зеленый четверг

на Страстной неделе. На Паску обходников (певших *вьюнничные песни* для новобрачных) угощали помимо прочего М. (рус. нижегород., костром., владимир.). В канун Вознесения и в Страстную четверг готовили кашу с М. (*medová kaše*), которую ели сами, раздавали нищим, относили скоту (чеш., словац.).

Особо значима роль М. в жертвоприношениях: духам судьбы, домовому, духам воды и поля, духам-охранителям места, позже — христианским святым. В сочинении XII в. (Вопрошание Кирика) сказано: «Аще же Роду и Рожанице крають хлебы и сыры и мед?» У русских св. Илье жертвовали барана, М. и др. — ради обеспечения своевременных дождей (Вятская и Орловская губ.); лошади, приносимой в дар водяному, обмазывали голову М.; весной бросали в воду М. и масло. У болгар, прежде чем заколоть обрядового барашка в жертву св. Георгию, мазали медом рот животного. По серб. поверьям, вилы питаются М. и молоком.

В вост. и юж. Сербии и зап. Болгарии М., вино и масло лили в специально сделанное углубление в *бадняке*, смазывали медом место рубки *бадняка*, мазали им оба края *бадняка*, перед тем как положить его в печь. В Болгарии сами деревья и срубленный *бадняк* «се мирсват» (мажут) воском, *саски* и М. Медом угощали также мифических дев судьбы. У болгар на 3-й день после рождения ребенка ждали *орисниц* и готовили для них угощение, в состав которого обязательно входили хлеб и М. (или что-то сладкое), в дар *орисницам* оставляли в головах кроватки ребенка лепешку и баночку М. Чтобы умиротворить злых духов (*лазуси*), вредящих роженицам, месили медовые питы (болг.). У сербов роженице также давали помазанную М. лепешку.

М. входил в состав ритуального угощения участников родин и крестин. Его приносили в дар роженице на 3-й день после родов (у словаков — *medovník* 'лепешка или фигурное печенье на меду'; у болгар в Родопях — *смадиль* 'накрошенный хлеб, политый маслом и М.'), роженица угощала им пришедших проведать ее женщин (пол. мазовец. *rodzinka* 'волка с М. или сахаром', которая должна была, по поверью, обеспечить ребенку благополучие, здоровье и рост). На крестины кума приносила кашу, М. и др.

кушанья (пол., Мазовия); иногда повитуха варила кашу с М. (в.-слав.); после крещения кум угощал куму М., а остальных — пивом и вином (пол. мазовец.); пирог для кума должен быть непременно с М., поэтому назывался *medniak* (хорв.). Новорожденную девочку первый раз купали в травах с добавлением в воду М., чтобы она была красивой и «сладкой» (чеш.; укр., Покутье); мазали ей М. губы, чтобы она была доброй (чеш., словац.); мазали новорожденного М. целиком, «чтобы его люди любили, как мед» (с. Абелова, окр. Лученец — Arch.EAS). У болгар в Бабин день (8.I) бабка-повитуха купала детей, благославляла и мазала их М. и маслом. В обряде по случаю первых шагов ребенка мать выносила на улицу столик и раздавала прохожим куски хлеба, смазанные М. (болг. пирин.).

Аналогичные обряды исполнялись при отеле скота: корове давали М. перед отелом и в случае, если она отелится раньше срока (укр. закарпат.).

Ярко выражена жертвенная и астропейная функция М. в обычаях дней св. Екатерины (4.XII), св. Варвары (6.XII), св. Харлампия (8.II), дня Сорока мучеников (9.III), которые праздновались ради здоровья и в честь персонифицированных болезней — Оспы и Чумы. В эти дни пекли пироги (питы, печенье) или варили зерна разных злаков, которые мазали М., иногда кадили и раздавали соседям, прохожим, давали детям, относили на крышу, оставляли на воротах, на полке в доме — в жертву болезням; называли болезни *сладки* и *медени*, *благги* и *медени* (болг.). В Пловдивском крае (с. Смочан) повитуха в день св. Харлампия красила клочок шерсти в красный цвет, окунала его в М., посыпала просом и овсом и раздавала понемногу шерсти всем принятым ею детям, насыпая им на голову зерно, «чтобы не сердилась Баба Оспа и ходила сладкая и медовая». В летнем русальском обряде лечения больной ночует под магической травой ясенец (*росем*) и кладет рядом в дар врачующим вилам калач и чашу воды, вина и М. (серб.).

При переходе в новый дом мазали М. все четыре угла комнаты, чтобы жизнь была сладкой (бел.-пол., р-н Вилька), при строительстве клали в основание дома хлеб, соль и М., монету (пол., волин.). В день Архангела Михаила (8.XI) входные двери

мазали с внешней стороны М. «чтобы в дом не вошли болезни» (болг., Лов. край).

В свадебной и отчасти родинной обрядности М. имел символику плодovitости: М. ассоциировался со сладостью жизни, желанностью, любовью, он использовался в любовной магии, целью которой был брак и рождение детей; на М. распространялась также символика пчел, для которых идея плодovitости была связана с их множественностью, непрерывным движением-ростом, божественной благословенностью (ср. заклинание кукурузы: «Как роятся пчелы в ваших ульях, так да роятся дети в ваших домах»).

Ради «сладкой» супружеской жизни у сербов муку для свадебного караваея просеивали в корыто, смазанное М. Свадебный каравай смазывали сверху М. (болг., бел. могилев.), иногда добавляли М. и в тесто (чеш.). Перед отъездом в крест на венчание невеста дотрагивалась босой пяткой до меда, из которого готовили медовину для угощения на свадьбе (словац., окр. Лишо-ва). После венчания М. и маслом мазали волосы невесты (пол.). Когда жених забирал невесту домой, свекровь или подруга давала невесте ложку М. в знак того, что ее будущая жизнь будет такой же сладкой, чтобы молодые любили друг друга, чтобы невеста была такая же сладкая, как М.; при приезде в дом мужа ее встречали молоком, М. и солью (словац.), свекровь угощала М. новобрачных — как бы причащала молодых (полес. гомел.); при входе в новый дом невеста мазала притолоку М. и маслом, чтобы в доме были богатство, удача, счастливая жизнь с супругом (э.-болг.), или мазала М. губы жениху и свекрови (болг.). Когда молодые входили в дом после венчания, они должны были лизнуть намазанный М. косяк двери, или их угощали М., чтобы их брачная жизнь была сладкой (серб.). Потчуют жениха М., свадебный староста желал, чтобы новобрачные «так би солодко любили, як мит солодкий» (укр. закарпат.). На Кисуцах (ср.-словац.) свекровь мазала М. лоб друзьям и подружкам, чтобы они скорее вступили в брак, т. е. чтобы их скорее полюбили.

В некоторых местах верили, что М. оберегает от змеиных укусов. В Моравии в Вербное воскресенье или Страстной четверг ели натошак сами и давали скоту М., хлеб с М. или печенье *jidášky*, политое М., веря, что М. защитит от змей, ядовитых

«гадов» и насекомых; в Словакии М. в качестве оберга давали скоту в Сочельник; в Верхней Краине мазали М. и маслом вымя и морду коровам, чтобы уберечь их летом от амсй. Кроме того, М. вообще способен защитить от всякого зла: осам, несмотря на запрет, в дом на Рождество придет первой женщина (что сулит несчастье), ей мазали голову М., а потом выгоняли из дома (хорв., Копривница).

Близко к апотропейному использование М. в народной медицине. По мнению болгар, М. используется при лечении и чтении заговоров, так как он способен уничтожать магию, «уроки», злую встречу. М. лечит горло (хорв.), «пьяный мед» (т. е. М., собранный пчелами в засушливое лето с цветов ядовитых растений) — длительную малярию; тестом на меду выводили болезнь ялос (Рус. Север). Освященный в день св. Харлампия и в Сочельник М. сохраняли как лекарство и использовали в течение года, например, мазали детей, когда те заболели оспой (болг.). В Полесье (житомир.) считали, что если давать М. роженице, то роды у нее пройдут быстро и легко. Особенно лечебными свойствами обладал М. с рождественского стола: им лечили горло, ожоги, гнойные раны (словац., бойков.), мазали новокупленную скотину, чтобы она хорошо велась (словац.). Рождественский М. сохраняли целый год для лечения людей и скота, его давали стельной корове; однако М. считался лечебным и сам по себе, а не только вследствие его присутствия на ритуальной трапезе в Сочельник (закарпат.).

Лит.: Аф.ПВ 2:48-49,134-135,218,238,294; 3:733; Эсл.ВЭ:356,394,395; Влак.НАРС:101; Журнал.ДС:21; Наум.ЭД:22; СД 2:464; Нар. ПТНИ:201-202,208,258; РР:13,104,111,112; Гуря СЖ:458-459; ПА; Got.LP:55,84; Kolb.DW 35:14; Bystr.ZD:23 (Bystron J. S. Studia nad zwyczajami ludowymi. I. Zakładziny slaców / Rozprawy Akademii Umiejętności. Serja II. Kraków, 1917/35); Horv.RZL:65,71-72; Bedn.SV:42; Bod.M:266; Čer.V.ŽL:79; Chorv.RZ:123; Arch. EAS; Žal.Č.V:107; Nar. ML:35; Мещин.И:1:182, 219,453,483-484,748; 2:66,100,128; Ваз.Еб: 375; КПО:7,9-10,30; ЛК:294,305; КДЯК:290; СМР: 14,81,157,299; Ёор. ПВП 2:145; ЗНЖ 1906/11/1:145,150; СБСФ:78:32.

МЕДВЕДКА — нечистое и опасное насекомое; родственно кузнечнику и сверчку. Ср. деление сверчков у русских на *запечных* (собственно сверчок), *полевых* или *лесных* (*кузнчик*) и *земляных* (*земляной сверчок* 'медведка'), ср. также функциональное сходство кузнечиков и М. в приметах (с появлением кузнечиков начинают сев овса у поляков, с началом крика М. — сев пшеницы у русских).

Названия М. соотносят это насекомое с медведем (рус. *медведок*, укр. *медведик*, пол. *niedźwiadek*, луж. *njędźwiak*, болг. *мече прасе* и т. п.) и с раком (рус. *земляной рак*, укр. *рачок*, болг. *диво рак*, *рачец* и т. п.), реже с кротом (бел.-подляс. *крот*), волком (укр. *вовчок*), свиньей (болг. *диво (попово) прасе*) и собакой (укр. *земляна сучка*, болг. *сляпо куче*).

У М. отчетливее, чем у сверчка и кузнечика, выражена принадлежность к гадам. Так, поляки считают М. ядовитой: от ее укуса человек погибает (краков.); во избежание смерти нужно сразу же раздавить М. на месте укуса и растереть на свежей ранке (подляс.); если раздавить М. босой ногой, нога усохнет (в.-пол.); «моча» М., попавшая на тело человека, вызывает нагноение (*белостуд*). При виде М. корова выпускает из себя молоко (ю.-в.-маалпыл.). Луличане считают, что убитому М. прощаются девять грехов (ср. то же применительно к убийству других гадов: змея, паука). Вместе с тем в Польше встречается запрет убивать М. из опасения мести со стороны других М. С гадами М. связывает и ее использование в обряде вызывания дождя: в Полесье во время засухи М. вешают за волос на палку, на куст или на забор и иногда причитают по ней; у гуцулов, чтобы пошел дождь, тоже вешают М. на ниточке.

Для изгнания М. случайно выкопанную в поле М. забрасывают за чужую межу — тогда все они уйдут за ней следом (в.-пол.). На Зеленые святки изгоняют М. с полей, бегая по межам или полям с зажженными пучками соломы на палках и крича: «*Uciekajcie niedźwiadki w N. ziemniacki*» [Убегайте, медведки, в картошку такого-то (называют имя того, кого в селе не уважают)] (краков., *Lud* 1899/5/3:257-258).

В районе рус.-бел. пограничья М. сушат и с сеном скармливают коням: М. с черной спинкой дают коням темной масти,

рыжих — рыжим коням, а бледно-желтых — половым. От этого кони будут здоровы и почуют силу.

М. используют в народной медицине: ребенку, больному эпилепсией, дают пить воду, в которой размяли убитую на неподвижном камне М. (серб. *ласксинац*.); для избавления от зубной или головной боли откусывают голову живой М. и выплевывают ее (луж.).

Лит.: Гуря СЖ; Даль 2:312. 4:148; ЭО 1894/3:85; СВФ 1989:24; Kaindl H:105; РАЕ, тара 449; *Lud* 1896/2/2:161; 1903/9/1:65; *Kölb.DW* 42:314; *Z.WAK* 1877/1:106; *Schul.WV*:161; *Česk.WSMAG*:438; Геров 5:71; Кар. 1903/4:125.

А. В. Гуря

МЕДВЕДЬ — один из основных персонажей народной зоологии, наделяемый антропоморфными чертами, символикой плодородия, здоровья и силы и нередко главенствующей ролью среди лесных зверей. М. наиболее близок волку, с которым его объединяют сходные демонологические и другие поверья. Имеет символическую параллель с кошкой. Ярче и разнообразнее всего образ М. представлен у вост. и юж. славян.

Сербы Хомолья относят М. к особым чистым животным. С этим согласуется рус. представление, что нечистая сила не может принимать облик М. По убеждению крестьян Олонецкой губ., «медведь от Бога». Мотив божественности М. присутствует в укр. этиологической легенде: «старый дед» обогащает человека и делает его сначала богом, а потом М. (харьков.). Чистотой и божественностью обусловлено и сближение М. со священником. В шутку его называют «лесным архимандритом» (рус., бел.). Укр.-карпат. поверье связывает его происхождение с попом (верховин.), болг. легенда на сюжет библейского сказания о Лоте и его дочерях — с дочерью попа, проклятой им за то, что она оплянулась во время бегства из пораженного огнем города. В роли священника М. выступает в шуточной пол. песне XVII в.: «*Niedźwiedz-ci był picbanem na lipowym moście, / Przeszedł się wilk sro-wiadać, zjadł sto kobeł rościsie*» [Медведь был священником на липовом мосту, пришел волк

на исповедь — он съел сто кобыл в пост] (Негпаš С. W kalinowym lesie. Т. 2. Warszawa, 1965:16).

Повсеместно в этнологических легендах происхождение М. связывается с человеком (у поляков и украинцев это часто мельник), обращенным Богом в зверя в наказание за провинности. Медведем стал мельник, который обидел гостя на свадьбе (пол. подляс.) или обвешивал людей фальшивой меркой (укр. закарпат.); им стал человек, вздумавший напугать Христа, высочив в вывернутом кожухе из-под моста ему под ноги (бел., укр., пол.); в М. был образчик человек, не пожелавший приютить странствующего Христа и спрятавшийся от него под колесом (пол. хатовиц.) или под овечьей шкурой (босн.); пекарь, посмеявшийся выйти к Христу с руками, измазанными в тесте (босн.-герцеговин.), или месить хлеб ногами (черногор.). По некоторым в.-слав. легендам, Бог превратил в М. детей Адама и Евы за то, что они прятали их от него в лесу (рус. карел.), человека в наказание за убийство родителей (архангел.), за отказ пустить переночевать странника (рус.) или монаха (укр.) или за жажду власти, которая внушала бы людям страх и трепет (с.-рус.). В последнем сюжете (СВС 555) фигурирует чудесная липа, исполняющая желания жены бедного старика. Мотив липы в связи с М. встречается в рус. сказках (М. на липовой ноге) и в упомянутой выше пол. песне (М. на липовом мосту). У болгар и сербов популярна легенда о происхождении М. из падчерицы (невестки), которую мачеха (све-кровь) послала на реку стирать добела черную шерсть.

Человеческое происхождение М. отражено и в поверьях. Считалось, что если снять с М. шкуру, то он выглядит как человек: самец — как мужчина, а медведица — с грудью, как у женщины (укр. закарпат.). У М. человечески глаза (рус.), ступни и пальцы (бел., укр., пол., болг., босн.-герцеговин.). Он умеет ходить на двух ногах и любит плясать под музыку (бел.), умывается (гуцул.) и совокупляется, как люди (з.-укр., пол.), кормит грудью (пол.), нянчит и любит своих детей (рус.), молится (гуцул.), радуется и горюет, как человек (бел.), понимает человеческую речь и сам иногда говорит (бел.), постигся весь Рождественский пост — сосет лапу (малопол.). Как и

люди, он равнодушен к меду и водке (рус., бел.). Он «думец» (рус.) и наделен разумом (укр. карпат.), но, как говорят, «в медведе думы много, да вон нейдет» (Даль ПРН: 947). Доказательство сто человеческого происхождения охотники видят в том, что на М. и на человека собака лает одинаково, не так как на зверя (рус. олонц.).

Как и волк, М. может задрать корову лишь с Божьего позволения, а на человека нападает только по указанию Бога, в наказание за совершенный им грех (рус. олонц.). На женщин он нападает лишь для того, чтобы увести к себе и сожительствовать с ними (рус., бел., пол., серб., босн., герцеговин., черногор.). Верят, что от связи человека с М. рождаются на свет люди, обладающие богатырской силой (хорв., босн.).

Считается, что М. близко знается с нечистой силой (рус. вят.), что лешему он родной брат (рус.). Иногда самого М. называют лешим или лесным чертом (рус.). Некоторые лесные духи имеют облик М. (владимир.).

Подобно поверьям о волках-оборотнях (см. Волколак), у вост. славян существуют представления об оборотнях-медведях — рассказы о колдунах, принимающих облик М. (рус. новгород., з.-полес., укр. харьков.), об обращении ими в М. людей, чаще всего участников свадеб (с.-рус.), об обнаружении охотниками под шкурой убитой медведицы бабы в сарафане, невесты или свахи (с.-рус.). Поверья об обращении участников свадьбы в М. — характерная особенность рус. традиции. Рассказ об обращении на свадьбе молодых в М. записан также в пол. Силезии, но он, возможно, объясняется влиянием масленичного ряжения, в котором маска М. выступает наряду с ряжеными «молодыми». Ряжение медведем встречается у поляков и в свадебном обряде. Представления о людях, способных обращаться в М., отмечены также у лужичан.

Образу М. присуща брачная символика (наиболее характерная для вост. славян), символика плодovitости и плодородия. Она проявляется в свадебном обряде, в любовной магии, в лечении бесплодия и т. п. Свадьбу предвещает рсв введенного в дом ручного М. (бел. витеб.), а также рус. подблюдная песня о М.: «Медведь-пыхтун / По реке плывет; / Кому пыхтёт во двор, / Тому зять в терем» (Аф.ПВ 1:464-465).

М., приснившийся девушке, сулит ей жениха и замужество (з.-слав.). М. символизирует жениха в бел. свадебных песнях. На свадьбе, чтобы заставить молодых целоваться, кричат: «Медведь в утлу!» — «Петра Ивановича люблю», — должна ответить невеста и поцеловать жениха (рязан., Мамс.ОРЭА 1:45, нижегород., БУМФА 2/2:21). В пол. Поморье считали, что если невесту заставить посмотреть в глаза М., то по его реву можно определить, дева или нет. Когда невеста оказывалась невестенной, пели, что ее «разодрал» М. (укр., ролен.). Помимо свадьбы, брачная и продуцирующая символика представлена и в ряде других обрядовых и магических действий. Например, чтобы муж перестал изменять жене, она мазала влагалище медвежьим салом (рязан.). Считалось, что женщина излечится от бесплодия, если дать переступить через нее ручному М. (новгород.) или окурить ее медвежьей шерстью (болг.). У болгар верят, что, если молодая жена будет работать в «медвежий день» на св. Андрея (30.XI), она быстро забеременет и родит, а появление в селе М. с поводырем расценивается как предвестие урожайного года. С идеей плодородия связан обычай ряжения медведем в свадебных, святочных и масленичных обрядах (маска М. в календарной обрядности — отличительная особенность прежде всего з.-слав. традиции).

С М. связан ряд календарных примет, поверий и магических действий. У вост. славян считается, что М. ложится в берлогу на Воздвижение (14.IX): среди зимы, на Ксению-полузимницу (24.I) или на Спиридона-солнцеворота (12.XII) он поворачивается в берлоге на другой бок, а встает — на Благовещение (25.III) или Васильев день (12.IV). У белорусов Борисовского у. к выходу М. из берлоги был приурочен ритуал, называемый «комоедией»: накануне Благовещения готовили и ели медвежий лакомства — гороховые «комы», овсяный кисель и сушеную репную ботву, а после обеда долго и медленно перекачивались с боку на бок, подражая М., чтобы ему легче было встать из берлоги. По представлению сербов, болгар, гуцулов и поляков, М. выходит из берлоги на Сретение (2.II) взглянуть на «рождающееся» солнце (у поляков это день Громничной Божьей Матери, называемой также «Медвежья»: *Matko Bosko Niedźwiedzio*). Если в этот день он увидит

свою тень, то возвращается в берлогу и спит еще шесть недель (до «теплого» Алексея, 17.III), так как сорок дней еще будут стоять холода (гуцул., болг., с.-х.).



Улей в виде медведя. Россия. XIX в.

Для защиты от М., чтобы он не тронул, при встрече с ним прикидываются мертвым, а женщина показывает ему свою грудь (в.-слав.). С целью оберега скота медведя, как и волка, иногда приглашают на рождественский или новогодний ужин (серб. *кош*), готовят для него мамалыгу или слоенный пирог и приглашают на ужин на масленицу (макед.), постятся на Воздвижение, 14.IX (с.-рус.), не совершают первый выгон скота в день недели, на который пришлось Благовещение (гуцул.), в Егорьев день (23.IV) при выгоне скота на пастби-

ше просят св. Влория защитить скот (рус.). Юж. славяне празднуют специальные «медвежьи дни» (болг. *Мечкин ден*, серб. *Мечкин дан*, *Мечкодав*) для защиты от М.: на св. Андрея (30.XI), ездившего некогда верхом на М. (болг.), реже на св. Савву (14.I) и св. Прокопия (8.VII). В эти дни для М. оставляют на дворе на ночь вареную кукурузу (серб.), подбрасывают ему хлеб или кукурузные зерна в дымоход (болг.), не запрягают скот (болг. троян.), не ходят в лес, где в этот день М. с раскрытой пастью бегает в поисках св. Андрея (серб. хомол.), не упоминают М. (серб.), не изготавливают и не чинят обувь (з.-болг.). У родоп. болгар для защиты скота от М., волков и змей женщины не трогают острых предметов, не стирают, не шьют, не плетут и не вяжут 1 марта и все мартовские субботы.

М. часто опасаются упоминать вслух, например, рыбаки, считающие, что иначе водной поднимет бурю и разгонит рыбу (с.-рус.), сеть зацепится за камень или рыба порвет невод (з.-бел.). Из этих соображений, а иногда и просто в шутку название М. табуируется (название *медведь* само по себе является табуистическим по происхождению). У русских его называют *он, сам, хозяин, дедушко, овсяник, маська, черный зверь, куцый, мохнач, косматый черт, старый, костоправ, ломака, косолопый, бирюк, сергачский барин* и т. д.; у украинцев — *вуйко, великий, батько, бурмило, мелник, бортич* и т. д.; у поляков — *sińsk, kutoler, borowik, boruta, wujek, stary, kud-lacz, trówszczarz, ścielnik* и т. д.; у сербов — *тетя, она, она несрећа, она ала* и т. д. Называют его и личными именами: рус. *Миша, Мишук, Михайло Иванович Толтыгин, Потапыч*, медведица *Аксинья, Матрёна*; укр. *Герасим Потапович*; болг. *Маркул, баба Меца*; серб. *Мартин, стрико Мио*; пол. *Bartosz* и др.

Для охоты на М. лучшим считают время, когда на небе много звезд и ярко светят Стожары — Плеяды (рус.). Особенно опасна, даже для опытного медвежатника, сороковая медвежья охота: сороковой М. охотника калечит (рус.). Перед охотой на М. необходимо было соблюдать пост и молиться (гуцул.).

М. воспринимают как символ здоровья и силы. М., увиденный во сне, символизирует здоровье (укр. ровен.). Известно

пол. предание об «умном М.», к которому приходили лечиться люди (радом.). Шерстью М. окуривают больных: от испуга (болг., серб.), лихорадки (серб., макед.) и демонической болезни, нападающей на рожениц (макед.), — по поверью, М. способен отпугнуть эти болезни. Для излечения от испуга М. должен потоптать больного (болг.), а от лихорадки заставляют М. переступить через больного, так чтобы М. коснулся его спины своей лапой (рус. воронж.). Сквозь челюсти М. протаскивают больного ребенка (з.-серб.). Съевший сердце М. исцеляется от всех болезней (жалуж.). Салом М. мажут лоб, чтобы иметь хорошую память (малопол.). Правый глаз М. вешают ребенку на шею для храбрости (малопол.).

М. способен устрашать нечистую силу и отворачивать порчу. Черт в испуге бежит от него прочь (бел.). М. может одолеть черта (пол.) и изгнать водяного (пол., луж.). Он чует ведьму в доме (великопол.). К М. обращаются в заговоре от слеза и «бесной нечисти» (с.-рус.). В качестве амулета используют клыки (пол. бсскид.), когти и шерсть М. (рус., серб.). Череп его помещают в пчельнике для оберега пчел от слеза (герцеговин.). С помощью М. снимали порчу с дома (з.-бел.) и с хлева (великопол., мазовец.).

Поэтому М. известен и в качестве охранителя скота. У вост. славян череп, когти и шерсть М. вешали в хлеву не только от порчи, но и для того, чтобы скот хорошо плодился (в.-слав.). В некоторых местах медвежью голову в Иванов день до восхода солнца проносили между скотом и закапывали посреди двора, чтобы лучше велся скот. Ее носили и участники обряда очищения села во время падежа скота. Медвежью голову вешали в конюшне, чтобы не допустить к скоту «лякого домового» (рус.), а когда домовый шалил, в хлев вводили самого М. (владимир.). «Свой» домовой, заботящийся о скотине, может иметь облик М. (укр. харьков.). Функция устрашения нечистой силы и отворачивания порчи отмечена у М. преимущественно в в.- и з.-слав. традициях.

М. объединяют с явками сходные демонологические представления, бразнич и зротическая символика, поверья о выведении потомства, о нападении на скот и на человека по Божьему указанию, способы защи-

ты от них (ср. волчья дни и медвежья дни у юж. славян, приглашение на рождественский ужин), общие атрибуты (череп, кости, зубы) в качестве оберегов и амулетов, сходные приемы лечения (протаскивание ребенка сквозь челюсть). Образы волка и М. упоминаются подчас в одних и тех же фольклорных текстах (особенно в заговорах). Показательны случаи взаимозаменимости этих персонажей в сходных контекстах свадебных песен и во фразеологии: например, рус. «Работа не волк (не медведь), в лес не убежит (не уйдет)» (Даль 4:6). Лексические соответствия характерны для табуистических наименований М. и волка.

Наконец, параллелизм между волком и М. проявляется в символическом соотношении их с парой домашних животных — кошкой и собакой. Символическим аналогом М. выступает кошка: в в.-слав. сказках и в луж. быличках нечистая сила (черт, кихимора, водяной) называет М. большой или страшной «кошкой». Во Владимирской губ. верят, что лесного духа «боровика», имеющего облик бесхвостого М., можно вызвать, если принести с собой в лес кошку и душить ее.

Лит.: Гура СЖ:159—177 (там лит.); Христович Х. Г. Типологические аспекты на мифологемите на мечета и вьака на базата на материал от южнославянския и източнославянския регион. Дипломна работа. АЦР. София. 1984:4-5,10-11; Марич. III:67,81; Seweryn T. Nielzwiedz w zoologii ludowej, wierzeniach i kulcie // ArchMEK 1/2268. II/1943:4—5,7,9,15—16,20,26—27,30,44-45,47.

А. В. Гура

МЕДИЦИНА НАРОДНАЯ — область традиционного знания и система лечебно-профилактических приемов, направленных на избавление человека от болезни и восстановление здоровья; древнейший вид профессиональной деятельности, сочетающей рациональный опыт врачевания с магической практикой изгнания, уничтожения или задробривания духа болезни (см. также Знахарь).

Успех лечения зависит от соблюдения ряда условий: времени (дня недели, поры суток, лунной фазы, календарной даты), места

(выбирались преимущественно пограничные локусы), выбора участников лечебного ритуала, необходимых средств и приемов, соответствующих характеру болезни, ее причине или источнику.

Считалось, что медицинскими знаниями и магическими способностями исцеления недугов владели не только знахари, но и пастухи, овчары, кузнецы и др.; каждая женщина усваивала определенный объем медицинских знаний и умела лечить простуду, детский плач, уроки, принимать роды.

Главная стратегия лечения — изгнание, удаление болезни из тела человека, для чего практиковались разнообразные способы и приемы.

От болезни избавлялись выбрасыванием ее на дорогу и «затапыванием». На дорогу, на перекресток, распутье, под порог выбрасывали волосы, ногти больного, предметы, бывшие с ним в соприкосновении (его полотенце, рубашку), предметы, «принявшие» на себя болезнь (яйцо, зерно, плоды, полено); нитку с завязанными на ней узлами по числу бородавоч (в.-слав.), палку с насечками по количеству приступов лихорадки; старый лапоть, веник, который рубили у больного на поясице при болезни «ути» — чтобы идущие по дороге разнесли болезнь, унесли, забрали с собой. Согласно этимологической магии, болезнь «пройдет», как по дороге проходят люди.

Болезнь можно было «закапать»: больного закапывали по шею в землю, его разорванную рубашку зарывали под водосток, чтобы она сгнила; закапывали колтун в землю как муравейник, под порог дома, на перекрестке дорог, за границей села, под бузиной и в других местах, где обитают злые духи; нитку с узелками или мерку больного закапывали в землю близ речки, колодца или на месте припадка эпилептика; перебрасывали через дом рубашку, снятую с больного, закапывали ее на том месте, где она упала, и притискивали камнем, чтобы болезнь не вернулась. При лечении испуга знахарка в поле мотыгой обозначала контуры фигуры больного, срезала дерн, оборачивала его землей вверх и помещала на прежнем месте со словами: «Когда плас обернется как был, тогда и испуг вернется в человека!» (болг., БЕ 1984/1:31—36).

Широко применялась передача болезни дереву, человеку, животному, пред-

мету. При лечении некоторых болезней (чахотки, лихорадки, зубной боли) недуг символически «переносили» на дерево. Под ним закапывали колтун, заговаривали болезнь, выливали под него воду, в которой купали больного; обвязывали ствол нитками из одежды заболевшего; вешали одежду больного на ветки; относили к дереву дар—«приносы», дотрагивались до него руками или ногами, садились на свежесрубленный пенек; «венчали» болезнь с деревом, обходя вокруг него со свечой (ю.-слав.); отсылали недуг на дерево (о.-слав.).

Передача болезни другому человеку осуществлялась через предмет: на палку (осиновую) наносили зарубки по числу бородавок, мазали палку кровью и выбрасывали на дорогу, на перекресток, веря, что бородавки перейдут к тому, кто поднимет палку. Одним из видов передачи болезни было «забывание» ее в дерево (в естественное дупло, дырку от сука), в дверной косяк, в отверстие в стволе, просверленное на высоте роста больного, — туда помещались «заместители» больного или предметы, бывшие в соприкосновении с ним (волосы, ногти, часть одежды с кровью человека, нитка, которой измеряли больного), после чего отверстия забивались колышками (осиновым, березовым, башрышникосым).

Недуг можно было передать и с помощью звукоподражания: больной залезал на куриный насест и пел петуком, чтобы болезнь перешла на кур (рус.); больной, стоя на воротном столбе, громко пел: «Какарека, засьпсаю, хто пачуе, то таму» (бел., Fed. LB 1:392); больной залезал на крышу и по три раза кукарекал, лаял, мяукал, затем спускался на землю и шел домой (макед.).

Передавали болезнь также с водой: искупав ребенка, воду вместе с болезнью вечером выливали на собаку; купали больного ребенка в одной воде с щенком, полагая, что болезнь перейдет на животное. Недуг «скармливали» животному или домашней птице: хлеб, которым облепливали колтун, больной откусывал и бросал собаке; больного ребенка на ложе посыпали зерном, которое затем смасывали куры (рус.), и т. п.

Передать болезнь можно было и взглядом: для избавления от куриной слепоты советовали долго смотреть на деготь (укр.); от желтухи рассчитывали избавиться, долго глядя на морковь, на золотые предметы, на

шуку, до тех пор пока она не пожелтеет, т. е. не примет болезнь на себя.

Болезнь можно было победить, «запереть» дыхание больного: человек дул в дупло, в дыру, проверченную в стволе дерева, «гукал» в устье печи; с помощью замка символически «запирали» кровотечение.

Широко используется в медицинской магической практике **пролезание** или протаскивание (пронимание) больного сквозь отверстие (как способ его символического перерождения): больной оставался болезнью по ту сторону отверстия и появлялся с противоположной стороны здоровым. Больные пролезали через дупла или под корнями деревьев, обладающих особыми признаками (вековые, одиноко стоящие в поле, растущие у источника, святые, благословенные), чаще всего выбирались бук, вяз, дуб, береза, кизил; пролезали через отверстие между двумя деревьями, растущими из одного корня, через ствол раздвоившегося дерева, через сук, верхушкой вросший в ствол дерева; через расщепленный ствол молодого дерева, через лук согнутого дерева, через шель в заборе, сквозь колья или прутья забора, под старым памятником на кладбище; через большой венок, сплетенный из трав, через специально испеченный для этой цели огромный калач (использовался в тех случаях, когда больной долго не мог выздороветь); под столом или вокруг ножки стола; под межей, через специально сделанный в земле прокоп под забором; протаскивали больного падучей (или его рубашку) под только что умершим человеком (хорв.).

Отделение болезни от больного достигалось «смыванием» болезни, обметанием больного веником на пороге, окуриванием, перешагиванием через больного, переведением через него животного. Переносили трижды ребенка через порог дома, каждый раз сплевывая (бел.); перегоняли свиней у порога свинарника через корыто, под которым лежал больной ребенок (витеб.); в дверном проеме перешагивали через больного, больного падучей заставляли трижды перепрыгнуть через забор в том месте, где сходятся под углом два забора (полес.). Широко применялось также **закрепление** болезни.

При лечении многих болезней (лихорадка, испуг, падучая и др.) производили манипуляции с одеждой больного: надевали сорочку пазухой назад (укр.), выворачивали

нанзанку (рус., см. Выворачивание одежды); снимали рубашку с испуганного ребенка и бросали на кол, чтобы она три зари там ночевала (гомел.); рвали ее спереди (з.-укр.), разорвав на теле больного рубашку, бросали ее на воду (чеш. морав.), быстро относили на перекресток (подляс.), закапывали как можно глубже и притискивали камнем; на похоронах подкладывали в гроб и т. п.

Сорвав рубашку, вешали ее на распятие (пол.), на придорожный крест, на фигуру святого, стоящую на распутье (пол.), подобным образом избавлялись от туберкулеза; выбрасывали рубашку в пропасть (горные районы Польши), на вращающееся мельничное колесо, чтобы вода забрала с рубашкой и болезнь (укр., луж.). Разорванную сверху рубашку больного «распинали» на стене, прибив гвоздями (з.-бел.), бросали в огонь (бел.), разрывали на куски (луж.), при эпилепсии, чтобы болезнь не вернулась, одежду больного сжигали, а пепел бросали в воду (чеш.).

Один из распространенных приемов М. н. — измерение больного и последующее уничтожение мерки. Мерку разрезали, раскакали на колоде для рубки дров, полагая, что уничтожат болезнь, а остаток завязывали в узел, чтобы завязать и остановить болезнь; целиком забивали в дырку, дуло; относили к воде или клали под камень; клали под порог дома, чтобы входящие в дом и выходящие из дома топтали ее.

Для изгнания болезни прибегали к устрашению духов болезни (см. Пугать, устрашать): накрывали больного медвежьей шкурой, пришивали ему на шею ладанке змеиную голову, змеиный выполозок, отрубленный хвост живой собаки, сушеную летучую мышь, кость жабы, зашивали в одежду кусок шкуры волка, неожиданно стреляли над постелью больного; разбивали над больным горшок, внезапно обливали холодной водой. Ребенка клали под порог, накрывали дежкой и разбивали об нее глиняный горшок; ударяли по корыту, под которым лежал больной падучей, узлом с змеей, взятой с трех межей. Устрашали не только действием, но и предметом: чаще других в роли устрашающих предметов «предъявлялись» нож, серп, топор, раскаленное железо (лемеж), веник, розги, палка и т. д. Применялось и физическое воздействие на болезнь:

эпилептиков стегали веником, осиновыми прутьями, ветками можжевельника, травой чертополоха; выгоняли из дому лихорадку, клеща прутьями по стенам.

М. н. пользовалась и вербальными средствами лечения: лекарь устрашал недуг формулами угрозы с мотивами сечения, резания, битья, сжигания и т. п. Ср. серб. приговор: «Серпом тебя рассеку, огнем тебя выжгу, по воде тебя иду, по быстрой воде, по зеленой траве» (Раден.НББ:100). В этих же целях применялись бранные обращения: болезнь называли злой, плохой, черной, лихой, врагом, предателем, уродом и т. п. Вербальные формулы могли содержать не только угрозу, но и предложение заключить «срлашение о ненападении», вступить в отношения обмена с духом болезни. Ср. заговор: «Криксы, криксы, дарю я вас хлебом-солью... двадцѣя моего двадцѣя добрым здоровьем и сном» (Ром.БС. 5:32). Нередко вербальная формула использовалась самостоятельно, как словесный эквивалент лечебного действия. Ср. рус. смолен. «Хадк, усн хваробы, с пальчыкаў, сустаўнікаў, и с кастей, и с мадей, и с буйной галаям, и с хрыбтай касти, и ат рятывога серца!» (Добр.СОС:198); серб. «Иди, болезнь, в лес, в воду, в высокие высоты, в глубокие глубины, где петух не поет, где курица не кудахчет» (Мил.ЖСС:300); пол. «Рожа, рожа, иди прочь, пойдн на мертвое тело» (Ваг.КІУW:266). См. также Диалог-ригитал, Заговор, Заклинание.

Действенным средством лечения считался обман болезни. Для этого больные изменяли внешний облик, измазавшись сажей, спрыскивали одежду дегтем, притворялись умершими; уходили из дома, идя задом наперед; прятались под корытом; писали на двери: «Приходи вчера», «Такого-то нет дома, ушел в лес». Возвращались домой с места, где совершался лечебный акт (двор, перекресток, берег реки, кладбище), иным путем, быстро убегая, чтобы болезнь не догнала, не ослышавшаяся, чтобы взглядом не позвать ее с собой.

В случае эпидемий совершались обходы села, молебствия, опаживания села, разнообразные отгонные ритуалы (см. Изгнание ритуальное). Для предупреждения проникновения болезни в село на ее пути устраивались преграды: проводилась борозда; на дороге ставилась мельничная задвижка, раз-

водился огромный костер (присущественно из хвойного леса, из можжевельника), приносилась общесельская жертва.

В М. н. всех славян широко применяются лекарственные травы, отвары и настои из них, причем травы часто имеют то же название, что и болезни: рус. *колтун* «вид папоротника», *лихорадочная*, *грыж-ная трава*, пол. *ziele koftynowe* и т. п. При разных недугах носят за пазухой или за поясом зверобой (*серб.*); лечат детский испуг окуливанием колючими растениями (чертополохом, шиповником и др.) и т. п. Растения прикладывали к ногам, рукам, к голове в качестве компрессов, накладывали свежистолченные листья к ранам, ушибам, чирьям, порезам; ставили ветки деревьев около постели больного, полагая, что растение берет на себя температуру больного.

Кроме растений, использовались приготовленные соответствующим образом средства животного происхождения (порошок из сушеной ящерицы, лягушки, змеи, летучей мыши, из рога оленя, из беленита и т. п.), порошок запивали водой или растворяли в ней; пили молочный отвар из лягушки; сли мясо черепахи; жиром животных, маслом муравьев растирали больные места, прикладывали к ранам.

Большое значение в М. н. придавалось магическим предметам и субстанциям. К наиболее универсальным аксессуарам лечения относятся вода, земля, камни, железо, шерсть и нитки; травы, ветки, дерево; предметы утвари (веник, гребень, нож, ложка, веретено, игла, сито и др.); пища (особенно хлеб, соль, вино, жир, яйца, мука), а также вторично — ритуальные предметы свадебного, погребального, календарных обрядов: фата и подвенечное платье невесты, свадебный венок, обручальное кольцо; тесемки, которыми связывали ноги покойнику; мерка с могилы; кладбищенская земля; зола бадняка, пасхальная скатерть; сакральные предметы: блюдо, взятое со статуи Иоанна Крестителя; земля, взятая из «кровотины» (возле норы крота), с перекрестка дорог, из-под левой пятки; земля, взятая во время землетрясения из-под правой ноги; земля с трех (девяти) межей; освященные предметы. Лечебными свойствами наделялись также сакральные предметы инородцев (например, ритуальная одежда), «чужие» молитвенные тексты, которые использова-

лись в качестве амулетов; земля с могилы мусульманского «святого» (ю.-слав.).

Для большего эффекта в лечении применялась вода, пролитая сквозь отверстие раздвоенного дерева, через дверной засов, ручку двери, вода, зачерпнутая при слиянии двух потоков (рек, ручьев), на трех бродах, родниковая, колодезная (первая из нового колодца), освященная, наговоренная, вода, в которую положено яйцо черной курницы, вода с иконы, с мельничного колеса, «кузнечная» вода, в которой закаляли железо; вода, пролитая через три иглы от трех невесток из одной семьи (*серб.*), и т. п. К земле обращались с просьбами избавиться от болезни. Землю (часто взятую с могилы) прикладывали к больному месту, натирали грудь, размешивали в воде и пили больного.

Лечебные свойства (целебные и отгонные) приписывались предметам и веществам черного цвета, обладающим неприятным запахом, вкусом, видом (деготь, эскрменты, моча); их применяли для отращения духа болезни.

Составной частью М. н. является почитание святых-делателей, к которым в молитвах и заговорах обращаются с просьбой об избавлении от болезней. По поверьям, св. Илья исцеляет от кровотечения из ран, лихорадки, ночного детского плача; от головной боли, порчи, лихорадки, кровотечения, золотухи, родимчика у детей молились Иоанну Предтече; от зубной боли — св. Антипию, от лихорадки — св. Марою, св. Фотинию Самарянке; от падучей — св. Валентину, от грыжи — св. Артемию, от бесплодия — Ипатию, от родимца — св. Никите, от рожи — св. Антонию, от глазных болезней — мч. Мине (10.XII). Избавителями от многих болезней считались св. Пантелеймон, свв. Кир и Иоанн (28.VII).

Кроме собственно лечебных средств, большое значение в борьбе с болезнями придавалось соблюдению многих бытовых предписаний и запретов на определенные виды работ в праздники вообще, в некоторые праздники и дни особенно. Во время тяжелых заболеваний или приступов болезни (лихорадки, эпилепсии и др.) повсюду запрещалось окликать больного по имени, иначе бы от этого болезнь еще сильнее «выцелилась» в человека. В день св. Игнатия, считавшийся у болгар недобрый днем, запрещалось ткать, пряхать, стирать, чтобы

не заболеть. У юж. славян правились дни, посвященные болезням: день св. Афанасия, св. Харлампия, св. Варвары и св. Саввы. Чтобы не заболели дети, женщины не работали, пекли лепешки, мазали их медом и раздавали всем соседям на ялорвине; в особо опасных случаях совершали жертвоприношение. В день Ивана Головосека боялись мыть голову, чтобы не вызвать колтун, перхоть или хроническую головную боль.

Профилактика болезней. Почти все действия и приемы, характерные для лечебной магии, использовались и в профилактических целях. Защитными мерами служат умиловление болезни (через словесные формулы, употребление эвфемизмов), обрядовая встреча болезни, совершаемая дома, в осле, с хлебом, с медом, с вином, службой и жертвоприношением; принесение дара (пища, корыто, мыло, теплая вода, шерсть); обращение с просьбой и молитвой; отправление, выпроваживание, устрашение болезни. Одним из архаических профилактических обрядов является **оплачивание** слав при заселении на новом месте и при угрозе эпидемии. Для отвращения болезни в землю закапывали в качестве жертвы ворону, петуха (бел.), обходили село и мазали все ворота дегтем. Обрядово-магические действия профилактического характера приурочивались к канунам больших христианских праздников (Рождество, Богоявление, Чистый четверг, Страстная пятница, Пасха, Вознесение и др.). В Васильев день (первый день Нового года) совершался обряд «смывания лихоманок»: знахарки обмывали во всех домах притолоки водой, в которую подмешивали золу из семи печей и четверговую соль, что, как считалось, защищало дом на весь год от вторжения лихорадки (рус.). В девятый вторник после Рождества при угрозе эпидемии или для охраны здоровья все жители села пролезали под корнями деревьев (м.-слав.). В день св. Юрия кусок железа закапывали под порог, чтобы у всех переступивших его были здоровые ноги; с этой же целью в Сочельник, на Новый год, в Страстную четверг утром вставали на железо (лемех, цепь).

В качестве профилактического средства от всех болезней использовали юрьевскую росу: ею умывались, по ней катались, раздевшись донага. Особенно популярным у славян

было купание в воде зимой (на Богоявление), весной (на Благовещение, в Чистый четверг, в Страстную пятницу), летом (в Юрьев день, в день Иоанна Крестителя); первой водой из нового колодца мыли детей (архангел.). См. также Здоровье.

Некоторые специальные действия производились для предупреждения определенной болезни, например, для предупреждения испуга мать, раздевшись, перешагивала три раза через люльку спящего ребенка (серб., болг.), в колыбель втыкали булаву, иголку (полс.); над головами детей разламывали две спекшиеся буханки (Арест.), надевали рубашку задом наперед или вывернутую наизнанку (м.-слав.); от бессонницы детям клали под голову нож в черных ножках (серб.), шкурку зайца (пол.); чтобы не случилось падучей, мать обходила ребенка с мотовилом в руках (болг.). Во время первого грома прикладывали к голове железо или камень, чтобы не отрадать от головной боли целый год (м.-слав.). Женщины, отправляясь на жатки, проползали под забором, касаясь спиной верхней перекладины, чтобы не болела поясница при жатве (рус.). С этой же целью после уборки урожая кувиркались через голову на новой стерне.

Для предупреждения болезней прибегали к помощи растений-апотропеев (с сильным запахом, острым вкусом, колючие, жгучие): чеснок, лук ели в больших количествах, носили в одежде, вешали у постели детей, над входом в дом; затыкали по границам «своего» пространства, втыкали в ворота, в двери ветки шиповника, тиса, боярышника, можжевельника; у входа в дом прикрепляли венки из 9-и, 12-и трав, освященных в праздники Божьего Тела, Успения Богородицы; освященный базилик держали в комнате на столе. Дымом этих растений окуривали помещение, чтобы не допустить болезни в дом.

К области М. н. относятся также разнообразные гадания об исходе болезни: обливали водой образ св. Пантелеймона: если часть воды оставалась на иконе, считалось, что больной умрет; гадали по зелени и цветам: увядшие цветы и листья сулили смерть; прогнозировали исход болезни по направлению дыма: поднимающийся кверху дым означал выздоровление.

М. н. испытала на себе влияние книжной традиции: ружичисмыс (а затем и печатные)

лечебники, травники, гадательные и др. книги получили широкое распространение в народе и использовались как руководства в лечебной практике.

Лит.: Богоявленский И. А. Древнерусское врачевание в XI—XVII вв. М., 1960: 3 м е - е в Л. Ф. Русские врачевники. СПб., 1896 ЖС 1898/1:70; Зел.ВЭ:340; Зел.ОРАГО 1:224,254; Поп.РНБМ; Дмитриева С. И. Традиционная народно-медицинская практика // Рус.:773; Тол.ЯНК:105,107,108; ЭО 1898/3:115; 1901/1:165, 4:112,115; Юд.ОРЗ; КА; Мнишко Л. И. Народная медицина Белоруссии. Минск, 1969; ПА; Булг.П:190; Никиф.ПП:40,43; Шейн МИВЯ 2:517—520; Болт.НЛУ; Болт.УНМ; Тв.ЗЛЛ; Бег.МД:324,325,330; Вустр.ДО 1:275; 2:146,148; Kolb.DW 15:154, 31:165, 48:294; K LW:451; Lind 10:258; 33:117—126; Szych.LLK; Tył.MLK; Udz.MPL; M6d.LMS; ZNŽO 1964/42; BM:19—20; BHM; Марин.ИТ 1:233,341; Поп.СВ:58—83,138,139; СБНУ 1920/34:186; Георгиев М. Традиционная медицина в предметна област на стоматология // ЕПНК 1996/4:9—29; Киежовић С. // МФ 1986/38:109—118; Попов Р. За светите лечители по българските земи // ВПНК 2000/6:54—70; Крстева А. // МФ 1987/39—40:103—132; МФ 1984/33; 33; Народна здравствена култура у СР Србији. Београд, 1976—1980. Св. 1—4; ГЕМБ 1964/27:459—502; 1978/42:469—498; 1995/62:153—183.

В. В. Усачева

МЕДЬ - см. Металлы.

МЕЖА — см. Граница.

МЕЛЬНИК — в народной культуре «знающий» персонаж, который общается с нечистой силой, прежде всего с **подлым**. У вост. славян считалось, что для того чтобы поставить водяную мельницу, нужно было принести жертву водяному, обитающему в мельничном пруду. О мельниках рассказывали, что они совершали завет с нечистой силой или делали **заклад** — заманивали прохожих и толкали их в омут или под колесо мельницы, иначе утонет сам М. или не устоит мельница. Человеческую жертву можно было заменить животной: под порог

мельницы закопать кошку, собаку, петуха, ворону (**животных** подбирали чаще всего **черной масти**; ср. **Жертва строительная, Мاستь**). Обычной жертвой были крошки хлеба, мука, часть зерна из каждого мешка, высыпаемые водяному. М. продавал душу водяному, каждую ночь отправлялся спать к нему на дно водоема (симбир.) и т. п.

Власть М. над нечистой силой обеспечивала волшебная трава: «адамову главу» в русских поверьях нужно было иметь при себе тем, кто хотел «держать воду» или «держать мельницу» (ОЧР:404); другая волшебная трава — «сова» — могла снести мельницу, если ее подкинуть (ОЧР:413). В Самарской губ. был записан рассказ о М.-знахаре, который добыл на Иванов день **спрыг-траву**, дававшую ему власть над мельничными бесами **мрзцютками**; когда М. хотели забрать в солдаты, мрзцютки разрушили барские мельницы, и того вынуждены были вернуть к прежнему занятию; бесы не давали М. покоя, и тот должен был занимать их постоянной работой: трудно исполнимым для них считалось, в частности, строительство ветряной мельницы, ибо ее крылья имели вид креста (ЗРГО 12, № 113). По укр. преданию, мельницу выдумал черт, но не смог установить **жернов**, так как крылья ее имели вид креста (Драг.МПП:17). О артельности подобных представлений свидетельствует Киево-Печерский патерик (XIII в.): бес явился в пещеру к монаху и начал молоть за него муку ручными **жерновами**, чтобы соблазнить старца; тот сотворил молитву, и бес не мог остановиться, пока не смолот всей муки.

Мельники приносили **жертвы** водяным, бросая в воду дохлых животных, хлебные крошки и т. п.; по праздникам лили в воду водку; в Белоруссии при заморозках опускали под мельничное колесо кусок сала, иначе водяной слижет смазку с колеса; под дверь мельницы закапывали живьем черного петуха, а в самой мельнице держали животных черного цвета (петуха и кошку). Болгары бросали в воду часть смолотой муки в жертву самодивам. Считалось, что недовольный водяной может снести мельницу во время **половодья**.

В рус. **быличках** М. ловит водяного, заскочившего к нему в лодку в виде рыбы, набросив на него крест, и опускает, взяв обязательство не размывать мельницу. М. может

гостить у водяных духов, водяные же — превращаться в парней и добиваться любви *меланличих*.

Менее распространены поверья, связанные с ветряной мельницей: М. должен был опасаться вихря и воплощающих его персонажей, прежде всего — лешего (с.-рус.). Хозяин ветряной мельницы бросал в воздух несколько пригоршней муки, чтобы подул ветер (Аф.ПВ 2:236-239; Зел.ВЭ:124).

Мельники сами поддерживали слухи и рассказывали былички о своих контактах с нечистой силой и сверхъестественных способностях: раннее свидетельство тому — письмо, направленное М. в Летичевский магистрат (Украина) в 1714 г. с требованием положенных ему денег, в противном случае М. угрожал уничтожить городские плотины и мельницы; ср. чеш. представления о «мельничьих чарах» — действительности заговоров, произнесенных М. (СЛ 1930/30:254). По качеству зерна М. мог определить *перожничка* (ярослав.) — колдуна или ведьму, отбивавших урожай у соседей. «Знающему» мельнику причиталась большая плата (вят.). Поведение М. регламентировалось особыми запретами; у русских М. не следовало отряхиваться от муки — иначе «век будет трястись» (заболеет лихорадкой).

В рус. святочной игре в мельницу («с мельницей хлянуть», «жернов воить») участвуют ряженые М. и черт, который портит «мельницу», но его прогоняет заклинаниями М. Святочная «мельница» по своей эротической символике близка «кузнице» (см. в ст. Кузнец): чтобы смазать «мельницу», поддевают дедкам палками подошвы, «мельницу» изображает старик, на голый зад которого кладут решето, и т. п. «Молот на мельнице» — эротический эвфемизм чеш. и словац. шуточных песенок, где главный персонаж ~ козел (воплощение плодородия), избиваемый мельниками за его «работу» на мельнице (ср. бел. святочную игру в барана и т. п.). У русских ряженный М. мог «перемолоть» старика в молодого (ср. «кузнеца» или черта, который перековывал старых в молодых).

Вода из-под мельничного колеса считалась у сербов целебной: на Юрьев день они купались в ней, чтобы все вредное «отпало» от тела так же, как вода отскакивает от мельничного колеса; ср. луж. поверье о целебных брызгах с мельничного колеса, со-

бранных при восходе солнца: этой водой можно было лечить глаза (Аф.ПВ 3:783). Части мельничного механизма («устава» — задвижка, регулирующая доступ воды к мельничному колесу) в Черногории обносили вокруг села для отгона градовой тучи; в Сербии (с. Живица) М. запускал в ход пустую мельницу, чтобы она тарактением отгоняла град (СБФ-81:68,57).

В мельнице, особенно разрушенной, обитают черти, нечистая сила: муку, которая осаживалась на стенах мельницы, болгары называли *дьявольски хлеб*; в укр. быличках черт, прикинувшись М., заывает мужиков на заброшенную мельницу молоты; он мелет быстро и бесплатно, но мука оказывается перемешанной с песком (Аф.ПВ 1:295).

М., связанный со стихией воды, как и *кувнц*, гончар (связанные, соответственно, с огнем и землей — глиной), плотник, относился к группе мифологизированных «знающих» персонажей («профессионалов», «специалистов»), обладающих особым умением, обитающих на границе освоенного людьми жилого пространства (за пределами села, у воды) и наделяемых сверхъестественными, в том числе колдовскими, способностями (СБФ-2000:180-183). Характерно участие кузнеца и плотника в строительстве мельницы. В русских заговорах М. и мельничка упоминаются среди колдунов и прочих вредоносных персонажей. В морав. легенде черный М.-колдун мелет светлые дукаты (Аф.ПВ 1:292). В рус. позднесредневековой традиции М. и повитуха чаще всего подозревались в колдовских действиях (ОЧР:78).

Мельник, наряду с представителями др. неземледельческих профессий, знающихся с нечистой силой, мог в народной христианской культуре относиться к грешникам: на иконе XVIII в. из киевского Златоверхого Михайловского монастыря М. помещен в ад наряду с кравцом, сапожником, ведьмой, прелюбодеями-кумовьями, где грешники танцуют под музыку скрипача.

Согласно укр. этимологической легенде, когда Бог ходил по земле, М., дурачась, нарядился в вывернутый кожух и хотел ревом напугать прохожего: тогда Бог и превратил его в медведя (Драг.МПР:5-6).

См. также Мельница, Мука.

Лит.: Милк.ННКС: 1:95-96; Форм.Н[1]:352-356; БСИ 1981:148-152; Влас.РС:338; Мор.

ЖДМ:134–136,195–199; Славяноведение 2001/2:74–77; Берн.МПО:211; Цепанская Т. Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // МСБ 1:16–22.

В. Я. Петрухин

МЕЛЬНИЦА — объект и локус, обладающие, согласно народным верованиям, специфическими, в том числе и демоническими свойствами. Сочетание в М. природного и культурного начал, превращение с ее помощью одного вещества в другое, использование для ее работы силы стихий (воды, ветра), а также постоянный шум — все это определяет отношение к М. как к «нечистому» месту и строгими. Полагают, что М. или некоторые ее части изобрел дьявол, ср. также словац. поговорку: *Mlyn a šepk si čestova škola* [Мельница и трактир — чертова школа.] (*Záur. SPP:213*). М. — преимущественно мужское место, там ведутся неприличные разговоры (болг., Шумен). Верили, что если в день св. Варвары первым посетителем М. будет женщина, последуют несчастья (Куг. PLS 4:17).

Полагают, что при строительстве М. мельник делает *заклад*, иногда в форме завета — это жертвоприношение нечистой силе (см. Жертва строительная), ср. болг. поверья о замуровывании в фундамент М. человека, душа которого после его смерти становится хозяином заруды (Странджа: 253). «Обещанием» мельника объяснялась гибель людей и скота в заруде или под мельничным колесом, ср. поговорку *Со всякой новой мельницы водяной подить возьмет* (т. е. утопленника) (Даль 2:317). Впоследствии для бесперебойной работы М. в поду бросали свинину, листья табака, крошки хлеба, муку, зерно; лили водку и др. Мельник обязательно должен знаться с нечистой силой, прежде всего с водяным, а на ветряных М. — с персонафицированным **Ветром** (орлов.) или **лешим** (с.-рус.). Поломки М. обычно объяснялись действиями нечисти или инородцев, колдовством при строительстве (подкладывание дерева, в которое попала молния) или вредительской магией односельчан (выбрасывание в воду свиного пятачка, заполненных ртутью костей, особых трав). В неисправности М., в про-

рыве плотины и затоплении винила водяного (подрался с другим водяным, рассердился на мельника, слишком буйно праздновал свадьбу). Ночью М. *останавливаются*, поскольку считалось, что вода засыпает (Поморавье). Крылья ветряной М., по с.-рус. поверьям, разрушает *рассердившийся леший*.

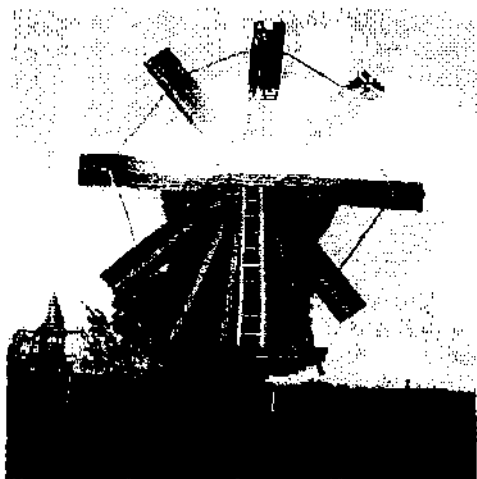
Ритуальное обращение с М. Известно календарное почитание М. — «шумих», именуемое «шумному Богу молиться», которое совершается в девятую пятницу после Пасхи (вят.). Молоть зерно или даже привозить его на М. можно было не во все дни. Новое зерно везли на М. в понедельник, *среду* или *пятницу* (болг.). На Богоявление М. не работала, иначе ее могло унести *ш. дой* (Буджак). При запуске М. нужно было испросить у нее разрешения на работу (Заонежье). На М. запрещается ругаться и осориться, с нее ничего нельзя брать без спросу, красть, иначе в доме заведутся крысы (чл., укр.). Во время путешествий по воде М. не поминали, чтобы не накликал бури (архангел.). Верили, что ловить рыбу у М. небезопасно. На месте, где раньше стояла М. не советовали ставить дом — не будет вестись скот. Остатки разрушенной М. не использовали для построек. Исключением был только свинарник, поскольку считалось, что дьявол, обитающий на М., боится свиней (в.-слав.).

С частями М. и свежемалотой мукой тоже связаны определенные запреты. В Родпах муку, принесенную с М., не оставляли в мешке, ее сразу пересыпали, — иначе у женщин в доме будут трудные роды. Беременным запрещалось смотреть на жернова М., чтобы плод не «перевернулся» в утробе (серб.), или вообще ходить на М., чтобы не испугаться (болг.).

М., особенно водяная, а также заброшенная, разоренная, — это место обитания мифологических персонажей. Они дают знать о своем присутствии шумом, музыкой, неожиданной остановкой работ М. или ее внезапным **запуском**. Под мельничным колесом живет водяной (ср. рус. сибир. *мельник, мельничной, мельничных водяной*); «На М. не служат молебн, *мельничных не любит*» — енисейск.). Полагают, что нечистая сила особенно шалит на Купалу (бел.). На М. русалка моет волосы, на столбах разрушенной М. сидят черти (с.-рус.), на крыше — вампир разбирает черепицы (болг.). На вят-

ских М. обитали мелкие бесы — *ичетки*, а также *исский дух шишига*. Ю.-слав. *семодиям* (см. **Вила**) устраивают шумное веселье на М.: танцуют, пляшут, бьют в барабаны, а *караонджолы* празднуют свадьбы, поэтому мимо пустых М. ходить опасно. Верят также, что на М. обитает дьявол, отсюда болг. *Хили се като дявол на воденица* [Ухмыляется, будто дьявол на мельнице] (Млад. БТР:328). Во время святок на М. в виде собаки приходит *таласым*. Духи болезней (*чумы, ерметци* ~ болг.), напротив, боятся М. и никогда туда не заходят (болг. Родопы). Возле М. хоронили умерших в первые три дня Великого поста.

Жилотное-демон ласка также связана с М., болгары именуют ее «мельничной кошкой» (*меленично коте*). Если она повадится лазить в курятник, на изгороди оставляют для нее прялку и особыми заклинательными формулами отсылают на М. (Ркс. 240).



Ветряная мельница из д. Волкоостров Медвежьего р-на (1928 г.). Построена крестьянином Н. А. Бикариным (1880—1958). Реставрирована в 1961 г. по проекту А. В. Оглоздкина. Музей-заповедник «Кижин». Фото И. А. Седиковой. 2002 г.

М. — место совершения колдовских действий: чтобы человек разболелся, в Болгарии бросают его одежду под мельничное колесо. Если удастся узнать об этом, больного лечат следующим образом: двое, стоя на М. по обе стороны колеса, протаскивают под ним любой завязавшийся плод, который

дают больному съесть. Женщины, которых «испортили», просят мельника за деньги повернуть их на колесе, которое приводится в движение водой (максд., Битоля). «Завязанного» (лишенного мужской силы) жениха македонцы лечили на М.: открывали девять замков на брошенной М. или надевали на него намоченную в запруде рубашку.

Части М. (колесо, жернова, конек, камень и др.) в силу своих специфических функций получают устойчивые символические значения и нередко используются в ритуалах. Считается, что уберечь скотину от падежа при эпидемии можно «заперев болезнь»: для этого надо зарыть в воротах украденную в полночь задвижку мельничной запруды. Задвижка в Сербии применяется в ритуале остановки града. В женской магии поляков щепки от мельничной запруды или затвора с ветряных М. использовали для остановки слишком обильных месячных. Щепки сжигали, оставшуюся золу растворяли в воде и пили. В Горней Пчине женщины, у которых «не держались» дети, грызли колесо М., чтобы дети оставались в живых. В пчеловодческой магии применяют мельничное «мотовило», которое помещают в пасеку, чтобы удержать пчел.

Вращающееся колесо М. способно «повернуть» ход болезни, поэтому, например, на него выливают воду, которой до этого обмывали больного. При трудных родах, чтобы ребенок быстрее появился на свет, роженицу опрыскивают водой с мельничного колеса. Колесо фигурирует и в приговорах любовно-магического характера, ср. «Как быстро вертится колесо, так пусть вертятся в голове *N.* мысли обо мне» (болг.). С постоянным *дочасным* колеса ассоциируются быстрота, ловкость и работоспособность, поэтому именно на него кладет первую самостоятельную пряжу девочки ее отец — с пожеланием, чтобы у дочери спорилась работа, чтобы так же быстро, как колесо, крутилось веретено. Первый клубок пускают в жлоб М., чтобы нитки у девушки получались длинными (болг., ловеч.).

Магические свойства М. и ее частей усиливаются благодаря контакту с водой. Представления об очистительной силе воды, взятой возле М., распространены у всех славян. Водой с М. умывались молодые люди в **Юрьев день**, чтобы весь год быть ловкими и здоровыми. В этот же день до восхода

солнца возле М. стирали белье (я.-серб.). Особенно ценилась вода, совершившая круг на М. («возвращенная»): ее использовали при лечении болезней (особенно кожных и глазных), а также в хозяйственной и любовной магии. Боснийцы Верхней Круины после захода солнца в Юрьев день брали воду с мельничного колеса и, после того как она простоят ночь на пчельнике, кропили ею пчел и скотину — от напастей.

Кормящие матери, у которых было мало молока, чтобы оно прибавилось, купались в запруде и пили воду с девяти М. (ю.-слав.). «Мельничной» водой с колеса девушка пошла парня, чтобы он «вертелся» вокруг нее (серб.). Целительные свойства приписывались «левой» воде, взятой с М., колесо которой вращается влево. На такой воде замешивали калачик и давали съесть его человеку, укушенному бешеным псом. Мука, смолотая на «левой» М., используется в любовной магии — из нее замешивается хлебец с отверстием, через которое девушка должна посмотреть на парня, чтобы он ее полюбил. Воду из-под М. пили бедные женщины, желая забеременеть, в Болевце это должна быть вода с «левой» М.

В муку, только что принесенную с М., помещают руку ребенку, веря, что ногти сами отломаются (в соответствии с запретом стричь ногти до года) (болг., Родопы). Первые отруби с М. дают свиньям, чтобы не болели.

Верили, что шум М. способен отогнать град, поэтому в Драгачеве во время приближения градовой тучи мельники пускали пустую М., чтобы она тараканьем пугала тучи.

В слав. языках М. независимо от ее типа (ветряная, водяная, ручная) является одной из самых архаичных и устойчивых метафор говорения и болтливости, ср. серб. *мелница као празна воденица*; рус. диал. *мельник 'болтун'* и мн. др. Та же метафора служит для интерпретации сновидений: пустая М. предвещает бесплозные разговоры. На корреляции М. и речи построены магические действия (преимущественно с трещоткой М.), направленные на то, чтобы ребенок начал говорить или перестал заикаться. Мать ведет его к М., шлепает и произносит: «Как трещотка в мельнице не останавливается, так и ты, нямярек, говори, не умолкая» (серб.). Затем она кладет хлеб на трещотку, после чего дает его ребенку. О богатом челове-

ке болгары говорят: «Пъгът ти на воденица с хърлен» [Твою пуповину на М. бросили] (Ркс. 139), «Правен/Роден на воденицата» [Сделан/Родился на мельнице]. Новорожденного на третий день несут к М., там его три раза поворачивают в левую сторону, чтобы он был разговорчивым и чтобы у него был добрый нрав (болг., Родопы).

В многочисленных слав. паремиях работа М. и ее частей соотносится с речевым аппаратом, ср. рус. «Язык — безоброчная мельница»; «Язык — жернов, мелет что на него ни попало» и др. М. и жернова в загадках обозначают по шумовому эффекту: рус. «Грах-тарарах, стоит дом на горах»; болг. «Бешеная собака в селе лает» и др.

Волшебные сказки повествуют о чудо-М., которая сама мелет и веет. Сооружение М. входит в число заданий, которые в фольклорных произведениях дает невеста жениху (СУС 613). М. — один из локусов, где происходит действие сказок, легенд и быличек. Черт заманивает на М. крестьянина, бесплатно мелет ему муку, но смешивает ее с песком и пр. Победа (нередко в результате обмана), одержанная над нечистой силой, обитающей на М., — частый сюжет сказочной и несказочной прозы: с М. медведь прогоняет водяного (луж.); на М. появляется небывалых размеров рак, который пугает всех, его удается изгнать особыми заклинаниями (луж.); мельник вылавливает огромную рыбу, оказавшуюся водяным, и берет с водяного слово никогда не размывать весной М. (с.-рус.). В Малопольше считали, что на М. дьявол производит мух, которых насылет на людей. Мотивы «чертовой» М. присутствуют также в топонимических преданиях.

Согласно поверьям, возле М. «светятся», «горят» клады. В Ловечском крае во время святок каждый вечер произносят заклинание от нечистой силы, в котором фигурирует мельничный камень: «Воденичарски камък му на главата...» [Мельничный камень ему на голову...] (Лов.:300). На М. в ю.-слав. заговорах отсылают болезни.

У вост. славян известны святочные игры ряженных «Мельница», «Чертова мельница» с ярко выраженным эротическим характером. Зап. славяне, хорваты и словенцы, частично болгары на масленицу устраивают «мельницу», «машину для омоложения», «передельвающую» стариков и старух в молодых.

Лит.: Аф.ПВ 1:295, 2:230-237; Через МРРС: 73; Гура СЖ (по укв.): Журав.ДС:24; Аггп. МОСК:140; Влад.РС:102,338; Зс.ИТ 1:75; Тоб.ЭСЯ/5-57; ИОЛВАЭ 1877/5/1:176; ЭО 1890/4:37; Калус УС (по укв.): ЖС 2000/1: 44; МСб.:18-22; СМР:75; ГЕМБ 1933/8:53; СЕЗб 1909/14:133; 1925/32:109-110; 1934/50: 204; Раск. 1995 (пролеке-лез); Раден.ССНМ: 125; Раден.НБЈС:185-186; Треб.ПДСК²:56; ГЕМБ 1974/37:218; Етиологија 1940/1/3:158; БНМ:65; Миц.ННГ:63-84; ИССФ 1907/2: 393; СБНУ 1889/1:75; 1954/48:355; 1963/50: 329; Плов.:218; Ред.:42,136,140; Лов.:91,169, 285; Туртанска Н., Ценикуловски Н. Погледи књи народната култура. Враца, 1994: 41-42; Ркс.; Коп.ЮВ 48:302; Крп.ЕЛР 11:211; SN 1969/17/1:106.

И. А. Седикова

МЕРКА — орудие магического действия измерения; воспринимается как ритуальный заместитель измеряемого объекта (чаще всего человека), его количественный эквивалент, способный принимать на себя направленное на объект воздействие и выступать «от имени» объекта. Свойства М. основаны на представлении о неповторимости индивидуальных параметров человека или вообще живого существа — размеров его тела, его конфигурации (следа, тени), его веса. Способность замещать человека объединяет М. с другими его метонимическими заместителями, такими как волосы, пот, одежда и другие атрибуты. Магическим способом воздействия на человека могут быть манипуляции с его М.: если родители девушки хотят отвести нежелательного жениха, они могут взять палку в рост дочери, затем поймать змею, сварить ее и этим отваром полить палку, чтобы жених «бежал от девушки, как он бежит от змеи» (серб. Мишш.АЧ:100).

С другой стороны, М. может защищать человека или животное, передавая им свои полезные свойства, воспринятые от объекта измерения, от материала, из которого она сделана, или от локуса, из которого она происходит, и, наоборот, освобождая их от недуга, глаза и других бед, т. е. «вбирая в себя» опасность. При выборе М. обыкновенно соблюдали определенные предписания или даже совершали некоторый ритуал. Чаще

всего в качестве М. использовалась нитка; нередко требовалось, чтобы она была непременно шелковая, шерстяная или хлопковая, обычно красная, реже черная или белая (при измерении покойника — болг.), иногда старая или оставшаяся от тканья, специально спряденная семилетним ребенком (хорв.), спряденная справа налево (Покутье), нитка из савана (рус.), суровая нитка (рус. Владимир.) и т. п.; могла использоваться также пряжа, *кудель* (рус. архангел.), полотно (болг.), мочало, веревка и пр. Другим распространенным орудием измерения служили ветки, прутья и палки, причем существенно была порода дерева: у юж. славян часто использовался кизил, а также шиповник, орех, верба, инжир, ежевика, терновник, бузина; у вост. славян — орех, береза и др. Меркой могли служить также свеча (ю.-слав.), нож, *которым колют свиной (серб.), даже послед при отеле коровы: на Рус. Севере, в Каргополье хозяйка меркала корову «от рогов до самого заду» последом (Кэрг.А).*

В лечебных ритуалах с М. часто поступают, как с самой болезнью, — подвергают уничтожению разными способами, реальными или символическими. Например, сербы Височкой Нахи для лечения свинки измеряли больного березовой веткой, которую затем оставляли под камнем, а больной возвращался домой не оглядываясь; детскую болезнь «клинья» в окрестностях Гевгелии лечили с помощью 40 палочек — веточек инжирового дерева, каждой из которых измеряли конечность больного и затем выбрасывали палочки в воду, символически удаляя от ребенка болезнь. На Рус. Севере нитку или кудель, которыми измеряли больного, затем разрывали, сжигали под порогом, а пепел сметали в воду; при этом приговаривали: «Отколь пришли [уроки и переполохи], туда и подите (3 раз)...» (ВФЭИ:67).

По обычаю сербов Боснии и Герцеговины, больной, страдающий падучей, должен был пойти на кладбище, найти заброшенную могилу, на ней измерить себя виноградной лозой с головы до ног, затем положить М. вдоль могилы и сказать: «Я кладу свою болезнь сюда». Там же практиковался другой способ лечения: больной ложился на перекрестке, знахарка измеряла его ореховой палкой и свечой, которая была сделана из воска умерших пчел, после чего она втыкала над его головой палку и зажженную свечу; боль-

ной должен подняться и бежать домой не оглядываясь (GZM 1909/21:468). В области Левач длительную болезнь лечили тем, что больной вырезал прут шиповника, который его измеряли, а затем эту М. несли на кладбище и закапывали в могилу кого-нибудь из родственников. Чтобы избавиться от припадков падучей, следовало на чьих-нибудь похоронах положить в гроб свою М. — ореховую ветку, отмеренную по росту (Полесье). Когда болел ребенок, его измеряли ниткой и затем хранили ее дома в уверенности, что болезнь пройдет, когда ребенок перерастет свою М. (ПА, житомир., Червона Волока). Ср. в связи с этим запрет во время шитья одежды для ребенка мерить его из опасения, что он не вырастет (ПА, чернигов., Олбин).

Так же как с болезнью, с помощью М. расправлялись с другими опасностями. Белорусы в Полесье снимали М. со следов вора и вешали ее в дымоходе, «чтобы вор так же высох, как эта мерка» (Kolb. D W 52:433). Одним из эффективных приемов нейтрализации и обезвреживания опасности, «снятой» на М.-нитку, считается завязывание узлов. У сербов больному астмой на перекрестке измеряли ниткой рост и ширину, после чего нитку завязывали со словами: «Я завязал астму на эту нитку» (СМР:57). Болгары в Банате ради снятия порчи брали белую нитку, отмеряли ею рост пострадавшего, который затем должен был вязать на нитке узлы, пока вся она не станет одним большим узлом (Телб.ЕВВ:204). Белорусы вымеряли ниткой суставы больного и на каждом вязали узелок или же этой ниткой связывали маленький узелок с хлебом и солью, относили на перекресток и оставляли с приговором: «Ветер, ветер, ветряник, возьми свой сухотник» (Ром.ВС 5:34—35). Вятские крестьяне вязали узлы на нитке, которой мерили новокупленной корове расстояние между глазами: «3 раза ниткой корове глаза смеряешь. Смеряла, узелок завязала. 3 узелка завяжешь» (ВФЭИ:16).

М. могла служить также средством лечения и апотропеем. В Курской губ. больному ребенку измеряли руки, ноги и все тело льняными прядями, которые затем клали на печную заслонку и поджигали, а ребенка держали над дымом (РНК 3:284). Сербы в районе Лесковца, чтобы избавить ребенка от бессонницы, измеряли его красной шер-

стяной ниткой, после чего нитку расплавали в воск и изготовляли свечу. Утром до восхода солнца родители несли или вели ребенка в чужие угодья, там прислоняли его к какому-нибудь дереву, и отец над головой ребенка просверливал отверстие в стволе дерева, куда вставлял свечу; все это делалось при соблюдении молчания и строгого запрета оборачиваться (Бор.ЖОАМ:432). По свидетельству И. Е. Забелна, в старое время на Русн было принято писать для новорожденного «мерную» икону его ангела по меркам, снятым с ребенка (ЗабДБРН 1/2:51).

Во вредоносной магии М., снятая с потенциальной жертвы, служила орудием порчи, для чего злопыхатель, дождавшись похорон, вкладывал ее в гроб или бросал в могилу (Польские Татры). У болгар Михайловградского окр. для наведения порчи измеряли черной ниткой тень своего недруга с головы до пят и затем сжигали М. в очаге, приговаривая: «Како гори те тоа конец, така да изгори Иван» [Как горит эта нитка, так пусть сгорит и Иван], после чего жертва порчи начинает сохнуть и, если не знает способа снятия порчи, умирает (БФ 1987/3:63). У всех славян известен такой способ злокозненной магии, при котором мерку человека (или животного), снятую незаметно, можно заложить в фундамент или стену строящегося дома, в результате чего измеренный человек погибает. То же самое действие могло пониматься как жертва строительная. Мастер, построив дом, мог навести порчу на его будущих жильцов и иным способом: он выходил из дома задом, а М., которой он пользовался для измерения дома, разрубал на пороге (серб., GZM 1907:327).

Двойким было отношение к М. покойника, т. е. нитке, которой измеряли рост покойника при изготовлении гроба или палке, которой отмеряли длину могилы и которую чаще всего оставляли на могиле или возле нее (у юж. славян иногда клали в гроб). Этой М. могилы пользовались для защиты от смерти, нечистой силы и других опасностей, но она могла служить и орудием порчи. По старинному сербскому обычаю, перед выносом покойника из дома его измеряли красной ниткой от макушки до пальцев ног и затем эту нитку закапывали в доме — ради того, чтобы домочадцы и скотина оста-

лись живыми и здоровыми (Чажк. СД 1:421). Если кто-нибудь из домочадцев родился в том же месяце, когда в доме случилась смерть, его следовало защитить специальным ритуалом: надо было взять нитку, измерить покойника в длину и ширину, затем положить эту М. под подушку «одномесичнику», а на следующий день переложить ее в гроб умершего (серб., Раск. 77—78:50—51). У болгар Добруджи с покойника снимали две мерки — белой и красной ниткой (иногда еще и черной); из белой обыкновенно делали фитиль свечи, которую зажигали при поминовениях умершего, пока она вся не сгорит; в других случаях нитку оставляли под крышей или зарывали под порогом хлева; черную нитку клали в гроб; если в качестве М. использовали полотно, то оно висело на стене дома до сорокового дня или же отдавалось могильщикам (Доб.:290). Македонцы измеряли умершего хлопковой пряжей, которую потом привязывали к одному из столбов дома или же клали в могилу (Вак. ПО:81; ЕМЗ:269).

Русские на Владимирщине «в тех случаях, когда дети не живут <...> поступают следующим образом: взяв деревянную палочку, обрезают ее по росту умершего ребенка; далее эту палочку «падошюк» несут вместе с умершим младенцем на кладбище и ставят его в могилу у изголовья гроба с младенцем, в каковом положении он вместе с гробом и засыпается землей» (ЭО 1914 3/4:96). В Полесье длину гроба отмеряли палкой из березы или сосны, но ни в коем случае не из яблони или груши. Эту палку клали на могилу и старались к ней не прикасаться (ПА, волын., Шедрогор). Если же с такой палкой обежать поле, то воробьи не будут клевать зерна (ПА, житомир., Червона Волока). Украинцы Лубенского у. использовали М. покойника в пчеловодческой магии: они обходили вокруг пасеки с меркой из «очертныи» (камыша), говоря: «Помяни, Господи, душу раба своего, преставившегося от нас... И я беру сню меру для своей пасеки и для моих пчел, чтоб от мене, раба Божого, не втикали и чтобы приносили со всех сторон меда...» (УНВ:237).

Мерке покойника приписывалась способность противодействовать нечистой силе и колдовству. В полесском селе Тонеж (ПА, гомел.) для распознавания ведьм, отбирающих молоко, и защиты от них в Красную субботу

(на Страстной неделе) кипятили цедилки в костре; при этом костер следовало помещивать тремя могильными М., принесенными с кладбища. Словенцы пользовались меркой покойника для того, чтобы получить освобождение от службы в армии: надо измерить покойника, той же меркой измерить себя самого и взять эту М. с собой, когда вызовут на службу, — тогда тебя признают негодным к службе в армии (Paj. CDŽ:125).

В качестве орудия порчи М. покойника использовали украинцы Вольнской губ., верившие, что «если ту палку, которую меряли гроб покойника, подsunуть под крышу чужого дома, то и там будет покойник» (Зел. ОРАГО 1:295). По другим данным, если обойти с такой палкой хату и потом заткнуть ее под стреху, хозяйка дома не сможет выйти замуж (ПА, ровен., Озерск).

В некоторых русских местностях отмечен любопытный обычай при погребении детей вкладывать в гроб М. из нитки по росту отца или матери; это делалось для того, чтобы «дети, погребенные без мерки, не выросли в том свете выше лесу и не наделали хлопот деревне, в коей родились» (Никольский у. Вологодской губ., РНК 3:285); по другим сведениям — чтобы ребенок родителей не перерос (Обонежье, ЭО 1890/1:54). По болгар. обычаю (район Кулско), во время похорон все домашние измеряли себя красной ниткой, которую затем прикладывали к телу умершего, чтобы он не блуждал одиноко на том свете, куда они не могут его сопровождать (Вак. ПО:121).

В качестве мерки веса в магической практике юж. славян часто используется камень, замещающий человека в защитных и лечебных ритуалах (особенно при лечении и защите от смерти **одномесичников**).

Лит.: Толстая С. М. Символические заместители человека в народной магии // СТК:72—77. См. также лит. в статье Измерение.

С. М. Толстая

МЕРТВЫХ КУЛЬТ - комплекс мифологических представлений о посмертном существовании душ умерших, а также о взаимоотношениях живых и мертвых, подразумевающий почитание покойных родственников, от которых зависит благополу-

чие живых, облегчение посмертной участи предков и заботу об их загробном существовании, их поминовение, задабривание, ожидание от них помощи. М. к. пронизывает все слои слав. традиционной культуры и воплощается в поверьях, быличках, приметах, сновидениях, похоронных плачах, системе семейных и календарных ритуалов, обрядовых и магических действий, направленных на то, чтобы предотвратить возможную опасность, исходящую от умерших, и снискать их покровительство по отношению к живым. М. к. представляет собой симбиоз христианских и дохристианских представлений о загробной жизни (см. Христианство народное).

Мифологический аспект М. к. основан на почитании предков — «правильных» покойников, которые «жили» свой век, умерли своей смертью, были похоронены в соответствии с существующими нормами и получили успокоение в потустороннем мире (ср. совокупное название всех умерших рода: рус. *родители*, бел. *деды*, пол. *dziady*), в отличие от «нечистых» покойников (самоубийц, *опойд*, умерших без крещения и др.) лишенных христианского погребения, переходящих в разряд нечистой силы и опасных для живых (см. Вампир, Висельник, Дети некрещеные, Нави, Покойник зложизный, Русалка, Самоубийца, Утопленник). Согласно М. к., связь между живыми и умершими членами рода никогда не прекращается: если живые помнят о своих умерших «родителях» и выполняют необходимые обряды, души предков покровительствуют им, в противном случае месть умерших может стать причиной болезни, неурожая и различных несчастий. Поэтому М. к. подразумевает двойственное отношение к предкам: их почитали и ждали в ответ благосклонности, но в то же время боялись и старались не нарушать без надобности опасной грани, отделяющей их от живых. Считалось, что положение покойника в загробном мире зависит не только от того, как он прожил свою жизнь, но и от усилий со стороны живых, которые своими молитвами, поминовением, раздачей милостыни нищим, жертвованиями в церковь, панихидами и др. обеспечивают ему за гробом не только питание и одежду, но и помогают искупить его грехи. Для М. к. характерно представление о том, что в определенные календарные периоды

души умерших возвращаются на землю, например во время цветения злаков (см. Троица) или на святках, а также об их воплощении в различных насекомых и животных, в облике которых они появляются (см. Бабочка, Змея, Птицы, Ирей), ср. обычай оставлять на кладбище крошки и зерна для птиц, видеть в стукнувшей или залетевшей в окно птице чью-то душу и др. С М. к. связаны представления о мифологическом покровителе дома и рода, происходящем из умерших членов этого рода и обеспечивающем благополучие и порядок в доме (см. Домовой, Змея домашняя, Духи локусов).

Важной частью М. к. является комплекс действий по отношению к покойнику с момента смерти до погребения (см. Похоронный обряд), основанный на понимании смерти как перехода души человека на «вечное житье» в потусторонний мир, обретение им «вечного» дома (ср. рус. название гроба *домовина*) и связанный с обязанностью живых, с одной стороны, проводить покойника на «тот свет», облегчив умершему путь туда, помочь ему обрести статус «предка», исключив вероятность его превращения в «ходячего» покойника, а с другой — обезопасить себя и свое хозяйство от влияния смерти. На это направлены предписания и запреты, регламентирующие поведение родственников по отношению к покойному, а также действия, совершаемые непосредственно после смерти: чтение заупокойных молитв, зажигание свечей, обливание покойника, одевание его в «смертную» одежду, определенное размещение его в доме (в красном углу, головой к иконам, на столе или на лавке, вдоль половиц и др.), бодрствование при покойнике, мотивированное необходимостью охранять душу покойного от посягательств нечистой силы и запретом оставлять его одного (см. Бдение, Игры при покойнике), «прощание» с покойником, ритуальное голошение (см. Плач ритуальный), наблюдение за тем, чтобы через покойника не перескочило какое-либо животное, что, согласно ю.-слав. верованиям, грозит его превращением в вампира, и др. Ряд действий обуславливается представлениями о странствиях души в первые сорок дней после смерти и ее возвращении домой в этот период. Ср. обычай оставлять на подоконнике (на столе, около икон) воду, хлеб, полотенце, чтобы душа могла поесть и от-

докуты: рассыпать муку на подоконнике в надежде увидеть следы, оставленные душой; а также поверья и былинки о возвращении в дом души умершего в виде бабочки, птицы, мухи, мыши и др.

М. к. регламентирует также все стороны погребального обряда: устройство гроба (способы его изготовления, его форму и размер, предпочтительные породы дерева, правила внесения гроба в дом и др.), изготовление постели (способы шитья подушки и покрывала, выбор материала, которым выстилался гроб, и др.), особенности одежды покойника; предметы, которые кладут в гроб (ребенку, девушке, женщине, умершей от родов, колдуну, повитухе и др.); выбор места на кладбище и рытье могилы; отпевание, вынос покойника из дома и путь похоронной процессии (см. Процессия погребальная) до кладбища; «покупка» места на кладбище (см. Выкуп), поведение родных во время и после погребения. Все это служит для того, чтобы исключить возвращение покойника назад или не усугублять его посмертную участь (ср., в частности, запрет плакать после того, как гроб засыпят землей; возвращаться той же дорогой, какой ехали на кладбище; обычай поворачивать повозку, на которой везли покойника, оглоблями в сторону от дома, совершать переворачивание предметов в доме после выноса покойника и др.).

Особенности погребального обряда и поведения родственников по отношению к покойному определяются представлениями о посмертном существовании умерших. Например, запрет плакать о покойнике после похорон объясняют, в частности, тем, что в противном случае покойник лежит в воде или вынужден тащить тяжелые ведра со слезами того, кто о нем плачет. Обычай класть в гроб те или иные вещи связан с верой в то, что умершие продолжают за гробом свою жизнь, поэтому в гроб младенцу кладут мерку в рост его отца, чтобы ребенок знал, до каких пор ему расти; в гроб женщине, умершей беременной, кладут пеленки, чтобы ей было во что завернуть родившегося на «том свете» младенца; согласно былинке, умершая девушка снится матери и просит «передать» ей платье, т. к. она выходит замуж, и др.

Важной составляющей М. к. является система поминовения покойника,

которая направлена на то, чтобы облегчить его посмертное существование и обеспечить его всем необходимым в загробном мире (едой, питьем, одеждой, светом, теплом), которая начинается сразу после погребения (см. Поминки) и поддерживается в течение всего годового цикла (см. Поминальные дни, Радуница, Деды, «Греть покойников»). Поминовение покойников представляет собой сложный комплекс ритуалов и обрядовых действий, куда входят: церковное поминовение усопшего (совершение панихиды, сорокоуста, поминовение священником усопшего во время проскомидии и др., приношения в церковь деньгами, полотном, едой); семейное поминовение (домашняя молитва за умершего, устройство поминальных трапез в кругу близких родственников, посещение могилы, раздача милостыни нищим едой и одеждой и др.); общественное поминовение (поминальные трапезы в складчину в рамках всей общины, приношение в жертву животного и съедание его частями всей общины, ритуальное веселье, носящее общесельский характер, и др.).

Если в первый год после смерти поминовение покойника совершается индивидуально и включает в себя обычай посещать могилу на второй или третий день после похорон для «буженья», «скалкания» покойника, приглашения его на завтрак (см. Будить, Кормление), а также поминки, совершаемые на третий (третины), девятый (девятны), сороковой (сороковины) день и через год после смерти, то после этого покойник включается в общее число предков, поминовение которых определяется как установленными церковью днями всецерковного поминовения усопших (т. н. *родительские субботы*), так и местной традицией.

М. к. проявляется и в особом этикетном и обрядовом поведении, в том числе вербальном, участников поминального застолья во время и по окончании трапезы, включающем в себя весь комплекс запретов и предписаний, основанных на вере в то, что умершие незримо присутствуют во время поминальной трапезы. Сюда относятся: запрет здороваться на пути к дому, где происходят поминки, и на обратном пути; произнесение специальных формул, призывающих души умерших на трапезу, а после ее окончания — выпроваживающие их на «тот свет»; молитва, которой начинают застолье; особенности

сервировки стола (обычай класть ложки выемкой **кверху**, класть на стол **лишние** ложки — для душ усопших, запрет класть на стол нож, т. к. в противном случае мертвые не смогут подойти к столу); особенности поведения за столом: съедание регламентированного количества еды (например, одной ложки **кутья** в начале трапезы, двух в конце или **трех ложек в начале трапезы**); предписание **ломать**, а не резать хлеб; время от времени класть свою ложку на стол, чтобы ею могли воспользоваться мертвые, оставлять **немытую** посуду и остатки еды на столе до следующего утра; регламентации тихого, сдержанного поведения или напротив — веселья; запрет совершать резкие движения за столом, чтобы не толкнуть незримо находящуюся рядом душу, и др.

Особенностью М. к. является и наличие специальных поминальных видов пищи: **кутья, блинов, меда, яиц, каш, киселей** и др., последовательность подачи блюд, использование поминальных блюд для обозначения начала и конца поминальной трапезы (обычно в этой роли выступает кутья или каша); **выделение** пищи, предназначенной специально для покойника (она кладется на отдельное блюдо, стоит на столе, под столом, на пороге, окне) и действия с ней по окончании трапезы (ее выносят за пределы дома, отдают первому встречному, священнику, нищему, птицам и животным, уничтожают, несут на кладбище, закапывают в могилу). Едой для мертвых признаются также куски и крошки, случайно упавшие со стола на пол, и вообще — остатки поминальной трапезы. Существует убеждение, что **умершие** не могут есть земную пищу и питаются только паром, который поднимается от горячих блюд и только что испеченного хлеба, — этим объясняется обычай во время поминальной трапезы **ломать горячий хлеб** или специально испеченную лепешку, чтобы **предки** могли насытиться исходящим от них паром. Ритуальная и магическая **цель** поминального застолья — разделение трапезы между всеми ее участниками, живыми и мертвыми, для того, чтобы обеспечить нормальный ход дальнейшей жизни.

Одним из проявлений М. к. является обычай посещения могил (в частности, на Радунницу, Троицу и в некоторые др. праздники), очищения их от мусора (ср. в.-слав. обычай **обметать** могилы, чтобы «прочистить

глаза» покойникам), устройство там ритуальной трапезы или оставление еды (**яиц, хлеба, водки**) с целью «накормить» усопших, а также элементы **тризны** — «до обеда плачут, после обеда скачут».

К обязательным элементам М. к. относятся принесение различных видов **жертвоаний** (см. Жертвоприношение). Сюда входит символическое выделение покойнику **сто «долг»:** хлеба, зерна, денег, холста, части жертвенного животного и др., которые могут помещаться непосредственно в гроб или на гроб, а также отдаваться символическим заместителям умершего — первому встречному, нищему, священнику. Это делается для того, чтобы усопший не «утянул» за собой все хозяйство (пчел, скот, урожай) и других членов семьи. С М. к. связана также символика первого и последнего плода, первой или последней части продукта (см. **Первый-последний**) как предназначенной предкам (ср. полес. обычай относить первую собранную землянику на кладбище как дар предкам).

М. к. предусматривает **запреты** на различные виды хозяйственных работ в календарные даты, связанные с почитанием предков: нельзя белить хату, выбрасывать мусор, выливать воду, шить, мотать нитки и др. — чтобы не **засыпать**, не замазать, не зашить глаза покойникам. С точки зрения М. к. объясняются и многие запреты, связанные с началом сезонных работ, ср., в частности, запрет **ломать ветки до Троицы** (умершим родителям головы ломаешь) или есть яблоки до Спаса (умершим детям на «том свете» не дадут разговестись яблоком) и др.

Несоблюдение М. к., нарушение погребальной и поминальной обрядности влекут за собой тяжелые последствия как для живых, так и для мертвых, которые, не имея успокоения в загробном мире, тревожат и пугают живых своим **появлением** наяву или во сне, мстят им за **невыполнение** или **нарушение** запретов. Один из наиболее характерных сюжетов о.-слав. быличек — явление покойника своим живым родственникам с жалобой на то, что его «**неправильно**» похоронили: одели не в то платье, похоронили босым или в неудобной обуви, из-за чего на «**том свете**» ему трудно ходить; забыли **подпоясать**, поэтому у него не держатся штаны; забыли положить в гроб вещь, без которой при

жизни человек не мог обходиться, — очки, костыль, трубку и др. Родственники могут «передать» покойному требуемую вещь, отдав ее нищему, закопав ее в могилу или положив в гроб другому покойнику. Согласно *о.-слав. верованиям*, причиной неуспокоенности души умершего на «том свете» может быть и его собственная вина: нераскаянный грех, недоделанное дело, невыполненное обещание, не отданный долг. В этом случае родственники должны узнать у явившегося к ним покойника причину его беспокойства и приложить усилие к тому, чтобы исправить ситуацию, — отдать за него долг, доделать начатое им дело, сообщить о гнетущем его грехе священнику и т. д.

Нарушение поминального ритуала приводит к тому, что души предков, оставшись голодными, снятся живым и требуют своей доли. Согласно *быличкам* на эту тему, хозяйка или забывает приготовить поминальную трапезу, или делает это с нарушениями (например, вытирает о грязный фартук *исключенный* для «душечек» хлеб), в результате души предков уходят из дома голодными, жалуясь друг другу. Видеть, как души умерших приходят на поминальную трапезу, могут люди, или обладающие способностью видеть невидимое — калек, кладбищенский сторож и др. (см. *Невидимый*), или знающие специальные способы (например, наблюдать за трапезой *мертвых* через окно или через комут, забравшись на печку и др.).

М. к. предполагает не только заботу живых об умерших, но и обращение к ним за помощью в случае опасности (например, чтобы отогнать волков, предписывалось волку называть имена умерших родственников; чтобы птицы не портили посевы — обходить поле, прося умерших охранять его, и др.). С другой стороны, души усопших, желая помочь живым, могут являться им во сне, предупреждая об опасности, скорой смерти и пр. Согласно *быличкам*, видеть души предков могут тяжело больные и умирающие люди, которым являлись их умершие ранее родственники, чтобы «забрать» их с собой.

Лит.: Беньковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. Киев, 1896; Кормина Ж. В., Штыркова С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской тради-

ции) // ВЭС:206–231; Седакова О. А. Тема «доли» в погребальном обряде (восточнославянский и южнославянский материал) // ПО:54–63; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; Толстая С. М. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение 2000/6; Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // ЯНК:185–205; Зел.ИТ 1:164–178; Левк.МРН:194. 211. См. также лит. к статьям: Деды, Погребение, Поминальные дни, Поминки, Предки.

Е. Е. Левкиевская

МЕСТИ, метение — бытовое и ритуальное действие, наделяемое символическим значением — способностью устранять любое зло: нечистую силу, «гадов», домашних насекомых, болезни, несчастья и т. п. Для семантики этого действия существенны время, способ, *направление* и другие условия М., например, нагота, *использование* нового или старого веника, запрет оглядываться, касаться метлой порога. Метение в неурочное время или с нарушением предписаний грозило опасностью «вымести» из дома долю, удачу, счастье, здоровье домочадцев.

Метение дома в повседневной жизни регламентируется множеством запретов. Нельзя было подметать в доме после захода солнца, «чтобы не ушло здоровье и чтобы не вымести добро и домашнее согласие» (серб., *Златк.ФСН:333*). По укр. поверью, не следовало мести от порога вглубь жилья, «бо заметиш у хату злыдни», т. е. духов бедности и недоли (УНВ:180); беременная женщина не должна была выметать сор из дома через порог, иначе у нее будут трудные роды, а у новорожденного — частая рвота и другие недуги. Болгары считали, что мести надо от двери к очагу, а не в обратную сторону, чтобы не накликать смерть в семью.

Строго соблюдался запрет мести в день отъезда кого-либо из домочадцев, чтобы «не замести его след», т. е. чтобы уехавший смог вернуться обратно (*Журав.ДС:73*). Хозяйка следила за тем, чтобы съезжающий из дома постоялец не подмел перед уходом свою комнату, иначе он «заберет с собой счастье этого дома» (пол. мазовец., *Koib.DW 42:398*). Украинцы Закарпатья

не мели в доме в течение трех дней после того, как выгнали овец в горы на летний выпас; в крайнем случае, разрешалось подмести пол от порога до печи, «шоби ше худоба вернулася ше в цей двір» (СБСР-84:262).

Опасным у словаков считалось мести в доме, где поставлено для подхода дрожжевое тесто, иначе *dobrotu chleba vymetieš súp* [выметешь вон хлебную удачу] (Dobř.РОР:59). Русские тоже верили, что пока хлеб печется, нельзя мести избу, иначе «спорину выметешь» (Страх.КД:31). У нарушившего запрет при выпечке потрескаются и распыляются буханки (бел. витеб.).

Не рекомендовалось подметать пол девушке в период месячных, в противном случае в дальнейшем у нее будут трудные роды (укр. карпат.).

У вост. славян широко распространен запрет подметать дом «в два венника», т. е. двое не должны были одновременно подметать пол. По свидетельству из Владимирской обл., если две сестры, торопясь на вечерку, вместе выметали избу, мать им говорила: «Девки, вы что, — покойника наметёте!» Считалось, что если мести мусор в два венника, то кого-нибудь из дома выметешь (ФСК:229). В Костромской губ. тоже запрещали мести «в два венника», иначе «батяшка или матка умрёт». Согласно ю.-рус. (жоронж.) верованиям, двумя венниками одновременно нельзя мести пол, если в доме находилась беременная, чтобы у нее не родилась двойня. Белорусы Витебщины верили, что нельзя вдвоем мести пол (и даже держать в хате вместе два венника), так как либо домашнее добро подвергнется разделу, либо младшие перестанут слушаться старших.

Вообще не следовало подметать в доме в присутствии посторонних (и даже при своих). Это связано с представлением, что если метущий дотронется венником до ног присутствующих людей, то это может им навредить: «обметенного» человека не будут любить люди (рус. архангел.); никто не возьмет его в хумовья (бел. витеб.); парень не сможет жениться, а девушка выйти замуж (серб., болг.); о таком человеке пойдет в селе «дурная слава» или его перестанут уважать односельчане (болг.). Вели подметать вокруг сидящего на полу ребенка, он станет «сиднем» т. е. долго не сможет ходить (рус., Наум.ЭД:168); если задеть метлой ножки малыша, то он перестанет

расти (серб.). По бел. поверьям, нельзя мести навстречу идущему человеку, иначе на него будет постоянно нападать нечистая сила (гомел.).

В погребальной обрядности всех славян широко известен запрет подметать комнату, где лежит покойник, объясняемый опасением «вымести душу». Если в этом была крайняя необходимость, то мели «не так, как обыкновенно это делается, а от порога к столу, так что сор оставался под мертвым телом» (укр., Шейк.БП:29-30). По словац. поверьям, пока умерший лежит в доме, мести можно было только от порога к столу или к лавке, на которой стоял гроб; а после похорон, наоборот, особенно тщательно выметали места под столом и под лавкой, а сор мели к порогу. На Рус. Севере (Олонецкая губ.) после выноса тела избу мели от «большого угла» к порогу. В некоторых полес. селах выметали дом лишь на следующий день после похорон, причем под лавкой, где лежал покойник, не подметали несколько дней (ПА, гомел.).

Обязательное выметание жилья после выноса гроба совершалось для того, чтобы «душа умершего не осталась в доме» (Váci.VO:133). Во время похорон, согласно полес. обычаям, в доме остаются «чужие старухи», которые новым венником выметают хату, «чтобы умерший не возвратился обратно» (ПА, гомел., Стодолничи). Украинцы Покутья приглашали для этой цели нищего, который сразу после похорон выметал в доме мусор и относил его вместе с венником в пустынное место. У сербов тоже запрещалось мести, пока мертвец находился в доме, но сразу после выноса тела выметали сор (бросали его в проточную воду), а венки больше не использовали (см. Венник, Мусор).

Сходную символику имело М. в поминальной обрядности. После поминальной трапезы («задушницы») хозяйка выметали дом со словами: «Наполе, душе! Нису више задушнице!» [«Вон, души! Задушницы окончились!»] (серб., Чаје.МРС:194). Так же поступали белорусы после отмечания «дедов» (Крач.БЗРС:122). Особый ритуал «обметания могил» известен в с.-з.-рус. областях (смолен., позгорд., псков.), а также в Витебской обл.: на Троицу (а также на Радуницу, в день «дмитровских дедов») каждый приносил с собой на кладбище по березовой ветке, старший родственник связывал

вал все ветки вместе и обметал могилу (*она- хивал могилу, парил умершего*). В Псковской обл. этот ритуал назывался *разметать глаза покойникам*. По некоторым полес. свидетельствам, в *Навский четверг* (первый четверг после Пасхи) во время уборки кладбища запрещалось подметать могилы, «чтобы не засорить глаза умершим». Точно такая же мотивировка определяет сербский запрет М. в доме в Мясопустную субботу (Гешелак).

Регламентация М. отмечается во многих календарных обрядах. Прежде всего, она характерна для святочного цикла. В поучениях морав. ксендза Ульмана (1762 г.) осуждался *суеверный* обычай местного населения, запрещавший мести в доме в течение святок вплоть до дня Трех Королей (Zibrt SVO:258). В селах ю.-вост. Польши в Сочельник не подметали жилье, не вытирали в доме пыль, не выбрасывали навоз из-под скота. Запрет на М. в жилом пространстве весь святочный период мотивировался у словаков опасностью навредить душам умерших предков, которые ютятся в это время в углах дома (Ftponing, 1998/9—10:118). В Словакии (обл. Гемер) действовал запрет выметать углы дома 28.XII (праздник *Mládátka*), чтобы не вымести *bážíkov* (домашних духов). На Украине и в Белоруссии с Рождества до Нового года (или до Крещения) запрещалось подметать пол; либо *смесный* сор не выносили из дома. Жители Харьковской губ. в это же время подметали пол от порога к «красному углу», оставляя сор в доме до конца святок; делалось это, чтобы «добро шло в хату, а не из хаты». В Полесье говорили, что если на *Коляда* будешь мести хату, в льняном поле будет много сорняков. У словенцев Белой Краины запрещалось мести на Рождество из опасения «выгнать счастье из-под крыши дома» (Mrd.VUOS 2:97).

С другой стороны, в святки совершалось ритуальное М. в магических целях. Например, в селах ю.-зап. Болгарии (р-н Кюстендила) хозяйка в Сочельник собирала мусор для того, чтобы в доме не переводились «мед и масло», причем подметава пол, как того требовал обычай, *крест-накрест*. Для избавления на весь текущий год от блох словаки в этот же день считали необходимым вымести мусор; нельзя было, однако, мести по направлению к двери, «чтобы не вымести

из дома достаток» (Ногг.RZL:61). Если нарушали запрет подметать в доме накануне Рождества, то сор мели по направлению от двери к столу (Václ.VO:133). Сербы Косова до восхода солнца в Новый год тщательно выметали дом, чтобы в течение года в нем было чисто (Деб.ОКП:252). Девятикратное подметание пола во время рождественского поста призвано было защитить домашнюю птицу от хищников и посеvy ржи от сорняков (саомен., Словенско Гориче, Прекмурье).

Выметание мусора в качестве обязательного ритуала характерно для Нового года и Крещения (у поляков и словаков также для дня св. Стефана). До дня св. Стефана действовал строгий запрет подметать, «чтобы не вымести счастья» (словац.). Ранним утром в Новый год, пока еще все спали, кто-нибудь из домочадцев выметал хату и выносил мусор «на чужое подворье», чтобы летом не водились блохи (бел.). Жители Ровенской обл. в новогоднее утро распахивали настежь двери дома и старым веником выметали сор через порог, изгоняя тем самым клопов и тараканов. Особым образом выпроваживались из дома «коляды» (т. е. святки). В канун Крещения белорусы Витебщины «выметали коляды»: все женщины в доме совместно мели мусор от углов и стен к середине комнаты, где и оставляли его до следующего дня, а затем выносили за пределы дома (Никиф.ППП:233). Типичные мотивировки этих действий раскрывают их очистительный характер: чтобы не было сорняков в поле, чтобы избавиться от насекомых, чтобы изгнать нечисть и т. п. Для избавления от домашних насекомых русины с.-вост. Словакии подметали в доме на второй день Рождества, при этом двое из домочадцев вели ритуальный диалог: «Што метеш? — Благы і блоцицы до поповой свитавцы» (СБФ-84:52).

У зап. славян функция выметания чужого дома (или контроля за М.) могла принадлежать участникам святочных обходов. Например, в вост. Польше (?Кельмякское воев.) день св. Стефана (26.XII) назывался *wymitny dzień* (от *wymitać* 'подметать'), поскольку в этот день снимался действующий с Сочельника запрет на М. Группа парней, называемых *śmieciarzy* 'мусорщики', ранним утром ходила по домам, проверяя, хорошо ли выметен пол у каждой хозяйки; они носили с собой метлы и старались

в углах дома обнаружить остатки сора: где находили, наказывали или высмеивали хозяев. В селах Гарновского воев. и Самодмирской Пуши обряд *chodzenia na śmieci* 'хождение на мусор' мог совершаться и в Новый год (или Крещение). В песнях, сопровождавших подобные обходы, участники которых назывались «драбами», высказывались упреки девушкам, не успевшим подмести дом: «...W sieni śmiecia, w izbie mięta, / Dziewka izby nie zamęta. / Wyprowadźcie ją do sieni, / Azaby ją draby «zieni» [В сенях метла, в избе метла, девка избу не подмела. Выведите ее в сени, чтоб ее там драбы взяли] (Кот. FL:125–126). В пол. Поморье в составе новогодних ряженных ходил «трубочист», который своей метлой в каждом доме «выметал старый год» (Sicim. ROP:67).

В комплексе весенних календарных обрядов, имеющих очистительную семантику, ритуал М. занимает одно из ведущих мест. У юж. славян в период с масленицы до Пасхи (в Чистый понедельник, Тодорову субботу, в дни св. Евдокии, Иеремии, Юрия, на Благовещение, в Лазареву субботу и др. весенние праздники) было принято **выметать** жилище и сжигать во дворе мусор для изгнания змей, лягушек, грызунов, насекомых, а также для отгона нечистой силы и духов болезни. Чтобы избавиться от блох, сербы Косова в Юрьев день выметали весь дом метлой, которая была украшена свежей зеленью. У сербов-границар в Страстную пятницу хозяйка, раздевшись донага, подметала пол (с той же целью) старым веником, который затем перебрасывала через ручей. Болгары подметали дом в день св. Харлампия (10. II), считавшегося покровителем болезни, «чтобы вымести вон все болезни» (КПО:30).

У вост. и зап. славян подобные действия приурочены прежде всего к Благовещению и Страстной неделе. Как превентивный оберег от «нечисти» М. часто совершалось в Чистый четверг. В этот день жители укр. Полесья (ромен., Житомир.) обметали вокруг дома старым веником (*деркачом*), двигаясь «по солнцу», — «шоб не було ниякой гадости, шоб вузжы не подаляли до хаты» (ПА, житомир., Курчица). В других областях Полесья не метли вокруг хаты, а выметали жилище изнутри. В селах Гомельской обл. для подобных целей использовали «чистый» **веник** (новый), а мусор сжигали в печи

с приговором: «Нехай за дымом ідэў жука, бяды і пачаль! Жука — то **вошы** і **бляхі**» (ПА, гомел., Присно). У чехов и словаков метли дом и двор новой березовой метлой в Страстную пятницу или в Зеленые святки, чтобы отогнать от дома грызунов, насекомых и все беды. В Полесье воздерживались мети в доме в период весеннего сева, но по его окончании сразу же выметали сор со словами: «Руда и бяда, и пачаль, и болезнь — из нашей сямьки, из хаты!» (ПА, жмел., Присно). См. Изгнание, Очистительные обряды.

В комплексе свадебных обрядов М. часто служило оберегом жениха и невесты от порчи. Так, в Нижегородской обл., когда молодые отъезжали к венцу, сваха веником разметала перед ними дорогу. По приезде от венчания дружка метет перед новобрачными путь к дому жениха (рус. вологод.). Вера молодых в спальню, предводитель процессии веником расчищал им дорогу (с.-рус.). «Разметание дороги» перед невестой, чтобы ее не смогли сплести «злые люди», было частью с.-рус. банного ритуала (см. Баня). Другая мотивировка этого действия основана на сближении слов «сор» и «ссориться»: когда свекровь встречала молодоженов из церкви, она расстилала полотно во дворе и, пятась назад, **разстала** веником путь к дому, «чтобы новобрачные никогда не ссорились» (рус. белгород.). У словаков участники свадебной процессии заметали **вслед** за невестой дорогу (при переходе в дом жениха), чтобы она не тосковала по родителям на новом месте (SN 1974/22/2:317). Сходная мотивировка («чтобы невеста забыла дорогу в старый дом») известна и в рус. рязан. обычае заметать путь **вслед** за новобрачной (ШЭС:126).

Особенно широко распространен у всех славян обычай М. в составе шутивных ритуалов **испытания невесты** после брачной ночи. Свадебные гости рассыпали в доме мусор и принуждали новобрачную подмести, а сами **всически** мешали ей. В Рязанской обл. (Шацкий р-н) церемония **бужения молодых** (во время которой разбивали горшки) включала и обычай подметания пола невестой. Горшки, наполненные **зерном**, мусором, мелкими деньгами, конфетами, овечьим пометом и т. п., разбивали о двери комнаты или об пол, и когда молодая начинала **подметать**, одновременно со-

бирая для себя деньги и конфеты, окружающие вновь разбрасывали сор по всей избе. В сходных обычаях Владимирской обл. невеста мела сор от порога к столу, а гости пересучивали ее, чтобы мела от окна к порогу. В других местах невесте полагалось мети пол поперег половиц к печке или, наоборот, вдоль половиц, чтобы в семье не было ссор (рус. твер.). Характерный диалог сопровождал такое же послесвадебное М. в селах Тверской обл.; невеста спрашивает у свекрови: «Какой у вас порядок ведётся, откуль изюбка метётся?», а та отвечает: «Откуда мети да назад не гляди, с переднего угольника» (ТОРП:291). У болгар новобрачная непременно обметала возле очага. В Польше (Сандоцкое воев.) она старалась обмести ноги свадебных гостей, а те отскакивали от веника.

Семантика очищения жилья и отгона вредоносных сил или (в зависимости от направления М.) символика укрепления позиций человека в семье отмечается в некоторых окказиональных обрядах. Например, по бел. поверьям, если кого-либо из домочадцев притесняют в семье, ему следовало украдкой подмести пол в направлении от порога до покути («красного угла»), — тогда он успешно приживется в доме (Ром. БС 8311). По болг. свидетельствам, сон о подметании веником толкуется как продвижение в социальном и личном плане, т. е. сулит удачу, свадьбу, повышение по службе.

При строительстве дома вокруг фундамента обметали метлой, «чтобы в доме было добро» (полес.). Первым действием новоселов в новом доме было М. пола; это делали старым веником, принесенным из старого жилья (ПА, брест.). В Полесье верили, что М. — надежный способ защиты от «ходячего» покойника. Вдове, которую посещает по ночам умерший муж, советовали подмести хату после заката солнца (обычно это делать запрещалось) и поставить веник возле порога — тогда опасные визиты прекратятся. В других полес. быличках женщину научили, как прекратить хождение в дом «ведьмара»: «Как только он придет, ты мети хату от порога, обмети всю кругом и вернись к порогу. Не разговаривай с ним, делай свое дело» (ПА, брест.). Когда купленную корову вели к новому двору, за ней заметали следы на дороге, чтобы она не тосковала по старому месту (рус. вологод.). Если посто-

ронный «оглазил» работу и тканье перестало удаваться, хозяйка выметала комнату березовым веником и трижды проводила им по кроснам (полес.).

В лечебной и профилактической магии метение направлено на удаление болезней, снятие порчи или на предотвращение заболеваний. Во время эпидемии холеры, когда хоронят очередного умершего, его вдова замечает метлой следы похоронной процессии, «выметая» таким образом холеру из села (рус. костром.). В лечебных заговорах популярен мотив «выметания болезней». Так, с просьбой «вымести с раба божия щепоту-домоту» обращаются в рус. приговорах к божественным персонажам или к мифическим «девицам-сестрицам» (Позн.З: 226—227); ангелы «шаўковымі мятламі» выметают болезни из скотины (Зам.:91); в герб. заговорах метла сама собой выметает дом и сама выносит мусор, снимая порчу с больного (Раден.НБВ, № 567). Угроза вымести метлой часто адресовалась самим духам болезни: «Метлом ху те почистити, лопатом у хурбе истурити, тамяном ху закадити...» [Метлой тебя замету, лопатой в мусорную кучу выброшу, тамяном выкурю] (БХ:322). Для умиловления духа оспы, называемого баба Шарка, болгары клали рядом с больным угощение и веник: считалось, что баба Шарка придет, поест и оставленным веником «сметет» с кожи больного оспу.

Чтобы новорожденный «был чист лицом», беременной женщине советовали до родов вымести пол в доме: «Пока баба брехата, повитуха к ней придет, молитву прочитает, чтоб, значит, подмела, чисто-чисто, чтоб сора совсем не было, чтоб и младеня чистым был» (вадмир., ФСК:128—129).

М. считалось особенно эффективным для избавления от бессонницы. Если младенец не мог спать и плакал по ночам, его клали на пол перед печью и трижды «обметали» старым веником (держакочом) с головы к ногам, приговаривая: «Я цим дыркачом смиття заметала и от тебе ус горь одгортала» (ПА, житомир., Вышевичи). Украинцы Карпат страдающего бессонницей ребенка водили за руку по комнате, одновременно выметая пол новой метлой; затем рубашку ребенка вместе с мусором выносили на «сметник» (Мук.УАВВ:59). Подобным образом поступали на Рус. Севере: держа младенца на

руках, мели мусор к порогу избы и броса-ли его за дверь, как бы отгоняя «крихсы» (архангел.). Надежным средством, избавля-ющим от беспокойной ночевки, было вымета-ние дома перед сном: «Если осталось сметте у хати, то приходишь дамавик да мете хату» (ПА, гомел.).

Ритуальное М. было также одной из форм девичьих гаданий о замужестве или способом магического при-влечения женихов. В канун Рож-дства старшая из дочерей заметала избы, собирая сор в подол передника, и выносила его на мусорную свалку; там она прислуши-валась, откуда слышны собачий лай — отту-да ждала сватов (поляки Живецкого пов.). У словенцев Карвинтия принято было гадать накануне летнего Иванова дня: чтобы уви-деть сморогу суженого, девушка, раздевшись донага, подметала пол в чужом доме; мести надо было по направлению к двери, а оттуда оглянуться в глубь комнаты — тогда можно было увидеть жениха, сидящего за столом (Кур. PLS 2:123). Русские девушки вер-ли, что для привлечения женихов надо неза-метно ото всех замести сор с улицы в избы в чередный угол, при этом говорить: «Гоню я в избы свою молодцов, не воров, наез-жайте ко мне женихи с чужих дворов!» (Майк. В.З:24). По преданиям Белору-сов, если на *Колды* мести хату от порога к середине, то к девке начнут ходить сваты (Кур. МКАБ:86).

Моравские девушки во время совмест-ных осенних «супрадок» собирались в од-ной хате и, желая спровоцировать приход парней, сметали сор из углов дома на сере-дину, при этом говорили: «Smetáme smetí, mládence, vdovce, nech přijde, kdo chce s hory- doly od stodoly» [Сметаем мусор, и молод-цы, и вдовцы — пусть приходит, кто хочет, и с гор, и с долин, и из stodoly] (Suž. MNP:691). Подобным образом поступали и в Словакии: чтобы приманить хлопцев на вечеринку, девушки мели пол, *всда друг с другом магический диалог: «Čo metieš?» — «Chlapov!» — «Odkiaľ?» — «Zdola i zhora i z prostriedku dediny do tejto našej kufiny!»* [Что метешь? — Хлопцев! — Откуда? — С гор, с долин, с середины села и прямо к нашему дому] (Ногр. RZ1.:18).

Лит.: СБФ 1981:35–38, 147–148; СБФ 1984: 262–263; Булг. П:184; Вилк. ЗКП:185, 210, 213;

Вилк. Н/Л:52, 55, 63, 280, 304, 359; ФСК:100, 126, 208, 229; Гурь СЖ:426–429; Клякс УС:57–59; Никиф. ГПП:83, 140, 224, 229, 233, 288; Аран. МССК:55, 76–79, 292, 307, 401, 526, 670, 688; РСов 1981:77, 85, 105; ЦЭС:119–121; Нак. БЕГА: 309; БЕ 1991/1/4:41–42; Милли ЖСС:338; Вилк. SK:398, 402; Элатк. ФСН:332–333; Радек. НБН:67, 257, 284; Kot. FL:125–126; Kolb. DW 49:435; Vác. VO:133; см. также литературу к ст. Веник.

М. М. Валенцова, А. Н. Виноградова

МЕСЯЦ - см. Луна.

МЕСЯЦЫ — единицы годового времени, исконно ориентированные на лунный цикл (ср. развитие значений в о.-слав. *měsęcъ*: 'луна' → календарный месяц; то же в кашуб. *Aszëk*). Дошедшие до нашего времени древние слав. названия М. не дают возмож-ности реконструировать на их основе единую для всех славян структуру годового цикла (одни и те же названия могут относиться к разным календарным месяцам — см. ниже). Это объясняется не только различием при-родных условий в разных областях Славии, но также и тем, что число дней в году не кратнолунному месяцу: астрономический год включает более 12, но менее 13 лунных М. Следы 13-месячного года обнаруживаются, например, в народном календаре силезских крестьян; в предании хорватов Самобора о том, что месяц 13 раз в году «омола-живается», и т. п. До принятия христианства и церковного календаря с его строгой регла-ментацией годового времени, по-видимому, вообще не было потребности в столь четком делении года на относительно равные отрез-ки, и часенные года могло быть неравно-мерным, с выделением отдельных, наиболее значимых в природном отношении периодов и границ (это подтверждают и современные диалектные обозначения отрезков годового времени).

С принятием христианства у славян вошли в употребление латинские по про-исхождению названия М., получившие от-ражение уже в самых ранних письменных памятниках и закрепившиеся в официальном употреблении в ряде слав. литературных язы-ков (рус., болг., серб., словен.), где вообще

отсутствуют исконные слав. названия М. Другие литературные языки, напротив, полностью отказались от иноязычных христианских обозначений или предельно их редуцировали (напр., исключительно народными хронимидами пользуются укр., чеш., хорв. языки; к ним близки бел. и пол., сохраняющие латинские названия соответственно для мая и — марта и мая).

Слав. календарь народный представляет собой результат наложения жесткой месячной (и праздничной) структуры церковного года на нечетко обозначенное, гибкое членение года дохристианской эпохи. Ввиду официального характера календарных обозначений и их зависимости от церковного узуса, в народной традиции усваивались названия М., принятые в официальном обиходе (часто в адаптированном и трансформированном виде); создавались также новые народные (неофициальные) названия М., напр., производные от названий церковных праздников. При этом древние слав. названия М. либо утрачивались, либо оттеснялись на периферию, либо продолжали использоваться в качестве параллельных обозначений (ср. др.-рус. формулы типа «мць гroudень рекше ноябрь»); в разных регионах слав. мира это происходило по-разному: напр., в рус. диалектах они практически неизвестны (хотя в виде окказиональных или параллельных номинаций существуют названия типа архангел. (август-)инилун, вологод. (июль-)парун), тогда как в болг. или серб. диалектах они до недавнего времени были употребительны.

Основной номинации М. в слав. языках и диалектах служили характерные природные (особенно погодные) явления (ср. пол. *lutu* 'февраль', *listopad* 'ноябрь'; болг. диал. *сухи* 'март', *студен* 'декабрь'; серб. диал. *жар* 'июль'; рус. диал. череповец. *снеготай* 'март', *водопол* 'апрель' и т. п.), сезонная хозяйственная деятельность (болг. диал. *жетвар* 'июль', рус. диал. череповец. *зерносом* 'август', *хлебоярей* 'июль', макед. *гумнар* 'август', *гроздобер* 'сентябрь' и т. п.), положение М. в годовом цикле и отношении к другим М. (рус. диал. Череповец. *средозим* 'январь', болг. диал. *малък сечко* 'февраль', *голям сечко* 'январь', макед. *гулмина* 'январь', *малкина* 'февраль' и т. п.). Многие диалектные названия М. по своему происхождению (а иногда и по употребле-

нию) являются «эпитетами» к именам М. Особенно распространена в народном календаре всех славян номинация М. по приходившимся на них праздникам (ср. полес. *коляды* 'январь', *стреченне* 'февраль', *вельки пост* 'март', *петроука* 'июнь', *спасаука* 'август', *пакрова* 'октябрь', *пиллаука* 'декабрь' — Ріет.КДР:9). К относительно новому типу обозначений М. следует отнести порядковые названия: *первый* месяц 'январь', *второй* месяц 'февраль' и т. д., известные в разных традициях, напр., в Полесье, у хорватов и др.

Ниже приводится сводка местных народных названий М., включающая как древние слав. названия, отраженные в письменных памятниках (9. *русь/рюнь*, *врѣсьн/вресень*; 10. *листопадъ*, *руень*, *паздерникъ*, *гroudень*; 11. *гroudень*, *студеный*; 12. *студыть*, *студеныи*; 1. *просиньць*, *просинець*; 2. *сѣчень*; 3. *сухыи*, *льжикъ*, *льжывать*; 4. *брѣзыть*, *брѣзеть*, *брѣзокъ*, *брѣзозоль*, *березозоль*; 5. *травень*, *лѣтьнь*; 6. *изокъ*; 7. *чръвень*, *серпень*; 8. *заревъ*), так и диалектные хроними (цифры обозначают порядковый номер месяца, начиная с января; по возможности сохраняются написания источников).

рус. 1. *средозим*, *перелом зимы*, *предзимье*, *просиньць*; 2. *бокарей*, *снежень*, *широкие (кривы) дороги*, *свалбник*, *сечен*; 3. *дорогоршитель*, *винобор*, *капельник*, *каплюжник*, *перезимник*, *протальник*, *свистук*, *снеготай*; 4. *водопол*, *снегогон*, *зажги снега*, *заиграй овражки*; 5. *листопок*, *травень*, *травник*, *росеник*, *ранопашец*, *цветень*; 6. *травоспел*, *сколидом*, *хлеборис*, *быздень*, *червень*; 7. *хлебоярей*, *страдник*, *сенокос*, *косень*, *сеновдрник*, *растун*, *меженник*, *липень*; 8. *зерносей*, *ворничник*, *жнивень*, *разносол*, *густарь*, *густосел*, *серпен*; 9. *листопад*, *хмурень*, *ревун*, *заревник*, *плакун*, *осень*, *рувень*; 10. *полимник*, *завимник*, *грязень*, *грязник*, *свалбник*, *листопадник*, *хлебник*, *капустник*; 11. *снеговей*, *листоной*, *полузимник*, *грудень*; 12. *ветровым*, *вымостай*, *солноворот*, *студень*, *стужайло*, *просинець*, *грудень*.

укр. 1. *січень*, *першим*, *просинець*, *просимець*, *прозимець*, *Вогиль-місяць*, *лю-*

тий; 2. лютий, лютець, лютовень, січненко, січненко, січник, січень. другий, казидорога, казидорог, казибрид, казо; 3. березень, березо-вень, березовол, березозоль, березіль, березовіль, березотік, март, марот, марець, мару, маруїти. марчик, сухий, палитий, полютий, сожляк, бойков казибрид; 4. квітень, цвітень, сочень, красовик, травень, березень; 5. травень, май, ярець, квітень; 6. червень, черець, жни-лець, бидзень (бедзень), бидзень перший, бойков. фежень; 7. липень, липець, косень, сінокос, кивач, кивень, кивотек, гедзень, кедзень, бидзень (бедзень), бидзень другий, шлевий місяць, шльовиць, шлевей, шлень; 8. серпень, копень, шльовиць, шлевий, шлевей, кивень, кивотень; 9. вересень, ересень, сіянь, бабске літо, бабске літо, жоветень, кивень, серпень, майік, травник, малий травень; Другая Пречыстая, вересень; 10. жоветень, палдерник, рісень, листопад, вересень, грязень, хмурень, весільник, бойков. хвал місяц, павзірник; 11. листопад, листопадень, грудкотрус, грудень, напівимник, братчини, бойк. падолист; 12. грудень, студень, студенець, мочавець, мочарець, андрійів (місяць), андрійиць, трусим, проси-нець, просимець, казидорога.

полес. 1. коляды; 2. стреченне; 3. «вельки пост або марець»; 4. св. Юрьк; 5. май; 6. петроука; 7. св. Іллі; 8. спасука; 9. Другая Пречыстая, вересень; 10. Пакрова; 11–12. пилипаука (до Роджества).

бел. 1. студзень, ст.-бел. стычень; 2. люты, ст.-бел. сьнежын; 3. сакавік, сухий, березозол, марець; 4. красавік, квецень, ст.-бел. кветень; 5. май, ст.-бел. травень; 6. чэрвень, чэрвець, чирвець; 7. ліпень, ліпец, чирвець; 8. жнівень, серпец, ст.-бел. серпень; 9. верасень, ст.-бел. ересень, руш, руень, зарев; 10. кастрычнік, палдернік; 11. лістапад, ст.-бел. грудзень; 12. снежань, грудзень, ст.-бел. прасінець.

пол. 1. styczni, др.-пол. styczni, luty, диал. godnik, przylubyszowy; 2. luty, др.-пол.

strzycz, styczni, диал. gromnicznik, gromicznik, gromniennik, miękopustnik; 3. marzec, józefski miesiąc; 4. kwiecień, др.-пол. Hukwiat; 5. maj, mały maj; świętojański; 6. czerwiec, /i-pec, wielki maj, świętojański, др.-пол. ugornik, zok, czyrwien; 7. lipiec, lipnik, świętojański, др.-пол. lipień, czyrwiec; 8. sierpień, bartłowiejski, jacobski; 9. wrzesień, michalski, bartłowiejski, mały, pajęcznik, др.-пол. stojczek, październik, październik, jesiennik, winnik, babie lato, Marcinkowe lato; 10. październik, winnik, listopad, wrzesień, październik, pajęcznik, kocię, michalskie, miesiąc św. Szymona; 11. listopad, świętomarciński, szóstoswiętnik, listopadnik, miesiąc św. Marcina, др.-пол. grudzień, październik, wrzesień, pajęcznik; 12. grudzień, godnik, adwent, adwentnik, adwentowy, др.-пол. proschyan (prosijad).

кашуб. 1. steżen, sliżeń, siożnik; 2. luli, gromicznik, krótki kszyc, wtorań, wtorg; 3. strēmianni, strumianni, strumiannik, strumian; 4. kwiecień, ludziłwiat, kłekwiat, ujeżekowi, miesiąc św. Wojciecha; 5. goran/gorac, kwatowi mesac, majewi; 6. czerwiec, czerwiec, czerwiec, jigrzan, świętojański i, miłqecznik; 7. lipc, Ppec, miadounik, miadni mesjac, rujan; 8. serpeń, jakubski, zelnik, zelan; 7-8. musze miesiąc; 9. wśesoi, wśesnik, seonik, sewan, hartłowiejski, świętomichalski; 10. rujan, pajęcznik, październik, franciskowi; 11. lystopad, listopadiak, smulan, smubni, marciński, świętomarciński; 12. godnik, grądzeń, grudzień, hatarzynnik.

чеш. 1. leden, hruden; 2. únor; 3. březen; 4. duben; 5. květen, tráven, itnapuk; 6. červen, Červenec, malý červen, červen menší, říjen; 7. červenec, sečen; 8. srpen; 9. září, wśesen, říjen; 10. říjen; 11. listopad; 12. prasinec, hruden, hrud(e)nec, vlčenec, vlci měsíc.

словац. 1. leden, leden, studeň, sečen, hrubí sečen, veľkí sečen, mesiac trojkráľový; 2. únor, malí sečen, mesiac hromničný; 3. březen, brezeň, mesiac pôstny; 4. duben, duben, mesiac veľkonočný; 5. kvete, kvetci, tráven, svätodušní mesiac, mesiac mariánsky; 6. červen, červeň, lipen, tráven, úhoňní mesiac,

mesiac Božieho Tela; 7. červenec, lipen, klaseň, senvi, senovi mesiac, mesiac apoštolský, mesiac Cyrillo-Methoský, sečen; 8. srpen/srpeň, klasen, letňi mesiac, mesiac pútnický, mesiac svätostefanský; 9. zári, zári, záren, jaseň, hruden, hrudeň, malí rijen, mesiac anđelský, arjelský; 10. rijen, rijen, rijen, rijen, rujeň, veľký rujeň, mesiac ružencový; 11. listopad, listopad, studeň, mesiac vŕsech svätých, mesiac verných zomrelých; 12. prosinec, prasinec, prašinec, hruden, trazen, mesiac nianočný.

чеш. и **словац.** (XVI век). 1. Leden, Welký Sečen; 2. Vnor, Malý Sečen; 3. Měrz, Brezon; 4. Aprill, Dubon; 5. May, Mag; 6. Červen, Turýč; 1. Čerutenec, Svätého Yana; 8. Srpen, Svätého Yakuba; 9. Záry, Matky Božej; 10. Ržypen, Svätého Michala; 11. Listopad, Wŕsech Swetých; 12. Prasýnec, Svätého Ondrege.

н.-луж. 1. iowlki rózki; 2. mały rózki; 4. jultrawnik; 5. rářowc; 6. smažnik; 8. žěnc, žěnc; 9. michalski mesac; 11. měńiški mesac; 12. wjelci mesac, hodownik.

в.-луж. 2. Šweckownu (mjasec), šweckowna, šweckownica; 3. jatsman, naiřny (mjasec); 4. jaltřownik; 6. smaski (mjasec), tořowc, tořowu mjasec; 7. žěnjski; 9. jastěński (mjasec); 10. wjřski mjasec; 11. měřny (mjasec); 12. zymški (mjasec), wezymški, nazymški, rozymški (mjasec).

болг. 1. просинец, коложег, големин, големина, големил, големит, големият месец, сечко, толям/големи сечко, студеният, януари; 2. сечка/сечен, малкушан, малък сечко, малкина, малкет, февруари; 3. сухи, кожидерец, марта, баба Марта, лоша Марта, март; 4. брелак, брелак, брезов, лъжитрав, лъжитрава, лъжитриво, лъжко, лъжичко, гергьовски, гергьовски месец, кожидер, травен, април; 5. травен, травен, цветен, цветник, лимен, ирмийски, ирмински, костандински, костандиновски месец, еленски, ернински, йочко, ирински, копане кукуруз, спасовски месец, черешар, май; 6. изок, креч, кречак, петровски,

сцьовски, русалски, сенокос, косач, тодоровски, тодурске, тодорамия, црвеник, черешар, черешил, черешнар, юни; 7. црвем, горщялж, горщяник, горешняците, жетвар, сърпен, илински, илинския, илиняски месец, арман (харманен месец), косач, коситба, сенокос, сърпен, петруялен, петруске, црвеник, црвен, маране, марински, юли; 8. зарев, бигородичен, бигородички, голема богородица, жетвар, ждентар, гумнар, симеонски, спяров, ягус, август; 9. руин, руен, беридбен, симеонски, големата чорква, гроздар, гроздобер, есенния, кръстовски, кръстоскет, цунджовски месец, септември; 10. листопад, кратун, кратункин, кратунков, димитровски, митрич, митровски, малката чорква, малки, малкин, малкия (месец), малкушан, малцил, петколенски, цстинския, октомври; 11. груден, црхангелски, архангеловски, раисловски месец, рехангелуцкет месец, предбожичев месец, гергьоске (родоп.), ноември; 12. студен, груден, никулски, никулденски, николици, никулден, никулския месец, божек, божич, божицев, йндрия, колада, декември.

макед. 1. јануари, гулямина, коложег; 2. февруари, малкина, сечко; 3. март, марта; 4. април, лошкуч; 5. мај, цочкуч; 6. јуни, тодурамия, црвеник; 1. јули, петрускил, жетвар, жетвар; 8. август; авдс, егус, гумнари; 9. септември, рујан, гроздобер; 10. октомври, димитрцкиски, митрав; 11. ноември, гиргьоскил, листопад; 12. декември, никулскил, ядрви.

серб. 1. јануар, просинац, сечен (сјечати), коложег, големи месец; ботојављенски, светојовански, јованшитак, «око јовани дне», «око светог Сивеа»; 2. фебруар, сечен (сечан, сечко, сечка), велики сечко, Лутчиј, вельча (овельча, овельча, вљачија, вельс), унар; срптеговски; 3. март, марта, марач, брезен (бресен, брезан), пжујак, сухи, сушац, мали сечко, летник, лажак, дерикожа; благошестенски; 4. април, цветпен (цветан), тринац, мали траван,

бросок, дубен, билар, лажитрава; бурђаски месец; 5. мај, травяч (травен), велики травяч, липац, свибан, цвисть (кветен), цвеник, черештар (црештар, црешар), царски, царкостантински; 6. јун(и), црештар (црештар), изок, червн, цвеник, житвар, кресник, липац (льпач), липштак, петровски (петроавиток); 7. јул(и), црвен (червенец), српач (српан), жар, жаркиј, лепец (липец), липштак, билар, жетвар, илински, светоилински, илиштак (илиштак); 8. август, руин, српач (српач, серпен), колвоц, цумник, макавен, макавеји, жарен, госпођински, великогоспођински, господиштак, «око Велике Госпе», прабрађденски; 9. септембар, рујан (рујен), еремен (брысь), гроздобер, гуден, михольски, михольштак, малогоспођински, «око Мале Госпе», бузурјичин; 10. октобар, листопад, шумопад, павдерник, рвијен, пејчин месец, митров, митровски, митровштак, «око Митрова дне», лунински, лунинштак; 11. новембар, Зруден, студен (студени), листопад, павдерник, мратичи, мратички, мратичштак, светандрејски, арањеоски, «око Аранђелови дне», ваведьски; 12. децембар, студен (студени), гудан, просинац (просинец), цлемејут месец, никольштак, «око святог Николе», коледар, бузурјов, божићни, «око Божића».

хорв. 1. siječanj, prosinac, antoniski mesec, mali božićnjak; 2. veljača, sečanj, svěcen, svećnico, svěćničar; 3. ožujak, maj, maj, tagos, sušak, sušec, gregorščak; 4. travanj, cvitanj, aprilj, mali traven, gjurjeuščak; 5. svibanj, maj, rosijak, travan, veliki traven, cvitanj, filipovščak; 6. lipanj, klasen, ivanjski mešec, jivančak, petrovski; 7. srpanj, jakovajski mesec, jakovščak, mandalenski; 8. kolovoz, stomoninshi mešec, zrlivoca, avgust, velikomašnik; 9. rujanj, miholjski mešec, malomešnjak; 10. listopad, lučinski mešec, miholjski, miholjščak; 11. studenj, svetučni, sisueščak, usesvečak, martinjskimešec, kašarinski mesec; 12. pro-

sinac, gruden, koledar, božićni mesec, velikobožićnjak.

словен. 1. januar, prosyuncz (XV в.), prosinec, prosenec, prosimec, zimec, sečen, sečan, mali božićnjak; 2. februar, sešchan (XV в.), sočun, veljab; 3. marec, sušec, ebehtak, gregorščak; 4. april, mali traven, malotraven, obahtnik, gjurjeuščak; 5. maj, veliki traven (XV в.), cveten, cvetičnjak, rožcvel, sviban, velki traven, žoltopušnik; 6. juni j, bobon cue/, klošen, kresnik, lipan, ročen cue/, rožnik, prašnik, ivanščak; 6-7. mladen, risalček, risalščak, rusalščak; 7. julij, prašnik, žetnjak, jakobeščak, mali serpan (XV в.); 8. avgust, otávnik, kalovoz, veliki srpan, velikomešnjak, mešnjeh, gospojnik; 9. september, miholjski, miholjščak, poheruch, jesenik, jesenščak, kimavec, rujanj, malomešnjak; 10. október, listou gnoj, listognoj, kozoprsk, obročnik, vinatoh, lukovščak, miholjščak; 11. november, listopad, listognoj, listov gnoj, listnik, gnilec, kozoprsk, kozov prsk, vesceščak; 12. december, gruden, andrejščak, veliku-božićnjak.

Подобно другим единицам времени (временам года, дням недели, праздникам), М. претерпевают в народной традиции персонафикацию: им приписываются разнообразные «человеческие» действия (ср. присловья типа серб. «Сечко сече, марта дере, лажитрава коже бере» [Февраль сечет (рубит), март дерет (обдирает), апрель кожу берет (собирает)] — Даб.ОКП:257), они соперничают друг с другом, вступают в родственные отношения (ср. бел. «Листопад — вярсаеўскі ўнук, кастрычнікаў сын, зіме бацьхна родны» — Лав.БНК:176). В верованиях сербов март — единственный из месяцев, персонафицируемый в женском образе, он считается побратимом апреля, который одолжил марту три последних дня, отличающихся переменчивой погодой.

См. также статьи, посвященные отдельным месяцам.

Лит.: Miklosich F. Die slavischen Monatsnamen // Denkschriften d. k. Akad. d. Wissenschaften. Phil.-Hist. Classe. Wien, 1868/17:1-32; Мога.КЛС:144-160; Вадимица Л. В. Славянские названия месяцев // ОЛАМИ-72:265-279;

Шаур В. К вопросу о реконструкции праславянских названий месяцев // Этим. 1973:93—109; Geremek B. Słowiański nazwy miesięcy między folklorem a historią // Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury. Warszawa. 1976:151-160; Šaur V. Které názvy měsíců jsou již praslovánské? // Dziejé Słowian w świetle leksyki. Pamięci Prof. F. Sławskiego. Kraków, 2002:183-186; Нотуńska-Ваганова Т. Українські назви місяців на тлі ogólnoślōniańskim. Wrocław, 1969; Займов И. Българските народни имена на месеците // Изв. на Института за български език. София, 1954/3:101—147; Илић В. И. Словенски народни називи месецу на македонском језику подручју // Годишњак Филос. фак. у Новом Саду 1969/12/1:221-243; Стојков А. П. Народни имена на месеците у Бугарите // БСБ 1902/9/10:620-625; СБНУ 8:140; Веселиновић М. В. Народни називи месеца у Срба // ГНЧ 1907/26:229—238; Ђорђевић Т. Народна имена месеци // Кар. 1899/1:77—78; Јовановић Г. Народни називи месеци у Срба // Научни састанак слависта у Букове дане. 17. Београд, 1988:181—192; Врзоговић Д. Otkuda hrvatski nazivi mjeseci // Otkrića 1955/2/4:298-301; Gołębiewska T. Nazwy miesięcy w gwarach polskich // Prace językoznawcze. Kraków, 1965/15; Obrębska-Jabłońska A. Czy nieznanе polskie nazwy miesięcy? // SO 1960/20/2:109—113; Słupski A. Kasubische Monatsnamen // Anzeiger für slavische Philologie 1997/25:187-204; Palković K. O slovenských názvoch mesiacov // Jazykovedné štúdie 1974/12:241-246; Gregor F. Novšie údaje k dejinám slovenských názvov mesiacov // Slovenska reč 1989/54:215—223; Majtán M. Slovenské názvy mesiacov // Kultura slova 1970/4:136—156; Marić T. Národní imena mjeseci // «Boskovice». Kalendár Hrvatskoga prirodoslovnika društva za 1920. Zagreb, 1919; Nametak A. Narodni nazivi mjeseci u Bošni i Hercegovini // Jezik. Zagreb, 1962/63/3:83-86; Popiołek B. Rndzime nazwy miesięcy w języku chorwaekim i serbskim // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. Warszawa, 1999/35:213—228 (там лит-ра); Sekulić A. Naša narodna imena mjeseci // Jezik. Zagreb, 1962/63/5:155-156; Stahel J. Die slowenischen Monatsnamen // ZfsIph 1972/36:108-129; КГ; Герас.; Гринч.; Схур.УНК; Онишк.; Рієі.КДР; Лов.БНК; Вах.ВВ:482; Марин НВ; Беновска // БФ 1979/3:22; Koseska V. Bulgarskie słownictwo meteorologiczne na tle ogólnoślōniańskim. Wrocław etc., 1972:64—85; Папкарєв К. Голяма българ-

ска читанка. Цариград, 1868:12; Фил.ВН:291; Јанк.А:163—164; ZNŽO 1957/39; Ракит.ДР; РГРР:132; ZNŽO 12/1:59—60. См. также лит-ру в статье Календарь народный.

С. М. Толстая

МЕСЯЧНЫЕ — в народных представлениях состояние, в котором женщина считалась «нечистой» и опасной, подвергалась изоляции и вынуждена была ограничить свои социальные связи и хозяйственную деятельность.

Основные названия М. представлены несколькими группами. Во-первых, это лексемы, обозначающие предметы женской одежды, и их производные, что определяется традиционным восприятием одежды как символического двойника человека, ср. рус. *рубашка, рубашенно, платным мается*, укр.-полос. *сорочка напала, сорочане лихо*, укр. *кошуля*, серб. *имати хаљине* и др. Еще большую близость к женщине обнаруживают названия типа «на себе», «иметь/носить на себе», ср. макед. *жена има на себи*, болг. *ме ти доиде окъло*, бойков. *мае на собі* и др. Следующая группа названий включает лексемы со значением «мыться», «мыться», «стирать» и соотносится с обычаями омовения, мытья и стирки белья по окончании регул, ср. рус. *моются, опмылась* (об окончании регул или вообще об их прекращении с возрастом), укр. *мытаа*; а также производные от **ryn-* с тем же значением, ср.: укр. *жінка нэряться*, болг. *дошло му праньето, се переи*, серб. *добити пранье* и др. Группа однотипных названий указывает на периодичность регул и мифологически осмысляемую их связь с лунными фазами, ср. др.-рус. *месячина, месячная нечистота*, пол. *miesiączka*, чеш. *mes/сne*, словен. *mesčnina* и др. Значительную группу названий составляют термины со значениями «порядок», «сроки», «время», «период времени», «обычай», ср. в.- и ю.-слав. названия типа рус. *регулы, время, носить времяное*, макед. *изгубила време*, словен. *ženski čas* и др., а также з.-укр. *свій час*, пол. *swój czas, w takim czasie*, чеш. *ženskéj čas*, словен. *dekliski čas*. Часть этих и других терминов используется одновременно и для обозначения определенного периода в жизни женщины — перио-

да расцвета, брака и деторождения, ср. з.-бел.-полес. *вашила у годы* (о девушке, у которой появились регулы), з *гадоу выхадывалась уже* (о старухе). Во всех слав. языках для обозначения М. использовались названия, восходящие к **kvēl-* и синонимичным ему **kras-* и **berl-*, которые мифологически ассоциируются с красным цветом, красотой и цветением, ср. рус. *цвел*, укр. *кветки на рубашке*, закарпат. *цвет прийшоу*, серб. *месечни цвет*, *цвет сејаја*, *жена леђ предцветала*, хорв. *svaj snit*, луж. *kwiso*; а также рус. и укр. *краски*, *краски начали ходить*, бойков. *Червоный Іван*, болг.-банат. *има цврветку*, чеш. *červeněj květ* и т. п. Известны также эвфемистические термины типа рус. эти дела, *така стала*, серб. оно, болг. *тканива* и др., а также составные наименования с возвратным местоимением «своей», «своя», «свое» типа «свой час», «свое время», «свои дела», «свой цвет» и т. п.

У вост. славян встречаются редкие этимологические предания о происхождении М. Согласно укр. и бел. легендам, Богородица, родив Иисуса, положила свою окровавленную рубашку в горшок и велела служанке, не открывая его и не разглядывая рубашки, бросить горшок в реку; любопытная служанка открыла горшок, заболела сама, и с тех пор все женщины раз в месяц имеют месячные очищения, называемые «сорочкой» (Tal.ZLL:37; Fed.LB 1:207—208).

Появление первых регул, обозначающее наступление половой зрелости, было важнейшим физиологическим рубежом в жизни женщины и оформлялось специальными обычаями и регламентациями, входящими в систему слав. почитательных обрядов, позволяющих девушке перейти в категорию молодежи брачного возраста, получить права взрослых девушек, носить их одежду и украшения и т. п. (см. подробнее в ст. Девушка).

Иногда можно встретить специальные названия, используемые для обозначения наступления у девушки первых регул, ср. укр.-полес. *уже уходила у дщукы*, болг. *станала е вече мома*, бел.-полес. *малодое*, а также табуистические выражения типа болг. *матарето е ратнало* [осел ее лягушка], *кљунна я петело* [осе клюнул петух], *царни-то котле те жьгуку* [черный котелок тебя обжег]. Достижение физиологической зрелости приводило к трансформации облика

девушки: считалось, что с этого момента она перестает расти и начинает полнеть, обретая пышные формы, ср. пол. *nabierze pełnyci kształtów*, болг. *понапълняла си*, рус. *насилась*.

Во время первых регул предпринимались некоторые действия, призванные обеспечить красоту и счастье девушки. Часто девушке, в это время слегка били по лицу и мазали щеки месячной кровью, чтобы она была румяной и красивой, чтобы ее любили паря и т. д. (рус., бел., серб.). В вост. Польше мать, ударяя дочку по лицу, громко ухмылялась, чтобы девушка была румяной и здоровой. Появление первых М. связывалось и с будущим материнством. Белорусы верили, что у девочки, у которой М. начались очень рано, будет много детей. У сербов воду после стирки белья от первых регул выливали под плодородное дерево, чтобы девушка была плодородна.

Многочисленны правила, регулирующие поведение девушки в время первых месячных и тем самым обеспечивающие их относительную безболезненность, регулярность и предупреждающие их возможные негативные последствия. В зап. Сербии первые М. тайно скрывались девушкой от посторонних: поскольку посредством месячной крови (нее могли нанести порчу или наслать как бовную тоску. У русских о первых регулах девушка предпочитала никому не говорить иначе бы М. случились у нее в первый день свадьбы. Однако обычно о наступивших регулах девушки рассказывали старшим женщинам в доме, от которых и получали необходимую помощь и объяснения. В вост. Сербии, когда девочка замечала регулы первый раз, она должна была выбежать на улицу и трижды посмотреть на свою запястную рубашку и на солнце, чтобы и дллись у нее три дня. С той же целью в зап. Болгарии девушку заставляли трижды обойти вокруг стульчика, затем смазать его ножки месячной кровью и трижды прыгнуть через него. Во Владимирской губ., чтобы ограничить число дней при IV месяце девушки, у которой впервые случались регулы, стирала ее рубашку, после чего этой водой окатывала два-три бревна, чтобы девушка в дальнейшем носила платки не более трех дней. В вост. Польше такую воду выливали в то место, где скончат

три забора, чтобы М. «разошлись» на три части.

Специальные обряды, отмечающие наступление у девушки регул, встречаются редко. В Орловской губ. при первых М. в гости к девушке собирались все женщины села, пировали и, расстелив на полу рубашку девушки, плясали на ней. Во Владимирской губ. девушки играли 8 *молодые*, т. е. устраивали девушке символическую свадьбу, отмечая ее переход в группу молодежи брачного возраста. Из старших девушек выбирали для нег «жениха» и оставляли их на ночь вдвоем «молодиться». Там же при появлении регул подруги выносили девушку в снег, обливали ее рубаху водой и даже поджигали ее, что отражает представления о регулах как периоде женской «нечистоты» (БВКЭ:136).

Наступление физиологической зрелости отражалось в изменении манеры поведения и походки девушки, а также ее одежды. В Сербии в первый большой праздник после наступления у девушки М. она приходила к месту общего сбора в сопровождении матери, одетая уже как взрослая девушка, в свое первое шелковое платье, которое с этого момента родители шили ей сжестодно до самой свадьбы. После наступления М. девушка начинала пользоваться белилами и румянами, в ее costume появлялись нижняя юбка, понева (надсваив которой на девушку составляло особый ритуал), полотенца и фартуки, девичьи украшения, лента в косе, а у русских — также и красные вставки на рубахе (т. н. *пельки*), ср. о состарившейся женщине: *перестала красные пельки носить*.

Окончательное прекращение месячных (когда женщина «теряла свой цвет», «переставала цвести», «выходила из годов») переводило ее в иную возрастную категорию и изменяло характер участия в социальной и ритуальной жизни (например, женщина, у которой по возрасту кончились М., могла стать повитухой).

Поведение женщины во время М. регламентировалось целой системой запретов, относящихся к разным сторонам повседневной и праздничной жизни. Женщине во время М. запрещалось посещать церковь, ходить на кладбище и показывать перед иконами (или мыть их), пить святую воду, принимать святое причастие, получать бла-

гословение, печь просфоры, целовать крест или священные книги, заправлять масло в лампаду, сидеть под иконами в красном углу, ходить на Крещение к Иордани, посещать кладбище на Радуницу и т. п. Указания на эти ограничения встречаются в др.-слав. книжности среди исповедальных вопросов начиная с XIII в.; нарушение этих запретов каралось со стороны церкви значительным числом земных поклонов, а также длительным постом. Это должно было охранить церковные таинства и саму церковь от негативного влияния женской «нечистоты». В народе считалось, что у нарушившей названные установления женщины вырастет борода, будут трудные роды, а М. будут наступать каждый праздник.

Ограничивались ритуальные функции женщины во время М.: она не могла быть крестной матерью и участвовать в праздничных трапезах, совершаемых в первые дни жизни новорожденного (например, в болгарском обряде «новорожденца»). посещать роженицу, готовить для этих женских праздников обрядовые хлебы и другие блюда и т. п., иначе ребенок страдал бы от экземы и других кожных болезней или вообще вырос неполноценным. Чтобы обезопасить новорожденного от женской «нечистоты» и прорастающей от этого опасности, в такие дни под порог дома подкладывали железные предметы, чтобы «нечистые» женщины, перешагнув через них, лишались своей вредоносности, а также вывешивали у входа в дом кусок красной ткани, чтобы урочливые взгляды нечистых женщин прежде останавливались на ярком пятне, а не на ребенке.

Ограничивалось и повседневное общение женщины: ей запрещалось быть дружкой на свадьбе, посещать посиделки (чтобы не «заразить» регулами других их участниц); общаться с пастухом из-за опасения навредить скоту; купаться в бане или в реке вместе с другими женщинами; стоять с кем-либо на одной половице и даже сидеть на одной лавке.

Женщине во время М. запрещалось принимать участие в разных видах хозяйственной деятельности, но прежде всего в тех, которые нацелены на созревание (культурных растений) и ферментацию: ей нельзя было сеять и пахать (или даже просто готовить еду для участников этих работ), сажать, полоть и собирать овощи, виноград, плоды

с деревьев, сидеть на мешках с зерном, а нарушение запретов грозило гибелью урожая от полевых вредителей и непогоды; а также переступать через домашних животных, приближаться к пасеке, а также иметь какое-либо отношение к выращиванию, замешиванию или выпечке хлеба. Строго возбранялось приближаться к охотничьему и рыболовному инвентарю, чтобы не «испортить» его. «Нечистой» женщине нельзя было квасить капусту и солить огурцы и сало: они вышли бы мягкими, т. е. в них не прошла бы нормальный процесс ферментации.

Запрет распространялся на множество других видов домашней и хозяйственной деятельности: нельзя стирать чужую одежду (человек, ее надевший, заболеет), сновать и ткать (одежда и полотно будут непрочными), изготавливать глиняные формы для выпечки хлеба (они будут биться, в них не станет удаваться хлеб), собирать или полоть лен, набирать воду в источнике, переступать через детей и домашних животных, ездить верхом, белить хату, приближаться к строящемуся дому и т. п.

Кровь от М., как и после дефлорации и родов, а также женское белье тщательно скрывались от посторонних глаз, иначе это могло бы повредить женщине (М. станут нерегулярными, длительными и болезненными, или, напротив, их могут «украсть»), а также потому, что эту кровь могли использовать для порчи; воду после стирки белья выливали там, где никто не ходит, и т. д. Категорически запрещались половые сношения и венчание во время М., поскольку они могли привести к тому, что родившийся ребенок станет вампиром, волколяком, ведьмой, а сам брак будет недолговечным.

Месyачные и маягя. Символическая связь женского «цветения» и цветения растений лежит в основе многочисленных магических практик, направленных на предотвращение беременности. С помощью рубахи, которую женщина носила во время М., или воды, в которой ее стирали, избегали беременности: лили эту воду в печь, тем самым символически запекая плод; закапывали в землю воду из-под мытья и рубаху со следами месячной крови; добавляли ее в корм собаке или свинье (то же делали, чтобы избавиться от слишком обильных М.).

Та же связь обусловила магические средства, применяемые для избавления от регул или для их вызывания. В Сербии женщины, желавшая надолго избавиться от регул, весной, в период цветения роз мылась по окончании М. и выливала эту воду под цветущий куст в надежде, что в следующий раз она будет иметь М. («своей цвет») только тогда, когда розы вновь зацветут. При отсутствии регул женщины прибегали к «обмену» с цветущим растением. В Сербии женщина выливала воду после омовения под цветущую красную розу и говорила: «Ружа, румена, дай ти моја Твоје дрвчино, ево ти Моје бело» [Роза красная, дай мне свою красоту, вот тебе моя белизна] (Чапк.РВБ: 121). Одним из наиболее известных способов избавления от регул или их облегчения было символическое разделение М. на несколько частей и избавление от всех них, кроме одной, оставляемой для себя. На Полтавщине при слишком обильных регулах женщина шла к реке прямо в грязной рубахе и, набрав воду мужской ложкой, дважды выливала ее в реку со словами: «О це чуже и це чужа», а третий раз лила ее себе в подол и говорила: «О це мое» (КС 1900/69/6:332).

Для провоцирования обильного цветения у ряда культурных растений (картофеля, жита, неплодоносящих деревьев) их иногда специально поливали водой, в которой мылась женщина после М. «передавая» им способность к «цветению». Напротив, в других случаях воду, в которой стирали белье со следами «нечистых» месячных очищений, подливали в сад или в корм скоту, наводя таким образом порчу на хозяйство врага или соседа. М. как средоточие женского естества широко использовались в любовной магии: кровь по капле добавляли в питье и пищу, которыми привораживали мужчин. Иногда М. использовались в апотропейческих целях. На Житомирщине посевы льна и капусты обмахивали рубахой со следами М., чтобы на ночь не нападали гусеницы. В Сербии рекруту, отправляющемуся на войну, зашивали в одежду кусочек окровавленной женской рубахи, чтобы помочь ему избежать пули.

В фольклоре известен мотив о вырастании цветущих растений, например герани (болг.), из капель менструальной крови, оброненной на землю Богородицей после рождения Иисуса.

Лит.: Агапкина Т. А. Славянские обряды и верования, касающиеся менструации // СЭРТК: 103-150; Агапкина Т. А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // СЭРТК: 151-174; Каб.АЖТ; Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Зел. ИТ: 179-192; Христов П. *Момата и момъкът* в българската народна култура — аспекти на предбрачноото общуване // Етиология 3. София, 1999: 70-75.

Т. А. Агапкина

МЕТАЛЛЫ — группа минералов, выделяемая по ряду признаков, определяющих их высокий сакральный статус, соотносённость с потусторонним миром, использование в апотропейческой, медицинской и продуцирующей магии. Обработка М., наряду с выпеканием хлеба, изготовлением полотна (см. **Ткачество**) и некоторыми другими видами деятельности, соотносится с актом творения мира и преобразования его из хаоса в космос. Среди М. для народной традиции релевантными являются железо, золото, серебро, медь, олово, ртуть.

Символика М. двойственна и связана с амбивалентным истолкованием их основных признаков: прочности, твердости, связи с огнем, долговечности, способности противостоять ударам, что позволяет считать М. и изготовленные из них предметы универсальными оберегами. Эти же признаки делают М. символом здоровья (ср. метафору «железное здравье»), что определяет их использование в лечебной магии. С другой стороны, М. противопоставлены живой природе: они холодные, неподвижные, не растут и не развиваются, они — элемент «мертвого» мира. Поэтому М. символически соотносены с потусторонним миром и часто выступают как атрибут нечистой силы, что отчасти связано с добычей М. в горах и из-под земли, первоначальным использованием болотной руды (ср. представления о болоте как месте обитания нечистой силы), а также с полудемоническим статусом кузнеца, превращающего бесформенный М. в предметы человеческого быта.

Символика М. также объясняется их цветом: блеском золота и серебра, желтизной золота и меди, белизной серебра и ртути,

темным цветом железа и олова (см.: Белый цвет, Желтый цвет, Черный цвет), а также ролью в экономической и хозяйственной деятельности человека. Желтый цвет золота (реже — меди), его блеск, его статус первого среди драгоценных М. и эталона платежеспособности, определяют весь комплекс его символики: соотносённость с сакральным миром (как высшим, так и потусторонним), основным признаком и атрибутом которого оно является; его связь со огнем, светом и небесными светилами, олицетворение красоты, молодости, богатства и др. Статус серебра как драгоценного М., второго после золота, делает его символику во многом синонимичной золоту (соотносённость с сакральным миром, светом и небесными светилами, красотой и богатством). При этом белый цвет серебра, его способность темнеть и легко восстанавливать свой блеск придают этому М. особую символику чистоты, что определяет его использование как защитного, профилактического и лечебного средства (ср. рус. обычай для защиты от болезней умываться «с серебра», т. е. умываться водой, в которой находились серебряные предметы; при зубной боли класть на зуб серебряную монету и др.).

Обладая рядом общих свойств, М. по отдельным признакам могут то противопоставляться друг другу, то выступать как синонимы. Например, золото, серебро и медь, будучи материалом для изготовления денег и драгоценностей, обладают общей символикой богатства, а благодаря своему цвету и блеску соотносятся со светом, небесными светилами, высшим божественным началом, часто являясь атрибутами Бога, Богородицы и святых, поэтому в ряде фольклорных текстов и обрядовых действий они образуют единый синонимический ряд или замещают друг друга. Ср., например, обычай умываться «с золота» или меди, чтобы быть румяным и крепким, как медь и золото; а также свадебный шуточный приговор: «Дарю золото и медь, / Шоб дитя було, як медведь» (ПА, брест.), золотое, серебряное и медное царства в рус. сказках и др.

При закладке дома под углы строящегося здания, наряду с другими предметами (см. **Жертва строительная**), принято было класть металлические деньги для обеспечения точной жизни. В одних традициях (например, в Полесье) для этой цели исполь-

зовались любые (серебряные или медные) монеты, которым приписывалась общая семантика богатства. Однако в других случаях серебро как благородный М., использовавшийся для денег большого достоинства, противопоставлялось меди как сырью для мелких денег по признаку «богатый — бедный», поэтому в некоторых районах Рус. Севера при закладке дома для обеспечения богатства клали только серебряные монеты (позднее — замещающие их монеты из белого М.), тогда как медные деньги использовать для этого запрещалось — их бросали только в могилу при похоронах (АА, каргопол.).

Соотносясь с другими М. по ряду признаков, особой символикой обладают олово и ртуть (реже — свинец), отличающиеся от других М. своей мягкостью, легкоплавкостью, способностью быстро изменять форму, а ртуть — подвижностью, неуловимостью.

Олово использовалось наряду с другими М. в качестве оберега и лечебного средства. В ю.-слав. традиции оно было частью амулета для защиты ребенка от кожных болезней, представлявшего собой кожаный лоскуток с девятью отверстиями и оловянной подвеской (серб.). В другом случае на расплавленном олове писались заклинания против болезней и других несчастий, после чего оно закатывалось в свиток, который носили как амулет или вывешивали в доме, хлеву, поле — способ, известный сербам со средних веков.

Олово применялось для остановки роста нарывов, наростов на теле и т. п. Например, при лечении чирья ребенок, который родился после смерти отца, трижды обводил больное место куском олова, а потом трижды втыкал его в асмаю (серб.); предварительно расплавленное олово прикрепляли к воротнику, чтобы остановить рост «зоба» при болезни щитовидной железы (босн.); болгары лечили нарост на теле (т. н. *мертвую кость*), прижигая его расплавленной оловянной пулей.

Символика олова во многом определяется его способностью легко плавиться и принимать различные формы, что сближает его с воском и смолой, наряду с которыми оно используется в гаданиях и медицине. В магической практике юж. славян для этого употреблялись случайно найденные оловянные пули. Обычно литье олова в воду (болг.

лгеме на куружум, серб. *селевање олов страву*) практиковалось при гаданиях о душем, о женхе (рус.), жнзнн и сме а также при ворожбе: чтобы приворож к девушке парня, привить мужу любовь жене и др. (болг.), для распознавания при ны болезней, особенно детских, связан с испугом или порчей (рус., пол., ю.-слг Гадания производились по очертаниям стывшего в воде олова. В рус. исповеди XVIII в. среди вопросов, задаваемых на поведи, был и такой; «Воску и олова з бл не льешь ли?» В серб. и болг. медицине практике знахарь плавил кусочек олов железной ложке над огнем и правой ру выливал его в воду, держа левой рукой со с водой над головой больного, затем уровне его пояса и, наконец, на уровне ик По очертаниям застывшего олова знах определял, какой человек или какое жмч ное является причиной болезни. После ч знахарь обмывал больного в той воде, и сливали олово, и заставлял больного триж отпить се. Вылитую из олова фигурку то кто послужил источником болзани, выво чивали в белую тряпку и на один или т дня привешивали к вороту больного, пок чего се выбрасывали на перекресток, ку выливались и остатки воды. У поляков оло выливалось накрест и сопровождалось пр изнесенном формулы «Во имя Отца и Сн и Святого Духа», без «Аминь», при эт и больной, и знахарь должны быть с закры тыми глазами (ТЛ 1993/1—2:80). У русски при лечении испуга знахарь сливал в во, вдоль «страстной» свечи расплавленное оло или свинец, а потом этой водой обрызгав, больного.

Олово использовалось и в приворот ной магии. Чтобы приворожить парн девушка разделяла пополам оловянную пулю и две ее половинки клала с двух разных сторон дороги. После того как парень пр ходил по дороге, она, оплавив половинк: вновь соединяла их в целую пулю и про износила: «Како се олово састало, тако с и ја саставила с (по имску)» [Как олови соединилось, так бы и я соединилась с (им; парни)] (САМ:405). Похожий способ приме нялся для защиты скота от волков накануне дня св. Андрея и имел целью символически замкнуть магический круг, создаваемый во круг скота: по обе стороны входа в загон ставили раскрытые ткацкие гребни, на ни:

клали половинки оловянной пули и зажимали разделенные на две части остатки рождественской свечи. Пока свечи горели, скот прогоняли через проход в загон, затем его закрывали, остатки свечи соединяли в одну свечу, а оловянные половинки сплавляли в одно целое и клали в закваску (серб.).

Слово, как и все М., имеет семантику прочности, долговечности, тяжести, что объясняет его применение в продуцирующей магии для сообщения посевам урожайности, а скоту силы и здоровья. Выезжая сеять, привязывали к мешку или сумке с зерном кусочки олова на красном и белом шнурах (серб., Левач). Накануне Юрьева дня олово красной ниточкой привязывали к подошнику, затем разделяли на четыре части и оставляли в посуде для изготовления сыра до следующего Юрьева дня, чтобы сыр был тяжелым и скот был здоров (серб., Левач).

От остальных М. отличается ртуть (у вост. славян она часто называется «живое серебро») по таким признакам, как подвижность, неуловимость, верткость. Это обуславливает ее применение в в.-слав. традиции в качестве оберега: ртуть затыкали в просверленное отверстие в роге коровы, привешивали ей на рога в мешочке в качестве амулета, чтобы защитить от глаза и порчи. У вост. и юж. славян пары ртути, разогретой над углями, часто использовались в медицине — при лечении сифилиса, укуса бешеной собаки, ашивости и др.

У юж. славян существуют поверья о демоне, называемом живак, который изготавливается колдунами и ведьмами из ртути (ср. болг. *живак*, серб. *жива* 'ртуть') и насылается на людей с целью вызвать у них болезнь и смерть. Полагают, что ртуть, над которой были произнесены специальные заклинания, превращается в демоническое существо, имеющее разум и обладающее способностью самостоятельно передвигаться. Колдун, напуская живака на человека, оставляет его на пороге дома, где живет этот человек, со словами: «Да го заядеш у язык! Да го заядеш у око! Да го дръжиш у срџце колку една недела, а после да умреш!» [Грызи его за язык! Грызи его в глаз! Держи его за сердце в течение одной недели, а после пусть он умрет!, болг.] (Раден. НБ)С:48). Зная, на кого он напущен, живак входит в дом ночью, имея вид свастящегося

червячка, влезает в ведро или в кувшин с водой и затем вместе с водой проникает внутрь человека и «выпивает» его сердце, разъедает внутренности, после чего человек слабеет, сохнет и умирает (болг., серб.). Чтобы избавиться от сидящего внутри живака, человек обращается к знахарю, который, просверлив грецкий или лесной орех, наполняет его ртутью, заливает сверху воском и обваливает в черной козьей шерсти — больной должен носить этот амулет до тех пор, пока живак сам не выйдет из него (серб.), в ином случае больной пьет другую ртуть, наговоренную знахарем, или приготовленную знахарем воду, которая изгоняет живака из больного (болг.). Чтобы живак не мог влезть в кувшин с водой, его закрывают особым образом сделанной крышечкой. Чтобы обезвредить живака (или рассыпанную ртуть), нужно на него помочиться (см. Моча) и лопатой высыпать на него жар из очага, иначе вся семья умрет от страха (болг.). Насланный живак может также отнимать молоко у чужих коров, он проникает в стволы плодовых деревьев и иссушает их.

В слав. мифологии существует ряд достаточно поздно сформированных персонажей, связанных с горным делом и добычей М., — духов — хозяев рудников и покровителей рудокопов: ср. рус. *Хозяйка Медной горы*, серб. *визски дух*, рударски цар, рударски чувар, серебряни цар, персман, берман, метал, шистек (по фамилии горного инженера Ф. Шистека — первого директора рудника в г. Боре), хорв. *hraljec, masolic* (Истрия), словен. *berkman, berkmandeljc*, чеш. *permon, permonik, permonitěh* (из нем. *Bergmann* 'горный человек'), пол. *skarbnik*, который в Силезском регионе назывался именами собственными *Pustecski, Szarcej* или просто «он». Формирование в.-слав. персонажей подобного рода происходило во многом под влиянием представлений о духах — хозяевах кладов, многие черты которых унаследовали мифологические покровители рудников и шахт. К числу подобных персонажей могли относиться и духи гор, владеющие М. и полезными ископаемыми, находящимися в недрах (ср. пол. представления о духе Карконошских гор, который жил в недрах горы Снежки и опекал горняков, Pol.PDL:113, ср. чеш. название этого же духа *Křehonář, Zlatohlavec*,

Зайц, МЛЧС:234,277), а также пол. *kraslo-ludki* (см. Карлик), которые владели подземными рудами и снабжали шахты углем и ценными М., чтобы рудокопы не оставались без работы. Души шахт и рудников имеют двойственные функции: с одной стороны, они следят за порядком в шахтах, показывают людям места с богатым залегаем руд, предупреждают о завалах, пожарах, возможных прорывах подземных вод; с другой стороны, сами устраивают в рудниках завалы и гибель горняков (рус. урал., я.-слав., ю.-слав.). Заснувшего в шахте рабочего дух шахты спасает от завала, перенося на другое место; когда тот просыпается, то видит, что первоначальное место засыпано обвалившейся землей (серб.), однако заснувшего рабочего дух шахт может забрать на «тот свет» (серб.). Дух шахт добр к честным рабочим и наказывает тех, кто нарушает правила поведения в шахте, например, ругается или справляет нужду (серб.). Согласно пол. верованиям, любимое занятие духа шахт — водить горняков по бесконечным подземным лабиринтам шахты, заводя их в такие места, из которых невозможно выбраться. Согласно пол. быличкам, дух шахт приближает к себе кого-нибудь из горняков, дружит с ним, одаривая его удачей в нахождении руд, но такая дружба всегда заканчивается гибелью человека. Под властью духа шахт находится также подземный край, где пребывают души погибших во время работы рудокопов и шахтеров (пол.). Облик духа шахт изменчив: обычно он имеет вид старца с длинной седой бородой, одетого в льняные одежды, перевязанные поясом (пол.), может появляться в виде горняка в грязной робе, в рабочей одежде и с мигающей шахтерской лампой в руке, горного мастера в парадном мундире, инженера или директора рудника (пол., серб.), мужчины в городской одежде (пол.) и др., а также в зооморфных ипостасях — мыши, черного пса или kota (пол.); согласно ю.-слав. представлениям, дух шахт и рудников имеет облик небольшого бородатого человечка, который всегда молчит и носит красную лампу, горящую зеленым пламенем (Тимочка Крайна); бородатого человечка в одежде горного рабочего, в каске, сапогах и с молотком в руках; черного карлика в каске и с лампой на голове; человечка с красной шапочкой на голове (там же), белого человечка (зап.

Сербия) и др. Часто дух шахт представлялся невидимым — присутствие его можно было только почувствовать, а его появление служило предзнаменованием опасности, несчастного случая на шахте (пол.). У сербов увидеть духа шахт считалось счастливым знаком. В рус. сказках, связанных с золотошвейным промыслом, дух серебра имеет персонификацию Горностайки, которая оставляет за собой серебряный пух, серебряную пряжу. Горностайка одаривает трудолюбивых мастеров, которые бескорыстно помогли ей, давая им в награду бесконечную серебряную нить, и карает смертью скупых и алчных (владимир.).

Лит.: Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983; АА, Гура СЖ:110,221—222,324,341,345,541,662; Топ. РНМ:399; ПА; БНМ:127—128,192,210,211,399; Марин.ИП 1:226—227; Раден.НБ]С:47—48,137; СМ²:404—405,506—508; Kristić A. Narodno ličenje železom // GZM 1959/14:311—313; Pel. PDL:113—116. См. также лит. к ст.: Железо, Золото, Серебро.

Е. Е. Левакиевская

МЕТЕОРОЛОГИЯ народная — комплекс традиционных представлений о природе погодных явлений (ветра, вихря, града, грома, дождя, засухи, инея, молнии, мороза, росы, снега, туч) и основанных на них магических ритуалов, направленных на обеспечение благоприятной для людей и хозяйства погоды, предупреждение стихийных бедствий (засухи, наводнения, бури и т. п.), а также система гаданий, предсказаний и примет, связанных с погодой. Место М. в народном мировоззрении, обрядовой практике и повседневной жизни определяется прямой зависимостью всей хозяйственной деятельности традиционного общества (земледелия, скотоводства) от погодных условий.

Народная М. совмещает в себе элементы мифологических воззрений и практического знания. Происхождение погодных явлений и их природа получают объяснение главным образом на основе верований в исключительную власть над погодой сверхъестественных и полусторонних сил, сакральных (см. Святые) и демонологических персона-

жой (см. Духи атмосферные), умерших предков (прежде всего **заложных покойников** — **ясельников** и утопленников), которые не только вызывают неполадку (бури, вихри, град и т. п.), но и непосредственно создают и приводят в действие атмосферные явления: предводительствуют градовыми тучами, толкут в ступе град, летают в вихре, вызывают и прекращают ветер, дождь и т. п. Другой стороной метеорологической мифологии является сформировавшееся не без влияния христианской традиции убеждение в том, что непогода и стихийные бедствия посылаются на землю в наказание за грехи людей и несоблюдение ими запретов и предписаний. Вместе с тем, по народным представлениям, человек сохраняет способность воздействовать на погоду магическими средствами и широко пользуется ими в обрядовой и бытовой практике. В основе метеорологической магии лежит представление о небесной влаге и небесном огне и их связи с земными водами и земным огнем: посредством манипуляций с водой (поливание водой, выливание воды из колодцев, чистка источников и т. п.) и огнем (возжигание костров, использование печной утвари и т. п.) можно магически воздействовать на погоду; исключительная роль в М. принадлежит земле и связанным с ней запретам, несоблюдение которых (осквернение земли, нарушение ее «сна» и т. д.) вызывает погодные катаклизмы.

Превентивная магия, запреты и предписания, касающиеся погоды, предсказания и приметы погоды составляют существенную (а в некоторых случаях даже главную) часть календарных обрядов, особенно весенних и летних, начиная от масленицы и кончая троицко-петровским циклом. У болгар масленичным кострам иногда приписывалась способность предотвращать летнее градобитие: считалось, что от града будут защищены места, на которые распространяется свет костра. Метеорологическая тема занимает важное место в обычаях Юрьева дня (23.IV/6.V), к которому бываю приурочены обходы полей, втыкание в землю ореховых крестиков, побояных веток, костей пасхального поросенка, защита домов и помещений для скота от града и молнии и др. Предупреждению засухи целиком посвящена обрядность дня св. Германа (12/25.V) у сербов и болгар: изготовление и похороны

у воды (или бросание в воду) глиняной или тряпичной куклы (в Ловечском крае этот ритуал совершался в **Тодорову субботу** — первую субботу Великого поста, причем куклу, сделанную из дерева, откапывали и сжигали в **Лазареву субботу**). Превентивное вызывание дождя было целью обрядовых обливаний водой (или купаний, погружений в воду), приуроченных к различным праздникам осенне-летнего периода: у поляков — к Пасхе (**Очищенный понедельник**); у украинцев и белорусов — к Ивану **Купале**; у русских — к первой неделе петровского поста. Тема защиты от небесного огня преобладает в обрядности, запретах и предписаниях Ильина дня (20.VI/2.VIII), считающегося «громовым» праздником (жертвоприношения, молебны от грозы и засухи, окуривание домов и хозяйственных построек, наказания за нарушения запретов и т. п.).

Реже мотивы погоды разрабатываются в обрядности и верованиях, относящихся к осенним и зимним праздникам. Исключение составляет ритуал приглашения на рождественский ужин мифологических персонажей, в том числе и персонажифицированных стихий (см. Приглашение ритуальное): мороза ради предотвращения летних заморозков (у вост. славян) и ветра, необходимого летом для веяния жита, работы мельниц, мореплавания, рыболовства и т. п. (на Карпатах и у юж. славян); у русских и у македонцев ритуал приглашения мог относиться к масленице.

В народном календаре всех славян, помимо праздников, отмеченных актами метеорологической магии, присутствуют еще и почитаемые праздники и дни (иногда недели), посвященные непосредственно погоде и называемые «сухими», «градовыми», «громовыми», «мокрыми»; в эти дни обычно не совершается никаких ритуалов, связанных с погодой, но строго соблюдаются запреты на определенные виды работ: в «сухие» дни это прежде всего работы на земле, а в «градовые» дни — помимо земляных работ, любые действия, связанные с битьем, а также действия с предметами или материалами белого цвета (битье, как и белое, по принципу подобия вызывает градобитие). Большая часть таких дней приходится на период между Пасхой и Троицей. В Полесье «сухими» чаще всего считались среда или четверг на пасхальной и/или троицкой неделе,

иногда день Преображения Пятидесятницы; в Моравии и Польше — дни *недели*, предшествующей Троице или следующей за ней; болгары почитали «сухой понедельник» на 2-й или 3-й неделе после Пасхи, а также дни первой недели Великого поста; кое-где «сухими» называли день Николая вешнего (9/22.V), летний Тодоров день (8.VI) и др. Ради предотвращения засухи соблюдались строгие запреты «тревожить» землю (копать, рылнить, вбивать колья, строить заборы и т. п.) до и в день Благовещения (25.III/7.IV) в Полесье, в день ап. Марка (25.IV) у поляков (у сербов, македонцев и болгар отмечен запретами, соблюдаемыми ради предупреждения градобития).

Защите от града у юж. славян были посвящены четверги (семь или девять), начиная со страстного и кончая Вознесением или четвергом на троицкой неделе (они часто назывались «белыми»), некоторые дни пасхальной недели; суббота накануне Юрьева дня и следующая суббота, день св. Еремии (1.V), иногда и следующий день, день Константина и Влены (21.V) и др. (к «градовым» относятся также упомянутые выше дни св. Марка и св. Германа, часто получающие эпитеты *градобин*, *градумкар* и т. п.). В календаре вост. славян тоже известны «градовые» дни: в Полесье это среды — после Пасхи, перед Троицей, после Троицы, перед днем Николая вешнего и др. (*градобой*, *градобойный день*, *градовой день* и т. п.). У чехов защитником от града считался св. Ян Буриан, и день его памяти (26.VI) отмечался как «градовой» день; «управление громом» приписывали св. Петру, а св. Бартоломей признавался повелителем туч.

В ряде случаев способностью магического воздействия на погоду наделялся режизит календарных обрядов: головешки от рождественского полена *баджия* сербы сокращали для защиты дома и поля от града; чехи устилали поле в направлении четырех сторон света рождественской соломой; среднетская (громничная) свеча зажигалась в Полесье во время грозы для отвращения удара молнии; вербе, освященной в Вербное воскресенье, приписывалось то же действие; кости поросенка, скорлупки освященных яиц и др. остатки пасхальной еды закапывались в поле для защиты от града или подвешивались под крышей, чтобы в дом не ударила молния (зап. и вост. славяне); букетики зе-

лени, украшающие участников процессии в праздник Божьего Тела, наделялись способностью впоследствии защищать дом от града и молнии, тем же свойством обладали, по э.-слав. поверьям, пасхальные «пальмы», которые втыкали в землю по углам дома; троицкая зелень, на которую у русских в праздник считалось необходимым «урнить» хотя бы несколько слезинок, предупреждала летнюю засуху и т. д.

Большая часть ритуалов метеорологической магии совершалась о к к а з и о н а л ь н о, при наступлении или непосредственной угрозе засухи, града, бури и т. п. и не закреплялась за конкретными праздниками и датами. Среди них могли быть вполне оформленные обряды, как ю.-слав. *дудолы*, *гепсруды* и т. п., включающие обходы домов девушками, увитыми зеленью, и их поливание водой; аналогичный в.-слав. обряд вождения «куста» (оба обряда совершались с целью вызывания дождя), в.-слав. обряд вождения «стрелы», призванный защитить от удара молнии и т. п., но были и отдельные, спонтанно предпринимаемые акты: жертвоприношения, тканье обыденного полотна, процессии с молебствиями вокруг села, обходы полей, хождения к колодезю, выливание воды из колодезца, пахание реки или дороги, убийство ужа, лягушки, насекомых, разгребание муравейника, колокольный звон и т. п. К действиям «актуального» типа, совершаемым во время стихийных бедствий, относятся равнообразные способы отгона тучи (выбрасывание навстречу туче хлебной лопаты и др. печной утвари), остановка града перекусыванием градин, прекращение дождя возжиганием освященной вербы или троицкой зелени и т. п.

Составной частью метеорологической мифологии является мотив погодных и сезонных *г р и н и ц*, маркируемых отдельными праздниками: у юж. славян, напр., день св. Афанасия зимнего (18.I) служит границей зимнего и летнего полугодия, когда солнце начинает сильнее греть и увеличивается световой день, а день Афанасия летнего (5.VII) соответственно обозначает поворот к зиме (см. Афанасий). Подателями весеннего тепла считаются разные святые, дни памяти которых трактуются как начало весны: св. Алексей, получающий у вост. славян эпитет *Теплый* (17/30.III), св. Юрий и св. Марк, владеющие ключами от земли и

от небесного света и тепла («ключники»), св. Бенедикт (у словенцев), св. Иосиф (у чехов) и др. Обряды **жесточи** весны могли включать магические приемы «вызывания тепла»: русские Владимирской губ. 1 марта приносили из лесу сучья и топили ими избу, «чтобы весна была теплая»; в Калужской губ. разжигали костры в день Сорока мучеников или на **Благовещенье**, это называлось «греть весну» (Агал.МОСК:110—111); в разных районах Болгарии в канун 1 марта жгли костры, чтобы «согреть бабу Марту» и освободить тепло. По распространенным ю.-слав. поверьям, летнее тепло наступает от того, что святой (Афанасий, Тодор, Трифон, Харлампий) втыкает в землю головешку от небесного огня или же она сама падает с неба в один из весенних праздников (на Благовещение, в Сретение, в день Сорока мучеников). В разных регионах разные праздники обозначали конец теплого времени года и поворот к осенним и зимним холодам: Иван Купала (солнце поворачивает на зиму), Афанасий летний, Петров день, особенно Ильин день (рус. «На Илью до обеда лето, а после обеда осень»; «До Ильи хоть разденься, а после Ильи в зипун оденься», ср. также запрет купаться в реке после Ильина дня), Успение Богородицы (15/28.VIII), **Воздвижение** (рус. «Воздвижение кафтан сдвинет, шубу надвинет», укр. «здвигается земля з літа на зиму»), **Покров** (рус. «На Покров до обеда осень, а после обеда — зима») и др.

Символическое и прогностическое значение придается первый в течение года погодным явлениям — первому весеннему грому, первому снегу, первым заморозкам, к ним приурочены продуцирующие и лечебные ритуалы, гадания и приметы: улышав первый гром весной, катались по земле, терлись спиной о дерево, брэнчали деньгами в кармане и т. п. (см. Гром); дни недсаи, когда наступили эти явления, наделались магическими свойствами: в Полесье для начала сева выбирали день **недсаи**, в который впервые выпал иней; сажали капусту в день первого снегопада и т. п.

Календарными гаданиями, приметами и предсказаниями, связанными с погодой, насыщена обрядность многих праздников. Среди них выделяются разные типы: 1) по состоянию погоды в день праздника предсказывается погода других дней

и периодов года (напр., в Боснии по погоде в Тодорову субботу определяли, какой будет погода в году: «**Каква је Тодорница**, таква је годинница»); 2) по характеру погоды определяется урожай, благополучие, здоровье и т. п. (напр.: «Если на **Благовещение** лежит снег, то лето будет неурожайное; хорошая погода в этот день предвещает богатый урожай», укр.); 3) по поведению животных и природным признакам предсказывается погода (напр.: «Если муравьи устраивают большие муравейники, зима будет с большими морозами», укр.; «Если **месяц окружен** красным ободом, предстоит перемена погоды», чеш.).

К числу популярных у всех славян примет относятся новогодние или весенние (реже осенние) заключения о погоде предстоящих сезонов или месяцев: по погоде 12-ти святочных дней предсказывали погоду всех 12-ти месяцев года; по первым трем дням марта у болгар было принято судить о погоде весной, летом и зимой; в Полесье те же приметы связаны с днем св. Евдокии; на Украине по погоде в день св. **Алексея** определяли характер весны, лета и осени: хмурое утро означало холодную весну, день предсказывал летнюю погоду, а вечер — осеннюю; большая часть таких «гаданий» и наблюдений относится к дням и праздникам, считающимся началом года или сезона (святки, весенние праздники, реже начало осени).

Ядро слав. метеорологической мифологии составляют архаические дохристианские верования, устанавливающие прямую связь между состоянием природы, в том числе погоды, и миром мертвых, чем объясняется важное место, занимаемое метеорологической темой в погребальных и поминальных обрядах у всех славян. Причиной стихийных бедствий (засухи, града, обильных осадков и т. п.), по мифологическим представлениям славян, было погребение самоубийц, утопленников, висельников, некрещеных детей в земле: осквернение воеман их трупами могло вызвать как засуху, так и проливные дожди, бури и град. Для прекращения этих бедствий надо было раскопать могилу, бросить труп (или крест с могилы) в реку или полить могилу водой. Сильный ветер и вихрь повсеместно считаются следствием и знаком того, что кто-то повесился. По ю.-слав. поверьям, град бьет туда, где закопан умерщвленный ребенок,

рожденный девушкой вне брака, причем град не прекратится, пока труп не будет извлечен и брошен в воду. У всех славян известен запрет проносить гроб с покойником (особенно открытый) по полям во избежание градобития. Действия с водой (поливание могил, приношение сосудов с водой на кладбище и в дом и т. п.) составляют необходимый элемент поминальных обрядов у юж. славян.

Способность магического воздействия на природные стихии приписывалась некоторым «знающим» людям: они могли отвернуть тучу с помощью палки, которой разгоняли ужа и лягушку, могли остановить град, вызвать дождь заклинаниями, чарами и т. п. См. Двоядушники, Здухач, Облакопротогоники.

К кругу метеорологических представлений оказываются причастными многие другие области верований и обрядности. Мотивы погоды присутствуют в народной ботанике: в разных слав. традициях известны растения, в которые якобы не бьет гром; к таковым относится прежде всего орешник, ветки которого поэтому втыкают в поля и виноградники, ставят в углах домов, поджигают во время грозы и т. п. (аль же, напротив, «притягивает» молнию — чеш.); в ветки вербы одеваются сербские додламы в обряде вызывания дождя; в Полаесье освященную вербу жгут в печи или выбрасывают во двор для остановки дождя и отгона тучи; известна этимологическая и мифологическая связь дуба с громом и Перуном и т. д. В народной зоологии связь с погодой обнаруживают некоторые животные (особенно хтонические), птицы и насекомые: амен имеют власть над водой, ветром и грозой; убийство змеи, как и лягушки, способно вызвать дождь; в обрядах вызывания дождя фигурируют также крот, медведка, муравьи, бабочка (бабочки же ассоциируются со снегом, как и мухи); аист, по распространенным поверьям, охраняет дом от молнии, причинение вреда этой птице грозит, кроме прямых бед обидчику, засухой, наводнением, ливнем, ураганом. У всех славян сохранились следы древнейших мифологических представлений о тучах как стадах быков, коров или овец и о дожде как молоке небесного стада (см. Говяда, Тучи).

В метеорологической магии широко используются предметы одежды и утвари

и т. Сербы отгоняли грозовую или градовую тучу, размахивая подвенечной фатой или другой свадебной одеждой, платком (иногда черным или «мертвецким», т. е. тем, которым подвязывали челюсть покойнику), поясом, вывернутой наизнанку одеждой и т. п. Чехи для защиты от бури вывешивали на заборы рубашечки новорожденных детей; считали, что Перун «не любит» тех мест, где девушка, родившая внебрачного ребенка, продолжает, вопреки обычаю, носить девичью одежду; верили, что удар молнии может поразить человека, если он одет в рубашку, сшитую в Великую пятницу; у вост. славян средством для отгона градовой тучи служила пасхальная скатерть и т. п. Эффективным приемом считалось обнажение и демонстрация туче голого зада и гениталий (это делали женщины у сербов, чехов и др.). См. Нагота.

Из домашней утвари наибольшей способностью воздействовать на стихию обладали орудия, имеющие отношение к печи и огню: хлебная лопата, коцерга, ухват, а также топор, вилы, нож, игла и др. острые и колющие предметы (все это выбрасывали из дома во двор навстречу туче).

Лит.: Агап. МОСК. 138-139, 316-339; Ерм. НСМ: Зап. ОРМ; Токарев // ХОУ-4:55-63; Толстые // СБФ-78:95-130; Толстые // ООФ:49-83; Толстые // СБФ-81:44-120; Кля. НАМ; Бор. ПБП; Witkowski C. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie. 1967/2; Olejnik J. Prežitky stredoslovanskeho boha Peruna vo folklórnom odraze podtatranskeho ľudu (Spor, Liptov): blesky, búrkové mražná, hromy, hromová strela, planietnici, magické úkony, povery, predstavy, kult // Kult a živly. V Uherském Hradišti, 1999:215-234; Plessingerová A., Vatečka J. Bouře a hromový kámen v lidových představách, víře a obyčejích // там же: 207-213. См. также лит. при статьях, посвященных отдельным явлениям погоды и осадкам.

С. М. Толстая

МЕТЛА — см. Вееник.

МИЛОСТЫНЯ — см. Ницный.

МИРОВОЕ ДЕРЕВО, *дерево жизни* — в славянской мифологии концепт, мировая ось, и символ мироздания в целом. Крона М. д. достигает небес, корни (у которых течет священный источник) — преисподняя, ствол и ветви организуют земное пространство (Ив.Топ.ИОС.Д.:23—38,240—254). Ср. болг. песню: «Извикало едно дърво / Едно дърво лафиново / Колко вишно, толку лично; / Коренот му по съ земя, / Гранките му слано море, / Вършенот му в сино небе» [Вырастало одно дерево / Одно дерево лавровое / Сколь высокое, столь красивое; / Корни его в земле, / Ветви в салном море, / Вершина — в синем небе] (Млад.БНП, № 177) и др. варианты, где крона М. д. покрывает весь мир.

Образ М. д. характерен для слав. колядок, рус. загадок и заговоров. Ср. загадку о дороге: «Когда свет зародился, тогда дуб повалился, и теперь лежит»; этот образ объединяет разные — вертикальные (дерево от земли до небес) и горизонтальные (дорога) координаты мира. Характерен также мотив срубания дерева в слав. колядках в связи с мошением мостов для проезда Овсена, Нового года, Христа (рус.); в болг. колядке приводится «самоописание» М. д.: «Я сам, мама, златно дървце, / Златно дървце плодовито, / Ще порастна дор до неба, / Клон ще пуства дор до земя, / Лист ще метна дробен бисер, / Цвет ще църна чисто сребро, / Род ще родя сухо злато, / Слез ще по мен млада бога...» [Я, мама, золотое деревце, / Золотое деревце плодоносное, / Вырасту аж до неба, / Ветку олушу аж до земли, / Листья распушу как мелкий бисер, / Цвет — как чистое серебро, / Плод рожу — чистое золото, / Чтобы сошел по мне молодой бог] (Вин.ЗКП:164—168).

М. д. воплощает не только пространственные, но и временные координаты, о чем свидетельствуют приведенные мотивы колядок, где М. д. превращается в дорогу во время главного календарного (новогоднего) празднества. В рус. загадке: «Стоит дуб, на дубу 12 сучьев, на каждом сучке по 4 гнезда» и т. д. говорится о годе, 12 месяцах, 4 неделях и т. д. В заговорах М. д. помещается в центре мира, на острове посреди океана («пуловикс морской»), где на камне Алатыре стоит «булатный дуб» или священное дерево кипарис, береза (в част-

ности, перевернутая вверх корнями — Майк.ВЭ. №149), яблоня, явор и т. п. На М. д. — древе жизни — в апокрифах почитает сам Господь, когда входит в Рай (славянская «Книга Емоха»), в заговорах обитают Иисус Христос и святые — Богородица, архангел Михаил, Илья-пророк, Георгий, Параскева и др. мифологизированные персонажи — кузнецы и др., у корней дерева — демонические и хтонические существа: прикован на цепи бес, обитает в гнезде («руне») змея (Шкурупея) и т. п. В древник с.-слав. верованиях дуб как воплощение М. д. связан с культом громовержца Перуна; в пол. поморском Щецине, по данным средневекового хрониста Герборда (II, 32), у корней огромного дуба протекал священный источник, считавшийся обителью божества Триглава — воплощения трех сфер мироздания (ср. в ст. Боги).

В свадебном фольклоре и «выюшничья» песнях (исполнявшихся для молодых — «выюшцов») образ М. д. воплощал плодородие живой природы, древо жизни: в кроне свивает гнездо соловей, в стволе — пчелы, приносящие мед, у корней — горностаи, выводящий малых деток, или обитают сами молодые, стоит супружеская кровать; возле «треугодашного» дерева стоит терем, где происходит пир и приготовлены «смаляны яства» (мед — пища бессмертия во многих традициях). Мотив медового (молочного и т. п.) источника у мирового дерева сопоставим с мотивом райского дерева, плывущего по реке (ср. Дунай). В в.-сл. фольклоре образ М. д. непосредственно связан со свадебным обрядом: жених должен ставить коней не у «несчастливого дерева» калины, а у счастливого явора, где пчелы приносят мед, стекающий к корням, чтобы напились кони, у корней обитают бобры, в кроне — сокол и т. п. Для образа М. д. в южнославянском фольклоре характерна поляризация вершины (где обитает птица — символ молодых) и корней со змеиным гнездом.

Образ М. д. может заменяться образом столпа, «бруса» — матицы (ср. загадку о дороге — «лежит брус во всю Русь»), горы (ср. рус. поговорку «Мир — золотая гора»), престола — золотого стула, алтаря и т. п. Фольклорными аналогами М. д. выступают чудесные бобы и виноградная лоза (см. в ст. Виноград), стебли которых достигают неба.

Общим для вост. и юж. славян можно считать мотив вражды — «перебранки» между змеем у корней М. д. и птицей на вершине: змей грозит сжечь дерево, на котором вьет гнездо птица, — вероятный фрагмент эсхатологического мифа о мировом пожаре.

Концепт М. д. получал воплощение в обрядовой практике. Ср. использование обрядовых деревьев, символов мировой оси, во время свадьбы (см. также в ст. *Дерево культовое, Деревце обрядовое*), строительство дома (когда обрядовое деревце помещалось в центре планируемой постройки — *Байб. ЖОВС*), символику М. д. в декоре русской избы (*ЖС 1996/29-32; 2000/28*) и т. д. вплоть до позднейших обычаев устанавливать рождественскую (новогоднюю) елку. У сербов символом благополучия всего села считалось священное дерево — «запис» с вырезанным на нем крестом; в старину у этого дерева совершали жертвоприношения (см. в ст. *Жертва*), кровью кропили корни, ствол и вырезанный крест. С символикой М. д., помимо обрядового деревца, связаны многочисленные обрядовые предметы: рождественское полено — *бадник* у кж. славян, ритуальное печенье и др. Всякий обряд, таким образом, совершался в моделируемом центре мироздания, у М. д., и повторял акт сотворения мира, обновления космоса (в Новый год и др. календарные праздники), обновления социальной жизни (свадьба и др. семейные обряды).

В средневековых апокрифах, повлиявших на сложение славянской народной картины мира, передается, в частности, миф о сотворении мира, где земля держится на воде, вода на камне, камень — на четырех китах, киты — на огненной реке, та — на вселенском огне, а огонь — на «железном дубе, посаженном прежде всего другого, и все корни его опираются на Божью силу» («Разумник», апокрифический текст X—XI вв.). В «Легенде о крестном древе» пресвитера Иеремии (Болгария, X в.) и др. апокрифах, популярных и на Руси, Моисей сажает у источника дерево, «сплетенное» из трех деревьев (ели, кедра и кипариса), — прообраз Троицы; это дерево разрастется до четырех пределов Вселенной; из него должен быть сделан крест для распятия Христа. Царь Соломон повелел срубить дерево, чтобы поместить в Храм, но оно не уместилось

в Храме и было выставлено снаружи. Когда пришло время распятия, дерево распилили на три части, из нижней — корневой — сделали крест для Христа, установив его на Голгофе, где была погребена голова Адама: кровь Спасителя, излившись на голову, спасла душу первочеловека. Кипарис — крестное дерево в русском фольклоре, «всем деревьям отец», растущее на святых Сионских горах; к этому дереву, согласно рус. духовным стихам, выпадает Голубиная книга, повествующая об основах мироздания.

В др.-рус. апокрифах о Соломоне в виде дерева с золотыми ветвями, месяцем у вершины, нивой у корней изображается идеальное государство, где месяц — царь, нива — православное крестьянство. Ср. рус. загадку: «Стоит древо, имея на себе цветы красные, а на древе сидит птица и шиплет со древа цветы красные и мечит в корыто. Цветов не наполняется, а красные цветы с древа не умяляются; древо — весь мир, цветы — «человецки», корыто — земля, птица — смерть; сколько смерть похитит, «только и родится в мир» (*Зал. ОРАГО 2:567*).

О мотивах райского древа см. также в ст. *Дерево жизни, Рай*.

Лит.: ЖС 1997/1:8—9 (там лит.); Топоров В. Н. Предистория литературы у славян, М., 1998:116—147; Петрушки В. Я. «Перебранка» на мировом древе: к истокам славянского мифологического мотива // СЭ: 340—348, БМ: 321—322; Айдачкин Д. Чудесно дивно у народным песмама балканских Словена // КСК 1996/1:69—84.

В. Я. Петрушки

МИХАИЛ св. — архангел, один из наиболее почитаемых святых. Культ св. М. стал распространяться с Востока в IV в. н. э. Согласно учению православной церкви, св. Михаил — один из семи ангелов, стоящих перед престолом Господа; он представляет Слово Божие, отводит души на небо и взвешивает на весах их добрые и злые дела.

Св. М. считается предводителем (перевод с грч. *архистратиг*) всех ангелов трех иерархий (верхней, средней и нижней): серафимов, херувимов и пр., предводительствует небесных сил и борцом против духов тьмы,

победителем семиглавого дракона и самого дьявола. Именно он удержал ангелов в повиновении Богу, когда сатана восстал против Господа. Св. М. почитается защитником православной веры и борцом против всякой ереси. Поэтому в иконографии он всегда изображается в военных доспехах как крылатый ратник с мечом и копьем в руках, которым он пронзает дракона, а с XIV в. — с копьем в одной руке и весами в другой, на которых взвешивал дела людей, или с окровавленным ножом, которым он доставал души из тел. У белорусов св. М. на иконах держит в левой руке зеленую финиковую ветку, а в правой — меч и белую хоругвь. В болгарской народной иконографии, в отличие от церковной, св. Михаил изображался молодым и красивым мужчиной, одинаково справедливым ко всем, успокаивающим и вдыхающим веру в умирающего, подавая ему яблоко с древа жизни.

День памяти святого отмечался 8/21.XI в православной и 29.IX в католической традиции — Собор Архистратига Михаила и прочих Небесных Сил Бесплотных (орус. *Михайловден*, *Нечести Свержителя*; болгар. *Архангеловден*, *Арангеловден*, *Рангеловден*, *св. Рангел*, *Събор на св. архангел Михаил*, *макед. Собор на Свети Архангел Михаил*, *Свети Рангела*, серб. *Аранђеловдан*; пол. *Michał*, чеш., словац. *Michal*, хорв. *Mihelovo*, словен. *Mihelova*).

Выбор этого дня (8.XI) для празднования неслучаен. Согласно македонским легендам, по старому летоисчислению (начиная с марта месяца) ноябрь был девятым месяцем, а девять — число ангельских чинов. Восьмой день соответствовал восьмому дню Страшного суда, когда Иисус Христос будет судить живых и мертвых.

У православных народов с этим днем не связано никаких особых обычаев, хотя к нему приурочены общественные и семейные праздники, связанные с культом предков и рода. У русских на этот день приходилась *Михайловская братчина*: всем миром ставили в церкви большую свечу и служили молебн, потом следовало угощение за общественный счет, после которого остатки еды раздавали нищим, а хлебные крошки бросали в воздух, чтобы нечистые духи не портили людей и деревья. В Польше отмечали день св. М. «от грома»: не рубили топором, не резали ножом, не ткали, чтобы М.

не обиделся. В Белоруссии М. почитали как управителя природных стихий: грома и ветров. Соблюдали запреты на работу, поскольку считали М. злым (он «крыши рвет»), а в Слуцком районе в этот день ожидали шквального ветра, который срывает стрехи.

Основную направленность этого праздника у юж. славян определило поверье, согласно которому св. Михаил был одним из шести братьев-юнаков, разделивших между собой небо, землю и весь мир. Михаилу выпало управлять мертвыми душами. Поэтому день его памяти праздновали «для легкой смерти» (*заради умирачкакна*). В Сербии перед его иконой оставляли дары, чтобы избежать болезней и тяжелой смерти. Считалось, что если св. М. встанет у изголовья умирающего, то тот выздоровеет, если у ног — умрет (серб., болгар.). Однако если святой стоит у изголовья, но в правой руке у него меч, а в левой — яблоко, смерть неизбежна (серб.).

Согласно народным представлениям, душа не могла самостоятельно выйти из тела, если за ней не спускался архангел Михаил, чтобы ее освободить. Св. М. доставит душу человека, поэтому в народе он получил имя «Выйти-душу» (болг. родоп. *Рохангел-Душисвадник*, болгар. Пловдив. *Вадмушник*, серб. *Душисвадник*, макед. *Арангел Душисвадник*). Души грешников он доставал ножом или саблей, а праведников — букетом базилика (серб.). Привлекая душу покойника золотым яблоком, св. Михаил отводил ее на тот свет, где вместе со своим братом Петром отправлял ее в райский сад или в ад в соответствии с ее деяниями. В Сербии известны народные предания, согласно которым св. М. путешествует по земле в облике нищего и испытывает людей. Болгары считали, что св. М. — самый справедливый среди святых, т. к. он «не пропускал ни бедных, ни богатых», когда приходил их конец. Поэтому в обл. Ямбола в ю.-вост. Болгарии говорили, что Архангел Михаил «слеп и глух ко всем людям» (Поп БНК:87).

В Болгарии народ считал, что св. М. страдал, слыша жалобы и мольбы бедных, поэтому как ангел смерти стал глухим. В религиозных легендах повествуется о доброте святого, отказавшегося взять душу больной многодетной матери, чтобы не осиротели и не страдали ее дети; не взял он и душу единственного сына женщины, и т. д.

В Сербии св. М. почитали как защитника дома. Согласно поверью, он стоит за правым плечом того, кто его прославляет, и защищает человека подобно ангелу-хранителю. У сербов в этот день некоторые семьи праздновали *крену славу*, семейный праздник, родовое торжество, для которого готовили *каливо* (см. Кутья).

В Болгарии в этот день совершаются частные жертвоприношения (*журбан*) «для здоровья» людей или скота. В качестве жертвы выбирали, как правило, животное мужского пола — барана или козла, реже — птицу (*петуха*). В Македонии в обл. Охрида закалывали свинью, делали вяленое мясо, сало и колбасы, по которым гадали о будущей зиме.

Праздничная трапеза, как семейная, так и общесельская, овящалась духовным лицом. В Болгарии самый старый в доме человек преломлял обрядовый хлеб крестнакрест, поливал его вином и благословлял: «Св. Архангел, св. Никола и все святые, помогайте нам, мы почитаем вас и делим *калач*, чтобы рождалась рожь до потолка!» Раздавали вареное *жито*, которое каждый принимал двумя руками, чтобы было изобилие, и приговаривал: «Сколько зерен, столько снопов и здоровья» (КПОБ:65).

На праздник проводилась торжественная служба в церкви, после которой женщины раздавали друг другу освященные хлебы «для здоровья» (*Рангелово блюдо, Хрангелово блюдо, Рангелов яки, Господов хлеб, ботовица, параклис*), напоминающие по убранству и пластике поминальные, и посещали именников. В Сербии иногда пекли хлеб св. М. после выздоровления от тяжелой болезни, «возвращения с того света». Во многих областях Болгарии в этот день справлялся общесельский праздник — собор, для которого кололи жертвенное животное в честь святого.

В субботу накануне праздника у болгар отмечаются самые большие поминки по усопшим в течение года — т. н. *Архангеловата вадимница, Рангеловска душница, Хрангеловото одише*. В этот день все вспоминают умерших родственников и близких, поливают вином и окуривают ладаном могилы, раздают хлеб и калачи, украшенные просфорой, вареное *жито (коливо)* соседям, а в некоторых селах устраивают и общую трапезу с *журбаном* «за помин душ» (за *Бог да прости*).

В Ловечском крае женщины не моют волосы и не стирают в этот день, чтобы не умерли их мужья.

В Полесье с днем св. М. связан один из календарных поминальных праздников — *Михайловские деды* (четверг, пятница, суббота перед св. М.), для которых готовили кутью, канун, борщ, кисель и др. кушанья.

У русских св. М. иногда выступал в роли покровителя скота. Особенно отчетливо это проявлялось в иконографии «Чуда о Флоре и Лавре», где Флор и Лавр (покровители коневодства) предостоят св. Михаилу. Некоторые иконы этого сюжета имеют надпись: «Архангел Михаил вручает коней Флору и Лавру». Соответствующая роль архангела М. проявляется и в заговорах о сохранении скотины, в которых М., Флор и Лавр объединяются в качестве покровителей скота (сибир.).

В некоторых горных областях Сербии и ю.-зап. Болгарии архангел М. почитается как покровитель волов, который закрыл пасть волку. В его день пекут калач и преломляют «за здоровье скота». В пограничных с Македонией областях Болгарии в качестве жертвы в этот день выбирали лучшего вола, а чабаны не причесывались и не вили веревок, чтобы волки не губили скотину (*серб.*).

В отдельных областях зап. Болгарии *Рангеловден* входит в число т. н. волчьих дней, отмечаемых в ноябре. В обл. Тетевсна эти праздники носят название *Рангелова* и длятся 10 дней. В Тырновском крае накануне дня св. М. на закате самая старшая женщина в семье размещивала навоз с землей, обмазывала им очаг и трубу и, отвечая на ритуальный вопрос, «что она мажет», говорила: «Мажу глаза диким зверям, чтобы они не видели, уши, чтобы они не слышали, и морду, чтобы не загрызали», — повторяя это трижды. Потом она связывала очажную цепь, говоря, что связывает волкам и медведям пасти, чтобы они их не раскрывали, и ноги, чтобы они не ходили.

У славян-католиков день св. М. считался началом осени. Проводились домашние работы, подготовка к прядению и тканью, в связи с чем вывешенное прядено называлось у словаков *nichalea*. В ю.-зап. Словакии в этот день рассчитывались со свинопасами, в Полесье до дня св. М. нанимали пастухов. В Словении начиная с этого дня скот

переводили на зимние пастбища. В виноградских районах этот день отмечался как праздник молодого вина.

В некоторых областях Словении (в Каринтии и Штирии) были известны обходы домов юношами, т. н. *mihailsko koledovanje*. Хозяйки пекли накануне праздника округлые хлебцы *krše je*, которыми одаривали колядующих парней. А те благославляли; «Кому Бог даст, тот больше всех его хвалит». Юноши исполняли и колядки, в которых они называли себя посланниками св. М.: «Мы три брата, слуги святого Михаила» (Kur.PLS 2:19).

Во многих слав. традициях день св. М. связывался с началом зимы. У вост. славян этот день знаменовал начало зимних колодов. Ср. рус. поговорка: «Со дня Михаила Архангела зима морозы куст». День знаменит также оттепелями (ср.: *Михаила Грманих, Михайловские оттепели*). С этого дня скот переводят на зимний корм.

В сев. Болгарии (обл. Ловеча) считали, что на св. М. «уже пришла зима», поскольку святой «несет в мешках снег». Иногда в этот день гадали о будущем приплоде скота: если первым гостем будет мужчина, то будет много животных мужского пола, если женщина — то женского (обл. Трояна).

В Словении в Каринтии верили, что св. М. «запирает» лето, а св. Юрий его «отпирает». Верили, что если в день св. М. дует северный ветер и св. М. дал большой урожай шишек, то зима обещает быть снежной, а если ночь накануне праздника будет ясной, то зима будет лютой. Белорусы следили — если на Михаила будет иней, то зима будет снежной; если на дворе на стрехах лед, то у пчеловода будет мед.

Предсказания погоды и поговорки, связанные с днем св. М., отмечены также и у зап. славян: «До Яна — масло, после Михаила — нитка»; «На Михайловские праздники жиды трубят на мороз»; «св. Михаил с поля спешил».

В обл. Каринтия в Словении в этот день зажигали костры. Однако запрещалось разводить большой огонь, он должен был тлеть, чтобы дым стелился по полю. Считалось, что чем больше дыма, тем больше будет урожай.

В Македонии с именем св. М. был связан день 19.VI, когда праздновалось «Воспоминание о чудесах Св. Архангела М.» в память

о чуде в Хонс, во Фригии, когда св. М. спас от разрушения неверными церковь, повернув воду, которая должна была ее затопить.

Лит.: Ел. KS 1:356; Кур.PLS 2:13–21; СМР: 13–15; Гаврилович Д. О светом Аранжулу // ЕКЗ 1998/4:315–318; Род.:83; Пыр.:451; Марин.ИП 1:692,696–700; АК:294; ВМ:15; Поп.БНК:86; КИОБ:65; Кит.МПП:184–186; Райч.РНК:80; Леп.ТРТНК:32; Усп.ФР:48–49; Жития святых православной церкви. М., 1999:566; СБФ 1986:202; Терез.БРЧ 5 (1999): 306; Бос.ГОВ:394; Лоз.БНК:206–207.

М. М. Валенцова, Е. С. Усенцова

МЛАДЕНЕЦ — ребенок от рождения до освоения ходьбы, наиболее уязвимый для негативных влияний и воздействия злых сил. Терминология выделяет характерные черты поведения и облика М.: он еще не умеет говорить (укр. *немовля*, пол. *niemowlę*, чеш. *netlivně*), а только плакать, пищать (рус. диал. *кувя*, *кувяка*, *кувятка*, укр. *пискля*); он пускает слюни (с.-рус. *сладяник*, *слигеза*), лежит (с.-рус. *лежень*, *влячно*) или ползает (рус. диал. *наполза*), начинает вставать на ноги (рус. *нижегород. дыба, дыбуля*), болг. *дъбче*); его кормят грудью, грудным молоком (рус. *нижегород. молочник*, ю.-рус. *подсосок*, болг. *кърмиче*, с.-х. *сисаче, одојче*), повивают (рус. диал. *повитыши, кутыши*; макед., болг. *рулче, пеленаче, поавбаче*), ср. также обозначения детей некрещеных и незаконнорожденных (см. *Имя, Ребенок небрачный*).

Новорожденный. Появление М. на белый свет воспринимается как важное событие не только в семье, но и во всем социуме. На повитухе, матери и других родственниках лежала обязанность ритуального «доделывания» ребенка, включения его в структуру дома и семьи, придания ему желаемых черт характера и внешности соответственно его полу (см. *Девочка, Мальчик*), защиты М. от смерти, болезней и демонов (в том числе от подмены, см. *Подменный*).

Только что появившегося на свет М. подносят к одной из главных точек дома — к печи, кладут на печь (рус.), припечок или на пол перед печью (пол., с.-рус.), чтобы ребенок держался дома, а не скитался по свету, под печную лавку (пол., чеш.):

подносят к столу (кладут под или на стол, чтобы был мудрым — чеш., словац.), на лежанку, чтобы не вырос слишком гордым (луж.), в красный угол на «свадебную» лавку (заонеж.), под образа (архангел.), подносят к деже, в которой новорожденный спит первые дни (пол.), к порогу, чтобы был спокойным (вологод.). Подобные «укладывания» М., имеющие символический смысл, повторяются и при крещении.

традициях, наоборот, это запрещено (тохия, Герцеговина). Нельзя класть ребенка за спину матери, иначе он заболит женой (болг., макед.).

М. заворачивают в рубаху отца или мого пожилого члена семьи «для десятилетия», затем в юбку или фартук матери (см. Одежда, Пеленки). Новорожденного сначала дают отцу, чтобы тот полюбил ребенка, а потом уже — матери (пол.). Уче



«Богоматерь кормящая». Холст, масло. Середина XIX в.
(Краков, Польша)

Кладут новорожденного и на землю, чтобы ребенок был здоровым, домовитым (пол.), чтобы земля его питала (серб.), к ногам родителей, чтобы был послушным (силез.), — отца, но также и матери, которая прикасается пяткой к его рту или родничку на голове, чтобы М. был спокойным и не плакал (с.-рус.). Первые дни М. спит у матери в ногах (бел.), затем рядом с ней, между ней и отцом (пол.). В других

отец первым целовал родившегося ребенка. В Заонежье свекровь обращается к домовитым, чтобы они приняли нового члена семейства: «Хозяин с хозяйской, с малыши детушками и семейской, примите нашего новорожденного, храните и холите, берегите его» (Лог.СОЗ:50).

Ребенок появляется на свет «мягким», податливым, точно глина, отсюда к обозначения М. первые шесть недель — рус. днал.

парной, сырой (амур.). Болг. не е этанол 'не готов, не созрел'. Его «доделывают» в соответствии с традиционными представлениями: выправляют нос (о.-слав.), уши, губы, шею, трут глаза, растирают лоб, чтобы не был слишком выпуклым и чтобы брови не срастались (Босния). Желая сделать голову круглой и ровной, ее массируют во время купания, мажут жиром, молоком, повязывают двумя тряпками или пеленками. Повитуха, приняв новорожденного, крестнакрест стягивает ручки и ножки, потряхивает его со словами: «Расправлен, теперь уже уродец не будешь» (сибир.). М. туго пеленают, вытягивая ножки, а ручки прижимают к телу.

Верят, что если поцеловать М. в лицо, прежде чем обмыть, его улыбка будет более привлекательной, на его щеках появятся ямочки (серб., украинцы Словакии). Первыми экскрементами девочке мажут надбровные дуги, а мальчику — верхнюю губу и подбородок, чтобы хорошо росли брови или усы и борода (Гевгелия, Боленац). Чтобы ребенок был красивым и всеми любимым, его посыпают сахаром, обмывают парным молоком (полес.), добавляют в воду для первого купания травы, серебро и др. Ради здоровья и выносливости новорожденного опускают в холодную воду, чтобы он не мерз (чеш., пол.).

«Соление» (см. Соль) новорожденного у юж. славян — обязательный ритуал. Сразу после появления на свет (варианты: на второй или на третий день после рождения, в течение нескольких первых дней) тельце М. посыпают солью, особенно обильно ступни и подмышки, а также под носом, под коленками и в паху, затем пеленают и оставляют на ночь. Соль применяется для того, чтобы впоследствии М. не потел и не приобрел запаха, присущего, по поверьям, инородцам (евреям, туркам и др.), чтобы он стал здоровым и крепким, чтобы кожа у него не воспалилась и не была слишком смуглой. Соль иногда заменяется или разбавляется пеплом (родон.). Ритуал «соления» имеет и редуцированную форму — соль добавляется в ванночку при купании, как это делают и другие славяне.

Обработка пуповины и последа также подчинена задаче сделать ребенка здоровым и красивым, воздействовать на его характер и образ жизни, обеспечить своевременное вступление в брак, наличие потомства и пр.

При рождении ребенка обращают внимание на мельчайшие детали и знаки, которые интерпретируются в контексте представлений о судьбе М. Так, мертворожденного ребенка, т. е. не подающего признаков жизни, считают дьявольским отродьем, которому Бог не дал души (болг.). Повитуха шлепает его по попке, топает ногами, если и это не помогает, то, в зависимости от пола М., кричит ему в ухо отцовское или материнское имя (сибир., астрахан., рязан.), заклинает «Живой! Живой! Живой!» (Заонежье), делает искусственное дыхание, при котором, как говорят, передает ему свою душу или душу дьявола (Алг.). Считается, что если М. выживет, то мальчик станет дурным человеком — разбойником, убийцей, а девочка — распутницей и ведьмой. По поверьям, такие дети вырастают болезненными и долго не живут (бел., укр., болг.). «Оживиетка» впоследствии не приглашает участвовать в календарных обходах, т. к. ему ни в чем не бывает удачи (болг.).

Недоношенный М. (рус. диал. *неполный, вывороток, недопарши, съёмик, укр. съомик, съомачка, с.-х. недоношче*) будет счастлив в жизни (хорв.), девочка станет ведьмой (укр.), тогда как переполненный будет «бесчастен» (с.-рус.) и долго не проживет. Причиной досрочных родов считают несоблюдение запретов беременной матерью (см. Беременность), сглаз, вмешательство демонов, проклятье и «Божью волю». Семимесячный младенец жизнеспособен, тогда как рожденный на восьмом месяце не выживает (о.-слав.). Если повитухе покажется, что М. появился на свет раньше времени, она обмазывает его тестом, кладет на хлебную лопату и всовывает в теплую печь с приговорами (рус.). «Перепекание» М. практикуется и в случае его болезни и замедленного развития. В Болгарии недоношенного М. взвешивают и в зависимости от веса относят в церковь определенное количество растительного масла.

Особый статус в ю.-слав. традиции имеет М., родившийся после смерти отца (с.-х. *посмрче, присмрче; болг. посмрче, подсмрче*): когда он вырастет, его будут охотно звать в кумы родители, у которых дети умирают. Верят также, что его сплина обладает целительной силой (болг. белоградчик.) Значение имеет и то, каким по счету в семье родился М. (см. Первый —

последний). Способностями знахаря, целителя обладает седьмой по счету сын в семье, где рождаются только мальчики.

По первому крику М. судят о его долговечности и характере. Если М. заплачет сразу, если он при этом бьет руками — будет сердитым (серб.), громкий крик — признак живучести М. (укр.); если М. кричит с визгом — болезненным будет, если же у него «толстый голос — хозяином будет» (Пол.РНЕМ:359). Надрывный крик новорожденного свидетельствует о том, что родился злой и жестокий человек (болг.). Молчание ребенка после его рождения считается плохим предзнаменованием.

Большое событие — появление М. в «сорочке», т. е. с остатками амниона (амниотической оболочки); такой ребенок считается счастливым, за исключением некоторых ю.-слав. регионов, где ему приписываются демонические свойства. См. «Рубашка».

Появление М. с аубами в основном расценивается негативно: ребенок станет колдуном и знахарем (укр., чеш.), упырем (пол.), рано умрет (словац.). Густые, длинные волосы на голове новорожденного толкуются как признак мудрости (хорв.), сиротства, скорой смерти (укр., бел., чеш., словац.) или, наоборот, долгой жизни (бел., с.-рус.), богатства и счастья (рус.), спокойствия (с.-рус.) и только у девочек — как знак удачи (серб.). Сколько на голове заметно вихров — столько браков заключит в будущем ребенок. Два темени предвещают раннее сиротство, смерть супруга (супруги) и повторный брак или необыкновенные умственные способности (болг.). Круглая и твердая голова, широкое темя символизируют выносливость и долголетие, крепкие уши, широкие ногти предвещают долгую жизнь, а острое темя, мягкие уши, синяя жилка на переносице, длинные ресницы, «пустые» (без зрачков) глаза, сальные ступни — короткую (в.-слав.).

Родимые пятна чаще всего считаются добрым знаком. Яркие пигментные пятна и отметины на теле и лице М. могут быть следствием того, что мать во время беременности схватилась за тело, испугавшись чего-нибудь или увидев пожар. От таких пятен стараются избавиться (трут эти места слюной, белочьей лапкой и др., мать публично признается, когда и как согрешила и др.), ср. поговорки «Бог шельму метит» (рус.) или «Бягай от белязания» [Сторонис меченого]

(болг.). Другие недостатки и уродства объясняются «Божьей волей», ошибочным ведением матери, «неправильным» временем зачатия, родительским проклятием, воздействием нечистой силы, порчей и слезам и

Прогнозы основаны и на том, каким разом М. выходит на свет: появление прежде головки расценивается как знак скорой смерти (так выносят покойников), оданье дурным глазом (серб.), способное прекращать пожар (полес.). Болгары полагают, что это предвещает М. несчастную жизнь. Рождение лицом вниз — свидетельство скорой смерти ребенка (вологод.). Паление М. на свет с вытянутыми вперед рук, предвещает новорожденному счастье (серб.).

Большая группа предсказаний основана на моменте рождения. Юж. слав. полагают, что М., рожденные в один д. недели или в один месяц, даже с интервалом в несколько лет, разделяют одну судьбу (см. **Одноместчипки**). Определяющими, судьбы М. считают время суток, день недели, месяц рождения, время года, лунную фазу, а также погоду. В разных меса славянского мира дни недели, в которых появляется на свет М., интерпретированы неодинаково. Лишь воскресенье — безусловно счастливый день для М. В Болгарии, Македонии и в вост. Сербии рождение во вторник предвещает М. несчастья, сиротство, вдовство, раннюю смерть и даже рождение в субботу расценивается как илление знаковое. Такой человек (болг. *саботник*, макед. *саботник*, серб. *суботина*) распознает нечистую силу и может бороться с ней, по ночам он видит кошмары и обладает дурным глазом. Пятница у вост. славян чехов и лужичан — несчастливый для рождения день (ср. «Парадила мне матушка У несчастливый день у пятенку» ЖС 190: 3—4:401), а юж. славяне полагают, что в этот день рождаются путешественники.

Счастливым рождением на Рождество (чеш.), Новый год (словац.), на Ильин дн (Босния), в новолуние и весной (болг. в полнолуние (серб.), в январе, мае, июле (пол.), весной и осенью (рус.); в коршуну погоду, при грибном дожде (полес.), утра (вологод.), при восходе солнца (болг.). По великий праздник рождаются неполноценные и малоумные дети (в.-слав.), а в сам праздник — наоборот, везучие и веселые (болг.

Несчастлив тот, кто пришел в этот мир в полночь (рус., чеш.), в метель или бурю (полес.), на Трифона (1.II) (болг.), на Пасху, Усекование (29.VIII), св. Симеона (1.IX), в Сочельник и на Рождество, в святки (серб.), в день, посвященный мученику, В бездунне (серб., в.-слав.). В последнем случае ребенок рискует остаться бездетным или с неопределенной сексуальной ориентацией (в.-слав.). Рожденный в новолуние всю жизнь остается молодым (брест.). Если М. родится при ясном небе, он будет удачлив, у него будут зоркие глаза и ясный ум (нижегород.).

Для определения судьбы и характера М. важно и место рождения. Тот, кто родится в поле, будет земледельцем, в винограднике — виноградарем, если же М. появится на скот на мельнице, он будет болтуном (болг.). Верят также, что где родился первый ребенок (в доме, в хлеву, на дороге и т. д.), там же родятся и другие дети в семье (о.-слав.).

На Балканах судьба, доля ребенка, по традиционным представлениям, находится в руках орсниц, суажниц, маречниц. Усуда (см. Судженицы). В в.-слав. ареале их функции приписывались Богу, Доле или ангелам (сюжет СУС 934 А), разгадывает же проращание повитуха (иногда случайно оказавшийся в доме гость).

Согласно одной точке зрения, ребенок появляется на свет с «неполноценной» душой (парой) и только в процессе крещения получает настоящую душу. Поэтому дети некрещеные считаются нечистыми и опасными. По мнению других, всякий ребенок в материнской утробе ангел, он приобретает человеческий облик лишь при рождении (серб., Хомолье). Считают также, что ангел присутствует при родах и наделяет М. душой (вологод.), ангелы говорят с М., забавляют его (так объясняются улыбки М. во сне).

Пока ребенок не научился ходить, его носят ангелы, когда он начинает овладевать человеческой речью, он забывает их язык (полес., болг.); пока мать не поцеловала М., ему «улыбаются ангелы», а затем наступает черед дьявола (Босния). По укр. обычаю, «каждый входящий в дом, где находится только что родившийся ребенок, должен вместо обыкновенного приветствия произнести: «Христос воскрес!», хотя бы роды

пришлись вовсе не на Светлую неделю» (Гринч.ЭМЧ 1:27).

Все первое в жизни М. окружено приметами, рекомендациями, запретами и интерпретациями. Это и первое кормление грудью, нередко оформленное ритуально, первое купание, пеленание, укладывание в колыбель, надевание рубашки, опоясывание и др. Важная роль здесь отводится исполнителям действий, поскольку считается, что М. перенимает свойства характера этих людей, особенно кормилицы.

Обереги М. В первые 40 дней М. не оставляют одного ни на минуту, не показывают посторонним (у него покрыто пеленкой лицо — болг. ловеч.); считается, что М. может унести домовую (рус. ярослав.). Выходя из комнаты, мать оставляет дверь открытой, в кровать М. кладет псалтырь, веночек из роз (аж.). В доме все время горит лампа, свеча (серб., Врапе), иногда даже возле колыбели М. (болг. ловеч.). Повитуха или свекровь окуривают дом и мать с М. ладаном или пахучими веществами — дегтем, лошадиными испражнениями (болг., в.-серб.).

Но и по прошествии этого периода заботились об оберегах М.: в очаге должна была лежать подкова (ю.-слав. черногор.) или другие железные предметы, под кроватью матери и под колыбелью — метла, нож, сито, у двери — серп (болг., Сакар); чеснок привязывают на руку М. и зашивают в одежду или подушку матери (ю.-слав.). Болгары и сербы обвязывают красной (македонцы — черной) нитью или веревкой то место в доме, где располагались мать и дитя (болг. гнездо), или входную дверь. В других славянских регионах мать с М. отгораживали занавеской в углу комнаты (чеш., рус. заонеж.).

В Черногории, Сербии, Македонии и Болгарии и других славянских регионах М. носит амулет — крестик, кусочек оленьего рога, написанную на бумаге молитву. Всем славянам известно завязывание красной нити на ручке М. — от злых глаз и от демонов. После крещения вместе с крестом на шею подвешивают мешочек с ладаном и козлиной шерстью, скатанной в шарик (рус. ят.).

Берегут М. и от многочисленных детских болезней, от испуга и плача, который могут «наслать» из другого дома или принести демоны (см. Ночницы). Поэтому окна дома держат закрытыми и занавешенными,

на порог ставят миску с горящими углями (болг.).

Запреты. Нельзя смотреть на спящего М., а то «пухлив будет» (рус. воронж.), особенно через плечо; полагают, что он вырастет косым (луж.). Оберегали ребенка от лунного света (см. Луна), т. к. боялись, что месяц может «выпить» М., то есть лишить его жизни (серб., болг.). Через М. (и его колыбель) не разрешали переступать, передавать предметы, поднимать его выше головы, чтобы не остановить его роста (о.-слав.), а также тщательно следили, чтобы через него не перепрыгнуло домашнее животное (болг.). Никогда не обметали вокруг М. пол, чтобы М. вовремя начал ходить (лаонж.). Нельзя было подносить его к зеркалу, чтобы он не испугался и не умер.

М. не выносят со двора до крещения, чтобы и он не выносил. не таскал из дома вещи и был хорошим хозяином (болг.). Если же М. беруг с собой из дома, то принимают защитные меры (мажут сажней голову, кладут в пеленки обереги и мн. др.), особенно остерегаясь глаза.

В течение первого года запрещали стричь волосы под страхом того, что они плохо будут расти или что ребенок будет косым, мучиться головной болью, колтуном или нарушением речи. Аналогичный запрет касался и ногтей.

Не всякая еда шла на пользу М., некоторые виды пищи могли плохо повлиять на его развитие: М. не давали есть щуку, т. к. от этого плохо росли зубы (укр. харьков.), яйцо или яблоко (серб., болг. банат.), чтобы ребенок вовремя заговорил.

Родители соблюдали осторожность и в речевом поведении, особенно в выборе обращений: М. нельзя называть зайчиком, котиком, жабой, иначе он будет горбатым (полес.), не будет расти (рус., пол., чеш.), заболит (болг.). М. нельзя хвалить, т. к. любая похвала, даже произнесенная близкими, «испортит» ребенка или даже лишит его жизни (о.-слав.). Ни в ком случае нельзя проклинать ребенка, поскольку проклятия, из родительских — материнские, сбываются, М. может унести леший или другие демоны (вологод.). Нельзя было и чертыхаться, особенно в бане при купании М., т. к. верили, что «в него черт входит» (Лог.СОЗ.53). В доме, где находится М., возбраняется спорить, громко разговаривать и смеяться, шуметь.

Цензуре подвергаются и ласки, и наказания: нельзя целовать М., иначе он долго не начнет говорить или будет заикаться, ни в губы (в.-слав., чеш., хорв.), ни в руку (хорв.); если гоцеловать в лицо — будет бо-леть (Косово), в шею — поздно начнет говорить, в голову — не будет расти, в лоб — будет сердитым (макед.), в пятки — поздно начнет ходить (серб.), между ног — вырастет распутником (хорв.); нельзя целовать ночью, иначе заболит коростой (серб.). Поцеловав М., когда он спит, можно лишить его сна (макед.). Физические наказания должны быть сведены до минимума в течение первого года: нельзя бить ребенка ни по ногам — он будет плохо ходить, ни по лицу, иначе у него будут болеть зубы, ни по рукам — будет ленивый, ни по голове — будет тупой (полес.), ни по спине — будет злой и непослушный (бел.).

После рождения М. устраиваются специальные праздники (с.м. Родины). Каждый, кто приходит вгладу на М., перекрещивает его и затем символически плюет на него (чеш., ю.-слав.). Вручение гостинцев (преимущественно выпечки, сладостей — «чтобы у М. жизнь сладкой была») сопровождается благопожеланиями: «Щоб здорове і щасливе було», «щоб дитина була богата, як земля, здорова/дужа, як вода» и др. (Укр.:313). Все обязательно приносят М. подарки, чтобы впоследствии «он не был голым» (пол.), без подарка гостям новорожденного даже и не показывали (с.-рус.). На Балканах приходят с вином, чтобы М. был румяным и кудрявым. Уходя, гости оставляют по нитке от своей одежды «для сна», от «глаза», монетку — «чтобы не был одиноким, купил себе брата/сестру» (ю.-слав.). Иногда праздник по случаю рождения М. приурочивался к его крещению.

40-дневный период в ц.-рус. губерниях и у семейских Забайкалья завершается обрядом подпоясывания (см. Пояс), в других случаях он происходил в полгода (хорв., Оток) или на первые именины.

Промежуточным моментом, дающим повод к торжествам, было празднование 6 месяцев, особенно на Балканах: кроме подпоясывания, устраивается ритуал вешка плывища, когда М. приносили букет цветов, подарки — чепчик, ткань для рубашки и носков, а также пирог и красный лук (серб.).

Существенными этапами в развитии М. считаются прорезание зубов, введение в рацион «взрослой» пищи, отлучение от груди, первая стрижка волос (см. **Пострижины**), первые речи и самостоятельные шаги. С появлением зубов, первым знаком «отвердения» М., ребенок менее уязвим: ему уже не так опасна встреча с другим М. (я.-слав., ю.-слав.), из его колыбели убирают острые предметы-оберсги (в.-слав.). Окончание процесса «отвердения» связывают с закрытием родничка, которое ставится в прямую зависимость от степени владения речью: когда М. впервые произнесет слово «камень», у него сразу затвердеет темя (серб., болг.), или, напротив, считают, что ребенок не начнет говорить, пока мягкое темя не затвердеет (хорват.); незакрытый до года родничок свидетельствует о изменспособности М. (енисейск.).

Речи и ходьбе М., последовательности их развития уделяется особое внимание (отсутствие этих навыков воспринимается как признак демонического). Болгары полагают, что если ребенок раньше начал ходить, чем говорить, то он «застывал си бил прихаската» [«застыл свою речь»] (СБНУ 1900/16-17:224). Сербы полагают, что не по возрасту смысленный или начавший рано говорить М. долго не будет ходить самостоятельно. Ребенка, который долго не говорит, «лечат»: кормят хлебом, оставленным на ночь на мельнице (болг., серб.); перед М. с грохотом высылают орехи или тихонько ударяют его ложками по голове (болг., макед.); дают пить воду из колокольчика (я.-слав.) и др.

Первые шаги отмечались особым обрядом (болг. *процъпалник*, серб. *поступаюница*, макед. *проодниче* и мн. др.) только у юж. славян. Увидев, что ребенок ступает самостоятельно, мать выпекала хлеб и угощала им родных и соседей, обегая соседние дома. При этом старались не спотыкаться, чтобы М. твердо стоял на ногах. Вост. и зап. славяне, эмигрировавшие, что ребенок начал ходить, уничтожают (разрезают, разрывают) «путы», связывающие, по народным поверьям, ножки М. Для этого символически «чикают» ножницами между ногами М., ножом *режут* воздух перед ним и др. Известно и «прорубание» ребенку его жизненного пути, для чего на земле перед ним чертили острием топора, монетой или черепицей прямую ли-

нию (пол.). Все славяне стремились избавить М. от страха (разрубить страх, изгнать или отослать его и т. д.) и жслали ребенку, чтобы у него были крепкие («железные», «золотые», «кизилловые») ноги. Эти действия идентичны приемам народного лечения «сняж» (детей, которые долго не могут научиться ходить).

Появление М. в семье объяснялось детям по-разному. Наиболее популярны поверья, что ребенка находят (ловят, подбирают) среди растений (в капусте, горохе, конопле, жите и т. д.): «Ты у капусте крычал, я забрала» (ПА, Чернигов., Мещенка); что М. приносит птицы и животные (чаще всего аист), подкидывают чужие (цыгане и др.) или его ловят в воде (в реке, пруду). Известны и формулы, указывающие на божественное происхождение М. («Бог спускает, сбрасывает с небя»). В этих кратких текстах содержатся элементы антропологических мифов и отражаются представления о том, что М. присылаются на этот свет из потустороннего мира. Формулы-поверья отчасти исполняют функцию вербального *оберсга*, призванного защитить М. от злых сил.

Лит.: РР:11-13,16-17,33-39,50-52,107-115; Наук.ЭД:13-14,47-62; Баранов Д. А. Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным или лингвистическим материалам). АКД... ист. наук. СПб., 2000; Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры. М., 2001; Листова // ОО:8-51; СМ:372-373, 404-405; Тол.ЛН:К:418-426; Вил.НД:302-315,349-360; Байб.РГК:40-47; Берн.МОЖ:25; Каб.АЖТ; Гура СЖ (по указ.); Алг.СОЗ:40-88; Никиф.ППП:69; ЭО 1890/3:91-99; Зел.ОРАГО 1:57; БВКЭ:140-141,263-266; Майк.ВЗ 1994:32; МЗМ:106-109; КДЯК:234-305; ППК:217-220; СК 2:103-113,205-214; Влак.РС:27,213,303; ВСЭС:79-105,305-315; РСев.-2001:579,588,616-628; ПА; Куа.ДЗББ; Цар.КНДК; Куз.РЗАБ:76-102,117-130; СБНУ 1905/21:65; Мар.ИП 1:239-240; Кап.:171-176,308; Добр.:267-272; Плов.:212-218; Пир.:382-387; Спр.:193; Странджа:262-268; Лов.:283,352-365; Род.:125-143; Сакар:258-265; Рис.:34,138,305,332,395; Бор.ДК; Треш.ПДСК; ЕКЭ 1995/1:35-40; Наук // Работата на XIII конгрес на сојузог на фолклористите на Југославија во Добран 1966 година. Скопје, 1968; Цеп.МНУ 926-

51; Мил.ЖСС:197; ГЕМБ 1932/7:83; 1933/8:60; 1936/11:60; GZM 1896/8:145; 1986-87/41-42:265; СЕЗБ 1909/13:93,395; Дуч.ЖОК:208-212; Петр.ЖОГ:256-325; ЗЕМБ:247; ZNZO 1900/5:285; МФ 1982/29-30; Bieg.MD; Sim.KG:29-52; Dvor.ZR:24-25; Gaj KSLR:139-40; Schn.FVS:4-5; Orel // NSL:24-28

Г. И. Кабакова, И. А. Салахова

МЛЕЧНЫЙ ПУТЬ - звездное скопление, с которым в народной традиции связываются представления о небесной дороге (ср. в народных названиях М. п. компоненты «путь», «дорога» с различными определениями): рус. *путь, дорога, улуда*, укр. *шлях, болг. път, пол. gościniec, trakt, droga, cesta*). Народные названия М. п. отражают особенности его формы, цвета, направления, а также верования о М. п. как о связующем звене между этим и «тем светом».

Целый ряд названий указывает на «внешние» и «природные» особенности М. п. — «небесная», «молочная», «белая», «звездная», «ночная» дорога (рус., укр., пол.). Согласно пол. легенде, М. п. — это след разлитого по небу молока, которое нерадивый возница вез в праздник, но воз его перевернулось. В Тульской губ. рассказывали, что М. п. — это разлитое «божней» по небу молоко. По верованиям болгар, М. п. — это молоко месяца и звезд (самоков.). В некоторых названиях отражается связь М. п. с луной и солнцем: пол. *droga księżycza, droga słonecznata*. В вальпском Полесье (с. Речица) зафиксировано редкое название М. п. — *птичья луна*.

К наиболее распространенным мотивам номинации М. п. и связанным с М. п. поверий относятся следующие.

Дорога Бога и святых. По представлениям украинцев, М. п. — это *Божья дорога* (ср. рус. курск. *Святая дорога*); небесную дорогу построил Бог в начале миротворения (булг.); ср. болг. поверье о том, что М. п. — это горсть земли, брошенная ребенком Христом во время игры. Поляки называют М. п. «дорогой Иисуса Христа», «дорогой Бигородицы», «дорогой святых», «дорогой св. Ялуба», «дорогой св. Ильи» (ср. укр. поверье о том, что по М. п. ездят на колеснице св. Ильи). С библейским рассказом об Исходе евреев из Египта связано

такое название М. п., как *Моисеева дорога* (рус. владимир., тамбов., саратов.). Крестьяне Рязанской губ. считали, что М. п. — «это облако, которое после перехода Моисея через Черное или Красное море показывало ему путь с израильским народом в Землю Обетованную» (АрхИЭА, кол. ОЛБАЭ, д. 147, л. 1об.). Согласно верованиям крестьян Калужской губ., М. п. — это «путь Моисеев на небо» (АрхИЭА, кол. ОЛБАЭ, д. 160, л. 1). Во Владимирской губ. бытовало поверье, что по М. п. Моисей взшел на небо после того, как привел свой народ к «горе Наван» (ТА, ф. 7, оп. 1, д. 30, л. 5).

Дорога душ и предков. М. п. — дорога для душ умерших на небо (Холмская Русь); дорога праведных душ в рай (Подолия), *droga dusz, droga dusz imarnych*, по которой души летят в виде птиц (Польша). Ср. укр. поверье, что количество звезд на М. п. означает, сколько должно родиться людей. На Тамбовщине М. п. называли также *путь мытарств* — «потому что каждая душа проходит по нему 20 мытарств» (НПТ:76-77). На Украине также считали, что М. п. — это дорога, один «рукав» которой идет в рай, а другой — в пекло (Подолия; Бул.УН 1992:250); ср. одно из болг. названий М. п. — «путь грешников». М. п. также осмыслялся как вход на «этот свет», ср. пол. названия типа «ворота в небо», «Божьи врата». М. п. как дорога предков представлен в таких названиях, как *droga przodków, droga duchów* (пол.).

Дорога к святыням. В Орловской губ. считали, что М. п. — это дорога небесная, указывающая христианам путь в Иерусалим, ко Гробу Господню. Крестьяне Калужской губ. называли М. п. «дорогой в Старый Иерусалим» (АрхИЭА, кол. ОЛБАЭ, д. 157, л. 1), «дорогой из Киева в Старый Иерусалим» (АрхИЭА, кол. ОЛБАЭ, д. 161, л. 1). Аналогичные поверья бытовали у украинцев (Бул.УН 1992:250; Ерм.НП:303): М. п. — это «дорога из Москвы в Иерусалим», где М. п. и заканчивается (Подолия, Холмская Русь); «дорога Божьей Матери в Иерусалим» (Подолия); «шлях на Иерусалим» (вариант — «шлях на Киев»), а ответвление от него — шлях на святые пещеры (Херсонская губ.). Ср. представления о М. п. как дороге в Иерусалим у других европейских народов: нем. *die Milchstraße ist die Straße nach Jerusalem*; осетинское поверье,

что М. п. разделяет весь свет на две половины и показывает дорогу на Иерусалим.

Для славян-католиков существовала иная система ориентиров, связанных с М. п. Помимо универсального *Droga do Jeruzolimy* (пол.), среди народных названий фигурируют упоминания культовых мест — Рима, Вифлеема, Ченстоковы: *Droga do Rzymu*, *Droga z Jeruzalem do Betleem*, *Droga do Czestochowy* (пол.).

Военная дорога. С М. п. связаны представления о набегах воинственных противников: рус. *татарская дорога*, *Мамаева дорога*, *Батысва* (*Батисва*, *Бакисва*) *дорога*, *басурманское становище*; пол. *droga hohalercow*, *droga wojenna* (указывает, как Наполеон шел в Россию).

Названия М. п., связанные с промыслом чумаков (возчиков соли) и караванщиков, бытуют в юж. России, на Украине, в Болгарии. По народным поверьям, *чумацкий шлях* указывает направление в Крым, куда ездили за солью, и образовался он оттого, что по дороге соль сыпалась с возов. *Кочирски път*, *кираджийския път* (болг.) — это дорога, по которой шли караваны и вдоль которой возницы (*кереанджийи*) останавливались кормить скот.

Птичья дорога. Согласно народным поверьям, М. п. указывает перелетным птицам дорогу в ирей — мифическую страну, где птицы проводят зиму (в.-слав.; напр., рус. *птичий путь*). В лисском Полесье название М. п. связано с аистом — *буськови дорога*, в рус., пол. и луж. говорах — с гусями и журавлями (*гусиная дорога*, *диких гусей дорога*, *gesia droga*, *zarawia droga*). Реже встречаются названия типа «зверинная дорога» (пол.); ср. рус. нижегород. *мышиньи тропки*.

Соломенная дорога. У южных славян (серб., болг., макед., словен.) названия М. п. (*кумовска слама*, *кумова слама*, *попова слама*, *китова слама*) связаны с легендой об украденной соломе, которую похититель (кум, кума, поп) рассыпал, а Бог в наказание поместил ее на небо и поджег, чтобы напоминание о проступке осталось навсегда (темные пятна на М. п. — это следы лошади похитителя). Два «рукава» М. п. сербы объясняют тем, что два кума крали друг у друга солому. Согласно хорв. легендам, М. п. — это солома, которой св. Петр засыпал свои следы, спасаясь от преследования евреев (ZNŽO 1896/1:259), или со-

лома, которую тряс св. Андрей в надежде получить немного зерна на пропитание (Цвз. ПВП 1:58). У банатских болгар существует представление, что М. п. — это костра, которую девушка рассыпала на поседачках.

У русских для обозначения М. п. бытует также название пояс (Даль 3:376). У сербов название М. п. *робов пут* объясняется легендой о белых рабах, которые нашли по М. п. дорогу домой.

С М. п. связаны приметы о погоде. ясный М. п. астым — к суше, зимой — к морозу (укр. *харьков.*); М. п. полон звезд и светел — к ведру (рус. впронекж.); тусклый М. п. — к ненастью (укр., пол.); у луж. сербов считалось, что если М. п. (*taskem droga*) идет с севера на юг, будет хорошая погода; в Хорватии верили, что, если след «соломы» хорошо виден, будет дождь; в Далмации полагали, что густой и темный М. п. предвещает дождь.

Лит.: Рут М. Э. Русская народная астрономия и ее связи с астрономией других народов СССР, Дис. канд. филол. наук (машинопись). Свердловск, 1975; Азны.КД; БВКЭ:119,145; Гуря СЖ 658; Ерм.НП:303,390; Чуб.МП 1.22; Бул.УН 1991:250; НПП:76-77; Ков.НАМ:26-27; БНТ 11:295-296; Моск.КЛС:44-45; SSSL 1/1:252-257; Јанк.А:149-151; Бор.ПВП 1:57-59; Кап.: 260-261; Род.:13.

О. В. Белова

МОГИЛА (слав. **mogyla*; в.-слав. *яма*, ю.-слав. *гроб*, с.-х. *рака*, чеш. словац. *hrob*, пол. *grób*, *hrib*) — место пребывания умершего; подобно гробу (см.) осмысливается как «вечный дом» человека после смерти, ср. обозначения М.: серб. *купа* 'дом', полес. *хата*, *саоје место*, рус. диал. *дом* в выражениях типа *идти домой* ('идти в могилу'); названия надмогильных сооружений: бел. *хатка*, з.-полес. *хоромина*, макед. *кука* 'дом', болг. *къщичка* 'домик', болг. страндж. *къща* 'дом', *мъртъвската къща* 'дом умершего'; символику закрытого на замки дома при описании М. в народных песнях (напр., *первый замочик — зеленый дернóчек, второй замочик — желтый пасóчик...* ПА). У балк. славян в случае захоронения без гроба М. могла быть обложена камнями или досками, а тело покойного — завернуто в ткань.

Будучи частью «чужого» пространства, «того света» (см. Кладбище), М., особенно открытая, считается для живых опасным местом. Закрытая могила, могильные холм, крест отождествляются с самим умершим.

М. копают на месте, выбранном заранее родственниками или самим покойным при жизни. Место для М. сначала очищают и закрещивают, затем поливают вином (балк.-слав.) и окуривают (серб.); перед рытьем зажигают свечи (болг.). В Добрудже в четырех углах и посередине ставили по свече, в центр клали также черпачку с тлеющими углями, поливали место вином, съедали перед рытьем лепешку. В с.-зап. Болгарии на месте М. сначала устраивалась граница с вином, «коливом», хлебом. Число гробовщиков должно быть четным (о.-слав.). Первый, кто «начинал М.», получал подарок от близких; при этом первое движение совершалось «задом наперед», чтобы смерть не постигла других родственников (серб., Косово). Иногда первую землю откладывали в сторону, а при засыпании М. возлагали ее к кресту (болг. калипетр.). В Смоленской обл. верили, что покойный, как только начинают копать М., меняется внешне — «сразу темнеет». Как правило, расположение могил на кладбище ориентировано по линии запад-восток, покойника клали лицом к востоку, чтобы он «видел солнце» (Вак. L110:125, Fisch. ZPLP. 337—338).

Близким людям обычно запрещается копать М.; в Полесье запрет мотивируется общественным осуждением (кажется, сам закопай брата, сестру, ци мать... ПА). В Белоруссии, например, копали М. бесплатно старики или нищие, при этом они избегали разговоров о покойнике; закончив работу, они просили убравших усопшего женщин вылить в М. воду, оставшуюся от обмывания. У сербов копающие М. снимают головные уборы, а по завершении работы перед возвращением домой обязательно разуваятся и выпрясают землю. Инструменты для рытья М. запрещается носить на плече, передавать из рук в руки во время работы (следует класть на землю); с ручки каждой лопаты срезают немного стружки в выкопанную М. (ю.-серб.).

Если при копании М. обнаруживаются более ранние захоронения, то могильщики бросают туда деньги и другие ценные вещи, чтобы потревоженные мертвецы «не про-

гнали» вновь пришедшего (о.-слав.) У юж. славян разрешалось копать М. на старом месте по прошествии 7—10 и более лет после предыдущего захоронения. Кости из старой М. кладут на дно новой, в ноги покойному (серб., Косово). У словенцев Каринтии был обычай приходить к М. кому-либо из родственников прежде захороненного покойного, чтобы собрать кости для погребения вторичного.

Если М. оказывалась мала для гроба и ее приходилось расширять, то это означало, что вслед за погребаемым туда же отправится новый покойник, скорее всего его родственник. В случае слишком большой могилы полагали, что одной жертвы мало и вскоре появится следующая. Особенно опасным представлялось осыпание краев М. и падение туда кого-нибудь из сопровождавших покойника. Осыпание внутри стены М. означало, что умерший был скряга (пол.), наличие на дне М. воды — что он был пьяницей (пол., полес.)— Из опасения перед открытой М. у юж. и вост. славян было принято копать ее в день похорон, чтобы не оставлять на ночь «зевать» на следующую жертву (см. Открытый—закрытый). «Пустую» М. до погребения охраняли, чтобы через нее не перешло какое-либо живое существо (серб., макед., болг.); перешедший человек умрет (в.-болг.), а покойный станет вампиром (ю.-болг.); погребенный будет впоследствии испытывать боль (болг. газарджик). Если погребение по каким-либо причинам откладывалось, разрытую М. присыпали землей, а на следующий день откапывали заново, так как верили, что активизирующиеся ночью злые духи могли бы поселиться в открытой М., а затем войти в тело покойного, и тот бы стал вампиром (серб.). У русских копальщики не рыли М. заранее, а если вырыли, то не уходили, стерегли ее «от беса»; считали также, что пустая М. может повлечь еще чью-нибудь смерть, поэтому старались, чтобы М. «не ночевала пустая» (ППО:64). В могильную яму запрещалось заглядывать родственникам покойного (пол.), беременной женщине (полес.); при открытой М. не следовало никому в селе готовить зерно, муку для свадебного хлеба (ю.-серб.). На выкопанную М. крест-накрест клали лопаты, заступ и лопату (бел., словен., болг. пирин.); рядом разжигали огонь (пирин.). Аналогом «открытой» М. является запавшая М., т. е.

с углублением вместо насыпи, — знак того, что она требует новой жертвы (в.-слав.). «открывается для другого» (болг. пирин.).

При захоронении покойного М. окропляли освященной водой, окуривали ладаном. У сербов непосредственно перед захоронением кто-нибудь спускался в М. и чистил ее полами своей одеждой; иногда на дне М. зажигали свечу или жгли немного соломы, пороха. У русских перед погребением в М. опускался «знающий» человек, который «отмывал М., кадил, и уж как отмолит, опускали гроб» (ППО:62). Гроб опускали в М. на холстах или длинных широких полотенцах (чтобы дорога на «тот свет» была широкая, как полотно), их затем либо оставляли в яме, либо отдавали священнику, раздавали присутствующим на похоронах людям (в.-слав.); на ременных вожжах, веревках (полес.). Иногда гроб в М. закапывали вместе с полотном, большим платком, простыней или пасхальной скатертью, которыми он был накрыт во время погребального шествия. При опускании гроба в М. всем участникам похорон предписывалось говорить как можно громче (черногор.).

Участники погребения бросали в М. различные вещи: деньги (полес. киев. «чтобы покойник заплатил за место»; с.-рус. «чтобы окупить могилу»; полес. ровен. «чтобы не снился, не ходил», приговаривая: *На тобі плати за хлева и хіти, ПА*), одежду (платки, шарфы, пояса), полотно, использовавшееся для шитья савана, а также иглы и нитки (чтобы ими не воспользовались для колдовства ведьмы); туда же сметали зерно, которым осыпали гроб при выносе из дома. В М., как и в гроб, опускали любимые умершим при жизни предметы (например, инструменты для ремесленников и т. п.), носилки для умершего, а также мерку, по которой делали гроб и копали М., клали внутрь М. или оставляли на могильном холме. У вост. славян было принято на некоторое время оставлять на М. или на краю деревни сани. При погребении не вступивших в брак или помолвленных молодых людей опускали в М. свадебные венки, деревце и др. отличительные знаки свадебной процессии (серб., болг., словац.). Сербы оставляли перевернутую колыбель на М. умершего ребенка. По др.-рус. свидетельствам, в М. вместе с умершими полагались сплетенные из ремней лестницы (возможно,

«для восхождения на небеса»): «И по мертвых ременных пластень дровозачных съ ними въ землю погребаше» (Аф.ПВ 1:124), У многих славян сохранился обычай разбивать о спущенный в М. гроб глиняную посуду, например, кадильницу с маслом, кувшин с вином, из которых поливали гроб (балк.-слав.). Сербы Косова клали в М. ветки асмыных деревьев и траву, шепча: «Ако се превариš, и šumu da odcè!» [Если превратишься в вампира, иди в асм!] (Vuk.SK:328).

На гроб в М. каждый из присутствующих бросал горсть земаи (о.-слав.), чтобы покойный «не возвращался» (словац.), чтобы не приснился, не привиделся, не вернулся в дом (пол., Покутье) или в соответствии с обычаем: «кто землю не кинул, тот и на похоронах не был» (полес. чернигов.); чтобы земля была «свидетелем», что каждый проводил покойного до М. (укр.). В ряде польских областей существует запрет бросать землю на М. покойного родственникам и даже друзьям, иначе они сами вскоре последуют за ним (великопол., силез., пинчов.), «втянут» в М. все семейство (познан.) и т. д. В вост. Польше (Желм) и Виленьской губ. родители не сыпали землю в М. детям, опасаясь, что умрет кто-нибудь из близких. Участникам похорон полагается троекратно сыпать землю на гроб в М. (в.-слав., болг. пирин.), чтобы избежать для себя плохих последствий (чеш., пол. калиш.); верят также, что душа блуждает до тех пор, пока умершего не покроют землей (пол.), что троекратное бросание земли в М. предотвращает превращение покойного в вампира (чеш.-морав.). В Познанском крас сначала гробовщик подает священнику землю на лопате, и он сыплет ее по гробу, затем все присутствующие (кроме близких и друзей) берут тремя пальцами землю и бросают в М.

У украинцев и белорусов священник «печатал могилу»: под особые песнопения чертил железной лопатой знак креста над могилой и крестообразным движением бросал на гроб землю (укр.): перед опусканием гроба в яму или по насыпанному уже пригорку стучал с четырех углов крест-накрест лопатой (бел.); символически копал землю в головах, ногах, с правой и левой стороны покойного (русины в Словакии). Считалось, что без «печатания» М. душа бы не знала покоя, ходила бы по свету или бы покойный выходил из М.

При засыпании М. землей родственникам покойного следовало отвернуться от нег, держаться всем за пояс (болг.), не рекомендовалось плакать, «чтобы покойный не лежал в воде» (полес.). Воли земли при засыпании могильной ямы недоставало, верили, что умерший был скупцом, а если песку было в избытке, то считали покойного добрым, щедрым человеком (пол., чеш.). В Олонекской губ. вдоль могильного холма клали лопату, которой засыпали М., и ставили сверху перевернутой горшок с углями и ладаном, при этом угли рассыпались по М. Иногда с умершим прощались, по очереди обнимая свежий могильный холм и проговаривая: «Оставайся тут с Богом» (пол. Fisch, ZPLP:337). У черногорцев жена, сестра, сноха умершего обрезали свои волосы и клали на М. В Пиринском крае на могильной насыпи резали овцу или барана (*курбан*) в соответствии с полом умершего. На засыпанной М. сразу ставят крест, хотя бы временный, пока не установят другой: в рост человека, каменный и пр., кладут камни, колоды (см. Надгробие). Могильный крест ставили в ногах покойного, «чтобы на том месте вставал, поднимался» (полес.), «чтобы он крестился там» (с.-рус.), *реж* — в изголовье, как оберег от «ходячего» покойника. Нередко по погребении покойного на М. или рядом с ней сажали дерево, например, яблоню (полес.), березу или тополь (пол. ченстохов), тис (малопол., всанкопол., силез.), плодое дерево, чтобы люди ели фрукты и вспоминали умершего (пол., Покутье), а также цветы — розы, лилии, руту и пр. (пол.), куст розы или герани либо деревце, «чтобы создавало тень для мертвого» (болг. пирин.). Умершим до замужества или женитьбы в могильный холм втыкали свадебное деревце (полес. *вицѣца*), украшенное разноцветными тряпочками, венками, плодами и пр., молодое плодое дерево (болг.), украшенную цветами зеленую ветку (*словац.*), знамя (серб.); оставляли на М. свадебный каравай (полес.). На месте увядшего свадебного деревца сажали на М. молодых людей настоящее плодое или дикое дерево (з.-българ.). В Подлясье (Польша) девушкам и новобрачным сажали на М. калину.

У балканских славян свежая (в течение первого года) М. называлась «сырой могилкой»: ю.-серб. *пресан гроб*, макед. *пресен гроб*; ее узнавали по завязанному на

кресте полотенцу или платку с букетом цветов. Сербы Косова в день св. Ильи (2 VIII) оставляли на такой М. половину первого сбора пчелиного меда. В Нижегородской губ. каждую свежую М. до и после погребения поливали водой, чтобы предотвратить летнюю засуху. Воли холм на свежей М. долго сохраняется, не проседает, то полагают, что умерший был добрым, хорошим человеком (ю.-рус.).

Грехом считается осквернение, загрязнение М., а также невнимание к ней; уход за М. предполагает ее обустройство (установку надгробных сооружений, посадку цветов, деревьев, декоративной травы, преимущественно пахучей, и пр.), чистку М. (обметание, обновление и пр.). Посещение М. родственниками умершего обязательно в поминальные дни и специальные календарные праздники. Ритуальные действия при этом, помимо обустройства и украшения М., включают различные формы контакта с умершим; христосование на Пасху (катание яиц по М., закапывание их под крест, разбрасывание крошек по могильной насыпи и пр.), символические совместные трапезы с покойным на М., для чего оставляют на М. прибор для еды, специальную пищу или остатки праздничных блюд. У юж. славян первая поминальная трапеза после погребения нередко совершалась на М. или в непосредственной близости от нее, на кладбище. У вост. славян на следующий день после захоронения приходят «будить покойника» и несут ему еду (полес. брест. *птити на сѣданне*): «Над тобою магілаю голосиш и патом завѣш: усе-усе, идите на абѣд» (ПА, гомел.), см. Будить. В различных регионах поминки на М. с возложением к кресту пищи совершаются на 9-й, 40-й дни после смерти. В рус. Полесье после шести недель кости со стола несут на М., чтобы их выклевали птицы; обряд называется душой *помянуть* (ПА, брян.). В годовщину смерти над М. обычно возводят сооружения, в большей или меньшей степени напоминающие дом (я.-слав., ю.-слав.). В Македонии в годовщину смерти или на Троицу такой «дом» строится с помощью соседней из плоских камней, в нем делается «окошко», куда ставится свеча. В ю.-рус. областях в годовщину смерти М. покрывают тканью. См. также Деды. В весенние праздники, посвященные мертвым, занимались чисткой М.: их обме-

тали метелкой или руками (встречается запрет использовать **веник**), ветками (*опихивали могилы*), обсыпали белым песком (полес. киев.), втыкали освященные вербовые ветки в могильную насыпь, украшали кресты полотенцами, венками, застилали М. скатертью и затем устраивали символические трапезы с покойным (в.-слав.), см. **Фомина неделя**. У юж. славян весенне-летние ритуалы у М. также включают украшение могил листьями, цветами, ветками (например, грецкого ореха, создающего тень мертвым), обкладывание М.

М. наваливали груды камней, веток (с.-слав.); каждый прохожий бросал на М. ветку или камень, пучок соломы (н.-слав. чеш., пол., луж.), например, со словами: «Ось тебе ломака и лэжи, як собака» (ПА, житомир.) В некоторых польских областях на М. умершего «не своей» смертью жгли наваленные ветки. Запрещалось «печатать» М. самоубийцы, поскольку при этом «свеча гаснет» (полес.), ставить крест на его М., иначе не будет дождя (полес.), сидеть на ней, иначе «затянет внутрь» (пол.). Гроб с ангельчиком



Убранство могилы на кладбище с. Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл.
Фото А. СР. Журавлева, О. А. Терновской. 1981 г.

дерном, поливание водой, вином и пр., см. **Задушницы**, **Троица**, **Вознесение**. У зап. славян было принято ходить рано утром на кладбище 1 марта: с зажженными факелами служили панихиды и оставляли на М. угощение (пол., чеш., луж.). Ср. **Задушки**.

Особый статус имели М. **заложных** покойников: умерших **нестественной** смертью, некрещеных детей, а также людей, считавшихся ведьмами, колдунами и т. п., см. **Покойник заложный**. Самоубийц хоронили вне кладбища: на перекрестке, в лесу, в болоте или на месте кончины, при этом на

ставили в М. вертикально (с.-рус.). На М. **заложных** покойников сажали колючий кустарник, чтобы воспрепятствовать их выходу наружу (серб., хорв.). Некрещеных детей могли хоронить в **изголовье** могил их родственников (укр.-полес.). Кроме того, в могильную ямку на гроб лили освященную, например, крещенскую, воду (полес. гомсл.), а свечку и иконку клали не в гроб, как полагалось, а закапывали в коробочке рядом с М. (полес. ровен.). На М. некрещеного ребенка оставляли также камень или треугольник из осинового дерева; на М. ребен-

ка, родившегося мертвым, разжигали костер из осиновых веток (п.-слав.). У балканских славян не допускалось, чтобы родители знали, где погребен некрещеный ребенок (или первый ребенок); например, македонцы *Маркова* ночью подкладывали его в «неизвестную могилу» (*неясен гроб*). М. колдунов и ведьм, становившихся вампирами, можно было узнать по отверстиям, дырам и трещинам в могильной насыпи: считалось, что они вылезают оттуда в облике мышей, змей и т. п. (укр., бел.). По полес. поверьям, на М. ведьмы, отбравшей при жизни молоко у коров, много муравьев. Из такой М. якобы доносится стук бьющих о крышку гроба хвостами ужей, сосущих грудь грешницы.

С представлениями о блуждающих в течение первых 40 дней душах умерших связаны видения на М.: огоньки, пар, воядух, ветер, очертания умершего; души являлись также в виде птиц, прилетающих на М. (воробья, голубя и др.). Поэтому до сорокового дня на М. оставляли стакан с водой (укр.-полес., болг. пирин.) или кувшин освященной воды (пол. познан.), на могильную насыпь сразу же клали хлеб (полес.), рассыпая по ней зерно (полес., рус.), рис, пшено, крошки хлеба для птиц (рус.). В Полесье на 40-й день после смерти на М. или в церкви с могильной землей совершались следственные обряды, способствующие отправлению души «в могилу», «на небо» (*здоровое поднимають, знимать*). Например, берут землю с М., хлеб, мед (или сахар), полотенце (или полотно), несут в церковь, где раскладывают принесенное и священник его освящает, читая молитву; затем все берется за полотенце и три раза поднимают вверх. Землю возвращают на кладбище и закапывают в М. (ПА).

Считается также, что души умерших прорастают из М. травами, цветами, деревьями. Душа молодой девушки расцветает на М. красивым цветком (пол., Покутье), а на М. грешного человека вырастает чертополох (бел.), ср. чеш., поверье о происхождении растения *материна душа* (чеш. *matěri duška*) ~ из вышедшей из М. души матери, тосковавшей о своих осиротевших детях. В сказках и песнях на М. невинно погубленных новобранцев, падчерицы, сестры, брата и т. д. вырастают чудесные цветы и деревья, калина, боярышник и т. п., а на М. злых, завистливых людей — крапива

и др. сорные травы (Ар ПВ 2:500-501), причем выросшие (или посаженные) на М. любящих друг друга молодых деревья сплетаются верхушками, например, через разделяющую их М. церковь (ПА, житомир, чернигов.).

Неблагоприятным знаком считается появление на М. животных. По ю.-серб. поверьям, змея на М. знаменует новую смерть в семье. На М. ведьмы можно видеть двух собак; во время похорон ведьмы — за процессией ползет уж, который затем падает в могильную яму (полес.). Нередко умиленных на М. животных принимали за покойников-оборотней. В числе демонических существ на М., помимо вампира, пребывают также русалки, «вильы», летающий змей, черт и др. Так, на М. самоубийцы можно увидеть дьявола, сидящего в облике петуха (пол. Поморье). Русалки на тронцкой неделе выходят из М., а затем возвращаются обратно (полес.), поэтому, поминая на «русальной» неделе утопленников и удавленников, родственники бьют на их М. красные яйца, обращаясь к русалке с просьбой: «Не загуби души, не дай удавиться...» (Терещ.БРН 6:243). Встречаются также поверья о М. «убитых» демонов, например, быльчички об охотнике, убившем русалку и на следующий день обнаружившем на том же месте могилку и крестик (полес.), о могилах исполинов в виде древних насыпей и курганов (см. Великан).

В качестве оберегов от колючих покойников на их М. кладут камень (п.-слав.), два камня — на голову и на ноги, «чтобы не возвращался» (словен.), осиновую колоду (я.-полес.), в могильную насыпь забивают острый кол — осиновый (п.-слав.), ольховый, грабовый (полес. чернигов., ровен.); льют кирпичок (балк.-слав.); втыкают вретско (болг. ловеч.). Раскапывают М. вампира и протыкают труп осиновым колом или сжигают, закапывая затем в М. пепел. Многие действия-обереги направлены на то, чтобы задержать покойного в М.: для этого ее обсыпают «самородным», «самосейным» маком (реже — льном), полагая, что покойник не выйдет из М., пока не пересчитает всех семян, зерен (п.-слав.). Щель или дыру на М. также засыпают маком (пол. Кочевье) или землей из следа повозки, на которой привозили на кладбище гроб с ребенком (пол. познан.). Опасаясь умерших на Тронцкой

неделе, им в течение этой недели вешали на кресты полынь и татарник (укр.-полес.).

При засухе совершали магические действия на М. утопленников, самоубийц (о.-слав.), на «немажестной» М. (ю.-слав.), на «неоплаканной» М. (полес.): разрушали М., раскапывали ее и обливали водой труп, поливали М. водой крест-накрест, через решето и т. п., см. Дождь, Засуха. Иногда с той же целью бросали в колодец землю с М. самоубийцы (полес. гомел.), таскали привязанный к ноге крест с безмянной М., бросали его в реку (ц.-серб., в.-серб.) и т. д., см. также Додола.

Магическими свойствами наделялась могильная земля, растения, предметы с М. Чтобы скорее забыть умершего, не тосковать по нему, уносили с собой немного земли с М. (болг. добрудж.), сыпали землю за пазуху и в карманы, терли его грудь, клали в воду, которой обмывались после похорон в бане (с.-рус.). Чтобы «остановить» болезнь, могильный песок опускали в воду при купании ребенка, носили при себе тряпочку с креста на М. (когда тряпочка терялась, то с ней вместе пропадала и болезнь), подкуривали больного ликорадкой выросшей на М. сон-травой и т. д. В ю.-вост. Сербии особые целебные свойства приписывались «неизвестной» М. (*незнана гроб*): больного купали на ней в полночь и оставляли полотенце или части его одежды; поили водой, которой «умыли» крест на «неизвестной» М.; страдающему от бессонницы младенцу давали выпить воды, собранной с насыпи такой М. Для излечения больных использовали также землю, кусочек деревянного креста и др. предметы с М. внебрачного ребенка (Петр. КИС:314—315). Нередко магические действия у М. имели характер символической жертвы, например, в случае эпидемии в разрытую М. перед погребением вновь умершего толкали священника (бел. полес.). При переезде в новый дом хозяин обсыпал его в полночь землей со свежей М. (костром.). Песком с М. осыпали огород, чтобы воробьи перестали клевать просо; с той же целью три раза обегали поле со взятой с М. меркой. В ритуале магического изгнания насекомых в могильную яму бросали тараканов и пр.

Закрытым пространством М. обусловлена магическая практика поимки вора в доме: обходили трижды дом с ниткой из савана,

которой сначала обмерили покойного, словами: «Как мертвец не встает и не выходит из могилы, так бы не вышел и вор из этого круга» (Аф.ПВ 3:518).

Принадлежностью М. к миру мертвых обусловлены многочисленные магические приемы наведения порчи. Песок от следа человека закапывали в М., высушив его в печной трубе («чтобы человек сох, как песок»), или же со словами приговора бросали его в открытую М. при погребении (полес.). Землю с М. колдуны добавляли в узел залама (и.-слав.). При строительстве нового дома колдуны могли навлечь на него беду, подсыпав в четыре угла нового дома землю с М.: в таком доме никто жить не сможет — все умрут (ПА, Житомир.).

Лит.: M u r k o M. Stolování na hrobech (Das Stuhl als Tisch) // Múřko M. Rozprawy z oboru slovanšského národopisu. Praha, 1947:215-328; Фас. 2:634—635; Аф.ПВ 1:124, 2:494-495, 500-501, 3:518, 574—578; Зел.ВЭ:350—354; ПА; ППС: 19-20, 61-64; Терещ.БРН 6:245—244; ППГ:26, 27; Вак.БПО:82, 101—102, 107, 124—127; Пир. 414-416; Темл.ББН:236—237; Рус.ПКМ:79—81, 109; Зел.КМС:42; Петр.КИС:314—315; Ровин.ЧПН:310, 314, 525—526; Vuk.SK:308—309, 325, 327, 328; Zab.ZG:II-114, 118; Fisch ZP:357—366; Zamag.:229.

А. А. Плотникова

МОЖЖЕВЕЛЬНИК (*Juniperus communis* L.) (рус. *вереск*(к), в(ф)ересина, еленег, укр. полес. *елен, ялувед, гулу, жерел*(ина), бойков. *ялинец*, серб. *смрека*, хорв. (Поморье, Крк) *štrkijina, štrkijina*, болг. *смрека, хвойна*, пол. *jalowiec*, словац. *jalovec*) — вечнозеленое хвойное растение (кустарник или дерево), наделяемое в народной традиции апотропейными, отгонными и продуцирующими свойствами. По ряду признаков и функций сближается с другими вечнозелеными растениями (см. Валь, Сосна, Барвинок), по характерному запаху — с Бальзамком, по признаку «колючий» — с боярышником, шиповником, крыжовником. Эти качества обусловили его функции — апотропейную, отгонную, продуцирующую — и его применение в календарных и семейных обрядах.

М. относится к деревьям почитаемым, «добрым», приносящим сча-

стве (о.-слав.). Мифологические представления о М., получили развитие прежде всего у вост. славян, особенно у русских и белорусов, в то время как на западе слав. мира М. более известен как обрядовое дерево рождественско-погодных, масленичных, троичских и купальских празднеств, а также в свадебном обряде. В русских свадебных песнях М. *вересиночку* называют «святым деревом». На Рус. Севере М. — святое, божественное, «Христово» дерево; согласно легендам, Христос родился под М., прятаясь под М., когда за ним гналась нечистая сила, его мученический венец был сделан из М. (АА, архангел.). М. ближе всех других деревьев к Богу (архангел.). На почитаемый огромный М. вешали тряпочки, полотенца с нашитыми на них красными или черными крестиками (рус., Череповецкий у.). М. освящали на Крещение (рус. нижегород.), в Вербное воскресенье (жорв.), чаще в составе «пальм» (в.-пол.; ю.-чеш. Милевско, с.-словен.), в букетах, венках в праздник Успения Богородицы (словац., Замагурье, пол., Силезские Бескиды). В праздник Трех Королей священник катил можжевельником, обходя все дома (з.-слав.). Освященный М. в течение года использовали в лечебно-охранительных целях. В Пиринском крае М. считали *юдинским* или *самовилским* деревом: под ним было опасно спать, сидеть, к нему не привязывали колыбель.

С древнейших времен М. известен как оберег: его сажали в качестве ограды вокруг усадьбы в апотропейных целях; ср., однако, запрет сажать М. около дома (ПА, гомел.). Подобно крапиве и чертополоху, М. использовался для отпугивания нечистой силы (Рус. Север); верили, что только можжевеловый огонь может сжечь упыря (укр. бойков.); в качестве оберега при строительстве дома его клали под основание печи (Заонжье), подтыкали под матицу в избе, за балку в хлеву (вологод., костром.); М. ограждал от *зврсей* (в.-слав.), от любой нечисти, болезней (костром., ярослав.); при эпидемиях им окуривали людей и дома, жгли на границе сельских угодий костер из корней М., чтобы болезнь не пришла в село (пол.).

Чтобы обезвредить ведьм, накануне Иванова дня жгли костры из сухого М. (кашуб., Радунские оврага); с веткой М. поджидали ведьму, чтобы ударить ее три раза, когда она начнет доить чужую корову (герб.); вты-

кали ветки М. и др. колючих растений перед порогом дома (чеш. морав.), в кучи навоза (чеш. Холско; морав.). Так же поступали в ночь перед днем свв. Филиппа и Якуба (1.V) (чеш.). Для защиты жилища от злых сил, болезней и всевозможных чар на Троицу освящали ветки М. или выкопанный с корнем М. и прикрепляли их над окнами и воротами (лижегород.). В период «поганных дней» (*святки*) втыкали ветки М., сосны, боярышника над входом в дом (болг. серб. герцегов.). В день 1 марта все бегали вокруг костра из М. и кричали: «Убегайте, змеи и ящерицы, потому что Марта идет» (Родопы — Райч.РНК:28). В Иванов день для усиления очистительной силы огня жгли в кострах М., который заранее заготавливали пастухи (в.-слонац., з.-укр.). В качестве апотропея вешали кустики М. на полотно, отделявшее кровать роженицы от комнаты (Средняя Словакия). В день Казанской иконы Божьей Матери (8/21.VII) окуривали М. четыре угла подполья, чтобы запасы не портились и не испортились (рус.).

У русских М. активно использовался в очистительных обрядах Чистого четверга: им окуривали дом, дворы, огород, скот, постройки, чтобы не стать жертвами ведьм и колдунов, считая, что это спасет от всего злого на целый год, оградит от грехов и болезней (новгород., вологод., вят.). Для умиротствления домашнего втыкали ветку М. на дворе (калуж.). В этот день до восхода солнца девушки отправлялись за М. В лес входили со словами приветствия «царю лесному и царице лесной». Вернувшись домой, ветки раскладывали посреди избы, на полу, на сковороде, на заслонке, а затем все домашние *перешагивали* или *перепрыгивали* через *равведенный* огонь (ярослав., твер., костром.): скот обмывали *водой*, в которой лежал М., прогоняли сквозь дым горящего М., приговаривая: «*Фереса*, святое дерево, ты не боишься ни бури, ни сядари [сильный ветер, буря], ни осенних мелких дождей, так же бы раба Божья мила скотинушка не боялась бы переговоров [сглаза]» (Водлозеро — Денис.КСД:43); стегали скотину М., чтобы не лягалась (костром.); раскладывали по углам дома колючие ветки от крыс (костром.). Часть веток М. *принесенных из леса*, украшали тряпочками, бумажными розочками, звездочками, птичками и втыкали над дверью внутри избы, а через две недели их выбрасывали

(с.-рус.). Кроме того, окуривали дымом М. бочки для засолки огурцов и капусты, вымя коровам и козам (рус., Поволжье).

М. широко применялся для защиты скота: пастух прятал «отпуск» (заговор-молитва для защиты скота в течение всего летнего сезона) в можжевельниковый куст (с.-рус.); при падеже окуривали скот, зажигая М. от живого огня (рус.), прогоняли через костер из М. (в.-слав., я.-слав.); так же поступали, перегоняя скот на другое пастбище (пол.) и в канун дня св. Яна (укр., р-н Санска; чеш.); для охраны от злой силы и сплаза во время первого весеннего выгона погоняли скот можжевельниковой веткой (архангел.), прогоняли сквозь дымящийся М. (смолск., пол.); в хлеву, на конюшней вешали «пальму» из М. и тиса (ю.-малопол., словен.); после отела коров окуривали М. В курный праздник, отмечавшийся в некоторых русских деревнях 15 января, окуривали М. курятники.

М., по народным представлениям, мог спасти жилище от грозы, молнии, разогнать тучи. С этой целью клали на чердак за сволок освященные в Вербное воскресенье «пальмы», в которых был М. (словен., вост. Штирия), ветки М. (костром.), приговаривая: «Чересинка, святая лесинка, прикрой меня от грозы» (с.-рус. — РСФв.-95:81), окуривали дом М. из «пальмы» (пол.). В словенской Каринтии на Троицу перед восходом солнца хозяин втыкал можжевельниковые ветки на углах всех своих полей, кропил их водой, чтобы отворотить град и непогоду; для защиты от грома в лесу укрепляли на самом высоком дереве белое знамя и одну из освященных веток, например, можжевельниковую. Под М. прятались во время грозы (с.-рус.).

М. приписывали продуцирующие свойства: сквозь дым М. прогоняли коров для того, чтобы они давали больше молока (пол.); парили подойники собранным в Иванов день и высушенным М., чтобы сметана гуще была (костром.). Чтобы корова давала больше молока, в Чистый четверг воду, в которой парили молочную посуду, спивали коровам, цедили молоко через М. (архангел.). В пасхальный понедельник для коров плели венки, в которые вплетали ветку М., а во вторник их скармливали коровам (словац.). В р-не Кросна (ю.-малопол.) «пальму» из М. и тиса ставили в поле, чтобы оно хорошо уродило. В вост. Штирии ветки хранившиеся

на чердаке весь год «пальмы» во время весенней пахоты и сева втыкали в засеянное поле, в некоторых местах (Халозы) освященный в Вербное воскресенье вырванный с корнем М. сажали в янтарградике для охраны и урожая. В Вармии и на Мазурах в пасхальные дни т. н. выкупники с веткой вербы или М. обходили дома, пели песни с пожеланиями процветания, чтобы на полях, в огородах и садах всё росло, за что получали подарки. На свадьбе сваха ударяла веткой М. по головам молодых со словами: «Апи, nie jałowiejcie!» (мазур. — СД 1:167; игра слов: *jałowiejcie* 'можжевельник — jałowiejcie' 'истощаться, быть бесплодным').

В силу своей колючести М. наделяется способностью оберегать и сохранять жизнь. В Родопях существует обычай: весной, когда мужчины уходили на заработки, прощаясь у заветного М., каждая женщина срывала с него ветку, а дома затыкала над входом, где ветка оставалась до тех пор, пока хозяин не возвращался домой.

Амброзийными и продуцирующими свойствами наделялся не только сам М., но и изделия из древесины М. — палки, кнуты, музыкальные инструменты (с.-в.-р., бел., пол.). От черта окранный палка из М. вырезанная в день св. Михаила архангела (29.IX) и освященная в костеле (пол.). Для услабления защитных свойств кусты М., предназначенные для изготовления палок, поливали святой водой в течение нескольких лет, чтобы злой дух не имел к ним доступа (пол., Велюнь); с помощью кола из можжевельникового дерева бороться с вампиром (серб.). Движущаяся часть маслобойки из М. оберегивала хорошее сбивание масла (пол.). Деревянные солонки опоясывали полоской из М., чтобы кикимора ночью не могла туда залезть (костром.). Чеки полагали, что кнута-ловище из М. охраняло от чар (Ходско), в Польше (Мысленице), наоборот, считали, что ссаж коров погонять кнутом с рукояткой из М., у них пропадет молоко.

Связь М. с символикой смерти, потустороннего мира обусловила его использование в похоронно-поминальных ритуалах и верованиях. Известен обычай сжигания ветвей и ягод М. на похоронах. В Самоборе (Хорватия), посещая покойного, в качестве кропила использовали М., смачивая его в святой воде; ветками М. окуривали покойника (хорв., р-н Загреб), избу по вынесении тел

(лса., Замојскос воев.); после выноса покойника протапавали печь можжевельником (Ноягродска обл.), видимо, для того, чтобы покойник не мог вернуться в дом по запаху родного крова (Байб. ЖОВС:179). Провожая покойника на кладбище, бросали на дорогу веточки М.: «Как Иисуса Христа пивали, дак он по можжевельнику ходил. И вот из-за этого валяют лапоцьки. Вот он по лапоцькам и будет, покойник-от. Он сорок дней ходит — хоть не он, а душенька ластает» (ВС:138).

В свадебном обряде М. служил украшением каравая (Полесье), для чего жених сам срезал М. в лесу (укр., Волинь); им же украшали свадебную бутылку с вином (Черниговская губ.), из М. делали свадебное деревце (Полесье, Подлясье, словацко-морав. пограничье). Ягоды М. невеста клала под пятку, отъезжая к венцу (рус., Вельск). У чехов М. почитается как символ мужской любви и выступает знаком зрелого юноши (СЛ 1965/52:197).

В календарных обрядах можжевеловые КИТКИ (бужстики) были у КОЛЯДНИКОВ на шапках (н.-чеш.); к ертенской свече привязывали ветку М. (в.-пол.). Бадняк в зап. Сербии, Боснии, Герцеговине мог быть не только из дуба, но и из можжевелового дерева (СД 1:127). Майское деревце делали из М., оставляя только пушистую верхушку, такое же деревце (*šidlověčka*) носили по городу в пасхальную среду (Прага); в Великопольше, встречая весну, процессии шли с можжевеловыми факелами на холм за деревней и там сжигали куклу «Смертиху», сделанную из соломы и М.; в Страстную пятницу происходило битье можжевеловыми розгами в память о бичевании Христа (т. н. *Voře Ralu*; более поздняя интерпретация обычая — «чтобы блохи не кусали») (пол., Добжинь).

Верили, что М. может обеспечить здоровье, удачу: во время пасхальных празднеств били ветками М. и березовыми прутьями девушек и молодых (кашуб.); для здоровья и роста детей совершали ритуальное битье веткой М. в Вербное воскресенье, на Паску. Во время масленичных обходов ряженный веткой М. щекотал всех, особенно девушек (словен., Истрия).

М. применялся в народной медицине в качестве профилактического средства от заразных болезней (серб.), как антисептик в период моровых поветрий (рус.),

для чего его дымом окуривали помещения, раскладывали костры из М. на дорогах, которые вели из пораженных эпидемией мест (укр. Карпаты, пол., серб.); жевали ягоды М., чтобы не заразиться чумой, холерой (гузул., пол.). В канун Юрьева дня пастухи и молодежь скакали через костер из М., чтобы на весь год обезопасить себя от лихорадки (р-н Загреб). М. для лечебных целей следовало рвать в определенные дни, например, в старочешских лечебниках рекомендовалось это делать в канун св. Яна. Верили, что прождя через костер из М., терновника и сосны, можно избавиться от последствий тяжелых болезней, что «святой огонь вытянул всю немочь» (в.-пол. — *Bięg.KOM:331*). При лечении некоторых болезней соблюдалось правило: для женщин использовалась ветка с ягодами М., для мужчины — без ягод (витеб.). Отвары ягод, корня пили от водянки (серб.), от болезней почек (о.-слав.), от желтухи (с.-рус.); от испуга окуривали М. (словен.). Один из видов растения — казачий можжевеловый *Juniperus sabina* (чеш. *klásterska chuojka*) — использовался в качестве abortивного средства. Молодые женщины, боясь и стыдясь беременности в исрамый год замужества, обращались к знахаркам, чтобы избавиться от плода, о чем поется в песне: «*Na hore rastie pětata, / neboj sa, mladnča, diet'ata*» [На горе растет можжевеловый, не бойся, молодуха, дитяти] (словац. — *Němcová B. Národopisné a cestopisné obrazy. Praha, 1958:293*), обращались к такому средству и в Хорватии.

Лит.: ЖС 2000/4:41-43; Зел.ВЭ:337; Зел. ОРМ²:327; МНМ 2:164; Моз. KLS:27,373; Аф.ЛВ 2:19; Макс.ННКС:174-175; ТОП: 50,51,52; ЭО 1896/29-30:149-164,183-191; ЭСб 1862/5:14; Болг.НАУ:33,36,55; Рец.ŚЛ:58; Накар.ППП:271; Варан.КУВ:205,265; Карв. KLZD:194,200; Кол.ПУ:134,135; Мор.МР:18; Надм.КК:83; Од.КО:46; Сзыл.ЗОВ 1968:56, 57; Вар.МЛ:304; Вар.НД:248; СЛ 1893/2:521; 1904/13/10:437; 20:310,319; Húsek HMS:246; Jinc.Ch:87; ГЗМ 6:370; Чайк.РВБ:62; ZNŽO 1896/1:138,140; Кур.ПЛС 1:58,118, 2:25, 4:124; Мбд.ЛМС:329; Пир.:466; Райч.РНК:39.

В. В. Усачева

МОКОШЬ — см. Боги славянские.

МОЛИТВА — в народной культуре текст, содержащий обращение к высшим сакральным силам (Богу, Богородице, святым) с просьбой о защите, излечении, даровании блага или благодарности за покровительство, а также сам акт произнесения такого текста. Народные М. восходят к книжным по происхождению каноническим и апокрифическим М., однако по форме и функционированию М. сближаются с заговорами и заклинаниями (которые часто в народе называются *молитвами*), отличаясь от последних наличием обязательного элемента просьбы и отсутствием императивности.

Слово *молитва* образовано от праслав. глагола **moliti* 'обращаться с просьбой к божеству, совершая жертвенные обряды' и первоначально входило в сферу языческой ритуальной лексики (ЭССЯ 19:87—93). Ср. рус. диал. *молишь* 'бить, колоть, резать (скотину)', восходящее, вероятно, к умиловительным жертвоприношениям животными: *поросят молишь, кур молишь* (вят., перм.), *молишь убоинку* (рус.), *моленой баран* 'предназначенный к жертвенному закланию' (рус.). К этому же значению восходят ю.-рус. *молишь* (*омаливать, перемаливать*) *королю* 'совершать ритуальное очищение коровы после отела', а также 'совершать обрядовую трапезу после отела, когда молоко коровы начинают употреблять в пищу' (Журав. ДС:53—57); ю.-рус. *молишь кашу* 'устраивать обрядовую трапезу с молебном по поводу отела'; рус. *моленые калачи* 'молитва для ошачения хлеба из муки нового урожая' (ЭССЯ 19:86). В ю.-зап. Болгарии словом *молитва* обозначают, в частности, обрядовое поминальное блюдо или суп, приготовленный из жертвенного животного на Петров день (ср. рус. *моленое пиво, моленая брага, моленая кутья* как названия обрядовых блюд, рус. *моленик* 'пирог, приготовленный к Юрьеву дню', 'именинный пирог', рус. *молены* 'свадебные дары'), а в некоторых районах Сербии — почитаемое дерево (см. *Дерево культовое*).

Согласно некоторым поверьям, обучение молитве осуществляется представителями «иног» мира. В полес. меморате девочка во сне обучается М. «Да воскреснет Бог...» («Воскресная молитва») от мифической старика и старушки — с помощью этой М. она получает возможность лечить людей.

Народная этика предписывала верующему молиться ежедневно (утром, перед едой, перед сном, перед отправлением в дорогу, перед началом любого дела и при его завершении). Существовали регламентированные способы совершения М.: ее произносили вслух или про себя, перед иконами, стоя лицом в сторону солнца или на восток, и сопровождали каноническими жестами: осенением себя крестным знамением, *воздевaniem* рук, поклонами, коленопреклонением, падением ниц.

Кроме форм совершения М., регламентированных христианским каноном, у славян до XX в. сохранялась традиция *моления* перед деревьями, почитаемыми камнями, водоемами и др. природными объектами, что является отголоском языческих «молений в рощеньи» (Тол.ЯНК:93). Ср. упоминание об этом в Духовном регламенте 1721 г.: «Попы с народом молебствуют перед дубом и сим ... ведут людей в явное и постыдное идолослужение» (Духовный регламент. СПб., 1721:8). Неумение правильно молиться — признак дикости, *выключенности* из человеческого социума, ср. рус. поговорки: *в лесу родились, пням молились; жили в лесу, молились калесу; на печке сидел, кирпичам молился; серб. ко нје виђе оцркве, и пехи се клати* [кто не видал церкви, тот и печи поклоняется].

Одновременно считалось, что неправильная, но искренняя М. может быть важнее для Бога, чем каноническая. Ср. в.-слав. вариант сказочного сюжета СУС 827=АА*827 «Простецкая молитва»: человек в качестве М. произносит: «Трое вас, трое нас, помилюй нас!» или прыгает через колоду со словами: «Тебе, Боже, — мне, Боже!» Забывая слова канонической М., которой его научил священник, он бежит за ним по воде. Священник, убедившись в его святости, советует ему *молиться по-старому* (Тол.ОСЯ: 499—505).

Адресатами народной М., помимо Бога и христианских святых, могли выступать и некоторые мифологические существа, например домовая, у которого просили милости (рус.).

Ни церковная, ни народная практика не ограничивали ситуации, места и времени совершения М., которая признавалась главным оружием человека против любой опасности и сопровождала его во всех без исключения жизненных ситуациях.

Коллективная и индивидуальная М. была важным элементом христианского ритуала; ср. *молебны в храме, церковные службы* годового круга, *очистительные молитвы* после родов; М., читаемые при крещении, венчании, отпевании покойника, поминальные М.; М. по различным тремам прихожан и др. формы моления, совершавшиеся священником или под его руководством.

В повседневной жизни была принята индивидуальная домашняя М. (т. н. молитвенное правило, содержащее комплекс канонических М.). В опасных ситуациях (при грозе, пожаре, тяжелых родах, длительной агонии, проходах в армию, встрече с волками и, нечистой силой и др.) М. считалась наиболее сильным апотропеическим средством (см. **Оберер**). Согласно о.-слав. верованиям, М. очищает человека от грехов, отгоняет любых демонов, помогает изгнать нечистую силу из бесноватого (см. Кликушество), а в некоторых случаях позволяет видеть невидимое (см. Невидимый), например русалок (полес.). В народной медицине М. применялась вместе с заговорами для излечения болезней.

М. была обязательным элементом семейных обрядов, она сопровождала наиболее важные моменты свадьбы — сватовство, изготовление караваев, проводы к венцу, начало свадебного пира и т. д.; в родильно-крестильном обряде М. роженицы и повитухи читалась для облегчения родов, при появлении ребенка на свет, при обряде «размыывания рук», во время крестильного обеда. С помощью М. облегчали агонию умирающего, специальный комплекс М. на «исход души» читался сразу после смерти, на похоронах, поминках, в поминальные дни.

Индивидуальная или общественная М. сопровождала календарные и окказиональные обряды, особенно связанные с началом нового дела или новым этапом в жизни: началом пахоты, сева, снования, тканья, сбора урожая, переездом в новый дом, отъездом в дорогу, с первым выгоном, куплей-продажей и отелом скота и др. Ср. традицию включения в тресбики молитв «над сеянием», «над гумном», «над пчелиным роєм», «на благословение стада»; в рус. рукописных сборниках начиная с XV в. широко встречается М. «егда гром гремит» М. является составной частью народного культа святых. Большинство народных М.

адресовано конкретным святым — покровителям определенного вида работ, защитникам от болезней и т. п., например, в Полесье к св. Илье обращались с М. о дожде и отращении грозы, к св. Юрию — о защите скота и урожае, а также о защите от врага, св. Пантелеймону молились о здоровье, св. Николаю — при отправлении в дорогу, свв. Зосиме и Савватию — о пчелах и др.

Коллективные молебны служились в ситуациях общественной значимости: при засухе, эпидемиях и эпизоотиях, для отращения войны, а также являлись составной частью календарных обрядов и были направлены на достижение желаемого: при начале сезонных работ, на поминках, при проходах рекрутов и т. п. Молебны могли носить «превентивный характер»: с целью обеспечить дождь в летний период поляки и украинцы Подолии устраивали моления в день ап. Марка (25.IV), карпатские украинцы и сербы Шумадии — на Вознесение; для защиты от града семейные молебны в Юрьев день совершались в Полесье (роєн.). У вост. славян молебны для защиты домашнего скота обязательно устраивались в масленичный четверг (праздник *Волосий*). М. и молебны — обязательные составляющие обходов полей на Юрьев день, целью которых была защита посевов от непогоды и обеспечение хорошего урожая. У сербов-границар хозяин в канун Юрьева дня обходил поля, кланяясь и молясь на каждом углу поля; в ряде районов Словении в период от Юрьева дня до Иванова дня хозяйки каждую субботу выходили молиться на свои поля и виноградники и т. д.

М. и соблюдение постов обеспечивали человеку не только защиту божественных сил, но и были частью магических действий: на Орловщине считали, что найти чудесный цветок папоротника может только тот, кто подготовил себя к этому длительным постом и молитвой. По рус. поверью, загаданное желание непременно исполнится, если успеть произнести М. при виде падающей звезды. В Заонежье, чтобы избавиться от рекрутчины, читали М. «Святый Боже» (текст, читаемый обычно после омовения покойника), моясь мылом, оставшимся от омовения покойника. Чтобы лошадь не уходила со двора, следовало на прясть нитку «встречу солнышка», завязать на нитке 40 узлов, читая перед каждым узлом «Богородице Дево, радуйся...», и привязать

эту нитку на шею лошади (рус. владимир.); от болезни «**чешер**» скармливали лошади кусок хлеба и три мужских волоса, читая при этом трижды ту же молитву (рус. костром.). На Рус. Севере верили, что распознать недоброжелателя можно, если на ночь трижды прочитать «Сон Богородицы» — увидишь обидчика во сне. В Полесье, чтобы уберечь посевы от воробьев, до восхода солнца выходили в поле, на одном дыхании произносили «Отче наш», а затем трижды обходили посевы со старым венником. Для выведения бородавок в первую ночь после появления молодого месяца выходили на двор с **водой**, трижды читали «Отче наш» и мыли бородавки водой (полес. житомир.).

Во многих магических ритуалах чтение М. предвещало произнесение других сакральных текстов, чаще всего — заговоров или приговоров. Например, в Полесье, чтобы приворожить парня, трижды читали «**Отче наш**», поместив в печную трубу березовую метлу, а затем произносили текст приворотного заговора; для охраны скота от **волков** трижды на одном дыхании произносили «Отче наш», а затем — охранительный заговор (полес.), при лечении ряда болезней (зубной боли, удара, детской бессонницы и др.) «Отче наш» читали перед лечебным заговором. При посадке огородных культур, прикладывая первые три ростка рассады к вискам, лбу и затылку, сначала произносили «Во имя **Отца и Сына и Святого Духа**», а затем — продуцирующий приговор (полес. брест.).

Семантика М. (как освященного церковной традицией текста) часто не соотносится с семантикой окказиональной ситуации, в которой М. произносится. В качестве М. могли употребляться фрагменты церковной службы, никак по смыслу не связанные с апотропической ситуацией, в которой они используются. Примером может служить начало из литургии Василия Великого «О тебе радуется, Благодатная, всякая тварь, Ангельский собор и человеческий род...», которое читается хозяином во время выгона коровы на пастбище (чернигов). Текстам «коровьих обходов» (см. Обход, обходные обряды) иногда предшествовала молитва «Честному кресту» и 90-й псалом, обладающие, по народным представлениям, оградительными и защитными свойствами от сил зла (рус.).

Запрет на произнесение М. связан с ситуацией ангиповедения, вклю-

чающей колдовство, применение «черной» магии, контакт с существами «иного» мира и т. п.). М., как и другие христианские атрибуты (в частности, натальный крест), категорически исключалась при заключении договора с чертом, при вызывании домового, лешего и др. нечистой силы. Например, чтобы велся скот, хозяин приносил в черепке от горшка, из которого обмывали покойника, земли со свежей могилы и обсыпал землей кругом двора без молитвы (рус. костром.).

Корпус **молитвенных текстов**, функционирующих в слав. традиции, весьма разнороден. Архаические (дохристианские) тексты М. не сохранились, хотя, вероятно, их элементы **растворены** в магических текстах других жанров. Круг канонических М., функционирующих в традиционной культуре, относительно невелик, сюда входят: «Да воскреснет Бог...» (известный в в.-слав. традиции как «Воскресная молитва») и 90-й псалом «Живый в помощи...» (согласно народной этимологии — «Живые помощи»), а также «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» (в католической традиции — «Zdrowaś, Maria...»). В народной культуре канонические М. обычно используются как универсальные апотропеи.

В народной традиции известны **апокрифические М.**, содержащие рассказ о жизни и распятии Христа или о других значимых событиях Священной истории. Наиболее распространенная из них — «Сон Богородицы», представляющий собой рассказ Богородицы о крестных мучениях Христа. Сюжет, известный и в католической, и в православной традициях, существует как в устной, так и в письменной форме. У вост. славян эта М. почитается наравне с «Отче наш» и 90-м псалмом как универсальный оберег. Рукописный «Сон Богородицы» в качестве амулета помещался в ладанку и прикреплялся к натальному кресту. Другой популярный апокрифический текст — «Сказание о двенадцати пятницах» (см. Пятница, Параскева Пятница) объясняет, в какие пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей, например: «1-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, то человек от потопления на реках избавлен будет <...> 3-я пятница <...> Кто сию пятницу постится, тот человек от неприятелей и разбойников сохранен будет» и т. д. (Нижегородский сборник 1870/3:206—210).

С другой стороны, сам по себе этот текст считался оберегом, избавляющим от различных бед. Одним из источников апокрифических М. в православных традициях является «Абагар» — первая болг. печатная книга (автор — епископ Филип Станислав). Книга содержит сказания «А се имена Господня числом 66. Да еже ихъ имать и носить съ собою чьстно от всякого зла избавлен будетъ» и «А се имена прѣсвѣте Богородице числом 66», которые распространялись в ю.-слав. и в.-слав. среде в качестве рукописных М. Основой этих текстов является перечисление сакральных имен Бога и Богородицы, защищающих человека в опасных ситуациях. Ср. ю.-слав. краткие молитвенные формулы, содержащие имена Господа и Богородицы, служившие защитой от вештицы: «У име Исусово!» или «Помози, Боже, и Мажко Божја!» (СЕЗБ 1953/67:42) или от вампира: «Бог помога!» (СЕЗБ 1934/50:166) и др.

Письменные формы М. часто использовались в качестве талисманов и амулетов, носимых вместе с нателным крестом, зашивавшихся в одежду, привязывавшихся к голове больного или хранимых в доме. У рус. старообрядцев были приняты в обиходе пояса с вытканными на них словами М. У вост. славян переписывание М. обычными людьми для своих нужд не снижало их сакральности, у юж. славян тексты народных М. (т. н. *lamejlija*) переписывались людьми, обладающими сакральным статусом, — православными или мусульманскими священниками. Одни устные варианты апокрифических молитв сохраняют жанровую форму молитвы, другие приобретают черты заговоров.

Язык народных М. по ряду признаков отличается от языка канонических М., сближаясь с языком заговоров, в частности, ритмической организацией, наличием рифмы, повторов, постоянных эпитетов, обращений к высшим силам в уменьшительно-ласкательной форме: «Ох, Божечку наш, Божечку милосердный» (укр.), «дивочко» (при обращении к Богородице; укр.), принятые у поляков формы имен типа *Panienka, Jezusicki, Jezusienki*.

Способы произнесения сакрального текста варьировались в зависимости от характера ситуации моления (ежедневная молитва, магический обряд и т. п.). В заученном **чаще** всего со слуха текста неизбежно встреча-

лись искажения, «приближающие» непонятные церковнославянские слова к словам известным (народная этимология). Например, в молитвенном песнопении «Свят, свят, свят Бог Савваф...» слова «Осанна вышних» интерпретировались как «Оса на вышних — бей осу» (ПА, чернигов. Хоробичи). По свидетельству из Владимирской губ., пасхальный канон в исполнении крестьян напоминал набор «заумных» слов: «Христос фантисию, яко крин кринотор, криноторец фантисей, фанти фанти фантисей, наш понте, кулсменте, слухоманте, глухоманте, софите, софите, ангели, пангели сия серафим» (Зел. ОРАГО 1:166). При этом текст в глазах исполнителя не терял своей сакральности и воспринимался как «правильный».

Произнесение М. (обычно «Отче наш») наоборот, т. е. от конца к началу (и чаще всего трехкратно), практиковалось в различных магических ситуациях: например, при тушении пожара, уничтожении залама или при акте колдовства (полес.), остановке грозы (пол. Карпаты). В роли М. могли выступать также некоторые разновидности ритуальной речи — заумь и глоссолалия. Ср. укр. быличку о том, как крестьянин стал свидетелем церковной службы, которую справляли мертвецы в пасхальный четверг: священник читал М., в которой старик не смог разобрать ни слова (волын.).

Значимую роль в народной культуре играли М. на чужом языке, которым придавался особый статус (чаще всего охранительный). В Гродненской губ. для прощания с умершим зажиточные крестьяне приглашали **чтеца**, знавшего «польскую» грамоту, и он вместо Псалтыри читал над покойником «польские» (католические) М. По свидетельствам из Полесья, с помощью еврейской М. (для прочтения ее приглашали еврея-знахаря) можно было потушить пожар (волын., ровен.), снять **горю** со скота (брест), обезвредить залом (волын.). Вариант использования «чужих» сакральных текстов представляет собой обмен «письменными» амулетами между славянами и евреями. Как говорили в полесском с. Стодоличи (ПА, гомел.), оберегом для роженицы и ребенка служило некое «святое письмо», которое появилось на вершине березы и которое смог прочесть только еврей. В Подлясье у местного христианского населения пользовались популярностью «еврейские» аму-

листы — **тексты**, воспроизводившие знаки еврейского письма; ср. сохранение «мэсузы» (футляра с текстом молитвы) на косяке двери при покупке украинцами еврейских домов в Подолии.

В то же время «чужие» М. могли становиться объектом **травестиризации**. Наибольшее количество вариантов породила еврейская М., начинающаяся словами: «**Барух ата Адонай злохейну мелех ха-олам**» («**Благословен Господь Бог, царь Вселенной**»); «**Bure chale dojne usojne melech**» (Подлясье); «**Адушу, адушу, wzlefa koszka lój** [украла кошка сало]» (Подлясье); «**Борохате адинуй, с... и в хаті буде глуй**» (Черниговщина)

Лит.: СРНГ 18:219; Аф.ПВ 1:213,266,478; Аф.ПВ 2:29-30,116-117,256-257; РСОб:168; Лянк.С(О):196-201,246-248; Лял.СОЗ:146; Журнал ДС:53-57; Агал.МОСК:201,279-280,322,328,415,423-426; ПА; Шейн МИБЯ 2:661-675; MOSZ.KLS 2:239-244; Piel.KDP.174-175.

О. В. Белова, Е. Е. Левкиевская

МОЛНИЯ — природное явление, **связываемое** в фольклорной традиции с представлениями о небесном огне и громе, а также с деятельностью ряда мифологических персонажей.

В народных названиях М. и грома (бел. **перун**, укр. **перун**, **перуном спалило**, бел. **пярун папаліў 'о сожнении молнией'**, пол. **рюгит**, полес. **скала**, **скала**) при частом их неразличении отразились архаические верования о связи М. с божеством-громовником, преследующим своего противника. В христианизированных легендах о борьбе Бога и сатаны (черта, змея-халы) Бог или его помощники (ангелы, архангелы Михаил и Гавриил, св. Илья) поражают дьявола молниями — **огненными стрелами** (ср. в связи с этим народные воззрения на природу М. как на Божий огонь (рус., бел.), **Божью благодать**, **Божью милость**, **Божье милосердие**, **Божью волю** (рус.)), а также представления о М. как огненной, громовой, небесной, медной стреле в загадках и заговорах) или другим оружием (золотым мечом — укр. **гудул**, саблей — болг., копьем — болг., золотой розгой — укр., бичом — бел., палицей — укр.). По бел.

поверью, М. появляется на небе, когда Бог зажигает огонь, чтобы высмотреть спрятавшегося черта и поразить его. Этим и объясняется различный вид М.: **маланка** бьет во все стороны, а **перун** прямо в землю. В волинском Полесье считают, что сначала М.-**скала** летит и хватает черта, а **гром-перун** его убивает (при этом черт загорается и растекается смолой). Во Владимирской губ. рассказывали, что «молнией стреляет Господь в нечистых духов, которые, испугавшись, бросаются в людей и убивают их» (Зел.ОРАГО 1:186). Крестьяне Новгородской губ. полагали, что появление М. **ошачает**, что св. Илья машет платком, чтобы победить сатану; на Вологодчине верили, что «маланьей» св. Илья убивает людей и животных, к которым прикоснулась нечистая сила; на Украине, в Подолии, говорили, что это архангел Гавриил машет «квиткой».

Согласно народным верованиям, М. — это след от колесницы св. Ильи (бел.), сверканье ее золотых колес (**гудул**), искры, летящие из-под колес колесницы св. Ильи и копыт его коней (болг.), огонь из **ноздрей** коней св. Ильи (болг.), искры от **огнива** св. Ильи, когда он **закуривает трубку** (болг.). Русские в Новгородской губ. рассказывали, что М. — это **плетка**, которой св. Илья погоняет своих лошадей; болгары-мусульмане в Родопах считали, что М. — это **плеть** пророка Михаила или **оскал** его зубов, когда он гневается на людей.

В серб. песнях говорится о том, что М. посылает на землю Мария Огненная (сестра Ильи Громовника); ср. серб. колядки, где М. и гром называются сестрой и братом (Јанк А:43). В день Марии Огненной (17/30.VII) запрещалось работать, чтобы избежать поражения молнией (**ю-сла**), аналогичные запреты в других слав. традициях приурочивались к «богородичным» праздникам: на **Сретене** (день Божьей Матери Громничной у католиков) освещали «**громничные**» свечи, служившие оберегом от грозы и молнии (**я.-сла**, **з.-сла**); на Благовещение не зажигали огонь, чтобы кто-либо из семьи не **убило** молнией в течение года (рус.). У русских существовал также запрет работать в день Марии Магдалины (22.VII/4.VIII), «чтобы не убила за то гроза» (Даль ПРН:889).

Бытуют также представления о том, что М. — это **видимый с земли свет** **вермисте**

неба, когда нижнее небо открывается (рус., укр., бел., пол.). Бог показывает народу «настоящее» небо во время гнева (если частица этого неба упадет на землю — сожжет ее; укр. Житомир.) По укр. и бел. поверьям, М. — это разрыв в облаках, чтобы архангел Михаил мог лучше видеть, где прячется черт; сверкающие зигзаги и змейки на небе — след громовой стрелы, летящей за убегающим чертом.

Согласно отдельным свидетельствам, во время грозы летают огненные змеи, которые стараются спрятаться от громового удара, но Бог преследует их своими стрелами; если змей будет поражен возле какого-нибудь здания, то оно загорится от брызг змеиной крови (Ап ПВ 2:516).

Непостижимая природа грома и М. отразилась в рус. легенде: на вопрос Богоматери, что такое М., Христос отвечает, что не может сказать, иначе ему второй раз придется идти на распятие (твер.).

Согласно бел. этиологическим легендам, от М. произошёл первый огонь. Бог изгнал из рая Адама, Еву и искушившего их черта, в которого ударил молнией; М. попала в ясеню, дерево загорелось, и люди на земле получили огонь. Часть этого небесного огня украли черти и устроили себе «пекло».

По виду М. судят о том, нанесла ли она какой-либо вред. В Витебской губ. считали, что если *мыльница* сверкнула крестообразно, то она зажгла какой-нибудь предмет. По представлениям поляков, М. бывает «огненная» и «водная»; первая зажигает огонь, вторая его гасит (краков.). Ср. поверье, что М. (rogun) зажигает огонь, а гром гасит его (пол. добжин.).

От удара М. в землю образуется громовая стрела (полес. ровек.). В вольнском Полесье полагали, что у М. на конце «колышек», который и остается в земле. В Московской губ. считали молнию стрелой, бросаемой Богом в нечистого: если найти ее через 7 лет в земле, можно использовать для лечения от колик; при этом крестьяне отличали *стрелу от чертовых палыев* (белемитов).

По народным поверьям, М. может ударить в любое место или в предмет, где прячется преследуемый черт. М. также ударяет туда, где похоронены некрещеные дети (пол. замойск.); из деревьев М. чаще всего выбирает грушу, вербу, дуб (под ними прячется

черт), а также осину, т. к. на ней повесился Иуда (пол. краков.). См. *Грозовбой*. Русские крестьяне в XIX в. считали, что чаще всего М. бьет в телеграфные столбы, т. к. они «неугодны Богу» (Макс.ННКС:413).

М. не бьет туда, где гнездятся голуби (пол. краков.), не поражает дом, на крыше которого есть гнездо аиста (полес. вольн.), не бьет в заросли орешника (полес.); не зажигает кузницы, т. к. чертн бояться и не любят *кувница* (тамбов.).

Оберегами от М. служат: освященная верба (повсеместно) или обрядовая зелень, освященная на праздник Божьего тела (Подолля, Польша), — ее поджигают во время грозы; палочка, которой разнимали лягушку и гадюку (укр.); головешки от костра, зажигаемого возле костела в Страстную субботу (пол.); зажигание *громничных свечей* (укр., бел., пол.); звон колокольчика, освященного в костеле (Подолля). Чтобы в дом не ударила М., цельную скорлупу от пасхального яйца, которую вешают над лампадой в красном углу, следует наполнить пшеницей (тогда в нее не сможет спрятаться дьявол) (укр.). В духовном стихе о 12 пятницах для защиты от грома и М. предписывается поститься каждую шестую пятницу. Вне дома человек может уберечься от удара М. и грома, если сотворит молитву, встав на колени там, где его застала гроза (рус., Заонежье).

Практически повсеместно распространено поверье, что убитый молнией (громом) человек — праведник; после своей «святой» смерти он сразу попадает в рай и не должен «вставать на Страшный суд». В то же время иногда (возможно, под влиянием рассказов о поражении молнией нечистой силы) убитый М. считается *грешником* (оба эти представления могут сосуществовать даже в пределах одного села).

Ряд поверий и примет связан с *зарывцей* — М. без грома (рус. *сухая молния*, укр. *морсвица*, полес. *суха малайка*, *суха мизайка*). Во всех слав. традициях известны поверья о том, что в одну из летних ночей (у юж. славян — в канун Ильина дня, у западных — в канун Петрова дня или *Купалы*) М. «сжигает» орехн (ср. полес. чернигов. *арихана малайка*). В вост. части белорусского Полесья, на Туровщине, юго-западе Брянщины, а также в ряде районов Черниговской и Сумской обл. бы-

товало поверье о том, что М. сжигает цвет на растениях или ядра орехов в *воробьи*-ную ночь (о таких плодах говорили: «маланка побила», «маланка съела», «маланка попала»; ср. *маляка* 'молния' и 'выжженная сердцевина ореха' — полес. гомел.).

Приметы, связанные с М. Засуху предвещает М. на чистом небе (укр.), появляющаяся в жаркую погоду М.-зарница (рус. *воронка*; ср. полес. название зарницы *сухавей*, *малянка сухавейная*). Появление зарниц предвещает хорошую погоду (Виленская губ., ровен. Полесье). У болгар ночная зарница — предвестие дождя. Зарницы появляются во время цветения и созревания хлебов (ср. рус. название зарницы — *хлебозор*). Свод разнообразных примет, связанных с М., содержится в гадательных книгах — «Молнияниках» (ю.-слав. и в.-слав. списки известны с XV в.).

Лит.: Аф.ПВ 1:244-251,483-487; 4:119-121, 240-241; Ерм.НП:177-196,364-385; Макс. НККС:411,413; Усп.ФР:40-41,62; Зел.ОРАГО 1:186,203; 2:736,828,869; Лок.СОЗ:107; Добр. СЭС 1:226-227; Чуб.МВ 1:28-29; Бух.УН: 258-264; Ониц.МГД:12; Серж.ПЗ:7-8; Fed.LB 1:152-154,258; Род.:16; Плов.:297; Странджа:219; Шар.НМ:41; СВФ-89:230-253; ТА; АРХИЭА; ПА.

О. В. Белова

МОЛОДОЙ—СТАРЫЙ — семантическая оппозиция, соотносящаяся с концептом возраста; существенна для описания человека, а также для ряда объектов живой (животные, растения) и неживой природы (луна). Молодые и старые могут выступать как два основных возрастных класса, ср. полес. приговор при засеве: «Зароди, Боже, на всякую долю, / И на старого, и на молодого, / И на калеку, / Дай Боже, чтоб росло / И в пользу було» (Гос. литературный музей, фольклорный архив, инв. 14, д. 3, л. 10).

Производные от *mold-* и *star-* кроме возрастных имеют и вторичные социальные значения, причем первые относятся к низшим по званию, общественному и имущественному положению, а вторые — к высшим. М. понимается как находящийся в начале жизни, полный сил, способный и готовый

к деторождению, старый — как пребывающий в конце пути, на грани двух миров, как дряхлый, исчерпавший свой жизненный потенциал, ср. рус. «Старики живут — хилеют, молодые живут — пореют». Главное достоинство М. — сила — противопоставляется мудрости старых: с.-х. «У стара глава, у млада снага» [У старого голова, у молодого сила]. Вместе с тем глубокая старость таит в себе опасность постепенной потери не только физических, но и умственных способностей: рус. «Молодой стареет — умнеет, старый стареет — глумится». М. обязаны с почтением относиться к старым (например, у хорватов на крестинах мать целует молодых женщин в щеку, а старым — руку). Но и старые также должны соблюдать определенные правила в отношении молодых, например, у черногорцев им не позволяют пить воду раньше М.: «Mladjemu voda, starijemu gijeé» [Молодому — вода, старому — слово]

Молодость—старость несводимы к числу прожитых лет: рожденный на молодом месяце останется моложавым на всю жизнь, на старом — рано постареет (см. Луна, Лунные фазы). По серб. верованиям, век жизни зависит от того, чья душа досталась новорожденному: если старого человека, он будет долго жить, если М. — недолго или, наоборот, ему суждено дожить век предыдущего обладателя души: если ребенок умирал на втором году жизни, говорили, что ему досталась душа старца, которому оставалось жить только два года.

«Старыми» (или пораженными «собачьей старостью») назывались больные, нежизнеспособные младенцы (в.-слав.), ср. рус. поговорку «Умирает не старый, а послышый». В разряд старых попадают также и те, кто не вступил в брак в положенный срок (см. Девушка, Стародевичество), ср. рус. диал. термины, относящиеся к старой деве: *застарелая*, *перестарок*, *подстарок*, а также *старка* «девка, отрекшаяся ради душеспасения от замужества; обычно поселяется в отдельной келейке» (Даль 4:317); старцами назывались и все те, кто сознательно решил уйти из мира и к кому уже перестает применяться категория биологического возраста: монахи, отшельники, нищие. Определение «молодой» могло применяться и к лицам, только что приобретшим новый статус вне зависимости от реального возраста: ср. терминологию с корнем *mold-*, относящуюся

к жениху и невесте, а также полес. термин *молодые* 'родители, выдавшие замуж, женившие последнего ребенка'.

Поведение, не соответствующее *возрасту*, вызывает насмешки и осуждение; так, высмеиваются старики, у которых рождается поздний ребенок, а рождающие старухи (*кухерската баба*, *баба Марта*) становятся традиционными участниками шествия ряженых (болг.).

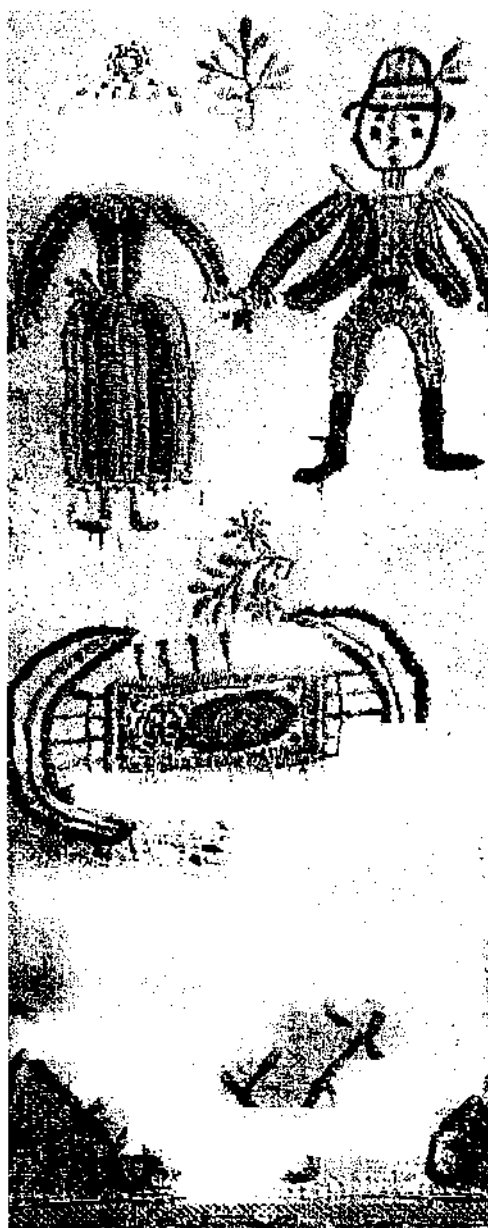
Молодые и старые в разной степени допускались к участию в *обрядовой* жизни. Если *М.* как носителям плодovitости отводилась главная роль в обрядах, стимулирующих плодородие земли (например, *засев*), то старики в них, как правило, не участвовали. Считалось, например, что если женщина, пережившая климакс, посадит огурцы, то они не завяжутся (*мниск*).

Наиболее отчетливо оппозиция «молодой—старый» проявляется в сфере смерти. Кончина человека, дожившего до глубокой старости, не вызывает такого горя, как смерть *М.*, которое может выражаться даже *зутрированных* формах: например, при оплакивании *М.* человека с живого гуся драли перо, чтобы его крики смешивались с воплями родных (*карпат.*). Как считают, по-смертная судьба *М.* сложится тяжелее, чем у стариков: первый должен будет трудиться без усталости, тогда как вторые будут спокойно отдыхать (*полес.*). Старые как доживающие свой век поддерживают особые отношения со смертью, именно они готовят покойника к захоронению: обмывают, одевают, оплакивают. От них зависит благополучие и умершего, и живых: если в одежде покойника по недосмотру окажется что-то красное (цвет жизни), вскоре умрет молодой член семьи (*полес.*). Опасность для *М.* таит не только смерть, но и старые вещи: так, например, предписывалось сжигать старый веник, чтобы «молодое поколение рождалось», чтобы дети не переводились (*гомел.*).

Лит.: Рэнсел Д. «Старые младенцы» в русской деревне // Менталитет и аграрное развитие России (XIX—XX вв.). М., 1996:106—114; Алт.СОЗ; Берн.МОЖ; Берн.МПС; ПЭС:225; Крач.БЭРС:199—200. Трб.ПДСК:254; Петр.ЖОГ:34; ZNŽO 1900/5:286.

Г. И. Кабакова

МОЛОДЫЕ, *ноябращные* — жених и невеста на свадьбе после ритуального объединения их в новую брачную пару и некоторое время после свадьбы.



Вышивка на свадебном знамени:
невеста в венке и жених с украшениями
на шляпе; внизу — колыбель с младенцем.
Чешско-Моравская возвышенность, Сумраков.
1854г.

Объединение в пару происходит в свадебном обряде поэтапно: вначале путем **обручения**, потом посредством различных способов сведения жениха с невестой на свадьбе, обрядов **венчания** и брачной ночи. Соответственно этому одни общие для М. названия последовательно сменяются Другими: после обручения — *нареченные*, в день свадьбы, после венчания или после брачной ночи — *молодые*, после свадьбы в первый год брака (до трех первых лет) — *молодожены*, *новожены* и т. п. Это названия в форме мн. ч. (рус. *молодёны*, укр. *молодята*, макед. *младенци*) или собирательные (пол. *pnóstwo młodzi*, словац. *mladý pár*), в которых появление новой пары передается лексически с помощью корней *nov-* и *mlad-*. По мере ритуального оформления брачной пары М. все чаще участвуют в свадебном обряде совместно: едут после венчания не в разных, а в одних санях, рядом сидят за свадебным столом, вместе кланяются гостям, получают один кусок *каравая*, едят *наедине*, одной ложкой, вместе ходят в *свадебную баню* или умываются после брачной ночи, совместно наносят визиты или принимают *родственников у себя* после свадьбы, вместе подвергаются ритуальному чествованию в *послесвадебной календарной обрядности* (см. **Вьюншики**).

Лит.: см. в ст. Жених и Невеста.

А. В. Гуря

МОЛОКО — у славян один из главных видов пищи, объект мифологических верований, магических ритуалов и защиты. Употребление М. и молочных **продуктов** как скоромной пищи (наряду с мясом) регламентировалось предписаниями постов и **мясоедов**, однако в течение недели, предварающей **Великий пост**, М. и мясо трактовались по-разному: первое допускалось, а второе запрещалось (см. **Масленица**). В первый **день** поста М. и мясо символически сжигали: разводили костер и кричали: «Молоко горит, мясо горит!» (мижегород., Агал.МОСК:80). На Рус. Севере **постные дни** недели (среда и пятница) назывались *сухими* и противопоставлялись *молочным*: «Первый раз скот в сухой день не выгоняют — молока не будет. В молочные дни надо выгонять» (ТРМ:39,

№ 133); ср. далее *молочный* (как и *скоромный*) в значении «испристойный»: *молочная частушка* (СРГК 3:254).

Материнское М. как «генетический» продукт наделяется сакральным значением; молочное родство охраняется обычным правом наряду с другими видами ритуального (искусственного) родства (кумовством, побратимством и др.). Вместе с тем материнское М. может ассоциироваться с греховным началом в человеке: по **верованиям** западных белорусов, душа умершего младенца, не успевшего попробовать «грешного материнского молока», идет прямо в рай (эти дети становятся ангелами на небе), а душа вкусившего М. сначала попадает в чистилище (Fed.LB 1:220).

Согласно болг. **этиологическим легендам**, М. произошло от одной из трех голов змея *лаши*: св. Георгий отрубил их, из них потекли три реки — молоко, пшеница и вино (Георг.БНМ:90). Словен. легенда говорит о том, что М. для людей спасла кошка: когда-то вымя у коров было во все брюхо и молока было, «как воды»; люди возгордились — бабы купали в М. детей, да и сами умывались им. Тогда Бог отнял у коровы вымя, но кошки замыкали и упростили Бога оставить корове несколько сосков (Mod.VUOS 5:162); ср. аналогичный сюжет с хлебным колосом.

У всех славян М. обнаруживает связь с небом и атмосферными явлениями — дождем и молнией (громом). По **древнейшим и.с. представлениям**, сохранявшимся в слав. народной традиции, дождь — это М. небесных *коров-туч*. Облачная погода **предвещает** обилие М. у коров, ср. у семейских Забайкалья: «Темные святки — молочные коровы; светлые святки — неские куры» (Бол.КСЗ:57). По словац. **поверьям**, если М. в подойнике пенится, будет хорошая погода, в противном случае ожидают дождя. Широко распространено убеждение, что пожар, зажженный **молнией**, можно потушить только молоком (иногда — кислым, сывороткой, от черной коровы, козым). В Болгарии популярны легенды, рассказывающие о том, как ведьмы **стаскивают** с неба луну и выдают ее, как корову; из лунного М. они сбивают **чародейное масло** (Георг.БНМ:24; Кол.ГОС:64—68). Ср. мотив луны в полесском заговоре: «Прибывай, молоко, с полного месяца, с ясной зари, золотой **горы**»

(ПА, гомел., Великий Бор). Карпатские украинцы верят, что на мифической Черной горе есть молочный источник навий; в сказках молочные реки текут в царстве мертвых; в поверьях вост. славян Млечный путь — это дорога на «тот свет».

По болг. поверьям, змеи очень любят М и часто сосут коров или родильниц; у них очень «сильные» глаза, которыми они привораживают самых молочных коров. В Боснии запрещалось убивать змею *белуючку* из опасения лишиться корову молока. Чтобы расположить к себе домовую змею, ей ставили миску с М. — так поступали не только болгары, но и словенцы, белорусы, украинцы, поляки. Вологодские крестьяне верили, что дьявол не может обмыться ни в реке, ни в колодце, ни в луже, потому что Спаситель осылал воду на Крещение, а может обмыться либо в воде, стоящей на столе, либо в пресном М. В Костромском крае бытовало поверье, что «если подаешь молоко, то как будто оно на том свете заливает огонь в аду около родственников» (ТрКОНМК 1920/17:85).

В магических действиях, направленных на повышение удоев М., широко *используется* уподобление М. воде и символика текущей воды. Пасхальные обливания водой в Польше, Моравии, Чехии совершались в убеждении, что без них М. у коров убывало или *вовсе* пропадало. Архангельские крестьяне, когда в Вербное воскресенье первый раз выгоняли скот вербовыми ветками, эти ветки затем опускали в реку или ручей, чтобы у коровы было больше М., а пастух той же целью прятал в воду свой «отпуск». На Пинежье верили, что если река «ломается» (разливается во время паводка) в *молосный* (скормный) день, то больше будет молока, а если в постный день — рыбы больше будет. В Полесье обращались к колодцу: «День добрый, колодезь Максим, и ты, земля Татьяна, чтоб у коровки прибыло молоко, был сыр, сметана. В колодези вода жерлами, а у коровки молоко жирами» (ПА, гомел., Великий Бор), а также обливали водой корову с приговором: «Прибывай, молоко, как вода в колодце!» (там же). В Вятском крае, подовав корову через кольцо или процедив М. через дырку, выливали его в реку, где течение сильное, и трижды говорили: «Как эта вода бежит, так у коровы Пеструшки молочко бежит» (ВФЭИ:19,

№ 45), а женщине, доящей корову, желали: «Море под корову!» (там же: 20, № 47]. Словенцы в Сочельник держали на столе или под столом подойник, наполненный водой, чтобы коровы в течение года давали больше М. Словаки новоотелившуюся корову поили водой из трех колодцев, а сербы — водой, приспущенной из трех сел, причем эту воду нельзя было употреблять ни для каких иных целей — всю ее должна была выпить корова. По словацким поверьям, невеста на свадьбе должна плакать (лить слезы) как можно больше, тогда ее коровы будут молочны; женщине на 40-й день после родов, когда она шла в костел на «очищение», надо подставлять сосуд с водой, через который она должна перешагнуть, а на обратном пути она должна символически сесть на него, чтобы иметь много молока.

Если у кормящей женщины пропадало М., сербы Попова Поля приносили воду и пропускали сосуд с водой через штанину брюк ее мужа, приговаривая: «Я обратил воду к воде и привел молоко к молоку. *Мое молоко шло по горам, по высям и по разным травам, пока пришло ко мне!*» (Мил ЖОП: 249). Русские омывали водой родильницу и новорожденного — первую «на обилие молока», второго — «на долгую жизнь» (Аф ПМ:222).

Магическим средством увеличения удоев считалась роса. Ср. в полесском заговоре: «Божа мати по росе ходит, росу собирает, этой корове споры наделяет». Словенцы на русальной (тройцкой) неделе собирали росу в подойник, веря что от этой росы коровы будут давать больше молока и оно будет лучшего качества. Однако с помощью росы *ведьмы* и колдуньи могли также отобрать М., для чего в Юрьев день до рассвета на чужом поле собирали росу *полотном*, платком, скатертью, полотенцем, веревкой и т. п., а затем выжимали ее и давали пить своей корове.

У южных славян «магии молока» была подчинена большая часть обрядов Юрьева дня и особенно ритуал первого доения овец: доили в особую, украшенную цветами посудину, пропускали струю М. сквозь предметы, имевшие форму круга, — венки, хлеб с отверстием, камень с отверстием, обручальное кольцо; бросали на дно подойника серебряные деньги, закапывали под ведро крашеное пасхальное яйцо, совершали обряд

в воротах загона, украшенных цветами, ветками клена, кизила, шиповника. Первое надоенное М. раздавали на помин души, выливали в текучую воду, чтобы целый год М. текло, как вода. В Шумади материлили М. детям за шиворот, а те должны были смеяться, «да би било млеко ко воде» [чтобы молока было, как воды] (Кнежевич, Јовановић:113); так же поступали в окрестностях Чачка и в других местах. В районе Неготина (вост. Сербия) в Юрьев день парни обливали водой своих избранниц, чтобы у их коров было больше М.

До Юрьева дня (иногда до Вознесения) запрещалось пробовать новое М.; нарушение запрета грозило гибелью и болезнями скоту. Когда же кто-либо пробовал М. первый раз, емулили за ворот воду, «чтобы молока было столько, сколько воды» (Мил.ЖСС:128). Особенно строго соблюдали запрет женщины, у которых умерли грудные младенцы: по поверьям, на том свете их дети сидят на дереве, с листьев которого капает М.; если мать нарушит запрет, ребенка отгонят от дерева палкой, он останется голодным и будет проклинать свою мать (Кол.ГОС: 82—83).

Магия молока включалась во многие другие календарные праздники и occasionalные обряды. Чтобы обеспечить высокие надои М., словенцы считали нужным в рождественскую ночь украсть у соседа три соломинки, положить их на стол крест-накрест и трижды прочесть над ними «Отче наш». Украинские хозяйки в десятый понедельник после Пасхи кропили молоком дорожку, по которой скот шел на пастбище или на водопой (Чуб.МВ 1:142).

Объектом особой заботы и специальных магических действий становилась молочная посуда. Вологодские хозяйки, чтобы увеличить удой молока, «моют подойник и кринки корнем папоротника и окуривают ладаном, а чтобы был толще вершок (сливки), то подойник и кринки дают лизать черной кошке, или с тою же целью стараются приобрести ту древесную ветку, на которой сидела и кричала кукушка, и эту ветку погружают в каждую кринку» (Иван.МЭВ:39). Сербь в Драгачево (зап. Сербия) приносили домой первую ветку, отпавшую при рубке рождественского полена бадняка, отдавали ее хозяйке, а та подкладывала щепку под молочную посуду, чтобы молоко, брынза и каймак (вид

мягкого сливочного сыра) были жирными. Словенцы, желая, чтобы молоко было густым и жирным, с толстым слоем сливок, покупали в Юрьев день у гончаров специальные кувшины с высоким горлышком, причем несли их завернутыми в ту холстину, в которой они носили траву для коровы. Молочную посуду особенно тщательно мыли, применяя настой трав (в частности крапивы), окуривали ладаном, украшали цветами, никогда не держали открытой, выставляли ее под лунный свет, под звезды и т. п. Словенцы считали «счастливыми» горшки, сделанные в полнолуние, а также те, в которые были «вделаны» три креста.

Охранительная и продуцирующая магия была направлена и на первое молоко после отела коровы, которое считалось нечистым и потому спаивалось теленку, отдавалось собакам, выливалось на землю и т. п. (Журав.ДС:44). В Вологодском крае, «когда корова отелится, ее доят восемь суток в нечистую посудину и молоко это отдают теленку, затем уже доят в чистую, но перед тем хозяйка вливает в эту посудину воды, приготавливает горящих углей, ладану и мешок и начинает молиться Богу. Затем берет все приготовленное, становится к печному столбу и говорит: „Матушка, коровушка! Стой так же крепко, как вот этот столб!“ Потом она обмывает корову и обтирает ее мешком, приговаривая: „Косточки, суставчики, соберайтесь в одно местечко; как скоро насыпается в мешок зерно, так скоро наливается у коровушки молочко“. Наконец, окуривает корову ладаном с горящих углей» (Иван.МЭВ:39). В Орловской губ. и других русских областях был известен обряд «моленье коровы»; «Стелится ли корова, через 12 суток варят на ее молоке кашу и, поставив на стол в решетке горшок с нею, обвитый венком из сена или травы, затепливают пред ним восковую свечку и молятся Богу... Венок с горшка, окропив святой водой, дают отелавшейся корове, а кашу сами съедают, вымя окуривают ладаном, а в других местах — богородскою травкою. После такого очищения начинают тешить (доить) корову и молоко употреблять в пищу. Это называется *перемаливать*» (Журав.ДС:55). По верованиям боснийских сербов, первое М. ни в коем случае нельзя есть людям, если они хотят удачи своему хозяйству и потомству; из этого молока надо сделать сыр, отнести его на мура-

всейник, чтобы его съели муравьи, тогда имущество будет умножаться, скот будет здоров и молока будет много (ИЗМ 1907:381).

Отбирание молока приписывалось ведьмам, колдунам и людям с дурным глазом. По поверьям, ведьма использовала для этого разные приемы: оборачивалась лягушкой или ужом и высасывала М. у коровы в купальскую ночь; собирала росу на чужом поле и давала пить своей корове; выходила во двор, махала на все стороны платком и говорила: «Коровки, коровки всяческой масти, пусть ваше молоко ко мне идет!», после чего вешала платок в своем доме, и с платка лилось столько молока, сколько она хотела (зап. Белорусия, Fed. I. B. 2:83, № 260 261). О других способах см. в ст. **Отбирание молока.**

Винником порчи М. могла быть пробежавшая под коровой ласка или пролетевшая под ней ласточка — от этого в М. появлялась кровь или оно делалось густым и тягучим (в.-слав.).

Для защиты М. и молочного скота от порчи применялись разнообразные охранительные действия и соблюдалось множество запретов и предписаний, регламентирующих обращение со скотом (содержание, кормление, доение, выгул, случку, отел, покупку-продажу), с М., молочной посудой, хлевом или загонем для скота, а также поведение пастуха. Например, выносимое из дома М. рекомендовалось солить, чтобы его не испортили (вост. славяне, поляки); неся М., нельзя было разговаривать (полес., карпат); при кипячении М. строго **сасдили** за тем, чтобы оно не выкипело в огонь — от этого у коровы «высыхает» М. и трескаются соски (в.-слав.); до М. никогда не дотрагивались ножом или другим острым предметом из опасения уколоть вымя корове (словац.) и т. п. Словенцы следят за тем, чтобы ни одна крошка хлеба не упала в М. (и поэтому запрещают резать хлеб над М.) — от этого корове больно и она может утратить М. Они непременно **покрывают** сосуд с М., когда несут его из хлева, и не позволяют себе оглядываться по сторонам, остерегаются разлить М. и т. п. Повсеместно известное требование закрывать сосуд с молоком молло объясняется не только боязнью порчи со стороны человека с «дурным глазом», но и верой в то, что если в М. заляжет птица, то оно убывает (пол.).

Чтобы у коровы не пропало М., при покупке коровы хозяйка брала повод через тряпку, **сквозь** которую она потом должна была **цедить** М.: после отела доила корову, **пропуская** струю М. **через** **тrenoжник** (Боснийская Краина), **привизывала** к хвосту коровы красную шерстяную нитку (Гевгелия). По рус. ярмаркам, **обычаям**, **ведя** корову **продавать** на ярмарку, **останавливаются** на самом перекрестке, **доят** корову и затем полученным молоком **обмывают** ей копыта и делают крест на крестце. **Делают** это ввиду того, что на ярмарке бывает всякий народ, и корову могут **сплазить**, а теперь крест на крестце **предохраняет** от этого» (Журав.ДС:63).

Существовала целая система мер по преодолению наведенной порчи. Например, словенцы, чтобы **вернуть** корове М., считали необходимым ударить ее штанами пастуха, дать ей хлеба, намоченного в воде из трех источников, повесить в хлеву жабу и т. п. Боснийские сербы посыпали корову, у которой отняли М., землей с береговой осыпи; поляки натрали вымя корове «перуновыми стрелами» (т. е. бесемитами); словаки переливали тягучее М. через колючие прутья; белорусы, чтобы поправить «испорченное» М. (если оно «тянется»), отливали немного на порог и рубили топором; украинцы **Проскурювщини** считали действенной мерой испражняться в только что надоенное М. и затем кипятить его (Чуб.МВ 1:62) и т. п.

Само М. наделялось магическими благотворными свойствами и широко использовалось в народной медицине и в качестве оберега. Например, сербы в Поморавье молоком поливали ползаника (первого пришедшего в дом на Рождество); словенцы умывались молоком, чтобы быть молодыми и красивыми; вост. славяне, словаки, македонцы обливали молоком новорожденного; поливали молоком косяки дверей и окон от молнии и пожара, лили М. на те места, на которых «чудилось» и «пугало»; приносили заговор от детской бессонницы «на молоко», т. е. над миской молока, которое потом давали выпить ребенку (Покутье, Kolb.DW 31:177), и т. п.

М. причастно к цветовой символике (ор. **забелить** щи, т. е. **добавить** в них М. или сметану, рус. диал. **белос**, **ябела** 'молочные продукты', пол. **biała** 'то же' и т. п.) и по признаку белизны составляет оппозицию вину. Македонцы в старое время купали

новорожденных детей в М., чтобы они были белыми, или в вине — чтобы они были «красными» (ИБВЗ:254). Ср. еще примету: «Если весной первыми вытлают красные *каторники*, будет медяный рок, а если белые — будет много молока» (ПА, *ролек.*, Озерск). В Заонжье на свадьбе мать жениха поила молодых поочередно пресным М., заставляя невесту допить остаток и приговаривая: «Пей молочко, ребятки белее будут» (РСЗ:237). По признаку белого цвета М. и продукты из него ассоциировались с градом, ср. у южных славян запрет в Юрьев день выносить М. из дома и употреблять его на улице во избежание града.

В в.-слав. заговорах «на молоко» присутствует мотив ключей и отпирания М., например: «Стану помолясь, пойду пере-крестясь, выйду на широку улицу, пойду на восточну сторону. На восточной стороне ходят Власий и Федосий, в руках у них золотые ключи. Они отмыкают у божьей коровушки большое молоко, толсту сметану» (ВФЭИ:19, № 41); «...Бабушка Соломони-душка, христова повивалушка, отпри у рабы Божьей Иуструшеньки молочко из жилочек в вымечко, из вымечка — в сисечки, из сисечек — в подоенку» (там же: № 42).

Многочисленные приметы: часто строятся на уподоблении молока воде: «Як на Вовседе-ния буде вода, то в літі буде молоко» (карпат., МУРЕ 1900/3:51); «Если в Великий четверг идет дождь, то коровы будут *молотны*» (бел., Шейн МИБЯ 1902/3:350); «Дети, девушки и парни не должны есть пенку с кипяченого молока и соскребать пригоревшее молоко, т. к. у тех, кто так делает, день свадьбы будет дождливым» (серб., Теш.ПЖОПК:85). Ср. также: «Если корова при отале съест место, то она будет мало молока давать — *съест молоко*» (ПА, брест., Олтуш).

Лит.: Аф.ПМ:222; Гура СЖ:313—315; Журав.ДС:47-55; Плотникова // СЭт:351; Толстой // СБФ-94; БНМ:257; Георг.ВНМ:61-68,90; Кол.ГЮС:64-68,82-83; Ант.АП:167; Кисежвић С., Јовановић М. Јаржновци. Београд, 1958:113; Мил.ЖСС:128; Мил.ЖОП:249; Филлиповић // Етнолошки преглед. 5. Београд, 1963; Ет.КС 1:99; Ет.ЛВ 1:83,220,349; Мад.УУОС 2:42,75,87,162-164,218,219,335; Мозз.КЛС:278-295.

С. М. Толстая

МОЛОТЬБА — действие и период хозяйственных работ, следующих за жатвой зерновых и завершающих земледельческий цикл (ср. серб. *вршица*, *врцаја*, *вршече*, болг. *вршица*, *вршече*). М. включает комплекс ритуалов, направленных на повышение урожая и обеспечения благосостояния; особыми ритуалами отмечены ее начало и конец. У юж. славян комплекс обрядовых действий М. связывается преимущественно с наиболее распространенным на Балканах способом М. с помощью животных (коней, волов и т. п.), которые вытлапывают разложенные на гумне вокруг *стожера* снопы, после чего работники на ветру отделяют зерна от плевел и соломы. Другой способ М. — с помощью цепов — может выступать как символ битвы, драки, войны, что находит отражение в языке (ср. рус. *измолотить* 'забить'; словен. *dolet*, *babo udariti* — о синхронной работе молотильщиков, *babo ubil* — о последнем ударе молотильщика), в фольклорном мотиве «*мўки хлєба*» и пр.

Для начала М. выбирают благоприятный (болг. «хороший», «легкий») день, например, понедельник или четверг (серб. *пирот.*). В Родопах избегали начинать М. во вторник и субботу. У вост. и юж. славян известен обычай жерства петуха или курицы в начале или в конце М., чтобы обеспечить удачу в работе или отметить успешное ее окончание (рус., болг., макед., серб.) Чтобы на будущий год был хороший урожай, снопы на току расстилала многодетная или кормящая мать, *бременная* женщина (родоп.). Приступая к М., на сарай с соломой бросали красный пояс (болг. *чирпан.*). В Куманово (в.-макед.) первый сноп насаживали на стожер колосьями вверх, «чтобы жито росло высоким и на будущий год», и оставляли там до самого начала М., когда его срывали и разбрасывали вокруг со словами: «Ај лирлија нека с, дај боже у годину поголемо (повисоко) да се роди и сас здравје да се оврли» [Пусть принесет нам счастье, дай, Боже, чтобы через год уродился еще больше (еще выше) и во здравии его помолотили] (Николаз // ГЕМС 1960/1:316). Банатские болгары поверх приготовленных на току колосьев крошили *лелешку* с пожеланиями урожая и достатка. В Пиротском крае (в.-серб.) на расстеленной вокруг стожера пшенице хозяин вилами или лопатой делал крест, чтобы отогнать нечистую силу

и обеспечить успех в работе; в некоторых селах у стожера резали курицу, обагрив ее кровью колосьев. У русских день начала М. назывался *зәмалошки*: в этот день хозяин угощал молотильщиков крутой кашей из разных круп ради хорошего урожая будущего года (бел. гомел.), см. Панспермия; тогда же (или в конце М.) резали кур «под овином» (брлв.). Русские начинали М. с первого или последнего сжатого снопа (*именинника, именинного*), соломой от которого кормили больной скот. Нередко его обмолачивали отдельно, зерно освящали и подсыпали к посевному. Зерно от первого тока нередко использовалось на семена (рус. *Первый сноп — Богу, первый ток ~ полю*), см. Сев. С началом М. связывались приметы о будущем урожае: если при первой М. щепки свистят в воздухе (ср. *Сплет*), то предстоящее лето будет «пустое на хлеб», т. е. неурожайное (бел. витеб.).

Конец М. (в.-словен. *domlatke*, словац. *dômlatník, domlátenie*, ю.-чеш. *domlaty*) обычно отмечается общим пиршеством или угощением для работников (макед., ю.-серб. *крчка*, серб. *доверхоница, довернива*, архул. *доверхка вечеря* 'пиршество для участников М.', словен. *kofaj*, в.-словен. *domlaticke* 'праздничный ужин по случаю окончания М.', словац. *mlatcovský oldomáš* 'напиток, которым по окончании М. чествуют молотильщиков'), где часто основное значение имеет жертва домашней птицы (ср. болг. выражения, обозначающие конец жатвы: *закладме петела* букв. 'зарезали петуха', *сега ще изадеме петела* букв. 'сейчас будем есть петуха') или животного — барана, овцы, ягненка, поросенка (ю.-слав.). У болгар петуха режет хозяин или самый старший член семьи на куче намолоченного зерна или на кладке дров, иногда же оставляют его скакать по приготовленным для М. колосьям, «чтобы через год они были высокими». В Кюстендилском крае (в.-болг.) режут курицу (говоря об этом: *закладме качката* «окончили М.», букв.: 'зарезали курицу'), голову которой кладут на стожер. В с.-зап. Болгарии М. должна была быть закончена к празднику св. Богородицы, в канун которого старший в семье мужчина резал красного петуха в честь «царя» или «бороды», привязанных в это время к стожеру, после чего приготовленного петуха съедали на гумне. В ю.-вост. Сербии кровь зарезан-

ного петуха должна была протечь на пшеницу, с которой начинали затем сев озимых; петуха съедали молотильщики, а его голову получал главный пахарь. Сербы в Хорватии (р-н Карловаца) по окончании М. привязывали к стожеру хозяйку дома, требуя угощение (*довриганицу*), состоящее из горячего хлеба, сыра и алкогольных напитков.

Празднество по случаю окончания М. с приготовлением кур или каши известно и вост. славянам; оно могло также ограничиваться распитием «горелки» на току (бел. гомел.). Торжества сопровождалась благопожеланиями еще большего урожая в следующем году, счастья и здоровья домочадцам. В укр. Полесье после окончания М. хозяин набирал охапку обмолоченных колосьев и приносил в дом, где вся семья кулаками молотила *обжнйаки* на столе по количеству зерен определяли число «коп» (= 16 снопов) будущего урожая.

У словенцев и чешских мораван обмолот последнего снопа (который был нередко первым принесенным на ток) производился отдельно и сопровождался специальными ритуалами, напр., в юж. Чехии все торжественно выходило на гумно «па *starýho*», т. е. молотить первый привезенный и простоявший на току дольше всего сноп (*starý*), и молотильщик, заканчивая работу, кричал: «Это он!» (CL 1894/2:108); зерно из этого снопа примешивали к посевному следующего года. Молотильщика, ударившего последним при окончании М. по «старому» снопу, также называли *starý* (или другими насмешливыми прозвищами: *nůl, durák*), говорили, что он *chytil žebřáka* («поймал нищего»): после работы его ловили, вручали соломенную куклу (*žebřáka, oklepka*), обвязывали перевязками, навешивали на него весь инструмент для М. (на голову надевали решето, в руки давали цепи, грабли, вилы, метлы) и вели с шутками по селу (например, требовали от «старого» подбросить соломенную куклу во двор, где еще не закончили молотить, и пр.). Участники этой процессии танцевали, пели, за что получали угощение, водку и деньги (чеш.-морав.). У македонцев и болгар по окончании М. (болг. *след харман*), иногда и во время М., устраивались маскарадные игры парней, переодетых в новобрачных и их сопровождающих, обходы с зооморфными масками (макед. слоп. *цамала*, болг. *джамала, джамалджи* и пр.).

Балканские славяне в знак начала и окончания М. украшали стожер. Перед М. — преимущественно цветами, букетиками, красными нитками и тряпочками, платком (болг.), жатвенной «бородой» или снопом (з.-болг., макед.), например, последним (з.-болг., серб.). Сербы Косова приставляли вертикально к стожеру три связанных снопа, оставляя их нетронутыми до середины М., а молодая девушка украшала стожер базиликом в знак начала работы. По окончании М. привязывают к стожеру или затыкают в него метлу (веник) для гумна, причем поворачивают ее пышной стороной вверх, чтобы таким же густым уродилось жито (ю.-слав.), прикрепляют вилы, грабли, деревянную лопату для веяния жита (ю.-серб.), солому и отдельные виды цветов (макед.), прикрепляют обвязанные красными нитками букетики (болг., ю.-серб.), цветы всех выращиваемых сортов, веточку жизила, а сверху — тыкву (серб. косов.). В з.-болг. и в.-макед. селах со стожера снимают букетик, возвещавший начало М. и насаживают метлу в знак окончания М. (или сноп соломы — макед. куман), ср. болг. выражение о бедном хозяине: «Днеска китка — утре метла» [Сегодня — букет, завтра — метла]; это значит, что М. была непродолжительной (Ник.ПН:102—103). Сербы Левча и Темнича оставляют после М. на гумне веник, «чтобы и в будущем году было что молотить и мести» (СБЗБ 1925/32:39). Украшая стожер, произносили благопожелания урожая и успешной М. в следующем году, например: «Događina poviše da dá bog! Da veje gumno, da ima vetar» [В следующем году побольше, пусть Бог даст! Пусть веет на гумне, пусть будет ветер] (Vuk.SK:44).

У балканских славян ряд ритуально-магических действий связан с используемыми во время М. животными: конями, волами. В начале М. на рога волам привязывают красные нитки, тряпочки, чтобы жито было «красным», наливным; в конце М., ~ букетики, красные нитки (болг.). Перед началом М. животных поливают или обрызгивают водой, чтобы они бежали так легко, как течет вода (болг., макед.), после чего хозяйка с хлебом в руках обходит вместе с ними три раза стожер (охрид). В Радомирском крае считается, что каждый член семьи должен немного погонять коней при М. — тогда все будут здоровы, а жито вырастет густым.

При выводе после М. животных с гумна после М. отвязывают веревку от стожера так, что они ташат ее за собой, «чтобы колосья в поле полегли от тяжести зерен» (с.-з.-болг.). В зап. Болгарии в этот момент подкладывают под ноги животным пояс, аркан, в котором они ходили во время М., перебрасывают через них или подкидывают вверх сено ради урожая, здоровья, благополучия.

Собранное в кучу после обмолота зерно (с первого тока, каждый вечер или в конце М.) обходят, держа в руках лопаты, вилы, забивают их тут же на гумне, кладут сверху на зерно веник, каждый бросает в кучу по горсти зерна правой рукой и произносит заклинания, например: «Сколько прутьев в венике, столько пусть будет мер зерна» (болг. великотырн.) или «Завтра вечером — еще больше куча» (болг. варн.; Ник.ПН:102). Иногда кучу зерна после М. обходят с сосудом воды, во избежание засухи в течение года (болг. разград). В селах Софийского края молодые парни перепрыгивают через кучу обмолоченного зерна со словами: «В этом году могу ее перескочить, а в следующем уже не смогу!» (Ник.ПН:102). В Страндже при завершении М. все работники поворачиваются лицом к солнцу, хозяин рисует на куче большой круг, который делит на четыре части крестом, концами в четыре стороны света, загибает ручку лопаты в центр круга и вертит по движению солнца; затем бросает три горсти зерна на нее и говорит: «Догодина по-голям купен да сториме» [В следующем году пусть еще большую кучу наберем] (Странджа:249).

Для успешного веяния жита во время М. различными ритуально-магическими способами вызывают ветер: втыкают в кучу с зерном веники, дуют в нужном направлении, поют ему песню, произносят заклинания, обещая, например, зарезать петуха на праздник св. Богородицы или отдать ему самую красивую девушку села (болг. страндж., разлож.). В Македонии широко известен обычай символического кормления ветра на Масленицу или в другие зимние праздники, чтобы обеспечить ветреную погоду летом во время М. Например, в Дебарце (охрид.) в понедельник после Масленицы ветру на гумно выносят кислое молоко и крошенный поджаренный хлеб, бегут в направлении, куда должен будет дуть ветер.

приглашают гостей, а летом прийти помочь при М., перечисляя при этом все сорта вырванного жита (Кит 3481).

Для успешного обмолаа хлеба во время работы соблюдались запреты. Повсеместно у балканских славян известен запрет пить или приносить на гумно воду во время М., иначе дождь помешает работе: намочит разложенные снопы. В ряде мест возбраняется во время М. есть на гумне или поблизости, в противном случае жито паразит гловня (*д.-серб.*) или хлеб быстро съедят в течение года (болг. ботевград.). Во многих областях следят за тем, чтобы беременная или «нечистая» женщина не зашла на гумно во время М. (*серб., болг.*), особенно в начале работы (*болг.*). В с.-слав. регионах встречается запрет молотить зерно в определенные праздники, например, на Рождество: считалось, что урожай не будет в тех местах, до которых доносится звук цепов (*пол. варш.-мазур.*), «черти смолотят» нарушившего запрет работать (*полес.*) и т. д. В Родопах полагали, что у молотящих в воскресенье амбар останется пустым. Соблюдался также запрет давать зерно взаймы с первого и последнего тока (*болг.*), чтобы «спор» не перешел к соседю (*пловдив.*). Чехи не молотили, а оставляли в колосьях зерно из первого или последнего снопа «для мышей»: чтобы мыши не плодились в постройках и в поле.

У словенцев во время М. были приняты игры и забавы между разными группами молотильщиков, соревнующихся в хитрости и сноровке создать друг другу препятствия в работе: так, одни старались незаметно подложить другим на ток мусор, железные предметы, соломенное чучело (*латинского тона*) или украсть инструменты, например, «знамя» группы молотильщиков; подбрасывали друг другу «ножницы» (скрепленные палки и кнут, к которым добавляли сладости, алкоголь, букет и издевательское письмо — *mlahičko pismo*). Наиболее распространены были шутки и игры с венником. Придобрососедских отношениях его красиво украшали венками и букетами, а затем незаметно приносили к соседям на выкуп, после чего начиналась погоня за гонцом, от исхода которой зависело, какая сторона должна платить за венник вином. В случае воинственных отношений венник или метлу украшали крапивой и сорняками, иногда вываливали

в навозе и тайком подбрасывали на ток. Такие шутки кончались дракой, показательной расправой с пойманным гонцом, которого водили по селу с привязанной к телу метлой, и пр. По мнению некоторых ученых, подбрасывание соседям предметов заменяло передачу последнего снопа, где якобы скрывался «демон жита», от которого следовало избавиться, убив его во время М. или изгнав за пределы своего хозяйства. В Штирии и Лашком молотившие в одно и то же время соседи обменивались подарками (сигаретами, сладостями, вином), что, видимо, связано с опасностью выполнять параллельно одну и ту же работу (*см. Два*), при этом и в таких случаях не исключалось подшучивание: вместо подарков начинающий молотильщик тащил к соседям подложенные в мешок камни, кирпичи, мусор, получившие «дар» посылали его к соседям в другой дом.

Преимущественно у болгар распространены поверья о колдовстве во время М. с целью перенести урожай на свое гумно. Собранные в чужом поле, например, в канун Иванова дня или Георгиева дня, колосья (чаще «двойные» — *царе, царове*) ведьма (*житоманница, бралошца*) бросала к себе на гумно и молотила вместе со своим житом. Чтобы предотвратить подобные вредоносные действия, зерно сметали на току по направлению к центру (*болг.*), в первую меру зерна подкладывали плотничий топор — тесло (*фрак.-болг., пловдив.*), каждое утро на гумно добавляли часть срезанных на Иванов день колосьев (*тестисни.*). С той же целью на каждом новом гумне животных вокруг стожера пускали первый раз по кругу в «обратном» направлении — слева направо (*софийск.*).

Символическая М. в новогодние праздники с целью благоприятно повлиять на урожай будущего года совершалась в разных формах у вост. и юж. славян. В укр. Полесье на Рождество или Новый год расстилали на столе солому и молотили кулаками: выпавшее зерно затем добавляли в посевное, а соломой обвязывали плодовые деревья или подкладывали ее под насадку, чтобы лучше выводились цыплята, давали есть корове. По «обмолоченным» зернам гадали о числе «коп» или мешков жита в наступающем году. На Рус. Севере новогоднее гадание об урожае совершалось в центре гумна: если сидящие в очерченном ножом

круге люди услышат стук молотящих цепов (молотят якобы нечистые духи), то это предвещает изобилие, тишина же означает неурожай. У юж. славян символическая М. хлеба на Новый год известна в центр. ареале в Боснии и Герцеговине и примыкающих областях — в Среме, зап., центр. и юж. Сербии, в Славонии (в.-хорв.), Далмации, Лике, Бании и Кордуне. В наиболее полном варианте ритуала на гумно приносили хлеб, который насаживали на стожер, расстилали вокруг солому, по которой бегали дети, изображавшие коней, взрослые их «погоняли» и кричали, как при настоящей М.: «Принеси мешок!» и пр., после чего разламывали хлеб и съедали его у стожера. Затем все шли в хлев, где насаживали волю на рог хлеба с отверстием (см. Калач), и по тому, на какую сторону падал хлеб, гадали об урожае будущего года. В вост., центр. Сербии и зап. Болгарии мотивы М. — «гумно» со знаками снопов, стожера, коня, человека — представлены на рождественском хлебе. Символическая М. цепами как форма разнузданного или шутовского поведения встречается также в иные дни и праздники: в Моравии на осенний праздник «Годы» уощение готовили из птиц, убитых с помощью цепа главным персонажем игры, называемой *mlátiti slepice*, *mlátiti kačera* («молотить курицу, селезень»); на Украине во время свадьбы блин цепами оставшуюся после М. солому и т. п.

Инструменты, используемые при М., служат для разного рода магических действий, в том числе — в народной медицине и при наведенных порчи. Так, для успешного разведения кур их кормят кашей *варица* в кругу, сделанном из веревки, которой привязывали животных во время М. (в.-серб.). Чтобы излечить корову, под которой «пс-рошла» ласка, следует три или девять раз пропустить под коровой цеп со словами: «Штоб её [ласку] так амолочило, як я жыто молочу!» или «Штоб её так перолцу язык и ноги, да она туди не пошла» (ПА, гомел., Стодолничи). Белорусы Витебской обл. полагали, что свадебный поезд не тронется с места, если в повозку положены девять «обичивок» от цепа; что гости передерутся на свадьбе, если через избу перебросить три цепных бича.

Широко распространены мотивы мифической М. богатырей, которые бьют громадными железными цепами змеев (сло-

вац), а также М. демонов: змею, молотящую железную пищу на металлическом гумне металлической травой (ю.-слав., мотив извещен и в болг. апокрифах XV-XVI вв.); чертей, совершающих М. на Рождество на гумна удачливого соседа (полос.), и т. п. Известны легенды о чудесной М. с помощью огня, со вершасмой Спасителем и апостолами, которые заходят переночевать к крестьянину; наутро помогают ему в работе: укладывают ток необмолоченными снопами и поджигают их — солома спарает, а зерно остается блестящим в золотых кучах (Аф.ПВ 1288).

Лит.: Гинк. ПН:101-104; Плотникова // РБС: 134-142; Аф.ПВ 1:288.295-297, 3:770-771; Зел.ВЭ:82; Ерм.НСМ:399; ПА; ЭК:266; Никиф.ППП:64,66,117; Арх.СБОЛ 1:259-260; Вак.БЕТБ:307,441,443-444; Вак.ЕБ:507; Герц.БНМ:66; Род.:214; Соп.:264; Страдажа:249; Квт.:ЗЧ:80-81; Николов // ГЕМС 1960/1:316, 318; Тап.СО К:341,343; Фил.СК:493-494; Бег.ЖСГ:236; Грб.СОСБ:267; Пан.А:94; СМР²:349; СЕЗБ 1925/32:37-39; Фил.ЗН:202; Вук.СК:42,43-45; Кур.ПЛС² 1:462-476; Вал.КД:441; СЛ 1894/2:108; СЛV 2:217; SN 1969/17:106; Сох.СЗСР:201,265.

А. А. Плотникова

МОЛЧАНИЕ — форма ритуального поведения, соотносимая со смертью и сферой потустороннего. К намеренному молчанию, неговорению близки отказ или запрет здороваться и откликаться на зов или приветствие, запрет ругаться, шуметь, просто открывать рот, а также состояние немоты и тишина (см. в ст. Шум). От М. следует отличать речевые табу как запреты на произнесение отдельных слов, имен и т. п.

В традиционной культуре М. соблюдается в качестве оберега, как способ избежать нежелательных контактов, как обязательное условие совершения некоторых, в основном эзотерических, обрядов. Отказ от речи часто выявляет принадлежность некоего лица (духа) к потустороннему миру и сверхъестественным силам (ср. в этой связи отношение к немому, слепому или глухому как к «нечистому», опасному, знающемуся с нечистой силой). Человек, отказывающийся от речи или же неспособный к ней, воспринимается как не-человек, как «чужой», а «чужие»

в свою очередь часто соблюдают *молчание*, тем самым демонстрируя *окружающим* свой статус. Например, у пермяков сваты, приезжающие в дом невесты, молча сидят посреди избы, пока с ними не заговорят *хозяйства*.

М. характерно для поведения *ряженых*, на время связавших себя с потусторонними силами и потому вынужденных вести себя сообразно нормам нечеловеческого поведения. У словаков ряженые парни, которые носили по селу обрядовое чучело Марены, по дороге не разговаривали, а лишь иногда издавали невразумительные звуки. Южнославянские русалии, обходившие дома на Русальной неделе или на святках, не только не здоровались, не прощались и не разговаривали со *встречными*, но и не говорили друг с другом, за исключением своего *вожака*. У пол. поморов ряженые парни и *девушки* молча совершали масленичные обходы домов, собирали дары и шли дальше. У словаков Закарпатья масленичные ряженые также молча обходили дома и молча танцевали с хозяйками. *М.* соблюдали часто и одиночные *ряженные* маски: «*Людиш*» у словаков приходила в дом и подметала там пол; в Вологодском крае ряженая «*кикимора*» садилась в чужом доме в углу и молча пряла весь вечер.

Ритуальное *М.* соблюдалось участниками *переходных обрядов*. В разных слав. традициях запрещалось разговаривать, ругаться и шуметь во время агонии, чтобы не помешать душе расстаться с телом, не спугнуть ее, «не сбить душу с пути» и тем самым не усугублять и не продлевать страданий умирающего и не спровоцировать возвращение умершего; в полном молчании проходил зачастую и поминальный ужин, во время которого, по поверью, души усопших незримо присутствовали за столом. *М.* как наиболее очевидная черта «поведения» умершего проявлялось и в других обрядах жизненного цикла, сопровождавшихся обязательной изоляцией главного действующего лица обряда, которая символизировала его временную смерть: так, на свадьбе в определенные моменты невеста ни с кем не разговаривала, ни на кого не смотрела, не двигалась, стояла как статуя (рус. болг. макед.). Состояние тишины сопутствовало, согласно поверьям, *переходным* праздникам календарного цикла. Болгары считали, что в ночь на Юрьев день в мире царит полная тишина.

Как знак траура *М.* использовалось в обрядах с целью обмана болезней. *Белорусы* после сильного припадка эпилепсии у ребенка мгновенно замолкали и переставали двигаться по дому, а мать закрывала ребенка белой тканью и окуривала ладаном, тем самым заставляя пришедшую за ребенком смерть поверить в то, что он умер, и оставить ребенка в покое.

Когда сам человек представлял некую опасность для *окружающих*, его добровольно *М.* было способом уберечь людей от нежелательного воздействия. У белорусов работников, сделавший гроб, нес его в дом умершего ни с кем не здороваясь, не заговаривая и не отвечая на реплики в свой адрес; в противном случае это могло бы повредить тому, с кем он бы заговорил. У старообрядцев Пермской губ. был известен запрет разговаривать с роженицей в течение некоторого времени после родов, чтобы се нечистота не перешла на собеседника.

Запрет разговаривать актуализировался преимущественно в те моменты, когда человеку необходимо было вступить в контакт с «иным» миром и нечистой силой. *М.* как обрядовое воздержание от речи помогало человеку устанавливать связь с «иным» миром (ср. практикуемые в этих случаях полное или частичное обнажение, распоясывание, снятие креста). К подобным ситуациям относятся прежде всего гадания, любовная и лечебная магия. В Польше, в р-не Познани, мать больного ребенка относилась его под куст бузины, полагая, что болезнь отберет демон, живущий под бузиной; возвращалась домой, где в полном *М.* выполняла три работы, а затем забирала якобы уже здорового ребенка домой. Молчать принято было после произнесения лечебных заговоров. У русских при приближении приступа лихорадки больному советовали сесть на смиренного коня и ехать в поле; там *лихорадка-хулишка*кинется на коня, будет реветь и бросаться на него зверем. Если все это выдержать молча, то она отстанет от больного и тот выздоровеет.

М. расценивалось и как форма универсального оберега, особенно в ситуациях контакта с «иным» миром. Повсеместно у славян предписывалось молчать (держат рот закрытым, не кричать, не зевать) при грозе (чтобы нечистый не мог

поразить человека **изнутри**), а также во время природных катаклизмов, в частности **при наступлении затмения, при попадании в вихрь, который обычно закручивают черти, юды, змеи и другая нечистая сила.** Массовый характер имело требование соблюдать полное молчание во время добывания клада или цветка папоротника, а игнорирование этого требования влекло за собой наказание в виде немоты, слепоты, паралича и др. болезни. В Полесье **при встрече с волком человека, наряду с другими способами защиты, предписывалось также молчать.** На Смоленщине, чтобы на 40-й день после смерти увидеть души умерших, надо было надеть **нестиранную рубашку недавно умершего родственника** и стоять поздно ночью в избе молча и не откликаясь на зов. Души придут ужинать и, если они заметят человека и окликнут его, а он ответит, они либо **разорвут его, либо исчезнут.** Предписывалось молчать и во время жатвы, когда срезали последний пучок колосьев, «бороду», или последний снопок, чтобы не потревожить обитающего в них духа нивы. **Нарушение запрета разговаривать могло привести к тяжким недугам:** у девушки, заговорившей в то время, когда она несет с поля домой последний снопок, будет, согласно поверьям, слепой жених.

М. часто становится условием успешного выполнения некоторых работ, часто маркирующих начало и конец того или иного хозяйственного цикла. Такое **М.** было средством **избежать** нежелательных контактов, могущих оказать неблагоприятное влияние на исход работ, и тем самым также являлось превентивным оберегом. Хранить **молчание** были обязаны: человек, впервые весной выехавший в поле сеять (славян., рус.); тот, кто вел корову на случку с быком, иначе корова осталась бы яловой (с.-рус.); женщина, замешивавшая тесто для обрядовых хлебов **к празднику** (болг.); тот, кто первый раз в году отправлялся ловить рыбу; жницы в день дожинок (бел.) и т. д.

М. — характерная черта поведения человека при исполнении обрядовых и магических действий, часто имеющих эзотерический характер. Соблюдали молчание: хозяйка, набиравшая до восхода солнца в источнике «молчаливую воду», которой придавалась особая лечебная и магическая сила (болг.); женщины, обходившие

село с обыденной нитью для защиты его от эпизоотии (бел.); женщины, участвующие в обряде **ошакивания** села от Коровьей Смерти — в том случае, если обряд имел **превентивный** характер (я.-слав.); девушки, которые для **повышения** своей славы и привлекательности в глазах односельчан умывались на **восходе** солнца в Иванову ночь из трехлесных ключей (с.-рус.); девушка, которая «просекала путь женихам», т. е. на святках в полночь изображала рубку дров, идя спиной от красного угла до двери (с.-рус.); женщины, совершавшие на 3-й день после похорон профилактический обряд «отлаживания» могилы, призванный помешать умершему **превратиться в вампира** (болг.), и т. д. Молчать требовалось и в момент добывания или изготовления специальных предметов, которые впоследствии использовались в магических целях: при изготовлении **вашикет-верговой нити** (рус., морав.); при извлечении, **вытирании «живого огня»** (рус.); при шитье рубашечки, которая должна была спасти ребенка от смерти (серб.); при срезании рябинового прута, которым зааминивали в доме окна и двери в случае пропажи скотины (с.-рус.); при сборе веток для костра, на котором готовили лечебный отвар для больного ребенка (бел.), и т. д. Для действительности подобных обрядов требовалось также выбрать в течение **суток** момент полной тишины (обычно т. н. глухую ночь — время от полночи до первых петухов).

Иногда **М.** предшествовало какому-либо важному событию или обряду, трактовалось как форма очищения человека, его подготовки к тому или иному событию, как своеобразная жертва (аналогичная **пощению**). **М.** повсеместно соблюдали перед **отправлением** в дальнюю дорогу, перед уходом рекрута из дома, перед **отправлением** сватов, перед благословением жениха или невесты или рекрута иконой, перед **отправлением** к венцу, перед уходом на промысел или на охоту и т. д. В девичьих гаданиях о замужестве **М.** вместе с однодневным постом **расценивалось** как залог результативного гадания.

Еще чаще **М.** соблюдалось по завершении некоего эзотерического обряда, гадания или лечебной процедуры. В этом случае **М.** закрепляло успех ритуала, а размыкание рта, напротив, лишало его результативности. Словаки на Гонте считали, что на святках ведьмы на перекрестках сбивают масло или

прудят, чтобы увеличить свое богатство; если на обратном пути ведьму о чем-нибудь спросить и она, забывшись, ответит, то вся ее деятельность окажется бессмысленной. Поляки над Рабой молча возвращались домой со службы в костеле и ложились спать, чтобы во сне увидеть свою суженую. Сербские девушки в Боснии после гадания о замужестве также ложились спать, не говоря никому ни слова и надеясь увидеть во сне жениха. Русские Костромской губ. после ритуального изгнания мух возвращались домой молча, чтобы мухи не вернулись обратно. У белорусов после чтения лечебных заговоров больной шел домой молча и не оглядывался.

М. во время совершения некоторых работ имело магический характер и должно было вызвать спокойствие того объекта, на который направлен ритуал. У эскимосов при изготовлении сетей для ловли рыбы несвязь было разговаривать и ругаться, т. к. этот шум впоследствии отпугнул бы рыбу от сетей. У русских Костромской губ. последний сноп сжигали, вязали и несли домой в полной тишине (его называли «молчаливый сноп», «молчанушко»); делали это якобы для того, чтобы скотина не кричала. У гуцулов, придя домой после освящения пасхальной пищи, молчали некоторое время, «аби худоба була така тиха, як тихо було у хаті» (Шух.Г 4:236).

М. как неоткрывание рта преследует цель «замкнуть» рты вредителям. М. практиковалось, чтобы избежать нападения кусающих насекомых, мышей, воробьев, портящих посевы. Русские, поляки, македонцы и др. при вывозе на гумно первого снопа с поля ранней весной, по окончании жатвы, при складывании снопов на гумне соблюдали М., чтобы мыши не ели зерна. В Скопской Катлане, чтобы в амбаре не заводились мыши, жинцы при возвращении с поля не разговаривали друг с другом и даже держали во рту камень. Чтобы воробьи не таскали зерно с поля, мораване севали пшеницу молча, положив для надежности в рот несколько зерен. У македонцев Гевгелии в масленичное заговенье женщины молча варили яйца, чтобы летом блохи не кусались.

Целью многих магических процедур было наведение молчания, немоты, неговорения, онемения неким недружелюбно настроенным лицам, речь и говорение кото-

рых могли оказаться неблагоприятными и опасными для человека. Жители Орловской губ. верили, что краденые вещи, закопанные в землю, громко плачут и тем выдают вора, поэтому, закапывая их в землю (обычно в могилу), произносили заговор: «Земля, земля, молчи, никому не скажи и никого не допусти» (РДС:382). На Рус. Севере при неожиданной встрече в лесу с незнакомцем, чтобы отвести возможную угрозу с его стороны, следовало тихо сказать: «Все ненавидящие меня молчат, молчат, молчат» (РСев 1993:123). В Пермской губ., когда сваха входила в дом невесты, она про себя тихонько говорила: «Порог молчит, лежит, так чтобы против нас молчали, потакали» (ПЗП:226). Мотив «онемения судей», замыкания им рта составляет основу в.-слав. заговоров, читаемых перед судом. Аналогичные мотивы встречаются в заговорах от детской бессоницы, ср. в олонец. рукописном заговоре XVIII в.: «...и как в сей избе или в крамине гласу никакого, так бы в сей **зыбке** у раба Божия не было бы ни гласу, ни слез, ни вопу, ни писку, и как в сей избе не заговорят люди, так бы в сей **зыбке** раб ни кричал бы и ни вопил бы» (ОСб 1:76). На Волыни при встрече с волком произносили: «**Вояк, вояк, щоб ти умовк**» (Гура СЖ:153) Символическое онемение болезней и больных органов — мотив, популярный в заговорах от зубной боли, грыжи и др. болезней.

М. известно и как форма ритуального и бытового этикета; оно обычно соблюдается младшими в отношении к старшим и тем, кто занимает более высокое социальное положение. У юж. славян в период обязательной послесвадебной изоляции молодая женщина должна была соблюдать М. — не разговаривать с близкими родственниками мужа по мужской линии (его родителями, братьями): такое ограничение общения снималось лишь по прошествии некоторого времени (обычно после первого Юрьева дня или другого крупного праздника). У болгар девушки брачного возраста в знак уважения к главной из них, называемой «кумица», в период от Вербного воскресенья до Пасхи не разговаривали между собой в ее присутствии. У русских младшая сестра, начавшая ходить в хоровод, должна была молчать в хороводе в присутствии старшей сестры, если последняя к этому моменту еще не вышла замуж и не покинула хоровод.

Молчаливость, угрюмость — характерная черта поведения и облика некоторых мифологических персонажей и духов болезней (например, ночницы, бессоницы, привидения, мары, блуда, изредка — русалки и др.). Одновременно молчаливость — особенность психического состояния людей, ставших жертвами нечистой силы, например женщины, которую по ночам посещает огненный змей.

Немота расценивается в традиционной культуре как знак Божьего проклятия, как наказание за неправильное поведение, колдовскую деятельность и нарушение хозяйственных и бытовых запретов, как знак смерти и принадлежности к нечистой силе, инородцам или иноверцам. Немота и задержка речи у детей объясняются нарушением запретов их родителями: в частности, детям нельзя запрещать разговаривать и обрывать их словом «молчи» (з.-серб.), нельзя до исполнения одного года подносить ребенка к зеркалу, символизирующему границу двух миров (рус.), нельзя оставлять на стене основу после снования, чтобы тем самым не «закрыть, завязать» речь ребенка (полес.) и т. д. Представление о немоте как о наказании гораздо чаще относится ко взрослым: по рус. преданиям, немота часто нападает на врагов-иноземцев, посягнувших на русскую землю; по болг. поверьям, немотой наказывается человек, подслушавший пророчества орисниц и разгласивший их тайну; согласно владимир. былинке, ведьмы и колдуньи умирают, лишившись Богом способности разговаривать, и т. д. Иногда немота воспринимается как болезнь, полученная человеком в результате неосторожного, без соблюдения правил, контакта с нечистой силой или душами умерших.

Лит.: ПЗП:225,226,285,289,301; Мор.Слеса. ПК:206; ЛПО:73; Гром.МРД:384; Вып.НД:63, 119,320; ТФМ:39; Журав.ДС:31,103,107—108, 123; Аог.МРЭ:33,42,43,74; ТОРП:77; БНКЭ:132; РСев.1986:193; РДС:282; Крип.ПРС:157; СБФ:81:141,146; Добр.СЭС 1:212; ПЭС:226; Гура СЖ; ППГ:101; Зам.:522,576; ЗРГО 1873/5:32; Чиниф.НППГ:41,112,258,260,281; УЗам:76,104; БФ 1995/1-2:51-63; Ястр.ОТС:336; Марин.НВ:403; Странджа:219; Кол.ГЮС:122; Вак.Ган:75; Вак.БЕТЬ:387,397; Дьб.:295; БЕ 1989/2:50; ГЕМБ 1930/5:140; 1935/10:33; СЕЗБ 1967/80:66; Фил.СК:493; Миджш.ЛЧ:46;

Бер.ЖСГ:199; Кур.ПЛС 2:121; Пал.ДР:93,2; Кайда NPP:309; Норов.РЗЛ:46; Stelm.RC 106; Kolb.DW 15:153; PMMAEL 1960/3:2f; Świąt.I.N:568; Fisch.ZP:365.

Г. А. Агапки

МОЛББА, моление — см. Молитва.

МОР — повальная болезнь людей или скот воплощением которой являются особые демоны болезней (см. Болезни скота, Холера, Чума); для предотвращения и остановки М. применялся комплекс профилактических и «восстанавливающих» магических средств ритуалов (см. Обыденные предметы, Огонь «жидком»). Окуривание, Опахивание).

Согласно поверьям, причина М. — Божий гнев, кара, ниспосланная людям за грехи и неправедную жизнь (ср. чеш. *bůž rána* 'ава, чума', Тор.РНМ:301). Бог наказывает людей, посылая к ним демонов воплощающих моровые болезни. М. охватывает село или город, большая часть жителей которого стала грешниками, при этом Бог дает демону М. в руки список с именами тех, на кого следует наслать болезнь (болг.)

Болезни, вызывающие М., представлялись в виде живых существ, имеющих ряд характерных демонических признаков: необычайную красоту или безобразие, бледность, худобу, высокий рост, распушенные волосы, зооморфные части тела, белую или черную одежду. Заразная болезнь типа чумы, оспы или холеры часто принимала облик высокой бледной, худой, изможденной, растрепанной женщины (девушки, старухи) в белой или черной одежде, в лохмотьях (а.-слав.), иногда с крыльями летучей мыши (пол.). ср. пол. названия воплощений моровых болезней: *morowa dziewczica*, *morowa panna*, *morowica*, *nieumiała*, *mara powietrza* (Pet.PDL:173) и т. п. Холера имела вид тощего человека или животного (бел.), черной старухи с горящими глазами, у которой голова начинена пузырьками с ядом (рус.), красивой осой женщины в черной монашеской одежде с закрытым лицом (укр.); женщины с копытами вместо ног (укр.). Оспа являлась в виде безобразной женщины с воловьими глазами вместо глаз (рус.); М. на людей — в виде

человка с воловьими ногами, а на скот — с бараньими (э.-укр.); чума скота представлялась в виде безобразной старухи, вооруженной острым шилом и передвигающейся на спине черной коровы (бел.) или на лошадином скелете (пол.). Полагали, что моровые болезни могут принимать облик любого животного (рус.), особенно белой собаки (укр.), любого человека, в том числе и священника (рус.), они способны летать (рус., пол.), а при попытке их поймать исчезают, как дым (рус.). Людской М. имел преимущественно антропоморфный облик, а М. скота — зооморфный (черной кошки, собаки и др.); часто они принимали вид того животного, против которого направлена болезнь: «Коровья смерть» представлялась в виде коровы (в.-слав.), обычно черной (бел.), скелета коровы, а лошадиная — в виде скелета лошади (рус.). Иногда воплощение М. имело неопределенный облик: красного облака, шизко летящего над землей (укр.); чего-то белого (рус.); мешка, лежащего на дороге: когда случайный прохожий развязывает мешок, из него появляется пена, а на следующий день в округе начинается холера (укр.). Распространителями М. считались также ведьмы (укр., пол.), «упыри» (укр., см. Вампир), у поляков — персонализации смерти, которые во время М. танцевали в селе и леги.

Существа, вызывающие М., часто делают это не по своему желанию, а по поручению Бога, и в остальное время живут, как обыкновенные люди: согласно укр. быличке, существо, воплощающее собой чуму, несколько лет под видом обычного человека жило вместе с чумаками, перевозившими соль, но по велению Бога и против своей воли вынуждено было пойти в мир, чтобы в течение трех лет морить людей (ZWAK 1880/4:25); ср. также укр. рассказ о холере, которая была красивой женщиной и женой знатного пана (УНВ:543).

Время передвижения демонов М. — преимущественно ночь и сумерки, иногда зори (укр.); увидеть их можно во время пения первых петухов (пол.).

Разнообразны способы распространения М. Демоны моровых болезней скитаются по городам и селам, распространяя вокруг себя отравленный воздух и заражая им окружающих (пол.); появляясь в селе, отравляют воду, молоко и напитки,

которые были оставлены незакрытыми (бел.), рассыпают некие ядовитые семена, которые падают в колодцы, реки, огороды (рус.), достают из сельского колодца воду и выливают ее назад с нахлтываниями (рус.) и др. Оспа облизывает человека своим ядовитым языком, и тот заболевает (рус.). Чума, достигнув села, садится на его границе около высокого дерева или источника и спрашивает о его житсадах, узнает, кто где живет, после чего входит в село (болг.).

Часто полагали, что демоны моровых болезней самостоятельно не могут перейти границу села: по пол. поверьям, М. проникает в село, забравшись на косу девушки или шляпу прохожего, которые не подозревают об этом (пол.). Согласно в.-слав. быличкам, духи моровых болезней, приняв человеческий облик, просят проезжего подвезти их на телеге, переправить в село через реку на лодке. Человек, ничего не подозревая, выполняет их просьбу, после чего в селе начинается М. Иногда в благодарность за услугу демон болезни предупреждает оказавшего ему помощь человека о надвигающейся опасности и указывает способ спасения (например, брать воду для питья из реки, а не из колодца), и тот успевает спасти свою семью.

Чтобы распознать существо, в которое воплотился М., крестьяне вечером споняли весь имеющийся в селе скот в один двор, запирали его и караулили до утра, а утром разбирали своих коров. Если при этом оказывалась лишняя, неизвестно кому принадлежащая корова, ее принимали за «Коровью смерть» и сжигали живьем (Ар.ПВ 3:522).

Для прекращения М., а также для его профилактики практиковался ряд магических и обрядовых действий: опакивание селения, создание обыденных предметов, зажигание «живого» огня, прогон скота сквозь естественные или специально для этого созданные отверстия, жертвоприношения, молебны, празднование специальных «скотских» праздников и др. Во время опакивания, целью которого являлось создание магического круга вокруг села, а также изгнание уже начавшегося М. за пределы села, часто практиковалось убийство животного, случайно встреченного процессией во время совершения обряда (кошки, собаки и др.), — считалось, что именно в нем воплотился демон болезни. Для профилактики и прекращения

М. изготавливались обыденные предметы, чаще всего — полотенно, полотенце, а также придорожные кресты. Вытканное за одну ночь полотенно вывешивали на придорожном кресте, в церкви на иконах, разрезали на куски и обтирали ими всех коров в селе (полес.), расстилали поперек дороги при въезде в деревню и прибывали к дороге дубовыми кольями (з.-бел.); обыденные кресты устанавливались на перекрестках и границах села.

Для предотвращения и остановки М. прибегали к магическим действиям с семантикой очищения — окуриванию скота и людей ладаном, сжиганию навозом, освященными травами и др. Семантика очищения зараженного пространства присутствует в обряде зажигания «живого» огня, который мог носить как профилактический, так и останавливающий характер (рус., бел.). Способом прекратить или предотвратить М. был прогон скота через специально прорытый в холме или в береге реки тоннель, аналогом которому мог быть овраг или ров.

Для остановки М. практиковалось жертвоприношение. Например, чтобы прекратить эпидемию холеры, специально после опакивания убивали корову, свинью, двух телков и собаку (рус.), сжигали черного петуха (з.-рус.); в землю закапывали ворону и петуха (з.-бел., Kolb.DW 52:434), при падеже скота — живого черного петуха (бел.), двенадцать деревянных лошадок (рус.); при погребении павшей лошади или коровы в яму закапывали также живого зайца, собаку, кошку (рус.) Иногда принесение жертвы носило символический характер: в брест. Полесье во время М. людей, чтобы остановить болезнь, прежде чем похоронить покойника, в разрытую могилу стлкали священника, который потом вылезал оттуда (ПА); в другом случае, чтобы остановить М., жители села пытались похоронить заживо пьяницу-старуху: положили ее в специально приготовленный гроб и опустили в могилу, но потом вытащили назад (пол.). Чтобы прекратить М., на кладбище закапывали дверную задвижку (пол., ZWAK 1878/2:133), умершего от холеры хоронили стоя (пол., ZWAK 1879/3:47).

Одним из способов остановки и предотвращения М. было задробривание демона болезни (см. *Задробривать*).

В слав. традициях известен ряд обрядов, направленных на предотвращение М.:

чтобы обезопасить себя от М., русские Э жигали костры из можжевельника из границ деревни, чтобы не пустить туда болсы (Ж) 1914/3:484-485), вывешивали на воротах хребтовые кости щуки (Аф.ПВ 2:6). При начале М. скота в хлеву оставляли хвосты чтобы не допустить гибель остальных животных (в.-полес.). Чтобы предотвратить куриную эпидемию, сербы в Сочельник закапывали голову черной курицы и говорили: «Не закопуюм главу, него болсы» [Закапываю не голову, но болсы!] (Лесковиче. Морава, СЕЗБ 1958/70:704); чтобы М. не Бредил скоту, словеницы затыкали в хвост ветки бузины (Wista 16:587), а польские — ветки рябины, чтобы охранить от М. свиньи (полес.). Считалось, что тряпка, которой связывали покойнику ноги, предохраняет от падежа (в.-полес.). Одним из способов предотвратить М. является обряд джонь болезни, например, во время падежа скота на воротах усадьбы пишут, что на дворе нет ни коров, ни овец, ни лошадей, надеясь, что болезнь не зайдет на этот двор (з.-рус., Аф.ПВ 3:84). В укр. Карпатах овец не допускали на место, где произошло убийство (т.н. «сукровищче»), чтобы не было М.

Согласно приметам, М. предвещают различные отклонения в природном цикле и поведении животных: кукование кукушки, когда лес еще не оделся листвою (укр.), прилет кукушки в деревню или ее кукование на крыше дома (бел., Никнф.ППП:104), ползение в селе зайца (з.-полес.), совы (рус.), белок (с.-рус., бел.), появление в водоемах рыбы *верховодки* (рус., Даль ПРН:94); большое количество упавших на землю веток весной во время распускания деревьев (полес.), появление большого числа кротовых куч, символизирующих могилы (Мадоньш), или большого количества мышей (бел.), скопление в селе воронов (бол.), исчезновение из села воробьев (пол., Kolb.DW 42:404). Запрещалось в Сочельник класть на стол нож, иначе в следующем году будет падеж скота (словац.)

По укр. легендам, св. Касьян в свой праздник (29.11) смотрит вокруг, и если первым делом он взглянет на людей, будет мор среди людей, если на скот — будет падеж скота.

Лит.: Журавлев в А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географиче-

свое распространение // СБФ-78:71-94; Гуря СЖ:63,192,252,271,414,535,541,571,597,753; Журнал ДС:99-142; Зел.ИТ 1:195; Левя.СО:37,43,62,102,107,167,184; КА;ПА; Терещ.ВНР 6:42; СРФ-84:266; УНВ:540-553; БНМ:259-260; Марш.ИИ 1:280-283; Бал.ЗВР:239; Чарн.СД 5:279; Balaga NS:92-93; Сая.DD:157-159; Рел.PDL:173 174; Wisła 1902/16:587; ZWAK 1880/4:26-28.

Е. Е. Асвицкая

МОРЬ — в мифопоэтической традиции славян перлицизм и вечник природная стихия; символ безграничного пространства, отдаленного от людей края земли; мифологизированный водный источник («отец» всех рек, озер и ручьев); чужой, опасный мир, граница между «тем» и этим светом.

В народной фразеологии и верованиях М. противопоставляется земле (по признакам «звонкий — твердый», «мокрый — сухой») и небу (по признакам «глубокий — высокий», «нижний — верхний»). Морское дно осмыслиется как вход в подземный мир.

В народных легендах М. — одна из первооснов мироздания. По одним версиям мифа первотворения, М. существовало еще до возникновения мира; по другим — Бог создал сначала М., затем двух китов, плавающих в нем, а на них утвердил землю. Из морских глубин дьявол достает горсть земли для творения земной суши. По поручению Бога птицы «рыют морское дно» и носят в него воду (рус., пол.). В укр. поверьях землю окружают четыре моря: соленое, синее, красное и черное.

Согласно в.-слав. и з.-слав. легендам, все реки и ручьи вытекают из единого мирового М. и в него же впадают. В пол. загадках о реках и ручьях М. называется «отцом» всех проточных вод: «Сзу jest taki ojciec, co rozluz swoje dzieci?» [Есть ли такой отец, что пожирал своих детей?] (SSSL 1/2:397). По представлениям поляков, вода в М. соленая оттого, что в глубинах его чудесная мельница мелет соль; либо причиной тому стали слезы великана, оплакивавшего смерть своей матери.

Море и небо, по народным верованиям, образуют единое космическое пространство: М. смыкается с небом на горизонте; М. называют «матерью солнца», в морские

глубины опускается светило на ночь и оттуда же восходит каждое утро (пол. краков.). Там, где кончается земля, через М. идет прямой путь на небо (з.-укр.). Связь М. с небом проявляется в известных у всех славян верованиях о радуге (или змее), пьющей воду из М. и переправляющей ее в верхний мир, где она становится дождем (небесной водой).

Признак безбрежности моря, его огромной величины отражается в устойчивых выражениях типа: «большой как море», «как в море воды», «сколько капель в море» — в значении 'много'. Бездонная глубина М. сравнивается с бесконечной высотой неба: «Jak daleko dno morskie, tak daleko Królestwo Boskie» [Как далеко дно морское, так далеко и Божье Царство]. Для обозначения крайней степени удаленности от мира людей используются сходные выражения: «уйти за седьмое море» и «подняться на седьмое небо» (рус.), либо: находиться *za deviatimi horami, za siedmimi morami* [за девятью горами, за семью морями] (словац.). Где начинается и где кончается М., знают только птицы, которые на зиму улетают в мифическую страну ирей, расположенную посреди «теплого моря» (бел.). Труднодоступность мифического «заморья» отмечается в пол. поговорке: «Przez morze nie prowadzi żaden most» [Через море не ведет ни один мост].

В фольклорных текстах синонимом М. часто выступают большие реки: в свадебных песнях девушка роняет колечко в «Дунай-море» (рус.); веноч невесты падает «do morza, do dunaju» (пол.); в укр. заговорах болезнь отсылается «за Днестр, за море»; в пол. лирических песнях лебедь плавает «по морю, по Висле».

Само М. (равно как и морское побережье, заморские края) — символ далекого, неизведанного пространства, необычного, чудесного мира. Ср. пол. пословицу: «Kto na morzu nie bywał, ten dziwów nie widział» [Кто на море не бывал, тот дива не видал]. У русских жителей Олонецкой губ. сохранились представления о том, что настоящие колдуны «живут у моря», они умеют обращаться с ведьмой в медведей. В новгородских быличках рассказывается, что «далеко за морями живет народ *армилонь*», который владеет чудесными «неразменными деньгами»: сколько ими ни плати,

они всегда возвращаются владельцу (ЭО 1895/27/4:123). По верованиям поляков Поморья, аисты улетают осенью далеко за море, где превращаются в людей, а весной выходят на берег М., хлопают в ладоши и вновь становятся птицами, чтобы вернуться на землю. Из М. аисты **вылавливают** новорожденных детей, чтобы принести их людям (**кашуб.**). Из-за моря добывают птицы «золотые **ключи**», чтобы открыть затворы и выпустить весну: «**Прилетел кулик из заморья**, вывел весну из **затворья**» (Даль ПРН 1917). В с.-рус. заговорах ангелы открывают весной ключами «синее море», чтобы рыба пошла в сети и ловушки (Ефим.МЭА 2:181).

Подобно другим водным источникам (см. Вода, Река, Источник), М. осмысливается как граница между миром людей и «тем светом». В волшебных сказках герой попадает в загробный мир, переправляясь через М.; за морем находится царство Кошеля Бессмертного, Змея Горыныча и др. «чудищ заморских»; там же добываются чудесные средства и предметы («живая вода», «молодильные яблоки», «разрыв-трава» и т. п.). Ст.-чеш. выражение *k Velezi za toho* обозначает отсылку на «тот свет» (Ив.Тол.СЯМС:59; Усл.ФР:56). Согласно демонологическим поверьям, из М. выходят веселой женские мифологические персонажи (русалки, вилы, самодивы), которые осенью вновь возвращаются в М.

М. — **локус пребывания духа-«хозяина моря», персонажей нечистой силы, хтонических животных**; опасная для человека, угрожающая стихия. Жители пол. Поморья верили, что в М. обитают *morskie olbrzymi* [морские великаны]; что хозяином М является *król morza* [морской король], у которого есть 12 дочерей, называемых *panny morskie, syreny* [морские панны, сирены]; сильные бури на М. вызывает морской дьявол по имени *szajko* (когда он поднимается со дна М. на поверхность, начинается шторм); ночью плавают по М. в деревянном корыте *morz.* преследуя рыбаков (SSSL 1/2:394). Сходные представления известны у рыбаков Рус. Севера. Обычай корабельщиков во время плавания по М. «платить дань» **морскому царю** отразился в былинах о Садко. Согласно с.-рус. быличкам, «хозяин моря» появляется перед рыбаками в

венке из морского папоротника; он любит музыку и пение, поэтому **мореплаватели** начинали петь песни или «сказывать былинки», чтобы усмирить шторм (рус. *пловец.*). Заблудившись в Онежском озере (называемом у местного населения *морем*), лодочник молится св. Николаю: «Прости, Микола <...>, не дай в море **потонуть!**»; вдруг слышит; под кормой словно музыка играет — и вскоре показались знакомые места (ЭО 1891/4:197). В болг. заговоре из разбушевавшегося «черного» М. выходит страшная черная женщина (Георг.БГМ:37). В М. обитают «морские люди» или «фаралоны» — мифические полулюди-полурыбы, которые произошли от «войска фараонова», **потонувшего** в «Черном море» в момент преследования ими евреев (п.-слав.). В М. укрывается дьявол от преследования волка (макед.). Морская стихия населена необычными животными: морскими змеями, коровами, конями, собаками, свиньями, в ней пребывает морская волк и др. фантастические существа.

Отношение к М. как к опасному, «чуждому» пространству проявляется во многих поговорках и пословицах, ср. рус.: «Кто на море бывал, тот и страху вида», «Кто в море не бывал, тот горя не вида», «Дальше море — меньше горя», «Хорошо море с берегу»; пол.: «*Biada temu, co po morzu plywa*» [Беда тому, кто по морю плавает], «*Kto zna morze, wie, co to gorze*» [Кто знает море, тот знает горе], «*Morze - to mokli grob*» [Море — это мокрая могила].

В заговорах М. выступает то как сакральное пространство, божественный локус, то как «пустое», «безжизненное», «нечистое» место, куда отсылаются болезни и вредоносные силы. Посреди М. находится центр мира; в популярных зачинах ю.-слав. и в.-слав. заговоров «на море», «посреди моря», «на море-лукоморье», «на море-океане» расположены: остров, курган, гора, камень, алатырь-камень, столб, престол, церковь, дерево, кровать, кресло, стол, олений дом и др. На них пребывает персонаж-помощник в лечении (Христос, Божья Матерь, святые, царь Давид, Соломон, бабушка Соломонида и др. мифические целители). С другой стороны, на М. (в глубины М., за М.) **заговаривающий** отправляет души болезней, змей, гадов, нечистую силу! Например, в серб. заговорах болезни изгоняются «у море», «на море», «у синие море»,

«на ледено море», «у морске дубине», «у морску пучину», «у черно море», «у морске ширине», «пряко море», «где се Дунав и море **составля**» (Раден.ССНМ:51). Ритуальное изгнание змей в праздник **Благоушения** или день св. **Иеремии** у юж. славян сопровождалось формулами «Убегайте, змси, в море!». Ср. рус. заговор от укуса змеи: «Ты, змей, идешь в море по воду, а у меня море во рте» (Уст.ФР:80). При упоминании волка в святочные вечера украинцы Покутья приносили оберег: «За морем му вечера!» (т. е. за морем ему ужин).

В некоторых заклинательных текстах М. выступает не как реальный водный объект, а как некое отдаленное мифическое пространство, наделяемое особыми эпитетами и именами: в рус. заговорах — *море-луко-море, океан-море, Ислыч-море, Кий-море, Чердань-море* (РЗЗ); в подобных текстах М. описывается как: «глубокое», «бездонное», «белое», «черное», «синее», «пестрое», «красное», «желтое», «золотое», «огненное», «студеное», «поганое» и т. п.

Лит.: ЭССЯ 19:227-230; SSSL 1/2:381-419; Клас. УС:428-431; РЗЗ:426-429,435; Раден. СС:51; Аф.ПВ 4:241-242 (ужа); Влас.РС:508-509; Вил.НД:106,155-156,183,307; Гура СЖ: 123,247,343-344,381,659; Чуб.МВ 1:42,44-46; Серж.ЛЗ:25; Крип.РНМП 1:457,487; РСел :91:137-138; Уст.ФР:56,80,105.

О. В. Белова, А. Н. Виноградова

МОРКОВЬ — корнеплод, обладающий продуцирующими, лечебными, защитными свойствами, а также наделяемый эротической символикой.

Чтобы получить хороший урожай, М. следовало сеять на ущербе луны (о.-слав.); перед восходом солнца при одновременном восходе луны (пол., р-н Лодзи); в то время, когда на небе кучевые облачка (укр., Волынь). Во время сева женщине не разрешалось стоять, расставив ноги, иначе корень М. раздвоится (пол., Мазовше). Большой урожай М. предвещали большие сосульки на Сретение (2.11) (пол., Седлецкое воев.).

М., сами корнеплоды и ботву в букетах, вместе с колосьями злаковых и другими плодами, освящали в церкви в день св. мч. Маккавеев (1.VIII) (ю.-рус., укр.),

в праздник Успения (15.VIII) (полсс., пол.), эти букеты-шляпки помещали на чердаке для защиты дома от грозы и пожара (пол.). на огороде для усиления вегетации капусты (пол., Житоив). По мере надобности использовали в качестве лекарства от желтухе, при малокровии (пол.).

В Ильин день снималось табу на употребление М. поэтому в Костромской губ. св. Илью называли «морковником», в этот день «обновлялись морковью, которую едят до сегодня почитают за грех» (ОФФ:88).

М. выступала в ряде случаев как обрядовая еда: в задушный день пекли пироги с М. и маком (пол., Седлецкое воев.), закончив уборку картофеля — с М. и яйцами (рус. владимир.).

В масленичном ряжении М. получает эротическое значение. Женщины обходили дома, переодевшись в мужскую одежду, в штаны клали М., которую потом «искали», сопровождая действия непристойными жестами и обценными припевками (Агап. МОСК:189). Ср. роль эротических элементов (обнажение телесного низа, контакт с землей) в увеличении плодородия: сея М., женщины поднимали юбки и садились на грядку, приговаривая: «Росты ж, морква, большая, солодка, як клопцам потма» (ПА, брст.); после сева обнажались (бел. пинск.); в Зеленые Святки катались нагими по засеянной морковью полосе (велнкопол., Жинн).

У юж. славян более мифологизирована дикая М., белая сверху и красноватая внутри, ср. болг. диал. названия *моински срам, мъжко срамниче, срамеж(лицы), срамниче мъжко, срам* (БНМ:260), серб. *спидак, срамак, срамници* и поверье, возникшее под влиянием христианского вероучения о грехе и каре за него: М. раньше была вся красная, но с каждым днем краснота уменьшается, потому что нет стыда между людьми (обл. Няцца, Чајк.РВВ:223).

Освященной в день Маккавеев, в день Успения Богородицы морковью лечили желтуху (в.-слав., з.-слав.), для чего в выдолбленную морковь наливали мочу больного и вешали в дымоход, чтобы высушить болезнь (ю.-слав.); от младенческой желтухи купали новорожденных в отваре М., чтобы исчезла желтизна (пол., р-н Седльце); при ослаблении зрения съедали ежедневно несколько М. (укр. закарпат.). Чтобы усилить лечебные свойства М., надо было идти на

огород с закрытыми глазами, рвать корнеплоды, зажмурив глаза, читая молитву (укр., Бойковщина). М. давали корове после отела (Добжинская земля), во время болезни (полес.).

Лит.: Аф.ПВ 1:192; БВКЭ:157; Бюлл.НАУ: 37,71; КС 1898/26:524; ПА; Калы.Кі.7.1): 204; KLW:427.526.528; Nieb.PP:29.208.238; MS 1:14.

В. В. Успенский

МОРОЗ — персонаж сказочного фольклора и некоторых календарных обрядов; персонафикация природной стихии.

В в.-слав. сказках М. описывается как старик с белой бородой, закутанный в шубу, который «на елке потрескивает, с елки на елку поскокывает да пощелкывает», усиливая тем самым зимнюю стужу. Сказочный Мороз одаривает невинно гонимую падчерицу богатством за ее «правильные» ответы на вопрос, тепло ли ей или холодно; он же губит дочерей злой мачехи, которые проклинают лютый холод (Аф.НРС 1:113 — 117). В укр. вариантах аналогичного сюжета М. — это едущий в повозке богатый пан, который, встретив замерзшую бабу, спрашивает: «Мороз, бабуся?» и слышит в ответ: «Мороз, паночку, Боже його помножь!» Удовлетворенный ответом, М. дарит бабе дорогую шубу и угощает хлебом. Следующая встречная баба на тот же вопрос отвечает иначе: «Мороз, паночку, щоби його бирса взяла, щоб він на лисого голові, непевний, раятрискався, щоб його бенера так била, проклятого, як він оце мене!», за что М. окончательно замораживает ее (Гринч.УН:252).

Представления о том, что М. имеет обыкновенные «пересаживаться» на головы лысых людей или «растрескиваться» на лысине человека, известны в укр. поверьях и поговорках; при сильном морозе следовало пересчитать по именам двенадцать знакомых лысых, приговаривая при каждом имени: «Пересядься, морозе!» — тогда «на двенадцатого лисині мороз и пересядься», т. е. после этого магического приема мороз якобы ослабевает (Номис УПП:5). Ср. сходные бел. верования: «Чтоб уменьшился мороз, нужно насчитать двенадцать знакомых лысых (людей), оставив на потом самого лысого и при

каждом имени приговаривая: „На галаву Петрака — хлоп, на галаву Кастуса — хлоп и т. п.“» (ЖС 2001/3:12). В некоторых вариантах подобных приговоров к М. обращаются с призывом: «Мароз, мароз, ідзі лисых гамароз!»

В других сказочных сюжетах мужик, у которого М. побил всходы гречихи, пошел в лес искать виновника, чтобы «взыскать с него убытки»; найдя в глуши ледяную избушку, снегом укрытую, сосульками обвешанную, он увидел Мороза — «старина в белом»; вознаграждая потери крестьянина, М. одаривает его скатертью-самобранкой (Аф.ПВ 1:318).

В одной из укр. легенд М. поспорил о чем-то со св. Онуфрием (день которого приходится на 12.VI), в результате чего святой рубанул М. по голове и тот пролежал больным со дня св. Онуфрия до Спаса; поэтому морозов обычно и не бывает в этот период (Чуб.ТЭСЭ 1/1:21—22).

Персонафикация М. как природной стихии отмечается в в.-слав. ритуале приглашения «мороза» на праздничную трапезу (на кутью, кисель, блины), включенном в святочный или пасхальный комплекс. Считалось необходимым накормить М. обрядовой пищей, чтобы он не морозил посевы злаков и огородные культуры (см. Приглашение ритуальное). Восприятие М. как антропоморфного мифического существа проявляется и в вербальных формулах, и в некоторых игровых (шуточных) действиях участников этого ритуала. К М. обращаются ласково или почтительно: «Морозе-морозе», «Морозе-морозенько»; именуют его по отчеству: «Мороз Васильевич»; называют «дедом» или «паном»: «дед мороз», «пане морозе» и т. п. Его просят «на вечерю прийти», «кутью съесть», «летом не ходить», «цветов не сбивать», «всходов не губить», «телат не морозить» и т. п. Например, на Псковщине в канун Крещения приглашали М. на блины: «Дед Мороз, дед Мороз! Приходи блины есть и кутью! А летом не ходи, отурцы не съдай, росу не убивай и ребятишек не гоняй!» (РП:254). В Минской губ. во время крещенского ужина старший из членов семьи бросал в угол дома ложку кутьи «для зюзи» (зюзи — «детское» слово в некоторых бел. и в.-рус. говорах, обозначающее мороз).

В аналогичных полесских формулах мороза приглашали вместе с его «семьей»:

«Мороз-мороз, иди кутти исти з детками и з жоною, з маткою и з сестрою, з сватом и з братом!» (ПА, киев., Копачи). В отдельных вариантах этого же обычая в роли М. выступало реальное лицо: когда хозяин зва М., кто-либо из домочадцев (или соседей) отзывался за окном: «Ось я йду!» или «Я вужэ прешоў!» (ПА, брест., житомир.). По свидетельствам из Смоленской обл., каждый из сидящих за рождественским ужином приглашал М. на кутью: «Мороз, мороз, ходи куттэ есь!»; на что М. отвечал: «Спасибо, я наелся. Сел на коня и полетел через поля, и леса, и доли, и высокие горы!» От лица Мороза говорил, *повернувшись к иконам, хозяин дома* (Паш.КЦБС:165)

Определенная стелень персонификации М. отмечена также в э.-слав. фразеологии и верованиях. У словаков известны устойчивые выражения *dedo Mráz beží po tele* [дед Мороз пробегает по телу]. Олицетворением М. у поляков Поморья выступает Pan *Mroźca* или *Mroźek*, которого представляли в виде косматого, усатого старика, покрытого инеем (Sycła SGK 3:128-130). В Келецком воев. в сильные морозы люди кипятили воду в горшке и выливали ее в доме за печью, стремясь «ошпарить мороз», чтобы он ослабел (SSSL 1/1:183).

Образ М. как высокого (или очень маленького ростом) старика с длинной белой бородой, приходящего с северной стороны, который бегает по полям и стуком своей палки вызывает трескучие морозы (упомянутый первоначально в трудах А. Н. Афанасьева, а затем и в других исследованиях по слав. мифологии), не подтверждается позднейшими этнографическими и фольклорными свидетельствами.

Дальнейшая трансформация образа «деда Мороза», связанного со святочной обрядностью, сложилась преимущественно в городской культуре: это произошло, с одной стороны, присоединении популярных литературно-поэтических произведений Н. А. Некрасова, А. Н. Островского и др. авторов, а с другой — под влиянием западноевропейской мифологии, связанной с календарными персонажами зимнего цикла (св. Николай, Свята-Клаус), которые осмыслились как доброжелательные мифические существа, одаривающие в день св. Николая, на Рождество или в Новый год детей подарками.

Лит.: Малевская Е. А. Образ Деда Мороза и современные представления о нем // ИС 2000/4:37–39; МНМ 2:176; МС:376; Аф.11В1:109,312-313,318-319; 2:52; 3:32,81,681; РДС:388-389; Паш.КЦБС:185–186; МФФ:186–193; СБЯ 1993:62 74; Усп.ФР:116,130 131, 141; Р11:254–259; Гнат.НУМ:154-155.

Л. Н. Виноградова

МОСТ — сооружение и докус, которые, по народным представлениям, соединяют земное и потустороннее пространство; место контактов человека с мифическими существами; один из наиболее опасных и ответственных участков пути.

Переход по мосту осмысливается как преодоление границы между мирами (см. Переправа через воду). Перегоняя овец из села в горы на летний выпас, пастухи первыми входили на каждый из встречных мостов, трижды хлестали бичами под М., стараясь отогнать вредоносных духов (*сприз*), и лишь затем перегоняли по М. все стадо (словац., р-н Гемера — Ног. RZL:180). Место возле М. (и особенно под М.) считалось «нечистым», принадлежавшим вредоносным силам и нечестивым людям. Согласно под. представлениям, вблизи М. после захода солнца часто «пугает», «мерещится», нечто «преследует»; богинки с настилов над водой по ночам стирают белье, поэтому могут сбросить с М. в воду ночных прохожих. У поляков Поморья известен запрет в поминальные дни вечером находиться на перекрестках дорог и возле мостов (Stelm.ROP:191). По в.-слав. поверьям, русалки появлялись на троицкой неделе возле воды и на мостах. В одной из бел. быличек люди каждую ночь в течение русальной недели видели на М. русалку (Шейк МИБЯ 3:318). Жители ю.-вост. Сербии (р-н Ниша) рассказывали, что ночного прохожего на М. преследовало привидение (*осеня*) в виде девицы в свадебном наряде. Болгары считали опасным переходить по М. после захода солнца, так как с этого момента и до первых петухов под мостом собираются *самодивы, таласмы, караконджулы*. Пожелавший стать колдуном должен был ночью зайти под М., чтобы встретиться там с нечистой силой (бел.). Для того чтобы перенять жирность молока у чужих коров,

женщина-ведьма в Страстную пятницу сбивала масло, сидя под мостом (з.-слав.). В некоторых вариантах купальского обряда изгнания из села нечистой силы чувело «ведьмы» бросали в овраг или под М. (полес.). Ср. также болг. проклятье: «Водили те гяволи под моего» [чтоб тебя дьяволы под мостом водили] (БНТ 12:568) и рус. поговорку: «Он любит проезжих гостей, да из-под моста их встречает» (о разбойниках, грабителях); выражение *сидеть под мостом* означает 'грабить прохожих' (Даль ПРН 1:126).

В одной из болг. легенд Св. Николай, пытаясь перейти по узким мосткам горной ручей, сказал: «Если перейду навредим, в ручье будет рыба»; сумел благополучно перейти, и с тех пор в этом месте в Николин день всегда много рыбы. В этиологических преданиях о происхождении животных повествуется, как затаившийся под М. человек решает напугать идущего Христа (внезапно выскакивает, подает голос), за что Господь превращает шутника в медведя, свинью, кукушку (Гура СЖ:117,161,686).

Отношение к М. как к «нечистому» месту определяется не только тем, что на него переносятся негативные свойства природных объектов, над которыми М. пролегает (овраги, топи, водосмы), но и тем, что М. включается в число жилищных строений, имеющих своего духа-охранителя. По ю.-слав. поверьям, тень человека, замурованная при строительстве М., охраняет его и в критических ситуациях призывает людей на помощь, чтобы «удержать мост». В серб. балладах строители замуровывают в опоры М. двоих детей по имени *Стоја* и *Остоја* в надежде, что М. будет «стоять прочно» (Трој.ЖО:57). Болгары тоже верили, что если в основании М. закопать живое существо (человека или животное), то его душа станет демоном-охранителем (см. Жертва строительная). В ю.-слав. украшениях мостов присутствует изображение змеи как образ такого локального духа (Бен.ЗБФ:16).

Продолжение пути по М. приобретало в народной культуре символическое значение перехода человека в новое состояние, знаменовало перемену статуса. Это нашло отражение в некоторых свадебных ритуалах и в обычаях, относящихся к роженицам. У болгар счита-

лось, что по пути к венчанию свадьба непременно должна была переехать по М. через реку (На.ВФС:113). Чтобы в будущем могли рожать детей, невесте, по серб. поверьям следовало перейти ручей по мосту со словами: «Воду перешла, не замочившись, — ребенка родила, не почувствовав» (СМР:207). В Боснии и Герцеговине, когда свадьба проезжала по М., новобрачная бросала на М. или в воду что-либо из своей одежды (платок, пояс) ради благополучия в браке. По обычаям русского населения Латвии, при переезде свадебного поезда через М. молодая бросала на него свой пояс.

Когда роженице впервые после родов случалось переходить по М. с ребенком на руках, она бросала в воду кусок хлеба, чтобы младенец хорошо спал и быстро рос (словац.). У чехов в подобной ситуации мать бросала с моста в реку монету, чтобы в будущем водяной не утопил дитя. В случае, когда у кормящей матери пропадало молоко, она ранним утром ожидала на М. случайного встречного человека и просила его напоить ее речной водой, набранной прохожим в свою пригоршню (серб. черногор.). По макед. поверьям, матери не следовало целовать ножки младенца, иначе в дальнейшем он будет бояться переходить по мостам, перекладинам и бревнам над водой (КДЖК:288). У юж. славян считалось опасным для влюбленных иметь половые контакты на М.

Сон о том, что девушку кто-то переводит по М. через воду, часто служит предвестием свадьбы. Этот же мотив широко представлен в свадебных песнях. Ср. в рус. свадебной песне: «Через Дымку-быструю реку/ Мощены мосты калиновые, / Перекладины валежные. / Что никто по мостам нейдет, / По калиновым не пройдет / Как Иван по мостам пройдет, / Как Михайлович-то перейдет. / Как за собою он Аксинью ведет, / Николаевну переведет...» (Потеб.СМ:427).

В гаданиях о замужестве искусственно сооруженный девушкой из лупинок макет «мостика» призван был спровоцировать вещий сон о суженом, который переводит ее через М. Для в.-слав. традиции это один из самых популярных способов святочных девичьих гаданий. Девушка перед сном ставила возле кровати сосуд с водой, на который сверху укладывала прутик (соломинку, щепку, палочку) либо несколько таких прутиков, уложенных друг на друга

квадратом; это сооружение называлось «мостом». После таких приготовлений девушке должен был присниться сон о том, как суженый переводит ее через М., т. е. возьмет ее замуж (Вин.ЗКП:159-160; Зел.ВЭ:404:ЗК:77). У русского населения Забайкалья девушки в Сочельник перед сном снимали с себя **нагельные кресты** и, не **молясь** на ночь, **мостили мосты**: из двенадцати лучинок строили макет «моста», приговаривая: «Суженый-ряженный, приди ко мне наряженный, ночь **ночсвять**, по мостику гулять» (Бел.ХСЭ:59).

В мифологической традиции славян чрезвычайно популярны **мотивы перехода душ на «тот свет» по мосту**. Этот мифический М. имеет вид либо широкого настила, либо, наоборот, очень узкой, шаткой перекладины, скользкого бревна, хрулкой доски, натянутой веревки или тонкого волоса. Он пролегает над бурным речным потоком, или над огненной рекой, или через глубокую пропасть. По пол. поверьям, огненная река с узким мостком отделяет рай от чистилища; пройти по нему очень трудно, так как даже одна нога не помещается полностью на этой тонкой перекладине (SSSL 1/2:347-348). Жители вост. Сербии (окрестности Бора) верили, что когда по небесному М. проходит душа **приведника**, М. расширяется под его ногами, а несправедливой душе приходится переходить по узкой жердочке или по тонкому волосу (ГЕМБ 1975/38:151). Чтобы обезопасить себе удобную переправу на «тот свет», люди еще при жизни облюбовали особые обычаи. Например, белорусы считали, что если баба-повитуха не одарит принятого ею ребенка пояском, ей придется после смерти по пути в загробный мир переходить речку вброд, если же одарит — перейдет по удобной «кладке». После выпечки **хлебков**, чтобы печь не пустовала, хозяйка бросала в нее три колена в надежде, что они послужат ей «мостками» при переходе на «тот свет».

С этим связан **поминальный обычай настилать мостки, кладки, бревна через ручьи или на топких местах**. В Гродненской губ. в один из поминальных дней родственники умершего на тропах в болотистых местах сооружали мощенные **переходы**, чтобы каждый проходящий по настилу помянул бы покойного (Шейк МИВЯ 3:491). В других вариантах этого обряда мостки

сооружались лишь в память по умершим женщинам: на следующий день после сорокадневных **поминок** в лесу срубали сосну, обтесывали ее и везли возом в назначенное место, где перекидывали через ручей (топкое место, ров) и обозначали на стволе время смерти родственницы; затем все участники **садились на бревно, выпивали, закусывали**, поминая умершую словами: «Нехай дасть Бог ей небо, рай **светлый**, покой вечный!» (Крач.БЗРС:159). Сходного типа поминальный ритуал совершался в селах вост. Сербии в память о **покойниках обоего пола**. Для того чтобы душа смогла перейти на «тот свет», родственники умершего перебрасывали через ручей доски или бревно. Особенно часто это делалось в память об умерших вдали от своей семьи и родного дома (ГЕМБ 1975/38:151). В этих же местах (окрестности Бора) при похоронах в руки **покойника** вкладывали монетку «да плати **могтарниу**» [чтобы он мог заплатить за переход по мосту]. По-видимому, именно эти обычаи имелись в виду в средневековых церковных **поучениях**, осуждавших действия язычников, которые «мосты чинять по **мртвых**» (Гальк.БХОЯ 1:202).

Вместе с тем, чтобы избавиться от безответных **духов** и отправить их обратно в потусторонний мир, люди точно так же настилали мостки и кладки через воду в **период массовых эпидемий**. Так, белорусы Минской губ., чтобы остановить мор на людей, сооружали «перекладины» через реки, болота, топкие места, **овраги** (Зел.ИТ 1:277).

В некоторых снотолкованиях **переход по М. служит знаком смерти, болезни, угрозы**. В Полесье считалось, что если человек во сне переходит через М. (и особенно если он при этом проваливается в воду), то его ожидает беда, смерть близких. Так же трактовался подобный сон жителями с.-зап. областей России: «Бабушке приснился два раза один и тот же сон, в котором она видела, как **переходит речку по мосту, — через какое-то время умер ее муж**» (Раз.ПЗ:100). В пол. сонниках **переход человека по М. означает некую угрозу, опасность, несчастный случай; ходить во сне по дырявому мосту — предвестие беды** (Нисл.РSL:187). Сон о **переходе** по мосту мог обозначать просто тот факт, что душа спящего человека временно пребывает в ином мире. В Полесье известны многочисленные рассказы заснувшего на **ниве жнеца** о том, что он видел во

сне, как ему пришлось переходить по железному М.; тогда как бодрствующий односельчанин видел, как душа спящего в виде «козулечки» ползет по лезвию косы или серпа (ПА, ровен.).

Во многих фольклорных мотивах М. обеспечивает приход мифических гостей в мир людей. В колядных и волочебных песнях популярным является мотив «перехода колядников по мосту» и вообще часто упоминаются разного рода мосты: «каллиновий», «золотой», «кладки», «брусья» и т. п. Ср. зачины укр. колядок: «По мостах, мостах, по золотеньких / Ой ходет по них все колядники...» или: «Ой мости, мости, ви калинові, / Ой туди ішли три колядники...» (Вин.ЗКП:157-158). В бел. волочебной песне: «І гара мора гайбокая аляжыць кладка шыракая. / Ішла тудой палачыўнічкі» (Влчб. п.:224).

Еще один широко известный у всех славян мотив — «строительство моста», предназначенного для прихода божественных персонажей, праздников, колядников. Например, в бел. колядке: «Станце вы, кавалі, куйце вы тапары. / Куйце вы тапары, рубайце вы сосны, / Рубайце вы сосны, сніпайце вы доскі, / Сніпайце вы доскі, масціце масточкі...» (Зім.п.:229). Символическое «мошение мостов» осмыслялось как условие, подготавливающее приход на землю сакральных гостей. Иногда сами колядники обращались к хозяевам с призывом: «Масці кладку, прасі гацэй у хатку» (Зім.п.:158).

Эти же фольклорные мотивы («переход по М.» и «строительство М.») часто встречаются в свадебных, весенних, игровых, детских кумулятивных песнях. В болг. весенних закличках дети при виде первого ластящего аиста напевали: «Църкю ле, мърко ле! Църкни кола под кола, да береме камъне, да правиме мостове, да ни идат гостове!» [Аист чернявый! Лядь телегу, а мы возьмем камни, сделаем мосты, чтобы к нам пришли гости] (Марин.НВ:96). У поляков во время ритуала вынесения в село «гайка» (украшенного дерева), совершаемого на пятой неделе Великого поста, девушки пели: «A idzie on, idzie po lipowym moście, / Rzucają tu się panowie i goście» [А идет он, идет по липовому мосту, и дивуются ему хозяева и гости] (Kolb.DW 23:90).

В лечебных заговорах М. чаще всего выступает в качестве «места действия»:

по М. идет или едет верхом на коне сакральный персонаж; тут же происходит встречи болезни или знахаря с божественными целителями. Для текстов, направленных на лечение травм и ушибов, актуальным является мотив «ломающегося моста»: под ногами пешехода или всадника М. «шатается», «качается», «прогибается», «ломается», «валится»; конь или наездник ломают ногу, руку, но травму удается быстро залечить. Когда по М. идут духи болезной, М. проваливается и болезни «пропадают», «расходятся», «исчезают» (Клядо. УС:443-444). В единичных примерах М. изображается как центр мира и как сакральный локус: ср. сюжетную схему бел. заговора: «на реке — мост, на мосту — дуб, на дубе — зменный гроб» (Зам.:123) или зачин заговорного текста: «Здунуў Гасподзь мост; у канцы таго моста стаіць дуб; на том дубі гняздо...» (Зам.:125). Образ небывало крепкого (железного, каменного) М. служит символом неуязвимости, прочности и надежности. Ср. отрывок рус. заговора: «Через ту реку оному стоит мост каменный. По тому мосту каменному шла Пресвята Мать Богородица, во правой руке несет самого Иисуса Христа, во левой руке — посох железный. Тычет мост каменный. Как у вас, мост каменный, нет ни раки, ни крови <...>, так же у рабы Божьей Александры нет ни раны, ни крови...» (РЗЗ:339-340).

Сама знахарская практика нередко осуществлялась именно на М. или под мостом. Например, обливание водой совершалось чаще всего под мостом (либо на перекрестках дорог, возле целебных источников и т. п.) (болг.). В Македонии верили, что заговор не будет действительным, если его не произнести трижды на трех разных мостах и затем не повторить тот же текст во время церковной службы (МФ 1987/20/39 - 40:166). Чтобы излечиться от полового бессония, мужчина должен был в ночь на пятницу (в период убывающей луны) пойти на М. и в полночь просверлить дыру в настиле М. (Раден.НБЈС:188).

Семантика М. как пограничного локуса, связывающего «далекое» и «близкое», ижмигранос и земное, проявляется также в волшебных сказках. Например, требовавшие построить «чудесный мост» за одну ночь часто включаются в число «трудных задач», заданных герою; с помощью «премудрой де-

вницы» за ночь возводятся «мосты калиновые, переводины: дубовые» или строится хрустальный М., либо такой, в котором «одна мостина серебряная, другая — золотая», и т. п.

На мосту, который служит переправой в «заморское царство», сказочный герой срывается с «чудо-юдом шестиглавым». Сюжет «блуждания на мосту» (АТ 300) имеет слав. распространение; в текстах сказок упоминаются мосты: «калиновый», «деревянный», «каменный», «медный», «железный», «оловянный», «серебряный», «золотой»; М. «через огненную реку», М., «по которому ездят змеи», «через который никто из людей не проезживал» и т. п. (СБФ 1981:181). Иногда столкновение героя со змеем или чудовищем происходит в полночь «под калиновым мостом» (Аф.НПС 1:212). В одной из рус. сказок девушку отдают замуж за черта «под калиновый мост» (Аф.НПС 2:172). Для того чтобы узнать будущее, отец с сыновьями строят М. и затем садятся под него «слушать» в ожидании знака судьбы (Аф.НПС 2:242).

М. как место сражений и массовых сражений изображается в былинах о Василии Буслаевиче: богатырь и его дружина «пошли они да и на Волхов мост / И биться-то драться с Нозым-градом» (Новгородские былины. М., 1978:57). Кроме того, известны летописные свидетельства о кулачных боях жителей Новгорода на Волховом мосту. Согласно летописным преданиям, когда Перун был низвергнут в р. Волхов, он якобы забросил свою богатырскую «палицу» на М., и с тех пор ежегодно на этом месте происходят в Новгороде сражения между разными группами дерущихся (ПСРЛ 1:27; 2:258). В народных обычаях XIX в. кулачные бои у русских (чаще всего приуроченные к святкам или масленице, реже — к весенним праздникам) устраивались на горках, буграх, возле воды, но иногда и на М., особенно «если он разделял два противоборствующих села (Агап.МОСК:146; РП:299-300; ШЭС:244-245).

Возвышенности, луга вдоль реки, мосты служили местом весенних молодежных гуляний: «На праздники на бумажные туды мы хадили, маладэжь, сабираемся вот на мост. Тада штой-т вся „улица“ (т. е. участники гуляний и хороводов) была на мосту» (рус. разан. — ШЭС:137). В одном из вариантов бел. обряда «похо-

рон стрелы», прежде чем забросить в воду украшенную ветку, молодежь собиралась на М., устанавливала на нем ступу с обрядовой веткой и водила вокруг нее хороводы (гомел.).

Образ М. как небесного свода или как отрезка времени, соединяющего разные даты народного календаря, отмечается в рус. загадках и поговорках. Ср.: «Стоит мост на семь верст, на конец моста — золотая верста» [Великий пост и Пасха]; «Катилися каточки по липову мосточку, увидели зарю — пошли в воду» [гаснущие утром звезды]. Метафора «моста», соединяющего два моря, используется в загадке о радуге: «Промеж двух морей гнотой мостик лежит». По верованиям крестьян Тульской губ., радуга — это М., по которому ангелы переносят на небо души праведников.

Лит.: МНМ 2:176-177; СМ²:305-306; Вин. ЗКП:157-164; Ис.Топ.СЯМС:167-168; Аф. ПВ 1:256-257,356,361-363; Зел.ИТ 1:246, 271,276-279; Зел.ВФ:404; Пропп ИККУ:219; СБФ 1981:160-188; Агап.МОСК:146,393,638; ШЭС:137,244-245; Клиим.УР 3:224; Раден. НБЖС:18,188; СМР:207; ГЕМБ 1975/38:151-152; БМ:220; Мозг.КЛС:372,597-598,644-645; Кот.FL:122; SSSL 1/2:347-348.

Л. Н. Виноградова

МОТОВИЛО, мотать — деревянное устройство для перематывания пряжи и действие, наделяемые в народных представлениях продуцирующими, защитными и лечебными свойствами; вместе с тем, они ассоциируются с демоническим, чужим миром (ср. Вихрь, Крутить, вертеть).

Увеличение, возрастание мотка пряжи при мотании ниток сообщает М. продуцирующие свойства, а круговое движение наделяется способностью удерживать людей и животных в границах «своего» пространства. У сербов Воеводины хозяйка на Рождество символически пряла на прялке в хлеву, чтобы скот «не был голым», и мотала на М., оставляя его затем в курятнике — чтобы птица крутилась возле дома; в других селах она обходила двор вокруг, крутя М. В чешских масленичных обходах раженые во время «обходов с кобылой» изображали прядение и мотание пряжи — ради благо-

получия и прибыли в семье и хозяйстве. Чтобы заставить рои пчел не покидать двор, возвращаться в свои ульи, сербы тоекратно обходили пасеку с М. (также и др. ритуальными предметами) на Рождество, а потом оставляли его там на весь год (Стари Ваах, Златибор). Поляки опоясывали ульи нитками с М., которое брали с собой к рождественской мессе (Келсцжос воев.). В Восводи не хозяйка на Рождество трижды обходила двор, мотая пряжу на М., которое потом оставляла на чердаке, чтобы домашние держали друг друга, как нитки на М.

В народной медицине с помощью М. лечили роженницу, на которую наслали **болезнь духи лехуса** (болг., Плевенско, Еленско); чтобы избавиться от глистов, пили масло, которое сливали по М. (серб. шабач.). По болгарским представлениям, одним из способов облегчения смерти является размывание М. над головой умирающего.

С М. и мотанием связано множество **запретов**, касающихся контакта с орудием, времени и места выполнения действия. В Покутье, когда хозяйка снимала моток ниток с М., ей следовало поплевать на него и сказать: «Тьфу, мотовило, чтобы голым не ходило!», иначе она умерла бы, и М. действительно было бы голым (пол., Kolb.DW 31:150). Когда женщина мотает на М., надо остерегаться, чтобы ребенок не сидел у нее на коленях и чтобы она не мотала над ним, иначе в мальчика влюбится змея или самовила, а девочку, когда она вырастет, полюбит и заберет змеей (болг.). М. нельзя касаться ребенка, потому что он перестанет расти, а станет увеличиваться в ширину, как М. (серб.). Строго запрещается бить М. девушку, парня, ребенка и невесту (ю.-слав.). У украинцев в Подолии бытовало убеждение, что мотание пряжи в два М. приведет к тому, что скот будет бодаться (Проскуровский у.).

Мотание ниток запрещалось в некоторые праздники, дни недели и части суток. У поляков **нельзя** было мотать льняные нитки на св. Николая (6.XII), чтобы не вызвать появление волка вечером (серадз.). Оставшиеся на М. в канун Рождества нити не снимали, как обычно, а разрезали (рус.). На Сретение не мотали и вообще не **занимались** домашними работами, почитая это за грех (полес. чернигов.). Не мотали в дни св. Харлампия (10.II), св. Власия (11.II),

в первую неделяю Великого поста («чтобы овцы не **замотались**»). на Благовещение (25.III), чтобы «змея не **моталась**», в поминальные субботы, «чтобы куры не **крутились**» (укр., Боряк КД:114). В Полесье в поминальные дни (**«леды»**) не **мотали**, чтобы не «замотать», не запутать дорогу душам умерших предков, приходящих на ужин (ровен. житомир.). Верили, что если прясть или мотать на масленице, то родятся дети-калеки (гомел.). Не мотали в Среда-крестье (среда в середине Великого поста), считая, что пряжа будет путаться, а также во всякую среду, потому что тогда как ни считай нити, все равно сделаешь ошибку (**житомир.**). В ночь с **субботы** на **воскресенье** рекомендовалось не оставлять на ночь нитки на М. из опасения, что ими ведьма сможет стянуть с неба **звезду**; нитки снимали с М. и прятали за икону (укр., киев. - Боряк КД:115). По полесским представлениям, в пятницу нельзя мотать, чтобы не «замотать» кому-нибудь дорогу, в субботу - чтобы не болел живот, и особенно строго соблюдался запрет в поминальные субботы (брест.). Иногда говорили, что в субботу не мотали потому, что это для покойников плохо (брест.). Местами в пятницу **запрещалось** прясть, но разрешалось мотать (ровен. брест.). В понедельник не мотали, чтобы «никто нигде не **мотался**» (чернигов.). Четверг также был запретным для мотания днем, что **оберегало двор от беспеных собак и волков** (укр.). Запрет мотать входил в число общих запретов на работу на закате солнца и связывался с предупреждением неблагоприятного ветра (с.-рус.); у украинцев не мотали после заката, чтобы не пугало около дома или чтобы скотина «не **моталась**» (не ходила). Особенно строго следовало соблюдать запрет на мотание ниток беременной женщине, чтобы не повредить ребенку **во чреве** (полес., гомел.).

Ряд запретов связан с предупреждением опасности нападения диких животных и птиц. Поляки считали, что **нельзя** мотать пряжу в канун дня св. Николая (6.XII) и Сретения (2.II), т. к. можно «обмотать» волка так, что он будет весь год приходить к жилью (Мазовше), поэтому не мотали и не сновали в период от Рождества до Крещения (пол., серб.). В Полесье не шили и не мотали с Рождества до Нового года, считая, что это вредит **молодняку скота** (брест.).

Карпатские украинцы не мотали пряжу, когда в печи горит огонь, чтобы ястреб и коршун не душили домашнюю птицу (Ивано-Франковская обл.). У сербов в р-не Сирлига на Сорок мучеников (9.III) и Благовещение (25.III) ломали М., чтобы не видеть летом змей.

М. имеет магическую силу оберега. На девушку, которая мотает пряжу на М., не может напасть самовила или змей (болг.). На Карпатах, когда для распознавания ведьм зажигали щепки, собиравшиеся в кучу в течение трех лет, надо было описать вокруг себя круг освященным М., чтобы собиравшиеся ведьмы не повредили человеку (укр.).

На Рус. Севере девочкам, которые учатся прясть, говорили, чтобы они выставили на святки свои мотовки на улицу, тогда бегущие в это время «шулукуны» наматывают на них пряжу (архангел.).

Лит.: Смет.Р11:19—211; Гурл. СЖ:138,465,468,555; Чуб.ТЭСЭ 1:103; Борж. КД:114,115; Левк. СС41; ПА; Ракит.ДР:193; Glog.OZW:219; Zibi VCh:105; СМР:207—208; Мил.ЖСС:293; Петр. КИС:255; Бос.ГОСВ:104,152; Марин. ИП 1210; БВ 1998/24/1—230.

М. М. Валенцова

МОЧА, мочиться — выделения человека и животных, относящиеся к нечистотам (см. Кал) и используемые в апотропической и лечебной магии, реже — для наведения порчи. Прямое называние акта мочеиспускания в речи не допускается этикетом и заменяется эвфемизмами.

Наряду с другими «нечистотами» (калом, плеваком, месячными), имеющими семантику отгона, отвращения опасности, М. использовалась как оберег от сглаза и порчи. Полагали, что опасность не сможет подойти к тому, кто душно пахнет мочой. Первую М. новорожденного в течение сорока дней после рождения добавляли в воду для купания для защиты от сглаза (болг.). Умывание своей мочой широко практиковалось в защитной магии: чтобы предохранить себя от сглаза, предписывалось промывать глаза М. (з.-полес.); для этой же цели мать умывала ребенка своей М. (полес.); купив новых волов, хозяин должен был на этом же месте окропить их собственной мочой, чтобы

их никто не сглазил (хорв., Бур.ЗО:157). По поверью пол. гуралей, М. того, кто помочится на Рождество после прихода из костела, обладает апотропическими свойствами — ее хранили и окропляли скот при первом выгоне на пастбище для охраны от сглаза (МДАФ. 1896/1:387). Если домовый мучил корову, сын хозяина должен был три раза помочиться на нее крест-накрест (ПА, гомел.). Чтобы отворотить неожиданную беду, нужно было выкопать ямку во дворе против того окна, у которого в доме стоит стол, помочиться в нее, а потом трижды повернуться в ней на пятке (укр. подол.).

Оберегами служили и словесные формулы с упоминанием о том, что человек запачкан в кале и М. и поэтому не представляет интереса для опасности. При встрече с вихрем, чтобы он не навредил человеку, кричат: «Посереи сьм, намочен сьм» [Я обосран и описан] (болг., Георг.БНМ:178) или: «Тфу, але, посере ми се, помоча ми се» [Тфу, алы, мы обосраны и описаны] (п.-серб., Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature. Nish, 1997/1:272). Согласно другим текстам, помочиться на объект опасности — значит обезвредить его. В полес. заговоре на охрану скота хозяйка «советует» своей корове: «... а ты, моя коровка, насци на ведьму, насери...» (ПА, киев.).

Наряду с другими выделениями, М. широко применялась в качестве лечебного средства. В ю умывались при сглазе (в.-слав., болг.) и умывали «испорченного» ребенка (полес.). Для излечения от сглаза следовало, пропустив руку через вырез рубашки, немного помочиться на нее и умыть лицо М. (ПА, киев.); чтобы избавиться от бородавок, рекомендовалось, увидев первый раз молодой месяц, не сходя с места, помочиться на руку с бородавками (полес.). Для излечения падучей у ребенка мать должна помочиться на него (рус.). При лечении болезни «вятер» больной мочился в яйцо, из которого было выпущено содержимое. Яйцо лежало рядом с очагом до тех пор, пока М. из него не испарится, а скорлупа не разобьется. Остатки яйца выбрасывались на дорогу (болг.). Чтобы выплечь лихорадку, в моче больного варили три яйца и относили в муравейник — когда муравьи съедят яйца, тогда пройдет болезнь (рус.). Для излечения желтухи больной должен был помочиться в горшок, куда были положены

девять зерен проса. Через девять дней горшок до восхода солнца выносили за усадьбу и разбивали (з.-полес.). При болезни половых органов маленькому мальчику на ночь между ног привязывали шелки от краденного кизилового кола, чтобы он помочился на них, после чего шелки следовало уничтожить (болг.).

Свою М. пили для лечения **икоты** (с.-рус.), **язвы** (полес.), **лихорадки** (рус., полес., болг.), **болезней печени** (рус.), **желудка** (полес., болг.), **желтухи** (болг.), **чахотки**, **состояния бреда** (болг.), а также при **ушибах**, простуде и кашле (рус.), ею промывали больные глаза, порезы, ссадины, ожоги, долго не заживающие раны (рус., полес., болг.); при **ревматизме** М. использовали в виде **ножных ванн** (рус.), при ангине делали компрессы с М. (болг.), при лечении воспаления гортани женщине в горло вливали мужскую М., а мужчине женскую (пол.). Женской мочой, смешанной с куриным пометом, поили пьяниц (рус.). При припадках на голову больного в течение сорока дней прикладывали шерстяную тряпку, смоченную М., а при мастите на грудь клали смоченную М. синюю тряпку (болг.). М. пили и прикладывали к больному месту при укусах **бешеной собаки** (рус.). Детской мочой лечили **куриную слепоту**, **ушибы**, **укусы пчел** (рус.). В Македонии для лечения «черного кашля» М., смешанную с молоком черной ослицы и детем, заливали в углубление, выдолбленное в айве, после чего айву вместе с **содержимым пропускали через дымоход** и давали съесть больному.

При лечении некоторых болезней использовалась М. животных: больного лихорадкой поили М. **жабы** (болг.), больные глаза промывали **заячьей М.** (пол., Сандомирская Пуца) или М. **сжа** (болг.), ее же добавляли в пищу и водку пьяницам, чтобы отучить их пить (серб.), а М. **собаки**, которая помочилась на белый камень, смазывали **глаза при слезе** (болг.). Ребенку, больному ангиной, натирали пятки М. **свиньи** другого пола, чем сам ребенок (пол.).

В народной медицине известны способы лечения **недержания М.** Страдающего энурезом ребенка в течение девяти дней на заре носили в хлев к **черной свинье** и говорили: «Добрый день тебе, черная свинья!»; другой человек отвечал: «Как можно черной свинье „добрый день“ говорить?» — «Как

можно крешену, набожному (имярек, читься?» (пол., Вieg. L.L.P.:329). В Польшку давали целовать **кочергу**, привали его через **жлукто** — бочку без мальчишка, ему **перевязывали** половой ниткой, которую потом бросали в коло. Чтобы излечить **ночное недержание** человек должен постараться, чтобы на крешной службе в костеле коенда окропил два раза святой водой. Если это не помогло, нужно было во время уборки картошки поймать пять мышей, разодрать их и приготовить из них отвар (пол., ZW: 1878/2:138). Рекомендовалось также съедать **поджаренные грудные железы** свиньи ручкой от ведра бить пороги в доме (пол.) а также пить смешанный с водой **пепел сожженной сырочьей кожи** или пить **заячьи кровь** (рус.). При простуде **мочевого пузыря** ребенка сажали на **теплую печную заслонку** (в.-полес.).

При прекращении **мочиспускания** скота **животное** опоясывали **первом ниткой** спряденной **девочкой**, а также протаскивал соломинку между **указательным пальцем** и **мизинцем** (серб.). Если **корова** мочила **кровью**, ее поили **отваром ослицы** (полес.) или окуривали **копченым мясом** волка (в.-пол. Коль. DW 17:183).

Известен ряд **запретов**, направленных на то, чтобы **предотвратить** патологию **мочиспускания**. В Полесье запрещалось **бить ребенка веником**, иначе он будет ночью мочиться под себя, по этой же причине **детям** запрещалось **переступать** через **старый ельник**. Особенно этот запрет касался **девочек**; считалось, что энурез, полученный ими таким путем, **вылечить невозможно** (ПА, киев.). В период от **Рождества** до **Нового года** запрещалось **выносить мусор** на двор: у того, кто его переступит, будет **недержание мочи**. **Беременной** **нельзя** мочиться на дорожку, иначе **ребенок** долго будет мочиться под себя (полес.); по этой же причине **беременная** не должна есть и пить, **сидя** на постели, а также во время **дождя** прятаться под **стрехой** — где вода стекает с **крыши** (бел., МААЕ 1896/1:118). **Беременной** запрещалось мочиться, **глядя** на **месяц**, **стопать** на себе **одежду** — иначе **ребенок** вообще не сможет мочиться (полес.).

М. **животных** и **мифологических** существ обладает **необычными** и

магическими свойствами, по большей части опасными для человека. Карпат. русины полагали, что бородавки появляются от того, что на человека помочилась жаба (Bieg. L.L.P.:121), а если М. медведя попадет на теля человека, оно будет гноиться (пол.). Если человек наступил на то место, где помочилась лягушка, он заблудится в лесу (серб.); после дня Ивана Купалы нельзя собирать травы — считалось, что на них помочилась ведьма (полес.). Разрубленная на куски ящерица снова срастется, если ее облить М. жабы (пол., ZWAK 1877/1:104), а убитая змея оживет, если на нее помочатся лягушки (бел. витеб., Никиф.ППП: 200). Иногда фантастические свойства приписывались и человеческой М.: поляки полагали, что если бутылку наполнить опилками, смоченными М., и закопать в землю, через несколько дней в ней окажутся блохи (ZWAK 1977/1:104).

В з.-слав. колячках известен образ козы — подательницы плодородия, чья М. способствует урожаю жита: «Где коза нащипт, там нить трещит» (ПА, брест., Велута).

Изредка М. использовалась для наведения порчи. Для этого шкуру, снятую с живого крота, наполняли землей, где только что помочился человек, которого хотели испортить. Когда насылающий порчу вешал этот мешочек себе на шею, у помочившегося человека немедленно образовывалась грыжа (бел. витеб., Никиф.ППП:261).

Акт мочеиспускания регламентирован определенными нормами и поведением, которые запрещают мочиться, как и испражняться, прилюдно, вне отведенных для этого мест. Нельзя мочиться на дороге (с.-рус.). Человек, который демонстративно помочился с крыши дома, был наказан болезнью (с.-рус.). У русских после мочеиспускания мужчины плевали на пальцы или вытирали их снегом; женщины после мочеиспускания засыпали мокрое место песком или землей, поскольку считалось, что по этому месту женщину могут испортить — к ней «резь пристанет» (владимир.). Полагали, что если на том месте, где помочился больной человек, помочится здоровый, то и он заболит, если не помыл после этого рук (владимир.). Если человек будет пускать М. назрест, то умрет еврей (пол., ZWAK 1878/2:131).

С произвольным мочеиспусканием связаны некоторые приметы. Если засватанная девушка обмочится, то ее муж умрет раньше нее (укр.). При покупке скота считалось благоприятным, если приведенная во двор лошадь или корова сразу станет мочиться или испражняться (рус. вологод.), в другом случае испускание лошадью мочи сразу при вводе ее в новый двор считалось недоброй приметой (рус. воронск.); плохим знаком считалось и мочеиспускание покупаемой лошади во время расчета покупателя с продавцом, в отличие от испражнения, которое расценивалось положительно (бел., Fed.LB 1:344).

Лит.: Журав.ДС:75—76; Касца ДР:160; Русские заговоры Карелии. Петрозаводск, 2000: 61; Проценко.ЭО:126—127; СБФ 1984:18; Тор. РНМ:115,412,414,416—417; Черел.МРРС:94; ЭО 1914/3—4:171; ПА; Драг.МГР:21; ВМ: 120-121; Bieg.L.L.P.:41.

Е. Е. Левкиевская

МУЖСКОЙ-ЖЕНСКИЙ — одна из основных оппозиций в народной культуре, противопоставляющая мужское и женское начало в категориях пола, грамматического рода, символики и обрядовых функций. Разделение полов и противопоставление М.—Ж. преодолевается в актах творения, зачатия, рождения. По болг. верованиям, мужчина — это полчеловека, и женщина — полчеловека, соединяясь, они составляют целого человека.

Различение М.—Ж. свойственно прежде всего земному, человеческому миру, в то время как «тому» миру, божественному или демоническому, часто приписывается либо бесполость, либо двуполость, т. е. отсутствие деления по полу или наличие одновременно и мужских, и женских свойств, признаков, функций.

По народным представлениям души мужчин и женщин неодинаковы, ср. пол. поговорку: «U mężczyzny dusza jest koło serca, a u kobiety — w brzuchu» [У мужчины душа около сердца, а у женщины — в животе] (Мозл.КЛ.С:595). До определенного возраста ребенок считался бесполом (ср. называние его именами среднего рода типа *дитя*), позже его пол маркировали специальным образом: стригли мальчика, заплетали косу

девочке, одевали в соответствующую полу одежду, мальчика сажали на коня и т. п. В ряде случаев **идентификацию** проводили сразу после рождения или крещения: обреза́ли пуповину на «**мужском**» (топор) или «**женском**» (прялка) **предмете**, клали ребенка под стол или на печь, **заворачивали** в М. или Ж. рубаху, приглашали разное количество крестных. Различие по полу сохранялось и после смерти: в убранстве покойника, в действиях с телом (**покойника-мужчину** обмывали **мужчины**, **женщину** — женщины), во внешнем виде могилы (**мужчине** на крест вешали **полотенце**, а женщине — **фартук**; **полес.**).

Путать, **смешивать** М. и Ж. было опасно. Словаки верили, что если по ошибке девочку окрестить как мальчика, то у нее будут расти усы (**Зволен, ср.-словац.**). Запрещалось надевать одежду противоположного пола: верили, что мужчина, надевший женский головной убор, будет бояться волка; женщину, надевшую мужскую шапку, будет бояться скотина (**укр., бел. витеб., пол.**). Допускалось это только в качестве наказания: нечестную невесту одевали в мужскую одежду и среди ночи вели в дом отца (**болг.**). Также и в природе смешение М. и Ж., по поверьям, приносит несчастье. Например, у словаков конопля, **цветущая** одновременно мужскими и женскими цветками, называлась **кветере** (букв. 'ярая, страшная'), ее тщательно отбирали и выбрасывали, т. к. верили, что если хоть одно волоконец из нее попадет в полотно, то человек, который будет носить белье из этого полотна, утопится (**з.-словац.**).

Однако попадая в сферу действия андрогинных небесных сил, человек мог помешать пол: у сербов, македонцев, болгар, словаков и западных украинцев верили, что если человек пройдет под радугой, окажется в том месте или попьет воды там, где радуга «пьет воду», то он превратится из мужчины в женщину и наоборот. Известны также легенды о первичной двуполости человека, в частности, белорусские рассказы о том, что изначально мужчина и женщина были единой плотью, а потом дьявол соблазнил женщину и оторвал ее от мужчины (см. **Женщина**).

Мотив андрогинности находит выражение в обрядовом **травестиизме**. Например, на свадьбе старуха, осыпаящая молодых зер-

ном, надевала мужскую одежду, шапку, брала в руки «трубку» (**закарпат.**): муку для свадебного каравая просеивала девушка в мужской одежде (**серб., Косово**); невесте надевали на голову шапку жениха, которую она носила до очелни (**пол., Галиция**), и т. п. Часто **травестиизм** встречается в святочном и масленичном ряжени; в королевских обходах (у южных славян, чехов и моравян), в болгарских кукерских играх (см. **Кукеры**), обрядах «боснец», «Еньова буля» и др. См. **Ряженне**.

Снятие оппозиции М. — Ж. происходит также на акциональном уровне. В ряде случаев, например, в ритуальных действиях, выполняемых в первый раз (см. **Начало — конец, Первый — последний**), мужчинами исполняли действия, традиционно относимые к женской сфере: сжинание первого снопа жита (**ю.-слав.**), растапливание печи на **Рождество** и печение ритуального поросенка (**серб.**), приготовление ритуальных блюд (**ю.-слав.**).

Половая идентификация могла **быть** «передана» человеком другому человеку или живым существам при контакте, в том числе мысленном. В некоторых вариантах обряда «полазник» пол первого вошедшего определял пол потомства у домашних животных в следующем году (**словац., пол., закарпат. и др.**). У болгар **обрядовое** питье первого в году овечьего молока поручали женщине, чтобы рождались ягнятки женского пола. Верили, что если, почувствовав первое шевеление плода, **беременная** взглянет на мужчину или подумает о мужчине, то у нее родится мальчик (**рус. новгород.**). Широко известен свадебный обычай сажать невесте на колени мальчика, чтобы у нее родился мальчик (**ю.-слав., з.-слав.**). В **Посавине**, чтобы рождались мальчики, просили мальчика поваляться по постели молодоженов перед первой брачной ночью (**серб.**).

Для программирования пола будущего ребенка применяли М. или Ж. вещи. Чтобы в будущем рождались сыновья, заворачивали очередную родившуюся дочь, отправляемую на крещение в церковь, в отцовскую рубашку (**бел. витеб.**); женщины надевали одежду мужей (**вост. Сербия**), подпоясывались мужским поясом; закапывали плаценту под «мужское» плодовое дерево, например орех (**серб.**); закапывали плаценту, положив ее в шапку отца ребенка (**полес. гомел.**). Бело-

русы на Зитебидине предостерегали беременную, чтобы она не надела мужскую одежду, иначе дитя в утробе может переменить пол или родиться двуполом. См. **Зачатие**. С этими практиками тесно связаны гадания о поле будущего ребенка и приплода скота (см. **Беременность**), в частности, по полу первого посетителя на Рождество и Новый год и др.

Противопоставление М.—Ж. соотносено с признаками **хороший—плохой**: мужское, как правило, ассоциируется с добром, удачей, счастьем, а женское — с несчастьем. В качестве первого посетителя на Рождество и некоторые др. праздники приветствовался только мужчина (мальчик), ибо женщина «приносит несчастье» (о.-слав.), сплатни, болезнь или смерть (пол.). См. **Ползаник**. Считалось, что если женщина перейдет дорогу пахарю, отправляющемуся на первуюпахоту, то во время работы у него сломаются плуг; если девочка первой сорвет появившиеся спелые стручки гороха, то в горохе непременно заведутся черви (бел.). В других случаях, однако, женщина и женское получали положительную оценку: юла, впервые выводимого на работу в поле, от слеза оттирали по переноске женской рубахой (бел. востб.), в Великий четверг ради «очищения» посуды ее окуривали женскими волосами (рус. волонд), от веснушек рекомендовалось прикладывать платки, намоченные в женской моче (в.-словац., с. Штраба), и т. п.

Положительная семантика женского обновляется, в первую очередь, на причастности женщины к плодородию и противоположается мужскому как бесплодному. У болгар поставленное подходить тесто для юрьевских хлебов накрывали женской рубахой, а польские женщины, замешивая тесто для пасхальных куличей, выгоняли из дому всех мужчин, в том числе и хозяина, «чтобы не слезалии растущего теста» (Калишское воля. — Kolb.DW 23:80). У словаков прошедший год определяли как «женский» или «мужской» в зависимости от того, был он урожайным или нет.

Категория М.—Ж. классифицирует также предметы — одежду, орудия труда, утварь — в соответствии с их принадлежностью или использованием мужчиной или женщиной (шалка/платок; топор/веретено). В свою очередь, «сексуализированный» предмет позже мог передать свои свойства

человеку. Ср. обычай заворачивать новорожденного мальчика в мужскую рубаху, а девочку в женскую (словац., укр., полес.); в корыто при первом купании мальчику класть топор, гвоздь, а девочке иглу, нитки и т. п. (ср.-словац.). Считалось также, что если до беременной дотронуться **исрегнгом**, то она родит девочку (Черногория). Моравяне верили, что родится девочка, если под простыню положить горсть конопля или под супружескую кровать — гребень (Лугачевское Залесье).

Некоторым реалиям определенный «род» приписывался изначально. Например, камень связывался с мужским началом: белорусы говорили, что мужчина родится на камешке, а женщина — на **черепке** (т. е. в зависимости от того, что находится в земле под постелью супругов).

Существовал ряд запретов на контакт с предметами «чужого» пола. Например, **мужчина не должен поднимать упавшее во время прядения веретено**, иначе осенью у него будут опрокидываться возы с хлебом (бел.) или он лишится силы и ловкости (мужских качеств); контакт с дождем сделает мужчину **женоподобным** (полес., болгар.); у болгар мужчину, который носит воду с помощью коромысла (**кобилица**), презрительно называли **женчо**.

Для магического воздействия на людей или скот использовались предметы в соответствии с их «мужской» или «женской» символикой. Чтобы у молодоженов рождались и мальчики, и девочки, невеста, входя в дом молодого, присаживалась на предметы то мужского, то женского рода: например, сначала на пест, потом на ступу (**серб.**).

«Мужские» и «женские» предметы одежды в равной степени могли служить оберегами от слеза и порчи. Мужские штаны и рубаха оберегали от слеза скот (укр. лубен., полес. гомел., в.-словац.), работу (напр., ткань в Полесье); использовались в лечебных обрядах (укр. лубен.). В аналогичных функциях использовались юбка и платок (полес. житомир., гомел., в.-болг.). См. **Обереги**.

Оппозиции М.—Ж. мог придаваться символический или мифологический смысл. При оценке времени — **свонов**, дней недели, времени суток — «женскими» считались темная часть суток, от наступления сумерек до восхода солнца, а также дни

недели, обозначаемые именами женского рода, — среда, пятница и суббота; «мужское» время — светлая часть суток и, соответственно, четверг, вторник и понедельник. См. Дни недели.

С оппозицией М.—Ж. связывались пространственные соотношения: *внешний—внутренний*, *верх—низ*, а также различные части жилища. Дом считался мужским локусом, так как мальчик остается в доме в качестве будущего хозяина, а участь девочки — покинуть родной дом, *выйдя замуж*. Поэтому плаценту новорожденного мальчика закапывали в доме под столом, в покути, под печью, а девочки — под порогом или в саду (полес. гомел., пол.); пуповину мальчика прятали в верхнюю дырку в стене (в отверстие для закрепления ткацкого станка), а девочки — в нижнюю дырку (полес., гомел.). В то же время внутреннее пространство дома считалось женским — здесь хозяйка проводила больше всего времени — и противопоставлялось внешнему как мужскому, поскольку мужчина был ориентирован *вовне*, больше работал вне дома. Внутреннее пространство дома также членилось: место у печи, называемое *серса*, *бабий кут*, считалось женским, а место вокруг стола, в красном и «дверном» углу было мужским; у дверей располагалась *мужская лавка (коник)*: в русских селах по течению р. Вятки еще в 30-х гг. XX в. *сесть на нес женщине* считалось неприличным. Крыша и все части дома, имеющие отверстие посередине, осмыслялись как женский элемент жилища.

С оппозицией М.—Ж. соотносятся также бинарные признаки *правый—левый*, *восток—запад*, *север—юг*, *вперед—назад* и некоторые др. При выборе имени ребенку для мальчика просматривали святцы на 8 дней вперед и назад, девочке — только вперед (рус. астрахан.). Верили, что мальчика можно зачать, если женщина будет лежать на правом боку, а девочку — на левом; если *ребенок* шевелится у беременной *справа* — то будет мальчик, если в левом боку — девочка. Если ребенок впопыхах обует только правую ногу, у него умрет отец, если только левую — то мать (бел.). Осыпавшаяся могила знак того, что в семье будет еще один покойник; если могила осыпалась с южной стороны — мужчина, с северной — женщина (бел.).

В количественном аспекте женское обычно описывалось через *четность*, мужское — через *нечетность*, непарность. У болгар на свадьбе деревце кума и три ветки, а деревце кумы — две (Родос Македонцы верили, что у того, кто жен в нечетный год, будут рождаться мальчики, а у женившегося в четный год — девочки (Велос). У южных славян и у словаков умершему мужчине раздавалось три уд колокола (у словаков звонили три раза в колокола), а по женщине — два (у словаков два раза в три колокола). В Полесье если хлеб постоянно не удавался, проверяли сколько в деже клепок. Если нечетное то это «мужская» дежа, *дежун*. Верили, тесто хорошо подходит только в «женской» деже, с четным количеством клепок.

Оппозиция М.—Ж. связывается с иротивопоставлением *формы*: чаще всего кр имеет женскую символику, а квадрат и крест — мужскую. У южных славян, например, мужские надгробия имеют крестовидную форму, а женские — округлую; для поминания мужчин пекли крестовидные хлебы, а женщин — круглые (*серб.*). Аналогичное соотношение наблюдается в форме свадебного хлеба: у болгар мужской хлеб представляет собой крест, вписанный в круг, женский — круг без креста внутри. У *сербов* Воеводины различаются по форме *новосельные* хлебы *васильице*: для женщин это небольшие круглые лепешки, а для мужчин — овальные и утолщенные в *середине*. При гадании о поле ребенка: если кольцо, подвешенное на нитке, качалось по кругу, то ждали дочь, если из стороны в сторону — сына (морав.).

М.—Ж. соотносится и с другими признаками: например, у лужичан повитуха шла приглашать крестных для новорожденного мальчика с черной палочкой в руках, а для девочки — с белой; у всех славян колоть жертвенное животное имел право только мужчина; у болгар в жертву св. *Георгию* кололи только барашка мужского пола, и делал это только мужчина; если беременная предпочитает сладкую и мучную пищу, то у нее родится девочка, а если кислые блюда и алкоголь — мальчик (*словац.*). Ср. *Князь—пресный*.

«Мужские» и «женские» растения. Приписываемый деревьям и некоторым др. растениям «пол» в основном совпадает

с грамматическим родом их названий. Эта родовая классификация использовалась в магических действиях. Если невеста хотела рожать мальчиков, то во время венчания она произносила *трижды*: «Сами дубы» [Только дубы], а если хотела также и девочку, то: «Сами дубы, енна сосна» [Только дубы и одна сосна] (карпат., львов. — КА). На Рус. Севере считали, что перед домом опасно сажать *ель* — «мужики из дома выводятся» (Тихманьга — АА). На похоронах тело женщины покрывали ветками *березы*, а тело мужчины — ветками тополя (полес.). Сербские женщины, если хотели, чтобы второй ребенок был *мальчик*, забрасывали рубаху, в которой рожали, на орех, дуб или клен, а если хотели девочку, то на бук (серб. *бук*), сливу, *грашницу* (порода дуба) (Воеводина). В болгарском обряде лечения «русальских», т. е. неизвестных, неизлечимых, болезней страждущие обращались к русалкам, оставляя сосуд с водой и дары для них под их любимым цветком *росси*, причем мужчины под мужским растением, а женщины — под женским.

На «пол» растения влияет также его способность приносить плоды: плодовые деревья в саду считаются «женскими» в отличие от лесных — «мужских». Растения могут передавать свои способности к плодотворению человеку. Так, у поляков и украинцев пуповину новорожденному перевязывали нитью из женских растений конопли (семенных), чтобы ребенок не был бесплодным; у сербов невеста, если не хотела иметь детей, брала с собой на венчание мужские растения конопля, без семян.

В песнях о безвинно погибших влюбленных на могиле парня вырастает дубочек, явор, барвинок, на могиле девушки — береза, липа (полес.). В болг. песнях парень превращается в явор, плющ, базилик, а девушка — в ель, розу, ольху; у сербов известны сюжеты, когда из могилы влюбленных юноши и девушки вырастают сосна (серб. *бъж*) и роза.

Однако род названия растения не всегда соответствует полу человека. Например, в польских песнях у парня на могиле вырастает лилия (*lilia*), у девушки — ландыш (*kolnolija*). У словаков на свадьбе во время наведения невесте женского головного убора ей в руки давали грабень для чесания льна: если он был сделан из дерева груши, то счи-

тали, что первым ребенком у нес будет мальчик, если из сливы — то девочка (и. словац. окр. Бардеёва).

«Мужские» и «женские» животные. Как правило, оппозиция М. Ж. классифицирует животных в соответствии с грамматическим родом их видового названия. Например, в предсказаниях пола будущего ребенка: если беременной снится окунь, вьюн, лещ, карась, воробей, то родится мальчик, если щука, плотва, ласточка — то девочка (полес.). За обряжение покойника мужчина получал в дар барана (вознаграждение: «живую голову за голову»), а женщина — курицу (закарпат.).

Биологический пол животного часто оказывался значимым в магических действиях, особенно в народной медицине: у словаков мальчика, больного «собачьей болезнью» (*psi fahu*), клали на порог и давали перепрыгнуть псу-кобелю, а девочку — суке. Подробнее о М.—Ж. символика животных см.: Гуря СЖ.

«Мужские» и «женские» обряды и праздники. В народном календаре некоторые праздники и ритуалы получают родовую «специализацию». Семик и Троица считаются повсеместно исключительно «девскими» праздниками, у русских в Забайкалье, например, парни могли присоединиться к девушкам лишь после совершения соответствующих ритуалов, иначе они подвергались нападению девушек и строго наказывались. День Параскевы Пятницы (28.X) — «праздник баб и девок» (рус.), день св. Варвары (*Barbary*) имеет женскую семантику у русских, чехов, словаков, болгар, сербов; у болгар он даже называется *Женска колада*, в этот день колядовать ходили ряженые девушки (*варварки*). Русская *Троицкая пятница* (вят.) и болгарская *Колочна черква* — осенние женские жертвоприношения, в которых участвовали пожилые женщины и вдовы. Мужчинам не полагалось есть ритуальную пищу, их выгоняли из дома, а если кому-нибудь надо было пройти через комнату, где женщины праздновали, то его глаза завязывали полотенцем, чтобы он не лишился зрения. Женские ритуалы имели общее значение оберега, исцеления, обеспечения плодородия, установления контакта с «тем светом». К ним относятся: пахание дороги или реки и др. обряды вызывания дождя (см. Дождь; Додола, пеперуда), обходы села с обыденными предметами

для защиты от эпидемии, весенние девичьи обходы с чучелом Зимы (Смерти) у зап. славян (см. Марена), ю.-слав. обрядовые обходы ради благополучия и достатка — «лазарки», «боевец», «красице» (см. Королевские обряды, Лазарки) и др. Женских ритуалов и празднований особенно много в рамках родинной обрядности, например, обычай посещения роженицы (серб. *повойница*, в.-слав. *zubok*, болг. *большая пита*), праздник повитухи (болг. *Бабинден*) и т. п.

К специфически мужским обрядам относятся кукуерские и русальские игры, святочное колядование, имитация полевых работ на святки, масленицу, в Страстной четверг и некоторые др. (см. Пахота ритуальная); обряды защиты села от стихийных бедствий и мора (ю.-слав.) (см. Опахивание, Изгнание ритуальное), ритуалы проклятия у болгар.

«Мужские» и «женские» ритуалы в разных слав. традициях не всегда совпадают. Так, ритуал опаживания села от мора у болгар совершали мужчины, а у русских — преимущественно девушки и вдовы (мужчины не должны были встречаться им по дороге, иначе их били до крови). Обычно ритуальная пахота совершается парнями, но у словенцев полагалось, чтобы некоторые (или даже все) ее участники были женщинами; иногда мужчины переодевались в женщин.

Наряду со «специализацией» наблюдается и «редупликация» праздника или обряда, когда мужской и женский его вариант отмечаются друг за другом: за Богоявлением (6.1), называемым *Мъжки водници*, когда обливали мужчин и купали новорожденных мальчиков, следуют *Женски водници* (7.1), когда обливали женщин и купали девочек (болг., макед.). У сербского племени Кучи Рождество называется *Божий*, а Новый год — *Женски Божий*, когда в дом приносили столько «женских» *бадников* (*бадьяница*), сколько женщин было в доме, и т. п. В Полесье календарные поминальные дни нередко разделяются на два этапа: в первый день, обычно в пятницу, поминают предков-мужчин, а в следующий, субботу, — женщин; соответственно они называются *Делы* и *Бобы*. Свадебный обряд практически весь проходит в противопоставлении мужской партии жениха и женской партии невесты (см. Свадебный обряд, Венчание, Брак) вплоть до того, что у болгар Баната род-

ственники невесты не принимали участия в свадебном пире после проводов девушки, так что игралось две свадьбы: «женская» в доме невесты и «мужская» в доме жениха. Обрядовые хоры в Юрьев день ради здоровья и размножения «всад» бывают как мужские (на *свишка*, с музыкальным сопровождением гайды или кавала), так и женские (*водени*, сопровождаемые пением) (болг. — Кол.ГЮС:84).

Идея соединения мужского и женского находит отражение во многих элементах свадебной, родинной обрядности, в практиках народной медицины. Например, при замешивании свадебных хлебов у болгар позволялось присутствовать не только девушкам, но и мужчинам, тогда как обычно приготовление хлеба — исключительно женское занятие. В обряде очепин чепец, перед тем как надеть его невесте, сначала надевали на голову жениха (ср.-словян. р-н Чаща). Жениха и невесту опоясывали, соединяли их головы, волосы, связывали им руки, «запрягали», они обыенивались кольцами.

В момент родов, особенно трудных, в большинстве традиций считалось необходимым присутствие отца ребенка. У сербов верили, что не только его присутствие, но и манипуляции с его одеждой и обувью способствуют благополучному исходу родов (см. Кувада).

Воссозданию гармонии М. и Ж. служили и некоторые обряды лечебной магии. В польском Поморье считали, что снять спазм может только женщина мужчине, а мужчина — женщине. Заболевшего лихорадкой мужчину окуривали дымом с копыта кобылы, а женщину — с копыта жеребца (укр. *Покутье*). При приготовлении теста также символически соединялось мужское и женское: под дежу подкладывали женскую одежду, а сверху на нее клали мужскую шапку, или наоборот (бел. витеб.).

Результат соединения культурно маркированных, отдельно существующих и одинаково ценных для жизни реализаций М. и Ж. начал восстановление гармонии Космоса, несущее здоровье, счастье, плодородие.

Лит.: Гендерный подход в антропологической дисциплине. СПб., 2001; Толстой Н. И. Бинарные противопоставления типа *правый—левый*, мужской—женский; «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представ-

лениях // Тол.ЯНК:151–166,333–340; Цивьян Т. В. *Оппозиция мужской / женский* и ее классифицирующая роль в модели мира // ЭСП: 77–91; Топорков А. Л. Из наблюдений над функциональными категориями рода в этнокультурных текстах // СБЯ 1993:55–59; Валенцова М. М. Отражение категории «мужской–женский» в календарной обрядности славян // СЭт:116–133; СД 2:208,464; СМ²:157,244,275; СБФ-2000: 277,278,349; Макс.ННС:158–161; Бил.СЛК: 137; Р/Ш:12; Берн.МОЖ:36; Байб.ЖОВС:77; ЕЛНК 6:177; СК 2:106,107,175–176; РИ:30; УНВ:288,290,450; Бог.ВТНИ:255,257; Макс.ДМУС:469; Никиф.ППП:2,5–6,18,31,100,103, 109,153,164,293; ПА; КА; АА; РР:27,53,54, 63,64,71,73,74; Вег.МД:65; Kolb.DW 26:93; 39,265; Karcz.OZD:14–15; ELKS 2:88,279; Chocz.RZ:141; Sib.LDKP:53; Švorc Š.:110,113; Čern.ŽL:108; Arch.EAS; SIF 1895/15:123; NSb 1941/2:15; Vael.VO:51; Vael.LZ:314,377; Troj.ССЛ:77; Бос.ГОВ:168; Бос.ГОС:183; СМР:13, 133; Мил.ЖС:197; Грб.СОСБ:89; ГЕМБ 1973/36:90; МФ 1977/19:30; Марин.ЖС 2:125; Марин.ШП 1:105,636; 2:114,485; КЛЮ:40,45; БМ:32,114,118–119,128,70,222,346; КСК 1999/ 4:150; Кол.КЮС:35; КДЯК:292; Gavaz.GD:17.

М. М. Валенцова

МУЖЧИНА — в народной традиции хозяин, хранитель имени и обладатель всех прав, воплощение положительного начала.

Этиологические легенды о происхождении Адама — первого М. В текстах, восходящих к книжной традиции («Книга Вноза праведного», «Тивериадское море», «Вопросы и ответы»), имеющей индоевропейские корни, тело первочеловека создается из семи (восьми, девяти) элементов: земли, камня, моря, солнца, облака, ветра, огня; в свою очередь с телом Адама соотносится социальная структура общества: «У нас ум-разум самого Христа, / Наши помыслы от облак небесных, / У нас мир-народ от Адамия, / Кости крепкие от камни, / Телеса наши от сырой земли, / Кровь руда наша от черна моря. / От того у нас в земле цари пошли: / От святой плавы от Адамовой; / От того зачалися князья-бояры: / От святых мощей от Адамовых; / От того крестьяны православные: / От свята колена от Адамова» («Голубиная книга»). Господь создает тело человека из праха (земли,

глины), причем в болг. легендах уточняется, что Бог замешивает глину с помощью слюны, от которой и произошла мужская сила (сперма). Этому созидательному акту может предшествовать неудачная попытка вылепить человека из теста (укр.). По другим укр. легендам, Адам возник из воды, которую Господь отряхнул с рук (новоросийск.), из кусочка содранной с руки Бога кожи (гуцул.), по словен. преданию — из капли Божьего пота. По болг. верованиям, первые М. и женщина произошли из грибов (область Монтана).

В других в.-слав. текстах излагается дуалистическая концепция сотворения человека: дьявол создает человека, а Господь вкладывает в него душу (ПВЛ, укр.) или Бог создает человека, а дьявол оскверняет его (проделывает в нем дырки, оплевывает, обжаркивает и т. д.), затем Бог выворачивает наизнанку тело Адама, так что нечистоты оказываются внутри (в.-слав.).

Другой популярный мотив слав. этиологии — роговая оболочка, которая покрывала тело первочеловека до грехопадения, затем от нее остались лишь ногти. Также последствием грехопадения считается появление «адамова яблока» — это, по легенде, застрявший в горле у М. кусок запретного плода (яблока или виноградины). Ряд легенд рассказывает о появлении гениталий. Господь сделал их из остатков глины, он долго выбирал место, куда прикрепить член: на лоб, под мышку, наконец, остановился на причинном месте (Подолье); или же член — остаток ниток, которыми был шит человек, состоявший первоначально из двух половинок (укр. подол, болг.). Участь М. легче, чем у женщин: Божья Матерь отобрала у них менструацию и передала ее женщине (карпат.); отправив к Господу гонцом ястреба, М. добились того, что у них стало меньше работы (укр. полес.), чем у женщин. В бел. легенде М. вознагражден правом на отдых за то, что согласился показать дорогу Христу.

М. — глава семьи, отец и распорядитель хозяйства, на нем лежит ответственность за их процветание: ср. рус. «*Всякий дом хозяином держится*», болг. «*Къща без мъжа е пуста къща*» [Дом без мужчины — пустой дом]. С этим соотносятся обрядовые действия, совершаемые при рождении мальчика: закапывание последа и пуповины в симво-

лическом центре дома — под столом или под печью (полес.) с тем, чтобы мальчик, будущий хозяин, никогда не покинул дома. Параллельно с этим бытует и иное представление о дистрибуции пространства: в силу традиционного распределения работ женщины не принадлежит внутреннее пространство дома и близкие к дому локусы — М. же царит над внешним миром.

Присущая М. продуцирующая функция, обусловленная его мужской потенцией, обязательно должна реализовываться в сексуальной сфере, ср. Серб. «Не може бити човјек, докле га жена не крсти» [Не может быть мужчины, пока его жена не окрестит], т. е. пока он не женится. По в.-слав. представлениям, целомудренный М. не может быть полноценным хозяином, т. к. не владеет элементарными навыками и умениями: он не может ни рубить дрова, ни попадать камнем в цель и т. п.

Продуцирующая роль М. ярче всего реализуется в земледелии: на М. лежит забота о пахоте и севе, при этом особое значение придается личности того, кто первым начнет выполнение этих ответственных работ. В России общинный засеивальщик должен был быть М. в расцвете сил, ни в коем случае не бобыль и не больной, т. к. от его потенции зависело процветание всей общины. Залогом успеха считалась также и чистота М. — в физическом и нравственном смыслах (отсюда запреты на половые отношения накануне начала сева и др. ответственных работ, см. Коитус).

Возделывание земли омыслилось как акт символического совокупления, которое выражалось в ритуальном обнажении М.-земледельца — полным или частичном (непокрытая голова, босые ноги), при этом оголялся и телесный низ, детородные органы: так, например, чтобы проверить готовность земли к пашне, М. сажился на нее голым задом: проступившая испарина свидетельствовала о том, что можно было начинать пахоту (полес.). В обнаженном (или частично обнаженном) виде М. начинал сев проса и в особенности таких «женских» технических культур, как лен и конопля. В серб. традиции демонстрация обнаженных мужских половых органов должна была способствовать хорошему урожаю петрушки и моркови, а также винограда и других фруктов (ср. в ст. Нагота). Так, например, при по-

садке винограда отец, встав лицом на восток, а сын — лицом на запад, мочатся и проносят при этом заклинание: «Какогод се ми окретали по том брду, тако се окретаху наши виноградни гавњи и садови! Какогод наш отац запишао и ми пишали, тако нама вино пилаало у суђе!» [Как мы поворачивались на этом холме, так пусть поворачиваются виноградные лозы и саженцы! Как наш отец помочился и мы помочились, чтобы так у нас вино лилось в сосуды!]; «Винограду! Саду! Ако не будеш добар, какогод се тврда јаја, тако ти тврдо тропат, не ћу те жолат.» [Виноградник! Посадки! Если не будешь хорошо расти, то как крепки яйца, так и тебе крепко страдать — не буду тебя окучивать!]. А для того чтобы стимулировать рост корнеплодов, при посеве М. трясет членом и призывает: «Какогод моје длаке куштраве биле, тако моји першини чиму имаали!» [Как у меня волосы на лобке кудрявые, такой пусть у моей петрушки будет кудрявая ботва] (Аш. 1904/1:160). Продуцирующая функция М. может приписываться также и принадлежащим ему предметам (одежде) или предметам с мужской символикой (например, яйцу). Мужское вмешательство может также способствовать оплодотворению культур, находящихся в ведении женщины: когда на огурцах бывает слишком много пустоцветов, зовут М., который, спустив штаны, идет вдоль грядок, делая вид, что косит косой огуречные плетни (брян.). Чтобы горох не был червивым, пераный стручок должен съесть М., а не женщина (витеб.).

Участие М. в обходе посевов, а также в трапезе, катании по ниве должны способствовать урожаю (см. Кататься). Отданная мужчиной в начале земледельческого цикла потенция символически возвращается ему по завершении цикла в обрядах последнего снопа, «бороды».

На М. лежит основная ответственность за «вод» скота — как в рамках отдельного хозяйства (ср. правила выбора масти скотины в соответствии с цветом волос ее будущего хозяина), так и в рамках общины, где М. отводится роль пастуха; только М. занимался разведением пчел.

М. как хозяину принадлежит и «космогоническая», жизнестроительная функция. Так, важнейшей обязанностью М. считалось строительство дома: он выбирал оптимальное место для постройки, строил сам или догово-

ризался со строителями, играл главную роль во всех обрядах, отмечающих различные этапы строительства вплоть до новоселья, М. принадлежит честь зажигания нового («живого») огня.

М. как глава дома осуществляет функцию распределения благ между членами семьи: материальных (например, при разделе хозяйства, распределении пищи, в том числе и такой высоко символической, как хлеб) и духовных (распределение доли). Роль М. может быть осмыслена как роль посредника между людьми и высшими силами, от которых он получает и свою продуцирующую силу и иные положительные качества. Эта роль постоянно актуализируется и в повседневности, и в еще более очевидной форме в ритуально значимые периоды времени, например при смене годовых циклов, когда возникает необходимость в обновлении символических ценностей. Отсюда центральная роль М. в ритуалах карпогонического и прогностического характера, которыми изобилует рождественско-новогодний цикл, в меньшей степени циклы весенних праздников Пасхи, Юрия. Эта роль М. актуальна и в контексте отдельной семьи, и в контексте всего социума, ср. ведущую роль М. как носителя положительных свойств в большинстве обрядов, в частности в рамках обряда «плавашик». М., как правило, играет главную роль в обрядах жертвоприношения.

Все без исключения занятия, требующие специальных технических и/или магических знаний, считаются уделом М.: в традиционной культуре только М. может стать мельником, кузнецом, горшечником, пастухом, охотником, музыкантом и пр. Религиозное племство и по сей день остается эксклюзивным правом М.

Такой взгляд на М. как на хозяина и демиурга отражается и в том почете, который оказывается М. при жизни и после смерти. М. занимает самое почетное место и в доме (он сидит во главе стола, под образами), и в церкви (в православных храмах мужчины стоят справа и впереди, ближе к алтарю), и на улице (М. идет впереди женщины, женщины не имеют права переходить мужчине дорогу). О кончине М. оповещают громкими криками, забравшись на самое высокое место за селом (Черногория).

Кодификация распределения труда между М. и женщиной имеет решающее значе-

ние для поддержания статуса М. Если он будет исполнять женскую работу, это принесет несчастье дому (болг.). Такого М. награждают презрительным прозвищем (рус. кареа. *бабьяк*). Особенно опасными для сексуальной идентичности М. считаются типичные женские ремесла и относящиеся к ним орудия труда: при появлении М. женщина должна прятать прялку, чтобы не «выпрять» (*упрестити*) мужскую удачу и мужскую силу» (Босния, Герцеговина); мусульмане Боснии считают, что, занимаясь шитьем в присутствии М., женщины могут сделать его импотентом. В этой же традиции не разрешают на М. зашивать, наматывать, отрезать ножницами. У белорусов нестарому М. не разрешают поднимать обретенное веретено, в противном случае он может лишиться своей силы и у него будет *переворачиваться* возы с сеном. Угрозу для М. представляет и надевание женской одежды: М. будет испытывать страх перед волками или, хуже, станет слугой дьявола. Контакт с таким характерным женским предметом, как квашня, может драматически сказаться на внешности М.: у него перестанут расти усы и борода (полес.). А в свою очередь «немужественная» внешность, прежде всего отсутствие усов, может послужить поводом для отстранения М. от участия в религиозных обрядах (болг.). Мужская сила может быть отнята с помощью колдовства (серб. *всављак*): в результате порчи, наведенной на свадьбе или позже колдуном, соперником или близкой родственницей (матерью, женой), М. становится импотентом (серб. *халум*) (иногда эта импотенция носит избирательный характер и поражает его только в отношениях с посторонними женщинами) или остается бездетным (серб. *васуја, еиласуја*). См. также ст. Мальчик, Парень.

Лит.: МСБ; Берн.МОЖ; Серж.ПЗ.85; Никитр. ППП:159; Fed.LB 1:369; ZNŽO 1964/42: 402–404; Лазаревић А. Потенција-импотенција у народним обичајима // ГБИ 1975/ 24:8–127; GZM 1953/8:183; 1964/19:216; 1968/23:40; БМ:222 223; Мирин.ИИ 1:233.

Г. И. Кабакова

МУЗЫКА НАРОДНАЯ - одна из важнейших составляющих народной духовной

культуры, включающая в себя ритмически и **звукорыто** (мелодически и многоголосно) организованные музыкально-фольклорные тексты. Она обслуживает обрядовую, хозяйственно-трудовую, праздничную и досуговую сферы и осмысливается как средство магического воздействия на людей, природные и потусторонние силы.

Все функционирующие в данной культуре музыкально-фольклорные тексты хранятся в коллективной памяти носителей традиции и передаются из поколения в поколение устным путем. Большинство произведений народной музыки имеет синтетический характер, рождаясь на пересечении разных видов искусства: музыки и поэзии, музыки и хореографии, музыки, поэзии и хореографии, которые выступают всегда как самостоятельные структуры, образующие разнообразными формами координации (Гиппиус:30).

Для вокальных жанров музыкального фольклора основополагающим является ритм произнесения слова в пении. Во всех славянских традициях преобладающими являются стих силлабической структуры и отвечающие ему **цезурированные музыкальные формы**. Исключением составляет с.-рус. традиция, где распространение получили тонический стих и связанные с ним равномерно и неравномерно сегментированные музыкальные формы.

Звукорытосная организация ранних слав. мелодий характеризуется узкообъемными (диатоническими и **ангситонными**) ладовыми конструкциями, звуковой объем которых не превышает квинты. В более поздних музыкальных жанрах встречаются и широкообъемные **звукорыто**ные системы.

Славяне имеют развитые формы многоголосия, включающие в себя: а) гетерофонию или функциональное одноголосие, при котором отклонения от основной мелодической линии при ансамблевом исполнении незначительны; б) бурдонную диафонию, где одна (иногда две) голосовая партия представляет собой бурдон, а другая, чаще всего в виде гетерофонного пучка голосов, ведет основной напев; в) функциональное двухголосие, где главная мелодия звучит у «басов», а над ними «парит» верхний голос, нередко в виде сольного подголоска («подвочки», «горяка», «дишканта» и т. п.). Изредка встречается и функциональное трехголосие.

Тембр, определяемый способом звукоизвлечения, высотой, громкостью и интенсивностью звучания, особенно важен при исполнении обрядовых песен, несущих в себе магическую силу, о чем свидетельствуют существующие в некоторых слав. традициях запреты на тембр (например, весенние заклички поются до Благовещенья тихо и в доме, а после Благовещенья громко и на открытом воздухе; духовные стихи у проба в доме тихо, а во время календарных поминок на кладбище громко и т. п.). Тембровые характеристики не универсальны, они имеют ярко выраженную локальную специфику.

Вокальные жанры народной музыки делятся на приуроченные (к определенному времени, сезону, календарному или семейному обряду, событию) и неприуроченные. Календарные песни, обслуживающие обряды годового круга, относятся к наиболее раннему пласту музыкального фольклора.

Песни семейных обрядов (крестины, свадьба и похороны) сформировались, по-видимому, позднее календарных; они имеют более обширные ареалы бытования. Песни, исполняемые при крещении ребенка, известны в основном на севере белорусской этнической территории. Свадебные песни распространены повсеместно; они оформляют две основные линии ритуала: инициативную, связанную со сменой социального статуса брачующихся, и линию контактов двух родов.

Один из древнейших жанров — плач: похоронные (самые древние), свадебные (в некоторых традициях имеющие собственные напевы, а на Рус. Севере представленные уникальной формой групповых голошегий), рекрутские (при проходах в армию) и бытовые (по случаю какого-либо несчастья, например пожара). Рекрутские и бытовые не имеют собственных музыкальных форм, интонированы на напевы похоронных. От всех плачей отличает импровизационный характер поэтических текстов, специфический тип плачового интонирования, в котором огромную роль играют речевые возгласы и рыдания. Известны столпские свидетельства о существовании мужских погребальных плачей. Современная же традиция является исключительно женской и включает в себя несколько разновидностей причитаний, См. **Голошеение**.

Кольбельные песни обнаруживают стилистическое сходство с обрядовыми жанрами музыкального фольклора, в первую очередь с плачами (ср. известные на Рус. Севере *смертные байки*). Детские потешки или песенки часто распеваются на напевы плясовых песен и наигрышей.

К музыкальному эпосу относятся русские старины, или былины, распространенные только на Рус. Севере, у украинцев — думы, у юж. славян — юначьи песни. Характерные для этих жанров эпические сюжеты распеваются преимущественно сольно на напевы декламационно-сказового характера, иногда в сопровождении музыкального инструмента (лиры у украинцев, гуслей — у юж. славян).

К приуроченным жанрам принадлежат также лирические (включая и рус. *протяжные*) песни, сформировавшиеся как жанр значительно позже обрядовых. Наряду с поэтикой словесных текстов об этом свидетельствуют и особенности музыкальной формы, ритмически, мелодически и многоголосно гораздо более сложной. Среди лирических песен выделяются два стилистических пласта: традиционный и поздний, городского происхождения.

Песни, связанные с движением, представлены у славян рядом жанров и образуют специальный раздел музыкального фольклора. К числу приуроченных относятся хороводные (танки, хоро, коло), которым приписывались магические функции, в том числе продуцирующая способность (ср. рус.: «хороводы водили, чтобы лен долгий родился, чтобы жито росло»). У юж. славян известны хороводы (коло, хоро) в составе обрядов жизненного цикла человека (ср.: коло, движущееся против солнца, называется *мртвачки*).

У русских хороводы обслуживают также земные и весенние молодежные собрания, связанные с выбором пары. В некоторых в.-слав. традициях (в Полесье и на Рус. Севере) хороводы обнаруживают тенденцию к циклизации и прикрепляются к важнейшим общинным (престольным или календарным) праздникам (ср. *мытца* на Пинеге, «петровщины» на Мезени, «горка» на Печоре, «стрела» в Полесье и т. п.).

По ряду признаков к хороводам приписывают игры с музыкальными рефренами (такие как «Кострома», «Дрема», «Коршун» и др.), широко распространенные у русских

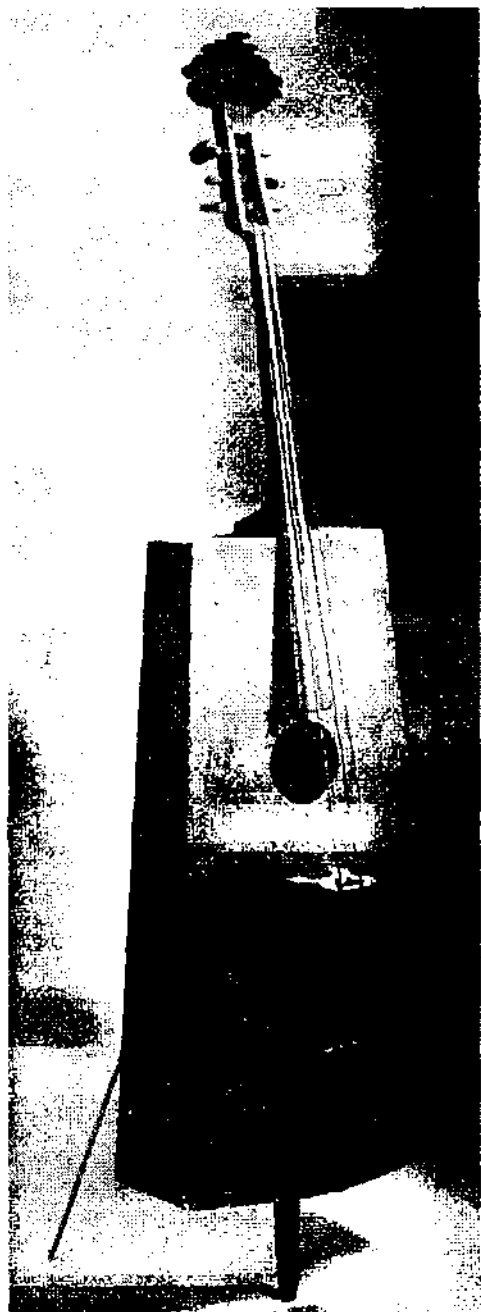
и, возможно, по происхождению связанные с магическими практиками.

Большое место в традиционном быту занимают плясовые песни, у русских связанные с двумя видами хореографии: аутентичной и заимствованной. Традиционные формы пляски более всего развиты на юге русской этнической территории, где имеют **специальные названия**: *пляска в две, три, четыре ноги* и так называемый *пересек*, образующийся путем одновременного сочетания разных ритмических рисунков, выбиваемых ногами. Существуют традиционные способы обучения пляске при помощи многократно повторяемых ритмизованных словесных **жлше** (например: «Вилы, грабли, три цапа, цапа, цапа», «Поросята полосаты» и т. п.). У вост. славян широко распространены **плясовые песни, сопровождающие кадрили, ланцы, польки, краковяки и др.** то есть танцы, заимствованные из Европы, но обогащенные традиционной плясовой «лексикой».

Особый жанр составляют трудовые артельные припевки. Они служат для координации коллективных усилий во время трудового процесса и по сути дела представляют собой интонационно оформленные командные возгласы (самые известные из них — русские «Дубинушка» и «Эй, ухнем!»).

Позднейший жанр народного музыкального творчества — русская частушка. С конца XIX в. он выдвигается в качестве одного из ведущих, бытует преимущественно в молодежной среде. Частушки представляют собой вокально-инструментальный жанр, основанный на творческом состязании исполнителей, которые часто импровизировали тексты на злобу дня.

Произведения народной музыки у славян в течение длительного времени существовали параллельно с церковной музыкой. Их взаимодействие породило весьма своеобразные явления. Так, например, у вост. славян в народную культуру достаточно органично вошли церковные песнопения: рождественский тропарь «Рождество твое» и ирмос «Христос рождается» во многих традициях используются наряду с колядками, либо вместо них; тропарь Пасхи также естественно включается во многие календарные ритуалы, приходящиеся на период от Пасхи до Вознесения; в похоронном обряде часто звучат песнопения из заупокойных служб и т. п. Несмотря на то что в основе этих напевов всегда лежит



Matrya — смычковый музыкальный инструмент типа контрабаса. 1950 г., Великопольша. При игре музыкант держит смычок неподвижно, раскачивая инструмент с боку на бок. Звучание струн дополняется звоном жестяных тарелочек, укрепленных на колке

церковный образец, он каждый раз трансформируется (ритмически и звуковысотю) под воздействием местной певческой традиции. Нередко к церковным песнопениям присоединяются народные припевки, образуя с ними единое целое.

В рус. народной культуре на стыке с церковной возник оригинальный жанр духовных стихов, напевы которых чрезвычайно неоднородны по стилистике и могут обнаруживать сходство с напевами самых разных жанров, начиная от церковных покаянных стихир и кончая жестоким романсом.

Вокальные жанры музыкального фольклора у славян играют главенствующую роль. Традиция обрядового пения является преимущественно женской. Известны и специфически мужские жанры, как правило связанные с профессиональной деятельностью (ср. казацки строевые, солдатские песни, чумацкие песни, родинничеся в среде перевозчиков соли, трудовые припевки бурлаков и т. п.). Неприуроченные жанры вокального фольклора могут исполняться совместно мужчинами и женщинами (лирические, хороводные, плясовые песни, частушки и др.). Жанры вокальной музыки у славян бывают сольными и ансамблевыми. К сольным относятся похоронные плачи у русских, колыбельные, детские потешки, эпические песни и др. Полноценным для обрядовых песен считается ансамблевое исполнение. Есть жанры, допускающие обе формы: и сольную, и хоровую (это в ряде традиций — жнивные песни, лирические, старинны и др.).

Инструментальная музыка по сравнению с вокальной занимает более скромное место в народной музыкальной культуре. Вместе с тем известный у славян инструментарий достаточно разнообразен и включает в себя духовые, струнные и ударные инструменты. В русской народной культуре часто в качестве музыкальных инструментов используются предметы быта (такие как коса, рубель, гребень, дила, печная заслонка, самоварная труба и пр.) и природные объекты: береста, древесный и травяной лист, рыба чешуй и т. п.

В слав. традициях на музыкальных инструментах играют в основном мужчины, хотя у русских известны и чисто женские инструменты, к которым относятся кугилы (флейты Пана) и трещотки. См. Музыкальные инструменты, Музыкант.

Музыкальный код используется в народной культуре для выражения различных смысловых категорий, связанных с устройством мироздания. При помощи музыкального кода может быть выражена кардинальная для народной культуры оппозиция двух миров — земного и потустороннего, жизни и смерти. Обрядовое пение представляет собой специфический «язык», предназначенный для общения с «тем светом» и *предками*, мыслящимися подателями всех благ. Это наиболее общая функция музыкально-обрядовых текстов — фатическая или контактоустанавливающая. С представлениями о бинарной структуре мира связано и существование в народной культуре двух групп обрядовых музыкальных текстов: исполняемых от имени человеческого социума и от лица потусторонних сил. Тексты второй группы воспроизводятся в особых ритуальных ситуациях людьми, намеренно отождествляющими себя с *представителями «того света»* (например, в обряде колядования).

Чрезвычайно важна упорядочивающая функция обрядового пения, способного определенным образом организовать время и пространство. Обрядовому пению приписываются также магические функции — продуцирующая (ср. влияние пения на рост культурных растений, плодovitость скота и репродукцию людей) и апотропеическая (ср. отгон градовых туч, защита посевов от ветры и т. п.). См. *Пение*.

Связь музыкального кода с социальной стратификацией общества выражается в возрастной циклизации музыкальных жанров, когда определенная часть традиционного репертуара закрепляется за одной из половозрастных групп населения. В случаях исполнения обрядовой песни людьми, имеющими разный социальный статус, последний находит свое отражение в музыкальной фактуре (например, когда женщины поют *высокими* голосами, а девушки — *высокими*).

Музыкальными средствами фиксируются также как изменения социального статуса человека (в свадебном, похоронном, крестильном обрядах), так и его подтверждение. Музыкально-фольклорные тексты регулируют нормы поведения членов социума, что выражается в исполнении корильных песен тем из них, кто не выполняет правил, требуемых обрядовой или иной ситуацией, и,

напротив, в восхвалении в песенной форме людей, следующих установленным правилам.

Психорегулирующая функция музыкально-фольклорных текстов проявляется в похоронном обряде, где существует целая система запретов, регламентирующая допустимый уровень эмоционального напряжения при исполнении плачей родственниками умершего. Она присуща и некоторым неприуроченным жанрам, например лирическим песням, при исполнении которых происходит коллективное преодоление личных переживаний.

М. н. представлена в системе локальных традиций, различающихся жанровой, ритмической и звуковысотной (включая виды многоголосия) системами, тембровыми характеристиками и т. п. Локальные традиции могут образовывать достаточно крупные музыкально-диалектные массивы, иногда соотносимые с диалектно-лингвистическим членением слав. территорий. Ареалы ранних жанров и форм, как правило, характеризуются компактностью в отличие от поздних, чьи ареалы более обширны и перекрывают несколько зон распространения первых. Одним из важных признаков диалектного противопоставления служит различное соотношение функции и структуры в музыкально-фольклорных произведениях.

Музыкальные тексты в народном восприятии существуют как самостоятельные и отдельные от человека объекты (материальные субстанции), с которыми можно совершать некоторые действия (ср. мотив «подного рещета песен» в масленичных текстах или мотив похорон песен в весенних закличках). Песни, как правило лирические, могут осмысляться как одна из ипостасей человеческой души (ср. достаточно широко распространенный у вост. славян обычай поминать умерших пением любимых ими песен). Известны также представления о любви к пению и игре на музыкальных инструментах мифологических персонажей.

Названия песен могут быть обусловлены временем исполнения, ритуальным действием (ср. *хрипославные*), предметом (*бородные*, *коробейные*, *векковские*) или персонажем (*русальские*), социальным статусом исполнителей (*бабьи*, *мужинские*, *девичьи* и т. п.), объектом хозяйственной деятельности (*ржаные*, *киривские* и т. п.) или видом труда (*живиные*, *секокосные*), местом исполнения (*улицные*, *полевые*), ситуацией (*ве-*

чорошние), типом движения (*скакальные, ходячие, кривульки*). Некоторые песни могут номинироваться по словесному рефрену (*слава, ладо, амацешные*).

Лит.: Б а н и н А. А. Трудовые артельные песни и припевки. М., 1971; Варфоломеева Т. В. Севернорусская свадьба. Минск. 1983; Гиппиус Е. В. Интонационные элементы русской частушки // Сов. фольклор 1936/4-5; Гиппиус Е. В. *Общетеоретический взгляд на проблему каталогизации народных мелодий // Актуальные проблемы современной фольклористики.* А., 1980; Гашовский В. В. У истоков народной музыки славян. М., 1971; Енговатова М. А., Ефименкова Б. Б. Звуковая организация русских народных песен в свете структурно-типологических исследований // *Звуковыссл. строение народных мелодий: принципы анализа. Материалы научно-практической конференции.* М., 1990; Ефименкова Б. Б. Ритм в пронаведенных русского вокального фольклора. М., 2001; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980; Земцовский И. И. Лирическая песня. А., 1971; Можейко З. Я. Календарно-песенная культура Белоруссии: опыт системно-типологического исследования. Минск, 1985; Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: В 2-х т. М., 1987; Пашина О. А. Календарные песни (проблемы ареального исследования) // РФ 1989/25; Русский музыкальный эпос. Былины / Сост. В. Добровольский, В. Коргузалов. М., 1981.

О. А. Пашина

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ - наделяются свойствами ритуальных предметов и используются в календарных, семейных и общественных обрядах, а также в магической практике. Функции М. и. и приписываемые им свойства определяются **сакральным статусом музыки в народной культуре**, а также функциональными свойствами самого **инструмента** (особенностями его звучания, формой), сферой его употребления (ансамблевая музыка, соло, использование музыки в немзыкальных целях, например, для подачи сигналов, в качестве оберега и др.), способами его изготовления, особенностями личности музыканта (профессионал, любитель, мужчина, женщина, ребенок). Игра на М. и., как и всякое

ремесло, — преимущественно мужское дело, инструментальная музыка часто рождалась в недрах других профессий, где М. и. выступали в роли своеобразных орудий труда (см. Пастух). Большинство традиционных М. и. имеет статус мужских инструментов, игра на которых женщиной осуждалась обществом.

Распространение М. и. в Древней Руси было связано, с одной стороны, с традицией скоморохов и бусляров, осуждавшейся церковью как бесовство, поэтому М. и. часто изымались властями и уничтожались. Среди др.-рус. указов, направленных на искоренение скоморошества: «...где обьявятся домры, и сурны, и гудки, и гусли, и хари, и всякие гудебные сосуды, и тебе бь то все велеть вынимать, и изломань те бесовския игры велеть жечь...» (цит. по: Музыка русской свадьбы. М., 1987:8). С другой стороны, такие М. и., как *дупляная труба*, а позднее — *сурна*, использовались во время военных походов и сражений для организации войска и подачи сигналов. Некоторые М. и., например, колесная лара, были связаны с профессиональной деятельностью *слепцов-людииков* (см. Нищий). Обучение игре на М. и. часто считалось магическим актом и связывалось с продажей души черту (см. **Музыкант**).

В различных слав. традициях место инструментальной музыки в сфере музыкальной культуры и основной набор М. и. были разными. Наибольшее значение инструментальная музыка имела в я.-слав. культуре, а под ее влиянием — у украинцев и белорусов, а также в ю.-слав. ареале — в апт. традициях игра на М. и. в значительной степени отделилась от других «ремесел» и воспринималась как самостоятельная профессия; существовала система профессиональных ансамблей, игравших за плату на свадьбах и общественных праздниках, включавшая регламентированный набор М. и. (у зап. славян — скрипка, контрабас, цимбалы, бубен, у юж. славян — волынка и флейта). В этих ареалах существовала традиция кустарного изготовления М. и. У русских инструментальная музыка занимала более скромное место и была тесно связана с иными профессиями (главным образом — пастушеством, ср., например, существование своеобразных «школ» пастухов-рожечников, а также традицию «**трубли артелью**», при которой на

рожках играла одновременно группа пастухов). В русской традиции были известны такие М. и. древнейшей конструкции, как *правая дудка (обертонная флейта)*, *кумылы* (флейта Пана), *двойная свирель* (двустольная флейта). В качестве М. и. часто использовались бытовые (заслонка, ложки, кося, пила, ведро, самоварная труба, гребень, рубель и др.) и природные предметы (полые стволы растений, кора *дурьсысы*, береста, *коровьи рога* и пр.); было распространено т. н. пение «под язык», когда отсутствующий инструмент имитировался голосом. В конце XIX — начале XX в. многие традиционные М. и. у русских были вытеснены балалайкой, а затем гармонью.

Для хорошего звучания М. и. имел значение способ его изготовления. К примеру, пастушеские М. и. изготовлялись из дерева, под которым находился мурешник (рус.), основу волынки составляла цельная шкура козаски (ср. укр. название этого инструмента — *кюла*), которую, как издавна на укр. Карпатах, нужно сдирать с живого животного — тогда инструмент будет звучать так громко, как кричит козел. Другой карпат. инструмент *трембита* — труба длиной до 2,5 м, слегка расширяющаяся к концу, изготавливалась из т. н. *сердечного дерева* — *смереки* (пихты европейской); при этом полагали, что наилучшие трембиты получаются из *громобоя* — из него же в этом ареале делали скрипки и контрабасы, а в рус. традиции — пастушеские М. и.

Различные М. и. наделялись демоническими или сакральными свойствами. Согласно гудул. быличкам, *дудки* (т. е. волынка) — инструмент черта, который играет на нем для женских демонов *нявои* (см. *Лесная баба*). Ср. характерное укр. выражение: «Дудка Дідча, а флюяра божа» [Волынка чертова, а свирель Божья] (Гринч. 4:378). Устройство волынки посмотрел охотник в лесу у черта, сумев подойти к нему на близкое расстояние благодаря надетым в качестве оберега деревянным обручам (Ошиц. МГД:57). Обычно низким статусом обладают М. и., на которых играют исключительно женщины; например, *з.-укр. аримба* — пружинный металлический инструмент, который держат в зубах, извлекает звук ударами пальца — его, в отличие от других инструментов, не изготавливают, а покупают в магазине. Дримба — «нечистый» инструмент,

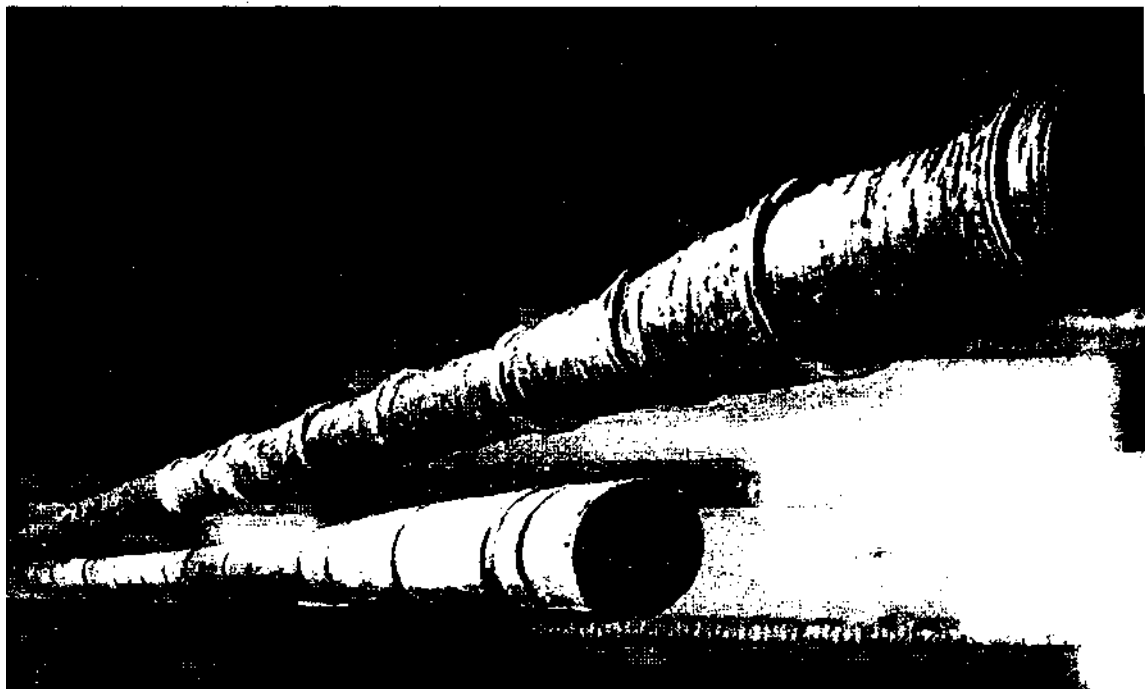
на котором грех играть, поскольку, согласно легенде, на ней играли евреи, когда вели Христа на распятие (прикарпат., ВЗ 1898/5:192). Согласно быличкам, некоторые мифологические персонажи любят играть на М. и. — в др.-рус. письменных памятниках бесы играют на тимпанах, сопелях, гуслях, бубнах, чтобы искушить святого или отвлечь людей от церкви (Аф.ПВ 1:331-332); болг. вилы играют на свирели; с.-х. дьяволы являются человеку в виде веселой свадьбы с музыкантами, играющими на разных М. и. Согласно болг. поверьям, змеи восприимчивы к звукам пастушьей свирели, с которой иногда связывается их происхождение (ср. *обычай изображать на пастушьей свирели змею*, Бен.ЗБФ:32).

В скотоводческой практике важное значение имели пастушеские М. и. — *рожок* (рус.), *жалейка* (рус.), *баробанка* (ударный инструмент, рус.), *свирель* (з.-укр.), *трембита* (укр. и пол. Карпаты), *лигавка* (*liganka*, пол.) и др. Будучи атрибутом и орудием пастуха, пастушеские М. и. не только выполняли сигнальную и организационную функцию (с помощью наигрышей пастух оповещал село о времени выгона, дойки, возвращения в село, о прожарке коровы, появлении хищных зверей и др., а также подавал скоту различные команды, например собирал стадо), но и наделялись ритуальным и магическим статусом. В с.-рус. традиции существовал обычай наговаривать «отпуск» (охранительный заговор) на пастуший рожок, чтобы уберечь стадо от потерь. Поскольку от сохранности пастушьего М. и. и правильного обращения с ним зависела сохранность животных, существовали запреты прикасаться к нему кому-либо кроме пастуха, играть на нем пастуху до первого выгона скота, а также играть на каких-либо других М. и., кроме рожка, в течение сезона, чтобы не нарушить «отпуск» (рус.). Игра пастуха на М. и. во время обхода скота служила магическим способом «заиграть пасть зверю» (с.-рус.). На западе ю.-слав. зоны существует обычай в Юрьев день и после него трубить в специально сделанные из вербовой коры трубы (*trubaljke*, *trumbi*, *trubenti*), чтобы уберечь скот от ведьм. У словаков в день св. Люцил пастухи, чтобы устранили и отогнать нечистую силу, устраивали ритуальную какофонию — трубили в трубы, в рога, играли на пищалках и флейтах. Кроме

пастушеской сферы сигнальные наигрыши на различных М. и. использовались у вост. славян в повседневной жизни (с их помощью собирали на собрания, оповещали о пожаре и др. стихийных бедствиях), а также у отдельных профессиональных групп — сторожей, лесорубов и охотников.

Игра на М. и. — важная составляющая общественных, календарных и семейных ритуалов. Различные формы досуга и увеселений, молодежные посиделки и гуляния оформлялись игрой на М. и. Некоторые виды песенных жанров требовали обязательного музыкального сопровождения — исполнение частушек у вост. славян сопровождалось аккомпанементом гармошки или балалайки, превращаясь в своеобразное состязание певца и музыканта; пение духовных стихов требовало сопровождения лиры; многие колядные, водочесные, купальские, дожиночные, свадебные, крестильные песни сопровождалась в укр., бел. и з.-рус. традициях игрой на скрипке. Музыканты с различными М. и. (со скрипкой, цимбалами, флейтой, волынкой — в з.-слав., укр. и бел. ареалах, гармошкой и балалайкой — в поздней рус. традиции) сопровождали ряженных

во время зимних календарных обходов. время **запустых** обходов ряженные исполняли «дьявольские скрипки» (*diabel'ski skrzypce*) — М. и. в виде палок с колокольчиками, по которым ударяли металлическими предметами (пол.). Игра на М. и. была обязательным элементом слав. свадебного обряда. Традиционный состав М. и. на польской свадьбе отражен в свадебных песнях: «*Bedzie tam piaci kapeli, / Jedna skrzypkach, drugi na tabeli — cymbaly, / Trzeci na oboji, bo sie Boga boji, / Swarty w bi zarzadzamy [druzbowie] was*» [Будет там оркестр из пятерых, / Один на скрипке, другой по рангу — на цимбалах, / третий обоих, / потому что Бога боится, / Четвертый на контрабасе, / Приглашаем, дружка вас] (Kobyl. DW 22:57—58). В брестском Полесье невеста в знак своей девственности завязывала ленты со своей косы музыкальными инструментами. На Карпатах было принято использовать трембиту в похоронном обряде — сразу после смерти взрослого члена семьи родственники нанимали *трембитников* (музыкантов, играющих на трембите, и те своей игрой оповещали окружающих том, что в селе покойник. Игра на трембите



Трембиты (длина 332 и 248 см). Польша, Бранско-Биланское пов., окр. г. Живец

сопровождала обязательное ночное бдение при покойнике (см. **Игры при покойнике**) и с небольшими перерывами продолжалась до погребения, когда последний раз звуки трембиты раздавались над головой покойника, после того как его опустили в могилу (Fisch.ZP:318). Во время пол. крестильного обряда игра на М. и. не допускалась, ибо «*chrzciny grale, będzie dziecko orfakane*» [Крестины сыгранные, будет ребенок оплаканный] (FLS:218).

Часто М. и. использовались в магических целях. Например, гузул, короткая флейта *сопіўка* применялась для получения богатства — инструмент наполняли водкой и закапывали в трясине. Через некоторое время черт, обернувшийся котом, должен был принести хозяину инструмента деньги (карпат.). В Галиции считалось, что если заиграть на дудке, сделанной из ствола ивы, до которой ни разу не долетал петушинный крик и шум воды, то от ее звуков встанут из могил покойники (Аф.ПВ 1:333). В апотропеической магии ребенку при рождении на руку завязывали скрипичную струну, чтобы предохранить его от слеза (словац.). В Полесье принято было во время цветения жита трубить в трубы, чтобы «жито трубило», т. е. шло в трубку, образуя колос.

В ряде случаев существовал запрет играть на М. и. или игра регламентировалась определенным периодом. Согласно церковным канонам, это (как и любое увеселение) было запрещено во время поста — с М. и. на это время снимали струны, а у западных славян в канун Великого поста существовал обычай «похорон контрабаса». Играть на М. и. не следовало ночью, т. к. это приманивает мышей (Косово, Бор.ПВП 1:309), вечером, ибо дьяволы будут собираться и танцевать вокруг играющего (болг.), во время дойки овец (карпат.), в доме, пока наседка высиживает цыплят, иначе выведутся одни петушки (бел.). На дудке разрешалось играть только после того, как поспеет хлеб (рус.). В пастушеской практике время игры на трембите строго ограничено периодом от Дмитриева до Юрьева дня — в остальное время *трембитают*, т. е. играют на трембите, только на похоронах (карпат.).

В слав. традиции игра на музыкальных инструментах воспринимается как мужской вид деятельности. В болг. балладах женщине-воину, переодетой в мужскую одежду,

устраивают испытание, чтобы раскрыть ее половую принадлежность, предлагая на выбор веретено или свирель. Мудрая женщина выбирает свирель, «подтверждая» этим свой «мужской» статус. В рус. традиции еще в первой половине XX в. женщина, играющая на гармонии, осуждалась обществом. Ряд духовых М. и. имел фаллическую символику, а игра на М. и. могла восприниматься как половой акт. Ср. пол. выражение «*wyrczpolić twardym smykiem po matynie*» [наяривать твердым смычком по «марыне»; пол. *matyna* — вид контрабаса] происходит от женского имени], являющееся метафорой коитуса (Papek D. Praca magisterska:75).

В слав. сказках часто встречается мотив чудесного М. и. В рус. сказке герой трубит в волшебный рог, вызывая целое войско; в пол. сказке герой игрой на гусях расколдовывает сонное царство; в словац. сказке герой трубит в золотую трубу и этим пробуждает спящую красавицу; в сказке из пол. Поморья герой получает от мыши волшебную дудочку, исполняющую все его желания. В сказках встречается мотив волшебного М. и., игра на котором заставляет всех непрерывно плясать (рус., укр., серб., словац.).

Лит.: Банин А. А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции. М., 1997; Белорусские народные инструменты. М., 1986; Левкиевская В. Е. О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская музыкальная традиция) // МЭМ:305–310; Назина Г. Д. Беларускія народныя музычныя інструменты. Мінск, 1997; Народні музичні інструменти на Україні. Київ, 1955; Olędzki S. Polskie instrumenty ludowe. Kraków, 1978; ЖС 1903/4:470; Аф.ПВ 1:322–327,331–344,348–349, 2:494–498; ДКСБ:346–348; ЖС 2003/1:32–35; ЖС 2003/1:36–38; Цикл.УНК:106; АА; КА; ПА; ЕЗ 1898/5:192,194; 1912/31–32:264, 288; ЖТК:752,910; Ошиц МГД:56; СБФ:84:269; Шух.Г 3:70,73,242; СбНУ 1894/10:126; Fed.LH 1:356; Stelm.ROP:105; TL 1999/2:21–22; Cerv.TZL:45.

В. Е. Левкиевская

МУЗЫКАНТ — наряду с другими «знающими» (пастухом, мельником, охотником, кузнецом и т. п.), лицу, которому приписываются колдовские способности (см. Кол-

дун), участник календарных, семейных обрядов и общественных праздников. Основная функция М. — игра на музыкальных инструментах, заменяющая собой вербальную и акциональную деятельность М. в обряде, средство его коммуникации с обществом и миром. Способность порождать музыку, обладающую магическими свойствами, придает М. статус посредника между человеком и «иным» миром.

В Древней Руси музыка скоморохов осуждалась и преследовалась церковью как бесовская. У вост. славян, особенно у украинцев и белорусов, музыкантами часто были профессиональные нищие — лирники, исполнители духовных стихов, исторических песен, апокрифов и т. д.



«Музыкант». Роспись по дереву. 2-я половина XIX в. Долепско, Словения. Этнографический музей г. Подсмркви

Чтобы овладеть музыкальным мастерством, нужно прибегнуть к помощи нечистой силы. Согласно з.-рус. быличкам, играть на гармошке учит человека черт в полночь в бане, но в качестве платы за обучение требует, чтобы человек ударил ногой по каменке — тот ломает ногу о каменку и становится калекой, но хорошим М. Человек, желающий стать М., должен до

восхода солнца пойти на перекресток и, раздевшись донага, заиграть на скрипке (карпато-укр.) Для этой же цели нужно лопку закопать на перекрестке свирель, кадо... Ную водкой **Через** семь дней ее нужно откопать — если черт принял подношение, вода окажется половина, а **еще** через семь дней свирель выкапывают окончательно — **там** совсем не окажется водки, **человек** будет в совершенстве играть на свирели даже во сне (карпато-укр.). Представления о магических способностях М. особенно сильны в карпато-укр. традиции, где считалось, что некоторые мелодии М. подслушивает у лесного демона *чугайстер* или у черта, но не может воспроизвести из них одну ноту, полагали также, что другие М. не способны перенять эти мелодии. Чтобы хорошо играть на скрипке, нужно канифоль для напирания струн перетапливать в тот момент, когда **ксендз** служит воскресную или позднюю литургию, или смешивать ее с воском от пещальной свечи (пол., ZWAK 1885/9:42).

Часто способность к колдовству приписывалась скрипачам (полес.), между которыми происходили состязания в колдовской силе. Соперничество двух М. — известный сюжет полес. быличек: один М. «портит» инструмент другого, в результате чего у того внезапно лопаются струны, «кобылка» (часть скрипки) превращается в живую лошадь и убегает и т. д. Однако пострадавший М. оказывается сильнее и наказывает обидчика: превращает его в коня, с помощью магии приводит в негодность его скрипку и т. п. Согласно пол. поверьям, колдун может испортить скрипку, окурив ее волчьей шерстью и сказав: «Режь волк барана», и у скрипача на свадьбе полопаются все струны, т. к. **ск** изготовлялись из бараньих жил (Kolb.DW 17:134-135).

Музыка привлекает к М. нечистую силу. В в.-слав. быличках черт под видом подгулявшей компании встречается М., возвращающегося со свадьбы или вечеринки, и просит поиграть им на скрипке за хорошую плату. М. кажется, что он находится в красивом доме, а под его музыку пляшут дамы и кавалеры. Он играет несколько суток подряд, но ему представляется, что прошло всего несколько часов. Лишь случайно (перекрестившись или упомянув имя Божье) М. обнаруживает, что сидит в чаше леса на пне или в болоте, а вокруг пляшут черт,

С другой стороны, музыка спасает М. от **тѣбѣди**: согласно пол. и кануб. быличкам, М, которого *ночью* окружили волки, играл на скрипке до тех пор, пока люди не пришли ему на помощь, а волки, заслушавшись его игрой, не тронули его. Ср. пол. поверье о том, что **волки** вообще не нападают на М. (Гура СЖ:151).

Мифологические персонажи обнаруживают пристрастие к музыке, а иногда сами **выступают** в качестве М.: черта представляет играющим на скрипке, в то время как другие черти танцуют (ПА, чернигов.); в другой быличке черти, пришедшие в гости к ведьме, играют на скрипке и бубне, пока один из них **танцует** с хозяйкой (з.-полс.); известны **в.-слав.** былички о пляске чертей в аду под звуки скрипки. В др.-рус. поучениях упоминаются бесы, принимающие вид М. и играющие на бубнах, волынках, гусях, тимпанах и сопелках, чтобы ввести в грех монаха или отвратить прихожан от службы в церкви, соблазнив их музыкой (Ал. ПВ 1:332). Женские демоны **випренцици** любят танцевать на горных полянах, поэтому они часто крадут того, кто хорошо играет на свирели или гусях, и **держат** его у себя до старости, заставляя непрерывно играть (карпато-укр.). Вдругом **карпат.** сюжете в качестве М., играющего танцующим **випренцицам** на волынке, выступает сам черт. В укр. быличке черт в виде М., играющего на дудке, едет на **козле**, а вокруг него пляшут березы и липовые лии (Now LU 2:33).

М. — обязательный участник **свадебного обряда**, подчеркивающий своей музыкой его наиболее важные моменты, например: вывод невесты из дома, вынос каравая (полс.), просеивание муки для каравая, бритье молодого, хождение молодой за водой (болг.) и др. В болгар. традиции М. — представитель стороны жениха и его ритуальный помощник, нанимаемый на **свадьбу отцом жениха** и связанный с группой участников свадьбы, возглавляемых старшим сватом или дружкой, функции которого М. частично разделял, сопровождая жениха и дружку в течение всей свадьбы. Участие М. делает свадьбу полноценной, ср. болгар. пословицы: «Свадьба без гайда не може» [Свадьба без волынки невозможна], «Свадьба без гайда — **сѣди помси**» [Свадьба без волынки — сущие поминки] (ЖД:240). При введении невесты

в дом, когда происходит одаривание невесты родственниками и гостями, М. выполняет роль посредника между участниками свадьбы и невестой. В Страндже свекровь кладет дары в сито, а один из М. их разносит.

В болгар. свадебном обряде именно М., проверяя девственность невесты: после брачной ночи он сам осматривал рубашку невесты — если та оказывалась «честной», М. начинал громко играть на волынке, мелодию подхватывали зурна и барабан, а участники свадьбы начинали танцевать «хоро». В противном случае М. не имели права играть — их молчание являлось знаком «нечестности» молодой. Свекор мог покрыть **бесчестие** дома, заплатив М. сверх ранее условленной платы, сколько они **выторгуют**. Если в этом случае М. соглашались продолжить игру, волынщик **передавал** волынку молодожену, чтобы тот **первый** ее надуд, после этого начинал **играть сам волынщик**, а за ним — остальные М. Считалось, что если этого не сделать, **несчастье** останется в этом доме. Иногда сама «нечестная» невеста в качестве наказания должна была надуть волынку.

М. получал за свою игру на свадьбе вознаграждение. При раздаче каравая ему выделялась нижняя корка с запеченными в ней монетами (полс.) или все остатки от каравая после раздела его между остальными участниками свадьбы (ПА, брест.), хлеб, в который было воткнуто свадебное деревце (ПА, киев.), скатерть, на которой стоял каравай (ПА, гомел.), полотенце (з.-укр.), платки, которые дружки выносили М. на палках (в.-укр.). У болгар деньги М. платит свекровь после того, как на второй день свадьбы гости пьют сладкую **ракию**.

М. участвовал во многих календарных обрядах: сопровождал группы ряженых — **кукеров** (болг.), джамалариев (см. «Верблюды»), **калушариев** (см. Русальная неделя), колядников, волоченников (бел., в.-укр., з.-рус., в.-пол., см.: **Волочевий** обряд). М. — обязательный участник молодежных гуляний, посиделок, хороводов, проводов рекрутов, ритуальных драк между группами парней из разных селений и др. Во всех календарных и общественных ритуалах М. был музыкальным «двойником» лидера обрядовой дружины, разделяя с ним предводительские и ритуально-магические функции. Например, в дружине калушариев, в чьи функции входило магическое излечение

больных «русальной» болезнью с помощью специального танца, исполняемого под музыкальное сопровождение вокруг больного, М. задавал нужный музыкальный темп: постоянно убыстряя темп танца, он доводил участников дружины до экстаза, являющегося необходимым условием излечения больного (болг.). В тех частях рус. традиции, где были приняты противоборства и ритуальные драки между молодежными группами разных сел (или разных частей одного села), каждая группа парней обязательно имела М. — гармониста, который сопровождал свою группу во время схваток с «чужаками», организуя и подбадривая музыкой членов своей дружины. Согласно правилам, М., наряду с вожаком, шел в первых рядах своей группы, играя специальный резкий наигрыш «под драку». Во время драки М. никто не имел права тронуть — они стояли в стороне от дерущихся и продолжали играть. В редких случаях, когда одна из сторон не сомневалась в своей победе, у М. «чужой» группы могли повредить гармонию, но это считалось сильнейшим оскорблением. Иногда драка начиналась именно с нападения на «чужого» гармониста. Нередко сама драка предвлялась состязанием гармонистов обеих сторон — более искусный М. «громкой игрой» часто предрешал исход схватки, обеспечивая победу своей дружине.

Важную роль играл М. во время праздничных гуляний, музыкально организуя их, создавая эмоциональную атмосферу праздника, сопровождая музыкой танцы (я.-слав.) и пляску (в.-слав.). У русских во время пляски в кругу устраивалось соревнование нескольких гармонистов. Статус гармониста в рус. селе был высок: он считался привлекательным женихом, пользовался вниманием девушек — ему дарили вышитые платки, кисеты, вышивали ремень его гармошки, пели ему специальные частушки и т. д.

На Рус. Севере, на Карпатах и у зап. славян функции М. частично совмещались с функциями пастуха, обязательным атрибутом которого являлись рожок или жалейка, иногда барабан, а на Карпатах — флейта и трембита. Игре пастуха на музыкальном инструменте приписывались защитные свойства. К примеру, у словаков накануне Нового года и дня св. Люцил пастухи обязаны были как можно громче играть на своих инструментах, чтобы отогнать нечистую силу.

В легендах встречаются сюжеты о смертной инкарнации М.: согласно одной из них, соловей произошел из умершего исконного органиста (Гура СЖ:640).

Лит.: Георгиев Г. Музикант, булката и свенику дар // ЖЦ:24—250; Захариева «Сватба без гайда не може...» // Единство българската фолклорна традиция. София, 191 185—213; Захариева С. Сватбата във фолклорната култура. София, 1984; Левкиевска Е, В. О «демоническом» в музыке славянских инструментах (карпатская народная традиция) // МЭМ: 305-310; Рашинова I Женското свирене във фолклорната култура / БФ 2001/4:45-55; ДКСБ:87—89; ЦФН:0:24

Е. Е. Левкиевска

МУКА́ — символ богатства и плодородия; предмет дара и жертвы, принадлежит одновременно к сфере природы (делается из зерна) и к сфере культуры (проходит долгую обработку, превращаясь в хлеб). Общеславянское слово *мука* (*moka*) восходит к глаголу со значением 'мять', 'дробить', 'размягчать'.

Все этапы производства и использования М. сопровождаются магическими действиями продуцирующего или защитного характера.

Чтобы М. была бслдой, приступая к молотье, кладут на столб в середине гумна белую рубаху (р-н Кюстендила, ср.-зап. Болгария). Привезя новую М. с мельницы, закрывали дверь дома, чтобы М. долго хранилась; освящали, кадили ее ладаном, чтобы прогнать дьяволов, которые живут на мельнице, рядом зажигали свечу. При замешивании теста неоднократно крестили М. Чтобы М. было много, хозяйка, приступая к выпечке хлеба, просенивала М. через частое сито, надевала чистую одежду (болг.). Прежде чем хозяин привезет с мельницы домой всю смолотую М., хозяйка быстро пекла лепешку из новой М., чтобы и будущий год был урожайным, и раздавала всем с пожеланиями плодородия (болг., Родопы).

М. как символ плодородия, богатства и чистоты играла значительную роль в свадебном обряде. Белизна М. символизировала не только здоровье и чистоту, но и честность, девственность невесты, что

отражено в болгарском свадебном обряде. Если невеста оказывалась «честной», пожилые замужние женщины передевались в мужское платье и мазали лица М. и сажер (бол. обл. Ловеч). М., полученная из бобов, выросших из зменной головы, могла выявить чистоту невесты. На свадьбе перед венчанием подносили хлеб из такой М. к ее лицу: если она утратила девичью чистоту до свадьбы, вокруг ее головы вместо венка были видны змен (хорваты Истрия). Мукой куекр: беляли себе лица (болг.); лицо главного персонажа игры при покойнике было вымазано М. (закарпат.).

Для обеспечения благополучия новой семьи совершался коллективный сбор М. на свадебный каравай: М. приносили все члены рода, а на Украине М. мололи в доме невесты на ручной мельнице из принесенного родственниками зерна. В Болгарии (обл. Ловеч) отмечена более древняя форма — не помол, а обрядовое размалывание (сичуване) зерна и обрядовое просеивание его (зисев). В Словении (Помурье), на Адриатическом побережье Хорватии невеста обходила всех родственников, как бы испрашивая разрешение принять предложение сватов и одновременно оповещая их о предстоящей свадьбе, и получала в дар М., яйца, лен и другие продукты. Девушки в дни св. Антония и св. Афанасия, обходя дома, собирали М., пекли лепешки, чтобы скорее выйти замуж (ю.-з.-болг.).

У болгар, белорусов и украинцев приготовления и просеивание М. (брали самую лучшую, т. е. пшеничную) для свадебного хлеба — развернутый обрядовый комплекс, смысл которого объяснялся «как создание нового семейного очага» (обл. Софии). М. просеивали через одно, три, семь, девять сит и столько же ночв, которые складывали крест-накрест, а сита — одно на другое (с.-з.-болг.); каравайницы (особый свадебный чин) готовили М. и пекли хлеба для свадьбы (укр., бел.).

Ритуальные действия с М. при встрече молодых в доме жениха направлены на обеспечение плодovitости брака, рождение первого ребенка, достатка и благополучия молодой семьи, для чего при обрядовом введении молодых в их новый дом свекровь дарила им ночам, сито и мешок М. (болг., Ловеч); новобрачную вели прежде всего камбару или к сундукам с М., которых она должна была

коснуться (обл. Софии) или просеять М. сквозь сито (р-н Сандански) над ночвами и воткнуть в М. венчальные свечи (г. Троян, обл. Плевена); невесту около амбара осыпали М. и желали молодой, чтобы Бог ей послал мужское и женское потомство (обл. Скопье). Во избежание бесплодия молодых на свадьбе били мучным мешком (в.-слав., з.-слав.).

Культурная метафора «хлеб—человек» проявляется в первую очередь в народном представлении о замешивании, подъеме теста и печении хлеба как о зачатии и рождении ребенка. Ср. рус. «Муж с женой, что мука с водой».

Продуцирующие свойства М. и предметов, связанных с ней, выступают в ритуальном бытии неженатой молодежи. Так, в Болгарии в Чистый понедельник (иногда и на масленицу) совершались обрядово-магические действия с ярко выраженной брачно-эротической символикой для того, чтобы молодые в течение года создали семью: взрослые ударяли девушек скалкой, а старых дев и колостяков били по спине мешками из-под М. (обл. Трояна, Ловеч). На святках ряженные в «мельников» испачканы М. и совершают действия, символизирующие «размалывание» М., что имеет эротический смысл (рус.).

В Словакии (Бошаца) полагали, что битье новобрачной мучным мешком должно способствовать рождению детей. В р-не Банской Быстрицы пытались повлиять на благополучный исход будущих родов: невеста после свадьбы, сходя с воза, должна была прыгнуть на мешок с М., чтобы дети появлялись на свет так же легко, как легко высыпалась М. из мешка. Мучным мешком похлопывали только что родившегося теленка, чтобы он выжил (с.-в.-рус.), вытирали корову, свинью, чтобы снять или предотвратить порчу, «урок» (с.-вост.-рус., полес.).

Положительная семантика белого цвета, характерного признака М., обусловила ее использование в родинном обряде. Чтобы дети новобрачных были белокожими, готовя свадебный хлеб, участники ритуала мазали друг другу лица М. С этой же целью на сороковой день после рождения к личику ребенка прикладывали М. и яйца, натирали щеки младенца руками в М., тельце посыпали М. (болг., макс.).

В некоторых районах Польши отец сразу же после рождения ребенка шел на мельницу за свежемолотой М. для пирогов, которыми угощали гостей на крестинах, что, видимо, должно было способствовать быстрому росту ребенка и обеспечивало ему здоровье.

Использование М. в обрядах календарного цикла, в occasionalных и хозяйственных обрядах обеспечивало благополучие семьи, защиту дома и хозяйства от стихийных бедствий, эпидемий, болезней. Блюда из М. являлись праздничными традиционными ритуальными кушаньями или служили символами постовых ограничений. В Польше, Словакии и на Украине таким блюдом был жур, приготовленный на закваске из ржаной или овсяной М.

кетно-бытовых ситуациях. На крестинный обед приносили продукты: муку, яйца, творох (украинцы, поляки). Ритуальный сбор М. отмечен в Полесье: при угрозе эпидемии вдовы обходили все дома, из собранной М. пекли хлеб и раздавали его всем жителям села (ПА, чернигов., Олбин). М. выступала как дар в обмен на благопожелания в обычных обрядах, как плата за помощь, услуги. Колядующие получали от хозяина дома в М. (о.-слав.). При первом выгоне скота чаще всего в день св. Юрия, пастуху давали миску М.; одаривали пастухов и на Пасху и осенью, в день св. Михаила, когда открывался сезон (ПА, киев., Колачи). Миску М. и буханку хлеба из свежемолотого зерна получала жница за последний сжатый се-



Осыпание «пелерулы» мукой. Плевенский округ, Болгария

М., наряду с зерном и хлебом, нередко выступала в качестве дара и жертвы, воплощая идею богатства, жизненной силы, в обходных обрядах календарного и семейного циклов, при засухе, эпидемиях и в эти-

(Кашубы). М. расплавившись со знахарками и ворожеями за лечение и ворожбу. У юж. славян наиболее часто одаривали М. девушек-участниц и главное лицо обряда вызывания дождя (см. Додола). М. давали

в сите, «чтобы год был сытым» (Троиц. обл. Плеска — народнотимологическое сближение слов сито 'сито, частое решето' и ситп 'сытый', основанное на звуковой омонимии). Хозяйка дома сеяла М. в мешок (обл. Плеска, р.-н Варны) или над головой додолы, а та произносила пожелание: «Тый както се сее брашното, тый да се изсипе дъждът!» [Как сеетя мука, так пусть прольется дождь!] (Пол. ПГ:60). Полученную при обходе села М., участницы обряда сеяли в воду у реки (с.-з.-болг.). Из собранной М. девушки выпекали лепешку (болг. родоп. *пеперугин мляб*).

В *плевнальных* обрядах просеивание М. над головой пеперуды или над водой связано с народными представлениями о «небесном дожде», дающем блага и символизирующем «сладостворяющую» силу, и основано на магии подобия, ср. болг. приговор, произносимый пеперудой: «Както се сее брашното през ситото, тый да се рони и житото!» [Как сеетя мука через сито, так пусть сыплется и зерно!] (Пол. ПГ:60).

М. нередко клали в основание строения, наряду с едой и предметами, символизирующими богатство, здоровье и плодородие (см. Жерта строительная); в Белоруссии (Витебская губ., Полоцкий у.) для этого брали первую М. смолотую на новой мельнице или в новых «жёрнах».

В *обетных* и *общинных* праздниках у русских М., зерно, крупа входят в состав складчины. Отмечен обычай сбора М. к Семину и к Радуннице: в г. Уржуме Вятской губ. большие собирали в разных домах М., как милостыню, обещая помянуть *заложенных покойников*, которых считали виновниками своей болезни. Из собранной М. пекли в Семик блины и булочки, которые на кладбище клали на могилах.

М. выполняла роль дара или жертвы у всех славян при установлении контакта между человеком и потусторонними силами. В ноги умершего ставили миску с белой М. и воткнутыми в нее свечами и оставляли ее после похорон в доме (болг., обл. *Балканскарада*): миску с М. оставляли на скамье, где умер человек (Повеч). В *задушные* дни М. в числе других продуктов входила в угощение «коляда для мертвых»: ее относили на кладбище (чеш., ю.-морав.). По следам на рассыпанной по столу М. узнавали о возвращении

души покойного домой в первую ночь после похорон (*закарнат*).

Болгары бросали в воду часть смолотой на мельнице М. самодивам; муку, оседавшую на стенах мельницы и как бы предназначенную потусторонним силам, болгары называли *дяволски хлеб* (Аф. ДЖ:350). Перед сажанием пасхальных хлебов в печь хозяйка рассыпала М. по поду, а горсть бросала в огонь (укр. *полтан*). М., хлебными крошками, крупой «кормили» ветер; бросали водяному в качестве *жертвы* при постройке и пуске мельницы; в Рождественский сочельник бросали в воздух горсть М., чтобы Мельница сварила своим детям еду и не залетала в окна; чтобы утихла буря, высыпали за окно на улицу М. и соль (чеш.). Мельник же, наоборот, вызывал утихший ветер, бросив в воздух несколько пригоршней М., взятых с верхушки мельницы (бел.): при помоле зерна на мельнице отсыпали часть М. как милостыню для бедных, полагая, что если этого не сделать, в наказание ветер возьмет вдесятеро больше М. (*орлок*). Разница между весом привезенного зерна и полученной после помола М. рассматривалась как неизбежная жертва (рус. вят.). В обряде ритуального кормления *мифологических персонажей*, выпекая лепешку для них, М. просеивали через три, *семь сит* (*макед.*, с.-з.-болг.). Поляки полагали, что в дыму от просыпанной в огонь и сгоревшей при выпечке хлеба М. обитают «*платетники*»; они питаются М., которую люди бросают в огонь, чтобы защититься от града.

М. нового урожая, только что смолотая ржаная М., первая М., высыпавшаяся из желоба мельницы, использовалась для выпечки хлеба, выполнявшего роль поминальной обрядовой пищи: его раздавали нищим (рус.), соседям и прохожим для поминовения усопших, пускали по воде (ю.-з. Болгария, юж. Фракия).

В обрядовой практике релевантным оказывается вид М.: например, праздничные хлебы (на Рождество, Пасху) пекли из самой лучшей М., за неимением своей ее покупали (с.-слав.). В первую половину масляничной недели пекли блины из овсяной М., а с четверга — из пшеничной, тем самым подчеркивалась неоднородность масляничного времени (смолен. — КСК 2000/5:95). Ср. использование бобовой М. для выпечки

няя **новогоднего** обрядового хлеба *bábov ded* (словен.).

Благодаря продуцирующим, очистительным и защитным функциям, **М.** активно применяется в магии. В тех случаях, когда в семье умирали дети, совершали обряд, который должен был оградить мать и дитя от слеза и злых духов: на третий день после рождения ребенка клали между ног матери и посыпали вокруг **М.** (серб.). Родившихся слабыми детей протаскивали сквозь мучную мешок (рус.). В р-не Ресавы существует поверье, что новорожденный будет здоров, если, возвращаясь из церкви после крещения, крестные зайдут в дом, где в течение года никто не умер и в данный момент все здоровы, а хозяйка дома посыплет на лицо ребенка **М.** и подарит ему яйцо.

Защитная функция **М.** нашла отражение в обряде **опона** градовой тучи: при появлении градоносного облака старые женщины переворачивали **решето** и как бы просеивали сквозь него муку, приговаривая: «Да се пресечеш като сито сито!» [Стань мелким, как решето] (Лов.:275); в с.-зап. Сербии для этого брали **М.** из-под мельничного жернова; бросали **М.** на ветер или в огонь (Жарпаты). В качестве защитного средства использовались песни с мотивом «мук» пшеницы, т. е. о превращении ее в **М.** (серб., Поморавье).

Нередко в обрядах использовалась **М.**, обладающая особыми свойствами, повышающими ее статус: первая (из зерна первого снопа, первые сжатых колосьев, из жатвенного всенка), **новьяя**, свежемолотая (болг. *пращно брашно*), краденая, купленная, одолженная, мука, осевшая пылью на стенах мельницы, оставшаяся между жерновов и др. Эти признаки повышали ее апотропейную и защитную силу. Сакральное значение придавалось первой **М.**, полученной из зерна нового урожая. Из нее пекли в Ильин день хлеб для праздника «первинки», «**малыньки**», «**зашники**»; из первой смолотой **М.** было принято сразу выпекать хлеб и звать соседей в гости (в.-слав.). Из одолженной в трех или девяти домах **М.** болгары пекли специальный хлеб для обряда, отмечаемого в связи с первыми шагами ребенка. **М.** из зерна жатвенного венка оставляли для рождественского хлеба *чесница* (серб. Воеводина). Для вредоносной магии использовали **М.** полу-

ченную особым способом: ведьмы просеивали **М.** через перевернутое сито, замешивали ее в перевернутых ночвах (болг.).

Способность **М.** наделять здоровьем и служить апотропеем нашла применение в народной медицине. Для этих целей чаще использовали **М.**, собранную в нескольких (9, 39, 40) домах села, одолженную, украденную с мельницы, или **М.** самого лучшего качества, полагая, что именно такая **М.** обладает особой силой магического воздействия на болезнь. Ржаная **М.**, добытая концом ножа между двумя жерновами ручной мельницы, помогала при роже, при пупочной грыже у ребенка (витеб.). Мельничную мучную пыль накладывали на опухоли (Валковский Гродненской губ.); освященной **М.**, оставшейся от выпечки пасхального хлеба, присыпали раны и чирьи (укр. Карпаты). Связь с молоком через белый цвет выступает в ситуациях, когда нужно усилить лактацию у молодой матери: роженица бросит **М.** в воду, трижды произносит: «Как мука в воде белает, так пусть молоко во мне белает» (с.-серб.). На Введенне мазали коровам вымя мучной затиркой, чтобы они давали много жирного молока.

В любовной магии, чтобы приворожить возлюбленного, из чистой **М.** (*чисто брашно*), замешанной на грудном молоке одновременно кормящих матери и дочери (Ловеч), из **М.** с измельченными костями трясогузки (р-н Бара, Черногория) девушка выпекала калач с дыркой посередине (в Боснии калач пек парень из первой **М.**, смолотой на новой мельнице) и смотрела на парня через дырку в калаче. Влюбленные парень и девушка брались вместе за ручку мельницы и мололи зерно, что должно было им обеспечить скорый брак (болг. Странджа).

С **М.** связан ряд табу: в день св. Нестора (*Мышиный день* ~ 9.XI) запрещалось открывать сундуки с **М.**, чтобы мыши не попортили ее (болг.). Мельнику запрещалось отряхиваться от **М.**, чтобы не заболеть лихорадкой («всяк будет трястись») (в.-слав.). Запрещалось вставать в мучной круг, образовавшийся при падении решета, когда просеивали **М.** для первого заквашивания теста в новой квашне. Человек, случайно вступивший в такой круг, покроеся «кругами» — опоясывающим лишаем (бел, витеб.). Нельзя печь каравай по случаю

рожденная ребенка из кукурузной М., иначе впоследствии при ходьбе у него будут болеть пятки (серб., Пирот).

В укр. и бел. «русалочьих» песнях-припевках содержится запрет сеять М. прямо в дежу на Русальной неделе и угрозы русалок «забрать с собой» ослушавшегося: «Хто над дежею муку кее, то той наш буде» (ПА, гомел., Дяковичи), «На быль нязька об нязьку, на сий мужь на дязьку, на сий мужь на дязьку, а то я Бѳовы скажу» (ПА, волин., Любля) Возможно, что запрет обусловлен опасением навредить невидимым душам умерших, которые приходят в это время в дом (Вин.НД:165). В Заонежье подобный запрет имел другую мотивировку: в семье будет много детей.

В ю.-слав. легендах снег, который белизной и пышностью напоминал смолотое зерно, представлялся падающей с неба мукой. В легендах и повестях с мотивом «Почему не падает с неба мука» рассказывается о том, что М. перестала падать с неба, как снег, после того, как одна женщина вытерла ребенка куском теста или мукой (ср. легенды о хлебном колосе). В наказание за неумение ценить блага М. стала добываться тяжелым трудом (болг., макед.). Мотив о золотом веке человечества просматривается и в рус. беломорской легенде об обетованной Ореховой земле, в которой растут орехи размером с человеческую голову, а внутри них М. В рус. легенде огромное количество М. из небольшого мешочка — награда доброму бедняку, который поделился с Христом куском хлеба. М. — первоэлемент, из которого сотворен человек (мотив «человек из теста» — о.-слав.).

Мотив М. известен в болг. загадках и устойчивых выражениях, подчеркивающих символическую богатства, достатка. «Ефтин в брашното, а екъп в трицигет» дешев в муке, а дорог в пшлуке (отрубях) — так у болгар осмеивают глупых хозяек, которые экономят на масле. Реже М. обозначает слабость ума, например, о глупом человеке говорят, что у него мука в голове: «Брашно има у глвата» (болг.).

Лит.: Аф. ПВ 1-290, 3735,794; Биб.ЖОВС: 66; Гура СБ; Зел.ВЭ:419,124,415; КДЯК:287; Славяноведение 2001/2:72-80; КОЮ 3:220,239; КСК 1997/2:51; 2000/5:95,108-119; СД 2: 100-102,211,221,227,324,441,552; Фольклор 3-6;

Чист.СУЛ:312; Милор.ЖАК:204; Никит.ППП: 94,136,272; ПА; Вестн.ДКСЛ:39; СЛ 1904/13: 448-449; Hol.NP:170; Град.С:43; Vcl.VO: 159; Бор.ЖОАМ:447; РР:13,88,102,115; СВЗБ 1934/50:239; СМР:13,185; Теор.ЕА:34,116; Лов:223,389; Пир.:431,480; Пол.СБ:73,109; Срп.:255; Странжа:282.

Е. С. Узенёва, В. В. Усачева

«МУКИ РАСТЕНИЙ» — см. «Житие» растений и предметов.

МУРАВЬИ — насекомые, символика которых определяется в основном признаком множественности.

М., как и многие другие насекомые и гады, наделены хтонической символикой, связывающей их со смертью и миром мертвых. Арабский автор ал-Масуди (ум. 956) описывает славянского идола в виде старца с посохом, которым тот извлекает из могил останки умерших. Под правой ногой его помещены изображения муравьев, под левой — воронов и других черных птиц (Mas.ETHRS:96). Атрибуты мертвеца в качестве источника, порождающего М., фигурируют в магическом способе насылания порчи у поляков: волосы с бороды покойника, добытые из могилы, и каменную крошку с надгробия бросают на очаг, чтобы расплодились М. (келц.). Известны славянам и представления о М. как облик души. В виде М. душа выходит изо рта человека, пока он спит (гроднен.). По укр. поверью, человек после смерти становится сначала М., потом птицей, зверем и снова человеком. В Босанской Крайне мотивировка запрета разрушать муравейник такая же, как и у запретов убивать некоторых гадов (лягушку, ящерицу и др.): мать умрет.

Роль домашнего покровителя выражена у М. слабее, чем у многих гадов и некоторых домашних насекомых, — в основном в виде примет. Так, у русских М. в доме — к счастью, у болгар и македонцев — к богатству. Нередко плохим предзнаменованием у вост. славян считалось появление в доме лишь черных М.: черные предвещали смерть, а рыжие — счастье. В районах бел.-литов. пограничья дом, в котором водятся М., считается чистым.

Иногда встречаются обереги от М. и ритуальные способы их изгнания. Появление М. в доме объяснялось у поляков нарушением запрета есть в Великую пятницу после полудня или после захода солнца освященную в этот день еду (мазовец). В Малопольше в Великую субботу по возвращении из церкви обходили дом и ударили корзинкой с освященной едой во все углы дома для избавления от М., мух, змей и ящериц (кроснен.). У родопских болгар женщины соблюдают запрет на все виды работ в день св. Афанасия (*Черен ден*, 5.VII), чтобы М. и другие насекомые не посли посевов (асеновград.). В Станимаке муравьям посвящен также день св. Мавры (*Черен ден*, 3.V) — по созвучию имени этой святой с названным М. (болг. *маври* 'муравей').

Характерный для М. признак множественности по-разному используется в скотоводческой, рыболовной, любобной, строительной магии, в обрядах вызывания дождя, в приметах, толкованиях снов и фольклорных текстах (заклинаниях, благопожеланиях, закличках, загадках).

М. символически соотносятся со скотом. В пол. колядка хозяевам желают столько овец и телушек, сколько в лесу М. (новосондец.). В Болгарии кладут снятую с себя *мартеницу* под камень и потом проверяют, что под ним: если М., то будут плодиться ягнята и мелкий скот (родоп.). Сербы закапывают в муравейник голову печеного рождественского животного, кости зажаренных в Юрьев день ягнят и т. п., чтобы скота расплодилось столько, сколько М. Польские пастухи, выгоняя овец на летнее пастбище, рассыпают по загону М., чтобы овцы держались вместе, как М. в муравейнике (з.-бескид., подгал.). С.-рус. пастухи перед выпасом для оберега скота прогоняют его между муравейником, землей с могилы, ключом и замком, которые затем закапывают на пастбище до конца пастбы (вологод.).

В рыболовной практике муравейник (множество М.) используют ради обильного улова рыбы: окуривают им сеть при первом выезде на рыбную ловлю, вырезают удочку из дерева, растущего в муравейнике (з.-бел.).

В обрядах вызывания дождя копошащиеся М. символизируют капли дождя. В Полесье и в Сербии во время засухи разгребают муравейник палкой, произнося за-

клипания: «Як зтыс мурашки паууць, так и дош пусьць павяс» (гомел., Гол.ЭСЯ 2:124); «Колікко мразіпа, толікко капіца!» [Сколько муравьев, столько и капель!] (хомел., там же). Копощащиеся М. символизируют кипящую воду в рус. и серб. загадках о муравейнике: «За полем горшочек / И кипуч и горяч» (Садов ЗРП:176); «Суп лонцил у полу ври» [Сухой горшочек в поле кипит] (СЕЗБ 1934/50:82). Приметой дождя может служить появление М. в доме (болг.-банат.). Символика капель проявляется у М. и в толковании сна: много М. — к слезам (вологод.). По-иному признак множественности выступает в другом рус. снотолковании: М. снятся к богатству (вологод.).

В девичьих гаданиях М. символизируют множество сватов. В Сарасве девушка накануне Юрьева дня бросала горсти М. из муравейника на свой дом со словами: «Мравнїцац на кућу, а сватови у кућу!» [Муравейник на дом, а сваты в дом!] (Кар. 1903/4:167—168). Болг. девушки гадают о браке по тому, что найдут под камнем, под который была положена *мартеница*: М, под камнем означают, что девушка выйдет замуж за пастуха.

В укр. и бел. детских закличках копошение М., тащащих яйца, уподобляется суете в селе перед татарским набегом, например: «Мурашкі, мурашкі, / Хавайце гадушкі: / Татары наедуць, / Падушкі забрудуць» (витеб., ДзФ:369). Ср. также соотношение М. и людей в пол. выражении «Pana Boga puzgaški» [муравьи Господа Бога] (с.-подлян., Kolb.DW 42:318).

В одном из способов строительства порчи у поляков на основе признака множественности с М. символически соотносятся опилки: если плотник, строящий дом, подсыплет опилки, в доме разведутся М. (краков.).

М. используют для распознавания ведьмы. В бел. Полесье в Юрьев день (23.IV/6.V) рассыпают муравьиные кучи по улице: считается, что ведьма через такую улицу не пойдет и будет искать обход (гомел.). На Украине дорогу обливают отаром муравейника: когда выгонят стадо, корова ведьмы не пойдет по дороге, а встанет, заревет и станет лизать облитое место (полтав.).

В народной медицине с помощью М. лечатся от ревматизма, от ударов и ломоты в костях, от лихорадки и бешенства.

На Украине и в Белоруссии лечатся муравьиным маслом. Считается, что М. «бьют маслом» на Ивана Купалу или в ночь на 1 августа, когда оно выходит на поверхность муравейника в виде комка, а с восходом солнца тает. Этим маслом мажут волосы, чтобы они лучше росли (волын.), натирают болячки руки и ноги (ровин.), лечат ломоту и другие недуги и даже верят, что оно приносит счастье (витеб.).

Лит., Гуря СЖ:310-313.

А. В. Гуря

МУСОР, сор — в народных представлениях атрибут домашнего пространства, тесно связанный с судьбой домохозяев; символ родовой «доли» и принадлежащего дому общесемейного «блага»; часто используется в продуцирующей магии. Вместе с тем, М. — воплощение всех видов «нечисти» (домашних насекомых, вредоносных духов, болгней, несчастий, старых вещей), подлежащих удалению за пределы жилья.

При переезде в новый дом, [чтобы не оставить на старом месте своей «доли», хозяева захватывали с собой горсть М и бросали его в передний угол нового жилья (з.-рус., укр.). У русских перенесение поварелами М. (либо печной золы, старого веника) могло символизировать акт «переселения своего домового» (Байб.ЖОВС: 116-107).

Отношение к М. как сакральному и в то же время вредоносному объекту объясняет разработанную систему правил и предписаний, согласно которым метение и выбрасывание М. из дома имело строгую временную приуроченность.

В повседневной жизни запрещалось выбрасывать домашний М. после захода солнца, так как это грозило опасными последствиями: вынесешь свое счастье (пол. *szczęście*); отворишь от дома счастия (укр.); хате начнутся соры (полес.); наступивший во дворе на М. заболит, будет страдать болями в ногах или у него появятся язви (вакарнат.); недоброесудатель сможет с помощью М., выброшенного после заката, навредить семье и хозяйству и т. п. Недопустимым считалось бросать М. где попало (его нужно было сбрасывать на «сметники»);

высыпать его по направлению к востоку или стоя лицом к солнцу, иначе «засоришь глаза солнцу», заболеешь куриной слепотой, ослепнешь и т. п. (полес.). Нельзя выкидывать М. из дома через окно — это большой грех (в.-полес.).

Особую опасность представлял М. для беременной женщины. Ей не следовало перешагивать через М. (болг. пирин.); выметать сор через порог дома (у новорожденного будет частая рвота); выносить М. в своем фартуке и приближаться к мусорной куче (Босния и Герцеговина).

В случае смерти члена семьи повсеместно запрещалось выносить М. из помещения, где лежит покойник, чтобы не навредить душе умершего; не вынести из дома «счастье», «долю», «удачу»; не «вынести» кого-либо из жильцов (т. е. чтобы не спровоцировать очередную смерть). Сразу после выноса тела или после погребения М. выметали и выбрасывали подальше от жилья, чтобы «душа не осталась в доме» (пол., словац.), чтобы умерший не вернулся обратно (в.-слав.), чтобы не умирали люди (о.-слав.) и т. п. М. относили в глухие места, где не ходят люди и скот, «чтобы не встопать покойника в землю» (Полуцье); бросали М. в проточную воду (ю.-слав.); выносили за границу села или на кладбище (см. также Веник). В некоторых полесских селах не выбрасывали М. в течение 12-ти дней после смерти домохозяина, пока «душа еще остается в хате»; затем собранный сор закапывали во дворе с той стороны дома, где «красный угол» (гомел. — ПЭС:256). По некоторым пол. и укр. представлениям, души умерших «пребывают в мусоре» или «укрываются в венике» (Виг.КОМ:90).

Об обычае сжигать М. для обогривания душ умерших предков упоминается в «Слове св. Григория Богослова» (XVI в.): «и сметье у ворот жгутъ в Великой четверг, молящю тако у того огня душе приходяще огреваются» (Галык.БХОЯ 2:34).

Запрет выносить домашний М. действовал также в поминальные дни и в некоторые календарные праздники и периоды года: его сохраняли возле порога, под печной лавкой, в углах избы. В зап. Белоруссии на Новый год не выносили во двор М., чтобы вместе с ним «не вышло бы из дома счастье» (Fed.LB 1:288). На Гродненщине в период с Верного воскресенья

до Чистого четверга запрещалось выбрасывать М. — «чтобы не вынести богатства», его следовало отнести в огород и разбросать по грядкам. Прележавший в доме в сакральное время М. наделялся особой продуцирующей силой. Словаки в Рождественский сочельник относили М. в клев, «чтобы коровы хорошо доились». У гуцулов было в обычае на Новый год сжигать М. в своем огороде, при этом хозяйка говорила: «Господи, будь ласка уродити жита-пшениці, усъної пашинці» (ПШух.Г 4:201). В Македонии выметенный в Игатов день (20.XII) М. бросали в ручей, чтобы год прошел легко, «как по воде». В Полесье накопившийся в святочные дни («колядный») М. сыпали под садовые деревья для урожая фруктов; у словаков сжигали его в саду с такой же целью — «abi bolo tel'o ovoci, kol'o steci» [чтобы было столько плодов, сколько мусора] (НА 1976/13/2:98). Ради плодородия и защиты от сорняков на Новый год выносили М. на поля (укр., бел.). Скопившимся за праздники мусором обсыпали скот, предназначенный к продаже, «чтобы было много покупателей» (п.-словац., Попрад; з.-словац., Мьява).

Удаление М. из жилия нередко осмыслялось как символическое очищение, изгнание насекомых-паразитов, грызунов, змей, лягушек, либо служило формой превентивного отгона нечистой силы, болезней, «злыдней» и т. п. Собранный в особые дни (прежде всего в праздники весеннего цикла, для которых характерна очистительная семантика) домашний М. подбрасывали «на чужое подворье», чтобы блохи перешли к соседям (бел.); относили на печной заслонке на перекресток (рус. смолен.); бросали через дорогу (полес. брест.); выносили за границу села (луж.); сжигали в своем дворе (ю.-слав.). У белорусов Виленской губ. в Страстную пятницу мальчик лет восьми, пока все еще спали, раздевался донага, выметал пол и относил сор в «скотный сарай», чтобы в доме не было блох (ЭО 1891/4:237). У сербов Горной Краины в Чистый понедельник рано утром женщины выметали дом; одна из них относила М. на межу чужого поля; там она окликала по имени хозяйку поля и говорила: «Ево ти бува и сгеница!» [Вот тебе блохи и клопы!], после чего бросала М. на землю и бежала домой, не оглядываясь (Бур.ЛВП 2:247—248).

Жители Моравии (р-н Горияцко) сметенный в Великую пятницу М. бросали в ручей для избавления от блох. Так же поступали в ровенском Полесье: «великочетверговий М. бросали «на бегучу воду, щоб ніяка погань не была у хаты» (ПА). В Моравии не подметали и не выносили М. из дома в день св. Агаты (5.II): куда бы ни выбросили сор в этот день, из него в дальнейшем выведется столько змей, сколько было сора.

По другим объяснениям, М. выносили в праздничные дни из дома, «чтобы в нем не остался чертенок» (рус. емисейск.); чтобы прогнать «злыдней» (бел., укр.); чтобы отогнать болезни (болг.) и т. п. (см. **Изгнание ритуальное**).

В лечебной магии особое значение придавалось М., который выметали из углов дома или из-под порога, т. е. из наиболее сакрализованных мест домашнего пространства, принадлежащих духам-опекунам. Если младенец долго не спал и плакал по ночам, мать собирала сор из всех углов и высыпала его в угол колыбели (пол. краков.). В других вариантах ритуала братья новорожденного выметали М. из четырех углов и в каждом углу переговаривались: «Czego szukasz?» — «Dziecku spania, a wilkow biegania!» [Чего ищешь? — Чтоб ребенок спал, а волк бы убежал!]; собранный М. сыпали на ночь под подушку младенцу (Арх. КЕШУ). Поляки Радомского воев. (Гомашевский пов.) в сходной ситуации тоже «искали по углам мусор», чтобы избавить детей от бессонницы. В Полесье сметали М. под колыбель и оставляли там на всю ночь. Украинцы Волыни собирали М. из трех углов дворовой ограды; его заваривали кипятком, процеживали и мыли голову страдающему бессонницей (Кравч.ЗЗ:148). Словаки Верхнего Грона лечили слез и порчу собранным в четырех углах дома М., который поджигали и окуривали им больного. Чтобы избавить ребенка от «сухоты», поляки Куявского воев. клали его под порог, выметали на него М. из углов дома, затем сор сбрасывали во дворе, а младенца передавали обратно в дом через окно (Kolb. DW 3:96). На Рус. Севере изгоняли бессонницу, подметая пол от угла к порогу и выбрасывая М. через порог дома. По представлениям поляков Краковского воев., страдающий кожными болезнями должен трижды вымести М. через порог.

Целебной силой наделялся также М., взятый из-под порога костела или из-за алтаря: словаки делали отвар из такого М. и купали в нем ребенка «от слеза и от бессонницы». Во время крещения новорожденного, «ради хорошего сна», женщины старались собрать М. за алтарем (это называлось *zbierať šliacki*) и клали его в колыбель младенцу (з.-словац., Кисуце).

М., похищенный с чужих дворов, мог использоваться для избавления от порчи и болезни: мальчик лет восьми-девяти бежал сначала на «шуметник» (мусорную кучу) соседнего двора, расположенного справа от стога дома; там он захватывал правой рукой горсть чужого М. и перебежал в соседний двор, расположенный слева; там левой рукой опять хватал М.; вбегая на свой двор, он двумя руками пытался ухватить еще и М. со своего «шуметника»; принесенное передавал матери, которая готовила отвар из этого М. и поила им больного ребенка (бел., Гижиф.ЛППП: 4). Чтобы облегчить трудные роды, женщину поили водкой, в которую добавляли М., собранный возле печи, порога и из углов собственного дома (пол., Bieg.KOM:357). Для избавления от тоски человек должен был бросить М. через плечо, а затем собрать и выбросить в печь со словами: «Сор в печь, да и тоска с плеч» (рус. архангел., пинск.).

М. часто использовался для гаданий. Загадывая о замужестве, девушка сама собирала М. и выносила его на мусорную кучу; стоя там, прислушивалась к «вещям» звукам. Девушки-словачки относили М. на перекресток, спрашивая по дороге встречного мужчину, как его зовут, чтобы узнать имя суженого. На рассыпанный во дворе М. девушка опускалась на колени и смотрела на небо: в какой стороне больше звезд, оттуда ожидался сваты (словац.). М. вместе с венником подкладывали на ночь под подушку, чтобы приснился жених (рус. рязан.). В пинском Полесье девушка выносила сор в горшке, водворе садилась на него и прислушивалась к собачьему лаю, чтобы определить, с какой стороны придет жених (Булг.П:183). По представлениям жителей Черниговской обл., если во время гаданий высыпать М. под плодвое дерево, оно непременно засохнет. Когда хотели узнать, жив ли отсутствующий родственник, выметали М. из углов или из-под порога: если обнаруживали в нем

насекомое, верили, что человек жив (EL KS 1:168).

В качестве негативного символа М. служил для выражения общественного осуждения, высмеивания, наказания. Его высыпали на свадьбе перед матерью «нечестной» невесты (полес. роев.); саму невесту, оказавшуюся «нечестной», свадебные гости в наказание водили на мусорную кучу (с.-рус.). У болгар в подобной ситуации свекровь посылала родителям невесты завернутый в ее свадебный фартук М., который был сметен в *комнатс*, где ночевали новобрачные (Самоков). Горшки с М. и пеплом бросали во двор дома родителей опозоренной невесты (болг., Родопы). В пародийной свадьбе на «сметнике» ряженный «поп» венчал «молодых» (полес.). Если ряженные во время масленичных обходов не находили в доме на столе предназначенного для них угощения, то они в знак осуждения скудных хозяев собирали домашний М. и высыпали его на середину стола (словен.).

Подобно веннику, М. часто использовался во вредоносной магии. С помощью похищенного с чужого двора М. ведьмы отбирали молоко у коров: они переносили его из тех хозяйств, где коровы славились удачностью, и подсыпали в хлев к своим коровам (пол.). Подброшенный к дому «чужой» М. был средством для наведения порчи на домохозяев. Чтобы *поссорить* супругов или разлучить влюбленных, сор тайком закапывали под порогом дома (полес.). Хозяева следили, чтобы кто-нибудь из *недоброжелателей* не похитил М. с их двора; для этого в ночь накануне 1 мая затыкали в мусорную кучу березовые или можжевельниковые ветки как оберег от ведьм (з.-слав.). Если выметенный на Благовещение М. подбросить в огород соседям, то это вызовет буйный рост сорняков (полес. брест.).

Наряду с *этим*. «свой» домашний М. выступал в роли оберега или средства, способного обеспечить удачу. В рождественскую ночь чешские хозяйки оставляли возле порога М. для защиты дома от ведьм. В Полесье так же защищали молодых на свадьбе: М. сметали ко входу в дом, чтобы гости, перешагивая порог, не смогли испортить новобрачных. Рыбаку, первый раз в году отправившемуся на ловлю, бросали вслед М. (либо метлу, кочергу), чтобы никто не сглазил его удачливости (пол.). Если во время

тканья часто рвались нитки, кросна окуривали собранным в доме мусором. Вошедший в дом, где происходило снование, должен был быстро схватить М. из-под порога и бросить его на основу, чтобы защитить работу от сплаза (полсс.).

М., по народным поверьям, привлекает к себе нечистую силу. На Рус. Севере полагали, что кикимора сидит за печью в углу, куда обычно сметают домашний М. Поляки утверждали, что «чаровницы» якобы умеют летать из М. червей и других насекомых-вредителей, которых они напускают на поля и огороды (Ваг.КУУ:230). По представлениям жителей Смоленщины, домовый обитает там, «куда сбрасывают мусор» (СБФ 2000:110). В сибирских быличках повествуется, как ведьма «из трубы вылетела сорокой и полетела по сорам, мусор где», чтобы, захватив его, можно было навредить чужим коровам (Зип.МРВС:155). Пытаясь распознать ведьму, испортившую корову, хозяева обливали сор в своем дворе парным молоком в уверенности, что это заставит ведьму немедленно прибежать к этому месту (УНВ:439).

Мусорная куча в любом дворе воспринималась как место, на котором любят собираться злые духи, покойники, самодивы, вештицы. В Черногории считалось, что 1 марта происходят «сборища вештиц», поэтому во всех дворах люди жгли М., говоря при этом, что в таком костре «сгорает вештица» (Дуч.ЖОК:240). Чтобы не стать жертвой порчи, избегали приближаться к свалке мусора в неурочное время. Вообще не рекомендовалось ходить по рассыпанному М., чтобы не внести его на ногах обратно в дом (словац.).

Вместе с тем, именно на мусорной куче совершались многие ритуалы, направленные на «снятие порчи». Сербы заговаривали там ребенка перед заходом солнца. В Польше ребенка, страдающего бессонницей, специально носили «на сметник»: одна женщина ходила с ребенком на руках по мусорной куче, а другая следом мела старым веником (ПА, гомел.). У поляков и украинцев Закарпатья на куче мусора били веником подметыша, чтобы нечистая сила вернула людям похищенного ребенка. Во время масленичных обходов хозяйка танцевала с раженим «Медведем» на мусорной куче, считая, что если в дальнейшем подсыпать такой М.

в коноплю, то будет хороший урожай (пол, тарнобжег.). В вост. Словакии сюда же выливали воду после купания новорожденного, чтобы ребенок рос так же быстро, как куча М.

Лит.: Stojković M. Subna prašina, smetmedla i smetliste // ZNŽO 1935/30/1:17-31; Валенидова М. М. Мусор // СМЗ:308-309; Макс.ННКС:41-42; СЯГК:7-33; Зел.ВЗ:401; Зел.ИТ 1:173-175; Агап.МОСК:72,76-79; СБФ 1981:35-37,147-149; СБФ 1984:19; СБФ 2000:221,227,229; МЭМ:117; Макар.СНК:31; Суж.ССО:149; Бос.ВТНИ:195,213,252,270; Булг.П:183-184; Шкиф.ППП:41,83,224,229,232-234,242; Чуб.ТЭСЭ 1:137; 3:263; КПО 29-30; БМ:285; Марш.НВ:124-127; Странж.жа:327; КСК 4:149,152; СМРЗ:71; Лиэ NSO:279; Msd.VJOS 2:164; Bieg.KOM:90,354,357-359; Kolh.DW 3:96; 29:217; 42:398; Vial.VO:76-77; Horv.RZL:18,61,108; Cler.RZ:98,135,177; Bart.ML:17,38; Čer. TZL:47; Dolš POP:47,59-105; Hor.:277,309.

М. М. Валенидова, Л. Н. Виноградова

МУХА — нечистое насекомое, родственное гадам, имеющее ряд общих черт с другими жалающими насекомыми (особенно с оводом и комаром, а также с осой, пчелой, шмелем). Является воплощением души и связан с психической сферой человека. М. символически соотносится с множеством мелких однородных предметов: с обдирным зерном, снежинками, дырочками в сите, вербовым почками.

Родство М., как и других жалающих насекомых, с гадами подтверждается диалектными наименованиями (урал., сиб. год 'мухи, оводы и слепни', СРНГ 690) и этнологической легендой: М., комар и блоха произошли от трех попавших на тело человека искр от тлеющего удара хвостом по углю (хорв. славон.). Ср. укр. поверье: М., мошки и комары завелись из пенки. Связь М. с гадами заключается в том, что она распространяет их вредоносное действие, переносит на человека их яд: если на человека сядет М., сидевшая на гадюке, у него на этом месте образуется опухоль (укр.), а если посидевшая на дохлом раке, то он умрет от рака (пол.).

Дьявольскую природу М. отражает пол. поверье, что М. — это пчела

дьявола. Дьявол создал мух, позавидовав Богу, сотворившему пчел (калиш., серадз., чештохов.). Считается, что М. насылает сам дьявол: согласно легенде, черт Рокита на мельнице производит их на свет, так же, как обдирают зерно перед размолом (като-виц.). Ср. мотив чертовой мельницы в связи с М. в топонимическом предании из района Малых Бескид: дьявол нес на мизнице огромный камень на гору, где черти собирались построить мельницу для перемалывания людей, которые съели муху, но выронил камень, так как запел петух (беляск.).

По поверьям, в М. может обратиться дьявол (укр. карпат.), «мара» (чеш.) или «амора», душащая по ночам спящих (пол. мазовц.), ведьма, отбирающая молоко у чужих коров (бел. витеб.). Известна легенда об обращенных в М. лихорадках: чтобы поразить человека, они стараются попасть людям в еду и быть проглоченными ими (витеб.).

Распространено у славян представление о душе-мухе. Образ ведьмы-М. находится в прямой родственной связи с мушинным обликом ее души. Поверье о душе, вылетающей из ведьмы в виде М., встречается у русских (воронеж.). У юж. славян рассказы о душе-М., покидающей тело спящей ведьмы, популярны в адриатической зоне. Былочки о душе, вылетающей в виде М. из уст человека во время сна, известны на Украине (харьков.) и в Полесье (ромен.).

Облик М., иногда маленькой (з.-укр.) или белой (малопол.), имеет и душа умершего. В виде М. душа вылетает из человека в момент смерти (смолен., великопол.), показывается после смерти родным или знакомым (малопол.), прилетает отведать поминального блюда в ночь после погребения (укр.) и на сороковины (болг. пловдив.), двенадцать дней после смерти пребывает в доме за иконами (укр.-полес.), сорок дней летает возле дома (болг. пловдив.), показывается, жужжит в Духов день (болг.), прилетает на свечу в Рождественский сочельник (укр. подол.-волын.), зимует в доме (укр.-полес.). Стайки мушек, роящихся высоко над землей, белорусы Витебской губ. принимают за души умерших, выпущенные прогуляться и обсохнуть, а в бел. Полесье известно представление о *людцах*, под которыми понимаются либо полевые М., оповещающие своим

жужжанием о наступлении полудня, либо невидимые души, гудящие в полдень, повиснув в воздухе на одном месте.

Реже М. выступает в качестве образа души, которой предстоит явиться на свет. Мотив беременности в результате съеденной М. представлен, например, в укр. свадебной песне: «Ой матойко, сердейко, шось у мому животу, / Звила мушку, трепетушку, трепещета в животу» (вольн., ЗСЗО 1910/1:170).

У украинцев Житомирщины зимующие в доме М. иногда отождествляются с душами живых членов семьи; если одну такую М. убить, то одной душой в семье станет меньше. Образ души-М. порождает и представление о М. как предвестнице смерти. Согласно рус. примете, М. зимой в избе предвещают покойника. Предвестниками смерти М. часто выступают и в в.-слав. толкованиях снов. Близок к тому же кругу представлений о душе-М. и сказочный мотив о том, как М. и комар относят душу умершего на «тот свет» (гомел., брян.). С М. как олицетворением человеческой души связано и метафорическое уподобление людей мухам, например, в укр. поговорках: «Світ, як банька [пузырь], а люде як мухи»; «Чоловік, як муха; *ныні жіє, а завтра гніє*» (Илькевич Г. Галицкія приповідки и загадки. У Відни, 1841:84,108).

Наконец, мушиная символика души порождает целый спектр психических характеристик человека (внутренних состояний и настроений, эмоциональных качеств, духовных и умственных способностей), находящихся отражение в слав. лексике и фразеологии: 1) гнев, вздорность, раздраженность, дурное расположение духа (пол., чеш., рус., укр., болг.) — пол. *ma muchy w nosie* [у него мухи в носу], рус. *какая муха тебя укусила?*, *брюзжит, что осенняя муха* и т. п.; 2) грусть, беспокойство — чеш. *mít mušky v hlavě* [иметь мушек в голове] и т. п.; 3) хитрость, ловкость, хитроумие (чеш., словац., словен., укр.) — чеш. *mít mušky v uchu* [иметь муху в ухе], словен. *on je poln muh* [он полон мух] и т. п.; 4) смелость, отважность — словац. *mušky sa mi roziturali* [мушки у него разигрались] и т. п.; 5) своеволие — словен. *imeti muche* [иметь (у себя) мух]; 6) капризность, прихотливость (с.-х., словен., з.-слав.) — с.-х. *imeti uskuknich muh po glaci* [злых мух

иметь в голове], словац. *má svoje mušky* [у него свои мухи] и др.; 7) сумасбродство, взбалмошность — чеш. *mít mušky v hlavě* [иметь мушек в голове]; 8) петреливо состояние (рус., чеш., болг.) — рус. *под мухой*, чеш. *mušička mi stoupla do hlavy* [мушка бросилась ему в голову] и т. п.; 9) легкомыслие, несерьезность — болг. *глава му е пълна с мухи* [у него голова полна мух] и т. п.; 10) глупость, бестолковость (в.-слав., болг., макед.) — макед. *муж брчат муца во главата* [у него мухи жужат в голове], бел. *дурному муха ў рот ляціць* и т. п.; 11) тайные замыслы — болг. *флади му са борбуне“ф главо“на* [оводы (большие мухи, шмели) забрались ему в голову] 'о человеке с недобрыми намерениями или льяном', чеш. *probat mušky někomu* [перебрать мушек у кого-нибудь] 'исзначай выведать что-то тайное намерение'; 12) ведовские способности, владение тайными, колдовскими знаниями (бел., укр.) — бел. *у него мухи в носе*, укр.-полсс. *з мухами, мухи у носі* 'о ведьме' (см.: СБЯ 9:118-121; Даль 2:362; Ильякевич Г. Галицкий приговядки и загадки. У Вѣднн, 1841:54,82; Kolberg O. *Przy-słowa. Warszawa 1977:146,295*; Геров 3:93; PH 1912/9/4:83; Kotnik J. *Slovensko-ruski slovar. 2. izdaja. Ljubljana, 1967:211*; SJPД 4:895; Lud 1903/9/1:57; Mičátek L. A. *Diferencialny slovensko-ruský slovník. Turčiansky sv. Martin, 1900:114*).

Для избавления от М. применяются различные превентивные меры, прежде всего запреты и магические действия. Так, в Полесье на Рождество не вывешивают белье, иначе летом будут М. «нависать», и прячут сито, чтобы летом не было М. (помел.); соблюдают запрет сновать по воскресным дням, чтобы в хате не сновали М., муравьи и тараканы (ропен.). В Польше запрещено белить на новолуние, чтобы в доме не расплодился М. (бельск.); в Страстную субботу ударяют корзинкой с освященной едой в каждый угол, чтобы в доме не развелось М. и муравьев (кросен.); не выкидывают навоз из конюшни, иначе будет полно М. (кр.:ков.); в Вербное воскресенье проплатывают целиком почки освященной вербы, «чтобы М. не лезли в глотку» (ченстохов.); в канун Великого поста обмываются специальным отваром, чтобы избежать летом укусов М. (бельск.). В Болгарии при дележе свадебного калача каждый старается съесть

от него хотя бы кусочек, чтобы летом его не кусали М. (благоевград).

Существуют также ритуальные способы изведения или изгнания М., подобные тем, что применяются к другим домашним насекомым. Осенний обряд проводов М. в период от дня Симеона Столпника (1/14.IX) до Покрова (1/14.X) представлен у русских в двух формах: в виде изгнания М., которое совершается в связи с окончанием жатвы и представляет собой высылание их на небеса за снегом (преимущественно в сев. России: север Смоленской, юг Петербургской, восток Новгородской, запад Вологодской, северо-восток и восток Костромской, север Владимирской и Московской губ.), и в виде похорон М., т. е. отправления их в недра земли (иначе: в Вологодской, Калужской, Рязанской, Курской, Тамбовской, Орловской, Смоленской, а также в Витебской и Томской и, как отдельные следы, в Тульской и Московской губ.).

Так, в Вологодской губ. М. гонят из избы последним сжатым снопом: «Кишты, мухи, вон, идет хозяин в дом» (СБФ 3:141); «Мухи, вы, мухи, ступайте вы вон: мы работу свою кончили, простору нам давайте и волю» (Сказки, песни, частушки Вологодского края / Сост. В. В. Гура. [Вологда, 1965:208]. В Смоленской губ. приговоры строятся по модели «черные мухи из хаты, белые в хату» и являются заклинанием зимы и вызыванием снега. *Белые мухи* — распространенная метафора снега: ср., например, словен. *«Bela muhi fikaajo, črne muhe stkaajo»* [Когда «белые мухи» летают (выпадает снег), «черные мухи» (мухи) околывают] (ГизBBS:108—109). М. — предсказательница снега в пол. шуточных стихках (фацициях): *«Pędziła mucha, / Ze będzie zawiegucha»* [Сказала муха, что будет вьюга] (ченстохов., ZWAK 1893/17:117). В заклиниях при изгнании М. в Костромской губ. присутствует мотив жатвы, которую предстоит совершить самим М.: «Мы свою ниву выжали, теперь вы ступайте жните» (СБФ 3:144). Улетающие М. приобретают символическую функцию небесных жнецов, участников иной жатвы, совершаемой зимой на небесах.

Ритуал похорон М. носит пародийный характер. В Калужской губ. в день Симеона Столпника связанных вместе М. и блоху сажают в «гроб» (огурец) и провожают на

кладбище всей деревней. Одна из баб наряжается полом, кричит «аллилуйя» и кадит горшком со смолой, другие плачут, воют, стучат в косы, изображая колокольный звон. В Вологодской губ. на Воздвижение (14/27.IX) несколько живых М. помешают внутрь репы и закапывают в землю недалеко от дома. Похороны иногда сопровождаются причитаниями, например: «Мушка ты жужжака, / Перестань жужжать, / Пара тебе умирать. / Ты с белым светом расставалася, / Нашего тела накусалася» (калуж., СБФ 3:146). Кроме ритуальных похорон, у русских отмечено поверье, что если закопать осенью в землю злую М., то прочие не будут кусать.

Периоды активности М., сроки их появления и исчезновения календарно детерминированы. В вост. Польше считают, что М., как и прочих гадов (змеи, ящерицы), больше всего до Петрова дня, 29.VI (подлж.), и они особенно назойливы после Иванова дня (24.VI), когда пересходит «на свой хлеб» и должны сами заботиться о пропитании (люблин.). У вост. славян таким временным пределом выступает Успенский пост (Спасовка). Ср. укр. поговорку: «До Спасівки мухи на пана роблять, а в Спасівку на себе» (Гринч. 2:456). В Спасовку же, по голсс. приметам, М. становятся злыми (брест.).

В фольклорных текстах М. обычно — юмористический персонаж, наделяемый женской символикой. Комически изображается брак М. с комаром в популярных шуточных песнях. Эротический характер имеет песня о М. и комаре из гомеля. Полесья, исполняемая перед первой брачной ночью молодых. Брачная символика М. проявляется в пол.-подляс. толковании сна о мухак как предвестие свадьбы.

Эротическую символику коитуса имеет мушиный укус (так же как комарный, пчелиный и т. п.), например, в пол. шуточной песне, где он сочетается с мотивом покупки капусты (намек на намерение иметь сексуальную связь с женщиной): «Poced Miuice na Kaminiec / Kapusty kupowac; / Urzarta go mucha w d. o, / Musial pokutowac» [Пошел немец на Каменец покупать капусту; укусила его муха в и.у., пришлось ему каяться (т. е. сожалеть о греховном намерении, не рад был, что согрешил)] (бельск., Lud 1909/15/1-2:130).

Лит.: Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Бэжк (мухи в голове) // СБЯ 9:118-130; Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ 3:139-159; Терновская О. А. Белые мухи (две жаты) // ТеаВБС:108-110; Гура СЖ:436-448.

А. В. Гура

МЫТЬЕ, **умывание** — обрядовое действие с широким спектром апотропических, очистительных и иных символических и магических значений. Соотносится с обычаями ритуального купания и обливания, а также с очистительными обрядами. Все эти акты основаны на использовании магических свойств воды и предметов и субстанций, специально помещаемых в нее, а также на обыгрывании некоторых иных параметров соответствующих ритуалов (темпоральных, локативных и др.).

В цикле **семейных** обрядов ритуальное М. занимает заметное место. В рамках **родинно-крестинного** комплекса известны купание новорожденного ребенка и мытье **роженицы**, осуществляемое повитухой, а также «размывание рук» повитухе. В **свадебном обряде** большую роль играют такие эпизоды, как предсвадебная баня невесты или мытье невесты в канун свадьбы, а также мытье молодых после брачной ночи. Эпизодами похоронного и поминальных обрядов являются такие действия, как обмывание покойника, мытье дома после выноса покойника и накануне поминальных дней (**см. Очистительные обряды**). С потребностью душ умерших в мытье связаны распространенный во многих местах обычай в течение 40 дней после смерти выставлять на окно или другое открытое место воду в стакане и полотенце, в том числе для того, чтобы **пробывающая** неподалеку душа могла «омыться» и обсушиться, а также устройство бани для предков, посещающих дома в поминальные дни, — люди топят баню к **задушным** дням, оставляют в ней мыло и полотенце, сами не ходят в баню в эти дни и моются только по прошествии поминальных дней. В Полесье как омовение души покойника воспринималась практика стирать постельное белье и одежду умершего, прежде

чем отдать их кому-нибудь. В поминальные дни актуальным является также запрет мыть посуду после ужина и вообще убирать со стола, чтобы предки могли поужинать после людей, ночью.

В цикле календарных обрядов мытье и умывание имеет как очистительный смысл (ср. мытье и купание в иордани на Крещение, а также смывание грехов с ряженных и других участников бесчинных обрядов), так и в основном профилактический, направленный на символическое избавление от болезней и несчастий и на приобретение человеком здоровья на предстоящий год. Подобного рода магические акты сконцентрированы в весеннем цикле. У вост. славян это происходило главным образом в Страстной (Чистый) четверг, в православных ю.-слав. традициях в Юрьев день, на западе слав. мира — в Страстную пятницу.

Поскольку у вост. и зап. славян в это время было холодно, люди мылись в основном дома, а не у источников. В Белоруссии в Страстной четверг мылись в бане, положив в лохань с водой серебро, чтобы тем самым усилить очистительный эффект омовения. В ю.-рус. областях, чтобы быть здоровым весь год, считали необходимым помыться во дворе рано утром, до восхода солнца, пока «ворон не искупал еще своих воронят», а воду выливали куда-нибудь подальше, на перекресток, «штоб там все лыко осталось» (ХСБ 8:259). На Витебщине, если в Страстной четверг выпадал снег, его собирали и хранили, а в течение лета умывались этой водой от загара, веснушек и цыпок. Русские окачивались водой под куриным насестом, чтобы весь год быть здоровыми. На западе славянского мира преобладает традиция омовений в проточной воде, ибо именно этой воде приписываются оздоравливающие свойства. Вода для мытья должна была быть «свежей» — проточной или колодезной. В Великопольше мылись у источников сами и приносили воду тем, кто не мог пойти к источнику. Так же поступали и словенцы, приносившие домой воду из источников, сильно бьющих из-под земли. Словаки рано утром в Страстную пятницу мыли коровам вымя водой, взятой из девяти чужих источников, чтобы у них прибывало молока. Во время мытья у источника бросали в него одежду и деньги, тем самым «выкупая воду».

Сюда же приводили коней и омывали их раны.

На востоке Балкан аналогичные процедуры чаще совершались в канун Юрьева дня: это и умывание детей в «цветочной» или «виноградной» воде, куда предварительно были положены веточки лозы, вербы или кизила, омывание водой у источников в ночное время, мытье головы в воде или юрьевской росе, чтобы косы были толстыми, и т. п.

В аграрных обрядах М. часто выступает в основном как способ достижения ритуальной чистоты: перед началом сева и жатвы их участники (засеивальщик, зажинальница) обязательно мылись и переодевались во все чистое, а специально перед жатином — также и тщательно мыли дома, чтобы принести новый хлеб в чистый дом. В скотоводческих обрядах омовение вымени и морды коровы осуществлялось главным образом после отела наряду с другими очистительными действиями, а также в профилактических целях — перед дойкой и после дойки коровы, чтобы оставшиеся на руках женщины капли молока не попали в какую-нибудь нечистую и опасную среду, что якобы могло повредить корове (если капли молока попадут в грязь, вымя может воспалиться; если в огонь или на печь, то молоко у коровы «запечется», и т. п.).

Запрет мыться используется в ситуациях, маркируемых как «нечистые», связанных с отказом от человеческого и христианского начал и предпологающих контакт с нечистой силой. Чтобы вывести из яйца приносящего богатство черта, человеку не следовало некоторое время мыться, бриться, а также ходить в церковь, носить крест и т. д. Аналогичным образом иногда вел себя пастух перед началом выпаса скота на пастбище, чтобы заручиться покровительством лешего. Иногда ограничения, связанные с мытьем, мотивировались метафорой «мытый — чистый — голый — пустой» и обуславливались страхом перед потерей урожая, «спора» и благополучия в целом. У вост. славян дежу не моют целиком, всегда оставляют кусочек невымытым, с тестом, чтобы хлеб в ней не переводился.

Мытье (погружение в воду) рассматривается и как один из многочисленных способов вызывания дождя. У сербов для этого в источнике мыли предметы, свя-

занные с печью и выпечкой (например, хлебную лопату). Участники обряда «Еньова буля», проходя мимо источника или реки, мыли «Невесте солнца» лицо, руки и ноги, а по окончании обряда умывались и сами, «чтобы шел дождь» (болг.). См. также Дождь, Засуха.

Омовение или умывание с помощью особой воды и других жидкостей, а также в особом месте и в особое время широко известно в магии. Для лечения и профилактики различных болезней, а также ради красоты телесной и избавления от кожных недугов и веснушек парились и мылись в бане (в.-слав.); купались в святых источниках (о.-слав.); умывались какой-нибудь особой водой: освященной богоявленской или великочетверговой, скаченной с куриного насеста (пол.), слитой с дверной ручки, колокола или углов стола, стекающей с лошадиной морды (рус.); отварами лекарственных трав, водой, в которую предварительно положили серебро, подкову, куриное яйцо, веточки вербы или лозы, цветы (о.-слав.); первой сывороткой, образовавшейся при изготовлении в Юрьев день молочных продуктов из первого надосенного у овцы молока (серб.); водой, зачерпнутой в источнике при первом громе (в.-слав.); водой, взятой из котла, куда были положены помеченные кольца или бусетки девушек, принимающих участие в ю.-слав. гадании о замужестве *наплаване на пръстени*, и оставленной на ночь под звездами; дождевой водой, собранной за период от Пасхи до Юрьева дня (серб.); мыли голову *омагом* — водой, взятой из-под мельничного колеса (серб.). Желая избавиться от грехов, а также душевных и телесных недугов, умывались водой, над которой пронесли гроб с покойником (словен.); или водой, взятой в том месте, где утонул грешник (пол.). Приучая купленную корову к новому дому, хозяйка обмывала дежу и этой водой поила корову. Чтобы остановить пожар, косяки двери обмывали *молоком*. С помощью воды, которой обмывали покойника, или той, в которой мылась женщина во время месячных, наводили порчу на фруктовые сады и скот. Мытье больных органов мочой практиковалось в народной медицине.

У всех славян известен обычай (по преимуществу девичий) «умываться с пасхального яйца» (т. е. положив в воду крашеное

яйцо), чтобы быть красивой и румяной, «аби були красні, як писанка» (Шух.Г 4:234). На западе слав. мира встречается практика умываться водой, в которой варили пасхальные яйца, чтобы на лице не было чирьев и лишаяев.

У всех слав. народов (особенно на западе) считалось, что в тот момент, когда колокола «завязывались» (замолкали) в Страстную четверг или «отвязывались» в Страстную субботу, воды в реках и источниках освящались колокольным звоном и приобретали благодаря этому чудодейственные свойства. Люди шли к источникам или приносили воду домой (особенно для детей, стариков и больных), умывались и мылись этой водой, а в Словении хозяйки даже ставили бочки с такой водой у ворот на улице, чтобы каждый проходящий мимо мог умываться ею. Особенно часто такой водой мыли глаза и голову, чтобы избавиться от глазных болезней и головной боли; а также мылись при кожных заболеваниях (лишайе, коросте, чирьях, бородавках); освященная колокольным звоном вода смывала не только болезни, но и грехи. Девушки умывались водой у источника во время колокольного звона, чтобы свести с лица веснушки, придать ему белизну и румянец.

Популярным у славян было М. и умывание *росой*. В один из весенних праздников (в Юрьев день, Видов день или в летний Иванов день) девушки и женщины на восходе солнца собирали на лугах и в полях росу с трав, цветов и молодых побегов пшеницы и хранили ее в медицинских целях, кропили росой домашнюю птицу и скот, чтобы они были плодовитыми, а также прямо на месте умывались росой, чтобы глаза не болели, чтобы кожа была чистой, чтобы быть красивыми. В укр. Карпатах девушки приносили при этом особые заговоры: «Як си цвити гарни, так бо була я славна и файна цилому свиту» (КА, черновиц., Лукачаны).

В разных слав. традициях в производящих целях использовалась вода, в которой мыли руки женщины после замешивания обрядовых хлебов. У сербов воду после замешивания рождественской *чесницы* выливали под плодвое дерево, чтобы оно лучше плодоносило; в Полесье так же поступали с водой после замешивания свадебного каравая. Водой после замешивания свадебных

хлебов болгары тайно поили новобранных, чтобы уберечь их от бесплодия.

Лит.: БВКЭ:288; Журав.ДС:51; РааЗВ 1997: 47; ПА; Шаб.ФМБ:69; Нисиф.П III:234; Чуб.ТЭСЭ 3:31; ЕВ:129,216-218; Талб.БББ: 246-247; Кол.ГОС:158-159; БЕ 1989/2:55; Воо.ГОСВ:259; ГНМБ 1992/7:120; 1936/11: 162; 1984/48:335; Шк.ЖОП:96; БХ:310; Кал.PLS 1:157,171,197-198,241; NU 1967-1968/5-6:480; 1973/10:201; ZNZO 1896/1: 255; Вар.МЛ:226; Олж.ЛТ:117; VO:324; Нарв. RZL:177,181-182; Рег.РМНР:50-52; Stelm. ROP:59; Kollb.DW 39:384; Kar.OZD-79,99: K LW:57; Svirj.LN:107.

Т. А. Айпкина

«МЫШИНЫЕ ДНИ», мышиные праздники — у балканских славян один или два-три дня осенне-зимнего периода, празднуемые ради защиты домов и амбаров от мышей (болг. *Мыши причинци*, з.-болг. *Мишовден*, *Поганци*, *Мишляци*, ю.-з.-болг. *Мишовина*, *Мишако*, в.-болг. *Мишин ден*, *Мишкин ден*, в.-серб. *Миши дан*, *Мишольдан*, с.-макед. *Мишолоаден* и т. п.), ср. Волчы дни. Известны практически повсеместно в Болгарии, 8 вост. и юж. Сербии, отдельных регионах сев. и вост. Македонии и в некоторых хорв. и босн. областях. Праздник приурочен чаще всего ко дню св. Нестора (27.X/9.XI), следующему за днем св. Дмитрия (этим объясняются контактированные в.-серб. и з.-болг. названия праздника *Мистровдан*, *Миштровдан*); реже — ко дню св. Екатерины (24.XI), которая считается покровительницей грызунов (вост. Болгария, Фракия, Пирин), ср. болг. названия праздника *Миша Катерина*, *Катерина Мишувина* (Пирин, МДАБЯ); к дням Св. Трифона (1-3.II) (*Родопы*, *Странджа*), к дню св. Вита (на *Видовдан*, в.-серб. *Буджак*), а также к последним дням масленицы (хорв., босн. *mišja subota*, *mišji pečak*), к первому понедельнику (добрудж., *страндж.*, макед.) или субботе Великого поста (серб., Горня Краина), первым дням святок (з.-фрак.). По преданию, св. Нестор, ученик св. Дмитрия, убил дракона — халу, из которой выбежало и расплодилось множество мышей, змей и ящериц (ср. *Гады*), поэтому день св. Нестора празднуется, чтобы

в течение года мыши не вредили хозяйству (в.-серб.); в христианизированном варианте легенды св. Нестор побеждает некоего язычника, из распоротого живота которого на свет появляются мыши (болг.).

Обереги от мышей в день св. Нестора встречаются на Украине: по поверьям, у работающего в этот день человека мыши уничтожат все, что хранится в чулане (Кизим.УР 5:261).

В М. д. соблюдались запреты — преимущественно на женские работы с шерстью, острыми и режущими предметами (иглой, ножницами, ножом, шилом). В Хомолье (в.-серб.) этот запрет особенно соблюдали девушки на *выданье*, чтобы мыши не погрызли их приданое. Не следовало также работать в поле, заходить в амбар, открывать сундуки, шкафы с тканью и одеждой, бочки с соленным мясом, брынзой, зеленью, емкости с мукой и т. п. — чтобы мыши не испортили съестные запасы и хранящиеся вещи. Верили, что любая сделанная в день св. Нестора вещь будет загублена в течение года мышами (в.-серб., в.-болг.). По тем же причинам в некоторых селах ю.-вост. Сербии в М. д. останавливали работу мельниц. В некоторых местах полагали, что женщине, работающей в эти дни, мышь влезет в рот и задушит ее (с.-з.-болг.). Табуированию подвергалось даже слово «мышь»; вместо него в эти дни следовало говорить *поганци* 'гады' (в.-серб., з.-болг.), *манци* 'парни', *глухари* 'глухие' (болг.).

Принято было также заглабривать грызунов в М. д., готовя для них угощение. В некоторых селах Пестрицкого р-на (Пирин) в М. д. женщины варят кукурузу и разбрасывают ее по дому, «чтобы мыши были сыты и не причиняли вреда». В с.-зап. Болгарии накануне М. д. чистят все постройки и дом, просеивают муку и выпекают пресный хлеб (*тырта*), который разламывают на множество кусочков и кладут во все углы дома и дворовых помещений, «чтобы мыши поели в канун праздника и были милостивы к людям». С той же целью выпекают большое число *маленьких* хлебцев и бросают их на чердак, в погреб, клев (родоп. *пазарджик*). В окр. Орхавицу (с.-зап. Болгария) в день праздника затыкают мышинные норы камешками и присыпают их леплом, после чего выпекают для мышей маленькие лепешечки, намазывают их

медом и кладут рядом с заделанными отверстиями.

Предпринимаются специальные магические действия с целью обезвредить мышей («закрывать» их норы; «замазать» им глаза; «зашить» рот) или **изгнать** их из дома, **сгла**. В различных болг. регионах в М. д. мажут пол и мышиные норы грязью, чтобы «закрывать мышам глаза и рот»; связывают вместе домашнюю посуду, чтобы «завязать глаза мышам», и т. п.; нередко эти магические действия сопровождаются диалогом-ритуалом, например, одна женщина мажет грязью у очага, дверей, в углах дома, а другая спрашивает ее: «**Какво мажеш?**» [Что ты мажешь?], и первая отвечает: «**Мажа на мишки: е очите и уста**» [Замазываю мышам глаза и рот] (Доб.:340). В вост. Фракии в день св. Екатерины женщины шьют кусочек ткани и на вопрос «что шьешь?» отвечают «зашиваю мышам рот», после чего бросают ткань в огонь (ЕБ:132). Чтобы обезопасить от мышей дом и двор в течение года, в М. д. окуривали все углы дома (кюстендил.); рано утром в день св. Нестора залепляли углы амбара свежим навозом (Косово); собирали кварцевые камешки (серб. *белитак*) и клали их в каждый ящик, сундук, затыкали ими дыры в строениях (Лесковачка Моравя); в мышиные норы подмазывали *репейник* (травнен.), чеснок (софийск.), головешку, «чтобы у мышей стогрели глаза» (карлов.), и пр.

Чтобы выгнать мышей из дома в чужие владения, бросали зерно или кукурузу за ограду соседских дворов (Ляриш), несли теплый выпеченный хлеб в чужую новостройку, приглашая за собой мышей, оставляли там хлеб и убеждали мышей остаться в новом доме, где «им никто не помешает» (Тетевен). В Самоковском крае самая старшая в доме женщина в ханун дня св. Нестора стучала пестиком для дробления соли и перца в каждый угол дома и обращалась к грызунам со словами: «Мышки, завтра день св. Нестора, уходите к соседям, там мед и масло, а у нас ничего нет» (ИССФ 1948/8-9:223). «Изгоняли» мышей, тыкая в углы дома, амбара и пр. острым деревянным шилом или камышовыми палками с насаженным на них острым перцем, после чего «проводжали» грызунов, молча выходя на середину села, где **разжигали** большой костер, или специально для этого случая при-

готовленные булочки и устраивали танцы (Лесковачка Моравя).

С целью избавления от мышей в М. д. (или occasionally) устраивали «мышью и ную свадьбу» (болг. Странджа, Бургас, Тетевен, Троян *миша/мишкина/мишиска сватба*). См. Мышь.

Лит.: Плотникова А. А. Балканославянский ареал через призму этнолингвистической программы («звериние» праздники) // Исследования по славянской диалектологии 7. Славянская диалектная лексика и лектогеография. М., 2001:30-31; Гребенарова С., Попов Р. Обычай «Миша сватба» у българите // ВЕ 1987/3:35-43; Гура СЖ:409-413; МДАБЯ; БМ:217-218; Каш.:229; Лес.ТВ 2:17-18, 22; Марин.ИП 2:86-87; Пир.:451; СбНУ 1912/26:293-297; Павл.ММ:212; Фна.СК:404; Ъор.ЙКОАМ:394-395; Нед.ГОС:156-157.

А. А. Плотникова

МЫШЬ и **крыса** — нечистые животные, относимые в народном сознании к гадам. Символика этих животных обусловлена их обитанием в норах (ктонизм) и в доме (облик домового), свойствами грызуна (мотивы зубов, грижи, надъеденного хлеба, запреты на еду, жевание и использование острых, режущих и раскрывающихся **наподобие** челюсти предметов) и вредом, причиняемым хозяйству (мотив кражи, береги и ритуальное изведение и изгнание).

С гадами М. и крыс объединяют общие названия: рус. вологод., вят., моск.-ков. *гад 'мышь'* (СВГ 1:107, ЭССЯ 6:82), ярослав. *собираг. 'мышы и лягушки'* (ЭССЯ 6:82); смолен., самар. *гадина 'мышь'*, вологод. *собираг. 'мышы или крысы'* (СРПГ 6:91); рус. *погань 'мышы, крысы'*, псков. *поганка 'мышь'* (Даль 3:153), серб. *поганак 'мышь'* (Ъор.ПВП 1:305, ОЛА 1, карта 14), макед. *поганец 'мышь'* (Зах.ККр.161), болг. *мишка, поганек 'крыса'* (Геров 4:69). К гадам М. причисляет и фольклорная традиция: согласно серб. легенде, М., змеи, ящерицы и другие гады вышли на свет Божий из чрева змеиного чудовища алы, убитой св. Нестором (пирот.).

Родство М. и крыс с гадами проявляется в общности некоторых их функций. С функциями домашнего покровителя, при-

судими многим гадам, связаны представления о домовом в облике крысы (рус. рязан., читин., укр. харьков., пол.) и о мышинном облике сходной с ним «ахоры», душашей спящих (пол. свершевиц.), а также поверье о домовом духе-обога: игласе, живущем в мышинной норе (укр. галиц.). Функция отбирания молока у коров, характерная для лягушки, змеи, ящерицы, ласки, проявляется в поверьях о ведьме, отбирающей в облике М. молоко у чужих коров (укр. волын.), и об убывании у коровы молока, если М. крыса или ласка выпьют теллого коровьего молока (бел. витеб.). С М., как и с лаской, бывает связан выбор масти скота: чтобы плодился скот определенной масти, скотине этой масти дают камушек, найденный в гнезде М. (укр. сум.). Как и лягушку, М. нельзя брать в руки или убивать женщинам, иначе не будет удаваться хлеб (укр. замойск.).

Дьявольская природа М. отражена в легендах и поверьях. М. произошли от дьявола, лопнувшего в церкви от запаха ладана (болг.) или от одной из уцелевших в церкви М., в которых превратился разлетевшийся на мелкие осколки черт, когда он пытался вылететь из церкви в закрытое окно (в.-серб.). В разных вариантах легенды о всемирном потопе дыру в Ноевом ковчеге прогрызают либо дьявол (бел.-полжс.), либо М. (рус., укр., пол., босн., хорв.). Дьявол сотворил крысу, а Бог бросил свою рукавицу, и из нее появилась на свет кошка (кашуб.). Поляки считают крысу воплощением дьявола и крестятся при виде ее (люблин.). По бел. поверью, М., оказавшаяся в выкопанной могиле, означает, что покойник был колдуном и что злой дух в облике М. вышел, чтобы забрать его душу.

В облике М. белорусы представляют души умерших, которые питаются ночью недосынным хлебом. Если кошка поймает такую М., домашним грозят бедствия за гибель предка (витеб.). С представлениями о душах в образе М. связаны приметы, в которых М. предвещают смерть: когда погрызут кому-то одежду или обувь (рус., морав.), шуршат под кроватью (бел.) или в изобилии начинают плодиться в доме (босн.-герцеговин.).

В поверьях М., так же как змеи и ящерицы, характеризуют мотивы свиста и музыки. Так, сербы считают, что музы-

кальная игра ночью приманивает М. В дом (косов.), а запрет свистеть в доме объясняют тем, что от этого плодятся М. (босн.-герцеговин.); в кашуб. сказке М. наделяет человека волшебной дудочкой и т. п. Ср. также пол. поверье о выманывании свистом крыс из дома (люблин.).

М. и крысы символически связаны с мотивом кражи: ущерб, причиняемый мышами, метафорически уподобляется ущербу от кражи. У юж. славян знаком того, что кто-то из домашних тайно занимается воровством в доме, служит поеденная М. одежда (босн., герцеговин.) или помятые их в доме (болг.). Кража с мельницы веревки, гвоздя и других предметов вызывает появление в доме крыс (пол., укр.). Распространенное у славян представление, что беременной женщине нельзя отказывать ни в чем, что бы она ни попросила, иначе виновнику отказа М. погрызут одежду, основано на соотношении прибыли и убытка: ущерб, наносимый беременной (отказ дать что-либо), компенсируется ущербом, наносимым М. виновнику такого отказа.

Известны магические способы насылания М. В Витебской губ., чтобы М. перешли к соседям, к ним шли с недоеденным хлебом и там его доедали или приносили соседу пойманную М. и подробно рассказывали, как она была поймана, а уходя незаметно выпускали ее перед порогом (ср. аналогичные способы передачи домашних насекомых). У поляков М. насылали кому-либо в канун Рождества с помощью тележной оси, найденной на дороге (тарн.).

Для изгнания, изведения М. и оберегов от них чаще всего использовали освященные предметы и соблюдали запреты на еду, у юж. славян — запреты на работу с применением острых предметов. Для защиты и избавления от М. и/или крыс обходили вокруг дома с освященной пасхальной едой, разбрасывали по углам дома скорлупки пасхальных яиц, делали освященным мелом особую надпись на всех дверях, изгоняли их метлой, которой нищие подметают в церкви, крестили святой водой расщепленную дубовую палку (пол.): клали дубовую ветку в чулане, относили горсть земли из крысиной норы за границу села (болг.); не упоминали о них за едой, на Рождество называли их панночками, запрещали жевать пищу при входе в дом или в погреб, невеста

схала к венчанию натошак (бел.); не сди в амбаре, не вынимали одежду из сундуков на Рождество (укр.).

Чтобы М. не поели зерна, оставляли им в поле последний лучок несжатых колосьев, кропили поле святой водой и **возвращались** в дом через **другие** двери; свозили снопы с поля ночью, когда все спит, по дороге бросали камни сквозь спицы колес; опрокидывали на бок первый сгруженный воз, **оставляли мышам** зерна на дне телеги, первые снопы ставил в овине раздевшийся донага мужичина (пол.); свозили снопы с поля в тот день недели, на который пришлось в этом году Благовещение (бел., укр.); при перевозке первых снопов читали специальную молитву, кропили первое привезенное зерно святой водой (укр.); не пряли на Пасху (болг.); на Рождество один из домашних обходил дом, брякая ложками в решете, и спрашивал другого, ударявшего топором по порогу дома: «Шта сг'ечеш?» [Что рубишь?], на что тот отвечал: «Сиг'ечеш мише-вина зубе, а тицам к'уносе» [Рублю мышам зубы, а птицам клювы] (сербы-границары, Бор.ПВП 1:307). У юж. славян берегам от М. посвящены **специальные** мышинные дни.

У болгар **Златнико-Тетявнској** и **Троянској** **Планины** и **Странджки** для изгнания М. из села совершался обряд «**мышинкой** **свадьбы**». Две женщины ловили пару М., наряжали их, как молодоженов, мышиной «невесте» надевали фату, связывали их и сажали в тыкву или в корзину. Крестьяне **изображали** сватов, священника, свадебных кума и куму, обходили с М. село, а за селом бросали их с высокого холма, оставляли в лесной чаще или топили в месте слияния двух рек. При этом желали им пожениться в другом селе и больше не возвращаться. Потом устраивали пирушку с песнями и плясками, как на настоящей свадьбе. У болгар **Урумбелли** (Турция) средством избавления от М. считалась свадьба двух человек с единственными в селе именами («с по одно име»).

С М. связано много примет: М. покидают дом — к пожару или беде (рус.), М. перебежит дорогу — к неудаче (болг.), обилие мышей — к войне (пол., болг.), если М. погрызет девушке приданое, она выйдет замуж за богатого (болг.); если М. попортят купцу товар, его можно будет продать скорее и выгоднее (рус.), и т. д.

Ряд поверий и действий, связанных с М. как грызуном, касается **зубов**. **Считают**, например, что зубы окрепнут, если есть то, что погрызла М. (рус.). От зубной боли едят обжаренный М. хлеб (рус., укр., луж.) или сыр (пол.). Распространен обычай бросать первый выпавший у ребенка молочный зуб за печь, на чердак или на крышу, обращаясь к М. с просьбой взять костяной (репный, гнилой) зуб и дать взамен железный (золотой, крепкий, костяной), например: «Миш! Миш! сво тебе зуб костени, а ти мени дај гвоздени!» [Мышь, мышь! Вот тебе зуб костяной, а ты дай мне железный!] (Славония, Бор.ПВП 1:307).

М. находит применение в народной медицине. С помощью М. лечат грыжу: **пускают ее на грыжу, чтобы укусила** (рязач.), или продевают сквозь М. нитку и подпоясывают ею больного (вологод., владимир.). Живую или истолченную М. привязывают на шею при воспалении горла (пол., серб.). М. дают живьем есть больному падучей или **незачемной** болезнью (серб., босн.). Настоем М. на растительном масле лечат больные суставы, ушную боль, запои (серб., макед.).

Лит.: Сумцов Н. Ф. Мышь в народной словесности // ЭО 1891/8/1:49-94; Гуря СЖ: 403-416; Гребенарова С., Попов Р. Обычай «Миша сватба» у болгарите // ББ 1987/3:35-44.

А. В. Гуря

МЯТА (*Mentha piperita* и др. виды) — пахучее растение, аполтропей, употребляется как лечебное и приворотное средство.

С помощью М. можно приворожить противоположный пол, поэтому девушки обжигали в купальском костре М. и бросали ее на крышу дома парня, любовь которого хотели снискать (чеш. морав.). При первом купании ребенка (если это была девочка) М. добавляют в воду, чтобы она приятно пахла (гуцул., болг.). Девушки рвали М. до восхода солнца в день Ивана Купала (24.VI) и дарили ее парням (укр., Покутье).

Собирали М. в Семик (рус.) и на Зеленые святки, когда устипали пол пахучей зеленью, в том числе и М. (укр.). М. входила в состав растений, из которых вили

вешки в праздник Божьего Тела, и, освятив, вешали при входе в дом как оберег от грозы и пожара (пол. куяв., сандомир.). С лечебными целями М. собирали в Иванов день и в «Междуцвицу» (период между 15.VIII и 8.IX) (серб.), освящали вместе с другими растениями в день Успения (пол.), в день св. мч. Маккавеев (укр.).

В качестве оберега М. использовалась для украшения свадебного каравая (бел., укр.); ее клали под подушку при бессоннице, от плохих снов (словац., с.-вост. Гермер, укр. рошен.); М. — *лѣкничеви прѣва* — охраняла роженицу и новорожденного от злых сил (болг.), от русалок (укр.) М. клали в подушку покойника, в гроб (бел. туров., полес.).

В быличках рассказывается о том, что при встрече с русалкой в *Русалкин Великдень* [четверг после Троицы] нельзя упоминать слово *мата*, ибо М. привлекает русалку. Та девушка, которая нарушила запрет и сказала, что у нее М., погибала, «залоскоталая» русалками (укр. — Ефим.СМЗ:68).

В балладах М. называют колдовской травой, которую девушка дает парню в качестве отравы в пироге вместе с мясом змеи (в.-слав.).

Разные виды М. широко использовались в лечебной практике: ее клали рядом

с больным, при заговаривании держали в руках, чтобы своим запахом М. выманила болезнь или прогнала ее (серб., Лесквядская Морава); освященной М. окуривали больных (о.-слав.). М. «zdrowa na wszystko» [помогает от всех болезней] (великитал.); во время полнолуния отваром М. обливались для здоровья (болг.); чтобы волосы хорошо росли, чтобы коса была толстой, отваром М. мыли голову; чтобы не болела голова, клали листья на лоб и виски (укр.); порошок из М. с ячневой мукой использовался при лечении рожи (серб.); М. лечили нервные расстройства — бессонницу, продолжительный детский плач, эпилепсию (болг.).

С помощью М. гадали о будущем: опаленную в купальском костре М. сажали в цветнике и смотрели: в какую сторону М. склонится, оттуда придет жених (чеш. морав.).

Лит.: СД 1:136; 2:266,269; Болг.НАУ:39,67; УНБ:213,233; ТСл 3:105; ПА; КЛW:22; Карел.ОЗД:101; Коль.ДW 29:202, 31:175; Кя: SP:72; Szych.L.LK:34; Нар.МL:53; Чаж.РUB: 174,285; БНМ:104.

В. В. Усачева

Н

НАВИ, навь — мифологические существа, причиняющие вред роженицам и новорожденным детям преимущественно в первые 40 дней после рождения ребенка; известны главным образом у юж. славян. Н. происходят из душ женщин, умерших во время родов, умерших некрещеными детей, а также выкидышей, мертворожденных или детей, загубленных своими матерями (ср.: Дети некрещеные, Покойник заложный), которые скитаются по земле и мстят людям. Генетически родственными ю.-слав. Н. являются укр. *нявки* или *мавки*, которые в районах Полесья и центр Украины сближаются с русалкой и представляют собой души некрещеных детей и выкидышей, появляющиеся накануне Троицы и щекочущие людей (ZWAК 1880/45), а на укр. Карпатах Н. смешиваются с женскими демонами типа *литовицы*.



Миниатюра из летописи XV в.

Моровое поветрие в Полоцке в 1092 г.: «Тем и жажето гавлашу, ны навье битье помышны». Миниатюра Радзивилловской летописи. XV в.

Названия Н. — болг. *навье*, *навлякы*, *навю*, *навлякы*, в.-серб. *навје*, словен. *посје*, *тавје*, *тавје* — происходят от праслав. корня *navь* 'мертвец, покойник', родственного, согласно одной из этимологий, глаголу *naviti* 'устать, утомиться, обесси-

леть' (ЭССЯ 24:50), а согласно другой — н.-с. названию корабля *navi-s*, что связывается с представлением о мире мертвых, куда души умерших переправляются на корабле через воду (ЭССЯ 24:52). Семантика лексемы *navь* развивалась в двух направлениях, обозначающих сферу смерти: 'мертвый' — 'могила', 'загробный мир' — 'ад, преисподняя', а также: 'мертвый' — 'души умерших' — 'души некрещеных детей' — 'демоны, вредящие родильницам и новорожденным'. Ср. др.-рус. *навъ* (*навъ*) 'покойник, мертвец' (СРЯ 11-17 вв. 10:45), ю.-рус. *навь*, *навь* 'покойник, поднявшийся из могилы мертвец' (Даль 2:1017), с.-х. *nav* 'мертвец' (ЭССЯ 24:49), словен. *nav* 'душа умершего' (там же), чеш. *nav* 'могила', *navi*, *nava* 'загробный, потусторонний мир', словац. *lava* 'место обитания добрых душ'. По мнению некоторых исследователей, *navь* 'мертвец' может быть соотносено с теонимом *Nya* (XV в.), упоминаемым Яном Длугошем в списке польских богов как имя бога смерти, соотносимого с Плутоном (ЭССЯ 24:51). Упоминание о *навях-мертвецах* встречается в «Повести временных лет» под 1092 г., где эпидемия в Полоцке приписывается *навям*, которые скажут по городу на невидимых конях. У вост. славян существует представление о Пасхе мертвых, которая иногда соотносится с Радунницей, а иногда — с четвергом на пасхальной неделе и которая имеет название *навий день* (рус., ЭССЯ 24:52), *навьи проводы* (ю.-рус., там же), *навьский Великдзень* (полес., ПА), ср. также название четверга после Троицы, связанного с появлением русалок, — *наука Троицы* (ПА, гомел.). Согласно рус. поверьям, у человека может существовать т. н. *навья косточка* — мертвая кость, одна из мелких косточек ступни или пясти, выступающая под кожей, а также *косточка у основания пальца*. Она, *якобы*, бывает причиной беды и смерти,

никогда не гниет в труп и появляется у того, кто в *навий ДЕНЬ* перелез через забор (Даль 2:1017); у болгар *навя кост* — косточка животного женского пола, умершего во время родов, которая используется как оберег (БМ:225) (см. *Кости*).

Другие названия демонов Н. указывают на их происхождение от некрещеных детей, ср. макед. *некрстени* (Радсв.НВЈС:42), болг. арменки, арменки, ерменки (с.-в. Болгария), *еврейчета* (БМ:224, ср. аналогичные болг. названия некрещеных детей); на основной объект их нападения: *лахуси*, *лауси*, *лаусници*, *лафуси*, *лахуштини* (ср. болг. диал. *лахуса* 'родильница'): на издаваемые ими характерные резкие звуки: болг. *саврзи* (ср. болг. *саврвам* 'насыжтывать'), *шумници* (ср. болг. *шумя* 'шумный, громкий').

Время появления Н., как и других мифологических персонажей, — ночное время суток с позднего вечера до первых петухов, особенно в дождь и ненастье, когда они кружат в воздухе, скапливаются над крышами и через дымоходы проникают в те дома, где есть беременные и родильницы с новорожденными (болг.). Днем Н. прячутся в горных пещерах и скалах. По некоторым поверьям, им присуща сезонность появления — они появляются начиная с Преображения, а исчезают на Крещение (болг.). Н. нападают на роженицу в начале родов, в 40-дневный период после родов, а также в период кормления грудью.

Н. чаще всего имеют внешний вид голых, без оперения, больших птенцов размером с орла (болг., макед.) или проявляют себя в виде ветра (макед.). Характерное звуковое проявление Н. — постоянный свист, писк, крик и плач, похожий на плач ребенка. В некоторых районах юж., сев. и зап. Болгарии Н., называемые *лауси*, *лахушници* и т. п., — злые женские демоны, которые в вост. Болгарии могут смешиваться с самодивами, *юдзани*, *реже* — с *орисницами* (см. *Судженицы*). Их представляют в виде трех, семи или двенадцати сестер в белых одесках или грозных горбатых, почерневших старух (болг., макед.).

Основная функция Н. — причинение вреда роженице и ее ребенку своим писком и криком. Если роженица или ребенок слышат звуки, издаваемые Н., они заболевают, впадают в беспамятство, у них начинается лихорадка, и они умирают. Характерные

симптомы болезни, полученной от Н., — постоянная головная боль и послеродовое кровотечение. Н. мучат и душат беременные и роженицу, выпивают у них кровь, машают на роженицу во время родов, отнимают молоко у кормящей матери, вызывают бессоницу и плач у ребенка. Болгары верят, что если роженица теряет сознание, значит, Н. забирают ее душу и тень и относят их в море. Иногда Н. выпивают кровь и у скота. В случае смерти роженицы или новорожденного от Н. они сами превращаются в таких же Н.

О родильнице и ребенке, заболевших от вредоносного воздействия Н., говорят, что их *сбутали* или *сбхтали лаусите* ('толкнули лауси', болг., БНМ:266), что они *чавясат* или *ерменясат* (дословно: «заразились навями или ерменями», БМ:225) или *заболели от навя или лауса боегат* (БНМ:266), что родильница *изтроила* («отравилась», там же). Сама болезнь, полученная от Н., называется *навясване*, ср. название родильной горячки *налияница* (болг.). В этом случае ищут знахарку, которая умеет *да свек арменци* («сечь ермейей»). Она окурирует и обмывает больных травами, добавляя туда т. н. *лахусни* травы (травы *росен* [*Distans albus* L.] и *слюбоче* [*Galium verum* L.]), дает им *съесть* т. н. *исремин хлеб* — испеченный в новой форме в день св. Иеремия (болг.).

Чтобы уберечь мать и ребенка от нападения Н., используют систему запретов и оберегов: женщину незадолго до родов заставляют трижды пролезть через венок, сплетенный в Иванов день из «самомьяских» трав, — Н., приблизившись к такой женщине, теряют силу и не могут вредить (болг.); в течение сорока дней после родов роженицу и ребенка не оставляют одних в доме, при них круглосуточно должен гореть огонь или свеча. Родильница в сорокадневный период не может выходить из дома после захода солнца, ходить босой, приносить воду, смотреть на кого-либо; она должна носить головной платок надвинутым низко на лоб, спать на сене, т. к. в нем есть различные «защитные» травы; иногда родившей женщине на ночь связывают ноги, что продолжается до крещения ребенка, — считается, что когда Н. увидят ее со связанными ногами, они скажут: «Это не наша мать, когда ее возьмем, как же она сможет ходить с нами, если у нее связаны ноги»

(Марин ИП 1:314). Пелески новорожденного не оставляют на улице на ночь. Защитой от Н. являются чеснок, головка лука, названная на шило, серебряная монета, красная веревка, метла, горящий деготь, острые предметы, например вертел, серп или ножницы, а также т. н. *навя кост*, которую пришивают к одежде (болг.).

Лит.: Агапкина Т. А. О *тодорцах*, русалках и прочих навах // SMS 1999/2; Филиповић М. С. Нави код балканских словена // Лесковачки зборник. Лесковац, 1968/8:67—74; СМ:311—312; БМ:224—225; БНМ:266; Вран. НДМ:87—91; Георг.БНМ:165; ЖЦ:203; Марин. ИП 1:313—314; Мил.ННЦ:92. Раден.НБЈС.42.

Э. Я. Левкиевская

НАВОЗ — в крестьянском хозяйстве удобрение, от которого зависит урожай; средоточие и носитель «спора» и плодородия; действия, совершаемые над Н., влияют на благополучие и вод скота, а также на хозяйство в целом. С другой стороны, Н. принадлежит к нечистотам и наряду с калом и мочой служит отгонным средством в апотропической и лечебной магии и др.

Для благополучия скота представлялись важными действия над Н. и связанные с ним приметы во время первого выгона скота, при купле-продаже скота (см. *Покупать*—*продавать*), при вывозе Н. на поле, а также охрана Н. от ведьм и колдунов и др.

При первом выгоне следили, чтобы корова не вынесла со двора на ногах куски Н., которые подбирали и относили назад во двор, иначе с этим Н. у коровы могли отнять молоко и «перевести» его на другую корову (полес.). Выгнав первый раз коров в поле, пастух быстро садился на «лепешку» свежего коровьего Н. и съел хлеб, принесенный ему хозяйками, чтобы скот хорошо паса (пол.); для этой же цели прут, которым первый раз выгоняли коров, втыкали в навозную кучу (словац.).

При купле-продаже скота Н., как и поводок, узда, мусор, солома и земля со двора, корм из яслей, являлся символическим средством переноса молочности и плодovitости скотины от старого хозяина к новому. В одних селах Костромской губ. кусок Н., находящийся под ногами продаваемой ло-

шадя, передавали новому хозяину вместе с поводком (или лошадь передавали с поводком, а корову — с куском Н.), а также следили за тем, чтобы на купленной корове остался Н. со старого двора; в других селах при покупке скота покупатель тайком от продавца брал со двора кусок Н., чтобы у него велась скотина (рус.), а продавец следили, чтобы проданная лошадь не утащила Н. на ногах (*Журав.ДС:149, 168*). Когда вводили со двора проданную корову, старый хозяин брал у нее из-под копыт Н. и бросал внутрь двора, чтобы у него остальной скот не вывелся (э.-рус.). Это же действие могло рассматриваться и как вредоносное, поэтому новый хозяин следили за тем, чтобы старый не забрал Н. из-под копыт продаваемого скота и вместе с ним не оставил у себя его плодovitость (рус. *костром.*). Известна попытка увести чужого домашнего вместе с купленной коровой и куском Н., взятым со двора у продавца (рус. *ярослав.*). Чтобы корова не убежала к прежнему хозяину, привели ее на новый двор, брали у нее из-под копыт Н. и бросали через левое плечо (рус.).

Кража Н. с чужого двора, как и отбирание молока, повсеместно известна во вредоносной магии как способ отнятия блага и плодородия. Ведьмы и колдуны старались достать кусок Н. с чужого двора, чтобы таким образом отнять молоко и достаток или наслать порчу на скот. *басорки* крали из угла навозной кучи конский Н., чтобы отобрать все благосостояние (словац.), часто они крали Н. в ночь на Страстную пятницу, чтобы увеличить удои у своих коров (словац.), в Чистый четверг колдунья крали Н. из соседской подворотни, чтобы известить скот (с.-рус.); если в ночь на св. *Аполина* ведьма украдет кусок Н. и поместит его в отверстие ручки кастрюли, тем самым она получит возможность отбирать «спор» с этого двора до тех пор, пока кусок Н. там находится (чеш.). В связи с этим в «опасные» календарные даты хозяева охраняли навозные кучи от посягательства ведьм и колдунов: в ночь на Филиппа и Якуба в навозную кучу втыкали ветки колючих кустарников, чтобы ведьмы не навредили скоту (чеш.). Кража Н. богатым хозяином у бедного с целью увеличить собственное богатство — известный сюжет полес. *быличек*: бедный на пасхальную всенощную караулит обидчика около своей навозной кучи и видит свинью,

которая или трется боком о Н., или сосет его, или переносит в свой хлев. Бедный хозяин бьет гвинью, а утром оказывается, что жена богатого хозяина убита или покалечена. После того, как у бедного перестает пропадать Н., в его хозяйство приходит достаток (ПА, брест., Радеж). В другой быличке хозяин, карауливший в хлеву в ночь на Ивана Купалу, обнаруживает ведьму, взявшую у него две горсти Н. (полес.). Считается, что Н., от которого ведьма украла часть, не может служить удобрением (ПА).

Существовал ряд предписаний и заповедей, регламентирующих вывоз Н. из хлева на поле, чтобы не повредить скоту и урожаю и не вынести благо за пределы хозяйства: вывозить Н. следовало перед выгоном скота на пастбище (карпат.); в огород Н. вывозили накануне Крестиния — на Голодную кутью (полес.); при вывозе Н. из овечьего хлева работник требовал у хозяйки яиц, чтобы овцы велись (э.-рус.). Нельзя было вывозить Н. в субботу (полес.), в течение трех дней после выгона скота — чтобы скот вернулся с пастбища (карпат.); при северном ветре нельзя было запахивать или разгребать Н. — хлеб не уродится (рус.). После того как вывезли Н., двор нельзя зачищать лопатой ~ «всю скотину со двора выскрбеш» (э.-рус., Журас.ДС:21). Когда последний воз Н. вывозят в поле, хозяйка должна идти за ним с корзинной не оглядываясь, затем взять немного Н. в корзину, принести его домой и разбросать по хлеву, читая «Богородице, Дево, радуйся...» (бел., МААЕ 1896/1:217). После вывоза Н. хлев окропляли святой водой (э.-полес.). У русских при вывозе Н. кланялись во все четыре стороны и обращались к домовому с просьбой ухаживать за скотом, а в хлев бросали осиновые прутья и посыпали там рожью или втыкали в четырех углах двора репейник, чтобы велась скотина (костром.); для этой же цели после вывоза Н. весной сеяли во дворе овес, намоченный в воде, освященной на Богоявление (там же). По полес. примете, если снится, что вывозишь Н., — к смерти.

При засеивании хозяин, засевая и взборонив поле, разбрасывал привезенный из дома в корзине Н., для того чтобы он брал у Бога урожай, т. к. считается, что Н. «крадет од Бога свою долю» (бел., Шейн 3:244). После посадки картошки хозяйка каталась по земле,

приговаривая: «На поле гной, а на мсяя лон [На поле навоз, а на мсяя жир] (ПА, гомел. Барбаров).

Обычай закапывать в Н. разные предметы рассматривался как способ передачи скоту плодovitости. Ср. обычай закапывать в Н. в хлевку осиное гнездо, чтобы скот хорошо велся (рус.). для этой же цели под Н. кладут крапиву и росный ляд (рус.). В то же время запрещали бросать в Н. костру (отходы от трепания льна конопля) — в противном случае Н. потеряет свое качество и на удобренном таким месте ничего не будет расти (полес.). Иногда в Н. закапывали послед (как после родов женщины, так и после отела скота) — ради плодородия (полес.).

В других случаях Н. рассматривался как отброс, продукт гниения (ср. названия Н. в слав. языках: укр. *гниа*, пол. *gnój*), поэтому закапывание туда предметов, а также их соприкосновение с Н. должно было способствовать их скорейшему уничтожению. Частью именно так мотивируют обычай закапывать послед после родов или отела в Н., чтобы скарей не червнела, да скарей всё прашо» (ПА, чернигов., Хоробичи). Для уничтожения бородавок на нитке завязывают узлы по числу бородавок и закапывают в Н. — когда нитка сгниет, тогда сойдут бородавки (полес., э.-рус.). Ср. способ лечения лишая: больное место натирают свиным навозом и говорят: «Лишаю, лишаю, я тебе з кізками змішаю», или «я тебе з гноем змішаю» (ПА). Этим же объясняется способ обезвреживания и уничтожения залома — из него вываливают воз Н. и говорят, имея в виду колдуна, сделавшего залом: «Шоб ты гни, як навоз» (ПА, гомел., Присно), в другом случае привозят на необъезженной лошади свиной Н., а затем на обремененной лошадиный и обсыпают ими залом (рус.). Чтобы отогнать бурю, хлебную лопату бросали на навозную кучу той стороной, которой сажают хлеб в печь (карп.). Считалось, что потушить свечу из человеческого жира, которую воры используют при ограблении дома, можно только конским Н. (укр.).

Семантика Н. как отброса, мертвого продукта объясняет запрет выливать на него воду, в которой купали ребенка (можно выливать только в сад, под живое дерево, чтобы ребенок рос и развивался) (э.-укр.), а также обычай переносить на Н. мучаю-

щужя в предсмертной агонии ведьму, чтобы она быстрее умерла (луж.). Беременная не должна наступать на конский Н., иначе ребенок будет неряшливым (бел.).

Двойственная природа Н. (как источника плодородия и как нечистоты) объясняет следующие поверья и приметы: если кони в свадебном поезде испражнятся в тот момент, когда молодую выводят из дома, свадьбу следует отложить, иначе у молодых будет плохая жизнь (полес.); если купленная скотина испражнится во время расчета покупателя с продавцом или сразу после того, как ее введут в новый двор, — она благополучно приживется у новых хозяев (рус.).

Н., как и другие нечистоты, является оберегом: чтобы корову по ночам не мучила нечистая сила, ее обмывают Н. (полес.); чтобы ведьма не смогла отобрать у коровы молоко, ее на Юрьев день переносят через порог, на который прилеплен коровий Н., — тогда ведьма вместо молока получит Н. (болг., макед.); благоприятным знаком считалось, если скотина испражнится на пороге хлева накануне Ивана Купалы — ведьма не сможет войти в хлев, на пороге которого лежит Н. (КА, львов.). Женщину, к которой летает змей (см. Змей огненный), обмывают свиным Н., чтобы отвести его (серб.). Скорлупу пасхальных яиц прилепляют над порогом говяжьим Н., чтобы охранять домочадцев от злых духов и болезней (болг.). Навозом мажут вымя корове, у которой снято молоко, чтобы у ведьмы это молоко дурно пахло (словац.); если в маслянке плохо сбивается масло, ее ставят на коровий или конский Н. (пол.).

Н., как кал и моча, находил применение в народной медицине: коровий Н. использовался для лечения опрелостей у детей (в.-укр.), а конский — для припарок при головной боли и водянке (в.-укр.). при лечении сухот готовили ванну из свежего свиного Н., однолетних липовых прутиков и тимьяна (пол., ZWAK 1878/2:139), при простуде ноги и руки парили в ванне, приготавленной из конского Н., мочи и дубовых листьев (пол., там же); страдающему больным желудком давали пить разведенный в воде сухой коровий Н. (в.-укр.), а жидкость, отжатую из свежего коровьего Н., пили при кашле и закапывали в уши при ушной боли (болг.). Для излечения детской бессонницы ребенка купали в отваре подстилки из хлева,

смешанной со свиным навозом (полес.). Пеплом от сожженного Н. черного вола посыпают пуповину новорожденному (болг.) В одной из пол. быличек боль в ноге, полученную при встрече с чаровницей, крестьянин вылечил, приложив к больному месту свежий коровий Н.

Окуривание Н. применяют в профилактических целях и для обеззараживания во время эпидемий и мора скота: Н. закладывают в яму, поджигают и прогоняют через него больной скот (рус.). Коровий Н. жгут по утрам на Тодорову субботу, в день Сорока мучеников и на Благоевещие (Яст. О'С:90).

В качестве осмеяния невесты после брачной ночи ее матери приносят конский Н. (полес.).

В слав. мифологии мотив превращения Н., принесенного демоном, в золото, а золота — в Н. иллюстрирует «переворотность» потустороннего мира по сравнению с человеческим. Согласно в.-слав. быличкам, когда человек, которого угощают черти, произносит имя Божье, он обнаруживает вместо угощения конский Н.

В некоторых случаях навозная куча может выполнять роль места для гаданий аналогично мусорной куче (ср. Мусор) — вечером на святки девушка замесала нэбу, выносила мусор на навозную кучу и там слушала, с какой стороны залает собака, чтобы определить, где живет ее суженый (пол. Карпаты).

Лит.: Журав ДС:27,40,152; См.ККХ:55; ПА; Драг.МПР:67; ЕЗ 1898/5:193; СВФ-84:262; ЖТК:187,733; БМ:282; БНМ:120; Тым.ЖЭНТ: 24-25; Рај.СДЖ:221; Вод.М:267,268; Ногр. RZ1.:180; СлV 2:248; Ногр.:289; Kuidla MNP: 281; Jan.-Kryz. RK:13; МААЕ 1896/1:118.

Е. Е. Лескивская

НАГОТА — признак, в целом оцениваемый в народной культуре негативно и оближаемый со значениями «чужой», «природный» и «демонический». Полное или частичное обнажение практиковалось в земледельческой магии, в народной медицине, в колдовской практике и эзотерических ритуалах, в календарных и окказиональных обрядах, в играх, имеющих оргиастический характер,

и использовалось для отгона нечистой силы, бури, града, изгнания болезней, паразитов, а также для продуцирования плодородия. В ряде случаев Н. понимали символически — обнаженным считался человек в одной нижней рубашке, без пояса, женщина без платка, с распущенными волосами. К Н. приравнивалось также оголение нижней части тела, демонстрация детородных органов.

Функции обнажения основаны на понимании Н. как признака иномирности и естественного состояния, когда голый человек — уже не человек или не совсем человек. Сняв одежду, он теряет свою «социальность», принадлежность к культурному пространству (ср. болг. и серб. название некрещеного ребенка *голац*, *голячо*). Русские никогда не ложились спать голыми в убеждении, что нечистая сила падка на голых людей (перм.); по пол. поверью, того, кто спит голым, удушит дьявол (р-н Пшемысля). Н. приписывалась и самим демонам: таковы в.-слав. русалка, водяной, банник с банницей, шутовка, шишига, пол.-укр.-словац. *богникл*, в.-слав. серб. *шумска мајка* и др.

Обнажение способствовало установлению контактов с «тем светом», с природным миром, с демонами, а также использовалось для приобретения сверхъестественных свойств. Чтобы домовый не шалил, у донских казаков хозяин в полночь перед Крещением шел нагим в конюшню и бил колотушкой по углам; верили, что если перед Новым годом обойти голым вокруг трубы на чердаке, можно увидеть душу умершего (*бурст.*). Увидеть цветущий папоротник в купальскую ночь можно лишь обнаженным (полес.). У гуцулов, если музыкант хотел быть лучшим в селе, то в ночь на Благовещение он отправлялся на перекресток, раздевался донага и играл на скрипке. Согласно серб. верованию, если взрослая девушка псреночует голой под лунным светом, то она может забеременеть, так же как если она пройдет голой в полдень через поле, освещенное солнцем.

Очень часто Н. использовалась в девичьих гаданиях о замужестве и любовной магии. Чтобы увидеть будущего мужа, узнать его имя, род занятий, отношения в будущей семье, девушки в полночь перед Юрьевым днем обнажа-

лись, вставали под открытым очагом и, мдя сквозь ступицу колеса, просили суженого показаться (серб. *Банат*); бегали нагим на дровяник, саяли там кукурузные зёрна, волола по ним рубашкой (карпат.), и т. п. Девушка, которая хотела скорее выйти замуж, в ночь на Страстную пятницу должна была выйти нагой к луже и сесть в нее, прося лужу дать ей мужа (з.-словац., ок. [Питры]). перед Юрьевым днем объехать голой на навес ткацкого станка вокруг дома (серб. Босния), в то время как мать или старшая сестра ударяли ее сади веревкой и приносили приговор (хорв., Далмация), и т. п.

Обнажение предписывалось участникам магических обрядов. Болг. и серб. пеперуда, додола, бел. «кугт» были раздеты совсем или до рубахи и обвешены зелеными ветками; обнаженными были мужчины или парни, которые «прогоняли змея» в обряде против засухи (серб., болгар.). Старая женщина, обнажившись, выходила на встречу туче с рождественской свечой, пасхальными яйцами и ситом и кричала, чтобы туча повернула от села (болг., Кюстендишко). У болгар стучали в железные предметы и просили Германа отвести тучу, а старухи заглядывали нижнюю часть тела и кричали: «Гол град, гола пичка» [Голый град, голая п...] (СБФ 1995:32). В Пловдивском окр. обнажать срамные места должны были вдовы или старухи, при этом они кричали, обращаясь к сельскому утопленнику, чтобы он шел «в лес, на горы, где птица не поет и не ступает нога человека» (ЖС 1994/4:7). В Восточной Словакии во время бури и града женщины задирали юбки, а мужчины снимали штаны и показывали открытые части тела тучам. В Полесье, чтобы вызвать дождь, вдова, скинув юбку, сыпала в колодец макведун (житомир.).

Нагими были люди, участвовавшие в охранительных ритуалах, в частности в опаживании села от чумы, мора, эпизоотии, что обеспечивало им защиту от нечистой силы. Пастухи и конюхи, проводившие скот через «живой огонь», чтобы защитить его от эпизоотии, были голыми. У вост. славян считалось, что если в Чистый четверг до восхода солнца нагая женщина обойдет двор (или объедет его на помеле) и обсыплет его зерном, в дом целый год не сможет проникнуть нечистая сила. Обыденные предметы нередко делали обнажен-

иже женщины. Сельский пастух, собрав весь скот, связывал двух цыплят и голым обегал вокруг стада, чтобы оно не разбредалось при пастыбе (словац.). По некоторым данным, древние славяне обнажались при ритуальном добывании огня (Всѣн. SlV:107).

Обнажение широко использовалось в эллотропейских и отгонных ритуалах. Оберегая от мышей свое поле, хозяин трижды проводил свою обнаженную жену с завязанными глазами по полю за полотеце; оберегая от мышей амбары, он шел голым на реку набрать самой мутной воды и полить ею строение (Мышаво, Понитрие, з.-словац.), косил голым траву и затыкал ее во все дыры в амбаре; рвал в чем мать родила ветки бузины и раскладывал их в доме (словац.). Когда на капусте оказывалось много гусениц, девочка перевязывала одну из них красной ниткой и, раздевись донага, тянула гусеницу на нитке с пенем: «Иди, гусеница, из капусты, ведет тебя голпадая» (Герцеговина). Чтобы птицы не ели зерна на полях, хозяину рекомендовалось обойти все поле голым, с закрытыми глазами, держа в руках палку (полес. чернигов.), обжать поле трижды в день св. Варвары (словен.), обжать поле нагим с забытым в печи хлебом или в полночь на субботу обжать его, очерчивая за собой круг терновой веткой (закарпат.). Для защиты поля от кротов в Страстную пятницу нагая женщина бежала на поле и стучала серпом по земле (морав.). Для хорошего роения пчел хозяин обходил вокруг пасеки нагим в ночь на пятницу на Страстной неделе (словац.). Магическую силу приобретает ветка черешни, сорванная нагишом в ночь на св. Андрея (30 XI) — она давала возможность увидеть всех сельских вельм (морав.). На Рус. Севере, чтобы изгнать из дома клопов, хозяйка бегала вокруг дома или «ездила» на помеле обнаженной. У белорусов выносили обнаженными сор на другую сторону улицы, чтобы туда ушли и тараканы (гроднен.). Чтобы быстрее остановить пожар, женщины обегали или обходили нагишом загоревшееся строение. В вост. Болгарии, где запрещено было начинать тканье во вторник, плохой день, при необходимости делали это «на голый зад», говоря, что «на задницу зло не идет, зло проходит, а добро останется у человека» (Флаэвско, БФ 1995/4:33); в брестском Полесье при встрече с вихрем, в котором, по

поверью, скрывается черт, советовали мужчине в виде оберега спустить свои штаны. В пол. Подлясье, если подозревали кого-нибудь в колдовстве, поворачивались к нему задом, а иногда и показывали голую задницу. У русских для общения с домовым хозяин выходил в полночь без кальсон во двор, бил ими по стенам дома и матерно ругался, после чего домовый должен был любить скотину (жостром.). Распространенным способом лечения эпилепсии было сесть голой задницей на покрытое черной тряпкой лицо больного, бьющегося в припадке, и произнести: «Какова гость, такова и честь» или «Чем родила, тем и накрыла», после чего болезнь уходила (полес.).

Н., как форма ритуальной чистоты, была одним из условий изготовления амулетов и других магических предметов. Голыми должны были быть муж и жена, которые ковали в глухую полночь топор-амулет против родильных демонов (серб.); кузнец должен был голым ковать топорик-амулет для женщин, у которых нет детей или дети которых умирают. Голыми собирали на Купалу особые травы охотники, чтобы омыть их отваром ружья, которые потом всегда будут попадать в цель (чеш.). Части плуга или другие предметы, используемые в опахивании, должны быть изготовлены голым кузнецом.

В земледельческих и шире — продуцирующих обрядах обнажение — это способ соприкоснуться с землей и ее продуцирующей силой, передать земле и другим объектам человеческую способность к воспроизводству, а также отчасти вызвать жалость природы человеческой наготой, которая понималась как бедность. При севе злаков или посадке овощей II должна была стимулировать рост и вегетацию растений. При севе льна женщины катались нагишом по земле, для того чтобы он вырос длинным и волокнистым (бел. витеб.). Засеяв жито, женщина раздевалась догола и распускала волосы (полес. житомир.; пол. мазур.); в Юрьев день сажали огурцы, сняв сорочку (полес. житомир.), а если огурцы не родили, женщина волочила снятой сорочкой по грядкам, а ее муж, сняв штаны, делал вид, что хочет скосить растения (полес., гомел., брян., калуж.); в Сибири женщины нагишом сеяли репу; после посадки капусты обегали участок без юбок, с распущенными волосами; про-

полов лен, девушки трижды обегали, раздевшись догола, льняное поле, произнося пожелание, чтобы лен вырос до груди (аук.); в летний Иванов день женщина нагишом ходила по полям, срывая на каждом по несколько колосьев, а затем совершала коитус с мужем или возлюбленным, спрятавшимся поблизости (зап. Болгария). У вост. славян считали, что хлеб должен сеять голодный, а лен — голый, чтобы вызвать сострадание природы; в день св. Яна женщины ходили на льняное поле, поднимали юбки, показывали полю зад и говорили, чтобы лен стыдился их наготы и горючился скорее ее закрыть (ср.-словац., Верхний Грон). После посадки овощей на огороде женщины задирали юбки или садились на грядку голым задом; чтобы куры хорошо пелись, в пол. Мазурак хозяйка должна была сесть голым задом на мужскую шапку.

Обнажение было отличительной чертой поведения ведьм, отбирающих весной молоко у коров и «спор» с чужих полей. В Юрьев день, на Троицу, Ивана Купалу ведьмы голые ходили по чужим полям и собирали с них «спор», катались голыми по росе (а.-слав.), голыми танцевали на перекрестках, а потом выжинали крест-накрест колосья на чужом поле и переносили их на свое (ср.-словац., Гонт). По болг. и макед. верованиям, ведьмы нагишом объезжали чужое стадо, поле или загон, сидя верхом на навое; в Полесье рассказывали, как одна женщина голой бегала ночью в хлев и донла чужую корову, отчего молоко у коровы пропало (полес. киев.). В укр. Карпатах в день Иоанна Крестителя *чарівниці* ходили голыми искать вредные травы, с помощью которых отбирали молоко у соседских коров (Прислоп). В Средней Словакии нагие ведьмы собирали полотном росу с чужих полей на св. Яна, дома отжимали ее и давали выпить своим коровам (см. Отбирание молока).

Н. активно использовалась в профилактических ритуалах. Ради здоровья у всех славян практиковалось катание голым по росе, чаще всего перед днем св. Юрия, Ивана Купала, Троицей или во время первого весеннего грома. В зап. Болгарии качались по земле чаще всего бесплодные женщины в день св. Георгия, при этом заголяя нижнюю часть тела. Нагими перепрыгивали купальский костер, чтобы очи-

ститься и быть здоровым (укр. в.-словац. У поляков (Мазуры и Вармия) на Пасху шли на реку обнаженными и умывались чтобы вылечить болезни и обеспечить себя здоровьем).

В лечебных практиках нагота больного символизировала новое рождение: больной, сняв одежду, пролезал через расщеп дерева, как бы оставляя там болезнь (полес. брест.). Словаки протаскивали больного сухоткой ребенка голым сквозь отверстие, образованное раздвоившимися и сросшимися вновь ветками дерева (Гонт) или через отверстие калача (Гемер, Кисущ). В Полесье больной лихорадкой пролезал голым в конский хомут (брест.).

Нагота знахарки была условием разного рода лечебных ритуалов. Болгары Плодивского края считали, что готовить лечебный отвар должна была обнаженная знахарка. У русских от детских болезней лечила повитуха, которая голая, с голым ребенком на руках обходила вокруг бани и произносила заговор. Чтобы дети не плакали и не пугались во сне, сама мать, раздвинувшись, перешагивала трижды через колыбель спящего ребенка (серб., Бачка).

Демонстрация голой задницы и гениталий считалась оскорблением. У сербов старые люди строго следили за тем, чтобы не повернуться голым задом на восток, на запад и навстречу солнцу. Известны исторические материалы, согласно которым женщины во время боевых действий и при осаде городов показывали неприятелю гениталии, оскорбляли и ругались матерно. В повести о нашествии Тохтамыша на Москву в 1382 г. сказано, что москвичи, взбираясь на стены, ругались и показывали срамы свои; в XVIII в. во время осады войска Лжедмитрия в Кромах то же делала потаскуха, выходя на гору в чем мать родила, и пела поносные песни о московских воюющих. Сербские женщины уже в конце XIX в., во время борьбы племен Кучи и Пипери, задирали юбки, обнажали свою срамную плоть и, хлопывая ее ладонью, кричали на противников (ЖС 1994/4:6).

Н. в социальном плане символизировала бедность. Болгары считали, что если человек ходит без рубахи, он осиротеет, останется голым или принесет несчастье всему дому. Нагим или полуодетым может быть также юродивый, что символизирует

его выкаменность из социальных связей или его ангельскую чистоту. Нельзя оставлять «голыми» и некоторые предметы (см. Голый, непокрытый). В гаданиях и иных формах контакта с нечистой силой «голость» (отсутствие шерсти, аналогичное отсутствию одежды) ассоциировалась с бедностью, а волосатость и мохнатость — с богатством. Популярным увост. славян был обычай навешивать домового накануне Пасхи: отправляясь на чердак с четверговой свечой, кто-нибудь из хозяев замечал — если домовый оказывался на вид мохнатым, ожидали удачного и богатого года; если же он был голым — то год предстоял бедный и неурожайный (полес.).

Обнаженная натура широко использовалась во время русских святочных игр и развлечений. На посиделки приносили «покойника», который либо был совсем голый, либо едва прикрыт, так, чтобы были видны гениталии. Девушек насильно подтаскивали к такому «покойнику», заставляли целовать его. Иногда сценка заканчивалась оживлением «покойника», и он плясал голый и пачкал девиц сажей или мелом. В театрализованных сценках «кузнецов» изображали мужики в чем мать родила, «печку» — голый мужик, вымазанный сажей, «рыбаки» представляли лов рыбы в одних панталонах, и т. д. Ряженые мужики и парни не только демонстрировали девушкам свой срам, но и вели себя агрессивно по отношению к ним: били или стегали их пониже спины, тискали, валяли по полу, а иногда даже поднимали за ноги и натирали им снегом между ног. Бесчинства и оргиастичность поведения были подчинены задачам почитательного характера: девушек подвергали испытаниям, связанным с преодолением стыда, в такой форме приобщая их, по-видимому, к будущей сексуальной жизни.

В составе женских праздников, известных у вост. и юж. славян, Н. выступала в качестве наказания для мужчин, осмелившихся прийти на праздник, в котором участвовали только замужние женщины фертильного возраста. В укр. обряде «гонимы шулка», приуроченном к первому понедельнику Петровского поста, подвыпившие женщины срывали с зашедшего незваного мужчины одежду, стараясь обнажить его совсем (полос.). Украинскому обряду близок праздник «рвена» (серб. Банат — Воеводина), происходящий в первый день Великого по-

ста. Если бы кто-то из мужчин решился заглянуть туда, его бы высмеяли, подвергли издевательствам и унижениям, в том числе сексуальным домогательствам, а потом раздели бы донага и в таком виде выбросили на улицу, после чего мужчина надолго стал бы предметом всеобщего осуждения и осмеяния.

В рамках календарных праздников обнажение широко практиковалось у славян во время масленицы и праздников тронско-купальско-пестровского цикла. Так, на Рус. Севере, на Урале, в Сибири и в других местах в последний день масленицы при стечении народа один или несколько голых мужиков разыгрывали на улице, как «Масленка парится в бане» (рус. перм.). Иногда та же сценка принимала форму пародийного очистительного обряда, которому подвергались все, кто участвовал в масленичных бесчинствах. У зап. славян частичное обнажение практиковалось в масленичных танцах «на ден» и «на коноплю», направленных на стимулирование роста культурных растений. Например, у поляков в мужском обрядовом танце *siemieniec* мужчина, возглавлявший цепочку танцующих, порой оттопыривал зад, спускал штаны и «вываливал» наружу penis (лодз.).

Лит.: Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Ритуальное обнажение в народной культуре славян // МифП 2001; СБФ 1981:58–59; ЖС 1994/4:6–7; КОС 2:241,289; СД 2:527; СБФ 2000:224,233,234; Эсл.ОрМ:156,207; Эсл.ВЭ:56,58–59,99,322,340,386–387,392; Ел.СЗК:173; Тол.ЗСЯ 5:58,60; Сов.ВАО:29,31,105; Масл.НОВО:116; РДС:38,94,108,142,353,465,484,619; Лог.МКЗ:49; Гура СЖ:376,592; Журав ДС:196; Паш.КЦВС:78–79; СЭРТК:269,277,287; РЭФ:192–193, 195; Ром.МЭГ 1:63; Шух.Г 4:215; КС 1895/50:296; Никир.ППП:229,276; Шейн.МБЯ 3:230; Коль.ДВ 1:201; 40:50; 54:289; Szyl.ZOW:56,63; ZWAK 1887/II:36; 1889/13:71; ESE 1966/8:97; Niew.OS:35,39,40; Hanuš BK:176; Vacl.LZ:400; Bart.ML:37; EL'KS 1:20; 2:88; Horv.RZL:183,184,223–225,235; Švorc Š.:97; Bud.M:267; Per.RMl 1P:51; Bedn.SIV:105,107; Hol.NP:338; NO 1963/5:265–266; СМР:76,135,152,266; Мил.ЖСС:126; КСК 4:82; ГЕМБ 1932/7:84; 1973/36:85; ГЕИ 1996/45:65–75; ZNŽO 1915/20/1:47; СБНУ 1914/30:31; Марин.НВ:145,183,460,552,556–559,561; Марин.НП 1:618,739–742; 2:165,166;



Надгробие Велимира Новаковича на кладбище
воинов, погибших в боях в 1912-1918 гг.
(окрестности г. Чачак, Сербия)

БХ:310; Гелри БНМ:66, ИФ 1994/2 74, 1995/
4:31,32; Кур. PSI. 1

Т. А. Агапкина, М. М. Велесирова
А. А. Топорков

НАДГРОБИЕ — памятник над могилой, место поминовения усопшего. Часто оформляется в виде дома, ср. названия Н.: рус. *палатка* (ср. др.-рус. *полатка*; СРЯ XI-XVII вв. 16:195), бел. *хатка*, з.-полес. *хоромина*, макед. *кука* 'дом', болг. *кванджика* 'домик', болг. страндж. *кванджика* 'дом', *мъртъвската къща* 'дом умершего'.

Древнейшая о.-сл. форма надгробного сооружения — земляная полусферическая насыпь, курган (праслав. **mogyla*). Обычай насыпать курганы сформировался в VI в. и у вост. славян существовал до XIII в. Для в.-слав. и з.-слав. регионов в VIII-X вв. характерно сооружение «домовин» — срубов, имитирующих жилище. туда помещали остатки **трупосожжения**; над домовиной насыпался курган.

Как и всякое могильное сооружение, Н. являлось одновременно и обителью умершего (его души), и символом входа на «тот свет», и преградой, камнем, препятствующим входу покойника из могилы.

Н. в виде дома известны у вост. и юж. славян. Адам Олсарий (1630-е гг.) отмечал обычай ставить «небольшие избинки» над могилами **состоятельных** покойников, где стоя может уместиться человек. Строительство «палаток» над могилой было запрещено указом Петра I (1722), но сохранялось на периферии Российской империи. Белорусы устанавливали на могилах прямоугольные деревянные **приклады**, **прикладины** — деревянные постройки, покрывающие весь пригорок в виде дома: такой «приклад» напоминал крышку гроба и нередко имел окошечки, крышу; его называли *хатка* (ППГ:30). Н. в виде домика или бревна, напоминающего по форме дом, известны в зап. Полесье. Названия таких надмогильных сооружений в белорусской части зап. Полесья обозначены лексемами, образованными от корня *хором-* (*прихором* и т. п.) (Святельская // СБФ 1995:204-205). У русских установленные на могилах кресты с двускатным покрытием и с иконкой иногда носят название «часовенка». В некоторых случаях при

стройка над могилой в форме небольшого домика с двускатной крышей была увенчана коньком (ООФ:115). На Рус. Севере помимо обычного креста можно увидеть предельно простое четырехугольное сооружение (у старообрядцев — «голубец»), открытое сверху или же покрытое двускатной или плоской крышей, на которой ставят крест (Зел.ВЭ:351).

Н. в виде дома широко распространены у юж. славян. В с.-а. Болгарии отмечен обычай строительства на могиле подобия жилища из кирпичей и цемента, установки на могиле небольшого сооружения в форме маленького домика (ЕКЗ 1995:217). В вост. Болгарии «домик» (*кѣщичка*) может быть деревянным, керамическим или даже сделанным из жести (ЕБ:198). Построение аналогичных «домов» и «домиков» на могиле известно также в юж. Болгарии и Македонии. В Страндже в течение 40 дней ежедневно родственники умершего приносят на кладбище 40 камней или черепичных плиток, из которых образуют на могиле строение, называемое *кѣща*, *мѣртвѣската кѣща* покойного. Часто могилу огораживают с помощью четырех больших камней или каменных плит, а в районе Малкотырново — с помощью четырех толстых досок строят «домик» (*кѣщичка*) (Странджа:300). В родопских селах подобие «дома» покойному устраивают дважды: сначала покрывают ветками, поленьями и каменными плитами гроб после опускания в могилу, а затем ставят на могилу деревянный домик (*кужла*, *комличка*) с зажженными в нем свечами, которые будут «освещать путь покойному на тот свет» (Род.:202-203).

Каменные Н., известные в слав. землях (прежде всего — в Центральной Европе, на Руси и в Боснии) с эпохи средневековья (с XI в.), также иногда имитировали саркофаги (дом-могилу) и часовни. Характерный изобразительный мотив на каменных русских Н., в том числе на надгробных плитах, — Т-образный посох, символ странствия (на «тот свет»), аналог мирового дерева, в христианской традиции — креста.

Для балканских каменных надгробий со средневековой эпохи характерны антропоморфные (в том числе странник с посохом) и зооморфные мотивы, в Боснии и Герцеговине — изображения умерших с поднятой десницей, солярных и лунарных символов,

в Болгарии (юж. Родопы) — скелеты пахоты (Вак.ЕБ:628), пряжи, орудия труда и т. п. (в зависимости от занятий умершего). Антропоморфные мотивы на вертикально стоящих памятниках включают как отдельную личину (СМР:242,264), так и изображение умершего в целом (СМР:208); антропоморфная форма характерна и для надгробных каменных крестов (СМР:178-183; см. о могильных крестах в ст. Крест). Антропоморфные Н. призваны увековечить образ покойника-предка. Деревянные антропоморфные надгробия, известные в Болгарии (Странджа), а также в карпатском (и литовском) ареале, воплощают мировое дерево —



Надгробие в виде дуба с обрубленными ветвями на украинском кладбище в пос. Сатанов Городокского р-на Хмельницкой обл. Середина XX в. Фото О. В. Беловой. 2001 г.

древо жизни (Тол.ЯНК:206—212, ср. Девец погребальное), проникновение умершего в рай и т. п. (ср. каменные Н. в виде дуба с обрубленными ветвями на укр. кладбищах Подолки). Характерна контаминация мотивов личины (с выделением глаз покойника) и мирового дерева на балканских надгробиях (Тол.ЯНК:196—199).

К архаичным традициям следует отнести болг. обычай сооружать Н. в виде креста на мужских могилах и округлые каменные памятники — на женских.

Для славян-католиков наряду с распятием характерна круглая надгробная скульптура (Богородица, ангелы, святые).

Лит.: ЖС: 1996/3:36—45; 1998/3:2—5; Белиев Л. А. Русское средневековое надгробие. М., 1996; Мозир М. Українська народна меморіальна скульптура. Київ, 1996; Палазова В. Богомильски надгробия в Босна и Херцеговина. София, 1971; Дудић Н. Стара гробља и надгробни белези у Србији. Београд, 1995; Янева Ст. Социален статус и надгробия // Етнология 1996/2:148—163; Wenzel M. Ukrajinski motivi na stećcima. Sarajevo, 1965; SSS 1967/3:343—354; Нануљак М. Гробу под надгробним камењем в 11—14. storočji // Slovenska archeologija 1979/27/1:167—186

А. А. Плотникова, В. Я. Петрухин

НАЗАД, **сзади** — вектор движения и область пространства (обычно за спиной человека, где, по поверьям, располагается и ангел, и дьявол); в народных представлениях осмысляются как опасные; ассоциируются с загробным миром, смертью, несчастьем и болезнями, см. также Наоборот. Движение Н. всегда маркировано, поскольку воспринимается как обратное, аномальное, часто несчастливое: ср. запреты оплядываться Н., приносить и приходить Н. (возвращать, возвращаться). Напротив, в целях отпона или оберега движение Н. рекомендуется для исправления ситуации, возвращения ее в исходное состояние. Концепт Н. чаще всего актуализируется в переходных и инициационных обрядах (рождение, свадьба, смерть и погребение), демонологических представлениях и мифологических рассказах, а также в народной медицине.

Оппозиции «вперед» — «назад» и «передний» — «задний» реализуются в языке,

верованиях, ритуалах и магии. «Вперед» связывается с жизнью, ростом, здоровьем, благополучием и удачей, счастьем (серб. *напредан* — «развитый», *напредан* «развитие»), а «назад», «сзади» символизируют неудачу, замедление и потери. Эти поверья отражаются и во фразеологии, ср. болг. *врвни назад* бужа. «идет назад», *тръзна каналод* — о несчастьи, неудачах, увядании и смертельной болезни, что антонимично *врвни напред* «развивается» (ср. идентичные значения слз. *opah*, ППК:167—172).

Эта оппозиция имеет и темпоральное значение: Н. — это «прошлое», «ушедшее», антонимично тому, что находится вперед, т. е. будущему. Давать имена по святам можно только «вперед», «назад» нельзя («-слав.), хотя у болгар принято девочкам давать имена «назад», чтобы они раньше вышли замуж. Мальчику нельзя давать имя «взад» ни в коем случае (москов.).

Разновидностью движения Н. служат возвращение и повтор, интерпретируемые в прямом и переносном смысле (ср. рус. диал. *назад* «опять») и также обычно оцениваемые негативно, ср. серб. *умиряющий*, у которого затянулась война из-за того, что перед ним громко плакали и «вернули его Н.» (серб., макед., в.-болг.), *повратениче* — ребенок, повторно, после окончательного отнятия от груди, начавший сосать грудное молоко; по поверьям, такой ребенок приобретает демонические свойства.

Широко известны запреты приносить что-либо взятое из дома назад. Для посева старались взять столько зерна, сколько требуется, возвращаться с ним домой считалось плохой приметой — «унесешь с поля урожай» (ю.-слав.). Взятые (иногда украденные в шутку) во время свадьбы из дома невесты предметы нельзя было отдавать Н. иначе «удача молодых обратится назад» (болг., Сахар:296). Беременной не позволяли есть пищу, которую принесли Н. с работы (с поля, с мельницы) не съеденной, иначе ребенок «повернется» и роды будут трудные (макед., болг., в.-серб.).

Запрет возвращаться Н., отправившись в путь, известен всем славянам. Наоборот, нужно вернуться, если дорогу перебежал заяц или другое животное (см. Встреча). Возвращение Н. «на тот свет» необходимо для умерших душ, которые, согласно славянским поверьям, с Пасхи до Троицы гуляют

по земле. Чтобы души нашли дорогу Н., на кладбищах на Троицу не закрывают ворота и калитки (рус. *зависят*).

При возвращении Н. после крещения, венчания и погребения нередко избирают другой путь домой, чтобы «обмануть» демонов и не встретиться на обратной дороге с нечистой силой. В практике народного целительства знахарки, собирающие лечебные травы в день свв. Константина и Елены, возвращаются в село другой дорогой, чтобы оставить позади себя все болезни.

По тем же соображениям обычно запрещалось *оглядываться* на Н. После похорон, после лечения от слеза, «от страха», «от плача», эпилепсии и паралича запрещается смотреть Н., поэтому и больные, и сопровождающие их родственники, и сами знахарки возвращаются в село не оглядываясь. Этот запрет входит в ритуал избавления от вредных насекомых и птиц (малопол., укр., Гура СЖ:428-429, 593). *Отправляясь* в путь, человек не смотрит Н., а только вперед, чтобы у него всегда спорилась работа. Многие действия в рамках родин у южных славян мотивируются опасением регресса, движения Н. и направлены на то, чтобы младенец рос и *развивался*. Например, первый раз ребенка выносят из дома при восходе солнца, а матери при этом запрещается смотреть Н.

Одним из признаков демонологического персонажа является его неспособность оглядываться. Так, чума, согласно сербским поверьям, не может оборачиваться Н. и смотреть по сторонам.

Символический смысл придается и некоторым статичным позам, в частности, положению спиной к объекту. Многочисленны запреты беременной сидеть спиной к огню; младенец не должен лежать позади роженницы, чтобы он видел ее спину («тогда у него будет желтуха», болг.). Нельзя стоять к люльке задом, чтобы ребенок не был глухим (рус.) или упрямым (бел.). Однако такое *положение* используется в апотропических ритуалах как оберег: например, после смерти одномесячника оставшийся в живых садится спиной к кресту, его *обвязывают* цепью и *запирают* на замок на несколько минут, чтобы и он не ушел Н., т. е. не умер (ю.-слав.).

Сзади, за спиной, вне зоны видимости держат *некоторые* предметы или кидают их

Н. при гаданиях и в некоторых магических ритуалах, тем самым *лицрият* себя и свою судьбу слепому случаю. Выбирая место для постройки дома, женщина сеет пепел из сита, держа его сзади (п.-слав.). По тому, как легла брошенная Н. часть, оторванная от ворота рубахи беременной, гадают о поле будущего ребенка (вдоль дороги — мальчик, поперек — девочка). Во время рождественской трапезы домохозяйки бросают Н. жито, высказывая пожелание о том, чтобы в хозяйстве плодились козы и овцы (болг. *страндж.*). При первом севе зерна бросают Н., за плечи (ю.-з. болг.).

Смотреть, поворачиваться Н. — действия, составляющие основу ритуального прощания. В похоронном обряде процессия по дороге на кладбище три раза останавливается и поворачивает гроб Н., чтобы покойный простился с родным домом. В Родопах невеста кланяется при прощании своему дому, стоя к нему задом. Когда невеста покидает родной дом, она не должна *оборачиваться* Н. — чтобы дети не походили на ее родственников (болг. шумян.). если же она хочет, чтобы было сходство, — *обязательно* смотрит Н.

Действия, направленные Н., также имеют значение оберега. После крещения кумовья на перекрестке кидают Н. хлеб, кусочки глины от печки, чтобы отогнать от ребенка всю нечисть (в.-слав.). В день св. Иеремии домохозяйки, расставив ноги, кидали между них камень со словами: «Убегайте, змен, сегодня Еремия» (Зах.К:226). Хорваты Самобора перед началом купания бросают семь или девять камушков в воду через себя Н. со словами: «Ангел в воду, змея из воды» (Schh.SV:159). Там же, в Самоборе, перекидывают Н. лягушку, найденную накануне Юрсева дня, чтобы не заболеть лихорадкой. Чтобы остановить град, ребенок должен посмотреть Н. между ног на градовые тучи, в то время как в спину ему бросали градины (болг. пирин.). За спину кидали нож, чтобы не пострадать от вихря. Чтобы избавиться от ходячих покойников и других демонов, через голову Н. перекидывали одежду покойника (рус. урал.). Уходя с кладбища после похорон, болгары не оборачиваясь бросали Н. кусок земли или камень, чтобы им не снился покойный и чтобы он не стал «ходячим».

В фольклоре «Н.» обычно употребляется в отогонных формулах. Приговоры, направленные на то, чтобы проданная скотина не возвращалась Н., используют оппозицию «спереди—сзади»: «Спереди дорожка, сзади пенек» (рус. архангел., ТРМ: 60).

Известный библейский сюжет о жене Лота (Быт. 19), связанный с запретом обоживаться Н., трансформируется у юж. славян в этимологическую легенду о происхождении животных. Согласно болгарской христианизированной легенде, поп бежал из проклятого города с тремя дочерьми, получив предупреждение от Бога, что оглядываться нельзя. Три дочери нарушили запрет и, проклятые ошом, превратились в медведя, обезьяну и соловья (Гура СЖ:159).

Лит.: БКВЭ:140; Толстой Н. И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневками» // МСФ:144—165; Толстой Н. И., Толстая С. М. Имя в контексте народной культуры // Проблемы славянского языкознания. Три доклада к XII Международному съезду славистов. М., 1998:88—125; Лог,СОЗ:203; Влад.РС:427; Гура СЖ (по указ.); ГПН:168—169,209—224; Никит.ППП:20; Ром.БС 1912/8:314; СбНУ 1963/50:229; 1891/3; Вак.ПО:46; БЕР 5:411; Попчев З. Кръвта е топла. Шумен. 1999:90—91; Род.:63,201; Пир.:463; Рко. 7,69,304,306,327,335; Сакар:53,296; Странджа:311,340; Трѣв.ПДСК:105.

И. А. Седякина

НАОБОРОТ — способ действия, призванный символически сменить вектор движения на противоположный для достижения различных магических целей. Его сутью является замена установленной нормы анти-нормой, принятого поведения — антиповедением, что реализуется через систему пространственных оппозиций «правый—левый», «верх—низ», «внутренний—внешний», «передний—задний», «начало—конец» и др. При этом члены оппозиций меняются местами («левый» заменяет собой «правый», «задний» — «передний» и т. д.), а действия Н. совершаются способами, противоположными правильному, нормальному. Сюда включаются: движение вспять, в том числе

ходьба задом наперед; движение прот солнца, действие левой рукой или наотмаш произнесение сакральных текстов от конца к началу, обратный счет, а также помещен в пространстве предметов в перевернутом виде: **выворачивание** одежды наизнанку, поворачивание предметов сверху вниз, задом наперед и т. п. В апотропической магии действия Н. используются с целью отвернуть отогнать опасность, а также чтобы вернуть ход событий в правильное русло, в лечебной магии — чтобы выгнать болезнь; во вредоносной магии — чтобы навести порчу, воспрепятствовав нормальному течению событий. В ряде случаев действия Н. воспринимаются как демонические, отражающие «обратную» противоположную природу потустороннего мира по сравнению с человеческим, поэтому, часто они являются характеристикой магических персонажей, а также воспринимаются как антиповедение людей, вступающих в контакт с «иным» миром.

Способ действия Н. часто реализуется через оппозицию «верх—низ», что выражается в практике переворачивания предметов, а также через оппозицию «передний—задний», которая осуществляется переворачиванием предметов задом наперед, а также движением вспять, которое имеет апотропическую, отгонную и «отворотную» семантику. Чтобы уберечь купленную скотину от колдовства, во дворе ее вводили задом наперед (укр. черницов., рус. смолен., словен.). Чтобы ворны не крали дылят, хозяйка выносила их первый раз во двор пятясь задом наперед, чтобы «отвернуть» от них воров (бол.). Если человеку навстречу идет черт, нужно сделать три шага назад, и он исчезнет (Ка, Далешево ивано-франков.). Болезнь живота у ребенка, произошедшую от слеза, лечили, перенося больного три раза через дорогу, пятясь при этом задом (бол.).

Движение вспять могло иметь семантику возвращения к норме — когда новобранца провожали в армию, его выносили из дома задом наперед, чтобы он благополучно вернулся назад (АА, Тихманца архангел.). Ср. способ, с помощью которого волколак возвращал себе человеческое обличье, — он перекатывался через те самые предметы, через которые куврыкался, чтобы стать волком, но в обратную сторону (в.-слав.).

Одновременно движение задом наперед осознается в народной традиции как колдовское и вредоносное, ср., в частности, пол. верование, что идти задом наперед грех — этим ты свою мать отправляешь в пекло. Чума передвигается задом наперед и проникает в дом, открывая двери не со стороны замка, а Н. — со стороны дверных петель (укр.). *Вампир*, выходя Е полночь из гроба, быстро бежит по дороге задом наперед (пол.). Чтобы выжить кого-либо из дома, в Страстной четверг после полуночи *мел* пол, двигаясь из красного угла к двери задом и выметая мусор на себя, при этом говорили: «Я такую-то выметаю» (АА, Тихманьга архангел.). Ср. серб. проклятие, в котором врагу желают, чтобы у него рот, челюсти, глаза и ноги обратились Н., на затылок, назад (Раск. 1995/79—80:119). Веды и колдунов опознавали по их положению задом наперед: для этого во время крестного хода нужно держать первое снесяное курицей яйцо, окрашенное в красный цвет, — все колдуны окажутся стоящими спиной к иконам (рус.).

Движение задом наперед при гаданиях было формой установления контакта с «иными» миром: девушка, гадающая по кольям забора, должна была подойти к нему задом (полес.); девушка задом пятнулась по дороге до девятого дорожного столба и говорила: «Дылая вежа, покажи жениха!» В другом случае задом пятились к стогу сена и по выдернутой соломинке гадали о женихе (рус. юстром., Труды Переславль-Залесского Ист.-худ. и красед. музея. 1927/1:35). Оппозиция «передний — задний» в гаданиях могла реализовываться и в другой форме: на Ивана Купалу девушки бросали через голову в реку букеты цветов и гадали по ним — если букет поплывет цветами вперед, девушка выйдет замуж, если стеблями вперед — не выйдет (с.-рус.).

Движение задом наперед, будучи элементом антиповедения, применялось в качестве наказания для недвояственной невесты, которую сажали верхом на осла задом наперед и отправляли в дом ее отца, что должно было отвратить засуху, наступавшую вследствие грехопадения невесты (болг., серб.). Иногда в этом же случае ей надевали перевернутую назад шапку и преворачивали шалки всем мужчинам, присутствовавшим на свадьбе (болг.). В этой же ситуации к

матери невесты отправляли мужчину в надетой задом наперед шапке, оседлавшего осла задом наперед (болг., КСК 1999/4:150).

Оппозиция «начало—конец» также является формой выражения способа действия Н. Действие от конца к началу реализуется в заговорах и дерзательных формулах, которые уже своим названием эксплицируют идею действий Н. — ср. в русской традиции *отвороты*, *отворотные слова* — заговоры на недопущение порчи (знахарь как бы преворачивает порчу обратной стороной) (Кацава ДР:150). Данный мотив реализуется в «преворачивании» проклятых слов и ритуальных текстов. В Сербии при отгоне градовой тузи мужчины крестят тузу косой или топором, «произнося специальные слова, заклинания, поэтические тексты, всегда то, что они сообщают, сообщают ошибочно, наоборот, сзади наперед» (Тол.ЗСЯ 5:52). Сербь призывали самоубийц, находящихся в градовых тузах, произнося при этом их имена задом наперед, чтобы таким образом отвернуть град: вместо «О Станко Петровићу» — «О Петре Станковићу!». В Полесье, чтобы отвратить бурю от дома, «молятся Богу назад», т. е. читают «Отче наш» от начала к концу, чтобы отвратить пожар от соседних домов, обходили вокруг горящего дома, читая молитвы «Отче наш» или «Да воскреснет Бог» задом наперед, в некоторых случаях для усиления эффекта следовало обходить горящее здание против солнца. По пол. поверьям, в этой же ситуации следовало не просто прочитать семь раз «Отче наш» Н., но и читать задом наперед каждое слово, т. е. вместо «Amen. Ztego ode zbaw...» читали: «niena, ogetz cido wabz...» и т. д. (ZWAK 1878/2:132). Согласно полес. быличке, парень спасся от чертей, прочитав «Отче наш» Н. (ИА, Олбин чернигов.). Избавиться от полуницы можно прочитав без запинки «Отче наш» Н. (луж.). «Отче наш» и «Богородице Дево, радуйся...» следовало читать с конца к началу при закладке в амбарс зерна на хранение — чтобы мыши его не портили (рус. ярослав.).

Чтение молитвы задом наперед часто применялось и при колдовских действиях, в частности для насылания порчи. Ср., например, способ погубить пашку для этого следовало в полночь трижды обойти

пасеку против солнца и каждый раз трижды прочитать с конца «Да воскреснет Бог» (рус. костром.). Чтобы стать ведьмой, следовало трижды перекувырнуться через нож, читая при этом «Отче наш» задом наперед (украин. харьков.). Полагали, что ведьма молится, читая «Отче наш» Н.: «На небеси иже еси Отче наш» (полес.), а чтобы познать полезные свойства трав, нужно молитву произнести Н. (шваб.).

Принцип переворачивания Н. мог проявляться и иным образом. При отгоне гадовой тучи спрашивают: «Каждє био Бурбєв дан?» [Когда был Юрьев день?]. Человек, которому задан вопрос, должен назвать не действительный день, на который в данном году пришелся праздник, а на день раньше, т. е. спереди назад, например, вместо четверга называли среду, таким образом отгоняя опасность в прошлое (серб.). Лешего можно отогнать словами: «Приди вчера» (рус. рязан.).

Способом уничтожения опасности служил «обратный счет», который применялся, в частности, в медицинских заговорах. Для излечения глаза в воду бросали угли, считая их Н. — «с девяти восемь, с восьми семь, с семи шесть...» и т. д. (карпат., СБФ-84:263).

Способ действия Н. реализуется также через оппозицию «внутренний—внешний», что выражается в практике выворачивания одежды наизнанку. См. Выворачивание одежды.

Одной из форм воплощения оппозиции «внутренний—внешний» является битье лютмашь, т. е. от себя в левую сторону (ср. бел. *наблтану*, укр. *навіталів* 'наотмашь'), также несущее отгонную семантику. Таким способом, по в.-слав. верованиям, обсажривали всех мифологических персонажей, особенно колдуна и ведьму, а чтобы выгнать «чужого» домового, ветками рябины и шиповника наотмашь хлестали по стенам хлева (рус. архангел.). Чтобы воробы не клевали посевов, обходя свое поле с освященной вербой, хозяин махал ею от себя вовне (полес.). В зап. Галиции верили, что если на Ивана Купалу скосить траву, держа косу от себя, то такая трава послужит оберегом скота от глаза.

Движение наотмашь служило способом контакта с лютосторонним миром и характеристикой пер-

сонажей. Если в сле начинался падеж скота, что, по поверьям, происходило по вине лешего, знахарь писал ему «прошение» справа налево, после чего бросал его в лесу наотмашь (рус. вологод.). На вост. Украине полагали, что если в полночь на Ивана Купалу скосить траву, держа косу от себя вовне, а потом на Крещение разгрести кучку этой травы, то под ней окажутся черти, которые будут просить, чтобы их не трогали, и за это дадут денег. Чума, подходя к дому, на который она хочет наслать болезнь, машет в окно платком от себя вовне (укр.).

Способ действия Н. мог реализовываться через оппозицию «правый—левый». Для обезвреживания нечистой силы часто практиковалось битье левой рукой. Поляки считали, что вампира можно отогнать, дав ему пощечину левой рукой. При начале жатвы жница левой рукой сжинала три пучка колосьев, из которых сплетала для себя персвясло, чтобы у нее не болела спина (полес.). По в.-слав. представлениям, если человек заблудился в лесу, он должен переодеть левый ботинок на правую ногу, а правый на левую, чтобы найти дорогу. Саван и другие вещи для покойника шили лезьей рукой, держа иголку от себя (с.-рус.).

В число действий, совершаемых Н., входит и движение против солнца, которое имеет семантику отгона, уничтожения опасности. При первом выгоне скота на Юрьев день знахарь, читая заговоры, обходил стадо против солнца, чтобы нечистая сила «отталкивалась» от стада (рус.). При лечении фурункулов большое место обводили против часовой стрелки и приговаривали: «Ни один, ни два, ни три» (рус.).

В некоторых случаях такое движение подчеркивало ритуальный характер происходящего и было формой контакта с «иным» миром. Гадающие, перед тем как схватить горсть снега, в котором наделались найти волос определенного цвета, поворачивались трижды на одной ноге Н. — т. е. против солнца (рус. чюмород.). В Болгарии на Юрьев день водят «яво хоро» — коровод, который движется против солнца и вождение которого связано с культом предков. Ср. также серб. поминальный танец коло маолако (Тол.ЯНК:160).

Некоторые предметы приобретали магические свойства благодаря тому, что

были изготовлены Н. — способом, противоположным обычному. *Отвратными* свойствами наделялась нитка, спряденная левой рукой (укр. Чернигов.) или справа налево (полес.). См. Нить. На пол. Карпатах хозяйки в день св. Люциии мололи на жерновах муку, вертя их в обратную сторону — слева направо. Из этой муки пекли лепешку, которую скармливали коровам, чтобы на весь пастбищный сезон защитить их от всякого зла. Магические свойства приобретала т. н. *лява вода* [левая вода] или *уврат вода* — собранная под мельничным колесом, которое вертится лл., т. е. налево. В Юрьев день на этой воде замешивали корм для овец, чтобы увеличить их молочность и предотвратить отбирание молока (болг.). В вост. Родобах на Юрьев день букеты, которые девушки оставляли около домов парней, принято было замачивать в воде, взятой из-под мельничного колеса, которое вертится налево. Если такой мельницы не было, воду брали из водоворота, в котором вода вертится налево (т. н. *ляв вид*), или из реки, черная против течения (РСБ 6:83).

В редких случаях способ действия Н. может реализовываться через оппозицию «восточный—западный». Например, если в семье часто умирают домохозяйцы, нужно *сопру* — обеденный столик — повернуть с востока на запад так, чтобы старейший член семьи, сидя на своем месте за столом, был обращен не в восточную, а в западную сторону (серб.).

По принципу этимологической магии приобрели отменные свойства т. н. *нитки-отворотки*, т. е. нитки, которые при заправлении основы в бердо не помещаются в него, оказываются лишними, — их подвязывали на голое тело уходящему на войну или в армию, чтобы отвратить от него опасность (полес.), такой ниткой перевязывают рога корове при выгоне на пастбище, «*щоб вязьдальмарм одворочьлись*» (ПА, Кочици: гомел.).

Лит.: Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // ПО 119—127; Якушкина Е. И. Оппозиции *прямой—кривой* и *прямой—обратный* и их культурные коннотации // ППК:163—163; Влак.НА: 181,187; Журав.ДС:74 75; ЖС 1916/2-3:040; Зел.ОРАГО 1:254; Материалы по описанию пчеловодства Костромской губ. Кострома, 1904/2:77; МП:5; МСб:104; Памятная книжка Олонейкой

губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909:206; Суми. ССО:101; СБФ 1981:50,52; Ром.БС 8:154; ИСА.А.АЭ.1874/13:75; Феноменов. Современная деревня. 1925/2:80,88; ФЭ 1974:130-131; Экономист 1862/5-6; ЭС 1854/2:257; КА; ПА; Драг.МПП:68; ЕЗ 1898/5216; ЖТК: 189,289,298; МУРЕ 1900/3:37,47; СХИФО 1909/16:234; Чуб.ТЭСЭ 1:108; ГЕМБ 1936/11:61-62; КСК 1999/4:163; Ракс. 1994 лето:33; 1995/79—80:119; Бор.ВДБ 1953:188,195; Мил. ЖСС:296; Фил.Т175; ЕПНДК 1989:184; Коа.ГЮС:53; Jan.RIK:9; Bod.M 1911:268; Kuida MNP:265-266; Olej.L.T:128; Vael.LZ:100; Lud 1956/42:532; МААЕ 1896/1:213; 1905/7:19,62; 13.62; Wista 1900/14:167—168; ZWAK 1878/2:127,132; 1879/3:114; 1880/4:26-27,39; 1887/9:12,198-199; 1888/10:93; Schul.WV:86.

Е. Е. Асвокиевский

НАРОДЫ (этнос) — центральное понятие «народной этнологии», трактуемое на основе оппозиции «свой—чужой»: в фольклорных легендах и верованиях со своим Н. связывается представление о норме, в то время как «чужие» Н. рассматриваются как аномальные в физическом, социальном или моральном отношении. См. *Иноходец*, *Свой—Чужой*, *Сосед*.

Этнологические легенды о происхождении различных Н., об особенностях их представителей отражают наиболее универсальные мотивы, присущие фольклорному образу «чужого» этноса (представления о «первичности» формирования своего этноса, его изначальной «правильности», о «нечеловеческой» природе чужих, об их «звериной» сущности или связи с потусторонним миром).

«Библийские мотивы». Появление различных Н. оказывается напрямую связано со «священной историей» в ее фольклорной интерпретации. Прародителем «своего» этноса всегда оказывается «положительный» персонаж, чьи поступки или судьба могут служить моральным эталоном. Так, по легенде, записанной от поляков на территории бывшей Виленской губ., «литвины» — потомки **Каина**, убившего своего брата; поляки — потомки «благородного Авеля» («Каин стал литвином, а Авель, сердце его благородное, стал поляком <...> Каинова кровь, это хамская кровь, литовская, а польская —

кроткая кровь»; Zow.BL:140). В болг. легендах болгары — потомки благочестивого сына Ноа, который прикрыл наготу своего отца, а цыгане — потомки Хама, насмеявшегося над пьяным родителем. Болгары также оказываются прямыми потомками Адама и Евы, Авраама и Сарры, в то время как турки («измайльтяче») — это потомки «незаконнорожденного» сына Авраама Измаила, к тому же совершившего кровосмешение.

Еще один блок этно-этимологических легенд связан с библейским сюжетом о «смешении языков»: каждая локальная традиция стремится вписать себя в перечень народов, появившихся во времени возведения Вавилонского столпа. Чтобы наказать людей за дерзкий замысел, Бог смешал языки и веры, и появились «и литвины, и поляки, и французы...» (пол., Zow.BL:191).

Происхождение Н. связывается и с «новозаветными» событиями. По укр. легенде, однажды Христос и св. Петр встретили свадебный поезд; пьяные поезжане стали насмеяться над бедно одетыми путниками. Того, кто советовал «бродягам» (Христу и Петру) заняться хлебопашеством, Христос определил быть «кохлом»-хлеборобом; тому, кто смеялся над босыми путниками, — быть «москалем», плести лапти и всю жизнь в них ходить; а тому, кто дразнил путников, крича «Вя-с-е!», выпала участь быть медведем (Кулянский у.). По просьбе св. Петра Бог творит «москала» в дополнение к уже имеющимся туркам, татарам, немцам (Подоллия).

Некоторые особенности внешности, жизни и обычая различных народов объясняются также через соотнесение с евангельскими событиями (например, поведение представителей различных народов во время распятия Христа определяет дальнейшую судьбу целого этноса или «национальный характер»): евреи не имеют пристанища, т. к. на них лежит вина за распятие Христа (о.-слав.); цыгане просят милостыню, потому что помогали евреям распинать Христа (укр., пол.); поляки имеют склонность к воинской службе, потому что хотели отбить Христа у мучителей-евреев, немцы успешно занимаются торговлей, т. к. хотели выкупить Христа, а «мужики» (украинцы) склонны к воровству, потому что предлагали выкрасть Христа (укр.). По этой же причине поляки любят драться, русины красть, а армяне торговать (пол.).

Появление разных Н. может быть фактором и инцеста или нарушения моральных норм. В болг. легенде о происхождении турок сочетаются мотивы кровосмешения и скотоложства: турки это потомки матери и сына, женщины и собаки; «прародительница» турок сама может быть результатом связи овчара и собаки и овчара и змеи. Согласно легенде, у одной человека было 9 сыновей и 9 дочерей. С женил старших на младших и таким образом умножал свой род. Самую же младшую дочь он оставил для себя. Возмущенные сыновья захотели убить его за это, но Бог смешал их языки, и они не смогли составить заговора, а в результате появились «разные „веры“ — турки, болгары, татары» (зап. Родопы СБНУ 1963/50:340).

Прародителями «чужих» этносов могут быть маргиналы из числа «своих» — преступники, разбойники, изгои. Соответственно «чужие» Н. оцениваются как изначально грешные, а все их обычаи (в том числе и религиозные) воспринимаются как несправедливые и греховные. При этом исконное «родство» с ними все же осознается: ср. представление о том, что болгары и турки — единый народ, но одни — праведные и верующие, а другие — «неверные», и болг. поговорку, что болгары и турки так же далеки друг от друга, как луковая шелуха от лукавицы (СБНУ 1900/16-17:311). В болг. легендах влахи — это изгнанные за Дунай разбойники-болгары, цыгане — изгнанные из своей страны клеветники на царя.

Представления о связи «чужих» Н. с животными отразились в легендах, где «прародителем» «москалей», «кохлов», «литвинов» и «ляхов» выступает собака (в.-слав., пол.; ср. сюжет СУС — 777**). Бог или святые делают людей из земли (глины) и теста (творого); собака съедает людей из теста, Бог бьет собаку и выпрашивает из нее представителей разных этносов (ср. также сюжет о происхождении «польских» фамилий: Бог бьет собаку о мост, об землю, о пень и т. п., и появляются, соответственно, пан Мостовский, Змиацкий, Пеньковский — укр.). При этом «свой» Н. всегда изготавливается из «первоземелта» — земли или глины. Согласно легенде из Подоллия, «паны» Каряковские, Листовский и др. появляются там, где справилла нужду собака черта. В легенде из Минской губ. говорится, что потомков

первого «творожного» шаяхтыга, съеденного собакой («куцалем»), до сих пор дразнят: «Шаяхтыць-шыхтыць, кундэлэ сын!» (Лег. 92).

В народных легендах «другие» этносы отмечены такими «нечеловеческими» признаками, как отсутствие членораздельной речи (ср. этнонимы типа *немец*), волосатость, косматость. В болгар. легендах влахи называются «волосатыми», т. е. происходят от «одичавших» болгар. Ср. легенды, в которых «чужим» Н. приписывается «искусственное» происхождение: болгарин вытесывает греков и влахов из дерева.

К происхождению Н. может иметь отношение и исчисляемая сила. Черт варит в котле «мужика» (украинца), «ляха» (поляка), немца, татарина, еврея (укр.). Потомками черта и женщины являются цыгане (укр.), гуцулы (укр.), «ляхи» (укр.), см. Инородец. Русские называли украинцев «чертовыми головами», и прозвище это объясняется легендой о том, как св. Петр «помирил» дерущихся «хохла» и черта, оторвав им головы; приставляя головы обратно, Петр перепутал их: таким образом у «хохла» оказалась чертова голова (Бул. УН:170). В укр. легенде точно так же объясняется «чортыча голова» еврея (Волинь, Кравч.ЭМВ/1914:112–113).

В легенде из Мазовья рассказывается, что голова свергнутого с неба Люцифера упала в Испании, поэтому испанцы грешат чванливостью («*ruscha gżesza*»); сердце упало в Италии, поэтому итальянцы — предатели («*zdradliwi*»); живот попал к немцам, поэтому они обжоры; руки — к туркам и татарам, поэтому они разбойники («*gabią i zabijaję*»); ноги — к французам, которые все время скачут и танцуют. А Польше достались «атрибуты» Люцифера — таблица, мел и губка, поэтому поляки на своих сеймах все время пишут законы и тут же их стирают («*co wszystko prawa piszą i mażą na sejmach*») (Kolb.DW 42:363).

«Народная этнология» сформировала целый комплекс представлений о «национальных» чертах характера различных Н. Чаще всего это клишированные высказывания, отражающие некое «общее представление» о чужеземцах и этнических соседях и содержащие в основном отрицательные характеристики, якобы присущие исключительно «чужим» народам и отделяю-

щие «своих» от «чужих» (в этом контексте, помимо этнического, значимым оказывается конфессиональный аспект); при этом частный признак возводится в ранг этнического стереотипа.

С точки зрения крестьян Вологодской губ., «турки и татары не любят христиан, имеют много жеп» (ср. прозвища татар: *свиное ухо*, *проклятый Магомет*, *бритолобий поросенок*), «евреи — народ хитрый и жадный», «немцы не верят во Христа, никогда не посятся», «болгары держат нашу русскую веру, и греки то же по-нашему молятся» (ГА, ф. 7, оп. 1, д. 376, л. 11–18).

По мнению крестьян Прикарпатья, «бойки — ворожбиты и знахари», «гуцулы — поганый народ, женами меняются, как кобылами», «москалы — такой же народ, как мы, но тверже говорят и твердой веры» (ЕЗ 1898/5:199–201). Жителям Западной Белоруссии (Сокольский, Волковичский пов.) так характеризовали своих соседей-поляков: «Мазуры из Польши смеются над нами, называют нас *русинами*, *капустниками*; но сами они не лучше — одеваются в покупное, а их женщины — *huttajki* (бездельницы, гуляки). Каждый мазур бегает за девками, как кнур» (Fed.LB 1897/1:233).

Народы мифические составляют неотъемлемую часть «народной этнологии» и фольклорной картины мира. Они локализируются вне культурного пространства, на границе человеческого мира с «тем светом». Представления о мифических этносах часто имеют книжные корни (рассказы о «запечатанных» Александром Македонским в горах народах, «Сказание об Индийском царстве», «Сказание о человецех незнаемых в Восточной стране», «Хроника чудес» Конрада Ликостена и др.). В их внешнем облике сочетаются человеческие и звериные (принч, рыбы) черты, или присущи различные телесные аномалии, см. Дикие (дивьи) люди, Песьеглавы, Полулюди.

На юго-западе Украины бытовали легенды о рахманях — блаженном народе, жившем под землей, у великих вод, в которые вливаются все реки, или за морями. Рахманы — христиане, посятся в течение всего года и разговляются раз в году на свою Пасху (Рахменский Великдень), которая приходится на Фомино воскресенье или Преполование Пятидесятницы. По гуцул. легенде, Христос подарил рахманам особый праздник, потому

что они не успели прибыть в Иерусалим к Воскресению во время. О наступлении Пасхи рахманы узнают, когда до их страны доплывет скорлупа пасхальных яиц, которую люди пускают по воде в Страстную субботу или на первый день Пасхи. Приложив ухо к земле в Рахманский Великдень, праведники могут слышать колокольный звон в стране рахманов; этот день отмечен запретами на какие-либо работы на земле (ср. поверье о том, что если работать на земле в Рахманский Великдень, то рахманы в течение семи лет будут собирать урожай с этого места, а людям не достанется ничего — з.-укр.).

По поверьям украинцев Прикарпатья, под землей живут антиподы, или покойники (небѣжчики). Поляки в окрестностях Кракова считают, что одноглазые *ludy niedomarki* обитают за горячими источниками (туда улетают птицы на зиму, ср. ирей), работать начинают в 6 часов вечера (до этого в их стране очень жарко), от жары закрываются огромными, как лопаты, ступами ног. Украинцы Подолии рассказывают, что в «Туретчині за Дунаєм» живут людоеды *сирѣди* — люди с одной рукой, одной ногой и одним глазом. На Рус. Севере широко распространены предания о чуди — мифическом народе (первоиссельничья края), исчезнувшем (ушедшем под землю) после поражения в борьбе с колонизаторами-славянами.

Мифическими чертами наделяются в народных поверьях и воинственные противники (см. Татары, Турки, Великан). На северо-западе России в роли мифических Н. выступают *литва, паны, немцы, шведы*, иногда наделяемые признаками людоедов; они фигурируют в местных топонимических преданиях, в рассказах о разрушении или осквернении местных святынь и о последовавшем наказании (обращение в камень, поражение слепотой, погружение под землю, в болото и т. п.).

Лит.: Бер.РТ:428-477; Крин.ПРС; Влад.РС: 552-554; БИ:163-180; СМ:474; Аган.МОСК: 281-285,570; Бел.СБ:29 31,50,55,136,167-170,177,245; МКЧ:47-57; Бул.УН:162-184; Сов.НА:1:38-39; ЕЗ 1898/5:199-202; Лянч.КОП:243-244; Ожид.НКЗ:42; Леп:78-110; Fed.LB 1:231-238, 3:184-251; Ud 1903/9:68-70; Уль.ИЛ: Koll.DW 7:38; Царг.ЕЛ:34-48, 105-107; Георгиева А. «Чудият» според

българските етнологични легенди // Етнология 1996/2:64-97; БФ 1999/1-2:78-93; БЕ 1996 (извънреден брой):76-87; СБНУ 1900/16-17; 307-308,310-311; СЕЗБ 1957/65:360-382; Фил.ВН:264-296; ТА; ПА.

О. В. Белова

НАСЕКОМЫЕ — в народной зоологии разновидность гадов, воспринимаемая как нечисть (кроме члесты и божьей коровки).

Н. объединяют с гадами общие наименования (особенно *гадъ* и его производные) и закрепленный в языке способ передвижения: все они (включая летающих Н.) *ползают* (а не *ходят* или *бегают*, как звери).

Хтоническая природа Н. и гадов проявляется в том, что все они имеют отношение к земле и подземному миру, выходят из земли и прячутся в землю. С землей связано происхождение некоторых Н. в этимологических легендах: из горсти земли или праха возникли блохи, из пыли или пепла — вши и т. д. Мотивы смерти и мира мертвых ярко представлены у муравьев. В роли посланцев с «того света» выступают муха, комар и клещ в бел. сказке.

Хтоническая символика присутствует в распространенных у всех славян представлениях о Н. как о образе души: в виде мухи, бабочки, муравья, жука душа отдает тело человека, особенно ведьмы, во время сна; в виде мухи или бабочки она вылетает из умирающего и посещает родной дом после смерти; светлячков воспринимают как души людей; с душами живых членов семьи отождествляют зимующих в доме мух.

С гадами Н. роднит также дьявольская природа (дьявол сотворил мух, ос, шершней, шмелей), ядовитость (бабочки, паука, медведки и др.), способность вселяться внутрь человека или скота (например, бабочки), использование в обрядах вызывания дождя (вши, блохи, паука, медведки, муравьев), функции домашнего покровителя (у сверчка, паука, черных тараканов, муравьев), связь с демонологическими персонажами (обращение ведьмы в бабочку, жука, пугание детей кузнечиками в жите, демонологические названия стрекозы — серб. *вилли*

ком, словен. *siřga*, *kačipastir*. словац. *karkaj*, укр. *богоркня*, *жмална баба*, *чортки*).

С гадами и Н. как нечистыми и опасными существами связаны разнообразные ритуально-магические способы их изгнания и многочисленные запреты и сбереги от них.

Особенностью Н. является их символическая соотнесенность со скотом. Прежде всего это наименование Н. типа *божья коровка*, *жук-олень*, *кобылка*, *konik polny* и т. п. Стрекотание кузнечика лексически обозначают как ржание. В загадках вши и блохи загадываются как коровы, волы, овцы, бараны, козы, свиньи, поросята, кони; таракан — как бык или конь; жук — как бык. Известны гадания о приплоде того или иного скота по разным видам насекомых, магическое использование муравьев для размножения скота, выбор масти скота по цвету найденной в рождественском сене букашки и *сварманванис* медведек разной окраски коням одинаковой с ними масти, чтобы они были сильны и здоровы.

В символике Н. существенную роль играет признак множественности. Разный Н. символически соответствует множество однородных предметов: вшам и блохам — семена льна, конопля, мака, зерно, крупа, просо, крошки хлеба, песок, деньги (монеты); мухам — зерно, снежинки, дырочки в сите, вербные почки; пчелам — *лязды*, искры, капли дождя, слезы, песок, снег; муравьям — опилки, капли дождя, слезы, обилье пойманной рыбы и т. д.

Летающие насекомые символически уподобляются птицам — в лексике (рус. олонец лесные *птички*, *комары*, *мошкара*, *оводы*; наименование пчел в заговорах *божьими* или *райскими птишками*), в фольклоре (в загадках пчела, комар и овод загадываются как птица) и в поверьях (поймавший первую желтую бабочку будет удачлив в охоте на диких птиц).

Лит.: Гура СЖ:273–277, 416–526; Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ 1981:139–159; Терновская О. А. Ведовство у славян. II. Вязык (мухи в голове) // СБФ 1984:118–130.

А. В. Гура

НАТОЩАК — в традиционных верованиях и магии условие совершения магических и ритуальных действий, а также состояние, в котором человек был наиболее уязвим для порчи.

Исполнение натошак магических действий придавало им ритуализованный характер, было способом телесного очищения, необходимого для успешного совершения ритуала, и в то же время — способом достижения контакта с иномирными силами. Оно сочеталось с другими формами ритуального поведения, такими как собственно пост (обычно кратковременный, например перед сном), молчание, хождение босиком, полное или частичное обнажение (см. *Нагота*), *распоясывание*, а также с темпоральными характеристиками ритуала (совершение его до восхода солнца). Во всех слав. традициях Н. или на голодный желудок обычно исполнялись девичьи гадания о замужестве, а также проводились лечебные и *лечебно-магические процедуры* (заговаривание болезней, питье специально приготовленных отваров, в том числе наговоренных, и т. д.). Натошак *банатские болгары* молились от *эпидемии*; украинцы весной, в день *Зосимы* и *Савватия*, выносили Н. ульи из сараев на улицу; русские в Заонежье сеяли рожь Н., чтобы *«разжалобить матушку-землю»*; белорусы Н. начинали сновать, чтобы пряжи хватило надолго, а если сновать на сытый желудок, то, как считалось, *«заедаешь спор»*; в Польше хозяин в *Страстную пятницу* сажал в землю ореховые веточки из пасхальной «пальмы», рассчитывая на то, что если хотя бы один из них прирастет, его ждет большая удача; болгары Добруджи ради здоровья и крепости качались Н. в Юрьев день на качелях, повешенных на дереве; *вост. славяне* радунницкую трапезу на кладбище часто начинали с *колива*, приготовленного из *сборного меда* и съедаемого обязательно натошак; украинцы *Харьковщины* в период с Пасхи до Троицы устраивали крестные ходы и молебны в поле, куда люди отправлялись Н. с раннего утра, и т. д. В праздники (на Сретение, в канун Рождества, в Страстной четверг) украинцы Н. и до восхода солнца набирали в источниках «неначатую» воду, которую затем использовали в апомропейческих, лечебных и пр. целях.

Действия и ритуалы, совершенные Н., имели очистительную семантику

Украинцы в день Константина и Елены сажали Н. огородные культуры, чтобы гусеницы не нападали на капусту, и др.; в Белоруссии невеста должна была *схатъ* к венцу Н., чтобы впоследствии у нее мыши не грызли одежду; на Витебщине принято было надевать новую рубашку Н., чтобы в ней не водились вши; *полсцудки* сеяли Н. лен, чтобы он был «чистым».

Состояние, определяемое в слав. языках словами типа рус. *патошак* (на *тощій животі*), серб. *на гладно срце*, пол. *na szczo* (от пол. *szczo* 'пустой, голодный, тщетный') и т. п., соотносится с корпусом отрицательных значений типа 'голодный; пустой; тощий' и поэтому расценивается как опасное и неблагоприятное, делающее человека уязвимым перед порчей или приводящее к разного рода потерям. К событиям, которые могли бы негативно повлиять на человека, македонцы, сербы и болгары относили и впервые услышанный в Юрьев день Н. рев осла, *кукувание* кукушки, голос ласточки, голубя, аиста или какой-нибудь другой птицы, а также пение *лазарок* и *кранц* (см. *Королевские обряды*). Чтобы избежать этого, в Юрьев день и Лазареву субботу поднимались раньше и завтракали, матери будили детей и давали им прямо в постели немного хлеба, «да их лазарице не завикају» [чтобы их лазарки не запели] (Бор.ЖОАМ:320), а дети, могущие услышать голоса птиц в лесу, носили с собой кусок хлеба. Считалось, что если человек услышит Н. эти голоса, его ждут беды, например битье посуды в доме. У вост. и зап. славян аналогичные поверья относились почти исключительно к кукушке. Считалось, что если человека Н. «окукует» кукушка, то люди и скот будут голодать и болеть.

Лит.: Гура СЖ (по указ.); Ам МРЗ:19; Даль ПРН:411; Аф.ПВ 1:416; З:688; ПЭС:237; Никр.ППП:80; Бул.УН:338—339; Зах.ККр:62; Доб:332; СбНУ 1958/49:734; Тельб.БББ:209; Тан.СО К:45; Мин.ЖОН:158; Бор.ЖОАМ:320;

Бор.ПВП 2:30—31; Фил.СК:397; Fed.I.B 1:392; IWAК 1883/7:451; Bart.MI.192.219,280.

Т.А. Азалькина

НАЧАЛО-КОНЕЦ — семантическая оппозиция, связанная с категорией времени, понятием «целого» и его границами; соотносится с признаками *первый—последний* и *новый—старый*. По принципу метонимии Н. получает значение целого и наделяется прогностическими и магическими свойствами; К. маркирует главным образом границы временных периодов и процессов и служит знаком *завершенности*.

Начало (временного периода, праздника, работы, события и т. п.) практически всегда маркируется и ритуализируется. Если событие происходит по воле человека, то для его Н. специально выбирается время (календарный период, день недели, время суток, лунная фаза), исполнитель (учитывается его пол, социальный статус, физические и моральные качества), определяются способ и иные обстоятельства будущего действия. От соблюдения этих условий зависит успех всего события в целом. Важность Н. для результата действия подчеркивается существованием ритуального зачина, когда работа исполняется лишь символически. См., напр., пахота *ритуальная*.

Выбор времени. Для Н. работ предпочитали праздники или иные *маркированные* временные периоды. Например, Н. пахоты (запашка) приурочивалось к середине Великого поста. Озимые хозяин начинал сеять на Рождество Богородицы (8.1Х), а ночью, пока еще темно, хозяйка шла на поле и *засеяла* небольшой участок земли зерном, освященным на Успение (полес. гомел.). См. Сев. Третий день после Рождества (*Młodziankowy dzień*) поляки в Кувяки считали неудачным, в этот день не начинали никакой важной работы. Многие ритуальные действия по изгнанию вредных домашних насекомых приурочивались к началу весны, первым весенним явлениям (грому, прилету первых птиц, появлению растений). Например, в Болгарии женщины выбивали белье и постели 1.ІІІ и кричали при этом: «*Вън бъдат, вътре Марта!*» [Вон блохи, пришла баба Марта] (Гура СЖ:431).

Удачным для Н. работ считалось время возрастания луны, а при стареющем месяце, равно как и в дни лунного затмения, не начинали ни сева, ни строительства дома, ни других работ (рус.); в Сибири полагали, что начинать постройку дома лучше всего во время новолуния на последней неделе Великого поста. См. **Лунное время**. Украинцы предпочитали начинать строительство дома в дни памяти преподобных, особенно если они приходились на вторник и четверг, и никогда — в дни памяти мучеников.

Понедельник, среда и пятница считались тяжелыми, поэтому старались в эти дни не начинать никакой работы. Верили, что дело, начатое в субботу, и продолжать будешь только по субботам (укр.). В понедельник и субботу не начинали ни строительство дома, ни свадьбу (полес. житомир.). не отправлялись в дорогу (русинь). У поляков в понедельник и пятницу не начинали жатву и не собирались в дорогу (**Кувяля**), считали, что в эти дни нельзя ни начинать, ни оканчивать никакой работы (**Хелмское воев.**). Болгары, чтобы жатва была легкой, начинались в «легкий» день, каковыми считались в р-не Благоевграда понедельник и четверг; во вторник, «плохой день», вообще не начинали никакой работы, не отправлялись в дорогу, боясь, что не будет счастливого конца, посаженное не взойдет и т. п.; если все же необходимо было начать, например, ткать, сновать или мотать во вторник, то делали это «на голый зад», веря, что нагота отпугнет все плохое (в.-болг., Бургаско); так же поступали и в случае, если надо было окончить ткань во вторник (в.-болг., Провадийско); в четверг не начинали многих дел, т. к. верили, что купленный в четверг скот будет убегать из дома, посаженная на яйца наседка не будет их высидывать, поженнившиеся молодые не будут жить друг с другом, посеянные семена не взойдут, посаженное дерево засохнет или не будет давать плодов, родившийся в четверг человек будет скитаться по земле, не имея дома. См. **Дни недели**.

Когда происходили события, не зависящие от воли человека (напр., рождение, приход весны), к их Н. были приурочены прогностические ритуалы и гадания, магические действия. Множество таких гаданий и предсказаний связано с рождением ребенка: если он родился в несчастливые — **поганые**, **некрещенные** святочные дни, то его жизнь

будет несчастной, недолгой, он может стать колдуном и т. п. Несудачной будет и судьба ребенка, родившегося в полдень или полночь (чеш., словац.). Поскольку Н. определяет целое, при рождении ребенка совершались магические обряды, выражающие пожелания долгой, богатой, здоровой и счастливой жизни новорожденного. См. **Младенец**.

Дождь при Н. задуманного дела сулил успех и удачу (рус.). По Н. кукувания кукушки гадали об урожае: если к этому времени лес уже успеет одеться листвою, то ожидали богатый год (**э.-слав.**). После заката солнца не начинали новую буханку хлеба, а если это было все же необходимо, прикладывали потом к отрезанному краю горбушку, как бы сохраняя ее целостность (рус.).

Исполнится. Часто Н. как магическое действие поручалось ритуально «чистым» лицам: старухе, девочке, вдове; или счастливому, богатому, молодому, высокому человеку; тому, у кого живы родители, особенно если он начинал полевые работы первым в селе, т. к. от этого зависел успех или неуспех дела у всего **деревенского** социума. В гомельском Полесье жатву начинала, как правило, девочка или старуха. У **словаков** на **Рождество** (начало года) воду должен был принести сам хозяин, произнося при этом благопожелания. Начинаящий пахоту и сев должен быть либо сытым (чтобы обеспечить урожай), либо, наоборот, действовать натощак, быть в чистой одежде; иногда соблюдалось половое табу.

Начинаящий определял также ход события в целом. У **моравян** девушки-невесты, получавшие от матери на **Новый год** булку с маком, сами не резали ее, а несли к своим кавалерам, веря, что калач должен был начать обязательно парень, чтобы девушка вышла замуж, чтобы ее кто-то «начал» в наступающем году и чтобы она не вышла за «начатого», т. е. за вдовца.

В трапезе, практически всегда сопровождающей ритуалы Н. и К., в свою очередь также отмечались ее Н. и К.: выделялся начинающий, которому отводилась магическая роль; блюда, которые следовало есть вначале. **Кашу**, **приготовленную по случаю отела** коровы, начинала обычно полная женщина, чтобы скотина была сыта и тучна и чтобы коровы телались телочками (рус., **курск.**, **вологод.**). Обрядовую кашу принято было

вначале зачерпывать крестообразно ради берега. Поминальную трапезу начинали обычно кутьей, сытой или блинами.

Магия Н. Перед Н. дела требовалось выполнить ряд магических действий, например, в Полесье перед первой пахотой и севом произносили **благопожелания** типа «**Роди, Боже, на каждого долю!**»; брали с собой хлеб или обрядовое великопостное печенье в виде крестов (**хресты**), которые давали волам или, начатые на поле, приносили обратно домой и сохраняли до следующего года; брали с собой сретенскую свечу, которая оберегала от грозы и града; накрывали коня, запряженного в плуг, домотканым полотном: **закапывали** в землю пасхальное яйцо, **втыкали** освященные прутья. Перед первым выгоном скота «**гладили**» корову яйцом, **подкладывали** под порог железные предметы в т. п. В Н. жатвы ели сыр, собиравшийся во время Великого поста и освященный на Пасху, произносили заклинание: «**Нивка, нивка, дай нам силу, чтобы я работала и крепкая была**» (ПА, гомел.); перед Н. **тканья** обсыпали избу льном, чтобы се обитатели не болели, **обтирались** подолом рубахи, чтобы посторонние не слгзали; в начале снования **садились**, чтобы так «садились», т. е. было плотным, **полотно**.

Идея Н. играет важную роль в семантике оппозиций «**часть—целое**», «**свое—чужое**». В святочных гаданиях о скоте брали три рождественские булочки (**испеченные** в Н. святок) и **клали** их в канун Крещения (в К. святок) на балку перед коровами, конями, овцами, а утром **смотрели**, какой пирожок окажется **начатым**, **не целым**, в том скоте и **убыток** будет (полес. гомел.). У юж. славян считалось, что если будет нарушена целостность предмета, им может завладеть дьявол; сербы верили, что покойник, для того чтобы он не стал **вампиром**, должен быть «**начат**» — поэтому ему прокаливали иглой или надрезали металлическим предметом ухо или другую часть тела (ю.-вост. Сербия). В новопостроенный дом переносили из старого среди прочего «непочатый» хлеб с солью (рус.). В народной медицине используется, как правило, «непочатая» вода, т. е. та, которую еще никто не пил и в которой еще «ворон крыла не мочил».

Начатость, **отъятие** части предмета могло служить также знаком освоенности, принад-

лежности тому, кто его начал. В Рождественский сочельник (**бадные вече**) ни один калач не оставляли **непочатым** (сербл. Воеводина). У поляков хозяин ни за что не продаст зерна для посева, пока сам не начнет сеять на своем поле, из опасения, что купивший «**отнимет**» у него урожай, **начав сеять** раньше, чем он сам (Куявия).

В отличие от Н., основная семантика которого — намерение, потенциал развития действия или события (ср. «Хорошее начало полдела откачалось»), К. имеет значение завершенности, оформленности события, а также выражает его значение, смысл и силу, является знаком события в целом (ср.: «Конец — делу венец», «Не тот молодец, кто начал, а тот, кто **кончил**»).

К. работы, события маркируется обрядами реже, чем Н., но, как правило, наряду с Н. При наличии ритуального Н. пахоты, сева, жатвы, косьбы и т. д. финальными ритуалами оформляется только К. жатвы — как окончание всего цикла полевых работ, а вместе с ним и окончание лета. У всех славян торжественно и обильно отмечают «**дожинки**», при этом украшают и откладывают последний сноп, **поздравляют** хозяина, устраивают угощение с **выпивкой**, см. **Жатва, Обжинки**. В Полесье считалось, что если человек войдет в дом, когда «**дотыкают** красна», т. е. кончают ткать, то посетитель скоро умрет. У белорусов, если в селе был покойник, до его погребения никто не смел начинать никаких работ (особенно сева, пахоты, тканья, строительства), т. к. покойник «не даст докончить» работы и не замедлит «**призвать к себе**» работающего (Никиф. ППП: 288). В Полесье запрещалось отдавать одолженный ткацкий инструмент в тот самый день, когда закончили работу, нельзя было трогать ткацкого стана до следующего дня. Оставшие после окончания тканья нити, по поверьям, приносили убыток: если ими обвязать одолженный и возвращаемый хозяйке инструмент, то у нее всего будет не хватать (ПА, брест., Олгуц). Как признак завершенности дела в целом К. упоминается в приговорах-молитвах перед началом сева: «...У добры час **начать**, а в **лучшы кончат**» (ПА, житомир., Вышевичи).

Н. и К. календарных периодов, сезонов и праздников отмечались ритуалами «встречи» и «проводов». Так, весну встречали закличками, обрядовыми круговыми

танцами, печением ритуальных хлебов. Начало зимы русские крестьяне отмечали тем, что в ночь на 1. IX вставали и начинали работать (плести лапти или прясть шерсть), чтобы всю зиму не оставаться без работы (пензен.).

Встречей нередко отмечалась и Н. праздников. Русские, встречая **масленицу**, пели песни о ее приезде, девушки выходили на возвышенности, катались с горок, крича «Приехала! Пришла масленица!», пекли блины. К Н. главных праздников года была приурочена т. н. магия первого дня. К этому кругу обрядов можно отнести ритуал «**полазник**», колядование и обходы с благопожеланиями, виссение «новой» поды, разведение «нового» огня, изготовление новых орудий и утвари и т. п. См. **Новый** — старый.

Как граница календарных периодов маркируется, в первую очередь, К. многодневных праздников — святок, масленицы, Великого поста, троицкой недели, года в целом (при довольно слабой выраженности Н. этих праздников). С окончанием святок, в Крещенье, мужнины, рядившиеся в маски, окунались в прорубь — очищались от скверны: «кудес», жгли солому и дрова на перекрестках дорог — «проводжали святки» (рус. вологод.), «сжигали коляды» (рязан.), женщины мели избу от углов к середине — «вымитаюць кылды» (бел. витеб.); по домам ходил священник, окропляя дом освященной водой и прогоняя логичные дни (святки) и нечистых духов (болг.). Специальными обрядами отмечается также конец Русальной (Зеленой) недели до или после Троицы, когда проводжали весну, выпроваживали из села русалок, выносили из села чучело **Кострубочка** или березку. В Полесье проводжали весну, украшая цветами и крапивой **шест**, вокруг которого водили хороводы, а потом бросали его в реку (гомел.). Поляки в ночь перед Новым годом жгли солому около сельского пруда, говоря, что сжигают старый год. У поляков в Поморье и у словаков пастухи прогоняли старый год щелканьем кнутов. Кроме того, окончание года маркировалось запретом на прядение в последнюю неделю перед Новым годом, иначе нить не будет прясться и все добром не кончится (пол. люблин.). Славяне-католики отмечали окончание масленицы в Н. Великого поста (в Песельную среду) последним

весельем, хождением ряженых, водкой, которой «полоскали рот» от скоромной пищи (пол. словац.). У моравян староста одалживал у пастуха кнут и выгонял из села музыкантов, прогоняя таким образом масленицу (окр. Кийова). У русских в последний день масленицы ночью сжигали остатки скоромной пищи (вадимир.), соломенную куклу, изображающую масленицу (калуж.). У русских Сибири (на Ангаре) канун Вознесения празднуется как день «проводин» Пасхи (всего пасхального периода). Нередко дни окончания праздников получают специальный термин, как бел. *Сборный день* (7.1). *Прояд-коляда* (полес.), *Prívodi* (словац.) и т. п.

Символикой Н. и К., магией и гаданиями о будущей жизни пронизан весь свадебный обряд, поскольку свадьба являлась началом жизни в новом социальном статусе и, одновременно, концом девичества и холостячества.

Н. и К. часто оформляются аналогичными (или даже идентичными) обрядами, одинаковыми реалиями, терминами, связываются единым временем, образуя подобной симметричностью законченный цикл. Например, считалось, что ребенок родится и умрет в один и тот же час, в который он зародился (рус. вадимир, ярослав.); гребень, который выносили из хаты на святки, вносили обратно в такой же день недели, на который пришлось Рождество (укр.); Н. и К. святок — Рождественский и Крещенский сочельники назывались одним термином — *коляда* (полес.); майский праздник *hody* и ноябрьский *mladé hody* объединялись в один цикл и термином-хрононимом, и обрядом: *деревце тја*, поставленное в мас, сваливали только в ноябре (чеш., морав.); в Н. и К. свадьбы совершались **банный обряд** (рус.), игра музыкантов и пение под окнами **домá** невесты «на добрый вечер» и «на добрый день» (укр.) и др. обрядовые действия; на поминках в Н. и в К. трапезы *сли кашук* (хлеб, покрощенный в подслащенную медом воду); для ритуальной трапезы по случаю Н. и К. жизни (рождение и смерть) готовили одно и то же блюдо — обрядовую кашу. В К. работ, так же как и в Н. их, могли гадать, например: при окончании тканья работавшая девушка брала выпавший «**доты-кальпый**» пруток, садилась на него верхом, объезжала трижды вокруг дома и выбира-

лась на улицу, слушая, с какой стороны зазвонит псалом, — в ту сторону ей и замуж идти (бел., витеб.).

Соединение конца и начала. Магическое связывание К. предыдущего с Н. последующего события, которые периодически повторяются, но удалены друг от друга во времени, характерно для ритуалов сельскохозяйственного (и шире — трудового) цикла. Для засеяния (Н. весеннего сева) хозяин брал зерно из колосьев, которые сжигали в прошлом году последними или первыми (полес.). Иногда соединение К. и Н. выражало идею непрерывности, преемственности жизни. У русских каждое заговенье (канун поста) остатки еды и посуду оставляли на столе неприбранными до утра, т. е. до начала поста.

Соединение Н. и К., подразумевающее необходимость конца, наличие завершенности, магическое замыкание цикла в сжатом промежуток времени, практикуется при изготовлении обрядных предметов ради прекращения эпидемий, эпизоотии и стихийных бедствий.

Ритуальную и мифологическую значимость приобретает неоконченность действия, выражающая нежелательность его К. (магия бесконечности). У сербов роженица оставляла последний кусочек хлеба от первой послеродовой трапезы и прятала его — чтобы молоко у нее не кончалось (Враньское Поморавье); в Закарпатье считали, что лекарство, «ниговорченное» от зубной боли, нельзя использовать до конца, а следует все время подливать в старое (с. Синевири); у украинцев пасечник шел «христосоваться» со своими пчелами, неся им *безконечник* — яйцо, украшенное одной непрерывной чертой. Нередко неоконченность действия выражала магическое противодействие самой идее К., который ассоциировался со смертью, и поддерживала идею стабильности, неизменности (за каждым К. следует новое Н.). вечности. Такова функция недопеченного, сырого хлеба в свадебном обряде болгар, недошитой с одной стороны подушки для покойника, недообожженной посуды и недопеченного хлеба на поминках, обычая класть покойника в гроб неподпоясанным или незастегнутым в случае, если его вдова вновь собиралась выходить замуж (в.-слав.). В строительной магии эту идею выражает требование *незавершенности* нового дома

в течение определенного срока (7 дней, год), часто символической: недобеленный кусочек стены, незаконченная стена или крыша, недомазанная глиной задняя часть дома — ради того, чтобы никто из членов семьи не умер, чтобы все беды вылетали вон (рус., укр., бел., пол., серб.). На Рус. Севере оставляли часть стола невымытой, «чтобы на море не потонул кто-либо из своих» (Байб. ЖОБС: 93). В Полесье недотканые нитки клали в подушечку ребенку, чтобы он не плакал, или под голову хозяйкам — чтобы жили дружно. У всех славян широко распространен обычай оставлять на поле *неубранной* горсть хлеба или *дына* (см. «Борода»).

У болгар идея конечности/бесконечности (выраженная в танце) маркирует период Великого поста: *хоро*, танец типа хоровода, где нет ни начала, ни конца, танцуют только после Пасхи и в течение года вплоть до масленицы, а во время Великого поста танцуют *боенцы*, несомкнутое *хоро*, которое ведет *танчарка*, а заключает (*о*) *пашкарка* (вост. и юж. Болгария, Мари. ИП 1:559).

В то же время в ряде случаев недооконченность, недоделанность оценивалась отрицательно. Считалось, например, что домовый, кикимора, Бука или др. мифологические персонажи ночью доделывают за хозяйев оставленную неоконченной работу, при этом портят ее (путают нитки в ткацком станке, пачкают кудель и т. п.).

Лит.: Зел.ВЭ:54-55,400; Ад.ПВ 1:184,191,354; Байб.ЖОБС:47-48,92-95; Гура С.Ж:431; Жырыя.ДС:48-49; ЖС:1995/2:40; 1998/1:54,55; Пол.РНБМ:55; РязЭВ:64; БВКЭ:158; Макап.СНК:150,158,165; РДС:61,150; Сок.ВАКО:13, 22; СВФ 1986:181; СД 2:454-455; РР:86; РИ:286; Максим.ДМУС:472,503,524; Цикл.ППП 1:54,100,233,235,237,288; УНВ:188-189; ПА; Kolln.DW 3:92-94,215; 16:100,114-115; 33:110; 40:86; Col.LP:135; Kl.W:39; Mosz.KLS:35; Kp.B.:217; Vaid.LZ:139; Vaid.VO.162,480; Val.MI.:284; Vyh.RI:63; СМР:133; Бос.ГОВ:101; Мари.ИП 1:260,381,473-474,559; БФ 1995/4:33,34; ПП:170; Уз.КД:91-92.

М. М. Валенцов, Е. С. Уварова

НЕБО — часть мироздания, «верхний» мир, сотворенный Богом и часто отождествляемый с ним как высшая религиозная ценность.

Небесный мир представляется либо как изоморфный (подобный) земному, либо как зеркальный по отношению к нему. Поэтому небесные явления и небесные знамения служат предвестием важных событий (войны, болезни, урожая и т. д.) в жизни людей (см. **Затмение**, **Звезды**). Земные события могут не только быть аналогом событий небесных, но и дублироваться на Н. (или наоборот). Н. также взаимодействует, общается с подземным, «нижним» миром (души предков, водная стихия) и считается местонахождением природных стихий, «того света», «ирсы», «главных» демонов и пр. В слав. мифологии известен мотив священного брака Н. и земли (ср. серб. загадку о Н. и земле: «Высокий папаша, плоская мамана...»). Антропоморфизм представлений о Н. проявляется также в приписываемых ему способностях радоваться, сердиться, плакать, помогать людям, вознаграждать их, карать и т. п. По признаку высоты и недосыгаемости Н. противопоставлено земле и нередко отождествляется с верхом горы, с самой горой, откуда обозначения небес и небесного через *gor-: рус. диал. гора 'небо' (напр., в загадке о дыме: «Без рук, без ног, на гору дерется»), ц.-слав. горний 'небесный' (переселится в гору гора 'умереть, отойти на небо'), ср. укр. загадку о Н. и звездах: «Ежаў по горе волох, розсыпаў по горе горох. Стало свэгаты — нема што абираты» (ПА, **житавар**). По признаку глубины и синевы Н. соотносится с морем.

Согласно народной космологии, Н. — творение и обитель Бога. По бел. поверьям, Бог первым делом сотворил себе Н., где было всегда ясно и красиво, и стал там жить; внизу было темно и холодно, как в леднике; там прятался «штан» (бел. полес., Серж.ПП:4). Украинцы считали, что Н. сотворено Богом в третий день творения (укр., Чуб.МВ 1:12).

По форме Н. чаще всего представляется выпуклой крышкой, колпаком, плоской крышей или потолком, накрывающим землю. К внутренней части небесного свода прикреплены, как лампы, звезды и светила, которые «плавают» по Н., движутся по своим путям, «согревая» и Н., и землю. По некоторым представлениям, Н. — лестница (укр., Чуб.МВ 1:11—12), перегородка, сделанная Богом из воздуха и украшенная звездами, за которой — рай (рус. Смолен.,

ТА, ф. 7, оп. 1, д. 1689, л. 10). Движение звезд и планет славяне (и другие народы Ввразии) объясняли их вращением вокруг небесного столба (жерди, палки, кола), веретена или гвоздя, которые ассоциировались с Полярной звездой. При этом «ось неба» соотносили с «пупом земли», из которого, по некоторым легендам, произрастало и выросло до небес мировое (райское) дерево.

Поляки считали Н. вращающимся шаром, который висит в воздухе или стоит, опираясь на гвоздь, столб, ось; «крутится» на столбе (в.-мазовец., помор., пландж.), держится на оси (гвозде), которая проходит через Полярную звезду; что Н. подвешено над землей на крюке (мазур., варм., SSSL 1/1:115). По рус. представлениям, «столб от земли до неба» располагается на белом камне, на горе Сялке. Черногорцы высококую гору Дурмитор называли небесной рогатиной (небесна соха), полагая, что она поддсржживает Н. Нередко верили, что Н. прикреплено к горам на краю земли (серб.); прибито к ней гвоздем (болг. ловец.). Сначала Бог сотворил слишком широкую землю, которую Н. не могло покрыть, тогда землю пришлось «сжать», отчего на ней образовались горы и овраги (серб., босн.). Образ Н. у вост. славян — необъятное поле, ср. широко известную загадку «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» (рус., укр., бел.).

По верованиям юж. славян, плоское Н. раньше низко нависало над землей, и до него можно было достать рукой, люди **задсвали** его головой, забирались на него по столбам, женщины развешивали вблизи Н. белье, волю его лизали, ангелы спускались с Н. на землю пить воду и т. д. Но оно поднялось очень высоко после того, как женщина, подтиравшая **рсебенка**, забросила на Н. грязные пеленки или **зыгерла** о Н. руку; выбросила на Н. **мусор** (болг.); баба, **сажавшая в печь хлеб**, ударила его лопатой; **косоц** проткнул вилами; пахарь — палкой, которой погонял волов (серб., хорв., болг., макед.). По болг. легендам, после того как Н. поднялось высоко, распался его брак с землей, который был очень полезен людям: от этого брака родился месяц, а во время женитьбы Н. и земли полил дождь, принесший плодородие. Представления о «близком» небе известны и вост. славянам, ср. бел. полес.: раньше Н. было близко от земли, можно было на него **всходить**, но люди согрешили, Бог

отделил Н. от земли и закрыл эту дорогу (Серж.ПП:4); укр.: Н. опирается на землю «при конце свита», концы его впадают в моря и остаются на дне; там, где Н. сходится с землей, «бабы кладут пращи на небо» (Чуб. МВ 1:12). После того как Н. вознеслось, расстояние от земли до Н. стало огромным: чтобы его узнать, надо зарезать трехлетнего быка, сложить одну за одной все шерстинки с его шкуры и измерить их (бел., Fed.I.B 1148).

По составу и «материалу» Н. — это твердая корка (ср. библейский мотив «тверди небесной»); оно изготовлено из того же вещества, что и земля (ю.-слав.), или сделано из камня, толстого стекла, глины, металла и т. п.; оно подобно медному току или гумну. Мотив каменного Н. отражен в сербских песнях («Ведро би се небо проломило а пануло студено камње») [Ясное небо бы проломилось и упали холодные камни] (СМР²:315), в украинских колядках («З синього камінця синє небо»), в выражении *каменное небо* (рус. рязан.) — о безоблачном Н. Широко распространено поверье о том, что Н. раскалывается, разламывается во время грозы или отбрасывается в особенно важные дни христианского календаря. По серб. верованиям, Н. — это крышка из камня, и Бог восседает там на каменистом престоле. Вост. славяне полагали, что «царство небесное» — это «Сионская гора», «железная гора», на которой «стоит рай» и куда придется лезть после смерти. У вост. и зап. славян известны верования о хрустальном или стеклянном небе, например, по рус. апокрифам, Бог создал «небо хрустальное на столпах желтых» или «буди небо по хрусталу на воздухе сотворено» (Аф.ПРП 1:122); словац., пол., бел. сказки и предания повествуют о «стеклянном небе», «стеклянной горе», где горит «вечный огонь», стоят золотые палаты и т. д. По одним укр. поверьям, Н. — твердое (стекло, отвердевший дым), по другим — огненная масса (Чуб.МВ 1:11-12).

Н. представляется также шкурой быка или вола, натянутой над землей, ср. загадки о Н.: «Распростер кожу буйволиную, насыпал гороху и пустил голубя его стеречь» (болг.); «Палажу каях, ласылаю гарох, палажу бохан хлеба» (бел.). Близок к этому образ Н. как полотна, свитка пергамента и т. п., ср. болг. выражение *ризз напикаена*,

серб. загадку: «Один рулон полотна всю землю покрывает», а также фреску из монастыря Студенца, на которой два ангела разворачивают Н. — свиток пергамента.

Широко распространены верования о многочисленности и многоуровневости небес: чаще всего говорится о семи небесах (или их слоях, складках), что восходит к древним книжным источникам и апокрифическим текстам. По ю.-слав. представлениям, на «горнем» Н. находится Божий престол, там обитают ангелы, святые, души праведных; отсюда Бог и вся его «сила небесная» наблюдают за земной жизнью и действиями людей: через солнце — Цокис око (босн.) или же по отражению в Н.-зеркале (болг.). На нижних небесных этажах помещаются грешные души. К нижнему своду Н. прикованы звезды, там размещаются небесные стихии — дождь, град, востер и пр. (болг.). Иногда встречается поверье о существовании трех небес: первое — ближайшее к людям и доступное зрению; на втором расположен рай; а на третьем пребывают Св. Богородица и Иисус Христос (болг. родоп.). По мнению сербов, Н. состоит из двух слоев: первое Н. — легкое, облачное, населенное разными духами и демонами; второе Н., расположенное выше первого, сделано из твердого материала, и там пребывает Бог.

У украинцев также отмечено представление о двух небесах — видимом Н., приближенном к земле и состоящем из голубой облачной материи, и невидимом «верхнем», «горнем», твердом Н., сияющем пронзительным светом, подобно огню, и иногда раскрывающемся при грозе. На невидимом Н., которое называется «имперейским», пребывает сам Бог, а на видимом — ангелы и святые (Чуб.МВ 1:12). По рус. поверьям, за видимым Н. — еще два, одно из которых каменное (рус. вологод., АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 363, тетр. 2-я, л. 1); за видимым Н. есть второе Н., которое видно во время грозы (рус. рязан., АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 147, л. 1). Наряду с этим известен образ семи небес, из которых мы видим только первое, на 7-м живет Бог (бел. полес., Серж.ПП:4); из семи небес одно видимое, 6 невидимых; когда они «отворяются», возникает нестерпимое сияние; иногда показывается фигура мужчины с мечом (к войне) или с сосудом (к изобилию); за седьмым Н. еще есть еще и восьмое, «справедливое»

(не синее, а красное), которое показывается перед войной, мором, голодом (укр., Чуб.МВ 1:12).

Предполагают, что существует мифическое место смыкания Н. и земли (болг. *на край свет, усет*): там расположены золотые палаты Солнца, там же живут самодивы, змеи, болезни (болг.). Это место доступно только сорокам, которые отправляются туда молотить бессмертник к самодивам. В родопских селах считалось, что это недоступное для людей место, «Мекка», *край земля, край света*. Русские Тульской губ. полагали, что «на конце мира», где Н. сходится с землей, можно прямо с земли взобраться на выпуклую поверхность небесного свода, а живущие там бабы затыкают свои прялки и вальки за облака. Часто в рус. заговорах и приговорах подобный локус выступает как символ невозможного, ср. небыллицу: «Я ж там был, где сходится небо с землей, где крестьянки лён прядут и на небо прялки кладут» (ПА, брян.).

Общеизвестно поверье о том, что *небеса* открываются в канун определенных дней и праздников: прежде всего на Богоявление и в день Рождества Иоанна Крестителя (см. **Крещенье**, Иван **Купала**), а также — в Сочельник, Рождество (болг.), на Новый год (болг. родоп.), на Благовещение (макед.), в день св. Георгия, на Пасху (болг.), на Вознесение (*Спасовден* — банат.-болг.). По представлениям болгар (Странджа), в момент открытия небес начинается борьба между злыми и добрыми духами, демонами. В это время исполняются желания (о.-слав.). Господь сходит с небес и гуляет среди людей (болг. родоп.). Бодрствующие поздней ночью (преимущественно праведники) могут слышать колокольный звон, видеть на Н. райские сады и самого Бога, а также понимать разговор зверей. У банат. болгар умершие на Вознесение считаются счастливыми, потому что прямо отправляются в отворившиеся небеса. Открытие небес создает возможность сообщения между «горним» и «нижним» мирами, поэтому души предков навешают в это время живых. Н. открывается также во время грозы (рус., укр., пол.), в ясные ночи (пол.), в полночь, когда поет райский петух и с его золотых перьев сыплются огненные искры; разбухшие искрами и его голосом, начинают петь петухи на земле (пол. келец., ZWAK 1883:111).

Н. часто отождествляется с «тем светом», чаще — с раем, или же представляется как место, где находятся рай и ад или только рай (напр., между «третьим» и «четвертым» Н.). По пол. поверьям, Н. подобно дому, в котором есть двери (ворота), окна на все стороны света и даже форточка; ключами от Н.-рая владеют Архангел Гавриил и Петр и Павел. Николай Угодник стоит у ворот «небесного царства», мимо которых никто не пройдет (с.-рус.). Души мертвых могут видеть происходящее на земле через огромное зеркало на Н. (болг. ловеч.). На Н. царит вечная радость и красота, веселье, пение, любовь, весна и т. д.

Путь на Н. крут и тернист. После смерти каждому предстоит карабкаться туда по высокой горе, крутой и гладкой, как яйцо (руг.), железной или стеклянной (бел., укр.), поэтому, обрезая ногти, следует прятать их за пазуху, чтобы с их помощью попасть на Н. (рус., бел.). Для облегчения пути на Н. в русских селах на поминках в сороковой день пекли из теста «лестницу» (курск.) или в день похорон выставляли «лестницу» из пшеничного теста величиной в аршин (воронж.), думая, что по ним душа усопшего взойдет на Н.

Представления об уходе душ умерших на Н. отражают выражения, обозначающие смерть человека: *душа пошла на небо* (брест.), *душа идэ до Бога на небо* (житомир.) и т. п. Считается, что это происходит на сороковой день после смерти, поэтому в это время исполняются специальные ритуалы (полес. *знимать воядух* и т. п.), помогающие душе подняться на Н. (см. **Воздух**, **Душа**). Пребывающих в «царстве небесном» умерших можно увидеть плывущими в облаках, напр., на Вознесение (полес. брест.). В Орловской губ. на святки хозяин приветствовал своих предков на Н., зажигая сноп соломой с ладаном и приговаривая: «Ты, сымоты ладонок и серенький дымок, несись на небо, поклонись там моим родителям, расскажи им, как все мы здесь поживаем!» (Зел.ИГ 1:165). На Волыни полагали, что души умерших детей весной слетают с Н. на землю, принимая вид певчих птичек, чтобы утешить своих *осиротевших* родителей сладкозвучным пением. Душа спящего человека также летает по Н. и может не вернуться, тогда о нем говорят: «потерялся» (с.-рус.). С представлениями о Н.

как месте пребывания «нерожденных» детей связаны многочисленные полесские варианты объяснения появления детей на свет: *с(э) неба упай/упал* (гомел., брест., волын., чернигов.), *Господь с неба искинул* (брян.), *Бог скинул с небес* (чернигов.), *Бог с хэба камушка кинул или бусэнь [аист] камушком з хэба кинул* (брест.), *из неба упав, да у ступу попау* (гомел.), *муй бацька сцяу овэз, я упав с небес* (брест.) и т. п.

Соотнесением Н. с «тем светом» обусловлено ритуальное изгнание, удаление из жизненного пространства нежелательных объектов и явлений; так, посаженный во дворе «май» (березку) после праздника рубят и сжигают в печи, *щоб до хэба пшыва* (ПА, волын.); в понедельник через неделю после Пасхи «провожают зиму»: выходят за околицу с хлебом, яйцом и машут кочергой со словами: «Иди зима до неба, уже ты нам не треба» (ПА, брест.). В сев. районах России известен совершаемый по окончании жатвы обычай изгнания мух, которых выслаивают «на небеса за снегом». В ю.-слав. заговорах Н. выступает как место изгнания нечистой силы, отсылаемой «в небесные высоты», «вверх на небеса», «через/за небо». Ср. также *волынские* поверья о том, что у выходящих на Троицу из земли русалок есть свой «царь», который «живет на небе».

Посредниками между Н. и землей выступают некоторые птицы, насекомые, а также змея. Хозяином небес считается орел, управляющий градоносными тучами или оражающийся с ними (балк.-слав.), он способен посещать «горный» мир и спускаться в подземный мир (болг.). Градоносные тучи разгоняет и кружащий в Н. аист (пол. бескид). По пол. поверьям, высоко в Н. находится зимовье жаворонка; там его нежат и ласкают ангелы, а при блеске первой молнии и раскрытии небес ему позволено туда заглянуть. Широко распространен в детском фольклоре вост. славян мотив полета божьей коровки на Н. «за хлебом», «к своим деткам» и т. д. С помощью своей паутины на Н., по слав. поверьям, взбирается паук. У балк. славян известны представления о превращении обычной змеи в змея летающего или халу, пребывающих после этого на Н. среди звезд, туч и облаков. Ср. также обратную связь — падение, свержение с небес нечистой силы (или падших ангелов), обращенных на землю в змея (пол., бел.).

Н. воплощает высшую религиозную ценность и приравнивается к Богу (ср. рус. *ходить под Богом* и аналогичные выражения о Н. — Боге в серб., хорв., словен., болг. языках), наделяется божественной чистотой и сакральностью и противопоставляется грешному миру людей. Смотрит на Н. во время молитвы — значит обратиться к Богу; нередко при этом просят чтобы и Бог посмотрел на просящего. Так например, перед началом ссва крестники смотрели на Н. и говорили: «Господы, Бож: подынясь на мэнь, шчо я прощю тэбэ, шчо зародылося на кожного долю» (ПА, волын.). В укр.-полес. селах для снятия порчи, если за следовало посмотреть на Н. через ноги наклонившись и стоя на пороге (голыч), или три раза — на Н. и три раза на ногт (чернигов.).

Небесными стихиями утрачиваясь Бог или Илья-пророк: они преследуют с громом молниями дьявола (о.-слав.), халу, ламу (балк.-слав.). Во время грозы, грома можно слышать грохочущую по Н. колесницу св. Ильи (в.-слав., к.-слав.), напр.: *Д Ильяна дни должно быть гроза, гро. греметь. Илья-пророк с кораблём едет: Или: Говорят. Илья катается на колеса по небу* (с.-рус. каргопол.).

Приметы, связанные с наблюдениями над состоянием Н. в определенные дни, праздники, относятся к определению погоды, будущего урожая; служат знаками для начала ссва, посадки овощей и т. п. Так в Полесье звездное или «рябое, цветное» небо под Рождество или Новый год предвещает богатый урожай грибов; облачное Н. на Пасху — дождливое лето и т. д. Посадками овощей, злаков следует заниматься когда на Н. тучки, облака, — тогда плоды будут крупными, красивыми; и наоборот не следует ничего сеять и сажать при ясном чистом Н. (полес.).

Лит.: Аф.ПВП 1:114-135; Чуб.МВ 1:11-15; Серж.ПП:4; Fed.ЛВ 1:148; ПА; Моз.КЛС:24-25; SSSL 1/1:85-118; ЪМ:226-227; ЕБ:36; Ков.НАМ:15-17; Лов.:269; Род.:8-9; Врж.НММ 1:68-70; Бал.ЭЗР:24-28; СМР:311-316; Раден.ССНМ:50,52; СЕЗБ 1925/14:379-380; ZNŽO 1913/18/1:190.

О. В. Белова, А. А. Шлотниковы,
С. М. Толста;

НЕВЕСТА — центральный персонаж свадебного обряда, наряду с женихом.

Преобразование социального статуса Н. символически осмысливается как смерть в прежнем качестве и рождение в новом. Процесс обрядового «перехода» для Н. более актуален, чем для жениха, поскольку ей приходится переходить на чужую сторону, в новую семью. Поэтому большинство обрядов, вступающих в силу после сватовства, касается именно Н.: обрядность, связанная с ней, разнообразнее, чем у жениха, как активнее и участие самой Н. в обряде. Многочисленные ритуально-магические действия и запреты, связанные с Н., направлены на установление новых социально-родственных отношений, обеспечение счастливого и прочного брака, любви и согласия, достатка и хозяйственного благополучия, здоровья и долгой жизни, деторождения, власти над мужем и главенства в семье, скорейшего замужества подруг Н.

Названия. «Невестой» нередко начинали именовать девушку уже по достижении брачного возраста. Н. с богатым приданым называлась у русских *богачица*, получающая в приданое пахотный участок — *деревенщица*, имеющая много нарядов и вещей — *борошенистая невеста*, пользующаяся успехом благодаря своей красоте и нарядам — *славнуня*, *славунчица*, *славенка*. Предсвадебный стговор сторон завершался *обручением*, или помолвкой, после чего до свадьбы Н. получала особые названия: рус. *свадебница*, *запорушница*, *порученица*, бел. *завучыня*, *княгиня*, укр. *княгиня*, пол. *narzeczona*, словац. *vernica*, *slubienica*, *slubienica*, в-луж. *slubienca*, *slubjena*, болг. *главенщица*, *годенщица*, с.-х. *вереница*, *завучыня*, словен. *zawselka* и т. д. Некоторые наименования, присваиваемые Н. в это время, были действительно *далеко* на самой свадьбе (бел. *маладзя*, укр. *молода*, пол. (*panna*) *mloda* и др.) и после свадьбы вплоть до рождения ребенка (рус. том. *невестка*), а некоторые применялись к Н. только на обручении (макед. *асмасница*). У русских Н. называлась *княжицей*, *княжной* обычно только на свадьбе, у лужичан — *кнебна* после оглашения помолвки в церковь в воскресенье перед свадьбой. После венчания и *пересмены* прически и головного убора Н. получала новые названия, например, рус. *молодая*, *молодица*, *молодуха*, *молодушка*, *молодка* и др.

После свадьбы Н. сохраняет прежние наименования (рус. *невеста*, *молодая*, *молодка*, *молодуха*, *молодушка*, *молодица*, пол. *mlodyszka*, болг. *булка*, *млада невяста*, с.-х. *мада*, *младица*) и получает некоторые новые (рус. *вкнчица*), которые действуют в течение определенного времени после свадьбы: полгода, весь первый год брака, до беременности или рождения ребенка, в течение года и больше, до трех и более лет, пока молодую жену не начинают называть «бабой».

Внешний облик. Отличительные атрибуты Н. до вступления в брак — различные кольцеобразные девичьи головные уборы (в том числе венки), оставляющие открытой макушку, и особая девичья прическа (напр., распущенные волосы, одна коса у русских), иногда квитка (напр., у болгарских девушек она приколота слева). В некоторых местах отличительным знаком Н. со времени заключения свадебного договора были платок, закрывающий лицо (см. *Фата*), повязка *кукушкой* (сложенный накрест и повязанный под щеками платок), красная лента в косе (рус.), отсутствие красных лент (*луж.*), головной убор в виде венка или короны с лентами (словац. *parta*), красная шапочка, повязанная особым белым платком (далматин.), монисто, золотые монетки на платке (болг.) и др. К кануну свадьбы у вост. славян, поляков, моравян, болгар, македонцев приурочивалось расплетение косы Н. (иногда вслед за тем заплетались се по-девичьи или по-женски), представляющее собой начальную фазу перемены невесте прически и головного убора. На свадьбе заплетение двух кос и надевание женского головного убора, полностью закрывающего волосы (повойника, чепца, намитки и т. п.), означало переход Н. в группу женщин. У болгар до недели после свадьбы Н. носила покрывало, которым закрывали ее лицо перед отправлением к венчанию. У словенцев Н. не снимала венчального головного убора в течение нескольких суток. У поляков Н. не должна была снимать женского чепца до первого посещения церкви, иначе черт оторвет ей голову (люблин.). У болгар до сорока дней Н. ходила в шелковой красной рубашке, в которой венчалась, после чего впервые шла в церковь (Благоевград.). До Юрьева дня Н. не могла ходить босой и снимать верхнюю одежду и шапку, несмотря на жару, пока крестный не разувал Н., не обмывал

ей ноги и не снимал с нее одежду и шапку (плевен.). Весь первый год Н. хранила свой сундук в доме родителей и каждое воскресенье ходила менять одежду (ю.-а.-словац.), на первое Рождество или Пасху покрывалась белым платком (болг. *благосветрад.*).

Ритуальные действия. На **свадьбе** Н. выражала свое согласие или несогласие на брак с помощью условных знаков. Изредка Н. сама шла сватать жениха, особенно если он переходил жить к ней. В некоторых местах, прежде всего у русских, после сватовства устраивались смотрины Н., на которых ее заставляли показаться в разных нарядах, пройтись, помериться ростом с женихом, обслужить гостей. Обряды кануна свадьбы знаменуют для Н. разрыв с прошлым: Н. прощалась с родным домом, оплакивала девичью жизнь. У русских, белорусов, чехов плач считался обязательным для Н.: чем громче Н. плачет на девичнике, тем счастливее будет в жизни (с.-рус.), плачет, чтобы потом веселиться всю жизнь (бел.-полсс.), чтобы не плакать всю замужнюю жизнь (чеш.) и чтобы ее коровы лучше доились (морав.). У русских Н. оплакивала свою косу, «красоту», «волю», девичий наряд; у поляков прощалась с хлебом, целуя его. У русских и у юж. славян устраивалось обрядовое мытье Н. (см. Баня), имевшее функции защиты от порчи и ритуального очищения перед бракосочетанием. На собственно свадьбе (см. Свадебный обряд) переход Н. в новый статус символизировали различные формы соединения, сведения Н. с женихом и выкуп ее женихом, выкуп косы Н. у ее брата и перемена ей головного убора, венчание, вступление в дом мужа и брачная ночь. В свадебных песнях сведение жениха с Н. происходит с участием божественных сил. При **выведении** Н. к жениху пели: «Ступила Дунечка на парог, / Сустрэў яе гасподзь бог — / Доля яе шчаслівая, / Добрая гадзіначка. / Бог яе сусракае, / Прачыстая святая, / Доля яе шчаслівая, / Добрая гадзіначка / З усею радзіначкай» (чернигов., Вяс.:327). **Перед отъездом** к венчанию Н. перепрыгивала через горячие угли, чтобы в будущем легче переносить невзгоды (болг. айгос.). По пути к венчанию переезжала, переступала или перепрыгивала через огонь (в.-слав., пол., болг.), бросалась на колени прохожим и странникам, прося их благословения (пол. *мазов.*), кланялась всем встреч-

ным, включая нищих (с.-рус., бел., в.-укр. пол.), придорожным крестам и часовням (пол.). Под венцом Н. еще должна была плакать, чтобы не пришлось плакать в будущем (в.-бел.). либо уже стоять веселой (новгород.). Многие запреты, **соблюдаясь** Н. в это время, и магические действия, совершаемые над ней или ею самой, имели целью обеспечить рождение детей и избежать бесплодия. **Ритуальные действия:** Н. при вступлении в дом жениха **знаменовала** приобщение ее к новому домашнему очагу. Н. входила в дом жениха с хлебом или зажженной свечой, принесенными из родного дома (пол.), кланялась печи (пол.), присаживалась возле нее (чеш), бросала под печь курицу или петуха (укр.), кидала в печь поже (бел.), обходила вокруг печи или очага (пол., болг., серб.), целовала его (с.-х.), разводила огонь (ю.-слав., пол.), кланялась ему (серб.), мешала угли (ю.-слав.), заглядывала в печь или дымоход (болг., серб., пол., словац.), прикасалась к печной утвари (с.-х.), обходила вокруг стола (пол., словац., хорв.), целовала его угли (словац.), садилась на мебельную **дежу** (пол.), обходила вокруг амбара, колодца, бросала деньги в колодец, в свилярник, в конюшню (с.-х.), кормила скот (пол.) и т.д. Многие магические действия совершались также для обеспечения **деторождения** и легких родов. В конце свадьбы Н. участвовала в испытательных, очистительных и посвятительных обрядах. Для проверки хозяйственных способностей Н. заставляли идти по воду (в.-слав., ю.-слав., словац.), топить печь (рус., серб.), мести дом (рус., болг., серб., пол.), пряхать (рус., болг., пол.), печь хлеб (пол.), блины (рус.), готовить еду, доить корову (пол.) и т.п. Повсеместно происходило ритуальное мытье или умывание Н. после брачной ночи. Очистительный характер имело также первое после свадьбы посещение Н. церкви. До этого Н. считалась нечистой, поэтому у хорватов ей запрещалось печь хлеб, у поляков **Мазовша** ее называли *psiu-baba* (седлец.); на Русском Севере она весь год не причащалась и не исповедовалась, считая это грехом. У болгар при первом посещении церкви Н. приносила хлеб и оставляла полотенце у иконы Богородицы (шумск.). В течение года на все большие праздники Н. кланялась церкви (болг. *благосветрад.*) Нередко печать «нечистоты» оставалась на молодой жене вплоть до рож-

деня ребенка. После свадьбы окончательное утверждение Н. в новом социальном статусе жены, невестки, матери происходит по мере снятия с Н. различных ограничений, запретов, ритуальных предписаний и т. п. На следующий день после венчания и брачной ночи Н. нельзя было есть мясо, чтобы волю не поели скотину (внѣсб.), а до года есть поминальный хлеб, иначе у нее не будет потомства (малопол.) или она сама умрет (макед.), и изготовлять свечи для умершего, иначе у нее будут умирать дети (макед.). В первую неделю или на несколько недель Н. освобождалась от всякой работы. 9 дней после свадьбы Н. не должна была считать

не выходила из дома из опасения порчи (с.-рус.). При переезде из родного дома к жениху для Н. ритуально маркировались пространственные границы: порог дома, граница села, река. Перед отъездом к венчанию Н. переступала порог правой ногой, повернувшись к солнцу, чтобы быть счастливой в браке (серб.). Проехав свое поле или еще перед отъездом Н. рвала и бросала платок, в который плакала (с.-рус.), чтобы в замужестве не плакать (твер.), оставить здесь свои слезы (рус.-латгал.), говоря: «Оставайся горе за чистым полем, белым камешком» (новгород, Сок.СПБК:354), «Останьтесь страсти и ужасти у родимого батюшки.



Расставание невесты с родительским домом (Кобринский пол., Белоруссия). Фото 1934—1937 гг.

денег, полученных «на чепец», иначе у нее не будут водиться деньги (пол. галиц.). В течение двух недель ни Н., ни жениху нельзя было ни с кем здороваться голой рукой, только через платок (малопол.) До конца года в доме, куда приведена Н., не сажали наседку на яйца, иначе весь этот год Н. будет kloхтатъ (хворать) и может умереть (дрослав).

Пространственная характеристика Обрученная Н. не смела посещать дом жениха (далматин., болг.), часто вообще

у родимой матушки» (костром.). Доехав до первой воды, Н. совершала род жертвы: бросала на воду или на мост что-л. из своей одежды (босн.-герц.), пояс (рус.-латгал.), переходя через мост, кидала в воду монету со словами: «Прошла воду, не замочившись, родила ребенка, не почувствовав» (серб., СМР:207). Возле мельницы просила открыть запруду и пустить воду, иначе ехать дальше нельзя (бел. бобрыйск.), или, наоборот, остановить колесо, иначе жизнь ее будет крутиться колесом (бел. слущ.). При входе

в дом жениха и целовала порог (пол. с.-х.), переступала его правой ногой и мазала медом и маслом, чтобы все у нее шло успешно и как по маслу (болг.). В первую неделю после свадьбы Н. не должна выходить за пределы своего нового жилья, иначе люди скажут, что она скоро сбежит от мужа (луж.). Посещать родительский дом Н. не имела права в течение недели после свадьбы (укр. волян.) или до первого воскресного похода в церковь, где священник читал ей специальную молитву (словен.).

Социально-родственные отношения. Нередко считалось, что после обручения до свадьбы Н. и жених не должны видеться друг с другом (рус., болг.). По мере ритуального оформления брачной пары Н. все чаще участвует в свадебном обряде совместно с женихом (см. Молодые). Свиданию Н. с женихом на свадьбе иногда придавалось значение не меньшее, чем венчанию. Например, в Кюстендальском крае Болгарии оно осуществлялось путем передачи Н. жениху пары носков: каждый из них трижды просовывали жениху снизу вверх под поясом, Н. вытаскивала его и бросала за спину, после чего затыкала носки жениху за пояс. С этого момента ее связь с женихом считалась нерасторжимой, и она получала название *исветла*. С выкупом косы Н. власть над Н. переходила к жениху. Там, где лишение Н. невинности в первую брачную ночь расценивалось как обязательное, в случае импотенции жениха Н. призывала старшего «боярина» (у украинцев) или дефлорацию совершала специальная женщина (у болгар). Нередко жених в эту ночь заменял его дружка, музыкант, старший брат, отец, крестный, дядя и т. п. После свадьбы до сбора нового урожая Н. звала мужа по имени и отчеству и после еды благодарила его за хлеб-соль (нижегород.).

С кануна свадьбы у Н. прерывались прежние связи и отношения со своими родителями (их замещали посаженные родители, отчасти брат) и с родственниками жениха, чтобы после бракосочетания восстановиться в новом качестве. Покидая родительский дом перед отъездом к венчанию, Н. выходила из дома под ногой отца, выставленной им наперек двери, освобождаясь тем самым из-под его власти (ю.-словац.); дотрагивалась до печки: если

она теплая, свекровь будет добрая (нижегород.). К венчанию родители Н. обычно не ездили. При вступлении в дом жениха, чтобы быть полновластной хозяйкой, Н., переступая порог, говорила про себя: «Будьте все вы овецки, а я вам волчок» (вологод.). Вологод. ГВ 1890/50); украдкой заглядывала в печь, шепча: «Czy jest tu wielka jama, czy do roku znieści się tu tata i matka» [Есть ли тут большая яма, поместится ли тут до года папа и мама] (пол. РАБ, тара 590). Во взаимных визитах в конце свадьбы и в последующие праздники (на масленицу, в Великий пост, на Пасху, в Петров день) устанавливались новые семейно-родственные отношения Н. У болгар через неделю или несколько недель после свадьбы родители и родственники жениха «прощали» Н., которая целовала им руку и кланялась, после чего с нее снимался запрет разговаривать с ними, и она называла их ласковыми прозвищами. Н. не разувалась и не раздевалась, пока крестная мать не снимала с нее один носок и один рукав и не объявляла ей о своем «прощении» (болг. сикл-стрен.).

Важное значение, особенно у юж. славян, имело первое посещение Н. своих родителей. В канун свадьбы Н. прощалась с подругами, которые нередко упрекали ее в «измене». У белорусов Н. давала подружкам примерить свой венок, танцевала с каждой перед отъездом к жениху, у украинцев раздавала им ленты на память. У македонцев в целях оберега Н. подруги неотлучно находились у Н., ночевали вместе с ней перед свадьбой. При перемене головного убора Н. надевала свой венок на голову одной из девушек, чтобы та раньше других вышла замуж (в.-луж.). Кто из девушек, купавших и наряжавших Н., первой сядет на стул, на котором сидела Н., та первой выйдет замуж (серб.). С той же целью девушки на масленицу надевали сорочку Н. (черногор.) и т. д. С момента бракосочетания отношения Н. с подругами прерывались. Присутствовать на венчании девушкам обычно уже не разрешалось. Иногда в конце свадьбы (пол. жешов.) или на масленицу (пензск.) устраивалось специальное угощение для подруг Н., которым завершалось прежние отношения Н. с холостой молодежью.

В конце свадьбы или после нее устраивалось угощение с участием Н. и замуж-

них женщин, в результате чего она причислялась к их социуму. В Польше женщины отрезали Н. косу, которую она затем хранила в сундуке (калиш.). Покровительственный характер имели для Н. также обряды, совершаемые у русских на масленицу (целование молодухек) и в Фомино воскресенье (см. **Вьюншиник**), у юж. славян — на зимний Иванов день (праздник молодух), в **Толорову** субботу (хупание молодух) и др.

У болгар и македонцев плохим предвестием считалась встреча по пути к венчанию, в церкви или на обратном пути с другой невестой. Это грозило Н. преждевременной смертью и несчастьями (одна из Н. забрел у другой «еe дни», счастье и удачу), кознями злых духов во время будущих родов, бездетностью или смертью родившихся детей. При встрече двух Н. их закутывали платком или накрывали чем-либо красным, чтобы они не увидели друг друга, они должны были перейти через пилы, обменяться кольцами, булавками, железными предметами, платками, сахаром или деньгами и целовать друг другу руку. Плохой приметой считалось и венчание в один день или год двух сестер (рус., пол. мазур.), ср. в ст. Два.

Ослабление социальных связей Н. до окончательного оформления брака сближает для нее этот переходный период со **смертью**, что проявляется в **изоляции** Н. — в запрете прикасаться к ней, ее молчанию, сделанном угощении, бездвигательности, отделении от внешнего мира (закрывание лица Н. покрывалом). Н. в это время должна «умереть» как девушка, чтобы потом «воскреснуть» в новом качестве. В причитании утром перед отъездом из родительского дома к венчанию Н., как бы расставалась с жизнью: «Я попрошу, молодёшенька, / С тебе смертошки скорые / При милых при подруженьках: / Мои милые подруженьки / Меня баска пареднали, / Меня слёзно оплакали, / Далеко бы проводили, / Глубоко да скорынили» (вологод. тотем., **АрХИРЛИ**, разряд 5, колл. 202, папка 1, № 6:26). Накануне свадьбы угощение блинами сопровождалось символическими «похоронами» Н., которая вопила и причитала, когда жених ее выкупал (ярослав.). В конце свадьбы блины реализуют поминальную функцию, свойственную им в похоронной, поминальной и календар-

ной обрядности: неслучайно ими кормили после брачной ночи и именно **тоща** должна была угощать ими зятя, чтобы узнать по тому, **как он их ел**, «честной» ли оказалась Н. Тема смерти возникает перед **бракосочетанием в связи с обращением Н.-сироты** к умершим родителям с просьбой встать из гроба и благословить ее на венчание (рус., укр., пол.). Характерно, что жених не бывает на могилах своих предков и не просит их разрешения на **вступление** в брак. Перед отъездом к венчанию П., сидя на коленях у свахи, не должна ни к чему прикасаться (**нижегород.**), никому нельзя дотрагиваться до Н. и ее одежды — это навлечет на нее болезнь (п.-луж.), перед венчанием и сразу после него к волосам Н. нельзя прикасаться женщине, которая плохо живет со своим мужем, так как это принесет Н. несчастье (**укр.-галиц.**). В поезде к венчанию Н. неподвижно **лежала на коленях** у свах, и в пути жених проверял, «тут ли невеста, не спол ли положен» (**вологод.**). Так же и родители Н. должны были неподвижно и не глядя в окно сидеть за столом, положив на него голову или подперев ее руками, пока поезд с уезжающей Н. не скроется из виду (вологод.). Во время венчания Н. и жениху **нельзя** было переступать с ноги на ногу, иначе приблизится смерть (луж.). Неподвижность и молчание часто соблюдала Н. у болгар. Н. хранила молчание, не разговаривая с женихом, на свадьбе до венчания (с.-рус.), молчала по пути к венцу (с.-рус., **болг.-банат.**), во время всего венчания (с.-рус., **болг., пол.-горносилез.**), на обратном пути (**в.-рус.**), по приезде в дом жениха (с.-рус., луж.). Нередко это мотивируется опасностью порчи или желанием Н. получить власть над мужем. У македонцев р-на Прилепа все молчат по пути к венчанию потому, что иначе у Н. будет биться посуда. С символической смертью Н. в прежнем качестве связаны также шуточные похороны с участием ряженого покойником, устраиваемые у русских на следующий день после венчания и брачной ночи (**Нижегород. обл.**), у хорватов — подавание за упокой душ умерших, совершаемое Н. **при первом после свадьбы посещении** церкви (Далмация, Полица).

«Нечестная» невеста. На Украине, в Болгарии, Македонии большое значение придавалось целомудрию Н. и его публичному засвидетельствованию (осмотр постели,

сорочки). «Нечестную» Н. подвергали ритуальному наказанию. Например, в Болгарии ее не считали за человека и поступали с ней как со скотом: привязывали под мостом за левую руку, клали перед ней сено, чтобы она его ела, и кричали: «Тва не е човек!» [Это не человек!] (михайловград., Архив на Институт за фолклор на БАН 294 1:95). «Нечестную» Н. считали причиной бед в семье и в селе: мора скота (болг., укр.), нападения волков на скот (болг.), засухи и неурожая (болг., бел.-полес.), смерти ребенка (болг.) и других несчастий. Если Н. скрывает, что она потеряла невинность, и будет петь вместе с другими женщинами, то может тем самым навлечь несчастье на того из членов новой семьи, на кого она задумает (вдова.). «Нечестная» Н. наделялась символической силой смерти. Как и вдова, она должна была венчаться в черном платье (кашуб.), для нее и для вдовы при перемене прически после венчания не зажигали свечи (аологод.), повязывали ей на голову черный платок (серб. алексинач.), ее матери повязывали на руку черную ленту (ульянов.), ее родителям приносили холодную ракию в сосуде с черным букетиком (болг., родоп.), а свекровь повязывала себе платок как при трауре (болг. страджа.). У болгар уподобление «нечестной» Н. покойнику проявлялось в том, что ее оставляли в белой рубашке, обмывали у источника, в доме жениха соблюдали молчание и тишину, как при умершем, запрещалось шуметь и играть на музыкальных инструментах.

В традиционных представлениях Н., особенно в решающий период обрядового «перехода», наделяется чертами скраляности, сближающими ее с мифологическим персонажем. Это проявляется в некоторых сверхъестественных способностях, приписываемых Н.: она может слезить других людей, повлиять на их судьбу, обладает даром прорицания, оказывает влияние на природу и т. д.

В специфическом статусе Н. заключено особое воздействие на окружающих. У сербов по приезде Н. в дом жениха свекровь пряталась от нее: считалось, что она умрет, если сразу увидит Н. (босн.-герцеговин.). Опасна даже роль Н., исполняемая детьми в игре в свадьбу: участнику такой игры, наряженному Н., это грозило тяжелой болезнью (витеб.). У родоп. болгар

во время венчания, в момент открытия лица Н., она могла слезить окружающих поэтому вначале должна была помыться в сторону горы и лишь потом на (пловдив.). Н. может и намеренно обложить свою магическую силу во вред кому по своему усмотрению. Так, считалось, если при вступлении в дом жениха Н. сойдет с порога и скажет, на чью это человек, на которого она задумала, (укр. закарпат.). Н. могла предсказать кому срок излечения: для этого бл. лихорадочкой должен был спросить Н. Ейдую из церкви после венчания, когда выздоровеет, и как она скажет, так и ф (босн.-герцеговин.). Верили, что покидающую деревню Н. способна забрать с собой моту. Вслед уезжающей Н. бросали к снегу со словами: «Куда молода, ту дремота» (петербург., ЖС 1916/25/4:2). Н. обладала способностью влиять на погоду. Накануне свадьбы, если было пасмурно, голой переступала через огонь, чтобы бы солнечная погода (серб.). В Ириаском Болгарии свадебный поезд останавливался у реки и поил Н. из ее правой туфли, чтобы в случае засухи пошел дождь. В момент утраты прежних социальных связей и не установившихся новых и тесно связана с демоническим миром. Если умирает обрученной, но еще не обвенчанной (полес., ср.-словац.), или обвенчанной, но еще не лишившейся девственности (босн.-бурнас.), она становилась русалкой. Как умерший некрещеный младенец, Н. становилась самодивом, если ее не опели перед погребением (пловдив.). Поездка к венчанию считалась у поляков опасной тем, что при проезде над водой Н. мог похитить водные (ксам.). Демонические свойства Н. проявлялись при переезде Н. к жениху. Белорусы воспринимали Н. в этот переходный момент как «нечистого человека». В бел. и укр. свадебных песнях люди в церкви и ее мать не узнают обвенчанную Н., матери жениха сообщают, что ей привелли некое демоническое существо: черта с болота, волчицу и; темного леса («на народ як глянєць, дик народ аж вянєць»). То же сообщали свекрови и в Далмации, когда привозили Н. к дому жениха: «Veseli se pigova majko, evo ti uodilo zamotana djavla!» [Веселись, свадебная мать, вот ведем тебе завернутого черта!] (ZNZO 1896/1:161). Мотив неузнавания Н. в ее

новом качестве согласуется с этимологией самого слова *nevesta* как 'неизвестная'. Наряду с этим Н. считалась обладательницей полезных магических свойств, в частности, продуцирующей силы. Так, у украинцев, если отец жениха разводил пчел, то расплетение косы Н. переносилось в дом жениха, чтобы пчелы лучше роились (укр.). Запрещалось также зести Н. непокрытой, если у молодого были пчелы (харьков.). У сербов в целях обеспечения плодородия земли Н. по приезде к дому жениха ступала не на землю, а на мешок с овсом, а затем на плуг (валев.). Магическими свойствами обладает не только сама Н., но и предметы, бывшие в контакте с нею (см. **Венчальные предметы**). Полотенце, которым Н. утиралась во время умывания после брачной ночи, вешали в клеу, чтобы скот лучше велся (бел.). Кусочки калача, надетого на руку Н., разбрасывали на детей для достижения плодородия (болг. фракийск.).

Символы невесты многочисленны и разнообразны. Одни из наиболее распространенных — курица и **корова**, частично пересекающиеся в символике свадебного караваия. Корова символизирует Н. в распространенном у русских обычаях *искать телушки* (или мекать ярку) на второй день свадьбы. Мотив поиска или покупки коровы или телки присутствует в приговорах свата на сватовстве практически во всех славянских традициях. В качестве символов Н. в приговорах свата или дружки выступают также куница, лисица, овца, козуля, утка, гусь и др. Реже встречаются растительные символы, например береза, яблоня, цветок, роза. В свадебных песенных текстах распространенными символами Н. являются лебедь, голубка, утка, **тетерка**, перепелка, соколик, белка, выдра, рыба и др.

Образ Н. получает вторичное символическое **воспроизведение** в обрядах и фольклорных текстах. Прежде всего, в самом свадебном обряде у всех славян распространен обычай выводить к жениху вместо настоящей Н. подставную: старуху, кухарку, подружку невесты, девочку, переодеть мужчину, парня, мальчика с лицом, испачканным сажей, соломенную фигуру или куклу, иногда курицу, собаку, кошку или овцу. У словенцев в качестве мнимой невесты могли **фигурировать** различные предметы: метла, деревянная ложка и др. В конце

свадебного обряда его участники разыгрывали шутовскую свадьбу с ряженой «невестой», воспроизводя в **пародийном** виде все основные обрядовые **дережняния**. В качестве Н. выступали обычно старуха или мужчина, переодетый в женскую одежду, реже — ступа (житомир.) или мать одного из новобрачных, выдавшая замуж или женившая последнего из своих детей (житомир., киев.). У русских в свадебной игре «**женитьба барина**» участвовала девочка-подросток в качестве Н. барина. В укр. **Закарпатье** девушки во время сбора трав на Ивана Купалу устраивали «свадьбу» с танцами вокруг цветка *миллениум* (одного из видов **гвоздичных**), в которой девушка, выступающая в роли Н., должна была быть раздетой донага. У болгар накануне Крещения двух девочек наряжали Н. и женихом; «невеста» кропила дом и членов семьи «молчаной» водой, чтобы отогнать злые силы. В болгарском обряде вызывания дождя купали в реке куклу **наподобие** головы Н. Пародийная Н. присутствует в играх святочных ряженных и в ряде других календарных обрядов. В похоронах парня, умершего **несжатым**, роль его символической Н. исполняла девушка или девочка, одетая в свадебную одежду. В народных демонологических представлениях облик Н. или молодухи могут принимать самодива, вампир, черт, Смерть и некоторые другие демоны.

Лит.: Котгор.ТСС; БНЕ; Гура КД: Эсл.ВЭ; ТОРГ; БУМФА-НП 2; ЖС 1906/3:138; ЭО 1903/1:25-51; АГО, ф. 7, оп. 1, № 79:23 об.; Гос. Архив Кировской обл., ф. 574, оп. 1, № 4379:10 об., 12; Коетсл.:168; <http://www.novgorod.ru/city/history/folklor/14.htm>; <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Akshuat/Akshuat.htm#Русская народная свадьба>; <http://russwedding.narod.ru/Marriage/Rite/Baevka/Baevka.htm>; <http://x.archaeology.nsc.ru:8101/Home/pub/Data/?html=sv16.htm&id=513>; ЭБ; Вяс.: Вяс.п.; Никиф.ППП:31; Чуб.ТЭСЭ 4; Подкарпатска Русь 1926/3/1:110; Порум. ЛНПОН 1941/1:114; Зел.ОРАГО 1:315; ПА; Изв.БФУС: Арн.ВСО; Уа.КД:48-50,52-55,63,73-74,94,148-149,152-153; Зах.ККр.:112,114-115; Род.:183; Стрелджа 288; Пир.:403; Архив на Институт за фолклор на БАН 158:11, 199 1:9, 330:69; Арх.ЕИМ 82:18, 649-11:271, 766-11:43, 50, 878-11:16, 881-11:67,93, 882-11:33; Ркс.: 163 115-116, 187:200, 226:210; А1,1Р; СБНУ 1894/10:123; Schn.SV, Грп.11Н:207;

СЕЗб 1934/1:69; Koib.DW; PAE; ZWAK 1884/8:280, 1887/11:142; Lud 1905/11/4:380; ArchiSNK, teka 524:32; Ap.IIB 3:239; Wista 1893/7:613.

А. В. Гуря

НЕВИДИМЫЙ — один из основных признаков потустороннего мира и всех его представителей (мифологических персонажей, душ умерших, персонификаций болезней, смерти, судьбы и др.), одновременно характеризующий ограниченность физического зрения человека, не способного видеть «иной» мир, существующий параллельно с земным. Свойство потусторонних существ быть Н. человеку сочетается с их способностью становиться видимыми и иметь тот или иной облик и показываться человеку при определенных обстоятельствах, чаще всего — на временных и пространственных границах. Существуют специальные приемы и магические средства, позволяющие человеку видеть невидимое и распознавать его, а также самому становиться Н.

Способностью быть Н. в той или иной степени наделены все существа потустороннего мира (ср. рус. название *чертей невидима сила*, СРНГ 20:374, рус. названия домового *невидимка*, СРНГ 20:342, *хозяин ботинка невидимуха*, АА), что является отражением их иной физической природы, поскольку, в отличие от человека и существ земного мира, они не способны обладать плотью. Для ряда персонажей невидимость является основной характеристикой и формой проявления, не связанной с их функциями по отношению к человеку, — таковы душа, Доля, духи, происходящие из детей некрещенных, духи судьбы — см. *Судженицы* и др. Увидеть такие персонажи могут только те, кто владеет особыми магическими приемами или обладает сверхзрением. Ряд персонажей (обычно не имеющих самостоятельного наименования и отождествляемых с обобщенной нечистой силой), оставаясь Н., проявляет себя исключительно звуком и действием, например, Н. демон, подкарауливающий проезжих ночью на дороге, снимает с телег колеса и останавливает повозки (палец-). Дух нищеты *лужда* невидимо живет в доме, а когда хозяйева, стремясь избавиться от нее, перебираются

в новый дом, радуясь, что оставили *лужда* в старом, она невидимо из-за угла им отзает «Да я тут и есть!» (с.-рус., Чер МРРС:104); Н. *ночницы* нападают на бснка, вызывая плач и бессонницу (ю.-во Сербия). Невидимыми чаще всего быва персонажи типа с.-рус. кикиморы, обнаруживающей себя шумом и мелкими подостями битьем посуды, разбрасыванием одежды пр. Вампир, невидимо приходящий кжи в свой дом, не оставляет даже следов пепле, специально рассыпанном *козьях* чтобы убедиться в его посещениях (серб

В других случаях невидимость, будучи одной из ипостасей персонажа, является формой оборотничества: серб. вампир, невидимо нападающий на путников на дороге проявляет себя как тяжесть, *наваливающаяся* на человека, но может показываться и килисница с горящими глазами, как *пожоя* и др.; Н. змора также наваливается на спящего человека и душит его (ю.-слав., з.-слав. хотя может показываться и в других обликах); Н. леший проявляет себя голосом хохотом, треском сучьев и пр., хотя имеет множество антропоморфных и зооморфных ипостасей (рус., бел.). Мифологические персонажи такого типа переходят из Н. состояния в видимое и обратно с целью погубить человека или ему навредить. Так поступает в частности, в.-слав. *черт*, *леший*, пол *torielec*, з.-укр. *страх*, серб. *олалица* и др. персонажи, сбивающие человека с дороги заведи человека в непроходимое место, жп становятся Н.

Некоторые персонажи (домовой, *змей домашняя*), невидимые в обычное время становятся видимыми человеку в особые моменты, например, предсказывая смерть хозяина дома или перемены в хозяйстве, Часто Н. персонаж становится видимым лишь конкретному человеку, которому предназначено его появление. Например, Смерть или души умерших родственников видны лишь умирающему, оставаясь Н. для окружающих (в.-слав.); вампира видит только тот, кого он пришел напугать (серб.); мифологический любовник (см. Змей летающий, Змей огненный), приходящий к своему возлюбленному или возлюбленной, невидимы для всех, кроме возлюбленного (в.-слав., карпат., ю.-слав.).

Поскольку невидимость — свойство потустороннего мира, стать Н. — значит

стать частью «иног» мира, приобрести его свойства. Н. для людских глаз делается дети, проклятые своими родителями и унесенные нечистой силой (лешим, дворовым, банником, чертом): будучи физически близко от дома (например, в бане, в подполе, в соседнем лесу и др.), они невидимы, и их голоса не слышны для окружающих, хотя они сами способны видеть и слышать все звуки земного мира (рус.). Сделать проклятого ребенка или потустороннее существо видимым — *о́звн* — вернуть его в человеческий мир. Сняв с помощью специальных приемов с человека проклятие, можно снова сделать его видимым. В рус. быличке парень надевает на невидимо живущую в бане проклятую девушку крест и одежду, чем делает ее видимой и снимает с нее проклятие. Согласно другим рус. быличкам, дети, проклятые своей матерью, *пробывают* в соседнем лесу Н. для тех, кто их *рызаскивает*, пока с них не снято проклятие и не совершены специальные магические действия. Например, ребенок, унесенный чертами в лес, оставался Н. для людей до тех пор, пока родители не поставили придорожные кресты (с.-рус.). По с.-рус. поверьям, колдун или леший *может* магически «закрыть» корову — т. е. оградить ее символической границей, которую она не в состоянии сама переступить, и сделать невидимой для хозяев и других людей. «Открыть» корову, т. е. сделать ее снова видимой и способной свободно передвигаться, может только тот, кто ее «закрыл», или знахарь.

Сделать *видимым* существо, принадлежащее «иному» миру, увидеть, распознать его — значит обезвредить его и лишить возможности вредить. Например, женского демона *литлаицу*, которая приходит к парню ночью невидимо для других, можно сделать видимой, накинув на нее пояс священника (карпат.); увидеть и распознать змору, которая душит по ночам человека, можно, пообещав ей хлеба и соли, — пришедшая утром за *обещанным* женщиной и будет зморой (ю.-слав., чеш., пол.); увидеть умершую мать, которая невидимо по ночам приходит кормить грудного ребенка, можно, спрятав свечу под горшок, а когда мать придет к младенцу, обнаружить ее, сняв горшок со свечи — после этого она больше не будет возвращаться (я.-слав.); похожим образом можно увидеть и прогнать

прыху — мифологическое существо, которое прядет по ночам на прялке, оставленной хозяйкой без благословения, — по совету знахарки женщина *закрывает* платком лампу и открывает ее, когда слышит стук веретена, — *обнаруженная* пряха уходит из дома (с.-рус.)

Способностью видеть невидимое наделяемы все существа потустороннего мира — ангелы, демоны, души умерших (ср. характерное полес. поверье о мифологических персонажах: «Он нас видит, а мы их не!»): *литлаица*, например, видит, как ангелы уносят душу безгрешного младенца и как черти обступили тело умершего грешника, тогда как стоящие рядом люди этого не видят (з.-укр.). Ср. серб. оберег-приговор, который следует произнести, проходя по тому месту, где могут находиться вилы: «*Уйдите, зрячие, чтобы прошли слепые*».

Способностью видеть Н. нечистую силу обладают некоторые люди и животные: *суботняк*, *суботьяк* (в.-серб.), *суботица* (з.-болг.) — человек или собака, рожденные, по одним поверьям, в любую субботу, а по другим — только в поминальную (в.-серб.) или в субботу накануне Вербного воскресенья (з.-болг.); т. н. *вампирца* (макед., Врж.НДМ:110) или *вампировић* (серб.) — сын, рожденный обычной женщиной от вампира, — он способен видеть вампиров и убивать их. По макед. поверьям, чтобы видеть вампиров, сын вампира клал под язык некую траву (Врж.НДМ:118–119). Согласно я.-слав. поверьям, даром сверхвиденья обладают дети и люди с маргинальным статусом — нищие, старцы, странники, юродивые и т. п.: маленький ребенок видит русалок, бегающих по житу, тогда как для находящегося рядом взрослого они невидимы (полес.); нищий способен видеть ангелов, пришедших в дом новорожденного, чтобы наделить его долей (рус.); юродивый видит Н. бесов, кружащихся над домом богача, и бросает в них камнями, удивляя ничего не понимающих прохожих (рус.). Свойством видеть нечистую силу обладают собаки-«досегаки», у которых над глазами расположены светлые пятна (рус., укр., макед.). Такие собаки способны распознавать ведьму (укр.), лешего (рус.), вампира, которого они отпугивают или кусают (макед.). По некоторым серб. поверьям,

распознавать вампира могут любые собаки и другие домашние животные.

Невидимый в обычное время, «в иной мир» становится видимым человеку на определенных и пространственных границах: в полдень, в полночь, на святки, купальскую и троицкую недели, в день св. Акуши, в годовые поминальные дни и некоторые др. праздники, когда снимаются барьеры между земным и потусторонним мирами и они взаимодействуют друг в друга. Местами, в которых Н. становится видимым, являются большинство локусов, наделенных статусом пограничий, — меза, перекресток, дорога и др.

Увидеть Н. можно, посмотрев через отверстия, которые являются своеобразными «окнами» между земным и потусторонним миром, — борону, окно, лошадиный хомут, рукав рубашки или жилетки и т. п. Для этого существует ряд магических приемов. Любого духа или демона можно увидеть, если смотреть через ухо собаки (пол.); лешего можно увидеть, если посмотреть через правое ухо лошади (с.-рус.). Увидеть нечистую силу, крутящуюся в вихре, можно, посмотрев у себя под левой рукой (укр.) или сквозь рукав рубашки. Часто видеть Н. можно, посмотрев у себя между ног: таким образом, например, можно увидеть дворового, стоя на третьей ступени лестницы, ведущей в хлев (с.-рус.). Дворового можно увидеть также из сеней в отверстие, через которое бросают сено во двор (рус.). Чтобы увидеть черта, танцующего с ведьмой, следует в последний вторник месяца пойти на перекресток и там при свете луны посмотреть сквозь дырку, образовавшуюся от выпавшего сучка в доске от гроба (пол.); таким же способом можно увидеть вампира (зап. Галиция). Увидеть домового можно в полночь, глядя в зеркало (укр. харьков.), в полнолуние смотря через борону (в.-укр.) или через хомут (рус.); если на Пасху из церкви прийти в хлев или на чердак со свечой, с которой отстояли все службы, начиная со Страстной пятницы (рус., укр.), или если на Рождество или в Страстной четверг подняться со свечой на чердак (укр. харьков.). Таким же образом можно увидеть свою Долю (укр.). Души покойных рождественников, приходящих на поминальный ужин, можно увидеть, если залезть на печку и посмотреть через хомут (укр., бел.).

Человек способен видеть Н. мир, находясь в состоянии обычного или старгического сна, когда, согласно поверьям, душа отлетает от тела и путешествует по «тому свету», общаясь с Богом, ангелами, святыми, душами умерших родственников.

В быличках и легендах существуют представления о предметах, с помощью которых человек сам может становиться Н., — шапке-невидимке, цветке папоротника, а также особой косточке, которую добывают из kota (в.-слав.). По разным поверьям, хозяевами шапки-невидимки являются банник, домовый, леший, черт и др. Чтобы добыть такую шапку, нужно перед днем Ивана Купалы найти цветок «Иванову головку» и положить его на сорок дней в церкви на престол, после этого с его помощью можно будет увидеть лешего, сорвать с него шапку и надеть на себя (рус.). По другой версии шапку-невидимку можно украсть у банника, во время пасхальной заутрени придя в баню, сорвав с банника шапку и быстро добежав до церкви, прежде чем банник успеет догнать человека (рус.). Согласно в.-любес. верованиям, чтобы добыть шапку-невидимку, нужно на заговенье перед Великим постом положить кусок сыра за шеку и держать его за щекской всю ночь. На Ивана Купалу нужно с этим сыром пойти на чердак, где находится домовый, и снять с него шапку (ПА, гомел., Дьяковичи). Чтобы стать Н., нужно умыться в отваре, сваренном из черного kota (пол., ZWAK 1878/2:133), а по другой версии, следует сварить черного kota, вынуть из него все кости и брать каждую кость, смотря в зеркало — дотронувшись до кости-невидимки, человек станет Н. (с.-рус., Череп.МРРС:101). Согласно в.-слав. быличкам, Н. человека делает цветок папоротника — одному крестьянину такой цветок случайно попал в лапоть, и крестьянин стал Н. В укр. быличках, схожих с сюжетом голевского «Вия» (парень ночью в церкви читает Псалтырь над умершей ведьмой), парень становится Н. для ведьмы, встав на сковороду и закрывшись ризами священника, в другом случае он залезает под лажу и накрывается крышкой от горшка (ZWAK 1880/4:34).

Лит.: Плотникова А. А. «Видимая» и «невидимая» нечистая сила: мифологические образы у балканских славян // ППК.128—

154; Цивьян Т. В. Категория видимого/невидимого: балканские маргиналии // *Valkanika. Лингвистические исследования*. М., 1979: 201–207; *Кривичина* 2000: 260; Череп. МРРС: 23, 29, 48, 59, 67, 104, КА; ПА; Милл. ННГ: 83–84, 113–114; *Врлж. НДМ*: 49–50, 110, 117–119, 123; *Рад. КНС*: 95, 66, 100; *Раск.* 1998/93–94: 52; 1999/95–98: 65–64; *Facta Universitatis. Series Linguistics and Literature*. Nish, 1997/1279; *МАН* 1905/7: 59; *WAK* 1878/2: 128; 1880/4: 13; См. также лит. к ст. *Распо-знать*.

Е. Е. Левкиевская

НЕДЕЛЯ (персонаж) — в народных представлениях персонафикация дня недели — воскресенья. С почитанием Н. связаны запреты на различные виды работ (ср. происхождение слов *nedelja* от *ne delati*).

В др.-рус. поучениях против язычества («Слово о твари и дни *рекомом* неделе» и «Слово св. Григория... како первое погани суще языци: кланялися идолом»), говорится, что почитать следует не изображение Н. в виде «болвана», но день недели как таковой, а «Христово воскресение»: «покланятися единому Богу сушему въ Троици, а не твари, написанъи во образъ человекъ <...> и тридневное его воскресенье славят, а не *неделю* <...> и кланяющися воскресенью Христову, а не дни *неделни*» (Гальк. БХОЯ 2:79–80). Ср. об изображении Н. в виде женщины: «неделни днь и кланяются написавше женоу въ *человеческъ* образъ тварь» («Слово св. Григория» — Гальк. БХОЯ 1:101). На формирование народного культа св. Н. оказал влияние также переводной апокриф «Епистолия Иисуса Христа о неделе». Согласно апокрифу, в Риме или в Иерусалиме с неба падает камень, в котором обнаруживается «свиток». В нем от имени Христа предписывается жить праведно и чтить воскресный день (неделю), т. к. в этот день свершилось много знаменательных событий: благовещение, крещение Христа и его воскресение, в этот же день свершится Страшный суд. В заключение говорится, что не поверивший «писанию» будет проклят и обречен на муки. Показательно, что пол. и ю.-з.-рус. списки апокрифа, опирающиеся на з.-европ. редакцию памятника, содержат упоминание только о почитании Н., в то

время как великоорус. списки, восходящие к византийскому протографу, наряду с Н. упоминают в качестве почитаемых дней также среду и пятницу как дни, «которые земля стоит». Сюжет апокрифа отразился в укр. и бел. фольклоре, в рус. духовных стихах. Помимо апокрифических сочинений, на народное почитание Н. оказал влияние культ св. Анастасии (греч. ἀναστάσιος «воскресенье»).

Книжные тексты отражают противоречивое отношение к Н. — от обличения поклонения ей как некоему одушевленному персонажу («не подобает крестьяном кланяться *неделѣ* ни *цѣловати* ей, зане тварь есть» — «Слово о твари и дни») до предписания почитания Н. (воскресенья) как особого дня среди прочих дней седмицы («Епистолия о неделе»). В народном культе Н. сочетаются черты поклонения персонафицированному празднику (Н. как «святая») с представлениями о Н. как демоническом существе (ср. бел. *нядзелька* 'ведьма').

Белорусы Гродненской губ. рассказывали, что день отдыха — *нядзеля* — был дан людям после того, как однажды человек спрятал св. Н. от преследовавших ее собак; до этого были одни будни. Украинцы Волыни говорили, что Бог подарил Н. целый день, но велел ей самой следить, чтобы люди в этот день не работали. По представлениям хорватов, у св. Недели нет рук, поэтому работать в этот день особенно грешно.

Св. Н. приходит к тем, кто нарушает запреты на работу в воскресенье (придет, ткнет, треплет лен, копает землю, ходит в лес, работает в поле и т. д.). Н. появляется в виде женщины (девушки) в белой, золотой или серебряной одежде (бел.), с израненным телом и жалуется, что ее колотят веретенами, прядут ее волосы (при этом Н. указывает на свою изорванную косу — укр.), рубят, режут и т. п. В укр. легенде мужик встречает на дороге молодую женщину, которая признается, что она — Н., которую люди «спекли, сварили, поджарили, ошпарили, посекали, съели» (Чигиринский у.). В з.-бел. легенде Н. является в паре с нарядной и красной *жидовскою недзелькой* (т. е. субботой, почитаемой евреями) и жалуется, что евреи свою «неделю» почитают, а «вы всё робите в *неделю*, то мне чисто тело *палыбрыцали*» (Гед. LB 1:138).

Н. просит людей не забывать о почитании праздника или жестоко наказывает нарушителей запретов длительной (7 недель — бел.) или смертельной (укр.) болезнью, забивает до смерти вальком для трепания льна (бел.), сдирает кожу с рук и тела ткачих, не окончивших вовремя работу, и развешивает ее на ткацком станке (бел., укр.; аналогичные сюжеты связаны у украинцев со св. Пятницей), душит (бел.), подвергает жизнь человека опасности (напр., перевозчивает воз — бел.), прозит смертью (гуцул.), пугает (женщине, оправдывающейся, что прядет она в воскресенье потому, что голодна, подбрасывает в хату конские головы и мертвые тела: «Ешь, если голодна» — гуцул., Ошнд. НКЗ:8).

Сведения о почитании Н. и запретах, которые необходимо соблюдать в воскресенье («неделю»), человек может получить во время обмиранья. Согласно рассказам из Закарпатья, чтобы не оскорбить Н., нельзя в воскресенье курить трубку, драться, переступать порог еврейского дома (гуцул.).

В народных представлениях Н. выступает и в роли помощника. По укр. поверьям, Н. может закончить оставленную пряжкой накануне воскресенья работу, но та, кому она помогает, чаще всего вскоре умирает. В сказках св. Неделька дает молодцу волшебного коня, помогает добыть целебные зелья, за которыми его послала притворившаяся больной мать (словац.). Сербы обращаются к св. Н. с просьбами о здоровье и удаче: «Света Неделя помагала, здравље и срећу напращала» [Святая Неделя помогала, здоровьем и удачей наполняла] (СМР210).

Почитание Н. тесно связано с почитанием других персонафицированных дней недели — среды и пятницы, которые в народных верованиях связаны родственными узами. Сербы считают, что св. Пятница — мать св. Недели (ср. следующие друг за другом дни св. Параскевы Пятницы — 28.X/10.XI и св. Анастасии — 29.X/11.XI). По представлениям гуцулов, «неділя — то Матка Божа» (Богородица обращалась за покровительством ко всем дням седмицы, согласилась неделя, т. е. воскресенье; ср. о.-слав. представления о Богородице, св. Параскеве Пятнице, св. Анастасии как покровительницах женщин и женских работ и сходные запреты, приуроченные к богородичным праздникам, пятнице и воскресенью). ... - .,

Лит.: Wrocławski K. Listy nieba czyli Episto o niedzieli: Warszawa, 1991; Аф.ПВ 1:241–242:615–616. 3:131; Бесс.КП 6:68–96; П. ОРХЛ 1877/2; Гальк. БХОЯ 1:98–101, 2:2231,76–83; СКДР 1:123–124; Усп.ФР:106,137,138; Бул.УИ:223–227; Левч.КОП:173; Ошнд. НКЗ:7–11; Серж.ПЗ:258–259; Лет.:134–13450; Fed.LB 1:138–139; СМР:210.

О. В. Белые

НЕСТИНАРСТВО — комплекс религиозно-календарных обрядов, кульминационным моментом которого является танс на горящих углях. Н. известно на юго-востоке Болгарии в нескольких примерноморских селах Странджжи (с. Кости, Българ и др.) и в северной Гречии, где жили греки — болгарские переселенцы. Н. связано с культом св. Константина и св. Елены и приурочено к их празднованию 21.V/3.VI.

Корни этого явления, по мнению одних исследователей, следует искать в культуре палеобалканского населения, которую унаследовали современные греки и болгары (Н. — реликт фракийской веры в верховного бога Сабазия, сына Великой богини-матери). По мнению других, Н. заимствовано из греческой культово-религиозной мистерии. В Н. прослеживается и связь с ранним христианством (почитание византийского императора и святого Константина).

Народная этимология возводит термин Н. к понятию знания (болг. *изцилари* < *нецицилари* < *вещинар*, *вещ* 'вещий, тот, кто владеет знанием') или его истинности (*неистинар* < *не истина* 'неистинный христианин'). Этимологи соотносят происхождение Н. с новогреч. *νῆστρία* 'пост', ср.-греч. *νῆστια* 'огонь' или с тур. *mez(i)* 'очарованный' и *lag* 'огонь' (БЕР 4:625).

Нестинарский праздничный календарь начинается с зимнего равноденствия и заканчивается летним и охватывает два больших цикла года, группирующиеся вокруг дня зимнего св. Афанасия и дня свв. Константина и Елены. Первый период длится с января по май, его кульминацией является обряд *моно-кукер*, совершаемый в первый понедельник масленичной недели. Второй длится с мая по октябрь (до дня св. Дмитрия), начинаясь с праздника свв. Констан-

тина и Елены; он насыщен обрядами, связанными с культом огня.

Развернутый комплекс обрядов Н. включает обрядовое «открытие» источников; ритуальные обходы священных мест, расположенных в границах сельских угодий, или домов в день св. Евфимия, св. Афанасия, св. Ильи и св. **Павталеймона**; жертвоприношение в день свв. Константина и Елены; танцы на углях; обрядовую трапезу. В некоторых селах обряды Н. приурочены к храмовому празднику.

Основными исполнителями обрядов являются *нестинары*. Редко на углях танцуют мужчины; как правило, эту роль выполняют пожилые женщины или девушки. Среди них выделяется главная нестинарка, самая старшая, считающаяся «сестрой святого», которая дольше остальных ходит по горящим углям и *предсказывает* будущие события. *Нестинары обладают способностью пророчествовать*, вступать в контакт со святыми (во сне или в галлюцинациях) и лечить ряд болезней: головную боль, ожоги, испуг, слез. Дар нестинарства передается по наследству или приобретается вследствие тяжелой болезни.

Первому танцу на углях у нестинара всегда предшествовал определенный период (около года) ясновидения, вещей снов и физических страданий, которые с вхождением на угли отступали. Одной больной женщине явился во сне св. Константин и сказал: «Если будешь танцевать на огне — выздоровеешь». Как правило, нестинары *выскале* только предсказывали будущее, затем начинали ходить по углям. Дух святого посещал их и они впадали в транс не только в летний праздник, но и зимой, когда нестинарки ходили по домам. Услышав зов святого, нестинарка могла танцевать обрядовый танец и без углей, издавая особый пронзительный нестинарский возглас «**вых-вых**» и ударяя себя руками.

В округе каждого нестинарского села имеется *паракас* (*конак*), посвященный св. Константину (редко двум святым: Константину и Илье), где хранятся иконы, их праздничное убранство и священный нестинарский барабан. Среди уважаемых односельчан главная нестинарка выбирает предводителя (*вечкильч*, *литроп*), который заботится о сельских священных местах и хранящихся там обрядовых предметах. Иногда конак может

располагаться в доме главной нестинарки/нестинара. Священными также считаются целебные источники (*анэма*) с деревянными постройками (*монастирчета*) около них и большие старые деревья.

Среди обрядовых предметов особое место принадлежит **иконам**, изображающим свв. Константина и Елену с крестом. Иконы сделаны из монолитного дерева (часто ореха), подобно портретам византийских императоров они имеют длинные древки, окаймленные в некоторых местах железом (как и сами иконы, которые украшают монетами и монистами). Иконы одеты в ризы (редве), к которым пришиты **вотивы** с просьбами об исцелении людей и животных. В течение года иконы хранятся в церкви (или конаке) и покрыты платками. Их выносят только в их праздник и в день св. Евфимия (20.1), когда совершается обряд нарядяние (*прещичуване*) **икон**: старые ризы снимают и надевают праздничные, красные, богато украшенные монетами и украшениями. Иконы ставят на специальную полку (*столица*) с отверстиями для древков. Право брать и передавать иконы икононосцам принадлежит только **веклину**. **Древки икон обмывают** в священных источниках, после чего кладут их на огороженное место (*одроче*), чтобы они «отдыхали и смотрели» на хоро, которое танцуют на поляне. Во время танца нестинарки держат иконы лицом к груди и совершают ими крестное знамение. С иконами обходят селение и дома, что должно способствовать **сакрализации** пространства. Над больными, чтобы они выздоровели, иконы несколько раз **встряивают**.

Болгары называют иконы «святыми» (светци). Согласно народным представлениям, в иконах содержится сила, понимаемая как божество, дух, которые ведут нестинаров и указывают им путь. Согласно болг. легендам, икона наделена душой. Когда церковь в с. Коси горела, иконы молили о помощи и стонали: «Ох, ах!» Они были спасены (по одной из версий — солдатами **Константина**), и поэтому каждый год нестинары ходят «по огню» в память об этом событии. По преданию, нестинары — это воины св. Константина, спасшие иконы от пожара, борцы за веру и добро.

Источники начинают **чистить** /«открывать» после Пасхи или в день св. Еремии, а в день св. Константина и Елены воду из

источников используют для очистительных обрядов и освящения ритуальных предметов: моют дrevки икон, купаются в родниках и пьют воду «для здоровья». В день св. Константина и Елены совершается обход святых мест (целебных источников, оброчных деревьев) и сельских домов процессией *нестинаров*, которую возглавляет мальчик, несущий крестовидный подсвечник; за ним идут три мальчика (или юноши) с иконами святых на правом плече, покрытом платком, далее следует *векилин* с лампадой и красным платком, музыканты с барабаном и волынкой, *нестинары* и народ.

Обязательным ритуалом является жертвоприношение (*курбан*) у источника, церкви, под вековым деревом или во дворе *конака*. Для этих целей обычно выбирают быка или овцу. Пекут и специальные обрядовые хлебы с соляной символикой, также приносимые в жертву. Каждой семье дается часть *курбана* (мясо и хлеб) для здоровья и плодородия. В этот день совершают жертвоприношения и отдельные семьи, пережившие тяжелую болезнь или несчастье. Таким образом пытаются вымолить покровительство святого, а общесельская трапеза становится средством приобщения к нему.

Курбан сопровождается танцами и музыкой, под которую *нестинары* совершают свой обряд. После захода солнца (или в полночь) на сельской площади *нестинары* исполняют танцы босиком на горящих углях с иконой в руках, проходя по углям крест-накрест, затем двигаются быстро и беспорядочно; иногда танцующие садятся или ложатся на угли. Во время танца св. Константин «вселяется» в них (*прехваща*), благодаря чему они обретают способность пророчествовать.

Предсказания *нестинаров* немногочисленны и отличаются глобальным характером: они предупреждали об отступлении турок, войне и страданиях. Пророчества могли касаться всего села или отдельных его жителей, которым внушалась необходимость совершения дарения или жертвы для избавления от болезни или несчастья.

Обряд завершается общим хороводом (*Костадинско хоро*), который водят вокруг углей все жители села «для здоровья». Затем следует трапеза в *конаке*, на которой присутствуют только *нестинары*, *векилин* и участники общесельского жертвоприношения.

Лит.: Арн.ОБФ 2:372–531; Арн.СБОЛ 1:17–161; Ангелова Р. Игра по огню. Нестинарство. София. 1955; БМ:228–230; Георгиева Ив. Константин Великий – император и святой // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999:161–170; Радоёвко-Ва Д. Феномените на Странджа. София, 1999: 61–126; Фил В., Нейкова Р. Огън и музика. София, 2000.

Е.С. Успенская

НЕЧИСТАЯ СИЛА – см. Демонология народная.

НИКОЛА ВЕШНИЙ – день памяти святого Николая (перенос мошей святого Николая Мирликийского), отмечаемый 9/22.V. Рус. *Никола вешний*, *Никола травный*, укр. *Весняни Миколая*, болг. *Никола Летни*, *Летен Николден*, серб. *Летницом Светим Никола*. День Н. в. празднуется в народном календаре православных славян и особенно заметен у вост. славян, тогда как у южных он оказался потеснен предшествующими Юрьевым днём и днем св. Иеремии.

Н. в. маркирует переход к летней половине года и связан с такими характерными для этого времени событиями, как выгон скота, обходы полей, обряды и обычаи, посвященные профилактике засухи и града, переход молодежи к летним формам досуга, начало купального сезона и т. д. В обрядности и мифологии дня Н. в. немало черт, сближающих его с другими праздниками этого календарного периода – с Юрьевым днем, днем ап. Марка, св. Иеремии, с Пасхой, отчасти с Вознесением и Троицей. Календарное значение дня Н. в. как пограничья зимы и лета отражено в поговорках, ср. укр.: «Держи сіно до Миколи – не боїшся зими ніколи», «До Миколи не буде літа ніколи» и т. п.

У вост. славян Н. в. – один из мужских праздников, в которых активное участие принимали взрослые мужчины, молодые парни, а также пастухи и конюхи. Чаще всего эти праздники назывались «шкільцею». Девушки и женщины на праздник обычно не допускались. В пл.-рус. областях к Н. в. был приурочен также первый выгон коней в ночное и предшествующие

ему молебны Николе о том, чтобы святой уберег лошадей от волков и медведей и даровал табуну здоровье. На Витебщине на Н. в. приходился праздник табунщиков и погонщиков копей. В Каргополье в этот день гуляли пастухи и погонщики, а женщины пекли для них специальные хлебцы *запряженники*. Парни и мужчины (вместе с погонщиками и пастухами) брали с собой продукты и отправлялись в поле, в лес или к месту выпаса (коров или коней), где разводили костер, жарили обязательную яичницу и сало, выпивали и беселились, обычно всю ночь (смолен., орлов.). Встречались и более простые формы, когда в один из дней пастухи просто «пекли яичницу», на которую им дарили или они собирали яйца, что не освобождало пастухов от выполнения традиционных обязанностей.

Связь Н. в. со скотоводческим циклом и параллелизм этого праздника с **Юрьевым днем** заметны в укр. Карпатах, где ко дню Н. в. приурочен перевод скота с зимних стойбищ на полонины. В этот день старый пастух разводил на пастбище «живой» огонь, который поддерживался до глубокой осени, пока скот не возвращался назад. В связи с выгоном скота на пастбище в Подоллии в день Н. в. клали в печь железо, чтобы уберечь скот от волков. У поляков св. Николая считался покровителем волков, поэтому в период между Юрьевым днем и днем Н. в. на Витебщине не передавали из села в село ткаческий инвентарь, не ставили и не чинили изгородей и не сновали, чтобы волки не развелись вокруг стада и села.

День Н. в. связан и с **народно-метеорологическими представлениями**. В ряде мест этот день считался «сухим», ср. болг. *Сухи св. Никола*; к этому дню иногда был приурочен обряд «пеперуда» и запрет на полевые работы из-за угрозы засухи. На севере Болгарии, в вост. Сербии и в Румынии к Н. в. был приурочен обряд похорон антропоморфной куклы по имени *Никола*, *Кольо* — с ярко выраженными фаллическими признаками, совершавшийся главным образом во избежание засухи (см. также в ст. Герман). У вост. и юж. славян в день Н. в. совершались молебны и крестные ходы в полях и у колодезь, сопровождаемые прошениями о дожде. В укр. и бел. Полесье день накануне Н. в. иногда омечался как *Градобой*, *Градобойный день*, *Градовой день*.

У болгар в Страндже Н. в. также праздновался от града: хозяева подвязывали колокольчики на овцах, чтобы они своим звоном не могли вызвать град. У юж. славян к дню Н. в. были приурочены иногда обходы «крестоношей» (см. в ст. Вознесение). В зап. Болгарии этот обычай известен под названиями *Крестоноше*, *скрести*, *Покрести*. Во время обхода полей и святых мест вокруг села парни носили кресты и хоругви, девушки пели: «Крестоноше, крестаре, помагай, свети Николе, да зарис ситна роса, да напои равнополе!» [*Крестоноши, крестари, помагай, святой Никола, пусть выпадет густая роса и напоит поля!*] (Поп. БНК:51). У болгар в р-не Силистрена и в Бессарабии в день Н. в. исполнялся обряд «Пеперуда». В Полесье в день Н. в. не сновали, чтобы не вызвать бури, которая могла бы уничтожить урожай. У русских дождь в день Н. в. был знаком хорошего урожая, ср. в детской закличке: «Батюшка Никола! Давай дождя большого! На нашу рожь, на бабий лен, поливай ведром!» (КГ:190).

Ко дню Н. в. у русских и белорусов были приурочены «**хождения в жито**» — обходы полей с целью осмотра посевов, ср. в витеб. волоческой песне: «*Микола по межах ходиць, / Межи оглядаць, жита руйнуць [равняет]...*» (Шлюб.ФМВ:91). В Калужской губ. верили, что именно Микола обходит поля в канун своего праздника и подсеивает жито там, где оно плохо взошло. С обходами были связаны особые приметы, по которым прогнозировали будущий урожай, ср. курск. «Если на Николу грач скрестоя в зеленях ржи, будет урожай» (Изв. Курск. об-ва краеведения 1927/4:71); укр. «*Як не вбачиш до Миколи колосу, то буде плачу й голосу*» (Скур.УНК:51). У сербов в обл. Фрушка Гора верили, что после Н. в. никто и ничто уже не могло повредить урожаю фруктов.

С Н. в. трава начинала активно расти и наливаясь, поэтому после дня Н. в. «закзывали луга», т. е. переставали выгонять скот на луга, **предназначенные** для косовья (ср. рус. «Юрий с водой, а Никола с травой»).

На Украине со дня Н. в. отменялся запрет на купание в реках и озерах. Считалось, что в этот день вода освящается, а если же купаться до Николы, то «з чоловика верба виросте», т. е. верба вырастет над его могилой из поставленного на ней вербного креста.

У русских поморов с Николая начинались уличные молодежные гуляния. У болгар Кюстендилского края ко дню Н. в. было приурочено иногда изготовление глиняных форм для выделки хлеба, обычно совершаемое в день св. Иеремии. В ряде ю.-рус. регионов в канун дня Н. в. совершался обряд «крестить кукушку», более характерный для Вознесения и Троицы.

Лит.: ТА, д. 1595; д. 1693, л. 51; д. 1089, л. 18; Никиф.ПГП, № 1956; АА; ПА; Лог.МКЗ:95; Берн.МОЖ:118; Зел.ОРАГО 1293; КГ:190-196; ЗО 1912/3—4:98—99; Гура СЖ (по указ.); ПЭС:231,108; СВЯ-84:197; Скур.УНК:50—51; Чуб.ТЭСЭ 3:184; Максим.ДМУС:495; ЗК; Поп.БНК:51—53; Поп.СБ:55; Зах.КК:158; Арн.СБОЛ 2:512; ФЕ 1:259-260; Странжа:340; БФ 1994/133; Илж.ЖОП:134; Нед.ГОС; Бос.ГОСВ:305—312.

Т. А. Агапкина

НИКОЛА ЗИМНИЙ — день смерти св. Николая Чудотворца, архиепископа Мир Ликийских, отмечаемый 6/19.XII, болг. *Николден*, макед. *зимски сл. Никола*, Свети Никола — зимен, серб. *Никољдан*, *Зимски свети Никола*, словен. *sv. Miklavž*, полес. *Микола*. Один из наиболее значимых зимних праздников; у православных славян почитается больше, чем Никола вешний.

У вост. и балканских славян Н. вместе с днями св. Варвары (4.XII), св. Саввы (5.XII) входит в трехдневный обрядовый комплекс, где ему принадлежит главная роль. Свв. Варвара и Савва считаются сестрами св. Николая, поэтому первые два праздника — «женские», а Н. — «мужской» (болг.); в этот день совершаются мужские обходы и трапезы. Мельники в день Н. з. отмечали свой профессиональный праздник (*сери*, *волена слава*), известный отчасти в Болгарии.

День Н. з. был *пороговым* моментом года, считался началом настоящей зимы, ср.: «Варвара *заварить*, а Микола *закуе*, а Сава *вараныкы наварыт* — уже морозы, да уже коляды» (полес.); «Варвара *масиць*, а Микола *марозам гваздэць*» (бел.). Белорусы считали, что существует трое святок, которые идут друг за другом: Варвары, Савы и Микола, когда нельзя было спавать и ткать (Лельчицкий р-н). У сербов из обл. Боле-

ваца день Н. з. назывался *полазми дна*, т. к. тогда совершались первые посещения домов *полазником*. На Украине рождественский и Никольский сочельник иногда называются *полазник*.

У болгар св. Николай считался также покровителем зимнего холода, снега, вихрей и бурь и противопоставлялся св. Павлу как господину *жары и лета*. В день Н. з. выпадает первый снег, т. к. святой (подобно св. Дмитрию) встряхивает своей длинной белой бородой, из которой летят снежинки, или приежает на белом коне (обл. Новой Загоры) (ср. св. Мартин). В Полесье на Н. з. освящали воду и выливали ее в колодец «от грома». Словаки гадали о погоде и урожае: если на Н. з. идет снег, будет хороший год. Болгары верили, что если этот день будет холодным и пойдет снег или дождь, то будет обильным урожай пшеницы и кукурузы; если же будет сухо и тепло, то урожая не будет. В Могилевской губ. считали, что если иней выпадет раньше Николина дня, то надо будет сеять ранний ячмень, если до Н. з. не выпадет снег, то трава долго не зазеленеет (бел.). Сербы в р-не Фрушкой Горы считали, что от Н. з. день удлиняется на столько, на сколько петух может скакнуть с порога.

Культ св. Николая как защитника рыбаков предопределил особенности этого праздника (*Рибни св. Никола*, *Рибена черква*, *Мокри св. Никола*) у юж. славян, одним из элементов которого является обрядовая трапеза, где *обязательно* присутствует блюдо из рыбы (болг. *рибник*), как правило, карпа, представляющее собой своеобразное жертвоприношение (курбан) в честь святого. Обязательность вкушения рыбы в день св. Н. отражена в болг. поговорке: «На Свети Никола да си *изчопалим зъба* с рибен *кокъл!*» ('На святого Никола хоть рыбной костью зуб *поковырай!*').

Очищая рыбу, женщины следили за тем, чтобы ее чешуйки не упали на землю, т. к. если человек ступит на это место, он разболеется и умрет (болг.). В Родопах рыбу готовили вместе с чешуей (т. е. «не голой»), поскольку изобилие чешуек ассоциировалось с богатством, а их отсутствие — с бедностью. В Глодавском крае готовили две рыбы: одну посвящали дому и домочадцам, другую пекли «для здоровья и приплода скота». Чаще всего рыбу наполняли рисом,

молотой пшеницей, грецкими орехами, луком и изюмом и запекали в тесте. Во Фракии хвост запеченной рыбы предназначался священнику, приходившему его отрезать после освящения жертвы, поэтому хозяйки готовили блюдо с длинным хвостом из теста. В обл. Ловеча голову рыбы съедали на следующий день, называемый *Николава патерица* ('посох Николы'), посылку, согласно местным поверьям, в противном случае св. Николай **рассердится**, ударит своим посохом людей, и они заболеют. У болгар кроме рыбы в этот день готовят кашу из кукурузы, кутью, постные голубцы, фаршированный перец и специальные обрядовые хлеба (*боговица*, *богов хляб*, *никулски крави* *никулски коллак*), на которых в качестве украшения нередко изображается святой и его корабль. Трапезу окуривает ладаном старшая женщина в семье. Хлеб преломляет хозяин дома, поднимая его высоко над головой, что должно стимулировать рост посевов в будущем году.

Там, где рыболовство является основным занятием населения, праздник отмечается особенно торжественно (серб., болгар., черкызы). Первый улов рыбы посвящается св. Николаю, а первую пойманную рыбу жарят и съедают прямо на берегу, носить ее домой **запрещается**. После Н. з. лов рыбы **запрещен**.

На Дойранском озере в Македонии в этот день рыбаки не входили в лодки, а все корабли в заливе Салоник останавливались в гавани, поскольку св. Николай мог наказать неправдующего мореплавателя, остановив его шхуну в море (обл. Охрида). На Онежском озере накануне Н. з. перед всенощной службой старики из рыбацких семей изготавливали антропоморфное чучело и отправляли **ст** с песнями и просьбами к Николаю-морскому в дырявой лодке в озеро, где оно тонуло.

В день Н. з. проходят общесельские и семейные торжественные чествования (болг. *служба*, *светец*, *светлого*, *наместник*, *оброк*, *курбак*, *слава*; серб. *крена слава*). В Воеводине многие семьи устраивали в день Н. з. праздник, на котором ели постные блюда и рыбу. Если день Н. з. является общесельским праздником, в качестве жертвы **забивают** теленка или быка (з.-болг.). См. «Слава».

Представление о св. Николае как покровителе дома предопределило появ-

ление известного в сев. Болгарии ритуала освящения каждого новопостроенного дома в день Н. з.: новоселы закалывают животное и приглашают гостей на торжественную трапезу (обл. Ловеча и Горной Орляховицы).

Вост. славяне устраивали по поводу Н. з. братчины, где пили пиво, отсюда и наименование Николая «пивным богом», ср. *николато* 'пить, гулять, пьянствовать', *маниколитесь* 'напиться пьяным, празднуй Николай день'.

Н. з. почитался бездетными женщинами, которые обращались к святому с просьбой о рождении ребенка (обл. Грузи). В Плащанской долине в этот день были запрещены некоторые женские работы, особенно связанные с ткачеством, «от болезни и ради мягкого рогатого скота», иначе волк его погубит (серб.); в Словении и Полесье женщины не прали, чтобы избежать несчастий. Они также не смели в этот день **входить** в чужие дома и постройки, т. к. в противном случае в этом хозяйстве в течение года не будут держаться ручки у мотыг и топоров (словен.). У словаков в день Н. з. запрещалось ходить в чужие дома старой женщине, иначе бы там «все билось»; нельзя было ходить в лес, чтобы не случилось несчастье, нельзя шить, прать, шипать перья, «чтобы волю не бодалась» (ср.-славян.). У юж. славян Н. з., а также дни св. Варвары и св. Саввы, нередко считаются **волчьими днями** (*ялчи дни*, *волчи правници*).

В Замагурье (сев. Словакия) верили, что если человек выдержит пост в день Н. з., то ему не страшен волк. В канун Н. з. пастухи и хозяева в Мазовии постились ради того, чтобы волки не таскали скот. Здесь бытовала легенда о том, что св. Николай — патрон волков и что именно он определяет, кто из людей и скота будет съеден в этом году. В селах по р. Раба носили в костел жертву: св. Николаю — кур, а волку — лен и коноплю.

Праздник Н. з. соотносился также с изобилием и накоплением. В Бессарабии в этот день производили денежные расчеты и наймы, ср. рус. поговорку: «До Миколы — нет добра николи». Торговые гильдии после церковной службы в Н. з. устраивали общие угощения, для которых совершали жертвоприношение (болг.).

Под влиянием жития святого в обрядности Н. з. присутствуют матримони-

альные мотивы. В Болгарии девушки на выданье на Н. з. ходили в церковь и подносили цветы и подарки иконе св. Николая. Последний праздничный хоровод в день Н. з. носит название *сладко хоро*, т. е. его танцевали девушки брачного возраста, а будущие женихи и свекрови рассматривали их (болг.). К дню Н. з. в Восточной Словакии приурочены гадания о замужестве. В некоторых областях Средней и Восточной Словакии девушки гадали о замужестве, тряся заборы, стуча в окна и т. п. (горный Спаш, Гонт, Липтов).

В чеш. традиции день Н. з. считается особенно счастливым. С вечера парни начинали ходить по селу с трещотками, хлопали бичами, приветствуя и подгоняя святого. Как только загоралась первая звезда, один из них кричал: «Уже идет», — и все как можно быстрее разбегались.

У славян-католиков существовал обычай одаривания детей в день Н. з.: вечером накануне праздника дети ставили тарелку на подоконник, вывешивали носки за окно или клал ботинки под камин, чтобы св. Николай положил туда подарки (Гана, Моравия; хорв., словен.). Нетерпеливых детей, которые не могли дождаться гостинцев (печенья, булок, яблок, орехов и др.), вечером отпускали на улицу босыми собирать подарки, якобы упавшие в темноте с воза св. Николая; ребенок возвращался ни с чем, дрожа от холода, а над ним смеялись (Пршеровско, с.-морав.). В Хорватии и Словении верили, что св. Николай «наказывает» непослушных детей: он их «бьет», а вместо подарков кладет в их носки палки или розги. В Чехии к ужину пекли фигурное печенье («птички», «змейки», «веночки», фигурки «микулаши», «черты» и т. п.). В обл. Ходско пшеницу, украшенную черносливом и изюмом, называлось *mikuláš* (чеш.).

В славянских католических странах важной частью праздника было ряжение. В наиболее ярких моравских «микулашских» процессиях участвовали зооморфные маски «медведя», «козы», «коня», «ворона», «аиста»; антропоморфные маски «Микулаша», «святых», «священника» (все в белом), «чертей», обкрученных соломой, «наездников на конях», «смерти», «нмтировавшей срубание головы», «кузнеца», «мясника», «турка», «свадебной процессии», «мутска» (*Mutek*), левцов и др. Женская ипостась

«Микулаша» — «Микулашка» (*Mihuljka* или *Mikulášova matička*) известна в р-не Опавы (с.-морав.). Про нее говорили, что это мать св. Микулаша. Считалось, что у нее кровавые глаза, она ходит в праздник Непсрочного Зачатия (8.XII) и забирает у детей подарки, подаренные св. Микулашем.

В Чехии и Словении ряженный «св. Микулаш» (словен. *Miklavč*) ходил в софревождении «ангела». В Словакии образ «Микулашей» — позднее явление. В образ «Микулаша» смешивались церковные черты (длинная белая рубаха, «епископская» mitra, крест) и традиционные атрибуты ряженных (вывернутый кожаный, солома, борода из кудели, колокольчики). «Микулаши», одариваемые «ангелами», «чертями» и «козами», одаривали послушных детей и стесали непослушных.

Лит.: Марин ЖС 159; Род. 85,114; КОО 1: 206,268; Кш. PLS 2:221-243; СМР 399 400; БМ:232-233; Поп БНК:94-95; Кат.МН:198-201; Райч.РНК:85-86; Поп СБ:25-34; Даль ГРН 2:444,546; Нел.СIC:169; Бж БОСБ 30-32; СБФ 1986:200-201; Gavaz GD 2:116-117; Рај.СДЖ:104-105; Усп.ФР:42-43,45-46, 53,72,73,76,77; EL'KS 1:356-357; ЗВС:393; Даль 2:546; Выл.РН:6; Бан.МЛ:9,10; Вык.РСС:8; Ногв.РЖ:1:36,37; Slov. 1008; Ног.:276; Znanj: 232,233; Ногв.ЗН:321; Злбр. VCh:467,477; Олј.Л'Т:128; Крп.В.:218; Ног.:305; Веда.СВ: 74; Поп.СДБ:68-80,93-105; Вал.КД: Лос. БНК:219.

М. М. Валсцова, Е. С. Успеня

НИКОЛАЙ — один из наиболее почитаемых у славян христианских святых (дни памяти: 9/22.V — см. Никола вешний и 6/19.XII — см. Никола зимний). В в.-слав. традиции культ св. Н. по значимости приближается к почитанию самого Бога (Христа).

По народным верованиям, Н. — «старший» среди святых, входит в св. Троицу и даже может сменить на престоле Бога. В легенде из бел. Полесья говорится, что «святые Микола не только старей за усіх святых, да мабыць и старшы над ими <...> Святые Миколай божи наслідник: як Бог памр, то св. Миколай (sic) чудатарец буде багавец, да не хто иншы» (Piet. KDP:144). Об особом почитании св. Н.

свидетельствуют сюжеты народных легенд о том, как св. Н. стал «владыкой»: он так истово молился в церкви, что золотая корона сама собой упала ему на голову (укр. карпат.).

У вост. и зап. славян образ Н. по некоторым своим функциям («начальник» рая — владеет ключами от неба; перевозит души на «тот свет»; покровительствует ратникам) может контаминироваться с образом св. Михаила. У юж. славян образ св. Н. как истребителя змей и «волчьего пастыря» сближается с образом св. Георгия.

Основные функции св. Н. (покровитель скота и диких зверей, земледелия, пчеловодства, связь с загробным миром, соотнесенность с реликтами культа *медведя*), противопоставление «милостивого» Н. «грозному» св. Илье в фольклорных легендах свидетельствуют, по мнению ряда исследователей, о сохранении в народном почитании св. Н. следов культа языческого божества Велеса. См. **Боги**.

В народных представлениях Н. — седобородый старик (ср. болг. *стари свети Никола*), часто являющийся людям в виде странника или нищего. В болг. песнях Н. выступает как крылатый богатырь (*момък, юнак*), летающий над морем и защищающий моряков и рыбаков.

Элементы народного культа Н., сложившегося у славян под значительным влиянием канонического жития святого, свидетельствуют о многофункциональности образа этого святого и его особом статусе в системе народного христианства, ср. обычай изготовления *мирской свечи Николае-угоднику*, бытовавший на Смоленщине; свечу делали из солового воска после совместного вкушения меда на *Никольщину* (дни, предшествующие и следующие за праздником Николы зимнего); при этом молились св. Н. о достатке и согласии в семье, приплоде скота, урожае; на Украине подобные заздравные обеды, также называемые *никольщиной*, устраивали на Николу вешнего.

Н. — повелитель стихий — управляет зимними холодами, бурями, ветрами, которые он держит запертыми в пещере (фракийские болгары). В болг. песне о разделе природных стихий в начале света говорится, что св. Н. достались льды и снега, св. Петру — ключи от неба, св. Павлу — жара и зной. Н. имеет власть над морскими

бурями (ср. рус. архангел. *Никола — морской бог*; по поверьям украинцев Причерноморья, существуют два Н. — *морской*, который управляет кораблями, и *мокрый, управляющий водами*); в широко распространенных у всех славян легендах святой спасает корабль во время бури (например, поймав карпа и заткнув им пробойну в судне; отсюда пошел обычай есть карпа в день Николы зимнего — болг.). Моряки и рыбаки считают св. Н. своим покровителем (ср. обычай жертвовать св. Н. *первый улов*, во время бури выносить на палубу образ св. Н. и служить перед ним молебн).

В ю.-слав. фольклоре Н. выступает как *змееборец*. Согласно болг. легенде (*Странджа*), Н. при помощи стужи истребил змей, живших на земле в давние времена и вступавших в браки с людьми. В болг. песнях говорится о том, что Н. сражается с морскими чудовищами (*мла, морска змеца*).

У православных юж. славян Н. почитался как *родовой и семейный патрон* (см. «*Слава*»). В Болгарии было принято освящать новый дом в день Н. зимнего, сопровождая обряд курбаном и ритуальной трапезой. Н. считался покровителем девушек на выданье (ср. обычай жертвовать цветы и дары к иконе св. Н.). Согласно повсеместно распространенным легендам, основанным на эпизодах жития святого, Н. тайно подбрасывает деньги в дом бедного человека, чтобы обеспечить приданым его дочерей, опекает вдов и сирот. Связь Н. с семейным благополучием находит отражение в родильном и свадебном обрядах. Женщины при родах обращались с молитвой к св. Н. (рус. *москоя*); Николу упоминали в свадебных приговорах дружки, новобрачных благословляли иконами Богородицы, Спасителя или Николы (великорус.); в карпат. свадебном ритуале прощания с родителями жених становился «перед своим отцом как перед святым Николаем и перед своей матерью как перед Богородицей» (Усп.ФР:75). Ср. образ Н. как покровителя и распорядителя свадеб в сказках и песнях (рус., укр.).

В народных верованиях за св. Н. закрепилась репутация «*скорого помощника*»: он помогает выгнать из болота крестьянский воз, сохраняет посевы от града и скот от хищных зверей. За постоянную и бескорыстную помощь людям (ср. *Николай*

чудотворец. Никола угодник. Никола добрый) ему назначены два праздника в год (ср. Касьян). Своим покровителем его считают торговцы, возчики, мельники.

Большой популярностью пользуются рассказы о чудесах, совершенных св. Николаем. Например, на Карпатах зафиксирована легенда об оживлении святым трех школяров, убитых шинкарем (ср. житийный эпизод со спасением от смертной казни невинно осужденных). Однако, несмотря на милостивый характер, св. Н. наказывает людей, нарушающих традиционные предписания, — женщину, работавшую в воскресенье, или игроков в карты, оскверняющих иконописное изображение святого (укр. карпат.).

Н. как «народный святой» выступает в качестве персонажа анекдотических рассказов. Он становится жертвой побоев, когда вместе с Богом и св. Михаилом ночует в негостеприимном доме. Господь утешает Н., говоря, что «как тебя били, то всегда на твой праздник будут драться» (смолен.: АрхИАЭ, кол. ОЛЕАЭ, д. 145, л. 6об.—7). Бог привешивает сзади Николе скрипку, и пьяницы в кабаке бьют Николу, приняв его за скомоороха, который не хочет их развлекать (там же, л. 8). По бел. легенде, св. Н. и св. Петр едут на Украину покупать коней, но пропивают деньги и крадут два табуна. По поверьям, Н. имел непосредственное отношение к началу винокурения: вместе со св. Петром он научился у черта делать водку (рус. смолен.). Ср. известный в некоторых деревнях Смоленщины обычай в Николин день «угощать» святого, поднося к иконе первый стакан водки (там же, л. 8об.).

Как покровитель животных Н. фигурирует в народных представлениях наряду со св. Георгием и св. Власием. Для защиты скота у русских было принято совершать календарные жертвоприношения и приурочивать исполнение обетов к праздникам св. Н. (т. н. *никольщина*). В Костромской губ. *обещание Микола* состояло в том, что за неделю перед заговеньем на Филиппов пост, на который приходится Никола зимний, резали заранее выбранное откормленное животное (бычка, телку), и лучшая часть мяса жертвовалась в церковь (см. Жертвоприношение). Овчары Верхнефракийской низменности (Чирпан, Стара Загора) считают св. Н. своим патроном: чтобы обеспечить здоровье и приплод овец, в день

Никола зимнего выпекается специальный кулич и раздается в три соседа дома. В р-не Пловдива устраивался «о ради скота» (кололи курбан, варили ячмень, которым кормили овец в день св. Георгия, чтобы они были здоровы и давали молоко). У вост. славян обряды, приуроченные ко Николе вешнего, были направлены на обеспечение безопасности и здоровья лошади. Приветствуя пастуха, говорили: «Ми в стадо!»; ср. поговорку «Наше стадо чуждое творец Микола пасет», т. е. община неужит пастуха (Уст.ФР:95). Пастушеский элемент, присутствующий в народном култе Н., отразился и в иконографии: святые изображают с овчарским посохом в руке (болг.).

По укр. и пол. поверьям, дикие звери в частности волки, находятся под покровительством св. Н., который наделяет их пищей, собирает на беседу, дает поручения (ср. функции лешего как хозяина волка). У юж. славян св. Н. также может выступать в роли «волчьего пастыря» (ср. св. Георгия Волчьего дня). Согласно легенде из Саратовской губ., Н. выступает в роли «пастуха», перегоняя с места на место стада мышей (ср. былички о лешем, перегоняющем стада диких животных, и о лешем как покровителе мышей).

Представления о Н. как покровителя земледелия выражаются в обряде завивания *Миколиной бородки* по окончании жатвы (рус.). В Харьковской губ. существовал обычай праздновать трехдневные *Николины святки* (4, 5 и 6 декабря): варили кутью и узвар, чтобы в будущем году был урожай на плоды и ячмень. В Белоруссии справляли зимнюю *микольщину*, чтобы обеспечить урожай в будущем году и в благодарность за урожай прошедшего года. Согласно в.-слав. легендам, Н. сам занимается крестьянским трудом, вместе с Христом нанимаясь молотильщиком (СУС 752А). В рус. и бел. песнях Н. предстает в образе земледельца: «Как Николушка-то по полю ездит, / Суслончики пересчитывает / Оржанце, пшеничные» (ШКП:141); «Святая Микола, старая особа, / Нет яги дома, пошу у поля / По мяжах ходице, житце родянице» (Шейн ВПОС:95). Ср. поговорки: «На поле Никола — общий бой» (Ерм.НСМ 1:264), «На поле Никола — один бой» (Карав. I ИВБ:274).

Н. выступает также в роли покровителя пчеловодства. В з.-рус. песне Н. говорит, что он «по полю ходишу да росу росишю <...> по меже ходяшю, жито родяшу <...> по бору ходишу да рои садяшу» (Шейн ВПЮС:99). Н. упоминается в заговорах пчеловодов наряду с Христом, **Зосимой** и **Святым**. По легенде, первый рой пчел Бог обещал Николе (рус. смолен.).

Н. близок к демонологическим персонажам — водяному и лешему. Так, на Рус. Севере обряд жертвоприношения водяному (утопление соломенного чучела) приурочивался к **Николину** дню. Н. может восприниматься как хозяин леса (ср. поговорку «В поле да в лесу один Никола бог»), покровитель охотников (ср. заговор на преследование **заяря**: «Николай Чудотворец! создай его моим!» — Грим.ТКС:167).

Н. связан родственными узами с другими святыми. Болгары считали Н. **братом** св. Григория (св. Григор) и св. Афанасия (св. Атанас), т. к. у всех этих святых по два праздника в году (летом и зимой). В ю.-зап. Болгарии (р.-н Пстрича) Н. считался сыном св. Андрея (почитавшегося болгарами Черноморского побережья в качестве повелителя ветров и бурь). В народном календаре особое значение придается трем следующим друг за другом праздникам: дням св. Варвары, св. Саввы и св. Н. У болгар Варвара и Савва часто выступают как женские персонажи и считаются сестрами св. Н. или его слугами.

В народных молитвах к св. Н. обращались для защиты от волков, **мышей** и **змей**. В рус. заговорах св. Н. защищает от колдунов, порчи, болезней, оружия, огненного змея, летающего к **девяце**; исцеляет людей и скот. В **серб.** заговорах «св. Никола, св. Еврем и св. Юван» едут на белом коне и прогоняют и уносят **болезни**.

Лит.: Анничков Е. В. Никола Угодник и св. Николай. СПб., 1892; Усл.ФР; Каа.ЦНМ: 65-71,130-131,226; Поп.СВ:25-57; Журав.ДС: 20-21,185; Макс.ННКС:608-609,669-670, Свх.НАП:77-78; Чуб.МВ 1174-176; Вор.ЭНН 1993:25-27,376-377; Аел.:114-115,116-126,129-131,133-136-138; Юд.ОРЗ:79-80; Гура СЛК: 131-133; Добр.СЭС 1:283,287.

НИТ, ниты — часть ткацкого стана (две параллельные перекладины, между которыми натянута толстая нить), которая служит для разделения четных и нечетных нитей основы и чередования их путем поднимания и опускания для **пробрасывания челнока** при тканье. Н. ассоциируется с **частоколом**, **забором**, **отгораживающим «свое»** и **закрывающим** путь «чужому», поэтому часто используется в магии изгнания, в **оберсгах** и др. действиях с охранной семантикой.

По болг. верованиям, Н. прогоняют нечистую силу и болезни, противодействуют **сглазу** и **порче**. Во время эпидемии чумы, оспы и др. болезней Н. вешали на двери, чтобы болезнь не вошла в дом (Белоградчишко, Оряховско, **Спиритовско**). На время святок на ночь вешали Н. на двери, чтобы в дом не вошли **караколяда** и др. нечистые духи (**Охранник**, **Врачник**); так же защищались от **вампира** или **ходячего покойника**. В с.-зап. Болгарии Н. и др. ткацкий инвентарь необходимо было иметь при себе в качестве оберега при первом доенки овец весной. Для роженицы в первые 40 дней после родов наряду с метлой, красной ниткой, чесноком аптороем служили также Н. (болг.).

У вост. славян нередко **подкладывали** Н. под порог, чтобы скот их переступил при первом выгоне на пастбище. При этом на Смоленщине говорили: «Как мой нит **согласен** — чтоб так скот наш был согласен и чтобы волки его не трогали» (Галайова М. Р. // Этнолингвистика текста:32-33). В Полесье Н. подкладывали, чтобы корова не боялась **сглаза** (кисн.), не блудила и возвращалась домой (гомел.), чтобы с первого раза «погуляла» с быком (кисн.).

Н., как и другой ткацкий инвентарь, использовались для вызывания дождя. Участницы обряда «**ишеруда**» крали у женщин, не окончивших к лету тканья, Н., мотовило, кросна и т. п. и бросали их в реку, в колодец или зарывали в землю (болг.).

Как и любой ткацкий инвентарь, Н. не передавали в чужое село, особенно после захода солнца, его запрещалось переносить через реку или другую границу, чтобы волки не заходили в село (чернигов., витеб., гомел., могилев., гроднен., вилен.); запрещали передавать Н. в др. село или в чужой дом, мотивируя это тем, что у дающих будет пожар или пчелы погибнут (ровен.).

Лит.: Пидлова М. Р. Использование атрибутов ткацкого производства в заговорах // Этнолингвистика текстиля. Семнотка малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988: 32–34; ПА; Гура СЖ: 139; Марин. ИП 1:182, 212–213; ЭССЯ 2:64; БМ:203; Кол. ГЮС:32.

М. М. Валенцова

НИТЬ, **нитки** — символ пути (в том числе жизненного пути, судьбы, ср. серб. *вити вијек* 'жить'), средство связывания и соединения, орудие магического измерения; используется в качестве оберега, а также для лечения, гадания, наведения порчи. Обрядовые применения Н. облекают ее с поясом, полотенцем, куделью, женскими украшениями (браслет, бусы), а также с волосами.

Н., стоящая в технологическом процессе посередине между куделью и полотном, тесно связана с ними и может заменяться ими в функциональном и семантическом плане. В процессе прядения Н. представляет собой конечный, готовый, «культурный» продукт — по отношению к природным материалам — конопле (льну) или шерсти. А в ткаческом цикле Н. — исходный материал, из которого получается «культурный» продукт — полотно. В обрядовых контекстах присутствуют как «природная», так и «культурная» составляющая значения Н. В качестве символа пути, например при входе невесты в дом жениха, при вступлении в новый дом, наряду с Н. может выступать кусок полотна, длинное полотенце, пояс. При ображении покойника пояс иногда заменялся Н. В лечебных ритуалах больного «подкуривали» как Н., так и куделью.

Символика Н. обусловлена ее качествами: материалом (льняная, конопляная, шерстяная, шелковая; из качественного длинного волокна или из менее качественного короткого, из отходов; из собачьей шерсти, из крапивы и т. п.), степенью обработанности (суровая, крашенная и т. п.), цветом, способом изготовления (сученая, крученая в обратную сторону, правой или левой рукой; выпряденная в праздники, ночью, на пороге, девочкой, старухой, женщиной; выдернутая из одежды и т. п.), формой и видом (на веретене, в клубке, в мотке, суган-

ные Н. и т. п.). Вследствие этого Н. получает разные обрядовые значения.

Льняные и конопляные Н. имеют большее распространение у вост. и зап. славян, вземледельческих районах. Различается Н. из волокна мужских и женских растений льна и конопли. Н. из мужской конопли была тоньше и качественней, зато в женских стеблях дозревали семена, необходимые для посева и получения масла. В з.-славяц. с. Бошаца считали, что против припадка эпилепсии больному надо связать руки и ноги сученой Н. (веревкой) из мужских стеблей конопли (*poskonných*), которые при уборке забыли среди женских стеблей (*natemých*); считали, что так можно уничтожить колдовство, которому больной подвергся, переступив «проклятое» место. Шерстяная Н. более используется в обрядности юж. славян, традиционно занимающихся скотоводством, и в овцеводческих областях других славянских территорий. Она включает в себя символику животного, из шерсти которого изготовлена. Неокрашенной шерстяной Н. подпоясывали покойника, на такой же Н. вешали ему на шею крест (рус. архангел.), кое-где у русских это делали для того, чтобы вдовец не женился вновь. Н., спряденные из собачьей шерсти, носили на руках, ногах и на шее от испуга, вызванного собакой, от потения ног (бел.). Шелковой Н., продетой через глаза ящерицы, лечили колтун (пол.). Н. из крапивы или из дикой конопли лечили паралич (бел.).

Суровая (нестирания) Н. благодаря наличию в ней слюны считалась оберегом. Бю на Благовещенье (25.III) обвязывали улы, чтобы никто не слезил (полес. Чернигов.), чтобы пчелы не разлетались и чтобы их не украли (серб.). Верили, что колтун боится суровой Н., поэтому в наряде невесты должен быть суровый (небеленый) холст и моток суровых Н. (рус. саратов.). Купив корову, новый хозяин обматывал ее суровыми Н. и оставлял на ночь на дворе, а утром собирал Н. и закапывал в навоз (рус. ярослав.). Суровой Н. подпоясывали покойника, шили полотняную обувь ему на ноги (пол.). Верили, что такая Н., продетая через глаза змеи, защищала от лихорадки (бел.).

Н. из одежды служили заместителям самого человека. Они нередко использовались в качестве оберега для новорожденного.

Если какая-либо из женщин, приглашенных печь каравай для празднования родин, оказывалась «нечистой» (имела месячные), ей следовало вытянуть Н. из своей одежды и оставить рожнице, чтобы она впоследствии окурила дымом от сожженной Н. новорожденного (серб., Лесковацкая Моравы). Если ребенок плохо спал, советовали вытянуть из своей одежды маленькую Н. и, бросив ее на младенца или около него, сказать: «Спаяј као ја» [Спи как я] (Шумадия). У болгар женщин, посещавших на 3-й день роженицу, оставляли в колыбели Н. из своей одежды «на добрый сон и чтобы не плакал» ребенок. Для лечения головной боли советовали оставить Н. от своей одежды в расщелине дерева, которое сначала расщепилось, а потом срослось вновь (болг., лодив.). Жены сварливых мужей вытягивали Н. из одежды покойника и вшивали их в одежду мужей, чтобы они стали спокойнее (рус.). В действиях-обрядах от шалостей домового использовалась Н. из «одежды» мертвеца — савана: в полночь хозяин зажигал Н. и бил кнутом по всем углам хлева (рус. повгород).

Красная Н., благодаря цвету (см. Красный цвет), защищает от глаза, отпугивает злые силы. Красной Н. (часто мартинцевой) связывали оставляемую на поле «бороду» (болг., серб., пол., в.-слав.). букетик базилика, который клали в посевное зерно перед севом озимых, 1 сентября (болг.), обвязывали ею первую кадку с сыром, оставляемую под плодовым деревом (серб., Шумадия).

Черная или бесцветная Н. отысчены в погребальных ритуалах, а также в апогресийных ситуациях: сербки на Тодоричу (1-я неделя Великого поста) продевали через пояс черную Н., образуя из нее круг, — ради защиты от змей; мерку на гроб снимали черной или красной Н. (ю.-вост. Сербия). Чтобы ведьма не отбирала молоко, бросали в него клубок черных Н. (морав., Лугачевское Залесье).

Н., намотанная на веретене, символизирует полноту, обилие и потому используется для продуцирования урожая. Н. в клубке — символ длины и бесконечности, пути и дороги, благодаря ей сказочный герой преодолевает испытания. Белорусы считали, что если опоясаться тремя Н. из «суканка», т. е. из отходов шер-

сти при тканье, выпряденными левой рукой, и сесть на печи, то можно увидеть души умерших, входящих в избу. Если же опоясаться «обыденником» из ошесков, сделанным в «деды» (см. Пятидесятые дни), и встать на пороге, то можно увидеть сидящих за столом умерших предков (дядов) (витеб.).

Н.-«котоворотки» (Н. основы, которые остались лишними при тканье) повязывали на голое тело, чтобы вернуться с войны домой (полес.). Н., оставшимися при навивании основы (ашиходная), окружали вокруг поле, идя против солнца, чтобы защитить урожай от птиц и мышей (полес. гомел.), а Н., оставшейся при ошибке снования (абснойка), перевязывали больную руку (полес.).

Спутанные Н. символизировали хаос, нарушение гармонии жизни, с их помощью насылали порчу и болезни. Колдун, желавший испортить новобрачных, подбрасывал их под ноги молодым (в.-слав.). Специально спряденную в день Ивана Купалы Н. или Н.-«вурочанку» бросали спутанной на дорогу, считая, что ведьмина корова не сможет пойти дальше, а вернется домой (вост. Полесье).

Н., отрезанные от конца основы (см. Основа), использовались в лечебной практике: ими обвязывали больного, чтобы остановить кровотечение, успокоить ломоту, снять сглаз (бел.).

Обыденные Н. (см. Обыденные предметы) использовались для защиты села от мора, от смерти: при обношении вокруг села обыденного полотенца в конце процессии несли клубок Н., оставшихся от работы, оцепляя Н. непрерывный пройденный круг; хорошим знаком считалось, если их будет хватать и не будет слишком много (бел. витеб.). Белорусы обводили обыденной Н. село, чтобы не умирали дети (туров.). Ради защиты полей от града женщины вытягивали из освященного обыденного полотенца все Н. и наматывали их на колья вокруг всего поля (бел. гроднен.).

Кроме того, при первом выгоне скота на пастбище, чтобы он не разбредался, клали на порог хлева Н. из кросен, замкнутые замком (бел. могилев.), освященные Н., завернутые в пасхальное полотенце (полес. ровен.), и т. п.

Сакральные обстоятельства, при которых пряли Н., — в праздники, в полночь, на за-

кате; на перекрестке; обнаженными и т. п., а также символика деятеля (мужчины, девочки, старухи), прядущего Н., — наделяют ее магическими свойствами оберега и целебного средства.

В соответствии с приобретенным при изготовлении значением Н. участвует в различных обрядовых и магических действиях практически во всех сферах обрядности: в родинной (в основном в функции оберега и символа жизненного пути), свадебной (в функции оберега, соединения молодых и их судьбы; а также как средство порчи), похоронной (в функции пути на «тот свет», оберега), в календарной (в обычаях прядения особых магических Н., связывания влюбленных) и окказиональной обрядности (как оберег от мора и эпидемий), в народной медицине (изгнание болезней окуриванием дымом от особых Н., обвязывание как **защиты от болезней**, связывание персонализированных болезней).

Особой магической силой наделялись Н., спряденные в праздники и дни недели, когда прядение было запрещено: в Рождественский сочельник, святки, Чистый четверг, на **масленицу**, **Средокрестье** (середина Великого поста), Юрьев день, Пасху, «деды»; у зап. славян — в течение 12 дней перед Рождеством и в адвент; у юж. славян — в канун дня св. **Фомы** (серб., словен.); в среду, **пятницу**, **воскресенье**. Как правило, такие Н. пряли необычным способом (крутя веретено в обратную сторону, **левой рукой**, без веретена, сидя на пороге, закрыв глаза, до восхода или на закате, раздеваясь донага и т. п.) и с определенной магической целью. Человек, одетый в рубаху, сотканную из Н., которые пряли в период между днем св. **Люци** (13.XII) и Рождеством, будет защищен от колдовства (словац.), или, наоборот, такой человек **все** время будет встречать змей (з.-слав.). Если девушка прядла Н. с дня св. **Люци** до Рождества, причем каждый день только один раз крутанув веретено, а **после заутрени, ложась спать**, привязывала один конец к ноге, а другой к столу, то во сне она могла увидеть суженого (з.-словац., **Кисецце**). Для того, чтобы приснился суженый, под подушку клали Н., спряденную, вываренную, высушенную и вышитую на лоскут, причем все это делалось сидя на одном месте, во время постных дней недели перед Рождеством (з.-словац., **kantrovnica**).

В Воеводине (серб.) количество спряденных в **Тудиндан** (23.XII) Н. указывало, сколько будет цыплят в хозяйстве.

Н., спряденные в Сочельник, помогали в разведении скота (словац.), в пчеловодстве (болг.), оберегали пчел от кражи (**морав**), спряденные на святки (особенно в **неделю** перед Новым годом, чеш. *svätobový hníte*) — оберегали от удара молнии (словац. Гонт), от грома, привидений и злых чар (з.-чеш. окр. **Домажлиц**; ю.-чеш., Ходско).

Большой силой обладали «четверговые», или «страстные» нити (чеш., словац. *rašíjové pí/e*), спряденные в Страстной четверг перед Пасхой. Ими **перевязывали** руки и юбки, чтобы они не болели (рус.), опоясывались при зажинках, чтобы спина во время жатвы не ныла, перевязывали опухшие во время жатвы руки (бел.), носили на шее против лихорадки, вылетали в косы (укр.), обводили ими поле, хутор, чтобы воробьи не клевали зерна (**полес.**), лечили переломы и вывихи, а также лихорадку (п.-слав.). Такие Н. часто носили при себе, шивали в одежду. Чехи считали, что «страстные» Н. оберегают от удара молнии. Застигнутый грозой становился под дерево и говорил: «*Nemlži na tebe jiti, máš rašíjové niti*» [Не могу на тебя идти, на тебе страстные нити] (з.-чеш. окр. Непомука — **СЛ. 1895/4.322**). Кроме того, верили, что человек, в одежде которого «страстные» Н., не утонет, его не сплзят, к нему не подступит злой дух (з.-чеш.), он будет сохранен от всяких бед (**мирав**). На Новгородчине «четверговые» нити, спряденные левой рукой для каждого часа **семью** и привязанные к березе, предвещали жизнь или смерть в зависимости от того, пропадут они или останутся.

У болгар и македонцев в канун 1 марта готовили **мартеницы** — амулет из шерсти или Н. (главным образом, красных и белых) для людей, скота (особенно **молодняка**), недавно посаженных деревьев, а также для предметов и построек. У болгар обычно их плела старая или «чистая» женщина, причем она не должна в это время прикасаться к огню, иначе «**мартеницы**» теряли силу (болг.), плели молча, зажмурившись или отведя руки за спину (р.-м Охрида). Н., которую пряли в Средокрестье в **плотях**, сидя на пороге, полураздетыми, крутя веретено от себя, помогала от ломоты рук (укр.). У сербов для оберега от града плели

обводили Н., выпряденной перед днем св. Фомы. Спряденной в «волчьих праздники» (11—13 XI) Н. связывали нолницы. чтобы связать волкам пасти (болг.).

В воскресенье мать ребенка, который долго не начинает ходить, прядла перед домом 3 белые нити, и на трехкратный вопрос проходящих, почему она прядет в воскресенье, она трижды отвечала: «Чтобы ребенок начал быстрее ходить» (болг., каракачанс.).

Н., спряденной невинной девочкой, опоясывали детей, чтобы вымочь от глистов (бел.). Толстой, сученой Н., изготовленной 12-летней девочкой, обматывали дом ради оберега от ходячих покойников (укр. харьков.). Н., связывавшей ноги покойника, лечили боли в руках во время жатвы (укр., полес.). На Пасху мужчина прядл Н. для сети, чтобы лучше ловилась рыба (полес.).

Семантика и символика Н. в обрядах раскрывается через действия, которые с Н. производят. Нитью связывают людей и предметы; опоясывают и обвязывают людей, предметы, строения, пространства, изображая магическое замыкание в круг; ею перетягивают дорогу, устанавливая преграду; ее ожигают, разрезают, закапывают в землю, вешают на деревья, бросают в воду в жертвенных, инициационных и лечебных ритуалах; дают в дар и используют как украшение.

Связывание. Перед Рождеством парни творили бесчинства прямо в костеле: они сшивали Н. рядом стоящих людей, которые потом не могли разойтись и начинали ссориться (пол. краков.). Магическим способом девушка «привязывала» к себе парня, посмотрев на него через Н., которой были связаны ноги покойника (серб., Буджак).

Протягивание Н. имело значение соединения людей и предметов, в том числе символическое, а также осмыслялось как дорога, путь. На свадьбе деревце невесты украшали помимо прочего П., которые протягивали к дому жениха; такое же деревце ставилось в доме жениха, и от него Н. тянулась к дому невесты, символически соединяя дома и судьбы молодых (рус. ярослав.). Невеста входила в дом по белому полотну или по красной Н., протянутой от очага до повозки (болг.), иногда жених или свекровь, идущие следом, сматывали Н., говоря, что «собирают дом и семью» (Раллошко, Пиринский край). Очаг также окружали красной шерстяной Н., на которую невеста,

ведомая свекровью, должна была ступать ногой (болг.).

При переходе в новый дом бросали в открытую дверь клубок, а потом, держась за Н., все входили в дом по старшинству (бел.); в других местах хозяин, вошедший в дом один, втягивал внутрь остальных по Н. (бел. витеб.).

Разрезание, разрывание. Поскольку протянутая Н. символизировала связывание, постольку разрезание ее должно было привести к обратному. В ритуале «разрезания пути», проводимого для ребенка, который долго не начинает ходить, мать привязывала кудель к голове ребенка, прядла Н., связывала ею ножки ребенка и одним махом разрезала Н. и невидимое плуто (бел. витеб.); аналогичный обряд рассечения Н. у болгар совершали при начале хольбы, при первых шагах ребенка (пирин.). Разрывание Н. могло преградить путь опасным гостям. По польским верованиям, услышав скрип двери, означавший приход ямры, следовало разорвать Н. или переломить солому, лежащую на полу, чтобы она не вошла.

Натягивание Н. поперек дороги символизировало преграду на пути. Оно использовалось в магических действиях порчи, колдовства, а также распознавания ведьмы (антиколдовства). Перетянув с заклинанием Н. через дорогу, по которой будет следовать свадебный поезд, колдун мог обратиться в волков (бел., витеб.). Н., спряденной магическим путем (из конопля-плюскуня, до восхода солнца), или Н.-«ворочанкой» (т. е. оставшейся лишней при навивании основы для тканья) на Ивана Купалу перетягивали дорогу перед коровами, чтобы узнать, которая из коров ведьмина, и узнать таким образом саму ведьму (вост. Полесье).

Если роженица не могла разродиться, ее заставляли пролезать под Н., натянутыми на ткацком стане снизу, чтобы преодолеть невидимую преграду (полес. брест.).

Обвязывание, опоясывание нитью, как правило, служило оберегом от болезней и злых демонов, стихий, а в обрядах жизненного цикла Н. имела также семантику пути, длины жизни, счастья. У русских новорожденного передвигали длинной Н., чтобы жизнь его была такой же длинной (тамбов.). Лужичане клали новорожденному под голову охранное письмо, перевязанное суровой Н., которой потом шили первую распашонку,

и красной шелковой Н., которую потом повязывали на ручку ребенка. Маленькие дети (иногда и взрослые) носили на руках (и ногах) амулет в виде красной Н. (о.-слав.). Если беременная женщина вынуждена была идти на похороны (например, если умер родственник), она завязывала на руку красную Н. (серб., словац., закарпат.) или желтую Н. на левую, а красную — на правую руку, оставляя потом желтую Н. около умершего (болг.).

Обмеривание. Красную или черную Н., которой снимали мерку на гроб, закапывали в могилу или клали прямо в гроб (ю.-вост. Сербия). Сербы-границары при покупке коровы измеряли ее Н., которую потом закапывали под очагом, веря, что корова перестанет тосковать по старому дому. Н., которой измеряли тело человека или животного, замуровывали в фундамент или в стену здания, после чего человек через 40 дней умирал (болг.). См. *Жертва строительная*. Чтобы вылечить головную боль, измеряли голову Н. и оставляли Н. на дереве (чеш.). Больного ребенка обмеряли красной Н. (рост, окружность, размах рук) и забивали мерки колышком в дерево, веря, что, когда ребенок перерастет эту высоту, все его болезни пройдут (рус. астрахан.). См. *Измерение*.

Обматывание Н. по смыслу сходно с обмериванием. Чтобы отучить корову возвращаться к старому владельцу, хозяин обматывал суровыми Н. всю корову — голову, брюхо, спину, — и так она стояла всю ночь, утром Н. бросали в навоз (рус. ярослав.). Больного, приведенного к священной липе, клали к корням, осыпали пшеном, опутывали Н., обмывали водой и одевали в новую одежду, оставляя старую, а также Н. в жертву дереву (рус. пензен.).

Завязывание Н. на растениях должно было повлиять на завязывание плодов: первый увиденный цвет на огурцах хозяйка перевязывает красной Н. из своего пояса, приговаривая: «Як густо сей пояс вязався, шоб так и мой огурки густо вязансь у пупанки в оудини» (Максим. ДМУС:499); советовали перевязывать Н. плети бакчевых на Ивана Купалу, «чтобы вяз був» (Укр.:249).

Практиковалось также завязывание Н. на растениях в лечебных ритуалах. У болгар в канун Юрьева дня девушки завязывали

на куст розы красную Н., а себе на правую руку — желтую. Утром желтую Н., обозначающую болезнь, и красную, обозначающую здоровье, меняли местами (Софийско, Красную и белую Н., свитые вместе, завязывали на шелковицу, трижды обходили вокруг дерева, после чего снимали Н. и повязывали на руку, говоря, что венчают малярню с шелковицей; так привязывали болезнь к дереву, обеспечивая себе здоровье (ю.-слав.). У русских больного вели к дереву, и «знающий» произведя магические действия с шерстякой Н., привязывал ее к дереву: дерево выше того места, где привязана Н., а больной поправится (Рус. Север).

На Н. с приговорами завязывали узлы на каждую голову скота, клали Н. под ноги коровам, а потом вместе с хлебом и яйцами оставляли под кустом для хлякня-полевица с просьбой сохранить скотину невредимой (рус. вологод.). Если лошадь не приходила с пастбы домой, следовало напрясть Н. крутя веретено по солнцу, завязать на ней 40 узлов, читая 40 раз молитву Богородице, и завязать на шю лошади (рус. владимир.). У белорусов в лечебном ритуале от паралича знахарка обвязывала Н. голову, потом живот, руки, ноги больного, завязывая на Н. узлы. Красную Н. завязывали на рога вола, вливы выводимому на работу (бел.), купленной корове, вводимой во двор (рус.).

Закапывание Н. практикуется в лечебных ритуалах. У русских, когда ребенок плохо спит и много плачет, мать обмеряет младенца Н., высяняя, не сплели ли его (если мерка от правой руки до левой ноги не совпадает с меркой от левой руки до правой ноги), после чего завязывает на Н. узел, трижды протаскивает дитя в образовавшийся круг, читает заговор, а потом закапывает Н. на задворках. Н. с завязанными узлами от бородавок закапывали в землю при свете луны и мочились на это место — верили, что бородавки сойдут (полес., Дрогоичинский р'н); иногда для этого действия брали черную льняную Н., а после завязывания узлов закапывали ее в навоз (рус. смолен.) или в то место, где капает вода с крыши дома (бел.).

Сжигание. Первую спряденную девочкой Н. (нитку-первоуценку) полагалось сжечь и дать девочке выпить пепел с водой (в.-слав.); в некоторых местах на Украине такой Н. приписывались функции оберега.

Н., которой обмеряли больного, часто сжигали, а пепел пили с водой (рус.).

Для украшения как действующих лиц обрядов, так и обрядового реквизита у юж. славян широко используются красные Н. На свадьбе ими обвязывали бутылку с водкой, знамя, ритуальные хлебы и т. п. У болгар в *Еньовден* (день Иоанна Крестителя) ими украшали венок, имеющий лечебную и магическую силу; в день св. Трифона (1.II) — букетик базилика с тремя веточками виноградной лозы, символ «Трифуна». В день св. *Георгия* перевязывали красными Н. венок из цветов для украшения жертвенного барашка или свечу. В обряде *кумления* в *Вербное* воскресенье девушки перевязывали красной Н. хлеб и привязывали его к кусочкам хлеба, которые они пускали по воде, монетку (Панагюриште). У чехов красными Н. (а также платками, лентами, поясами) украшали тронцкое деревце «май» (ок. Пльзена). См. Деревце обрядовое. Украшенные шерстяной ниткой пасхальные яйца считались у болгар особо ценным подарком.

Н. как дар или жертва святым покровителям, мифологическим персонажам, природным стихиям. В России Н. и шерсть женщины приносили в церковь для Параскевы-Пятницы. Н., шерсть вместе сугощением оставляли на праздники в хлеву для дворового, а потом гладили ими скот, приговаривая, чтобы «дворовушко окотину хранил» (рус. архангел.). У вост. славян распространен обычай вешать на деревьях, особенно дубах (в жертву русалкам или др. духам), мотки Н. или готовые полотенца, холсты.

Красную Н. с монетой привязывали на магическую траву русалок *росен*, когда лечили около нее больного «русальской болезнью» (болг., Панагюриште). Кое-где оставляли хлеб и красную Н. около дверей, трубы, в углах или на потолочной балке дома — для Оспы (болг.). Красную Н. или хлеб и монету девушки оставляли около каждого растения, когда рвали в молчании цветы для плетения свадебных венков (болг.). При начале ледохода *дарили* речку, то есть бросали в нее Н. (рус. старообрядцы Вербованья).

Символика Н. как жизненного пути широко представлена в гаданиях. По Н., спряденной девушкой, предсказывали ее судьбу: если Н. мокрая — муж будет пья-

ница, если неровная, с узлами — жизнь будет несчастная, ссан сухая, ровная — жизнь будет хорошей, гладкой (рус. рязан.). Если при наматывании спряденной Н. на локоть 9 раз она порвется, то прявшая девушка в этом году не выйдет замуж (в.-чеш. окр. Клатови). На святки сучили специальную Н. и пускали в воду, по ее изгибу гадали: к добру или к худу (с.-рус.). Украинцы замечали: если Н. крутится в воде, то замужняя жизнь будет хорошая, если нет — скверная. В Подесье на святки девушки судили о том, кто первым выйдет замуж, по тому, чья Н., привязанная на палку, быстрее сгорит (брест.). Чтобы узнать, сбудется ли задуманное, сажали в печь хлеб, обвив его нахрест шелковой Н.: если она сгорит, не сбудется, если останется — сбудется (рус. новорос.). Если девушка хотела узнать, за кого выйдет замуж, она 12 дней до Рождества пряла Н., брала ее в костел на заутреню, а дома привязывала ее к постели и ждала, что ей приснится суженый. Или же в день св. Люции (13.XII) привязывала Н. между деревьями и замечала: если Н. разорвется до Рождества, то быть ей в этом году замужем; на Андрея (30.XI) девушка постилась весь день, а вечером пряла Н., обматывала ее вокруг пальца (как кольцо) и ждала, что ей приснится суженый (Кисуце, з.-словац.).

Н., так же как прялка и верстено, связана с женским началом. Например, чтобы вызвать девушку с супрядок на разговор, парень отрезал от ее кудели Н., клал в мешок и выходил в сени, а девушка шла за ним (словац., Мыява).

Как продукт прядения и в связи с характерным для него действием — витьем, кручением (см. Крутить, вертеть) Н. также связана с демоническим миром. По ол.-слав. представлениям, черти, ведьмы и другая нечисть может появляться в виде клубка Н.; верили, что вампир спутывает Н. в ткацком стане. По укр. рассказам, русалки во время своего пребывания на земле могут разматывать и похищать готовые Н. у поселянок, которые ложатся спать без молитвы. В серб. сказках Судьба прядет нить жизни новорожденного.

См. также: Витье.

Лит.: Аф.ПВ 3:76,275,409,411; СД 1:457,2:17; СМ:292; РР:54,112; Зел.ВЭ:392,347; Зел.ИТ 1:198; Зел.ОРАГО 3:1275; Снег.РПП 4:7,10.

19—20; Ром.БС 8:180; Макс.ННКС:173; РСев: 76,91; ТРМ:35,41,123; Бури.ОБСК 2:165,183; 3:6; РДС:142—143; Нул.ЭД:199,205,234—235; Гром.ВСК:81; Ряз.ЭВ:63; Жур.ДС:80.81,151; Байб.РТК:221—22; ТезБЧ 3:100—103; УНВ:54, 121,179,409,604; Максим.ДМУС:499; Павли.КД: 103,137; Борях.КД; Никиф.ППП:63,67,101, 138,153,259,276,284; Никиф.ОПЖБ:150; Шейн МИВЯ 1:274—275,294; ПА; КА; Марин.ЖС 1:339—341,357,358,428,524; Марин.ИП 1:606—607,619,636,696; ЛБ 3:196; БМ:211,390; КОО 1267; Уэ.КД:20,45,50,52; Петр.КИС 1:126, 268—289; Мил.ЖСС:192,199; КДЯК:292, 293,285; СЛ 1892/5:500; 1892/3:403; 1893/5: 601; Zibet VCh:290; Jind.Ch:95; Vacl.I.Z:431; Van.ML:91; ELKS 1249; Horv.RZL:32,41, 44,55; Horv.ZH:337; HorvAh.L'OU:106; Chor. RZ:98,156,165; Vod.M:243; SN 1968/1:106; NSB 1941/2:22; Baran.KUW:72; Kolb.DW 5: 195; 35:51.

М. М. Валенцова

НИЩИЙ — лицо, ущербное в социальном отношении, осмысляемое как посредник между этим и «тем светом», как представитель и заместитель сакральных сил на земле (ср. *Сирота*), обладатель знахарского знания (ср. *Знахарь*). Н. близок по своему статусу странникам, паломникам, бродячим ремесленникам, коновалам и т. п.



«Нищий». Рисунок 1749 г. на полях документа Львовского городского суда. Центральный государственный исторический архив во Львове. Львов, Ф. 9, оп. 1, д. 557, с. 1670

и социальном плане нищенство не народно. С одной стороны, оно являл видом промысла, и Н. ставшая не только **вынужденно** (те, кто не мог за батывать на жизнь из-за физических не, статков или лишился дома в результате вс и стихийных бедствий), но и доброволь сделав сбор подаяния формой «профессиональной деятельности». У вост. славян объединялись в особые организованные сообщества — цеха и ватаги, имевшие своих арейшин, тайный язык (см. *Языки тайны* и т. п., для вступления в которые **требов** лось внести определенную плату. С другой стороны, нищенство могло трактоваться к, форма праведной жизни, когда Н. станов, лись те, кто сознательно раздал свое им, щество и «ушел в мир» по религиозн. убеждениям.

Отношение к Н. было терпимы и участливым, поскольку считалось, ч **нищенство** как жизненная доля может **д** **статься** **любому** **человеку** (ср. рус. пословиц «От тюрьмы да от сумы не зарекайся»), с христианской точки зрения **нищенств** рассматривалось как одна из моделей пра ведного поведения, поскольку **освобожд** человека от собственности, приучало к аскетизму и смирению гордыни, что в **некоторой** степени сближало Н. с монахом (ср. рус. пословицы: «Кого Господь полюбит, нищетоу **выщест**», «Нищета прочнее богатства», «Нищета живет, богатство гибнет», Давь 2:548). В рус. духовном стихе «О нищей братии» подчеркивается, что **право нищ** ствовать заповедал сам Христос, оставив нищей **братии** «Христово имя» (т. е. право просить «Христа ради», ср. рус. презрительное название Н. «христарадник»). Согласно о. о. слав. легендам, Христос и многие святые часто представляли перед людьми в образе Н., чтобы испытать их нравственные качества. Поэтому Н. мог восприниматься как земной «заместитель» Бога, ср. пол. представление о том, что принимая у себя Н., принимаешь Христа. В связи с этим избежание нищими какого-либо дома могло восприниматься как неблагоприятный знак — ср. проклятие хозяина колядующим, не посетившим его дом: «Штоб и вашу хату старцы **минали**» (ПА, брест., Радчицк).

Знаками социальной и сакральной **в** **ключенности** Н. из мира, его маргинального статуса служат его **в** **нешний** **вид**

и атрибуты — длинные нестриженные волосы, старая, рваная, заплатанная одежда, босые ноги, посох и сума или котомка для сбора подаяния, которая считалась символом нищенствующего Христа ради (ср. рус. название *богомольца* «котомник»). По большей части Н. были люди увечные, с физическими недостатками и уродствами действительными или имитируемыми. Жесты Н. (протянутая рука), его согнутая, скорбленная поза, его расположение внизу (часто Н. сидит на земле, у обочины дороги, на палерти), указывают на низкий социальный статус. Н. выделялся из окружающих и своим странным поведением, которое могло напоминать поведение юродивого: Н. часто распевали неслышимые или бессмысленные песни (рус., ср. *Заумь*), говорили между собой на непонятном для других языке.

Отсутствие у Н. собственного дома и хозяйства, постоянное пребывание в дороге (см. Путь), одиночество и отсутствие семьи (см. Безбрачие) делали его лицом вне социума. С этой точки зрения Н. мыслился как человек обездоленный, убогий, несчастный. Поэтому в некоторых ритуально значимых ситуациях встречи с Н. старались избегать, чтобы его ущербность не перешла на окружающих. В частности, при возвращении от венца встреча с Н. предвещала молодоженам бедную жизнь (рус.). Чтобы не стать Н., нельзя называть жабу «жабой», но только «веселухой» — иначе она может сказать: «*Zebus do wika zebra!*» [Чтобы ты весь век нищенствовал] (з.-укр., ZWAK 1881/5:182). В виде Н. в в.-слав. мифологии часто изображаются *ялмды* — персонажи, олицетворяющие несчастливую судьбу, бедность, беду (см. Доля). Непослушных детей пугали Н., говоря, что тот заберет их в свою сумку (полес.).

С другой стороны, Н., как любой случайный прохожий, мог, напротив, восприниматься как носитель доли, судьбы. Этим объясняется в.-слав. и ю.-слав. обычай приглашать в крестные ребенку первого встречного, лучше всего Н., в тех случаях, если в семье умирали дети, чтобы предотвратить смерть этого ребенка. У русских в ответ на расспросы детей, откуда они взялись, отвечали, что их купили у Н. Встреча с Н., идущим с полной сумой, предвещает счастье (рус.).

Н., как и вообще всем странникам, приписывалось колдовское и знахарское значение. Останавливаясь на постой, Н. лечили заговорами зубную боль, болезни глаз, бесплодие, избавляли от порчи скот и детей, *помогали* вдовам и вдовцам, если к ним под видом их умерших супругов являлась нечистая сила (рус., з.-укр.). Знахарские услуги, оказываемые Н., были своеобразной платой за предоставляемые кров и еду.

«Пограничный» статус Н., его постоянное пребывание «в миру», в дороге, наделяли его особым всеведением. Согласно в.-слав. быличкам, Н., остановившийся на ночлег в доме роженицы, узнает от ангелов судьбу родившегося ребенка и рассказывает об этом матери. В другой быличке Н., заночевав в лесной избушке, подслушал жалобы проклятого матерью парня, вынужденного жить вместе с нечистой силой. Придя затем к родителям парня, Н. рассказывает им об услышанном и помогает его спасти (рус.).

Н., как и другие странствующие люди, играли важную роль в сохранении и распространении фольклорных текстов, связанных с религиозной культурой, — набожных песен, духовных стихов, апокрифических преданий, житийной литературы, народных молитв, исполнение которых было формой прошения милостыни. У всех славян Н. часто были народными певцами и музыкантами. В разных слав. традициях Н. имели свой репертуар исполняемых ими текстов: у вост. славян сюда входили духовные стихи «Об убогом Лазаре» (отсюда рус. название Н. — *Лазарь*, глагол *лазарничать* ~ *выпрашивать, кланяться* в выражение *Лазарь петь* — *«хотят выпрашивать»*, Даль 2:234), «Об Алексее Божьем человеке» и др.; у поляков — песни о св. Дороте, св. Елене, св. Юрии.

Одной из основных форм сакрального и социального контакта общества с Н. являлась милостыня, которая подавалась едой, одеждой и деньгами. Подаяние Н. считалось богоугодным делом и поддерживалось церковью (ср. рус. поговорку: «Просит убогий, а подаешь Богу»). Доля Н. предусматривалась уже при засевании, когда крестьянин перед началом сева просил Бога уродить хлеба «и на трудящего, и на просящего» (полес.), «нищим на пищу и нам на корысть» (АА, архангел., Тихманьга). Раздача милостыни как форма христианского

поведения была широко распространена в слав. культурах. Др.-рус. князья, а впоследствии рус. цари вплоть до XVIII в. устраивали в своих покоях специальные столы для Н. во время свадеб, больших праздников и в поминальные дни. Известны факты ритуального служения нищим — знаки почтения лицу низшего социального статуса рассматривались как форма христианского смирения: в Страстной четверг Люблинский епископ лично мыл ноги двенадцати Н. (пол., Кош. DW 16:115); у русских зажиточные люди делали обеды для Н. и сами прислуживали им за столом (Анд.ЗРБ:123).

Поскольку Н. рассматривался как посредник между этим и «тем светом», то подаваемая ему милостыня символизировала долю, выделяемую Богу и умершим предкам. Подавая Н., его просили помолиться о выздоровлении ребенка, о благополучных родах, о даровании потомства, о возвращении родных, находящихся в пути, считая, что молитва Н. имеет более действенную силу. В частности, милостыню Н. раздавали на Юрьев день при выгоне скота, чтобы Н. молились о его благополучии (полес.). Полагали, что души умерших питаются той едой и одеваются в ту одежду, которую при жизни подали Н. и которую раздают за их поминовение живые родственники. Согласно бел. и укр. представлениям, на «том свете» стол человека, при жизни подававшего Н., не будет пустым: «Бог так скажет: как ты давал, так и тебе надо дать» (ПА, гомел.). После похорон одежду покойного, полотенце, которым покрывали гроб, и остатки еды с поминального стола раздавали Н., прося помолиться о душе умершего, а также подавали милостыню едой и деньгами в другие дни, связанные с культом мертвых, в частности на Радуницу, на Русальной неделе. В случае смерти некрещеного ребенка мать, для облегчения его посмертной участи, должна была раздать Н. сорок крестов (рус. Владимир.).

Подавание Н. рассматривалось как одна из форм передачи необходимого для покойника на «тот свет». Если покойник начинал «сниться» или «являться» своим родственникам, для прекращения этого подавали милостыню Н. (бел.); у словяков в этом случае молча подавали Н. горшочек муки, горсть соли и монету. Согласно полес. быличке, дочь, похороненная без обуви, просит

во сне родителей передать ей лапти. Родители отдают лапти Н., и дочь перестает сниться. Н., странник и богомолец мог осознаваться как воплощение д. мертвых (серб.), ср. карпато-укр. представление о том, что душа умершего муж приходит в дом в виде Н. Иногда в качестве подаяния служила ритуальная еда сакрально отнесенные вещи. Белорусы д. заупокойной милостыни пекли особую булку «курец» (Крач.БЗРС:92); в Полесье Н. г. давали булочки, испеченные в день Сорок мучеников; у русских Н. отдавали «хоски» — специальные хлебцы, пекущиеся Вознесение; невеста раздавала Н. куски хлеба, с которыми ее встречала све кровь после венчания, Н. раздавали пасхальные яйца (я.-слав.). Н. отдавали полотно, шкурочки вихрем (полес.).

Подавание считалось благом не только для самих Н., но и для тех, кто его подает, поскольку раздаваемая Н. милостыня снимает с человека грехи, помогает при выполнении задуманного дела и облегчает посмертную участь. По я.-слав. притчам и легендам грешники, которые при жизни щедро подавали Н., получили за гробом прощение, грешница была спасена от адских мук лужковку, которую она подала Н. Напротив отказ Н. в милостыне и крове считался грехом и грозил возмездием свыше. Например, девушка, которая спряталась, чтобы не подавать Н., превратилась в кукушку (я.-укр.); ею же стала скупая вдова, не накормившая хлебом Бога, пришедшего к ней под выем Н. (бел. витеб.). Во же время Н., которому отказывали в милостыне, может стать зморой и душить по ночам спящих (пол.).

Формы милостыни имели свою регламентацию в народной культуре. Одним из наиболее распространенных способов подаяния была передача его в окно, поскольку считалось, что такая милостыня быстрее дойдет до Бога (ср. рус. половицу: «В сн. подать — Богу подать» и выражение ст. ять под окном — «быть нищим, прост милостыню»), хотя иногда существовал запрет подавать милостыню в окно. Наиболее удобными Богу считались «тайные» милостыни, когда хлеб, блины, яйца, холст тайком клали на окна домов, где размещались Н. (рус. казан.). В рус. традиции был распространен обычай подавать Н. из гроба: пожилой человек, заранее сделавший для

себя гроб, насыпал его мукой или зерном и из него подавал Н., пока гроб не опустеет, после чего наполнял его снова. Полагали, что чем больше родано пробов хлеба, тем лучше для души этого человека (РСсв-95:133). Иногда подавание использовали в целях любовной магии: девушка, чтобы приворожить парня, подавала Н. особую милостыню — булочку, замешанную на своем поте, собранном в бане (рус. владимир.).

Восприятием Н. как посредника между человеком и Богом объясняется обычай отдавать Н. не только остатки еды, но и первую часть какого-либо продукта, традиционно осмысляемую как жертву умершим предкам (ср. *Жертвоприношение*), призванную сохранить и преумножить благо. Этим объясняется рус. обычай в праздники и поминальные дни откладывать первую часть приготовленных блюд и выставлять ее на окна для Н. Нишим отдавали первое яйцо, снесенное курицей, чтобы ее не тронул дьявол (пол.), или первое сбитое масло (словац.).

Запрет подавать Н. действовал в случаях, когда вообще запрещалось отдавать что-либо из дома, чтобы не отдать благо (см. *Давать — брать*). Например, во время отела домашнего скота нельзя давать Н. хлеб, иначе скот будет разбегаться по селу, как расходится подавание (Покутье), а иногда и вообще запрещено подавать любую милостыню (Kolberg DW 3:151); во время лечения человека от кликушества, которое продолжалось двенадцать дней, нельзя подавать Н. еду (деньгами можно), иначе лечение будет безуспешным (рус. калуж.).

Вещам, принадлежавшим Н., приписывались магические свойства. Целебными считались хлеб и крошки из сумки Н. — их давали съесть ребенку, долго не начинавшему говорить (я.-слав., словац.), роенице при трудных родах (рус.), а также женщине, если у нее пропадало грудное молоко (бел.). Беременная при недомогании должна была съесть «40 милостынь», т. е. 40 кусков хлеба из сумки Н. (рус.). Чтобы защитить корову от спяса, выкупали у Н. собранную им еду и скармливали корове (ПА, Хоробичи чернигов.). К большому животу ребенка на три дня привязывали пятка, зятый у Н. (бел., Никиф. ППП:155); если овца не подлускала к вымени новорожденного агненка, ее вместе с агненком кормили сеном из торбы Н. (бел.). Чтобы у

ребенка не увеличивалось родимое пятно, Н. должен был очертить его своим посохом (пол., ZWAK 1884/8:298), у словаков посохом Н. били по ногам ребенка, который долго не начинал ходить (Arch.FAS). Чтобы при шитье не потели руки, нужно тайком подержаться за торбу Н. (укр.).

При шуточном *ряжени* в конце свадьбы ее участники наряжаются нищими (ПА, Радчицк, брест.).

Лит.: Байбурян А. К., Топорков А. А. У истоков этикета. А., 1990:126–132; Бачечкаров Н. О веществе и разных видах благотворительности // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. М., 1859/3; Михайлова К. Религиозно-легендарный эпос в репертуаре на слепите просьянцев. Профессонализм в народная музикална и средновековната певческа практика // Музикални хоризонти. 1989/12–13:59–70; Михайлова К. За сакралността на просьяката персонаж във фолклорната култура на славяните // БФ 1995/1–2:27–39; Михайлова К. Просьякът певец във фолклорната култура на славяните (Опит за функционално-семантична характеристика) // БФ 1988/4:22–34; Михайлова К. Странстварните певци-просьяци у балканските славяни и техните «собратья» у други европейски народи // Балканистичен форум. 1993/2:29–36; Michajlova K. *Podulni spreváci-žobáki: ako sociálna skupina a ich funkcie v spoločnosti* // SN 1990/1–2:230–236; Нищие // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Эфрон. СПб., 1897/41:210; Прижов И. Г. Нищие на Святой Руси // 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996:105–154; Снегирев И. М. Московские нищие в XVII столетии. М., 1853; Вукановић Т. *Даровање просјакма у уметној народној вештаности код Срба* // Радик. 1982/10/33: 101–111; МСб 2001/1:25,75–77,88–93; Гринч.ЭМЧ 1:18; Сумц.СО:111; ЭО 1897/1:35; 1906/3–4: 227; Никиф.ППП:193; ПА; Чапк.СД 5:101–102; Вустр.К1: 101–125; Wistá 1895/1:15; ZWAK 1880/4:10; TŽL:92.

Е. Е. Левкиевская

НОВОБРАЧНЫЕ - см. Молодые.

НОВОРОЖДЕННЫЙ см. Младенец

НОВОСЕЛЬЕ — ритуал перехода в новое жилище, призванный обеспечить благополучную жизнь семьи на новом месте.

У вост. славян первым актом Н. было «переселение» домового из старого жилища: его приглашал в новый дом хозяин ночью, «перенося» его в мешке (Пензен. губ.), лапте (Казан. губ.); в новом доме на чердаке ему оставляли хлеб с солью и водку. Считалось, что неприглашенный домовый будет мстить и шугать людей по ночам своим криком.

В новый дом символически переносилась также «доля» — огонь из прежнего очага, икона, закваска, домашний сор и др.

В новый дом старались сначала пустить живое существо (кошку, курицу или петуха — в.-слав.; петуха, курицу или собаку — ю.-слав.), выступавшее ритуальным двойником человека, поскольку существовало поверье о неизбежной смерти жильца, вошедшего в дом первым (о.-слав.). В Архангельской обл., чтобы **предотвратить** смерть кого-либо из домочадцев, входя в новый дом, рассыпали по нему мелкие деньги, приговаривая: «Выкупаю квартиру не людьми, а деньгами». Неожитый дом считался **нечистым**, поэтому, пуская в дом животных, старались предохранить его от нечистой силы и привлечь благополучие. У белорусов животные, подобранные в порядке их ритуальной ценности, ночевали в доме в течение 6 дней: в первый день — петух и курица, во второй — гусь или кот с кошкой, в третий — поросенок, в четвертый — овца, в пятый — корова, в шестой — лошадь, а в седьмой — хозяин с огнем и хлебом или тестом в квашне. Считалось, что если животное поутру будет бодрым, то хозяевам заживется хорошо (бел.). Если петух скоро запоет, то в новом доме будет весело, и наоборот. Если же петух одохнет, а за ним и второй, и третий, то в этом случае заказывали обедню, угощали нищих для умиловления гнева божия и только после этого поселялись в новом доме (Витеб. губ.).

Переход на новое местожительство нередко сопровождался жертвоприношением (см. Жертва). В Дмитровском р-не Москов. обл. после приглашения домового на порог новой избы отрубали голову курице и входили в избу, где за обедом съедали птицу. В Болгарии жертву (петуха или курицу) приносили на пороге дома. Голову

птицы зарывали в очаге или бросали в дымоход, чтобы она упала на крышу. Если забивали барана или ягненка, кровь его обязательно должна была вытечь в очаг. Жертву съедали во время ритуальной трапезы в один из последующих дней. Считалось, что эта жертва обязательна, т. к. если при постройке дома не совершалось жертвоприношение (см. Жертва **строительная**), то дом оставался без хозяина и опустевал.

Собственно переход (рус. **влязини**, белорус. **пыхаходчыны**) в новый дом был регламентирован рядом ограниченный временного и социального характера. Счастливыми днями для Н. у русских считались двенадцатые праздники, в особенности Введение во храм Богородицы (в качестве сакрального прецедента). Старались входить в дом ночью, чтобы хозяина не было видно, и в те часы, когда на небе высоко стоит созвездие Плеяд; перед восходом солнца (вост.-слав. юж.-слав.), в полдень, в новолуние (болг.) или перед полнолунием, чтобы «всего было полно» (рус., болг.). Русские избегали поселяться в понедельник и субботу, чтобы нечасто переходить из дома в дом. Болгары, напротив, считали «корошыми днями» понедельник, среду или четверг, но также обходили субботу. Бытующее в сев. Болгарии представление о св. **Николае** как покровителе дома предопределило освящение каждого новопостроенного дома в день Николае зимнего. В Белоруссии старались приурочить Н. ко дню и часу закладки дома, тогда строение будет прочным, долго будет служить, а его жильцы — жить мирно.

Порядок перехода был также регламентирован. Первыми в новый дом входили хозяин или хозяйка; если они были бездетны, то поручали это сделать семейной паре, имеющей детей. Предпочтительным считался вход беременной женщины (в.-слав., болг.) и **молодси**. Затем входили в дом по старшинству (бел.). У болгар первым в дом мог входить самый старший мужчина в семье, чтобы домочадцы жили долго и не старели, как он (обл. Свиленграда); иногда первым входили трое чужих мужчин, свекровь, молодуха. Болгары нередко предпочитали пускать первой женщину, состоящую в первом браке, или ребенка, поскольку он «не мыслит плохого» (р-н **Пырвомай**).

В Белоруссии при первом вступлении в новопостроенный дом через раскрытую

дверь туда бросали клубок ниток: держась за нитку, члены семьи входили в дом по старшинству. В других местностях хозяин входил в дом по нитке один, а затем притягивал остальные внутрь избы. Иногда вместо нитки употребляли пояс. У болгар хозяйка входила в дом по белому полотну, разливая по пути воду. Реже чужая девушка из полной семьи лила воду на ноги входящим жильцам. Женщина разбрасывала пшеницу и монеты, несла сито, полное муки, которую высыпала в ночвы и закрывала. Хозяйка (или беременная женщина, свекровь) вносила в дом сосуды с новой водой и хлеб.

В первую очередь в дом переносили культурные символы, определяющие статус дома как жилого, человеческого пространства и символизирующие идеи освоенности, богатства, изобилия, плодородия: огонь, иконы, хлеб и соль, воду, горшок каши, дежу с тестом (в.-слав.). В Болгарии хозяева вносили в дом жито, приговаривая: «Сколько зерен в этом сосуде, столько пусть будет урожая». В обл. Карлово сперва вносили сито, «чтобы дом был сытым», и лук, поскольку он приносил удачу (слодука).

Икону и хлеб вносил в новый дом обязательно хозяин (мужчина), а прочие вещи и хозяйственные принадлежности переносились кем придется (харьков.). При переходе в новый дом несли с собой хлеб с солью и соломой, которую стелили на пол, прежде чем ступить на него ногами (чтобы не ступать по голому), пускали петуха с курами и следили: если пошел в судки, значит, жить будет хорошо (рус.). В Витеб. губ. прежде всего переносили образа, потом стол с краюшкой хлеба. Чтобы дом был весел и богат, в него вносили петуха и дежу с тестом, которые помещали в красном углу (рус.). На Украине хозяин вносил в дом икону, а хозяйка — ухват и кочергу, которыми крестила все углы хаты, «чтобы никакие насекомые не водились в ней». Став на пороге дома, хозяин читал «Отче наш» и по окончании молитвы входил в хату и ставил икону в святой угол. Затем возвращался к двери и брал от жены дежу, вносил ее в хату, говоря: «Как в этой деже полно хлеба, дай, Господи, чтобы так было полно в этой хате хлеба и всякого добра!» В Болгарии обязательно входили в дом с полными сосудами: ведрами с водой, неначатым мешком только что смоло-

той муки, столиком с ситом, наполненным мукой, лепешкой с вареной курицей.

Часто в дом вносили гнезда ласточки или аиста, а также многочисленные обереги: конскую подкову, мак, чертополох, лопух (Галиция), чеснок (Галиция и Угорская Русь), крапиву, осину, рябину, освященные в церкви ветки вербы, четверговую свечу и соль, иорданскую воду, апокриф «Сон Богородицы» с заговором, в котором говорилось, что «тог, кто имест этот „Сон“ в доме в чистоте и сохранности, будет помилован от лукавого; дьяволу к тому дому не подступиться, и будет в том доме святой дух ночевать и счастье и умножение всякого плода». Основная часть этих предметов хранилась в красном углу.

Во время перехода следили за тем, чтобы все предметы нашли свое место: свиной помещали в свинарник, коров — в хлев, сено — в сарай. Ошибка могла привести к тому, что сено, положенное в овин, было бы так же плохо, как и хлеб, хранящийся в нем (бел.).

Первый раз топить печь следовало не соломой, а дровами и ничего в ней не варить. Лишь когда дрова в ней перегорали, туда ставили нечетное число хлебов, а в один из них хозяйка втыкала неперегоревший уголь, по которому гадали о будущей жизни в новом доме: если этот уголь окажется после перегоревшим и даже превратится в золу, то хозяева хаты будут иметь во всем удачу, счастье, в противном случае — добра не будет (укр.). В новую печь украинцы клали соломой от пшеницы и дватри прутика освященной вербы, после чего шли к соседям за спичками и зажигали соломой. Если огонь горит ясно, то жизнь в доме будет веселой, а если темно горит, то житье будет плохим. Если дым идет в хату, то в ней часто будут ссориться хозяева (Купянск). У русских хозяйка в последний раз заглаживала печь в старом доме, варила кашу, заворачивала горшок в чистое полотенце и, кланяясь во все стороны, приглашала домового; затем гасили печь, горшок с кашей переносили в новый дом, где зажигали впервые огонь и доваривали принесенную кашу. У болгар огонь в очаге зажигал тот, кто первым вошел в дом. Новый огонь (жив огонь) добывал хозяин или его отец во дворе дома. Иногда пожилой мужчина получал огонь, стреляя из ружья. В других случаях огонь

возжигали от углей, принесенных из старого или отцовского очага, которые в дом сына приносили мать, отец или крестный, самый старый мужчина в селе, чужой мужчина, женщина или юноша. Если огонь приносили из чужого дома, обязательно выбирали тот, где жила полная, «целая» семья. Парень из другой семьи спускал огонь сверху, через дымоход, или зажигал его, стоя спиной к очагу. Если в старом доме хозяев преследовали болезни и несчастья, в новом доме домочадцы жигали в огне паклю, старую закваску и гасили его.

Новый огонь должен был разгорется высоким пламенем, а дым — подниматься вверх, на восток и не возвращаться обратно, чтобы «не покрыть кого-либо». В некоторых областях его направляли к дымоходу, в котором поднимали прут с красной тканью или сквозь который спускали очажную цепь (болг.). В обл. Свиленграда огонь зажигала русая девочка, чтобы камин в доме не кадил, а дети были белолицыми. Ребенка затем одаривали полотенцем и угощали куском ритуального хлеба. Если первым в дом входил мужчина, у которого живы оба родителя, он, зажигая огонь, стрелял из ружья, чтобы все домочадцы были здоровы (с. Свежен, р-н Карлово).

Чтобы в доме был успех, первый огонь в новом доме следовало поддерживать три дня и три ночи (болг.); 40 дней или год. В первую очередь на этом огне грели воду, затем горшок с ритуальным блюдом (курбан), пекли лепешку. Ели за столом, а хлеб преломляли на земле и раздавали на улице (болг.).

Освоение переднего угла у вост. славян было связано с установкой икон на божницу, покрыванием и накрыванием стола, общей молитвой и отмеченной в ряде районов общей трапезой с последующим зарыванием разбитого горшка в передний угол (рус.). Совместная еда за столом — один из важных ритуальных моментов Н. Порядок рассаживания за столом был пространственной моделью социальных отношений, действовавших в семье: хозяин во главе стола, справа — мужчины, слева — женщины и дети.

Н. имело и социальный смысл, т. к. включало дом в сферу взаимоотношений семьи с родственниками и соседями. На Н. гости приходили с хле-

бом и солью. В Белоруссии полным «приходом» в новый дом предшествовало его освящение, ради которого звали священника с причтом. Всякое промедление в действиях священника пророчило дому и жильцам здоровье, многочадие, богатство и славу. В Вологодской губ. на следующий день после перехода старались позвать доброжелательного соседа и угостить его как можно лучше, чтобы первым в дом не зашел лиходей.

В Болгарии большое освящение дома (на мед — обл. Ловеча) проходило на следующий день, через неделю или даже год после перехода, и приурочивалось к какому-либо осеннему празднику (дню св. Дмитрия, св. Петки-Параскевы, св. Архангела Михаила, св. Николая) и нередко сопровождалось жертвоприношением (животное или птица мужского пола или рыба карп в день св. Николая), только после этого дом считался освященным. Гости принесли на освящение полные сосуды зерна, муки, воды, подносили к очагу и оставляли там деньги. В обл. Ловеча на Н. шли как на свадьбу: с живой курицей, зерном, перцами, фасолью, хлебом. В качестве дара приносили котелок или другой сосуд, которые должны были быть полными, их вешали на очаг. При освящении дома, как и во время свадьбы, цыган-кузнец дарил новоселам очажные атрибуты: лопатку, шипцы и цепь. В этот день семья получала в дар вещи, которые ей служили затем всю жизнь.

Дом считается полностью освоенным (освященным), когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла: рождение, похоронный или свадьба (ср. «дом обмывается свадьбой или покойником»). Таким образом, дом, подобно человеку, вводится в ритуальную схему жизни по общей схеме инициационного ритуала.

Лит.: ГРМ-19; Библ. ЖОИКС: 104—121; Сурд КП: 97; Никиф. ППП: 138—140; Макс. ННКС: 31—32; Ар. ПВ 2: 116, 117; Иванов П. Народные обычаи, поверья, приметы, поговорки и загадки // Харьковская сб., 1889: 59; Шейн ММБ: 3: 235, 334; Стоянов Ст. Макоцево. София, 1970: 149; Лулева А. Изаграждане на домашното пространство (към семантиката на българския традиционен модел на дома) // ЕПН: 1998/5: 74—77, 93; Арх. ЕИМ; ПА.

Е. С. Успенский

НОВЫЙ ГОД — один из трех основных праздников святочного периода (отмечаемый 1/14.1), содержащий ряд обычаев и ритуалов, известных в составе рождественского и крещенского циклов (см. Рождество, Крещение, Святки). В отличие от Рождества и Крещения, содержательную основу которых составляют религиозные мотивы («появление на свет Спасителя» и «крещение Христа в Иордане»), Н. г. воспринимается как светский праздник, как рубежная дата, определяющая благополучие всего наступившего года. У православных славян название Н. г. нередко связано с именем св. Василия, день памяти которого приходится на эту же дату (см. Василий); другие термины соотносятся с началом новолетия (рус. *Новый Год*, укр. *Новий Рік*, пол. *Nowy Rok*, болг. *Нова година* и т. п.).

Канун Н. г. у вост. славян часто обозначается по ключевым святочным концептам: *коляда* и *кутья*, например: *Друга коляда* (бел.), *Друга кутяця*, *Васіслава куцяця* (укр.). У юж. славян в терминологии Н. г. дублируется название праздника Рождества, например: *Мали Божић* 'малое Рождество' (серб.), *Млади Божић* 'молодое Рождество' (черногор.). Общеславянский обычай готовить в канун Н. г. обильный скоромный ужин отразился в таких хронимах, как: *Жирная коляда* (рус. сибир.), *Скоромная кутья*, *Багата кутья*, *Щодорога кутья* (полес.), а также — *Мясная (Тойста, Сыта, Багата, Щодорога) коляда* (бел. гроднен.). Во многих названиях кануна Н. г. актуализируются значения «вечер» и «щедрый»: *Святий вечір Василя* (укр. карпат.), *Щедрий вечір* (укр.), *Багатий вечор* (бел.), *Щодорожка*, *Щадорец* (полес.), *Szczodry wieczór* (в.-пол.) и т. п. У зап. славян этот день определяется по имени св. Сильвестра (словач. *Sylvester*, пол. *Sylwester*), а у жителей зап. Украины — по имени св. Мелании (*Меланки*, *Свято Меланки*); поляки Верхней Силезии называют канун Н. г. *Stary Rok* или *Wigilia Nowego Roku*.

Важное место в обрядности предновогоднего вечера (а также следующего дня) занимает общесемейная ритуальная трапеза, которая включает мясные блюда и отличается особым обилием. Во многих слав. традициях главным обрядовым блюдом является запеченный поросенок, вареная свиная голова, студень. В ч.-рус. областях св. Ва-

силией считался покровителем свиней, а Н. г. назывался «свиным праздником»; ср. рус. поговорку: «На Василия Великого свиную голову на стол». У болгар в канун Н. г. обязательно готовили кушанья из вареной или запеченной свинины. Сербы Поморавья пекли мясо свиньи или овцы (называемое *босулица*) на Рождество, но съедали его именно в Н. г. В Хомолье (с.-вост. Сербия) перед приготовлением новогоднего обеда хозяин разрубал на пороге свиную голову, «чтобы счастье осталось в доме»; кости от съеденного поросенка закапывали в саду или затыкали в ветки фруктовых деревьев для их урожайности. У русских Брянской обл. на *Жирную коляду* принято было угощать «мороз» свиным холодцом: старший в доме вынимал из холодца «свиное ухо и рыло», брал с собой полблина, выходил во двор и говорил: «Мороз, Мороз Васильевич! Ходи на вухо-рыло, половина блина!» (Паш.КЦВС:187). При обходе домов накануне Н. г. колядники «кликали Василия Кесарецкого», т. е. желали хозяевам удачного разведения свиней: «Василий Кесарецкий, дай Бог, чтоб у хозяев велись да свиноматочки, да боровочки, да давали бы салца, да нас угощали!» (там же: 190).

В некоторых болг. селах в канун Н. г. резали на пороге дома красного петуха и по его внутренностям старались определить свою удачу в наступающем году. Сербы Боеводини верили, что петуха надо резать в Н. г. для того, чтобы не умер хозяин дома. В других местах, напротив, не едят домашнюю птицу, «чтобы счастье не улетело из дома» (словенцы окрестностей Любляны). Точно так же жители южных областей Словакии не готовили к новогодней трапезе мясо птицы и зайчатину, чтобы «не убежало счастье» (Норв. RZL:111).

У вост. славян, кроме мясной пищи, обязательным блюдом считалась кутья, заправленная жиром или толченым маком. Первой ложкой кутьи белорусы Минской губ. «кормили Василя», т. е. приглашали святого к столу: «Василь, Василь, хадзі куццю есці» (ЗК:124). Магическое значение имело обилие изобилие блюд на новогоднем столе; «щедрая вечеря» готовилась, по представлениям жителей Полесья, чтобы весь год *щадрылось* ('приумножилось'), чтобы обеспечить прибиток в хозяйстве. Поляки Верхней Силезии оставляли часть еды с предновогоднего ужи-

на до обеда следующего дня, чтобы избежать в наступившем году голода и несчастий.

Такое же значение (обеспечение достатка) придавалось выпечке обрядового новогоднего хлеба. У поляков-мазуров в канун Н. г. хозяйки пекли особое зооморфное печенье, называемое *pirochki*, что должно было гарантировать успешный приплод скота. Согласно бел. (гроднен.) поверьям, у того, кто не печет блинов накануне Н. г., не будет в хозяйстве «гладкого скота», особенно телят (Крач. БЗРС:168). По обычаям жителей пол.-укр. пограничья, с Рождества до Н. г. следовало держать на столе обрядовый калач, а утром в Н. г. его торжественно делили между собой все члены семьи. Словаки включали в новогоднее меню чечвицу и мак, которые ассоциировались с деньгами и богатством; кроме того, варили из теста *pirohu* «для тучности коров» и пекли булочки (*rezance, ful'ance*), «чтобы были полными хлебные колосья» (Ногч. RZL:111).

Сербы Боснии оставляли с Рождества до Н. г. половину обрядового калача «чесницы», которую доседали за новогодней трапезой. В Словении тоже сохраняли рождественский хлеб (*novoletnica*), чтобы полностью съесть его в Н. г. К новогоднему празднику пекли особые хлебные изделия; в Сербии и Черногории готовили большую каравай (*vasilica*), верхнюю корку которого скармливали скоту. Кроме того, выпекали булочки, называемые *vasiljice*, специально для одаривания чабанов или для раздачи «за упокой умерших». В Болгарии и Македонии в новогодний хлеб (называемый *vasiljova bаница, сурвела баница, света василева погача*) запекали монету и разного вида щепочки от кизила (символизирующие «дом», «скот», «виды культурных растений»); по тому, что попало в куске пирога каждому из домочадцев, пытались угадать его судьбу на текущий год. Чтобы медведь не нападал летом на скот, ему символически «выкалывали глаза», т. е. перед посадкой в печь хлеба его верхнюю часть накалывали стеблями растений (сербы Косова). Считалось, что накануне Н. г. медведица приносит потомство; чтобы задобрить ее, месили особый хлеб, называемый *мечкина поварница* (дословно: «свивальник для медвежонка»), как дар новорожденному.

Новогодний хлеб использовали во многих обрядах; например, у сербов Боснии, Срема

и Косова хозяин брал его с собой на гумно, когда исполнял ритуал символической молотьбы. В этих же местах по обрядовому калачу гадали, будет ли удачным новый год: хлеб насаживали на рог волу и следили, какой стороной (верхом или низом) упадет он на землю; если падал верхней коркой вверх, то это сулило удачу.

Магия первого дня, обеспечивающая удачу на весь год. В обрядности, обычаях и приметах Н. г. отражаются о.-слав. представления о влиянии первого дня на весь годовой период. Ср. рус. поговорку: «Как встретишь Новый год, так его и проведешь» или словенское выражение: «*Kakor na Novo Leto, tako vse leto*». В Полесье считалось, что канун праздника надо провести «найвеселіше, щоб веселитись весь рік» (ПА, гомел.). По рус. пословице, «если первый день в году веселый, то и год будет таков». Само имя св. Василия ассоциировалось с «весельем». У поляков Силезии тоже говорили: «*To dobrze śmiać się w Nowy Rok*» [Это хорошо — смеяться на Новый год]. Новогодняя магия первого дня должна была обеспечить на весь год удачу и здоровье. Хозяева кормили домашнюю птицу внутри обруча, чтобы она не разбегалась со двора; обвязывали фруктовые деревья для обильного плодоношения; старались сытно поесть, чтобы не голодать в течение года; после ужина воздерживались от питья воды, «*даб і летам не хаццалася піць*» (ЗК:88); окуривали дом и двор, чтобы весь год не заводилась нечисть; умывались утром свежей водой для здоровья и благополучия и т. п. Хозяин обувался утром в Н. г., сидя на печи, «чтобы в хозяйстве хорошо велись свиньи» (бел. пинск.). Необходимо было встать в новогоднее утро очень рано, «чтобы не лениться весь год» (ю.-слав.); кто проспал допоздна, будет повсюду опаздывать (я.-слав.); кто сердится и ругается в этот день, будет в плохом настроении весь год. У юж. славян и гуцулов зап. Украины было в обычае, вставая с кровати утром, наступить босыми ногами на металлический предмет, чтобы иметь весь год здоровые ноги. Для обеспечения бодрости и подвижности люди старались съесть печеного воробья (ю.-слав., полс.), либо воробья ловили и сжигали в печи, чтобы птицы не клевали в поле зерна. Плохой приметой была разбитая чашка — посуда будет биться весь год (в.-слав.,

э.-слав.). В Словении верили, что тот, кому на Н. г. случится упасть, не доживет до следующего года. Более всего опасались иметь в этот праздник покойника в селе: это было предвестием массовых смертей и несчастий. В Словакии были известны случаи, когда домочадцы утаивали от односельчан факт смерти члена семьи и объявляли о ней лишь по прошествии новогоднего праздника, чтобы люди не жили в страхе, ожидая неудачного года (Václ. VO.65). Не рекомендовалось ничего давать взаймы в этот день, чтобы избежать убытков, и, наоборот, поощрялась магическая кража (вещей, еды, животных), «чтобы прибывало добро весь год». Вплоть до настоящего времени люди придерживаются правила отдавать все долги к Н. г., чтобы не быть постоянным должником.

На благополучие или неудачу наступившего года мог повлиять также первый посетитель, пришедший в дом в новогоднее утро. Почти повсеместно у славян негативно оценивался визит женщины (год будет «дырявым», неудачным, лето будет «гнилым», возле дома или в колодезье заведется много лягушек и т. п.). Наиболее желанными посетителями, способными понапугать на благополучие хозяев, считались мужчины «в расцвете сил» или крепкие, здоровые, удачливые мальчишки, родители которых живы (см. *Полазник*). В ряде мест по тому, приходит ли утром в Н. г. мужчина или женщина, судили о приплоде скота мужского или женского пола. У словаков (окр. Бардеева) никто из посторонних (кроме полазника) не должен был ходить по домам, однако приход цыган воспринимался как хороший знак. В пол. Силезии плохой приметой считался первый визит нищего, а также церковного звонаря, тогда как приход ранним утром трубачиста или ночного сторожа сулил удачу.

Обрядность Н. г. (как и других святочных дат) включает ритуальные **обходы домов** с поздравительными и магическими целями. По структуре, составу исполнителей, участию ряженных, по фольклорному репертуару и другим характеристикам они во многом совпадают с рождественскими обходами (см. *Колдованье. Обходные обряды*). К особенностям новогодних обрядов этого типа можно отнести специфическую терминологию: у вост. славян хождение по домам на Рождество называлось *колядовать*, а у

Н. г. — *щедровать* (укр., бел.), *овсенькати*, *кликать ошень* (рус.): в Болгарии, Македонии и юж. Сербии обходы в Н. г. определялись как *сурвакане* (см. *Овсень, Сурвакары, Щедрование*). Наряду с типичными святочными масками («дед», «баба», «женух и невеста», «кпаза», «конь», «черт», «цыгане», «страшилища» и т. п.) в составе новогодних ряженных ходили: «Щчодр», «Щчодрец» (бел., укр.), «Василь и Маланка» (з.-укр.), «Василичари» (болг.), «Старый» или «Новый Рок» (пол. люблин.). В Поднестровье в канун Н. г. парни рядились «дедом», «цыганом» и водили с собой «медведя», «козу», «журавля»; среди ряженных, которые ташили за собой плуг, делая вид, что пахут, ходила также «Маланка». В селах Болгарии и Македонии с Н. г. до Крещения посещали дома ряженные *джамалари* или *камалари*, т. е. «поводыри верблюда» (см. «*Верблюды*»).

Обходы ряженных более характерны для вечера накануне Н. г., тогда как поздравители, ходившие утром следующего дня, чаще всего не рядились; ходя по домам, они раздавали хозяевам срезанные в лесу ветки «на счастье», осыпали дом зерном «для урожая», обметали углы дома, изгоняя «старый год», и т. п.

Типичным для в.-слав. и з.-слав. традиции был новогодний обряд *посевания*: рано утром дети бегали по избам в одиночку или группами, «посевали овсом», т. е. разбрасывали зерна во все углы дома или осыпали порог. Обряд сопровождался характерным приговором: «Сею, сею, посеваю, / С Новым годом поздравляю, / Со скотом, с животом, / С малым детушкам!» (ПКП:125); либо: «На щастя, на здоров'я та на Новий Рік, щоб родило краще, як торік — жито, пшениця та всяка пашниця. Дай Боже!» (Вор.ЗНН 1:149). В укр.-бел. и з.-рус. зоне в канун Н. г. взрослые ходили «щедровать», а утром следующего дня дети, посещая дома, «посевали». В Смоленской обл. хозяйки просили *детей-«посевальщиков»* присесть на порог, чтобы курочки неслись. В Польше и Словакии точно такой же обряд назывался *chodziec na podsupkę* или *obchodzka*.

Редкая форма обходных обрядов, когда по домам водили какое-либо из домашних животных, известна в селах вост. Польши (Люблинское воев.): в новогоднее утро парни украшали лентами и цветами коня (либо

бычка, овцу, поросятка), водили его по домам; в каждом доме просили «подать на коня»; если животное гадило в избе, это предвещало удачный год. Обход назывался *chodzenie na szczęście* [хождение на счастье] (KL:38).

Н. г. воспринимается как переломное время (смена старого года новым). В Полесье, например, говорили: «**Прыдзе Шчодрэц** — то й **зімс конец**»; считалось, что с Н. г. начинается прибывать световой день: «**На Васильев вечер дня прибывает на куриный шаг**» (рус.). Жители Вологодской обл. верили, что черти пребывают среди людей с Рождества до Н. г., а затем «уходят в воду», и что вообще уже в новогодний праздник «кончатся святки» (Белозерье:345).

Мотив календарного рубежа (завершения святочного периода) проявляется в комплексе новогодних очистительных ритуалов. Действующие с Рождественского сочельника запреты подметать в доме, выносить мусор, выбрасывать печную золу снимались в Н. г. Накануне вечером или рано утром хозяйка выметала хату, чтобы избавиться от клопов и тараканов (рус. смолен.) либо для того, чтобы посевы овса были чистыми, без сорняков (тул.). Выметание мусора утром Нового года было первой заботой хозяйки в Полесье, при этом сор выносили в сад под фруктовые деревья. При общем запрете в святочные недели вязать веники, в канун Н. г. в селах мозырского Полесья специально связывали новый веник, чтобы вывести им хату, а старый веник (держак) рассекали на пороге дома и сжигали, чтобы снять с людей все их грехи (см. **Веник**). Вычистив печь, матери отдавали золу дочерям для гаданий о замужестве (рус. брян.). В Польше считали, что тщательное подметание пола в Н. г. обеспечит порядок в доме на весь год и удалит все болезни. В з.-слав. традиции действия символического выметания совершали в каждом доме участники новогодних обходов, которых называли: пол. *śmieciarzy* 'мусорщики', чеш. *smítalkové*, *vojetelé* 'выметальщики'. Считалось, что они выметают «старый год» (см. Мести, Мусор).

Кое-где в зап. Украине, в Полесье, в вост. Польше в это же утро со стола стряхивали семя (лежавшее под скатертью с Рождества), выносили из дома рождественский сноп и сжигали все это вместе с мусором,

перепрыгивая через костер. Разжигание новогодних костров во дворах, на улицах и перекрестках мотивировалось необходимостью отогнать от дома нечистую силу или уничтожить насекомых-вредителей (укр.). Сербы Воеводины поддерживали огонь таких костров в течение трех дней (с кануна Н. г.); население Фракии полагало, что тем самым люди прогоняют из села *поганите*, *самовилите* и др. злых духов. Отгонный и очистительный характер имели также з.-слав. новогодние обходы, направленные на изгнание «старого года»: рано утром парни обходили село, громко шелкая бичами воле каждого двора. У лужичан в новогоднюю ночь хозяева стреляли из ружей, отгоняя кротов из огородов и полей.

Начиная с Н. г. менее строго соблюдались святочные запреты на разные виды работ (шитье, тканье, прядение, стирку, мечение, выбрасывание мусора и т. п.). Жители з.-рус. областей с Рождества до Н. г. не решались браться ни за какую работу: «До Нового году совсем даже не бралися, а после Нового году дни три было будних» (брян., Пам.КЦРС:188). В Полесье запрет на ткаческие и прядильные работы действовал до тех пор, «пока Шчодрок не прышоу» (СБЯ-84:298). «До Шчодрухи ничего не шьют», а после Н. г. уже разрешалось днем работать (ПА, чернигов.). В Гомельской обл. считалось, что гнуть прутья, вязать узлы, рубить дрова и т. п. недопустимо с Рождества до Н. г., а дальше эти запреты соблюдались не так строго. Поляки Мазурского края с Рождества до Н. г. не варили никакой крупы, чтобы не расплодились вши, далее этот запрет снимался. В других местах, однако, святочные запреты соблюдались вплоть до Крещения. Словаки не стирали в Н. г. и не развешивали одежду проветривать, чтобы в семье не было висельника; не шили и не вязали, иначе бы куры плохо неслись. У белорусов Витебщины действовал запрет в новогоднее утро слишком рано топить печь, иначе вокруг села весь год шныряли бы волки. Нельзя было использовать щепки при растапливании печи, чтобы в текущем году не было пожаров. Люди не стригли в этот день ногти, чтобы избежать порезов рук и ног в течение года (бел.).

В канун Н. г. (как и в Рождественский сочельник) происходили разнообразные гадания о судьбе домохозяев на ближайший

год, обурюжае и погоде, о замужестве и женитьбе молодежи. У болгар в Н. г. устраивались коллективные девичьи гадания (*песенс на пръгъпичи*): девушки оставляли на ночь в сосуде с водой свои кольца (для других личные вещи), а утром одна из них вынимала наугад по одному кольцу под пение специальных песен, содержание которых прогнозировало судьбу владелице вещи. Подобные «подблюдные» гадания известны и у русских. Любимым способом загадывать по своей участи у балканских славян было разбивание грецких орехов: засохшая сердцевина предвещала смерть, болезнь или беду, а *свежая* — удачу. Характерны для Н. г. гадания по выметенному мусору, по печной золе, по снятой со стола соломе: вынося эти отходы на улицу, девушки прислушивались к вещим звукам. У поляков Силезии запрещалось до Н. г. выбрасывать из дома скорлупу грецких орехов, съеденных после Рождества; девушки копили ее для гаданий, а в Н. г. *выносили на «сметлик»* и слушали, с какой стороны доносится лай собак (оттуда *следовало* ожидать жениха). Гуцулы, пытаясь угадать урожай разных культур, раскладывали на припечке горящие угольки, называя каждый из них: «*Оце бурыйшка, оце ячминь, оце колонні, оце цибуля*» и т. д.; затем смотрели, которые из углей горят ярко (на те культуры ожидался урожай), а какие гаснут и чернеют (Шух.Г 4:193). Большая часть новогодних гаданий совпадает по способам и присмам с рождественскими (см. **Гадания**).

Из числа других обычаев, исполняемых как в Н. г., так и в другие святочные праздники, следует отметить ритуальные бесчинства: молодежь в новогоднюю ночь старалась незаметно от хозяев подпереть снаружи входную дверь, замазать мазутом или грязью окондама, заткнуть печную трубу, снять ворота и т. п. У юж. славян в продолжение рождественских ритуалов жили в домах на Н. г. *недогоревший бадняк*. В Темнице (ц-серб.) из оставшегося с рождественских праздников бадняка хозяева вырезали крестики и затыкали их под крышу дома, в загоны для скота, относили в поле и виноградники. В Словении (Штирия, Бела Краина, Нотраньско) были популярны ритуалы, связанные с почитанием источников и колодезев.

Подобно рождественской и крещенской, ночь накануне Нового года считалась

чудесной: люди верили, что в полночь раскрываются небеса, вода в водоемах превращается в вино, камни — в хлеб, глина — в мед (укр.); что волшебным огнем горят скрытые клады; ведьмы похищают звезды и месяц (укр.); скот разговаривает человеческим языком (а.-слав., в.-слав.); фруктовые деревья на миг зацветают (словен.) и т. п. Считалось, что сны, приснившиеся в эту ночь, непременно сбудутся (пол.).

Об удачном или неудачном годе судили по природным явлениям: красный небосвод на рассвете Н. г. был предвестием грозного лета, неурожая и беды (словац.); много звезд на небе — к урожаю грибов, ягод, к хорошей яйценоскости домашней птицы (в.-слав.); ветренное утро сулило урожай лесных ягод (полес.); хмурое небо или мелкий моросящий дождь утром — к густым посевам и полному колосу (словац.); если солнце восходит «весело», то весь год будет счастливым и уродятся фрукты (укр.); снег и обильный иней предвещали урожай злаков и т. п. По рус. сибир. поверьям, если Н. г. приходится на понедельник, то весь год будет тяжелым.

В единичных случаях Н. г. у славян вообще никак не отмечался и даже считался «чужим» праздником. Например, в селах вост. Сербии (Заглавак) его называли *им-ганска слава* [цыганская «слава»] и избегали празднеств в этот день. У семейских Забайкалья Н. г. не отличался особой обрядностью: имели место лишь обильная трапеза и девичьи гадания.

Лит.: Чич.ЭП; Пропп.РАП:33-56; ЭВС:381-384; Терещ.БРН 7:110-120; Вяч.ЭКП:186-191,210,214,216,221; Плот.АР; Сед.И.КД; Плот.МЭВА:18-19; СФФ-86:207-208; СВЯ 1984:187,298-299; Паш.КЦВС:177-189; Бол.НКЗ:62-63; Куроч.НСУ; Куроч.УНО:109-243; Впр.ЭНН 1:135-165; ЭК:73-126; Шух.Г 4:193-194; БМ:345-346; Вяч.К:Б:598-599; Вас.КС:56-92; КПО:18-23; Плов.:250-254; Льв.:300-303; Кит.МНП:36-40; Бос.ГОСВ:163-171; Влак.НВОК:350; Дев.ОКП:250-252; СМЕР:433,524; СМР²:320-321; PhS:134-142; KL:56-37; Kolb.DW 49:106; Pds.ZO:106-116; Калг. KLZD:182-184; Sletm.ROP:72-74; MM:272-274; Szyf.ZOW:25-26; Now.RZL:103-112; Zibr VCh:57-58.

Л. И. Виноградова, А. А. Плотникова

НОВЫЙ-СТАРЫЙ – семантическая оппозиция, связанная с категорией времени и временной границы; соотносится с признаками **первый—последний, начало—конец**; получает неоднозначную оценку: положительными свойствами и магической силой может напеляться как **новое** («чистое», жизнеспособное, продуктивное), так и **старое** («освоенное»); оба признака могут оцениваться негативно: новое как «неосвоенное» и «чужое», старое как исчерпавшее свою потенцию и непродуктивное.

Замена старого новым маркирует преодоление временной границы (календарного периода, сезона, обрядового цикла). Все основные рубежные даты народного календаря (Рождество, Новый год, Крещение, весенне-летние праздники, знаменующие начало нового хозяйственного цикла) насыщены семантикой перехода к новому времени, когда обязательным считалось избавиться от устаревших, изношенных, вышедших из употребления предметов и ритуальных символов.

Новая вода. Согласно о.-слав. поверьям, в некоторые праздники (Крещение, Пасха и др.) вода в источниках и колодцах «меняется», «обновляется», становится чудесной, действительной. В эти же дни ритуально обновлялась и домашняя вода: ранним утром хозяева выливали всю имевшуюся в доме «старую» воду и заменяли ее «новой», «живой», «молодой», свежей. По некоторым болг. поверьям, «старой» становилась любая вода, «переночевавшая» в доме: ее можно было использовать для стирки белья или мытья посуды, но не для питья и тем более не для лечебно-магической практики, — для подобных целей домашнюю воду ежедневно «обновляли» (ЕПНДК 1989:185). Замена «старой» воды на «новую» была обязательной в случае смерти члена семьи: сразу после выноса покойника из дома (либо после погребения) принято было выливать из всех сосудов в доме воду, считавшуюся «нечистой», «мертвой», и заменять ее на свежую, проточную, «новую» (см. **Вода**).

Новый огонь. В пасхальной обрядности зап. и юж. славян широко известен обычай «обновлять» домашний огонь: все жители села в определенное время одновременно тушили огонь в печах (очагах) и приносили в дом «новый» огонь, полученный особым способом и освященный церковнослужителями (см. **Огонь «живой»**).

Новая пища. Обязательные деленные периоды и дат банды по традиции праздника «изгонялись» и замещались новыми. Ср. обычаи, направленные на скоромную пищу и отмечающие переход к постной еде, характерные для руб. дат масленицы и Великого поста. 1 славян в один из весенних праздников (Пасхи, Юрьев день) хозяйки «аляк» хлебную закваску, т. е. выбрастованные за весь год остатки кислого (используемого для выпечки хлеба) и пили *нов квас, млад квас*. В с.-вост. Бол. в одном доме делали общесельскую заку, а затем делили ее между всеми домами, которые готовили на ней хлеб «выпечки». Воду для замешивания теста изготовлении обрядового «юрьевского ба» надо было принести «новую», свек девушки, ходившие за водой, надевали нибудь из новой одежды; муку брали из нового мешка («новая мука»). Замешивание теста иногда поручалось новому члену семьи — молодой невестке, называемой у болгар *нова млада*. Сближение символов нового и чистого отмечается в требовании соблюдать половое табу для всех жен принимающих участие в изготовлении «нового» хлеба (Кол.ПЮС:121).

Первое употребление сезонной растительной пищи и плодов нового урожая фиксируется к определенной дате и дату установленного срока запрещалось. Бол. Пловдивского края вплоть до Юрьева не ели овощей и зелени нового урожая, однако в некоторых местных традициях разрешалось в день св. Власия (11.II) впер отвеждать блюдо из новой крапивы, «чтобы обновить свою кровь» (за *нова крва*). **Первый—последний.**

Новая одежда. Еще одним символом магического «обновления жизни» является надевание новой одежды в определенные даты календаря. Чтобы обеспечить себя одеждой на весь год, девушки старались надевать во все новое в первый день Нового года (рус. *псков.*). Такой же обычай соблюдался на Рождество и Пасху, ср. рус. 1 говорку: «На Светлой неделе рубаха хороша плохонька да белёхонька, а к Рождеству хоть сурова, да нова». Белорусы *Печухи* Полесья к святочным праздникам *непоспе* но готовили новую одежду: «На *Калады* абзацьна шылі новаы плацці, треба, каб бы

новья туфли, платок, как наряд **бью нобы**» (*Фольклорна-этнографична славица*:53). Болгары 1 марта вывешивали во дворах что-нибудь из новой одежды в ожидании прихода мифический «бабы Марты»; надевания обновки в день Благовещения, «для того чтобы порадовать Господа чем-нибудь новым» (Кал.:215; СБНУ 1900/16-17/2:21). У всех славян известен обычай надевать новую одежду на Пасху. По ю.-слав. поверьям, каждый человек к этому празднику должен был иметь на себе что-либо из нового, а дети нередко вообще **отказывались** выходить на улицу без обновки. Девушки-болгарки старались как можно чаще переодеваться в новые наряды в течение трех праздничных дней (*Агап.МОСК.*:156). Русские крестьяне Владимирской губ. обычно одевали детей до семи лет в старые обновки, а первую новую одежду для них готовили именно к Пасхе (*БВКЭ*:266).

Замена вышедших из употребления старых вещей новыми (особенно таких, которые делались из растительного материала) тоже могла иметь сезонный характер. Возжигание костров (новогодних, пасхальных, купальских и др.) часто мотивировалось необходимостью уничтожения старых **всцей**, после чего можно было заводить новые. В кострах сжигали остатки ритуальной пищи, старую обувь, вышедшие из употребления венки, метлы, поломанные корзины, колеса, бороны и т. п., обрядовые предметы и праздничный реквизит — «чтоб всё старое ушло, со старым **прощались**, чтоб было по-новому» (*ПА, брест., Дружмиловичи*). Пучки **освященной** пасхальной вербы, простоявшие в течение года за иконами, заменялись в каждое Вербное воскресенье свежими ветками. Так же поступали и с **венками**, которые хранились в доме или хлеву с прошлых праздников Пасхи, Троицы, Божьего Тела и др.

Новизна **ритуальных** предметов. Такие признаки новых вещей, как «чистота», **испочатость**, **исосвоянность**, определяли их сакральный статус и использование во многих ответственных ритуалах и обычаях. Например, отправляясь первый раз на пахоту или сев, хозяева надевали новую одежду, считая, что это **обеспечит** чистоту посевов; так же поступали жницы при **первом земле** (см. *Жатва, Сев, Пахота*). Отмечая конец жатвы, болгары юж. Фракии одаривали друг друга первым зерном нового

урожая, который насыпали в новые глиняные горшки. Для ритуала **опаживания** села при повальных болезнях брали непременно новую соху, которой еще ни разу не **пользовались** (э.-рус.). Надежным способом вызывания дождя считалось битье новых горшков, **украденных у гончара** (в.-слав.). Чтобы раздобыть особую целебную траву, надо было **перед ползушей** черепахой расстелить новый платок, тогда она сбросит на него чудесное растение (пол.).

Новым должен быть наряд невесты и жениха на свадьбе, крестильная рубашка и **свивальник новорожденного**, часто **требовалось**, чтобы новой была и смертная одежда. В Моравской Словакии женские блузы, надеваемые в костел, не могли быть стиранными и должны быть всегда новыми (Бог. ВТНИ:302). См. также *Одежда. Новые* лапти надевались ряженому «покойнику» в рус. святочных играх (*Зав.КЛВ*:24). В Калужской губ. гроб опускали в могилу на новом холсте из непчатого рулона, называемом **новина**. В ряде мест обмывать покойника полагалось из нового горшка, который затем **разбивали** или **закапывали** в землю (рус. владимир.); на поминках ели новыми ложками. В ю.-рус. обряде «похорон кукушки» ямка, вырытая для погребения ритуального символа (кукушки), устилалась новыми лоскутками, поскольку считалось, что если положить в «могилу» части **ношеной** одежды, то ее **владелец скоро умрет** (*ЭО* 1912/1—2:106).

Новые вещи помогали установить контакт с мифическими существами или потусторонними силами. В обряде «встречи весны» жители Пензенской губ. пекли праздничные пироги и раскладывали их во дворах и в поле на новых холстах со словами: «Вот тебе, **матушка-весна**» (*ЭО* 1891/4:187). Чтобы увидеть своего **домовика**, **хозяин**, взяв с собой два новых горшка, прятался ночью в хлеву; там он вставлял горящую свечу в один горшок и **накрывал** его другим, а заслышав в темноте шорох возле коней, снимал верхний горшок — и мог видеть внезапно освещенного свечой домовика (*ПА, гомел.*). Для гаданий (в том числе подблюдных) девушки использовали новую глиняную посуду, которую надо было **купить у горшечника не торгуясь** (рус., болгар.).

Включенные в сферу «своего» мира новых бытовых предметов и строений требовало

определенных мер предосторожности и особых приемов по их освоению. Важнейшим из них было церковное освящение. Например, перед первым выгоном скота пастухи плели новые кнуты, а чтобы сделать их «удачливыми», украшали лентами и складывали возле алтаря во время церковной службы для освящения (словац.). Прежде чем надеть на себя новую рубаху, ее держали над огнем или окуривали дымом (о.-слав.). Купив новый гребень, женщины сначала проводили им по шерсти kota или собаки, после чего начинали пользоваться сами (укр. карпат.).

Символика старых вещей. Старые вещи в силу их культурной освоенности и принадлежности домашнему миру нередко рассматривались как средоточие семейного «блага». У болгар и сербов, например, хранились старые глиняные горшки, к которым хозяйка относилась как к семейной реликвии: именно в них готовили обрядовую пищу для родового праздника «славы». По о.-слав. представлениям, гродяец скота должен был при передаче животного покупателю оставить себе старую веревку (на которой он постоянно водил свою скотину), чтобы удача в разведении домашней живности осталась в его хозяйстве, а покупателю он отдавал заново сплетенный поводок (ю.-слав., з.-слав.). Старые веники, изношенная обувь, дырявые корзинки, глиняная посуда без дна служили оберегом от нечистой силы, слеза, болезней (см. Куринный бог, Лапти, Обувь). Предметом особого почитания считалась в семье старая деревянная ложка, принадлежавшая деду или прадеду, ее использовали для лечения больных (рус.) Широко известны запреты сжигать поломанные семейные ложки (а также старые иконы, снятые с петель своего дома непригодные двери) — все эти вещи следовало сплавлять по воде.

На Рус. Севере иногда старый, передаваемый по наследству, свадебный наряд обслуживал многие поколения новобрачных и хранился в семьях как большая ценность (Масл.НОВО:35–36). Для пеленания новорожденного почти повсеместно предпочитали использовать старую изношенную одежду взрослых членов семьи, чтобы защитить младенца от порчи. По бел. обычаем, «вся дзядзинная бялызна робитца з старымі» (Никитр.ППП-14). См. также Пеленки.

Освоение нового пространства часто исходит при помощи старых вещей: срывое подметание нового дома старым венвзятым из прежнего жилища; перенеиз старого дома или двора печной мусора, навоза и т. п.; приглашение домиз старого дома прийти «в новый с«в новый дом» вместе со «старым хном», «к старой скотинушке», «к <рым людям» и т. п. (см. Новостар

Лит.: Арутюнова Н. Д. Новое и стабилейских контекстах // СК 1:11–28; ЖС 1:3:3–8; Библ.РТК:169–173; Арап.МОСК:158; Масл.НОВО:35–36,66,85–87,105–111–112,116; РП:485–486; Колл.ЮС:121–Сельвакерна-этнографічная і літаратурная ічына Рэчыцкага раёна. Мінск, 2002.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толк

НОГА, ноги — одна из наиболее млогизированных частей тела; символизи движение (хождение) и путь; получает фологическое осмысление в силу своей I частности к материально-телесному низу ловека и хтонической сфере; как пограни часть тела наделяется функцией медиат Реалии, смежные с Н. (см. След, Оби выступают как метонимическая замена м века или другого существа.

Н. — нижняя граница человеческого тела, противопоставленная гэм По народным представлениям, над голо витают ангелы-хранители, а в Н. «путают дьяволы и другие демонические силы. Е к ложу тяжелобольного человека явля ночью мифические провозвестники суда (духи болзаней, Смерть, Ангел, душа ум шего родственника) и вставали в его ног то это было знаком неминуемой смерти; а же они показывались в изголовье, то мол было надеяться на выздоровление (о.-слав

Близостью ног к земле о словлен комплексе поверий о том, что ншеп через Н. (особенно через их нижнюю част человек подвергается опасности со сторо хтонических существ. В частности в него гр никают болезни. Зимой контакт Н. с земл считался неблагоприятным для человека, ч и обусловлено запрет касаться босыми земли до Благовещения, Пасхи или Юрье дня (как календарной границы зимы и лета

а также запрет выгонять на улицу скот до этого срока. Словенцы верили, что того, кто ходит босиком до Пасхи, обязательно ужалят змея (см. Босой). У сербов запрещалось поднимать с земли змею (даже убитую) выше колена, иначе у человека весь год будут болеть Н. В Герцеговине верили, что ночная «мара» нападает на спящего с пальцев его левой Н., затем проникает в живот, в грудь. Тем же путем входят недуги в домашних животных. В бел. заговоре встреченная на дороге болезнь входит «какню ў нгі, а з ног у морду, а з морды в пошары, а з ноздёр у ночы, а з вачэй да ў вушы, а з вушай у галаву» (Зам., № 252).

Соответственно и изгонять недуги и иную опасность следовало через Н. (и далее в землю, камень и т. д.). Ср. серб. заговор от слеза: «Беки урок из главе на прса, из прса на трбу, из трбу на бсдро, из бедра на табане...» [Беги, урок, из головы в грудь, из груди в живот, из живота в бедра, из бедер в ступни ног] (Раден.ССНМ:20). Согласно рус. поверью, в ходе изгнания беса из одержимого опухоль спадала сначала с лица больного, затем с его тела и с Н., пока из большого пальца Н. не вышел «нечистый» (РДС:51). У болгар, если невеста оказалась «нечестной», свекровь танцевала босиком по земле, чтобы вредоносные последствия греха через босые Н. ушли в землю и не отразились бы негативно на людях и хозяйствах. Русские считали, что если приснился плохой сон, надо наутро выставить за порог левую ногу и сказать, чтобы он ушел. При детских болезнях особое внимание уделялось ножкам младенцев (закрещивали пятки или ступни, перевязывали лодыжки красными нитками), а изгоняя недуг, прикладывали пяточки ребенка к печи, потолку, косяку дверей, дереву, чтобы через Н. болезнь вышла из ребенка. В то же время в народной медицине прикосновению к больному месту пяткой знахарки или ногой первого (последнего) ребенка в семье приписывался положительный лечебный эффект: в данном случае ноги выступали своего рода медиатором магического воздействия.

Вместе с тем для самой земли контакт с «нечистым» человеком через его Н. также мог иметь негативные последствия. По чеш. и мордв. поверьям, беременная не должна была ступать по пашне голой Н., иначе все посеянное сгорит под ее стопой. Болгары

соблюдали аналогичный запрет в отношении к новорожденной, считавшейся «нечистой»: в первые сорок дней после свадьбы молодоуха не смела ступать босой Н. по земле во дворе или в огороде, «чтобы земля не сгорела и не засохла» (Кал.:186).

Ноги связаны с материально-телесным низом и потому воспринимаются как этнокультурный эвфемизм гениталий, что объясняет многие магические и обрядовые действия, имеющие эротическую и продуцирующую символическую функцию. Популярный в свадебных песнях мотив — «топтанье ногами» цветов, трав, сада, винограда — включает в себе символику коитуса и брака. У болгар и белорусов на свадьбе после брачной ночи молодым в качестве очистительного действия обливали ноги. У чехов и словаков известен масленичный обычай «подковывать» девушек на выданье и молодых женщин: в Пепельную среду парни, ряженные «кузнецами», ходят по домам и пытаются сорвать с них обувь и оторвать подошву (ср. «крауванис» и «подковывание» как метафоры брака). Близкий по смыслу обряд, называемый *разувальник*, зафиксирован в Нижегородской обл.: в Чистый понедельник парни, обходя дома, старались снять обувь с молодоженов и с девушек брачного возраста; разутых заставляли бегать босиком, при этом парни выкрикивали заклинания продуцирующего смысла: «Уродись, пшеница! Уродись, гречиха!» (ЖС 1998/2:5-6).

В масленичных танцах и других магических актах, стимулирующих рост культурных растений, актуализировалась продуцирующая сила Н. Чтобы лен и конопля были высокими, нужно было подпрыгивать до потолка и во время танцев высоко поднимать ноги, чтобы репа и тыква выросли большими и толстыми, во время танцев хорваты и словенцы топали ногами и широко расставляли ноги. Способность стимулировать плодородие приписывалась также хождению, ср. рефрен колядных песен зап. и вост. славян «где коза ногою, там жито копою» или песенный мотив «где хоровод ходит, там жито родит».

Принадлежность Н. к телесному низу, ассоциирующемуся с гениталиями и вообще «нечистым» началом в человеке, объясняет запреты стоять во время молитвы с широко расставленными Н. (между ними может про-

скокить бес) или лежать дома на лавке логгами к иконам, дабы не осквернить их (отмечены у русских еще А. Олеарисом в XVII в.). Болгары считали неприличным для девушек ходить без чулок и носков даже летом, чтобы были видны голые ноги. поскольку голая нога, как и обнаженная голова, воспринимались как знак телесного обнажения. Напротив, сознательное поругание святынь предполагало их соприкосновение с Н., ср. рус. обычай при вызове нечистой силы и заключении договора с сатаной снимать с себя крест и класть его под пяту.

В качестве ритуалов, призванных защитить человека (или его пространство) от вредоносных хтонических сил, выступают обычаи очищения ног у входящих в дом людей. Если домой возвращается давно отсутствующий родственник, то хозяйка прямо на пороге обсыпает его Н. пеплом домашнего очага (пол. жешов.). У болгар, когда женщина в 40-й день после родов первый раз выходит из дома в церковь на очистительную молитву, а затем возвращается домой, домохозяйцы встречают ее на пороге и обливают ей Н. святой водой (ЕИИДК 1989:159). Во время купания младенца мать старается не выходить за порог избы; если же ей пришлось это сделать, то часть «купальной воды» она выливает себе на Н. (Бел.).

Как часть тела, соприкасавшаяся с землей и нижним миром, Н. были объектом особой защиты и оберегов. Стремясь обезопасить себя от болезней и порчи, люди красными нитками обвязывали прежде всего руки и Н. Перед тем как вывести младенца на улицу, ему смазывали места под коленями сажей, чесноком, чтобы его не могли слезить. Рязные (например, болг. и макед. «русалии») привязывали к Н. погрелушки и звоночки, отпугивающие злые силы.

Представления о бодрых, крепких Н. («резвых», «выносливых», «легких») входили в общую парадигму здорового тела. Чтобы ноги были здоровыми и крепкими, в Рождественский сочельник за ужином домохозяйцы держали Н. на железной цепи или лемехе плуга; в Иванов день бегали босиком по росистой траве; перепрыгивали через обрядовый костер или бегали по горячему пеплу; подвешивали к иконам металлические или восковые votivы в виде Н., прося святых об излечении Н. У хор-

ватов мотив здоровых ног звучит в приговорах, которыми сопровождался грим через костер: «Od Ivana do Ivana da me I ne bole» [От Ивана до Ивана пусть не бою меня ноги] (NU 1974-1975/11-12:45). В вост. Сербии при первой встрече веселого человека с черепашкой человек спешно разувался, с вил на панцирь босую Н. и говорил: «И се корњача ољушти, тад и Моја нога» [Кос черепашки спадет панцирь, тогда и кос ноги облезет] (Бор.ПВП 2:204-20). Считалось опасным наступать босыми ногами на веник, метлу, шетку, на мусоридру «нечистые» предметы и субстанции — ; могло вызвать судороги в Н., кожные болезни ног. По бел. поверьям, сидя за гминальным ужином, нельзя ставить Н. перекладчины под столом, так как в это время там располагаются души умерших: «сама задець, они нашьют болезни ног (Ники ППП:296).

Н. связаны с идеей пути, в числе жизненного пути человек ср. выражения *естать на ноги, спакты на ногах, слабеть ногами*. Процесс рождения и воспитания ребенка описывается в языке такими фразеологизмами, как *попавить на ноги, начать ходить*. Одним из главных пожеланий новорожденному бы формула: «Ножки, ходите, свое тело мейте... Не будь седун, будь ходун...» (Май ВЗ:31, № 51). Зрелый возраст человека ассоциируется со здоровыми и сильными Н. со способностью *таскдо стоять на ноги* и ходить, ср. рус. поговорку: «Пока нога не минует — все ладно». Старость же понимается как процесс ослабления Н., как неспособность передвигаться самостоятельно а смерть — как остановка, прекращение хождения, ср. выражения *ноги подомали (подкосились)* «о слабом, больном человеке» *стоять одной ногой в могиле, протянуть ноги*, т. е. «тяжело заболеть, умереть»; *ноги дергать* — «агонизировать». Ср. также шк. сказательные обозначения смерти в похоронных причитаниях «отходила твои ноженьки», «занемели ножки» и т. п.

Мотивы и ритуальные практики с участием Н. особенно актуализируются в переходных обрядах, соотносимых с идеей движения, перемены статуса. Во время трудных родов, для того чтобы ребенок как можно быстрее «вышел» из тела матери, роженицу заставляли перепрыгивать через Н. мужа, а мужа —

перешагивать через **Н.** роженицы, сажали роженицу кому-нибудь на колени, заставляли грызть себе колено. Вместе с тем, чтобы больше не иметь детей, роженица сразу после родов закрывала **двери** дсма ножкой новорожденного, тем самым символически закрывая свои детородные органы (серб.).

Особое значение придавалось **Н.** в системе обычаев и запретов, связанных с ребенком и его первыми шагами. У юж. славян беременной **м.** рекомендовалось **есть** ножки домашней птицы, чтобы у ребенка при **хольбе** не треснули суставы; ей запрещалось сидеть, скрестив **Н.**, чтобы у малыша не заплетались ножки. При отнятии ребенка от груди ему желали: «Пошли тебе Бог семеро ног» (рус.); аналогичные приговоры с пожеланием иметь «железные», «жесткие», «кизильовые» **Н.** произносили взрослые, когда младенец делал свои первые шаги (м.-слав.). Если ребенок долго не начинал ходить (страдал «**сидяками**»), это объясняли у вост. славян тем, что его **Н.** еще в материнской утробе были перевязаны путами, которые теперь мешают ходить; в этом случае ножки малыша специально обвязывали нитками, которые затем разрезали, или просто проводили ножом по полу между ножками. У балк. славян первым шагом ребенка посвящается обряд **проходница**: мать пекала праздничный каравай (у болгар его иногда украшали изображением детской ножки или оставляли на хлебе отпечаток ступни), созывала гостей и угощала их; каждый получивший кусок каравая желал, чтобы у ребенка были «железные ноги».

Примером связи **Н.** с matrimониальной сферой и темой перемены социального статуса служит обряд «**колодка**», когда на масленицу парню или девушке, **во** время не вступившим в брак, привязывали к **Н.** полено, символизирующее брачную пару, и заставляли их волочить бревно при хольбе. В пол. снотолкованиях видеть во сне чьи-либо **Н.** («присматриваться к ногам») означает «танцевать на свадьбе» (Nieb. PSI.:189).

Семантика «мождения» актуализируется также в ритуалах и верованиях, относящихся к смерти и похоронам. У всех славян принято выносить покойника из дома ногами вперед, чтобы дать ему возможность перейти в иной мир и не возвращаться обратно. Ср. владимир. верование: «Выносят покойника вперед ногами, а если головой, то еще

покойник будет. А ногами — вроде как уходит на кладбище» (ФСК:235). Чтобы нейтрализовать опасность и не бояться покойника, пришедшие на похороны старались сначала **взглянуть** на его **Н.**, а не в лицо, либо хватали покойника за пятку, прикасались к его **Н.** (в.-слав.). Напротив, чтобы помочь умершему **перейти** на «тот свет», ему развязывали **Н.** перед погребением; снабжали удобной и прочной **обувью**, клали в гроб запасную пару обуви и т. п. (в противном случае покойники **проказали** недолговечность и жаловались, что родственники забыли развязать **Н.**; не надели новой обуви; похоронили в слишком длинной сорочке, **мешающей** ходить). С другой стороны, если были основания опасаться, что умерший станет «ходячим упырем», то хоронили его необутым или со связанными **Н.** (бсл., пол.); прокалывали пятки острыми предметами (укр., болг.); подрезали сухожилия под коленями (карпат.); опутывали **Н.** умершего красными нитками (ю.-слав.); помещали в ногах умирающего камень, а затем относили его на могилу и оставляли там (болг.). Как форма превентивного оберега интерпретируются археологами случаи обжигания нижних конечностей скелетов, найденных в др.-рус. погребениях XI в.

Чтобы лишить вредоносных персонажей возможности «**колдть**», им символически **завязывали** ноги. Такие магические действия совершались у юж. славян в Рождественский сочельник. Веревку, которой накануне были связаны ноги курицы, предназначенной для обрядового жаркого, хозяин завязывал в доме на гвоздь и на вопрос жены: «**Шта везујеш?**» [Что ты завязывашь?] отвечал: «**Везујем злотвору ногу**» [Завязываю злодею ноги] (серб. Воеводины, Бос.ГОСВ:142).

Ярким проявлением хтонической сущности нечистой силы считается ее телесная **ущербность**, выраженная в том числе в таких признаках, как хромота, одноноготь, трехноготь, отсутствие **Н.**, замененных рыбьим хвостом, беспятость, особая походка или специфический способ передвижения. «Беспятым» или «беспалым» существом представляется **черт-анцутка**. В в.-слав. верованиях ведьмы и колдуны, отбирая урожай с чужого поля, «**ходят**» **вскр**с ногами. Желая навредить деревьям, ведьма превращает свои **Н.** в «железные толкачи» и летит

над лесом, ломая все на своем пути (Бсл., Fed.LB 1:80). Как непомерно длинные, короткие, кривые, толстые, тонкие, волосатые или заросшие шерстью изобразаются в демонологических рассказах Н. знахарей, ведьм и других «знающих» людей.

Будучи способным легко менять свое обличье, черт, однако, не в состоянии изменить вид своих Н.-копыт, выдающих его нечеловеческую природу: «Той нечистый усяким можа быть. Чоловиком скидаецца, тольки ноги не можа зробиць (человечьими), они з шерстью **остаюцца**» (ПА, брест., Замосье). Мотив распознавания пришельца из потустороннего мира по его птичьим лапам или конским копытам — один из самых распространенных в слав. мифологии. В образе женщины на птичьих Н. предстают карпат. «босорка», пол. «**богинка**», луж. «полудница», серб. «мора»; ослиные или коровьи копыта имеют болг. «самодивы», серб. «вилы», духи болезней, смерть. В одной из полес. быличек мужик узнает черта в горожанине, у которого «одна нога — **князьский копыт**, а другая — курьяча нога» (ЖС 1997/2:61). У словаков рассказывали, что св. Люция заказала сапожнику обувь, а когда он попросил показать размер ее ноги, она протянула гусиную лапу. Отпечатки птичьих лап остаются на рассыпанном в доме песке или пепле после посещения душ умерших. По поверьям зап. Сербии, вешница, отбирая у чужих коров молоко, произносит колдовской приговор: «Имам ноге сврачије, берем млеко свачије» [У меня сорочьи ноги, я беру молоко от всякой коровы] или: «Имам ноге сврачије, музем краве свачије» [У меня сорочьи ноги, могу выдоить каждую корову] (Раск. 1999/95—98:75). В закарпат. быличке женщина, заподозрив в ночном пришельце нечистую силу, вынуждает его помыться Н.: как только тот опустит Н. в воду — а это была святая вода — его Н. превратились в гусиные лапы (СЭт:490). Ср. также сказочную избушку «на курьих ножках». Согласно карпат. быличке, на месте сгоревшей от молнии хаты, куда спрятался черт, люди нашли одну лишь лошадиную ногу. В Нижегородской обл. на святках ряженые, обходя дома, носили с собой «мертвую ногу» — палку, обернутую онучей, с надетым на нее лаптем; возле каждого дома они выставляли «ногу» перед окном, пугая домочадцев (БУМФА-НП 1982/1:9).

Аномалии Н. приписываются и жи-вотным: те, что произошли от человек имеют человеечьи Н. таковы, например ноги у аиста (пол.) и ступни у медведя (укр пол., полес., босн.); передние лапы красныглядят, как человеческие ладони (пол.). Хромоногим или трехногим часто изображаются заяц в з.-слав. суеверных рассказах. Змея **подбог** имеет петушиные ноги и **ГОДЕ** кота (хорв.). В рус. сказках демонические свойства характеризуют медведя «на **лгавой ноге**» (сюжет АТ 163 В). Описание популярны у славян поверья о т. н. змеиных ногах: змеи якобы имеют по девять или две **надцать** пар Н., но скрывают их (ю.-слав.). Согласно этимологическим легендам, раньше все животные имели Н., но впоследствии некоторые из них лишились их в наказание за неправильное поведение. В пол. мифах Божья Мать прокляла испугавшую ее змею: «Отныне ты больше не пойдешь ногами, а будешь ползать, как нитка»; с тех пор у всех змей нет ног (Гура СЖ:74). Ср хорв. заговор против змеиного укуса: «**Змиро** од Бога проклет! Трбухом пузиш, без ног одиш!» [Змея, Богом проклятая! На животе ползаешь, без ног ходишь!] (Бор ПЛГ 2:110).

Через символику Н. в языке и образности часто кодируются отношения между людьми, положение равенства или неравенства. Ср. амражания типа *быть на правой ноге, ухватить к ногам, валяться в ногах, кланяться в ножки*. Устойчивые выражения, описывающие действия с участием ног, часто обозначают подавление, превосходство над кем-либо, ср. совр. разговор. наступить на *горло собственной песке* заставить себя поступить вопреки своему желанию, *быть/находиться под пятой/каблуком* 'признавать над собой власть другого человека'. В свадебном обряде новобранца при выходе из церкви (или в другой ситуации) старается наступить на Н. мужа, чтобы сделать его покорным. У сербов (р-н Сврача) при входе в дом жениха невеста ударяла пятой в порог и тихо приговаривала: «Сви под ногу, ја — преко ногу!» [Все под ногу, а я поверх ноги!]; этим способом она пыталась утвердить свое главенство в доме (Петр КИС 1:104). В подобных действиях для достижения положительного эффекта **важный** оказывался дополнительный признак — «правая» Н. У русских Алтайского края связь

нды сватать невесту, входила на крыльцо правой Н., говоря: «Нога моя, стой твердо и метко... Что задумано, то и исполнится!» (Масл.НОВО:67).

Актom, выражающим высшую степень покорности и уважения, было ритуальное омовение Н. другому человеку. У болгар в обязанности новобрачной в доме мужа в первые 40 дней после свадьбы входило молчаливое услужение свекру; в частности, она каждый вечер *собственноручно* разувала его и мыла ему Н. В польской Силезии в Великий четверг дети обмывали Н. своему отцу в память о том событии, когда «Инсус апостолам ноги мыл» (SSSL 1/1:177).

Лит.: Масл.СЧ:40-46; Седякова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы // КДБК:264-305; ЖС: 1998/2:5-6; 2000/1:11, 16-17; РЗЗ, № 83,146,156; Острижский; Назаренко // ЭРП; ЭО 1896/2-3:159; Раз.ПЗ:87; Дель ПРН:31,348; Этн.1992-1993:142; ПА; Гурь (25-305-306; Вяс.:188; Никит.ППП:30, 79,195; Чуб.ТЭСЭ 1/1:87; Шух.Г'4:247; Раден.СФМ:19-22; КСК 1999/4:26; ЕКЭ 1:57; Дос.:285; Тел.БББ:228; NU 1973/10,195; 1971/8:225; Кн.РЛS 1:34,172,225,242; NU 1967-1968/5-6:484; ZNZO 1905/10/1:53; ZWAK 1887/11:202; *Przewodnik naukowy i literacki*. Lwów, 1878/6:225; *Bystr.DO* 2:55; *Fed.LB* 1897/1:282, 292,307,309,320,350; *Оле.ПТ:108; Нору.РЛ:148-149; МТ:31.*

Т.А. Агапкина. Л.И. Виноградова

НОГТИ (когти) — в народных представлениях средоточие жизненных сил человека. Наряду с волосами, зубами, потом, слюной, мочой, экскрементами и др. Н. воспринимались как заместитель человека, поэтому все действия с Н. (стрижка, хранение, уничтожение) были способом воздействия на человека и строго регламентировались. Во вредоносной магии действия над чьими-либо Н. использовались для наведения порчи. Благодаря своей твердости Н. и когти служили в качестве оберега.

Согласно укр. апокрифической легенде, тела первых людей были покрыты твердым роговым покровом, но после того, как Адам и Ева согрешили, Бог в наказание сделал человеческую кожу мягкой, оставив Н. лишь на руках и ногах.

Стрижка Н. регламентировалась в зависимости от времени, возраста человека и ритуальных запретов. На Рус. Севере Н., как и волосы, было принято стричь в Страстной четверг, на юге России — в пятницу. Нельзя было стричь Н. в Сочельник и в течение всех святков (полес.); если остригать Н. во вторник и четверг, то на пальцах будут заусенцы (с.-рус.). У русских пастухов запрещалось стричь Н. и волосы в течение всего пастбищного сезона.

У вост. и юж. славян запрещалось стричь ребенку Н. до года: чтобы он не был подвержен порче, мать должна обкусывать Н. зубами, а потом сжигать. Запрет стричь Н. младенцу мотивировался тем, что, отрезая Н., можно «обрезать» ребенку жизнь (болг.). Первый раз Н. ребенку стриг отец (полес.).

Остриженные Н., как и волосы, запрещалось выбрасывать — их закапывали в землю, подкладывали под камень, затыкали в щели и углы дома, прятали под поясом или за пазухой, пускали по текущей воде, сжигали, поскольку считалось, что остриженные Н. будут нужны человеку после смерти (в.-слав., ю.-слав., пол.). У вост. славян, особенно у старообрядцев, было принято собирать остриженные Н. в специальный мешочек (иногда — в перстень), а после смерти класть в гроб. Считалось, что на «тот свет», в рай нужно будет лезть по высокой стеклянной или железной горе, и сделать это будет легче тому, у кого при себе окажутся Н., которые после смерти прирастут к пальцам; по другой версии, остриженные Н. пригодятся после Страшного суда при воскресении всех умерших, которые будут этими Н. разгребать свои могилы (ю.-рус.). Полагали также, что в загробном мире потребуют отчета о каждом волоске и Н. и не примут человека, разбрасывавшего при жизни остриженные Н., — он должен будет ходить по земле до тех пор, пока не соберет их. Это поверье связано со старообрядческими представлениями о том, что на «тот свет» человек должен явиться во всей своей физической целостности, иначе он не сможет воскреснуть после Страшного суда. У белорусов и юж. славян запрещалось сжигать остриженные Н. во избежание бед и болезней. Н. вместе с волосами приносили в жертву лешему и домовому (бел.). Согласно в.-бел. легенде, Бог превратил в аиста того человека, кото-

рый не прятал за пазуху остриженные Н., а разбрасывал их (Fed.LB 1:185).

Н., как и волосы, использовались для лечения болезней, полученных в результате порчи: у спящего больного танком обстригали Н. и ими подкуривали его — болезнь перейдет на того, кто ее наслал (рус., бсл.). При лечении испуга больного окуривали Н. и волосами (полес.), а также измеряли ниткой рост больного, затем отмеряли ту же высоту у дверной притолоки, просверливали в этом месте отверстие, закладывали остриженные на руках и ногах Н. и затыкали клыннышком (укр.) или вставляли остриженные Н. и волосы больного ребенка в косяк двери на уровне роста ребенка — когда ребенок перерастет эту отметку, болезнь пройдет (рус. дон.); остриженные на руках и ногах Н. затыкали колышком также при лечении лихорадки (рус.) и падучей (полес.), в этом же случае остригали Н., отрезали немного волос и все это клали в рот жабе, которую поливали ключевой водой и уничтожали (серб.). В и.-слав. заговорах Н. (наряду с кровью, костями, жилами и т. д.) — место, откуда изгоняют или «вынимают» болезни. Чтобы ребенок не боялся грозы, ему подпальвали волосы и обрезали Н. (полес.).

Н. использовались ведьмами и колдунами для наведения порчи — наряду с волосами, костями, яичной скорлупой и т. п. (в.-слав., ю.-слав.): их закапывали под порогом, в воротах, в хлеву того, кого хотели испортить (в.-слав., ю.-слав.), у поляков для этой цели подкладывали Н. мертвеца. Согласно одной из полес. быличек, ведьма, которую побил парень, желая ему отомстить, наслала на него нечистую силу, подложив под порог Н. и волосы. Для избавления от порчи следовало найти то, что подложила ведьма, и уничтожить или вынести за пределы своей усадьбы. Чтобы муж не бил жену, она должна была остричь у него с рук и с ног Н. и во время чьих-либо похорон бросить их вместе с землей в могилу, приговаривая: «Как у раба Божьего [который умер] больше не поднимаются руки, значит, у моего мужа не поднимутся руки на меня» (карел., РЗК:48).

Н., как и звериные когти, благодаря своей твердости и крепости применялись в качестве оберега от сглаза и другой опасности — на них, как на камень, железо и другие твердые предметы, символически

«переводился» «злой» глаз (д.-слав. бы уберечь себя от возможной порчи довало трижды посмотреть на ногти, на звезды и плюнуть (полес.); для хранения от сглаза полезно было, встать утром, посмотреть на Н. (Галиция); смотрели, чтобы избавиться от порчи лес.). Человек, обладающий «злым» г чтобы не испортить кого-либо, мать ребенка или молодяток скота, должен нарительно посмотреть или плюнуть с Н. (полес., галиц., пол. охрид. мусуль. сказав при этом: «Нашай парожодити, л быть, на наших ныгытках» [Пусть пл. дит, что может быть, на наших ног (ПА, Чудель, ровен.). Для отвораченю можного несчастья, возникающего в ретате чьей-либо зависти, следовало три плюнуть в сторону и откусить кусочек (в.-укр.).

Часто в качестве оберега употребляли ринные когти. Волчий коготь вместе с кусочком хлеба и верхом бритвы зашили в одежду ребенку — от нечистой (ю.-серб., о. Ибар), его вешали на ульи охраны пчел от порчи (пол.), использовали как амулет от сглаза и порчи (з.-рус.), сглазу ребенку в качестве амулета змиптичий коготь (серб., Зета). Когти фин носили при себе, чтобы защититься от зловодства (рус., Чулк.АРС:304). Медвежий коготь, наряду с шерстью и черепом этого животного, вешали в хлеву и в конюшню, охраны скота от злых сил (рус., Зел.ОРАИ 1:163). Рысий коготь вешали жениху охраны от порчи (с.-рус.), его носили с собой охотники, полагавшие, что он может защитить их от диких зверей и разных опасностей во время охоты; его брали с собой идущий в суд, чтобы избежать наказания; его брали с собой в плаванье моряки, чтобы не утонуть, а также все те, кому нужно было успешно решить какое-либо важное дело (Ал. Тихманьга, архангел.). Рысий коготь служил оберегом для скота (с.-рус.), им лечили простудное заболевание у лошадей, называемое «ногтем» (рус.). У сербов петушиные лапы с когтями засовывали на Рождество в юсточную стену курятника, чтобы защитить кур от хищных птиц. Чтобы черт не подбрался к человеку во время грозы, тот ночью должен сделать крест на дереве, под которым стоит (гуцул., КА). В народной медицине когти крота применяли как средство

против лихорадки: их растирали в порошок и вместе с *водкой* давали выпить больному (морав., Kuldá MNP 1:334).

Для защиты домашней птицы от хищников у юж. славян на Рождество исполнялись специальные ритуалы-диалоги, цель которых — символически уничтожить когти *диким животным* и птицам. Один из домохозяев нес к очагу отламываемую ветку кизила. Хозяйка его спрашивала: «Что *делаешь?*» — «Опалю когти лисицы и кролика, сороки и галки, орла и волка» (серб., СБФ. 84:39). В другом случае один из членов семьи бил пестом в ступе, а хозяйка спрашивала: «Что *делаешь?*» — «Бью птицам ноги, когти, клювы и крылья» (серб., там же).

В народной демонологии длинные Н. считаются характерным признаком нечистой силы и демонов болезней, например ослы, чертей, водяного, *лешего* (рус.), колдуна (бел.), волколака, вампира. Согласно полес. легенде, когда Христос сошел в ад, чтобы вывести оттуда грешников, все тянули к нему руки в надежде выбраться. Один человек не вытерпел и выругался матом, после чего у него выросли *длинные Н.*, а волосы стали дыбом, и он превратился в черта и остался в аду (ПА, Грабовка, томел.). Ю.-слав. дух рудника *мацмолит* выглядит как маленькое существо с длинными Н. (о. Истра, КСК 1999/4:222), а *каракоцила* представляется как старая баба с большими Н., которыми она царапает лицо женщинам (сев. Сербия, см. *Каракоцжул*); один из серб. облакопрогонников — *аловитый человек* (см. *Хала*) имеет белую бороду и длинные Н. Согласно болг. верованиям, чума *выглядит* как старая женщина с длинными руками и Н. У вампира после смерти и в могиле продолжают расти Н. и волосы (в.-слав., ю.-слав.), поэтому подозревая, что покойник может стать *вампиром*, ему перед погребением обрезают Н. или втыкают под Н. пальцев ног колючки боярышника (серб.). У *домового* *железные когти* (ПА, Ст. Боровичи, чернигов.), с.-рус. *обсидиан*, *жирцуал* в бане, похожа на обезьяну с когтями, которыми она задирает тех, кто неправильно ведет себя в бане.

С Н. связан ряд примет и запретов: если Н. «цветут» (на них появляются белые пятна), это сулит обнову, подарок или *перемону жизни* (с.-рус., в.-укр., пол.); если

задирается кожа вокруг Н. — это делает *черт тем, кто в нарушение запрета работает по воскресеньям*, а также тем, кто *вытирает руки скатертью* (в.-укр.). Чтобы на руках не было *заусенцев или ногтеды*, нельзя пить спиртное на *заговенье* (с.-рус.). Привычка *грызть ногти* *выдает злого человека* (пол.).

В серб. проклятиях желают своему врагу приобретение *зооморфных черт*, в частности *орлиных когтей*: «Дай му Бог орлове покте» [Дай ему Бог орлиные когти] (КСК 1999/4:38).

По рус. верованиям, найденную *разрыв-траву* нужно загнать под Н., как это делали *многие разбойники*, например Пугачев, у которого листик *разрыв-травы* был под каждым Н. По пол. поверьям, под Н. безымянного пальца следует загнать косточку от летучей мыши, чтобы приворожить любимую особу (Тура СЖ:608). Согласно полес. легенде, осина трясется потому, что щепки из этого дерева загоняли Иисусу Христу под Н. во время мучений.

Лит.: Бурц.ОБСК 2:175,178; ЗРГО 1869/2:41; Крив.РНМП:268, ОС6 1894/3:416; Памятная книжка Олонечкой губ. на 1909 г. Петрозаводск, 1909:212; Памятная книжка Смоленской губ. Смоленск, 1859:127; Проценко ЗО:284; Псковский *святисл.* сб. 1871:130; Тор.РНМ:393; ЖС 1905/1-2:550; Ром.ВС 8-9:295; ЖТК:183,439; КА; ПА; БМ:234; Георг.БНМ:133; ЖЦ 2000:202; ГЕМБ 1934/9:9,48; 1936/11:61; Тор.ВДБ:68; Ракс 1994/75-76:33; 2000/весна:72; Чапк.СД:5:73,258,312; СБФ 1984:39; Вieg. LLP.:67,91; Lega ZCh:265; ZWAK 1878/2:127,131, 172; 1881/5:118; 1886/10:93; 1892/16:255,267.

Е. Е. Левкиевская

НОЖ — предмет домашней утвари, наряду с другими острыми (см. *Колючий*) и режущими инструментами (*ножницы*, *топор*, *вилы*, *серп*, *коса*, *игла* и др.) являющийся одним из *оберегов*. Н. сохраняет семантику *железа*, входя в ряд *железных предметов*, применяющихся в *лечебной и очистительной магии*. В ряде случаев Н. (как и *вертел*, *сабля*, *палка* и др.) наделяется *фаллической символикой* и ассоциируется с *мужским началом*.

Использование Н. как оберега обусловлено присущей ему, как и всем острым предметам, семантикой обезвреживания предполагаемой опасности, способностью ее «уколоть», «поранить», «разрезать на куски» и таким образом обезвредить или уничтожить. Повсеместно Н. использовали для защиты лиц, находящихся в ситуации «перехода»: беременных, рожениц, новорожденных и особенно некрещеных детей, молодоженов. Беременная женщина носила складной Н. в кармане от глаза (з.-полес.). Наряду с др. острыми предметами и колючими растениями Н. помещали рядом с роженицей (втыкали в косяк двери, клали под подушку, под кровать и пр.), чтобы защитить ее от порчи и нечистой силы (о.-слав.). Выходя из дому в шестинедельный период после родов, роженица должна была брать с собой Н., обычно затыкая его за пояс, пряча в кармане или за пазухой, чтобы ее не могли «испортить» и чтобы она не могла причинить никому вреда своей ритуальной нечистотой (о.-слав.). Н., наряду с иплой, солью, угольком, куском хлеба, кусочком кирпича от печи и др. оберегами, клали под подушку или под колыбель ребенку, втыкали снизу в колыбель, чтобы защитить его от глаза, не допустить к нему нечистую силу, которая могла бы обменять его на своего детеныша (о.-слав.) (см. Подменыш). Если мать выходила на улицу, она должна была перед началом кормления подложить под себя Н., чтобы не перенести на ребенка возможную порчу (полес.). Когда молодые выходили из дома, направляясь в церковь, перед ними в землю втыкали Н., и все участники свадьбы переступали через него (полес.). Невеста перед отъездом к венцу произносила охранительный заговор, в котором символически отрезала от себя все злое: «Косами откошуся, ножами откошуся, и злого духа не боюся» (ПА, Верхние Жары, голем.). При постройке дома Н. клали под передний угол острем на запад, чтобы дому и домочадцам никто не смог причинить зло, чтобы оно «наколось» об нож (полес.). Перед тем, как надеть на себя новую сорочку, через нее пропускали Н., чтобы обезвредить находящуюся на ней возможную порчу (в.-полес.). Когда снова ли, навинаан или ткали, за пояс затыкали Н., чтобы предохранить работу от глаза (бел.).

Рассказанье, разрубание опасности с помощью Н. и других острых предметов прак-

тиковалось у юж. славян при борьбе с градовыми тучами: при приближении к селу градовой тучи знахарь, стоя под тучей и произнося заговор, махал во все стороны ножом, чтобы ее рассечь на части (серб.), в других случаях, чтобы остановить град, Н., как и другие острые предметы, выбрасывали на улицу (серб.).

Н. повсеместно использовали для охраны от нечистой силы и борьбы с ней. Ножом, как и др. железными предметами, обводили магический круг, чтобы обезопасить себя от нечистой силы во время святочных гаданий на перекрестке (с.-рус.) или при добычании цветка папоротника в купальскую ночь (з.-слав.); человек, которого давит мора (см. Змора), должен три раза обвести Н. вокруг дома (босн., герцеговин.). Н., наряду с кошой, топором и др., клали на порог, на окно, втыкали в косяки дверей и ворот, чтобы в дом не могла проникнуть нечистая сила: черт (с.-рус., бел.), колдунья (ю.-рус.), вампир (серб.), мора (серб.), вешница (серб.). Иногда считалось, что колдун вообще не может войти в дом, потому что там, наряду с иконой и крестом, есть Н. (з.-полес.). Н. клали на ночь в постель, чтобы обезопасить себя от зморы (ю.-слав., чеш., капуб.), стриги (хорв.), вампира (серб.), домового (в.-бел.) ходячего покойника (с.-рус.).

Н. клали в гроб «нечистым» покойникам: колдуну (полес.) или вампиру (ю.-слав.) чтобы они накололись на него, если захотят встать из могилы после смерти. Чтобы избавить покойника от участи вампира, на то время, пока он лежит в доме, втыкали перед его головой большой Н. (Босния). Если подозревали, что умерший может превратиться в вампира, чтобы предотвратить это, протыкали ему грудь, ноги и руки пятью старыми Н. или одним Н. и четырьмя шипами боярышника (серб.). Чтобы уничтожить вставшего из могилы вампира, его кожу протыкали острыми предметами, в том числе Н. (серб., макед.). При встрече с яврем часто предписывалось бросить в него Н., чтобы ранить крутящуюся в нем нечистую силу (иногда, напротив, существовал запрет бросать в вихрь Н.). Верили, что после этого на Н. будет видна кровь раненого черта (полес.). Согласно сюжету полес. былички, вихрь уносит с собой брошенный в него Н., и хозяин Н. через некоторое время обнаруживает его, остановившись на ночлег в чу-

жом доме. Хозяин дома — колдун признается, что он находился в вихре и был ранен этим Н.

В скотоводческой магии Н. использовались как оберег скота от порчи, болезней, хищных зверей, ведьм и колдунов. При первом выгоне скота Н., как и ножницы, серп, косу, топор и др. железные предметы-обереги, подкладывали под порог хлева, клали в воротах или при входе в загон, следя, чтобы скот через него переступил, а также втыкали в землю или над дверями, через которые проходил скот, волочили за собой при обходе стада, махали им крест-накрест над скотом (в.-слав., пол., словац.). В «опасные» календарные даты, например на Ивана Купалу, наряду с другими острыми предметами и колючими растениями Н. втыкали в стены, крышу, дверные проемы хлева, подкладывали под порог, веря, что в этом случае ведьма не сможет проникнуть в хлев и отобрать молоко (полес.). В случае, если у коровы было отобрано молоко или она доилась кровью, для восстановления удоя принято было доить ее через Н., который ставили острием вверх (з.-полес.), клали два Н. крест-накрест или помещали в цедилку вместе с иголками, серпом и т. п. (в.-укр., карпато-укр.). Иногда так поступали в охранительных целях, когда начинали доить корову-первотелку, веря, что в этом случае у нее не смогут отобрать молоко (полес., словац.).

При использовании Н. в охранительных целях особую семантику имели такие действия, как втыкание Н. и закрепление ножом. Помимо того, что втыкание было одним из способов помещения Н. в охраняемое пространство (при затыкании его в колыбель, стену, дверной косяк, за пояс и пр.), в ряде случаев оно могло приобретать дополнительную останавливающую семантику. Считалось, что колдун или ведьма, пришедшие в чей-либо дом, не смогут выйти из него, если с нижней стороны столешницы незаметно воткнуть Н. или ножницы, — в этом случае они будут под разными предлогами возвращаться от дверей назад, пока Н. не будет вынут (рус.). Чтобы гром не ударил в дерево, под которым остановился человек, в дерево втыкают Н. (полес.). Если снился покойник, чтобы прекратить это, втыкали Н. внутрь дежи острием вниз (в.-помес.).

Втыкание Н., с одной стороны, преграждало путь опасности, а с другой — символически «притормаживало» носителя опасности к одному месту. Считалось, что вихрь можно остановить, воткнув Н. в землю, — в этом случае вихрь будет крутиться на одном месте, пока не вынешь Н. (полес.). При приближении градовой тучи втыкали в землю Н., чтобы отвернуть град от посевов (серб.). Чтобы в доме не было блох, во время первого грома втыкали в землю Н. и произносили: «Гром, гром, от блох» (укр., ZWAK 1880/4:66). Человек, у которого украли коня, желая, чтобы конокрад был задержан, втыкал Н. в буханку хлеба, первой вынутую из печи и положенную на стол верхней коркой вниз (пол., ZWAK 1881/5:136). Заговоренный Н., воткнутый в землю, ограждал человека или скотину от нападения волков (в.-бел.); в день св. Юрия, в первый выгон скота затыкали Н. под порогом избы, чтобы волк не тронул скот (бел.). В случае, если корова не возвращалась на ночь домой, знахарь «засекал» потерявшуюся скотину, затыкая заговоренный Н. в стену сени. Полагали, что пока Н. будет воткнут в стену, корова останется недоступной для хищников (полес.). Иногда этот способ применяли не для охраны потерявшегося животного, а для того, чтобы узнать его судьбу: если на воткнутом в стену Н. на следующее утро была видна кровь, значит корова уже была съедена хищником, если Н. оставался чистым, животное было еще живо (в.-слав.). Сходным образом гадали об урожае: за несколько дней до Нового года на столе оставляли хлеб с воткнутым в него Н. и засыпали его кучкой зерна. Если на Новый год Н. оказывался заржавевшим, это означало неурожай зерна того года, из которого был испечен хлеб (з.-укр., ZWAK 1882/6:211).

Втыкание Н. в некоторых случаях практиковалось, чтобы снять порчу и восстановить полезные свойства предмета. Таким образом «лечили» дежу, если хлеб из нее переставал удаваться: дежу переворачивали и ставили на порог, втыкали в дно Н., а сверху лили кипяток (полес.), иногда в этом же случае Н. втыкали в порог, на котором стояла дежа (полес.). Если в маслобойке переставало получаться масло, что приписывалось козням чаровницы, следовало для снятия порчи воткнуть Н. за обруч маслобойки (пол.).

Иногда втыкание Н. практиковалось во вредоносной магии, в частности, для отбирания молока. Для этого колдун втыкал Н. в дерево, намечая определенную корову, после чего из отверстия в дереве по Н. начинало течь молоко. Если намеченная корова оказывалась телкой, то по Н. стекла кровь (в.-полес.). Похожим способом можно было наслать на человека колики, для этого втыкали Н. в березу и говорили: «Żeby się kolki kłóły» [Чтобы тебя колики кололи], и пока Н. будет воткнут в стену, человек будет мучиться от колик (пол., ZWAK 1886/10: 114). Если беременная женщина попросит что-либо в чужом доме, то после ее ухода злой человек может навредить ее будущему ребенку, воткнув Н. в порог дома; в этом случае ребенок рождался с раздвоенной губой (полес.).

Закрепление ножом входит в один ряд с такими акциональными оберегами, как запирание, закрывание, заграждение, и применяется для защиты охраняемого объекта или пространства от всевозможного зла: перед тем как разрезать новую буханку хлеба, ее перекрещивают ножом (в.-слав.); когда начинают сновать, основу перекрещивают ножом, чтобы уберечь работу от сплаза (полес.); когда ребенка первый раз кладут в колыбель, ее, а также окна, двери и печную трубу, перекрещивают ножом, чтобы охранить ребенка от нечистой силы (Галиция); на свадьбе сват закрещивает ножом жениха и его сопровождающих, пришедших забирать невесту (в.-полес.); спрятавшись под деревом во время грозы, ножом делают на нем крест, чтобы черт, убежав от молнии, не подкрался к человеку (карпат., МУРЕ 1909 11/2:16), впрочем, иногда в той же ситуации существовал запрет на использование Н. — крест на дереве делали ногтем (Ивано-Франков. обл., КА). Закрепление ножом больного места (например, зубов) часто применяется в лечебных целях и сопровождается чтением заговоров (в.-слав., ю.-слав.).

Использование Н. в магической магии обуславливалось его способностью отрезать, отсекал, закалывать болезнь. Н. был одним из атрибутов и инструментов знахаря, который читал над больным заговор или молитву, держа в руках Н. (в.-слав., ю.-слав.). Таким образом лечили детскую бессонницу (полес.), а также любой недуг (в.-укр.). При лечении болезни с Н.

совершали различные манипуляции над бо-
ным: закрещивали им грыжу (с.-рус.) I
«колотые», после чего Н. обмывали водой
давали больному ее выпить (рус.). кололи
больное место (о.-слав.), например пояс;
при радикулите (с.-рус.); очерчивали им К
(при лечении опухоли, лишая и др. кожных
заболеваний); при бессоннице обходили со-
ного ребенка с Н., а потом клали его е
под голову (полес.); при лечении испуга а
круг больного посоном обходили несколь-
раз с Н. и топором, после чего эти пре-
меты втыкали в порог со словами: «Что с
ксь?» — «Испуг секу, топором заруба;
ножом засекаю...» (рус., РИ:262). При м
чении шкоты и порчи Н. втыкали в порог
бани со словами: «Булатный нож, подрежь
черную болезнь в ретивом сердце...» (рус
РИ:262—263).

Часто для магических, в том числе лечеб-
ных, целей использовали с п е ц и а л ь н ы
Н.: например, грыжу лечат Н., освященным
на Пасху (полес.), или «квашиником» — Н.
которым обчищают квашню — его же кла-
дут в колыбель ребенку от сплаза (с.-рус.)
ревматизм лечили случайно найденным Н.
(с.-рус.); змору можно было ранить Н., вы-
кованным кузнецом в полночь, который боль-
ше ни для чего нельзя использовать (Бос-
ния). Для остановки градовик туч брали Н.,
семь раз освященный на Пасху (укр.); освя-
щенный Н. бросали в крутящийся вихрь (по-
лес.); на укр. Карпатах считали, что подчать
покойника «опырял» можно ранить девять
раз освященный Н. Считалось, что вампира
может проткнуть только шип боярышника
и Н. в черных ножнах (Левач и Темнич);
таким же Н. следовало подрезать жилы на
ногах умершей вешнице, чтобы она не вста-
вала из гроба после смерти (серб.).

Н. сохраняет семантику желез-
ного предмета, обеспечивающего здо-
ровье, крепость и жизненную энергию. Этим
объясняется способ лечения резаных ран —
нужно погрызть острие Н. и затем плюнуть
на кровь в ране (ср. Вертел). Ножом от-
резали пуповину новорожденному младенцу
(полес.). Чтобы быть смелым (по другой мо-
тивировке — чтобы не бояться грома), нужно
съесть крошки, налиплие на Н. при разреза-
нии хлеба (полес.). Когда по селу проходила
похоронная процессия, запрещалось спать,
чтобы не «уснуть навеки», поэтому под го-
лову спящему ребенку подкладывали Н.,

чтобы отратить от него смерть (з.-полес.). Чтобы масло лучше сбивалось, под маслобойку помещали Н. (словац.).

В очистительной магии было принято использовать воду, слитую с Н. или ту, где находился Н., поскольку с такой водой передавались ритуальная чистота и здоровье. В частности, дежумыли, сливая воду через Н. (з.-полес.); при мытье ребенка в воду клали Н. (в.-бел.). В обряде размытия рук родильницы и повитуки воду сливали в лохань через положенные на нее крест-накрест Н. и веник (ю.-рус.).

Н. использовался для символического разрезания невидимых «пут», которые якобы стягивают ноги младенца до того, как он научится ходить. Если ребенок долго не начинал ходить, считалось необходимым освободить ему ноги, для этого его ставили на землю и несколько раз проводили ножом по земле между ногами, «разрезая» ему «путы». В некоторых случаях ноги ребенка связывали веревкой, которую потом разрезали (в.-слав.). Иногда так рекомендовалось поступать вообще при первых шагах ребенка, чтобы сообщить ему свободу и уверенность при ходьбе.

Колдуны и ведьмы использовали Н. в вредоносной магии: с помощью Н. вынимали след человека или животного для нанесения ему порчи (в.-слав.); на Ивана Купалу ведьма втыкала несколько Н. перед дверью чужого хлева, чтобы отобрать у коров молоко (см. Отбирание молока). Кувыркание через Н., воткнутой в пень острием вверх, или через двенадцать Н. — способ стать волколаком; чтобы снова принять человеческий облик, нужно перекувырнуться в обратном направлении (в.-слав.).

В народной традиции Н. соотносился с мужским началом, поэтому с его помощью пытались повлиять на пол будущего ребенка: чтобы родился мальчик, женщина должна носить в кармане Н. (полес.). Согласно примете, если со стола падал Н., пришедший после этого гость будет мужчиной, ссам ложка — женщиной (рус.).

Поскольку П. наделялся фаллической символикой, он использовался в свадебном обряде для имитации коитуса: в черниговском Полясье во время печения свадебного хоровая Н. втыкают в дежу, подбрасывают ее к потолку и наблюдают, остался ли он воткнутым или упал; у болгар после брач-

ной ночи мужчины разрубали ножами сито. У русских во время свадебного пира жениха заставляли «поточить нож» — поцеловаться с невестой.

Использование Н. как столового прибора во время трапезы определялось рядом предписаний и запретов. Н. для разрезания хлеба и мяса за столом мог использовать только хозяин, который перед тем, как разрезать буханку, перекрещивал ее Н. (рус.). Н. на столе должен был лежать так, чтобы его острая часть была обращена к хлебу, а не от него; нельзя класть Н. на Н. или ставить его острием вверх (с.-рус.); не разрешалось есть с ножа или брать пищу через Н., чтобы не сделаться злым (здесь Н. ассоциируется с семантикой кровопролития и убийства); не следовало подавать Н. кому-либо острым концом, чтобы не посориться с этим человеком; нельзя оставлять Н. на столе на ночь (в.-слав.): по одним объяснениям — потому что этого не любит домовая (ю.-рус., в.-укр.), по другим — потому что черт может им зарезать человека (рус.). Если случалось осквернить Н., например, сдирая шкуру издохшего животного, его следовало очистить, воткнув три раза в землю, при этом последний раз в землю его оставляли на три часа — без этой процедуры им запрещалось резать хлеб и мясо (в.-укр.).

Запреты на использование Н. В соответствии с принципом, согласно которому вредоносное воздействие на часть чего-либо негативно отражалось на целом, запрещалось дотрагиваться Н. до молочных продуктов — проводить им по молоку, сметане, маслу, крошить ножом хлеб в молоко, размешивать Н. молоко или сметану, поскольку в противном случае у коровы потрескаются соски на вымени или она будет доиться кровью (полес.). Хлеб в рамках народного мировоззрения соотносился с телом Христовым, в него запрещалось втыкать Н., т. к. это ассоциировалось с пробиванием рук и ног Христа при распятии (полес.). В ряде сакральных ситуаций существовал запрет на использование Н. или ножниц: полотно для погребального савана следовало разрезать только острым камнем (серб.). Целебную траву, которую зашивают ребенку в амulet в качестве оберега и которой окуривают дом против вештицы, следовало выкапывать только камнем — использовать Н. или лопату запрещалось (серб., Чајк.СД 5:27,180).

В праздники (на Пасху, Рождество, Благовещение, Новый год), а также на поминках хлеб предписывалось ломать — его нельзя было резать Н. (полес.), на укр. Карпатах также запрещалось резать Н. брынзу (СБФ 1984:275). Запрещалось резать круглые плоды или даже брать Н. в руки в день Усекновения главы Иоанна Предтечи (11/29.IX) — верили, что на разрезанном овоще появится кровь (р.-слав.). Первый сыр, приготовленный в Юрьев день, запрещалось разрезать железным Н., для этого существовал деревянный Н. (с.-слав. Болгария). Нельзя было оставлять на столе Н. и вилки во время ритуальных трапез, в частности, на Рождество, в поминальные дни, чтобы не причинить вреда покойникам. Запрещалось класть Н. на стол в Сочельник, иначе в следующем году будет падеж скота (словац.), и в поминальные дни — поскольку покойники, пришедшие на поминальный ужин, не смогут через него перешагнуть (в.-укр.).

У юж. славян в определенные дни (например, в первый понедельник Великого поста, в «несчастливые» дни недели, какими считались среда и пятница) запрещалось пользоваться Н., как и другими острыми предметами, поскольку они ассоциировались с волчьими зубами. Считали, что в противном случае хищники будут резать скот, а мыши и насекомые нападут на посевы.

Лит.: ЖС 1905/1-2:13; Зел.ВЭ:321; Памятная книжка Олонецкой губ. на 1909 г. Петрозаводск. 1909:206; Труды Курского губ. статистич. Комитета 1863/1-485; Череп.МРРС:69; ЭО 1898/3:117; КА; ПА; Драг.МПР:24; ЖТК:457,469; МУРЕ 1900/3:48, 1906/8:34, 1907/9:7; Ониц. МГД:16; Марш.НВ:373; Зеч.МБ:91,148; Ёпр. ВДБ:236; КСК 1999/4:153; Раден.НБЖС:85,131, 278; Ракк. 1994/75-76:36; Чапк.СД 5:27,180; Варт.ЛН:217; Kulda MNP:266; Bustr.SOR:43; Ёсга ZM:134; Лос.Казг:94; МААЕ 1896/1:217, 1905/7:23.

Е. Е. Левкиевская

НОЖНИЦЫ — инструмент, наряду с другими колющими и режущими предметами принадлежащий к числу оберегов. Н. наряду с другими железными предметами применяются в лечебной и очистительной магии. Чаще всего Н. являются функциональным

синонимом ножа и используются в тех же самых случаях.

В качестве оберега Н., наряду с другими апотропеями, клали в колыбель новорожденному ребенку, помещали около роженицы, чтобы предохранить их от сглаза, порчи и нечистой силы. Н. втыкали перед снованием в ткацкий станок, чтобы защитить работу от злого глаза; клали в воротах при первом выгоне скота, чтобы корова переступила через них. Н., как и нож, пропускали сквозь новую детскую одежду, чтобы предохранить ребенка от сглаза (болг., Вак. ВЕТБ:312).

Втыкание Н., как и ножа, имеет останавливающую семантику. В частности, чтобы не дать колдуну, зашедшему в какой-либо дом, возможности уйти, втыкали Н. в нижнюю часть стола или лавки — до тех пор пока их не вынут, К. не сможет пересечь порога этого дома (рус.).

Н., как и нож, использовали в народной медицине, чтобы символически «заколоть», «отрезать» болезнь. С помощью Н. заговаривали грыжу, нарывы на теле, боль в пояснице, надорванный живот и пр., крестя (см. Закрецивать) ими или укалывая больное место, произнося при этом: «Колю, колю, закалываю, / Говорю, говорю, заговариваю» (АА, Тихманьга, архангел.). Ножницами отрезали пуповину новорожденному ребенку (а.-латв.).

В скотоводческой практике важное значение имело правильное обращение с Н. для стрижки овец, поскольку от этого зависело количество стриженной шерсти и здоровье животных. Такие Н. нельзя передавать из рук в руки, а необходимо положить на землю, чтобы берущий взял их с земли, чтобы не порезать кожу овец во время стрижки, а по другим мотивировкам — чтобы не передать другому «манну», т. е. удаю и качеству молока, не отдать свое счастье, чтобы не было несчастного случая, а у овец хорошо росла шерсть (карпато-укр.). Одалживание Н. для стрижки овец, как и других орудий труда и предметов, имеющих важное хозяйственное значение (ткацеских орудий, молочной посуды и др.), сопровождалось рядом запретов и предписаний. При возвращении одолженных Н. нельзя отдавать их «голыми» (ср. Голый), а следует оборачивать их небольшим количеством шерсти или положить на них комок шерсти, для того что-

бы у овец хозяина Н. хорошо росла шерсть (карпато-укр.). На юге укр. Карпат одолженные Н. для стрижки овец следует подавать через овцу. У русских перед началом стрижки овец ударяли Н. по голове овцы, говоря: «Знай, овечка, свое стрижись!» (Чердынский край 1928/3:51).

Запреты пользоваться Н. В вост. Сербии для шитья одежды покойника запрещалось разрезать полотно Н., а следовало делать это камнем. Ребенку, которому не исполнился год, не следовало стричь Н. ногти — мать откусывала их зубами (с.-рус.). Запрет пользоваться Н. в ряде случаев обуславливался их символическим отождествлением с волчьей пастью, поэтому в течение 12 дней, когда праздновались «волчьи праздники», ножницами (особенно предназначенными для стрижки овец) ничего не режут и не разводят их концы, чтобы волчьи пасти не раскрывались (болг., СБФ 1984:42—43).

В канун Нового года Н. использовали для гаданий, втыкая их в сито и прося показать, в какую сторону девушка пойдет замуж. Н. должны повернуться в эту сторону (полсс.) Колдун при гадании обмакивал Н. в стакан с водой и тряс ими (вост. Сибирь).

См. лит. к статье Нож.

Е. Е. Левкивская

НОС — часть лица, которая в традиционной культуре выступает важным каналом связи с внешним миром и напрямую соотносится с материально-телесным низом. Как и через другие отверстия человеческого тела, через Н. внутрь тела может проникать нечистая сила и ее «агенты». В качестве таковых чаще всего выступает муха, ср. шуточный диалог с чихнувшим человеком: «Муха в нос! — Сама не влетела, да черт унёс» (гомел., Ріел.КДР:407).

Подобным проникновением или иным контактом с мухой, как показывает фразеология, могут объясняться резкие перепады настроения, вспышки гнева (словац. *mysla mi vzšla na nos* 'рассердясь', пол. *mieś myszy i nosie, na nosie* 'быть в дурном настроении, сердиться без причины'). Выражения типа «с мухами, с мухой в носу» означают 'быть пидным' или 'быть колдуном'

(укр., бсл.). В э.-слав. языках в этой последней парадигме вместо муж упоминается черт. С этим представлением, возможно, связан и рус. запрет сморкаться, не умывшись. Этим же каналом связи, по мнению влахов, живущих в сев. Сербии, пользуется душа, покидая тело в момент смерти, ср. также с.-х. *nositi dušu i nosi, s dušom i nosi* (об умирающем). Во фразеологии нос связывается и с состоянием опьянения: бсл. с *мухой в носу* (о пьяном), рус. *карел.* с *вареным носом, сварить нос* 'быть пьяным', *к носу не брать* 'не пить'.

Поскольку в соответствии со слав. концепцией тела события внешнего мира так или иначе «проступают» на поверхности тела, то по произвольным движениям, зуду, покраснению и прочим сигналам судят о предстоящих мелких и важных событиях: ср. рус. «хороший нос кулак за неделю чует»; нос свербит — останешься с носом, кто-то тебя ругает (полсс.); сердиться (серб., Вранье); переносица чешется к покойнику (рус., бсл.), ноздря — к родинам (ярослав.), кончик носа — к вестям или к выпивке, чаша на крестинах; чешется внутри носа — «тайные соседские благодарения», под носом — «мелкая исблагодарность» (витеб.); если прыщ вскочил на носу — в тебя кто-нибудь влюбится (рус.). По изменению формы носа узнают о близкой смерти человека: такими знаками считаются заострившийся и скосившийся на бок кончик носа (Заонежье), посинение переносицы у младенца (о.-слав.), ср. также *носом в землю тянет* (об очень старом человеке) (Карелия).

В народной физиогномике по кончику носа судят о невинности его обладателя: если при нажатии пальцем хрящик раздваивается, значит, девушка или парень уже ее утратили (ярослав., пензен.). По форме и размерам носа судят о мужских качествах его обладателя: *чем больше и прямее нос, тем крупнее член* (рус.), ср. также: «У которого человека из носа в рот возгрю (сопли) тянет и плюет часто, тот яровит (бок, ретив) и плоды сводит в выблядах и ляду не бывает» (с.-рус., «Собрание нужнейших статей на всякую потребу», ок. 1730 г.). Горбатый нос *выдает хитроумного человека*, тогда как длинный *крючковатый* выступает как признак нечистой силы — ведьм, *богинок*, русалок, Яги (про нее сказано: «нос в потолок зрос»). Колдун с подобной внешностью способен

на свадьбе наслать на жениха «нестючку», т. е. импотенцию (Заонжье). Характерной чертой женских духов выступает сопливый нос (например, Баба Яга или *палес. солливая баба*, которую нужно было поцеловать, войдя в первый раз в лес). Нос возникает и в описании колдовских превращений: ведьма мажет нос особым снадобьем и оборачивается сорокой (вят.), ср. также пол. фразеологизмы: *Ma nos jak Łyśa Góra* [Нос с Лысуя гору] и *Jak w nosie swierzbi, to w rękole kierzmasz* [Когда в носу свербит, в аду праздник]. В то же время маленький нос, отсутствие ноздрей (как у пол. дьявола) или носа также может считаться характерной чертой нечисти (**вампир, вила, смерть**), ср. *курносая как времена смерти*. Нос и сопли могут соотноситься также и с богатством: бел. мифологический персонаж Белун носит на носу суму с деньгами и просит **встречных** утереть ему соплю, за что награждает **богатством**, ср. также загадку: «Бедный наземь кидает, богатый с собой собирает» (отгадка: сопля).

Лит.: Садов.ЗРН:273; Терювская // СВЯ-86: 118-130; Толстая // СБФД 2000:56,70; Даль 2: 555; ЭО 1998/4:12; ЭСб 1854/2:56; ЖС 1994/2:35; ТС 5:74.

Г. И. Кабакова

НОЧНИЦЫ, ночница (чаще мн.) — ночные демоны, нападающие пл. образом на детей (иногда только новорожденных, до крещения) и лишаящие их сна, а также сама вызванная ими болезнь (бессонница и крик). Термин *ночницы* известен всем славянам, наряду с другими названиями: в.-слав. *максы, планки, максивичы, криксы, криксы-вириксы, криксы-паксы, полночица* и т. п., пол. *riaszki*, болг. *горска майка, номико*, серб. *цумска мајка, сенке, мора, врак, бабице*, хорв. *trake, vidine*, словен. *lutamora, pošpine, trabljine* и т. п.

В вост. Сербии *ночнице* представлялись в виде уродливых баб в черном. По хорв. поверьям, *pošpine* — длинноволосые бабы с когтями на пальцах рук (Schl.SV:54). По единичным польским данным, они могли быть похожими на птиц или летучих мышей (Ваг.KUW:79). В зап. Белоруссии (Слонимский пов.) верили, что *ночница* могла

принять вид черного мохнатого червяка: ем он проползет под колыбелью, то ребенок будет кричать по ночам (Fed.LB 1:174). Чаще, однако, говорилось о невидимости этих духов или об их неясном, неразличимом в темноте облике (ср. пол. *pospise* «ночные призраки, пугала неопределенного вида»). В заговорах от детской бессонницы к Н. обращаются чаще всего как к женским существам: их называют «ночницы-сестрицы» (полес.), «госпожа полуночица» или «**матка-полуноценка**» (рус. архангел.), величают женскими именами (например, «полуночица Анна Ивановна»). По с.-рус. представлениям, *ночниц* и *полуночниц* 12 сестер.

Н. (как и другие духи болезней) появляются «издалека», из леса, из болот, приходят «с края земли»; проникают в дом через дымоход или окна. По болг. поверьям, Н. могут проникнуть в дом, если в доме перед полночью оставлены открытыми двери или окна. Словенцы полагали, что *pošpina* и *trabljina* могут «вгнездиться» в детские пеленки, оставленные на ночь сушиться во дворе, и отнять у ребенка сон. Белорусы считали, что *ночницами* становятся души умерших бездетных женщин либо беспутные бабы, проклятые односельчанами: такая грешная душа «па смерці ходзіць начаіца: не дас дзецям спаць» (Мифы Бацькаўшчыны:58).

На Рус. Севере болезнь *ночная плака* объяснялась тем, что на младенца нападет Н., она пугает ребенка, шекочет ему ладки, щиплет его, теревит, тянет за волосы, играет с ним, стоит в изголовье, глядит ему в глаза, не даст спать (ср. P33:45-46). По болг. поверьям, *ночница* или *горска майка* (т. е. «лесная мать») незримо появляется ночью в доме и целует спящего ребенка, после чего он начинает тосковать по ней и плакать (БНМ:92), а в с.-зап. Боснии думали, что Н. колотит ребенка. У белорусов бытовало убеждение, что Н. дает младенцу сосать отравленное молоко из своей груди, что вызывает болезнь и плач ребенка, а сербы из Левча считали, что Н. «доят» (сосут грудь) детей. По некоторым редким свидетельствам, Н. прядет в доме, где не убрали на ночь кудель и веретена: перед сном женщины тщательно прячут кудель, иначе «ночницы» за ночь всю ее выпрядут (Rul.OPW:167). По другим поверьям, «*ночниц*» ночью обшаривают в лесу птичьи гнезда и выпивают их или поедают птенцов (бел. Fed.LB 1:76).

Ночницами и криксами пугали детей: «Крыксь да реветь будешь, так тея крыкса-го и выбрет» (рус. костром.); полес. «кряксьа напала», «кряксу надо выгонять».

Из страха перед Н. матери остерегались после захода солнца оставлять на дворе пеленки, выходить из дома и выносить ребенка; не оставляли открытой и не качали пустую колыбель, применяли различные обереги колыбели (клали нож, втыкали нголки и т. п.), не купали детей и не стирали пеленок и белья в «ночной» (простоявшей ночь) воде, надевали ребенку одежду наизнанку и др.; беременные женщины задолго до родов старались не есть и не пить ночью и в сумерках (бел.).

Для избавления детей от Н. купали их в настое различных трав (нередко называвшихся «ночник», «полуночник» и т. п.), окуривали ребенка, его одежду, колыбель, делали из грязных тряпок несколько кукол и выставляли их в окнах со словами: «Глядице, лялечки, каб мон маленьки слау!» — считалось, что куклы отгонят Н. (Гед. LV 1:270). В Полесье «изгнание» ночниц представляло собой особый ритуал, сопровождавшийся диалогом двух женщин, произносимым через порог, окно или печь. См. в ст. Бессонница. Для лечения ребенка применялись специальные заговоры. В рус. заговорах «полуночнице» предлагают не играть дитятей, а забавляться «жаром, паром, дымом кудрявым, челом и каменкой», «пеплом да угольем», «ветрами», «листьями», «мышами за пелью», «воронами и сороками», «когтями и ногтями», «помелом и помельничком»; предлагают веретено и пряслицу, чтобы она занялась прядением и не трогала бы младенца; «кряксу» стараются «вынуть» из младенца, «выкурить», «отогнать», «передать кому-нибудь» и т. п.

Особый тип «ночниц» известен в польских верованиях (Малопольша, Силезия): *noszysce* навещает ночью тяжелобольного и по тому, встает ли она в изголовье человека или в его ногах, гадают об исходе болезни (Радомское воев., Kolb.DW 21:146). Там же ночницами назывались блуждающие ночные огоньки — души грешников, отбывающих наказание. В Силезских Бескидах *noslice* — это души девушек, умерших в период между сватовством и свадьбой, которые в виде огоньков заводят путников на бездорожье (EP 1984/28/1:228).

Лит.: Виноградова Л. Н. Заговорные формулы от детской бессонницы // *Заговор*: 153–163; Мифы Вацкаўшчыны: (уклад. У. А. Васілевч.) Мінск, 1994. 98–59; МСЛ:404; СМ:275–276; Влак. HA:257–258; Черел. МАРС:37; PЗ:45–48; Зам.:332–344; Нивисц ПШП:6,38; Гуд.:253; Саж.ДР:237–238; Марин.НП 1:202,185; Раден. НБЖС:36; Зеч.МБ:36. Ваг. KUW:78–80; Вieg. MD:310–315; Рст.РДL:156–157; Zab.ZG:13–17.

Л. И. Виноградова, С. М. Толстая

НОЧЬ — см. Сутки.

НОЯБРЬ. Народные названия: рус. *листогной*, *полузимник*, *грудень*, бел. *лістапад*, укр. *листопад*, *грудень*, *напівзимник*, *ворота зими*, *грудкотрус*, *падолист*, *братчичи*, пол. *listopad*, чеш. *listopad*, серб. *груден*, студен, словен. *listopad*, *listnik*. У юж. славян наименования Н. связаны также с важными праздниками месяца: днем св. Архангела Михаила (болг. *Архангеловски месец*), днем св. Мартина или «Мраты», «Мартиния» (серб. *Мратини месеци*, болг. *Мартиници*), как и с приближением основного праздника года — Рождества (болг. *предбожичен месец*).

1X1. Кузьма и Демьян (см.). У славян-католиков Всех святых день: этот день и последующий — праздники поминовения душ умерших родственников, которые, по поверьям, в это время возвращаются домой (см. Задушки). Пол. *Wszystkie święci*, чеш. *Všech svatých, slovak. Sviatok Všetkých svätých, Všech svätých*, словен. *Vsi sveti*, хорв. *Sesveci*. Поляки верили, что души умерших посещают дома, для них оставляли открытыми окна и двери, на столе — еду и питье, носили им еду на кладбище, ухаживали за могилами (Мазовше); вечером опасались ходить в костел: мертвые сами приходят туда служить мессе (Краковское воев.). Предсказывали погоду зимой: «*W wszystkie świętych ziemia skrzepła, cała zimę wróży ciepła; a jeśli słotno, będąc o drzewo markotno*» [Если на Всех святых земля замерзнет, будет теплая зима, а если слякоть, будет плохо с дровами] (Kolb.DW 24:194). Чехи и словаки также посещали могилы. Испеченные булочки (*dušičky, duše*) раздавали нищим или, как в Собенове (ю.-чеш.), одаривали ими колядники.

ков, ходивших с пожеланием большого урожая. В сел. Словакии (Замагурье) в костеле подавали поминальные записки и такое же количество куделей чесаного льна, веря, что за каждую кудель ухватится одна душа и выберется из чистилища. Постытся в предшествующий день (словен.). В день праздника раздают детям обрядовый хлеб. В Бенетской Словении известен обычай колядования женщин, которые поют специальные для этого дня «колядки» (*dušné kolednice*). Пастухи получают вознаграждение (*gotnica*): пирог с сыром и вино, которые берут в поле, где устраивается общий пастушеский праздник с угощением и песнями (я.-хрв., Лобор). Конец «бабьего лета»; мороз в день Всех святых предвещает «вкованное в лед» Рождество (словен.). Бел. *Усе святых*. Поминальный день у белорусов-католиков. «На Усіх святых холад для усіх».

2. XI. Акиндин и Пигасий. Рус. Короткий световой день; продолжение обмола та хлеба. «Ахундин размигает овин, Пигасий солнце гасит?». У католиков — второй день праздника Всех святых, называемый «душечками», поминальный день: пол. *dzień zaduszy, zaduszki*, чеш. *den Všech dušiček*, словац. *den Všech Verných Dušiček, den Dušiček, Dušičky*, словен. *Veme duše*. В костеле — заупокойная месса (пол.), ходили на кладбище поправлять и освящать могилы, приносили еду и питье и оставляли на могилах (Мазовие). Если головня или уголек выпадет из печи или трещит огонь в трубе, говорили, что это душа в огне мечется (Краковское воев.). В Словакии и Моравии на могилах родственников зажигали свечи; испеченные булочки *dušičky, duše* раздавали бедным и ели сами — они считались жертвой за души умерших, их выкуп и очищение. При их выпекании хозяйка бросала в огонь немного муки, теста или кусок первого хлеба в качестве платы умершим или как дар душам. Дома «для душ» оставляли на столе остатки ужина и приборы, а пол посыпали пеплом или мукой, чтобы увидеть следы приходивших покойников. В Словении дети и нищие продолжают собирать по домам *dušno pecivo* (обрядовую выпечку); треск огня и искры в этот день свидетельствуют о муках «верных душ», которыми в огонь бросают крошки хлеба, чтобы насытились, или щепотки соли, чтобы облегчить боль (словен.).

3. XI. Георгий осенний. Серб. *Ђурђи* черногор. *Ђурђевица* (Риечка Нахия). В XI месяце не работают ради здоровья, особенно детей. Идут в поле, собирают и сжигают кресты из лещины, оставленные там весною в день св. Георгия. В южной Сербии празднуется как защита от волка: женщины и прядут шерсть, чтобы волк не таскал овса (Вране), не причесывают детей, чтобы и не задрал волк (Лесковац).

5. XI. Галактион. Рус. Девушки молятся о женихах.

6. XI. Павел. Варлаам. Рус. *Павла исповедник*. «На Павла-исповедника снег — вся зима снежная, для озимых хороша». Если лед на реке стал горами, будет большой урожай; если лед гладкий — будет и хлеба «гладко». Укр. Время ледостава. Снег в этот день предвещает снежную и удачную зиму для озимых культур. У славян-католиков Ленарт. Словен. *Lenart*. Защитник скота и домашней птицы. Помогает бесплодным женщинам и роженицам, а также узникам (словен.). «Какова погода на Ленарта, такова и до Рождества»; «Сколько на Ленарта лежит снега в горах, столько на Рождество будет в долине» (словен.).

7. XI. Феодот. Рус. *Федот-ледостая* «Мученик Федот лед велет».

8. XI. Михаил (см.).

9. XI. Матрона. Рус. *Матрёна зимняя*. С этого дня после Михайловских оттепелей наступает зима и налетают морозы. Однако если на Матрону гусь выйдет на лед, то будет еще плавать в воде. Иней на деревьях — к морозам, туман — к оттепели. Укр. *Матрона*. «Якщо в листопаді Матря на білим коні приїде, то гостру зиму нам привезе». Серб. *Матрона*.

10. XI. Эраст. Рус. «Эраст — крепкий наст». Родион. Рус. *Родион-ледолом*. Когда ездят в этот день по льду, он еще ломается. «Придет Родион — возьмет мужика в полон». Замечали по инею: если лежит на деревьях с утра, то прочный санный путь не установится до самого Введения (см.).

11. XI. Федор. Рус. *Федор-студ* ит. Начало сильных холодов. «Федоровы ветры волками воют», «С Федора-студита зима сердита», «Федор-студит землю студит» и др. Укр. «З Федора-студита сніг холодно й сердито». В католической традиции — *Мартин* (см.). Мино. Макед. *Мико*.

серб. *Мина*. Творил чудеса при жизни и после смерти. Как всадник на коне является тем, кто обращается к нему за помощью, и помогает им (макед.). Болг. *Мини*. Во Фракии святому ставят свечи те, у кого украденны, потеряны какие-либо вещи, страдающие от неизвестного злодея, которого должен обнаружить св. Мина. В Пиринском крае верят, что *Мина* посылает людям самые тяжелые болезни (эпилепсию и пр.), поэтому в этот день в церковь приносят курбан, даруют одежду.

12.XI. Иоанн Милостивый. Рус. Если в этот день снег или дождь, будут еще до Введения оттепели. Серб. *Јован Милостивци*. Считается опасным (варовним) днем.

13.XI. Иоанн Златоуст. Рус. Считалось, что с этого дня замирает вся растительность и земля погружается в сон. «На Златоуста все поле пусто». Бел. *Іван Залатаяус* — день пасечников. «Іван мед выбірае». Серб. *Јован Златоусти*. В окрестностях Болсвца праздновался ради здоровья; женщины не шили, не ткали, не вязали, не шили. Считалось, что у того, кто оборвет нитку в этот день, «прервется нить жизни».

14.XI. Филипп (см.). Канун рождественского поста. Бел. Юсцініан. Покровитель женской плодovitости.

15.XI. Гурий. Рус. «Гурий на пегой кобыле» (грязь). «Коли ляжет снег на Гурия, так лежать ему до половодья». Хранитель от семейных неурядиц. Никити. Бел.-полес. *Михейта*.

16.XI. Матвей. Рус. Время короткой оттепели. «На Матвея земля прееет/потеет». Серб. *Матија*.

17.XI. Григорий Неокесарийский. Рус. «Приехала зима на пегой кобыле» (грязь).

18.XI. Платон и Роман. Рус. Примечали погоду зимой. «Платон и Роман кажут зиму нам», «Каков Платон и Роман, такова и зима».

19.XI. Альжбета. Словац. *Alzbeta*. Запрещалось первой приходить в дом женщине, ее считали ведьмой (словац., Верхний Грон).

20.XI. Прокл. Рус. *Проклы*. Проклинают нечистую силу под землей, чтобы не выходила.

21.XI. Введение во храм Пресвятой Богородицы (см.).

22.XI. Филимон. Рус. Установление хорошего санного пути. «Коли на Филимона снег пал, то и след стал». Устройство мужских братчин. Прокоп. Расставляли веки вдоль дорог, чтобы легче было в снегу найти путь. «Пришел Прокоп — разрыл сугроб, по снегу ступает — дорогу копает». Цецилия. Чеш. *Cecilie den, Cecilka*, словац. *Cecilie ranpu a tuc*. Св. Цецилия почиталась покровительницей музыкантов. День праздновался представителями сельской интеллигенции (певцы, музыканты, учителя, литераторы). Они собирались, обсуждали свои дела, принимали новых членов в братства. Вечером шли в трактир и устраивали забаву *cecilka*, которая проходила очень бурно, с ржанием и танцами до утра — прощались с весельем перед рождественским постом (чеш.).

23.XI. Митрофан. В Сибири устраивали кануны и варили общественное пиво. Бел. *Матрыханни*. День, свободный от прядения во время филипповского поста. Бел.-полес. *Матрипан, Матрихованы*. «Матрипан даеукам жопу отрспау, треба прасьци». Девушки гадали о замужестве: расчесывали волосы прядильным гребнем и клали его на ночь под подушку, надеясь увидеть во сне, с кем весной повенчаются.

24.XI. (православ.), 25.XI. (католич.) Екатерина (см.).

25.XI. Климент. Рус. *Климентьев день*. «Зима клин клином вышибает». Продолжается обмолот хлеба. Серб. *Климент, Климентија*, макед. *Климент Охридски*. У македонцев защитник города Охрид: каждый раз, когда над городом нависает опасность, является дух святого и спасает город от напасти.

26.XI. Освящение храма Георгия. Рус. *Георгий (Юрий) холодный, осенний. Юрьев день*. Начало сильных холодов; конопатили окна, обивали двери войлоком. Примечали погоду зимой. Если вода в колодцах тихая, то зима будет теплая; если из колодца слышатся звуки, то будут мороз и вьюги. Вгорий зимний считался охранителем скота и повелителем волков, распускающим их на зимнюю охоту. С Вгория медведь в берлоге засыпает, а волки жмутся ближе к деревне и начинают ходить за добычей. В день осеннего Вгория заключались сделки, нанимались работники и производились рас-

четы по предыдущим договорам. Бел. *Юры аймовы, халодны*. «Юры мосціць, Міколы гваздаіць». Бел.-полес. «На зимнего Юрия перед калядами будут ваўки хадить юрjami — такими чередами, играют, пакрываюца». Алимпий. Серб. *Алемпијевадан*. Покровитель скота. Не работают, чтобы защитить скот от волков: не запрягают тягловый скот, не ремонтируют загоны с мелким скотом (ю.-в.-серб.). Макед. *Алимпие*, особенно празднуется женщинами (Скопска Котлина). Стилиан. Болг. пирин. *Щилиан (Щилено, Щилемен)*, родоп. *Щири*. Празднуется женщинами, имеющими детей, чтобы они не болели (пирин., родоп.). Варят чечевицу и готовят булочки с медом, которые раздают соседям (пирин.).

29. XI. Парамон. Рус. Приметы годы. «На Парамона снег — быть мете до Николы».

30. XI. Андрей (см.).

Лит.: Даль ПРН; Кал. ЦИМ; Ерк. ИСМ 1; Скур. УНК; ЗК; Толстая // СБФ. 86; СБФ СБЯ-84; СБЯ-86; Кол. DW 5.310-311; 24. Vад. VO:158; Збн. VСb:446-447; Vад. I 40.42; Пог. RZ I: 243; Ног.: 286; Zamaг.: Oлeј. L. T: 126; Нед. ГОС: 4.82.112.282.286.2 Кит. МНП: 187-191; Фил. СК: 404-405; Е БЕТБ: 448; Пир. 452; Род. 84; ZNZO 19 21/2: 199; Кит. РЛ. S² 2: 92-126.

Г. А. Азапкина, М. М. Валенко
А. А. Плотник



ОБВЯЗЫВАТЬ ДЕРЕВЬЯ - обычай, известный всем славянам (но преимущественно западным) и имеющий продуцирующий и антропический смысл. Семантика обвязывания как магического действия связана с идеей плодородия, ср. обычай обвязывать предметы, **оплодотворять** бесплодных женщин, сосуды для первого доения молока, дежу, серп и т. д. Ср. также **Пояс**, **Опоясывать**.

Ритуальное обвязывание деревьев плодовик совершается в крупные календарные праздники: прежде всего на **Рождество** и Крещение, в день св. Степана, реже — на **масленицу**, в Страстную пятницу. Юрьев день и др., и при этом входит в ряд других магических действий, направленных на обеспечение урожая фруктов, ср. обычай символически зарубать плодовые деревья, трести и «будить» их, угрожать деревьям. Обвязывали либо те деревья, которые не плодоносят, либо какое-нибудь одно, символически замещающее остальные, либо все подряд.

Чаще всего деревья обвязывали соломёнными **перевяслами**, для изготовления которых брали житную солому, реже гороховую или вымоченную в гороховом рассоле. Болгары Пиринского края говорили, что делают это для того, чтобы деревья «раждат като рожта» [плодоносили, как рожь] (Пир.:466). Поскольку обвязывание происходило обычно утром на Рождество, то использовали солому, лежавшую на столе под скатертью во время ужина в Сочельник, или колосья разных зерновых культур из снопа, **стоявшего** в Сочельник на покути. Иногда перевясла делали заранее, клали их в Сочельник под стол, а наутро обвязывали ими деревья. Кроме того, деревья могли обвязывать соломой, «побывавшей» на службе в костеле, предварительно вымоченной в святом источ-

нике, веревкой, которой была обвязана пасхальная «пальма», и др.

Особое значение в этих обычаях придавалось соприкосновению соломы для перевясел с тестом и другими предметами, имеющими отношение к хлебу. Поляки Сандомирской пуци вымазывали такую солому сырым тестом; жители ю.-зап. Болгарии в Сочельник клали эту солому на **ничьи**, в которых обычно замешивали хлеб; в Скопской Црной Горе и у словаков Гонта женщина, месившая **рождественский хлеб**, стояла на **соломе**, из которой наутро делали перевясла; согласно средневековым травникам, имевшим хождение в западнославянских странах, неплодоносящие деревья обвязывали куколом — сорняком, растущим среди пшеницы.

Обвязывание деревьев мотивировалось по-разному. Это делали, чтобы они плодоносили, как зерновые культуры. Поляки обвязывали **деревья перевяслами из овса**, взятого из рождественского снопа, чтобы **уродилось столько фруктов, сколько зерен овса в снопе**. Иногда обвязывание понималось как магический способ уберечь деревья от зимних морозов. Чехи при этом говорили: «Obouvejte se stromy — bude zejtra mráz! Ne budete li se obouvatí — posekáme vás!» [Обувайтесь, деревья, завтра будет мороз! Не станете обуваться — срубим вас!] (Sob. RVNP:11). Белорусы обвязывали деревья **накануне Крещения**, выходя в сад босиком и произнося заклинание: «На бийся морозу, як я із боюсь» (ПА, брест., Олуш.). Обвязывание символизировало будущее завязывание плодов на деревьях. У чехов в Великую субботу хозяин обегал в саду поочередно все деревья, ударял их топором и обвязывал перевяслами, говоря: «Važte se, stromy, vázat se nebudete, posekáme vás» [Завязывайтесь, деревья, не станете завязываться, срубим вас]

(*Vyk.RSS:135*). У поляков в Сочельник дети вместе с хозяином шли в сад, где хозяин замахивался на деревья топором, грозя срубить их, а дети обвязывали якобы пораненные деревья перевязками, чтобы к весне раны на них затянулись (*Lud 1898/4/3:326*).

У юж. славян плодовые деревья часто обвязывали красными нитями или тряпками в апотропеических целях: чтобы урожайные владыки останавливались на красной тряпке, а не на плодах, чтобы плоды не опали раньше времени и т. д.

Приуроченность обвязывания деревьев к Рождеству и использование в обычае соломы из рождественского снопа послужили основой легендарно-этиологического предания в Каменец-Подольской губ. рассказывали «легенду про „дідуха“ — сніп, що стоїть в хаті на Різдво, та для чого об'язується дерево соломкою з дідуха»: «Коли пастухи йшли до веретелу з степу, то вони боялись заблудити і по дорозі об'язували дерева перевеслами, щоб по тих примітах дійти до старого місця. Тим же, що залишилися [остались], вони казали, що коли їх довго не буде, то запалити вогонь, щоб знати, куды йти. З того времени в память Різдва <принято> палити дідуха [сноп] і об'язувати соломкою з нього дерева» (ИИФЭ, ф. 1, оп. 7, д. 733, л. 136).

Лит.: Агапкина Т. А. Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе // СБФ-94: 84-111 (тамлит.).

Т. А. Агапкина

ОБВЯЗЫВАТЬ ПРЕДМЕТЫ — ритуальное действие, которое призвано обезопасить предметы и стимулировать плодородие; символика его связана с мотивами соединения и замыкания (ср. **Обвязывать деревья, Опоясывание, Пояс**).

Широко известна у славян практика обвязывания ножек стола, подойника, дежи, ткацкого стана, серпа, улья, снадебного каравая, деревьев соломенным персвяслом, прутьями, хмелем, поясом, полотенцем, шерстью, веревками, нитями, целями и т. д. У юж. славян на Юрьев день обвязывали подойник вербным прутком, венком или украшениями из зелени, чтобы молоко в подойнике

росло и прибывало (см. Доеение ритуальное). В Болгарии, чтобы ведьмы в Юрьев и Иванов день не использовали красна как средство передвижения, хозяйки спинали их с ткацкого стана и обвязывали поясом (*БМ:181*). В Полесье во время ежегодного ритуального очищения дежи ее обвязывали красным женским поясом, полотенцем или хмелем, чтобы дежа весь год была чистой и в ней удавался хлеб.

У белорусов в Рождественский сочельник связывали или опутывали ножки стола, чтобы скот не перскакивал через плетни и не топтал посевов, а также для того, чтобы не улетали пчелиные рои (*Мозырский у.*), чтобы черт летом не разгонял лошадей и они не убежали в поля (*Витебский у.*). Русские Новгородской губ. на Рождество спутывали веревками стол и скамьи, чтобы лошади не отставали одна от другой и не потерялись в лесу. В Западной Украине в Сочельник обвязывали ножки стола цепью, чтобы дикие звери не тронули скотину, так же как они не трогают железо; чтобы ветер не тряс плодовые деревья в саду, как стол не может сдвинуться с места; чтобы злые духи не могли войти в дом; чтобы работники ели поменьше; чтобы быть сильными и здоровыми. Мораване тогда же обвязывали ножки стола цепью, чтобы замкнуть волчью пасть. В России, перед тем как идти свататься, сваха садилась за стол, все ножки которого связывали кушаком, чтобы лучше «связалась» свадьба (*Рязанский у.*). См. **Связывание**.

У русских после жатвы серпы обвязывали соломой и клали их под иконами. В Смоленской губ., окончив жать, наматывали на серп соломинки ржи, чтобы был хороший урожай; «голые» серпы домой носить не разрешалось. На Брянщине известен обряд «женитьба серпа»: «Как отожнут овес, завернут серп овсом и воткнут в стену в амбаре. Разженить серп — развернуть, идти жать — несут на речку и моют песком, чтоб был ясный» (Гос. лит. музей (Москва). Отдел рукоп. фондов, фонд Н. И. Лебедевой, к.п. 3095/4, л. 80).

Лит.: Аф.ПВ 3:767; Шейн МИБЯ 1/140; Шейн МИБЯ 3:345; Зел. ОРАГО 2:700,858; Бог.ВТНИ:174-175; Гуря СЖ (указ.); Зел.ИТ: 217; Мяс.ОАТ:103.

А. Л. Топорков

ОБЕРЕГИ — различные магические средства (вербальные тексты, предметы, действия, жесты, обряды), предохраняющие человека и его мир (дом, скот, урожай, орудия производства и т. п.) от потенциальной опасности: нечистой силы, болезней (в том числе глаза, порчи), хищных животных, змей, градовых туч и т. д. Действие О. состоит в том, чтобы различными способами предотвратить еще не реализованное зло — создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, магически «закрыть» охраняемый объект, сделать его невидимым, нейтрализовать носителя опасности, нанести ему вред, уничтожить его, отогнать опасность, задобрить ее или наделить сам охраняемый объект защитными свойствами и способностью сопротивляться злу.

Источниками опасности, против которой употребляются О., являются мифологические и связанные с потусторонним миром существа, персонажи, стихии: нечистая сила и связанные с ней люди (колдуны, ведьмы); все, что входит в сферу смерти (в том числе ходячие и «нечистые» покойники); наделенные хтонической символикой животные, как правило, хищные или опасные для хозяйства (змея, волк, медведь, мышь, коршун, вредные насекомые и пр.), стихийные бедствия и атмосферные явления, осмысляемые как результат воздействия потусторонних сил (пожар, засуха, заморозки, гроза, град, буря, вихрь и пр.), а также опасные места, находящиеся за пределами освоенного человеком мира (лес, болото, водоем и пр.), различные маргинальные и «нечистые» пространства (перекресток, межа, порог, баня, кладбище, заброшенный дом и др.) и опасные временные периоды, как правило, «переломные» моменты, когда бывает «открыта» граница между «тем» и этим миром (полдень, полночь, дни зимнего и летнего солнцестояния, совпадающие в народном календаре со святочным и купальским периодами, поминальные дни).

Объектом охраны является сам человек и принадлежащий ему мир. С точки зрения сакральной значимости в охране нуждается то, что содержит в себе жизнь и способно ее умножить. Ср. серб. и карпат. представления о том, что бесплодное дерево, корова, не дающая молока, вышедшая из продуктивного возраста женщина не могут быть испорчены и поэтому не нуждаются в оберегах.

Ситуации применения оберегов могут быть как хронологически и ритуально закрепленными, так и окказиональными. Потребность в О. ритуально закреплена в обрядах «переходного» периода (рождение, свадьба, смерть), когда находящийся в «пограничном» состоянии человек подвергается повышенной опасности и сам, в силу своего состояния, является источником опасности для других. Существуют специфические группы О., используемые для охраны беременной, а также поворожденной и роженицы от смерти, болезни, порчи, подмены ребенка нечистой силой (см. Поджениш), молодоженов во время свадьбы, а также О., используемые во время похорон для охраны живых людей и хозяйства от воздействия смерти и для охраны самого покойника от превращения в демоническое существо (см. Вампир). Хронологически приуроченное применение О. (чаще всего в период святок, в момент начала сезона) призвано обеспечить безопасность «впрок», на весь календарный период. Например, у юж. славян ритуальный диалог между хозяином и домашними, исполняемый в Сочельник, призван охранить скот и домашнюю птицу от нападений хищников (см. Диалог-ритуал), у юж. и вост. славян известен обычай приглашать на рождественский ужин мороз, волка, тучу, с тем чтобы предотвратить их приход летом (см. Приглашение ритуальное). Кроме этого существуют не закрепленные хронологически ситуации применения О.: болезнь человека, нападение хищников, укус змеи, встреча с нечистой силой, приближение стихийного бедствия и т. п. Отдельную группу составляют О., охраняющие хозяйство — скот (см. Отбирание молока), домашнюю птицу (см. Куринный бог), урожай (см. Залом) от глаза, эпизоотии (см. Мор), хищников, ведьм, а также работу (ткачество, охоту, пчеловодство, сев и пр.), особенно ее начало, от глаза и порчи. В О. нуждается и принадлежавшее человеку пространство — дом, хлев, усадьба, поле, пасека и пр., — чтобы предотвратить проникновение туда нечистой силы, духов болезней и др. опасностей.

В качестве О. могут использоваться вербальные тексты различных жанров. Чаще всего функциями О. обладают заговоры; например, у вост. славян широко распространены заговоры при первом выгоне скота, произнесение которых должно

гарантировать сохранность скота от порчи, болезней и хищников на весь сезон выпаса; в Полесье популярны заговоры, применяемые для защиты посевов от воробьев; у юж. славян с помощью заговоров отгоняют от полей градовые тучи и т. д.

Одним из наиболее распространенных жанров вербального О. являются канонические и апокрифические моанты, а также «народные» молитвы, созданные по образцу или на основе церковных. Апокрифические молитвы и жития святых, «приспособленные» народной традицией для аполотропических целей, часто служили талисманами и амулетами, которые носили с нателным крестом или хранили в доме.

Среди вербальных О. широко распространены короткие формулы — приговоры. Обычно они используются в тех случаях, когда требуется немедленно предотвратить опасность: при встрече с волком, со змеей, с мифологическим персонажем, при приближении градовой тучи и т. д. К примеру, полесские приговоры типа: «Соль тебе в очи, кочерга в зубы, горшок между щек» произносятся в ответ на чью-либо похвалу, чтобы отвратить сглаз. Охранительными свойствами могут обладать песни (в частности, серб. колыбельные песни, зашнукающие ребенка от порчи, пол. песни, поющиеся при обходах полей для защиты их от градовых туч, а также в.-слав. купальские песни, оберегающие от ведьм и русалок), рассказы о «житии предметов и растений», загадки, ритуальные диалоги, матерная брань, громкое произнесение своего имени (в серб. традиции для предотвращения встречи со змеей) или имени умершего родственника (как, например, в Полесье при встрече с волком), а также просто человеческий голос.

В качестве невербальных О. широко используются хозяйственные или специально изготовленные предметы, растения и вещества. Распространенной формой О. были амулеты. Личные О. часто изготавливались из металлов, выкованных в виде различных фигурок (например, в виде глаза, руки, маленькой бритвы и т. п.), или состояли из одного или нескольких предметов, например, долька чеснока, нескольких крупниц соли, уголька, кусочка печного кирпича, ладана, звериного зуба или когтя. В качестве О. часто использовались ритуальные предметы (свадебный венок и части свадебной одежды,

троицкая желась, пасхальная скатерть и др. или остатки от них (присл. от купальской костра, кости пасхального поросенка, крош кулича и т. д.). К универсальным О., применяемым в любой опасной ситуации, др. надлежат предметы и действия с христианской символикой (икона, крест, ладан, святая вода, сотворение крестного знамения и др.), а также предметы, обладающие высоким са кральным статусом и символизирующие человеческую пищу, например хлеб, соль,

Применение хозяйственных предметов как охранительных средств обусловлено символическим переосмыслением их утилитарной функции. Например, с помощью ключа и замка в одних случаях «замыкали» дорог к охраняемому объекту, в других — «запирали» самого носителя опасности. Применение пояса в о.-слав. охранительной практике связано с семантикой опоясывания как способа создания магического круга. В Полесье фартуком, голотенцем, полотном накрывали охраняемый объект (например, молоко, теленка или отелившуюся корову), чтобы символически закрыть его от «слуго» глаза. В о.-слав. охранной магии используется утилитарная функция метлы и веника — выметать мусор и очищать пространство. Чрезвычайно распространены (особенно в защитной магии южных славян) острые, режущие предметы, призванные обезвредить носителя опасности или уничтожить его (см. Колючий), — коса, нож, топор, вилы, серп, бритва, вертел, игла и др., чьи магические свойства усиливаются за счет железа, из которого они изготовлены (оно, как и все металлы, благодаря своей твердости и прочности также причислялось к О.). Согласно о.-слав. верованиям, уничтожать опасность (например, градовую тучу) могли предметы, связанные с огнем (кочерга, ухват, сковорода, хлебная лопата).

Широко распространенную группу О. составляли колючие, жгучие или едкие растения с острым запахом — боярышник, шиповник, крапива, чеснок, полынь и др. Их помещали в охраняемом пространстве (вывешивали у входа в помещение, затыкали в окна, потолочную перекладину, замочную скважину, клали под порогом), носили с собой в качестве амулетов. Полагали, что опасностью можно отвратить, отпугнуть веществом с неприятным, зловонным запахом (деттем, калом, мочой), например, на укр. Карпатах хребет корове намазывали калом,

чтобы ведьмы не могли отнять у нее молоко. В ряде случаев носителя опасности обезвреживали, защищаясь «покойничками» предметами (мерка от гроба, одежда покойника, земля с могилы), в частности, чтобы воробын не клевали посе́вы: поле обходили с мюгильной землей или меркой, которую применяли для изготовления гроба.

О. служили предметы, на которые «переводилась» опасность, в частности, камень или железо, благодаря их твердости и способности противостоять ударам. В других случаях в качестве О. служили предметы, способные удивить, поразить, чтобы глаза посторонних людей сосредоточивались на них, а не на охраняемом объекте. Например, у русских перед домом вывешивалась связка старых лаптей — чтобы «злой глаз» падал на лапти, а не на дом; в Полесье для отращения глаза перед пасекой или домом вывешивали лошадиный череп; у сербов для этой же цели маленьких детей одевали в разноцветную одежду (например, ребенку на одну ногу надевали красный, а на другую — черный носок), на хребтах овец рисовали краской пятна, чтобы они бросались в глаза, и «отбивали» спаз от скотины.

Охранительная семантика в славянской традиции приписывалась красному цвету. Красную ленту привязывали на рога или хвост коровы, чтобы ее не могли спазить. Если беременная шла на похороны, она обвязывала руку красной ниткой или тесьмой, чтобы влияние смерти не распространилось на ее будущего ребенка.

Одной из основных форм О. являются ритуальные действия и обряды. Охранительной семантикой обладали действия, производимые с целью оградить заданное пространство или объект, создать вокруг него магический круг (ср. обходы, спазивание, опоясывание, огораживание (см. Огораживать) и т. п.). Например, при встрече с нечистой силой предписывалось очертить вокруг себя кочергой, ножом, освященным мелом, чтобы создать магический круг.

В охранительной магии известны действия, направленные на то, чтобы создать преграду между охраняемым объектом и опасностью, ср. рус. обычай во время эпидемий и эпизоотии загораживать, преграждать дорогу, ведущую в село, чтобы преградить путь болезни. У юж. славян двери и ворота тща-

тельно запирались на ночь, чтобы в дом не мог проникнуть вампир. При похоронах после выноса со двора гроба, ворота сразу закрывали, чтобы покойник «не пероудеял» назад. Смысл других охранительных действий заключался в том, чтобы разделить охраняемый объект и источник зла, исключить их контакт друг с другом, примером чему может служить поведение человека на дороге. Будучи общим местом для людей и нечистой силы, дорога символически разделялась на две половины: правую — для людей и левую — для потусторонних существ и зверей. Поэтому в Полесье при встрече с волком переходили на правую сторону дороги, считая, что волк перейдет на левую.

Часто оберегом служило правильное поведение человека. Например, нейтрализовать хищных зверей и птиц можно было ритуальным молчанием при совершении некоторых работ; в Полесье при посеве злаковых культур соблюдали молчание, полагая, что этим можно «замкнуть» клювы воробьям, чтобы они не клевали зерна. В других случаях при засеивании первые зерна в землю бросали замурив глаза, чтобы птицы «ослепли» и не видели посевов.

О. являлись действия, направленные на отгон опасности, удаление ее за пределы «своего» пространства или перевод ее на другой объект (см. Изгнание ритуальное). Практиковалось также символическое возвращение опасности ее отправителю, например, так поступала хозяйка, ткущая полотно, если в этот момент в дом заходил тот, кто мог спазнить работу, — она бросала вслед посетителю какой-либо предмет — шепку, щепотку соли, уголек, кусочек печного кирпича и пр., с которым и «возвращала» ему его зло.

Одной из распространенных форм «отворачивания» опасности служит переворачивание различных предметов или совершение привычных действий наоборот (например, выворачивание одежды наизнанку, прядение нити слева направо, ходьба задом наперед, чтение молитвы от конца к началу).

В охранительную практику включались действия, направленные на обезвреживание или символическое уничтожение (см. Уничтожение ритуальное) носителя опасности. Например, у юж. славян в Сочельник кололи иголкой камень, чтобы выколоть волкам глаза; зашивали подол платья, чтобы зашить им рты;

замазывали глиной углы дома, чтобы замазать хищникам глаза и уши. Сербь для уничтожения градовой тучи подбрасывали топор вверх, а потом врубали его в землю, чтобы рассесть град пополам, для этого же выносили косу и подставляли под стреху острием вверх так, чтобы капли с крыши падали на острие.

В число о.-слав. О. входили действия, направленные на то, чтобы придать охраняемому объекту такие свойства, которые делали бы его неуязвимым перед лицом опасности. Сообщить человеку или животному такие свойства можно, призвав его в соприкосновение с предметом, обладающим желаемым качеством, например, у русских неуязвимостью и нечувствительностью к опасности пашаляль печь, реже — стол. Поэтому, чтобы ребенок не боялся оспы, его сразу после рождения подносили к устью печи. Чтобы быть невосприимчивым к оспы и порче, нужно при встрече с человеком, у которого «злой» глаз, прикоснуться к собственному задку как самой неуязвимой части тела. Наделяние охраняемого объекта апотропеическими свойствами могло осуществляться и с помощью действий, имеющих семантику повышенной жизненной силы и сексуальности, в частности, ритуального обнажения (см. Нагота), демонстрации гениталий, жестов, имеющих символику коитуса (например, показывание кукиша). Ср., например, карпат. обычай прогонять овец между ног девственного мальчика, чтобы не дать возможности ведьмам и колдунам отбирать у овец молоко. Одним из универсальных и наиболее распространенных способов защиты охраняемого пространства является его овящение.

Ряд защитных действий и обрядов имеет целью задобрить носителя опасности (см. Задабривать). Сюда относятся названия опасности именами-димиинутивами и терминами родства (например, *дедушко, братанушко, сестрица* и т. п.), «кумашение» с опасностью (например, у сербов принято «кумиться» с волком или змеей, чтобы те не причиняли вреда), принесение жертвы, в том числе кормление носителя опасности (например, чтобы предотвратить нападения медведя, в «медвежьих дни» юж. славяне выносили ему на поле початки кукурузы), соблюдение этикетного поведения по отношению к опасности (в частности, в Полесье

градовую тучу встречали со словами «доб пожаковать!»). У русских известны особые этикетные формы поведения, направленные на то, чтобы установить и поддержать хорошие отношения с духами локусов, — отдача себя и своего хозяйства под покровительство мифологическому персонажу (например, отдача под покровительство домовому куленной скотинки).

Различные формы О. используются как самостоятельно, так и в сочетании друг с другом. Часто в охранительных обрядах комбинируются О., разные по своей природе (например, словесные и акциональные или словесные и предметные) и с разной семантикой. Например, при ягоне скота чтение заговора сочетается с ритуальными действиями, направленными на «закрывание» скот от хищных зверей (с помощью замкички замка), нанесение вреда носителю опасности (с помощью косы, ножа и др. острых предметов, разложенных в воротах), «привязывание» скота к своему дому (с помощью веревки или пояса, расстеленных на крыльях хлева), наделяние скота апотропеическими свойствами (битие животных освященными вербой, кормление их остатками пашаляль хлеба, прикосновение к ним яйцом и т. п.).

О. разной природы, но сходные семантически, могут заменять друг друга. К примеру, в качестве О. от русалок используется полынь, но если при встрече с русалкой у человека нет при себе полыни, он может отогнать нечистую силу, произнеся слово «полынь».

Лит.: Левк.СО; Дражева Р. Д. Обряды, связанные с охраной здоровья в праздники летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ1973/6; Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ.78: 71-94; Тол.ЗСЯ 4,5; Впр.ЗО.

Е. Е. Левкиевская

ОБЕТ (*osem, zavet, obrok*) — обязательство, добровольно налагаемое на себя человеком или общиной ради избавления от мора, болезней, неурожая, стихийных бедствий и т. п., а также предмет или жертвенное животное, приносимые по обещанию в церковь или иное почитаемое место. См. Жертва.

Обеты могли быть коллективными и личными; давали О. на определенный период времени (несколько месяцев, год) или на всю жизнь; прибегали к ним, как правило, в чрезвычайных обстоятельствах (стихийные бедствия, война, эпидемия, тяжелое заболевание). К принятию О. могли побуждать вещие сны: по верованиям жителей укр. Полесья, приснившийся волк означал, что «оброк в церкву надо отнести» (ПА).

Содержание О. состояло в совершении некоего действия, акта пожертвования и в дальнейшем соблюдении запретов и ограничений.

принятых церковью постов и постных дней (среды и пятницы); обетный отказ от питья спиртного и др.

Формы обетных («заветных») приношений: поставить в храме свечу известного веса или изготовить обетную свечу и ежегодно отправлять «свечной молебен»; внести денежное пожертвование (мелкие монеты — наиболее распространенный вид приношений и к почитаемым культовым местам — источникам, деревьям, крестам); пожертвовать в монастырь излеченное животное (лошадь, корову); пожертвовать в церковь или почитаемому месту тканые изделия (ленты,



Оброчные кресты в с. Казацкие Болсуны Ветковского р-на Гомельской обл.

Рис. В. Е. Гусева. 1931 г.

Формы О.: строительство храма, которое полагало начало местному обетному празднику (ср. *заветный праздник*, *богомолье*, *молебствие*, *мольба*, *канун*) или соблюдению «заветных» (*оброчных*, *обещанных*) дней; приобретение иконы для храма или часослони с последующим установлением праздника в ее честь; проведение молебна; паломничество к святым местам; уход в монастырь; безбрачие; соблюдение обетных постов сверх

пояса, платки, полотенца, простыни, рубахи), шерсть, лен (ср. обетное опоясывание храмов и почитаемых крестов в ю.-слав. традициях); внести в храм (к почитаемой иконе) приношение-вопив (см. Воск) с изображением частей человеческого тела, фигурок человека или животного; пожертвовать почитаемому месту *нательный крест*; откормить по обету домашнее животное (корову, быка, овцу) и пожертвовать его церковному

причту — «Богу» и общине — «в казну». Пожертвования животных приурочивались к Ильину дню (ритуальный забой т. н. *ильинского быка или барана с последующей коллективной трапезой*), к дню св. Анастасии, 29.X (чтобы овцы зимой больше плодились) — Рус. Север; ко дню св. Николая (лучшая часть мяса заранее откормленных бычка или телки жертвовалась в церковь) — Костромская губ. Формами О. могли быть также: приношение к святому месту различных продуктов (хлеб, пироги, яйца); обетная варка лива (т. н. *оброки* — смолен., вологод.) в случаях, если не ведется скот; ежегодное обетное вытирание «живого огня» по установленным дням (вологод).

Формой О. можно считать также изготовление *обыденных* предметов (тканье рушника или полотна, возведение храма, установка придорожных крестов и т. п.), а также выпекание «коллективного» хлеба. По свидетельствам 1940-х гг. из Брянской обл., во время войны по всем дворам в деревне собирали понемногу муки, после молебна вдовы выпекали из этой муки три каравая хлеба и «по часточкам» раздавали хлеб по дворам. Два каравая несли в соседнюю деревню, после чего там повторялся тот же ритуал. Считалось, что как только хлебы достигнут линии фронта, война закончится (АрхИЭА, ф. 4, д. 1374, л. 86). По другим вариантам, коллективный хлеб выпекается из теста, заквашенного на основе кусочка каравая, принесенного «из монастыря» (АрхИЭА, ф. 4, д. 1365, л. 152). «Из Киева» (там же, л. 146). Своеобразной формой О. в экстремальных ситуациях становилось переписывание т. н. святых писем. На Брянщине во время войны передавали друг другу и по 6 раз переписывали «письмо от Иисуса Христа», в котором предсказывался конец войны. Считалось, что куда письмо перейдет линию фронта, война окончится (АрхИЭА, ф. 4, д. 1374б, л. 19).

Оставляя *обетные* приношения у местных святынь, богомольцы брали отсюда «святую» воду из источника, кору и щепки деревьев, песок и мелкие камешки, кусочки воска. Этим предметам приписывалась магическая сила, ими пользовались не только в случае болезни, но и в любых кризисных ситуациях.

В народном сознании приношение обетных предметов, моделирующее ситуацию

обмена между человеком и сакральными силами, принадлежит к сфере «религиозных» практик и противопоставлено *недолжной* («черной») магии как обмену между человеком и нечистой силой.

Лит.: Кремлева И. А. Обеты в народной жизни // ЖС 1994/3:15–17; Памч.НП:70–179; РНК 4:112–118; Журав.ДС:20–21,109,114,132; ПЖРС:229–250; ЖС 1994/3:53; Шейн МИБЯ 3:382.

О. В. Белова

ОБЖИНКИ, дожинки — праздник, посвященный сбору урожая хлебов; обрядовое угощение по этому поводу; комплекс ритуалов, завершающих жатву и направленных на сохранение вегетативной силы нивы в следующем году. О. характерны прежде всего для в.-слав. и з.-слав. традиции; у юж. славян праздник завершения уборки хлеба *смещен на период обмолота зерна* (см. *Молотьба*).

Большая часть названий праздника мотивирована глаголами *жати*, *дожинати*: в.-слав. *дожиниси*, *дожини*, *обжинки*, *опжини*, *отжинки*, *обжини*, *дожон*, *пожинки*; пол. *dożynki*, кашуб. *dożniwk*, *ożniwinie*, чеш. *dožinky*, словац. *dožinky*, *obžinky*, *dožay*, словен. *dožetki*; рус. (*восточники*, *востожинки*) — результат народноэтимологического сближения названий *дожинки* и *Воспожини*, *Госпожини* день 'праздник Успения Богородицы, приходящийся на время жатвы'. Под *pien* означает 'урожай', другие з.-слав. термины восходят к названиям *посинальной* бороды (см. «Борода») и последнего снопа: пол. *perək* (букв. 'лупок'), *bęksowin*, *bęksowka*; чеш. *lumola* и др. В ряде мест О. устраивались дважды: праздник по случаю уборки ржи назывался в Польше (Вармия, Мазуры) *pien* (более старая форма О.), а после сбора с поля всех злаковых — *okreżnie* и *dożynki*. В некоторых регионах Украины и Белоруссии О. справляли только в *конце жатвы* озимых, в других — только в *конце жатвы* яровых.

По сравнению с *зажинками* (см. *Жатва*) О. отмечаются более торжественно и включают в себя ритуалы с «бородой»: завивание «бороды», «опахивание» или «бордювание», скакание через нее, *срещание*, *вырывание*

«бороды», пение песен в се шесть вожде-ние хороводов вокруг нее с благословением *иллы* и жнецов (болг.); кувыркание, катание около *бороды*, чтобы колосья ложились под тяжестью зерна, чтобы больше хлеба было; витие венка жатвенного, вязание последнего снопа, процессии с жатвенным венком и последним снопом, являющиеся связующим звеном между старым и новым урожаем, сопровождавшиеся пением обрядовых песен, торжественное внесение венка, снопа в село, в дом хозяина, вручение его хозяину. В Люблинском, Седлецком воев., окончив делая «бороду», жницы прыгали и пели: «*Dożeniśmy do drogi, / będziemy jedli pirogi*» [Дождем до дороги, будем есть вареники] (Nieb. PP:201).

На жнивье устраивали игру — гадание по серпам: их бросали через голову и по их положению судили, будут ли присутствующие жать вместе на будущий год или нет (рус. сибир.). По окончании жатвы валялись по ниве, кувыркались на полосе через голову, приговаривая: «*Жнивка, жнивка, отдай мою силку: На пест, На колотило, На молотило, На кривое веретено*», «*Кто пахал — тому силку, а кто сеял — тому две, а кто жал — тому все*», «*Жнивка, жнивка, / Отдай мою силку / на яровинку, / На овес, на гречиху, / На конопельку*» (рус., КР:315,316), «*Нивка, нивка! Верны мою силку! На нивку гноёк, а на мне, молоду (вар.: на волки), лоёк*» (укр. полтав., УНВ:264). Завив «бороду», последние колоски собирали в сно-



Адам и его сыновья. В роли жнецов выступают первый человек Адам и его сын Каин (слева стоит пастух — второй сын Адама Авель). Раскрашенный инициал из сборника духовных песнопений. Словакия, 1692 г.

Пришедших с венком, снопом на хозяйский двор обливали водой — для обеспечения урожая на будущий год (о.-слав.). Жнецы поднимали хозяина вверх и спрашивали, какой *мазарыч* даст, подпоясывали его содоменным жгутом, величали, а он ставил водку, давал денег (ПА, ровен., брест., гомел.). Местами обряд обвязывания хозяина поля совершался в первый день жатвы.

лик, ложились вокруг него и пели песни: «*А сёння у нас дажмачкі, Сёння нап'ємся гарэлачкі Да мы нап'ємся гарэлачкі, Дый не горкія, а салодкія*» (Крыніц кармянскіх перазвоны, Гомель, 2000:124). В некоторых селах степной Украины хозяина поля обставляли или обкладывали снопами и держали до тех пор, пока не откупится, не даст денег на магарыч.

Справлялись О. в зависимости от климата и погоды в разное время: в день св. Лаврентия (10.VIII) (польское Поморье), у лужичан и кашубов — в день св. Варфоломея (24.VIII). У вост. славян О. часто приурочивались к Успению (15/28.VIII), в Сибири совпадали с праздником Воздвижения (*Вздвижение*) (14/27.IX).

Празднику могла предшествовать толока: когда оставалось дожать незначительную часть жита, хозяин, у которого было большое поле, приглашал на помощь *соседей*, а потом угощал их (укр., бел., з.-слав., болг.). Во время праздника исполнялись *дожинковые песни*, их пели по дороге с поля, когда шли с венком, при чествовании хозяина, во время угощения. Они имели много общего с жатвенными, но отличались от них танцевальным напевом. По содержанию дожинковые песни близки к свадебным песням (Словакия, ю.-вост. Моравия). Праздники с обильным угощением, весельем, пением и танцами устраивались только у самых богатых хозяев, где работали наемные жнецы, приносящие венок (укр. *обжинковий обід*, словац. *u(d)lčamaš, hostina*). Нередко О. устраивали сообща несколько зажиточных хозяев (з.-слав.). Иногда О. справлялись по очереди, они перемещались от одного хозяина к другому: «*Абжинки — у одного сегодня, у другого завтра. Бороду (в виде человека, в платке и кофте) сажают в кут*» (смолен., ЖС 1995/4:28).

В Польше О. отмечались после уборки каждой из зерновых культур и в конце всей жатвы. В XIX в. они праздновались в помещичьих усадьбах и в хозяйствах богатых крестьян, нанимавших жнецов. У лужичан после обмена благопожеланиями и угощения начинались танцы, в первой паре шли хозяин с первой жницей и хозяйка с первым косцом. Праздник заканчивался в трактире, где пили и плясали.

У бедных крестьян праздник не устраивался. О. ограничивались обрядом «завивания бороды», который хозяин совершал на своем поле: обсыпал ее солью, вырывал с корнем, переносил туда, где на будущий год собирался сеять рожь, «чтоб на лето урожай хороший» (бел. могилев.). Иногда О. сводились к тому, что жнецы обсадили на поле, после того как дожали свою полосу (рус.), привозили домой последний сноп. В малых хозяйствах ограничивались тем,

что плели венок на поле (пол. силез.), и гда хозяин угощал жниц, которые работ на его поле (пол., Радом).

У русских О. связаны с чествованием в него или последнего снопа (венка не бы, Жатва. как правило, носила семейный характер, поэтому и празднование О. бы не столь торжественно. Если устраивал толока, на пир приглашали всех, кто рал тал «на помочах». О. иногда праздновали целую неделю: чем урожайнее было лето тем дольше праздновали О. Обязатель «гостевали» (ходили друг к другу в гости молодожены, справившие свадьбу после нескольких О., непременно посещали тещу, иногда вместе со свекром и свекрови для укрепления добрых отношений между семьями (рус.).

Главное угощение на О., особенно в т случаях, когда зовут на «помочь», — каша (з.-слав.) из ячменной крупы с маслом (с.-рус.), называемая местами *отжиннич каша* (архангел.). На дожин приглашали все родственники, которых угощали *филой* — специальным кушаньем в виде сладких Кі лобов, намазанных в растительном масле (архангел.). В Костромской обл. устраивалась *пожинальница* — угощение, для которого варили пиво, пекли пироги, сто выставляли на улицу. В Уржумском у. Вятской губ. угощали всех яичницей, которая называлась *дожинальница* (СРНГ 8:93) В Шуйском у. Владимирской губ. угощение называлось «*делить засеваляничек*»: ели яичницу вместе с добавленными в нее нечестными ржаными или пшеничными колосцами (БВКЗ:135). В Забайкалье готовили специальное угощение *саламат* (обрядовое блюдо, якобы способствующее плодородию) из жареной докрасна муки, обваренной кипятком, которую заливали свиным жиром и ставили в печь. Ели саламат всей семьей, приговаривая: «Слава богу, зародил хлеб, а мы отжались», ср. поговорку: «Отжнемся, да саламат есть» (Бол. КСЗ:99). В Могилевской обл. угощали яичницей; «на дожинках вечером делают, блины, коржи, пироги пекут, готовят калапулу — кашу с мукой и луком закаривают» (ПА, Житомир.), для праздничной трапезы резали петуха или курицу, жарили мясо, тушили картофель (ПА, брест.). В Чехии и Словакии забивали барана, свинью, телят, пекли калачи (творожные, мажовые), угощали вод-

кой, вином, галушками, пирогами, подавались мясной суп, мясо или отварная курица, калачи и обязательно каша из крупы и особый калач *hoptala* (с.-вост. Моравия). В Южной Чехии (Собснов) жнецов, помывших при конце жатвы, одаривали буханкой хлеба, которая называлась *obžitek*. У кашубов обрядовая еда — свежий картофель с бобами и кислое молоко.

Лужичане отмечали окончание жатвы обрядовой игрой *honáda bíd. kokota lapaf* (Schm.FVS:161), «бить/ловить петуха»: она заключалась в том, что участники старались с завязанными глазами убить птицу одним ударом цепа. Победитель получал титул короля (*kral*). У болгар конец жатвы знаменовался обрядовым заклинанием петуха. Выражения *заклахме петела* [мы зарезали петуха], *изядохме петела* [мы съели петуха] означали «мы закончили жатву» (Вак.ЕБ: 621). Из последнего снопа делали куклу, называемую *жътварка-царка* или *жътварска мома*, ображали ее в женское платье и носили вокруг села, а потом бросали в реку (чтобы призвать дождь на посевы) или сжигали на костре, а пепел разбрасывали по полям. В некоторых районах куклу оберегали до будущего года, а во время засухи носили в крестном ходе с мольбами о дожде под обрядовую песню «Кат жътварка бягаше, / Тих ветрец вееше, вееше» [Как жница бегала, Тихий ветерок веял, веял] (Ар.ПВ 3: 769). Закланье петуха после О. известно и чехам, Сербы Неготинской Краины резали петуха в знак окончания жатвы, он символизировал дух поля, который должен повлиять на плодородие, особенно на урожай зерна. Ср. серб. обычай резать петуха на Рождество с той же целью. В Македонии (Кичевия), окончив жатву, говорили: «Связали серпы» (ГЕМБ 1956/19:20). По этому случаю устраивалась «кряма»: вечером в доме хозяина всех жнецов угощали мясом ягненка или петуха.

В Словакии при праздновании О. исполнялись особые танцы, которые имитировали отдельные полевые работы: *српач* (с серпом), *серсач* (с цепом), *slatkové* (с перевалом).

Тетрализованнные действия характерны для тех дожиночных обрядов, в которых участвовала вся деревня, село. Последнему снопу придавался антропоморфный вид, на него надевали женский или мужской костюм

(чеш., в.-силез.); овсяный сноп наряжали в платок, фартук, кофту (бел.). Иногда девушку «убирали» в сноп, оплетая с ног до головы колосьями (з.-слав.).

В Польше отмечены так называемые *церковные О.*, когда венки несли в костел для освящения (замойск.). Раньше самым важным моментом праздника было вручение дожиночного венка, а теперь — его освящение в костеле (пол.). После того как весь хлеб свезли с поля, устраивали О.: собиралась вся деревня в один дом и вили дожиночные венки из каждого вида убранный хлеба. Одевались в традиционную одежду, пекли огромный хлеб, посыпали его маком и шли к костелу, где его вручали приходскому священнику (замойск.).

О. имеют общие элементы со свадебной обрядностью: плетение венка, внесение его в костел для освящения (я.-пол.), процессия жнецов, напоминающая шествие дружек. Во главе жнецов часто шла пара, изображавшая жениха и невесту: парень со знаменем в руке, девушка с венком на голове или в руках, окруженные музыкантами (словац.). Перед жнецами, несущими венок, закрывали двери, как перед свадебным шествием (калуб., чеш. морав.). Ворота открывал хозяин или хозяйка по просьбе пришедших: «Otwórz nam pani szerokie wrota, bo niesiem plon ze zszczęgdo zlota» [Отвори нам, пани, широкие ворота, потому что мы несем урожай из настоящего золота] (Ломжинское воев. — TL 1994/9/1-2:74). Часто одна и та же песня исполняется как свадебная и как дожиночная (словац.). См. *Живые песни*.

Лит.: Терн.КД; Терновская О. А. Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю) // СБЯ-77:77-130; V l c k a J. Žitvuvka (dožinky) v Orlové ve Východním Slezsku // ČL 1895/5:38-39; ЭВС:393; Бал. НК 3:99; Гром. ТКС:92,93; ЖС 1994/2:51; 1995/4:28; Зел.ИТ 1:70; Зел.ИТ 2:42; КГ:347; Слх.СРН:296; Сумг.ССО:211; ТОПИ:76,77; ГРМ:165; Вор.ЗНН 2:222,223,229; КОО 3: 180-182,189-191,195,198-199; Bujak LOR:87; Kacz.OZD:104; Kolb.DW 28:101; 44:95; Kci.SP:74,76; Mañe.ROK:56,57; Nieh.PP:195; 201,202,208,213; PMMAE 1963/7:197; Póš.ZO: 259,260; Sychta SGK 6:158; Szyf.ZOW-1975: 76,79; TL 1994/1-2:66-67; Бар.ВТНН:15; ČL 1893/2:562; ČSIV 3:399,380; Homi.:303;

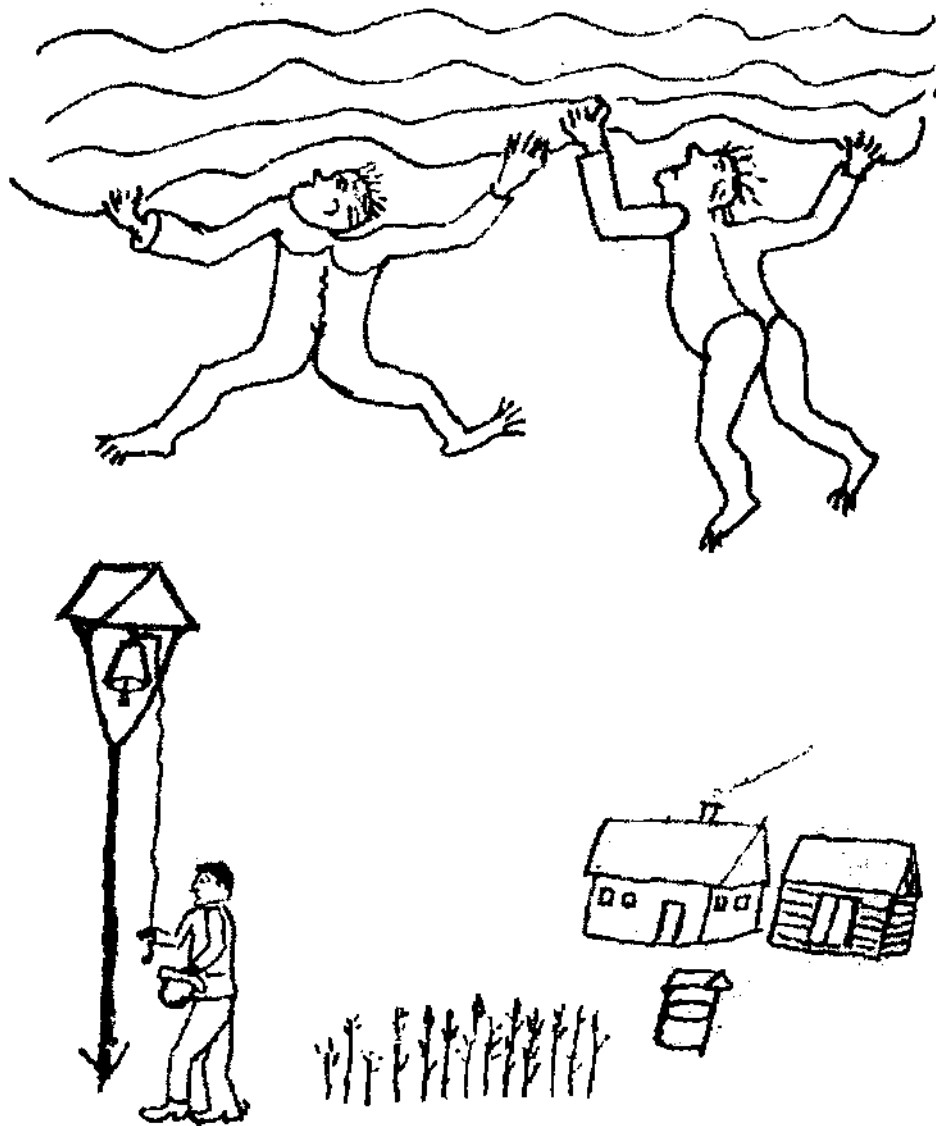
Zibit VCh:407; ГЕМБ 1969/31-32:391. См. лит. к ст. **Венок жатвенный, Жатва, Живые песни.**

В. В. Усачева

ОБЛАКОПРОГОННИКИ - люди, обладающие способностью магическими средствами отгонять тучи. В письменных источ-

никах начиная с XII в. О. осуждаются; противные церкви: «глаголющая же облако прогоняники и чарошники и хранильники ильшывьбники... от цркви отгнати им вдалемь (Ефремовская Кормчая).

К О. относятся карпато-укр. *хмары* (от укр. *хмара* 'туча'), *градівники*, *громи віщуни* (судул.), *градобурники*, *сезо*, *с ланари*, *градобранители*, пол. *skitniki*, *skitnik*, *szamoksięznik*.



«Пластиники» (облакопрогонники). Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша)

О. живут в селе, ведут обычную жизнь и часто ничем не отличаются от своих односельчан, при приближении тучи они отгоняют град, с помощью магических приемов воздействуя на демонов и души самоубийц, которые эти тучи разносят по свету (см. Духи атмосферные). На укр. Карпатах деятельность таких О. часто носила профессиональный характер еще в начале XX в. им выплачивалось ежегодное вознаграждение от каждой семьи села или нескольких сел за охрану от градобития. Например, один из закарпатских О. по имени Балита брал за «отворачивание» градовых туч по горшку овса и несколько монет с каждого хозяйства. По единичным сведениям, такими О. могли быть и женщины (туцул.).

Чтобы отогнать тучу, О. вставал на границе селения и крест-накрест размахивал палкой или палкой (карпат., серб.), либо поднимался на холм и оттуда закрепивал тучу, отгоняя ее от села (ивл.). Управляющие тучами атмосферные духи (самоубийцы, а также «чужие» планетники или чернокнижники) просят О. пропустить их, поскольку им тяжело тащить на себе град — туча может лопнуть, и град посыплется на землю. Тогда О. указывает туче путь туда, где град не может наделать большого вреда: «Иди по воде, по дороге, по оврагу» (КА). Атмосферные духи разворачивают тучу и высыплют град туда, куда указал им О. (карпат., а.-слав.). Власть О. над разносчиками градовых туч — известный сюжет з.-слав. и карпат. быличек. Согласно одной из них, О. мог даже не выходить из курчмы, если к границам села приближалась туча: он клал ладонь на кружку пива, переворачивал ее вверх дном, удерживая кружку на ладони, — туча стояла на границе села и не могла двинуться дальше. Пока О. удерживал на ладони кружку с пивом, в курчме появлялся мокрый человек с огромным мешком града (это был дух самоубийцы, который направлял тучу) и просил: «Пусти нас, а то мы уже рассыпаемся». — «Я вас пускаю, — отвечал О., — но только по воде». Идущие по дороге люди видели, как рядом вдоль по реке падал град, а над полями и дорогой светяло солнце (карпат.).

В Сочельник О. приглашал на ужин всех известных ему в селе висельников и утопленников, а также саму тучу: «Приходи на ужин, а если не имеешь силы теперь

прийти, пусть бы у тебя не было силы прийти летом». Когда летом показывалась туча, О. запрещал ей высыпать град на поля и огоры, обращаясь к самоубийце: «Я тебя звал в Сочельник, а ты не приходил! Теперь ты не имеешь права приходить ко мне. Иди, разойдись, как ветер по свету». Если О. забывал позвать души самоубийц на ужин в Сочельник, он на весь год терял силу распоряжаться ходом градовых туч, и если летом он пытался командовать тучей, ведущей ее самоубийца говорил: «Как ты не звал меня на ужин, так не зови и теперь» (КА, Луквица ивано-Франков.).

Чтобы не терять способности целый год отгонять тучи, О. утром на Рождество изготавливает специальный калачик с отверстием в середине, выходит из дома и смотрит сквозь него, чтобы увидеть какого-либо висельника или утопленника из своего села, к которому он целый год и обращается по имени с просьбой отогнать град. В других случаях О. ночью накануне каждого большого праздника, начиная с Рождества, делал калачик, используя для этого землю и остатки свечного воска с могилы самоубийцы, пыль из-под камня, воду из-под мельничного колеса или росу, траву, где танцевали вилы, — все калачики он складывал в сумку. По всем большим праздникам О. собирал росу в отдельный сосуд. Перед началом непогоды О. выходил в поле, втыкал в землю косу и читал молитву, а сумкой с калачиками и сосудом с росой махал на тучу, прося, чтобы дождь пошел, как роса (серб., Пучерина, ГЕМБ 1958/2:288).

О. отгонял град также с помощью особой палки: при виде змеи, которая хочет съесть лягушку, он должен был схватить палку и разогнать их, говоря при этом: «Как я вас разогнал, так бы я мог разогнать и тучи». Этой палкой О. махал на тучу и прогонял ее от полей своего села (карпат.). Иногда считалось, что такой О. может по своему усмотрению не только отгонять градовые тучи, но и насыпать их (пол., МААБ 1908/10:129).

В единичных вариантах в Полесье способность отгонять тучи приписывается «чехам», а в качестве предводителя туч, противостоящего О., выступает Илья-пророк: О., пахавший землю, повернул волов рогами к туче — волы зацепили рогами св. Илью и не пускали его. Когда же Илья попросил

его пропустить, О. разрешил ему провести тучу над рвом, куда и упал град (ПА, Барбаров гомсел.).

Магические приемы борьбы с градом приписываются колдунам и «знающим» людям, которые читают заговоры, закрепляют тучу палкой и этим разрывают ее на части (полес., ПА), а также пастухам и старым девам (пол.).

Лит.: Vandić D. Gradonosci i gradobranitelji // *Savstvo zemaljsko i savstvo pebesko*. Beograd, 1990: 93–101; Радевкович Л. Митолошки господари градоносних облака // *Зборник етнографског музеја у Београду*. 1901–2001. Београд, 2001: 445–453; Крик. РНМП 2:153; КА; ПА; Гуд.: 248; Норуш. 1941/1:136–38; ГЕМБ 1958/21: 288–289; СЕЗБ 1963/76:83; КЛW 3:519; Рел. PDL:56–73; TL 1993/1–2:34–35; Wisła 4:109; 7:112–114, 9:76; 10:57,387; 17:96; Нору. RZL: 223–224. См. также библиографию к статьям: Духи атмосферные, Эдухач, Пламетник, Чернокнижник.

Е. Е. Левкиевская

«ОБАИВАННЫЙ» ПОНЕДЕЛЬНИК – пасхальный понедельник, к которому у славян приурочены массовые обливания, преимущественно молодежные.

В в.-слав. традициях (в Польше, за исключением севера, и по всей Словакии), кое-где на Украине, особенно на западе, на Карпатах, а также в Воеводине и Банате на 2-й и 3-й дни Пасхи (в понедельник и во вторник) парни, собравшись группами, обходили дома, где жили девушки, и поочередно обливали их. Массовый характер пасхальных обливаний нашел отражение в хронокимах, обозначающих эти дни Светлой недели, ср. укр.-карпат. *Обливанийный вівторок*, *Поливанийный пониділяк*, пол. *Lejek*, *Lejos*, *dzień św. Leju* (*Lejka*, *Lejka-lejka*), *Lany poniedziałek*, *Obliwanka*, *Polewaczka*, *Mokry długi*, словац. *Polievany pondelok*, *Obliwaje*, серб.-воевадин. *Водени понедељак*, *Водени уторак*. На севере и западе Польши, в Моравии и Чехии вместо обливаний в эти дни парни и девушки не обливали друг друга водой, а били зелеными ветками.

Происхождение обычая объясняли событиями христианской истории: словаки Закар-

патья говорили, что это евреи поливали во, детей в наказание за то, что дети кричат от радости, узнав о воскресении Христа. Обливание преследовало и магические цели: оберегом от блох; способом благополучно повлиять на удои коров у тех хозяйств, которых в этот день облили, и наоборот лишить молока тех, которые остались неолитыми. В Подлясье и в западном Полесье пасхальные обливания были ориентированы на вызывание дождя: «*Na Wielkies obliw sie zeby deszcz padał*» [На Пасху обливаемся чтобы дождь шел] (Белостокское воєв.).

Основной функцией пасхальных обливаний было формирование и регулирование межполовых отношений в молодежной среде. Обливание обнаруживало взаимные симпатии молодежи: парень старался облить понравившуюся ему девушку, в ответ на что, при согласии, девушки дарили парням пасхальные подарки (писанки и крашенки, шоколадные яйца, вышитые платки, кашаны, яблоки и другие подарки), угощали водкой, а также — в этот день или на следующий — в свою очередь обливали парней водой. У словаков в Татрах парни вставляли у себя в окна крашенки или шоколадные яйца, полученные от девушек в благодарность за пасхальные обливания. Получивший больше подарков пользовался большим почетом. У гуцулов, если в О. п. парень принял от девушки писанку, он должен впоследствии во время молодежных собраний приглашать ее танцевать.

Иногда вместо обливания парни затаскивали девушек в воду, обливали их дома и на улице, у колодезь и в других местах. Польские парни волокли к колодцам девушек и обливали там водой, говоря: «*Żebyś zawsze była świeża i zdrowa!*» [Чтобы ты всегда была свежей и здоровой!]. Насилие было в этот день ненаказуемым: парни не просто врывались в дома к девушкам, они вытаскивали их спящими из кроватей, проникали в дома через окна или даже через печную трубу и т. п. Популярны были и массовые обливания, практиковавшиеся на западе славянского мира обычно в первые пасхальные дни. Понедельник был мужским днем (парни, мальчишки, мужчины поливали женщин и девушек), а вторник — женским.

По характеру обливаний можно было также судить о степени заинтересованности в девушке се молодого человека, о серьезно-

ста его *чувств и намерений*. У поляков Полянышвили поев. считалось, что «im bardziej kawaler swą bogdaną miłuje, tem lepiej ją drugąje» [чем сильнее кавалер свою нареченную милует, тем сильнее «забывает», т. е. обольет] (Kob.DW 9:134). В Силезских Бескидах, если девушку обольют в пасхальный понедельник, ее доля счастливая: вскоре она выйдет замуж.

Во время массовых и публичных пасхальных обливаний символически высказывалась общественная оценка поведения девушки. Если парни сознательно не облили девушку в пасхальный понедельник, это выражало ее осуждение молодежным сообществом за развязное поведение или другие *прегрешения*, было знаком бесчестья, позора и неуважения и даже предвещало *девушке стародевичество*.

Иногда такие общественные оценки высказывались и вслух. В Вилкополье и на Кулях вечером в пасхальное воскресенье группа парней собиралась в центре села и громко выкрикивала т. н. *przyobowyki* — рифмованные стишки, в которых поименно перечислялись все девушки села, а также события из их жизни за прошедший год, основное внимание при этом парни обращали на недостатки и грехи девушек. В зависимости от того, сколько на ту или иную девушку возложено обвинений и поношений, определялось и количество ведер воды, которые наутро в О. п. парни выльют на нее для «отмывания пороков»: «Za karą dostanie sześć wiader wody» [В наказание она получит шесть ведер воды] (KLW:59).

Лит.: Чуб. ТЭСЭ 3:24; СБФ. 95:91; Сок. ВАРО: 114; ПА; ВЗ 1898/5:205; Малж 1843/8:48; Шу.Г 4:241; ЗЮЗО 1875/2:356; Гун. 296; СЭ 1948/1:82; Бос.ГОСВ:272,274—275; Баб.О: 243; ЗМС 1953/5:119; KLW:57—59; Świat.LN: 111; Kob.DW 3:215; 9:135; 23:88; Kot.SP:66; Кар.ОЗЛ:83; Кар.Ки.ХД 201; Lud 1895/1/2—4:86; Wierchy 1931/9:17; Olej.L.T:119—120; Nov.RZL:496; Вал.ДР:256; BAS.

Т. А. Азаткина

ОБЛИВАТЬ, поливать — ритуальное и магическое действие с широким спектром символических значений: апотропеических, очистительных, продуцирующих, а также связанных с вызыванием дождя.

Обливанию придавалось очистительное значение (см. Очистительные обряды). В Полесье в Чистый четверг в ряду других очистительных и профилактических действий обливали водой или дегтем внешние углы дома. В свадебном обряде с ног до головы обливали водой или насильно купали в реке «нечестную» невесту (рус., болг.). Обливанию придавался и оздоровительный смысл (ср. обливание аодой из крещенской проруби; или окаживание *водой* под куриным насестом в Страстной четверг ради здоровья).

С очистительным значением обливания связано применение его в качестве наказания и испытания. У русских было известно массовое обыкновение купать или обливать водой тех, кто проспал Всенощную (в 1721 г. этот обычай был объявлен Синодом «вредоносным и богопротивным»). На Ровенщине в первое утро после свадьбы молодую усаживают прясть, а младший дружка неожиданно обливает ее водой: если молодая рассердится, значит, у нее плохой характер; если нет — значит, она покладиста и терпелива.

Обливание водой ассоциировалось с крестинным обрядом, ср. укр. примету: если кто-нибудь случайно обольется, то это к скорым крестинам. На Украине перед крестинами домашние обливали водой топор или прядильный гребень, а на крестинах купали ребенка в этой воде, чтобы мальчик был коростим *плотником*, а девочка — доброй *пряхой*.

Обливание было способом «напоить» предков, особенно популярным у юж. славян. В поминальные дни в течение года или во время покорон, а также в рамках осенних и осенних *задушниц* могилы поливали вином и водой (болг., с.-в.-серб.). В зап. Болгарии в Страстной четверг сразу после первых петухов женщина шла к источнику, набирала там несколько кувшинов воды и отправлялась с ними на кладбище, где выливала по одному-два кувшина на каждую принадлежащую семье могилу. Как форма ритуального кормления/жертвоания могут интерпретироваться обычаи поливать вином майское деревце, *бадняк* и т. п.

В а.-слав. календаре наиболее известны пасхальные обливания, имеющие матримонially-эротическую направленность; для ю.-слав. ареала пасхальные обливания

нехарактерны (за исключением Воеводины) (см. в ст. «**Обливаемый**» понедельник). У юж. славян матримониальный смысл приписывался обливаниям, совершаемым в Другое время. У болгар в зимний Иванов день парни обрызгивали и обливали тех девушек, к которым намеревались свататься: считалось, что если парень в зимний Иванов день испугает или обольстит девушку, то этим он выскажет ей свои брачные намерения. У словенцев обливания водой (аналогичные западнославянским) популярны в вечер накануне зимнего Иванова дня, когда парни поливали водой девушек: облитая более других считалась самой достойной, а оставшаяся сухой — самой непривлекательной.

Обливание двора и хозяйственных построек, инородца, пастуха, беременной женщины, хронического животного и др.) составляет важнейший магический элемент в составе слав. обрядов вызывания дождя. В качестве искупительного действия, направленного на прекращение засухи, у славян известно обливание могилы заложного покойника, упыря или двосдушника или их трупов, выкопанных из земли, девушки, родившей вне брака, и др. (см. Дождь, Засуха). В рамках календарного цикла популярной формой профилактики засухи было обливание ряженого персонажа. В Гродненской губ. на Купалу *водили Куста*, и у каждого дома парни обливали «Куст» водой, чтобы обеспечить на лето достаточное количество осадков. В серб., макед. и болгар. регионах обрызгивали и обливали водой украинских зеленую **лазарку** (лазарцу). У словенцев и хорватов, а также в зап. Сербии *козьева домов*, которые посещала процессия парней с ряженым Зеленым, Юрием, обливали обходников водой из подойника, а по завершении обхода парни отводили Зеленого Юрия к реке, где обливали его водой (см. также Додола).

Обливания, направленные на профилактику засухи, распространены в весенне-летних обрядах. На Украине часто обливались водой во время обрядовых выходов в поле для осмотра посевов, веря, что после этого Бог пошлет дождь, если только среди обливаемых есть «хоть одна душа благодетельна» (ХСБ 8:262). На Подолье в это время обливались водой, надеясь облить ведьму: считалось, что после этого она уже не сможет запереть дождь. У вост. славян

массовые обливания происходили в трон купальский период, ср. гомел. *Аблицваха чай обливаться водой, чтобы шел дождь* в Сухой четверг, отмечаемый после Троицы (ПА). В Белоруссии и на Украине массовые обливания и купания часто происходили на Купалу. Так, на Ровенщине на Купалу взрослые ловили мальчишка или девочку, обязательно купали их или обливали водой (ПА). У русских Поволжья в первый день Петрова поста (на Ярилу) обливали друг друга водой, чтобы летом был дождь. В Земле чары (юст. Сербия) в Юрьев день парни и девушки собирались вместе, гуляли, а по окончании гуляния парни кидали в воду, из девушек, чтобы летом был дождь.

Обливанью придавался и прощальный смысл. Так, у юж. славян время ритуального «подрезания» лозы св. Трифона виноградари не только подстригали лозу, но и поливали ее вином и сывороткой, после чего произносили заклинательные формулы. Для обеспечения высокой продуктивности пчел сербы обливали ульи водой, произнося: «*Како ја преливао водом, тако мене на лето медом!*» [Как я полил воду так и вы меня летом медом!] (Бар. ПВ 2:225).

Особое значение обливание имело и в скотоводческой обрядности. В Палуде в масленичный четверг (в день масленичного Волосия) хозяйки варили вареники и обильно поливали их маслом, «*чтобы были телята ласые на щипку*», т. е. чтобы телята охотно сосали коров (ПА). У славян при первом выгоне скота на пастбище и коров, и пастухов, обязательно обливали свежей водой, чтобы коровы были здоровы и давали больше молока. У юж. славян «крестоношей», обходящих села и поля с крестным ходом на Вознесение, во время движения процессии обливали водой, которую заранее приносили к дороге: делалось это как из желания вызвать дождь, так и для того, чтобы коровы и овцы имели больше молока. Хорваты о-за Чёв (Каштеланский залив) на Вознесение дарили пастухам сыр и флагу вина, которым они позже поливали овцам шерсть, чтобы овцы росли. У сербов в Петровской краине парни в Юрьев день обливали каждый свою избраницу, чтобы у ее коров было больше молока. В с.-зап. Болгарии в Юрьев день из первого молока готовили специальные блюда, которыми кормили

детей, а хозяйка в это время поливала детей водой, чтобы у овец было больше молока (ер. широко распространяющую практику лить воду за шиворот тому, кто первый раз пробует свежее молоко). Водой обливали только что отелившуюся корову (в очистительных и апотропейческих целях), новорожденного теленка (что является аналогом церковного ритуала крещения новорожденного), а также купленную корову при приводе ее во двор — чтобы смыть с нее тоску по старому хозяину и обеспечить животному удачу на новом месте (в.-слав.). Обливают водой волов и лошадей при начале полевых работ, чтобы они были более сильными и здоровыми.

В хозяйственных обрядах хозяйки обычно обливали работников и рабочий скот, отправляющихся первый раз на пахоту, сев, покос, а также по возвращении домой, чтобы они были бодрыми, здоровыми во время работы, чтобы волы не были подвержены порче, а работники бы не дремали, чтобы посевы так же легко переносили непогоду, как хозяйки *страхивает* с себя капли воды, и т. п.

В народной медицине популярным способом лечения было поливание дверных петель или ручки двери водой, на которую знахарка перед тем прочла лечебный заговор: считалось, что напущенный на больного сглаз вернется на того, кто его напустил; при болезнях скота на ручку двери лили молоко или мочу коровы, испорченной колдуном. В качестве лечебного средства прибегали и к внезапному обливанию страдающего *эпидемией*, желтухой, лихорадкой и др. — в надежде на то, что болезнь испугается и покинет человека. Для нейтрализации недуга больных обливали водой, слитой с сакральных либо наделенных апотропейскими свойствами предметов: с иконы, с серебра, а также с петуха. Болгары в *Пловдивском* крае, стремясь излечиться, оставались на ночь на берегу озера, обливали там себя водой, рассчитывая, что мифические русалки их вылечат.

Обливание используется и для навешивания порчи и в других магических целях. У украинцев Покутья, чтобы *снять* со света врага, обливают его водой, в которой был намочен змеинный выполозок. Обливание плодовых деревьев водой, в которой мылась женщина после *месячных*, также

должно было повредить им. На *Поатавщина* не отваром из муравьев обливают дорогу, по которой гонят скот, чтобы распознать корову ведьмы (она не сможет пройти по дороге и начнет лизать облитое место).

Обливанию придавалось значение оберега. По сведениям с Волыни, покойники, выходя с «того света», не боятся ни креста, ни могил, и если увидят живого человека, то задушат его. В предотвращение этого крестьяне обливаются водой (Петров:25). На Украине при первом выгоде гусят на подножный корм их обливали помоями, чтобы уберечь от сплаза. Сербы обливали новорожденного молоком в качестве оберега.

В слав. календаре обливание известно и как форма бесчинства: поляки под Новый год ставят под крышу *простака* с мешком и велят ему «ловить воробьев», а на самом деле обливают его с крыши водой. В Польше парни вешали в Страстную среду горшок с *журом* на веревку посреди дороги и, когда кто-либо проходил под ним, разбивали горшок палкой.

Лит.: Памятная книжка Смоленской губернии 1859г. Смоленск, 1859:146; Зел.ОРМ² (по указ.); ЭО 1901/4: 132,133; Сок.В.АКО:114; ЭФИ:246; Гура С.Ж. (по указ.); ТА, д. 1517, л. 96; Бог. ВТНИ:254-255; ПА; Fed.LB 1:316; Петров // ИЕИМ 1962/5; Марин.ИП 2:542; Вужманович // ГЕМБ 1936/11; 1937/12:208, 1968-1969/31-32:196; 1978/42:429; ЕЮ 1941/3:76; Кур.PLS 1218; Варг.МЛ.:243; Ног.: 268; Tal.ZLL:388; Lud 1910/16:141; Kolb.DW 49:350.

Т. А. Агапкина

ОБМАН, *ложь* — магический прием, используемый для защиты от нечистой силы, болезни и других опасностей; имеет как акциональное, так и вербальное выражение, т. е. может быть либо действием, совершаемым с целью ввести в заблуждение адресата, либо неправдой, сообщаемой с той же целью.

В ю.-слав. традиции широко применялись основанные на О. ритуалы защиты новорожденного в семьях, где «не живут» (т. е. умирают в младенчестве) дети. Для того чтобы злая судьба (смерть) не унесла новорожденного ребенка, ее старались обмануть, изобразив дело так, что родился не ре-

Бенок, а волчонок или дьяволенок (отсюда защитные «зверинные» имена типа серб. *Вук* 'воук'), что ребенок не родился, а был найден (ср. болг. «защитное» имя *Найден*) или куплен (т. е. это не тот, кого должна забрать смерть), что ребенок родился не в этом доме, а в другом, у других родителей.

С желанием обмануть смерть и обеспечить себе возможность рождения новых детей связан ю.-слав. обычай, запрещающий матери, у которой умер первый ребенок, участвовать в похоронах, ходить на кладбище, оплакивать его, носить по нему траур и т. п.; напротив, нередко ей предписывалось выражать радость и веселье, участвовать в праздничных хороводах, лезть, носить украшения вопреки общим предписаниям, действующим в период траура (см. Вак.ПО:154; Бор.ЖОАМ:497; Мал.ПОБ:91). С этой же целью женщины, у которых умирали дети, следующие роды старались совершать в ином месте, в окружении других лиц, иным способом, чем предыдущие: например, уходили рожать в сени (рус.) или в дом, где все дети были живы и здоровы (словац.); роды принимала не повитуха, а муж (босн.); рожать надо было в медный таз (в.-серб., Ант.АП:134); бабка, приняв ребенка, подавала его в избу, стоя к двери задом (рус., нижегород., Зел.ОРАГО 2751) и т. п. Ради О. злой судьбы новорожденного первый раз кормила не мать, а другая женщина, крестили не прежние кумовья, а новые (случайные, встреченные), после крещения возвращались домой иной дорогой, вносили ребенка в дом не через двери, а через окно, и т. п. Иногда, чтобы предотвратить смерть новорожденного, мать разыгрывала сцену смерти ребенка, изображала свое горе, громко оплакивала его (имитация смерти в случае тяжелой болезни ребенка практиковалась и у вост. славян).

Эффективным считался не только акцио-
нальшый, но и вербальный О. смерти: когда рождался мальчик в семье, где умирали дети, повивальная бабка кричала во весь голос: «*Уј пуче и народе! Роди вучица вука свему свијету на знање, а ђетету на здравље!*» [Слушайте, люди и народы! Родила волчица волка всему миру на знание, а ребенку на здравье!] (СФ.Зб 1934/50:35-36). В серб. области Метохия был обычай, по которому, когда в семье после нескольких подряд девочек рождался долгожданный мальчик, следовало распусть слух, что снова родилась

девочка, — это должно было защитить новорожденного от смерти (Раск. 1987/49).

Мотив «чужого ребенка» («итод м е р с б е н к а») объединял несколько видов защитных ритуалов. В течение семи дней во роженницы вместо ребенка лежал зателтый валец для баяля. Прежде чем перо раз уложить младенца в колыбель, туда клали какое-нибудь живое существо — курицу петуха или кошку, чтобы они, а не ребенок стали возможной жертвой злых сил.

Чтобы обмануть судьбу, сразу после рождения ребенка повивальная бабка или выносили его на дорогу, на перекрестке на мост, к церкви и т. п. и там оставая дожидаясь в укрытии, чтобы какой-нибудь прохожий подобрал ребенка; нашедший становился кумом или объявлял себя родителем продающим своего ребенка, а мать становилась покупателем (ю.-слав.). По обычаям вост. Сербии, такому ребенку давали мистическое имя *Живан, Живорад, Живко* или *Жаян, Жияна*; в районе Мосни на место, лежал подброшенный ребенок, клали закнутый в пеленку молот, «чтобы несчас ударило в него» (ГЕМБ 1958/21:252). В гары чаще называли «подброшенных» детей *Найден* (Марин.ПБ:159).

Случалось, что родители инсценировали продажу своего ребенка в другой, более благополучный дом: «продавали» ребенка сосею за некоторое количество муки (босн., СФ 1925/32:385); приглашали в дом красивого здорового парня и просили, чтобы он «пил» ребенка у отца; парень брал ребенка на руки и платил золотой или серебряной монетой (босн., GZM 1907:490). У сербов такие дети часто получали имя *Продан* или *Продана* (Раск. 1994/77-78:54-55). Если «продажа» или просто передача новорожденного в благополучный дом совершалась тайно, то она превращалась в кражу: ребенок тайно от домашних уносился в какой-нибудь дом и держали, пока родные не узнают, он, и не заберут его (болг., СБНУ 1916-17:224).

Символическая купля-продажа детей известна и вост. славянам. У русских в Новгородской губ., «если предшествующие дети родителей умирали, то практикуется мнимая продажа детей, состоящая в том, что родители дают несколько копеек лицу, у которого дети растут сильные и крепкие. Этот человек берет деньги, покупает в церкви свя-

и ставит ее тому святому, имя которого дано мнимо-купленному новорожденному. В жизни и покушник и ребенок обоюдно зовутся мнимыми: кум, кума, божат, божатка» (Иван МЭВ:111). В Пензенской губ. подавали ребенка с ломтем хлеба в окно нищему, после чего женщина выходила к воротам и покупала младенца у нищего за две или четыре копейки (Зел.ОРАГО 2:968). В зап. Полесье «Бацьки, калі ў Іх паміралі дзеці, „прадавалі“ новонароджанага праз акно Чужым людзям: жанчыне або мужчыну, у якіх все дзеці былі жывыя. „Пакушнік“ даваў бацькам крыж грошай і заносіў дзіця у хату, аддаваў яго са славамі: „Выгадуйця яго, зара гэта дзіця мае“» (Кух.РЭАБ:49).

На О. демонов были рассчитаны у сербов такие «отвращающие» имена детей, как *Мртвѣк* («мертвый»), *Кривои* («кривой»), *Малко* («маленький») и т. п. С этой же целью ребенка до определенного времени (а иногда и всю жизнь) называли не настоящим его именем, данным при крещении, а другим, чужим именем, причем девочка могла носить мужское имя, а мальчик — женское, ребенок, рожденный в христианской семье, мог носить мусульманское имя или наоборот (см. Имя). Мотив О. лежит также в основе запрета хвалить ребенка, особенно новорожденного, и предписания ругать его, называя его безобразным, «гадом» и т. п. Как разновидность О. может пониматься и обычай «куклады»: во время родов муж роженицы ложился в постель и изображал родовые муки, отвлекая внимание злых демонов от жены и ребенка.

С целью О. судьбы-смерти, когда после похорон снимали покрывало с зеркала, сначала к зеркалу подносили кошку и лишь после этого разрешали смотреть людям; когда пересажали в новый дом, первой в дом пускали кошку, надеясь, что подмена чело- века животным обезопасит человека.

С помощью О. южные славяне защищали близнецов, «однодневников» и «одномесячников» от гибели, грозящей им, по народным верованиям, в случае смерти их «двойника». Оставшегося в живых отводили на кладбище и символически погребали, присыпая землей, или же он ложился в гроб, скреплял руки на груди и изображал покойника, а затем вылезал из гроба, оставляя вместо себя какую-нибудь свою вещь или предмет, имеющий одинаковые с ним раз-

меры: мерку роста — нитку, прут, специально изготовленную в его рост свечу. В центр Болгарии в могилу опускали камень соответствующего веса со словами: «оставляю тебе камень, он будет тебе братом». Иногда в гроб клали черного цыпленка или щенка. При этом заключалось новое «побратимство», с новым лицом, вместо умершего (БВ 1989/2:20). В Косово в случае двух смертей в одном доме в течение года, что, по поверью, грозило третьей смертью, обманывали смерть тем, что при вторых похоронах в гроб клали тряпичную куклу, как бы заменяющую третьего покойника (Vuk.SK:312).

О. болезней (демонов болезней) широко использовался в медицинской магии: чтобы обмануть лихорадку и сбить ее с пути, больной уходил из дому пятясь, прятался в бане, конюшне, сарае, или же выходил из дома и затем возвращался, ступая в свои же следы; уходил ночевать к соседям много ночей подряд (ю.-слав.); уходил из дома тайком, оставляя лихорадке послание: «Дома нет, приходи вчера» (такими же словами защищались от нечистой силы, например, домового) или «Такого-то нет дома» (у русских при море скота вывешивали сообщения, что в деревне нет ни коров, ни овец, ни лошадей); прикидывался больным, изображая приступ лихорадки, чтобы настоящая болезнь прошла мимо; изображал из себя покойника: обмазывался сажей или грязью и забирался в яму, где лежал неподвижно и не отвечал на «призывы» лихорадки, пока ей это не надоело и она не оставляла его в покое (*вѣтск.*); выходил из дома и накрывался корытом: лихорадки, думая, что он лежит в гробу, проходили мимо (*сибир.*); ложился в специально выкопанную яму, а затем его протаскивали через расщепленный прут шиповника, после чего прут закапывали в яму, веря, что закапывают болезнь (*болг.*), и т. п. См. также Медицина народная.

В отношениях с нечистой силой О. признавался действенным средством: в заговорах демонов заманивали в неведомые места обещанием богатых угощений и всяческих угод; ласкательными обращениями старались отвлечь внимание от себя и отослать прочь; изображали себя несчастными, убогими, нечистыми, зловонными и т. п., чтобы напугать враждебную силу и защитить себя. В быличках о ходячих покойниках популярен сюжет о покойном муже, досаждающем

своей вдове: женщина садится на порог, расчесывает волосы и наряжается, пришедший покойник спрашивает, куда она собирается, а жена отвечает, что идет на свадьбу — брат с сестрой женится или сын с матерью и т. п. (см. ВЭС:189). Чтобы уберечь от демонов невесту, которая особенно подвержена порче, на свадьбе, когда приезжают за невестой, сначала выводят «ложную» невесту (хорв., ГЕМБ 1927/2:23).

У всех славян известен фольклорный мотив О. смерти. В Польше рассказывают быличку о том, как один человек, желая обмануть смерть, сделал себе вращающуюся кровать: когда смерть приходила и становилась в ногах, он поворачивал кровать, и смерть оказывалась в головах. Но в конце концов человек понял, что смерти не миновать: «крути не крути, а треба умерти».

Вербальный О. (сообщение неправды) был одним из способов отгона градовой тучи. В зап. Сербии при появлении тучи женщины с одного края села, с одной горы кричали женщинам, живущим на другой горе, и спрашивали, в какой день недели в этом году был Юрьев день. Ответ должен был быть неправильным, следовало назвать один из предшествующих дней, тогда туча оказывалась обманутой и поворачивала в обратную сторону.

Значительно реже использовался О. в продуцирующей магии. Например, сербы во время крашения пряжи считали полезным рассказывать какую-нибудь небывальцу, заведомо неправду, тогда дело удавалось лучше (СЭСБ 1934/50:16). ср. серб. выражение: *нечиј да ме фарбаи 'не обманывай меня'*, букв.: «не надо меня красить». У всех славян считается, что ложь благоприятствует разведению домашней птицы. Сажать птиц на яйца старались скрытно от посторонних. Чтобы защитить наседку и ее потомство, рекомендовалось «кого-нибудь обмануть, лучше всего священника» (Славяноведение 1994/5:63). Предпочитается также сажать наседку на яйца от чужих кур, которые следует выменять у соседей или украсть (см. Кража), выпросить, прибегнув к какому-нибудь лжи. Широко известно также суеверие, по которому обмен оказывает положительное воздействие на процесс лая колокола: когда начиналась отливка, распускали заведомо ложные слухи, чтобы колокол получился звонким (укр., ЕЗ 1898/5:192; рус., Зел.

ОРАГО 3:1012; пол., ZWAK 1879/). Вместе с тем в народной этике ложь получают однозначно отрицательную оценку и расцениваются как грех. По поверью, «хто на гстом съвещи лже том съвещи ходиць, язык высалап (Fed. LB 1:223). По полес. поверьям «нечестная» невеста скроет свой «г наступит на дежу (вместо того, чтобы ти ее или перепрыгнуть), это грозит той бедой: хлеб, замешанный в этой не будет удаваться, семь лет землядет родить («невеста своей хлеб приотскот погибнет, «дети не будут жить», в не будет ладу и т. п.

В сказках, легендах, быличках — один из популярных мотивов; с помощью хитроумные герои достигают своих целей и избегают опасностей и побеждают врагов соперников. В слав. паремииологии и фольклорной тематике лжи посвящено множество пословиц, поговорок, клишированных выражений и формул. Лексика лжи и обмана обнаруживает связь с мифологическими мотивами, ср. рус. просторечные обиходные выражения: *обмануть, обмануть, обмануть, обмануть* и т. п. (см. в частности Усл.ФР:139—140).

Лит.: Толстая С. М. Магия обмана и в народной культуре // Логический анализ языка. Истина и истинность в культуре и языке. 1995:109—115; она же. «Ако се деца не др, магические способы защиты новорожденных от смерти // КСЖ 2003/7:55—87; Усачева В. Ритуальный обмен в народной медицине // СЛ 1996/1:29—30.

С. М. Телет

ОБМЕН — универсальный способ регулирования отношений между людьми и между человеком, с одной стороны, и с другими сторонами и миром природы с другой. О. представляет собой ритуализованную передачу предметов или услуг. См. Благопожелание, Дар.

Обмен и договор составляют смысл отношений человека с высшими силами, миром предков и демоническими существами: соблюдение людьми правил поминовения усопших, христианских праздников и дней памяти святых, постов, определенной системы заповедей.

ТОВ бытового и хозяйственного характера; **кормасние, одаривание, жертвование, умиловительные и др. действия, адресуемые** демонам, — все это в конечном итоге обеспечивает сообществу безопасность, защиту от **болезней** и стихийных бедствий, покровительство со стороны высших сил и предков, **ниспослание** ими на землю благополучия, обеспечение урожая и осадков и т. п.

По форме, функции и значению различаются: собственно обмен (вещами, людьми, ценностями); обмен услугами; жертва (т. е. обмен приношения в надежде на будущее благополучие или покровительство того, кому приносится жертва); выкуп и плата; договор; обмен знаками (жестами, предметными символами и т. п.) и ряд др. Эти формы обычно комбинируются или дополняют друг друга. Во множестве случаев обменные отношения выражаются и закрепляются магическими формулами типа «ты мне дам (сделаешь)... и я тебе дам (сделаю)...», «если ты мне дашь (сделаешь)..., то и я тебе дам (сделаю)...».

О. как ритуальная форма встречается в родит.-крестинном, свадебном и похоронном комплексах, в календарных обрядах (особенно в обрядовых обходах), в ритуализованных формах досуга, этикетно-бытовых ситуациях, в народной медицине и демонологии.

О.-договор является одним из основных мифологических механизмов, применяемых в народной медицине. Согласно п.-слад. поверьям, человек обязуется не наносить вреда рябине, а взамен просит дерево избавить его от зубной боли: на утренней заре вставали перед рябиной на колени, обнимали и целовали ее и произносили заговор: «Рябина, рябина, возьми мою болезнь, отныне и до веку тебя не буду есть». Ср. мнимый обмен (обмен-обман), практикуемый в заговорах от детской бессоницы: «*Zotze, zotze, wezic dziecki posmiczki, dajcie mu dobry sen!*» [Зори, зори, возьмите у ребенка сонны, дайте ему добрый сон!].

Во многих ситуациях О. становился знаком установления определенных отношений между партнерами, в результате чего каждый из них приобретал новую для себя социальную роль или статус. Троицкое кумление девушек в русских представляло собой обмен между ними крестами, одеждой, платками, венками, кольцами, бусами, яйцами,

лепешками, а также объятиями и поцелуями, в результате чего каждая из девушек становилась «кумой». При традиционной купле-продаже акт товарообмена закрепляется взаимными поцелуями и рукопожатием между продавцом и покупателем.

В обрядах и ритуализованных формах досуга О. услугами, ритуальными действиями и подарками становится регулятором отношений между отдельными группами сообщества, в частности между девушками и парнями, ср., например, взаимное битье зелеными ветками или обливание на Светлой неделе (см. в ст. «Обливанный» понедельник). В Познанском воев. на масленицу девушки организовывали для парней угощение с водкой в ответ на то, что те зимой ходили к ним вечерами на супрядки. В Каставядине во время масленичных танцев парень спрашивал у девушки, подарит ли она ему на Пасху гвоздику, которую он мог бы приколоть к одежде в знак любви. Если она отвечала согласием, тогда он обязан был прийти в Страстную субботу к ней на молодежную вечеринку. На о-ве Брач (Далмация) парни украшали цветами длинные оливковые ветки, освящали их в Вербное воскресенье и дарили в этот день девушкам, а те в свою очередь пекли большой каравай с 15—20 яйцами, запеченными внутри, и дарили парням на Пасху.

Собственно О. часто регулировал отношения человека с демоническими существами. У белорусов при пропаже какой-нибудь вещи считали, что ее унес черт. Чтобы вернуть вещь, надо было сказать: «Черт, черт! Отдай мое поганое, возьми свое хорошее!» Если предполагали, что новорожденный ребенок похищен демонами и подменен ими, то, положив подмененного ребенка на землю, его слегка били, веря, что демон, сжалившись, заберет обратно своего и вернет родителям похищенного у них младенца. См. Подмениши.

Контакты человека с потусторонними силами и природными объектами также определялись обменными отношениями, обеспечивающими благополучие сообщества и отдельных его членов в самых разных бытовых и ритуализованных ситуациях. У банатских геров при похоронах одного из «одномесечничков» втрой кропил его гроб с помощью «китки» и

говорил: «*Ja тебе цветом, а ти мене веком*» [Я тебя цветом, а ты меня веком]. В России, желая изгнать червей, пригибали к земле растения татарин и произносили: «Выведи, татарин, червей; если выведешь, я тебя отпущу, а если не выведешь, из корня подерну». Когда через три дня черви исчезали, растение возвращали в прежнее положение. В Болгарии (Панагюриште) при выпадении молочного зуба у ребенка мать клала выпавший зуб в хлеб, а хлеб отдавала собаке, говоря при этом: «На ти, куче, кокален зъб, та ми дай джиаглън» [На тебе, собака, костяной зуб, а мне дай железный]. У черногорцев при появлении нового месяца мать слегка тянула ребенка вверх за уши, чтобы он рос, и бросала в направлении месяца пучок зеленой травы со словами: «*Ja теби мааде траве, а ти ъему здравље и веселье*» [Я тебе молодую траву, а ты ему здоровье и веселье]. На Мазурах в день Трех королей (6.1) под фруктовое дерево клали фигурное печенье «*powelatko*» и сопровождали это приговором: «*Ja cie daje powelatko, а ty mi daj owoc za to*» [Я тебе даю новелатко, а ты мне дай фруктов за это].

Т. А. Азаткина

ОБМИРАНИЕ, **замирание** — народное название летаргического сна (или глубокого обморока, иногда обычного сна), понимаемого как временная смерть (см. **Сон**), когда спящий (или его душа) перемещается на «*тот свет*», общается с обитателями загробного мира, а по пробуждении возвращается в реальную действительность. Рассказы об О. бытуют в устной традиции (преимущественно у вост. и юж. православных славян) до наших дней и обнаруживают тесную связь с народными верованиями — о душе, о праведниках и грешниках, об их посмертной участи, о топографии загробного мира и его устройстве, о том «консенсусе», который поддерживается между «*тем*» и «*этим*» светом, и т. п.

Рассказы об О. обладают жесткой, как правило, трехчастной структурой и содержатся в единстве и могут претендовать на статус самостоятельного жанра фольклорной прозы. В начале рассказа обычно сообщается о предвидении, полученном (чаще всего во сне) от посла с «*того света*»

(умершего родственника) или Бога, о предстоящем О., иногда с указанием конкретной срока О., например: «*Значыць, ей прысьнез раньше сон, што прыйшоў до нее стары дз і ей так каже, што ты заснеш такім крэпкім сном. Ты будэш спаты пяць дзень. (У ей будз двоє дзітэй. Она встала, расказала тым дзіполі). Припасы собі, значыць, дзітком йаць шо-нэбудз штоб було. Она взяла, разныяны хлеб, спэкла той хлеб. І тудыкі шо пышум с лэчы і — уснула разом. Тут давай ея хороныць будэм. Тры дні прайшоў, она спыла, давай будэм хороныць. Дзіты нэдаюць, плачуть, шо наша мама шэ встанэ, бо юй сназо такім сон, шо она заснез такім крэпкім сном. І нэ даць тые дзіты хороныць. І ждз оны даяшэ. І прайшо пяць дзень і у тук саму пору, шо она лягала, і у тую встала, І давай она расказуваты, што она бачыла. Но юй сказавыла, бо она ходыла по вял мытарствах, і юй сказавы, што расказавыла, а што ны расказуваты. І так она і выжэмы расказавала того, што юй говорывыла, прыказ далы» (с. Олуш Малорытскаго р-на Брэстскай обл., ЖС 1999/2:22).*

Основная часть рассказа включает информацию о реальной продолжительности О. (3, 5, 7, 12 дней) и о том, что делал и что видел спящий на «*том свете*». Один из самых устойчивых мотивов — проводник, указующий герою путь в загробном мире. В этой роли может выступать Бог (ср. полес. «*вона говорывыла, што сй Бог водыў і раў і по лэцкі*»; «*мэнэ Господь обиды окрызэ*»), святой («*ее святые водили по раку і по пеклу*»), ангел, покойный родственник («*отец покойный водил меня*», «*меня там батя встретил, он водил меня*», «*баба водила*», «*мама за руку водила*», «*меня по тому-то свету брательник мой водил и лю показывал*»), часто просто старик («*кненький дедок*», «*якись мене старик водил, дедушка*»); это мог быть также крестный, священник, женщина-монашка, «*некто*». Часто именно от проводника исходит инициатива путешествия: он является во сне и «*уводит*» спящего (повторяющаяся деталь: проводник держит ведомого за руку); он же обычно отправляет путешественника назад, в земной мир.

Описание пути на «*тот свет*» не является обязательной частью рассказа и может опускаться. Чаще всего этот путь мыслится как *вознесение*, подъем: «*Однажд*

она заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет и перед ней явился Спас» (болг., ЖС 1999/2:25). В одном полесе текоте женщина, ведомая провожатым, на пороге дома загорается, как бумага, и возносится вместе с пламенем, а потом еще долго карабкается по высокой горе (Мозг. РВ-170). В рус. рассказах спящий переходит через реку, иногда огненную, с кипящей смолой, по мостику, кладке, шнуру, нитке, волосу; карабкается на крутую гору, иногда стеклянную или хрустальную; поднимается по лесенке (см. ЖС 1994/2:23).

Главным содержанием рассказа оказываются картины загробного пространства: благовоение, ангельское пение, невыносимое для человеческих глаз сияние рая и — темнота, зловоние, истошные крики и стенания грешников в аду. Однако в некоторых рассказах «тот свет» локализуется в нижнем мире: в норе (полес. «завылы и вызылы мене, каже, с тое нржж. и одразу устала», ПЭС:70), в пещере («А вин, як лиг, так спав пятднь. Спав, спав, снийжо йнму влизало. А йнму все снция, шо де вин йде, все пышчара така...», ПЭС:80) или даже в могиле (рус. твер.). Характерной особенностью многих подобных рассказов является слабо расчлененный образ загробного мира, лишенный четкого деления на рай и ад.

Топография «того света» в рассказах об О. могла включать просторные цветущие поля, дуга и сады, реки и дороги, но могла сводиться к образу закрытого помещения (высокого огражденного стеной дома), разделенного на комнаты, в которых пребывают «разряды» покойников, например: «Обмирала, трое суток спала, не встала. Отец [умерший] ее водил по тому свету через 12 дверей. Отворяет двери, а там женщины стоят раком и блют молоко — это те ведьмы, что молоко тянули; в других дверях женщины солому крутят — те, что завитки робили. Дальше молодежь танцует, гуляет, цветочки красные — это молодые; знов в одни двери — детки: один скачет, как коник. „Батько, дай я ему ножки развяжу“ — „Ему не развязали [когда хоронили], так он будет всю жизнь скакать“. Дальше — женщины мясо месят, все в крови. Так это тые, что детей поскидывали.

Дальше — смола кипит в котле и висит цыбуая, и сын стоит. Его matka из смолы выпрыгнет и за цыбуаю хочет схопиться. Сын хотел помочь. А отец говорит: „Она заслужила, она коадуница“. Дальше — все вечерает. А Вася [убитый на фронте] не вечерает. Он говорит: „Мне вечерает не дали“, Дак я ему дала и больше он мне не снился. И когда батько провел меня через все 12 дверей, сказал: „Иди, донька, и не олядайся“. И я схопилася и проснулася» (с. Дубровица Хойницкого р-на Гомельской обл., ЖС 1999/2:23). Картины ада и мучающихся грешников, как и райские красоты, в текстах этого типа воспроизводят соответствующие образы книжной апокрифической традиции, иконографии, духовных стихов и др.

Путешествующий, как правило, лишен возможности вмешаться в происходящие события и облегчить участь мучеников. Среди обитателей загробного мира он обычно встречает своих родственников («Видел всех на том свете — дедов, прадедов, всю родню» — полес., ЖС 1999/2:22), там он может получить какие-то тайные знания и способности. В болгарском рассказе женщина во время О. обретает способность лечить: «Однажды она [бабушка] заснула и увидела во сне высокую лестницу. Стала подниматься по ней. А с обеих сторон лестницы была сплошная тьма. Когда женщина поднялась на самый верх, вдруг появился яркий свет и перед ней явился св. Спас. Он сказал, что это рай, но ей еще не пришло время идти туда. Св. Спас дал ей наказ вернуться вниз, поскольку с этого дня он даст ей „силу“ и она сможет лечить людей. Бабушка вернулась и, действительно, когда проснулась, почувствовала, что может приложить свои знания. По ее мнению, эта „сила“ помогает ей и колдовать» (ЖС 1999/2:25). Часто путешествующему на «том свете» сообщают срок его настоящей смерти, который, как правило, сбывается. Полученные «там» сведения запрещается сообщать по возвращении на этот свет (нарушение запрета прозит смертью).

Возвращение в земную жизнь в рассказах об О. редко получает конкретизацию; обычно просто говорится о пробуждении, но иногда сообщается, что «путешественника», попавшего на «тот свет» преждевременно, выталкивают или сбрасывают оттуда: «А потом вижу, дед с палочкой идет да и говорит:

„А что ты сюда пришел не умерший?“ Такая высокая палка у него. Как даст по спине, так и проснулся» (полес., ЖС 1999/2:22); ср. в русском тексте: «Ведут, выносят полог, как пихнут яво...» (твер., ЖС 1994/2:23). В ряде записей упоминаются необычные способы возвращения — через труп коня, через змею и т. п.: «Водила она [умершая мать] меня, водила, а потом привела к конскому трупу и говорит: „Еще тебе не пришла пора тут быть, лезь в этого коня“» (а.-бел., Fed.LB 1. № 1087); «Как змея лежала, прям меня туды пихнули, я вскрикнула и проснулась» (рус. твер., ЖС 1994/2:23). В некоторых рассказах путешественника, которому еще не пришел срок, вообще не впускают в загробный мир и отправляют назад от самых подступов к нему (от ворот, от дверей).

Концовка описывает пробуждение от сна и возвращение на землю, иногда также дальнейшую судьбу побывавшего в загробном мире; в ней часто сообщается о запретах рассказывать об увиденном на «том свете»: ни о чем нельзя рассказывать; можно рассказывать обо всем, кроме того, о чем проводник или другое лицо на «том свете» запретил говорить; можно рассказывать все, кроме «трех слов», «одного слова» и т. п., причем нарушение запретов грозит смертью. Подобно быличкам, рассказы об О. содержат «формулу достоверности», т. е. указание на реальное лицо, испытавшее О., место и время действия и т. п.

Рассказы об О. могут носить характер назидательных примеров (ср. средневековые *scemra*), предостерегающих людей от нарушения запретов и прочих грехов, ср. укр. рассказ, мотивирующий запрет прясть в пятницу: «В пятницу — не прядуть, бо, кажуть, одна баба замрала, і як водили її по тому світі і показували черви, то бачила вона в однім місті такого черви багато — страх. „Що се? — пита“. — „А це, кає, та костриця, що баби по п'ятницям прядуть та трусять!“ Тай пхнув її туди. Тут вона і прокинулася» (Драг. МПР:22).

Рассказы об О. обнаруживают значительное сходство с некоторыми другими жанрами, относящимися или близкими к книжно-письменной традиции, прежде всего с духовными стихами (рассказы-покаянием о преступлениях и мучениях грешников) и популярными апокрифами «Хождение Бого-

родицы по мукам» и «Сон Божий», а также с жанром европейских и средневековых видений потустороннего. Еще одним видом текстов, родственных сказам об О. и по содержанию, и по прагматике (особенностям быт. безусловно, являются толкования торые также лишь недавно обрели с среди фольклорных жанров.

Из-за отсутствия репрезентативного бора текстов об О. остается невья их типология, география и история

Лит.: Толстая С. И. и С. М. Ожмирянца» (посещения того света) // В моделирующие системы. Тарту, 1997; Грицелеска И. М., Пигин А. В. нию народных легенд об «обмирании» // лористика Карелии. Петрозаводск, 19 лит.); Лурье М. А., Тарабукин Странствия души по тому свету в русских равнин // ЖС 1994/2:22–26; Добрянская В. В. Рассказы об обмираниях 1999/2:23–24; Толстая С. М. Пе «обмирания» // Там же:22; Тодорова Го ва И. Представления о «том свете» в фических нарративах // Там же:25–27; РВ.169–172; ГЕМБ 1939/14:36–37; МПР:23; Толстая С. М. Рассказы о щении «того света» в славянской фольклорной традиции в их отношении к книжному «видениям» // Jews and Slavs. V. 10. Set of Pilgrimage. Jerusalem, 2003. P. 43–54.

С. М. Тол,

ОБМЫВАНИЕ ПОКОЙНИКА -

туал очищения умершего и подготовки к переходу на «тот свет». См. Погребный обряд. В отдельных регионах мовет может совершаться еще при жизни у раящего (серб., макед., болгар., укр., бел., например, по просьбе человека, предвзвующего свою смерть. В магических и туалальных действиях при О. п. соблюдается предосторожности с целью обезопасить живых от смерти, болезни и иного предосторожно го влияния как умершего, так и связанных с ним предметов.

Несоблюдение ритуала у болгар считается грехом, македонцы полагают, что усопший должен явиться *сосима чист на Богу* [совершенно чистым пред Богом] (Раст

ПКМ:66): корваты верят, что необычного покойника не принимают на «том свете»; по представлениям русских, ему «будет тесной дорога на небо» (**Fisch.ZP:105**), при этом считается, что самоубийц не следует обмывать (ю.-рус.). По другим объяснениям, обмытый покойник станет вампиром (словен.; болг., Казанлакский округ) и будет «приходить домой умываться» (**Доленьско; NSL 1:306**). В Полесье бытует поверье, что несоблюдение ритуала вызывает засуху: «Якщо людина не скопана [обмыта], то грех ховати, бо не буде дощучу» (**ПА, воляж., Забужье**).

Обмывает покойного близкие люди или соседи (мужчин обычно — мужчины, женщин — женщины); в некоторых регионах близким усопшего запрещается к нему прикасаться (словен.; словац., **Замагурье**). Считается, что нельзя обмывать покойного молодым людям (полес., **босн.**); иначе они останутся бесплодными (**босн. Високо**); женщинам, живущим половой жизнью (псков., **честром.**). Верят, что О. п. *дает* очищение от грехов «каждой женщине положено 12 человек обмыть, и все грехи простятся» (**костром., ППО:53**). Участники О. п. (**болг. левин. «клячи»**) — посторонние люди — на похоронах или поминках получают от близких подарок: им перевязывают руки шерстяными платками (**укр.-полес.**), одаривают лавочниками (**банат.-болг.**), полотном, рубашками, фартуками, рукавицами, «чтобы у купавших не отсохли руки» (**Род.:196**), ср. также болг. запрет дотрагиваться до умершего во время обмывания голыми руками. По поверьям сербов из **Александрового Поморавья**, обмывавшие покойника люди не должны в течение 40 дней брать в руки яйца (яйца *протухнут*), сажать на яйца наседку (не выведется цыплята).

О. п. *пронсходит* в доме или во дворе, например, в сарае или под деревом, которое не дает плодов, в скрытом от глаз людей месте; около плетня (ср. болг. проклятие «Дано те окъпят до плетя!» [Чтоб тебя выкупали у плетня!], **Лов.:414**), у курятника, рядом с навозной кучей (**болг.**). На том месте, где совершалось О. п., забивают колышку *блаторишника* (**болг. ловеч.**), оставляют гореть огонь (**Пирин**).

Для О. п. используют воду, принесенную тремя девушками в молчанни (**молчановаца - Пир.:412**); согретую на специально

разложенном во дворе костре (**босн., Високо**). В отдельных болг. селах сразу после смерти ставят греть воду для омовения, опуская туда базилик, а также какой-либо железный предмет (например, очажные щипцы — **страндж.**), выливая сырое яйцо (**добрудж.**); воду приносят в сосуде черного цвета, поскольку «умерший уходит в черную землю» (**Вак.БПО:60**). В воду добавляют также красное вино (**босн., Сараево**), камни (**с.-в.-серб.**) и др. Иногда на воде с базиликом, приготовленной для О. п., замешивают специальный погребальный хлебец, от которого понемногу в молчанни откусывают сидящие при покойнике люди, а часть этой воды относят на могилу и обливают использованные при копании инструменты (**болг. добрудж.**).

Покойного обмывают в корыте, на соломе, на досках или, сажая на лавку, обливают влажной тряпочкой; для обмывания используют также нечесаную шерсть (**ю.-серб.**), ветку базилика (**болг.**), освященные в Вербное воскресенье ветку и сосуд (**словен.**). Иногда тело покойного купают в вине или же мажут вином или маслом после омовения, предотвращая его превращение в вампира (**болг.**).

Использованная при О. п. вода считается опасной. Ее выливают туда, где не ходят люди, в навоз, помойную яму (**о.-слав.**), в проточную воду (**серб., болг.**), в колючки (**чеш., ю.-макед.**), на кладбище (**в.-слав.**), «где солнце не светит» (**словац.**), на угол дома с улицы (**с.-рус., укр.-полес.**), под стреху (**серб.**), в узкое пространство между двумя постройками (**укр.**), под бесплодное дерево во дворе (**полес.**), под печь (**рус.-полес.**), на камни, так как они «бесплодны» (**словац., Замагурье**). Чехи полагают, что место, куда вылита вода после О. п., пагубно для людей, животных, растений; у словаков считается, что наступивший туда человек смертельно заболевает. Болгары в Родопях верят, что в доме появится вампир (**дракус**), если какое-либо животное перепрыгнет через воду для О. п., или человек сам превратится в вампира, если перейдет место, куда вылили эту воду и выбросили использованное мыло. В редких случаях ее выливают под фундамент дома или во двор и прикапывают, полагая, что в этом случае «покойник не унесет счастье из дома» (**Пир.:413**).

Предметы, употреблявшиеся при О. п. (сосуд с водой, мочалка, тряпка, мыло, полотенце, гребень, солома или доски), подкладывают удаленно из пространства живых: эти вещи выносят в поле или за околицу села (рус.), причем сосуд чаще всего разбивают (рус., ю.-слав., карпат.); бросают их в реку (рус., болгар., серб.), «чтобы с ними ушло все зло», «чтобы сохранить от смерти живых» (болг.) и т. д. Гуцулы разбивают кувшины, в котором была вода, а черепки бросают в реку, ручей. Поляки миску с водой, которой обмывали мертвеца, выбрасывали из дома вслед за гробом, чтобы впоследствии покойный их не путал (мазовец.), разбивали или закапывали эту посуду (яскопол.). У русских солому, мыло, мочалку, употреблявшиеся при О. п., несли за похоронной процессией и сжигали на перекрестках или на обочинах дорог (смолен., псков.). Если умер хозяин дома, предметы, служившие для омовения, нередко закапывали во дворе, например, «чтобы домовая не переводилась» (Зем. ВЭ:346). В ряде мест мыло и пр. использовавшиеся при О. п. предметы клали в гроб вместе с вещами покойного, оставляли на могиле у креста.

Если для О. п. брали корыто, то вплоть до похорон (или же в течение 9, 40 дней после смерти) его оставляли на том же месте в перевернутом виде, т. е. дном вверх (болг.), чтобы оно «не зияло», т. е. не было открытым для следующего покойника (банат.-болг.); переворачивали, прижимали камнями и другие сосуды для омовения с целью «закрывать», «обернуть» смертоносную болезнь; «чтобы покойный не вернулся обратно и не забрал бы с собой другого члена семьи» (болг., Вак. ПО:60), чтобы не причинил зло живым, превратившись в вампира (серб., Вук. SK:304—305), ср. Открытый-закрытый, Переоформление предметов.

Вода и предметы, служившие для О. п., могут быть использованы в народной медицине, магии и колдовстве. Для наведения на человека смертельной болезни воду разливали на его пути, брызгали в сторону жертвы, подливали в питье и пр. Она применялась и для «охлаждения чувств» в любовной магии, при расправах и ссорах. Так, у сербов Косова эту воду лили на межу между соседними угодьями, чтобы прекратить, «охладить», усмирить имущественный спор, В серб. Банате мать, у которой «не держа-

лись» дети, оставляла воду посл умершего ребенка, чтобы распознать «поедающую» ее детей: виняки дала в дом и предлагала матери поминальной пищи.

При лечении болезней ячеха пользовались мыло и гребень по их со словами заговора прикладывая кормящей женщины или больному животного (ю.-серб.). Мыло, купшееся при О. п., хранили, чтобы куп дающих бессонницей детей, дичили рук (псков., смолен.); чтобы не грома, в ю.-рус. деревнях им мыли время грозы.

Лит.: Босић М. Вода у погребном ф культу мртвих код Срба у Војводини 1986—87/30:160—161; Мелс. V:54—57. 1 90,108,258; Вак. ПО:59—61; Седарюпа 250,255; ПА; Зем. ВЭ:346; ПУО:53—5 289—290; Аов. 413—414; Телс. БББ:23 195—196; Рист. ПКМ:68—69; Зем. К 60; Ант. АП:155; Вук. SK:304—305,317,3, NS 1:306; Загач.:235; Žuk.:464; ČsIV

А. А. Плат.

ОБОРОТНИЧЕСТВО — в суев представленных и фольклоре кода превращение, при котором персонаж чистой силы (либо «знающие» люди) ли свой внешний вид (ипостась), при облик другого человека, животного, мста, растения и т. п. От нных видов морфоз О. отличается тем, что обор может вернуть себе при определенных внях прежний (исначальный) облик, оборотиться «туда и обратно» (ср. Прецение).

Согласно народным верованиям, обонем можно стать либо по своей воле (саостоятельно, без вмешательства сил извне) либо «подневольно», в результате порчи, кодовства, воздействия нечистой силы, протия. Того, кто способен менять свое естество «ради бесовских надобностей», белорусы зывали *оборотець*, тогда как насильно превращенного — *переворотень* (Никиф Н: 76).

Вера в О. засвидетельствована в средневековых источниках, судебных актах о «ведовских процессах», рукописных сборниках заговоров XVI—XVII в. Виновице

московского пожара 1547 г., как считалось, была Анна Глинская (бабушка Ивана Грозного), которая якобы превратилась в птицу и, летая над Москвой, окропляла постройки кровью, добытой из сердец мертвецов, — отчего и случился большой пожар (Крин. РНМП 2:338). В других преданиях Марина Миншек, спасаясь от преследования, обернулась сорокой и улетела в окно (Даль ПСП: 109). Историк XVIII в. В. Н. Татищев писал, что один из знатных дворян уверял его, что сам становился на какое-то время медведем; осужденная «за чародейство» баба создалась на суде, что превращалась в сороку и в дым (Галк.БХОЯ² 1:213).

Способностью к О. наделяются в демонологических поверьях такие персонажи, как в.-слав. леший, водяной, режа — домовый или полевик. О русалке в Полесье рассказывали, что она «может усяко обернуться», «сделается чым хоче», однако в быличках она фигурирует преимущественно в женской ипостаси. Разный облик способны принимать: рус. банник, в.-слав. богинка, ю.-слав. вампир, караконджул. В виде животных, птиц, насекомых могли появляться покойники, духи болезней и др. мифические существа. Однако чаще всего отмечается способность к О. таких о.-слав. персонажей, как черт, колдун, ведьма* Для колдуна и ведьмы подразумевается изначальная человеческая ипостась (которую они обычно легко меняют), тогда как о черте рассказывают, что у него нет своего собственного обличка и он всегда «ходит в разных личинах» (бел.). Слово выражены свойства О. у ю.-слав. духов судьбы (орисницы, сужденницы), атмосферных духов (таких как хала, ламя, здухач), у серб. вилы, в.-слав. полудницы, с.-рус. шуликунов и у ряда др. персонажей.

Способностью к О., согласно суеверным рассказам, могут обладать и люди (мачеха, свекровь, муж-волколак, проклятые родителями дети и т. п.), однако чаще всего это либо «знающие», либо жертвы колдовства. Как человек, специально изучивший «науку» О., изображается в рус. былинах Волк Всеславичич. Когда ему нужно было в короткое время добраться до «царства Индийского», он обернулся сначала серым волком, затем гнедым туром и, наконец, ясным соколом; а когда понадобилось Волгу и его войску проникнуть за крепостные стены противника, он сам «обернулся мурашкиком» и всех своих

воинов обратил мурашками, после чего они смогли преодолеть «стену белокаменну» (СКД:35).

В волшебных сказках склонность к О. проявляют прежде всего мифические герои: Змей, Баба Яга, божественный старец, ведьма, вещая птица, умершая мать, но и обычный человек (молодец, богатырь, солдат, сын бедняка, «премудрая» девица и др.) тоже может менять свой внешний вид и превращать других людей. Иногда в награду за услугу змей (либо колдун, черт, старец, Баба Яга) учит сказочного героя искусству О.

Наиболее типичны для в.-слав. демонологии превращения в животных (волк, медведь, заяц, конь, бык, корова, теленок, коза, свинья, олень, ласка, змея, лягушка, кошка, собака); птиц (ворона, сорока, кукушка, ястреб, дятел, сова, воробей, гусь, утка, лебедь); насекомых (муха, бабочка, мотылек, муравей, паук, сверчок); растений (дерево, куст, ветка, цветок, лист, солома); природные стихии (вихрь, туча, ветер, блуждающий огонек, водяной пузырь); предметы (клубок ниток, веретено, иголка, колесо, стог сена, полено, веник, ухват, помело, головешка). В ю.-слав. поверьях самодвиж, самовилы, караконджулы могут являться людям в виде «свадебной процессии», «хоровода», «наседки с цыплятами». Заяц-оборотень, спасаясь от охотника, принимает вид растекшегося по земле дегтя (укр.), и т. п.

Один из самых популярных оборотней в слав. мифологии волколак — человек, способный оборачиваться на определенное время волком либо превращенный недоброжелателями в волка. Рассказы о том, как участников свадьбы «пускают волками», относятся к числу самых распространенных в и.-слав. и в.-слав. демонологии. В некоторых ю.-рус. поверьях термин *воквулака* может обозначать любого оборотня, даже если тот не имеет волчьего облика, а появляется в виде собаки, кошки и др. животных (Влас.РС:107).

По многочисленным народным поверьям, персонажи нечистой силы могут принимать вид любого существа или предмета. Так, о ведьме белорусы говорили, что она может и себя, и другого человека «перевернуть усим, што только йе на свити: и в живое, и пежывое. Даже камнем, и колодкой, и веткой — усим, чым только поду-

мать можно» (Fed.LB 1:81). Вместе с тем для многих персонажей характерны свои особые формы О. Например, по с.-рус. поверьям, леший предпочитает показываться людям старой селю, белым мхом, пнем, болотной кочкой, грибом, высоким или очень маленьким человеком. Польский «топальник» принимает вид плавающего по воде бревна, ветки, коряги. Русский водяной может выгладеть как утка, селезень, гусь, как рыба, дубовый лист, качающийся на поверхности воды. Ю.-слав. вампир нередко оборачивается тем животным, которое перескочило через тело покойника, пока оно пребывало в доме (кот, собака, курица). В разных местных традициях ю.-слав. арсала вампиру приписывается способность обращаться собакой, кошкой, козой, ослон, конем, волком, мышью, свиньей, ящерицей, копной сена, суковатым пнем и т. п. (Тор.ВВ:178). Когда колдун «портит свадьбу», то — согласно рус. быличкам — он всех мужчин превращает в волков, женщин — в сорок, а невесту — в кукушку (Ар.ПВ' 3:551). Польские лесные духи (*boruta, leśnik, kęsy dziad, gajowy*) часто принимают вид охотника, шляхтича, лесничего, всадника на коне, маленького ребенка либо лесных зверей и птиц — оленя, серны, волка, совы и т. в. (Ваг.КУВ:159—162). Демоны, охраняющие клады, или горные духи оборачиваются животными белой масти (в.-слав.) либо показываются людям в виде ксендза, великана, карлика, дракона, филина (пол.). *Skarbnik* — дух подземелья пол, демонология — обычно имеет антропоморфную ипостась (облик шахтера или маленького человечка в красной шапочке); если же он появлялся в виде мыши, кота или собаки черной масти, то это воспринималось как предвестие пожара или аварии в шахте (Ваг.КУВ:188).

О чертях (истинный облик которых представляется весьма невнятным) известно, что они часто появляются в виде инородцев, иноверцев, франтов в одежде горожанина, солдат, странников и т. п., но при этом не могут изменить своих зооморфных ног (лошадиных или коровьих копыт, птичьих лап). Вообще же черти легко меняют свое обличье, принимая вид любого животного, знакомого человека или родственника, природной стихии (вихря), предметов и т. п. Типичные ипостаси в.-слав. ведьмы: птица, свинья, кошка, собака, корова, лягушка, змея,

калубок пряжи, катящийся по дороге или бочка, копна сена, иголка, в и т. п. В одной из рус. быличек кс залетела ночью в чужой дом в виде I хозяева сумели «зааминить» ее, так она не смогла вылететь обратно; утром чадцы обыскали весь дом, но не нашли ротня; тогда «знающие» люди научи «Ищите то, чего в доме не было». I тогда хозяева смогли обнаружить как странный «осиновый чурбалек»; обсту его топором и выбросили. В тот же стало известно, что сельская попадя i дан дышит, все тело ободрано (Этн.М 160). В представлениях вост. славян VI имеет возможность одновременно дви цать раз менять свое обличье, а затем (принимает вид обычной женщины. Для «вештицы» характерны превращения в ба ку, мотылька, голубя, орла-крестовика, лина, курицу, индейку, кошку, лягушку.

Довольно редкой ипостасью оборі в слав. мифологии выступают грибы. В т ской быличке маслята в ночное время с рачиваются жабами и вредят спящим де (душат их). Согласно поверьям польск Поморья, «чаровница» способна обернут сама и превратить другого человека «олами ми грибами» (*Sychta SGK 1:154*). Необыч тяжелый гриб, который баба взяла в корзину оказался чертом (*Lud 1906/12:219—220*;

В отличие от демонологических пере нажей и «знающих» людей, подвоины оборотни не могут так свободно менять св внешний вид; лишь при особых условиях он способны вернуть себе прежний челове чский облик. Чтобы наказать своих недру гов, колдунья превращает одного человек, в мышь, а другого — в свеклу; мышь-обро тень набрасывается на свеклу-оборотня и загрызает ее (*Крпн. РИМТ 2:329*). Младенец, проклятый родителями в «недобрый час», превращается в полено, чурбак и на много лет остается в колыбели; вернуть себе прежний облик он может только тогда, когда находит себе брачного партнера (с.-рус.)

Особые формы О. представлены в волшебных сказках, включающих эпизод бегства героев: спасаясь от преследований водяного царя, «премудрая» девица оборачивает коней колодезем, себя — ковшиком, своего спутника-царевича — «старым старичком». Либо она становится церковью, а царевич — попом и т. п. (*Аф. НРС 2:141,145*). В дру-

гих вариантах сказочные герои, убегая от погони, принимают вид «яблони с золотыми яблоками», «тесовой кровати», речки, сада, луга и других объектов (СБФ-94:246—247).

За некоторыми видами животных в разных слав. традициях устойчиво закреплена репутация оборотня: заяц — одна из типичных *ипостасей* черта (з.-слав., в.-слав.): лягушка — ведьмы или заколдованной *девицы*; щука — водяного. Украинцы Галиции верили, что севшая на крышу дома (где лежал больной) сойка — это смерть, обернувшаяся *птицей*. У сербов (р-н Височка Нахия) рассказывали, что змеи когда-то были людьми; их изгнали из родной земли недруги и превратили в пресмыкающихся. По рус. смолен. поверьям, кукушка — это птица-оборотень, способная по своему желанию становиться то *ястребом*, то вновь кукушкой.

Цели и причины оборотничества. Самопревращения демонов и «знающих» людей обычно происходят «корысти ради»: чтобы проникнуть в чужой двор незамеченным; завладеть чужим добром; скрыться от преследователей или обмануть их; легко преодолеть разные участки трудного пути (перелезть лес волком, переплыть реки щукой, перелететь горы соколом) и т. п. В с.-рус. *быличках* один торговец рыбой «ходил в реке налимом», чтобы разведать рыбные места, и туда направлял артель рыбаков (Крин. РНМП 2:341). По другим рассказам, чтобы разбойники не ограбили купца, тот обернулся медведем и побежал прямым путем через леса и болота (рус. аркангел.). Змей-любовник является перед гонимой вдовой в обличье ее покойного мужа либо совращает женщин, приняв вид *расавца-молодца* (о.-слав.). В ю.-слав. суеверных рассказах летающий змей оборачивается предметами женской одежды или украшениями (кольцо, бусы, пояс, платок): если девушка подберет найденный предмет, змей сможет овладеть ею.

В в.-слав. волшебных сказках сын бедняка обогащает своего отца, оборачиваясь то оленем, то зайцем, то птицей — «золотая головка»; каждый раз он велит отцу продавать животных за большие деньги, а сам вновь и вновь возвращается к отцу в человеческом виде (Аф.НРС 2:226—227). Соперничавшие в искусстве О. сказочные герои гонятся один за другим: колдун сделался волком и погнался за конем — сыном бедняка; конь обернулся ершом и нырнул в реку,

а волк стал щукой; бедняк принял вид золотого кольца, а колдун — человека, который его подобрал; тогда кольцо рассыпалось зерном, а колдун превратился в петуха и стал клевать зерно; наконец, одно из зерен обернулось ястребом, который задрал петуха (Аф.НРС 2:228).

Меняя личины, колдуны и ведьмы стараются напасть на своего недруга, оставаясь неузнанными; пугают их; стремятся навредить, «заморочить», сбить с толку, завести на бездорожье и т. п. Во многих рассказах мать-ведьма в виде свиньи, собаки, волка преследует собственного сына, пытаясь не пустить его на свидание с не полюбившейся ей девушкой.

Причиной, по которой обычный человек мог стать оборотнем, считалось наступление особого магического времени (полнолуния, некоторых годовых праздников), когда против собственного желания человек вынужден был превращаться в волка, медведя или в др. животных.

Колдовские превращения обычных людей в оборотней совершались, как считалось, «знающими» людьми — чаще всего с целью *вредительства*: желая отомстить человеку, наказать *обидчика*, свести счеты с недругом и т. п. Так, ведьма превращает парня, отвергнувшего ее любовь, в волка (рус.); теща «пустила зятя волкулакой» за то, что он плохо обращался с ее дочерью (полес.); не приглашенный на свадьбу колдун обращает всех ее участников в медведей (с.-рус.); колдунья мстит соседу за обиду тем, что по ночам превращает его в коня и ездит на нем (в.-слав.). Причиной О. могло быть также родительское проклятье: морской царь прокликает свою дочь, сбегавшую с царевичем, которая, скрываясь от преследователей, превратилась в речку: «Будь же ты речкой целые три года» (Аф.ПВ¹ 2:219). Изредка мифологический персонаж оборачивает человека и ради его спасения. В укр. сказках вещая старуха оборачивает героиню гречневым зернышком, чтобы освободить ее из татарского плена. Василиса Премудрая меняет облик своего спутника-царевича, чтобы спасти его от преследователей.

Магические способы и приемы, способствующие оборотничеству. Лексика, описывающая действия превращений, раскрывает основные приемы О.: это чаще всего *кувыркание* через голову,

перепрыгивание или переход через некоторую преграду, вращение вокруг себя самого либо вокруг какого-нибудь предмета, падение или удар о землю и т. п. Ср. рус. наименования оборотней: *обертыш, обертень, обертун, опрокидень, перевёртун, переходень* (Череп. МЛРС:15). О превращениях «знающих» людей в Полесье говорили: «ведьма *абёрнется чым хоч»; «зэробітся збы чым»; «аскіда ется черепахою, або вужом»; «ведьмы кидалиса, бросалиса, прымерно, у гуса, ў худобу, ў авду...»; «колдун може перекинуцца па вуком, а ведьма — жабой»; «ведьма н пегухом, и дымом може стать»; «вона переходить на ката, на бусня, на теля»; «колдунья робилася ежыною (т. е. кустом ежевики)» и т. п.*

По белорусским поверьям, чтобы изменить свой облик, человек должен воткнуть в землю двенадцать ножей острием вверх и троекратно перекувыркнуться между ними. После первого «кувырка» он теряет очертания своего лица, после второго — становится бесформенным существом, а после третьего — обретает вид животного (волка, медведя). Чтобы принять вид лисицы, ласки, зайца, достаточно семи ножей и троекратного кувыркания через них, а превратиться в птицу, змею, насекомое можно вообще без ножей — нужно лишь перекинуться через обычный пенёк в лесу (Никиф НЗ:77). В.-слав. ведьма, меняя свою ипостась, кувыркается в подполе дома, на гумне, в овинной яме, на печном шестке, через натянутую веревку, через огонь, коромысло либо натрается специальной волшебной мазью (Влас.РС:62). По рус. архангел. поверьям, чтобы стать медведём, надо перекинуться через коромысло и сказать особые слова (Череп.МЛРС:88).

Из прочих приемов О. известны: перепрыгивание через пенёк, забор, веревку; забивание топора (других острых предметов) в пенёк, в землю; перешагивание через пояс колдуньи, разложенный под порогом. Чтобы обернуть жениха и невесту волками, ведьма бросает клубок пряжи под копыта лошадей (рус. новгород.).

Предпринимая попытку вернуть себе *исходный облик*, оборотень: кувыркается в обратном направлении, перепрыгивает через пенёк в другую сторону, вынимает воткнутые ножи, сбрасывает звериную шкуру и т. п.; либо вынужден ждать помощи людей в расколдовывании. Считалось, что

если посторонний заберет себе предмет, через который желающий оборотиться перекинулся, то он не сможет вернуться к своему первоначальному виду. В полес. быличке один парень оказался случайным свидетелем того, как в полночь орсама ведьма воткнула нож посреди «расходных дорог», затем она перекувырнулась через голову и побежала свиньей. Он забрал нож и дома воткнул его снизу стола. Утром мать парня обнаружила в хлеву странное существо — «половина жинка, половина свинья» (ПА, брест.).

У вост. и зап. славян верили: для того чтобы расколдовать оборотня, необходимо было заставить его перескочить через плетень или через пореза в заборе; ударить его сухим прутом; накормить «благословенной едой»; накинуть на него часть одежды, фартух, полотенце; встретив оборотня, назвать его человеческим именем: «Чи Иван, чи Степан — и тогда он зробіцца людиною» (ПА, житомир.). Обретение человеческого облика могло происходить и само собой по истечении срока заклатья (оно обычно длилось от девяти дней до года или трех, семи, девяти, двенадцати лет).

В сказках чудесные превращения (либо расколдовывание оборотня) происходят от удара человека о землю, в момент проламания сквозь отверстие, надевания звериной шкуры, вращення надетого на палец волшебного кольца, при питье «наговоренной» воды или воды из следа, оставленного животным, при набрасывании на оборотня особой ткани (например, сотканной в одну нить или спряденной из особых растений). Один из сказочных героев добывает по перышку от каждого из гусей и оборачивается птицей, спасаясь от ведьмы. Человек набрасывает на колдунью узду, превращая ее тем самым в кобылу, и т. п.

Время и место оборотничества. Способность к О., как считалось, возрастает в определенные календарные праздники (на святки, масленицу, в Юрьев день, на Троицу, Русальную неделю, Ивана Купалу и в некоторые др. даты); во время полнолуния или зарождения молодого месяца; в период сельских свадеб, при нарушении определенных запретов. С оборотнями чаще всего можно встретиться в полдень, полночь, вечером, в «глухой час», в «недобрый час», после заката и перед восходом солнца. В «Слове о полку Игореве» упоми-

гаится, что князь Всеслав ночью «волком рыскаешь» и успевал добежать из Киева до Тмутаракани. В Полесье предостерегали: «Як кошка бажыть на Русалны тыж дзень в ночь — не копни ногой, ничего не делай, ніякого ночью не трогай, не то заслабнешы, умрешы, — то усе русалки» (ПА, житомир.). По укр. карпат. поверьям, *босорканы* «мусить ходити у дванадцать годын (ночью), она колесом стане» (КА, закарпат.).

Изначальная и временная ипостась мифологического персонажа могла зависеть от смены дня и ночи. Так, рус. водяной днем показывался рыбой, а ночью — стариком с длинной зеленой бородой. Болг. самодивы днем появлялись в виде вихря, а ночью в женском облике. В.-серб. демон *шумска мама* в дневное время выглядела как красивая длинноволосая женщина в белом, а ночью — как уродливая баба, копна сена, деревянная чурка, корова, свинья, конь, коза (Зеч.МБ:18).

Пограничное время (периоды зимнего и летнего солнцеворота, смена фаз луны, зимы и лета, ночи и дня и т. п.), а также пограничные *локусы* (водный рубеж, мост, граница леса, села, межа, забор, перекресток, порог дома) воспринимались в народной культуре как наиболее подходящие условия для О. Согласно болг. и макед. представлениям, аисты зимой улетали на край света, где, искупавшись в чудесном озере, становились людьми, а весной в виде птиц вновь возвращались на землю (Марин.НВ:95–96). В рус. архангел. рассказах человек обернулся медведем в тот момент, когда переходил реку: «в воды вошел человеком, а вылез медведем» (Череп.МРРС:89). Сербы-лужичане верили, что человек получал способность принимать вид волка, если переходил в полдень межу, разделявшую чужие угодья (Гура СЖ:64). В польской быльке убитый заяц-оборотень внезапно оживает, когда несная его баба переходит через границу села, а вслед за тем вырывается из ее рук, хохочет и исчезает (Серадское воев., SO 1986/25/2:209–210). Проклятый тещей зять при выходе из дома (как только он ступил на порог) тут же «сгорбился, встал на четыре лапы» и побежал волком (ПА, валах.). Человека в ночное время преследовала белая свинья; когда он ступил на мост и оглянулся назад, увидел вместо свиньи женщину в белом (с.-рус., Крин.РНМП 2:327).

Превращение новобрачных в волков случилось, лишь только передние колеса свадебной повозки коснулись перекрестка (УНВ:509).

Для «подневольных» обратный предусмотрен свой особый срок заклятья, по истечении которого они вновь становятся людьми. Однако, судя по сказочным мотивам и некоторым суеверным рассказам, превращенный в зверя или чудовище человек сможет вернуть себе прежний вид, если кто-либо из людей полюбит его в таком «неприглядном облике» и согласится взять себе в качестве супруга.

Лит.: МНМ 2:234–235; СМ²:332–333; Крин.РНМП 2:320–363; Вил.С.Д.:29,34,45,63,97,107,162,225,231,236,238,242,274; Пропп ИКВС²:344–350; Влас.РС:367–371; СБФЛ:91,24–250; Аф.ПВ² 3:520–594; Тол.ЯНК:250–267; Ивл.РРК:46–47; Гура СЖ 16,57–60,76–78; УНВ:509,554–574; Пилип.Н²:76–78; Не клюдов С. Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения Д. К. Зеленина. Л., 1979:133–140.

Л. Н. Виноградова

ОБРОК - см. Обет.

ОБРУЧЕНИЕ, помолвка — завершающая церемония свадебного *сговора*, окончательно скрепляющая договор сторон о браке, выполняющая роль предварительного бракосочетания и кладущая начало новым семейно-родственными отношениям жениха и невесты.

Состав ритуальных действий этой обрядовой церемонии варьируется. Как правило, О. включало переговоры сторон, которые завершались нерасторжимым договором о браке и окончательной договоренностью о приданом и выкупе за невесту, взаимных подарках и прочих свадебных расходах, о дне и порядке свадьбы и количестве гостей. Семантика «говорения» представлена в таких названиях О., как с.-рус. *сговор*, *сговоры*, хорв. *далматин.*, *славон.* *цговор*, серб. *черногор.* *уговор*, *зговор*, серб. *договора*, болг. *договор* и т. п.; ю.-рус. *брян.* *змовины*, бел. *змовины*, *замовины*, укр. *змовини*, *домовини*, пол. *złowiny*, *otłowiny*,

чеш. *pátlnou, při rově*; укр. гуцул. *слово*, бел. з.-полес. (идти) *за словом*, серб. *реч*, хорв. (славои.) *п/ес*, болг. *главене с лаф*, одумки Ссемантической договора, соглашения сторон связаны названия О. с корнем *лад-* (рус. *лад, лады, ладины*, бел. полес. *лад*, укр. *розен. добивать лад*), серб. *мир*, хорв. (о. Крк) *obesinje*, кашуб. *štubiny*, в.-луж. *šib* и н.-луж. *šib*, а также наименования с корнями *год-* (укр. карпат. *згодины, згодички*, болг. *годеж, гола, годяко, погодба, годмаше* и т. п.), *глав-* (болг. *главж, славяне*, в.-болг., серб. *углава*), *тукм-* (в.-болг. *тукмеж, такмоване, такмене, макед. тукмеш, тукмене*) и **уѣр-* (с.-х. *верилба, вјердба*, словац. *ости*). Окончательный характер договоренности отражен в таких терминах О., как рус. *сговора окончательные*, серб. *докончак* (Пригорье), макед. *свѣршаване*, болг. *свѣршване, сармувачка, притвордѣк, твѣрденето на годѣжа, за-крепен годѣж, отсек, кѣгане*.

Достигнутый договор часто закреплялся битьем по рукам (отсюда названия О. рус. *рукобитие, запоручиванье*, бел. *вн-теб. рукабіцце*, болг. *бьят годѣжа, улавяне на ръка*, болг.-банат. *фацен ръка*): сват или отец жениха ударяли с отцом невесты по рукам, нередко не голыми руками, а обернутыми рукавом или полой одежды, били по рукам хлебом или схватывались правыми локтями, а мать невесты разнимала им руки ударом запястья; иногда все родственники попеременно подавали друг другу руки или локти.

Договор закреплялся обменом подарками, служившими брачным залогом (рус. *залог, задаток*, макед. *мени*, болг. *нишан, белег*, с.-х. *белег, биллѣг, пізан, аманет*) — ср. названия О. болг. *даваше нишан*, с.-х. *beleg, велики белег, велики нишан*. Так, у болгар невеста одаривала родственников жениха, кланялась и целовала им руку, а они одаривали ее деньгами (*впив, кръст, цѣлуяка. мена, равук*), или жених в знак окончательного согласия на брак дарил невесте полотенце, кольцо, деньги, а она ему платок; у боснийских мусульман сторона жениха передавала невесте кольцо, деньги и украшения, а вдова получала в залог *биш-члук* (свадебные подарки); у русских жених обычно получал в залог от невесты платок, например, забирал себе платок невесты, на который выкладывали обручальные кольца

(ср.-поволж.); у словаков обручальный дарок невесты (например, полотенце) в эе ее согласия на брак называется *zámek* у болгар жених и невеста обменивались *кѣками*, у поляков — *вѣсками*, у лужичан талерами, которые носили на шее. Ср. подарков, получаемых невестой от жениха О., наиболее характерны кольцо (ю.-слав. *яблоко, монеты* (с.-х.), бусы (укр.), *монсто* (ю.-слав.), *аснты* (пол.), а из подарков невесты жениху — *монета* (бел., укр. *хлеб* (укр.), *квитка на шапку* (укр., словац. *венок* (пол.). Невеста дарила родственникам жениха платки или полотенца (в.-слав. *повязывала сватам жениха рушники* (бел. укр.), *дарила свату штаны и пирог* (бел.), *Стороны обменивались хлебами* (бел.), *полотенцами, яблоками* (словац.) и другими подарками. Название предмета обмена лежит в основе ряда терминов О.: *венок* — в пол. наименовании О. *więcizna*, *яблоко* — в хорв. *jabuka* и серб. *jabučno*, *квитка* — в с.-х. *китица, пошење китке* и болг. *китка, такмене китка, шелк* — в с.-х. *сѣва*, *украшения* — в болг. *гиздио, носене шадия*. Семантика обмена отражена в болг. названии О. *менеж*, в наименовании обрученных *мемени*.

Особо следует выделить распространенный в разных слав. традициях обмен кольцами во время О. между женихом и невестой, дающий названия этой церемонии; пол. *pięścionki*, болг. *пръстен, менене пръстен, главене с пръстен*, с.-х. *prsten, прѣснованье, прѣснованье*, макед. *прѣстеневање, прѣстеневање*.

Символом О. жениха и невесты было соединение им рук. Отсюда названия О.: рус. *обручение, порученье, порука, запоруки, запоручины, запоручиванье, рукожатие*; бел. *заручины, заручачке, заручачье*; укр. *заручины, руковини, арукавичи*; пол. *zacięstwu, zękoninny*; словац. *gákovanka, ist' ro ruku*; болг. *обръчки*; макед. *рака факанье*; с.-х. *зарука, зарук, zarike, zariki, рѣкованье*; словен. *zaroča*. Отец или крестный невесты соединял правые руки жениху и невесте (рус.-луж.); их руки перевязывали полотенцем (рус.); сват соединял им руки над миской, в которую сливал водку жениха и невесты (*жанидгарэлку*), и обвязывал их руки платком (бел.); жених и невеста клали руки на хлеб (на сыр), и дружба связывала им руки платком или лентой (пол.) и т. д.

У русских это действие иногда соединялось с рукобיתьем: отцы подавали руки, жених и невеста клали на них свои руки, а мать невесты их разъединяла. У болгар и некоторых других юж. славян жениху и невесте соединяли не только руки, но и головы — ср. названия О. болг. *главкж*, *главкжа*, *зглавкжа*, *главкне*, *углава* и т. п., серб. *углава*, хорв. *urglavat*. Существовали и другие символические способы соединения жениха с невестой на О. Например, в подарок невесте клали соединенные вместе крючок и петельку (мужскую и женскую застежки), чтобы молодые крепче «связались» (болг.). Нередко сведенные, соединенные вместе жениха и невесты на О. предварялось выведением к жениху фальшивой невесты.

В ряде мест О. включало дележ хлеба. Так, у поляков хлеб, на котором молодым связывали руки, делили пополам и давали по половине жениху и невесте. У русских на О. делили на мелкие куски большой пряник и раздавали их гостям, или жених и невеста после рукобיתья разламывали специальный пряник. У белорусов происходил дележ пирога. У болгар Украины обряд преломления и раздачи хлеба сопровождался пожеланием богатства молодым. У юж. славян преломление хлеба перед О. совершалось отцами жениха и невесты в знак скрепления О. (например, разламывание пирога — *плекиданье прида* — у сербов после передачи выкупа отцу невесты).

Нередко молодые на О. совершали круговые действия. Так, у русских Среднего Поволжья и у белорусов зап. Полесья молодых обводили вокруг стола. У лемков зап. Галиции жених оборачивался с невестой вокруг и сажал ее рядом с собой за стол. В Македонии, Сербии, Боснии и Хорватии невеста трижды оборачивалась по солнцу перед надеванием ей кольца или вручением обручального яблока.

У вост. славян, особенно у русских, было распространено благословление жениха и невесты и скрепление О. молитвой. Родители невесты благословляли жениха с невестой иконой и хлебом с солью, иногда их благословлял священник. Обрученные молились на коленях перед иконами и в знак крепости уговора целовали икону. За женихом вставали и молились его родственники, а за невестой — ее родственники. В Запечье присутствующие молились и трижды

«крестили глаза», а мать невесты кадила ладаном и углями из печи. Церемония заканчивалась поклонами невесты родителям и крестным, взаимными поздравлениями родственников с зятем и невесткой. Эти ритуальные действия послужили основой некоторым с.-руг. названиям О.: *богомолье*, *образоока*, *образооки*, *образоование* и *достойно* (от молитвы «Достойно есть», читаемой священником). На освященность этой обрядовой церемонии указывает также болг. название О. хаджи *годеж* (хаджи 'паломник').

Наконец, скрепление договора совместно совершалось путем совместной трапезы и выпивки — «пропиванием» невесты. С этим связаны такие названия О. как рус. *мигарыч запивать*, укр. *моторич*. Особенно широко распространены у всех славян термины О., образованные от корня *пи-/пой-*: рус. *пропивание невесты*, *пропивки*, *пропиванки*, *пропой*, *япой*, *запой*, *хы*; бел. *запоіны*, *першыя и другія* (вжлікія) *запоіны*, *запоіаны*, *запоіны*, *запэвыны*, *запэвы*, *запіткі*, *запіўкі*, *запой*, *пэрапой*; укр. *запоіни*, *пэрапій*; пол.-подлж. *zapoіny*; болг. *запив*, *запиване*, *пиене*, *питету*, *препия*; макед. *пиење*; серб. *пиење девојке*, хорв. *veliki zarojki*. Имеются также метонимические наименования О. — по тому, что пьют (рус. *большое вино*, бел. *малая и вялікая гаралка*, болг. *на ракия*, *малка и голяма ракия*, серб. *велика ракија*, хорв. *dolazak s rakijom*), из чего (бел. *перша чарка*, болг. *бѣклиця*, *мака бѣклиця*, хорв. *buklija*) и где (болг. *крѣчма*). Выпивку на О. обычно привозила сторона жениха. Вино и особое угощение иногда полагалось и подругам невесты в качестве выкупа ее из девичьего сообщества. У белорусов сват жениха ставил на стол бутылку водки, заткнутую соломой, в которую мать невесты после выпивки насыпала жито и обязывала поясом в знак согласия на брак дочери. В чарку невесты клали монету, которую она забирала себе. В качестве закуски родители невесты подавали яичницу и сыр — отсюда выражения *запілі дзяўчыну*, *загілі яшчэй* (сырам).

Окончательное определение невесты в замужество ритуально оформлялось изменением прически и головного убора невесты. У русских на О. мать срывала с невесты девичью повязку и закрывала

ей лицо платком (см. Фата). У белорусов невесте расплетали косу, которую она не заплетала до самого кануна свадьбы.

Публичное засвидетельствование **О. и правовые** обязательства сторон. В отличие от предыдущих этапов **сговора**, **О.** совершалось в присутствии широкого круга родственников, с оповещением односельчан (ср. болг. *яма годсж. Оглавене с хората* — публичное **О.**, со свидетелями), в некоторых местах — с участием священника (рус., болг.) и **бабья-повитухи**, которая принимала невесту (бел. *могласв.*). На **О.** **скали шумно, с бубенцами** (бел.). У юж. славян о совершившейся помолвке (принятии невестой от жениха яблока с кольцом, надевании ей кольца и т. п.), как и об итоге первой **брачной ночи**, оповещали стрельбой из ружья. Семантика оповещения содержится в болг. названии **О. обществяване**. Церемония **О.** заканчивалась публичным катанием по деревне подруг невесты на лошадях жениха (рус.). После **О.** семьи жениха и невесты приглашали односельчан, объявляли им о предстоящей свадьбе и угощали их вином (черногор., герцеговин.). Происходило оглашение помолвки в церкви (бел. *запаведзі*, укр. *зповіді, оголоски, словац. ohlásny, пол. opowiedź, wyповідzi, шупомінки, paciерze, в.-луж. pripowědanje* и т. д.). По пол. поверью, слушать оглашение своей помолвки жениху и невесте нельзя, иначе дети их будут глухими. Расторжение помолвки влекло за собой выплату отступного и прочих издержек (у чехов и словаков с этой целью заключался специальный письменный договор); у некоторых юж. славян (например, в Метохии) оно способно было вызвать кровную месть. По представлению македонцев, жениху, оставившему обрученную девушку, грозит несчастье и смерть.

О. как начало семейно-родственных отношений. После **О.** помолвленные начинали по-родственному обращаться к родителям друг друга: жених называл будущую тещу *baba* или *ripica*, а невеста будущую свекровь — *tata* (хорв. славон.), крестных жениха — *nana* и *мама* (рус. белгород.). У словаков семьи жениха и невесты считались породнившимися: невеста помогала семье жениха в домашнем хозяйстве. Обрученные открыто появлялись в церкви, на танцах и в других общественных местах (с.-х.), жених и его мать могли ночевать в доме

невесты (хорв. далятин., черногор., герцеговин.), проходили взаимные посещения между семьями (болг.). В с.-зап. Болгарии совершалось ритуальное «кормление» невесты свекровью весь период от **О.** до свадьбы (болг. *хванене на годеницата*). Иногда **О.** считалось достаточным для начала супружеских отношений: жених и невеста получали право на супружескую близость (бел.), проводили одну ночь вместе (луж.), невеста ночевала у жениха две ночи, а потом жених отвозил ее домой готовить приданое (с.-рус.), или жених ночевал у невесты со дня **О.** до самой свадьбы (словац.). В некоторых местах (особенно у юж. славян) после **О.** практиковался так наз. пробный брак.

Место **О.** в структуре обряда. **О.** тесно связано с предыдущими церемониями сговора. Многие ритуальные действия **О.** (договор сторон, обмен залогоми, рукобитье, пропевание невесты, благословление, подача женихом и невестой рук друг другу) в той или иной мере присутствуют и в составе других церемоний сговора, начиная со **гнятояства**. Возможны случаи объединения обрядов сговора в одну церемонию (ср.: у македонцев именно **О.** считалось «истинным сватовством»). Поэтому некоторые наименования **О.** связаны с названиями сватовства (рус. *окончательное сватовство, просвативство, сватанье, проватанье, просватки, в.-укр. сватанки, с.-х. велика прошня, пол. ztobinny*) и сватов (болг. *женихлари*). Терминология **О.** изредка тоже используется для обозначения сватовства (например, хорв. *zagine*, бел.-полес. *заручины*). Предварение **О.** **смотринами** или включение обряда **смотрин** в церемонию **О.** давало соответствующие названия и самому **О.**: рус. *смотреть, смотры, большое смотренье*, болг. *сгягда, сгядлушка, огаед*. Нередко, особенно у юж. славян, **О.** происходило в два этапа, т. е. распадалось на две самостоятельные церемонии — предварительное, начальное **О.** (или официальное сватовство) и **О.** окончательное, полное. Терминологически они противопоставляются как малое и большое (рус. *малый и большой запой, малое и большое сиденье*, бел. *мала и вялика гарэлка*, болг. *малка и голяма года, малък и голям глалеж, малка и голяма мена, малко и голямо питие*, макед. *мал и голем армас, мал и голем страј*, с.-х. *мала и велика прошня, мали и велики чичак*,

маля и вставки белез и т. п.), первое и второе (бел. *першыя и другія запоны*, болг. *гърич и втора сговор*), тайное и явное (болг. *таен, крито и явен годеж*), обычное и имеющее законную силу (болг. *прост и законен гласеж*) или пошлинное (рус. *прляский запой, приские смичны*), серебро и золото (болг. *сребро годеж* и *злато годеж*).

Как предварительное бракосочетание О. семантически соотносится с собственно свадьбой (см. Свадебный пир), включающей венчание и прочие обряды, оформляющие брак. О. часто придавалось значение не меньшее, чем венчанию. У македонцев обрученная невеста приравнивалась к обвенчанной. Хорваты считали О. «первым венчанием». Ритуалы О. иногда переносились на день венчания или дублировались на свадьбе. Так, в бел. Полесье заручынами изредка называлось ритуальное сведение жениха с невестой перед отправлением к венчанию; в некоторых районах Малопольши *złotyńcu* — соединение рук жениха и невесты над хлебом и благословение молодых на брак — также происходили перед венчанием; у родопских болгар название *кябин* носила как помолвка, так и мусульманская молитва при венчании; болг. *годеж* обозначает подарки для невесты, присылаемые женихом на О. и в день свадьбы; у черногорцев обряды О. совершались на свадьбе по приезде сватов жениха за невестой; у белорусов пропивание невесты, расплетение ей косы и взаимное одаривание иногда входили в состав обрядов первого дня свадьбы. В свою очередь, О. могло включать элементы, характерные для церемонии бракосочетания, в частности, ритуал сажания на посад (укр. *вольш.*), одевание невесты в венчальную одежду (рус. *ярослав.*). Сходство О. со свадьбой проявляется также в общности таких ритуальных действий, как дележ хлеба, обведение вокруг стола и оборачивание по солнцу.

О. взаимодействует и с обрядностью кануна свадьбы. С одной стороны, О. в ряде случаев (у русских, украинцев и др.) включало ритуальные действия, характерные для девичника, символизирующие конец девичьей жизни, например, «сжигание девичества» — сжигание пряжи, снятой с прялки невесты, или соломы (рус. Новгород.). Расплетение косы невесты могло происходить как на О., так и на девичнике.

Участие невесты в девичьих гуляниях обычно прекращалось после сговора и О. С другой стороны, О. иногда переносилось на канун свадьбы или его ритуалы (рукобитие, пропой и т. п.) включались в состав девичника. Отсюда общность некоторых названий для О. и девичника (например, рус. *сидны*) и названия кануна брака (с.-рус. *обручанье, обручение, обруч*, бел. *заручыны, дзявоцкія заручыны*, ю.-з.-болг. *армосване, макед. гилем строј*). Известно также объединение кануна свадьбы в триаду со сватовством и О., например, в зап. Белоруссии (в районе Вилейки) сватовство рассматривалось как первое, О. — как второе, а девичник (*дзявоцкі вечар*) — как третий заломы.

Временные запреты и предписания, связанные с О. Повсеместно запрещалось совершать О. на святки, у болгар — в «пустые» дни между Рождеством и Ивановым днем, а также в 12 «нечистых» дней между св. Петкой и Димитровым днем. Распространен запрет устраивать О. накануне больших праздников, в пост и в постные дни недели, иногда в субботу как в последний день недели. Часто О., как и венчание, происходило в воскресенье или на праздник. У юж. славян считалось, что О. следует совершать в полнолуние или в новолуние, чтобы в молодой семье все наполнилось и росло. У русских начало О. приурочивалось ко времени суток, когда солнце поднимается вверх, чтобы хозяйство молодых шло вверх, либо ко времени до полудня в период, когда день прибывает, и ко времени после полудня, когда день убывает. У украинцев Закарпатья был обычай ехать на О. на рассвете, чтобы никто не перешел дорогу порожняком.

Лит.: Komor.TSS; БНЕ; Eckert R. Zur slawischen Hochzeitsterminologie // ZfS 1965/10/2:185–211; Зел.ОРАГО; Эор.РСР; Русская свадьба. Т. 1. М., 2000; СРНГ; Вяс.; ЭБ; ПА; Чуб.ТЭСЭ; Вес.; Уэ.КД; Ив.ВФС; Ркс.; Арн. ВСО; Schm.SV:59–62; Kofn.DW; Schm.VS.

А. В. Гура

ОБУВЬ — одна из подсистем предметного кода традиционной культуры, в семантическом и функциональном отношении близкая

к одежде (культурная роль того и другого определяется отношением к нагоде, см. также Босой). Существенны также признаки О., как ее связь с ногами и хождением (см. Дорога); контакт с землей; имеет значение материал и технология изготовления О. (ножа, грубая ткань, древесный материал; шитье, плетение); особой символикой наделяется старая и новая О. (ср. Новый—старый).

В обычаях и обрядах с О. ярко проявляется семантическая оппозиция «дом — внешний мир» (и стоящая за ней категория «своего» и «чужого»). Требование разуваться при входе в дом (особенно чужой) и в храм основано на представлении о том, что О., в которой путник шел по дороге, несет на себе «нечистоту» чужого мира. Хорваты Боснии и Герцеговины при входе в чужой дом непременно снимали свою О. и оставляли ее за порогом; так же поступали католики при входе в храм. У юж. славян в день первой пахоты хозяин, возвращаясь домой, разувался во дворе, чтобы не внести в дом земли, иначе в нем разведутся блохи (сербы р-на Чачака). Так же поступали белорусы: они старались производить весенние работы в поле босиком; если же бывали обуты, то непременно снимали О. перед домом, чтобы в жилье не заводились насекомые (Нижиф.ППП.104). По старинным обычаям, слугам и наемным рабочим хозяева должны были, кроме пищи и одежды, предоставлять О., которая становилась знаком их принадлежности к данной семье. Домашней О. принято было надевать и входящего в дом гостя.

Ритуалы с О. в составе свадебного обряда, известные всем славянам, имеют двойной смысл: они служат способом и символом приобщения «чужого» (невесты) к «своему» (роду, дому жениха) и вместе с тем заключают в себе брачную и эротическую символику. В ритуале одаривания невесты новой О., которую она получает от жениха, его родни или свадебных чинов со стороны жениха, можно усматривать рудименты архаических правовых обычаев, регулирующих отношения между родами: невеста, будучи представителем «чужого рода», не может переступить порог дома своей новой родни в О. из отцовского дома. В юж. Болгарии ритуал окончательного стовора о свадьбе носит название *сечение обуви* [букв.

«сечение, разрубание обуви»] (или сечение *свадебной обуви* [букв. «разрубание свадьбы»]); на встречу двух сторон представители партии жениха приносят О. и другие подарки невесте и ее родным. Нередко уже с момента первого стовора или помолвки девушка должна была ходить в О., полученной от жениха, его родни или свата; по свидетельствам из Олонецкой губ., О. для невесты изготавливал будущий свекор. Однако чаще ритуал переобувания происходил в день свадьбы, перед венчанием или прямо на свадебном пиру. У болгар молодую перед поездкой в церковь обувал в новую О. представитель жениха (*девер*). На Украине сам жених накануне всыпания вручал невесте сапоги, в которые он мог насыпать бублики, орехи и т. п.; свахи тут же обували невесту и заставляли ее пройтись по хате и потанцевать, чтобы узнать, хороши ли сапоги: если они оказывались тесны или велики, жених забирал их обратно, если же оказывались впору, то жених должен был всех потчевать водкой. Иногда от имени жениха это делал *дружок*: он вносил в хату кошель с пирогами, на котором висели башмаки и чулки, перевязанные красной лентой, и передавал невесте (Чуб. 1995/2:95). В с.-рус. свадьбе дружок подносил невесте О. на блюде; она поднимала его вверх, ставя себе на голову в знак подчинения мужу (р-н Сев. Двины). В некоторых вариантах обряда она демонстрировала свою строптивость: бросала башмаки, подаренные женихом, и соглашалась их принять лишь с третьего раза (рус. олонец.). В Подмосковье (Воскресенский р-н) молодую обувал в «женихову обувь» ее брат под пение свадебных песен, в которых девушка прощалась со своим домом; это происходило перед переездом в дом жениха.

С другой стороны, ритуальное разувание (как и раздевание) невесты соотносилось с брачной символикой. У хорватов Баната при входе в дом жениха невесту встречает парень, снимает с нее О., а свекровь ждет ее на пороге с двумя свечами и двумя хлебами в руках. В некоторых местах невесту ритуально разували перед брачным ложем. В случае умыкания девушки жених-похититель снимал с нее О. и надевал принсенную с собой, чтобы предотвратить возвращение жены в родительский дом (болг.). В Болгарии окончательное приобщение новобрачной к категории замужних женщин происходило

з один из календарных весенних праздников (в Юрьев день, на Пасху, Вознесение и др.) и оформлялось особым ритуалом, носящим название «разувание и раздевание невесты»: крестная мать или крестные родители снимали с нее всю одежду и обувь и подвизывали ей платок «по-женски», при этом «свадебную» О. заменяли той, которую носят замужние женщины. Параллелью к этому обычаю может служить редкий бел. масленичный обряд разувания молодой, совершаемый с той же целью. Ср. также рус. нижегород. обычай продуцирующего характера «разувальник»: в Чистый четверг парни заставляли девушек бегать босиком и при этом кричали: «Уродись, *пшеница!*» и т. п. У чехов и словаков в Пепельную среду парни и мужчины ридились кузнецами и «подковывали» девушек — отрывали им подметки клещами, т. е. тоже «разували» их.

У вост. славян новобрачная в первую брачную ночь должна была разувать мужа в знак своей готовности подчиниться его воле и быть ему покорной. Когда молодые оставались одни в келье или коморе, жена объявляла снять с мужа сначала правый сапог, где она находила деньги, а затем — левый, куда иногда клали плетку (*архангел*). У юж. славян невестка, особенно новобрачная, должна была снимать О. с мужа, свекра и других старших лиц мужского пола, а также с гостей; этот обычай был широко распространен на Балканах.

Брачная и эротическая символика О. сохраняется и в некоторых других обычаях, в любовной магии, гаданиях о замужестве. На Украине (Полтавская губ.) теща, получив от зятя в подарок сапоги, танцевала и пела: «От це ж чоботи, що зять дав; А за ции чоботи дочку взяв. Чоботи, чоботи ви мої! <...> Уже ти чоботи в коморі, А вже моя донечка в неволі» (Чуб. 1995/2:161). У белорусов сваты, приехав «выкупать невесту», старались украсть у нее туфли, считая, что «тогда они смогут взять ее задаром» (Валод.СР:148). Для привлечения женихов девушки старались тайком подбросить свою О. с правой ноги в воз горшечника: куда воз поедет, с той стороны придут суженый. *Хорватские* парни, устанавливающиеazole домов девушек ритуальное дерево «май», могли в насмешку над девушкой вместо украшений и сластей повесить на него старую О., битую посуду, тряпки и т. п.

В гаданиях о замужестве девушки перебрасывали башмак через ворота, забор, крышу дома, бросали его через себя назад и по направлению носка узнавали, откуда ждать жениха; ложились спать в одном башмаке, чтобы во сне пришел суженый их разувать; измеряли своим ботинком расстояние от дальнего угла дома до порога: если носок упирался в порог, это сулило замужество; на свадьбе прятали подаренную женихом невесте О., веря, что та из девушек, которая ее найдет, первой выйдет замуж. Чтобы вернуть себе любовь мужа, жена брала его старый «опанок» и долго варила его в котле на закате или в полночь, приговаривая: «Как этот опанок мучается и варится, так пусть и мой муж страдает обо мне» (сербы Буджака, ГЕМБ 1974/37:225). У македонцев «нечестную невесту» изгоняли со свадьбы «полуобутой»: «едната нога боса, едната обута» (ЕМ 3:318).



Женская обувь *kierpe* из с. Буковина Татраньска. Новосацедское явил. Польша. 1958 г.

Другой круг значений характерен для О. в составе погребального обряда и представлений о смерти. Здесь главным оказывается мотив «пути на тот свет», который умерший не может преодолеть без О. Этим объясняется широко распространенный запрет хоронить покойника босым (исключения могли касаться детей и молодежи, а также подозреваемых в ведьмарстве — см. Босой). Во многих местах соблюдалось требование надевать на умершего новую О. (иногда это мотивировалось тем, что новая О. будет дольше носиться); если в снаряжении покойника не было других новых предметов одежды, то считалось, что по крайней мере О. должна быть новой (болг.). Широко известны суеверные рассказы, в которых покойник является во сне и жалуется родственникам, что он похоронен *необутым*.

В полесской быличке умершая на Русальной неделе и ставшая русалкой покойница упрекала своих родных, что ее похоронили в одних чулках, а ей приходится много ходить «скрузь земли»; родственники купили новую О. и отдали ее нищим, чтобы таким образом снабдить умершую обувью (ПА, киев., Копачи). Такие же былички бытуют у болгар: в ответ на жалобы умершего родственника, покороненного в одних носках, родные раскопали могилу и обули покойника, за что он в дальнейшем благодарил их, являясь во сне (Вак.ПО:61-62).

Это же представление о необходимости О. для переправы на «тот свет» лежит в основе н.-слав. обычаев выпекать на Вознесение особые лепешки и блины, называемые *христовы* или *божьи онучи*, «чтобы облегчить Христу путь на небо». Мотив пути актуализируется также в обычаях бросать везд за челоуком, отправившимся в дорогу, как и за новобрачной, покидавшей родительский дом, принадлежащую им старую О. Волшебный дар сказочному герою (от персонажа-помощника) в виде особой О. (железной, глиняной, вечной, «скороходной», в количестве ста пар и т. п.) является свидетельством того, что он отправляется в иной мир (Пропт ИКВС:49-51).

Для вост. славян характерен обычай хоронить умерших в О. «старинного» типа, в которой не было железных гвоздей. Украинцы предпочитали «постолы» (мягкие шитые кожаные туфли на ремешке), а не «черевики», в которых «много железа», и ходить в них на «том свете» будет тяжело. В Покутье умершим молодым парням надевали черевки или ботинки, новые и не кованые, а женатым обматывали ноги портянками и завязывали нитками. У русских тоже избегали «модной» О., умершим надевали лапти, башмаки из суконного холста, обертывали ноги онучами и т. п. Ср. в рус. похоронном причитании: «...Уж ты платьица нездешний / И обуточка не прежняя»: «А на ноженьки-то не сапоженьки козловые, / А домашние башмачки ли что холицывые...» (Масл. НОВО:90). После покорон тем, кто обмывал покойника, дарили оставшуюся после него О., «чтобы покойник не язб» (Владимир., Зав.КЛВ:93).

Старая О. — объект особых ритуалов, запретов и поверий. Наряду с другими старыми и вышедшими из употребления

предметами обихода (венками, корзинами, одеждой, утварью и т. п.) старую О. было принято сжигать в общесельском костре (особенно в кузальском); этому действию придавался очистительный и апотропеический смысл. По серб. поверьям, изношенную О. следует сжигать в домашнем очаге в Рождественский сочельник, так как дым от нее отгоняет злых духов. У белорусов считалось, что если такую О. бросить в печь при выпечке хлеба, то буханки лучше испекутся. В Прикарпатье, напротив, известен запрет сжигать свою старую О., чтобы «не пекло ноги». В Боснии изношенный «опанок» привязывали корове к хвосту в качестве оберега от сглаза. С помощью старой О. можно было прекратить «хождение» умершего мужа; для этого следовало найти старые постолы, левым из них зачерпнуть из реки воду и трижды перелить через себя назад, говоря при этом: «Як мэни не трэба цього постола, то и тобі не трэба ходыты» (Ивано-Франковская обл. СБФ 1994:255). У русских целые свяжи старой О. вешивали на высоких жердях возле дома и огорода для защиты от порчи (см. Лапти). Когда новобрачные выходили из церкви, их забрасывали старой О. от сглаза.

Негативное отношение к старой О. проявлялось в запрете хранить ее дома, так как якобы из-за нее в семье происходят ссоры и скандалы; кроме того, она притягивает к себе нечистую силу. Поляки считали, что увидеть во сне *stare buty* — к неудаче, к разладу в семье или даже к смерти.

В лечебной и продуцирующей магии О. применяется сравнительно редко. У поляков кожные болезни рекомендовалось лечить *окуриванием* подожженного башмака (или онучи), снятого с ног больного. Сербы для облегчения родов роженицу поили водой из О. мужа. Так же поступали на Рус. Севере: муж поил рожавшую жену водой из своего сапога с правой ноги (олонец.). В случае трудной смерти умирающего поили водой из старой О. (Stojković: 25, сн. 30). На Украине для лечения прыстриту, т. е. сглаза, считалось полезным зачерпнуть сапогом непочатую воду, слить ее в кувшин, бросить туда, произнося заговор, 9 угольков и этой водой умыться больного, а оставшуюся воду вылить на «блугун» дверей (Чуб. 1995/1:138). В макед. свадебном

обряде при встрече новобрачных деверь снимал с невесты правый ботинок, ама в него воду и поил ее «за ханр» [т. е. ради пользы] (ЕПНДК 1989:159).

У сербов Лесковацкой Моравы при крещении новорожденного в семье, где «не держатся» дети, принято было брать нового кума; если же по каким-то причинам должен был остаться старый кум, его просили «поменять обувь», т. е. надеть левый башмак на правую ногу и наоборот (Бор.ЖОАМ: 407). Так же поступал кум, если в семье одна за другой рождались девочки (серб.). Этим приемом пользовались и заблудившиеся в лесу, чтобы найти дорогу домой (см. *Блуудать*).

Продуцирующее значение получала О. «полазника» (первого посетителя в праздничные дни): хозяйка усаживала его на порог, снимала с него «опалюк» и подвешивала его высоко на стену или на жердь со словами: «Пусть такой высокой вырастет моя конопля» (серб. Драгачева, Шумадин, СЭТ: 353; СБСФ-76:37-38).

О. могла символизировать парность, единство, нераздельность, родственную связь (ср. серб. загадку: «Было два брата. Пока были слепы, они были мне мялы, а когда прозрели [т. е. прохудились], опротивели»; отгадка: «опанки» Мил.ЖОП:352). Этим объясняется широко известнейший запрет ходить полуобутым. Сербы (р-н Сврлига) остерегались ходить с одной ногой босой, а второй обутой, чтобы не одоветь (не потерять свою пару). У вост. славян этот запрет мотивировался опасением потерять родителей. По бел. верованиям, нельзя ребенку ходить полуобутым, иначе он останется сиротой: если не будет обута левая нога, то умрет мать, если правая, то отец.

Работа с О. (починка старой и изготовление новой), включающая «опасные» действия шитья, плетения, скручивания, завязывания, сопровождалась такими же запретами и предписаниями, какие относятся к шитью, прядению, тканью и т. п. У юж. славян не чинили и не шили О., не везали носки во все «волчьи праздники» (см. Волчьи дни), чтобы уберечь скот от диких зверей. Эти же запреты соблюдались повсеместно в святочные недели и в другие опасные периоды. У белорусов в Рождество не разрешалось даже чистить кожаную О. дегтем,

иначе ягнята будут рождаться исключительно черными. О человеке, который «шые чоботы у свято», в Полесье говорили, что он колдун (рвень.).

О. обнаруживает причастность к миру нечистой силы. В старой О. «перевозили домового» при переходе в новый дом. Чтобы поймать вредоносного духа, подменяющего детей, надо было бросить в огород старый башмак: «дивожона» захочет его надеть, всунет сразу две ноги и не сможет убежать от людей (пол.). О. (или онучу) с левой ноги следует бросить в сторону святагося клада, чтобы он не пропал и не ушел опять под землю (словац.). Мифические персонажи (святочные духи) оставляют по ночам свои подарки детям в О. или носках. Некоторые демоны сами любят мастерить О. Например, это любимое занятие польского водяного, который по ночам обращается к месяцу с просьбой светить ярче: «Świeć, miesięczku, świeć, musza światło mieć, szuja babie but, jutro na wywód» [Свети, месяц, свети, нужен мне твой свет, бабе башмаки шью, завтра ей в церковь идти] (Zaganie Śląskie 1988/51/3: 4:336). Потребность в О. обнаруживают и рьяные персонажи некоторых обходных обрядов: они просят хозяев подарить им «панчюшки-черевишки» (см. «Куст», Колядные песни).

Согласно легенде, записанной в Покутье, православный, католический и иудейский праздничные календари прежде совпадали, а потом разошлись, и это объясняется тем, что еврей надел туфли и быстро побежал на молитву в школу, опередив поляка (мазура) и русина; мазур обувался в ботинки и вышел позднее, а русин оказался последним, так как долго возился со своими постолами (Kolb. DW 29:77).

Лит.: Зел.ИГ 1:214-229; Зел.ОРАГО 1:26; Мал.НОВО:25-28,66-67,90-91,101; Никит. ПИИ:31-32,52,57,104,178,227-229,280,299; ООФМ:175; РНСО:216; Валод.СР:142-151; Раден.СС:21-22; Вас.ВОС:58; Stojković M. Обуца // ZNŽO 1936/30/2:17-26; Nieb.РSL: 148-149; ЕПНДК 2:152-153; Вак.ПО:61; Страхов А. Б. Русское обрядовое печенье «христовы (богови. божьи) онучи» в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах // ТезМУ:79-82.

Л. П. Виноградова, С. М. Толстая

ОБОХОДИТЬ (обвоодить, обносить) — ритуально-магическое действие с широким спектром значений, обусловленных семантической движением вокруг (см. **Круг**, **Огораживать**), его результатом (создание границы), а также символикой предметов и лиц, участвующих в обходе (тех, кто ходит, и тех, вокруг кого ходят). Наряду с собственно хождением (коллективным или индивидуальным) известны и другие формы движения по кругу: бег, танцы, скакание верхом (на помеле, например) и т. д. Обозначаемая граница может получать материальное воплощение (ср. рассыпание мака по кругу, прочерчивание борозды, обведение круга особой нитью и т. п.). Круговое движение часто завершается замыканием круга, фиксирующим созданную границу: в месте начала и конца обхода в землю закапывают или втыкают какие-нибудь предметы. Магический эффект обходных действий усиливают используемые предметы-оберты (железо, в т. ч. острые, режущие и колющие орудия, колокольчик, обыденное полотно, мак, покойнички предметы), сакральные предметы (иконы, свеча, крест, святая вода, остатки освященной пищи, освященные вербовые ветки, хлеб), ритуальный шум и пение, а также соблюдение особых условий (совершение обхода до восхода солнца, нагота участников и др.). Обходные действия входят в состав календарных, семейных, хозяйственных и occasionalных обрядов и магических практик; некоторые из них формируют самостоятельные магические ритуалы, такие как **опахивание**, **опашивание предметов**, **оползание храма** и др.

Основным для рассматриваемых действий является значение **оберта**, **огораживания** определенного культурного объекта или пространства от воздействия извне.

Чтобы уберечь поля и посевы от града, вокруг них создавали символический пояс защиты, в т. ч. с помощью обходных действий. У сербов группа парней обходила ночью в канун Юрьева дня село или поле, неся с собой кожу убитого жертвенного ягненка, мельничную задвижку, лопату, живую курицу и др., а по окончании обхода закапывала все это в землю в том месте, откуда обход начался, тем самым символически запирая круг. В Сербии в канун Юрьева дня хозяин обходил свое поле по кругу,

а по завершении обхода справлял на помелу, чтобы ведьмы не могли отобрать урожай с его поля. Для защиты посевов от воробьев девушки под Новый год оббегали верхом на помеле вокруг усадьбы (бел.). В Полесье принято было до восхода солнца обходить или обегать голым свое поле, чтобы предохранить его от воробьев. В Страстной четверг хозяин трижды объезжал на кочеге вокруг поля, огорода и дома, приговаривая: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в ... кочегра», чтобы в огороде не было кротов (рус., ГОРП:51). У русских на Орловщине в этот же день аналогичный обряд совершался хозяином для того, чтобы «богатство не уходило».

У балканских славян защите дома и двора от змей и ищериц посвящается специальный обход двора в день св. **Исрени**, сопровождаемый ритуальным шумом, производимым с помощью предметов домашней утвари. У вост. и зап. славян в Чистый четверг и Страстную пятницу совершались разнообразные профилактические действия, направленные на защиту двора и дома от «гадов». Поляки Подгорья обходили дом трижды справа налево; **помашуки** обметали **жилые** и хозяйственные постройки в направлении от них, обходили дом с венником; шли и обкашивали траву вокруг дома, обходили дом, обсыпая его маком-ведунном или очерчивая дом снаружи по низу мелом, обходили дом со свечой. В пинском Полесье с серпом обходили вокруг каты, чтобы предохранить ее от **проникновения** ходячего **паконника** (ПА).

У русских, чтобы нечистый не тронул скот, нужно было до восхода солнца **наим** обегать трижды вокруг хлева с косой или ножом, а затем замкнуть круг, воткнув тот предмет в землю. Словаки обходили только что отелившуюся корову с яйцом, приговаривая, что как из яйца нельзя отлить чашу, так бы и у коровы нельзя было отобрать молоко, а чтобы закрепить действие, давали корове выпить это яйцо. В Тимоке (я.-серб.) перед первым доением маленькая девочка обегала овец, чтобы ведьмы в течение всего сезона не могли отобрать у них молока. В ср.-зап. Болгарии, чтобы уберечь от ведьм первое надоенное в Юрьев день молоко, его ставили в сосуде на землю и водили вокруг него замкнутый хоровод. В этот же день хозяйки обходили свою скотину, чтобы никто

не смог отнять у нас молоко и чтобы звери не нападали на скот (серб.). Чтобы волки не нападали на скот, совершали обход вокруг села с головой собаки, зарысанный волками (бел.).

Охранительный смысл имело также обведение, очерчивание вокруг охраняемого объекта ножом, пальцем, кочергой и т. д. Например, чтобы уберечь себя от нечистой силы при добывании цветка маноротника, нужно очертить магический круг ножом, которым перед тем разрезали паску (рус.). Чтобы предохранить ноги от ран и нарывов, следовало освященной на Пасху колбасой обвести вокруг ног и сказать: «Я ем освященную колбасу, всех черасй из ноги выпугиваю» (пол., ZWAK 1879/3:29).

При жертвоприношении территория, орошенная при обходе, указывает на адресат жертвы. Хорваты на масленицу обязательно резали курицу и обходили с нею вокруг дома, а лапы закапывали в саду. При постройке нового колодца болгары рядом с ним резали овцу или петуха и обходили колодец с убитым животным.

Обходные действия имели своей целью замкнуть неблагоприятные явления и вредоносные силы внутри символического круга, прочерченного обходом. Таким способом изолировали болезни, смерть, пожар и др., ср. обычан трижды обходить со свечой тяжело умирающего (ср.-славяц.), могилу нечистого покойника (ю.-славяц.), обходить гортящее строение с иконой и чтением «Отче наш», с хлебом, пасхальным яйцом, молоком черной коровы и др. (в.-слав.), что способствовало локализации пожара и имело останавливающую семантику.

Аналогичной семантикой в знахарской практике обладает обведение вокруг больного места пальцем, веретеном, ножом и т. д. с целью ограничить распространение болезни, для излечения кожных недугов (родников, бородавок, родимых пятен, лишая, экземы), а также грижи, заболеваний половых органов у мальчиков, знахарь обводил вокруг больного места мизинцем или рукой покойника (полс.), ложкой, которая принадлежала умершему мужчине (полс.), медной монетой (с.-рус.), своим безымянным пальцем или большим и безымянным пальцами, соединенными вместе, водными противчасо-

вой стрелки (с.-рус.), случайно найденным на дороге стоптанным ботинком, который после лечения нужно положить на то же место (полс.).

Круговые движения могли также быть направлены на объединение, связывание и сохранность объектов, находящихся внутри круга, прежде всего скота и домашней птицы. В Закарпатье в Юрьев день пастух трижды обегал все стадо, прихватив с собой деревянное кольцо, соединяющее плуг с его передком, чтобы скот держался вместе. В Костромском кр. в Страстной четверг девушка в одной рубашке, сидя верхом на помеле, объезжала дом, переговариваясь с хозяйкой, сидящей дома у окошка: «Бабушка Марфа! Скотинка дома? — Дома, дома», что должно было обеспечить сохранность стада во время летнего выпаса. Аналогичным образом объединяли и семью: в Воеводине хозяйка в Сочельник обходила двор, наматывая на мотовило шерстяную нитку, а потом оставляла его на чердаке, чтобы и семья была неразлучной, как нити на мотовиле. Для символического «связывания» молодоженов их трижды бьют по голове хлебом и обводят им вокруг их голов (с.-рус.). У словаков пастух ночью перед выгоном скота голым обегал границы своих угодий с двумя связанными цыплятами, чтобы скот на разбрелся.

Обход практиковался и с целью оплавления добром, которое находится внутри создаваемого круга, ср. отбирание молока и спора. У сербов Сярига ведьма «мафијарка» в Юрьев день обходила поле, волоча за собой белую рубашу, «забирая» себе лучшее, белое зерно, а хозяевам оставляя черное (головню). В Болгарии, Македонии и вост. Сербии ведьмы нагими объезжали чужое стадо, поле или загон со скотом, сидя верхом на навое (традиционно — часть ткацкого станка), и при этом иногда опоясывали стадо или загон нитью. У русских известно поверье о том, что если приметить табун или стадо водяного, которое тот иногда выпускает погастись на луга, и успеть обехать его с иконой, то можно завладеть этим стадом.

Обход может символизировать приобщение обходящих к магическим свойствам того, что находится внутри круга, и наоборот. У зап. славян на Пасху принято обходить вокруг дома

с корзиной освященной пищи, чтобы обеспечить благополучие дома. У сербов жена, которую бил муж, обносила вокруг него ночью кольцо, снятое с покойника, чтобы супруг успокоился и был смиренным. В Подгалье вечером накануне Ивана Купала пастухи прогоняли сельское стадо вокруг костра, чтобы скот не был подвержен заразным болезням. В черниговском Полесье бесплодные женщины, чтобы забеременеть, обходили трижды вокруг дуба (символизирующего не только крепость, но и плодородие). В Ессаве (с. вост. Сербия) после венчания какая-нибудь старая женщина обводила молодоженов вокруг плодового дерева, чтобы семья у них была счастливой и многодетной.

Обход, обведение и обношение могли иметь целью приобщение к новому докусу, вокруг которого совершался обход. Такие обходы чаще всего практиковались в отношении новорожденного, новобрачных и имели социализирующий смысл, а также в отношении купленной скотины. У мазуров, чтобы приучить только что купленную корову к себе и новому дому, хозяин трижды обводил ее вокруг самого себя. В Полесье для этой же цели принято было обводить вокруг ножки стола или обносить вокруг дома курицу, обносить вокруг стола купленного поросенка, обводить по кругу внутри хлева только что приведенного во двор вола. В семьях, где часто умирали дети, повитуха на крестинах обносила только что родившееся («новое») дитя вокруг стола; после крещения ребенка крестная мать обносила ребенка вокруг стола (бел.), обходила комнату танца с ребенком на руках (словац.). Если ребенок родился слабым, то просили постороннюю кормящую мать обнести ребенка вокруг костела (словац.). Обегание с ребенком, посаженным в мешок, вокруг дома или очага практиковалось и в том случае, если ребенок долго не начинал ходить. См. в ст. Младенец.

В свадебной обрядности обведение молодоженов вокруг некоего сакрального объекта (аналоя, стола, дежи, дерева, церкви) символизировало заключение брака, собственно «венчание», благодаря чему приобщение одного объекта к другому, в том числе путем обхода, выражалось фразеологизмами типа «венчать что-л. на чем-л.», ср. *завенчать болезнь на дереве* (обходя дерево

вокруг и оставляя на нем какой-либо предмет одежды, нить и т. п.). См. в ст. чанье.

В Полесье молодоженов обычно сдвигали вокруг дежи или бочонка с роз поставленных во дворе. Часто на сва обводили только невесту, приобщая ее к вому дому. В Восточной Словакии невеста обходила стол с ребенком на руках; у поляков невеста при вступлении в дом женом трижды обходила вокруг стола с караваном голове; у болгар невеста обходила с хлебом вокруг очага, стола или сундука с приданым у сербов молодую обводили в доме вокруг очага, на котором разведен огонь; в этом она кланялась огню с четырех сторон и мешала кочергой угли. «Участие» в обходах этих предметов (хлеба, сундука с приданным) усложняло семантику приобщения, дополняя ее значением продуцирования богатства и плодovitости. Однако если обведение вокруг стола совершалось над невестой, которая выходила замуж уже будучи беременной, скрыв это от окружающих: то перед родами ее следовало обвести вокруг стола в обратном направлении, иначе роды будут очень тяжелыми (полес.), ср. *Ны оборот*.

При этом практиковавшееся на свадьбах обведение «честной» невесты вокруг стула (имевшей символическое значение женского полового органа) служило знаком потери ею девственности до замужества и было формой порицания (полес.).

При трудных родах практиковалось обведение роженицы вокруг дежи или стола; по солнцу (полес.).

Обход совершался вокруг объекта и в лечебной практике. В лечебной практике такого рода обходы осуществлялись вокруг дерева. Так, на Киевщине при куриной слепоте больной обходил трижды вокруг дуба и произносил: «Чтобы на меня та слепота напала, когда я все листья с тебя оборву» (ZWAK 1887/11:214). На рус. свадьбе свекровь с бабами танцевали после первой брачной ночи молодых вокруг решета, в которое была положена рубашка новобрачной со следами дефлорации, таким образом отмечая честность невесты. При засухе полетухи совершали магические действия вокруг колодца: здесь молились, освящали воду, а также обходили трижды вокруг него, чтобы был дождь. Объектом, вокруг которого соверша-

лись обязательные обходы, были **деревья** культовые. У балканских славян в весенне-летние праздники, особенно при засухе или ее угрозе, такие деревья **обязательно** обходила процессия во главе со священником; под ними читалась молитва; дерево окуривали и прищипали, а также обходили его с иконами и молились о ниспослании дождя и урожая.

Лит.: ЖС 2001/2:47; МЗМ:112; ПА; К.А. Аф.ПВ 4:538; СБФ 1981:87; СБФ 2000:225,228, 465; Зел.ВЭ:88,99,322,323,337; Зел.ИТ:194; Ел.СЗК:161,162; Влас.НА:94; Бог.ВТНН:242; Никит.ППТ:185,229; Сумц.ССО:146; БВ 1998/1-2:80-83; Злж.КК:158—159; Члжк.РВВ:317—318; Петр.КИС:275; Кул.ССР:28; Szyf.ZOW:93; Koib.DW 44:94; Václ.LZ:145; PP:42,44; Nov.RZL:185,225; Vesn.SV:89; EL'KS 1:417.

*Т.А. Агапкина, М.М. Валенцова,
Е.Е. Левкиевская*

ОБХОДНЫЕ ОБРЯДЫ ритуальное хождение по домам с поздравлениями и благопожеланиями и другими магическими целями, обязательным элементом которого является одаривание (или угощение) хозяевами исполнителей обряда (см. Дар). Такой визит призван обеспечить каждой семье благополучие на весь год.

При весьма устойчивой общей структуре О.о. представлены у славян множеством конкретных форм и вариантов, различающихся по времени исполнения ритуала, по составу участников, производимым ими действиям, по целям визита и ряду других характеристик.

В рамках традиционного календаря большая часть О.о. приходится на зимние праздники. У славян-католиков посещать дома начинали еще в предрождественский период. В дни **адвента** по домам ходили ряженые «андреи», «**николаи**», «варвары», «люция»; иногда их сопровождали и другие маски (см. Андрей, Варвара, Люция, Никола зимний). Для православной традиции **предрождественские обходы** менее характерны, однако у юж. славян и в карпат. зоне широко известны утренние визиты **ползунков** в дни св. Варвары (4.XII), св. Николая (6.XII), св. Анны (9.XII) и особенно часто — в Игнатов день (20.XII).

Основная масса О.о. приурочена к **святам**. **Святочные обходы** у всех славян обозначаются терминами, соотносимыми со словом «коляда»; однако однотипные по форме О.о. могут именоваться по-разному в зависимости от времени исполнения: **рождественские обходы** называются у вост. славян *колядование*, а новогодние — *щедрованис* или *весень*; у болгар соответственно: *колела* и *сурвакане*. Начинались они уже в Сочельник, далее их интенсивность нарастала от Рождества до Нового года, и продолжалась вплоть до Крещения.

По сравнению со святочными, **масленичные** О.о. фиксируются не повсеместно. В наибольшей степени они характерны для обрядности зап. славян и запада ю.-слав. ареала. В них участвовали либо ряженые, напоминавшие по виду святочных **колдунков**, либо исполнители **магических танцев** «на лен, на коноплю» (см. **Масленица**). У болгар большой популярностью пользовались обходы масленичных ряженых «старцев» и кукуров. Для в.-слав. традиции более характерны шествия ряженых по селу с целью «изгнания» или «выпроваживания» масленицы, а обходы домов могли составлять лишь часть таких «проводов».

Большое разнообразие О.о. отмечается в **цикле весенне-летних праздников**. Начиная с дней св. Блажей (3.II), св. Дороты (6.II), св. Григория (12.III) у католиков и со дня св. Еадокки (1.III) у православных, ритуальные обходы домов совершались во все главные даты **весенне-летнего календаря** вплоть до дня **Ивана Купалы** (см. Благовещение, Весна, Вербное воскресенье, Георгий, Зеленый Юрий, Иеремия, Марена, Пасха, Троица, Средопостье, Юрьев день).

В масштаб **суточного времени** различались вечерние (ночные) О.о., в которых участвовали по преимуществу взрослые исполнители (в их составе часто ходили ряженые), и — утренние (дневные), участниками которых обычно были дети, подростки или молодые люди (чаще всего не ряженые).

Вне круга календарных праздников **иногда совершались** **окаzionaliльные обходы**, например, по случаю засухи (см. Додола). У сербов, хорватов и македонцев в зимнее время ходили по домам ряженые «волчатники», т.е. охотники, которым удалось убить волка; они носили с собой шкуру

или чучело волка; их щедро одаривали в каждом доме, чтобы защитить свой скот от хищника (см. Вучары). Известны, кроме того, отдельные случаи, когда ритуальные обходы домов совершали ряженые участники свадьбы. Например, в Полтавской губ. в завершение свадьбы ряженые гости (*цыганщина*) ходили с музыкантами от двора ко двору, выпрашивая у хозяев продукты якобы «на церкву» или «на сирітські діти»; их охотно одаривали; из собранного устранивалось совместное застолье в доме молодого (Вс. 1:144). В Моравии (р-н Яворника) свадебные гости обходили все дома в селе, воя за собой ряженого «деда», обкрученного соломой. В каждом доме пришедшие танцевали и пели свадебные песни, за что их одаривали (чаще всего салом) (Котгор. TSS:270).

О. о. различались в зависимости от состава участников. Чаще всего ходили группы от двух-трех до 15—30 человек. Индивидуальные посещения встречаются редко (полавник. в.-слав. ряженые, изображавшие адвентных святых — «Варяру», «Люцию», «Николая», пастух, разошедший хозяевам ветки). Типичной чертой О. о. является участие зооморфных («коза», «медведь», «кобыла», «аист») или антропоморфных («цыгане», «солдаты», «еврей», «дед», «баба», «черт», «ангел», «трубочист», «смерть» и т. п.) масок. Часто группа лиц сопровождала главную фигуру — «медведя», «верблюда», «кобылу», «Маланку», «зеленого Юрия», «Перехту» и др. Иногда водили по домам пару ряженых — «Семика и Семичику», «деда и бабу», «женна и невесту», «Васня и Маланку», «козу и поводыря» и т. п. Считалось, что именно для этих центральных персонажей собирают продукты в каждом доме (см. Водить). Неряженные участники либо ходили беспорядочной толпой, либо распределяли между собой обрядовые роли: «предводителя», «запевалы», «посельников», «музыкантов», «мехоноши» и т. п. (см. Колядованье, Волочебный обряд, Сурвакары).

Различался половозрастной состав исполнителей. Преимущественно мужчины участвовали в ю.-слав. и карпат. ночном колядовании, в болг. кукерских обходах, в бел. волочебном обряде. В некоторых традициях (например, в Польше и в з.-рус. областях) в рождественском *колядованши* участвовали мужчины, а в новогоднем *цел-*

рованиш — женщины и дети. В один и тот же праздник могли параллельно совершиться обход и мужские, и молодежные (смешанные), и детские группы. При этом вечерние обходы взрослых колядников воспринимались как главный ритуальный акт, тогда как хождение по домам детей с исполнением коротких просительных формул имело необязательный характер. И, наоборот, утренние визиты детей-полазников, «посельников», «поздравителей» считались главным ритуальным действием в праздничные дни, обеспечивающим удачу в хозяйстве на весь год.

В весенне-летних О. о., особенно в ритуалах вызывания дождя и в проводных обрядах, обычно участвовали девушки брачного возраста или девочки (ср. «вождение Куста», «хождение с троицкой березкой», «с Мореной», «с ганком», обходы леперулазариц и т. п.).

Иногда парни и девушки попеременно посещали друг друга в разные праздники. Например, в один из пасхальных дней парни ходили по домам, где живут девушки на выданье, обливали их водой или били ветками, а на следующий день то же делали девушки, посещая дома неженатых парней (см. «Обливаемый» понедельник; Бить, битье).

Особую разновидность представляют О. о., в которых принимали участие священники или ксендзы, школяры, учителя приходских школ, церковные певчие, акорни, исполнители «вертепных» и «вифлеемских» игр. Такие посетители преследовали не столько ритуально-магические, сколько религиозно-просветительские цели, а продукты собирали на нужды церкви.

О. о. отличались друг от друга по характеру ритуальных действий, производных обходников. Чаще всего основной целью визита было исполнение разного рода благопожелательных, поздравительных, величальных, религиозных, просительных и др. в сурвадных текстах (речитативных или песенных); сопутствующие шутки, заигрывания с хозяевами, запугивание детей, танцы и игры носили скорее развлекательный, чем магический характер (см. Благопожелание, Волочебные песни, Колядные песни). В роли обрядовых текстов могли выступать, кроме традиционных песен и пожеланий, шуточные детские приговоры (просьбы подарков). Ср., например, укр.: «Коляда,

каядин, я в батька один, / В порватім ко-
жушку, виннести пампушку» (Коляд.:527):
бел.: «Ціадржк-ведрык, дай варанік, / Тру-
дачку кашкі, кальдо каўбаскі, / Дайце дру-
гую, шчэ пашчадрую» (Зім.п.:363). Часто
исполнялись церковные песнопения, краткие
приветственные куплеты, обычные молит-
вы — в любом случае исполнение возна-
граждалось дарами, а сам обряд считался
исполненным. Своеобразным ритуальным
текстом было звукоподражание: в Словении
рано утром на св. Люцию ходили по домам
мальчики, которые «кудахтали» ради того,
чтобы у хозяев хорошо неслись куры.

Другую группу образуют О. о., основ-
ным элементом которых выступает маги-
ческое действие (ряд действий): битье
веткой; раздача хозяевам прутьев, хвойных
ветвей, соломы, венков; осыпание дома зер-
ном; обливание водой; выбивание искр из
горящих поленьев; выметание углов дома;
символическая пахота во дворе; магические
танцы и прыжки ради урожая льна, коно-
пли; бужение спящих домочадцев особыми
приемами (битье крапивой, подбрасывание
в постель муравьев); игра на музыкальных
инструментах или устройство ритуального
шума и т. п. Подобные действия обычно со-
провождались приговорами, раскрывающими
смысл обряда (см. **Заклички, Заклинание,**
Приговоры), хотя они могли совершаться
и без текстового сопровождения. Например,
молчаливые ряженые «Люция», «Варвара»
выметали гусиным крылом углы дома, полу-
чали вознаграждение от хозяев и удалялись,
не произнося за весь визит ни слова (пид.).
В юж. Чехии ряженые, называемые *otlačky*
(*обметальники*), посещали дома накануне
Нового года: сохраняя молчание, они обме-
тали березовым венником печь, подметали пол
и т. п. (Zibrť VCh:66).

Вербальный элемент часто отсутствует
в обходах, главным действием которых явля-
ется игра на музыкальных инструментах или
устройство ритуального шума. Так, в день
св. Люции словацкие пастухи обходили дома
с трубами, которые они специально к этому
дню изготавливали из дерева. Воле каждого
дома останавливались и трубили до тех пор,
пока хозяйка не выносила им угощение; счи-
талось, что таким способом из села «изго-
няются басорки-ведьмы» (Норв. R71.:39).
Так же поступали конюхи в пол. Поморье:
в Новый год они ходили по дворам, громко

«щелкая», «стреляя» бичами; делалось это,
чтобы отогнать «старый год».

В редких случаях (например, в польском
Поморье) участники обходов не произноси-
ли ни слова и не совершали никаких обря-
довых действий: они лишь получали дары
от хозяев и шли к следующему дому (Stelm.
KOP:106). Однако наличие в группе ря-
женных и приход в дом в установленное
традицией время (в данном варианте — по-
следний день масленицы) придавало такому
посещению статус ритуального обхода.

В О. о. часто присутствовал предмет-
ный символ в качестве знака опреде-
ленного праздника; это могло быть: **чучело**
(«коляды», «зимы», «весны», «масленицы»,
«поста», «дсда», «марены» и т. п.); **обря-
довое деревце** или **украшенная ветка** («сур-
пачка», «подазничка», пасхальная «пальма»);
верба, троицкая березка, «ганк», «лсто»);
обломок железа или камень (словац. *ocela*);
залеченная свиная голова (болг. *василка*);
плуг, который тащили за собой обходники,
изображая символическую пахоту; хриси-
анские атрибуты — вертеп, рождественская
звезда, икона, крест, святая вода и т. п.
В редких случаях роль такого ритуального
символа выполняли водимые по домам жи-
вотные. Например, поляки Люблинского воев.
в день св. Стефана «колядовали с бычком»
(или с конем, овцой, поросенком): животное
украшали лентами, платками и ходили с ним
по дворам, прося «подать на бычка». Обход
назывался *chodzenie na szczęście* [хождение
на счастье] (Kl.:38).

Ритуально-магической целью
О. о. было обеспечение общесемейного и хо-
зяйственного благополучия. Считалось, что
битье обитателей дома веткой может сохра-
нить им здоровье; осыпание зерном — по-
влиять на урожайность; выбивание искр из
тлеющих поленьев — способствовать при-
плоду скота; обходы лазарик, пеперуд, до-
дол — вызвать дождь во время засухи. Ряд
обходов совершался со специальной целью:
чтобы хорошо неслись куры, чтобы «велась»
домашняя птица, чтобы у хозяек не билась
посуда.

Большое число О. о. преследовало апо-
тропейные и очистительные цели. Так, игра
на музыкальных инструментах и «щелканье»
кнутиками призвано было изгнать нечистую
силу и болезни из каждого дома. На Рус.
Севере святочные ряженые обливали углы

дома водой, «чтобы изгнать *кудесов* (чертей)». Участники болг. обряда *савоймица* накануне Крещения кропили водой людей, скот, домашние постройки для изгнания «нечистых святочных дней». У сербов Лесковачкой Моравы со дня св. Игната до Рождества ходили по домам ряженые, делая вид, что сражаются со злыми духами (см. Изгнание ритуальное).

Редкий вариант обхода с узко прагматической целью зафиксирован в селах с.-вост. Болгарии. В день св. Сильвестра (21) происходил обряд *рыне на оборите* [очищение хлевов]: с позднего вечера до утра группы колядников ходили с музыкой от двора ко двору; в каждом подворье они вычищали хлев, вынося навоз и настилая свежую солому. По обычаю, хозяева не должны были выходить из дома во время обряда, а положенное для колядников вознаграждение — сумку с караваем, колбасой, бутылкой вина — каждый хозяин оставлял возле хлева (Поп. КПНК:6-7).

Функции очищения, благословения и оберега приписывались обходам священнослужителей. Они окуривали дома ладаном, кропили святой водой, рисовали мелом кресты на дверях и окнах, исполняли церковные песнопения и молитвы, собирая с хозяев дары и угощения в пользу церкви. Однако иногда встречаются поверья, что приход в дом «церковной коляды» не обеспечивает прироста в хозяйстве и даже может навредить. В Словакии сразу после посещения *ксенда*, который чертит мелом знак креста на дверях, хозяйки спешно вытирали эти знаки, чтобы куры начинали нестись весной как можно раньше. В Польше некоторые хозяева не пускали к себе даже колядников-христославов (ходящих с рождественской звездой), считая, что там, куда они пришли, не уродится просо. Напротив, отношению к О. о., организованному «по стародавнему обычаю», было самым положительным. Во многих местах у славян верили, что в доме, который обошли стороной обходники, не будет счастья, в поле ничего не уродится, не будет приплода скота, вымрет домашняя птица, домочадцев ожидают несчастья и беды.

Назначением О. о. могло быть чествование молодоженов, вступивших в брак в течение последнего года. У русских молодежные группы в один из пасхальных

дней (или в Егорьев день) посещали дома новых супружеских пар, «окликая» их по имени-отчеству и исполняя песенные величания в их честь; за такое «окликание» они получали подарки и угощение (см. Вызывание).

Одним из вариантов О. о. было выборочное, а не сплошное посещение домов, которое преследовало не только ритуальные цели, но и служило формой молодежных встреч, забав и увеселений. У зап. славян в праздничные дни адвента или святок группа молодежи ходила по домам парней или девушек, носящих имена святых, которым посвящен праздник. Например, в день св. Стефана парни посещали своих сверстников по имени Стефан, пытались связать их соломенными жгутами (словац.). В р-не Горострня в дни св. Екатерины, св. Варвары колядники ходили по домам девушек, носящих имена Катерина, Барбара; навещали парней по имени Андрей, Николай в дни соответствующих святых: они разбивали глиняные горшки о двери домов, исполняли песни, плясали, требуя угощения. Во многих случаях адресатами О. о. были исключительно девушки брачного возраста или холостые пары.

Для обходов всех типов характерно собиране даров (продуктов, денег, текстильных изделий). Нередко это было главной целью визита, что отмечается в терминологии О. о.: ср. рус. *собирать кокурки*, за *усянками ходить*, *коледу собирать*; пол. *chodzić po sąsiedztwach* (ходить за щедротами), *zbierać datki* (собирать дары), *chodzenie po nowym chlebie* [ходить за новым хлебом]; словац. *chodil po pýtani* [ходить выпрашивать], *vuberal obdarunki* (собирать подарки); болг. *тръгане за кофрети* [хождение за калачиками] и т. п. В Польше в день св. Стефана молодые люди обходили с музыкой и песнями дома, где жили девушки, собирая с них дань для организации общей гулянки, причем девушки опасались им отказать, чтобы не остаться в девках. Люди верили, что чем больше отдашь скаральным посетителям, тем больше благ получишь в ответ.

В словацкой масленичной обрядности известны хождения молодых людей по тем домам, где забивали свиней. В р-не Гонта центральной фигурой таких обходов был ряженый *šijac*, лицо которого закрывало сито;

охранявшие его обходники выпрашивали у хозяев мясные продукты для общих молодежных забав и угощений, а ряженный хранил молчание (МГ:29). В ряде мест у чехов и словаков каждый участник масленичного обхода собирал свой особый вид продуктов и именовался соответствующим образом: *тоублу* собирал муку; *зйбу* — рожь; *жылу* — овес. В центральной Чехии на масленицу ходили *šiškaři*, собиравшие хлебные «шишки»; в западной Словакии свиное сало выпрашивали у хозяев *štaninári* (МТ:38).

Особый тип О. о. составляют масленичные обходы, совершаемые с целью осуждения, наказания, осмеяния молодых людей, не вступивших в брак (см. «Колодка»), или молодоженов, которых катали на бороне, валяли в снесту и т. п.; и те, и другие старались откупиться от обходников деньгами и угощениями.

Лит.: Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабачникова. Минск, 1993:170-171; Бил.ЗКП; Аган.МОСК (по указ.); СМ²:333-334; см. также лит. к ст. **Колыдование**.

Л. Н. Виноградова

ОБЫДЕННЫЕ ПРЕДМЕТЫ - предметы, изготовленные в течение одного дня (от восхода до захода солнца) или одной ночи (от захода до восхода солнца), реже — одних суток, с магической целью и с соблюдением особого ритуала. Чаще всего таким способом изготавливали холст (полотно), полотенце, рубаху, пояс, амулеты, деревянный крест, церковь, действуя по обету (превентивно) или при непосредственной угрозе смерти, для защиты от болезней, демонов, стихийных бедствий — засухи, града, мора, войны и т. п.

Ритуал создания тканых изделий состоял в том, что по предварительному уговору в одну избу или в одно место села сходились женщины (иногда только старые, «чистые», обычно вдовы), реже девушки, приносили с собой лен, хлопок или шерсть и старались до назначенного срока спрядать нитки, выткать полотно, и, если речь шла о рубахе, сшить. Холст или полотенце ткали как можно длиннее, иногда в несколько десятков метров. Вытканное полотно жертвовали

в церковь, вешали на икону или несли на придорожный крест, разрезали и развешивали на воротах всех дворов, опоясывали им церковь, дом, обходили с ним село, поле, прогоняли по нему или под ним скот и т. п.; в последнем случае полотно, принявшее на себя болезнь, нередко разрезали, закапывали в землю или сжигали.

В Пиринском крае, в с. Горна Сушица, чтобы «злая» болезнь (чума, холера) не пришла в село, собирались три вдовы, брали хлопок и выпрядали за одну ночь три веретена пряжи, затем сновали и ткали и к утру выносили длинный кусок полотна, под которым потом пролезали все жители села (Цир: 479). В зап. Македонии такое полотно называлось *чумино платно*. Магическая рубаха, способная защитить от любой болезни, изготовлялась одна на всю семью или несколько семей: искали черного барана, остригали с него шерсть, мыли ее, сушили, пряли, навивали, ткали и из полотна кроили и шили рубаху; все это надо было сделать за одну ночь — от захода до восхода солнца; через эту рубаху должны были пролезть голыми все от мала до велика (болг., Марин.НВ:559). В вост. Сербии в с. Костур около Пирота, когда становилось понятно, что надвигается раздор, война, собирались в полночь девять старух и до утренней зари в полном молчании ткали и шили одну рубаху (*кошуља јединданка*), через которую пролезал каждый, кто шел на войну; это должно было защитить от гибели (Трој.В.:101).

О. п. считались эффективными оберегами для ребенка, родившегося в семье, где «не держались» дети. По обычаю сербов Косова, чтобы защитить такого ребенка, пленки для него следовало выткать из пряжи, взятой у девяти вдов, которую одна из них (непременно из родни мужа) должна за одну ночь, сохраняя молчание, вычесать, выпрядать и выткать (Vuk.SK:221). Обыденной должна была быть и первая рубашечка новорожденного, если ему угрожала смерть: ее готовили за одну ночь, пряжу брали у «чистых» пожилых женщин, которых должно было быть непременно нечетное число, или делали рубашку из отрезанных концов ткацкой основы, причем ребенок должен был носить ее не снимая, пока она не порвется (Цир.:218). Подобные условия соблюдали и при изготовлении амулетов, которые защищались в одежду ребенка: надо было, напри-

мер, собрать понемногу серебра у трех вдов, трех разведенных женщин и трех девушек, отнести кузнецу, который в полночь должен выковать амулет (Грл.ИИ:211).

О. п. часто применялись для остановки эпидемии или мора скота. В Белоруссии средством против мора считалось «однодневное полотенце»: «В назначенный день, до восхода солнца, собираются девушки со всего села в одну избу, и каждая из них приносит с собой по горсточке льна. Они дружно, в глубоком молчании, принимают за работу: прядут лен, спуют основу, ставят кросна и ткут полотно. Когда полотно готово, все жители выходят за деревню и обходят вокруг нее, причем девушки, ткавшие полотно, несут его над головой с заунывным пением: *ам-га!* Когда делают полный обход, то на том месте, с которого вышли, раскладывают небольшой огонь из щепок или лучинок, принесенных с каждого двора. Две девушки держат за концы полотна над огнем, и все жители деревни проходят через огонь под полотном и переносят детей и больных. Затем полотно сжигают на том же огне. Все это следует проделать в течение одного дня с восхода до захода солнца» (Богд. ПДМ:162). На Черниговщине, когда случался падеж скота, собирали по хатам нитки, ткали в одну ночь полотенце, утром за селом через него прогоняли весь скот, а затем служили молебен и сжигали полотенце (Гринч.ЭМЧ 1:37-38).

Еще одно характерное употребление обыденного холста (полотенца), изготовленного для защиты от мора, заразы, бесплодия и т. п., — *опоясывание* им церкви, известное как юж., так и вост. славянам. Опоясывали церковь обычно трижды, иногда оставляли полотно на церкви на ночь, проходили под ним всем селом, прогоняли скот, а затем полотно вешали на крест, отдавали в церковь и т. п.

Тканье обыденного рушника женщинами могло сопровождаться параллельным «мужским» ритуалом — изготовлением и установкой мужчинами обыденного креста (обычно очень большого) или ткацкого стана. В черниговском с. Стольное (Менский р-н) во время Второй мировой войны собрались 12 вдов, собрали лен и за сутки его выткали, выбелили, спряли и выткали рушник; за это же время мужчины сделали и установили крест на развилке дорог; на крест повесили руш-

ник и отслужили молебен (ПА). У донцов на Нижнем Вардаре девушки стые парни собирались после захода и девушки выткали и ткали полотно которое пролезали все от мала до 1 все, кто не хотел, чтобы его поразили; а парни делали ткацкий стан; все дел в полном молчании. Готовое полотно нибуль старуха (вдова) раздирала п дине так, чтобы его можно было п, с головы до ног, и каждый это дел три раза. После этого полотно раздал на мелкие кусочки, которые разби людьми и зашивались в шапки (МПр 4:102).

Иногда кресты сооружались не из от тканья полотна, например, у ру «холерные» кресты или у юж. славян *довые* кресты, т. е. кресты для зашита града. В Холмской Руси, в Бельском у по рассказам старожилов, были устроены «холерные» кресты, сделанные за один было срублено дерево, обтесано, соор крест, отнесен в церковь, освящен и водружен (ЖС 1915/3:037).

У вост. славян обыденные холсты, лотенца использовались в обрядах *вания* дождя (см. *Дождь*). В полес с. Стодольичи Асальчицкого р-на Гомель обл. во время засухи совершали разные туалы, в том числе «спрали рушника: и трэба ўгнук зобрацца жонкам на ўлад сести, [взять] лён и мучки поробить и прасты гэтых ниток на ўлицы и на ул псновать нях за плот [забор], зраб кросна и буткаць полотно, рушника, это за один день, и занести на криницу; замс на криницу и повесили рушника, поколот криницу и дождж пошоу» (ПА). В черговском с. Довгалевка женщины собирали в хате и дачали рушник за одну ночь. П вые десять ниток ткала одна женщина, том за станок садилась другая, и так до а они, сменяя друг друга, ткали рушник, с торым затем обходили село, трижды об дили церковь и приговаривали: «Дасть Е дощу, дасть Бог дощу!» (ПА). Обычно т бовалось намочить такое обыденное пол но, чтобы магически вызвать дождь; *инюг* напротив, запрещали его стирать и *мочит* предоставляя дождю обмыть его.

О. п. считались *афривитивным* средством защиты от нечистой силы. В П лесье, на Пинщине, жодачих покойнико

пугающих и губящих детей, **отваживали** с помощью холста: «Избирают какой-либо день и собираются все женщины в одну хату. Ночью прядут нитки, снуют, ткут красна и таким образом за одну ночь получают холст, через который женщины, имеющие детей, переходят по три раза; потом все выносят его за село и закапывают вблизи креста. С этого времени покойники перестают дышать над детьми» (Булг. П.:191). **Азотавасниши** в один день из свежей осины борона помогала, по укр. поверьям, распознать ведьму, для чего надо было незаметно **смотреть** сквозь нее на подозреваемых (УНВ:405); для тех же целей мог использоваться обыденный стульчик (ВЗ 1912/34:95).

В Белоруссии рыбаки плели в день св. Алексея (17/30.III) обыденную сеть, чтобы хорошо ловилась рыба. Известны также случаи выпекания обыденного хлеба, которому приписывались магические свойства — возвращать **оборотню-волколаку** человеческий облик, излечивать бешенство и др. болезни.

На Руси с давних времен существовал обычай в случае мора строить обыденные церкви, ср. в Москве храм «Илья Обыденный» (подобные храмы были и в других городах Московской и Новгородской Руси). Строительство начиналось с рубки деревьев в лесу и кончалось освящением церкви и службой в тот же день.

Во всех подобных обрядах полнота и завершенность всего процесса, его «спрессованность» во времени сообщали продуктам труда сакральность и магическую силу. См. «Житие» растений и предметов. Имели магическое значение также новизна и, следовательно, «чистота» О. п.

Лит.: Зеленин Д. К. «Обыденные» полотноца и обыденные храмы // *ЖС* 1911/1:1–20; Толстой Н. И. *Vita herbarum et vita rei* в славянской народной традиции // *СБФ*:94:139–167, 263–266 (там лит.); Журавлев А. Ф. Семантика и происхождение слова *обыденный* // *Этимология*. 1981. М., 1983:77–83; Страхов А. В. Восточнославянское *обыденный* (семантика и происхождение слова и понятия) // *Russian Linguistics*. 9. 1985:361–373; Журав. ДС: 99,100,119–124,139.

С. М. Толстая

ОВЕС (*Avena sativa* L.) — яровая злаковая культура, наделяемая «мужской» символической силы, плодородия, богатства и противопоставляемая озимой ржи как носителю женского начала.

Сев О. был приурочен к разным весенним датам в зависимости от погоды. У поляков это день св. Войцеха (23.IV): «*Wspedykt w pole z groszem, Wojciech z owzem jedzie*» [Бenedикт в поле с горохом, Войцех с овсом едет] (*Niew. OS:210*), день св. Марка (25.IV); у русских О. сеяли начиная с Николы вешнего до дня Федота Овсяника (18/31.V), либо в Евсеев день (28.IV): «*Пришел Евсей — овсы отсей*», в день Пахомия (15/28.V). Руководствовались также природными знаками весны: криком первой кукушки, началом кваканья лягушек (пол.; ср. рус. «Лягушка с голосом — сей овес» (КГ:157), Воронеж. «Лягушка квачет — овес скачет»); дождем: «Сей овес в грязь — будешь князь», «Хоть грязь топчи, а овес мечи»; начинали сеять, «когда с ивы пух летит, лист дуба развернется в заячье ухо» (рус. тул.): «Коли на Федота на дубу макушка с опушкой, будешь мерить овес кадушкой»; когда береза распускается (рус. симбир.), когда босая нога на пашне не зябнет, и продолжали до тех пор, пока цвели сады (рус.). Обращали внимание на фазы луны, предпочитая сеять в полнолуние (пол. р-н Лодзи). Примечали: «На Егорья мороз — будет просо и овес».

Начало **косьбы** О. на севере совпадало с днями **Натальи-овсяницы, словац. Ovosnica** (день свв. Натальи и Адриана 28.VIII), и св. Стратилата (19.VIII), в южных областях в это время косьба уже заканчивалась; ср. рус. «Ондрейн с Натальей овсы закашивает», «Стратилатов день при-спел, овес поспел». При завивании «бороды» обращались к св. Илье, помощнику земледельца, с просьбой о будущем урожае: «Вот тебе, Илья, борода, а мне овсяная копна» (ООФ:89) и кувыркались, прося овсяное жнивье наделить силой на молотьбу. В некоторых регионах, где сеяли О., жатва завершалась ритуалом с последним овсяным снопом, которому придавали антропоморфный вид: наряжали в мужскую одежду и называли **Харитомом** (Велнколукский р-н Псковской обл.), **молчаливым** снопом (костром.). Оставленная на жарком горсть овсяных колосьев предназначалась **царьскому коню**

на *грыву* (Полтавская, Волинская, Подольская, Киевская, Херсонская губ., Белоруссия); участники овсяной жатвы, встав вокруг оставленной горсти О., обращались к ней со словами: «Флор да Лавр, приходите коня кормить» (Майк.ВЗ³:110). Выдергивая с корнями последние стебли О., намотанные на серп, поднимали их высоко над головой, говорили: «Родись и водись, на тот год не переведись!» или «Уродись на тот год вот такой!» (Фольклор Московской области. М., 1979:33). В некоторых регионах Сербии «Богу брада» плелась из О. В Маломольше (Рабка) независимо от того, какой хлеб убирала, венки вили из самых красивых овсяных колосьев.

На овсяных обжинках подавались салата, овсяная каша «ложинаха» (рус. вологод.); из последнего овсяного снопа отбирали самые крупные зерна, варили кашу и ставили в центре стола, хозяин втыкал в нее овсяный колос *браньку* (рус. вят.). Характерное для русской традиции противопоставление овса (ярового) и ржи (озимой) как мужского и женского начала находит выражение в форме жатвенных ритуальных предметов: местами овсяную жатву заканчивали завиванием бороды, а из ржи плели косу (Терн.КД:52); за принесенный овсяный сноп угощали мужчин *дежем* (толокно на кислом молоке или на воде с медом), а женщин гречневой кашей. Последний сноп наделялся магической силой: зерном из него в Покров кормили скотину, чтобы плодилась (рус.); весной засеяли поле для получения богатого урожая О.

Продукующая магия. В день первой пахоты жена обливала водой мужа, вернувшегося с поля (слонц., Спишская Магура); сеяли О. в рукавицах и тулупе (пол., Тарнов, Жешов). К превентивным магическим мерам относится ритуальный сев и обряды разбрасывания, рассыпания О., символического посева, обыпания О. в рождественские, новогодние и другие праздники. На Рождество пастух, обходивший дома, бросал три горсти О. бабы старались поймать зерна в подол (и давали его скоту, чтобы хорошо велся) или в дежу — чтобы хлеб удавался (рус. смолен.). Обрядовое осыпание овсом домочадцев, дома, двора в первый день Рождества и Нового года совершали: хозяин до прихода ритуальных гостей (пол., Подгале); дети, мальчики-колядники

(в.-слав., пол. краков.: считалось грех метать этот О.), соседи (укр., лемки, кликальцики Овсена, ходившие под год (рус.).

В Сочельник молодежь валялась г бросанной на полу соломе, чтобы ме О. были так же велики, как они *саму* закарпат.); в день Сорока мучеников столько штук печенья, сколько хотели чить копен (мешков) О. (рус.). Что вырос высоким, вносимый на Рож, сноп О. ставили под иконы вверх коло (укр. закарпат.); в середине рождестве го хлеба «карачун» втыкали стебель О. закарпат., в.-словац.); овященные в . ное воскресенье ветки можжевельника кали в посеvy О. (чеш.). Продукциу сила приписывалась групповому масл ному танцу «на овес» с высокими по, ками, исполнявшемуся мужчинами (з.-с. Танцующих осыпали овсом, полагая, что больше будет высыпано зерна, тем л будет урожай (пол., Силезские Бесы. Песня «Буйный овес» исполнялась в] хальное воскресенье ялачснниками в д где был неженатый парень (в.-пол., з.-с.-подлас.).

Посевы О. оберегало от морозов р альное кормление овсяным киселем М за под Пасху с приговором: «Мороз, мо не бей наш овес» (Аф.ПВ 1:319); в б русском обряде *комогидца*, исполнявше на Благовещенье, кисель готовили для веда, чтобы уберечь посевы от этого м теля О. (ор. его рус. табуистическое назва *овсяник*); в день Сорока мучеников па 40 ржаных и овсяных шариков и каж день выбрасывали по одному, заклиная IV роз пошадить О. (рус.).

Освящение О. совершалось у л славян в день св. Степана (26.XII), пок вителя лошадей. В этот день ходили с в зитами к соседям (раньше ходили толь мужчины): придя в дом, бросали О. по угла по стенам, на домочадцев (пол., Подгаль ю.-чеш.) и желали здоровья, счастья; ин гда в дом въезжал «подлазник» на коне обсыпал избу О. (пол., Живец, КОО 1218 пастухи бросали пригоршни О. на прихожа) идущих на церковную службу и возвращаю шихся домой (чеш.). В этот день в костела прихожане осыпали освященным О. священ ника (пол. «bicie owsem» — р-н Люблина Седанце, Замостья) и друг друга в палят

об избиении камнями этого святого. Сохранилось **свидетельство** XV в. из Великопольши о том, что некоего **ксендаа**, стоявшего у алтаря, засыпали овсом по шею. В Словакии в этот день осыпали овсом лошадей.

Освященный О. наделялся особой продуцирующей силой: его скармливали лошадям, «чтобы Бог и св. Степан берегли от заразы» (в.-пол.), курам (с приговором: «*Mata tu ovis szycsonu, mata za to duzo jajkow nieśc*» [Вот вам **освященный овес**, вы должны за это принести много яиц] (Лодзинское воен., РММАВ 1960/3:288; ц.-пол., **Лович**), осыпали им плодовые деревья (в.-пол.), привязывали к стволам колосья О. (словац.), чтобы лучше плодоносили; мешали с зерном для сева. В Полесье при сиротельстве дома потолок устилали мхом и песком, а сверху селли О., чтобы обеспечить дому богатство (Mozz.PW:163).

Продуцирующие свойства О. использовались в **свадебном обряде**. Новобрачных осыпали О. и другим зерном на разных этапах свадьбы с целью обеспечить рождение детей, благополучие и счастье новой семьи. Молодожены (чаще невеста) в ответ также осыпали овсом присутствующих, которые ловили его в шапки: кто больше поймает, тот будет самым богатым (укр. закарпат.). Болгары при возвращении из церкви пели: «**Хвърляш, куме, прежълтот овес, той се зелени**» [Бросашь, кум, **желтый-прежелтый оves**, он зеленеет] (БНМ:286). Ради плодородия невеста при прощании с родителями брызгала на всех водой из котла, в котором был О., после чего толкала сосуд ногой, чтобы О. рассыпался (болг., **Ловеч**). Перед молодой выплескивали из миски О. с водой, чтобы в новом доме она была счастлива (бел. витеб.).

Колосья О. в венке невесты должны были служить оберегом (вместе с зубками чеснока они охраняли от глаза) и провоцировать деторождение и богатство (в.-укр., пол.). Их брали из овсяного снопа, вносимого в избу на Новый год (лемки). О. был и в венках некоторых свадебных чинов, «чтобы у жениха хорошо хлеб родился» (русины Подкарпатской Руси). На свадебном пиру невесту и жениха **сажали** на О. (рус. рязан.), они ставили ноги в лукошко с О. (смолен.), чтобы жили богато, стелили им постель на О. (рус. нижегород., в других регионах — на ржаных снопах); молодая,

слезая с повозки около дома мужа, ступала не на землю, а на мешок О. (серб.).

С матримониальными мотивами связано взаимное осыпание овсом молодежи. В день св. Андрея девушки бросали О. в окна неженатых парней и пели: «*Na svätého Ondreja / ovosičky seja, / daj mi, Bože, znáti, s kým budem hrabati*» [На св. Андрея овесик сею, дай мне, Боже, знать, с кем будем сгребать] (Soch.SZSR:197); верили, что у них будет столько ухажеров, сколько зерен О. прицепилось к их платью при **обсыпании** в день св. Степана (пол. силез.). В игре «*stepánovani*» девушки обсыпали парней, чтобы те были бойкими и резвыми (ю.-чеш.), а парни в свою очередь бросали О. в лицо девушкам, чтобы они были красивыми, здоровыми и проворными и скорее вышли замуж (ю.-чеш., **Крумлов**). Ритуал «**битие овсом**» имел ту же цель: парни кидали на девушек О., смешанный с бобами; считалось, что «избитая» больше других девушка имеет больше поклонников (ю.-в.-пол.).

О. как оберег выступал в **родильном обряде** и на крестинах. В первую купель новорожденного добавляли отвар О. (укр., Подолия), клали на дно ванны овсяную солому (словац., **Заматурые**), чтобы дитя было богатым и плодотворным, как О. После крещения младенца происходил обряд очищения роженицы («смывание овсом»), а затем повитука вытирала овсом и ребенка (укр.), чтобы уберечь мать и дитя от глаза; обмывала лицо и руки водой с О. и листьями от веника **всем присутствующим** и приходящим (бел.), закидывала горсть О. в рот куму и всем присутствующим мужчинам (Галиция, **Bystr.SOR:139**). Очищение водой, в которой были О., яйцо и хмель, **должны были пройти все помогавшие при родах** (рус. тул.). В день св. Харлампия (8.II) повитука посещала всех детей, которых принимала, и посыпала их овсом (просом), чтобы Осла (баба Шарка) их не тронула (болг., **Ловеч**).

Защитная функция О. проявляется в **пореабальных обрядах**: вдова весь путь на кладбище посыпала овсом, чтобы предотвратить возвращение покойника (рус. на **Украине, Приднестровье**).

О. служил апотропеем от нечистой силы, от сорняков и вредителей. В ночь перед днем свв. Филиппа и Якуба хлев охраняли от ведьмы, положив перед дверью крест-накрест

два стебля О. (чеш.). **Освященный** в день св. **Степана** О. разбрасывали по полям, чтобы не было сорняков (пол. *slawać*), чтобы птицы, поклевав его немного зимой, не уничтожали посевы весной (з.-слав.). С помощью О. распознавали ведьму (*bosorku*), для чего в Сочельник на распутье рассыпали овсяные зерна и, обезопасив себя очерченным на земле кругом, ждали, когда она явится и начнет клевать О., как курица (украинцы Восточной Словачки).

В обходных обрядах рождественско-новогоднего цикла О. выступал в качестве дара. Горстью О. одаривали в Сочельник пастухов, разносивших прутья лещины, украшенные стеблями О. (словц., Нитра); священника, на Рождество обходившего дома с молитвой (рус. *кастром.*); мальчиков, которые в день Трех Королей (6.1) ходили по домам, раздавали прутья лещины с пожеланиями благополучия и несли козлядки (укр. села Замагурья). Этот О. считался лучшим «на розпід» (лемки Сондецкого воев.). Там, где колядующие ходили с живым конем, его угощали овсом (пол.). «Кормили» овсом «козу» — персонаж святочного ряженья (полес. голел.), ряженого конем мальчика или деревенскую фингурку, изображающую коня в масленичных представлениях (с.-з.-рус.; пол. *кравя*, Мазовия, р-н Курпей, Вармия, Мазуры, Ополье, КОО 2:203). В пасхальное воскресенье и понедельник волочебники получали от хозяев овес (в.-пол., в.-бел.).

К Рождеству (пол., словц., хорв.), а в некоторых местах к Пасхе (укр., пол.) выращивали О. в горшке, зелень О. украшала праздничный стол, корзину, в которой несли продукты для освящения (укр., Херсонщина; пол., Добжинь, Ссадце), вокруг зазеленевшего О. клали столько красных яиц, сколько в этом доме умерших родных. См. **Проращивание злаков**,

О. как ритуальная еда. Овсяный кисель **известен** в качестве поминального блюда; он также подавался в Сочельник (бел. пин., пол., с.-вост. части Мазовии), в четверг на троицкой неделе («Киселев день»), когда жители Олонецкой губ. поминали «панов» (мифических жителей этого края), чтобы обеспечить урожай О. Во время косыбы овса н на обжинках ели толокно и кисель (с.-рус., бел.); овсяным хлебом встречали «осенины», отмечавшиеся в Аспосов день (8.IX); хлеб разламывали по числу участниц

обряда, а после раздавали домашней скот (рус.). Овсяный кисель на свадьбе был эком, что пора уходить (ср. его рус. назва *выгонсу*).

О. в народной медицине, Г. лечении эпилепсии О. оставляли у коршиповника (болг.), под вербой (серб.) в честь дара сверхъестественным существам виновникам болезни; на зерно О. переносили бородавки, дотрагиваясь поочередно до каждой из них, а затем зерно уничтожали: г. калывали шипом боярышника с приговором «Кад овај овас никао, тада моје брадавице нарасте» [Когда этот овес войдет, то мои бородавки вырастут] (серб., Крагуев, ГЕМБ 1935/10:85), бросали в воду, в очи. От веснушек избавлялись, умываясь росой с О. в Страстную пятницу (словен.).

В гаданиях девушки рассыпали О. вокруг кровати и пригласили суженого «ожидать», ожидая увидеть во сне своего будущего избранника (з.-, з.-слав.); разбрасывали О. во дворе, рядом с дворами и, закрыв глаза, шли спать: кто приснится, тот жених (серб., Лужница).

Вместе с тем, О. получает отрицательные коннотации в гаданиях и снах: зерно (на выдернутой из стержи соломинке) предсказало замужество с бедным (словац., Угр; вец — запись 1823 г.). Видеть во сне О. — болезнь, смерть (бел. витеб., минск.).

В преданиях и легендах О. упоминается в связи с кознями дьявола: в этнологической легенде рассказывается о том, что Карпатские горы возникли из О., который сеял Господь и уронил все зерна в след кучу, так как дьявол, превратившись в осу, ужалил его, и там, где была равнина, теперь растет «святой овес» — горы (НЗБМУГ 1980/9/1:153). В другой легенде Бог, распределяя растения, отдает О. дьяволу, и вмешательство Христа приводит к тому, что дьявол вместо О. сеет осот, а О. достается добрым людям (укр., Новгород-Северский). Ср. противопоставление овса и осота в пол. приговоре «Uciekaj, diable, z ostem, bo idzie św. Szczepan z owsem» [Убегай, дьявол, с осотом, идет св. Степан с овсом] (Kf.W:83), который произносят, рассеивая О. зимой по полям для избавления от сорняков.

В болг. легендах и песнях О. прокляли за то, что не склонил головы в приветствии перед Господом, Богородицей, св. Георгием, св. Неделей, когда они обходили нивы,

поэтому его не мелют на мельнице и он не участвует в литургии. В болгарском варианте (*Асаяч*) легенды о колесе собака хватает колес О., чем и спасает людей от голода. По рус. поверью, медведь опустошает овсы, за что прозван *овсяником* (рус.). Ср. Кукуруза.

Приметы: Урожай О. предвещает обильное цветение рябины, множество сережек на ольхе (рус.).

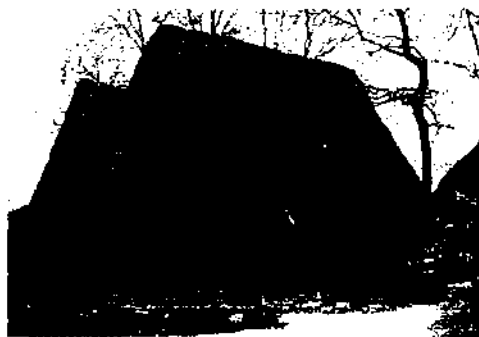
Лит.: Бол. ВТНИ:33, 204—206, 209, 213, 254; ЖС 1995/4:28; 1996/2:55; ТОРП:77; СД 1:194, 258; 2:518—519; ЕЗЕМУК 1982/10:292; Чуб. ТЭСЭ 4:6, 13, 708; Rein. St.:50, 51, 53, 54, 65. ПА; КОО 1:216, 217, 218; КОО 2:205, 206, 209, 212; Malic. ROK:17; Niew. OS:212, 222; Nieb. RP:33, 225, 226—228; Pox. ZO:84, 142, 144, 263; Tyl. MLK: 46, 76; Valz. KOJS:45; Bedn. DKSL:53; Horv. RZL:64; SN 1972/20:80, 81, 496; Sieh. SZSR:34; Zamag.:201, 242, 243, 253; БНМ:286; ВПГ 11:481; Аш.:269, 305, 387, 388.

В. В. Усачева

ОВИН, *рига* — помещение для сушки снопов перед обмолотом (з.-слав. и в.-слав.); В ряде областей для этих целей использовалась комплексная постройка, которая служила также для обмолота и хранения зерна (напр., пол. *stodola*), см. Гумно. Основные мифо-ритуальные функции О. связаны с разжигаемым там огнем. В Древней Руси О. был местом молений: «молятся огнесви под овном...» (Гальн. БХОЯ 2:43).

В О., на его пороге или вблизи от него исполнялись обрядовые и магические действия, направленные на повышение урожая. Перед завозом нового хлеба хозяин подметал и окуривал О. (рус.), окроплял его святой водой, осыпал солью, освященной в день св. Агаты, клал внутрь камень для защиты от потерь и несчастий (пол.). Чтобы обмолот был изобильнее и лучше, самый первый (зажигочный) сноп относил в О. или на гумно и оставляли там до начала молотбы, а во время обмолота затыкали во все углы О. по несколько колосьев (рус.). В первый или последний дни молотбы праздновали *зимские овина*: накануне хозяин протапливал О., а утром утешал молотильщиков кашей; в овинной яме или на пороге О. резали петуха (пеллкорус.). В Тарусе

(халуж.) существовал обычай *поминования риги*: по окончании молотбы пекли блины, приносили их в ригу и клали их там на печь. *Именинами овина* или *овинника* называли также праздничные дни, когда запрещалось топить О.: на *Чуды* (бел. *могалеа.*, брян.-полсс.), т. е. в день воспоминания чудес от Архистратига Михаила (6/19. IX); на *Воздвижение* (14/27. IX); в день *Феклы-Зарваницы* (24. 09/7. X); на *Покров* (1/14. X) (в.-слав.). По поверьям, у того, кто раскладывает в эти дни огонь в О. и молотит, горит О.



Овин середины XIX в.
Краковское воев., Польша

Для защиты зерна от мышей и вредных насекомых в О. оставляли деревянную палку как средство устрашения, обкладывали его колючим шиповником (с.-рус.), травой, которую скошил хозяин в голом виде до восхода солнца (*словад.*, *Мьява*), освященными на Зеленые святки ветками или остатками освященных на Пасху блюд (пол.); везли или вносили снопы в О. в полной тишине (чеш., пол.). У белорусов с *новопостроенный О. или амбар не разрешалось* первым входить многолетним соседям или знакомым, чтобы в этих помещениях не разводились мыши.

В натопленном О. магическими способами лечили *болелани*: лихорадку, радикулит и пр. От боли в пояснице терлись спиной об угол О. и приговаривали: «Овин ты, овин, возьми мой утин, шобы не болело, шобы не скомнуло, шобы было хорошо» (АА, архангел. каргопол.) или «Батюшка овин! Прощи мой уд(т)ин» (ярослав., Аф. ПБ 3: 771). При болезни рук их перевязывали суровой ниткой, которую затем бросали в О., *тремякратно повторяя*: «Овин, овин, возьми

мою боль!» (владимир., ФСК:224). Для несения порчи ведьмы «брали след» (т. е. землю, куда наступил человек) и подвешивали в О., когда там сушили снопы, отчего человек сильно мучился и умирал; причем самой сидящей в это время в О. ведьме дым не вредил (ПА, брян.).

О. считался местом скопления нечистой силы: русалок, нечистых покойников, домовых, гуменных и пр., которые якобы собирались там по ночам, танцевали, решали, кому куда направить свои вредоносные действия (укр., ю.-рус.), с чем связан запрет спать в О. или на гумне ночью. В рус. и бел. демонологических представлениях известен особый мифологический хозяин О.: у русских это *овинник*, а также — *подовинник* (вологод.), *дедушко овинный* (архангел.), *овинный жихарь* (русские в Карелии), у белорусов — *асетник*, *асетный* (от бел. *асеть* — 'овин'), *ваник*, *ёвник* (от бел. *ееня* 'овин'). Мифологическими хозяевами О. могли быть и женские персонажи — *овинница* или *жареница* (рус.). Последняя живет в О. у печки и излучает из себя свет и огонь. Полагают также, что ее можно видеть в полдень на огороде или гороховом поле. Некоторые исследователи считают, что первоначально этот дух был связан с солнечным культом и лишь позже стал восприниматься как дух овинного очага. В рус. заговорах упоминаются *подовинник батюшка* и *подовинница матушка*.

Овинник живет в О. в яме для огня под настилом (рус.), в углу за печкой или на сушильной жердочке (бел.). Он черный, с горящими глазами (рус., бел.); может иметь вид огромного черного кота с горящими глазами, медведя или собаки (рус.). По другим поверьям, он выглядит как человек с длинными всклокоченными волосами дымчатого цвета, старик или очень высокий лохматый мужик. Овинник способен принимать вид хозяина или одного из членов его семьи, а также показываться покойником (рус.). Видеть «хозяина» О. можно на Пасху во время заутрени, когда он сидит в кострище в самом углу настила. Увидеть овинника в облике хозяина — к несчастью (рус.); полагают, что при этом нельзя креститься, иначе он сожжет всю усадьбу.

С одной стороны, овинник помогает своему хозяину: по ночам переносит снопы на ток, довеивает зерно, ночью стережет

солому (рус.), подметает гумно, придает «спор» зерну, а у «знающих» даже молотит по утрам (бел.). Считалось, что овинник — милостивый дух, способный защититься от упырей и чертей, если к нему обратиться за помощью. Так, если в О. необходимо было переночевать, то просили защиты у овинника: «Овинный батюшко, побереги, побереги от всякого зла, от всякого супостата раба Божия» (рус.). По тверским поверьям, «свой» овинник вступает в драку с «чуждым» овинным духом, если тот прогоняет человека из ямы или поджигает О. Согласно другим рус. быличкам, овинник до первых петухов дерется со старухой-упырицей, не разрешая ей напасть на парня; защищает человека от происков банника.

С другой стороны, овинник — опасный и мстительный дух: рассердившись, он может наказать человека угаром, сжечь, убить, а также спалить овин (рус., бел.), особенно если его топить в те дни, когда О. — «именинник». Рассерженный овинник способен запищать хозяина в печь. Овинник пугает людей страшным хохотом, голосом, стуком и хлопаньем в ладоши. Нельзя в О. без нужды упоминать овинника, особенно на ночь, иначе тот напугает и навредит. По некоторым представлениям, овинник труслив и убегает от человека.

Когда первый раз в сезоне затопливали О., то обращались к овиннику за помощью и разрешением: «Царь овинный, подсоби сушить овины и обмолотиться!» (рус., Власт. РС:373); бросали в огонь первый сноп (бел.). Перед каждой толпой у овинника просили позволения, а бросая дрова, крестились на четыре стороны и кричали «прочь», чтобы его не ушибить. По окончании сушки снопов вставали лицом к О., снимали шапку, кланялись и говорили: «Спасибо, батюшко овинник, послужил ты нынешней осенью верой и правдой» (рус., Власт. РС:373), а по окончании молотбы один сноп ржи оставляли в О., чтобы овиннику было чем заняться (бел.).

Чтобы задобрить овинника, ему приносили жертвы: в день сыв. Козьмы и Дамьяна (1/14.XI) хозяин приносил в О. пирог и петуха. Петуху отрубал голову и ноги, бросал их на крышу избы, чтобы велись куры, а кровью кропил по углам О. В этот же день в О. приносили и горшок специально сваренной для овинника каши или просто приходили его поздравить (рус.).

На святках к О. приходили гадать о браке, богатстве. Девушки просовывали в окошко руку, свешивали голову в подлаз или выставляли в дверь обнаженную заднюю часть тела: если *осинник* дотронется до девушки голой рукой, то будущий муж будет бедным, а если мохнатой — богатым (рус.). Зажмурив глаза, хозяйин дома или девушка тянули зубами колоски из снопов в овине: полный колос был знаком богатой жинки, тощий — бедной (с.-рус.); для девушки соломка с колоском означала выход замуж за молодого парня, без колоска — за вдовца (всакнопал.) и т. д.

Лит.: Аф. ПИ 3:770-771; Зел. РЭ:76-77; ПА; Азб. ДР:57; Влас. НА:266-269; Азб. ДР: 127-128; Азб. МРН:315-316; Череп. МАРС:28; Череп. МРРС:157; ЭО 1901/4:69-92; Бога. ПДМ: 69-70; Никиф. Н:57-59.

Е. Е. Лазкиевская, А. А. Плотнокова

ОВОД, слепень — насекомое, наделяемое в народных представлениях отрицательными свойствами. Ряд общих черт объединяет О. с мухой, комаром и другими жалящими насекомыми (шмелем, осой, шершнем, пчелой).

Принадлежность О. к гадам выражена в рус. собирательном названии О., слепней и мух *гад* (урал., сибир.). В.-пол. поверье о появлении О. и жуков из «слизны», выступающей весной на ивняке, сопоставимо, с одной стороны, с происхождением некоторых гадов (улитки, шелковичного червя) из плевка, а с другой — с родственными связями некоторых гадов (змеи, клеща) с *слезницей*.

О родстве О. с мухой и пчелой свидетельствует укр. легенда: когда Бог пахал парой волов, прилетели две мухи; одна муха села на вола по кличке *Гедя* и укусила его, за что вола проклята Богом и стала О. (укр. *селя*), а другая села на вола по кличке *Бжжла* и не стала его кусать, за что Бог благословил ее и сделал пчелой (житомир.).

Для избавления от О. в Витебской губ. хозяйин в канун Нового года открывает окошко и приглашает О. (*строка*) на кутью: «Строк! Строк! Просим до кучки — только моих коинв (или волов) ни кружи!» (Никиф. ППП:229). В Краковском воев. женщины на масленицу не шьют и не прядут, иначе

коровы: летом будут беситься от жалящих О. В вост. Польше обмывают лошадей дикой («конской») мятой, чтобы их не кусали О. и мухи.

В народном календаре период активности О., мух и комаров часто приходится на летние посты, Петровский (Петровка) и Успенский (Спасовка). Активность слепней с Петровки до Спаса объясняет укр. легенда: посватавшись к лисице и получив отказ из-за своей худобы, конь одолжил сала у слепня до Петровки, но в Петровку не вернул, а только махал головой, давая пустые обещания; рассерженный слепень укусил коня в губу и с тех пор всегда жалит его в наказание с Петровки до самого Спаса (житомир.). В укр. сказке О.-музыканты провожают св. Илью и ругают Спаса, который их заморозит (СУС — 282Е*). У русских Забайкалья О. и другие летающие насекомые начинают жалить скот со дня св. Акулины (13/26.VI).

Лит.: Гуря СЖ:34.53.58.274.436.442-444, 446-448,452,500,527.

А. В. Гуря

ОВОЩИ — плоды земли, выращиванием которых занимаются в основном женщины; все этапы возделывания овощных культур ритуализованы.

Возделывание О. При посадке О. выбирали день недели (ср. Дни добрые и злые). Вост. славяне избегали начинать огородные работы в четверг, по созвучию со словом *червь*, дабы избежать порчи О. червячками и другими вредителями. Огурцы, тыкву сажали в понедельник или в первый день месяца (чеш.), чтобы плоды завязывались «с первого цветку» (укр. Харьков.) и не было пустоцвета (пол. *зямойск.*), но понедельник как «мужской» день (по грамм. роду названия) был неприемлем для посадки капусты, равно как вторник и четверг (Полесье). Картофель и лук сажали в среду и пятницу, но избегали этих дней при посадке огурцов — будут горькими (бел. витеб.); в других местах (укр. полтав., чеш.) среду считали тяжелым, несчастным днем; девятая пятница по Пасхе — последний срок сева редьки, будет сладкая да гладкая (семейские Забайкалья). Постные дни считались

благоприятными для посадки О. (по принципу примитивной магии) — черви «будут поститься» и не тронут О., а также для посадки лука — чтобы он был горьким (шлес.); капусту сеяли в тот день, в какой выпал первый снег, чтобы она выросла белая (полес.). Запрещалось сеять О. в день, на который приходились Благовещение (сибир.) или канун Крещения (*Голодная кутья*) — черви все съедят (ПА, *житомир*), Б Вербное воскресенье, иначе О. будут «лыковаты», как верба, а свекла будет горькой (укр.). Ср. Дни недели.

Обязательно учитывались фазы луны. Почти повсеместно придерживались правила сажать на старом месяце те плоды, которые не любят *гаста*, т. е. растущие под землей, а при *возрастающей* луне (особенно на второй четверти) те, которые растут и плодоносят над землей: «Як місяць наповняється, так и в огороди наповняється. Як на неби повно, так и в огороди повно» (укр. *полтав.*, УНВ:242). Благоприятным считалось полнолуние (в.-слав., з.-слав.), чтобы О. не ели черви (болг., Ловся), чтобы О. были круглые, налитые, как полный месяц. Запрещалось сажать, сеять О. в новолуние (теш. *морав.*), на третьей лунной четверти (укр.): все будет гнить, идти в стебель, сохнуть.

Огородные работы приурочивали к некоторым календарным датам. Верили, что О., посаженные во время весенних обходов, будут хорошо расти и плодоносить, например, в день св. Марка (25.IV/8.V) сажали фасоль (словац., р-н Раца; словен., *Карвинья*), окучивали огурцы (словен.), полагая, что движение и длина *процессии* будет благоприятствовать росту О. Следовало сажать овощную рассаду «у живую Радыницу» (понедельник Фоминой недели) и воздерживаться «у мертвую Радыницу» (вторник на той же неделе) — связь с миром мертвых может негативно повлиять на рост О. (витеб.). Запрещалась работа на огороде (прополка, окучивание) в «сухие» дни (четверг на пасхальной неделе, перед Троицей), так как О. засохнут; в «кривые» дни (среда, четверг после Троицы) — О. вырастут червивые, «кривые», малсыские (бел. *пня.*, с.-в.-серб.). Нельзя полоть огород на св. Макриму (19.VII), потому что О. испортятся от дождей (витеб.).

Посадку О. согласовывали с погодными условиями. Тыкву следовало

сажать в облачный день, смотреть на облака и говорить: «Сколько на небе облаков, столько на земле *гарбузов*» (полес.), огурцы — когда на небе небольшие, не обещающие дождя облака (бел. *витеб.*).

Поведение человека во время посадки О. строго регламентировалось. О. вырастут горькими, пойдут в ствол (т. е. «в семена»), если во время посева женщина засмотрелась на мужчин, если хозяйка прикоснется к *частоколу*, если хромая женщина с палкой войдет на огород (витеб.). При посадке О. запрещалось браниться (укр. *ропеп.*), дабы плоды не получились горькими, *идкими*, жесткими; разговаривать, так как можно отдать удачу, а воробы выклюют посеянные семена. Сажали О. с закрытыми глазами, что должно было их *уберечь* от злого глаза и от птиц («Я не вижу, а никто пусть не видит» — архангел., КСКС 2000:144). В первый день посадки О. ничего не дают *взаимы* из дома (о.-слав.), иначе урожай и рост О. перейдет к соседям (рус., полес. *пол.*, ю.-слав.).

Обереги огорода. О. охраняли от вредителей (кратов, грызунов), для чего по границам огорода втыкали рыбные кости от рождественской трапезы (ю.-з.-укр.). Высаживая рассаду, в лунки подкладывали костру, надеясь придать огурцам силы, *уберечь* их от злого глаза и получить хороший урожай (сибир.); посаженные лук, капусту, огурцы поливали водой с «четверговой» солью и золой, пережженными в Чистый четверг; от глаза перевязывали О. красными нитями гаруса, ситцевыми ленточками (в.-слав.). От червей и других вредителей *гряды* осыпали золой, собранной на Благовещение, в Чистый четверг и в Светлую седмицу (в.-слав.); мусором, скопившимся в течение Светлой седмицы (з.-слав., Галиция); стружками от гроба (укр., Нежин). В Сибири (Нижеудинский у.), посыпая гряды золой, приговаривали: «Господи Иисусе сын Божий, помилуй меня! Зола боится огня и пламя: так бы букарка, кобылка и червяк боялись моих овощей», — и трижды заминивали; на заре трижды обходили вокруг гряд со словами: «Заря-заряница, красна девица, возьми железный жгут и гони эту птицу на зеленый луг, с этого хлеба на пену, на колоду, на грязь — на болоту, на горьку осину, на саму вершину» (Пром. ГКС:135); брали горсть земли с могилы с приговором: «Как у тебя

(имя покойного) зубные разжимаются, уста не растворяются, так бы и у червяка на мою фею зубы не растворялись», а вернувшись дождь, разбрасывали землю по огороду и заканчивали приговор: «Так бы и червяк омертвел, как такой-то омертвел» (там же: 136); разбрасывали по грядкам скорлупу от пасхальных яиц (укр. закарпат.), остатки святочных блюд из бобов и фасоли, чтобы не было сорняков; относили в огород остатки купальского деревца, обрядовую зелень, украшавшую дома в праздник Божьего Тела, на Троицу (в.-слав., з.-слав.). В овощные ряды втыкали старый (или покойнический) веник, прутья не догоревших на Купалу веников (в.-словац.), палку, которой была убита первая змея весной (бел. витеб.), втыкая веретено с шерстью в норку крота (болг.); закапывали на огороде кости освещенного на Рождество (серб., болг.), на Пасху поросенка (укр. Карпаты; бел. пол.), живого рака (бел.), заячью лапу (макед.), крота (болг.); клали конский череп (пен-я), вешивали на шесте дохлую ворону для отпугивания птиц (с.-в.-р.), рака для борьбы с кротами (бел. витеб.). В польском травнике XVII в. рекомендовалось вывешивать на огороде рака, наделанного в народной культуре отвращающими свойствами, или конский череп как охрану от насекомых и червей (Rost.ZCz:30). От кротов в Чистый понедельник жгли костры на огородах (в.-серб.), сжигали старую ботву (укр. житомир.). От воробьев в семена добавляли песок со свежей могилы (в.-луж.), разбрасывали по грядкам землю с неоплаканной, т.е. забытой всеми могилы (полсс. чернигов.). В Рождественский сочельник не кормили кур, чтобы они летом не раскапывали огородов (рус.).

Магия роста и плодоношения. Об урожае заботились заблаговременно. В вост. Польше (Люблинское воев.) в пасхальный понедельник парни ходили обливать девушек, а матери просили: «Oblejcie Moje córki, bo mi się buraki nie urodzo» [Облейте моих дочерей, а то у меня свекла не уродится] (Nieb.PP:241). Этой же цели служили з.-слав. танцы с медведем, танцы с высокими подскоками («skakani na grubé duce» [скаканье на большие тыквы, дыни]), качание на качелях от пасхального понедельника до Зеленых святок — все эти действия должны были вызвать рост О. (пол.); у юж.

славян исполнялись специальные песни, способствующие плодородию.

Как магическое воздействие на плодородие растений практиковалось перевязывание плетей бадчевых культур красной ниткой. Чтобы плоды завязывались, при посадке О. обвязывали руку ниткой, на которой в Страстной четверг под колокольный звон завязывали столько узлов, сколько слышали ударов колокола (укр.); сербы сеяли огурцы в Страстной четверг, когда «завязывали колокола». Чтобы не было пустоцвета на огурцах, тыквах, арбузах и дынях, при виде первого цвета хозяйка перевязывала плети красной ниткой из пояса и произносила: «Як густо сей пояс вязався, щоб так и мои огурочки густо вязались» (Аф.ПВ 3:434); когда плоды начинали завязываться, до восхода солнца завязывали черепок от горшка в плети огурцов (хорв.). С этой же целью использовали плетеные предметы: на середину гряды клали лошадиное путо, которое перед этим волочили по огуречным грядкам взад и вперед (витеб.); в день свв. Константина и Влены (3.VI) хозяйка притаскивала ногой старый лапоть, бросала в огород и говорила: «Как густо сей лапоть плелся, так чтобы и огурцы мои плелись» (рус.); сея огурцы, семена брали из лаптя, чтобы были размером с лапоть; с этой же целью клали кусок дерева на грядку, в конце гряд с капустой зарывали старые лапти, чтобы кочаны были плотные (vladimir.). Для усиления цветения и увеличения завязей разбрасывали купальские, троицкие веники, разорванное на части чучело Марены (укр.). Черепки от горшка с крестинной кашей бросали в огород, чтобы тыква хорошо уродилась (рус.). При посадке рассады клали в ямку яйцо, чтобы О. выросли крупными (пол. замойск.); в грядки, где росли огурцы, зарывали пест (рус.). Сеяли О. только после того, как испекли печь, чтобы гряды были так же полны, как полны стоящие в печи горшки (укр.). Картофель сажали в базарный день, полагая, что картошки будет много, как людей на базаре.

Чтобы увеличить урожайность О., сорванные пустоцветы огурцов, кабачков, тыквы, шелуху лука символически уничтожали, для чего их выносили на дорогу, колотили палкой или топтали (укр. черновиц.), бросали пустоцвет на дорогу, по которой должно пройти стадо (в.-слав.). Если огурцы

плохо росли и было много пустоцвета, мужчина без штанов должен был помахать косой над грядками (гомел.). При посадке О. совершали действия, основанные на телесном контакте с землей: сажая морковь, тыква, картофель, капусту, женщины садились голым задом на грядку, ложились в борозду, чтобы плоды были такими большими, как их зад, как они сами (о.-слав.); жена просила мужа лечь в борозду, чтобы было много больших огурцов (гомел.). В Болгарии (Кочанско) хозяин после посадки катался по засеянному полю и приговаривал: «Какох я що се търкалям, така и любниците из бостано да се търкалят» [Какой я валяюсь, пусть такие и арбузы валяются] (Арх.СБОА 1:278). Хозяйка, собираясь сеять О., должна зайти на огород не через калитку, а через перелаз, и при этом обеими руками обхватить свою обнаженную ляжку (витеб.). Обращались к нечистой силе, прося подсобить: «Ты, чорте, не гуляй, а гарбузы надямай» (Гринч.ЭМЧ 2:67).

Начало посадки некоторых О. и появление первого плода тщательно скрывали. Нарушение этого правила могло погубить весь урожай. Первые плоды срывали и закапывали в землю, полагая, что это поможет другим огурцам вырасти большими и сладкими. Пожелтевшие плети огурцов, желтые плоды считали результатом действия лихого глаза, подсмотревшего рост первого плода. В то же время, чтобы получить хороший урожай О. и впрямь, первые созревшие плоды дарили соседям, родственникам, жертвовали церкви (бел., словац.), что было полезно для роста оставшихся в огороде овощей, но следовало избегать одалживать в те дни, на которые приходился сев О. (витеб.).

Соблюдение запретов способствовало урожаю О. Запрещалось заходить на огород женщине с месячными. Беременной не разрешали участвовать в посадке О., поливке, прополке и сборе, дотрагиваться до растущих О., срывать их (о.-слав.). Во время цветения огурцов запрещалось говорить «цвитуць», следовало сказать «гурки горать» (витеб.). Запрещалось сажать О. в то время, когда в селе был покойник (закарпат.); запрягать волов в период от Пасхи до Троицы, чтобы град не побил О. (серб.); если во время посадки из трубы шел дым столбом — растения пойдут в ствол (укр). Нельзя

мочиться на огороде — О. будут с привкусом мочи (витеб.).

Для начала сбора урожая выбирали определенные дни. Уборку О., кроме капусты, начинали в Семенов день (1/14.IX), в тот день недели, на который приходилось Благовещение (в субботу, если этот день забыли), а заканчивали к Воздвижению или к дню св. Кормилия (26.IX), так как считали, что «с Кормилия овощ в земле не растет, а зябнет» (рус.) и к этому дню все должно быть убрано. В период бабьего лета до Рождества Богородицы убирают лук, морковь (сибир.). День, в который отмечался канун Крещения (я.-слав. Голодная кутья), считался удачным для закладки на зиму О.: будучи постным, он магически защищал от ущерба, который могли нанести овощам вредители.

Ритуальное использование и символика О. О. входят в состав ритуальных постных блюд рождественского поста и ужина в канун Сочельника, великопостных блюд типа жур; в праздник Рождества Богородицы соблюдали пост и питались только О. (рус.).

Существовали сезонные ограничения на употребление О. — до Юрьева дня нельзя было есть свежие зеленые О., только прошлогодние (ю.-слав.), до первого Спаса (1/14.VIII) не ели О. нового урожая, после этого праздника разрешалось есть «капустину», ср. пословицы: Спас — лакомка, свекла — лакомка, есть чем полакомиться (сибир.).

О. с сильными запахом (лук, чеснок, петрушка, укроп, хрен), ярким цветом, своеобразной формой чаще других использовались в качестве оберега, поэтому их давали домашним животным в периоды, когда особенно опасались воздействия злых духов и людей. На свадьбе и после нее невесту охраняли от сглаза семя укропа, чеснок, лук, которые она носила при себе (э.-пол.); ребенку на шапочку пришивали зубок чеснока и перец (о.-слав.); на плахту, отгораживавшую угол, где лежала роженица с младенцем, вешали стручки красного перца (я.-слав.); у жениха на покрывале, закрывавшем его лицо, прикреплялись стручки перца (бел. Пирин). Петрушка могла вернуть способность к чадородию (пол.), запеченная в Рождество в облатки охраняла скот от чар, способствовала размножению, увеличивала удон молока (чеш.-морав., словац.). Петрушкой

и укропом окуривали «испорченную» корову, чтобы вернуть молоко, отобранное ведьмой (пол. р. Сава). Хрен оберегает здоровье, поэтому им натирают лошадям зубы (к.-в.-пол.).

Бахчевые культуры (огурцы, тыква, кабачки, дыня) с их длинными плетями входили в обряды, которые должны были повлиять на продолжение рода. В Сочельник у болгар на столе должна была присутствовать тыква или пирог с ней — *тыквенник* (Марин.НВ:54). В р-не Тетсвеса женщина, возвращаясь из церкви, которую впервые посетила после рождения ребенка, заходила в три дома, и ей вместе с другими дарами давали тыквенное семя. Его надо было посадить, «та да се влече родът, без да прекъсва, като тыквеното арже» [чтобы продолжался этот род, не прерываясь, как тыквенная плеть] (Аов. 208). Рождение детей обеспечивало наличие у невесты во время венчания тыквенных семян (в.-слав.). Чтобы в будущей жизни была удача в хозяйстве, невеста брала с собой немного О., кусок хлеба и прядье волокна (луж.).

Особенностью бобовых являются сильно увеличивающиеся в объеме при варке плоды, что символизировало зарождение и начало новой жизни. См. **Бобы, Горох**. Мать невесты в понедельник после свадьбы приносила молодоженам среди прочего сырую фасоль, чтобы у них было потомство (болг. Алы-Челебийско). Доставшийся боб или фасоль в рождественском пироге предсказывала удачу в земледельческих работах и урожай этих культур (ю.-слав.); разбухшие в воде белые бобы служили украшением на одежде свадебных чинов (болг., Разград). В Сочельник вареной чечевицей хозяйка натирала деревья грецкого ореха, чтобы хорошо плодоносили (словац.). В Тодорову субботу все ели горох, намоченный в воде, а девушки одаривали своих избранников нитками с наизнанными на них горошинами (Родопы). С помощью бобовых избавлялись от бесплодия. Ради урожая бобовых в Андрей день, когда, по поверью, начинается увеличение дня, готовили фасоль, чечевицу (ю.-слав.).

На языковом уровне для обозначения беременности, зачатия используется растительный («овощной») код: в.-слав., пол., с.-х. «съесть, наесться гороху, бобов, пастернака»; ср. в сказках мотив чудесного зачатия от съеденного плода, чаще гороха, в загадках

о беременности: «За мясной стеной лежит огурчик костяной»; наблюдается параллелизм языковых клише, передающих идею зарождения жизни у культурных растений и у человека, ср.: о зачатии ребенка говорят *завязаться* (рус. диал. — СРНГ), болг. *завезавам* (Гергов), о первенце — *первая завязь*, о рождающихся один за другим — *плестись* (рус.). В полесских формулах о происхождении детей часто как место их нахождения указывается огород, грядки, растущие на них О. Детей находят в картошке, капусте, огурцах, в моркови, в горохе, фасоли, в луке, в свекле, в тыкве (полес.), внутри О.: «Причесали гурков, разрежали — а там хлопчик» (ПА, чернигов. Хоробичи). Ср. мотив *заламывания* капусты в в.-слав. песенных текстах как метафора совокупления (СД 2:285).

О. вместе с другими плодами освящали в день Успения Богородицы (15.VIII) (в.-слав.), в день Преображения Господня (6.VIII). Освященным О. приписывалась магическая сила исцеления от болезней.

Запрет есть, резать овощи круглой формы в день Усекновения Главы Иоанна Крестителя основан на сходстве О. с головой: не резали лук, чеснок, капусту, «потому что у них есть голова»; картошку резать можно, потому что *се не называют «головой»* (закарпат.). Верили, что если в этот день разрезать круглые О., из них потечет кровь, как текла кровь из головы св. Иоанна (закарпат.). За нарушение запрета сам Иван Постный наказывает, посылая неурожай (рус.). По рус. поверьям, голова Иоанна была брошена в огород и упала на капустный лист, поэтому в этот день нельзя даже ходить на огород резать О. (пензен.).

О происхождении О. говорится в этнологических легендах. В ю.-рус. и укр. легендах появление лука, хрена, чеснока связано со смертью Иуды, царя Ирода или какого-то великого грешника: из его глаз вырос лук, из зубов чеснок, а из его пениса — хрен. По с.-рус. поверьям, редька и чеснок сотворены сатаной. В пол. поверьях хрен связывается с муками Христа, поэтому его освящают, а когда его сдят, невольно плачут, как Иисус плакал на кресте (пол. силез., р-н Тешина — Nieb.РР:188,189). По другой легенде, хрен произошел из гвоздей, которыми распинали Иисуса на кресте (Хелмское воев.). В поверьях хрен имеет поло-

жизельные коннотации: он придает людям отвагу, поэтому трусы стараются съесть его как можно больше (славяц.).

В толкованиях снов обильный урожай О. (особенно тыквы) предвещает несчастье в семье (болезнь, смерть). Примечали: если во время посадки О. скот лежит на земле, будет много О. Урожай О. предвещало обилие сосулек на крышах, еловых шишек (в.-слав.).

Наиболее распространенным ядом О. посящаются игры, главная идея которых — усиление вегетации растений и получение хорошего урожая. Участники игры в «репу», «редьку» (в.-слав.), «перец» (ю.-слав.) словесно и визуально изображают каждый этап аграрного цикла.

В паремиологических текстах упоминаются имена святых в связи с возделыванием разных О. Каждая культура имела своего покровителя, например, у поляков Седлецкого воев. патроном огурцов считался св. Бартоломей. С днями святых соотносили время посадки, прополки, окучивания, уборки О.: для посадки огурцов лучшими считались т. н. дни-огуречники: св. Иов (6/19.V), Леонтий (23.V/5.VI), Иван Долгий (Иоанн Богослов 8/21.V), Сидор (14/27.V), Фалалей (19.V/1.VI), Филипп; для посадки капусты — Ирина-Рассадница (5/18.V), гороха — Иов Горюшник; для уборки репы — Пивита-репорез, *Репорезов день* (28.IX). Ср. рус. «Фалалей ~ сей огурцы скорей», бел. «Сей агуркі на Пахом (15.V) ~ будзеш насіць млком», пол. «Od świętego Filipa kartofel w ziemię rotyka» [С дня св. Филиппа картофель в землю стремится] (Nisw.OS:212), «Фекла (24.IX/7.X) — дергай свеклу». Полагали, что название дня влияет на формирование и рост О.: посеянные в день Ивана Долгого огурцы будут длинными, ровными, сладкими (рус., укр.); посаженная в день Ивана Голубатого (Иоанн Креститель, 25.V/7.VI) капуста уродится с большими головками-кочанами (укр.).

Лит.: Мороз А. В. Народное огородничество у восточных славян как система кодов // КСК 2000:131–145; Аф.ЛВ 1:140,192, 2:32, 3:434; СД 2:82,227,232,253,282,284; Бол.ВТНИ:246; ВСЭС:71–72; Мяск.ШЖК: 1994:407; Сах.СРН: 269,270,285; ФО 1889/3:131; Kolb.DW 31:154; ПР 1926/3:172, 1929/6:22; УНВ:249; ZWAK

1881/1:25; Числр:1331:86,122,123,124,126, БПЕ:22,34,74; Bieg.MD:75,76,87,90; Nib. 93,154,239; Horv.RZL:73; ZNZO 19:210; D 1:112; PP:10; ГЕМБ 1928/3:51; Чапк.РББ:142; Лав.:92,270; Пир.:341.

В. В. Усан

ОВСЕНЬ, таусень — ключевой термин, относящийся к рус. новогоднему обиходному обряду (разновидность **колядачки** служит для обозначения следующих поэтич. песен, исполняемая во время хождения по домам; обходный обряд и его участники дар за **овсеньяканы**; канун Нового года и сам новогодний праздник, Ср.: нижегород. «в святки ходят *таусить*», «в Новый год ходили *овсеньяканы* девушки» (БУМФА-Н 1982/1:20–21); рязан. «*овсень* кликали в Новый год»; «ходили мы *овсеньяками* (т. е. ряжеными) на *овсеняки*, пад Новый год «давайте *нарощацца овсеней!*»; «как *овсеняки* — *нада* блины испечь, *овсеняки* буд ходить» (ШЭС:65–67). Такими же способами определялись овсеневые песни и у эльцев, получаемое обходниками от хозяина «под Новый год ходили *таусеньяки* петь «девушки ходили под Новый год под окном кричать *таусеньяки*», «дети ходили по двору *таусеньяку* кричать» (БУМФА-Н 1982/1:5,9,18); «детям подавали *таусеньяки* — кренделя», «под Новый год ходили *таусеньяки* *сбирать*» (там же: 16,23); в Рязанской обл. исполнителей овсеневых песен одринали *овсеньяками* — печеными колбасками (ШЭС:65–68).

Территория распространения обозначенных терминов (а также их варианты *овсеняка, усень, тусень, таусень, бусень* и др.) — р-ны Поволжья, средних и южных южных областей России (Гверская, Ярославская, Московская, Тульская, Рязанская, Нижегородская, Оренбургская, частично — Воронежская и Курская).

Основное значение слова *овсень* — важная-поздравительная святочная песня; название дано по типовому рефрену: «О овсень, ой овсень!», «Авсень, авсень!», «Ба авсень!», «Таусень, таусень!», «Та-авсень!» и т. п. Овсеневые песни практически ничем не отличаются от среднерус. колядок, кроме припева (и факта их приуроченности к кануну Нового года). Одни и те же песни

исполняемые на Рождество, могли именоваться *колядками*, а в канун Нового года — *авсенями*. Тексты со двоянным рефреном («Ой авсень, ой коляда!») встречались как в рождественском, так и в новогоднем песенном цикле (ПКП:63).

Одна из особенностей исполнения *песен-авсеней* — форсированный звук, громкий крик. По некоторым свидетельствам, «усень — не песня, усень кричат» (Розов, рукоп.). При обращении к хозяевам дома участники обхода обычно спрашивали разрешения: «Авсень *кликать?*», «Можно ли огонь *кликать?*», а те отвечали: «*Кликать!*». Это же выражение зафиксировано в церковных источниках XVII в., осуждавших московский обычай «в навечери Рождества Христова *кликать коледь и усень*».

Если рус. колядки обычно имеют вид общенных величаний, адресованных всей семье в целом, то *авсеневые* песни часто исполнялись индивидуально, каждому члену семьи в отдельности. Ср. вступительную формулу, предваряющую пение: «Тетка, кому *усенькать?*» или «Кричать ли *усеньку? Кого *кликать?*». Иногда хозяева заказывали посетителям конкретную песню из общеизвестного местного репертуара авсеней: «Бабушка с дедушкой, *авсеньки* скричать ли?» — «Кричи!» — «Кому?» — «Соньке! Косу!» В Кадамском р-не Рязанской обл. авсени-величания для девушек назывались «*коса*», а для парней — «*кудри*» (ПКП:551–552). Например: «А ты уж Сонюшка честна, / С отцом, с матерью росла, / Косу русу заплела...» (ИКИ:77). В нижегородском обряде девушкам пели: «Как по мосту шла-прошла девица»; парням — «Не весел сокол по полю *воздвигается*»; молодоженам — «Как у *месяца золотые рога*»; старикам — «Уродился, уродился у хозяина *рожь*» (БУМФА-НП 1982/1:17).*

Наиболее значимые (призванные обеспечить благополучие дому и семье) авсени исполнялись хозяину и его старшим сыновьям. Содержание их во многом совпадает с традиционными мотивами рус. колядок: «строительство моста, по которому предстоит ехать овсею или Новому году»; «три терема во дворе хозяина: в одном из них сам хозяин, как ясен месяц, во втором — хозяйка, как солнышко, в третьем — их детушки, как часты звездуски»; «*кликальщики* авсеня ходят по проулочкам в поисках хозяйского

двора»: «хозяина дома исту: поехал ток мести, рожь молотить, сына женить» и т. п. В вачинах этих величаний часто выступает персонафицированный Авсень как активно действующий персонаж, который «идет по дорожке, находит железце, делает топорочек, мостит мосточек», «сам едет по мосту», «ходит-ищет двор хозяинна» и т. п.

В цикле *авсеневых* песен, кроме величаний, фигурировали и особые кумулятивные тексты вопросно-ответной структуры, содержание которых не связано с позадательной темой. Ср., например: «Таусень дуда, / Ты где была? / Коней пасла. / Что выпасла? / Коня в седле, / В золотой узде. / А где кони? / За воротами стоят. / Где ворота? / Водой снесло. / Где вода? / Быки выпили. / Где быки? / За горы ушли...» и т. д. (ПКП:128–129).

Заключительная часть О. (как и всех других обходных песен) — просьба одарить исполнителей. Чаще всего им подавали блины и др. хлебные изделия, а также что-либо из мясных угощений. Ср. типичные просительные формулы: «Авсень, авсень, / Падавай савсем! / Кишку да ножку в заднюю окошко блин да лепешку, а в заднее окошко — поросячью ножку!» (ПКП:129). Если хозяева не разрешали *авсемкать* (либо плохо одаривали исполнителей), звучали угрозы и проклятья: «Хто ни дасть хлеба — быка из хлева! / Хто ни дасть пирага — карову за рага!» или «На Новый год — дубовый гроб, / Асинава тебе крышка, железна задвижка!» (ШЭС:75–76).

Лит.: Топоров В. Н. Авсень и «Авсеневы» тексты в свете реконструкции // СБЯ 1993:12–24; Розов А. Н. Песни русских зимних календарных праздников: Проблемы классификации колядок. Дисс. ... канд. филол. н. А., 1978; Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993:171; Чич. ЗП: 116–165; Пропп. РАП:43–65; ПКП:53–130; 549–556; РФ 1975/15:280–284; 1977/17:98–106; 1981/21:53–54; Ижн. ЗКП:223–226; МИМ 1:29; ШЭС:63–77; РП:350–351.

Л. Н. Виноградова

ОВЦА, баран — домашнее животное; повсеместно у славян разводится для полу-

челюсти шерсти, овчины и мяса, в карпато-балканском ареале — также и для производства молочных продуктов. Типы овцеводства коррелируют с региональными особенностями верований об О., связанных в основном с древней и-е. мифологемой «дождь-молоко» и с культом предков.

На народные воззрения, относящиеся к О., оказали влияние библейские представления о священнослужителях-пастырях и всрующихся-овцах, а также христианская символика агнца. По др.-рус. памятникам (Азбуковник), человек при крещении получает имя агнцем. Верующие уподобляются О. В загадках (ср. укр.: «Стоить хлівець на череду овця» — церковь и верующие). С помощью О., по гуцул. поверьям, можно отделить истинно верующих от ведьм и вампиров: если во время службы под порогом церкви закопать косточки ног ягненка, то чистые люди выйдут из церкви, а «нечистые» не смогут. О. и баран у славян считаются чистыми, благословенными животными, удобной Богу жертвой. О. — слуга божья, поэтому желающий стать злым колдуном должен ночью на распутье принести ее в жертву дьяволу (рус).

По народной этнологии овцу создал Бог, она «из рая выскочила» (серб.). В гуцул. легенде О. были созданы чертом, а потом украдены у него Богом. О. противопоставлена козе как нечистому и демоническому животному, созданию дьявола (ср. укр. *кози — то чортіві віці*); ср. поверье, что в стадо овец нельзя пускать коз, «бо то худоба чортова» (закарпат.). По карпат. легенде, некоторые О. стали козами после того, как черт оторвал у них хвосты (Сох.НАП:40). В укр. верованиях первым овчаром был Бог, в раю пасли овец также Адам и св. Петр: *Адамовими оцями* украинцы называли верблюдов, которых после изгнания Адама Бог передал св. Петру (отсюда название *Петровы овцы*). По в.-укр. легенде, Бог подарил овец дрозду, но тот не умел их доить, и молоко уходило в землю; тогда Бог передал овец людям. Из-за жалобы О. на то, что человек трижды в день доит и дважды в год стрижет ее, и просьбы сделать ее старшей на земле Бог отобрал дар речи у животных, позволив им говорить только раз в году (карпат.). По народным воззрениям в Боснии и Герцеговине, на земле три благословенных Богом объекта: О.,

пчела и пшеница; причем О. самая полезная, т. к. в ней нет ничего, что было бы не для человека.

Народно-библейские легенды зап. и в.-славян объясняют обычай делать О. из ста, масла и др. продуктов на Рождество и Пасху. Изделия ставили на праздничный стол, на Рождество — с двух сторон кр. (ю.-рус.): дарили колядовщикам (с.-рус. По словац. поверьям, соблюдавшие рождественский пост увидят золотого барашка на этой вечер; у поляков — его можно увидеть на солнце утром на Пасху. Болгаро-мусульмане рассказывали, что обычай приносит в жертву барана на праздник Курбан-байр всдет начало от жертвоприношения Авраам, когда Аллах послал ему с неба двух овец (Кырджалийский, Варненский окр.), и с давних времен, когда приносили в жертву детей, но однажды Господь послал с нею черную О. (Родопы). Украинцы считают, что Бог благословил О. в пищу людям, то, что она своей шерстью прикрыла Христа, когда он прятался от преследовавших евреев. Сербы объясняют запрет резать черную О. на поминки тем, что она проклята Богородицей, т. к. после рождения Христа, когда все О. встали, чтобы приветствовать его, черная О. осталась лежать.

В мифологических верованиях об атмосферных осадках О. может выступать синонимом коровы символа тучи. В в.-серб. отгонных заклинаниях изредка обращались к тучам, несущим дождь и град как к белым О. (обычно такие тучи представляются в образе гояц). По поверьям чтобы предотвратить беду, с «небесным» стадом в бой может вступать «земной» скот в отгонных ритуалах для этого используются части О. Мусульмане Боснии при пожарище на небе градовой тучи поджигали роу барана, заколотого в жертву предкам в поминальный день. В Болгарии, чтобы летом не было града, ночью совершали обход сельских земель со шкурами заколотых на праздник св. Георгия ягнят, днем пожертвованными священнику, а ночью украденными у него, и закапывали их в поле (софийск.). В зап. Сербии верили, что «небесное» стадо может отогнать от села барак-ветрачок (чаше вол) — тот, что скачет и срывается с привязи; черногорцы из племени Кучи считают, что это может сделать овца (чаще бык, корова), блеющая во сне (СБФ.94.4-5).

В рус. приметах О. блеют (архангел.), скачут (жаждут) — к дождю. В Болгарии, Сербии и на Рус. Севере дождя ожидают, если О. сбиваются вместе. Гуцулы верят, что если последними доить не белых, а черных О., то в ближайшее время пойдет дождь.

В лексике и фразеологии, в отличие от осадк., О. обычно связываются с легкими бездождевыми облаками. Русские называют их *барашками*; болгары — «овцами Ильи-пророка»; чехи говорят, что это «св. Петр пасет овечек». О. могут противопоставляться «тучам-коровкам» и в народном соннике. По поверьям черногорцев, О. во сне — к засухе, а коровы — к дождю. Но в укр. Полесье считают, что О. снятся к осадкам: черные или серые — к дождю, белые — к снегу (ПА). Украинцы считают, что овечья шерсть, брошенная в бродячий источник, способна предотвратить потоп. На Балканах кровь «георгиевского» ягнечка пускают в озеро или речку, чтобы летом шли дожди или чтобы у О. было много молока (св. ил. вост. Болгария), Сербы закалывают ягнечка на том месте, где собираются копать колодец.

В зоне молочного овцеводства О. включается в комплекс представлений и ритуалов, связанных с культом предков. В гуцул. мифологии в образе О. воплощаются в раю души праведных мертвецов. В чешских быличках покойники представляются стадом безголовых О., в карпатских — умирший является в виде белого ягнечка. Если снятся овцы на пастбище, нужно помочь душам в чистилище, заказав поминальную службу (Велькополье, Посутье). Если снится, что выгоняешь овец со двора, то в доме будет покойник (полес.). Украинцы на Карпатах барана с выволоченными рогами отдавали священнику во время похорон хозяина; в гроб под голову покойному клали белую овечью шерсть, «чтобы его душа была такая белая, чистая, как шерсть» (Гнат. ПЗ0:245). Сербы Воеводины на похоронах хозяина О. гнали отару за процессией до кладбища; хорваты из окрестностей Загреба в день погребения овчара не выгоняли О. пастись. На Балканах сразу после смерти старшего пастуха с О. снимают колокольчики и бубенцы; черногорцы племени Васовичей, кроме этого, состригают шерсть с барана-предводителя стада, которого обычно никогда не стригут. У сербов и македон-

цев жертва О. или барана (*душни/подушни брав*) — важный элемент погребально-поминального комплекса. Болгары приношением в жертву барана задабривают архангела Михаила (*Рангела-душовальника*), «чтобы он легко отбирал душу» (Марин.НВ:518—519). Жертвенное животное в обоих случаях — белое. В отличие от этого в македонской жертве домовому баран должен быть абсолютно черным.

О. (обычно баран) как ипостась нечистой силы изредка встречается у вост. и зап. славян. В быличках в виде черного или белого барана (ягнечка, О.) появляется черт; ср. сюжет о том, как на дороге человек подбирает барашка, который потом оборачивается чертом или вихрем. Облик О. может принимать водяной (луж.); ср. рус. поверье, что косяк черного барана служит оберегом от водяного. В рус. быличках в виде барана иногда появляется домовый. По поверью, куда человека заведет леший, нужно крикнуть: «Овечья морда, овечья шерсть», — от этого леший исчезнет с криком: «А, догадался!» (Макс.ННКС 1993/1:74). В черного барана превращается утопленник (пол.). Русские о самоубийце, который утопился или повесился, говорят: «одракий баран черту готов», «черту баран давно ободран».

О. символизирует богатство в ритуально-магических практиках первого дня, начала цикла (жизненного, брачного, календарного, животноводческого и пр.). Это обусловлено семантикой овчины и шерсти, покрывающих животное, символизирующих богатство (см. *Кожух, Шерсть*). У вост. славян сразу после родов младенца обтирали овечьей шерстью, невесте клали шерсть за пазуху, надевали ей на голое тело шерстяную юбку, ставили и усаживали молодых на овчину, замуровывали шерсть в основание постройки — «чтобы обросли, богатые были, как овцы». На Витебщине О. заводят в дом во время свадебного застолья — «на багацце» (Вяс.:337). О. или баран в роли рождественского *чоловинка* выступали на Балканах, Карпатах, в пол. Татрах, на Подгалье. Животное приводили к двери дома или заводи́ли в дом, где обходили с ним вокруг стола (э.- и в.-слав.), подводили к очагу и целовали (ю.-слав.), угощали обрядовой пищей, надевали на рог хлеб (о.-слав.). В Северной Добрудже колядники звонили в снятые с О.

колокольчики. У сербов Боснии и Герцеговины из О. на Рождество готовят ритуальное блюдо. На Балканах к Рождеству, кроме свинки, обязательно закалывают барана, объясняя это тем, что «так учредила сама Богородица»; там же для благополучия стада О. жертвуют ягненка в начале овцеводческого года в день св. Георгия (см. Юрьев день). Увидеть О. во сне означает богатство (полес., словац.), прибыль (серб.).

Особое значение имеет ритуальный дар О. (в родинно-крестинных обрядах, при первом пострине ребенка, на свадьбе и пр.). Часто О., в отличие от других подарков, дают только «богатые» гости или главные обрядовые чины. Русины Закарпатья, обращаясь с просьбой к Богу, обещают в благодарность за исполнение желания подарить бедному ягненка, чтобы у него повелось в хозяйстве; о таком даре говорят: «дал за Бога» (здесь верят, что лучше ведутся О. подаренные, пчелы крадские, а коровы купленные). У славян распространена практика дарить еще не родившийся приплод или откладывать вручение этого дара на определенное время (напр., подаренный на свадьбу ягненок отдается через год уже взрослой овцой, принесшей приплод дарителю; ягненка дарят на крестины, О. вручают к свадьбе). Такой дар, оставаясь в собственности дарителя и обладая особой продуцирующей силой, призван стимулировать плодovitость в его хозяйстве. В обычае дарения О. сохраняется архаическое значение домашних животных как эквивалента денег (см. Скот); О. давали в качестве платы пастухам, при различного рода «помочах» — соседям, исполнителям ритуалов добывания «живого» огня, доставания клада и т. п.

В хозяйственной магии с помощью О. воздействуют на объекты, от которых требуется добиться множественности. У сербов Косова, если пчелы не начинают роиться, пастух, выгнав утром О. из загона, должен пойти к ульям, дотронуться до них своей палкой и сказать: «Эй, пчелы, слышите? Я выпустил овец из загона, выкусились и вы из улья!» (Доб. ОКП:321). Словаки Горегронья сажали картошку, когда овец мешали в одну отару перед отгоном на полонину; считалось, что от этого на каждом корне будет много клубисей (Ног.:288). В загадках объекты, которым свойственна множественность (звезды, насекомые), мо-

гут загадываться как О. (напр., рус.: «Где не мерано, овцы не считаны, пастух гат» — небо, звезды, месяц).

Гадания с О. по преимуществу имеют брачную символику. В ночь на Рождество или Новый год девушка шла в жила ногой в дверь и по тому, сколько р в ответ отзывались О., узнавала, через сколько лет выйдет замуж (в.-словац.); у русских хватала первое попавшееся животное: если это был баран — то выйдет замуж, если О. — нет; обвязывала О. поясом: если у ром это животное стояло головой к воротам, то девушка скоро выйдет замуж (курск.). В болгарских гаданиях белая О. означала свадьбу, черная — несчастье; у русских стрижена О. предвещала бедность в замужестве, дох матая — богатство. Юж. славяне гадали по лопаточной кости жертвенного барана о благополучии дома, скота и пр.

В свадебных терминах и ритуалах О. символизирует плодovitость. Яркой называют невесту на свадьбе, в иносказательных формулах при сватовстве, в свадебных песнях (в.-слав.): *поиски ярки, поиски барана* — название обходов на второй и третий день свадьбы (ю.-рус.); *доедать барана* приглашают зятя родители невесты в мясное заговенье (вологод.). Иногда в помещении для овец молодожены проводят брачную ночь (рус., болгар.). На Ветлуге, когда невеста с женихом сидят за столом, дружка сталкивает их головами со словами: «Баран, люби овцу! Овца, люби барана!» (ср. рус. поговорку: «Жених да невеста — парочка, что твой баран и ярочка»). В рязан. свадьбе невеста отправляется в дом жениха с украшенной ленточками О.-перлюгадкой (рус. ярка), которая будет впервые котиться в следующем году. В болгар. свадьбе жених приводит одного или нескольких баранов (*годем, големник*) в дом невесты накануне свадьбы. В Пловдивском окр. баранов, украшенных лентами, цветами, колокольчиками на шею и яблоками на рогах, вели по селу и отдавали родителям девушки; колокольчики с них надевали на невесту; баранов закалывали для свадебного застолья; жених и невеста должны вместе съесть сердце одного из них (Арх.БСО:47).

Части тела и шкура О. могут выступать как оберег. Для отпугивания ведьм оставляют на пасеке внутренности черного барана или овцы без единого светлого пятна (серб.).

Выметая мусор, волочат по дому овечью шкуру, веря, что от этого змен и ящерицы подохнут или убегут со двора (макед.).

Шкура, шерсть, кровь, молоко О. использовались в народной медицине. У юж. славян ушибы, колики, раны, обморожения лечили укутыванием пострадавшего в еще теплую, только что содранную с О. шкуру (серб., черногор., болг.). Русские детскую болезнь «овечья одышка», симптомы которой — большой живот и затрудненное дыхание, лечили, положив ребенка, закутанного в овчинный тулуп, в доме у порога и прогнав через него туда и обратно О.; полагали, что О. уносят с собой болезнь. Воспаление у младенца лечили, замотав его на семь дней в нестиранное руно О. (Мстехия). Русские прикладывали к вывиху овечью шерсть с солью (казан.). Запрещалось работать с шерстью, прикасаться к ней, когда по селу ходят ветрянка или другие виды сыпи, чтобы болезнь не пристала (болг.). В с. Плевня (ю.-зап. Болгария) запрещено брать в руки овечью шерсть в день св. Харампия (10.II), т. к. в ней, по поверью, в этот день лежит чума. Распространен также запрет есть голову, мозг О. — от этого можно сойти с ума; нельзя есть овечий мозг беременным — у ребенка будут веснушки (черногор.). Польские гуралы при укусе змеи заливают рану овечьей сывороткой (Бескиды). Когда стреляет в ухе, в него вбрызгивают овечье молоко (в.-словац.).

В приметах по поведению О., кроме погоды на ближайшее время, определяют, какой будет зима. Утром в Ильин день овцы лежат, поджав под себя ноги, — значит, зима будет суровой (серб.). Если в Дмитриев день овцы ложатся вместе, плотно прижавшись друг к другу, — зима будет снежной, если рассыпавшись по одиночке — без снега (болг.). О тяжелой зиме говорят то, что О. поспешно сбегутся к кормушке (болг.). Белорусы считают, что если родившийся на Рождество ягненок сразу начнет «подбрыкивать», то сена хватит на всю зиму (витеб.). По приплоду О. узнают о будущем урожае хлебов: если много ягнят, будет урожай (рус.); если родилось больше овец, то пшеница будет чистой, но плохой, а если барашков — то с сорняками, но хорошей (укр.). К богатству в хозяйстве — если у барашка на голове вырастают три и больше рогов (болг.). Не к добру, если первым

родится черный ягненок (а.-серб.). Удачу сулит встреча с овечьим гуртом (в.-слав.); счастлив будет тот, кто на молодой месяц увидит ягненка (серб.).

Лит.: Majewski E., Stotyho K. Owca (ovis aries) w mowie, pojeciach i praktykach ludu polskiego // Wiśta 1905/19:241-273; Зубриц-К и в М. Годивля, купно і продаж овець у Мшанці Старожамбурського пов. // МУРВ 1905/6:1-39; Райчевий С. О сточарстве и сточарском животу у Вассојовини // ГЕМБ 1931/6:55-72; Корczyńska-Jaworska B. Materiale k studiu pastierstva na Slovensku // SN 1959/7:387-432; Толстой // СНФ-94-3-16; Журав.ДС:20-21; Маке.ННКС 1993/1:74; Шух.Г 1997/1-2:63; 1999/3:17,49; Шух.Г 2000/5:2, 46-48, 55-57, 167-168, 216, 267; Гнат.ПЗО-245, 283; Чуб.МВ 1:53; Бул.УН:298-299, 325; Сок.НЛП:40; ЕЗ 1902/13:221-222; Милдр.ЖАК // УНВ:292-295; Fed.LB 1:350; Кал.ЦНМ:50-51; Никиф.ППП:227; Вяс:537; Арн.ВСО:47; Марин.НВ:336, 453, 461, 518-519; СМР:33-34, 115, 117, 219, 307; Дев.ОКП:244, 287, 321; Ёрп.ЛНН I :149, 150, 184, 188, 191, 192; Мил.ЖСС:63, 111, 138, 306, 340, 347; Коледаров // СБНУ 1963/50:117-118; Род.:28; ГЕМБ 1914/15:59; KLVW II:207-209; Ног.:279, 288, 306, 326.

О. В. Белова, С. П. Бушквич

ОВЦЕВОДСТВО — отрасль животноводства и комплекс ритуалов и верований, связанных с разведением овец.

Покровителями овец считались: у вост. славян св. Анастасия (29.X — *Настасья овечница, Овечий праздник*), св. Параскева (28.X), св. Влдокия (1.III), на Балканах св. Катерина (25.XI); в Македонии праздник Введения Богородицы во храм (21.XI) называли *Овца св. Богородица*. К ним обращались с молитвами, им ставили свечи, приносили в жертву бараньи головы и ноги, шерсть, держали на выпасе их иконы и т. п. Обращались также к святым — патронам хищных зверей с просьбой о защите от них овец: св. Николаю, св. Юрию, св. Савве (у сербов) и др.

Чтобы овцы велись, хозяева старались приобрести «вод» на них. Для этого русские покупали овцу на *млея* у мясника (ярослав.); повсеместно хозяин, продающий из стада овцу, вырывал у нее клочок шерсти,

чтобы не отдать свой «вод». В укр. Карпатах считается, что лучше всего ведутся овцы, расплодившиеся от подаренного ягненка. При приобретении «вода» овец учитывается их окрас. В России цвет овец выбирают в зависимости от отношения к нему домового. В Костромской губ. считали, что в хозяйстве нельзя держать овец разных пород или их нечетное число. Запрещалось пересчитывать овец, иначе они будут пропадать (пол. **Бескиды**).

Чтобы овцы не **перевались**, в Карпатах не продают и не дарят лучших животных. В Черногории и Герцеговине не продают, не режут и не стригут, кроме случая смерти пастуха (см. **Овца**), барана-вожака стада, которому еще ягненком завивают рога с помощью палок, а также овец, у которых выросли рога, и баранов с четырьмя рогами на голове. Рога считались волшебством «вода» овец, поэтому в Карпатах избегали дарить бараньи рога, запрещали трогать ягненка за голову (от этого рога могли не вырасти или стать некрасивыми). В России рога зарезанных баранов клали в угол скотного двора со словами: «Косточкам на истание, скотинушке на приплод и ведение» (ТА, д. 1836, л. 6-7). Не «отчуждаются» также хвосты, черепа и кости ног зарезанных овец; их бросают или **закапывают** на скотном дворе (с.-рус.). На Вологодчине, чтобы овцы лучше велись, на святки играли в **лодыжки**, набор которых хранился в доме и в другое время никогда не использовался. В Ставропольском крае затыкают в хлеву обрезки ушей от мечаенья животных.

«Воду» овец способствовала **жертва** первого ягненка св. Георгию (на Балканах) или овцы «по обещанию» (на Рус. Севере). По болг. поверью, похищение животного волком предвещало, что овечье стадо будет быстро увеличиваться; белорусы на Смоленщине говорили, что скот будет вестись, если овцу съест волк с «хорошим» зубом. Украинцы, наоборот, считали, что если волк побывал в **хлеву** и порвал овцу, то все стадо нужно продать и заводить новое. На Рус. Севере **всрнали**, что овцы перестанут вестись, если к ним в хлев зайдет чужой человек; запрещали заходить посторонним к овцам и в укр. Карпатах. В отличие от этого пол. пастухи для **удачи** в разведении овец приглашали в овчарню еврея и добивались, чтобы он погладил и похвалил животных;

продавали шерсть и овчины только евреям доставали из могилы тело еврея-теговца и закапывали его в овечьем загоне (К. У. 2:208).

«Вод» овец связан с деревом, в частности с хвойным. Русские в Костромской губ. после вывоза навоза втыкали в пол помещения для овец молодую слячку. В Галиции при первой дойке отары **устанавливали** на воротах загона молодую слячку с тремя отростками (**сирялу**) и тлеющую солому для предохранения животных от болезней. В горных районах Польши загон для овец («кошару») украшали хвойными ветками, устанавливали в нем рождественское деревце. Сербы, чтобы овцы **всались** и размножались, вешали на плодовое дерево первое **руно** молодой овечки или клали на крышу дома первое руно, **состриженное** со стада. Русские в Рязанской губ. клали клок шерсти к столбам у ворот, чтобы овцы не терялись и приходили домой.

Верили, что овцы будут вестись в том доме, где на скатерти под рождественским обрядовым хлебом, когда его поднимут, отпечатан след овечьей ноги (Закарпатье); где среди домочадцев есть человек с косыми глазами (рус. костром.); где в воротах зарыли живыми **зайца** головой во двор и кошку головой на улицу (рус. симбир.). На рус. свадьбе, чтобы овцы велись у невесты, кладут ей в валенки овечью шерсть, усаживают ее за прялку прясть (вологод.), ставят **исодых** на овчину (твер.).

Забота о приплоде. Для увеличения приплода в Страстную субботу овец обсыпали муравьями, чтобы они плодились как муравьи (морав. словаки); приносили в хлев муравьев в Чистый четверг (рус.); клали в муравейник кости жаренных на **Юрьев** день ягнят и обрезки ушей после мечаенья животных (ю.-слав.); закладывали в потолок скотного двора осиное гнездо (**вологод.**); **закапывали** его в помещении для овец (костром.); давали овцам съесть первый или **последний** сноп (рус.), сноп, который ставили в красный угол на Рождество (карпат.), сено, на котором в Рождество стоял горшок с кутьей (**я.-бел.**); рус. пастухи, стоя на овечьей шерсти, на Анисима (15.11) «окликали» звезды (см. Вестись). Чтобы было много ягнят, словаки на Рождество окропляли **овцу** водой, принесенной утром с реки; русские в Новгородской губ.

складывали около хлебов черепки от глиняной посуды.

О количестве приплода белорусы-католики гадали в день **Трех Королей**: хозяин разбрасывал по хате горох; по количеству горошин, пойманных детьми в шапки и фартуки, судили о количестве ягнят в наступившем году. В сочельник Рождества или Крещения хозяин, сидя за столом, метал бобы во все стены или углы, «чтобы ся тут грады ягнята», или бросал в потолок зерна обрядовой каши (*пшеници*), трижды выкрикивая зов овец: «*прра!*» (карпат.); дети перед или после ужина блеяли, как овцы (*баак.*, карпат.); хозяин перед ужином кормил овец зернами из обрядового «чабанского» калача (серб. *коссв.*). В Полесье овцам скармливали двойные колосья, чтобы в потомстве была двойня. Русские на Сорок мучеников или в Вербное воскресенье скармливали каждой овце по два или три хлебных колобка (*орехи, бобашки, барашки, катушки*), чтобы у нее было столько ягнят. Сербы, чтобы овцы приносили двойню, в канун Рождества ужидали на пастушей переметной сумке; в Георгиев день в корм овцам примешивали куски от двух обрядовых хлебов, испеченных в день св. **Игнатия** (Косово).

О поле приплода в Белоруссии и Украине гадали утром на Рождество и Новый год: приход *полазника-мужчины* предвещал рождение баранчиков, женщины — овец; в России то же самое примечали в первый понедельник Великого поста. Гуцулы в Страстную среду, когда дети ходят с пожеланиями по дворам, приглашали первыми зайти девочек. Чтобы больше плодилось ягнят, в день Иоанна Крестителя (7/20.1) давали овцам съест сена, которое подкладывали на Рождество под горшок с кутьей и по которому перед этим катались девки и девочки (укр.); перед отгоном овец на горное пастбище перекатывали одну за женщиной через бревно (*в.-славонац.*); почки от первого ягненка, кушанье из овцы сначала подавали женщинам или девочкам (*рус., серб.*); в Македонии старались, чтобы они первыми увидели, как догорит *бадняк*.

При окоте овец запрещалось присутствовать девушкам, т. к. овца должно было мучиться; иногда не допускался мужчина, т. к. он «не родит», а в некоторых местах — женщина. Овца, которая никак не может окотиться, давали съест размоченный в воде

кусочек рождественского калача (серб.). Во время окота хозяин следил, чтобы в доме никто не загадывал загадок (*бел.*). В день окота ничего не одалживали из дома (*в.-слав.*); сербы Сретякой Жупы пекли питу на овечьем молоке и угощали ею соседей. В Орловской губ., чтобы ягнята не поколосли, на третий день после окота совершали ритуал *крещення ягненка*: его подносили к топившейся печи, ставили на загнетку и обливали водой; при этом давали ему имя (если баран — «Ваня», если ярка — «Катя»), передавали на руки «крестному» (мальчику или девочке), который с ягненком на руках трижды обходил вокруг стола. В других местах России ягненка подносили к устью печи (*водомяли*).

Выгон овец на пастбище обычно приурочивался к весеннему Юрьевудню, «доброму» дню недели (см. Выгон скота). Выход овец на горное пастбище (укр. карпат. *поломинський хід*, словац. *odchod na hôľu*) сопровождался различными обрядовыми действиями. В центр. Словакии, когда овцы шли по селу, между ними бегали дети и взрослые, чтобы скот хорошо велся. В Восточной Словакии, когда овцы отправлялись на пастбище, перед отарой шла женщина в кожане (чтобы у будущих ягнят была хорошая шерсть). Если по пути стадо переходило через мост, по нему трижды ударяли топором, чтобы у овец не пропало молоко, или трижды били под мостом бичом, чтобы выгнать оттуда «стриг» (ведьм). При переходе через реку старший овчар бросал в воду горсть соли и, обернувшись в сторону деревни, совершал крестное знамение, чтобы сила ведьм не распространялась на отару.

По прибытии на пастбище старший овчар разводил в сыроварне «живой» огонь, который должен был поддерживаться на протяжении всего сезона. Если огонь удавалось зажечь быстро, то считали, что выпас пройдет удачно. Перед разведением огня овчар чтыкал в стену топор, а в очаг бросал подкову или серп, косу и тряпку, которой на Паску вытирали крашенные яйца, чтобы овца на полонине не бил гром и град (*карпат.*). Если огонь в течение лета гас, это предвещало несчастье. Осенью перед уходом с пастбища следили, чтобы в очаге не осталось ни одной искры (иначе *маца* могла украсть огонь и спалить кошару). Огонь в очаге дол-

жен был погаснуть сам; по поверью, погасившему его грозила смерть (гуцул.).

Перед запуском отары на стойбище главный овчар (блчч, *vataz*) брал угли от «живого» огня, освященные травы и землю из муравейника и обходил все постройки, после чего закапывал угли в воротах кошары. В жилое помещение он вносил узелок с освященными чесноком, солью, травами и мелом, которым на Крещение рисовали в домах охранительные знаки; этим мелом рисуют кресты и на всех постройках стойбища (словац.). Овец и кошару окропляли освященной водой, окуривали освященными травами.



Доение овец в *студии* под открытым небом. Приход, Словакия. Фото Я. Подзлака. 1962 г.

Специальные ритуалы сопровождали первую дойку овец (балк. вариант обряда см. в ст. Доение ритуальное), которую проводили перед или сразу после выгона на пастбище, и первый замер молока (карпат. *mier*) для определения части молочных продуктов, причитающихся хозяину со всего стада, и его очереди с их получением (карпат. *rad*). В Закарпатье овчары доили овец, сидя вокруг растеленной скатерти. В пол. Бескидах перед первой дойкой на полонине хозяин сжигал освященную зелень и очерчивал кошару освященным мелом. По окончании дойки овчары трижды выдыхали в руку, а когда несли молоко в «колыбу», трижды останавливались. Молоко первого удоя процеживали через льняную тряпку, на которую крест-накрест были положены две еловые ветки или крестик из воска.

Чтобы овцы не разбегались в начале выпаса нагой овчар трижды обходил отару с головней в руках (гуцул.) и обходил отару по кругу, в центре которого воткнут прут от 7-летней ракиты, и при варивал, выпивая при этом чарку: «*Dja pruzjatielu, paš owiecku* (3 раза), *parije sie to do cie gonzalecki*» [Дьявол, дружок, по овечку, она напьется — даст тебе за і горилочки] (пол., Fed.LZ 2:244). Пожог очерчивали на пастбище круг, в центре которого вбивали кол (пол. *krakol*). С вац. овчары, чтобы овцы не отходили от зашивали в одежду клоки шерсти.

Действия, направленные на то, что овцы держались вместе и не терялись, где принимали также их хозяева. В Серб (Шумадия) в канун Юрьева дня хозяй прогоняли овец через обруч от бочки; на Е лодгичине в день первого выгона ~ чер свой фартук. На Карпатах перед выгон на полонину хозяева кормили овец воск из осинового гнезда, смешанным с солью, ч бы животные держались вместе, как осин рой (Раховский р-н); в Великую пятн клали грудку соли в муравейник (словац. Купленную овцу, чтобы она ходила вмес с остальными, кормили первый раз с хленой лопаты (серб.). Белорусы Минской гупаляки над Ломом после ужина в канун Рождества связывали ложки шерстяной нитки и оставляли их на столе, чтобы овцы не обивались от дома и возвращались вмес с выгона (Шейн МИБЯ 1/1:40; Lud 1912 1913/18:200). В зап. Белоруссии счит лось необходимым вернуть домой до Рождества все одолженные вещи, чтобы они «не блукались по чужих хлебах» (Fed.L 1:349). Для этого же хозяин не должен ходить со двора в день Рождества (рус. В Нижегородской губ. верили, что никог. не потеряется та овца, которой метили уш в Чистый четверг; в Новгородской губ. в эл день до рассвета овцам выстригали клс шерсти на лбу и клали его к порогу скотну двора. У русских было в обычае в этот дек вести ритуальный диалог через окно дн. Со двора спрашивали: «Овцы дома?» И нутри отвечали: «Дома, дома».

Чтобы уберечь овец от волк в Карпатах утром на второй день выпс старший пастух трижды ударял топор в дерево и говорил: «Моя худоба тверд как моя сокира залізна» (Шух.Г 2:220

Овчар старался не начинать сам резать хлеб, чтобы волк не «порезал» его отару (словац.). В Черногории, чтобы обезопасить отбившихся от стада овец, втыкали топор в дерево и складывали два гребня, «замыкая» волку пасть; делали калач из теста и клали в угли — если во время выпечки на хлебе треснет корка или он сползет, то считали, что овцу уже съел волк или зарезали разбойники.

Для оберега от волков исполняли ряд действий в течение года. В пол. Татрах отдавали волкам на съедение родившегося первым ягненка. Вост. славяне не отбивали у волка первую схваченную им овцу; считалось, что в этом случае он больше не придет. Пастухи постились в девятый четверг (считая со Страстного четверга); ничего не ели в Иванов день (закарпат.), в день пр. Даниила, св. Игнатия и св. Андрея (Босния), св. Георгия (харьков.), св. Николая (Карпаты, Татры, Замагурье), не ели четвероногих животных в день св. Саввы, соблюдали пост в течение семи дней (славян) ко дню св. Саввы (серб.), воздерживались от мяса и сала в первые дни Пасхи (з.-укр.). Серб. овчары целый день накануне Рождества (Блудный дом) держали во рту камеш, чтобы у волка во время выпаса окаменела пасть. В Македонии в канун недели, посвященной волкам (Мартинци), хозяин набирал горсть камушков по числу своих овец, завязывал их в платок и хранил до Юрьева дня, когда шел в загон и бросал их в овцу со словами: «Како му камен јаК, тако ми стока јака» [Как крепок для него (волка) камень, так крепок у меня скот] (Тура СЖ:148).

В Закарпатье в доме, где держат овец, накануне Рождества рисуют мелом над дзгрю «кошару» (незамкнутый круг или прямоугольник с точками внутри, в «проходе» втыкают в стену нож), чтобы летом в загон не вошел волк. В зап. Болгарии накануне ялчань дней хозяин трижды обходил овечье стадо с открытым замком и ножом, а потом замыкал замок и прятал нож в ножны, «замыкая» волку пасть; в Охриде в день св. Мартина втыкали друг в друга два гребня для шерсти и клали их на крышу дома. В серб. селах по хребту Копанник гребни оставляли в рождественскую ночь с двух сторон в воротах кошары, а утром после того, как овцы выйдут, втыкали их

друг в друга. В бел. Полесье существовал запрет на снование на первой неделе Великого поста, «бо воук овячки выснуе» (ПА); сербки Косова по этой причине в феврале не сновали около своего дома, а шли делать это во двор, где не держат овец. Из-за волков запрещено женщинам заниматься овечьей шерстью всероном перед средой и пятницей, ткать в период от Рождества до Крещения (серб.); хозяевам овец работать в день св. Андрея (Шумадия), раскрывать бритву и брать в руки нож в день св. Саввы (Косово). В Далмации овчары не вынимали нож в день пр. Даниила. В Кюстендилском крае в течение волчьих праздников овчары не считали овец и не разувались. В укр. Карпатах в канун Рождества и Нового года не кричат на овец, не свистят около них и не говорят о волках, чтобы звери не напали на стадо летом.

Для предохранения овец от ослеза и лурчи не пускали на пастбище и в отару посторонних (о.-слав.), им запрещалось заглядывать через изгородь кошары (пол.). На Балканах, чтобы уберечь стадо от ослеза, держали в нем хотя бы одну черную овцу; привешивали барану-вожаку на шею вместо колокольчика сломанную ложку. В горной части Болгарии от ослеза вешают на кошару черепа животных.

В пол. Бескидах в день св. Агаты овчары поили овец водой, трижды принесенной из четырех источников, в которой растворяли освященную соль, — после этого овцы не были подвержены порче. Солью специально от порчи кормили овец на Благовещение или в день св. Георгия в Карпатах и на Балканах. Овец также окуривали освященными травами и закрепивали железным прутом. В Карпатах перед выгоном скота на полонину хозяин вставал голым в дворях хлеба и считал своих овец, пропуская их между ног; когда проходила последняя овца, он говорил: «Чтоб тебя никто не мог сурочить, как никто не может сурочить мои штаны» (Шух.Г 2:225). Пастухи от порчи овец закапывали на пастбище две доски от гроба, добытые в полночь в новолуние (пол.); девять еще слепых котят в воротах кошары («слепой» будет ведьма-«стрига») (в.-слав.). Чтобы ягната не были подвержены ослезу, овчар в новолуние трижды перегонял их через место, где было закопано тело еврейского ребенка (пол.).

Выпускать баранов к овцам для случки должен овчар без физических изъянов, чтобы такими же были ягнята (Бакааны). В Родопах в первый день случки козыяки пекут питу, а козяева колют курбан и раздают все это соседям за здоровье своих овец. Сербы в Банате в этот день приносят на пастбище *овнову част* — пирог, украшенный пятью кругами; хозяин разламывает его с овчаром и каждый из них берет себе отломанную половину. В день случки никто не должен соориться, чтобы овцы не били баранов, а бараны — овец; нельзя делать веревки из лозы, чтобы ягнята не получились с перекрученными ногами (карпат.).

Стрижка овец производится дважды: у юж. славян обычно на Благовещение или перед днем св. Георгия и 1 августа; у русских в день св. Авраамия, св. Никиты или св. Анастасии. В Словакии считали, что соли постричь овец в Великую пятницу, то у них шерсть вырастет длинная и густая. На Украине весной запрещали стричь овец до дня св. Николая: «До Миколи ніколи не сій гречки, не стрижи овечки» (Номис УПН:10). В Белоруссии приурочивали стрижку к новолунию; запрещалось стричь овец в греду, особенно в *Пенельную* или *Сухую*, и на шестой неделе после Пасхи во избежание появления «диной» или «сухой» шерсти; считалось также, что нельзя купать и стричь овец в ярмарочный день (овцы «дуреют») и в пятницу (шерсть путается). В Сербии (Ресав) не стригли овец в пятницу, в Карпатах — в праздники, пост и постные дни (шерсть будет жесткой).

Сербы при стрижке у одной из 50—100 овец на шею или на боку оставляли треугольный клочок не выстриженной шерсти. В Закарпатье, когда остригут овцу, то бросают на нее немного зеленой травы или ножницами выстригают клочок травы на земле, чтобы шерсть так росла, «як трава божа» (СВФ 1984:259). На Вологодчине стригущего овец приветствовали словами: «Угол в шерсти!» (В. Устюжский р-н).

В Новгородской губ. по окончании стрижки в кольцо ножниц клали клочок шерсти и хранили его до следующей стрижки, «чтобы шерсть на овцам лучше росла» (ТА, д. 834, л. 5). В Карпатах так поступали при возвращении одолженных ножниц. Ножницы для овец передавали либо через животное, либо положив их на землю, чтобы

не порезать кожу овцам, чтобы хорошо росла шерсть.

Болезни овец, как и другие болезни скота, объясняют несоблюдением хозяином или овчаром запретов, а также порчей и оглазом. По серб. поверью, на Пасху овчар не должен брать в руки крашенных яиц, чтобы у овец не белело вымя; у болгар, кроме этой причины, такой запрет мотивирован тем, что овцы ослепнут. В лечении поварных болезней овец (как части ветеринарии народной) использовался прогон стада сквозь прокопанный туннель и через огонь, добытый трением (см. Огонь «живой»).

Самой распространенной овечьей болезнью, часто приобретающей поварный характер, является гельминтоз головного мозга животного (*вертячка*, *вертеж*, *метельца метил*, *брълявет*, *вртпоглава*). Во избежание болезни запрещали пряхе в период от Рождества до Крещения (серб., бел.) в поминальные дни и праздники, стирать в пятницу (карпат.); мотать клубки в святки (бел.); снова в определенные дни недели (полес.); производить работы, связанные с овцами в четверг Тодоровой недели (болг.). По укр. поверью, овца могла заболеть «инертячкой» из-за того, что съела *завитку*, сделанную во ржи ведьмой (см. Залом). Народное лечение болезни состоит в уничтожении вместилища болезни. Первой заболевшей овце отрубают голову, которую затем сжигают (Карпаты, Татры), оставляют ночью на распутье (болг., серб.), зарывают на границе с соседним селом, бросают в высохший колодезь (болг.). У русских «мкружившуюся» овцу трижды оборачивали в противоположную сторону и пускали ей кровь, надрезав ухо (калуж.).

Опасные даты и периоды. По ю.-слав. поверьям, в Георгиев день ведьмы («вештицы») отбирают у овец молоко; чтобы этого не случилось, сербы прогоняют свое стадо по человеческому калу и, прикасаясь палкой к голове каждого животного, говорят: «За мене од глазу, за душманина од ноге» [Мне — с головы, злодею — с ног] (Тор.ЖОЛК:382). В Великопольше верили, что на Громницы (2.II) нельзя никому показывать овец; их также следует оберегать от солнца, потому что в этот день солнце для них опаснее, чем волк. В Болгарии не выгоняют овец на пастбище и держат их закрытыми в летний Тодоров день, когда

на небе появляется созвездие Квачка (Плеяды); считают, что в этот день небесная ключка высидела цыплят и встряхнула перья: если эти перья упадут на овец, то начнется мор.

Лит.: Завойко // ЭО 1914/3/4:81-178; Журав, ДС: Шух.Г 2:212-249; 4:403; Дзенавельский // СБФ 1984:256-277; Мяндибура М. Д. Полонинське господарство Гудульщини другої половини ХІХ — 30-х років ХХ ст. Київ, 1978; Ач.ОБС; Дечев // СБНУ 1903/19:3-92; Фед РВГ, Ред.ТОС; РТРП 7; Wisla 1905/19: 241-273; Кал.ЦНМ:50-51; Ноше УПГ:10; Тур.СЖ:148,509; Серг.ПЗ:58; Fed LB 1:349-350; Шейн МИБЯ 1/1:40; Деб.ОКП:319; Бор.ЖОАК:362; Бор.ПВП 1:184,188; 2:243; ВЗ 1898/5:192; Мил.ОАТ:104,162; Милор ЖАК // УИИЗ 292-295; Мил.ЖОС:63,65,331; Петр ЖОГ:329; Марин.НВ:512; Том.ЖБНТ:34; Lud 1912-1913/18:200; Wierzy 1962/30:127; Ног.: 103,288-289; Ног. RZL:180; Igevan A. G. Podkone Historicko-narodopisná monografia. Martin. 1977 313, Soch SZSR 229.

О.В. Бегова, С. П. Бушкевич

ОГНИ БЛУЖДАЮЩИЕ - мифологические существа, обычно появляющиеся в виде огоньков, посмертное воплощение грешных душ, отбывающих наказание на земле. Представления об О. б. распространены в основном у зап. славян, хотя схожие поверья спорадически встречаются и в в.-слав. традиции. Часто, особенно у вост. славян, к О. б. причисляют огоньки, горящие над местом, где зарыт клад. У поляков О. б. могут смешиваться с «аятавцами» — душами некрещеных детей, носящимися в воздухе. По мнению К. Мопиньского, поверья об О. б. возникли у славян под влиянием западноевропейской традиции (Моят. KLS:490).

Названия О. б. указывают на особенности их внешнего облика: *světýlka, světlík, světlička, světloňák* (чеш.), *ohnivý muž* (морав.), *świeciłk, świecka* (пол.), *świecznik* (пол. мазур.), *фонарик* (рус.) или основную функцию — заставлять блуждать людей: *блудячий огонь* (рус.), *bludički* (чеш.), *bludičko* (н.-луж.), *blędnik, bledny ognik* (пол.); на время их появления: *поспа boginka, posnicy* (пол.), *klekacy* (от пол. *klekać* 'становиться на колени', т. к. О. б. появляются вечером, когда колокола костела звонят на службу,

силев.); на их происхождение из душ, избывающих наказание: *rościłciak* (от пол. *rościć* 'предвизначать в жертву', мазур.), а также на профессиональную принадлежность при жизни: *metnik, omentr* («землемер», пол.).

В виде О. б. могут появляться души детей некрещеных, выкидышей, девушек, умерших между обручением и свадьбой (ср. Ругяла), души покойников, требующих поминовения (рус.), умерших без исповеди грешников (см. Покойник **заложный**), особенно землемеров, при жизни устанавливавших неверные границы и за это вынужденных после смерти в виде О. б. заново пермерять поля — последнее поверье возникло в Польше в XVIII в., когда происходило составление кадастров сельскохозяйственных земель (отсюда их название *metnik* 'землемер'). Иногда полагали, что в виде О. б. едет на колесе *чараница* (см. Ведьма), заманивающая людей в пекло (пол., Wisla 1894/8:727), что это — черт, увлекающий человека в болото (ю.-рус.), или огромное страшлище с огненными волосами, постоянно передвигающееся, отчего кажется, что огоньки скачут (пол.).

В некоторых областях укр. Подолья, в Полесье и на Рус. Севере считали, что О. б. — это души добродетельных людей, которые, в отличие от грешных, имеют право посещать свои тела; они стоят над их могилами в виде свечек (Моят. KLS:490, Влас. РС:52); это могли быть также праведные души людей, утонувших в болоте и жалующихся Богу на свою напрасную смерть (з.-рус.).

Мигающие огоньки — единственные зримые следы перемещающихся в пространстве душ. В некоторых случаях, однако, им приписывается облик высоких человекоподобных существ в белых с голубым отблеском рубашках (пол.), высоких существ с плоскими светящимися головами (пол.), маленьких детей со свечками в руках (карпато-укр., чеш., пол.), маленьких мужичков с фонариками на груди или горящими метлами в руках (чеш., словац.); мужчин в черном с большими фонарями (пл.). Они могут появляться в виде синих огоньков (укр.), огарка свечки (пол., Бескиды), больших свечей с человеческими лицами или высоких жердей с огоньками на концах (пол., Ред. PDL:98), свечей, горящих на болоте (з.-рус.).

Иногда у такого огонька якобы можно увидеть бледную ручку, высунувшуюся из-под светлого плащика; по некоторым поверьям, у О. б. можно увидеть только руку со свечой (карпато-укр.) или с растопыренными пальцами, каждый из которых светится разным цветом (пол.). Души более грешных людей имеют вид темных огней, менее грешные души — светлых (пол.). О. б. могут показываться как по одному, так и группами, в последнем случае их бывает нечетное количество — три или девять (луж., чеш., морав.). Появление О. б. сопровождается стонами и стуками (пол.).

О. б. чаще всего можно увидеть на кладбищах или в болотистых местах (з.-слав., в.-слав.), на дорогах, лугах, полях, мезках и границах (укр. Карпаты, пол., чеш.), над водоемами (пол.), в местах, где бросают предметы, оставшиеся от обмывания покойного (рус.). О. б. могут подходить к дому, рассыпая искрами, но внутрь дома не заходят (пол.). Иногда полагают, что бледные огоньки показываются над могилами добродетельных людей — это «над праведной душой ангел светит» (Mozs KLS:490).

О. б. показываются в ночное время (з.-слав., рус.), в полночь (пол.) и исчезают после первого пения петухов (пол.), после полуночи (пол., луж.), после появления зари (луж.). В течение года появление О. б. бывает приурочено к весенне-летнему периоду (пол.), к осени — когда сумрачно и идет дождь (пол.). Часто их видят в ночь перед Рождеством (луж.), в адвент (чеш., пол.), в поминальные дни (чеш., морав.).

О. б. передаются в пространстве, то появляясь, то исчезая, прыгают, мерцают, иногда летают. В пол. быличках рассказывается о драках О. б. между собой. Основная функция О. б. — сбивать человека с дороги, заставляя блуждать (з.-слав., рус.). Встретив человека, огонек манит его к себе светящимся пальцем и зовет: «Подойди, подойди» (Peř.PDL:98), после чего всю ночь водит путника по болотам, топям, бездорожью, а под утро, захопав в ладоши или громко захохотав, исчезает. О. б. одурманивают или душат свои жертвы (чеш.), пугают людей своим появлением. О. б. вредит тем, кто спит в меже или на границе полей (пол.). Встреча с О. б. может предвещать человеку скорую смерть — тот, кто увидит О. б. в ночь на св. Сильвестра, не проживет

и года (пол.). О встрече с О. б. нельзя рассказывать другому, иначе рассказчик попадет в пекло (пол.).

Часто считают, что О. б. безразличны для человека, если тот правильно себя вел по отношению к ним. При встрече с О. следовало спросить его, чего он хочет, помолиться о прощении его грехов (пол.) или дать ему кусок хлеба — тогда он отстанет (чеш.). Над О. б. нельзя смеяться, при них свистеть, иначе они отомстят человеку и могут обжечь, убить или утопить в болоте (з.-слав.). Если обратиться к ним с вежливой просьбой, они помогут. Согласно пол. и чеш. быличкам, О. б. могут объяснить заблудившему дорогу домой или указать безопаснейший путь через болота и топи. Если блуждающий огонек проводил человека до дома, его мать поблагодарит или даст грошник, тогда демон исчезнет бесследно, не причинив зла (пол. словац., луж.); избавиться от блуждающего огонька можно, сказав ему: «Bóg daj mi i tobie dobry wieczór» [Дай Бог мне и тебе добрый вечер] (луж., Wista 1896/1:86). Благодарность способна спасти не только грешную душу, воплощенную в О. б., но душу того, от кого исходит благодарность: парень, которого огонек проводил до дома, сказал ему: «Бог тебя вознаградит!» и услышал в ответ: «И я тебя также. Теперь мы оба спасены» (луж., там же).

Защитой от О. б. является крестное знамение (пол.) или приговор: «Zaklínám vás bludičku, vy hubňohý dušičky. Každý z vás dán po droběčku, at se vrátí do hrobečku» [Заключаю вас, блуднички, вы, обогие душечки. Каждой из вас дам по крошечке, чтобы вы вернулись в могилку] (чеш., Mách.NSB 2^o). Можно спасти от участи демона воплощенную в О. б. душу некрещеного ребенка, окропив его святой водой (чеш.) или брызнув в его сторону что-либо из своей одежды (карпато-укр.).

Лит.: Baranowski В. Pośmiertna kara «za złe miate» w wierzeniach ludowych // ESB 1965/7: 84; Влак РС:51—52; Добрынина Е. Муромская область в ее поверьях, преданиях, легендах. Владимир, 1900:9; Зайц.КД:86.265—266; ЗРГО 1869:14; ИОЛЕАЭ 1877/28:27; Сани.КД 128,170; Ром.ВС 8:292; Bar.KWV:287—290; EP 1984/28/1:228—229; Etneolog. 3:160-161, 179; Kart.SGP 3:12; Kolb.DW 15:198, 21:146, 27:45, 42:371; LL 1958/2:3:11; Lud 1911/17:64.

1965/49:303; ESE 1965 61,83-84, 1974:57; MAAE 1905/7-63, 1912/12:43; Pei.PDL:98-99; SSSL 1/1:431,441,445; Sychta SGK 1:43; SGP:345; Wisła 1894/8:727, 1896/10:74-78; ZWAK 1878/2:126, 1880/4:4; Lind.CFI:86; Hora.:267; Mach.NSB:21.

Е. Е. Левкиевская

ОГОНЬ — одна из основных стихий мироздания (наряду с водой, землей и воздухом). Символика О. имеет двойственный характер: с одной стороны, это грозная стихия, несущая смерть и уничтожение (см. Пожар); с другой — стихия света и тепла, источник жизни.

В народной космогонии существуют представления о небесном, подземном и земном О., которые соотносятся с основными уровнями мироздания (ср. аналогичные поверья о воде).

От небесного О., согласно народным верованиям, произошли солнце, луна, звезды. Небесный О. «падает» на землю в виде молнии, громовой стрелы, огненного дождя. Кометы и является знаменем или знаком Божьей кары. У юж. и вост. славян известно поверье о кометах и метеоритах как змее огненном (серб. *ватренимај*), падающим на землю.

Подземный О. считается «адским», «дьявольским», «чертовским» (представления об адском огне, исходящем из пасти змея, имеют иконографические источники) и является средством мучений грешников. По верованиям кашубов, отблески «адского О.» можно видеть там, где «море светится»; на Подгалье считают, что «адский О.» виден у входа в пекло, который располагается «где-то в стороне Словакии» (SSSL 1/1:296). У славян-католиков существуют представления об О. в чистилище, очишающем души умерших от грехов. По верованиям поляков, *ogień czyszcący* зажигается от солнечных лучей (краков).

Почитание драконами славянами небесного и земного огня отражено в культах Перуна и Сварога (см. **Богн**).

Происхождение О. В слав. списке средневековых апокрифических сочинений на вопрос «Как огонь зачася?» дается ответ, что О. произошел от очей Божиих: «Архангел Михаил заже огонь от зеница

Господня и снесе на землю» (Тих.ПОРЛ 2:445). В этиологических легендах (рус., укр.) и колядках (пол.) широко распространен мотив похищения О. Богом у его противника с целью передачи огня людям. О. выдумали в пекле свергнутые с неба ангелы или черти и распоряжались им (ср. запрет плевать в О. у украинцев-бойков, мотивированный тем, что при этом «чорти пирскають [выскакивают] з вогню» — Сок.НАП. 52). Бог (Христос, св. Петр, архангел Гавриил, св. Савва) похитил у черта О., опустив в костер посох, а потом ударив посохом о камень. С тех пор О. содержится в кремне, пользоваться которым людей научил Христос (ср. укр. поверье, что О. произошла «от камней» — Чуб.МВ 1:50). Согласно легенде из Подолии, О. выдумал изгнанный с неба дьявол, когда хотел раскурить свою трубку.

По народным представлениям О., как и другие стихии, сотворил Бог в начале света (рус., пол.). О. дан Богом в помощь первому человеку после изгнания из рая: Бог послал с неба молнию, которая подожгла дерево, и с тех пор люди научились добывать О. и пользоваться им (*великорус.*); в бел. версии легенды говорится о том, что частицу этого О. украл черт и унес в пекло; с тех пор О. «служит и людям, и лихим» (Серж.ПЗ:25). Белорусы рассказывали, что Бог дал людям О. после изгнания из рая, чтобы люди помнили о Боге, любили О. и боялись его. Согласно легенде из Холмской Руси, О. на земле появился, когда Бог уничтожил Содом и Гоморру.

По укр. (Подолия) и пол. (окр. Хелма) легендам, первый О. человек получил трением одного куска дерева о другой (см. **Огонь «живой»**) или ударяя камни друг о друга (бел., пол.). Первый О. получил царь Соломон, ударив два кремня друг о друга (укр., Подолия).

В др.-рус. космологических представлениях огненное море или огненная река являются местом обитания огромной рыбы или змея, на которых покоится земля. Когда чудовище поколеблется, огненная река растечется и наступит конец света. Огненная река, текущая с востока на запад, — это граница между «тем» и этим светом: в рус. духовном стихе архангел Михаил перевозит грешников через «Сион-реку огненную» (Бесс.КП 5:226). В народных эсхатологиче-

слих легендах О. (всемирный пожар, огненный дождь) также выступает как один из способов уничтожения мира. Очистительная символика О. проявляется в легенде из Подзаянского восводства: перед концом света будет разбегать везде человек на железном возу и спрашивать людей, хотят ли они ехать с ним или быть брошенными в О. Те, кто согласится ехать, попадут в пекло; выбравшие огонь очистятся от грехов и попадут в рай. Ср. пол. поверье, что О. не принимает тела *кайтвопрестулкика*.

Почитание О. в народных представлениях О. предстает как одушевленная опасная субстанция, обладающая мстительным характером. В слав. фразеологизмах О. «родится» и «живет» (ср. кашуб. загадку: «*Ojc za guzi, a sin po daku chodzi*» [Отец еще не родился, а сын уже по крыше ходит] — *Sychta SGIK 3:299*), «смеется», «пожирает», «умирает».

Правила обращения с домашним О. (который мыслится как метонимия очага и дома) повсеместно предписывают относиться к нему почтительно: ставить рядом горшок с водой и полено (чтобы О. «имел что есть и что пить» — укр., бел.), заматывать в печь чистым веником (бел., укр.). Согласно п.-слав. и з.-слав. легендам о разговоре двух огней, за непочтительное отношение к себе О. мстит хозяевам пожаром. Во время испечения хлеба нельзя было поворачиваться к О. задом: хлеб подгорит или не пропечется, может случиться пожар (бел.). Сербы считали, что нельзя ударять О. ногой; если это случайно произошло, следовало в знак уважения к О. дотронуться до ударенного места рукой.

Украинцы Волыни и Подолии называют О. «англом», «дорогим гостем», говорят, что «почитают О. как Бога»; белорусы — «святым», поляки — «святым огнем», «паном». Укр. легенда из Подолии объясняет, что нельзя фамильярно называть О. «братом» — он рассердится и сожжет что-нибудь в доме или в поле. Полагали, что огни различаются между собой и имеют свои имена (напр.: *Андрей* — укр. ровсм.; *Zygmunt* — пол.).

Почтительным отношением к О. определяются различные запреты. В О. нельзя плевать (рот перекосит, «усохнешь», на губах и на языке появятся язвы — рус.; на «том свете» будешь лизать раскаленную сково-

роду — укр.: сгоришь в О. — кашуб.), мочиться (мужчинам это грозит болезнями гениталий, женщинам бесплодием — бел.) бросать ничего «нечистого»; нельзя мчаться с О. — обмочиться (укр.); заливать его водой ~ следует присыпать пеплом или дать погаснуть самому (великорус., бел.), переступать через О. (рус.), сжигать в О. человеческие экскременты и волосы (во избежание корчей, судорог и головной боли — рус.), стряхивать в О. воду с рук при умывании — будут заусенцы (серб.).

Нельзя было ругать (о.-слав.), проклинать О. (серб.), «посылать» его к дьяволу. Одним из самых страшных проклятий было пожелание никогда не увидеть О. в своем доме (*ogani da ne vidiš u kocuštalu* см. болг. родоп.). Однако, если О. плохо царит, его можно пристыдить. Украинцы Черниговщины в таких случаях говорили: «Сядьмо, огню, що дрова на версі», — после чего пламя разгоралось (Гришич УІІ 195).

По поверьям, находясь возле О., нельзя было произносить слова «змея», «дьявол», «волк» (серб.), «ласка» (карпат.).

Разжигание О. в разных традициях производилось при помощи громовой стрелы и куска железа, освященного древесного гриба, огнива и железного предмета, кремня. Зажигать (и гасить) О. следовало с молитвой, с благословением, при этом О. освятил крестным знаменем. Если в доме уже горел О., нельзя было разжигать еще один; запрещалось также зажигать в доме три О. (например, три свечи) — это грозило смертью кому-либо из домашних (бел. полес.). В новом доме О. зажигала самая старшая женщина в семье, сопровождая действия пожеланиями здоровья, богатства и многодетности (болг.); у белорусов О. в новый дом переносил хозяин; см. Новоселье. Запрещалось зажигать О. «нечистым» женщинам (в период месячных, в течение 40 дней после родов).

При разжигании О. в доме нельзя было браниться («огонь грех гневить» — рус.). Белорусы, разжигая О., соблюдали молчание и не оглядывались во избежание пожара. Особые способы существуют для разжигания огня «живого». По поверьям поляков, дьявол разжигает О. своим копытом, ведьма — ногтем. При помощи особых способов разжигания О. можно было распознать ведьму, например, разложив огонь в канун Рож-

дства из осиновых веток или полесень, собранных в период от дня св. Люциии до Рождества (пол.). Нельзя было разводиться О. в первый день Рождества, на Благовещение, на Пасху, на Святой неделе, в дни поминовения умерших.

Существовала практика поддержания О. в доме в течение года. Если О. в очаге гас, это предвещало смерть в семье (рус.) или различные несчастья в доме (болг.). Нельзя было разводиться О. и гасить его во время грозы, чтобы О. не «придлек огонь с неба» (кашуб.); когда гремит гром, запрещалось разговаривать во избежание затухания О. (серб.). Сербы считали, что О. не погаснет, если в очаге держать хорошую подкову, найденную на дороге.

Ежегодная замена «старого» О. на «новый» происходила в канун Крещения (Трех Королей), в Великий четверг (бел.), в субботу перед Пасхой (бел., кашуб.), в пасхальную ночь (укр., пол.), на Марию Огненную (болг.). «Новый» («первый», «молодой», «чистый») О. разжигали традиционными способами (см. Огонь «живой») и разносили по домам. В бел. Полесье (окр. Луцинца) существовал обычай после воскресного богослужения зажигать от церковных свечей кусочки древесного гриба; этот О. разносили по домам, где он должен был гореть всю неделю. Кашубы брали домой О. от купальских костров.

Пастухи также поддерживали О. на пастбище в течение всего летнего выпаса (см. Овецводство). На юге Кашубии перед возжиганием О. пастухи чертили на поле круг и крест и разводили О. на этом месте. На севере Кашубия то же самое делали после того, как О. гасили в конце сезона (чтобы ведьма не разжигала погашенный О., а черт не подбрасывал дрова) (Sychna SGK 3:300).

Гашение О. также представляло собой ритуализованное действие. «Старый» О. гасили со словами молитвы: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа»; О. следовало гасить, если в доме был покойник. Нельзя было заливать О. в очаге водой, следовало присыпать его пеплом. Гасили О. в доме в первый день сева и зажигали его только вечером (болг.). Пастухи в конце сезонного выпаса заливали О., горевший на полонине, освященной водой (укр., пол., словац.); угли раскладывали крестообразно и присыпали пеплом, чтобы к пепелищу не могла прибли-

зиться ведьма (пол. люблин). Славяне-католики гасили О. в канун дня св. Вацлавица (10.VIII), т. к. этот день считался днем отдыха для О.

Нельзя было гасить О. в канун Рождества, когда души умерших членов семьи приходили грестся около О. (пол.). Белорусы в окрестностях Волковыска считали, что нельзя заливать О. водой в четверг, это означало «отбирать у него жизнь» (Fed.LB 1:248).

Освящение О. происходило в четверг, пятницу или субботу накануне Пасхи, на Рождество, в канун Крещения. «Освященный» огонь, вынесенный из церкви после богослужения, считался наделенным магической и охранительной силой. См. Свеча.

Одалживание О. (вынос О. из дома) было строго регламентировано. Запрещалось одалживать О. после захода солнца, в праздники (особенно в Сочельник — это означало, что целый год будешь просить огня у соседей; на Рождество — солнце сожжет растения), во время пасхальной недели; на Крещение, на Вознесение, в богородичные праздники, в воскресенье. Не давали О., если в доме была беременная (серб.), в день рождения ребенка и в течение трех дней после родов (чтобы не отобрать счастье у ребенка — пол.), в день первого выгона скота (чтобы у коров не болело вымя — пол.), в день первого сева (чтобы не погубить урожай, чтобы у волов не болели шеи — пол.), если в доме были новорожденные животные (серб.), если в хозяйстве были пчелы (серб.).

Неурочное одалживание О. грозило несчастьем в доме, смертью домочадцев, детской бессонницей. Считалось, что отданный в чужие руки О. сердится и может наказать. Нельзя было отдавать О. в кастрюле (крыты будут рыть землю в хлеву и овине — пол.). Пастухи не переносили О. с пастбища в кошары: «смешение» двух огней грозило пожаром (гурали). За одолженный О. не благодарили. Нельзя было «смешивать» в одном очаге два огня — домашний и принесенный, — это грозило пожаром (бел.). Приносить в дом «чужой» О. можно было в случаях, когда погас «свой», но делать это следовало только перед восходом или после захода солнца (бел.).

В слав. традиции отмечается ряд праздников для защиты от О. и пожара. У вост. славян защитником от О. считался св. Лав-

телеймои. Период 15.VII—20.VII (*Запа-лена, Опалена неделя*) у болгар насыщен запретами на работу и зажигание О., призванными предотвратить пожары. 17.VII носит название *Опалена Мария* (см. Мария Огненная) и связанно с зажиганием общего О., который разносили по домам. Почитание св. Марины и нескольких дней в июле (*Горешница* — 15.VII—17.VII) «от пожара» характерно для сев. и зап. Болгарии, а также для македонских областей Охрида и Битоля. В Родопах защиту от О. просили у св. Юлиана (21.VI), в Гевгелии — у св. Игнатия. Св. Мария Магдалина (22.VII) называлась *огнерия* ('нащадля', 'сжигательница'), св. Марина (17.VII) — *огнена сьрдина*. Нередко выбор защитного праздника определялся народной этимологией имени святого: св. Павел (*Павловден* — 30.VI) соотносился с глаголом *паял* 'жечь', св. Юлита — *люта* ('злая'); или был связан с содержанием жития святого, испытавшего мучения огнем. Если летние праздники чтили ради предохранения полей и домов от О., то зимние праздники (св. Екатерина — 25.XI, св. Варвар — 4.XII и св. Игнат — 20.XII) были призваны защитить человека (и особенно детей) от ожогов.

Соблюдаемые в указанные праздники запреты связаны с земледелием, ремеслами, домашней работой: запрещалось работать в поле, копать, жать, косить, трогать и возить снопы, **собирать сеио**, запрягать животных; женщины не могли ткать, прясть, шить и кроить, печь хлеб и готовить еду, стирать и мыть. Нельзя было зажигать О. в доме и на улице, выносить О. из дома, произносить слово «огонь». В некоторых ю.-слав. областях запрещалось есть фрукты и овощи красного цвета.

Использование О. в обрядах имело защитную, очистительную и продуцирующую (ср. названия типа бел. *багач*, укр. *богач*, *баганця*) функции. Ср. обрядовую функцию таких связанных с О. субстанций и предметов, как головня, дым, пепел, сажа, уголь. У всех славян известно возжигание костров и факелов в определенные календарные праздники (см. Иван Купала, Масленица, Юрьев день). О., посвященный свв. Константину и Елене, зажигали в Страдце (болг.); см. **Нестинарство**. В Словении в день Всех Святых наблюдали за О.: если пламя потрескивало и выпускало много искр,

считалось, что это души мертвых «проест». В таких случаях их «кормили», бросив в О. крошки хлеба и щепотку соли.

В обрядах жизненного цикла О. присутствует на всех этапах.

В родинной обрядности играет, главным образом, роль апотроги. Беременной перед родами нельзя разжигать О., нельзя дуть на О. (ребенок будет есглину — *Покутье*). Если в доме находил некрещеный ребенок, О. должен был гореть постоянно. У юж. славян О. горел в дождь 40-го дня после рождения ребенка, чтоб предохранить мать и новорожденного от **завдемонов** (*нави*, *лахуси*, *срменки*). Выходя из дома, роженица брала с собой горящие угли; оставшиеся после захода солнца кленки и белье, прежде чем надеть на ребенка, проносили над О. (болг.) или пропускали через них горящий уголек, чтобы «очистить их (родоп.)». Если в дом к роженице приходил гость, он должен был прежде всего подойти к очагу и прикоснуться к О. и **затем** здороваться с матерью и брать из рук ребенка (*родоп.*).

Свадьба. Огонь использовался в молодежных играх с матримондальной символикой. В Болгарии на зимних посиделках молодежь играла в «колесо»: из пакли делали круг, определяли его одной паре и поджигали. Если вся пакля сгорала, то парень и девушка вскоре должны были пожениться, в противном случае брак считался невозможным.

Покидая родительский дом, невеста переступала через О., а ее мать несла О. в новый дом дочери и разжигала там «новый» О. в печи (*кашуб.*). В вольги. Подесье при подъезде к дому жениха в воротах раскладывали костер или зажигали пук соломы: новобрачная должна была переступить через О. в подтверждение своей целомудренности. Зажигание О. во время или после брачной ночи известно южным (Болгария, Македония) и отчасти восточным славянам. У болгар О. зажигали как в случае *установка*: **девственности невесты**, так и (редко) в случае обнаружения «кисчности» молодой с целью ее очищения («чтобы зло ушло в О.»). В подобных случаях в О. сжигали брачную постель молодых или рубашку невесты.

В ритуалах брачной ночи О. наделялся фаллической и оплодотворяющей символикой: через костер **перепрыгивали** все при-

существовавшие женщины, жених, свекор, свекровь; женщинам подсовывали под полы **звезды** горящие головни; у костра клали решето с брачной рубашкой невесты; в О. сжигали кур; поджигали платок свекрови и шапку свекра.

В Болгарии существуют ритуалы зажигания О. (**опаляне, обгаряне, горене**) вокруг молодых перед поездкой к венцу, вокруг дружки, золовки, посаженного отца (**опалване на кръстника**). Обрядовые действия с О. связывались с инициацией новобрачных, должны были обеспечить рождение потомства у молодых и предохранить их от **злых сил**.

Похороны. Во многих слав. традициях сразу после смерти в изголовье или в руки покойного ставили горящую свечу в качестве апомропеи и средства против превращения умершего в вампира; свеча должна была гореть постоянно (серб., болг.). В Сербии в гроб или на могилу клали несколько угольков, реже поджигали немного соломы. Верили, что это помогает мертвым попасть на «**тот свет**», куда они отправлялись «очитившимися». Ср. рус. примету: увидеть О. на кладбище или огонек свечи в лесу — к смерти (заонж.).

Практиковалось возжигание О. после похорон и на поминках. В Полесье и на Рус. Севере после похорон во дворе сжигали стружки от гроба, веник, которым подметали дом после выноса тела, и пр., чтобы не бояться покойника. У болгар известен обряд «**обжигания**» покойника или могилы (**опаляне, обгаряне, пълнене, чаруване, пушене**), совершаемого в превентивных целях, «чтобы мертвый не встал из гроба», «не стал вампиром». Зажигание О. вокруг трупа в доме покойного зафиксировано на юго-востоке Болгарии; на могиле — на севере, отчасти на северо-востоке и западе страны. Обряд совершали только женщины, родственницы покойного, в полном молчании до восхода, редко — после захода солнца или после полудня (р-н **Видина**). Существовал запрет совершать обряд на пасхальной неделе. О. зажигали, как правило, на 3-й день после смерти, реже в день погребения или на 40-й день, используя в этом случае 40 свечей (обл. **Монтана**). Женщины обходили вокруг трупа (могилы), выкладывали круг из пакли, ваты или ниток, которые затем поджигали. В с.-зап. областях после этого

в землю втыкали свечи, «чтобы в могиле было светло» (р-н **Берковицы, Белоградчик**).

Данные обряды связываются с трупосожжением, бытовавшим у древних славян, а также с одним из этапов обряда перехода, где **огненный круг** символизирует границу между мирами. О зажигании костров на могилах в определенные праздники и календарные периоды см. в ст. «Треть покойников».

В строительных обрядах юж. славян О. использовался в качестве очистительного и апотропейного средства: при закладке дома на месте отцовского огня обжигали фундамент или зажигали О. в старом очаге (болг.). Если приходилось переселяться в заброшенный дом или ночевать в нем, следовало зажечь О. и дать ему разгореться, чтобы отпугнуть злых духов (болг. родоп.).

Основные обрядовые действия, совершаемые с О.: **сжигание ритуальное** (рождественской соломы или рождественского полена, обрядовых чучел, обыденных предметов, старых культовых предметов (икон) или предметов, используемых при гаданиях, и т. п.); пропускание сквозь огонь (напр., скота при **впизоотиях**); перепрыгивание через О. (напр., в купальских обрядах); выжигание знаков на дверях и стенах **построек богоявленскими, сретенскими, четверговыми свечами, крестообразное выжигание волос у детей или шерсти у скота** в охранительных целях; разведение ритуальных и календарных костров. В то же время существовали запреты на сжигание некоторых предметов, например, икон (редко), освященных трав, скорлупы от пасхальных яиц, старых веников, **пастушьего посоха**, **словой хвой, повязки, снятой с раны, и т. д.** (Татры, Подгалье, Краковское воев.).

О. как защитное средство в **окказиональных обрядах**. У русских было принято разводиться О. в доме во время первой грозы для защиты от удара грома или молнии. При приближении **градовой тучи сербы** выносили О. из дома и раскладывали во дворе, подбрасывали вверх горящие головешки. С помощью О. оберегали скот, заблудившийся в лесу: чтобы хищники не повредили скоту, разогревали на О. цепь, разводили О. перед домом (серб.). Когда вылуплялись **цыплята**, хозяин покрывал их решетом, вокруг которого выкладывал паклю и поджигал ее, «чтобы птенцы остались живы» (окр. **Софии**)...

В Болгарии во время весенних праздников (1 марта, Сорок мучеников, Благовещение, реже в день св. Иеремии) домохозяйцы совершали обход (*турмене, пушене, палене*) дома, двора, сада, хозяйственных построек с О. (горящими углями, тканью, мусором и пр.) в руках. Нередко по пути разбрасывали угли, волочили по земле горящую тряпку, ударяли горячей веткой о землю. В сев. Болгарии все участники ритуала «обжигали» себе руки и ноги зажженной тканью. Ритуал совершали с целью обожествить людей и скот от змей, ящериц, ужей, мышей, муравьев, тараканов, блох и ласки.

Особо сильны были апотропейные свойства «живого» огня.

О. как атрибут и признак демонологических персонажей. О. и искры сопровождают появление змея летающего, некоторых духов атмосферных, при этом «демонический» О. может быть красного, синего или зеленого цвета; кроме того, этот О. — холодный и его невозможно погасить. Сербы верили, что летающий змей весь состоит из О., от которого сам нередко сторает, перерывшись. У демонических существ пламя появляется изо рта (из пасти). В Вармии и Мазурах бытовали поверья о том, что демонические существа (*мара, змора*) «дуют» О. Появление О. указывает на местонахождение мифологических персонажей (см. *Огни блуждающие*) или кладов. По кашуб. поверью, черт разводит О. на месте кладов и «пересушивает» деньги. Прежде чем начать откапывать клад, следовало зажечь на этом месте О., чтобы прогнать злых духов — хозяев зарытого сокровища (болг. родоп.).

В рус. и бел. сказках выступает персонафицированный царь *Огонь*. Вместе с *царицей Моланницей* (молнией) он сжигает стада царя Змиулана. О. в обрядовых приговорах и заговорах называется *царем, батюшкой*. К нему обращаются, чтобы корова давала молоко, для исцеления скота от болезней, в любовных заговорах — чтобы вызвать («приушить») чью-либо любовь.

В народной медицине заболелания, сопровождавшиеся жаром и воспалением (покраснением), связывались с О., ср. рус. названия болсаней *огневица, огник, огонник, летучий огонь, горячка, палячка, изжога*, болг. *огън, огница*, серб. *живи огън*, хорв. *živ oganj*.

С помощью О. лечили многие болезни У сербов при ожоге держали больного на О., трижды произнося: «Огонь к огню, мяс к мясу». Профилактическим средством сербам считалось прохождение между двумя О., на которых пекли обрядовый хлеб «чесницу»; при этом говорили: «Бих у ватри не ожегох се; бих у болесли, не боловах!» [*Был в ОГН, не обжгся, был в болезни, не заболел!*] (Нед.ГОС:38). В Болгарии часто прибегали к сжиганию круга из пакли вокруг больного. Если разболелся роженница, вокруг нее выкладывали три круга из хлопья, которые затем поочередно поджигали, а женщина переходила из одного круга в другой. Сходным образом (накладывая на больное место красную ткань и сжигая на ней колечки из ваты) лечили отеки, болезни голы, глаз, ушей, зубную боль, детскую диарею и паралич, а также болезни, причиняемые самодивами (*черниш, вилито, урима*). Нередко знахарка приговаривала при этом, запугивая болезнь: «Красный Георгий на красном коне скачет, святой Георгий, давай поймем его, сожжем ему ноги, руки, глаза, брови, веки и ногти» (БНМ:298). У бойков считалось, что в канун Рождества О. приобретает особую центральную силу: перед больным ставили зажженную свечу, и он должен был трижды приблизить раскрытые ладони сначала к О., а потом к себе, чтобы «очиститься» от болезни.

Приход гостей в дом предвещают искры, выстреливающие из О. (кашуб.).

О. в оновидениях предвещает несчастье, болезнь или смерть кого-либо из членов семьи, а также соору, мороз (рус., бел., болг.); гаснущий во сне О. — к смерти (кашуб.); в то же время прионившийся О. означает хорошую погоду, радость, приход гостей, богатство (болг.), радость и свадьбу (кашуб.).

Лит.: Харуаника В. К вопросу о почтении огня // ЭО 1906/18/3—4:68—182; АФ.ПР 1: 193—206; 4:248—249; Маке.ПНКС:405—413; СМ:284—285; Жур.ДС (по указ.); Усл.ФР (по указ.); Юл.ОРЗ:142—143; Чуб.МВ 1:48—50; Бул.УП:277—282; Слв.НАП:52; Ланч.КОГ:7—8; Дрвг.МПР:387; КХЭХ:21—22; Крук СБНК: 280—282; Серж.ПЗ:25—27; Аер.:108—109; Ред. КДР:29—31; Fed.LB 1:247—248,265; Георг. БНМ (по указ.); БНМ:288—291; ЖС 1890/2:138; ЖС 2001/2:13—15; СМР:80—83; СМЕР:

64-65; БМ:242-244; Трѡј В. Костин П. Ватра у обичајима и веровањима у Србији. Београд, 1987; Вляховић В. Ватра у гатању и дрвовању // Записи 1928/3:93-97; Гребенарова С. Празници за предизвице от огън у Българиях // БЕ 1989/3-4:3-15; Гребенарова С. Обредното опалване при смърт и сватба // ЕПНДК 3:111-151; Гребенарова С. Отгъят в обредите на българите (этнографско-археолошко изследване). Канд. дис. София, 1990; Шиняков С. Н. Следи от култа на огън в Родопите // РН 1910/5:113-117; Mosz. K1.S.494-509; SSSL 1/1:264-314; Sucha SCK 3:299-300.

О.В. Белова, Е.С. Усенёва

ОГОНЬ «ЖИВОЙ» — огонь, добываемый древнейшим способом, преимущественно трением дерева о дерево (рус. *вытирать огонь*, серб. *вадити*, извлекать *ватру* 'вытаскивать, извлекать огонь'), главным образом — с целью очищения от болезни при эпидемиях и падеже скота. Наиболее распространенные определения О. ж. — 'живой', 'новый', 'молодой', 'божий, святой' (реже — 'дикий'): *živ* (о.-слав.), напр., с.-ж. *жива* (ватра), болг. *жив*, болгар. диал. *жив огън*, пол. *жужу* (*ogień*) и т. д.; *nov* (рус. волж. *новый* огонь, болг. нов *огън*); **svet*- (ю.-слав., грузин., пол., бел.-полес., с.-рус.), напр., пол.-карпат. *živitić ogień*; *bog*- (пол., чеш., болг. изворокп.), напр., пол.-карпат. *boży ogień*; *moj*- (болг. *млад огън*); *div*- (словен., с.-х., болг. родоп. *див огън*). Способы добывания О. ж. с помощью кусков сухого дерева, веток, палочек, дощечек, бревен (с.-в.-р., болг., морав.-валах. «деревянный огонь») включают как простые приемы трения (ср. рус. диал. «вытирали дерево о дерево»; «тереть бревно о бревно»; «дерево об дерево шырыхыешь, шырыхыешь и загорится» и т. д.), так и более сложные — с помощью различных приспособлений: колоды, лука, деревянного махового колеса, привязанной к столбу веревки и пр. (бел. *ависвица*, с.-рус. *копород*, *вертушок* 'орудие для добывания огня трением'); при этом нередко используется домашняя утварь (жерди для сушения снопов, полозья саней и т. д.). Из деревьев чаще всего берутся дуб (о.-слав.), ясень (в.-слав., ю.-слав.), береза (в.-слав.), можжевельник (рус.), иногда — осина, сосна, ель

я др. Нередко местом добывания О. ж. служило необитаемое, дикое или «чужое» пространство: лес (в.-слав., ю.-слав.), пустынное место, «где не слышно пения петуха», чужие уголья, межа (болг. *родоп*), определенное в селе место, куда добираются, не пересекая водной преграды (в.-родоп.). Маркировано и время добывания О. ж.: полночь, «глухое время», рассвет до восхода солнца и т. д.

Коллективное возжигание О. ж. предполагает тушение в селе других огней, иначе ритуал считается недействительным или невозможным (огонь не загорается, и тогда выясняют, у кого в доме остался гореть огонь). С представлениями о силе «чистого», «нового» огня связаны и иные типы О. ж.: от попавшей в дерево молнии (пол.-карпат. *boży, boży ogień*, бел. *живой огонь*, серб. *жива ватра*); полученного высеканием искры с помощью камней (ю.-слав.), ударами молотка по холодному металлу на *наковальне* (серб. *звондени огън* 'железный огонь').

Возжигание О. ж. трактуется как *рождение огня* (см.), чем объясняются брачные мотивы в ритуалах при его получении. О. ж. нередко добывают парень и девушка или мальчик и девочка (серб., черногор.), мужчина и женщина, раздетые догола и прикрытые старым исподним бельем (рус. Новгород.). В ряде болгар. областей для ритуала получения О. ж. берутся деревья «мужской» и «женской» породы, например, дуб и лещина (леска), ясень и шелковица (*черница*) (Георг.БНМ:67). По болгар. поверьям, О. ж. падает с неба сам по себе на третий день праздников в честь огня (*Горещник 'дезь жары'*, 17.VII), ср. рус. *самородный, небесный огонь*. В родоп, селах существовал обычай при попадании в дерево молнии тушить огонь в очагах и брать для своего очага О. ж. Уподобление О. ж. молнии встречается в серб. клятвах: *тако ме живи огањ не сажегао!*; *тако ме сува муња не осмудила!* [да не поразит меня живой огонь («сухая молния»)!] (Аф.ПВ 1:196; 2:10), ср. также поэтические клише в серб. нар. песнях: *лети амаје као ватра жива...* [летит эмсей, как молния... (букв. «как живой огонь»)].

Представлениями о ежегодном обновлении огня обусловлены обряды возжигания О. ж. в определенные дни и праздники календаря. У болгар замена «старого» огня на новый, добываемый трением, осуществля-

ется на *Горшник*, в некоторых регионах — в канун Иванова дня (*Еньовден*, варнен.), в день св. Иеремии (I.V) (ю.-э.-родоп.), в Новый год (*ласков*), в день св. Георгия (ср.-родоп.), в *Сочельник*, в день св. Пантелеймона (27.VII) У вост. славян обряд коллективного возжигания О. ж. совершался накануне первого сентября (т. е. в начале нового года по допетровскому календарю) или на Ивана Купалу: от О. ж. разжигали купальские костры, через которые перепрыгивали и перегоняли скот. Гуцулы следили за добытым в Сочельник и разнесенным по избам О. ж. в течение всего года, не давая ему погаснуть. Поляки с помощью О. ж. разжигали большой сельский костер в Великую субботу, пламя его освещали, и люди уносили домой тлеющие головни. С идеей обновления жизненной силы, символом которой выступает «новый» огонь, связаны ритуалы возжигания О. ж. в новом доме, при перенесении села с одного места на другое (особенно — в случае эпидемии). В отгонном овцеводстве на Карпатах широко распространены обряды ежегодного возжигания «нового» огня при начале летнего сезонного выпаса на высокогорных пастбищах; считалось, что в противном случае овцеводов ожидают несчастья. Главный пастух разжигал его с помощью срезанных освященным ножом веток тиса, горной рябины и ели, стоя на коленях и читая молитву. См. Овцеводство.

Добывание О. ж. сопровождается различными предписаниями, которые следует соблюдать разжигающим О. ж. лицам: молчание, полная или частичная нагота, воздержание от половых отношений в течение некоторого Бремни или «невинность» участников действия (о.-слав.), *пятидневное* голодание накануне ритуала (босн.-серб.). У сербов при этом акте запрещено было присутствовать женщинам, у русских — «несчастным» людям (после «греха» с женой), а иногда — и всем женщинам (Эсл.ВЭ:132). У юж. славян для усиления благотворной силы О. ж. его разжигали близнецы, «однодневники» или люди с одинаковыми (похожими) именами, при этом нередко брались деревья от одного корня или со сросшимися корнями (болг. родоп.), ср. *Два*.

К очистительной силе О. ж. прибегали в случае болезни людей и скота, особенно при эпидемиях, эпизоотиях. Целеб-

ными считались и пламя, и головешки от таких костров, а также дым, см. *Окуривание*. Иногда различались породы деревьев, используемые при лечении людей (например *дубовый* огонь) и скота (*осиновый* огонь) (пензен.). У вост. славян для прекращения эпидемий холеры, тифа и других болезней совершался молебен и обход села с иконами и хоругвями, во время которого трением дубовых поленьев добывали «новый» огонь, чтобы зажечь кадила и свечи в церкви; отсюда люди разносили огонь по избам и берегли как средство против мора. По поверьям, в доме, где хранится такой огонь, не появится болезнь. В других случаях во время эпидемий через костер, разожженный от О. ж., переходят сначала все здоровые, а затем — переносят больных. У сербов соблюдается запрет оборачиваться после прохождения очистительного О. ж.

Использование О. ж. при падеже скота, как правило, совершается в сочетании с другими средствами защиты от болезни; перегоном скота через вырытый в земле тоннель (в упрощенном варианте — ров, овраг) или под специально сделанными «воротами» (земляными, из деревьев и пр.), по обеим сторонам которых горят костры; *опакиванием* села, тканьем обыденных предметов — полотен, полотенец. Так, у сербов вблизи реки под холмом прорывали небольшой тоннель, по обеим сторонам которого с восточной стороны горели костры от добытого О. ж. и с горящими головнями стояли разжигавшие его люди: скот прогоняли по проходу с запада на восток, а при выходе до скота и до людей стоящие до трагивались головешками, чтобы «очистить» от болезни. В *Лесковском* крае скот сначала прогоняли через воду, а затем через прорытый тоннель, где его встречали разжигавшие огонь близнецы с палками, которые они обмакивали в чаны с кипящими на О. ж. смолой и чесноком и до трагивались ими до каждого животного (*пещале*, от *пещати* 'кусать, жалить'); при этом погонщики или сами близнецы говорили: «Кроз воду прође, не се удави, кроз землю прође, не гу утепа; кроз огонь прође, не гу изгоре — и более да гу не ухвати» [Сквозь воду прошел, не утонул, сквозь землю прошел, не сгорел, и болезнь пусть его не возьмет] (Трој.В:93). Отгоняя скот после ритуала, возвращаются другой

дорогой. У болгар в Средних Родопах при лечении скота от ящура на чужом пастбище жемаи горящую арку из треск огней, добытых нагиши чабанами; прогоняя под ней овец, снимали с животных колокольчики и совершали обряд с полнейшей тишине, при этом два нагих чабана с двух сторон размахивали длинными ножами, скрещивая их над овцами (СЗНУ 1903/19:90). В других родопских селах во время паасжа крупного рогатого скота совершали опахивание сала двумя волами-близнецами, шедшими навстречу друг другу, на месте встречи их закалывали и закапывали, добывали О. ж. и поджигали два столба, под ними вставали два брата и били по хребту каждое проходящее между огнями животное ножами, с помощью которых были убиты волы-близнецы. В Белоруссии сотканное обыденное полотно держали девушки или его развешивали в проулке между оградями перед костром, зажженным от О. ж., наподобие ворот, через которые прогонялось стадо и проходили люди. В Тульской губ. ночное опахивание от мора скота освещалось головней, зажженной от О. ж. В Новгородской губ. во время прогона скота через О. ж. взрослые и дети выкрикивали слова, нагоняющие болезнь: «Сгинь, пропади, черная немочь» (Журав ДС:131). Иногда возжигание О. ж. для лечения скота становилось ежегодным — по обету в память о падеже скота.

Очищение при помощи О. ж. от злых сил включало использование его в отгонных магических действиях против демонов, порчи, при распознавании ведьмы и т. д. У чехов символическое сжигание **вампира** (разведение огня на могиле) проходило с помощью О. ж. Во Владимирской губ. во время неурожая винограда несчастья «узнавали», прожужая всех через О. ж.: отказавшаяся пройти считалась ведьмой. В витеб. Белоруссии новорожденного предохраняли от порчи, прижигая сретенской (громошичной) свечой или О. ж. (добытым трением или от молнии), причем наиболее действенными считались **перья живые оены**, т. е. предметы, первыми воспринявшие пламя (Никиф. П. III: 176). В Белоруссии «новый огонь» добывали также и после больших пожаров, чтобы умиротворить злые силы (Зел. ВЭ:132).

Завершение ритуалов, связанных с добыванием О. ж., предполагает определенные способы тушения О. ж.: его заливают

не обычной водой, а «непочатой», принесенной до захода солнца (босн.) или «ракней» (серб.), засыпают камнями, землей (серб., черногор.); бросают оставшиеся головешки и пепел в чан с «непочатой» водой или в ближайший водоворот либо оставляют в тоннеле, пока их не зальет дождем (серб.). На воде, в которой гасили головешки от О. ж., готовят специальную целебную пищу для скота (серб.); угли толкут и добавляют в корм овцам (ю.-серб., макед.). Кроме того, угли от О. ж. растирают с маслом и хранят как лекарство, которым мажут лицо при оспе (серб., Прокупац). По окончании ритуала людей, разжигавших **целительный О. ж.**, жители села одаривают деньгами, одеждой, «кто как может» (босн.-серб.), деньгами и едой (серб., Лисковац).

Лит.: Троицк: 55—150; Аф. 113: 1: 196, 212, 258, 2: 18—20; Журав ДС: 99—139; Зел. ВЭ: 128—132; СМР³: 81—83; Георг. ВМ: 67; Марин. НВ: 42; Род.: 14; РСб: 1987/6: 83—104; РТРР 7: 81—83.

Л. Л. Плотникова

ОГОРАЖИВАТЬ — окружать пространство оградой, как реальной, так и символической, для защиты его от опасности. Огораживание, наряду с обходом, опоясыванием, **опахиванием**, очерчиванием, обметанием, осыпанием и др. способами создания магического круга, является формой создания преграды между охраняемым объектом и носителем опасности.

Создание специальных ограждений в магической практике встречается редко и применяется для охраны скота. У чехов на пастушеский праздник *Kravske hořdy* накануне Троицы пастухи загоняли скот в специально приготовленные круги, чтобы он летом не разбрелся и змора не высасывала бы у коров молоко. Чаще встречаются случаи, когда ограждение выполняет одновременно хозяйственно-прагматические и магические функции. Например, с.-рус. *zagoroda* — специальный загон с воротами, куда загонялся весь скот в первый день выгона на Юрьев день, — служила и для сбора стада, и, наряду с другими оберегами, должна была обеспечить безопасность скота от хищников на весь пастбищный сезон.

Обычные ограждения хозяйственного назначения (забор, плетень и пр.) могли приобретать функцию магического круга. Условием действительности такой преграды являлась ее целостность, отсутствие проемов, стыков, границ. В укр. былинке вампир проникает во двор к крестьянину через тын в том месте, где загон стыкуется с хлевом. Узнав об этом, хозяин хлева вспоминает, что отец приказывал ему всегда делать круглые ограждения, чтобы в усадьбу никто не мог проникнуть (УНВ:491).

Для придания магических свойств обычной ограде применялись различные способы. В случае смерти кого-либо из родных специально покупали гроб длиннее, чем следует, лишнее отпиливали и из этих остатков изготавливали клинья, которые вбивали в забор по всему периметру. Считалось, что вор, забравшийся в огород, не сможет выйти за пределы такой ограды — его будет держать неведомая сила (рус., ЖС 1916/2—3:041); чтобы хищные птицы не таскали кур, в ограду втыкали вертел, на котором перед этим жарили петуха (серб., Груза).

Символическим огораживанием пространства от сил зла служило помещение на его границах предметов-о-берегов; это часто совершалось во время весенне-летних обходов полей с целью защиты от града, непогоды, нечистой силы. Для ограждения полей и огородов от вредителей по их границам или по углам втыкали или закапывали освященные ветки, кости пасхального поросенка, головешки от обрядового костра, хлеб, пасхальные яйца и др. сакральные предметы, а также острые, колющие предметы и ветки (см. **Втыкать, Закапывать**).

Обычно огораживали охраняемое пространство, чтобы не допустить в него зло, но в ряде случаев принято было огораживать место, где находится сама опасность. Знахарь огораживал осиновыми ветками залом, чтобы его обезвредить (укр.). В Болгарии, вост. Сербии, Боснии и Далмации могли огораживать боярышником или другим колючим кустарником, чтобы вампир не смог из нее вылезти.

Мотив огораживания часто встречается в вербальных текстах, в основном в заговорах, где говорится об ограде, сотворенной из элементов мира — месяца, явсад, солнца и пр.: «Встану я, раб Божий... благославясь, огорожусь светлым месяцем...»

(рус., Майк. ВЗ:26—27) или: «*Maty syna rodnyia, miesiacem obgorodnyia...*» [Мать сына родила, месяцем обгородила] (укр. *византизм. ZWAK 1882/6:47*). Основная идея этого мотива — создание надежного тына, часто кола вокруг охраняемого объекта: «...и поставь, Господи, ... медян, железен, булатен тын, стену камненую со всех четырех сторон, от земли до неба, от востока и до запада, от лета и до севера за тридцать за три версты, за тридцать сажень глубины в землю...» (с.-рус., РСв-86:137) или: «*Мисау Авраме, Божий громе!... Стаю коло жай пасыкы велыкий частокля, щоб чужая пчолы не перейшла и моей пасыкы не знесла...*» (укр., УНВ:240).

Мотив постройки тына содержится в заговоре на охрану скота: «...Константин несет косян [тын], Козьма Дамиан медные врата Стефан несет железные веревки и становятся весь косян тын, врата медныя и веревки железныя от земли и до небес...» (с.-рус., Будж. ОБСК 2:20). Символическая ограда может быть возведена прямой декларацией о ее создании — чтобы летом коровы не пропадали, в Страстной четверг маленькие дети бегают вокруг двора с криком: «Около двора железный тын» (рус., Макс. НКК 2:392).

Согласно в.-слав. заговорам, огораживать можно не только «вещественным» материалом, но и Божьей милостью и Иисусовой молитвой: «...мощию Его (Бога. — Е.А.) святою милостию и силою его ... весь свой дом огорожаю» (закарпат. лемки, ЖС 1891/1:126) или «Около нашего двора Иисусова молитва, Николина ограда — тын медный, ворота железны...» (рус., Ефим. МЭА 2:165). В одном из бел. заговоров ограждение «строится» вокруг носителя опасности: «...огорожаю огольчак (волков. — Е.А.) рыжих гарюю камяною ад земли да неба» (Зам:75). В рус. и бел. заговорах в том же значении, что и *огораживать*, выступает глагол *обтыкать(ся)*, а оградой служат месяц и звезды: «...младым месяцем сотнуся, частыми звездами затычуся от призоров, от порчи...» (ЖС 1908/1—4:26); ср. также заговор скотины от волков: «и стья скощина, сивая шарщина... месячком обсадися, звездами обгородися...» (бел., Ром. БС 5:44). Глагол *осветить(ся)*, имеющий основное значение 'распространить свет на определенное пространство', оказавшись в заговорах в одном ряду с глаголами *огородиться, осветить*

и год, приобретает значение 'огородить светом': '... месяцем освячуся, зсоньяком обогржюкл, зрочками осюся, золотым тыном обгоромуся...' (бел., Ром.БС 5:45) или: «... подпояшусь красного зарсю, огорожусь светлым солнцем, обтычусь частыми звсадами и псячусь красным солнышком» (рус., Майк.ВЗ:26—27).

Огораживать (т. е. защищать свое пространство) можно самим процессом рассказывания сакрального текста. В гуцул. быльке человек, чтобы спастись от бабы «лирици», рассказывает ей сказку о жизни растений (см. «Житие» растений и предметов), и когда ведьма захотела к нему подступиться, то увидела: «а то острїг коло него, шо не може до него приступити. То та байка, шо він сказав, то стала коло него острогом» (УНВ:547). Способность произносимого текста огораживать охраняемое пространство декларируется в украинском заговоре: «Обійде та казочка докола нашого дворочка й сьиде собі на воротях у червоних чоботях з огненным мечем — шо лїбрє — пускає, шо лихьї — стинає» (там же).

Лит.: Лявк.СО:22,31,42,204,206,208,215,216, 236; Печев МЗ(П):297; РСев-86:172—180; Ониц МГД:28; УНВ:548; СВЗ 1931/70:233; Suml.SP 2:395—397.

Е. Е. Левкиевская

ОДЕЖДА (рус. *одежда, платье*, диал. *снаряд, наряд, выряд, оболочка, округла*, порты, бел. *адземе, укр. одяг, одягало*, пол. *ubranie, odzież, strój*, чеш. *oděv, oblek, oblečení*, устар. *roucha*, словац. *odev, oblečenie*, болг. *носим, облекло, дреха*, диал. *облек, макед. носиџа, облека, облекло*, с.-х. *одежа, одело, ношња, хальма, рџхо, накит*, словац. *пола, oblačilo, obleka, oprava*) — наиболее семантизированный подсистема предметного кода культуры, наделенная широким кругом значений и функций, служащая маркером пола, возраста, семейного, социального, сословного, имущественного положения, этнической, региональной, конфессиональной принадлежности, рода занятий человека, его ритуальных ролей; инструмент, средство и объект магических практик; один из главных знаков (наряду с речью, именем,

натальным крестом) культурного статуса человека, его выделенности из мира природы (ср. Нагота); своего рода «оболочка» человека, соотносимая с телом (ср. общие обозначения деталей О. и частей тела: спина, плечо, пояс, рукав, горловина. «сорочка», «шапочка», «чепецу» 'околоплодная пазва' и т. п.), материнской утробой, колыбелью, домом, гробом (ср. укр. риза *гробовая* 'гроб'), могилой; метонимический заместитель человека в разнообразных обрядовых ситуациях; одна из основных материальных ценностей (наряду с землей, скотом, жилищем), предмет дарения, обмена, наследования, жертвоприношения, ритуальной кражи.

Состав (набор предметов) и виды (будничная, праздничная, ритуальная и т. п.) О. различны в разных этнических и локальных традициях; их полный комплекс в каждом случае представляет собой систему, в которой значение каждого предмета и каждого костюма определяется не только их собственными признаками, но и их соотношением (изофункциональность, оппозиция, взаимная дополнительность и т. п.) с другими предметами и видами костюма и правилами их сочетаемости. Для культурного кода одежды характерна избирательность (не все предметы и детали О. получают культурное значение) и различная знаковая нагруженность разных предметов О.; к наиболее значимым относятся пеленки, платок, пояс, рубаха, фартук, шапка, штаны, шуба, а к особенно важным деталям О. — ворот, пазуха, подол, пола, рукав.

Знаковые функции О. обеспечиваются набором ее формальных признаков, из которых также релевантны далеко не все (например, такой утилитарно существенный признак О., как «теплый—ледкий», почти не имеет культурной значимости). К культурно релевантным признакам относятся: 1) само наличие—отсутствие О. (одетость—неодетость, нагота); 2) состав предметов О., полнота костюма (например, женщина без чепца, по словацким поверьям, могла вызвать град), причем неполнота комплекта О., «полуодетость» обычно приравнивается к нагоде; наличие дополнительных предметов и элементов, украшений и т. п.; 3) материал и его обработка (особенно значимы лен, шерсть, мех, суровое полотно, домотканая О.; ср. распространенный в.-слав. обычай отправлять невесту к венцу в меховой шубе

независимо от времени года как вид продуцирующей магии); 4) цвет (например, у русских Владимирской губ. девушки на праздник носили красный сарафан, замужние женщины — пестрый, а пожилые — «синяк»; в погребальной О. у всех славян исключался красный цвет; во время поста избегали ярких красок в О. и т. п.); 5) покрой (ср. упрощенный покрой О. старух и вдов, бесформенность младенческой и «смертской» одежды); 6) размер, длина (ср. «плакальщице» рубахи невесты с непомерно длинными рукавами у русских); 7) способ ношения (ср. способы повязывания головного платка; под подбородком, на макушке, на затылке и т. д.;



Девушка в повседневной одежде. 1930-е гг.
Столинский р-н, Белоруссия

надевание О. наизнанку, задом наперед, с запахом направо или налево и т. п.); 8) способ изготовления (когда, кем, каким образом, каким инструментом скроена, сшита О. или изготовлен материал для нее, ср. ниже регламентации по изготовлению «смертной» О.); 9) принадлежность и предназначение О. (своя или чужая О.; ср. травезизм, ряжение, продуцирующие и лечебные свойства женской рубахи и фартука, защитные и от-

гонные способности мужских штатов и т. п.); 10) новизна (*новая* — старая О., ср. требование одевать невесту во все новое, «иначе она скоро может овдоветь» — бел., ЖС 2003/1:29). Одни и те же признаки О. могут получать в разных локальных традициях разное значение (например, одежда ушедшей эпохи может сохраняться в качестве праздничной, обрядовой, а может вытесняться на периферию и маркировать лиц старшего поколения) и обратно — одни и те же значения могут выражаться разными способами (ср., например, белый и черный траур).

К арсеналу знаковых средств О. относятся также элементы акционального кода (ритуальные действия): одевание и раздевание (ср. ритуал обряджения невесты, совершаемый вне родительского дома, или одевание молодой на дже, в.-слав.), полное или частичное обнажение, переподвание, «удвоение» или умножение О. (надевание на себя двойного комплекта О. или нескольких фартуков, юбок, платков, поясов и т. п.), как правило, в целях оберега; выворачивание одежды, украшение О., ритуальное изготовление (см. Обыденные предметы), уничтожение (разрывание, сжигание, закапывание в землю) или «удаление» (выбрасывание, пускание по воде) О. (например, О. больного или О. покойника), дарение О. (на свадьбе, крестинах, после похорон и др.), обмен предметами О. (например, обмен платками и предметами О. при тройском кужении девушек; обмен рубахами в ю.-слав. обрядах поборимства и др.). Все действия, связанные с изготовлением О. и уходом за ней: шитье (см. Шить), стирка, просушивание, починка и т. п. — подчинялись специальным регламентациям, например, в «градовые» дни и некоторые праздники запрещалось сушить во дворе О. белого цвета или носить ее (см. Град); в Чистый четверг пускали по воде старую О. (а.-палес.) и т. п.

Функции одежды. Кроме базовой утилитарной функции (служить защитой от внешних воздействий на тело человека), О. обладает знаковыми функциями, главней из которых — «информационная», т. е. сама способность выражать то или иное значение, быть носителем значений (см. перечисленный выше ряд значений). О. имеет также эстетическую функцию, магическую функцию (служит заместителем человека, непла-

зается как продуцирующее и защитное средство), ритуальную функцию (маркирует обрядовые роли и ситуации). Каждый конкретный костюм и вид О. имеет одновременно несколько разных функций.

Половозрастные различия в О. выражались в составе, цвете, способе ношения О., а переход от одного возрастного этапа (или социального положения) в другой сопровождался ритуальной сменой О. и нередко уничтожением прежней О. (ср. с.-рус. обряд «ходить в молодцы», включавший сжигание или разрывание девичьей рубахи).

Мужская и женская О. широко использовалась в магических продуцирующих и защитных ритуалах. С ее помощью программировался пол будущего ребенка при совершении супружеского акта. «Для этого следует во время совокупления класть под голову шапку, а еще вернее — надевать ее <...> на голову мужу или повязывать его бабьим платком. В первом случае произойдет мальчик, а во втором девочка» (Орловская губ., Пол.РНБМ:330). См. также

Зачатие. У сербов женщина, у которой рождаются одни девочки, желая родить сына, должна была пролезть голой через мужскую рубаху (СЕЗб 1934/50:11) или повесить на ночь рубаху, в которой она рожала предыдущего ребенка, на «мужское» дерево; если же она хотела родить девочку, она вешала рубаху на «женское» дерево (Подгорина, Мил. ЖСС:194). У белорусов беременная женщина опасалась надеть что-нибудь из мужской одежды, чтобы ребенок не переменял пол в утробе или не родился двуполым, что было бы великим несчастьем для всего рода. Напротив, у русских в некоторых местностях беременная женщина, ложась спать, надевала на себя что-нибудь из мужниной О. или хотя бы опоясывалась его поясом, чтобы «вещица» не похитила ребенка из ее утробы (Аф.ПВ 3:586). Вообще же надевание О. противоположного пола допускалось только в ритуальных ситуациях и специальных магических целях.

Обрядовый травестиизм известен во всем слав. традициям как защитное или продуцирующее средство, как знак «андро-



Три девушки на *выданье*. Тульская губ., Новосильский у., с. Вышня Залегоць. 1902 г.
Фототека Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). № 757-42

гишности», снятия противопоставления по полу (см. Мужской—женский), а также как один из основных приемов магического (в том числе карнавного) антиповедения (см. Бесчинства, Ряженне). Типичным случаем такого поведения является пародийное разыгрывание брачной темы с обязательным переодеванием в составе свадебного обряда и во многих календарных обрядах (на святках, на масленицу и др.). Ср. троицкий обряд на Смоленщине: «Пели песни, свадьбы играли. На поле. Одна женщина в мужскую одежду оденется, а другая девушку в женской. И вот поставь и вянок надедут». На поле прямо. А хохота! А песни поют свадебные! Женють их уже» (Паш.КПЦВС:80). В самом свадебном обряде элементы мужской О. у невесты (ср. у русских надевание на нее шапки жениха) и женской у жениха (ср. повязывание ему на голову женского платка) символизировали их единение и одновременно магически защищали их.

Насильственное переодевание применялось в целях наказания: в Самарской губ. пару, уличенную в недозволенной связи, переодевали — мужчину в женское платье, а женщину в мужское — и в таком виде водили по улицам; в Новгородской губ. «на парня, пойманного с поличным у забеременевшей от него девушки и не желающего на ней жениться, надевали сарафан и вытаскивали на улицу, стараясь скликать всю деревню» (Берн.МОЖ:88—89). У словенцев в Пепельную среду совершался обряд общественного осуждения молодежи, не вступившей в брак к началу поста: парень надевал девичью О. и тащил по деревне колоду, высмеивая девушку, оставшуюся в девках (см. Колодка), а переодетая парнем девушка подобным же образом высмеивала не женившегося вовремя парня (Paј.СДЗ:136—137); у болгар нечестную невесту переодевали в мужскую О. и возвращали в дом отца.

О. как двойник и заместитель человека использовалась во многих магических действиях лечебного, защитного, продуцирующего характера, в гаданиях, в любовной магии, при насылании порчи. В лечебных целях О. больного (обычно снятую с него нижнюю рубашку) протаскивали через дупло, прокоп в земле, расщепленный ствол дерева и т. п., что символизировало его «новое рождение» (см. Протаскивание); разрывали, топтали, сжигали, закапывали в землю

(в могилу, в гроб умершего), подкладывали под камень, пускали по воде, символически уничтожая и болсыня, и самого больного ради его «нового рождения»; оставляли на деревьях, крестах, культовых камнях, в церкви, на перекрестках дорог, у источника, у реки и т. п. Женщина, у которой умирали младенцы, совершала собственное символическое перерождение путем уничтожения своей рубашки: мылась в рубашке, стоя в обруче от бочки или на «дровосеке» (месте рубки дров), затем снимала с себя и рубила топором мокрую рубашку и сжигала оставшиеся тряпки (рус. курск., ЭС 5:92—93). См. также Медицина народная.

В особых случаях О. могла замещать человека в обрядах символического крещения, венчания, оплакивания и погребения. Женщина, у которой «не держались дети», могла пойти к попу и попросить его окрестить еще не родившегося ребенка, совершив обряд над крестильной рубашечкой; это должно было защитить ребенка от смерти (серб., Крайна; Мил.ЖСС 1984:20!). С этой же целью болгарские матери оставляли пеленки или рубашечку новорожденного в церкви (в алтаре) на 40 дней (ВВ 3:164). В Болгарии известны случаи, когда на помолвке и даже на бракосочетании отсутствующего жениха замещала его шапка или штаны (СМ:338). У юж. славян было принято оплакивать и даже погребать О. покойного, если смерть случилась вдали от дома (ГЕМБ 1985/49:169); на поминках голошение над О. умершего известно и русским (Зел.ОРАГО 2:980). На Украине в канун Андреева дня девушки втайне ото всех завязывали в рубашку горсть конопляного семени и носили целый день, а вечером сеяли его и «скородили» (бороновали) рубашкой, призывая суженого прийти «конопельки брат» (Чуб.МВ 2:51).

С помощью О. можно было насыть порчу на человека. По болг. верованиям, через рубашку можно «украсть кровь» у женщины и сделать ее бесплодной; можно разлучить мужа и жену, вынести их О. под лунный свет и вывернуть наизнанку, и т. п. (ЕПЦК 1994:147—148). Поляки, когда в семье «не держались дети», прибегали к «передаче» этого зла другим, для чего рубашку умершего младенца разрывали на лоскутья и привязывали их к придорожному кресту, веря, что тот, кто возьмет с креста доскут, осво-

бедит семью от злого рока, а сам станет его жертвой (ЗВАК 1879/3:27).

Магические свойства одежды. Способность О. аккумулировать в себе свойства того, кто ее носит или кому она предназначена, используется во многих ритуалах для магического наделения человека (или животного) желаемыми качествами и благами. Предметам и деталям женской О. (фартук, рубаха, подол) приписывалась продуцирующая сила: на свадьбе свежью укрывала невесту своим платком, передавая ей свою плодородность (полсс.); при посевельна хозяин надевал женский фартук (рус. брян.); при выгоне скота под порог подкладывали пояс хозяйки (в.-слав.) и т. п. Грязной женской рубахой с пятнами менструальной крови проводили по грядкам с капустой и посевам льна, чтобы защитить их от вредителей (полсс., Кав. АЖТ:199). Женская О. могла воздействовать на стихию, например, «завязать ветер»: для этого женскую верхнюю О. выставляли навстречу сильному ветру; когда ветер надувал ее, ее нужно было быстро завязать (рус. колым., СРНГ 9:349). Невеста раздавала свою девичью О. подругам, провощая их замужество (рус.). Мужским штанам приписывались как продуцирующие, так и защитные свойства: по пол. поверьям, «двойные» колосья вырастают из зерен, пропущенных через штанину сеятеля (Świec. LN: 567); штанами обтирали человека и скотину, ставших жертвой ослеза, их вывешивали в хлеву в качестве оберега (полсс., карпат.).

Свадебная О. наделялась способностью облегчать агонию, исцелять больного, разгонять градовые тучи и т. п. Магическое применение находила и О. умерших: на Рус. Севере охотник для удачи надевал на себя рубаху умершей жены (архангел.); словацкие парни надевали О. мертвых, надеясь избежать службы в армии, и т. п. Протаскивание ребенка через ворот или рукав женской рубахи (матери, повитухи и др.) соотносилось с символикой перерождения и применялось для снятия ослеза и лечения детских болезней, а также в ритуале усыновления ребенка, которому грозит смерть, женщиной, у которой все дети живы и благополучны (болг.). В случае трудной смерти русские в Заонежье относили в церковь или часовню какую-нибудь «заветную» вещь из О. умирающего в качестве жертвы и благодарности за облегчение смертных мук (Лог. СОЗ:129).

Магические свойства приписывались О. священника: у сербов Боснии при освящении новой церкви ризу владыки, в которой он служил, разрезали на мелкие лоскуты, которые продавали и зашивали в О. в качестве амулетов (Фил. ВН:208). В в.-слав. заговорах надежда на защиту от нечистой силы связывается с ризой Богородицы: «Пречистая Матир Божая, ходы к мыни на помоч святою рыбою беззаконного Юду або Юдыху, мисячного видьмача або видьму вырвать и в ростани однести...» (Чуб. МВ 1:94).

Детская одежда. Новорожденного ребенка заворачивали непременно в старое, обычно в О. отца или матери (только отца, отца или матери соответственно полу ребенка или перекрестно), мотивируя это по-разному: желанием сообщить ему достоинства и способности отца или матери, обозначить его принадлежность к отцовскому роду и вызвать к нему расположение отца, повлиять на пол следующего ребенка (соответственно заворачивали в отцовскую или материнскую О.), обеспечить ему в будущем внимание и любовь со стороны противоположного пола и т. п. «Чтобы ребенок был здоров, живуч и пользовался любовью и расположением отца, завертывают его после рождения в грязную отцовскую рубаху и такие же штаны» (рус., Пол. РНБМ: 358). В Пошехонском у. Ярославской губ. повитухи принимали новорожденного в отцовские штаны в тех случаях, когда у родильницы предшествующие дети умирали (ЭО 1890/3:94). Словаки заворачивали только что родившего младенца в свадебную рубаху отца — «на счастье». Украинцы перед крестинами пеленали мальчика в отцовскую рубаху, разрезав ее в трех местах, а девочку — в материнскую, завлавав в рукав кусочек «печины» (глины из печи), уголек и мелкую монету (Чуб. МВ 2:66). У болгар в Софийском крае младенца пеленали в специальную ткань, которой подпоясывалась мать, когда она в первый раз в доме мужа пекла хлеб (ХСК:86), а в Пловдивском крае повитуха сразу после рождения ребенка трижды пропускала его через пазуху своей рубахи. На Рус. Севере полог над колыбелью младенца делали из старого материнского сарафана в целях оберега (архангел.). По о.-слав. представлениям, ребенку, родившемуся в «рубашке» или в «чепчике», уготована счастливая доля (п.-слав.).

Пеленание и появяние ребенка, предшествовавшее его одеванию, закрепляло переходный статус новорожденного на первом этапе его «доделывания», т. е. ритуального придания ему статуса человека, и сопровождалось многими предписаниями и запретами. См. Пеленки, **Опоясывание**, Пояс.

Рубашечку нельзя было надевать ребенку, пока он не крещен: «он без креста голый, словно зверь» (рус. Тамбов. Попович. КД:191). По распространенному поверью, умершие некрещеными дети летают и просят одежды: услышав их крик, надо бросить им сорочку или платок (я.-слав.). По рассказам польских жителей Бескид, «скинутые» дети (*porożyc*) преследуют свою мать до тех пор, пока она не сошьет им крестильную рубашку, не освятит ее в костеле и не набросит на душу-птицу (SKLBS:98).

Крестильная рубашка ребенка должна была быть сшита (подарена) его крестной матерью, матерью или повитукой; впоследствии вставка из крестильной рубахи могла присутствовать в рубахе девочки, в свадебном полотенце, в О. новобранца, могла использоваться в приворотной магии, например, вшивалась в наволочку **возлюбленного** (рус.). На крестинах при угощении кашей собирали деньги на О. для новорожденного — на шапку, на червчички, на лямочки (пеленки) и т. п. (полес.).

Большое значение придавалось **о бер е г а м** детской О. Прежде чем надеть на младенца рубашку, мать пропускала через нее бритву, нож, **ножницы** (так поступали в дальнейшем с каждым новым предметом О. ребенка). В Ужиче (зап. Сербия) новую детскую О. просовывали через нити ткацкого станка, приговаривая трижды: «Ко обух'o, Тај развук'o!» [Кто одел, тот и раздел!]; в новую рубашку всегда одевали ребенка на **Юрьев день** (ГЕМБ 1984/48:231). В Боснии кроили первую рубашечку непременно в полнолуние, пропускали через нее кусок хлеба и произносили: «Како онај тјесет рип био, онако і ти» [Как полна была эта луна, так и ты (будь) полон!]. (ГЗМ 1907/19:313). Пеленки и детскую О. нельзя было оставлять сушиться на дворе после захода солнца; если же такое случилось, то ее следовало снова вывесить на солнце, **подержать над огнем**, чтобы защитить ребенка от сглаза, бессонницы и прочих опасностей, которые через О. могли

наслать на него ночные «демоны крака» (жорв, словен.).

Особые исры принимались для защиты ребенка в случае, если он родился в семье, где предыдущие дети умирали. По обычаю сербов из Косова, пеленки для такого ребенка должны были быть вытканы из пряжи, взятой у 9 вдов, в полном молчании за одну ночь; у сербов из Левча новорожденного принимали в рубаху, сшитую из рубах 9 вдов; у болгар — в рубашку, сшитую из одежды здоровых детей; пряжу для рубашечки надо было **взять у «чистых»** пожилых женщин, причем их должно быть нечетное число; **изготовить рубашечку** из остатков основы, снятых с ткацкого стана (болг.); повойник должны были сплести из шерсти черной овцы три девочки-сироты ночью после целого дня поста (серб.) и т. п.

Детская О. отличалась от взрослой не только своими размерами и конструкцией, но и отсутствием различий по полу. Подостижении **подросткового** возраста (в разных регионах разного) мальчик, носивший прежде одну лишь подпоясанную рубаху, впервые надевал штаны, а девочка юбку; у русских переодевание девочки происходило **позднее**, после достижения ею половой зрелости, и отмечалось специальным обрядом «скакания в поневу» **славки** или переодеванием в первую сшитую своими руками рубаху (см. также Девочка, Девушка, Мальчик, Ребенок). **Ображение** во взрослую О. приурочивалось обычно к какому-нибудь празднику (например, у словаков девушка впервые надевала взрослую О. на **Воснесение**; у сербов первое шелковое платье она получала в день ап. Марка, 25.IV, у русских новую О. обычно надевали на **Новый год**, на Пасху и др.).

При родах имела значение О. роженицы, ее мужа и повитухи. По обычаю бориспольских крестьян, «роженицы снимается все, что на ней есть, даже крест, и она остается совершенно голой, на основании того суеверного воззрения, будто за каждую вещь, которая находится на женщине в момент рождения, она должна особо выстрадать и помучиться» (Пол.РНБМ:346). Во многих случаях, особенно при трудных родах, роженица надевала рубаху мужа (на Карпатах без этого повитуха отказывалась ей помогать — Kolb.DW 54:291), **подкладывала под спину** штаны мужа или трижды переступала через них (о.-слав.), надевала их на себя (чеш.).

В свадебном обряде О. маркировала его участников, прежде всего главных действующих лиц, на разных этапах свадьбы, а также служила существенной частью приданого невесты и основным видом свадебных подарков с обеих сторон. В обряде сватовства демонстрация и *раскваливание* О. невесты и жениха занимали важное место. У русских невеста перед женихом и сватами «раз пять переоденется. Да, свои наряды кажет. Вот платье оденет, потом снимет, другое оденет, потом пойдет еще казаться в зимних пальтах...» (Ярослав., ТОРП:92). На первом («печальном») этапе свадьбы (до венчания) невеста сидела дома во всем черном или темном и «выла» (рус. твер., ТОРП:110—113); иногда даже венчалась в траурной О. (Масл.НОВО:31). В целях оберега молодых перед венчанием их обматывали рыбачьей сетью по голому телу (рус., Масл.НОВО:37); болгары Заботились о том, чтобы в О. молодых (особенно невесты) присутствовал **красный** цвет, надевали на невесту как можно больше предметов О., чтобы скрыть ее от опасных глаз, — рукавицы, несколько фартуков, плотную вуаль на лицо из красной или белой ткани (Узен. КД:33), применяли различные обереги О. (например, втыкали в подол иголку). Согласно македонским обычаям, О. невесты должна была быть домотканой и сшитой непременно на руках, причем за один вечер можно былошить только одну рубашку, всего же — 12 рубак (ЕМ 3:306). Девичью О., которую невеста носила перед свадьбой, не разрешалось брать голой рукой, ее накрывали кадкой и держали под ней три дня (там же: 265). Вдова шла под венец в своей вдовьей О. (рус., Берн.МОЖ:75).

После венчания невесту передевали прямо в церкви или дома (у русских иногда из черной или белой траурной О. в красную). Необходимым элементом свадебного (венчального) костюма были украшения (см. также: Венок свадебный, Квитка), имевшие не только эстетическую, но и магическую (защитную) функцию. У сербов в обряде первой брачной ночи О. молодых становилась объектом ритуальной кражи со стороны друзей. На свадебном пире у украинцев жених сидел за столом в шапке; дружка снимал с себя шапку и надевал на жениха; совершался обряд выкупа украденной шапки жениха; невеста с соблюдением ритуала

преподносила жениху рубашку; мать жениха вносила целое решето *хрток* (платков) и одаривала ими гостей и т. п.

У вост. славян брачная рубашка с пятнами крови после первой брачной ночи (рус. *целованная, калячка*, укр. *покраса*) становилась объектом развернутых ритуалов: ее демонстрировали гостям свадебного пира, связывали красной лентой и клали на чашу с рожью или на крышку дежи, прикрепляли к *древку* и носили по деревне как знамя, вешали на ворота или под крышу, а в случае «нечестности» невесты предавали поруганию: топтали, рвали, кромсали. Разрывание О. (над проточной водой, на перекрестке) символизировало разрыв брачной связи, а также потерю невинности. У болгар после первой брачной ночи возжигали огонь и сжигали в нем платок свекрови (часто и фартук) и шапку свекра.

После свадьбы венчальная О. молодых надевалась в особые праздничные или памятные дни (например, в Добрудже молодые жены, одетые в венчальную О., в день Сорока мучеников (9.III) пекли 40 калачиков и раздавали их соседям), а иногда вышедшей замуж женщине нужно было носить свадебную О., обувь и украшения до первого Юрьева дня (болг.). Свадебной О. (платье невесты, *фате*) приписывалась способность отворачивать и разгонять градовые тучи (серб.), облегчать смертные муки (палес.).

Женскую О. позволялось носить только состоящим в браке женщинам репродуктивного возраста; старые девы должны были носить «смирненную» одежду — «смесь девичьего и старушечьего наряда: платок вместо женского головного убора, глухая темная одежда без украшений» (рус., Берн.МОЖ:75); в некоторых районах Моравской Словакии замужние женщины носили желтые фартуки, а незамужние — белые (Бог. ВТНИ:331).

Одежда стариков, как правило, отличалась цветом (исключалась яркая, цветная О.), покроем и редуцированным набором предметов. У русских старики «носили темную или белую одежду, не имели права на новое платье и взрослый покрой; обычно донашивали свою или чужую старую одежду или изготовляли из старой материи платье стариковского покроя, напоминавшее балахон» (Берн.МОЖ:69).

Смертная одежда часто готовилась заранее, при жизни; нередко для погребения берегли свадебную О. (чтобы супруги могли узнать друг друга на «том свете», болг.); старые люди иногда носили приготовленную смертную О., напримр, надевали ее на Троицу в церковь (рус.); после каждой Троицы ее полагалось просушивать на солнце (полес.). Хранили смертную О. вывернутой наизнанку, причем выворачивали ее через воротник, а не через низ, как обычно (ПА, вольтн., Речица). Как правило, смертная О. изготовлялась особым образом: ткань для нее отрезалась не ножницами, а камнем, пламенем свечи (ср. болг. диал. название савана *преторелка*) или же полотно разрывалось (серб.), шить надо было с изнанки, на руках, левой рукой, на живую нитку, «от себя», исключались узлы, нельзя было готовить смертную О. в праздничные дни; ее часто не дошивали до конца.

В одних случаях погребальная О. должна была быть непременно новой (при этом старую О. умершего клали в гроб), в других новая О. запрещалась. В отдельных локальных традициях было принято хоронить в той О., в которой человек умер. По некоторым болг. поверьям, хотя бы один из предметов смертной О. должен был быть вывернут наизнанку (Вак.ПО:62). В погребальной О. не допускался красный цвет: «родня буде мрть» (ПА, голел., Новинки). Эта О. не должна была быть «антропоморфной», имела предельно простой покрой или вообще не кроилась и не шилась, а представляла собой полотно с вырезанным отверстием для головы (болг.); в некоторых старообрядческих традициях покойника пеленали, как младенца (ср. бел. поговорку «з тым у люльку, з тым і у трунку» — Нос.:159), иногда О. на покойниках запахивалась на другую сторону, чем на живых людях; чтобы оставшийся в живых супруг (супруга) мог в будущем еще раз выйти замуж, ворот рубахи не застегивался и пояс на покойном не завязывался. В обычном случае покойник обязательно подпоясывался (см. Опоясывание). У всех славян молодых людей, умерших до брака, хоронили в полном свадебном убранстве (см. *Похороны—свадьба*).

Сербы в Боснии снимали с умершего О., обмывали его и облачали в смертную О., при этом не позволялось снимать с него О., как с живого человека, а нужно было разо-

рывать ее (Фил.ВН:177). На Украине «брасывают с мертвого рубаху не так, как обыкновенно это делается, а „дерут вид пазух аж до долини“» (Чуб.МВ 2:192). Русские в Заонежье тоже перед обмыванием разрывали на покойнике О. вдоль основы ткани; просто снимать ее запрещалось (Лог.СОЗ:140).

Как правило, умершего обряжали в легкую О., однако нередко в гроб ему клали дополнительный комплект О., в том числе теплой. В зап. Польше было принято надевать на женщину-покойницу по две сорочки, две юбки (ПА, вольтн., Любязь); иногда в гроб клали «запасную» О. в таком количестве, что с трудом закрывалась крышка гроба: «Новый гроб наладуть усся, одужу кладуть, хустки, полотенце, запаса всякого, щоб зминица можна ёму. А яка подруга придеть, каже, теж свою хустку положу, А яка скаже: „Передаси мою сестри“. Все некладуть, у домовку, натовчуть — дошка не закрывається» (ПА, ровси., Глинное). В Заонежье считалось, что слишком много вещей класть опасно — крышка не закроется, и тогда в деревне еще кто-нибудь умрет; кроме того, избыток О. будет мешать умершему передвигаться на «том свете» (Лог.СОЗ:152—153). На юго-западе Македонии во время похорон у дома, в церкви во время отпевания и до самого погребения перед покойником раскладывали его лучшую О., называемую *лавор*; когда гроб отправлялся на кладбище, какая-нибудь старая родственница собирала О. и относила ее в дом (Вак.ПО:80).

С оставшейся О. умерших обращались по-разному; от нее избавлялись: выбрасывали подальше, сжигали (особенно в случае смерти от заразной болезни) на костре (вдомашнем очаге это делать запрещалось), пускали по воде, закапывали в землю и т. п.; раздавали соседям, знакомым, сиротам, нищим, цыганам — «за упокой души». Перед тем как раздать, сербы в Левче и Темниче, вернувшись с похорон, вносили О. в дом, в комнату, где умер тот, кому она принадлежала, зажигали возле нее свечу и окуривали ее. Сербы Боснии снятую рубаху хранили в сундуке «ради урожая»; постель, на которой лежал покойник, надо было вынести, выстирать и не вносить в дом до истечения сорока дней. У македонцев до сих пор разрешается вносить в дом О. умершего только

после сорокового дня: на третий день после погребения 7 женщин относят О. на реку и полощут ее, причём одна несёт постель, другая подушку, одежду, в которой он умер; затем О. приносят домой и вешают во дворе в каком-нибудь темном месте. В окрестностях Велеса белье и платье покойника вешали в сенях или перед комнатой, где случилась смерть, чтобы его душа не блуждала по дому, а «свилась» возле своей О. до сорокового дня (ГВИ 1957/2—3:648). На Смоленщине О., в которой человек умер, выносили из дома сразу за гробом и складывали ее в каком-нибудь чулане, а по прошествии сорока дней ее вынимали и сжигали на улице (СМЭС 2:62).

У болгар постель после стирки обыкновенно снова употребляли, а О., в которой умер большой, раздавали или бросали в реку, чтобы ее унесло водой, или просто бросали к воде, относили подальше от жилья; опасались наступить на брошенную О. и даже увидеть ее — это грозило болезнью или смертью; стирали только в холодной воде и без мыла; верили, что невыстиранная О. покойного тяготит его, «как грех»; сушили такую О. только вывернутой наизнанку; вносили ее в дом не ранее чем после 40-го дня, «чтобы из нее вышло все дьявольское» (Вак.ПО:122). Русские Заонежья обычно раздавали О. покойника на кладбище на 2-й день после погребения, это делалось «от имени умершего»; раздача О. могла происходить и в день похорон, и в период от 9-го до 40-го дня или даже после 40-го дня; в некоторых местах О. закапывали в землю, где никто не ходит (Лог.СОЗ:143). У лужичан О. покойника не употребляли 4 недели, иначе, по поверьям, мертвец придет и замучит тех, кто носит его О.

Носить О. умершего, даже после стирки, обычно избегали, однако могли сохранять ее для обрядовых целей: в Драгачево (зап. Сербия) ею «пугали» облака; через платок, которым подвязывали челюсть мертвецу, переливали воду и давали роженице выпить для обмочения родов (Касово); лужичане обряжали чучело Марены в рубаху последнего умершего в селе. Македонцы на третий день после погребения стирают О. умершего и, вывернув ее наизнанку и застегнув на пуговицы, развешивают на заборе или на веревке, а на 40-й день отдают нищему или кому-нибудь из родственников.

В поминальных обрядах О. замещала умершего. Сербки каждую неделю брали лучшее платье покойника, выносили его во двор или несли на кладбище, раскладывали так, как будто лежит одетый человек, и причитали над ним (Колашин на Ибре).

Одной из причин посмертного «хождения» покойников считалась его нужда в какой-то О. или обуви: он являлся своим родственникам во сне или наяву и жаловался, что ему холодно или сыро, что у него неподходящая обувь и т. п.; в таких случаях требуемый предмет «передавали» со следующим покойником (клали в гроб) или закапывали в могилу. В зап. Полесье, чтобы покойник «не встал», кладут ему под спину рубаху — женщине мужскую, а мужчине — женскую (ПА, польш., Щедрогор). В овручском Полесье, «если приснится покойник в бедном одеянии, то оставшуюся после него одежду всю сполна употребляют на панихиду по нем и на раздачу бедным» (Зел. ОРАГО 1:294). Матери девушек, умерших до брака, на троицкую (русальную) неделю вывешивали на дворе О. для них — рубаху, юбку, фартук, и все это висело до понедельника следующей недели, когда русалок «провозжали» (полес.).

Траурная О. (рус. покутная, лещальная и т. п.) маркируется прежде всего цветом: преобладает черный, но известен и белый траур (ю.-слав., рус. рязан. и др.), иногда вводятся дополнительные разграничения, например, у македонцев женщина повязывала на голову черный платок, если она носила траур по мужу, и белый, если умирал другой член семьи (рода). См. Траур. Траурная О. отличается также упрощенным покроем и составом, отсутствием украшений; иногда в течение 40 дней после смерти носят платье, в котором человек оказался в момент смерти близкого, или просто О. устаревшего покроя, бесформенные балахоны, вышедшие из употребления виды О. (например, у русских надевают поневу там, где ее уже не носят); нередко знаком траура служит выворачивание О. наизнанку.

В убранстве обрядовых персонажей часто используются элементы свадебного костюма (пучки вечнозеленых растений, венки, покрывала, полотенца) или костюм целомом. Например, у болгар женщина, замещающая ритуальный хлеб на Юрьев день, одета в красное платье невесты, подпоясана

белым фартуком и украшена пучком зелени и металлическими украшениями; костюм **дсвушек-лазарок** дублирует О. невесты. Лица, которым поручается начало сева, жатвы и т. п., обязательно одеваются в новую или чистую О. Антропоморфные чучела и куклы одеты в повседневную или праздничную женскую или мужскую О. или ее подобие. Например, для убранства куклы, с которой словаки ходили по селу на пятой неделе Великого поста (см. **Марена**), выпрашивали О. у молодоженов (Ногв. RZL:168); болгары в день Сорока мучеников (9.III) делали куклу, которую одевали в девичью О., собранную по всему селу (Агап.МОСК: 658), так же собирали О. для **Еньавой** були (Марин.НВ:493). Во многих обрядах, включающих карнавалы элементы, участвовали ряженые персонажи. Использующие «чужую» О., в том числе О. противоположного пола, вывернутую наизнанку или одетую задом наперед; шкуры и маски животных, лохмотья нищих и т. п. См. также **Ряжение**, **Маски**. Одеждой персонажей календарных и окказиональных обрядов часто служит зелень (ветки, листья, трава), см. **Додола**, «**Куст**» и др.

О. мифологических персонажей — один из устойчивых мотивов народной демонологии, наиболее значимый в характеристике детей некрещеных, русалки, вилы, черта, в меньшей степени ведьмы. По поверьям, умершие до крещения дети блуждают вокруг людей и просят их окрестить, дать им имя и О.; услышав их плач, следует бросить им платок, кусок полотна или рубашку. Русалки представляются одетыми в белые или светлые О. или голыми (**Зел.ОРМ²:185**); на троицкой (русальной) неделе они приходят домой, и матери вывешивают для них во дворе их рубахи, юбки, платья (ср. в Смолен. песне: «На той березе русалка сидела. / Русалка сидела, рубахи просила», **Добр.СЭС: № 28а**). Согласно пол., бел. и укр. **быличкам**, черт носит модный костюм (ср. полес. **прикостюмленный**), часто слишком короткий (**Kolb.DW 42:362**); отличительной чертой его облика является **головной убор** (остроконечная шапка, «капелюш», красная шапка и т. п.). Ср. также О. карлика: красные, пестрые, разноцветные костюмы, большие красные шапки.

Для защиты от персонажей нечистой силы воздействовали на их О.: чтобы обез-

вредить колдуна, следовало проткнуть иголкой его О. (рус. **тамбов. ЖС 1890/1:121**); чтобы прекратить «хождение» покойника, надо было **сжечь** его О. и дымом «подкуриться» (ПА, **рошен. Сварицевичи**) или закопать его О. в могилу, вложить в гроб; для предупреждения «хождения» надо положить под покойника в гроб женщине мужскую рубашку, мужчине — женскую (ПА, **рошен. Нобель**); в купальском огне сжигали О. человека, явившегося ведьмой, тем самым уничтожая ведьму (**полес.**).

Смена сезонов и погоды маркируется с помощью О. в ритуалах и вербальных формулах (поговорках, приметах, календарных поговорках). Ср. рус. «После Ивана не надо жупана»; пол. «Do świętego Ducha nie zizuczaj kozucha, a po świętym Duchu chodź jeszcze w kozuchu» [До св. Духа не снимай козуха, а после св. Духа продолжай ходить в козухе]; словен. «Do Kresu suknjo oblači, po Kresu jo pa s seboj vlači» [До Купалы пальто не снимай, а после Купалы с собой таскай] и т. п. По **болг. поверьям**, св. Тодор (8.VI) надевает 9 козухов и идет к Богу просить о снеге; св. Иван (24.VI) начинает латать свой козух; св. Афанасий сбрасывает зимний козух и облачается в шелковую рубашку и т. п. С О. метафорически соотносится листва деревьев и зелень вообще, ср. рус. поговорку «Овес в кафтане, а на грехе и рубахи нет», выражения типа «**лес одевался листвою**» и т. п.

Лит.: Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // **Бол. ВТНИ:297–366**; Агап.МОСК (указ.), **Маяк НОВО**; Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 2001. Вып. 10 [Народный костюм]. Лаврентьева // **ЖС 1996/3:4–6**; **Сар.ОМ: 35–54**; Шмелева М. Н. Русская одежда // **Рус.:316–353**; **Беларускае народнае адзеньне**. Мінск, 1975; **Пивонарчик // ЖС 2003/1, 29–32**; **Воропай О.** Український народний одяг // **Вор.ЗНН:273–420**; **Матейко К. І.** Український народний одяг. Київ, 1977; она же. Український народний одяг. **Історичний словник**. Київ, 1996; **Маєрчик // ЖС 2003/1: 26–29**; **Вак.ЕБ; Краєв Г. О.** Обрядото граєсти ране по българските земи през зимния календарен цркъа // **Обр.ОФ:146–172**; **Ихайлова Г.** Костюмът в българската обредност // **ОбрОФ: 32–84**; она же. Функция на народните песни // **ЕБ 2:267–281**; **Woityła-Swierczok**

ska M. O słowiańskim odziewaniu się // *Opisze Słowian w świetle leksyki*, Pamięci Prof. F. Stowickiego. Kraków, 2002; *Mosk. KLS: SSlV* 3:141-185; 497-524; *SSS* 3:460-461.

С. М. Толстая

«ОДНОМЕСЯЧНИКИ», «ОДНОДНЕВНИКИ» — у сербов, болгар и македонцев дети из одного семейства, **рожденные** в один и тот же месяц (серб. *једномесечници*, *једномесечари*; болг. *едномесечети*, *едномесечети*, з.-болг. *кюстендил. погонци*; макед. *месечинци*, *едномесечинци*) или в один день недели (серб. *једноданчници*; болг. *едноданчети*), а потому **считаются** в народе «гзязэпътныи» одной судьбой, подобно близнецам. Наиболее опасное проявление общей судьбы — гибель одного из них, влекущая за собой смерть другого.

Считается, что О. остро чувствуют беды и болезни друг друга, даже не зная о них. Чтобы один из них не повторил несчастной судьбы другого, а также в случае болезни одного О., их как можно скорее «разделяют» (или «ограждают») друг от друга различными магическими способами: кормят яйцом с двумя желтками через порог, забор, ограду или на мосту через реку, на переправе через реку (чтобы разделить коградой или водой); велят лечь или встать в саду и выкапывают между ними яму, куда сажают плодое дерево, заставляя их держать ствол с разных сторон; сажают между ними куст картофеля, тыкву и пр., давая им затем съесть созревшие плоды растения; повитуха разрубает для них монету на пороге дома и дает половинки каждому из О., чтобы они хранили их всю жизнь, и т. п.

Как и близнецам, О. запрещено находиться в доме вместе во время свадьбы одного из них, видеть друг друга, пробовать свадебные блюда. При погребении одного из двух О. живому также нельзя участвовать в обряде, находиться вблизи покойного, прикасаться к поминальной пище.

После смерти одного из О. прибегают к разным средствам ограждения от смерти другого О.: символически поднимают человека (например, кладут в гроб, могилу мерку живого О. — палку шиповника, ежевики и пр., нитку или равный по весу камень; куклу из тряпок; носок живого О.,

наполненный землей из могильной ямы умершего, и др.); обманывают судьбу и смерть (например, болгары умершему привязывают к пальцам красную нить, живому — черную, а при погребении нити подменяют); магически разделяют О. (например, в Лесковадском крае режут над гробом яблоко, так что одна половина остается рядом с покойником, а другую получает живой О.; в Тырновском крае разрубают серебряную монету на пороге дома — половинку, упавшую на двор, кладут в могилу или гроб покойному, а половинку, упавшую в дом, живой О. носит до самой смерти, ср. **Внутренний—Внешний**). У сербов распространены различные формы символического выкупа, даваемого живым О. умершему. Живой бросает в гроб умершего половинку разрубленной на пороге дома монеты; желтый (или белый) цветок со словами: «Я тебе — желтый (белый) цвет, а ты мне — белый свет» (**Драгачево**, **Шумадия**). В усложненных вариантах ритуала умершему вместе с желтым цветком «отдают» и желтую нить с пальца живого О., а красную нить забирают у покойного со словами: «Вот тебе (низярек) желтый цвет, а ты мне дай жизнь и здоровье!» (Ант. А11:156), ср. **Желтый цвет**. Прибегают также к символическому соединению оставшегося в живых О. с третьим лицом, подходящим по возрасту и полу. Например, сербы вставляют в путо ноги умершего и живого О. (или **сковывают их цесью**), затем оставшийся в живых О. обращается к присутствующему сверстнику и просит: «Да си ми побогу брат, пусти ме» (Если ты мне брат по Богу, освободи меня) (**Кар. МОНС:275**). Тот освобождает его, и они становятся побратимами (см. **Побратимство**). У болгар такой побратим (первый или последний ребенок; ребенок, у которого живы родители) ложится в гроб, изображая покойного, а затем встает и обнимает живого О. со словами: «Умерший тебе не брат (сестра), с этого момента я твой брат (сестра)» (**Марин.НВ:571—572**). К аналогичным формам «освобождения» от умершего прибегали и в случае тяжелой болезни оставшегося в живых О., а также для «раздвоения» любого больного человека с предполагаемым неизвестным больным или покойным одномесечником или однодневником (т. е. не единокровным, а лишь единовременным по рождению). При этом сохранялась структура ритуала (напри-

мер, с участием побратима), часто исполняемого на безымянной могиле.

По поверьям из восточной Сербии, одномесячником и однодневником может быть не только человек, но и животное (медведь, волк, собака). В Хомолье (с.-вост. Сербия) полагают, что родившийся одновременно с волком человек умрет сразу, как только волка убьют или он содохнет. В районе Сврлига (ю.-вост. Сербия) считается, что после смерти ребенка на его теле можно обнаружить следы лап содхшего медведя-О.

Лит Толстой Н. И. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесячниками» и «однодневниками» // МФФ: 194-165; Барякторовић М. Р. Питање «једноданића» из наших народних веровања // ГЕМБ 1973/36:67-80; Дозанова Г. «Лекуване на едномесеци» в обичаите при погребение // БЕ 1969/2:17-27; БМ:119; ЕБ:38; Марин ИИ 2 550-552; Рист.ПКМ:112; Миј. ОЛТ:85; Рист.МР:61.

А. А. Плотникова

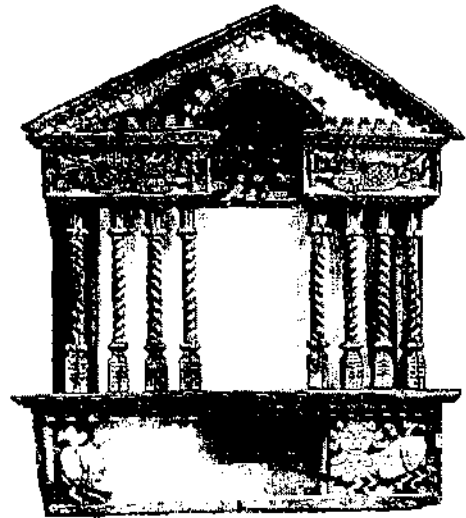
ОКНО — часть дома, которая (наряду с порогом, дверью, коротами, печной трубой) осмысливается как граница между своим (домашним) и чужим (внешним) пространством, обеспечивающая связь обитателей дома с внешним миром.

Согласно укр. преданиям, первые дома, построенные людьми, были без О. Чтобы осветить свой дом, женщина пыталась наносить решетом внутрь солнечного света. Тогда ангел прорубил в хате О., а чтобы в доме не было холодно, закрыл О. рыбьим пузырем (Бул.УН 2:164). По другой легенде, первый дом построил сатана (или Бог и сатана вместе), но О. в доме прорубил Бог (Чуб.ТЭСЭ 1:100).

В строительных обрядах закладка окон, наряду с закладкой первого венца, установкой матицы, стропил крыши и конька, — один из ритуально отмеченных этапов строительства дома. В брестском Полесье предписывалось закладывать О. на третий день третьей недели от новолуния, чтобы они зимой не замерзали и не потели. Когда зарубают О., на подоконниках оставляют на ночь белый хлеб, чтобы хлеб «не выводился из хаты» (ПА, волын., Любязь), а также

кладут одну буханку хлеба поочередно на все О. (там же).

Семантика О. как медиатора между «тем» и этим светом проявляется в похоронном обряде и в поверьях, связанных с областью смерти. О., наряду с дверью и печной трубой, — путь, по которому души умерших и мифологические персонажи проникают в дом и покидают его. Через О. в дом проникает смерть (кашуб.), а душа, выйдя из тела умершего, сначала стоит у О. (з.-полес.) или сразу через него улетает на небо (с.-рус., кашуб.), поэтому было принято открывать О. для облегчения тяжелой агонии (с.-рус.), а также держать открытым О. в день смерти родственника или в течение трех дней после этого. Полотенце, вывешенное через О. на улицу, было знаком смерти в доме (в.-слав.). Его вывешивали сразу после смерти человека, по одним объяснениям, «чтобы душа могла умыться и утереться» (бел., Шейн МИБЯ 1/2:794), по другим — чтобы обеспечить душе дорогу на «тот свет».



Наличник окна светелки крестьянской избы. Середина XIX в. Нижегородская губ. Сергиево-Посадский историко-художественный музей-заповедник. Инв. № 4614д

Иногда полотенце вывешивали в маленькое «волоковое» О. (з.-рус.). Через О. или специальный проем в стене выносили первого умершего в новом доме покойника (Байб. ЖОВС:141), тело «нечистого» покойника

или умершего некрещеным младенца (ЭО 1914/3-4:94).

Вост. славяне в течение девяти или сорока дней после смерти на О. или в красном углу ставили сосуд с водой и хлеб для души, а также клали камень или полотенце, чтобы душа могла там отохнуть. Полотенце через О. вывешивали на Радуницу, веря, что по нему будут подниматься в избу и уходить души умерших (в.-рус.). У русских иногда топили баню на сороковой день после смерти, оставляя на О. бани одежду для умершего. В годовые поминальные дни (см. Кормление ритуальное, Приглашение ритуальное, «Деда») на О. клали пищу, а души умерших приглашали к поминальному столу, зовя их в О. или в печную трубу, а после завершения трапезы души *выпроявились* на «тот свет», для чего хозяин дома открывал О. и двери или выпускал через О. холст, на котором гроб опускали в могилу, говоря: «Кыш, душечки, кыш. Большие через дверь, маленькие через окно» (в.-слав.). В зап. Белоруссии считалось, что к поминальному столу на «деды» в хату приходили только «праведные родители», тогда как «грешные души» могли лишь заглядывать в дом, стоя под О. Ср. устойчивые поэтические формулы («стоять под окном», «заглядывать в окно») в русских духовных стихах, в которых описывается приход душ умерших к своему дому «на помини»: «А и Манькина душа под вокном стоять», «Под окошком пестрою, и в окошко погляжу» (Ник. Кук. ДСД:126-127). Характерные для текстов этого жанра призывы умерших, адресованные к обитателям дома (например, «отворите вы мне хоть окошечка», «откройтя окошка хотя немножка»), свидетельствуют о том, что контакт с живыми предполагается именно через О.

О. является местом пребывания полусторонних существ и ангелов: на О. сидят ангелы, забавляя маленьких детей (з.-полес.); у О. за занавесками обитает домовая (с.-рус.). Пространство за О. с внешней стороны — это место для «чужих», для прибывших извне как вредоносных, так и божественных сил: под О. располагаются ангел-хранитель (рус.), души умерших (Никиф.ППП:139), Христос (ЖС 2000/2:46). По ночам в О. стучит душа умершего (полес.), сатана (з.-полес.), девушка, ставшая вампиром (ю.-вост. Сербия),

домовой (рус., бел.). Умершая ведьма, приходя после смерти домой, кладет на О. руки (в.-бел.); домовая в виде белой кошки кладет на О. лапы (с.-рус.); на святки в О. заглядывают *шулякуны* (с.-рус.), а в полдень — *полуница* (с.-рус.); под окном вызывает человека *смерть* (полес.) или *черт* (карпат.), кричат души некрещеных младенцев (ю.-вост. Сербия) (см. Нави). Через О. покойники и демоны вступают в контакт с человеком или проникают в дом: умершая мать приходит, чтобы через О. *покормить грудью* своего ребенка, после чего тот *умирает* (з.-полес.); покойница ночью просит подать ей в О. напиток, после чего у хозяйки умирает сын (з.-рус.); умерший муж, придя ночью к дому, просит жену подать ему через О. инструменты (з.-рус.): к женщине, прядущей по пятницам, Пятница (см. Параскева Пятница) приходит под О. и бросает через него веретена с *требованиями* напрясть на них пряжу (укр.). Через дырочку в О. в дом проходит *ночица* (пол.), через О. летающий змей, приносящий колдунье молоко, проникает в дом (с.-рус.), а змей-любовник *прилетает к женщине* (серб.) (см. Змей летающий, Змей огненный). Чума, приходя в село, встает под О. и машет через него белым платком, отчего в доме все умирают (укр., ZWAK 1880/4:27). Через О. насылали порчу: например, на укр. Карпатах детские болезни *вдечивали*, символически передавая их в другой дом, для чего знахарка вечером мыла больного ребенка, а воду *выплескивала* с приговором в сторону *свящегося* О. чужого дома, надеясь, что туда перейдет болезнь (КА); если ребенок плакал по ночам, то делали из тряпок куклу и подбрасывали ее под чужое О., чтобы перевести плач на другого ребенка (пол.).

Под О. также останавливаются социальные и обрядовые «чужаки» — нищие и колядующие (см. Колядование). В рус. говорах выражение *стоять под окном* (снаружи) означает «быть нищим, просить милостыню»; ср. поговорку «В окно подать — Богу подать». У русских считалось, что *милостыня*, поданная через О., быстрее дойдет до Бога. Обычай исполнения календарных песен под О. и одаривания ритуальных гостей через О. является характерной особенностью многих обрядных обрядов, что отразилось и в терминологии колядования: рус. *ходить по окошкам*; бел.

ходити пуд окнами, пол. *chodźć po podokoniach*, словац. *vinovať pod oblaky*, серб. *иду зема под прозор* и др. Нельзя колядовать в тех домах, где недавно были похоронны: в этом случае, как считалось, «под окошко не можна йти» (волинское Полесье). В колядных песенных мотивах О. фигурирует как место одаривания пришедших: «шчо ты, цётка, напякла, прийняси нам да вакна», «не подашь пирога, не пойду от окна», «неси блин да лепешку в заднее окошко» (Вин. ЗКП: 29–30).

Выбрасывание из О. является одним из способов ритуального удаления из жилого пространства опасных или «нечистых» предметов. В частности, из О. выбрасывали мусор, собранный после выноса покойника из дома (в.-укр.); чтобы вывести из дома тараканов, открывали О. и через него сдували пепел, осевший на вынутым из печи хлебе (в.-бел.); при выведении клопов знахарь читал заговор, и клопы сами покидали дом через открытое О. (с.-рус.); при лечении испуга у ребенка горбушку хлеба, которой его обтирали, выбрасывали собаке через О. (бел.). На укр. Карпатах, чтобы оградить скот от волков, в Сочельник открывали О. и выбрасывали в него камень со словами: «На ти каминице в пащенице» [На тебе каминице в пасть] (Зуб. НК: 53). Для излечения болезни кричали через О.: чтобы вылечить «криксы» у ребенка, мать в каждое О. дома кричала отгонную формулу (в.-укр.).

Запрет выбрасывать из О. или давать что-либо в О. касается тех случаев, когда контакт с «иным» миром представлялся нежелательным, опасным или когда это считалось оскорбительным для пребывающих там сакральных сил: запрещалось плевать в О. (укр.), выливать за О. помой или воду, чтобы не запачкать находящегося там ангела-хранителя или души предков (бел., Никит. ПП: 139); у русских Приангарья запрещалось что-либо выбрасывать в О. в период от Пасхи до Троицы, «шток не ушибить Христа», стоящего под О. (ЖС 2000/2: 46). В О. не выпускают кошку (укр.). Запрещалось есть перед открытым О., оставляя на подоконнике крошки, иначе в доме разведутся мухи (бел.).

С семантикой О. как пограничья с «иным» миром связаны предписания что-либо передавать через О. или пере-

лезать через него. Если в семье умирали дети, то, неся ребенка крестить, его передавали из дома через О. (полес.); так же передавали обратно в дом уже окрещенного ребенка, чтобы он был счастливым или чтобы долго жил, чтобы не был злым и капризным (полес., закарпат.); через О. передавали в мешке купленного поросенка, чтобы он хорошо рос в новом хозяйстве (в.-слав.). Когда купленную корову подводили к дому нового хозяина, тот должен был из открытого О. скормить ей кусок хлеба с солью (рус.). У кашубов, когда овдовевший человек женился вторично, новая жена, переходя к нему в дом, должна была влезть туда через О., чтобы избежать беды (Sychta SGK 2:219). Выход человека из дома через О. воспринимается как аномалия и осуществляется в ритуально маркированных ситуациях, например, в «черных» заговорах человек выходит из дома не через дверь, а через О.: «Стану я не благословясь, пойду не перекрестясь, ни дверьми, ни воротами, а дынным окном...» (Байб. ЖОВС: 135).

В некоторых обрядах О. ассоциируется с родовыми путями, чем объясняется использование О. в родильных и лечебных обрядах (ср. открывание окон и др. отверстий в доме для облегчения родов). Если в семье часто умирали дети, чтобы предотвратить смерть новорожденного младенца, а также чтобы вылечить больного ребенка, совершался обряд «купли-продажи» ребенка, при котором его «продавали» за символическую плату, продавая через О. крестному, случайному прохожему или нищему (рус., полес., карпат., ю.-слав.; ср. с обычаем протаскивать больного ребенка через различные отверстия — камень с естественной дырой, расщепленное или дуплистое дерево, рубаху и пр.). Девушка, у которой были плохие волосы, в полнолуние садилась на О., а другой человек, стоя со стороны улицы, стриг ей через О. волосы (ПА, голем.).

Этимологическое родство слов *окно* и *око* (Фасм. 3:128) поддерживается функцией О. обеспечивать возможность смотреть, видеть, наблюдать (ср. болг. *прозорск*, серб. *прозор* 'окно'). Смотреть через О. — форма контакта с «иным» миром, позволяющая увидеть невидимое, например нечистую силу, а также узнать судьбу. Человек, посмотрев на улицу через О., мог увидеть там домового (ю.-рус.), черта, катанце-

гося с детьми с горки (с.-рус.). лешего, несущего на плечах проклятого ребенка (с.-рус.). Чтобы вспомнить приснившийся ночью сон, нужно после пробуждения посмотреть в О. (пол., ZWAK 1878/2:127). Бременная, желая узнать пол своего будущего ребенка, сразу после окончания тканья выглядывала в О. — если первый человек, кого она видела, был мужчиной, значит, у нее родится мальчик (з.-полес.). В слав. быличках нищий, повитуха, случайный прохожий смотрят через О. и прозревают судьбу новорожденного ребенка (о.-слав.). Обычай «заглядывать в окно» того дома, в который шла повитуха, чтобы принять роды, — один из действенных способов угадывания судьбы новорожденного: «Про судьбу только знаю, что ее можно на окне прочесть. Даже сейчас, в роддоме когда рождаешь, нужно на окно глядеть. Дня родится, а в этот миг на окне будет написано, какая судьба дитя...» (ю.-рус., ЖС 1998/2:16). Аналогичная функция, связанная с предсказанием, приписывалась воде, зеркалу, устью печи, куда также заглядывали, чтобы узнать будущее.

В то же время взгляд через О. мог быть способом нанесения порчи, в частности, ведьма, посмотрев через О. на свадебный поезд, могла оставить копей (з.-полес.).

В случаях, когда контакт с потусторонним миром был опасен и нежелателен для человека, существовал запрет смотреть в О. Если человек посмотрит через О. на похоронную процессию, у него заболит глаза (бел.), а если он при этом дотронется рукой до какой-либо части тела, на ней будет нарост (з.-укр.). Особенно опасно смотреть со двора через О. на покойника, лежащего в доме (ПА, житомир., Рясное). Белорусы Могилевской губ. верили, что если на «деды» во время поминального ужина заглянуть со двора в дом через О., то можно увидеть, как покойники сидят вместе с живыми за столом (Шейн МИБЯ 2:625). На святки вечером не смотрели через окно, чтобы не привлекать к дому шуликунов (с.-рус.). Если смотреть через О. после захода солнца, в нем можно увидеть нечистую силу — домового, ходячего покойника и пр. (с.-рус., укр.), человека будет давить домовый (с.-рус.), дети не будут спать (укр.); если это сделает кормящая мать, у нее пропадет молоко (ю.-слав.).

В ряде случаев для семантики О. актуально представление о нем как о выходе

из домашнего мира во внешний. Чтобы девушку «хлопцы любили», т. е. чтобы она быстрее вышла замуж и покинула дом, пуповину, отрезанную у нее при рождении, клали на О., тогда как пуповину мальчика — будущего хозяина — затыкали в стену внутри дома (бел.). В велнчалных песнях вост. славян девушка-невеста, как правило, изображается сидящей «под окном», «у косячата окошечка», глядящей из О. на белый свет, прядущей возле О. и т. п.

Ритуальное общение через окно осмысляется в народной культуре как один из способов связи с потусторонним миром, поэтому особое значение придавалось ритуальным диалогам, осуществляемым через открытое О. (см. Диалог-ритуал), целью которых было программирование желаемого результата в продуцирующей, лечебной и охранительной магии (о.-слав.). К примеру, для выведения из дома клопов в заговенье на Филиппов пост через открытое О. происходил следующий диалог: «Вы заговелись?» — «Заговелись». — «А клопы чем зашовелись?» — «Клоп клопа съел» (рус., СБФ 1984:29). В обрядах святочного цикла через О. принято звать на ужин мороз, тучу, волка, души предков (о.-слав.).

Обычай «окалкания» новорожденного сквозь О. известен в ю.-рус. родильном обряде: если новорожденный не подавал признаков жизни, его укладывали на лавке под О., а повитуха выходила во двор и через О. выкликала разные имена, пока ребенок не подаст голос (ЖС 1998/2:16).

Пространство под О. и само О. — традиционное место гаданий о судьбе и урожае. На Новый год на подоконники клали столько кусочков хлеба, сколько человек в семье; если на следующий день кусочков не будет хватать — кто-то из семьи умрет (з.-полес.). Чтобы узнать, кто в семье скоро умрет, во время заговенья на Филиппов пост, раздевшись донага, объезжают дом верхом на кочерге и заглядывают в О.: тот, кому предстоит скорая смерть, покажется без головы (ю.-рус.). На О. клали хлеб, если нужно было поставить диагноз и выяснить возможность излечения болезни: если хлеб, оставленный на ночь, на следующий день исчезнет, значит, у ребенка ночницы. Если ночницы не проходили после лечения заговорами, клали хлеб с внешней стороны

всех О. до захода солнца — если хлеб останется целым, болезнь *немаалчима* (полсс.).

У вост. славян распространен обычай слушать под чужими О. и по характеру подслушанного разговора судить об успехе загаданного: девушки с первым испеченным блином ходили слушать под О. на святки или в день св. *Андрея*, загадывая о предстоящем браке (в.-слав.); по окончании посева, жатвы и молотбы варили кашу и шли с ней под чужие О. — если подслушанный разговор касался хлеба, то урожай будет хорошим (з.-рус.).

Символика О. как границы объясняет использование в лечебной и вредоносной магии росы, которая собирается на запотевших окнах: этой росой смазывали потрескавшиеся губы (з.-бел.), больные места при кожных болезнях (бел., Никиф. ППП:45); чтобы отобрать молоко у чужих коров, ведьма слизывала росу с чужих О. и собирала ее в горшки (ПА, чернигов., Олбин).

О., наряду с дверью и печной трубой, — место проникновения в дом опасности, поэтому оно подлежало охране с помощью *оберегов*. При строительстве дома, завершая отделку окна, украинцы *Харьковщины* произносили: «Святы наши викна, не пропускайте криз себе ворив, ни разбойников, ни злого духа, а пропускайте код и выход нашим ангелам-хранителям, яки все через вас путешествуют» (ХСБ 1889/3:54). О. закрывали ставнями в полдень, защищаясь от полудницы (с.-рус.), вечером — чтобы в них не заглядывали русалки (ю.-рус.), а также вампир, вшитица, духи болезней (*серб.*); вечером и ночью не следует раскрывать О., чтобы в дом не вошла нечистая сила (укр.). На ночь О., как и другие отверстия в доме, «запечатывали» крестным знаменем (см. Закрещивать), при этом полагалось закрещивать О. после других частей дома, чтобы нечистая сила, собравшаяся за день в доме, могла через них вылететь вон (укр.); перед началом грозы О. зааминивали, чтобы в дом не влетел черт (с.-рус.). Над О., как и над другими *отверстиями* в доме, в качестве оберега чертили кресты освященным мелом или глиной накануне Нового года или на *Крещение*, а на Сретенье — копотью громничной свечи для защиты от грома (в.-слав.). Поляки в день *Трех Королей* (6.1) вырезают над О. и дверями первые буквы имен *Христа* и *Богородицы*. Накануне *Ивана Купала*

за О. затыкали *колючие, жгучие растения* и осину, чтобы оградить дом от *ведьм*, на *Троицу* — *троицкую зелень* для защиты от грома (в.-слав.), а на святки на О. клли ветки боярышника как оберег от *караконджулов* (болг.). На подоконник на ночь клали нож для защиты маленького ребенка от нечистой силы (бел.), а при отъезде из дома — *троицкую зелень*, чтобы оградить дом от воров (с.-рус.). Считалось, что нечистая сила не может проникнуть в О., находящееся рядом с иконой (с.-рус.). Запрещалось сажать под О. плодовые деревья, чтобы не вымерла семья (полсс.).

Символика О. как «входа» в «иной» мир проявляется в многочисленных приметах и *снотолкованиях*. Птица, бьющаяся в О., особенно покутное или расположеннос напротив стола, предвещает смерть или известие (в.-слав.), а стукнувшая в окошко напротив печи — к гостю (ПА, чернигов.); удод, стучащий клювом в оконное стекло, предвещает мороз или ненастье (з.-укр.). Петух, бьющийся в О., — предвестник *лужара* (укр.), а покоший под О. — предвестник гостей (з.-бел.). Вели петух, оставленный на новоселье ночевать в новом доме, разобьет О. в нем будет плохая жизнь, т. к. «домовик невзлюбил» (ПА, *житовир. Вильевичи*). Ласточка, влетевшая в дом через О. и вылетевшая через дверь, предвещает покойника в доме (бел.). Вели ящерица заглянет снаружи в О. дома, она погибнет (укр.). Сон о пчелак, летающий в О., предвещает смерть (в.-укр.), если человеку снится, что он летит в О., — к болезни, а если снится выпавшее О. — к смерти старшего члена семьи (укр.).

Дом без окон в мифологической традиции воспринимается как отклонение от нормы, как жилище, принадлежащее чужаку, существу из «иного» мира: в рус. свадебных причитаниях дом жениха изображается как жилище «чужого», в котором «ни дверей нет, ни окошечек — только единая дымная трубочка»; в похоронных причитаниях гроб осмысливается как *дом*, в котором «нет оконца, не видно солнца» (ср., с другой стороны, рус. обычай прорубать в гробе небольшое О. над головой покойника); в сказках *изба Бабы Яги* оказывается «без окон, без дверей». Положительная оценка О. связана с его функцией пропускать дневной свет и позволять жильцам видеть изнутри «белый

свете, небесные светила. Ср. характерный для колядных песен образ хозяйского дома-терема, в окнах которого видны «красное солнце», «ясный месяц», «дробные звезды».

Лит.: Топоров В. Н. К символике окна в мифологической традиции // БСИ 1983; Окно // РИ: 34-44; Ник. Куд. ДСД: 126-138, 198-207; Цивьян Т. В. // ТЭС 1978/10: 65-85; Мороз А. Б. Божница и окно: семиотические параллели // СК 2: 114-125; Байб. ЖОВС: 81, 100, 135-136, 140-144; Журн. ДС: 77; МНМ 2: 250-251; СМ: 286; Никиф. ППГ: 5, 27, 37, 45, 91, 139, 162, 285, 294; Гура СЖ: 66, 129, 454, 489, 528, 561, 563, 588, 603; Пековский статистический сборник 1871: 129, 131; Булг. П: 118; Ром. БС: 1: 44; ЖС: 1903/3: 361; 1905/1-2: 549; 1998/2: 15-17; ПА; Бю. ВТНИ: 251; СФД 1984: 17, 19, 20, 27, 29, 53; ЖТК: 179, 284, 286; БМ: 165; ЭС 1853/1: 219; Bened. ДП: БР 1982/1: 277; Коль. DW 21: 146; Т: 1999/2: 28; ZWAK 1877/1: 101; 1878/2: 131.

Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская

ОКТАБРЬ. Народные названия определяют О. как время уборки урожая, появления первых признаков зимы и плохой погоды: рус. *засимник, позимник, грудень, грязень, листопадник, хлебник, свадебник, капустник*; укр. *жовтень, грязень, жмулень, листопадник, засимник, ясельник*; бел. *кастрычнік*, пол. *październik*, чеш. *říjen*, серб. *листопад, шумопад*, болг. *бране-куррув, словен. vinolok*. Значение О. в народном календаре православных славян традиций определяется такими датами, как Дмитриев день и предшествующая ему поминальная Дмитриевская суббота, день Параскевы Пятницы (ср. названия О.: болг. *митровденски месец*, серб. *митројаски месец*, болг. *петковденски месец*), а у вост. славян — праздником Покрова Пресвятой Богородицы и днем Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Приметы О. определяют погоду в течение будущей зимы, магические действия и ритуалы связаны преимущественно с защитой зерна от грызунов, скота от диких зверей. О. — сезон окончания летнего выпаса домашних животных.

1.Х. Покров (см.) Пресвятой Богородицы.

2.Х. Киприан и Иустина. Рус. *Киприан и Устинья*. Спасают от нечистой

силы, чар и наваждений. Укр. *Купрій*. Празднуют *Покровного батька*, т. е. отца св. Покровы. Болг. *Устина*. В некоторых селах Пловдивского края в этот день олучали овец; выводили отару на край села, осыпая ее орехами, яблоками, заставляли детей собрать овец, чтобы хорошо плодились ягнята, а затем пускали баранов.

3.Х. Рус. *«Денис — лихого плаза бергись»*.

4.Х. Иерофей. Рус. *Ерофей*. Усиление холодов. «С Ерофея холода сильнее», «Как ни ярься мужик Ерофей, а с Ерофея и зима шубу надевает». Появление первого снега. Буйствуют лещие: шумят, ломают деревья, гоняют зверей и птиц, пугают путников, а затем исчезают до весны. У славянокатоликов Вране. Собран урожай, поле пусто: хорв. «*Svetli Vrane, pesta i polju 'tane*» [Святой Вране, в поле не стало пищи] (ZNZO 1905/10/1: 54). У поляков Франциск: *Franciszek*. «Po św. Franciszku chodzi bydło po owziskiu» [После св. Франциска скот ходит по полю (по стерне)].

5.Х. Харитина. Рус. *Харитины* — первые халасты. Начало осеннего ткацкого цикла. Ночь становится длиннее дня. «Отстал от ночи день — запнулся валенком за пень». Бел. Юліан. Покровитель детей.

6.Х. Фома. Начало холодов. «Надевай теплое платье с Фомы». В хозяйстве образуются запасы хлеба. «Фома — ломит закрома, все берн задарма». Серб. *Томиндан*, макед. *Тома*. У сербов первая осенняя «салава». Святой считается покровителем ремесел, о его плотничьем мастерстве ходят легенды. Предшествует зимнему периоду: «Свети Тома — снег већ дома» [Святой Фома — снег уже думя]; «Свети Тома — седи дома» [Святой Фома — сиди дома], что связано с традиционной плохой погодой в этот день: если даже нет снега и дождя, то должен быть хотя бы сильный ветер (в.-серб.). На этой неделе не пашут поле, не сеют хлеб (Воеводина). В Лесковацкой Мораве соблюдаются запреты на любую работу ради защиты от волка, которого в этот день не называют по имени: его называют *проклетни, гадина*; верят, что упомянувший волка будет встречать его целый год. В народной медицине используется кожа и сало убитого в этот день зайца. Денис. Рус. *Денис позимник*. Бел.-полес. *Малый Ноак*.

7.X. **Сергий**. Начало зимы. «С Сергия зима начинается». «Если Сергий снежком покроет, то с ноябрьской Матрены зима встанет на ноги». Укр. *Сергій Послушний*. Бел. «З Сяргея пачынаецца зіма». Серб. *Срђецац*. Продолжение холодов: «Свети Срђе — снег све грђе» [Святой Сергей — снега все больше]. В Грузии празднуется для защиты от ветров, вызывающих простуду. Св. Сергий считается покровителем волов, и в этот день их не запрягают ни в телегу, ни под плуг (серб.).

8.X. **Трифон и Пелагея**. Усиление холодов. «С Трифона-Пелагеи все холоднее», «Трифон шубу чинит, Пелагея рукавицы шьет». Бригита. Пол. *Brygida*. «O św. Brygidzie babie lato przujdzie» [На св. Бригиту приходит бабье лето] (Kolb.DW 24:192).

9.X. **Яков**. Рус. *Яков-древоспилец*. Заготовка дров на зиму. Снегопад. «Яков, брат Божий, крупицу пошлет». Укр. «Після Якова осінь вже заплаката», «Після Якова тепла ніякого».

10.X. **Евламий и Евлампия**. Рус. *Лампья*. Примечали по месяцу: куда смотрят рога месяца, оттуда и будет ветер. Если на север, то скоро наступит зима.

12.X. **Пров**. Гадают о погоде и урожае по звездам.

14.X. Преподобная **Параскева Сербская**. См. **Параскева Пятница**. У болгар Странджи в период от этого дня до дня св. Дмитрия (26.X) не сновали и не шили мужчинам одежду, чтобы волки не вредили пастухам и стаду. В Пловдивском крае эти дни называли *щур*: не сновали, не ткали, не кроили одежду, полагая, что носящий ее разболеется, сойдет с ума, умрет; в такую одежду не снаряжали и покойника; считали также, что при нарушении запрета скот останется бесплодным.

15.X. **Евфимий**. Укр. *Евфимій. Болотка*. Развозит дороги. «Розкисли дороги — застрягли в Евфимки ноги», «Як зачнеться на Евфимку моква, то аж до морозів трива». Болг. фрак. *Ефтим*. В доме, где есть маленький мальчик, режут петуха и угощают соседей. Ядвига, пол. *Jadwiga i Teressa*. Начинают топить печи. «Św. Jadwiga szczeru dźwiga» [Св. Ядвига щепки (дрова) тащит] (Kolb.DW 24:192).

16.X. **Лонгин Сотник**. В.-слав. Целитель глазных болезней. У славян-като-

ликов Гал, или Гавел. Пол. *Gawd*, чеш. *словоц Havel*, или *Čít*. «Kiedy w świętym Gawcie stota, będzie w zimie dużo złota» [Если на св. Гавла слякоть, зимой будет много золота] (Kolb.DW 24:192). Словен. *Cal*. Покровитель пчел (по народным представлениям — украл колоду с пчелами: «Sveti Cal ranj sebe! ukral!»). Постящийся в этот день в честь святого будет весь год находить пчел.

17.X. **Осия**. Рус. *Осия*. Смена транспортного средства — взамен телеги начинают пользоваться санями. «На пророка Осию колесо прощается с осью». По скрипу тележных колес гадали об урожае. Укр. «Осія — колесо з віссю прощається». Бел. *Паклоны*. День отбивания поклонов Андрею Критскому.

18.X. **Лука**. Почитается наставником живописи. Пополняются запасы хлеба. «До весняного Луки ані хліба, ані муки, а прийшов осінній Лука — з'явилися хліб і мука» (укр.). До Луки не вывозят сена. «До Луки не везуть сіна з луки». Серб. *Луминдоч*. Начало настоящих холодов: «Свети Лука — снег до хука» [Святой Лука — снег по хук]. В Хомолье праздновали, чтобы быть здоровыми. В Лесковацкой Мораве закрепили загон от волков на зиму: накануне вытрядали нить из остатков кудели, которой перед восходом солнца опоясывали загон и связывали, чтобы «связать пасть волку» (развязывали на следующий день). Гадали о погоде зимой (Герцеговина), пастухам устраивали общее угощение на пастбище (Попово пале). Хорв. *Sveti Luka snegom fruha* [Святой Лука снегом сыплет] (ZNŽO 1917/21/2:199). Словен. *Luka, Luke*. «Sv. Luka sneg prikla» [Св. Лука снег накликал] (Kur.PLS² 2:85). Убирают репу (словен.). Если в этот день дует холодный ветер, вино не будет крепким (словен., Козьяк). На море начинается буря, сильный ветер, говорят: «Святой Лука был по мачтам» (хорв., Полица). Пол. *Łukasz*. К этому дню уборка полей должна быть закончена, ср. поговорку: «Św. Łukasz, czego po roli zŁukasz?» [Св. Лукаш, что в поле ищешь?] (Kolb.DW 24:192). Бел. *Юсыхат*.

20.X. **Артемий**. **Садок**. Рус. *Артемий*. К Артемию обращаются при жещии грыжи. Садоку молятся об избавлении от напрасной смерти. Бел. *Артошка*. Начало прядения. «Артошка — нападзі пачатак з лукошка». У католиков Вендесин. покровитель скота. ... «».

21.X. Канун праздника Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Укр.-полес. *Богородичные деди*. Поминальные дни. У католиков Урсула. Пол. *Urszula*. Выпадает обильная роса, поэтому говорят: «*Św. Urszula rosę w polu rozsiła*» [Св. Урсула жемчуга в поле посеяла]. Ожидают выпадения снега: «*Od Urszuli śnieżnej czeskiej koszuli*» [С Урсулы жди снежной рубахи] (Kolb.DW 24:193). Урсула до весны «запирает землю» (словен. «*Ursula zemljo zaklene*»). Если в этот день стоит хорошая погода, то осень будет благоприятной (словен.).

22.X. В.-слав. праздник Казанской иконы Пресвятой Богородицы. Рус. *Казанская, Зимняя (Осенняя) Казанская*. Перелом осени и зимы, переменчивая погода: с утра дождь, вечером сугробы. «Выезжаешь на Казанскую на колесах, а полозья в телегу клади», «До Казанской не зима, а с Казанской не осень». Играли свадьбы: «Кто на Казанской женится, счастливым будет», «Казанская — бабья заступница». Дата расчетов за летние ремесленные работы (строительство и пр.). «Потерпи, батрак, и у тебя на дворе Казанская будет».

25.X. Крыспин. Пол. *Krysypin (Kryspin)*. «*Na św. Krysypina zzewce przy świecy rozszula*» [На св. Крыспина сапожник начинает работу уже при свече] (Kolb.DW 24:193).

26.X. Дмитрия св. день (см.). Накануне праздника отмечается поминальная Дмитровская суббота.

27.X. Нестор (серб. благ.), по народным представлениям, ученик св. Дмитрия. См. «Мышиные дан». В вост. Фракии *Зайкоден* 'праздник в честь зайца': не работают, чтобы зайцы не грызли посевы; замазывают пол и стены в доме, чтобы скрыть от зайца дорогу в поле, и т. п.

28.X. Великомученица Параскева Пятница (см.). Неонила. Обеим молятся о ниспослании хороших женихов. Укр. «*Ой, св. Парасковія, дай жениха лоскорія!*» Рус. *Неонила и Параскева — льняницы*. Мяли лен, приносили первый лен в церковь, устраивали «льняные смотрины»: хвастались друг перед другом вытрепаным льном. У славян-католиков Симон и Иуда. Пол. *Szymon i Juda*. Переводят скот в стойла: «*Jak już przyjdzie św. Szymona i Judy już to zegnać należy z pół bydło do budy*» [Как уже придут свв. Симон и Иуда, пора

загонять с лугов скот в стойла]. Наступает настоящая зима, часто бывают снег и заморозки: «*Na św. Szymona i Judy spodziewaj się śniegu albo grudy*» [На св. Шимона и Иуды жди снега или заморозков (замерзшей земли)] (Kolb.DW 24:193). Словен. *Simon i Juda*. Начало зимы. По поверьям, если в этот день идет дождь, в следующем году не будет груш (словен., Горишко).

29.X. Анастасия. Авраамий. Рус. *Анастасия (Настасья) овчарница, стригальница. Авраамий-овчар*. Бел. *Настуса*. Начало стрижки овец. Угощали дома пастухов за то, что сберегли овец. Серб. *Аврамајџ*.

30.X. Зинюкий. Рус. *Зиновий-синичник*. Прилетают птицы-зимники. Серб. *крављ Милутин*.

31.X. Рус. *Юровка, Юрован*. Праздник иртышских рыбаков. «Коли на Юровку толки стаями ходят — будет голод, мор или война». У славян-католиков Волбенк. Словен. *Volbenk, Boljenk*, венет.-словен. *Štoblenk*.

Лит.: Даль ПРН; Каал.ЦНМ; Ерм.НСМ 1; КГ; Скур.УНК; ЗК; Толстая // СВФ-86; СВФ-95; СВЯ-84; СВЯ-86; Kolb.DW 24:192-193; 33; 159; Бос.ГОСВ:383-385,389; Нел.ГОС:143,230, 240-241,290; Кит.МН1:171-172; Вак.БЕТБ: 447; Кев.ПММ:74. Плом.:277; Странджа 348; ZNŽO 1905/10/1:54-55; 1917/21/2:199; Kur. PLS² 2:84-91.

Т. А. Азапкина, М. М. Валенцова,
А. А. Платникова

ОКУРИВАНИЕ — ритуально-магическое действие, создание ароматического или едкого дыма с целью защиты и изгнания (чеш. *vy-kuřování* 'вы-куривание') болезни, нечистой силы, гадов и т. п. (поджигают пахучие травы, смолы, шерсть и прочее); ср. аналогичные по семантике очищения действия обливания, умывания (см. Обливать, Мыть, умывать). У юж. славян О. (болг. *кадет*, серб. *кађење*) составляет неотъемлемую часть календарных праздников, ср. болг. названия: *Кадилка, Каден вечер 'Сочельник'*, в.-болг. *калена вечер(я)* 'канун дня св. Игната', 'канун Богоявления', ю.-в.-болг. *калена вечеря* 'канун дня св. Варвары'. О. имеет также продуцирующее значение: способствует достатку в доме, плодовитости скота и птицы,

роению пчел; часто очистительная и продуцирующая функции О. неразделимы.

В качестве кадилницы могут использоваться лемех от сохи или коцера, черепица (болг.), печная заслонка, куб с отверстием (рус. диал. *куряшка*), черенок от глиняной посуды, горшок, сковорода, изношенный лапоть (рус.); например, с правой ноги (вологод.), деревянное корытце (словац.-карпат.). О. осуществляется с помощью жгута соломы, головешки от костра, *бадняка*, или же окуривают дымом разжигаемых во дворе, в селе, в поле костров. В защитных, лечебных и профилактических ритуалах, кроме ладана, употребляются древесный уголь (предпочтительно от огня «живого»), воск (о.-слав.), богородская трава, душица, мята, омела, лен, мох (рус.), базилик, семена ольхи, айвы, кора яблони (ю.-слав.); листья дуба, смола ели, ветки рябины, остатки пасхальной свечи и освященный мел (з.-слав.), можжевельник (в.-слав., в.-слав.), пряди льна (полес.); окуривают сретенской, или «громничной», свечой (полес.). Травы и цветы часто предварительно освящают — в Духов день, на Ивана Купалу (в.-слав.), на Успение, «травяную» Богородицу (15.VIII), на праздник Божьего Тела (пол.); остатки освященных трав, использованных при О., бросают в огонь, «чтобы не осквернить святое» (РГРР 7:180). Для магического изгнания нечисти, демонов, болезней (например, при лечении испуга), для снятия слеза и порчи, «отпугивания» грозовых туч и т. п. могут применяться сильно пахнущие при горении вещества и предметы: шерсть животных, перья, волосы, стружки от копыт животных, кожа, рога, тряпки, мусор и т. д.

О. человека, животного, помещения или предмета совершается, как правило, до восхода солнца (реже — после захода), троскратно, по ходу солнца (по *сэмю* — ПА). В похоронном обряде О. предмстова, к которым прикасался покойный, самого покойного (чтобы он не превратился в вампира и т. д.) совершается в противоположном направлении, от правой руки к левой (серб.). Такой же порядок встречается в хозяйственных обрядах: в пол. Карпатах отару завешенных в загон овец чабан, сняв головной убор, три раза молча окуривает освященными травами и угольками «с запада на восток» (РГРР 7:179); на Рус. Севере корову после отела обходят с куревом «против солнышка».

О. составляет часть ритуалов, совершаемых в определенные дни и календарные праздники. Сербы на Сорок мучеников (серб. *Змијин дан*) жгут мусор, чтобы дымом «отогнать змей и болезни» (Нед.ГОС: 159—160); македонцы в первый день марта «дымят» соломой от змей и блох; у русских на Благовещение и в последний день сентября (по окончании уборки хлеба) сжигали соломенные постели, старые лапти и окуривали одежду от болезней и порчи; поляки в Великую субботу устраивали большой костер перед собором, откуда потом каждый уносил домой угли, которыми окуривал дом и скот и которые хранил на случай болезни. У балканских славян обряды, включающие жертвоприношения (в день св. Георгия, на праздник в честь святого-покровителя, см. Курбан, «Слава»), сопровождалась О. приотвеленного жертву животного; О. ритуальной трапезы совершается в кануны дней св. Варвары, св. Игната, Сочельника, Нового года, Богоявления, поэтому ужин в эти вечера называется *калена вечеря* (в.-болг.)

К О. прибегали при хозяйственных и ремесленных работах. О. скота проводилось в ключевые моменты хозяйственного цикла: при выгоне скота и окончании летнего выпаса, в день отела коровы и при ее очищении, а также в опасные для скота дни с целью защиты удоев молока. Например, у сербов О. домашнего скота производилось в Сочельник, на Рождество, в день св. Георгия и на Вознесение; у поляков в высокогорных селениях — на св. Яна, Луцию и в Сочельник; у чехов — в праздник Трех королей. Чтобы водился скот, у русских дом и хлев окуривали медвежьей шерстью; чтобы куры несли больше яиц, «курят на печном шестке хлебными отрубями» (Аф.ПВ 2:32), затем смешивают с золой и дают птице нюхать это курево. Новорожденных домашних животных, вылупившимся птенцов окуривают шерстью волка, пороховым дымом, защищая от хищных зверей и птиц, а от слеза — скорлупой яиц, смешанной со свиным навозом (бел. витеб.). Пчеловоды на Благовещение, Вербное воскресенье или Пасху между заутренней и обедней высекали огонь из «громовой стрелки», зажигли им ладан и окуривали ульи со словами заговора на благополучие и медоносность пчел (рус.); тлеющей головней «бадняка» окуривали ульи балканские славяне. Рыб-

ловы и охотники растением мадрагора (рус. *адамова голова*) окуривали а Чистый четверг сети и силки, чтобы рыбная ловля была успешной, ружья — чтобы были меткими выстрелы и колдуны не смогли бы испортить оружие; ср. в архангел. заговоре: «...адець Мати Христа Бога нашего, пресвятая Богородица — держит в правой руке цвет и траву, и дает нам, рыболовам, для обкуриванья и сохранения нашей рыбной ловли: льняных и посконных и конопляных ловушек, красной рыбы семги и белой рыбы...» (Аф. ПВ 2:411).

Во время ткаческих работ в случае, если рвутся нитки, или «пштоб пристрека краснам не случилось», подкуривают нитки, красна углями, воском, например, со словами: «Вуйди, нехароший дух, с хаты» (ПА, гомел., Золотуха). О. овощей практиковалось в огородничестве, например: «...у купальскую ноч головизникам от костра закуривають капусту, шчоб вона добре росла. Баруть гату головизку дв тры разы обойдуть около лишки [грядки] капуснай» (ПА, брест., Радчицк). В Полесье перед выпечкой хлеба ночы окуривали куринными перьями, «чтобы хлеб был мягкий, как иерья»; березовым веником — чтобы хлеб быстро подходил; в Чистый четверг и перед Крещением помытые ночы подкуривали воском от свечей, *цвстами*: «лечили дежу», если хлеб не удавался: окуривали углями, воском, мукой, полынью, ладаном, иногда — через сделанное в лавке отверстие (ПА).

О. в похоронной обрядности нацелено на очищение всего, что было в контакте с покойным. Из страха перед покойным дом и место, где лежал усопший, окуривают три вечера подряд (серб.); тщательно моют отваром растений (полыни, веток *сли*) и затем окуривают дымом этих растений (словац.); после выноса гроба перворачивают лавку, моют дом и окуривают можжевельником (з.-укр.-полес.). У болгар принято окуривать не только дом покойного после погребения, но и всех участников похорон. У словенцев при выносе гроба из дома процессию возглавлял человек с кадилницей в руках. Сербы полагают, что оставшаяся одежда умершего можно носить только после О.; в Лужнице и Нишаве одежда усопшего называлась *пустаица* — сразу после смерти ее стирали, окуривали, заворачивали в полотно, а после 40 дней выносили на солище,

вновь окуривали и затем раздавали нищим. В боснийских краях могилу покойного окуривали на следующий день после погребения, а также на 3, 7, 40 дни. В случае тяжелой агонии умирающего окуривали различными освященными травами (рус., бел., словац.). верили при этом, что душа быстрее улетит вместе с дымом, так как по своей природе родственна дыму (словац.).

Широкое применение получает О. в случае болезни. При бессоннице (детской и взрослой), лихорадке, малярии, эпилепсии или припадках, испуге, нарывак на коже, зубной боли, укусах змей в народной медицине прибегают к О. травами, ветками освященной вербы, дымом свечи (сретенской, паскальной, бывшей при покойнике и др.), тряпкой, которой были связаны руки покойного (чтобы «связаць», «похоронить» болезнь). Для облегчения родов и в послеродовой период роженицу окуривали пасмами льна и сретенской свечой (полес.). целебными травами. Для лечения ряда болезней использовались особые средства: при зубной боли подкуривали подоженным конским зубом (пол.) или старой змеиной кожей (чеш.); при лихорадке — копытом коня (Покутье), при ревматизме — шерстью черной овцы (чеш.); при ночном детском крике — шаровидным гнездом птицы *ремсаа* (ПА, гомел.), пасмами льна, с предварительным измерением ими ребенка (рус.), медвежьей шерстью, змеиной кожей (серб.); при падучей (полес. *надобра болезнь*) или детском испуге — старым решето (ПА, гомел., ровен., житомир.), при детском испуге — также и скорлупой паскальных яиц (полес.); при укусе бешеной собаки — ее же шерстью (рус.). Традиционным средством лечения испуга, особенно детского, у вост. и юж. славян является О. заблешего шерстью животного или перьями птицы, испугавших жертву, например: «Спужаца [дитя] собаки *або котá* — да с того шерсть состригають да реб'онка подкуривають да кажуть, што онó проходить» (ПА, гомел., Верхние Жары). Иногда такое О. сопровождается словами: «С тэбз дух, а з й'ого ляк» (ПА, брест., Радчицк). Если причина испуга неизвестна, ребенка окуривают пучком волос матери (ПА, волын.). Сербы окуривают детей волчьей или медвежьей шерстью, если эти животные напугали ребенка; щепкой от двери, если захлопнувшаяся висающая дверь испугала ре-

бенка, и т. д. Для лечения тяжелобольных применялась О. мусором, подоженными колбасками ежа и др. предметами с едким запахом (серб.). Мотив изгнания болезни вместе с дымом, ветром характерен для заговоров, читаемых во время О.: так, от «лихоманок» украинцы лечат больного перед печью, окуривая его дымом и приговаривая: «З' хати димом, а' двора вятром!» или «Нехай иде (все недоброе) з' чадом та а' димом а' нашої хати!» (Номис УПП:161). Сербы изгоняли болезнь заговором: «Секиром те сечем, вятром те горим, тамьяном те кадим, водом те спирам» [Топором тебя рублю, огнем тебя палю, ладаном тебя курю, водон тебя смываю] (СМР²:235).

Сходные средства применялись при болезнях скота (ладан, травы, свечи, скорлупа пасхальных яиц). Если у коровы пропадало молоко, вымя окуривали соломой, самосейным маком (полес.), землей с порога, по которому проходит скот (пол. Татры и Подгалье). Для лечения коровы закапывали кости освященного на Пасху поросенка и затем с этого места собирали и сушили траву для О. (ПА, брест.). В случаях мора скота, эпидемии чумы, холеры прогоняли скот через



«Окуриваю корову, выгоняю чары...» Рисунок народного художника Владислава Хайца (Польша)

«живой» огонь (ю.-слав., в.-слав.), окуривали его можжевельником (с.-рус., кустрим.), «вихоревым гнездом» — омелью (Енисейская губ.).

Особенно часто к О. (освященными травами, угольками и пр.) прибегали в случаях, когда полагали, что болезнь человека или домашних животных вызвана сглазом порчей. Обычно старались добыть какое-либо волос или лоскут одежды виновника порчи а при О. больной спрашивал: «Что курить?». Ему отвечали: «Курю уроки, призраки, лихие оговоры!» — «Кури да гораздо, чтобы век не было!» (Аф.ПВ 2:15-16). Подверженных порче больных окуривали также дымом их собственных волос (серб., полес.) смешивая их с пучком волос сглазившего человека (серб.), дымом от погашенного в воде угля (словен. долец.), от прутьев венка (окуривали «девять раз по девять» — пол. познан., смлеа.), остатками теста с хлебной лопаты, стружкой с четырех углов стола или дома, лоскутками с одежды девяти человек, старой обувью дуганки, предварительно окропленной святой водой (славац.) и пр. В пол. Татрах и Подгалье, чтобы молоко овец не подверглось порче, после О. остатки курица (уголек и травы) вместе с камнями бросали перед входом в загон. Иногда О. применялось к самому предмету порчи, который запрещалось брать в руки: в э.-укр. Полесье подкинутое в огород яйцо «трымалы над комытом на дробочках, щоб дымом обкурювалося» (ПА, польск., Забужье).

О. служило также средством защиты от демонов, ср. серб. поговорку: «Где тамьян мирше, ту жаво не кядине» [Где ладаном пахнет, там дьявол не появляется] (СМР²:235). Подверженных действиям демонических сил (бабиче, маже) роженицу и новорожденного юж. славяне окуривали в течение первых сорока дней. На Карпатах «насланного» в канун св. Яна чужим пастухом-колдуном белесого пса предписывалось прогнать палкой, окуренной дымом, после этого следовало произвести О. всего загона. Русские окропляли святой водой и окуривали ладаном все хлева и загонки на Юрьев день, когда, по поверьям, ведьмы отбирают у коров молоко; сербы каждый вечер последней недели перед Великим постом поджигали кожу, рога животных, чтобы защититься от ведьм; жли старье тряпки в очах на святки, когда действуют «нараконджумы»; в некоторых с.-в.-серб. селах разводили костры на Тодорову субботу, чтобы прогнать шествующих по селу вредоносных демонов «тодорисв». Избавляясь от вампира или ко-

лячего покойника, ночью поджигали старые тряпки (в.-серб.); окуривали избу травами или воском, «чтобы пахло медом» (укр.-полес.). От чертей, по полес. поверьям, следует «курить осиной». Считается, что ведьмы, черти, домовые, болезни в человеческом облике «не любят запаха курева» — *кадалиня* (полес.) и быстро покидают свои жертвы или помещения, в которые внедрились. Чтобы не допустить в дом дьявола, а вместе с ним и поражающего его удара грома, в Минской губ. во время грозы поджигали сретенской свечой освященную вербу и связку освященных на Ивана Купалу цветов, «чтобы все это только курилось», наполняя избу дымом (Крач.БЗРС:151).

О. применялось для предотвращения грома, бури, града. От грома окуривали помещения освященной вербой, сретенской свечой, называемой *громничной* (полес.). Дымом сжигаемой освященной вербы и иных освященных трав и цветов прогоняли грозовые и градоносные тучи (в.-слав., з.-слав.); в карпатских селах говорили при этом: «Пусть тучи в небе разойдутся так же, как расходится дым от этой вербы!» (Бог.ВГНИ:229-230).

Лит.: Аф.ПВ 1:383,390,708,714, 2:17,111,412, 416, 3:100-101,716; Авд.ЭРБ:137; Журав.ДС: 45,115,133-134,155,165-166,208, ПА; Демб.ОМГ 1:515; Крач.БЗРС:192; Никиф.ПППГ: 174,180; ЗВАК 1887/11:162; БМ:40-41,154; Мирин.НВ:268; СМР:235; Бос.ГОСВ:228; Трой.В:175-192; Фил.СК:393; Fisch.ЗР:68,260, 372,389; Коль.ДВ 31/3:171; Lud 1906/12:268; Легг.ОС:90; РТПР 7:83-84,92,141,167,182, 186,189; SSSL 1:318-319; С.ІV 3:572,587; Зап.лаг.:257; Зап.:450,464,473; Nah.СЛР:85.

А. А. Плотникова

ОЛЕНЬ животное, наделяемое божественной и солнечной символикой; в мифопоэтическом образе О. тесно переплестены черты фольклорного и книжно-христианского происхождения.

Как почитаемое животное, О. запрещено убивать. По болг. поверью, существует О., носящий крест на рогах, убийство которого грозит человеку смертью. К христианской книжной традиции восходит образ О. с распятием на рогах (в болг.

колядных песнях) и представление об О. как слуге Божьему у болгар: когда Господь желает сообщить что-то людям, он посылает своего ангела или святого в образе О. В укр. сказке ангел принимает облик О., чтобы наказать царя Иона, похвалявшегося тем, что он сильнее Бога. Ср. также бел. загадку об О.: «Жив — и в церкви не быв, помер — не поховали, а быв богоносец» (могилев., Ром.БС 2:321). В книжной традиции (в «Физиологе») О. — символ Спасителя.

Космологическая, солнечная символика О. отражена в основном в фольклорных текстах. Болг. песня так описывает священного О. — посланца Божьего: «На чело му *сълнце* грее, / На гърди му месечина; / Рогове му сухо злато» [На лбу у него солнце сияет, на груди у него месяц; рога у него чистое золото] (Марин.ІІВ:83). Сходный образ О. представлен в рус. свадебном величании: «На правой бедре млад светел месяц, на левой бедре красно солнышко, по всему оленю часты звезды» (казан., Зел.ОРАГО 2:535). С солнечной символикой связан образ златорогого О., распространенный в слав. фольклоре. В рус. хороводной песне золотые рога О., обещающего явиться на свадьбу, излучают яркий свет: «На свадьбу приду, / Золотыми рогами, золотыми рогами / Весь двор освету» (перм., ФЭРС:222). По серб. поверью, на златорогом О. развезает по небесному полю апостол Петр. Ю.-слав. эпический мотив поглощения О. змеей и освобождения его охотником Ильей выражает идею борьбы хтонического и небесного, солнечного начал (змеи и О.) и соотносится с мифологическим образом солнечного затмения.

У юж. славян (прежде всего в юж. Болгарии) и у русских на Севере распространена легенда об О., добровольно приносившем себя в жертву в Юрьев день, в день св. Константина и Елены, в Петров день или Ильин день. Согласно легенде, О. сам прибегал к церкви на заклание; иногда прибегали два О., одного из которых приносили в жертву, а второго отпускали. Жертвенный О. воспринимался как дар Божий. Легенда с мотивом добровольного жертвоприношения О. в определенный день года известна также в античной и византийской традиции.

Брачная символика О. присутствует в н.-слав. и з.-слав. фольклоре: в ко-

лядках и свадебных песнях с мотивами пособничества О. в женитьбе и охоты за златоторогой оленьих-девицей. Так, в рус. свадебной песне О. просит молодца не стрелять его, обещая пригодиться на свадьбе: «Не бей, не стреляй, разудал молодец! / Не в кое время тебе пригожусь: / Будешь жениться — на свадьбу приду, / На свадьбу приду — всех гостей взвеселю» (екатеринбург., Колл.АРС:152). Брачная тема присутствует и в болг. колядных песнях: девушки и молодцы помогают молодцу поймать О., сплетя преграду из свадебных даров; при дележе добычи одна из них остается обделенной, и ее долей становится сам молодец. Мотивы брака характерны и для рус. хоропроводных песен: в игре «Олень» участник, изображающий О., отказывается от старой старушки, от молодой молодухи и берет себе красную девушку (воронеж.); назначает девушке для выкупа фанты спеть песню, которую девушкам считалось стыдно петь: «Мать Марья, отдай замуж скорее, / Так и так убегу, на пороге сжигу, / Жениха прошу» (семейские Забайкалья, Бол.КСЗ:54–55).

По болг. и серб. демонологическим и поверьям, на крылатых О. ездят вилы и самодивы; по карпато-укр. данным — женские лесные духи пасут О. как свой скот; по рус. свидетельствам — в облике оленихи может появляться леший (архангел.).

Оленье молоко обладает целебными свойствами. Болгары верят, что мальчик, сосавший молоко из вымени оленихи, вырастет сильным юношкой, и к нему не пристанет никакая болезнь. Рога О. и вырезанным из них крестам болгары приписывают отвращающую силу и используют как оберег (ср. образ О. с крестом на рогах). Рога держат в доме для защиты от порчи и нечистой силы, трут их и пьют порошок с водой от испуга и порчи, вырезанные из рогов крестники носят как амулет. Согласно болг. космологическим представлениям, О. держит на своих рогах землю. Когда ему на ухо садится муха, он трясет головой, отчего происходит землетрясение (пловдив.).

Лит.: Сумцов Н. СД. Олень в произведениях народной словесности и искусства // Сумц.КП // КС 1890/1; Шаповалова Г. Г. Севернорусская легенда об олене // ФЭРС:209–223; Поляр.МП:164; Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964.160–162;

Зел.ОРАГО 1:245,247; ЭО 1894/3:126; Выд.ЭКП:70–72; Моск.КЛС 2/1:683; Каль.ДВ 55.426; Schnaid.КН 6:258; Бекловская-Сабкова М. Эпиграфиче образи на светостта в болгарския фолклор. I. Елени светости // СК 2:51–63; Георг.БНМ:40–45,110,129,131,132,134; Марин.НВ:83–85; АрхЕИМ 879.П.31. 881.138

А. В. Гуров

ОЛЬХА — дерево, упоминаемое в легендах преимущественно вост. и зап. славян; используется в народной медицине и в качестве оберега.

Основным объектом толкования в этимологических легендах является красноватый цвет О. Один из сюжетов рассказывает о том, как дьявол, соперничавший с Богом при сотворении мира, пытаясь создать волка из глины, однако не смог оживить его; по воле Божьей волк ожил и бросился на дьявола, который спрятался на О. Кровь от прокушенной волком пятки дьявола попала на О., и кора ее сделалась красной (черт может прятаться на О., убегая от преследующих его Христа, св. Михаила и др.). Согласно другому сюжету, Бог создал овцу, в ответ на что дьявол создал козу и, желая похвастаться своим творением, потащил козу за хвост к Богу. По дороге коза вырвалась от дьявола и спряталась на О. С тех пор у козы нет хвоста (он оторвался при бегстве), кора у О. от крови козы стала красной, а О. при срубании плачет кровавыми слезами. У поляков Великопольши и Кувяки цвет древесины О. мотивирован рассказом о том, как дьявол избил свою «бабку» ольховой палкой, после чего на О. осталась кровь «чертовой бабушки». У белорусов есть легенда, связывающая осину и О. как нечистые деревья: рассказывают, что Иуда-предатель на осине удивился, а на О. кровь пуста, поэтому у осины горький вкус, а ольха красного («кровавого») цвета.

У юж. славян О. — благословенное дерево и упоминается в легендах о распятии Христа: ольховые ветки ломались при бичевании Христа, за что Христос и благословил это дерево. Польская легенда говорит о том, что крест, на котором распяли Христа, был из О., и с тех пор древесина О. красная от крови Христа, поэтому ее используют для изготовления крестов (Замойское воев.).

Отмеченная в легендах связь ольхи с нечистой силой объясняет популярный запрет прятаться под **ней** во время грозы и сажать ее около дома, т. к. молния бьет в **О.**; запрет делать из **О.** пастушеские трубы, иначе такая труба «накликает» волков на стадо; практику оставлять на ольховом кусте жертву полемому или лесному духам (обычно в виде хлеба с солью). На Витебщине полагали, что на месте, где растет береза, сплетенная с **О.**, когда-то была погублена невинная душа. Чеш. охотники надеялись **О.** магической силой: ружье с прикладом из ольхового сука, сплетенного в Страстную пятницу, бьет без промаха. «Людишки стульчик» делали из девяти сортов древесины, в том числе из **О.** (словаки), см. в ст. **Людишка**. С другой стороны, на Рус. Севере верили, что ольху якобы боялась нечистая сила. Поэтому в этих местах для обезвреживания колдуна ему в гроб клали палку или полено из **О.**, что должно было препятствовать его выходу из могилы (**Кензереф**).

О. наделяется свойствами апотропея.

В Словакии ветки **О.**, освященные в Вербное воскресенье, во время бури бросали в печь, клали на стол, стегали ими скот при первом выгоне (Верхний Грон), на Ораве клали в первую борозду при начале пахоты, в Польше на Троицу ветками **О.** украшали дома, чтобы отвернуть грозовые тучи и град, втыкали ветки **О.** в посевы ячменя, чтобы кроты не разрывали почву, а также клали ветки **О.** под снопы, чтобы обезопасить от мышей. Украинцы Закарпатья в Иванов день втыкали ветки **О.** в капустные грядки против червей. Весной, при первом куковании кукушки, изгоняли из дома тараканов и блох, хлопая по полу ольховыми ветками (с.-рус., бел.); на Смоленщине в день Симеона Столпника ими выгоняли из дома мух.

Украинцы вост. Словакии использовали ветки **О.** для защиты от «ходячих покойников», белорусы объясняли магическую силу **О.** тем, что на ней «красная кровь сатаны». Поляки считали, что метла из ольховых веток, заткнутая за печную трубу, охраняет дом от ведьмы и черта. В Полесье **О.** сажали вблизи домов, чтобы «черт не привязывался» к человеку. Словаки клали кусок ольхового листа в обувь новобрачным, идущим к венцу. В Польше (кашубы) в канун

Нового года звуком труб из ольхового дерева пастухи отгоняли злые силы.

О. выполняла функцию медиатора: словаки Новограда и Гонга клали ветки **О.** на могилы близких, чтобы души могли побывать на земле. В Польше (р-н Пшемышля) девушки в Сочельник гадали о замужестве: подойдя к чужому окну, стучали и спрашивали: «Pójsz?» [Пойти? т. е. выйти замуж]; если ей отвечали: «dźrzyj kloś» [держи клоц, т. е. сиди в девках] (см. в ст. «Колодка»), то девушка шла к **О.**, обходила ее трижды, каждый раз спрашивая: «Olszo! Czy ja najgorsza, co się wydać nie mogę?» [Ольха! Или я такая несчастная, что не могу выйти замуж?]. (ZWAK 1889/13:68).

О. используется в народной медицине. В с.-рус. заговорах встречается мотив отсылки болезни на **О.**: «Пюдь ты, грызь, в ольховы коренья» (РСев-95:81). Поляки считали нужным при лихорадке пойти в лес и сесть на свежерубленный пенек **О.**, чтобы болезнь перешла в дерево. Вода, омывающая корни **О.**, становится черной; если искупаться в такой воде, то тело почернеет, но это обезопасит человека от всех болезней (пол.). У юж. славян из **О.** высекают «живой огонь», используемый для лечения.

Лит.: РСес-86:167; Череп.МРРС:79; Гура СЖ; Низиш.П.ИЗ:130-131; ПА; Ониц.М.Д:44; КСК 2000/5:136; Fed.LB 1:191-193; Kolb.DW 53:388; Fischer A. Drzewa w wierzeniach i obyczajach ludu polskiego // Lud 1937/35(15): 70-71; Ćl. 1965/52:156.

Г.А. Агапкина, В.В. Усачева

ОМЕЛА (*Viscum album*) — вечнозеленое растение-паразит, которому приписываются сверхъестественные свойства. Наряду с общим для всех слав. языков обозначением встречаются и диалектные термины, указывающие на форму растения, предполагаемое его происхождение или отношение к нему: рус. вихор, *ведьмина метла* (новгород.), *вологод.*, *вихорво гнездо* (гнисейск.), *полес. венюк, веха, грибок, губка, гусень, клемич, коатун, крицѣжа, памели, сбовок, дике дерево, гауха голья, чуло, вихорво кубло, чортово кубло, чортове зелье, чортова веха, чорту венюк, чортова метла, ведь*

мина помело, ведьмина метёлка, жэнский прахъ.

Это растение, не имеющее собственных корней и сосущее соки из лиственных деревьев (дуба, березы, орешника, яблони и др.), редко из хвойных (сосна), считают заклятым, обязанным своим происхождением буре или дьяволу (ср. полес. толкования: «черт по дереву лазил и потерял свой венок», «чорт венок извил на дереве»). У юж. славян *О.* принадлежит самодивам, юдам (болг., *вилам* (серб., макед.)), поэтому, сорвав ее, необходимо оставить для них деньги или нитки. Вместе с тем, *О.* может приписываться и небесное происхождение: она падает с неба на ветви священных деревьев, ее сажают птицы (болг.) или она появляется «с больших дождей» (полес.). С помощью *О.*, снятой в Великий четверг во время зауррени, добывают «деревянный» огонь, дымом которого окуривают скот, с тем чтобы защитить его от болезней и от нападения нечистой силы (енисейск.); в Средней Словакии под Новый год закапывают ее под порогом хлева, чтобы защитить скот от ведьм-стриг; средневековые пол. и чеш. травники рекомендовали класть *О.* младенцам в колыбель, чтобы их не мучили кошмары и злые духи. В Чехии ее сжигают, чтобы защитить дом от удара молнии, а в Полесье, напротив, запрещают ее жечь из страха вызвать бурю.

О. приносит счастье, особенно в важнейшие моменты календарного и семейного цикла: у зап. славян к ней стараются прикоснуться на Новый год, чтобы весь год был счастливым, в Словакии ее ягодами украшают стол на Рождество; если пара встанет под *О.* — она вскоре поженится (пол.). На свадьбе *О.* украшают молодых (болг., з.-макед.), а также свадебный каравай (пол., бел.). Русские полагают, что к тому, кто носит на себе *вихореве гнездо*, благосклонно относится начальство; болгары и поляки вешают в доме *О.* «на счастье», тогда как в Полесье запрещают вносить *О.* в дом, объясняя запрет ее нечистым происхождением.

У зап. и юж. славян *О.*, особенно растущая на орешнике, соотносится с богатством. Так, *О.*, растущей на грецком орехе, приписывается способность превращать медь в серебро и золото (болг.). Если дятел сорвет *О.*, то с ее помощью можно отыскать клад на Ивана Купалу (луж.). Под лещи-

ной, на которой растет *О.*, живет белая змея с драгоценным камнем во лбу, стережущая несметные сокровища (серб., пол.). Если человеку удастся достать из-под корней такого орешника короля змеи, сварить его съесть, то он заснет долгим сном, а затем проснется молодым, и ему во всем будет сопутствовать удача (Люблинское воев. Вели, наоборот, сорвать и сварить *О.*, можно узнать, от какого недуга исцелят различные травы (хорв.).

О. широко используется в разных видах (порошок, отвар, настойка) для лечения всевозможных болезней: колтуна, ревматизм, эпилепсии, рака, головокружения, головных болей, сахароза, заболеваний сердца, нерве печени; от кашля, одышки, судороги и т.д. Иногда целебные свойства *О.* ставятся в зависимость от того, на каком дереве она выросла: астму лечили *О.*, выросшей на груше (гудуа.); головокружение (пол.), переломы, туберкулез (полес.) — на дубе; желтуху — на березе и сосне (полес.); безумие — к груше, яблоне, боярышнике (чеш.). В Болгарии *О.* использовалась и для лечения бесплодия, а в Чехии ее давали есть овцам, чтобы предотвратить выкидыш. *О.* высоко ценится и пчеловодами: они стараются ставить ульи на дерево, на котором растет *О.* (полес.); в Сочельник ею окуривают ульи, чтобы пчелы хорошо роились (вост. Мазовия), кладут в ульи сорванную перед Рождеством *О.* чтобы было много меда (Срадакское воев.)

Лит.: СРНГ 4:305-306; Аф.ПВ 2432; Гур.СЖ.328,475,712; ЭО 1901/4:122; Уд 1932/31 ВМ:159.

Г. И. Кабакова, В. В. Усачев

ОПАХИВАНИЕ — а.-слав. обряд, во время которого сохой проводят замкнутую борозду вокруг села (реже — вокруг отдельных усадеб или полей) как в профилактических целях для защиты от заразных болезней (особенно от чумы и холеры), мора скота (см. Мор), демонов и стихийных бедствий так и в очистительных и отгонных целях — для прекращения эпидемии и эпизоотии и изгнания болезни за пределы опахиваемого пространства. У вост. и зап. славян в сох обычно впрягались люди, у южных — тягловый скот. *О.*, наряду с огораживанием

(см. Огораживать), обходом, опоясыванием, осыпанием, обметанием, является способом создания магического круга вокруг охраняемого пространства. Семантика О. определяется также временем исполнения обряда, составом и ритуальным поведением его участников, способами О. и используемыми для этого орудиями. Обряд О. был в большей степени известен у вост. и юж. славян, в в.-слав. традиции встречался реже. Ритуальное О. было известно древним грекам, германцам, кельтам, римлянам (ср. легенду, согласно которой Ромул при основании Рима провел плугом борозду на месте красологаемых городских стен).

Кроме защиты людей и скота от морозных болезней, О. могло производиться для получения хорошего урожая (рус. москов.), для охраны урожая от злых сил (чеш.). Для предохранения от пожара (з.-полес.), для вызывания дождя (в.-полес.) в качестве оберега при закладке дома (укр.), от проникновения в село вампира (болг.), для защиты от града и др. бедствий. В некоторых частях вост. Славии (например, в Рязанской обл.) обряд совершался вплоть до середины XX в.

Время проведения О. Ритуал был приурочен к различным праздникам или периодам года: к весеннему Юрию (рус., серб.), к св. Филиппу (чеш.), Ивану Купале (после зажжения ритуального костра) (бел.), к Страстной субботе (бел.), к Петрову дню, дню весеннего выгона скота; О. могло совершаться в феврале или ранней весной (рус.). В рус. селах Харьковской губ. О. происходило осенью по окончании жатвы для охраны скота на весь последующий год до нового О. (ЭО 1897/3:187). О. в профилактических целях могло производиться раз в три года (рус. москов.). Однако чаще всего оно совершалось по мере необходимости: при угрозе заразного заболевания или для его прекращения. Обычно О. проводилось около полночи, в редких случаях — рано утром до восхода солнца (рус. костром., бел. Полесье) или на утренней заре (рус. нижегород.).

Участниками обряда у вост. славян были в основном женщины в состоянии половой чистоты — целомудренные девушки, старухи, вдовы, реже — солдатки. Иногда допускалось участие беременным женщинам (рус. воронеж., калуж.). В редких случаях О. производили люди, родившиеся «в сорочке» (ПА, ровен., Нобель), совместно старики и

старухи (при этом в плуг впрягались только старики, полес.), замужние женщины, молодые парни и мужчины. Обычно же у вост. славян лица, состоявшие в браке, и особенно мужчины к совершению обряда не допускались. У чехов О. производили женщины (Nah. Čl. P. 76).

Число участников в.-слав. обряда было кратным трем: двести девушек впрягались в соху, три вдовы управляли сохой, беременная женщина возглавляла процессию с образом Богородицы (рус. воронеж.); три старухи — одна впрягалась в соху, две другие ею управляли (з.-рус.); три девушки шли впереди с образом св. Власия и кадиланицей, три вдовы и солдатки шли следом, одна женщина тянула соху, другая управляла, а третья «ехала» сзади на помеле (ю.-рус.). В других случаях число участниц было кратным двум: две девушки впрягались в соху, две другие ею управляли (укр. харьков.), иногда в соху впрягались четыре вдовы (ю.-рус.) или одна вдова тянула соху, другая борону, а восемь девушек их сопровождала (ю.-рус.). Известны случаи, когда число участниц составляло двенадцать человек (бел., Шейн МИБЯ 3:298) или «чертову дюжину» (рус. вят.).

В ю.-слав. традиции все действия в обряде О. совершали братья-близнецы, управлявшие волами-бланцами, железо для сошника также ковали близнецы. Иногда требовалось, чтобы волы были впервые впряжены в соху (болг., БМ:138), чтобы они были совершенно черными (серб.). Близнецы на быках-близнецах производили О. также в зап. Полесье и на укр. Карпатах: по преданию, с. Луквица Богородчанского р-на Ивано-Франковской обл. во время своего основания было опахано волами-бланцами, что, по мнению жителей, до сих пор предохраняет село от града (КА). У сербов плуг могли тащить девственные юноши с одинаковыми именами, а также шесть девушек, плугом же управлял старейший человек этого села (Чајк. СД 5:279).

Обстоятельства совершения О. подчеркивали сакральный характер происходящего: О. часто совершалось втайне от жителей села (в.-слав., болг., макед.); если же обряд исполнялся с ведома остальных односельчан, в ночь О. они должны были запретить все ворота, двери и окна и не выходить на улицу (в.-слав.), нельзя было также поки-

дать село или входить в него (болг.). О сакральности происходящего свидетельствовал и высший вид участников О.: *нагота* (в.-слав., ю.-слав., чеш.), распущенные волосы (з.-слав.), белые рубахи (з.-слав.).

Поведение участников зависело от характера О. Профилактическое О. совершалось ради оберега, все действия обычно происходили в глубокой тишине, участники хранили ритуальное молчание (в.-слав., ю.-слав.) или читали молитвы (в частности, «Да воскреснет Бог») и старались, чтобы их действия не заметил никто из посторонних (рус.). Если целью было прекращение уже начавшейся болезни и отгон ее за пределы села, то О. сопровождалось ритуальным шумом, криками, звоном, стуком, производимым косами, серпами, сковородами, печными заслонками и пр. При этом распевались песни, содержащие отгонные мотивы и угрозы в адрес болезни и смерти. Ср., например: «Выйди вон, выйди вон / Из села, из села!» (рус. воронез., СБФ-78:78) или: «Смерть, ты Коровья Смерть, / Выходи из нашего села... / Мы тебя сожжем огнем, / Кочергой загребем...» (рус. орлов., там же).

Важное значение имели способы О.: борозда вокруг села должна быть замкнутой, поэтому заканчивали опахивать в том же месте, откуда начинали (о.-слав.), например около купальского костра (бел. могиль., Ром.БС 8:210), сошник прилаживали к сохе так, чтобы пласты земли ложились в сторону, противоположную селу, этим от села отворачиваются «скорби, болезни, беда и моркота» (рус. москов., СБФ-78:79); в другом случае двигались так, чтобы правая рука была обращена в сторону деревни (бел.), или опахивали наоборот, т. е. слева направо — начиная с востока, двигаясь на север и далее к началу маршрута (серб., Грузия). Замкнув борозду, зарывали в землю сошник (макед.). Иногда опахивать пашущие шли из одной точки в противоположные стороны и на месте встречи закапывали вода, которого здесь же закапывали (болг.). Для О. использовали новую соху, которую еще не употребляли (з.-рус.), или делали ее за одну ночь из дерева-«близнеца», т. е. из такого, у которого два ствола растут из одного корня (болг., макед.); железо для сошника должно быть собрано из девяти различных мест и выковано за одну ночь нагими цыганами-близнецами (ю.-слав.). Количество борозд

могло варьироваться чаще всего проходили одну борозду, но иногда их было три (в.-слав., ю.-слав.).

Семантика замкнутого круга в обряде О. могла дополняться мотивом чудоты, когда совершится невозможное: в ю.-ру. регионах проведенную борозду часто засыпали песком и пели: «Вот диво, вот чудо! Девки пашут, / Бабы песок засевают, / Когда песок взойдет, / Тогда и смерть к нам придет!» (Аф.ПВ 1:567); в более поздних вариантах обряда этот мотив заменяется христианской символикой: опахивающие останавливались на каждом перекрестке, раскидывали борозды в форме креста, зарывали на этом месте часть курившегося ладана; молились (рус.). У вост. славян О. часто сопровождалось ритуальными умерщвлениями живого, подававшегося на пути процессии, — чаще всего кошки или собаки. Такое животное считалось воплощением болезни или «Коровьей Смерти». Иногда О., от холеры сопровождалось убийством коровы, свиньи, двух телок и собаки (рус. тамбов.).

При О. апотропеический эффект магического круга усиливается тем, что вспаханная, т. е. возделанная, окультуренная земля сама по себе может быть оберегом. Ср. чеш. и пол. представления, по которым от водяного следует спасаться на вспаханном поле, потому что там он теряет свою силу (СД 1:400).

О. могло сопровождаться другими охранительными и очистительными обрядами — добытием «живого» огня, изготовлением обыденного полотна (в.-слав., ю.-слав.), выпеканием обрядового хлеба (болг.) и др.

Лит.: Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СФФ-78-71-94; Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // ООФ:29-32; Снегирев И. М. Опахивание или изгнание Коровьей Смерти и несколько слов о Волосе, скотном божестве // Московские Ведомости 1861/195; Журав ДС:101-113; КА; ПА; Сумц.КП:86; ШейнМИБЯ 3:290-294,298; БМ:138-139; БНМ:142; Вак.ЕН 5т; Врац.НДМ:66; Марин.ИП 1:741-743; ГИМБ 1931/4:320; Фил.Т:221; КЛW:412-413; Матз KLS 2/1:202,232.

ОПЛАКИВАНИЕ - см. Голошение.

ОПОВЕЩЕНИЕ — ритуальный акт сообщения о каком-либо важном событии (рождения, смерти, помолвке и др.). О., принятие вести как акт передачи сакрального знания — распространенный мотив в сводах древней истории, мифологии, религии (см., например, Благовещение).

Распространение/нераспространение новости строго регламентировано: о смерти сообщать необходимо (п.-слав.), но о том, что умер ребенок до 7 лет, рассказывать нельзя (болг. родоп.). О беременности нужно поведать хотя бы одному человеку, но начало родов следует держать в тайне (п.-слав.). Вариантом О. может быть преднамеренная выдача неверной информации (имени, пола ребенка в семьях, где «нс держатся дети» — рус. заонеж., болг.), см. Обман ритуальный.

О. имеет информативную и программирующую функции. После известия о смерти односельчане выливают воду, т. е. это вода «мертвая»; сведения о девственности/недевственности невесты влекут за собой определенный тип поведения (см. Брачная ночь). О. требует ритуальной реакции, иногда по формуле «дар за дар».

Адресатами О. в зависимости от события являются отдельные лица (например, повитуха, священник) или все члены социума: односельчане, родные и знакомые, родители невесты/женника. Покойных родителей и родственников ежегодно оповещают о наступлении Пасхи (в.-слав., болг., макед.), а также о помолвке, свадьбе, специально посещая для этого кладбище. Во время похорон каждый, у кого недавно умер кто-либо в семье, старается через усопшего передать «своим» важные новости: «Скажи, что Аннушка замуж вышла» (РСлав-2001: 673). Оповещают и домашник животных, птиц (о смерти в доме, о нечестности невесты). Обязательным у всех славян является О. пчел о смерти хозяина-человека.

Исполнителями О. выступают в зависимости от ритуального комплекса разные лица. При рождении ребенка это обычно повитуха, свехровь или дельчка, у которой живы родители. Специальные обрядовые лица *звачи* (укр.), *завальки*, *калесски* и др. (болг.), нарядно одетые родственницы же-

ника или невесты сообщают о помолвке и приглашают на свадебный пир. Наездники-гонцы (болг. *пръварник*, *бързоконец*, *абержия* и др., терминология их особенно разнообразна у южных славян) оповещают о скором прибытии сватов свадебного поезда в дом невесты, жениха и пр.

О. входит в состав семейных обрядовых комплексов и некоторых ритуалов жизненного цикла. В родинах специфически оформлено не только О. о беременности, появлении на свет младенца, но и подача информации о его поле, имени и пр. Одна из важнейших задач повитухи у белорусов — сообщение имени новорожденного родителям в определенный момент, когда она запеленает ребенка. Назвав имя, она произносит кулительную формулу: «Во ён паскуднічак — якей плюгавый. Няхай ён аспшы лжыць с Хрыстош!» (Радзiны:105). В Смоленской обл. бабушка новорожденного обегала деревню со словами: «Ой, у меня Александра родила!» и приглашала всех на обрядовое угощение — кашу: «Вязки кашу ести!» (Науш.ЭД:63).

Особенно развит обряд объявления имени на крестинах младенца у сербов, болгар и украинцев. Дети, услышав в церкви имя, бегут в дом к родителям ребенка и получают за принесенную весть вознаграждение. Повитуха или крестные родители «продают» тщательно скрываемое до этого имя — это главное событие праздничной крестинной трапезы.

О. служит обязательным компонентом всего первого (см. *Первый—последний*) в жизни человека (первый зуб, первые шаги и пр.). Виды О. с подобным содержанием варьируют по масштабу, форме и жанрам. Так, у белорусов к совершеннолетию девицы приурочен специальный обряд О.: трапеза и последующее катание на санях или в корыте по селу с выкриками: «Паспела, паспела!» (Зел.ИГ 1:191). Менее развернутый ритуал известен у болгар в Родопах: девушка печет лепешку и раздает родным, оповещая таким образом о своей зрелости, в других слав. регионах факт первых месячных умалчивается.

О. — существенный компонент всех этапов свадьбы. Сообщают о сватовстве и помолвке (в Родопах стреляют из ружей и кричат «иху» — Род.:155), о приближении свадебного поезда, об окончании чина венчания и др. О. о «честности» невесты после

брачной ночи — кульминационный момент свадьбы.

О факте смерти извещали громкими воплями и плачем (болг. *изприпяване, изрукване*). При наступлении смерти женщины выходят на улицу и начинают громко плакать, голосить (укр. *плакати, голосити, кричати*). В тех местах, где есть колокола, в них звонят редкими, мерными ударами сразу после смерти и на следующий день в момент выноса тела и погребения. У некоторых славян звон колокола отличается в зависимости от пола и возраста покойного, его благосостояния (болг.). В горных районах Карпат извещают о смерти звуками трембит.

О. разнообразно по форме: наряду со словесными формулами используются предметные знаки и символы: зеленые венки на воротах извещают о свадьбе; черное полотно на крыше или веретено с черными нитями у двери — о смерти и др. Костры и факелы после первой брачной ночи дополняются шумовыми сигналами (стрельба из ружей). Известны также звуковые (колокольный звон), голосовые бессловесные (плачи, голошения в случае смерти) типы О. Если адресат далеко, о смерти сообщают при помощи траурного письма с обожженным левым углом (болг. *нагорена книга*). Таким же образом болгары извещали ранее и о разрыве супружеских отношений.

Спорадически О. встречается в календарной обрядности, ср. одаривание ребенка, сообщившего домашним, что перегорел бадьяк.

Лит.: Зел.ИТ 1 (по указ.); Алал.МОСК:279; Лог.СОЗ:136-137; Наум.ЭД:57; Гура СЖ (по указ.): РСсв-2001:493,496,561,583; Укр.:322; Раазіны:105-107,169; Увен.КД:44-45,78; Лев.:365; Кап.:193; Род.:120; Пир.:385-386,402,404-406,413; Плав.:219,231; Ркс.:123,134,210,324,326; Вак.ПО:57; РР:14,41,53; Треб.ПДСК:106; Kolb.DW 3:91; Schul.WV:160.

И. А. Седякова

ОПОЯСЫВАНИЕ — окружение, обматывание или обвязывание (людей, предметов, строений, пространства) поясом, полотном, полотном, пряжей, сетью, веревкой, ниткой, цепью, соломой, ветками и др. с целью

создания магического круга в охранительной, лечебной и хозяйственной магии (наряду с *опахиванием*, осыпанием, обметанием, скраживанием, обходом, протаскиванием и т. п.); используется также для обозначения ритуального и социального статуса лица; может символизировать соединение, *объединение*, приобщение к целому. Семантика и функции О. зависят от объекта, который опоясывают, от свойств предмета, которым опоясывают, а также от того, кто и когда совершает это действие. См. также Пояс, Обвязывать предметы.

Опоясывание людей. В повседневном быту ношение пояса было обязательным. См. Пояс. В магических целях опоясывали прежде всего лиц, находящихся в «переходном» состоянии, — беременную женщину, роженицу, ребенка, невесту, новобрачных, больных и др. О. чужим поясом применялось в охранительных и продуцирующих ритуалах. Если невеста хотела, чтобы у нее рождались мальчики, во время венчания она должна была опоясаться под рубашкой мужским поясом (серб.) или держать на руках подпоясанного мальчика (рус.) У юж. и вост. славян беременную опоясывали поясом мужа или вообще мужским поясом, шнурком, на котором держатся мужские штаны, для защиты от нечистой силы и глаза; иногда свекровь опоясывала беременную своим поясом. Для облегчения родов у сербов принято было надевать на роженицу пояс ее мужа (ср. использование с этой же целью мужских штанов, которые роженица подкладывала под себя). Украинцы в Покутье, если им прикидилось быть восприимчивыми внебрачного ребенка (что они охотно делали ради благополучия скота), считали необходимым опоясаться поводом, на котором водят волов (Kolb.DW 29:210).

Особая магическая сила приписывалась поясу священных инок а — им опоясывались бесплодные женщины, чтобы иметь детей (серб.); в случае трудных родов белорусы брали шнур, которым ксендз или священник подвязывался во время службы, и надевали его на «родиху» или опоясывали ее шнурком, которым был обвит церковный престол (витеб.); то же делали украинцы Покутья (Kolb.DW 29:211). Польские крестьяне опоясывали роженицу «поясом св. Франциска» или просто поясом ксендза; этот обычай, осуждаемый уставом синода, держался

до XVII в. На Украине беременная женщина, чтобы благополучно и вовремя родить, обвязывала живот лентой, которая служила закладкой для церковного свангелия, и снимала ее лишь с наступлением родов. Поясом священника опоясывались вдовы, чтобы защититься от приходящего по ночам умершего мужа (полес.); с этой же целью женщина надевала перед сном пояс, освященный в церкви (*в -слава*); в другом случае поповским поясом следовало опоясать заложную покойницу, чтобы она не вставала из гроба

(Вак. ПО:79). Согласно карпат. быличкам, чтобы поймать женского демона *випрениди*, которая по ночам вступает в любовную связь с мужчиной, будучи невидимой для других, следовало подкараулить ее во время одного из свиданий и обвязать поясом священника — тогда она станет видимой и послушной человеку.

В медицинской и апотропеической магии практиковалось О. не только поясом, но и другими предметами, свойства которых должны были передаваться обвязывае-



Жених и невеста. Ритуальные функции полотенца: опоясывание новобрачных, покрывание иконы. Орловская губ., Брянский у. Фото Н. П. Красникова. 1908 г. Фототека Российского этнографического музея, Русские, № 1319-10а

(полес. зольн.). Македонцы старались опоясать умершего поясом «с гроба Господня» (привезенным из Иерусалима), а если такового не было — просто «церковной» ниткой

тому человеку. В день св. Игнатия (20.XII), чтобы быть здоровыми, опоясывались железной цепью (см. Железо), на которой висел котел над очагом (болг.); для этой же цели

в Юрьев день или на Ивана Купалу принято было **опоясываться**: **вербовым** или **кизиловым** прутом (о.-слав.); змеиным выползком подпоясывали детей, чтобы они не болели (болг., Родопы); для охраны от глаза подпоясывались поясом, в который была вшита иголка или капелька ртути (см. Металлы) (з.-полес.). Чтобы домовый не приставал к девушке с любовными притязаниями, ей на **голос** тело надевали **сыромятный ремень** (с.-рус.).

Особая роль в ритуалах О. принадлежала ниткам, часто обязанным своими магическими свойствами способу и обстоятельствам их изготовления. Роженица для облегчения родов опоясывалась ниткой, спряденной в первый день Рождества старшей женщиной в семье и намотанной на **орсковий** прутик, которым замешивалось **тесто** для рождественского пирога «**чеснцы**» (с.-зап. Босния). Страдающего болезнью мочевого пузыря или занку опоясывали непарным количеством ниток, спряденных из остатков пряжи (полес.). У вост. славян широко известен обычай опоясывать ниткой от савана или тряпкой от рубашки покойника **мужчин**, склонных к дракам и ссорам, чтобы сделать их кроткими и тихими; после О. нитку следовало положить в гроб, можно к другому покойнику (рус.). В других случаях оказывался маркированным красный цвет нитки, символизирующий жизнь и плодородие: сербы обводили красной ниткой вокруг роженицы и новорожденного младенца, предохраняя их от злого глаза и подмены ребенка **женскими** демонами **бабцами**. Для защиты от глаза служила и первая пряжа, выпряденная девочкой, которая только учится прясть, — ею опоясывали молодых перед отъездом к венцу (рус.). В роли пояса могла выступать рыболовная сеть, **поязакная** по голому телу, — у русских ею опоясывали молодых перед венчанием, чтобы предохранить их от порчи и глаза (Эсл.ОРАГО 2:956).

О. различными предметами использовалось в **медицинской** практике. Чтобы во время жатвы не болела спина, жницы опоясывались **жгутом**, скрученным из первых трех горстей сжатых колосьев (в.-слав.). Словенские девушки с этой же целью обвязывались колосьями ржи во время процессии, совершаемой на праздник Божьего тела. Для лечения падучей человека опоясывали пупом, которым спутывают ноги лошадям, —

его нужно носить на себе до излечения (ислс.). **Македонцы** **1'евгелни** трижды опоясывали больного ребенка серебряным поясом, причем каждый раз пояс должен был соскользнуть с тела ребенка так, чтобы круг не нарушился; ребенок должен был выйт из круга, оставив там болезнь; надевать к него пояс должна была «чистая» **пожила** женщина. Для **излечения** язв и ран ребенка трижды **обвязывали** свежими ветками калины (там же).

Нередко желаемые свойства сообщали **используемым** для О. предметам с помощью специальных ритуалов. Для излечения ребенка от грыжи ловили мышь, продевали **своим** ее глаза иголку с ниткой и затем опоясывали этой ниткой больного (рус. вологод.). При лихорадке поясом больного опоясывали дуб, а потом снова надевали его на больного (ю.-рус.). В Витебской губ считали, что, **увидев** весной первую ящерицу, нужно **разостлать** пояс и **перстнуть** через него ящерицу, а затем опоясаться им — не будет болеть поясница (Никиф. ППП:201). Сербки-мусульманки из окрестностей Призрена для избавления от бесплодия опоясывались шерстяной ниткой, которой предварительно они обвивали почитаемое и огражденное **святой** «святое место» (ГЕМБ 1938/8:91).

Опоясывание (повивание) **новорожденного** ребенка получало особое магическое значение в семьях, где «не держались» дети. У сербов одним из способов (среди многих других) **предупреждения** смерти ребенка считалось О. его сразу после рождения **специально** изготовленным свивальником, шнуром, ниткой и т. п. Их **сплетали** или ткали из девяти прядей шерсти, взятых у девяти девушек по имени **Стоя** («останавливающее» имя, апотропей, см. Имя, **Останавливать**); из шерсти, взятой по просьбе (не купленной или вымененной) у трех женщин по имени **Стона** (беременная женщина вязала свивальник на «**сташивитом**» камне для будущего ребенка; до его рождения она опоясывалась им сама; это могла делать только «законная» жена); из шерсти **баранька**, задранного волком; из шерсти черной (без пятен) овцы и т. п. См. также **Обыденные** предметы, **Одежда**.

У вост. и юж. славян считалось обязательным подпоясывать покойника при **положении** во гроб: по верованиям старообрядцев, неподпоясанного покойника на **сто**

глет» не пустят. Сербь опоясывали умершего нитками или же тонкой свечой по голому телу: это делали для того, чтобы он не мог вылезти из могилы. Если же умирал ребенок, которого не успели при жизни опоясать пообычаю, то считали необходимым сделать это после смерти (при этом надевали ему «красный поясок»), т. к. похоронить «неопоясанного» младенца считалось великим грехом: в раю, где пребывают умершие младенцы и где они заняты собиpанием цветов, такой младенец не сможет без пояса удержат собранные цветы за пазухой и будет вечно мучиться (ГЕМБ 8:61—62). По рус. поверьям, вдова, собирающаяся вновь выйти замуж, не должна завязывать на покойном муже «смертный» пояс.

В ряде случаев О. наделяло человека магической способностью видеть невидимое: чтобы опознать ведьму, необходимо было обвязаться стеблями гороха, выросшего на месте, где была закопана голова гадюки, убитой в марте, и в ночь на Ивана Купалу спрятаться в хлеву за борону (полес.). По поверьям крестьян Минской губ., на Радуницу возле церкви можно увидеть мертвых, которые в этот день приходят помолиться Богу; для этого надо опоясаться поясом, спряденным за один день из льняных ниток, остающихся при тканье под холстом (Крач. БЗРС:114—115).

О. человека поясом, полотенцем, соломенным перевязом совершалось в различных обрядовых ситуациях, чаще всего на свадьбе, для того чтобы обозначить обрядовый статус опоясанного лица: у вост. славян старших сватов, а иногда и всех свадебных чинов опоясывали полотенцами; мать невесты опоясывала свах жениха подарками из холста (э.-укр.); невесту, издвердившую свое целомудрие, после первой брачной ночи опоясывали красным поясом и прикладывали ей красный букет из калины (укр. подол.). По окончании жатвы жницы опоясывали перевязом хозяина поля, который угощал их водкой (полес.). О. главного ритуального лица практиковалось в календарных обрядах. Красным поясом подпоясывали празднично одетую девушку в обряде «вождение куста» (ровенское Полесье); красными поясами обматывали *перегеню* — одну из дедушек, которую выбирали в качестве обрядового персонажа во время прополки свеклы (укр.).

О. может рассматриваться как способ соединения, объединения, установления родства или символического привязывания. Приобщения человека или животного к роду или хозяйству. У русских жениха и невесту, сидящих за свадебным столом, связывали поясом, чтобы их брак был крепким (Эсл.ОРАГО 2:593). В приворотной магии девушка опоясывала парня, за которого хотела выйти замуж, шнурком, которым были обвязаны ноги покойника (полес.). Девушки, желавшие выйти замуж, накануне Нового года находили в лесу две осины, которые можно связать одним поясом, и опоясывали их (рус.). Чтобы сватовство было успешным, сваху перед тем, как идти сватать, сажали за стол, ножки которого были обвязаны поясом (рус. рязан.). В Далмации человек, желавший усыновить ребенка, опоясывал его одним концом пояса, а другим обвязывал себя и при свидетелях произносил формулу усыновления; в болг. обряде заключения побратимства побратимы обвязывали друг друга поясом. Соответственно при расторжении брака или побратимства развязывание пояса являлось символом прекращения родственных связей.

В ритуальных целях опоясывали также и предметы — улы, дежу, части ткацкого станка, свадебный каравай, деревья, ритуальное чучело. См. Обвязывать предметы, Обвязывать деревья.

В качестве оберега практиковалось О. охраняемого строения или пространства специально выпряденными или овященными нитками, обиденным холстом, полотенцем, веревкой и др. У сербов в Сочельник во время ужина все домохозяйцы, начиная со старшего, зажмурившись, каждый понемногу, пряли веревку из остатков пакли. Последнего, кто пряд веревку, выводили с закрытыми глазами за порог, подводили к загону для скота, и он опоясывал веревкой хлев, а на третий день Рождества эту веревку снимали. Делалось это для того, чтобы волки не резали скот (Ассковацкая Моравя). У сербов при возникновении эпидемии чумы дом опоясывали полотном, чтобы демон болезни не смог в него проникнуть (Чајк.СД 1:279). Для предохранения нового дома от злых сил в первый день новоселья на рассвете хозяева выходили во двор и опоясывали дом нитками; назавтра нитки снимали (макед., Гевгелия). У русских

пращивание селения от эпидемии иногда сопровождалось О. пражей отдельных домов (Жур.ДС:173).

О. церквей у юж. славян происходило во время освящения церкви и осмыслось как ее венчание (ср. серб. название такого обряда — *венчание црква*, Тол. ЯНК:99), во время престольного праздника (называемого у словенцев *opazilo* или *opazilnica*, т. к. на него когда-то опоясали церковь свечами, *Misl. VUCOS* 5:56), а также в дни больших праздников (например, в день св. Николая), на рассвете перед заутреней или ночью. При освящении церкви ритуал совершался женой церковного ктитора, но часто это делали женщины, страдающие бесплодием или имеющие единственного ребенка, женщины, у которых умирали дети, больные (особенно женщины), реже — женщины, носящие траур по своим детям. В этих случаях О. церкви воспринималось как форма обета для излечения болезней; совершалось О. церкви и за упокой души. Храмы, а также здания заброшенных и разрушенных церквей опоясывали (нередко тайно) самотканым полотном, пражей, свечным фитилем, очень длинной свечой или несколькими свечами слева направо, начиная от церковных врат, на высоте одного-полутора метров от земли; могли опоясывать церковь два, три или более раз (иногда обязательно нечетное число раз). Женщины, у которых умирали дети, опоясывали церковь от подножия через крышу, а те, которые страдали бесплодием и надеялись забеременеть, — от главных дверей храма вдоль всех четырех стен (серб., район Валево). Свечи и полотно шли в пользу храма — они нарезались и продавались прихожанам, а свеча, опоясывающая храм, иногда зажигалась и сгорала прямо на его стене. У сербов бесплодные женщины опоясывали храм длинной шерстяной нитью, из нее потом плели пояс, который надевали на себя, чтобы забеременеть; мусульманки юж. Черногории опоясывали церковь ниткой, которую после этого обвивали вокруг больной части тела. Реже О. совершалось для поминования душ умерших, в том числе *внсаьмика*. Известен случай, когда свадьба была отложена, т. к. ткачиха не успела выткать полотно, которым должна была быть опоясана церковь (Чајк.СД 2:413). Обычай О. церквей (старинных, развалин церквей) известен у славян как среди

православных, так и среди католиков и мусульман, при этом мусульмане юж. Македонии совершали О. церкви и в случае болезни скота (Тол. ЯНК:101—102).

У вост. славян О. церкви известно меньше: в Полесье, если случалось, что поехуха (которая должна соблюдать половую чистоту) нарушит запрет и родит ребенка, то, чтобы душа этого ребенка не досталась нечистой силе, женщины села ткали обывденное полотно (см. *Обывденные предметы*) и обвязывали им церковь (ПА, *Гомел*, Комаровичи); в других случаях церковь опоясывали платками для излечения больного ребенка (ПА, *Брест*, Велута), а также обывденным полотном при угрозе эпидемии или падеже скота (бел.).

Мотив О. с целью оберега встречается в в.-слав. заговорах, где охраняемый объект опоясывается облаком, месяцем, зарей и др. коsmическими силами, ср. в рус. свадебном заговоре: «...оболокусь подходячим оболком, опояшусь белой зарей...» (ЖС 1898/4:391—392), в бел. заговоре при отправлении в дорогу: «Мяге маці нарадэла, мясяцем падпаясала, у дарогу адправаляла» (Ром.ЭС 5:57) и т. п. В пол. заговоре при входе в лес человек опоясывается «поясом Богоматери»: «Jak ja się tym / Pasem opaszę / To wszystko grobachwo / Od siebie odstraszę» [Опояшусь я этим поясом — всех гадов устращу и от себя отпояну] (Тура СЖ:350). Согласно болг. легенде, Богородица опоясывает грешников, чтобы вывести их из покла.

Лит.: Байбурын А. К. Пояс (к тематике: лещей) // СбМАЭ 1992/45:5—13; Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // РСОб:248—264; Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обряды XIX—XX вв. // РСОб:229—248; Мэрин Р. Опасывание храмов // ПКИФ 17:190—93; Петровић П. Ж. Опасывание црква // ГЕМБ 1932/7:110—112; Толстой Н. И. Опасывание и опоясывание храма // Тол. ЯНК:99—112; Тура СЖ:415, 468; Эсл.ИТ 1:184—185; Эсл.ОРАГО 1:315, 2:722, 9:24, 3:1081, 1180, 1275; Макс.ЯНК:С 1993/2:392, ПА; ГЕМБ 1933/8:91—93; 1934/9:95—99; Ёур ЖОАМ:345; СЕЗБ 1927/40; 64, 301.

Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая

ОППОЗИЦИИ СЕМАНТИЧЕСКИЕ

— один из основных механизмов содержательного плана культурной традиции, организующий, упорядочивающий и структурирующий набор единиц символического языка культуры, определяющий основные параметры символизации и оценки реалий внешнего мира и самого человека. Принцип бинарной оппозиции и поляризации, противопоставляющий альтернативные в логическом смысле признаки (*мужской—женский, верх—низ, восток—запад, жизнь—смерть, начало—конец* и т. д.), сочетается в культурной традиции с механизмом градуальности, располагающим признаки по некоторой шкале значений (*молодой—старый* и *моложе—старше; быстрый—медленный* и *быстрее—медленнее* и т. п.). По своему содержанию оппозиции могут быть не только признаковыми (*прямой—кривой, новый—старый, внутренний—внешний, четный—нечетный* и т. п.), но и субстанциональными, предметными (*небо—земля, вода—огонь, свет—тьма, зима—лето* и т. п.), и акциональными (*спать—бодрствовать, идти—стоять, начинать—кончить, давать—брать* и т. п.). О. с. носят универсальный характер, но каждая культурная традиция расставляет свои акценты и устанавливает свою иерархию оппозиций.

Характерной особенностью О. с. является их спаянность с категорией оценки: в каждой конкретной ситуации один из членов оппозиции оказывается носителем положительного начала, другой — отрицательного. Эта оценка может меняться на противоположную с изменением «контекста» или прагматических установок: сакральное и благодетельное в одних условиях становится опасным и злокозненным в других. Например, четность (парность) в большинстве случаев получает отрицательную оценку, а нечетность (непарность) — положительную (непарным должно быть число подкладываемых под курицу яиц, число овец в хозяйстве, число сватов в обряде сватовства невесты, число блюд на ритуальной трапезе, число вносимых в дом поленьев, число венцов в срубе дома и т. д.), однако, когда речь идет о брачной символике, четность имеет устойчивое положительное значение (при гаданиях о замужестве четное число — принесенных в охапке дров, охваченных руками кольев забора, пойманных зерен и т. п. — сулит скорое за-

мужество). В оппозиции «свой—чужой» преимущественная положительная коннотация первого (левого) члена уступает место противоположной, когда речь идет, например, о магических акциях защитного характера, направленных на нейтрализацию и обезвреживание злых сил (в случае детской смертности при рождении нового ребенка «чужие» кумовья, особенно иноверцы или иноземцы, оказываются предпочтительнее «своих») «Обратная перспектива», т. е. смена оценок на противоположные, особенно характерна для контекстов погребального обряда и других ситуаций, связанных с «обратной» сферой смерти и потустороннего (если ритуальный хороводный танец коло у юж. славян исполняется обычно слева направо, то такой же танец на поминках имеет противоположное направление), а также для всей демонологической области (и то, и другое имеет иномирную природу и, следовательно, обратно земному, человеческому миру).

Оценочная окраска О. с. приводит к тому, что они вступают в отношения эквивалентности, приравниваются друг к другу, начинают замещать друг друга и символически отождествляться. Например, О. с. *мужской—женский* может коррелировать с оппозициями *правый—левый* (по серб. суеверию, если дитя в утробе матери впервые зашевелится справа, то родится мальчик; если слева — то девочка; если у покойника остается открытым правый глаз, то следующим в доме умрет кто-то из мужчин, если левый — то умрет женщина), *верхний—нижний* (если ячмень всходит на верхнем веке — родится мальчик, если на нижнем — девочка), *внутренний—внешний* (если будущая мать впервые ощутит свою беременность в доме — родится мальчик, если вне дома, на дворе — девочка), *продольный—поперечный* (если могила даст трещину продольную — в том же году умрет в семье мужчина, если поперечную — женщина), *восточный—западный* (у сербов «мужской» бадняк рубят с восточной стороны, «женский» — с западной), *нечетный—четный* (смерть мужичины оглашалась тремя ударами колокола, смерть женщины — двумя), *дом—лес* (при рождении мальчика сербы говорят: «Лес плачет, а дом пост», при рождении девочки: «Лес пост, а дом плачет») и т. д.

О. с. неравнозначны по своему весу и по сфере действия (числу охватываемых куль-

турных контекстов). Наиболее универсальные из них (*мужской—женский, правый—левый, свой—чужой, свет—темнота, верх—низ* и некоторые другие) отличаются и более высоким статусом, они проявляют себя во множестве обрядовых и текстовых ситуаций и остаются неизменно релевантными. С другой стороны, отдельные сферы народной традиции обнаруживают особую насыщенность символическими оппозициями: это прежде всего обряды перехода (родины, свадьба, похороны), календарные обряды прогностического характера (например, первый день Нового года, начало весны и т. п.).

Лит.: Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; Ив. Гол. СИМС; Ив. Гол. ИОСД; Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый—левый, мужской—женский* // ЯКПД: 169—183.

С. М. Толстая

ОРЕЛ — Божья птица, царь птиц и владыка небес. У юж. славян наделяется медиаторскими функциями: осуществляет связь между верхним и нижним мирами, свободно проникая в небеса и спускаясь в преисподнюю. Поэтому О. присущи амбивалентные свойства: он не только пользуется почитанием, но и имеет черты сходства с образом нечистой хищной птицы (см. Коршун). Царские и медиаторские функции представлены у сниженного двойника О. — самой маленькой птички как птичьего царька (см. Королек).

О. считают главным среди птиц. По укр. поверью, все О. происходят от царей, поэтому, прежде чем убить О., его почтительно спрашивают: «Чи нажився ти на світі?» В бел. загадке О. наделят царскими и божественными атрибутами: «Под дубом райским, под крыжом царским два орлы орають, одно яйцо балують. (Крещение)» (Ром.БС 2:328). В пол. песенных текстах О. как король птиц, их хозяин или отец устраивает птицам свадьбы.

Роль О. как хозяина на небесах отражена в рус. легенде о том, как Александр Македонский хотел взойти на небо, но О. не пустил его туда (Владимир.). О. управляет небесными стихиями. Болгары и сербы

считают О. (родоп. болгары — *луслам* О.) предводителем градовых туч: он бьет с тучей, отводит ее от полей и спасает урожай (ср. в той же роли анта, змея *летящего* и некоторых демонических существ). Поэтому убишшему О. или разорившему гнездо грозят страшные кары: увечья, болезни или несчастья в семье (болг.). Ю.-сл. представления об О. как предводителе родственна рус. загадка о туче: «Летит орда по синему небу, крылья распластала, со мной достала» (калуж., АрхМГУ). В р. заговоре О. мечет молнию: «Летел орел Хвалынского моря... кинул громову стрелу во сыру землю» (Аф.ПВ 1:494). По бел. поверью, О. способен посещать горный мир и спускаться в подземный (ср. иранск. *сшштов*).

Многие мотивы, связанные с О. в народной традиции, книжного происхождения Ю.-слав. поверья приписывают О. необыкновенное долголетие (серб., боск.-герцеговин.). Он живет дольше других птиц и способен возвращать себе молодость, купаюсь в озере (по другим вариантам, в реке Иордане) с живой водой на краю света (болг., герцеговин.; ср. в Библии: Пс. 105). Книжное происхождение имеет поверье о волшебном камне в гнезде О., оберегающем его птенцов: *орлов камень, из озмеяк*, защищает от огня, болезней и порчи. Украинцы верят, что в гнезде О. всегда имеются деньги.

С коршуном и ястребом О. связывают некоторые поверья и легенды. Ты поляки верят, что кукушка превращается как в ястреба, так и в О., и что ястребы и О. не рождаются сами, а происходят от кукушки (ю.-малопол.). По серб. представлениям, О., подобно коршуну, не имеет права пить воду во время безлунья, т. е. перед рождением молодого месяца (тамош.), во время Петровского поста (алексинац.) или в самое засушливое летнее время до Ильина дня, 20.VII/2.VIII (болсвац.). В это время вода обращается для него в кровь, и он вынужден страдать от жажды в наказание за то, что он якобы не выполнял поручение Бога очистить яля выкопав источник.

Лит.: Гуря СЖ:610—612; Клинк.ЖАСС:51 76—77,79,83,293; ТА 15:1; Коль.ДВ 21:18 46:314; ZWAK 1881/5:145. 1888/12:176; Ма

рия. НВ-93.100. Род.:15.18; Вацв С. Народна мажоралска. София, 1900:45; АрхЕИМ 878-II:13, 880-II:39, 881-II:10, 882-II:22; Бор.ПВП 2:32,45-47,56-57,99.

А. В. Гуря

ОРЕХ ГРЕЦКИЙ (*Juglans Regia*) — дерево, в традиционной культуре сербов, македонцев и болгар символ *хтонических сил*, связанный с «тем светом» (серб. *орах*, болгар. орех) Ср. Лешина.

В болгар. *дуалистических легендах*, колядных песнях и поверьях О. г. фигурирует в качестве *мирового дерева*. Согласно одной из легенд, после того как Господь создал землю, он посадил посреди земли большое дерево О. г., на которое повесил качели, чтобы качаться на них (Георг.БНМ:29). Во Фракии верили, что земля сама — это гигантское ореховое дерево, и зимой, когда солнце находится в его корнях, на земле наступают холода.

Связь с миром предков и медиаторские функции О. г. очевидны в распространенных болгар. и макед. обычаях, приуроченных к Вознесению и Троице, когда, согласно поверьям, души умерших, пребывающие на земле в период от Пасхи до Троицы, *возвращались обратно на «тот свет»*. Сербы Лесковачкой Моравы до Троицы не обрывали веток на деревьях О. г. и не нюхали их, чтобы не помешать обитающим на них душам.

На Троицу с раннего утра женщины отправлялись в церковь или на кладбище с охапками ореховых веток. Там, разложив по полу или на земле ореховые ветви, они преклоняли колени или ложились на ветви и прислушивались к звукам, якобы исходящим от веток. Считалось, что таким способом можно увидеть и услышать мертвых. Кроме того, ветки ореха служили путем между «этим» и «тем» светом, по которому души уходили обратно. Считалось, что если не разложить на полу или на земле ореховые ветки, то души не смогут вернуться обратно и останутся запертыми на «этом» свете. Македонцы считали, что для того чтобы собрать все души вместе и запереть их на Троицу, Бог приманивает их ореховыми листьями и ветками. После посещения церкви ореховые ветки относили на клад-

бище и устилали ими могилы, якобы создавая тень для душ, украшали ими кресты, подметали ореховыми ветвями могилы. Иногда в таких троицких обрядах использовались также ветки липы.

Балканским славянам повсеместно известно поверье о том, что человек (особенно ребенок или молодой человек), посадивший О. г., умрет тогда, когда дерево сравняется по толщине с *шейей этого человека* или с его талией, когда на нем появятся первые плоды или корни О. г. прорастут под домом, где живет человек. Это поверье объясняет популярные у юж. славян запреты сажать О. г. *вблизи дома или пересаживать его с места на место*, а также жечь и срубать О. г. Сходные поверья есть и у вост. славян (если дерево, посаженное человеком, перерастет его, то человек умрет), но они чаще относятся к дубу, каштану и другим крупным деревьям, растущим вблизи дома.

Дерево О. г. считалось опасным еще и потому, что человека, заснувшего в его тени, подстерегали разные болезни, в том числе безумие, головная боль и др. (запрет спать под О. г. встречается в средневековых европейских травниках). Согласно ю.-слав. верованиям, на больших деревьях О. г. любили собираться *влады, самодивы и вештицы* и другие мифологические существа, что также делало небезопасным пребывание под ними. Иногда О. г. приобретал значенные оберега. Болгары помещали ветки О. г., принесенные в поминальные дни из церкви, над воротами дома и двора, украшали ими дом: считалось, что они *защищают* людей от русалий. В течение Русальской недели болгарки носили за пазухой ореховые листья, чтобы избежать встреч с самодивами.

Лит.: Грамматиков Г. Орехът в традиционната народна култура // БЕ 1992/4 (там лит.); БМ:246-247; Вак.ВЕТВ:440; Шапк. СБНУ 1:545,601; Маркв.НВ:45; Кап.:226; Пир.:448,449,466; Плов.:274; Род.:107; СбНУ 1892/8:142; 1894/10:127; 1900/16-17/2:33; 1936/42:128; АрхЕИМ-576-II:49; Ант.АП:208; Дуч.ЖОК:326; Фил.ВН:200; Фил.Т:219; Борф. ЖОАМ:387; ГЕМБ 1932/7:74; ЕSV 1986/7.132; Мэд.ЛМС:192; ZNŽO 1902/72:290; Род. ZCz:51.

Т. А. Адапкина

ОРЕХИ — в народных представлениях символ плодородия, пища мертвых.

В период от Рождества до Крещения, когда на земле незримо присутствовали души умерших, по углам дома оставляли или рассыпали орехи, с помощью специальных формул адресуя их предкам, а под конец этого периода, на Крещение, раскалывали взятые из углов орехи и гадали по ним. Полный орех предвещал личное и семейное благополучие, сухой и пустой — бедность и несчастья. У мораван девушка после святок высыпала в саду остатки рождественских орехов и смотрела: если птица прилетит их склевать, то она выйдет замуж.

Представление о связи орехов с ктонической сферой, с душами умерших отразилось в ю.-слав. запрете есть орехи в период от Рождества до Крещения, чтобы не навредить душам умерших. Юж. славяне относили О. на кладбище и оставляли на могилах, а также делили у церкви «за души усопших». О. жертвовали демонам и духам болезней: болгары оставляли для чумы О. на крыше дома, чтобы болезнь взяла О., а людей не тронула.

О., обереженные с рождественской трапезы, или те, что в Рождество лежали в углу дома, впоследствии использовали в магических целях, в частности для обнаружения вора. У сербов в Сврлиге рассказывали о том, как однажды с поля пропал плуг. Хозяин пошел к колдуну, получил от него один из таких О. и, положив его в сито, потрясел этим орехом. Наутро плуг оказался на месте. В обл. Фрушка Гора рождественский О. разбивали на том месте, где лежала украденная вещь, чтобы вор обнаружил себя.

О. символизируют плодородие и в обрядовой практике оказываются в одном ряду с такими мелкими и сыпучими плодами, как зерна пшеницы, бобы, фасоль, сухофрукты и т. п. Орехами осыпают молодоженов на свадьбе (чтобы у них было потомство), а также *полавица*, чтобы год был плодородным.

У юж. славян, будучи плодом мужского (по грам. роду его названия) дерева (серб. *орех*, болг. *орех*), О. использовались в свадебной и послеродовой магии для обеспечения мужского потомства. В Хомолье невесте перед венчанием клали за пазуху желуди (*храстая жир*) и О. как плоды «мужских» деревьев, чтобы у нее рождались сыновья

(см. Дуб, Орех грецкий). У сербов женщина носас родов мылась в воде, куда были положены три ореха, чтобы она в дальнейшем рожала сыновей.

Во всех слав. традициях известны рассказы о том, что в ночь накануне Ильина дня, Иванова дня, дня свв. Петра и Павла гроза (молния) портит орехи (как лесные, так и грецкие): они чернеют, червивеют, а чаще сгорают изнутри. См. подробнее в ст. Лещина.

Лит.: Марш.НВ:272,304-305,511; СбНУ 1906-1907/22-23:11; Добл.:312; ГЕМ5 1936/11:89; 1978/42:474; Кул.СССР:83,84,145; ЕКЗ 3:292. 308; ГНЧ 1921/34:261; Трєб.ПДСК:55-54,181; Шк.ЖОП:87-88; Ват.МЛ:17; Кул.РЛС 4:235.

Т. А. Агапкина

ОРИОН — созвездие, трактуемое в народной традиции на основе аграрных представлений и фольклорно-мифологического образа неба-поля.

В народной астрономии особо выделяется часть созвездия (Пояс Ориона), название которой у славян связано с косьюбой — *косари* (в.-слав.), *оржиные промежки* (рус. перм.), *kostarze* (Польша, центр. Карпаты), *kobniki, kosa, kosy, serp* (Польша), *iri kuzca* (Хорватия), *kosy* (Чехия); с пахотой — *раво, орало, ралница, пралица, ралница, оралница, криулицата, орачет, оричо* (Болгария, Македония), *јараж* (Сербия), *чепига* (Подolia, ср. укр. *чепига* 'ручка плуга'; ср. ст. Пахарь).

Созвездие в целом получает обозначение по сходству с различными хозяйственными орудиями: цепом, вальком для обмолачивания — *кичига* (рус. архангел., вят., урал., иркут., том., сибир.), *кичиги* (рус. архангел.), *качачи* (рус. тул.); граблями — *грабли* (рус. саратов., вят.), *грабелцы* (рус. вологод.), *grablje, grabljice* (словен.), *balke pre grablah* (кашуб.; букв. 'ручки грабель'), *кацегови зубы* (рус. елабуж. 'зубцы грабелей'); коромыслом — *коромысло* (рус. архангел.), *коромыслица* (рус. орлов.), *дівка з відрами* (укр.), *кобилица* (болг.).

Сербские названия О. *штапи, штапици, штапови, бабини штапови* (от *штап* 'трость, пака') связаны с легендой о том,

что **Владини** (созвездие Плеяды) украли у старухи дочь; старуха, рассердившись, бросила велед похитителям паяку, которая и видна на небе (Бор.ЛВП 1:55). Ср. пол. легенду о созвездии О. — это превращенный в звезды посох, которым Люцифер хотел ударить Бога. На своеобразную форму созвездия указывают обозначения типа *копта, костыль* (рус. ирослав.), *аршинчик, аршиница* (рус. вологод.).

Другая часть созвездия (**Меч Ориона**) у поляков именуется *odbięta szki, grabarki, zbicia szki, śniwarki. kucharki ze śniadaniem* и т. п.: в этих названиях отражено представление о том, что велед за небесными косарями идут женщины-помощницы, подбравшие колосья или несущие еду. У болгар **Меч Ориона** называется *остен 'трость'*; ср. *старикова тросточка* (рус. ият). Иногда звезды, входящие в Меч Ориона, обозначаются терминами *babki* (пол.), *утичье гнездо, звездныко* (рус. архангел.), обычно относящимися к Плеядам, или термином *яось* (рус. архангел.), обычно обозначающим созвездие Большой Медведицы.

Локальные названия отмечают количество звезд и могут быть связаны с библейской тематикой — с поклонением волхвов, представлением о Троице (рус. урал. *Три царя*, рус. сибир. *Трицарь*, бел. *Трыкаралі*, пол. *Trzej Królowie (Mędrcy), Trójca, Trójca Święta*) или с именами святых и их атрибутами (серб. *Свети Јаков*, пол. *gwiazdy św. Wawrzyńca, gwiazdy św. Wojciecha, laska Jakuba, koszar Jakuba*, словен. *palica sv. Jakobca, palica sv. Petra*). Согласно пол. легенде, «косари» — это взятые Богом на небо вместе с бороной и плугом св. Исидор и два его помощника, которые безвозмездно работали во время великого мора (SSSL 1/1:244).

С появлением созвездия О. на небе связаны приметы о погоде: раннее появление в день св. **Войцеха** — к сухому году, позднее — к мокрому (пол.).

Лит.: Рут М. Э. Русская народная астрономия и ее связи с астрономией других народов СССР. Дис. ... канд. физ.-мат. наук (машинопись). Свердловск, 1975; Азим.КД:25-30; Ерм.НП:305,390; Серж.ПЗ:7; Янк.А:145-147; Враж.НММ 2:72-73; БЕ 1998/1-2:68-78; Mosz.KLS:37-38,42-43; SSSL 1/1:242-245.

О. В. Белоя

ОРИСНИЦЫ - см. **Судженцы**.

ОРУДИЯ ТКАЧЕСКИЕ - см. **Бердо, Веретено, Красно, Мотовило, Ннт.**

ОСА — насекомое, родственное по ряду признаков пчеле и другим крылатым жалящим насекомым (шершню, шмелю, мухе, оводу, комару), но противостоящее ей своей дьявольской природой.

Дьявольское происхождение О. и шершня (род большой О.), так же как шмеля и, реже, мухи, раскрывается в этнологических легендах о соперничестве Бога и дьявола из-за пчел. Согласно з.-укр. (львов.) легенде, Бог сотворил пчел, а дьявол, выследив это и отведая меду, задумал сделать то же самое и смастерил О., которая меда не дает. Когда О. уже наполовину была готова, он решил, что, поскольку меда от нее ждать нечего, пусть она лучше жалит людей побольше, и слепил обе половинки О. вместе. Поэтому О. выглядит будто перевязанная пополам (мотив «осиной талии», объединяющий О., пчел, шершней, шмелей, мух, бабочек и муравьев, повторяется и в серб. легендах о соперничестве Бога и дьявола из-за пчелы). Согласно бел. легендам, дьявол получает от Бога шершней вместо пчел: Бог ведет дьявола к осине и показывает ему там больших гудящих шершней (могилев., витеб.) или бросает ему в лицо треть своих пчел, которые от удара о лицо черта сделались крупнее, стали черными и получили способность больно кусаться (гроднен.).

О. роднит с пчелой и мухой поверья об облике души: представление о душах-О. отмечено у боснийских поляков.

Как и пчеле, О. присуща огненная символика: у поляков огонь превращает сон о кусающих О. (*новосолдц*).

Укус шершня, как и других крылатых жалящих насекомых (пчелы, шмеля, мухи, комара), наделяется эротической символикой и соотносится с коитусом. Так, в укр. и бел. свадебных песнях, связанных с обрядом брачной ночи, укус шершня символизирует дефлорацию невесты: «Прилетит шершень з стели [с потолка] / та упав на постелі; / де Марусенька спала, / там рожа процвітала» (докт. Kolb. DW 29:335); «Прилетел мамко, шершень, / Да й утык-

пуў жало / <...> / Дзўжу не за пуп, да за чэрво / Укусіў па середу» (гомел., ПА).

В магических целях крестьяне Архангельской губ. помещали в хлевах осиные гнезда для предохранения скота от болезни.

Лит.: Гуря СЖ:448,450—451,454,459—461,463, 483—484,524; АГО, оп. 1, ед. хр. 64:41; Ром. БС 4:154; Шейн МИБЯ 2:353—354; Lud 1903/9/1:73; Моек. KLS:549—550; ArchMEK I/1506 II/1201:1a; ЖС 1915/1—2.103—105; Бюл. ПНП 2:210.

А. В. Гуря

ОСВЯЩЕНИЕ — наряду с крестным знаменем (см. Закрепшвать, Крест) — универсальный способ сакрализации объектов и пространства, наделяция их очистительными, охранительными, лечебными и продуцирующими свойствами. Будучи одним из важнейших элементов христианской церковной практики, О. широко применяется в народной культуре, приспособившей ритуал церковного освящения к своим хозяйственным потребностям (см. Христианство народное). В отличие от церковного, О. в народной практике могло совершаться не только священником, но и знахарем, хозяином, пастухом и др., а в случае необходимости — любым человеком.

По христианским канонам, О. осуществляется способом окропления святой водой. Согласно верованиям, особой сакральной силой обладает крещенская святая вода (см. Крещение) — она используется как универсальный оберег и лекарство от любых болезней (в.-слав.); магические свойства приписывались воде, освященной на Сретенье (в.-укр.), а также освященной в этот день воде, собранной под стрелой (Вышевичи Радомышл. р-на Житомир. обл., ПА), освященной в церкви росе, собранной на Юрьев день (полес.).

Кроме святой воды, способность освящать пространство часто приписывалась огню (см. Огонь, Огонь живой). В народной традиции О. могло совершаться и другими способами, не предусмотренными церковным канонам: внесением в церковь и помещением там на определенное время (например, семи служб) предметов, подлежащих О.: зерна,

скатерти, свечи, лекарственных трав и пр. (например, по с.-рус. представлениям, считались освященными сорванные на Ивана Купалу березовые венки, с которыми в этот день присутствовали на службе в церкви); внесением в освящаемое пространство сакральных предметов (ср., например, внесенные иконы в новый дом, вывешивание в доме пасхальной скатерти, закапывание в поде остатков пасхальной пищи и др.). Иногда освящением могли называться также ритуальные действия над предметом, направленные на его очищение и «обновление» его качеств и функций (ср. в Полесье ритуальное очищение дежи в Чистый четверг, которое называлось «дежи сўётятъ»).

Как часть церковного ритуала, О. совершается священником, бывает как частью приуроченным к христианским праздникам (Крещению, Сретению, Пасхе, Троице, Преображению, Успению и др.), а также происходит по требам прихожан (О. скота при первом выгоне, О. поля или колодца во время засухи, О. нового дома при новоселье и др.). Разным способам О. подвергается все, что представляет ценность для человека, — осмыслиется как принадлежащее ему, — пространство, строения, колодцы, скот, предметы (первые, последние, ритуальные), еда (первая, ритуальная, плоды нового урожая).

В народной демонологии с О. связывали представление о циклическом перемещении нечистой силы из воды (которая становится после О. водоемов на Крещение невыносимой для демонов) на вербу (после ее О. на Вербное воскресенье) на яблоню и с яблони (после О. яблок на Преображение) снова в воду (в.-слав.).

В народной космогонии существует представление об О. земли как начале нового исторического времени, после которого прекратилось бесконтрольное существование нечистой силы на земле: ср. полес. поверье о том, что русалки ходили, когда «Земля була не свєчєна» (ПА, Золотуха гомел.). Период после О. воды на Крещение, наступающий после «нечистых» святок, осмысливается как новое, сакрально чистое время: ср. с.-рус. представления о том, что после Крещения перестает «чудитъся», т. е. «святая вода выше «рбм» (АА, Тихманьга, каргопол.), полес. поверье о том, что «Святы Хреститель воду пакрєстил и на весь свет пустил»; так же гово-

рят об Илье Пророке на Ильин день (ПА, Золотуха, г.мсл.). Освящение воды на Крещение считается рубежом, после которого возобновляется нормальное течение жизни.

О. как часть ритуала входило в состав календарных и хозяйственных обрядов, особенно в состав весенне-летних обходов полей, совершавшихся в разных районах славянского мира на Юрьев день (в.-слав.), на Пасху (з.-слав.), в период от Пасхи до Вознесения (укр. Казняты), с духовской субботы до Иванова дня (словен.), в день св. Марка (з.-слав.). Обязательным элементом подобных обходов было О. полей и виноградников, а часто и скота.

Путем О. наделялись ритуальным статусом и функциями предметы, применявшиеся в христианской традиции в обрядовых целях: вербные ветки (см. Вербное воскресенье), «пальмы» (см. Пальма), троицкая зелень, пасхальная и поминальная пища, ритуальный хлеб, венки дождевые и освященные в праздник Божьего Тела, свечи, крестики, сделанные из веток и кусков дерева, обожженных в костре, который в Страстную субботу жгли возле костелов, и др.

После О. ритуальные предметы кроме своей непосредственной обрядовой функции использовались для аapotропейческих, лечебных и продуцирующих целей (см. Ветки, Зелень, Венки, Божье Тело). Троицкая зелень, например, использовалась как универсальный оберег от мышей (рус.), от грозы и пожара и вообще — всякой беды (в.-слав.). Освященные вербные ветки у православных, а у католиков — «пальмы» охраняли поле от града (в.-слав., з.-слав.), дом от ведьм и стриг (словац.) и от грозы (полес.), отвращали градовые тучи (пол.), охраняли зерно от мышей (пол.). Венки, освященные в праздник Божьего тела, хранили дом от пожара (чеш.) и от воров (пол.), ими окуривали коров (пол.). В качестве оберега использовалась елка, стоявшая в церкви на Крещение (з.-полес.). Широко применялись в охранительной и лечебной магии свечи, освященные в определенные праздники (см. Свеча). Остатки пасхальной еды, в частности, пасхального хлеба и его крошек, костей пасхального поросенка, пасхальных яиц и скорлупы от них, использовали как оберег от грозы и градобития (о.-слав.), но-

сили при себе для защиты от блуждающего огонька (словац.), клали в колыбель ребенку как оберег от сплаза (полес.); кусочки арпоса, освящаемого в Фомино воскресенье, привязывали к рогам коровы для защиты от порчи (полес.), закапывали в хлев, чтобы предотвратить болезнь свиней (з.-полес.), разбрасывали по полям и огородам, закапывали, втыкали или вывешивали там для защиты от сорняков (в.-слав.), кротов (чеш.), града (з.-слав., ю.-слав.) и вообще — для повышения плодородия. Освященным сеном намазывали двери, чтобы предотвратить «приход» покойника (карпат.), сапоги, в которых хозяин обходил поле, чтобы избавить его от кротов (Нолу RZL.183).

Скатерть или полотенце, в которых освящали еду на Пасху, вывешивали в доме для защиты от злых сил, грозы, пожара и вообще — от любой беды (полес.), на дверях хлева — для охраны коров от ведьм (в.-укр.), на гумне — для защиты зерна от мышей (бел.), на дворе — как средство против градовой тучи (полес.). В коробку, в которой носили освящать пасхальную еду, собирали пчелиный рой — чтобы избавить пчел от порчи (полес.).

Обычные предметы в результате О. приобретали магические свойства. Наиболее часто освящали соль, мак, травы. Согласно в.-слав. верованиям, О. соли придает ей лечебные и охранительные свойства — ее клали в колыбель ребенку, брали с собой в дорогу, привязывали на рога корове в качестве оберега (см. Соль, Мак).

Мужской пояс после О. служил оберегом скота от ведьм (полес.), красный шерстяной пояс, освященный на Пасху, использовали для добывания золотых рожек у змеиноного царя (полес.); красным шерстяным шнурком после его О. обвязывали руку, чтобы она не болела во время жатвы (з.-полес.). О. лыка придавало ему способность связывать злых духов (чеш.) и водяного (пол.); освященные головы селедки служили оберегом от мышей (пол.); освященный нож, брошенный в вихрь, обладал силой ранить находящихся там демонов (полес.); О. булавки придавало ей способность защищать от сплаза (полес.); освященным мелом рисовали кресты на дверях и окнах усадьбы в охранных целях (в.-слав., з.-слав.); освященную морковь скармливали больной корове как лекарство (полес.).

Многократное *О.* ритуальных предметов придает им особую магическую силу и увеличивает степень их сакральности: *мса*, девять раз освященный на праздник Трех королей (б.л) и помещенный под порог дома, оберегает дом от порчи (пол.), а девять раз освященный на пасхальной всеночной помогает против злого духа (з.-укр.). Скатерть, в которой семь лет подряд освящали паску, приобретала способность избавлять обтершегося ею человека от любой беды (полес.); ведьму можно поймать поясом, семь раз освященным на Пасху (укр.), или поясом от мужских штанов, сплетенным в период от Рождества до Нового года и девять раз освященным (карпат.), а девять или двенадцать раз освященной пшеницей можно убить упыря или ранить его девять раз освященным ножом (там же).

В профилактических целях *О.* использовали для ежегодного периодического очищения пространства и поддержания в нем общего благополучия и порядка, здоровья домочадцев и вода скота. Для этого на Рождество, Крещение, Благовещение, Пасху, Преображение и в некоторые др. праздники окропляли святой водой дом, хлев, хозяйственные постройки, скот, помещали в усадьбе освященные в текущие праздники ритуальные предметы: свечи, хлеб, травы, вербные ветки, венки (уничтожая или вынося за пределы усадьбы предметы, освященные в прошлом году).

О. в охранительных целях осуществляется священником или самими домочадцами для предотвращения болезни, нечистой силы, порчи, попадания молнии, падежа скота и пр.

О. часто применялось в медицине как универсальное лечебное средство: освященной росой, собранной на Юрьев день, лечили болезни глаз, лихорадку (полес.); чтобы избавиться от порчи, омывались святой водой, умывали или окропляли ею «испорченного» ребенка (в.-слав.); святой водой поили детей, чтобы избавить их от ночниц (ч.-укр.). *О.* применялось при болезнях скота: святой водой окропляли корову, если у нее затвердеет вымя (полес.).

О. повсеместно практиковалось для избавления от каких-либо опасных и вредных явлений или их профилактики. Чтобы нейтрализовать влияние смерти, дом освящали после

выноса покойника (полес.) (особенно после смерти колдуна, чтобы он не возвращался назад), а также освящали место, где «пугало» вследствие произошедшей там внезапной или насильственной смерти (полес.). В день св. Агааты (5.11) святой водой кропили жилище для изгнания оттуда насекомых, а весной этой же водой окропляли семенное зерно, чтобы черви не ели посевов (словац., Рег. RMHP:36). В Полесье дом освящали, чтобы предупредить появление там черта-«домовика» или для того, чтобы изгнать его из дома. Для прекращения засухи *О.* колодца и полей включалось в структуру ритуальных обходов. *О.* применялось для остановки слишком длительных ливней, для прекращения мора скота и эпидемий, для избавления дома от нечистой силы; святую воду оставляли в хлеву, если ласка мучила по ночам скот.

Часто *О.* носило очистительный характер: у русских ритуальное очищение коровы после отела называлось *коровау святити*: корову и теленка окропляли крестнакрест или омывали святой водой (Жуков. ДС:50-51); в Полесье хлев освящали после вывоза оттуда навоза. *О.* — способ очищения оскверненных предметов, попавших в сферу «иного» мира. Полотно, закрученное вихрем и считавшееся вследствие этого оскверненным, относили в церковь и вешали на крест, чтобы его освятить.

О. докусов и объектов маркирует начало работ, особенно сезонных: первый выгон скота, начало сева, выбор места для нового дома и начало его строительства и др. Священник освящал пол перед началом сева и перед началом жатвы (с.-рус.). При первом выгоне скот окропляли святой водой, били освященной вербой, переводили через освященные предметы, привязывали к шее или рогам что-либо освященное (ч.-слав.). При закладке дома по углам (или в красном углу) лили святую воду, чтобы освятить место (полес.). У вост. славян повсеместно принято было засеивать освященным зерном, полученным из освященного в церкви жатвенного венка, или сажать освященные клубни картофеля (полес.).

О. является обязательным элементом переходных обрядов. В свадебном обряде при отправлении молодой в дом мужа семать окропляет святой водой новобрачных и повозку; покойника сразу после смерти

окропляют святой водой, а в гроб ему кладут освященные предметы — полотно и травы, **жизненные** в день Маккавея (полес.).

О. новых предметов — способ включения их в сферу человеческого. Обязательным считалось **О.** нового дома при новоселье или другого нового строения, плодов нового урожая (зелени, плодов, зерна, мяса, молока, меда и др.), первого снопа. Повсеместно принято было освящать первую и последнюю долю чеглибы, чаще всего — урожая, обычно посвященную предкам. Ср. обычай освящать т. н. «бороду» — последний пучок колосьев, срезанный при дожинках (в.-слав.). В Полесье засевают поле зернами, взятыми из освященного на Успение дожиночного венка или букета, — чтобы буря и град не портили поле.

На вербальном уровне мотив **О.** встречается в заговорах. Ср., например, фрагмент заговора на охрану пасски от злого глаза: «Освещаю **щибь**, окрещая **щибь** морской водой, святою Лукою, святым Марком Цимохиевичем и святым Яном Хрясцителам и святым Христовым воскресением от злых воч, от поганых уроц» (бел., Ром.БС.5:50).

Уничтожение освященных предметов в народной традиции согласуется с канонической церковной практикой — запрещается выбрасывать **О.** предметы вместе с обычным мусором: их сжигали (вербные ветки, троицкую **зелень**), пускали на текущую воду, закапывали в землю (остатки пасхальной еды). В других случаях освященные предметы христианского культа, например, старые иконы, запрещалось сжигать (зап. Галиция, ZWAK 1892/16:266).

Лит.: РСев-92:73; ЭО1899/3:18; КА, ПА, Ром.БС. 8:297; Драг. МПР:73; ЕЗ 1898/5:165; Питуш. 5:43; Кол.ГОС.33; Раск.1995/79—80:49; Вод.М.:266; Kuldä MNP 2:246; Dvor.KSL: 120; Јар.-Крзу. RK:32,33,34; МААЕ 1896/1:213; 1905/7:10,25,46; ZWAK 1880/4:20, 1887/11:204.

А. Е. Лекиевская

ОСЕЛ — нечистое животное, символ похоти, тупости и упрямства. В народной символике **О.** проявляется сильное христианское влияние, у юж. славян присутствуют отго-

лоски **представасний**, восходящих к античной и државневосточным традициям (**О.** как священное, небесное, солнечное животное).

Нечистое животное. **О.** и мула (помесь **О.** с кобылой) считают проклятыми животными. Согласно болг. легенде, мул был проклят Богородицей за то, что вытолкнул новорожденного Христа из яслей, и поэтому неспособен приносить потомство (пловдив). По поверью македонцев, **О.** и мул прокляты Богом (гевгел). Представлением о наличии ослиных ушей у зайца объясняется запрет употребления в пищу зайчатины у хорватов Далмации. Рсв **О.**, услышанный натошак в Юрьев день, служит дурным предзнаменованием (макед., серб., болг.). Сон об **О.** может предвещать болезнь или смерть (болг. плевен.).

Демонологический персонаж. Как нечистое животное, **О.** наделяется демоническими свойствами. У юж. славян облик **О.** (или мула) может принимать вампир — *лампир* или *паласки* (болг. пловдив), *караконджул* (пловдив) и *вукотлак* (серб., хорв.). У лужичан известны: *бшанчки* о ведьмах и колдунах, в Вальпургиеву ночь проникающих в виде **О.** в хлев, чтобы причинить вред скоту; хозяин протыкает вилами уши **О.**, а на следующий день у одного из односельчан оказываются порваны уши.

Похоть, плодовитость. **О.** как символ похоти находит отражение в брачных представлениях и свадебной обрядности. Так, **О.** (*магар*), увиденный во сне, сулит девушке ухажера (укр.). В некоторых районах Болгарии «нечестную» невесту после брачной ночи сажали на **О.** и с позором возили по селу. В районе Лома такую невесту привязывали вместе с **О.** и заставляли есть сено. Обычай сажать на **О.** женщину, совершившую прелюбодеяние (или совокупление с **О.**), и заставлять объезжать на нем весь город известен со времен античности. У юж. славян женщину, сходящуюся с **О.**, карали смертью. Античное представление о том, что **О.** способствует производительному акту, находит отголосок в ю.-в.-болг. обычая проводить первую брачную ночь в стойле **О.** (пирин.). Подобными же представлениями, включающими мотив **размножения**, умножения, определяется и символика **прибыли и богатства**, представленная у **О.** в рус. рукописном соннике XVIII в.: «осла белого видеть богатство знаменует,

осла черного видит пожиток знаменует» (РНБ, отдел рукописей, ф. 777, оп. 3, № 272:59об.).

Связь О. с хлебом. Следы античных представлений о связи О. с обрядовым культом и божеством хлеба и с плодородием хлебных злаков можно видеть на Балканах в болгар. обычае сажать девочку, которой исполнилось 10 лет, на О. или на коня и катать на нем, иначе ей всю жизнь не будет удаваться хлебное тесто (пловдив.).

Небесная и солнечная символика. Еще ярче выражены у юж. славян следы древней небесной и солнечной символики О. Македонцы в окрестностях Гевгелии во время грозы удаляли от себя подальше О. и мула из опасения удара грома, так как верили, что их шкура (шерсть) притягивает гром. По поверьям болгар Пловдивского окр., гончары и кирпичники способны остановить (разорвать) дождевую тучу, зарыв в землю живого О. ногами вверх. Причину засухи часто видели в том, что кирпичники или черепичники зарыли О. ногами вверх, чтобы у них спорилось ремесло, чтобы дождь не мешал обжигу кирпича или черепицы, символически соотносимо в данных поверьях с небесным огнем.

О небесной символике О. свидетельствует поверье болгар Тырновского окр. о том, что луна раньше ходила по небу с осликом летом по краю земли, а зимой посередине (см. выше.). Местное движение солнца по небу летом, когда оно за длинный день успевает прогреть землю, сравнивается болгарями со скоростью О., а быстрее зимой — со скоростью коня. Считают также, что на О. солнце ездит после полудня, а на коне до полудня (пловдив.). В болгар. представлениях о способности О. определять время дня и ночи (он всегда ревет в 11 час.), благодаря чему О. заменяет крестьянину часы (пловдив., троян., варнен.), проявляется связь О. с суточным солнечным циклом.

О. фигурирует в ю.-слав. легендах о женитьбе солнца, в том числе и как его ездовое животное. Согласно в.-серб. легенде, солнце оседлало ослицу и поехало искать себе невесту. Вж встал на дороге и остановил ослицу, благодаря чему солнце не женилось, не породило много других солнц, и мир был спасен (пирот.). В варианте легенды из г.-зап. Болгарии солнце отказалось от женитьбы по мудрому совету ежа (назы-

ваемого *стара вяра*), явившегося к солнцу с О., которого он заставил есть камень (см. Солнце).

В ю.-слав. традиции иногда наблюдаются детальные совпадения с античными мотивами, относящимися к солнечной природе О. Так, в болгар. топонимическом предании о происхождении Гоцделчевского поля к лапе, жнищей в море на месте этого поля и требовавшей человеческих жертв, посылают О. с подпаленным трупом, которого она проглатывает (благоевград.). Ср. в «Золотом осле» Апулея (VII, 19): на спину ослу Луцию (букв. 'сходящий, световой', т. е. солнечный) привязывают подпаленную паклю, отчего его охватывает зной.

Мотивы, связанные с Христом. Древние черты О. как небесного животного и божества солнца, свойственные античной, мусульманской и древнееврейской традициям, О. как ездового животного божества и символа мира и спасения нашли отражение в Библии: в ветхозаветном пророчестве о священном царе, грядущем возвестить мир народам («се Царь твой грядет тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной» — Зах. 9, 9) и в евангельском сюжете о въезде Христа в Иерусалим (небесный град) верхом на О. (Мф. 21, 1-11; Мк. 11, 1-11; Лк. 19, 29-44, Ин. 12, 12-19). В преобразованном и сниженном виде эти мотивы воплощены в упомянутой ю.-слав. легенде о женитьбе солнца (О. как ездовое животное солнца, мотив спасения мира, наименование ежа как спасителя мира в болгар. этиологических легендах *стара вяра*).

С въездом Христа в Иерусалим связаны в.-слав. загадки об О., например: «Родился — не крестился, / Умер — не спасся. / А Христа носил» (рус., Садов.ЗРП, СПб., 1901:236); «Жив, и в церкви не был, помер — не покован, а был богоносец» (молдав., Ром.БС 2:321). В знак того, что на О. восседал Христос, О. имеет на спине темный крест — *Искрестотия крж* [Христов крест] (болг.-банат.). Укр. легенда объясняет происхождение длинных ушей у О. тем, что у Иисуса, ехавшего верхом на О., не было узды, и он правил им, держась вместо поводьев за ослиные уши, и таким образом вытянул их (житомир.). Христианской символикой О. обусловлено в.-укр. представление о *неповожденности* О. нечи-

стой силе а награду за то, что он вместе с волом укрыл в яслях младенца Иисуса соломой, а также ю.-малопол. поверье, что черт не может обращаться в О. (живец). Евангельский сюжет определил роль О. в обрядности Вербного воскресенья. В Кракове в этот день разыгрывали въезд Христа в Иерусалим: фигурку Христа везли на деревянном ослике, на котором, после снятия фигурки, катались дети. Словенцы Каринтии человека, проснувшегося позже других в Вербное воскресенье (*Svetna nedelja*), дразнили ослим (*svetni osel*). В Москве в XVII в. совершался пасхальный объезд патриарха — «шествие на ослиах» (см. СРЯ 11—17 вв./13:111).

входил «осел» (софийск. *магар*, болг.-фрак. узункалпийск. *магарекче*) — мальчик, который собирал и носил подарки. Маски О. среди масленичных ряженых известны у словенцев Штирия, у поляков Малопольши. В Билгорас. на востоке Польши, с таким масленичным «ослом» связаны любопытные детали, созвучные уже упомянутым архаичным представлениям: один из мальчиков рядится О. с длинными ушами, на спину кладет в виде чепрака кусок красного сукна (его цвет напоминает о солнечной природе О.), а на шею ему садится другой мальчик (ср. О. как ездовое животное божества), которого называют *Bartoszek* (имя одного из 12 апостолов Христа).



«Въезд в Иерусалим». Картина на стекле (ок. 1820 г.), 38x47 см. Жданице у Брна, Моравия

С той же христианской темой, как и лежащей в ее истоках символикой умирающего и воскресающего бога, связаны ослиные персонажи рождественской и масленичной обрядности. В некоторых районах Болгарии в состав дружин колядников, совершавших обход домов под Рождество,

Защитные и целебные свойства. В народной медицине известно использование копыт, ушей, волос из креста на спине О., подковы от умершего О. (болг. *кюстендла*). Сербы и болгары поят ослиным молоком детей, больных «ослиным кашлем» — коклюшем (болг. *магарешика каш-*

лицы, с.-х. *масарети кашале*, словен. *oslovski kašali*). Произнесением формулы «От магарешко млеко съм задояна [Напоен при рождении ослиным молоком] можно спастись, попав в вихрь (благосвград., АрхЕИМ-776-II-22). По болг. и серб. поверьям, пока не проревет О., ящерица, укусившая человека, не отпустит его (болг. врачн.) или он не излечится от ее укуса (серб. крушевца.).

Упрямство и глупость. С упрямством О., ставшим притчей во языцех (рус. ослиное упрямство, пол. *uprany jak osioł* [упрямый как О.]), у болгар связана примета о погоде (ср. выше небесную природу О.): если О. упрямится, испортится погода (троян.). Воли ребенок сильно упрямится, его заставляют повалиться на том месте, где валялся О. (словдив). Еще шире вошла в лексикку и фразеологию глупость О.: рус. *осел*, болг. *магаре* 'глупец', с.-х. *магарчина* 'болван, дуракай', *магаричити* 'дурачить', чеш. *oslovstvi* 'глупость'; пол. *osła głowa* [ослиная голова] 'олюх', *osioł dardanelski* 'круглый дурак', *głupi jak osioł* [глупый как О.], рус. *глупый как осел*, *ослиный разум*, *осел на осле*, *дурак на дураке*, болг. *мисли като магаре без слама* [мыслит, соображает как О. без соломы] и т. п.

Лит.: МНМ 2:264–265; Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978:509, 511–512, 514, 528, 529, 530; КОО 1:273, 2:209, 246–247; АрхИИФЭ 15–3/156ж:154, 15–3/252:125; Lud 1896/2/4:324, 1899/5–4:365; Kolln.DW 16:114, 20:94; Veck.WSMAG:284; Том.ЖБНТ:42–43; Миусева В. Демонични предетави и персонажи в българския фолклор. Канд. дисс. София, 1984:110; Из.БФС:126; Телб. БНБ:182, Зах.ККр:149; АрхВИМ 576-II:55, 776-II:22, 879-II:35, 41–42, 880-II:68, 93, 881-II:4, 14, 70–71, 87, 88, 91, 107; Архив на Институт на фолклор на БАН, № 199 I:36; Ркс. 15:301, 163:115, 259:114–115, 277:182, 281:128, 144, 313:124–125; 318:239; Фнд.СК:397; ГЕМБ 1934/9:7, 32, 1935/10:89; Ъор.ПВП 1:280, 293, 2:189; СМР: 83–84; ZNŽO 1896/1:226; Kur.PLS 1:127.

Л. В. Гуря

ОСЕНЬ — в народном календаре период завершения вегетативного цикла и угасания природы; характеризуется главным образом приметами, описывающими изменения

в природе и хозяйственной деятельности человека.

Начало и конец О. в народной традиции не совпадали с «официальными» сроками. Приметы, свидетельствующие о повороте природы к О. и зиме, в народном календаре фиксировались с Ильина дня, дня св. Лаврентия, св. Роха и др., Преображения и Успения Богородицы, а концом О. и началом зимы считали даты и праздники конца октября — начала ноября (см. Октябрь, Ноябрь). В России кое-где устраивали «осенины» — т. н. встречу осени: в Ярославской губ. на Рождество Богородицы женщины выходили к реке с испеченным хлебом из муки нового урожая, а девушки пели песни о «матушке-осенине».

О. — время, когда Бог «печатает» землю, и до весны земля, согласно поверьям, «закрыта», «мертва» или просто «опит». В связи с этим в Белоруссии кладоскатели прекращали с Покрова (и до весны) пожки кладов; крестьяне к определенным датам завершали сев озимых — в России, например, сев ржи кончался ко дню Флора и Лавра: «Коли до Флора не отсеешься, флорки (цветочки) и родятся», ср. бел.: «У Сямінаў дзень да абеда пашы, а пасля абеда пахара з поля гані» (ср. рус. *Семен Летопроходец*); подляские огородники боялись с Воздвижения до Благовещения копать землю; белорусы после Успения опасались спать на земле, чтобы не заболеть лихорадкой. «Закрытие» земли с О. до начала весны нашло отражение в карпатском поверье о человеке, который, вопреки запрету, пошел на Воздвижение в лес и провалился в змеиную яму, где провел со змеями всю зиму, пока весной земля вновь не открылась (см. подробнее в ст. *Воздвижение*).

Осенью начинает остывать вода, поэтому после определенного срока запрещается купаться в открытых водоемах. Прекращение купания мотивируется поверьями о том, что в один из праздников начала О. Илья роняет в воду подкову, олень макает в нее ногу, св. Лаврентий бросает в воду лед и т. д. (см. Купание). По поверьям болгар на побережье Черного моря, в Ильин день «морето се обърща» [море «оборачивается»], т. е. становится бурным и холодным.

Сокращается световой день, рус. «Акудин разжигает оwin, а Пигасий солнце га-

сит» (2.XI). «С Успенья солнце засыпает», с чем связан переход к выполнению домашних работ при огне: у русских говорили: «С Фролова дня засиживают ретивые, а с Семена — ленивые». На Украине каждый ремесленник считал необходимым в день св. Симеона Столпника (см. Семенов день) «засидити вечір», т. е. начать делать при свете огня какую-нибудь работу.

Наступают холода, что находит отражение в приметах, актуализирующих тему теплой одежды: рус. «Второй Спас (Преображение, 6.VIII) всему час — шубу припас», «Прошел Спас — бери рукавички в запас», укр. «Свитку на Здвиження скидай, а кожух одивай». Болгары верили, что в Ильин день Илья надевает первый из своих семи кожухов, а на Николу зимнего — последний, и говорили, что на Воздвижение пора приниматься за починку кожухов.

Среди других погодных примет и наблюдений, отраженных в фольклорной культуре, — изменения в погоде, усиление ветров, дожди, сыкость и сырость, листопад, появление инея и первого снега (болг. «Дед Дмитрий трясет своей длинной белой бородой и из нее сыпется белый снег»), дрожание звезд, разрушение дорог и, как следствие этого, прекращение использования колесного транспорта (рус. «На пророка Осию колесо прощается с осью»). Приметы О. связаны также с прогнозированием погоды на грядущую зиму.

Осенними датами детерминированы сроки отлета птиц в теплые края: аисты улетают на Бартоломея или Успение (пол.-подляс.), дикie гуси — на Воздвижение (закарпат.), у русских «Ласточки отлетают три раза в три Спаса» и т. п. См. Август, Сентябрь.

Важный мотив осенних примет и мифологических рассказов — уход змей под землю (рус. «На Воздвиженье всяка тварь в землю пыхается, мать-земля слезами умывается») или вверх по деревьям в ирех, а также исчезновение животных (барсуков, медведей и др.), прячущихся по норам до самой весны (см. в ст. Змея). С земли на осень и зиму пропадают и демонические существа: болгары считали, что самодивы исчезают с Усекновения главы Иоанна Предтечи до Благовещения.

Исчезновение насекомых (прежде всего мух) составляет содержание осенних ритуалов «похорон мух или пауков». Русские

при вносе в дом первого снопа гнали мух и говорили: «Кшите, мухи, вон — я иду в дом, вы лето летовали, я буду зимовать» (см. Насекомые, Изгнание ритуальное).

Начало осени знаменует завершение летнего скотоводческого сезона (истощаются летние травы), переход к зимовью скота в чарву (с чем связано символическое закармливание скота: в России в Покров, даже если скот еще выгоняли на пастбище, хозяйки считали необходимым положить в ясли хоть немного корма), возвращение скота с горных пастбищ, период осенней случки скота и магических действий, призванных обеспечить многочисленный приплод, начало стрижки овец, у пасечников — утепление ульев (см. Дмитрия св. день).

О. — время завершения сельскохозяйственных работ (косьбы и уборки урожая), в связи с чем на праздничные даты осени приходятся основные жатвенные обряды (см. Жатва, «Борода»), а также праздники урожая — дни отмены запретов на пищу нового урожая — хлеб, виноград (см. Преображение), морковь, горох, картофель, яблоки и т. п. (см. также в ст. Лето). Конец лета и ранняя осень — время озимого сева, от точности соблюдения сроков которого зависел урожай будущего года (ср. бел. «Прышчю Баўтрамей (25.VIII) — жыта на зіму сёй», «Хто на Сілу (30.VII) жыта пасее, у таго на хлеб надзея»).

О. — время «волчьих» и «мышинных» праздников (см. Волчьи дни, «Мышинные дни»), посвященных защите зерна от грызунов (ср. бел. «На Пранцішка (4.X) шукае зярнят у полі мышка»), а скота от диких зверей. В день Параскевы Сербской (14.X) болгарки в Страндже не сновали и не шили мужчинам одежду, чтобы волки не вредили пастухам и стаду. Мораване на осеннего Луку выпрядали нить из остатков кудели и до восхода солнца опоясывали ею загон, чтобы «связать пасть волку». Гуцулы в день св. Лупа (23.VIII) из-за угрозы нападения волков никаких работ со скотом, кроме доения, не производили.

Осенний мясоед, длящийся более двух месяцев (между Успенским и Филипповским постами), — основной период свадеб (см. Покров). С праздниками ранней осени связывалось завершение летних уличных гуляний молодежи и переход к зимним формам досуга, таким как посиделки, отмечае-

мый особыми девичьими праздниками (ср. **Кузьма в Демьян**).

На О. приходились дни поминовения усопших: у вост. славян это была Дмитриевская суббота (см. **Дмитрия св. день**), у западных — **Задущки**.

Т. А. Агапкина

ОСЕТР - см. Рыбы.

ОСИНА (*Populus tremula*) — в народных представлениях вост. и отчасти зап. славян «нечистое» и проклятое дерево; в обрядности и магии — универсальный оберег. У юж. славян отношение к О. было более нейтральным, в функции апотропея выступали преимущественно **боярышник** и тис, у западных — также бузина. В слав. языках представлено две группы названий О.: в- и э.-слав. названия типа рус. *осина*, укр. *осика*, оса, пол. *osika*, чеш. *osika*, с.-х. *usicka*, и укр. карпат. *третета*, ю.-слав. типа с.-х. *трепетлика*, *трепетуша*, болг. *трепетлика*.

О. — «женское» (по грам. роду своего названия), неплодовое (проклята и лишена плодов) и дикорастущее дерево, которое не сажают около жилья. Релевантен также специфический признак О. — дрожание ее ветвей и листьев. Как нечистое и опасное дерево О. редко используется в комплексе родично-крестинных и свадебных обрядов и часто — в покорном обряде и апотропейческой практике. В редких случаях О. могла выступать в роли «двойника» человека, но с обратным знаком, ср. рус. обычай при болезни ребенка сажать около дома молодую осинку: если она погибала, ребенок должен был выжить, и наоборот.

Известны многочисленные легенды и этнологические предания о причинах дрожания О., трепетания ее листьев и ветвей. О. виновна в том, что позволила мучителям Иисуса Христа сделать из своей древесины крест, на котором его распяли, гвозди, которыми он был прибит к кресту, реже — его гроб, а также «спилы», что загнали Христу под ногти. Богородица, присутствовавшая при распятии и видевшая его мучения, либо сам Христос проклинали О. и наказали ее вечным страхом, от которого та трясется по сей день. Этот мотив встреча-

ется в песнях, духовных стихах, апокрифических и легендарных рассказах, где обычно присутствует формула проклятия осины: «Будешь ты дрожать до Божьего суда!», «Чтоб та осина трепетила, як моя рученька болила!», «Як мой сын долго мучился, трясся, чтоб так и ты, осина, всю жизнь тряслась!» и т. п. Согласно другим текстам, О., испугавшись, задрожала и тем самым выдала преследователям Марку, бежавшук в Египет с маленьким Иисусом. Мотив известен и по духовным стихам, и по апокрифическим рассказам, также обычно завершающимся формулами проклятия, ср. пол. формулу: «Skogo tnie nie chcesz ukryć, będziesz się trzęsła całe życie» [Раз ты не хочешь меня укрыть, будешь трястись всю жизнь] (Arch. KEUW 0/31, Мазовше). В легендах третьей группы О. в момент рождения Христа и при его кончине не затихла и не склонилась, а продолжала шелестеть листвою и трепетать; потому она дрожит без причины, не даст плодов и не может укрыть человека своей тенью. Эти тексты также завершаются формулой проклятия, ср. болг.: «Ой те тебе дърво, дърво трепетлика, да треперишь замам, и без вятър и със вятър» [Ой, это тебе дерево, дерево осина, Пусть ты будешь дрожать всегда и без ветра, и с ветром] (Марик. НВ:45). Наконец, в четвертой группе легенд рассказывается о том, как мучимый страхом и раскаянием Иуда долго не мог найти дерево, которое согласилось бы «принять» его, и лишь О. сжалилась и позволила ему повеситься на ней, за что и была проклята Богом. Вариантом этих рассказов являются поверья о том, что на О. повесился черт.

Некоторые тексты связывают трясение О. с типично фольклорными сюжетами. Змей женится на девушке, у них рождается дочь **Треперушка**, которая выдает своим родственникам по материнской линии тайну отца. Они убивают его: умирая, он обращает дочь в дерево, **трясущееся** день и ночь, и прокликает ее: «Тяже, Треперико, дрво да станеш и ден' и нош'ка мирка да немаш, зиме и лете се да трепереш!» [Треперика, пусть ты станешь деревом, день и ночь покоя не знаешь, зимой и летом трепещешь!] (ИССФ 1948/8--9:138, болг.).

Мировое дерево. В «черных» ж-говорах (направленных на ссору или развод супругов) О., растущая в центре мира,

выступает как место обитания черта с чертовкой, которые «бьются, дерутся, царапаются в кровь» (рус.).

Преобразование человека в дерево. В балладах в О. превращается дочь, которую мать прокляла, сказав ей: «Чтоб ты стала осиною!» (бел.). В песнях вост. славян О. вырастает на могилах злодеев и убийц, ср. укр. легенду о девушке, которая убила своего ребенка; на его могиле вырос куст бузины, а девушка встала рядом с ним осиною.

О. — универсальный медиатор, посредничающий в отношениях человека с демонами. Желая завести дружбу с лешим, человек должен был встать на ствол О. и обратиться к лешему, после чего он мог рассчитывать на успех своего предприятия (рус.). Чтобы вернуть подмененного демонами ребенка, надо было положить «подмешаша» под осиновое корыто и сильно побить, после чего демоны заберут своего и вернут женщине ее ребенка (в.-слав.). Людей, попавших во власть нечистой силы, проклятых и родственниками, унесенных далеко от жилья, к лешему и в др. мифические места, согласно поверьям, «отделяет от дома осинный лист», тайные магические действия над которым могут вернуть его домой (рус.).

В быличках О. обнаруживает характеристики, выявляющие ее статус порогничного локуса, в котором возможны превращения. Ср. типовую бел. быличку о музыканте, который шел поздно вечером в соседнее село играть на свадьбе и наткнулся по дороге на обгорелую О., за которой ему почудился дом. Решив переночевать там, музыкант вошел внутрь и застал в доме веселящуюся компанию, пригласившую его поиграть заодно и для них. Музыкант играл до полуночи, и за каждую сыгранную им мелодию хозяева кидали ему в шапку пригоршни денег. В полночь он заснул, а проснувшись утром, обнаружил, что никакого дома нет, а сам он стоит вблизи осины с шапкой, полной осиновых листьев, а скрипка его висит где-то на самой верхушке О. (бел.).

Дерево и «тот свет», сфера хтонического. О. иногда упоминается в заговорах как дерево, растущее в пространстве «нбкытия», куда обычно сылают болезни, ср. заговор от эпилепсии: «...Идите через чистые поля, через синее море, по-

дайте в тихую тишину, на сухие осинки. Туда птицы не залетают, звери не забывают...» Убитых хтонических животных и персонажей помещают на О.: вешают на нее убитого ужа и змею; в рус. былинке богатырь Добрыня вешает на осину Змея Горыныча; в рус. сказке богатыри помещают под вывороченную О. Бабу Ягу; в легенде солдат прячет Смерть в сумку и вешает ее на О. (рус.). Такие магические операции как бы возвращают хтонический персонаж в его «мир» и тем самым избавляют от него людей. Этим объясняется использование О. в качестве лекарства от змеиных укусов и чтение заговоров от укуса над осиновою корой (рус., бел.); а также поверья о том, как убитая и помещенная на О. змея тотчас оживает (в.-слав., словац.).

Народная демонология. О. может выступать в качестве инкарнации демона. Хозяева находят в доме осиновый чурбан, при ударе по которому из него начинает течь кровь; наутро соседку-ведьму находят дома ободранной и избитой (сибир.). Подмешаш в колыбели принимает вид осинового поляна (сибир.).

О. — место обитания демона: там, где в изобилии растут О., «вьются» или «гуляют» черти; на О. сидит лешачика (рус.); русалки появляются на троицкой неделе, в том числе часто в таких местах, где растет много О. (укр.); ведьма, колдун приходят к огню, разведенному из поленьев О. (бел., укр., пол.). Под О. — черт; в нее бьет гром и поэтому под О. нельзя находиться в грозу, ср.: «Гром бьет — под О. не прячься, так как там сатана прячется» (рус.).

О. выступает и как инструмент демонической деятельности: ведьма готовит зелье на огне из осиновых поленьев (бел., укр.); колдун, желающий на время превратиться в волка, находит в лесу пень О., который при срубании дерева забыли осенить крестом, хватается зубами за его край и перекувыркивается через него. Другим способом обращения в волка считалось кувыркание через 3, 5 или 7 осиновых колышков, забитых в землю острием вверх (бел.). С помощью О. наводили порчу: колдун являл под строящийся дом осиновый кол (рус.); ведьма втыкала осиновый кол в землю в том месте, где она выдаивала молоко у чужой коровы (рус.); колдун, стоя под осиною, призывал нечистую силу навредить человеку (рус.).

Осина в обрядах и магии. О. использовали при похоронах самоубийц, колдунов и ведьм. В случае смерти колдуна или ведьмы осиновый кол вбивали в потолок дома, чтобы в отверстие забрался черт и взял в ад душу колдуна. При кончине колдуна нечистая сила выходила из его тела в виде черного животного, которое полагалось убить, проткнув осиновым колом (в.-слав.). Из О. делали гроб для самоубийц, а также колышки, которыми его забивали (бел.). При похоронах самоубийцы в его могилу втыкали осиновый сук и изредка осиновый крест (бел., укр.). Подозревая в покойнике упыря, в могилу при похоронах вбивали осиновый кол или клали на грудь умершему осиновые крестики или щепки (в.-слав., пол.). На огне из осиновых дров раньше сжигали тела колдунов и утопленников, надеясь тем самым вызвать дождь (рус., бел.). Чтобы помешать покойнику «кодить», его могилу разрывали, голову отрубали, а сердце пробивали осиновым колом (в.-слав.). Во время засухи, случившейся из-за того, что утопленника похоронили на общем кладбище, его перезахоранивали за пределами кладбища и при этом над ним читали заговор, воспроизводящий этот ритуал: «Беру я от дупла осинову ветвь сучнистую, воткну еретику в чрево поганое, в его сердце окаянное...» (рус.).

В календарных обрядах О. используется в качестве оберега от ведьм и колдунов, главным образом на Купалу, в Юрьев день и в другие праздники, связанные с активизацией нечистой силы. Накануне праздника из молодых побегов О. сплетали борону или корзину, относили ее в хлев и прятались там под ней, чтобы ночью, когда ведьма появлялась в хлеву, человек мог узнать ее, но сам бы при этом не пострадал (укр.). Из веток, дров или просто стружек О. вечером разводили огонь и кипятили на нем щедлику; при этом ведьма начинала испытывать страшные боли в животе и прибегала в дом, прося не жечь ее огнем и обещая никогда впредь не вредить хозяевам (укр., бел., пол.). Чтобы ведьма и колдун не проникли в хлев, не испортили корову и не отобрали у нее молоко, в ворота и стены хлева вставляли ветки О., а осиновые колышки втыкали в землю по углам хлева или подпирали ими ворота (в.-слав., пол.). Чтобы домовый не гонял по ночам

коней в хлеву, на Троицу перед конюшней втыкали стволы О. (укр.).

Осина в хозяйственных обрядах. Ветки О. втыкали по углам поля, чтобы ведьмы не отобрали «спор» (бел., укр.). От кротов, разрывающих поле и огород, червей, пожирающих капустные листья, по углам огорода втыкали осиновые ветки (в.-слав., чеш.). При нападении на ульи чужих пчел пасечник выстукивал 3 осиновых кола и, перекрестясь, вколачивал их посреди пасеки, а потом, положив на них сверху веник, говорил: «Садитесь, чужие пчелы, на осиновые колы и на веник и отсюда не отходите» (рус.). При покупке новой коровы или лошади в воротах двора клали осиновое полено и переводили через него животное, чтобы оно не тосковало по прежнему хозяину (рус.). Первое молоко у коровы после отела процеживали через осиновую дудочку (укр.). Чтобы молоко некисло раньше времени, клали в воротах хлева осиновое полено и заставляли корову перешагнуть через него (бел.). При выпасе скота в лесу пастухи на Рус. Севере использовали специальные осиновые барабаны: их делали из О., срубленной в густых зарослях или на болоте, ночью, при свете костра, разведенного из осиновых поленьев. Считалось, что использование такого барабана скрепляет договор пастуха с лесным. Чтобы обезопасить кур от падежа, околешую курицу вешали на О. вблизи курятника (рус.). При строительстве дома в фундамент втыкали 4 осиновых колышка (укр.).

Осина в магии. С помощью осиновых веток или осинового кола колдун или знахарь вырывал из земли скрученные в узел колосья (см. Залом) и сжигал их на осиновом огне (укр., бел., в.-пол.). Если у себя во дворе находили подброшенное кем-то яйцо, его поднимали с помощью осиновых палок и сжигали за пределами двора на огне из осиновых веток (бел.). При начале эпидемии холеры по четырем углам деревни устанавливали осиновые кресты (пол.). Практиковалось также «заламывание» О. Человек, поссорившийся с соседом, работником, стремящийся расстаться с хозяином, юноша, задумавший навсегда покинуть родные места, все они заламывали вблизи дороги ветку О. со словами: «Пойду, и осиною заломлю дорогу» (бел.). Этот же прием служил оберегом от русалок. Колдун, бросив на дорогу

ветку О., сбивал с пути пешего и конного (бел.). В случае кражи вещей из дома в расщепленный ствол О. вкладывали ту вещь, до которой дотрагивался в доме вор. Считалось, что после этого его начнет трясти лихорадка и он постыдится вернуть хозяевам украденное (в.-пол.). В след, оставленный зором, втыкали осинный кол: если в течение 12 ночей он не придет вытащить кол, то умрет (рус.). Кусок О. или ее ветку носили с собой, защищаясь от босорок (з.-укр.); били ведаму наотмашь осиновым колом (укр.); спасались от лешего в кругу, очерченном осиновым колом по земле (рус.); человек затыкал осиновым колышком дырку в стене, через которую по ночам в дом проникает мара и душит его (бел.); с помощью О. избавляются от вредительства стриги (словац.).

О. использовали в народной медицине в качестве «нечистого» дерева, на которое могла быть перенесена лихорадка (дрожь, мучающая человека во время этой болезни, уподоблялась трясению О.), а также эпилепсия, грыжа, зубная боль и др. (я.-слав., пол.). Болезнь «запирали» в О., для чего помещали в отверстие в ее стволе пук волос и ногтей больного, его «мерку» (нить, с помощью которой промерили его рост и размах рук), дули туда и заколачивали отверстие осиновым колом; дотрагивались руками или ногами до О., сажались на свежезерубленный пен; дотрагивались кусочком О. до больного места; согнув дерево, пролезали через щель; вешали одежду больного на О.; заговаривали болезнь на О. (я.-слав., пол., словац.); втыкали осиновый кол в том месте, где с человеком случился припадок эпилепсии. При детских болезнях мифологизировалось сходство ребенка с деревом (ребенок растет и дерево растет): считалось, что, когда ребенок перерастет то место в дереве, куда вложены его ногти и волосы, болезнь оставит его (укр., бел.).

В народной ветеринарии широкое применение имел осиновый кол и огонь из осиновых дров. При кровавом поносе у коров или в том случае, если в молоке или моче коровы обнаружена кровь, забивали осиновый кол в землю там, где она помещалась или где вылили молоко (укр., бел., пол.). Отваром, приготовленным на «осиновом огне», лечили овец и свиней (я.-слав., пол.). Изгоняли Коровью Смерть, размахивая в воздухе осиновыми колышками (рус.).

С О. связаны бытовые запреты: не сажать вблизи дома, не брать на дрова и на строительство, не использовать в качестве обрядовой древесины (на Троицу, на свадьбе и в др. праздники), не вносить в дом, не купать в ее листьях детей, не делать детские игрушки, колыбель и др. бытовые предметы, не бить ее ветками детей и скот; не стоять под О. во время грозы (я.-слав., пол.). Нарушение запретов приводит к болезням (лихорадка и т. п.), неприятностям, ущербу в хозяйстве, стучу и шуму в доме, а также к самоубийству (человек, посадивший О., может сам на ней и повеситься).

Фольклорный образ. В легендах, преданиях и апокрифических рассказах осина предстает как дерево «грешное», «проклятое» и «чертовое». В причитаниях, реке — лирических и свадебных песнях, О. характеризуется как «горькая», «бессчастливая», «шатучая» и метафорически сопоставляется с «человеком страдающим». В свадебных причитаниях: невеста, расставаясь с матерью, говорит, что если на месте их прощания вырастет «горькая О.», то житье у нее будет в замужестве несчастное (рус.); «воля» невесты улетает на «блгосчастную» О. и проклинает невесту, не сумевшую ее удержать (рус.). В рекрутских причитаниях рекрут сопоставляется с «шатучей» О.; жена рекрута — с «горькой» О. и т. д. (рус.). Мотив «проклятого» дерева проявился в проклятиях, адресуемых врагам, обидчикам, демоническим персонажам, где О. часто идентифицируется с чертом, ср.: «Тыфу на тебе, пек ти осина!» (з.-укр.; так говорят тому, кто упомянул черта), «Кол тебе осинный на том свете, не прими тебя земля» (рус.), «Чтоб ты сгорел на осовом дереве» (укр.), «Осина тебе в очи» (укр.; адресуется ведьме), «Чтоб ей век, как осине, трястись, да деток своих не выдывать» (рус.; так говорят родители о дочери, вышедшей замуж без их благословения), «Абу за пачеку triasol ako osika» [Чтобы ты шевек трясся, как осина] (словац.). На святках колядки, пришедшие под окна дома, поздравившие хозяев с Рождеством Христовым и при этом не получившие от них хорошего вознаграждения, проклинали хозяек: «На Новый год — осинный гроб, кол и могилу, ободрану кобылу», что воспринималось как предвещание «не своей» смерти хозяина или кого-либо

из домочадцев (рус.). О. упоминается в заговорах в составе формул «отсылки», «напцания» болезни на дерево, ср. типовые мотивы: «Иди, вывих, на осину», «Поди прочь, испуг, в горькую осину!» (в.-слав.), а также в других контекстах. В гуцул. заговоре, читаемом «на охрану скота», Михаил Архангел сидит на воротах из осиновых колец: он «все доброе к нам пропускает, а все зло рубит и гечет, в огненную реку бросает. На огненной реке все спрело, а сердце злу осиновыми кольями пробило» (Lud 1937/35/15:146). В паремнях обыгрывается мотив трясения осины, ср.: *Язык, что осиновый лист, во всякую погоду треплется* (рус.: о постоянно болтающем человеке); *Никто не пугает, а вся дрожит* (рус. загадка).

Лит.: Агапкина Т. А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: осина (опыт системного описания) // КСК 1996/1:7–22 (там лит.).

Т. А. Агапкина

ОСНОВА — результат снования, продольные нити полотна, которые в процессе тканья переплетаются нитями утка. Изготовление О. соотносится в народном сознании с мифологическими представлениями о творении мира. См. Сновать.

Прочность и качество полотна зависели, в первую очередь, от О., которая должна быть крепкой и ровной. Очень важно было правильно рассчитать расход нитей, чтобы их хватило и на О., и на уток, иначе приходилось отрезать оставшуюся О., что приводило к потере лучших ниток. В Полесье считали, что расход ниток зависит и от самой О., которая представлялась одушевленным существом: если О. «смотреть», сколько ниток осталось на клубках или «починках» (веретенках), то их потратишь больше, поэтому во время снования клубки накрывали, «чтобы меньше пошло на основу» (волин.). Нехватка нитей для О. часто связывалась со сплязом, недобрыми мыслями посетителя дома при сновании (полес.).

Магические действия с О. Кончив сновать, О. снимали со стены и сплетали ее в косу, в плетенку. Если после скручивания в руке оставался свободный конец,

то предполагали, что ниток на уток хватит, а если вся О. уходила в уток, то не хватит (гомел.). Сплетенную О. поднимали над головой, чтобы аси в будущем году рос высоким (гомел.), поднимали и обтрепывали, чтобы человек, который будет ткать, жил долго и был здоровым (ровен.), трижды ударяли основой по стене, по лавке, чтобы она была прочной (брест., ровен., волин.). Повсеместно в Полесье садились на О., чтобы «полотно лучше садилось», т. е. чтобы оно было плотным, густым и красивым (волин., житомир.), гладким, ровным (брест.), чтобы «спор» прибывал (ровен.). Верили, что сидение на О. предохраняет ее от сглаза, что благодаря этому человек сможет встретиться на «том свете» со своей матерью (брест.). Иногда, сидя на О., поднимали и раздвигали ноги, изображая таким образом, какие должны быть зевы (пространство между четными и нечетными нитями О., куда продевают нити утка) на кроснах при тканье, иногда при этом приговаривали: «От такие зевы будут!» (ПА, Забродье, волин.). С той же целью, чтобы зевы были хорошими, переступали через сплетенную О. (чернигов.), топтали О. ногами (волин.).

Запреты, связанные с О. У бедорусов считалось, что нельзя прясть ниток для О. после ужина, так как в этом случае они будут рваться и «пужаться»; если же случится прясть вечером, то, заканчивая работу, пряжа должна была съесть кусочек хлеба (винтоб.). Приготовленную О. нельзя было оставлять на большие праздники, такие как Благовещение, Пасха, это могло привести к пожару (житомир.), хозяйство ожидали напасти, болезни (днэпролестров.). У нарушителей этого запрета забирали О. и распускали (волин.). В др. местах Полесья на праздники замыкали О. замком, чтобы ее не испортили мыши и крысы (ровен.). Также могли хранить О. в мешке, положив туда в качестве оберега нож или скорлупу пасхальных яиц — чтобы недоброжелатель не забрал «спор» и не сглазил О. (брест.). Нередко считали, что О. нельзя оставлять на лето, «потому что это грех» (волин., ровен.); такую О. поедят, испортят мыши и насекомые; из-за этого волки будут «сноваться» (бегать) около села (ровен.). Если же О. все-таки оставляли, то ее замыкали замком, чтобы «замкнуть», не допустить волков в село (ровен.) или чтобы

моль не поела О. (брест.). В Прикарпатье и Закарпатье запрет оставлять О. неиспользованной до марта, Пасхи или наступления лета мотивировался боязнью засухи. Поэтому для того, чтобы вызвать дождь, обливали такую О. водой, в том числе и уже навитую на кроснах.

Запрещалось проходить над и под О. — это привело бы к несудаче в делах. Считалось, что нельзя переступать через О., чтобы не путались нитки, чтобы тканье было удачным (волын., ровен.). Особенно этот запрет соблюдали беременные женщины, иначе, как верили, роды у них будут неудачные, ребенок родится беспокойный, пуповина закрутится вокруг шеи ребенка или человек, который будет носить одежду из такого полотна, умрет (полес.). Традиция запрещала проходить под развешенной О., чтобы не было ошибок при тканье.

Ряд запретов связан с ночным временем: в Полесье О. снимали на ночь со стены (на которой сновали), иначе Смерть придет и заберет с собой, трудно будешь умирать, черти будут сновать, в доме будет слышаться стук, который не даст уснуть, домохой запутается в О., ведьма будет ткать такую О. для себя. Приготовленную О. нельзя оставлять на ночь во дворе, иначе нечистая сила заберется в нитки, чтобы высосать из них человеческую слюну, чем ослабит, порвет и перепутает О. (бел. витеб.).

В случае, если сновали в чужом доме, то О. не забирали сразу же по окончании работы, а оставляли «переночевать». Мотивировали это тем, что иначе у хозяйки этого дома свиньи не будут вестись, пчелы улетят или погибнут (ровен., брест.). Обычно хозяйка, которые держали пасаку, вообще не пускали сновать в свой дом (гомел.).

О. вообще запрещалось переносить из дома в дом после захода солнца, иначе подохнет скотина (чернигов.). Особенно опасались переносить О. через границу своего села, через реку, так как полагали, что волки «будут сноваться», т. е. заходить в село (брест.). Такую О. могли даже сжечь или порубить на куски (житомир.). О. не разрешалось выносить из села (ровен.) или же запрещалось это делать в полнолуние (эта неделя считалась «гнилой», и боялись, что О. будет рваться, а полотно будет слабое — брест.); на закате солнца (бел.), в день св. Георгия (23.IV) (вилен.), в период между

Юрьевым и Николиным днями (23.IV—9.V) в связи с опасностью размножения волков (витеб.).

При необходимости передать О. в Другое село или при перевозке ее через реку в чины вешали замок и запирали его, чтобы О. не сплзнула, не отняли «спор» при тканье (брест.), чтобы дикие звери не ходили около села (гомел.), «чтобы вода не забрала спор» (ПА, Хоромск, брест.). В ряде сел запрещалось везти О. на жеребой кобыле, чтобы она благополучно ожеребилась (брест.). Во всех случаях персладчи О. ее заворачивали в полотно, чтобы никто ее не видел и тем самым не сплзнул и не отнял «спор» (гомел.).

Магические свойства О. Нити О., не уместившиеся в бердо (отворотки), пастух все лето носил при себе — чтобы волк, появившийся перед стадом, повернул назад (гроднен.). Их обвязывали на голое тело уходящему на войну или в армию, чтобы отвратить от него опасность; повязывали на рога корове при первом выгоне на пастбище, чтобы ведьмы не навредили (гомел.). Считалось, что отрезанные концы еще не беленой, «суровой» О. останавливают кровотечение и заживляют раны, успокаивают ломоту. Если потерять такими нитями молодое животное или повязать их на него, можно предупредить или снять сплз (бел. витеб.). Словаки отрезанные концы О., навитой на ткацкий стан, бросали в реку, чтобы полотно росло, прибавлялось, как из воды.

«Суровые» концы О. ценились как наилучший материал для изготовления обыденных предметов (бел. витеб.).

Лит.: Владимирская Н. Г. Материалы к описанию полесских народных представлений, связанных с ткачеством. Сказания // ИЭС: 225—246; Павл. КД: Борж. КД: 127—130; Никиф. ППП: 100, 247; Никиф. ОПЖБ: 166—167; ПА; Гура СЖ: 139, 149; ЕЛ: КС 2.94.

М. М. Валенцова

ОСПА — повальная болезнь, объясняемая действием злого духа, оставляющая следы на лице (теле) на всю жизнь, вызывающая панический страх.

В названиях О. отразились главные внешние симптомы болезни — сыпь, покраснение

кожи, струнья, короста; о.-слав. **osъpa* и другие дериваты глагола **o(b)sypati* 'обсыпаться' означают буквально 'сыпкая болезнь': рус. оспа, пол. *osra*, *osyrka*, чеш. *špalkice*, болг. силка, силница, хорв. *osrice*. Другие названия также указывают на кожные признаки О.: серб. красте, кождарка, пльуска-вице (Черногор., Герцеговина), болг. шарка, кожушка, коживленка, хорв. *kozci*, *kozice*, *stroka*, чеш. *černé pestovice* (из **neřtovice*), рус. *звоялуха* (олонец., перм., смбвр.). Под этими названиями часто скрываются болезни, сходные по симптомам с О.: ветрянка, скарлатина, корь.

Имя О. почти всегда табуировалось и заменялось эвфемизмами. Запрещалось говорить о болезни, упоминать ее из страха, что она тут же явится. О. называют комплиментарными именами: серб. *добрац*, словен. *dobri*, болг. *блага* (Ловеч), *сладка и медена* (с.-болг.), *медена-маслена* (Ловеч), рус. гостья (олонец.), кашуб. *gosczeje*, болг. богинка, *zoska*, *gostinika*; серб. *богиње* (овче *богиње*, *аранске богиње*); терминами родства в ласкательной форме: рус. *Оспа-матушка*, болг. *мила майчица* (ш.-з.-болг.), *леличка* (Пестрич), *бабичка* (пирни.), *стринка*. О. может получать название по сходству внешних проявлений с растениями: болг. *лецинка* (от *леца* 'чечевица'), *имелина* (от *имела* 'омела'), *вестенце* (Силистра), пол. *jętiolki* (*jętiola* 'омела') 'оспинки', серб. (*ситне*) *вяснке* (*вясне* 'цветы').

Персонифицированному духу О. в знак особого расположения, уважения, почтения присваиваются личные имена, отчества: рус. *Осп(и)н Иванова* (паленц.), *Оспца Афанасьевна*, *Воспишка Осиповна* (архангел. — в заговоре), *Воспи Воспиловна* (сибир. енисейск.), *Гостыца Ивановна*; болг. баба *Писанка*, баба *Шарка*, *Шаруля*, *Шерчица*.

Некоторые названия указывают на происхождение болезни от ветра: рус. *ветрянка* (собственно 'оспа' и 'ветрянка'), *ветушка* (забайкал.), пол. *ospa wietrzna*, *wiaterka* (пол. карпат., куяв.). Чтобы ребенок не подхватил ветрянку, нельзя сушить пеленки на ветру (пол. карпат.).

Причиной О. считают, главным образом, нарушение запретов: непочитание болезни, оскорбление каким-либо действием, словом. Нельзя больному смотреть сквозь решето, в противном случае у заболевшего О. остаются следы и он будет рябой (серб.). Если

во время болезни в доме запреты нарушались, О. могла вернуться, и человек повторно заболел или умер.

О. представляется в образе антропоморфного существа неопределенной внешности (болг.), внезапно принимающего вид реального человека (болг., Годеч), молодой девушки, паненки в черной длинной блестящей одежде, старухи в белом; страшной, неряшливой, лохматой, безобразной, злой, хромоногой, оборванной старухи (о.-слав.) с блестящими глазами и выступающим наружу одним зубом (бел.). Иногда воплощением О. являются три сестры, живущие на чердаке, — крупная, средняя и маленькая, — соотносимые с разными видами болезни: оспа, корь, скарлатина (болг. пирин., ловеч.), либо две женщины (маленькая и большая) с ребенком, которые сидят на пороге дома всю ночь в ожидании своей жертвы (пирин.). О. как одиночный персонаж ходит по ночам, у нее совиные глаза и железный клюв (болг.). По представлениям украинцев О. — это старая безобразная женщина, *вышедшая из воды*, тело и лицо у нее обсыпано горохом, она разбрасывает горох во все стороны, и там, где он падает, разражается эпидемия О. Ср. лечение О. с помощью трех горошин, которые следует перебирать трижды по девять раз, считая: «ни раз, ни два, ни три...» (Даль ПРН:403). О. представляют в облике женщины (рус.), которая разбрызгивает на города и деревни грязную воду, в которой она мыла колбасы (укр.), в виде лягушки (рус.). О. может являться в виде бабочки (болг. ловеч.), птицы (орла) (болг.), свиньи (бел. Слоним). Своё присутствие О. может обнаруживать звуками: она плачет или пищит, как животное во дворе (болг. ловеч.). Корь, также принимаемая за О., предстает в виде ежа (рус.), собаки с белыми лапами (болг. ловеч.); может оставаться невидимой для людей (болг.). В болг. рассказе О., появившись на пастбище близ ковра оваров в облике орла, *обогрввшись, превратилась в женщину* (Ловеч).

О. воспринимают как живое существо, ср. рус. «Оспца истычет все лицо» (перм.), «оспа взяла» 'умер, заболел оспой'. Ей приписывают человеческие пристрастия и антипатии. По народным представлениям, она любит сладкое, тепло, чистоту (теплую воду, мыло, гребень оставляли для О. в каждом доме, чтобы она могла искупать

своего ребенка), она любит спать в белой чистой шерсти, на сеновале в соломе (болг.), О. не любит свинину.

Следы на коже, осталяемые болезнью, породили представления о том, что О. имеет (железный) клюв (рус.), язык с ядовитой слюной (бел., рус. орлов.), острые ногти (болг.), ходит с клюшкой (болг., рус.). О. ударяет, пятнает намеченную жертву клюшкой, клювом, ногтями, облизывает языком с ядом, обрызгивает ядовитой слюной или заражает своим специфическим запахом (укр. полтав.).

В отличие от других болезней, оспу боялись лечить из страха ее рассердить (болг.), поэтому лечение (как и превентивные меры предупреждения О.) сводилось к выполнению ряда правил, разного рода магических действий и запретов, в основе которых было стремление угождать ей во всем, надеясь, что она скорее уйдет, не навредив, а главное, не оставит следов — рубцов и шрамов, что считалось плохим знаком: «меченый» сам несчастлив и приносит несчастье другим.

Задабривание О. в форме кормления, подчеркнуто почтительного, уважительного обращения особенно типично для южных славян. О. старались умилостивить, предлагая ей пищу, главным образом хлебные изделия. Полагали, что баба Шарка любит сладкое, поэтому испеченные питы, пресные лепешки обязательно мазали медом, посыпали сахаром и вешали на красной нитке на дверях дома или оставляли на дороге (ю.-слав.); раздавали прохожим, чтобы они унесли болезнь с собой. Все эти действия сопровождались вербальной магией: «Добро пожаловать, мы тебя накормим сладкой лепешкой» (болг.), «Пусть придет баба Шарка и св. Богородица, поедят и уйдут живыми и здоровыми» (Лоп.:289). Чтобы не впустить болезнь в дом, пекли три питы и помещали их по одной в местах возможного появления О.: на крыше дома, рядом с дымоходом, на воротах (болг., Ловен). При появлении в округе О. звали в дом и в ее честь пекли пироги, блины, шли в дом больного, кланялись ему в ноги и просили О.-матушку смиростивиться (с.-рус. олопец.).

С целью предотвратить приход О. смазывали медом замочную скважину (болг. Троян), углы дверей (болг., Тестевн); вечером в углу комнаты оставляли белую шерсть со словами: «Это бабе Шарке, чтобы спала и вела себя смирно!» (Лоп.:289). При рож-

дении ребенка родители совершали необходимые гиластические обряды, чтобы О. не оставила отметин на теле младенца; хлеб, который пекли по случаю рождения ребенка, не украшали (не делали ямочек на нем), чтобы в случае заболевания О. ребенок не стал рябым (болг.).

В Болгарии, чтобы не заболеть О., отмечались праздники в ее честь. Это дни двух «сестер» св. Николая — Варвары и Савы (4/17 и 5/18.XII) (пирин.), реже день св. Екатерины (24.XI). Их почитали как покровительниц детей, зашишающих их от О. Особенно строго соблюдался в эти дни запрет варить кукурузу, фасоль, горох, чечевицу, т.е. то, что видом напоминало сыпь, оспины (болг., Пловдив). Кроме того, раздавали хлебцы с медом «за здоровье бабы Шарки», оставляли на ночь лепешку, чтобы О. наелась и не напала на ребенка (болг.).

В с.-зап. Болгарии праздновали в честь О. день Сорока мучеников (Младенци): пекли 40 хлебцев, покрывая их поверхность углублениями или шариками, напоминающими следы О., смазывали медом и раздавали их всем «во здравие детей и ягнят» (болг., Лопян). У русских хранителям детей от О. считался св. мч. Ковно Исаврийский (5/18.III).

В качестве профилактической меры совершали обряд «хващане на нов огни» [возжигание нового огня]. Чтобы обмануть О. и показать, что здесь никто не живет, гасили огонь во всем селе. Вновь добывали огонь посредством трения, разжигали костер и от него все зажигали новый огонь в домах (пирин.).

Чтобы О. не пришла в село или ушла из него скорее, не причинив большого вреда, специально испеченный хлебец («оспа за хлебом приходит», говорили в Пиринском крае) в новом мешочке относили за границы села и оставляли там (болг., Пирин), привязывали пеньковой ниткой к дереву или отдавали человеку из другого села; вешали замок на дверь, замыкая тем самым пространство, чтобы не допустить проникновения болезни в дом (рус.).

Если ребенок заболел оспой, делили пополам лепешку: одну часть отдавали первому встретившемуся на пути животному, другую оставляли для бабы Шарки на «чистом» месте во дворе (например, на молодом

дереве) (болг., Ловеч). В пеленки больного ребенка или под подушку клали сахар, медовый хлеб (болг., серб.), базилик и цветы (серб.), обрызгивали комнату сладкой водкой, смазывали ребенку щеки медом, рядом с ним ставили тарелку меда, чтобы болезнь пошла и ушла (болг., Пловдив; макед., Гевгелия). Ребенка и мать (серб., Лесковац) украшали цветами (соответственно названию *О. цвѣтѣ*). Пришедшая в дом с цветами соседка говорила: «Еве, донела с'м ти цвѣте да те *цвѣтѣ* исврѣва, да ги у *здравѣ* прелеганш» [Вот принесла тебе цветы, чтобы тебя *О.* покинула и ты бы поправился] (Бор. ЖОАМ:696). Ребенка накрывали красным платком или привязывали к колыбели игрушечную люльку из красного лоскута, в которую клали тряпичную куклу, изображавшую бабу Шарку, рядом клали кусок медовой лепешки, шепотку сахара и старую серебряную монету (Ловеч).

Чтобы не осталось следов сыпи, ребенка *радевали* *донага* и *поднимали* на высокое дерево, откуда он должен был крикнуть три раза: «*Олас* от чужда жена» [*Ох*, от чужой женщины] (болг.).

Бобы (по их подобию с оспинами) использовались в качестве магического средства для лечения *О.* В Варварин день дети варили на мусорной куче бобы и оставляли их для бабы Шарки (болг., Софийско); женщины варили бобы, которые больной должен был быстро проглотить, чтобы так же быстро прекратилась *О.* У русских в Олонечкой губ. заболевшего оспой приносили к тому, кто заболел первым, принесенный с тремя поклонами говорил: «Прости меня, оспнца, прости, Афанасьевна, чем я перед тобою согрubiла, чем провинилась» (Даль 2:702).

Пока болезнь пребывала в доме, не готовили еду, не жарили (свиное) мясо, не стирали (одежду больного), не мылись, не вязали спицами, не шили иглами, не работали с шерстью (верили, что *О.* прячется в ней), не пряли, не ткали, так как болезнь могла *ошпариться*, *уколоться*, *рассердиться* и *уморить* ребенка (болг.); дом содержали в чистоте; привязывали собак, чтобы своим лаем они не сердили *О.* (пирин.). Запрещалось во время болезни ребенка подмазывать печь, *чистить* трубу (укр. полтав.), *избегали* *всего* *красного* (не ели красных плодов, не закалывали *птицу*). В качестве оберега от *О.* опа-

хивали село, как и в случае других эпидемий (болг., рус., укр.). См. Опахивание.

Явившись кому-нибудь во сне, *О.* требует отвести ее в определенное место. Тот, кому она привиделась, утром до восхода солнца *берет хлеб*, намазанный медом, соевое вино, идет на указанное место и оставляет принесенное. После этого, будто бы, болезнь в селе прекращается (болг.). Согласно некоторым болгарским легендам, Господь наказал на людей *О.*, чтобы обезображенные *рябье* девушки не доставались туркам. По русским поверьям, тот, кто умрет от *О.*, будет на том свете ходить в золотых ризах; каждая оспина на его теле превратится в блестящую жемчужину (нижегород.). В белорусской легенде *О.* пощадил семейство, предоставившее ей ночлег (Слуцк).

В приметах и снотолкованиях *О.* ассоциируется с множеством мелких предметов (например, ягод). Заболевание *О.* предвещает большой урожай рябины (рус.), видеть красные ягоды во сне — к *О.* у детей (бел. мочил.в.).

Лит.: Аф.ПВ 1:204; 3:58,116; РДС:21; СД 1:289; СРНГ 6:161; 17:26,146; 24:49,50; ЭО 1892/2—3:33—34; УНВ:181; Tal.ZLL:124; Tyl.MLK:44; Арх.СВОА 1:280; БНМ; БНТ 11:326; Георг.БНМ:147,148; ЕБ 3:81,82; Лов.:60,295,296; Марин.ИП 2:84,126,555; Пир.:474; СбНУ 1914/30:6,46.

В. В. Усачева

ОСТАНАВЛИВАТЬ — магический способ противодействия опасности (болезни, смерти, стихии, демонам) и прекращения неблагоприятного хода событий, основанный на идее неподвижности как формы небытия, смерти; включает возведение символических преград на пути опасности, устрашение, применение вербальной магии (угроз, «останавливающих» формул и имен).

В широком смысле к останавливающим действиям могут быть отнесены все виды акциональных оберегов, поскольку все они направлены на прекращение активности (остановку) злых сил: *опахивание*, *опоясывание*, *очерчивание* круга, выставление острых и колющих орудий (бороны, вил, кос, топоров, *нажей* и др.), *жгущих*, *колющих*, *пахучих* растений; *возжигание* костров,

производство шума, брань и др. См. Обереги, Отгон, Угроза. В узком смысле останавливающие действия представляют собой ритуалы, апеллирующие к статике как состоянию, безопасному для человека и не угрожающему мировому равновесию.

У юж. славян широко распространены личные имена, образованные от глаголов *stojati, stati*: *Стоян, Столяно, Стана, Стойко, Станко, Стеныйка, Остоя* и т. п. Носителям этих имен на основе этимологической магии приписывалась способность останавливать смерть, болезни и др. несчастия (см. *Имя*). Такие имена давались новорожденным, родившимся в семье, где «не держались» дети («останавливающее» имя должно было магически остановить смерть), или в случае, когда в семье рождались одни девочки и родители желали, чтобы родился мальчик (имя должно было остановить рождение девочек), или для того, чтобы вообще остановить рождение детей. Имена, носящие «останавливающие» имена, привлекались к участию во многих обрядах продуцирующего, защитного, лечебного характера.

У болгар *Панагюриште*, когда у матери умирали дети, новорожденного крестили *Стояном, Стояной* или *Задряном*, «за да стон здраво и живо, да запре умираето» [чтобы был здоров и жив, чтобы «запер» смерть] (Бая.ПСОП:60). В Македонии (*Делновардарско*) также детям, родившимся после смерти предыдущих детей, давали имена *Стоян, Стойко, Траяни* т. п. (МП 1931/6/4:96). С этой же целью защитить ребенка от смерти просили деушцы и женщин с «останавливающими» именами изготовить для ребенка обрядную пеленку (см. *Обрядные предметы*), рубашечку или повойник. В районе *Лесковца* (с. Вини) женщина, у которой умирали дети, забеременев, искала по селам трех женщин по имени *Стана* и у каждой брала по немногу шерсти, из которой она затем плела поясок своему будущему ребенку, причем делала она это на каменной валуне (*камен-станица, стеновити камен*) как символе неподвижности и устойчивости (Бор.ЖОЛМ:406—407). Сербы-границары в подобной ситуации брали 9 прядей шерсти у 9 женщин по имени *Стоя* и плели из них поясок (Бел.ЖСГ:225). Женщин с такими именами просили первый раз покормить новорожденного, дать ему имя, заставить колыбель при первом укладывании

ребенка, изготовить для него амулет, инсценировать «покупку» ребенка у матери (см. *Обман*) и т. п.

Чтобы остановить смерть в семье, где подряд случилось две смерти, при похоронах второго покойника закалывали петуха и клали его в могилу рядом с гробом, причем делать это должен был кто-либо из участников похорон с «останавливающим» именем — *Стоян, Станко, Стаменко* и т. п. (Бор.ЖОЛМ:111). В районе *Призрена* для защиты села от чумы ткали обрядное полотно с соблюдением многих условий: полотно ткали близнецы (две сестры), они должны были иметь созвучные имена — по возможности «останавливающие», например *Стоя* и *Стаянка* (Фил.РЕГ:72).

Сербы в районе *Вране* считали необходимым пропустить большого ребенка «кроз *Станом* и *Стојиновракув*», лечили его водой, взятой с трех бродов, в которую три вдовы по имени *Стана* должны были бросить серебряную монету (СЕЗБ 1974/86:428). В области *Тимок* первую пряжу, выпряденную девочкой по имени *Стана*, сохраняли как лечебное средство от болсаней горла (ГЕМБ 1933/8:62).

Особенно большую надежду возлагали на брата и сестру и близнецов с «останавливающими» именами; им поручали самые ответственные ритуалы, такие как опаживание села в случае мора, прогон скота сквозь «живой» огонь (по бокам прохода или туннеля, через который прогоняли скот, стояли *Стая* и *Стоянка* или *Станко* и *Стана*), лечение «одномесечников» и т. п.

В сербских обрядах защиты от града мотив остановки получал многократное выражение в «останавливающих» заклинаниях тучи, ср. «Устух' Мркоња, поломеше ти се кола!» [Стоя, Чалый <вол>, сломалась твоя телега!], «Усту, облаче!» [Стоя, туча!]; в именах утопленников и самоубийц, к которым обращались с просьбой отвести от села тучу, ср. «Стој, Стоја и Остоја! Врати волове!» [Стоя, Стоя и Остоя (имена утопленников)! Верни своих волов! (т. е. тучи)] (СБФ:81:49, 54, 78 и др.).

Останавливающий эффект имело, по поверьям, втыкание ножа в стену, в стол и др. (см. *Нож*).

Посмертное «хождение» покойника ложного предотвращали связыванием или прокалыванием ног у трупа и останавливали

осыпанием мака, льном, житом могилы, дороги от кладбища до дома, двора, кроплением святой водой, окуриванием, горящими углями, забиванием в могилу осинового кола, «печатанием» могилы, поклоном на могилу камня, деревянной колоды, обманом, разнообразными оберегами дома и живых людей и т. п. (полс.).

Лит.: Толстой Н. И. «Останавчиначоу дисциплена и их магические функции // Балканские чтения-3. М., 1994:74; Левк.С.О (по указ.); Толстые // СБФ-81 (по указ.); ВСЭС:151-205.

С. М. Толстая

ОСТАТКИ пищи (скоромной, постной, праздничной) — объект ритуального уничтожения (реального или символического) и магическое средство, апотропей. Особое обращение с О. пищи обусловлено их свойством концентрировать в себе признаки и качества не только самой пищи, но и символизируемого ею времени, а уничтожение О, по завершении мясоеда, поста, праздника диктуется необходимостью устранения их несоответствия новому «контексту» (времени).

Уничтожение остатков скоромной масленичной пищи происходило в Чистый понедельник (у православных) и Чистую (Пепельную) среду (у католиков): сжигали в костре остатки блинов, молока и сметаны (рус.); удаляли их за пределы культурного пространства — например, клали в корзину и вешали высоко на шест (нижегород.), топили в проруби (заонеж.); объясняли детям отказ от скоромного с помощью формул: *Молоко сгорело, в Ростов улетело*; отдавали «чужим», например цыганам (Шк.ЖОП:92, Шумадия; ХСб 8:254, укр.). В Вологодском крае в Чистый понедельник молодежь выпрашивала по дворам остатки скоромного и выпивки (это называлось *перехи собирать, черепья собирать, косточки собирать*) и на этом устраивала заключительную пирушку, подводящую итог масленичным гуляниям (Мор.Слеп.ПК:280-282).

Масленичные О. использовались в продуцирующей магии. По поверьям жителей Варны, их должны есть дети, чтобы

в хозяйстве рождались белые и пестрые ягнота (Тодорова Д. Традиции прелетни и летни празници и обичаи в Провадийския Сърт // ИНМВ 1990/26(41):212). Тряпку, которой мыли посуду после остатков масленичной еды, вешали на плодовое дерево, чтобы оно плодоносило (СбНУ 1892/7:128, Велес; Деб.ОКП:260, косол.). Словенцы тарелку из-под масленичной пищи оставляли невымытой и весной с нее сеяли зерно, чтобы был богатый урожай (Kur.PLS 1:16).

Избавление от остатков постной пищи, трагусмой как старая, непригодная для употребления, известно на западе слав. мира. Мораване в Страстную субботу сжигали у костелов старое растительное масло (Reg.RHMP:52); поляки начиная со среды поста вывешивали фляжки с растительным маслом высоко на деревья (Lud 1895/1/2:84); в Мазовье вешали на сухой вербе сельдь (Kolb.DW 28:135). Наиболее массовый характер у зап. славян приобрело уничтожение и изгнание остатков постовых блюд *жура* и *киселя* (горячих кислых блюд, приготовленных на закваске из муки, см *Жур*), приходившееся на последние дни Великого поста. Иногда, напротив, О постной пищи получали ритуальное употребление как знак непрерывности времени: у словенцев первой едой на Пасху была репная шелуха, сохраненная с Великого поста (Kur.PLS 1:232-233).

Наибольшее значение в обрядности вост. славян имели остатки пасхальной *трапезы* — кости от пасхального поросенка, скорлупа от освященных яиц, крошки от кулича. Как и другие освященные предметы, их категорически запрещалось выбрасывать (это считалось великим грехом); особые способы их «удаления» (см. Уничтожение ритуальное) были подчинены магическим, главным образом апотропическим, целям: их закапывали в землю, разбрасывали в поле, сжигали, бросали в воду, подвешивали на чердаке, под крышей дома или в клеу в качестве оберега от грома, бури, нечистой силы. В Полесье О. пасхальной пищи вешали в мешочке над печью до следующей Пасхи, чтобы ее дожидаться, чтобы, «даст Бог, на следующий год то же самое было» (жытомир.).

В качестве оберега от демонов прилепляли над входом в дом скорлупу пасхальных яиц от «всякого зла» (болг.); ма-

зали дверные скобы освященным пасхальным салом (бел.); под порог клева закапывали кости поросенка от ведьм (словен.); кидали скорлупу подальше от дома, чтобы змея близко к дому не подползала (хорв.); остатки освященной пищи заливали водой и кропили ею вокруг домов, чтобы «гадов не было» (пол. тарнув.); закапывали кости в амбаре, чтобы уберечь припасы от червячков (великопол.).

В целях защиты от грозы и града — закапывали кости поросенка в поле от града (бел., укр.); при грозе сжигали кости в печи, чтобы уберечь дом от молнии и грома (пол., словац., словен.). О. освященной солонины хранили много лет; при приближении бури кидали в печь, и дым от жира отворачивал бурю: *юда*, сидящий в облаке, чует эту солонину, убегает и не бьет поля (Шух. I 4:262). Привеза на гумно первый сноп, втыкали кости поросенка на гумне от пожара (бел.).

О. пасхальной пищи служили оберегом скота: скорлупу пасхальных яиц кидали в воду, чтобы она плавала кругами и чтобы так же вместе ходил скот и не разбредался (словац.); кость от пасхальной свиной клали в хлев в угол от *стриг* (словац.); освященным салом натирали копыта и вымя коров — от змей (словац.); водой, которой мыли пасхальное мясо, обмывали коровам копыта — от всех несчастий (словац.); скорлупой пасхальных яиц окуривали большой скот (морав.). Кости от пасхального мяса отдавали собакам и кошкам, чтобы уберечь их от бешенства в течение года (Kolb.DW 23:83, серадз.).

Поля и огороды защищали от вредителей: втыкали кости и скорлупу в кротовые норы, чтобы кроты не разрывали поле (пол.); воду, в которой умывались с крашеного пасхального яйца, берегли и кропили ею капусту от гусениц (укр.); клали скорлупу в мышиные норы и в хранилища хлеба, чтобы обезопасить посевы от мышей и лягушек (морав.); кости поросенка закапывали в посевы кукурузы, чтобы се не клевали вороны (хорв.). От сорняков закапывали в огороде и в поле (по углам, в межу) скорлупу от крашенных яиц и кости пасхального поросенка (бел., укр.).

Кости пасхального поросенка бросали в воду, чтобы жабы не квакали (хорв.; Z.\ZU 1896/1:242); кидали скорлупу в лужи

или клали туда пасхальные кости, чтобы унять квакающих жаб (Нижняя Краина; Kur. PLS 1:241); на Пасху курам давали зерно, смешанное с освященными яйцами, чтобы куры не квочтали (Święt.I.N:563).

Девушки гадали о замужестве по скорлупе пасхальных яиц, положенной на забор: если сорока унесет скорлупу, то девушка в течение года выйдет замуж; если скорлупу унесет ворона, девушка останется в отцовском доме (Kar.OZD:81).

О. пасхальной трапезы использовались и в продуцирующей магии: О. от пасхальных хлебов крошили в посевное зерно (пол.), относили на пасеку (хорв.), скармливали корове, если у нее убывало молоко (укр. карпат.); кости от поросенка клали в посевное зерно и после сева сжигали (хорв.); скорлупу пасхальных яиц вешали на плодовые деревья или сыпали под них, чтобы деревья плодоносили (пол.), сыпали в корм курам, чтобы те корошо неслись (пол.).

О. рождественской трапезы также находили применение в охранительной и продуцирующей магии: житом, стоявшим на столе в Сочельник, по окончании святок кормили в обруче кур, чтобы они неслись в своем дворе и не разбегались (хорв.); водой, оставшейся от мытья посуды в Сочельник, кропили цыплят, когда весной первый раз выпускали их во двор (укр.); зернами с рождественского стола кормили коров, чтобы уберечь их от лорни, чтобы они не сляядовитой травой, чтобы ведьмы не отбирали у них молока. Идя в суд, считали полезным взять сохраненный со святок кусок рождественского калача, которым в Сочельник гасили свечу, чтобы выиграть тяжбу (Шумадня, Шк.ЖОП:89).

Об остатках еды с поминальной трапезы см. в ст. Деды.

Об остатках жертвенных блюд см. в ст. Жертва.

Лит.: Аган.МОСК (по указ.); Толстая С. М. «Wielkanocne schaby» // Studia polonica. М., 1992:30–42.

Т. А. Азанкина, С. М. Толстая

ОСЫПАНИЕ, **обсыпание** — действие, магически вызывающее плодородие, изобилие, благо и ограждающее от опасности.

Объектом О. являются лица (невеста, молодожены, участники обходов, больной, покойник и др.) и локусы (дом, хлев, поле, колодец, гроб, могилы и др.). Их осыпают зерном, маком, орехами, золой, песком, землей и др.

В свадебном обряде О. символизирует новую жизнь, провоцирует благополучие, здоровье, зачатие, многодетность будущей семьи, и вместе с тем предохраняет от порчи. О. главных персонажей происходило на разных этапах свадьбы: при отъезде невесты из отчего дома, перед отправлением молодых к венцу, во время самого венчания или после него, при выходе из церкви, при вступлении невесты в дом родителей мужа, на второй день свадьбы по выходе молодых из бани; родителей молодоженов, всех гостей. Осыпали зерном (ржи, пшеницы, овса, ячменя — в зависимости от региона), барвинком, хмелем, орехами, желудями, еловыми шишками, семенами тыквы, кизилом, миндалем, монетами (о.-слав.). О. сопровождалось приговорами, в которых раскрывалась его цель: «чтобы молодые плодились как пшеница» (болг.); «чтобы жили богато да весело» (укр.); «чтобы всю жизнь были с хлебом», «чтобы чердак был полон» (закарпат. — Бог. ВІНИ:254), чтобы были плодотворными и чтобы поле было урожайным (Босния), «да би унела [молодая] добар плод» [чтобы молодая понесла добрый плод] (Черногория). В Польше молодую осыпали колосьями пшеницы, чтобы родила потомство, как пшеница хлеб. В жешовских селах после благословения молодых свашка осыпала всех присутствующих «осыпками» (*osypanki*) — небольшими «рогатыми» печеньями из теста, внутри которых был горох. В Банате у гергов, когда молодая бросала зерна на окружающих, сваты говорили: «Сколько зерен, столько детей!» В р-не Задара, когда молодая входила в дом мужа, свекровь осыпала ее пшеницей и говорила: «Коланко зрна пшенице, толико ти, нево, Бог да сретне дједје!» [Сколько зерен пшеницы, столько тебе, невестка, Бог пусть пошлет детей!] (Треб. ПДСК:43). В Пиринском крае О. молодой сопровождалось ритуальным диалогом. Присутствующие спрашивали свекровь, что она сеет, на что та отвечала: «Мальчиков и девочек» (Пир.:404). В некоторых местах О. сочеталось с обливанием водой: мать сыпала овес в ведро с водой и веником окроп-

ляла свадебный поезд, трижды обегая его (бел.). О. девушек овсом, освященным в ден св. Степана (26.XII), сулило им скоро замужество (в.-слав.).

О. зерном на Рождество, Новни год имело значение благопожелания и должно было вызвать обилие хлеба (о.-слав.) осыпали домочадцев и дом (углы дома) ползаника, колядовщиков, которые в свою очередь осыпали хозяев: ползаник сыпал зерно вокруг очага ради будущего урожая (ю.-слав.); участники рождественских и новогодних обходов, произнося благопожелания, осыпали зерном окна и двери избы.

О. ритуальных предметов (бадняка, рождественского дерева, снопа) также имело продуцирующее значение. В канун Рождества, прежде чем срубить в лесу дерево для бадняка, хозяин посыпал его зерном и кашей из рукавицы (серб., Шумадија), что должно было ловлять на будущий урожай, обеспечить достаток в доме. О. бадняка зерном, орехами, монетами совершалось для того, чтобы закрома были полны хлеба (в.-серб., Алексинацкое Поморавье, ю.-з.-серб.; Сьеница, Пештер). Верхушку ели, пихты (ползаничку), внося в дом, посыпали зерном. «*zby tyle kóp Pan Bóg dał zboża w przyszłym roku, ile tych ziarnek na ziemię upadło*» [чтобы столько копен хлеба дал Бог в будущем году, сколько зернышек на землю упало] (ю.-малопол. — Seweryn T. Podziałki. Kraków, 1932:16). В Сочельник осыпали зерном сноп, принесенный в дом (укр.): солону, разбросанную по полу (серб., Ордж.). По возвращении с рождественской мессы ореховыми скорлупками осыпали плодовые деревья ради урожая и оберега (в.-пол., словск.). Зерном ячменя, овса, гороха в день св. Степана осыпали всех присутствующих в костеле «на урожай» (пол.). На Рождество, Богоявление шли за водой к источнику, сыпали вокруг него зерно с приговорами и просьбами о том, чтобы уродились на будущий год хлеб и кукуруза (серб., Воеводина).

О. совершалось и при других обходах: хозяйка осыпала кукуров, лазарок, пелеруду, а те в свою очередь, получив от хозяйки решето с зерном всех видов, осыпали ее (болг.).

В день Рождества Богородицы (8.IX) перед выходом в поле на «засеяки» сеятелей обливали водой и осыпали зерном (пол.).

«на урожаи» осыпали хозяйна, вернувшегося по окончании *свадьбы* домой (*калуж.*). Чтобы уродился овес, участников масленичных танцев осыпали овсом (пол. силез.). В строительных обрядах углы первого венца, а затем и *матцу* осыпают хлебными зёрнами и хмелем, «чтобы жить богато» (рус.): при новоселье дом и хлев осыпали просом (ю.-слав.).

В *родничном* обряде, кроме *продуряющей*. О. имеет еще очистительную функцию: повитуха и *роженица* поочередно посыпали друг другу руки *зерном*, «чтобы ребенок был богатым», затем повитуха осыпала зерном роженицу и всех собравшихся (укр., Волинь).

О. служило оберегом от нечистой силы, ходячего покойника, болезней, вредителей. Магическую силу осыпанию придавало множество зерен, семян растений, песчинок и т. д., которые становились непреодолимой преградой из-за невозможности их сосчитать или собрать. На вербальном уровне мотив счета отражен в сопровождающих обряд О. приговорах; посыпая зерном скот, говорили: «*Който* може да изброи просото, той да сбере мялякото на краката» [Кто может сосчитать просо, тот и забереет молоко у коровы] (Арх. БНП:35). О. (зерном, просом, освященным или самосеяннымамаком, пшеницей, семенами льна, конопли, золой) дома, усадьбы от проникновения нечистой силы, упыря, ходячего покойника, домового, летающего змея, ведьмы, вештыцы, колдуна, змея производили в любое время, но *обязательно* это делали в канун праздников и «опасных» дней (Крещение, Иван Купала, Пасха, Сретение, Чистый четверг, Юрьев день, день св. Игнатия). Перед началом ткачества осыпали дом льняным семенем, чтобы в доме не болели люди (*ровен*). В день св. Стефана осыпали поле овсом, чтобы злые силы не вредили посевам (в.-пол.). Верили, что О. поля золой в день св. Валентина (14.II) защитит посевы от птиц (пол., Мазовше); О. огорода на святки охранит летом овощи от червей и мошек (бел., Гродненщина). Зерном из первого снопа обсевали ток (укр.). О. постели роженицы и новорожденного маком (укр. акарпат.), зерном (*серб.*, Поморавье) защищало их от ночниц, сглаза и порчи.

В похоронных обычаях преобладает охранная функция О.: зерном, маком осыпали покойника, всех присутствующих,

весь дом (внутри и снаружи), порог дома, дорогу до могилы, после выноса покойника лавку, на которой стоял гроб (в.-слав.) Ср., однако, запрет, известный в Польше: нельзя осыпать зерном покойного, так как зерном осыпают молодых на свадьбе (ПЭС: 247). Осыпали маком, просом, пшеничными зёрнами могилу самоубийцы, потенциального вампира, ходячего покойника (п.-слав.). В Курской губ. О. могилы умершего родственника совершала в продолжение шести недель, называя этот обряд «кормить птицу небесную» (Аф.ПВ 3:230). В целях предотвращения чумы обходили село, осыпая его зерном (укр.). О. оберегало скот от порчи, сглаза, диких зверей. Осыпали маком корову, чтобы ведьма не могла отобрать у нее молоко (укр., бел., пол.), корову перед отелом, телянка и корову после отела от сглаза (в.-слав.), скот — солью от хищных зверей (рус.), золой, мукой в Юрьев день от порчи (ю.-слав.).

Вместе с тем, О. использовалось как способ наведения порчи. Достаточно было осыпать корову порошком из вредного зелья, чтобы у скотины завелась вши (чеш. — средство, зафиксированное в Моравии в XVI в.). В Польше в материалах средневековых процессов над ведьмами (1688 г.) упоминается другое средство: ведьма ходила на границу села и *вырвала след, оставленный копытом коровы, которой хотела навредить, и этой землей осыпала корову* (Lud 1901/7:304, 306). На Гудульщине известно О. мукой *чужого* хозяйства для *нанесения* ущерба.

Оказавшиеся обряды. Чтобы вернуть мужа, советовали осыпать земель с могилы вокруг кровати и сказать: «Знай свое место, забывай чужое» (рус. Киров. — ЖС 1994/3:51).

В народной медицине О. символизирует новое, здоровое состояние, снятие, устранение болезни. Больного (больное место) осыпали зерном (п.-слав.), маком (п.-слав., словац.), ржаной мукой (пол.), растертым в порошок забытым в печи хлебом (полес.), золой (пол.) из семи печей (рус.), конопляным семенем, цветом конопли (бел.); это делали на кровати, на полу, на деже (смолен.), на бороне (брест.), на берегу реки, в поле. Если О. зерном происходило в доме, после обряда в дом пускали кур, которые склевывали зерно, а вместе с ним и *болезнь*. Больного чахоткой ребенка клали в первую

борозду и обсевали первой горстью жита (с.-рус., р. Пинега). Так же поступали с ребенком, который долго не ходил (рус. Новгород., бел.) или не говорили: его сажали на борону и «обсевали» зерном (бел. брест.). Для предупреждения желтухи ребенка посыпали зерном пшеницы на пороге дома (серб.), а курица склевывала зерно. О. применялось профилактически: чтобы обезопасить себя от болячек, которые могли появиться у домашнего от чужого человека, пришедшего в рождественский сочельник босым, его ноги посыпали золой (пол., Остроленка).

О. в гаданиях. Девушки обсыпали зерном кровать и себя на кровати, комнату, порог дома, двор, колодец, приглашая суженого «прийти жать» (в.-слав., в.-пол. жешов.).

Льв.: Пропл.РАП:51,85; Потеб.СМ:424,429; Аф.ПВ 1:573, 2:32,303; ВФМ:47; Макс.РНКК: 1903:306; РСев.95:73; СД 1:129,141,170,178, 186,189,203; 2:57,282,374; Сумц.ССО:81,82,177, 180,181; ТОРП:21,97,206,262,263; Бог.ВТНИ: 194,217,218; УИВ:186,604; Чуб.ТЭСЭ 4:708; Шух.Г 4:215; Реп.СЛ:89; Никиф.ППП:29,201; Ром.БС 5:39, 8:126,154; ТСА 2:75,212; ЭБ:17,34; ПА; ВНЕ:21,23,24,46,58,59; КОО 1:246,247, 248,249,261,266; 2:254, 3:190,204; РР:21,26, 65,58,120; Вег.КОМ:333; Катц.ОЗД:9; Kolb. DW 29:131; Kol.PU:119; Kol.SP:44; Malic. ROK:17; Nwb.PP:110. Od.KO:50; Poš.ZO:84, 142; ZWAK 1887/11:131,133; ČL 1904/12:151; Грац.С:156,167; Hol.NP:234; Bart.ML:23; SN 1972/20:20,80,81,92; 1973/21:75; 1975/23:446; Ант.АП:130; ГЕМБ 1935/10:67; 1989/52-53: 79,80,92; 1991/54-55:211,217,218; Тюр.ЖОАМ: 447,545; РВМ 1988-1989/31:171,172,181; Треб. ПДСК:42,43; Чаж.ССР 5:124; НВ 1942/3:199; Кш. PLS 1:118; Арн.СБОЛ 1:148,150; БНТ 5: 319,492-493,495; 11:163—164; Ам. 83,297; Марш.НВ:123,272.

В. В. Усачева

ОТБИРАНИЕ МОЛОКА - форма вредоносной магии, практикуемая ведьмами и колдунами по отношению к молочному скоту (обычно к коровам и овцам), в результате чего уменьшаются или вообще прекращаются удои, снижается жирность молока, в нем появляется кровь, а «отнятое» молоко переходит ведьме или колдуну.

Наиболее характерное время О. м. совпадает с самыми важными моментами скотоводческой обрядности: первым выгоном на пастбище, досием ритуальным, замером молока и др., а также с периодами наибольшей активности нечистой силы. Чаще всего О. м. приходится на Ивана Купалу (укр. бел., з.-слав.), Юрьев день (в.-слав., карпат.-укр., з.-укр., болг., макед., в.-з.-серб., черногор., хорв., босн., герцеговин., далматин.) или предшествующую ему пятницу - *Бели петак* (серб.), Благовещение (Карпаты, з.-полес.), Страстную неделю (с.-з.-рус., словен., хорв., пол., словац., реже - чеш., морав.), ночь со Страстного четверга на Страстную пятницу (карпат., з.-слав.), день св. Войцеха (23 IV) (в.-пол., русины Эмагурья), день свв. Филиппа и Якуба - *Цальпургиеву* ночь (LV) (луж., чеш., морав., с.-з.-пол., словен.), иногда - на Пасху (полес.), Троицу и день св. Евдокии (Шумдия). Часто О. м. происходит в период после отела (особенно первого) или в момент купли-продажи скота, когда старый хозяин с помощью магических приемов может «оставить» себе молочность и приплод продаваемого животного (в.-слав.). Полагали, что ведьмы отбирают молоко преимущественно при молодом месяце, при старом им это сделать трудно (ПА, киев., Копачи), а в пределах суток - обычно в полночь, в полдень или под утро (полес.).

Способность к О. м. приписывается в основном ведьмам (*вештвицям*, *молочницам*, *стригам*, *босоркам*, *чаровницам*, *чредылицам*, *бродницам* и т. д.), реже - колдунам и прочим «знающим» людям (п.-слав.), иногда - навам и самодивам (болг.), *литавицам* (укр. Карпаты). Ср. *бойков.* название людей, занимающихся О. м.: *віддойчик* и *віддойниця* (Олинк.1:120); о ведьме, отбирающей молоко, в Полесье говорят, что она «тянет», «волочет» молоко, что она «изъела крову» (ПА). Согласно полес. поверьям, ведьма приобретает силу отнимать молоко у коров, поцеловав на Пасху церковный замок.

Многочисленные способы О. м. различаются в зависимости от локальных традиций. Наиболее распространенным является О. м. через *кражу*, *забирание* с чужого поля, двора, хлева, межи и т. д. предметов и *субстанций*, являющихся символическим выражением чужого блага, - росы, травы, ко-

лосьев, воды, земли, мусора, сена, навоза, углей из пастушеского костра и т. д. Для этого собирают росу или траву с девяти чужих межей, воду из девяти чужих колодезь, росу с чужого поля, волоча по нему *цедилку*, скатерть, платок, полотно, рубашку покойника, решето (в.-слав., в.-слав.) или волоча *выравку* по росе от чужого хлева к своему (з.-слав.). Украденное помещают в своем хлеву или скармливают своему скоту, чтобы *посесть* ему молочность от чужих животных (о.-слав.). Для этой же цели росой или водой, взятой с чужих полей, поят своих коров или окропляют их (болг., серб., в.-слав.), обмывают им вымя (в.-слав.). Собирая росу, *ведьма* (обычно раздевшись донага и распустив волосы) произносит приговор типа: «Беру молоко, но не все» (в.-слав.), «*Віога розуек, ale ne wszylek*» [Беру взяток, но не весь] (пол.) или: «*Вérem роїлок, ale nie vzeok*» [Беру взятки, но не весь] (словац.). В другом случае, собирая росу с чужого поля, ведьма произносит: «Беру роги помеж ноги, а хуст помело, / Штобы у мос коровки молоко прибыло» (ПА, гомел., Стодолчи).

В целях О. м. ведьмы и колдуны практикуют обход или объезд на каком-либо хозяйственном орудии (навозе, маслобойке и др.) чужого стада (ю.-слав.), загона для скота или поля, реже — опоясывание или *ооруживание* чужого стада или загона нитью или белой тканью (ю.-слав.). Ведьмы обходят чужой двор, волоча за собой веревку или узду (ю.-слав., карпат.), в результате чего у этого скота пропадает молоко. Если в полночь обойти чужой загон или хлев с пальцем покойника, взятым из неизвестной могилы, молоко перейдет тому, кто совершил это действие (макед.).

У вост. славян, особенно в укр. и бел. традициях, распространено представление о том, что ведьма проникает в чужой хлев, обернувшись каким-либо животным — котом, собакой, жабой, ужом, свиньей, жуком, и в таком виде выдаивает корову. В в.-слав. быличках широко известен сюжет о том, как хозяин в ночь накануне Ивана Купалы караулит в хлеву ведьму, обернувшуюся животным, и калечит ее (отрубает лапу, ухо, перебивает хребет и т. д.), а на следующий день выясняется, что одна из женщин в селе (часто его кума, крестная или мать) лежит дома с отрубленной рукой, ухом или пере-

битой спиной, т. к. именно она и была ведьмой. Часто ведьма накануне праздников проникала в чужой хлев в своем обычном виде и просто выдаивала коров (в.-слав.).

Молоко также отбирали, имитируя процесс доения — для этого *веревку, узду, пояс* или полотенце перекидывали через поточную балку или жердь и дергали за концы, с которых лилось молоко, «отобранное» у чужих коров. Согласно полес. быличкам, профан случайно *подглядывает*, как ведьма или колдун получают таким образом молоко, и пытается повторить эти действия. У него с концов веревки льется молоко, которое он не умеет остановить. Он обращается за помощью к тому, у кого он это подглядел, тот останавливает льющееся молоко и просит профана никогда не делать этого и никому не говорить о том, что он видел. По другим поверьям, колдун *проворачивает* в стене своего хлева отверстие, которое затыкает колышком, — когда он вынимает колышек, из отверстия льется молоко, отнятое у коров из стада, проходящего в этот момент мимо дома колдуна (в.-слав.). Колдун может также отнять молоко у определенной коровы, воткнув в дерево нож при виде проходящего мимо него стада: с ножа потечет струя молока, если задуманное колдуном животное — дойная корова, или кровь, если это телка (карпат.). Согласно болг. верованиям, накануне праздников ведьма проливает воду в реке через сито, произнося при этом: «*Както минава водата, тъй да мине брскетът при мене*» [Как течет вода, пусть течет ко мне изобилие] (Кол. ГЮС: 63).

Ведьма или колдун могут отнимать чужое благо, в том числе и молоко, с помощью жабы, ужа, а также мифологических помощников (см. Дух-обогадатель) (в.-слав., карпато-укр., болг., пол.). О. м. осуществлялось также через какой-либо предмет (пепел, соль, шетку, которой белили дом, и др.), который *ведьма* подкидывала в чужой хлев под корову, и когда хозяйка доила корову, молоко через этот предмет «переходило» ведьме (полес.). Согласно другому варианту, ведьма сама доила чужую корову на кусок соли или выловленную в реке рыбу и этим отбирала молоко (гуцул.).

Молоко отбирали также другими способами: *вынимали след чужой коровы* (полес.); отковыривали щепки со стены хлева по обеим сторонам двери и войлок над дверями, кото-

рым утепляли потолок хлева (карпато-укр.): накануне дня св. Николая или Ивана Купалы хватались рукой за стреху чужого хлева (полес.); переходили корове дорогу, иногда с пустым ведром (галиц., полес.); рассыпали соль по дороге, где должна пройти корова (закарпат.); собирали на пастбище траву, выплунутую коровами, и этим отнимали у них молоко (пол.); подкидывали в хлев яйцо, чтобы «испортить» корову (полес.); сразу после отела чужой коровы протаскивали ее теленка через свою рубашку, в результате теленок умирал, а у коровы пропадало молоко (полес.), и др. В болг. традиции ведьмы в полночь с помощью заклинаний сбрасывают с неба месяц, превращают его в корову и доят его. Иногда считалось, что ведьма отбирает не все молоко, а только сливки, «напрсдак» (серб.), «манну» (карпат.), т. е. «спорину», которая определяет качество и жирность молока. При продаже коровы старый хозяин мог оставить себе весь удой, проведя рукой по хребту коровы после передачи денег (карпат.), закатав вместе шерсть продаваемой коровы, кусочки сыра и масла, полученные из ее молока, и держа их при себе в момент продажи (полес.).

Полагали, что молоко, отнятое ведьмой у чужих коров, а также изготовленные из него продукты недоброкачественны — от них смердит, в них заводятся черви (полес.), а в масле, сбитом из «отнятого молока», много волос, щепок, дохлых насекомых (э.-укр.).

Известны способы возвращения отнятого молока, включающие опознавание лица, навредившего скоту, и формы мести (см. Распознавание). Чтобы выяснить, кто отнимает у коров молоко, втыкали в щедилку иголки (часто — три или девять) и клали ее вместе с иголками в новый молочный горшок, в который наливали молоко или воду, и ставили его на огонь кипятить. Считалось, что ведьма, отнявшая молоко, будет испытывать нестерпимые муки, пока горшок кипит на огне. Она прибежит в этот дом и попросит, чтобы горшок сняли с огня, а также попытается что-нибудь украсть, хотя бы щедилку или соломину (ср. Кража). Если хозяйка не позволит ей этого сделать, ведьма навсегда утратит силу вредить этому хозяйству, а если она сможет что-нибудь украсть, все действия хозяев окажутся напрасными (полес., карпато-укр., пол.). В других случаях вместо щедилки кипятили или опаливали

над огнем какое-либо животное, символизирующее ведьму (жабу или небольшую рыбу), ведьма также будет испытывать мучения и прибежит в этот дом, а если бросит жабу или рыбу в огонь, ведьма умрет (полес., карпат.). В некоторых случаях считалось, что такой способ греховен, т. к. вместо ведьмы будет мучиться ее ни в чем не повинная корова (карпат.). Молоко доили на острок ножа или серпа (полес.) или на раскаленную косу (карпат.), полагая, что это принесет ведьме мучения. Чтобы опознать ведьму и причинить ей мучения, нужно на паре коней пахать задом наперед землю на перекрестке, где сходятся три дороги: ведьма, отнявшая молоко, будет испытывать резь во внутренних органах, она прилетит и даст слово больше не отбирать молоко (пол.). Опознать отобранное молоко можно и другими способами: закопать в хлеву овященную воду — кто первый придет в дом и попросит доить, тот и отобрал молоко (полес.); закопать в землю голову ужа, положив ему в рот одну-две горошины, вырастить горох и на Ивана Купалу положить себе на плечо одну из выросших горошин — тогда увидишь того, кто вредит корове (полес.); пересыпать дощечку, по которой ходит скот, самосейным маком — когда через него перейдет корова ведьмы: у нее в молоке и в масле появятся черви (полес.); перегородить дорогу ниткой, спряденной в Чистый четверг, — корова ведьмы не сможет перейти нитку и повернет назад (полес.).

Чтобы отобранное молоко и масло казались ведьме невкусными, в посуду, в которой сбивали масло, клали кал (луж.), доили корову и выливали молоко на фекалии кастрированного барана (словац.) или в уборную (э.-укр., бел.) со словами: «Хто не гадн у ріт цэ узяти, аби нехто не годэн корову зчэрздувати» [Кто не может это в рот взять, так чтобы никто не мог корову испортить] (К. Ливано-франков., Головы); черепашку намазывали калом и подбрасывали в дом кадуна со словами: «Како ти що смьрдиш, така и неговата благина да му смьрди» [Как ты смердишь, так пусть смердит ему его еда] (болг., Том ЖБНГ: 25).

Существует разнообразная система оберегов и профилактических мер, предохраняющих скот от О. м. Сюда входят комплекс апоотропейческих средств, применяемых при выгоне скота, отеле и купле-продаже,

а также широкое использование острых железных предметов (косы, ильня, серпа, топора, бороны и др.), колючих растений (крапивы, шиповника, репейника, боярышника, терновника и др.), троицкой зелени, вербовых веток, осины и др., втыкаемых в стены; и двери хлева в «опасные» периоды; помещение в хлевах и загонах освященных предметов — пасхальной скатерти, остатков пасхальной еды, пасхального яйца, освященных трав и др.; создание магического круга с помощью обходов или обыскания хлева освященным маком или зерном, при котором произносились приговоры типа: «Когда пересчитаешь зерна, тогда отберешь молоко» (в.-слав., ю.-слав., пол.), окуривание коров освященными травами (в.-слав., пол.), ладаном (рус.), миром (пол.), сжигание во дворе костры (полес.) и т. д. Для охраны скота от ведьм на дверях и стенах хлева рисовали кресты освященным мелом (укр., бел., вл.), соком чеснока (карпат., пол.), тестом для пасхального хлеба; в «опасные» даты обходили вокруг хлева или загона с замком, чтобы символически запереть скот от ведьм, после чего гребли граблями внутрь загона, по направлению к скоту, приговаривая: «Свое млеко од Моје стоке мени грабим. Моје не дам а тебе непу. Не заключувам од себе, већ од села. Мени млека као река» [Свое молоко от моего скота себе гребу. Мое не дам, чужое не хочу. Замыкаю не от себя, а от села. У меня молока, как река] (Шумадия, СЕЗБ 1921/22:140).

Чтобы предотвратить О. м., корове скармливали хлебц, испеченный в виде креста на Крестопоклонной неделе (полес.), в день св. Люции (13. XII) пекли лепешку с разными травами и давали корове по куску ежедневно до дня Трех королей (6. I) (зап. Галиция); корову после первого отела доили через обручальное кольцо (карпат.), через рубашку выбранный ребенка (полес.) или сначала через цедилку, а потом пропускали молоко через решето (полес.); привязывали к хвосту или рогам небеленые нитки (полес.); красную ленту (карпат.), шпильки (полес.); просверливали в роге отверстие и затыкали туда ртуть, ладан, плоды растения «клокочка» и др. (полес., карпат.).

В число охранительных средств входит также защита посуды молочной и столিকা для доения (на них чертят кресты, их парят, обмазывают навозом или калом), запрет дер-

жать молочную посуду и цедилку на улице после захода солнца в канун Ивана Купалы и др. Считалось, что ведьма не сможет отнять молоко в том дворе, в котором закопана костра (полес.) или около которого расстел «переступень» (*Brugonia alba*) (пол.). Чтобы предохранить корову от порчи накануне Ивана Купалы или Юрьева дня, ее намазывали калом (э.-укр., серб., болг.) и произносили охранительные формулы (см. Кал).

Профилактикой О. м. является также правильное поведение, выполнение запретов и охранных ритуалов, предписанных в дни отела скота, первого выгона, контрольного измерения молока и в другие важные моменты. В частности, запрещалось: одалживать молочную посуду, чтобы вслед за ней не «ушло» молоко; мыть молочную посуду снаружи, после дойки давать что-либо кому-либо, предварительно не помыв руки; здороваться и разговаривать с посторонними во время дойки; перерабатывать молоко на открытом воздухе; давать чужому есть молозиво; что-либо отдавать из дома в день контрольного удоя, формирования стада и перегона скота на горное пастбище (укр. Карпаты); в день отела скота (в.-слав.), когда нельзя было давать даже кусок хлеба нищему (укр. Карпаты), и др. Чабан не должен никому ничего одалживать, особенно свою одежду, пастушеский посох и пояс (карпат.). При первом выгоне скота следная за тем, чтобы корова, выходя из хлева, не вынесла со двора на ногах кусочков навоза — его собирали и бросали назад в хлев (полес.).

Посмертная участь людей, при жизни отбиравших молоко, тяжела и мучительна, т. к. такое умение предполагало продажу души нечистой силе. Согласно в.-слав. быличкам, после смерти из умершей ведьмы или из ее гроба льется молоко (карпато-укр., полес.), во время ее похорон появляется множество змей (полес.), ее груди в гробу сосут два ужа (полес.). О. м. считалось одним из наиболее тяжких грехов: в одном из рус. духовных стихов умершей грешнице, наряду с детоубийством и другими преступлениями, ставится в вину и то, что она «коровушек выданвала».

Лит.: Журав ДС:69; СБФ-84:261,266,269, 270,271; СБФ 2000:224-233; МУРЕ 1912/15:31; Хобзей ГМ:179-182; Шук. I 4:214; КА;

ПА; Арх.БНП.94-95; Кол.ГКОС.41,62-75; Поп.БНК.47-48; ГЕМБ 1932/7:86-88; 1974/37:217-218; Никол.ГД:104-105; Петр.КИС 1:273-277; СЕЗБ 1909/14:60-62; 1924/40:64-66; Кит.РАС 1:283,289; ZNŽO 1896/1:242,246; 1913/1:77; Норв.РЗЛ:181-182; МААЕ 1896/1:384; 1905/7:71; Швейц.ЛН:524; Zarnag.:250; ZWAK 1880/4:39,44; 1881/5:112,121-122; 1886/10:89,98,222. См. также лит. к ст. Вельмя.

Е. Е. Левкиевская

ОТГОН — см. Изгнание ритуальное.

ОТЕЛ появление на свет теленка, сопровождаемое особыми ритуалами и магическими действиями, направленными на здоровье и благополучие коровы и приплода, на увеличение удоя молока. В обычаях и поверьях О. соотносится с женскими родами: в обоих случаях применяются ритуальные действия и вербальная магия, связанные с символической раскрытия (ворот, дверей), развязывания (узлов и др.) и последующего очищения роженицы, а также с защитой роженицы и новорожденного от зла и порчи.

Особое значение придавалось первому О. молодой коровы (с.-рус. *нетель*, брян. *первотёлка*, др.-укр. *калуж*, *дровка*, *смыслн. пярвостинка*, бел. *пярвостычка*, в.-болг. *първескния*). Такой корове повязывали либо надевали на рога предметы женской одежды (в.-слав.); обматывали вокруг рогов нижний рубец рубашки (укр.), белую тесемку (рус.), привязывали к ним кусок первого вытканного полотна (*костром*), часть холста с большим количеством узлов в виде платка (*калуж*), тряпку от женской одежды — пензен. *молодую в сорочку надежут* (Журав.ДС:34-35). Чтобы корова затем телилась ежегодно, первого теленка не оставляли и не забивали, а продавали (бел.), чтобы она телилась телками — втыкали иголку в то место, где найдут теленок-первенца (*смыслн.*). На Рус. Севере, чтобы первотелка по-прежнему давала молоко, ее «устанавливали» (*нетиль ставили*): втыкали рядом с ней вилы, при доении старались попасть струей молока между копытами, проводили по спине последом, нижней женской рубашкой и т. д.; говорили при этом: «Матушка стояла, бабушка стояла, и тебе,

подружка, матушка велела стоять; ножками не мотай, хвостиком не махай, головушкой не верти, крепко-накрепко стой» (АА. каргопол.). **Первотелке** связывали ноги дитей или тряпкой, которой обвязывали ноги покойнику, — чтобы не брыкалась, ко двору ходила (полес. брян.); терли кремнем зубы, чтобы она их не скоро потеряла (бел. *витеб.*), и т. д. **Первое** молоко такой коровы полагалось выпить в проточную воду, «чтобы молоко текло, как вода» (Добр.:355). Следили за тем, чтобы ведьма в ночь О. не отобрала у первотелки молоко (см. Отбирание молока).

Благоприятным для О. в течение считалась середина недели (полес.), неблагоприятным — начало и конец недели (полес.), праздник Благовещения: приплод мог оказаться увечным (укр.) либо пасть жертвой волков (бел. гроднен.). Чтобы избежать появления на свет уродливых телят, в определенные праздники соблюдались запреты на работу: напр., не рубили деревья и не строили на троицкой неделе (полес. брян.), не занимались шитьем, прядением, мотанием ниток на святки, иначе скот родится покалеченным, слепым, с «защитым» задним проходом, с закрученными ножками и т. п. (полес.). См. **Кривой**.

Для облегчения О., как и при родах, раскрывали двери, ворота; женщины расстегивали на одежде пуговицы, развязывали тесемки, снимали с себя фартук, платки, расплетали косы. При тяжелом О. снятый фартук женщины вешала на ворот (полес. гомел.), надевала на рога корове (ю.-в.-рус.). Для облегчения О. заставляли пролезать под воротами девочку (*калуж*). Мотив размыкания ворот характерен для заговоров, произносимых при О. Благополучному О. способствовало также ритуальное кормление скота: медом (закарп.), украденным сеном (пензен.) и пр.; добавление в питье освященной соли (полес.), пороха, яйца в скорлупе, собачьего кала (чеш.) и пр.

Большое число магических действий связано с последом коровы (ср. Послед при родах ребенка). Для скорейшего его выхода корову поили квасной гущей, кормили ячменем, хлебом с запеченными вшами, тараханами (рус.). Строго следили за тем, чтобы корова не съела послед: считалось, что молоко от этого портится, пахнет молозивом (рус.), пенится (бел. *витеб.*), пропадает

(полес. брест.), уменьшается наполовину (серб.-босн.), у коровы выпадают зубы (рус., бел.). Если корова съедает послед, значительно затягивается период ее «очищения» и, соответственно, начало употребления «чистого» молока в пищу (с.-рус.). Если послед найдет и съест собака, то у коровы пропадет молоко (болг. родоп.), она заболит (орлов.). Послед, как правило, закапывали в навоз, во дворе или в хлеву (п.-слав.), мотивируя это тем, что «скотина дома, и послед должен дома быть» (с.-рус. харгопол.), реже — в поле, например, в чужом (орлов.). У юж. славян послед с несколькими козлами молока заматывали в тряпочку и пускали по течению в реку, чтобы молоко текло, как река (болг. родоп.); закапывали в хлеву, в огороде, в том месте двора, где никто не ходит, чтобы счастье оставалось в доме (болг.). В с.-рус. селах, перед тем как зарыть послед, с ним обходили три раза корову, обтирали последом, ставили на него корову с приговорами «установления» коровы, т. е. наказывая ей стоять крепко и смиренно во время доения.

Комплекс ритуальных действий, связанных с отелившейся коровой, включает ее «очищение» с целью получения больших удоев хорошего «чистого» молока. Для этого корову мыли или кропили крещенской водой, в которую иногда клали серебряное кольцо или крестик (в.-слав.), или воду через решето (орлов.), совершали обмывание с помощью пучка ржаной соломы (череповец.), березового веника и трав, собранных на Ивана Купала, или можжевельовой ветки, сложенной в Чистый четверг (с.-рус.), при этом называли корову по имени: «[Имя-рек], парна баника тебе» (Ал., харгопол.). После мытья корову окуривали (иногда вместе с тельцом) ладаном (рус., полес.), паутиной и мхом с четырех углов избы (владимир., вологод., костром., саратов.), сретенской свечой (полес., бел.), остатками рождественских блюд (чеш.). При этом обходили корову три раза, окуривали кругами ее живот и вымя. См. Окуривание. В ряде полес. сел окуривание сопровождалось осыпанием коровы освященном маком.

Отелившуюся корову кормили специальным хлебом: «редюстным» («крестиком» (брест.), кусочками пасхального кулича (чернигов., киев.), хлебом-солью (э.-полес.), «забутным» хлебом (т. е. таким, который забыли

в печи), «штоб забулася», если от нее отлучают теленка (ПА, гомел.). В Кюстендилском крае не достигшая половой зрелости девочка из дома, где никто не умер, замешивала хлебец, который потом делила в хлеву, давая кусочек отелившейся корове, домашним и двум-трем соседкам. Чтобы корова давала больше молока, после О. ее поили водой из трех колодезев либо водой, зачерпнутой три раза со словами заговора (гомел.).

Большое число ритуально-магических действий совершалось с телятником. Во время О. запрещалось разговаривать, чтобы теленок был смиренным. Корова должна облизать теленка, поэтому его тут же осыпали солью (и.-слав., с.-болг.) или мукой (чеш., макед. гевгел.). Увидевший первым теленка человек стегал его клочком сена по голове или клал ему на язык соли, соломы, сена, чтобы теленок быстрее стал есть траву (витеб.), хлопал его по голове мешком из-под муки (харгопол.), протаскивал соломинку через его рот (ц.-серб.), чтобы теленок хорошо ел и пил, О появлении на свет теленка не сообщали в течение трех дней соседям, «иначе у него повредится какой-нибудь член», возвещали же об этом событии громкогласно, чтобы «целя голосно рыкало» (Никиф. ППП:148). Рождение двойни (см. Два) и уродливых, двухголовых, телят расценивалось то как счастливый знак, то как предвестие несчастья. В течение первых 12 дней новорожденные телята считались «нечистыми», поэтому есть их мясо было запрещено.

Особые ритуалы должны были обеспечить благополучный рост теленка, «приобщение» его к дому и двору, включая «знакомство» с домовым. Например, у русских теленка подносили к печи или голбцу и говорили: «Суседушко, доброхотушко, корми и люби телушечку (или бычка)» (Журав.ДС:39). Чтобы теленок долго жил и крепко стоял на ножках, его поднимали к матице (с.-рус., ю.-рус.). Чехи вешали высоко на яблоню покрывало, считая, что в этом случае теленок вырастет большим. В Грузии (Сербия) хозяйка тянула теленка вверх за уши, приговаривая: «Пусти врбово, узми дреново» [Брось «вербовое», возьми «кизиловое», т. е. «расти крепким»] (Петр.ЖОІ:329). У сербов Боснии первый, кто потянет теленка за уши, считался его «повитухой». Переносить теленка в теплое место нельзя было

голыми руками, а иногда — и с помощью **фартука, рубашки**, иначе он долго будет жевать эти предметы (бел., хорв. далмат.); телянка первый раз брала, заворачивая в мешок (вологод.), в солому или сено (воронеж., нивгород., вологод., бел., хорв.), в солому из последнего сжатого снопа овса, чтобы он «не сгинул» (костром.). У русских для переноса телянка использовалась шуба, чтобы он хорошо рос (орлов.), женская рубашка, чтобы обеспечить приплод телянка (владимир.), мужская черная рубаха — от глаза (смолен.). Не оставляли «на завод» телянка с красно-розовыми зубами; такого, который беспокоит себя вел после захода солнца в день О; считалось, что такого телянка съест волк; «заодношником» оставляли телянка с нечетным числом зубов (витеб.). Если приходилось отлучать телянка от коровы, то его кормили хлебом, в который запекали три шерстинки от материнской шкуры (чеш.), вешали эту шерсть ему на шею в мешочке, шнурок которого мазали кровью коровы или держали на ее шее, «чтобы телянок не тосковал по матери» (бел.).

Важное значение придавалось первому после О. молоку коровы, которое не употреблялось в пищу в течение определенного времени (в разных слав. зонах — от 6 до 40 первых удоев), после чего проводилось ритуальное очищение коровы, молочной посуды, молока (с.-рус. *брать в чистое, доить в чистое*). Молозиво (с.-рус. *молозиво молоко, болгар. клястра, куластри, сера*) доили не в поддойник, а на землю, в навоз, в «поганый» сосуд, сплавляли его телянку, корове, отдавали собакам (я.-слав.), выливали в проточную воду или в колодец, желая корове «столько молока, сколько воды в колоде», «чтобы молоко текло рекой», «чтобы молоко не пересыхало, как река» (ю.-слав.). Существует запрет отдавать молозиво на сторону (с.-рус.), совершать с ним ритуалы после захода солнца, чтобы «не высохло молоко» (болг.). В юж. и зап. Болгарии обязательно полагалось дать отведать молозива новорожденному телянку. У сербов Боснии первые струи молока пропускали через рожки телянка, затем горсть нацеженного молозива крестообразно выплескивали корове на спину, часть выливали в реку, а вместо молока из реки брали воду, на которой готовили корм для коровы (Фил.ВН: 198). В ю.-зап. Болгарии (Неврокол) пер-

вые капли молока сцеживали в яичную скорлупу и оставляли ее над входом в хлев.

Доению «чистого», т. е. годного в пищу, молока предшествовало повторное мытье и окуривание коровы (я.-слав.). На Рус. Севере брали в пищу обязательно нечетный удой, например, седьмой, девятый, одиннадцатый, следили, чтобы доение «вчистое» не пришлось на понедельник, на день недели, в который был праздник Благовещения, и на др. неблагоприятные дни. Специально готовили подойник: кляли в него раскаленные камни, нагретый в печке можжевеловый, «синий» камень, серебряное кольцо или старинную медную монету и ошпаривали кипятком. См. Посуда молочная.

Употребление первого после О. молока в пищу у всех славян отмечено ритуальной трапезой или угощением близких и соседей. В некоторых в.-слав. и балк.-слав. областях ритуальное блюдо из первого после О. молока готовилось из молозива. В Вологодской губ. из молозива впервые отелавшейся коровы готовили сыро (запеченное молоко с яйцами), первый кусок которого отдавали с хлебом корове. В Родопях из молозива (сера) пекли слоеный пирог *сера*, огонь для которого разжигали на ветках, собранных из реки, чтобы молоко текло рекой и чтобы корова была подвижной. В некоторых селах в такой пирог запекали серебряную монетку или колечко: того, кому они достанутся, считали счастливым и, благословляя, дарили ему теляночка (болг. родоп., смолен.). В ряде родопских сел в день О. (либо на третий день, в первую фреду после О.) женщины готовили лепешку, варили молозиво и раздавали соседям, созывая их в дом на трапезу (православные болгары) или обнося угощением нечетное число дворов (болгары-мусульмане); при этом кусок лепешки обязательно скамливали корове, чтобы она давала много молока. У босн. сербов во время трапезы из блюд на молозиве хозяйка обрызгивала всех водой. В Закарпатье на кипяченую *курайстру* (молозиво) запрещалось дуть во время трапезы, иначе молоко не будет жирным. У юж. славян при первом после О. доении для пастуха готовят *мачник* и выпекают пшеничную лепешку (макед. гевгел.); одаривают пастуха лепешкой, дают деньги (болг., серб., макед.).

Обрядовая трапеза из молока уже отелавшейся коровы также включает кормле-

вне км коровы (иногда — и теленка), угощение соседей, благопожелания (роста теленку, изобилия молока, здоровья коровы и рождения не бычков, а телочек). Чтобы в будущем корова телилась телками, первой кашу начинала есть женщина (калуж.) или девушка (с.-рус.), положенные в кашу деньги старались найти женщины (орлов.). Чтобы теленок хорошо рос и развивался, горшок с кашей поднимали три раза вверх с соответствующими приговорами либо при начале трапезы двое мужчин трижды поднимали вверх самого теленка (липец.); ставили на перекладину под потолком решето с сеном, в котором находился горшок с кашей (калуж.). В ю.-рус. областях обряд приготовления каши из молока очистившейся коровы и сама трапеза (а иногда и весь цикл обрядов, связанных с очищением коровы) называется кашу *молить* или *корову (телят) молить* (с.-рус. молоко *молить* 'окуривать свечкой кашу из молока очистившейся коровы'), что мотивировано совершением молитвы во время трапезы, а в плане семантической реконструкции — этимологией глагола *молить* 'забивать, резать', 'приносить жертву' (Журав.ДС.53–57).

Период О. считается опасным временем, когда корова и теленок в наибольшей степени подвержены порче, сглазу, поэтому посторонних людей стараются к ним не допускать; даже о самом факте О. сообщают только на следующий или на третий день после О. Ведьма может в это время прийти попросить что-либо взаимы, чтобы навредить животным (в.-слав.), или пропустить теленка через свою рубашку, чтобы он сдох, а корова потеряла молоко (полес. гомел.). Для предотвращения этого при О. прибегают к оберегам У всех славян не принято давать взаймы что-либо при О., а также в течение трех суток после О. (полес., пол.): говорят, что «отдашь молоко» (юлес.), молоко испортится или пропадет (пол.), корова погибнет (пол. роичнц., сандомир.). Не подают в это время нищим хлеб, милостыню (пол., бел., укр.), иначе скот будет бродить по селу, как нищие, или теленок будет все время мычать, сторониться матери, блуждать и т.д. (ср. Давать — брать). Тот, кто берет молоко недавно отелившейся коровы, не должен возвращать посуду пустой: он кладет туда кусочек хлеба и соли или отрубей, муку, которыми кормят

корову (ю.-болг., макед. охрид), иначе она перестанет давать молоко. Чтобы ведьма не отобрала молоко, во время О. в стену хлева втыкают серп, затыкают оświęщенные травы (полес. раян.), осыпают оświęщенным маком двор, ворота, корову (полес. брян.). С той же целью просверливают в роге животного дырочку и капают туда ртуть (Покутье), привязывают на рога соль и оświęщенный хлеб в тряпочке (полес. гомел.); первые струи молока пропускают через обрубчатое кольцо (гуцул., балк.-слав.), предпочтительно ~ хозяйки дома (бел. витеб.). Отелвшуюся корову оберегали от сглаза и порчи, привязывая ей на шею, к хвосту или рогам части женской одежды (в.-слав.), красные тряпки, ленты (ю.-слав.), «мартеницу» (болг.), дольки чеснока (болг.), лоскут от мужского пояса (болг. разград), ложку (макед., болг.). Теленку повязывали на шею или хвост ленточку, «мартеницу», «синие» мониста (болг.), красную нитку с дольками чеснока (болг. родоп., добрудж., петрич.), «ожрсель» из разноцветных ниток (в.-болг., ю.-болг., фрак.), разноцветные нитки с преобладанием красного цвета, колокольчики (болг. софийск., макед. гевгел.), монетку (болг. добрудж., петрич.), ложку (макед. скоп., ю.-в.-болг. неврокоп., петрич.).

Различные приметы и гадания касаются в основном пола новорожденного, реже — времени О. В святочные праздники следят за тем, кто первым придет в дом: если мужчина или мальчик, то корова отелится бычком, если женщина или девочка — телкой (полес.). Так же гадали с упавшим дотыкальным прутком: выходили с ним на улицу и смотрели, кто встретится первым, мужчина или женщина (полес. гомел.). Наблюдали за коровой: если стельная корова ляжет ближайшую к голове часть тела по направлению к голове, то отелится бычком, если заднюю по направлению к хвосту, то — телкой; если спину, то — бычком, бока — телочкой (бел.), и т.д. Приметой времени О. коровы служит ее положение во время сна: если она лежит головой на восход или на юг, то отелится дном, если на запад или север, то — ночью (рус.).

Лит.: Журав.ДС.33–57; Зел.ВЭ.92; ПА; Никиф.ПІП.142,147–149; ЕБ.222–223; Соф.264; Добр.355; Лов.66; Род.218–219; Странажа.250–251; Так.СОБК.373; Фил.СК.438; Фил.

ВН:198; Мн. ЖОН:252; Петр. ЖОГ:329; Kolb. DW 31/3:151; Čsiv 3:46,557.

А. А. Плотникова

ОТЕЦ — глава семьи, на котором лежит ответственность за продолжение имени и рода. Только после рождения первого ребенка «молодожен» (серб., *младожен*) получает право называться мужчиной (*мушкарац*) (серб., *Гружа*). Отсутствие потомства, з особенности мужского, считается проклятием для мужчины, знаком гнева Божьего (см. Бесплодие). Рождение у мужчины только дочерей расценивается как результат порчи или неудачного стечения обстоятельств: в Черногории это объясняют тем, что мужчина наступил на мусор, или к нему прикоснулись венником, или тем, что он вошел в дом, на пороге которого сидела женщина. Хорваты считают, что смерть старика, не оставившего после себя внука, особенно мучительна (Польша). И, наоборот, главной гордостью О. считается сыновья: бел. «Дзе сыноу лава, там бацьку слава, дзе дачок лава, там матцы слава».

По представлениям юж. славян, О., как и мать, передает потомству свою кровь, но в отличие от женщин, у которых она «жидкая» (танка), кровь О. — «густая» (дебела) (Черногория). При этом может даваться различная оценка той и другой крови, т. е. тех качеств, которые наследуются по материнской и отцовской линиям: серб. «Дебела крв виша, танка мнлеја» [Густая кровь важнее, жидкая мнее] (Герцеговина) или «Танка је крв дража од дебеле» [Жидкая кровь дороже густой]. Именно законный муж, как полагают, передает ребенку основные черты, а если у матери был и любовник, от него ребенку достаются глаза и уши (пол.). По обычному праву, О. ребенка считается муж матери, даже в том случае, если он умер больше чем за девять месяцев до рождения ребенка.

Хотя и гораздо реже, чем женщина, мужчина участвовал в магических действиях, направленных на исцеление бесплодия (см. также Зачатие). При этом у юж. славян практиковалась обычай в случае бесплодия мужа зачинать ребенка от другого мужчины. Вместе с тем, в некоторых локальных традициях он, как и его жена, мог прибегать

к символическим мерам предупреждения беременности; когда О. шел нарекать новорожденного, он по дороге садился столько раз, сколько лет не хотел иметь детей (Красовица Ясница).

В соответствии с архаичными взглядами на зарождение жизни, мужчина наравне с женщиной участвовал в вынашивании ребенка. В представлении вост. и юж. славян поведение будущего О. во время беременности жены могло отразиться на исходе родов, на здоровье и характере ребенка. Поэтому он, как и беременная, должен был соблюдать целый ряд предписаний и запретов. Так, ему было запрещено во время ледохода что бы то ни было кидать в реку, в противном случае роды будут протекать тяжело (Прикарпатье), перекатываться через беременную жену в постели, иначе ребенок обовьется пуповиной (Добруджа), работать острыми орудиями труда на праздники под страхом родить калеку, нецензурно браниться во избежание гибели плода (бел.); он не должен был ничего оставлять на тарелке, чтобы наследник был чист и аккуратен; должен воздерживаться от пригаров и подгоревших корок, иначе у ребенка будет «пришит» язык (полес.), и т. п.

У юж. славян по внешнему виду будущего О. гадали о поле ребенка: если он растолстел, то родится мальчик, если похудел — девочка; если толще правый ус или щека — мальчик, если левый — девочка (серб., Поповац).

В наиболее полном виде соучастие О. в рождении ребенка отражается в обычаях *кунады*. Во многих традициях О., наоборот, удаляют из дома, где протекают роды, и даже скрывают от него сам факт родов, иначе жене будет тяжело рожать (серб.).

Имя О. может спасти новорожденного мальчика от гибели: в случае, когда он не подает признаков жизни, его окликают с помощью имени О. (и имени матери, если младенец — женского пола) (сибир., астрахан., рязан.). Его нарекают первенцу и в профилактических целях: оно должно принести ему здоровье, счастье (рус., серб.).

Новость о рождении ребенка, особенно первенца, которую сообщают прежде всего О., вызывает разную реакцию в зависимости от пола: О. (или дед) обязательно дарит подарок посланцу за известие о рождении наследника и лишь в порядке исключения

за рождение дочери (макед.). В Польше О. с большим удовлетворением узнавал о рождении первенца-сына: оно служило решающим доказательством невинности жены, благополучно сохраненной до свадьбы (Высоко-Мазовецке). У русских же в случае рождения дочери, чтобы избежать повторного рождения девочек, роженницу или О. секут ржаными колосьями (рязан.).

Вообще чествование О. в родничной обрядности носит скорее шуточный и даже гротескный характер. У хорватов молодого О. называют «гусакон», вставляют ему перья на шляпу, перьями же украшают его дом, приносят угощение, а за это он должен напоить гостей (окр. Загреб). У вост. славян О. угощают на крестинном обеде сбродом, персидской кашей, чтобы он «приобщился» к страданиям роженницы.

Включение новорожденного ребенка в семью предполагает прежде всего принятие его О. Он первым берет обмытого младенца из рук повитухи или поднимает его с пола (пол.), целует, крестит и кладет в колыбель. Особенно важен жест приятия в случае рождения девочки, т. к. она воспринимается как «неудачный» ребенок. Поцелуй О., награждает ее ямочками на щеках, иными словами, делает ее привлекательной (украинцы Словакии). Акт приятия отцом может осуществляться и опосредованно, с помощью принадлежащих ему предметов одежды, несущих на себе следы его пота, в которые принимают новорожденного или пеленают после первого купания (см. Одежда, Пеленки).

В обязанности О. входит также организация следующего ритуала социальной интеграции ребенка — крещения. Если О. не справился с этой обязанностью и ребенок умер без крещения, душа О. после смерти в наказание переходит в скот (пол., Пуца Салдомирская). Однако О. (как и мать) не присутствует в церкви при обряде крещения (биологических родителей замешают крестные), но он вновь первым принимает новорожденного младенца по возвращении в дом: отцу его передают крестные или бабка из рук в руки или кладут на порог, и он касается ребенка розгой, наставляя: «A nie chodź po wsi, słuchaj ojca i matki a jedź groch z kapusta, będziesz dobry gospodarz» [Не ходи по деревне, слушайся отца и матери, ешь горох с капустой и будешь добрым хозяином]

(пол., Ягодне; РАЕ, тара 482). Этот жест в свернутой форме содержит всю программу жизни семьи на ближайшие годы, он отражает и ту роль, которую должен будет играть О. в воспитании потомства, особенно мужского. От О. ожидают прежде всего строгости и даже жесткости. Нежный О. не может быть хорошим воспитателем: серб. «У мска оца неваљала деца» [У мягкого О. непослушные дети]. Главными методами выступают окрики и телесные наказания, ср. укр. «Батькова лайка дужча за материну бійку», «Дитину серцем любви, а руками гнети». Поскольку всякое рукоприкладство запрещено в течение первого года жизни ребенка, участие О. в уходе за младенцем крайне незначительно: он не ласкает ребенка и не играет с ним; брать ребенка на руки считается для молодого О. «срамотой» до тех пор, пока тот не начнет ходить (Скопская Катина) или ходить и говорить (Черногория).

В символическом плане развитие ребенка предполагает отдаление от матери и приобретение к отцовским ценностям. После пеленания новорожденного в отцовскую одежду следующим шагом становится его помещение в колыбель, которая может омысляться как специфически «отцовский» предмет, поскольку именно О. должен изготовить ее или хотя бы чисто символически приложить к ней руку, в противном случае ребенок не будет его уважать (бел. полес.). Изменение питания ребенка также идет от материнского молока к еде, в изготовлении которой роль О. является решающей, — к хлебу, который в детском языке называется *палкой*, а в речи взрослых — *батькой* (полес.).

О. чаще других родственников играет главную роль в обряде, оформляющем выход ребенка из младенчества, особенно если дело касается мальчика, — *пострижниках*.

Вообще О. гораздо больше внимания уделяет воспитанию сыновей, поскольку именно они считаются в первую очередь детьми своего О. (а дочери — детьми матери). Власть его безгранична и сопоставима лишь с волей Божьей: ср. серб. поговорки «Отац је сину Бог на земљи» [Отец для сына Бог на земле] и «Као што је Бог ва људе, тако је и отац за своју децу» [Как Бог для людей, так и отец для своих детей] (впрочем, такую же роль играет мужчина и по отношению ко всей семье, и в частности к своей супруге). Именно О. решал, кого из сыно-

вей отдать в рекруты, каким ремеслом заниматься сыновьям и пр. Особенно важными представлялись решения, связанные с переходом детей в новую возрастную группу. Именно О. давал разрешение на вступление сына в «громаду» (см. Парень), подбирал ему невесту, благословлял детей на брак. Именно О. активно участвовал в подготовке свадьбы, он мог быть одним из сватов своего сына: обсуждал все условия заключения брака, вел переговоры, посещал дом будущего супруга и т. д. Однако на самой свадьбе функции О. достаточно скромны.

В принципе со вступлением в брак детей роль О. как воспитателя завершалась: в католической традиции О. подводил дочь-невесту к алтарю и тем самым передавал свою власть над ней ее мужу. У православных участие родителей молодых в церковной церемонии запрещено или же оно считается нежелательным. В свадебном обряде молодоженам символически передавалась роль их родителей. Так, в Верхней Песаве наутро после брачной ночи на молодого надевали рубаху его О., а на невесту — матери, передавая им тем самым статус старшего поколения. «Отставке» родителей молодых были посвящены ритуалы конца свадьбы: родители приобретали статус молодых и участвовали в шуточном венчании (полес.). или их грозились за ненадобностью утопить, а молодые выкупали их (Ставрополье). Особенно важным был брак последнего ребенка, т. к. родительская миссия считалась окончательно завершённой, и деторождение с этого момента считалось противным закону. Отныне старики могли спокойно посвятить себя приготовлениям к смерти.

Невыполнение родительского долга возлагало на О. новые обязательства. Так, в случае внезапной смерти сына или дочери, наступившей до заключения брака, О. давал обет вырыть криницу: как полагали, душа дочери поселялась в ней и обретала надежду на спасение благодаря освящению воды и поминанию ее души всеми теми, кто будет приходить к кринице (укр.).

В фольклоре роль О. амбивалентна. Не имея с ребенком такой тесной физиологической связи, как мать, О. в сказках может по неведению обещать черту душу своего еще не рожденного ребенка (в.-слав.). С другой стороны, покойный О. выступает как даритель по отношению к сыну в бла-

годарность за то, что тот сторожит его могилу.

Лит.: Баранов // ЭО 1998/4:118; ЖС 2000/2: 46; Наум.ЭД:58; НТЕ 1993/2:16-24; НЗММУК 1977/8:218; Крач.БЗРС:166; Серж.ПЗ:155; Куп. РЗАБ:25; Bieg.MD: Harlek // Etnološka istraživanja 1987/3-4:333; СЕЗБ 1921/22:130; Бор.д: 94; Треб.ПДСК:76; Фил.СК:413; GZM 1964/19:16; 1974/29:74.

Г. И. Кабакова

ОТКРЫТЫЙ-ЗАКРЫТЫЙ — позиция, характеризующая восприятие пространства и определяющая ряд правил бытового и ритуального поведения. В слав. космогонии с ней связываются представления о плодородии. Так, дождь как небесная влага идет, когда «Божьи слуги» раздвигают небо (владимир.) (ср. цсрк.-слав. *разверзлись хляби небесные* «оливне»), засуху же, напротив, могут объяснять кознями змея, который «запирает» дождь (болг.). Поэтому, чтобы «отворить небеса», при вызывании дождя старались «открыть» подземную водную стихию (раскопать заброшенные источники, ключи и пр.).

Смена времен года, чередование календарных циклов напрямую соотносятся с мотивами открытия—закрытия перипетей: весной земля и небо раскрываются, выпускают насекомых, птиц, земноводных, души умерших и нечистую силу (см. Весна). Напротив, считают, что Господь замыкает землю осенью (см. Благовещение, *Владыженье*). Весной же происходит и «вскрытие» рек, которые снова будут «закрыты» в начале зимы (рус. «Не заковать реку зиме без Козьмодемьяна»).

В главных праздничных циклах подчеркивается идея открытости границ: между небом и землей, этим и «тем светом». Так, например, небесные врата остаются открытыми в течение всего пасхального цикла, что позволяет предкам навещать своих живых родственников, а всем умершим напрямую попадать в рай (в.-слав.) (впрочем, для некоторых категорий покойников, например рожемыцы, рай открыт всегда). По окончании этого сорокадневного периода св. Петр замыкает врата рая (см. Вознесение). Эти представления диктуют людям особые пр-

вила праведния в праздники: так, под Рождество оставляют незакрытыми двери в ожидании прихода душ (см. Дверь). Наряду с этим целый ряд охранительных действий был направлен на то, чтобы «закрыть», защитить жилище от нежелательных «гостей». Крест как действенный оберег обозначал границу, которую не могло пересечь зло в различных ипостасях (эпидемия, град и пр.). В календарной обрядности жест замыкания, завязывания, «закрывания» мог получать разное истолкование даже внутри одной традиции: например, в Закарпатье завязывали ножки стола цепью в Сочельник осмыслилось как изгнание дьявола, как «замыкание» ртов (как предупреждение порчи, наветов, склок и сплетен) и пастей диких зверей. С этой же целью — защитить скот от острых зубов хищников — соблюдались и многие другие предписания: закрывали сундуки, острые инструменты, замазывали извозом дверь, трубу над очагом, зашивали подол рубахи (см. Волчьи дни, а также Замок). В целом в повседневности в жидом, освоеном человеческом пространстве закрытое выступает как норма, а открытое как ее нарушение.

Сам дом воспринимается прежде всего как закрытое пространство, призванное защитить его обитателей (ср. укр. «Своя хата повинна быть покришка»). Но для того чтобы дом стал подлинной крепостью, он какое-то время, иногда до года, стоял незаконченным, чтобы «всякие беды вылетали в это отверстие». Однако по окончании строительства любое нарушение целостности строго осуждалось: например, запрещено было прорубать окна и двери в уже построенном доме, нарушение запрета было чревато смертью хозяина или другой большой потерей (Приангарье). Двери, окна должны быть закрыты, особенно ночью или во время еды, как и печь, когда она не топится. Причем мотивировки могут быть разными: вынув хлеб, надо закрыть печь заслонкой, иначе у хозяйки после смерти рот будет открыт (укр. ровен., волын.), нельзя оставлять печь открытой — иначе «одичающая» чужие рты для осуждения кого-либо из домашних (витеб.); та же аналогия между печью и ртом возникает на свадьбе: чтобы гости сли с аппетитом, открывают печную трубу (волын.). Не должны были стоять открытыми и сосуды: на ночь закрывали квашню с водой и горшки с едой, чтобы в них не «напаску-

дил» нечистый (оренбург.), причем перекрывать путь ему могли чисто символически: так, закрытым считался сосуд с питьевой водой, поверх которого были положены крест-накрест две лучины (владимир.). Эти предписания становятся императивами или, наоборот, отменяются в обрядовом контексте, прежде всего семейного цикла.

Пространство дома воспринимается как изоморфное человеческому телу, поэтому, воздействуя на дом, стремятся воздействовать на человеческий организм в самые главные моменты его жизни, прежде всего при рождении и кончине. Манипуляции с пространством призваны помочь страждущему телу раскрыться, чтобы выпустить на свет божий младенца или позволить душе покинуть тело. Для этого все в доме раскрывают: сундуки, квашню, окна, двери, печную трубу; при тяжелых родах — также и царские врата в церкви, двери в мечети (сербь-мусульмане), в доме выламывают доски из пола, перерубают конек на крыше, ломают изгородь, при мучительной агонии (в случае смерти колдуна) — вырывают доски из потолка и крыши. По окончании родов и агонии дом снова наглухо закрывают, чтобы не дать проникнуть в него нечистой силе, или, наоборот, держат его открытым, как и трубу, чтобы душа могла возвращаться или чтобы она благополучно попала к месту назначения (полес.). При покойнике занавешивают зеркала, иконы, портреты покойного, окна. После выноса тела снова запираются все двери, ворота, калитки, чтобы в доме вскоре не было нового покойника (та же логика лежит и в основе следующего свадебного предписания: после ухода невесты из родительского дома двери не закрывают в случае, если в нем остались незамужние сестры, — зап. Сербия) и чтобы заказать путь покойнику назад в дом. С этой же целью переворачивают все сосуды вверх дном. И, наоборот, чтобы избавить родственников от тоски по умершему, в доме распахивают окна (Закарпатье). При проходе похоронной процессии по селу в домах захлопывают окна и двери, особенно там, где есть новорожденные (укр.); считают, что опасность для живых возрастает, если покойника везут в открытом гробу,

Те же действия по раскрытию-закрытию касаются одежды: ее развязывают, чтобы раскрыть путь плоду (при родах) и душе

(при кончине). Расстегнутый ворот или развязанный пояс покойного мог иметь и иную функцию: так развязывались супружеские узы, и оставшийся в живых супруг обретал свободу, а значит, и возможность заключить новый брак (в.-слав.). Напротив, чтобы ему помешать, покойного тайком опоясывали (см. Вдовство).

В традиционной концепции тела женское чрево раскрывается регулярно: не только во время родов, но и каждый месяц (см. Месячные). Чтобы задать правильный ритм работе организма, принимается ряд символически мер с начала (по крайней мере санкционированного) половой жизни женщины — на свадьбе. На одежде невесты нет узлов, застегнутых крючков и пуговиц; это же правило соблюдается во время родов, в отношении не только роженицы, но также ее мужа, повитухи и всех присутствующих.

Во время венчания все сундуки у невесты или у жениха в доме должны быть открыты во избежание бесплодия (серб.); чтобы в будущем облегчить роды, открывают и окна, и двери, снимают крышки с утвари (Хомолье). На *дедерской трапезе* у матери невесты собираются женщины, которые развязывают и расшивают рубашку невесты, распечатывают сосуд с ракией (болг.). Одновременно на свадьбе может быть наведена такая порча, при которой у молодой «путь заложили» или «проходы закрыли» (Заонежье), например, если на невесте зашивают подвенечное платье (Черногория). Сама молодая также может «запереть» свое чрево с помощью замка и ключа (см. Бесплодие).

Роды осмысляются как космический акт: в открытии чрева участвует не только роженица и ее близкие, но и дом, и церковь, и Бог, и святые, и земля, и небо. Роженица пьет траву «рука Матини» или «Богородична рука»: как раскрывается эта трава, формой напоминающая руку, так раскроется и ее тело (м.-слав.); молится: «Отвори, *Бже*» (Хомолье) или «Раздайтесь ворота мясные, костяные, жилистые, пропустите младенца Христова на божий свет» (Карполаеве, ЖС 1996/2:57), целует землю перед домом: «Дажем тебе мою тескобу, а узимам твоју ширину» [Дажу тебе свою тесноту, а беру твою широту] (Косово Поле) и т. п. По окончании родов чрево должно вновь закрыться.

и роженица предлагает земле вновь поминаться «теснотой» и «широтой». Весь дестородный период описывается как время, когда женское тело раскрывается: ср. карпат. *розелжи-пуецу* «первенец», а также неодобрительный отзыв о многодетной матери: «Развязала брюха и сыгить, и смить» (полс.); с этим восприятием связан запрет *первязывать* оноп, сжатый другой женщиной: нарушительница, как считают, «завяжет детей» у сжавшей, сделает мужа бесплодным (москв.). Сознательно положить конец десторождению могли и сами женщины, прибегая к метафорам закрытия: например, жертвуя новую завесу на царские врата (укр.) или закрывая двери в доме ногами новорожденного (серб.). Символически закрывают лоно матери семейства и в рамках свадебного ритуала, когда выдают замуж или женят последнего ребенка: посреди хаты вбивают затычку (это называется *завивати чода, ляту* — укр.) (см. *Конец свадьбы*).

Особые значения приписывались оппозиции «открытый—закрытый» при описании человеческого тела: открытые глаза свидетельствуют о том, что человек бодрствует; но у новорожденного они свидетельствуют о скорой кончине и объясняются *неправильным поведением матери*: беременной она смотрела на полную луну (полс.). Открытые глаза покойника считаются дурным знаком: он «еще кого-то выглядывает», «протиться с кем-то хочет»; такой же страх вызывали его открытый рот или раскрытые руки: «мертвец хочет обнять кого-то из родных» (Заонежье), или же они выдают нечистую природу покойного, поэтому первым делом ему закрывают глаза, подвязывают челюсть, складывают на груди руки.

Особенное внимание обращается на открытые—закрытые отверстия человеческого тела. Беременная женщина ничего не должна зашивать на себе, иначе она «зашьет» речь, память, слух, зрение и даже зад своему потомству (пол.). Считается, что тот, кто спит с открытым ртом или не осенив его крестным знаменем, часто болеет, т. к. ему в рот залезает всякое лико. Те же меры предосторожности принимают при зевании и еде. Беременная, которая ходит с открытым ртом, рискует родить крикливого ребенка. Чтобы избежать этой опасности, роженица пятакой закрывает рот новорожденному (в.-слав.). Чтобы зачать мальчика, муж во время сои-

тия должен стиснуть зубы и ни в коем случае не смеяться (серб.) (см. Зачатие). Если беременная будет закрывать нос, у ребенка будет дурно пахнуть изо рта (бел.). Чтобы не «замкнуть» ребенку рот, т. е. не лишит его дара речи, до года ему не дают в руки ключ (украинцы Словакии).

Функционирование отверстий телесного низа, которые могут напрямую соотноситься со ртом, тоже зависит от соблюдения этикетных правил: кто на огонь испражнялся, у того моча и кал ртом в аду выходят. Если беременная мочится лицом к светилам, у младенца соответствующее отверстие будет зашито либо, наоборот, вечно открыто (полес.). Мать не должна мочиться с ребенком на руках — у него будут все время слюни течь (рус.). В некотором смысле темя тоже воспринималось как отверстие: считалось, что через него родился на свет Христос (карпат.); по не зарисованному до года родничку судили о нежизнеспособности ребенка (енисейск.). Считалось, что ребенок овладевал речью лишь после его зачатия (карпат.).

Чем старше становится человек, тем больше он закрывает одеждой свое тело, особенно голову (см. Головные уборы). Подобные предписания ужесточаются во время переходных обрядов, когда человек полагается наиболее уязвимым: чтобы защититься от сплаза, невеста едет на венчание закрытой; закрывается от посторонних взоров роженица, прячась за пологом или закрывая лицо нахидкой, чтобы не осквернить небо (малоазийские болгары). У старообрядцев принято закрывать лицо покойнику: это делается, как объясняют, чтобы он не «обмирался» (осквернился) от дыхания посетителей.

Лит.: Байб.РТК:78; Байб.ЖОВС:92; Лог.СОЗ; Славяноведение 2000/6:31; БВК.3:139, ЭО 1998/4:116; Страх.КХ:23—34; Серж.ГЛЗ:179; Рит.КДР:155; МУРВ 1918/18.87,104,117; СБФ 1995:189; СВЗБ 1909/13.392—396; 1949/61:148; Мил.ЖСС:197; Тав.СОЪК:10; Вак.ВЕТВ:308; ЗЕМЬ:245.

Г. И. Кабакова

ОТХОДЫ — побочные продукты деятельности человека. К ним относятся О. прядения и ткачества: костра, очёски, остатки кудели, отрезанные концы вытканного по-

лотна; О. плотницкого дела: стружки, опилки, щепы; зерновые О.: мякина, солома; бытовые О.: мусор, помои, скорлупа яиц, орехов, кости. К этой же группе функционально примыкают старые, изношенные и не используемые более одежда, обувь, отслужившая утварь — стертый веник, старые корзины, телеги, колеса и т. п. Как правило, О. подлежат уничтожению — сжигаются, закапываются в землю, выбрасываются в проточную воду, однако нередко им приписываются магические свойства, в связи с чем они используются либо в качестве оберега, либо как вредоносные предметы.

Согласно обиходным представлениям, в последней части предмета (реалии) сосредоточена вся сила, которая была заключена в целом (ср. обычай оставлять на убранном поле несжатую горсть колосьев — «силу поля», сохраняемую таким образом для будущего урожая; см. «Борода»). До наших дней сохранилась вера в то, что в последнем куске еды или плотке питья заключается сила, здоровье, а также мысли свшего или пившего, и что его тайные думы станут известны тому, кто доест остатки.

О. ритуальных предметов, сохраняя семантику этих реалий и обладая теми же признаками и сакральными функциями, используются в просперативной и апотропейной магии. Например, стружки от рождественского полена (бадняка), а также угли и пепел, оставшиеся после его сжигания на очаге, выносили в поле, в сад, на пасеку — чтобы стимулировать урожай и обилие; осыпали пеплом телят — от швей; дслали из О. обгоревшего дерева часть рала, веря, что если пахать им поле, оно защитит от града (ю.-слав.). Словаки посыпали пеплом от купальского (святоянского) костра посевы льна и конопли, чтобы стебли выросли высокими (Гемер).

Разнообразное применение имели О. от прядения и ткачества. Остаток кудели на прялке (полес. *недзпрадак, недокунделёк, клоч, клочок, мочка, хлоп, пачески, сдеринны, свата борода*), из которого уже не пряли, запрещалось бросать, иначе в доме заведутся мыши; нельзя было оставлять на прялке — борода вырастет, жито зарастет сорняками, лен не уродится (полес. брест., ровен.). Из этих остатков крутили толстую нить и шили мешки; обвязывали этой нитью одалживаемый ткацкий инвентарь (*веретена,*

гребни, цевки) (см. Давать взаймы), иногда их сохраняли и прикладывали на нарывы и язвы. У сербов сплетенной из О. пакли шерстяной обмывали, зажмурились, дом, чтобы волки не нападали на хозяйство (Лесковацкая Моравя). Из *келопрялки* сучили нить, крутя в обратную сторону, и завязывали корове на рога — от глаза, носили ее сами под рубахой в качестве оберега (полес. *житомр*). У русских остаток такой кудели, *летнички*, которую женщина бросает весной, *допрявши шерсть*, *хозяйин* вкладывал себе в одно ухо (в другое — клочок козьей шерсти), чтобы увидеть домового. Для того чтобы покойник не стал вампиром, его окуривали дымом конопля, а ее О. и пепел клали умершему в гроб (серб.).

Чтобы освободить девушек от скучной работы, парни, приходившие на сурядки, сжигали остатки кудели на их прялках (полес., *гомел*). У поляков эти «*клочки*» использовались для изготовления *чучел* барашка, туроня, с которыми обходили село колядники (окр. Кельц, Познани). В девичьих святочных гаданиях, когда под *перевернутыми* миски клали разные предметы, а потом наугад их вытаскивали, *хлоп* означал рождение ребенка *вне брака* (ПА, *гомел*). Старый прошлогодний лен сжигали на костре в Благовещение (25.III) (полес.).

О. при тканье, падающий на пол *кудлик* или лямок, собирали и выпрадали из него левой рукой нить, опоясавшись которой, можно было увидеть души умерших предков (бел. витеб.). «Концами», отрезанными от готового полотна (недотканная часть основы), обвязывали гребни, бердо и т. п., когда давали их взаймы (полес. *ровен*), обметали ими вокруг скота в день первого выгона — ради оберега (Могилевская губ.), такими нитками шили рубашечку для новорожденного в семье, где «не держались», умирали дети.

О. после изготовления рыболовных сетей (очессы от ниток, стружки, мусор) заметали в красный угол, чтобы «рыба попадала кучно» (с.-рус., *Дог.МКРЭ:43*).

Запрет чесать лен в период от Рождества до Нового года мотивировался тем, что льняные О. могут засорить глаза скоту и тот ослепнет (пол., Мазуры).

Щепки и стружки обычно шли на растопку, но те, которые получены в сакральное время и при изготовлении сакраль-

ных предметов, сохранялись. Например, в витебской Белоруссии сельский колдун собирал щепки дров, которые рубили в Великую пятницу перед Пасхой, и хранил их, *лишь* раз и целый год; если у кого-нибудь из односельчан пропадала скотина, он вытыкал эти щепки в стену дома потерпевшего, и тогда волки оставляли деревню. Словаки и моравцы сохраняли щепки, когда делали магический «студычик *Люциии*» в течение 12 дней перед Рождеством, а в сочельник сжигали их в печи, веря, что в дыму можно увидеть ведьм. В словенской *Регсе* (окр. *Жужемберка*), чтобы увидеть ведьм, в день св. *Люциии* (13.XII) брали с собой в *церковь* щепки, *тссанные* с разных пород деревьев, и садились на них во время мессы. У болгар *полааник* приносил с собой щепки или солому, которые высypал около очага, садились на них и изображал *кудахтанье* кур (Плевенский окр.).

Щепки и опилки от досок, из которых делали гроб, сухие листья от банного веника, обрезки ткани, из которой сшита одежда покойника, клали в гроб умершему (рус., бел., укр., словац., хорват.). Если кто-то из родственников боялся мертвеца, его окуривали щепками, взятыми из-под головы покойника (словац., *Литов*). Щепками от старого, выкопанного гроба окуривали поля ради оберега (пол., *Серадзе*). В Полесье запрещалось сжигать щепки от гроба в печи, иначе в доме будет холодно, — их сжигали в костре, разведенном посреди двора (*гомел*).

По легендам, из опилок, щепок, стружек от выструганного чертом волка появились на свет гады (бел. *гроднен*) или вороны и галки (пол. *жешов*).

Опилки, благодаря их множественности, соотносились в народном сознании с насекомыми. Поляки считали, что если плотник, строящий дом и недовольный оплатой, насыплет внутрь опилок, то в жилище разведутся муравьи (краков.). Из опилок, смоченных человеческой мочой, по поверью, произошли блохи (пол. *мазовец*, укр. *карпат*). Опилки, сечка и др. виды О. образуют *мусор*, который используется для магического изгнания насекомых (ср. у русских изгнание блох с помощью метения и сжигания мусора и серб. поверье, что ведьмы убегают от дыма горящего мусора).

Растительные О. — от сена, зерна — имели разнообразное использование.

В *отваре* сеного мусора купали бесплодную женщину, чтобы она забеременела (сло-вац.); ребенка, больного «сухоткой», купали в отваре ячменной соломы (пол., пшемысль.). Отходами зерна (плевелами) и солью закармливали юрьевского ягненка перед обрядовым заклинанием (болг.). О. от молотьбы гречки ставили в решете перед родителями «нечестной» невесты как знак позора (бел. милья., мозыр.); обсыпали нечестную невесту половой, вешали на ее крыше «поганую» тряпку (полес. чернигов.).

Помою использовались как лечебное и продуцирующее средство. В Болгарии воду, которой в Сочельник мыли посуду, на следующий день выливали в курятник — чтобы куры не дохли, и в сад — чтобы деревья давали плоды (Тетевенско), мыли ими глаза — чтобы летом мушки не попадали в глаза (Софийско). Словенцы выливали помой после масляничного вторника в сад на восходе — чтобы кроты не рыли землю; обливали ими ноги и руки детям, чтобы летом их не кусали змеи (Бела Кравна). У русских тряпкой, которой моют посуду, терли бородавки, чтобы они пропали (Рус. Север); грязной водой, оставшейся после стирки, лечили болезнь волос (ср. Болезнь).

В то же время помой, как и мусор, могли вызвать болезнь. У болгар верили, что если мать клала девочку в младенчестве на то место, где моют посуду и выливают помой, к ней, когда она вырастет, будет летать змей. В Полесье считали, что если кто-либо наступит на то место, где вылили помой, то он ослепнет или у него заболит ноги (роен.). Нередко запрет выливать помой и выбрасывать мусор связывали с закатом: говорили, что в этом случае «глаза солнцу (или детям) заливаешь (засыпаешь)» (волин.).

Пищевые О., как правило, отдавались скоту и домашним животным. Однако кости и скорлупу от обрядовой трапезы сохраняли или закапывали, бросали в текущую воду (см. Кости, Остатки). В вятском обряде «тросцыпятница» перья, кости, внутренности от обрядовых куриц собирали в особую посуду и опускали с камнем в реку или выливали, причем в такое время, чтобы никто не видел. Считалось, что О. курицы «тросцыпятницы» имеют чудесную силу, в частности силу врачевания болезней. Кости от обрядовых кур должны оставаться целыми (почему во время трапезы не употребляли

ножей и вилок), так же как и кости «ксаретского» поросенка (на Новый год — в. слав.), юрьевского жертвенного ягненка (серб.) и т. п. Аналогично у болгар считалось, что чешуя обрядовой рыбы, готовящейся к дню св. Николы, не должна была упасть на землю, иначе человек, который на нее наступит, разболеется и умрет (болг.).

Старые, негодные предметы служили оберегом и отгонным средством. В Полесье, если при отеле у коровы не выходил послед, в хлеву вешали старый венник — держак, а рядом клали (или вешали на балку) скорлупу пасхальных яиц; или привязывали держак к хвосту коровы, к краю последа (полес. гомел.). В качестве оберега от слеза, от птиц, от домового вешали старые стопанные лапти (отопки) в хлеву, во дворе, на огороде (рус.). Во многих местах у вост. и юж. славян на кострах в различные календарные праздники сжигали старые венки, обувь, колеса, посуду и т. п. (см. Костер). Например, у белорусов Вндебщины в канун дня Ивана Купалы *лалюць зьбыдні* — складывают на негодную телегу или воз всякую ружьядь (отопки, обноски, посуду, старье) и сжигают в каком-нибудь заброшенном месте, веря, что там сгорает бедность, болезни и их виновники — ведьмы и чародеи (см. Одежда, Новый-старый).

Колдуны использовали О. для напускания порчи, ежедневно бросая на ветер пригоршни мелких щепочек, стриженной шерсти, мусора, которые должны были попасть на людей и вызвать болезнь *щетицу*, пристававшую чаще всего к детям (рус. олонеч.).

Лит.: Аф.ПВ 2:109; Зел.ВЭ:348; Зел.ИТ 1: 113,124—125; СД 1:556, 2:623,629; Ел.СЗК:147, 153; Даль ПСП:81; РДС:144,233,410; Никиф. ППП:101,251; Шейн МИБЯ 3:297; Гура СЖ: 114,379,476,531,675; Па; Kolb.DW 9:119; 35:34, 239; 40:48; SN 1973 21/1:73; Серв.ТЪЛ:95; Zak: 449; СМР:65; Бор.ЖОАМ:345; Mad.VUOS: 36,201,202; Марин.ИП 1:453,527; Арн.БНП: 38,41; КГО:39.

М. М. Валентинов

ОХОТНИК — наряду с другими «знающими» (пастухом, музыкантом, мельником, кузнецом, насечником и др.) лицо,

которому приписывались магические способности и колдовское знание (см. Колдун).

Охота — промысел, связанный с удачей, завладеть которой невозможно без помощи нечистой силы, поэтому считали, что кто занимается охотой, тот «на чертей научился» (рус.), тому «нечистый помогает» (полес.) — у такого О. без всяких усилий с его стороны калканы всегда были полны дичи, а зверь сам шел под выстрел. У сербов О. считались грешными и несчастливыми людьми, на которых падает мечь убитых ими животных. Поэтому О. и их родных часто постигает несчастье — они сиротеют, слепнут, кончают жизнь самоубийством, их дети рождаются калеками или умирают, у них сгорает дом. Согласно примете, если О. поймает необычно много добычи, дома его ожидает какое-нибудь несчастье (герб.). На укр. Карпатах полагали, что стрелять зверей на продажу — большой грех.

Становление О., во многом аналогичное превращению в колдуна, в поверьях представляет собой акт отречения от христианской веры и кощунственного поругания святых. На Карпатах верят, что некоторые охотники призывают на помощь черта, за что отдают ему душу. Чтобы стать хорошим О., нужно найденной на перекрестке смолой намазать ружье и выстрелить из него в крест — если на кресте покажется кровь, цель достигнута (пол., ZWAK 1878/2:132), следует также в полночь на перекрестке выстрелить в причастие (з.-рус., луж.) или в луну (бел.), что рассматривается как заключение союза с чертом. Чтобы черт помогал в охоте, во время пасхальной заутрени, когда священник трижды возгласит: «Христос воскрес!», О. на первый возглас священника должен ответить: «А я утку убил!», на второй возглас: «А я зайца убил!», на третий: «А я козу убил!». Тогда во время охоты дичь сама будет выходить на него (ПА, *жytoмир*. Вышесичи). В другом случае на возглас священника следует сказать: «Я стреляю, я стреляю» (укр., Чуб.ТЭС.Э 1/1:96). Охотничье знание передается в семье из поколения в поколение и держится в секрете. Как и колдовству, охотничьему мастерству можно научиться от старшего О.-колдуна, который подвергает новичка испытанию, предлагая совершить то или иное кощунство — сюжет в.-слав. быличек. Полагали, что тот, кто родился в со-

рочке», будет удачливым О. (ПА, *блани*, Забужье).

По рус. поверьям, чтобы успешно охотиться, нужно заключить договор с лешим; без его позволения О. не только останется без добычи, но может заблудиться и погибнуть. Заключение такого договора часто аналогично продаже души черту: О. должен кровью из большого пальца левой руки написать глухариным пером на бумаге свое имя и фамилию и отдать бумагу хозяину леса, за что тот посылал О. «охотничье счастье» (Крин.РНМП 2:20). В других случаях О. получал от лешего «особую статью», т.е. заключал договор на определенных условиях, например не брать дичи больше, чем разрешал леший, приходить на охоту в определенные дни и пр. В противном случае леший наказывал О.: хлестал верхушками деревьев, насылал на него болезнь. По договору леший загонял в силки дичь и пригонял под выстрел зверя. Если О. вынужден был заночевать в лесной избушке, он должен был попросить у лешего разрешения: «Пусти, хозяин, не век вековать, а одну ночь ночевать», иначе тот всю ночь пугал О. или выгонял из избушки (с.-рус.).

Чтобы охота была удачной, в течение всего сезона О. должен был соблюдать ряд запретов и предписаний, например не разговаривать со встречными людьми (рус.), не здороваться за руку (в.-укр.), накануне охоты не вступать в половые отношения с женой, не упоминать на охоте о женщине, не называть некоторых животных по их настоящему имени, а использовать для этого заместительные имена (например, русские О. избегали упоминать ворона, а звали его «куруйсай»). О. старался, чтобы никто не увидел, как он отправляется на промысел (полес.), при выходе из дому запрещалось оглядываться (с.-рус.), а нужно было произнести заговорную формулу, обеспечивающую удачу: «Господи Боже, повстречай и помоги» (ПА, *кнев*., Копачи). На Рус. Севере считали, что каждый О., как и пастух, имеет свой *отпуск* — специальный заговор вкупе с определенной системой поведения, от которых и зависел успех охоты. Например, в соответствии с отпуском, О., каждый раз идя в лес, должен класть себе в карман заряженный патрон (с.-рус.). Тот, кто хотел обеспечить себе хорошую охоту на весь год, должен был в Сочельник войти

в дом с большой охапкой соломы. Кто-нибудь из домашних его спрашивал: «Шта то валаш у кулу?» [Что ты тащишь в дом?] О отвечал: «Волсам медедине, вучине, лисичине, куничине, орне, дивокозе, зечеве и остали лов» [Тащу медведей, волков, лисиц, куниц, орна, диких коз, зайцев и всякую добычу] (Гердеговин.). Рано утром на Рождество следовало встать перед домом и крикнуть «О һавала! Давам ти мой вучак за твою

лов!» [О дьявол, даю тебе мой лютик за твою добычу!] (Бор. ПІВГ 1:220). Жена О. в тот день, когда муж уходил на охоту, не должна была пряхать, чтобы зверь не крутился, как веретено, а охотник не блуждал по лесу (карпато-укр.).

В рус. традиции существует значительный корпус охотничьих заговоров, цель которых — обеспечить О. обильную добычу, которая сама бы сбегалась к нему, оградить



О Бахметюк (1820–1882). «Гуцул, бьющий вилами медведя». Изразец. 23x20 см. Музей этнографии и художественных промыслов Академии наук Украины (Львов), № 46390

сго и его ружье от порчи, отогнать мешающих при охоте хищных птиц, в частности ворона. Существуют заговоры на удачу в конкретном виде охоты: на зайцев, уток, белку, медведя и т. д. Один из охотничьих заговоров содержит обращение к св. Елене: «Елена пресвятая, возьми ключи потайные, открой тыкачи мясные. По реке плывут три лебедя, три гуся, три утки, рабу Ивану открой жертву» (АА, архангел., Тихманьга). Однако наиболее частотным в в.-слав. охотничьих заговорах является обращение к св. Юрию, как покровителю всех зверей, с просьбой согнать для О. всю добычу в одно место. О. произносил заговор каждый раз при выходе на охоту или наговаривал его на различные предметы: нож, сучок дерева, хлеб, мед, кусок мяса, ком снега, воск от свечи, взятой при отпевании покойника, земля, взятую со своей усадьбы, а сам текст хранил дома в недоступном для других месте. Потеря или уничтожение текста охотничьего заговора грозили тяжелым несчастьем: жена одного О. в его отсутствие нашла бумагу с заговором и, не зная, что это такое, сожгла ее. После чего О. сошел с ума и поджег свой дом (с.-рус.).

При отправлении на охоту имели значение приметы: если О., идущему на промысел, встретился человек с пустым ведром, женщина или священник, дорогу перебежал заяц, перелетели ворон или сорока, то охота будет неудачной (рус., карпат.). Примечали — если в день св. Димитрия лают собаки, то О. будет сопутствовать удача (с.-рус.).

О. владел магическими приемами охоты. Собираясь на медведя, он брал с собой летучую мышь, веря, что медведь сам выйдет на него (с.-рус.), или траву *болотистую быльцу* (попозник — *Helicanthemum*), а также пил натошак отвар травы болотистого *голубца* с уксусом и медом (рус.). Гуцулы перед охотой на медведя постились и молились. О. будет удачлив в охоте, если весной поймает первую увиденную им желтую бабочку (в.-пол.) или перед охотой подержится за женское колено (ПА, брест., Олтуш). Для удачной охоты носили в кармане сучок, на котором куковала кукушка (рус.). Полагали, что возезие в охоте на птиц обезпечивает трава *царские очи* (росянка круглолистная — *Drosera rotundifolia*), а тот, кто носит за пазухой траву *белъ* (явоятно, белену), будет удачлив в охоте на зайцев и

тетере вов (рус.). Использование трав в охотничьей магии давно известно в рус. традиции: в 1648 г. в Рымьске был задержан некто Гаврилка Мусии, носивший в кармане корень «для зверино го промысла» (Крин. РНМП 2:243).

В охотничьей магии выделяются действия, совершаемые с первым убитым или попавшим в сети зверем или птицей, чтобы дальнейшая охота была удачной. В частности, первого попавшего в снасти *горностая* продевали сквозь снасти, произносили над ним заговор, призывающий горностая привести к О. весь горностаев род, после чего из зверя вынимали сердце и печень, которые потом высушивали и носили с собой на промысел (с.-рус.); поймав перьяю живую утку, следовало вырезать на берегу пласт земли, положить на него белый платок, зарезать на нем утку и прочитать заговор, в котором выражено пожелание, чтобы все птицы так же быстро слетались к О., как бежит кровь из сердца этой утки (рус., Майк. ВЗ:135).

Для удачной охоты ружье и пули освящали на Паску или Крещение (карпат.). Чтобы ружье стреляло без промаха, а в силки попадала дичь, О. прочитывал над ними специальные заговоры, а ружье смазывал жиром и кровью медведя или кровью ворона, а также носил при себе траву *землянику* (рус.). Для этой же цели ружье окуривали дымом, пропущенным через сорочье или воронье гнездо, трижды продевали ружье сквозь расколотый ствол осины, а застрелив птицу, трижды прикасались стволом к оле, чтобы кремль не давал осечки (рус., ИС 1903/3:362). Для удачной ловли уток следовало в Страстной четверг окурить охотничьи снасти травой *Адамова голова* (рус.) а наживку в снастях для ловли белки следовало смазать чесноком (с.-рус.). Чтобы ружье само поворачивалось в сторону зверя, нужно было носить с собой или прикреплять к ружью траву *стрельчик* (карпат.), а чтобы оно хорошо стреляло — к нему прикрепляют голову змеи (карпат.). Ружье нельзя одалживать и давать в чужие руки (карпат.). Каким устанавливали тайне от других, предварительно молча наступив на то место, где он будет стоять, или подсыпав на это место земли из муравейника (серб.). Перед установкой ловушки на лисицу считалось необходимым охотничью снасть подержать в воде, настоящей ночью на васильке и черном тер-

изнанки, а также начертить крест на земле перед ловушкой и на дереве, под которым она устраивалась (серб.). Капкан на медведя *выжывался* цыганом (серб.).

Повсеместно считалось, что охотничьи снасти, ружье и охотничья собака легко поддаются взгляду порче. Например, если сказать: «Не стрелок стреляет, а черт мишень *подставляет*», ружье будет «испорчено» и перестанет попадать в цель (рус.). Ружье и снасти могут «испортиться», если через них перешагнет женщина, особенно в период месячных, а если, по недосмотру, такое происходило, орудия охоты окуривали освященными травами. Если убить вошь, *оказавшуюся* на ружье, из него уже *никогда* не попадешь в зверя (укр., гуцул.). Чтобы мишеть О. удачи, нужно сказать, услышав его первый выстрел в лесу: «А дым густой, а борщ пустой», и он не сможет ничего подстрелить (ПА, чернигов., Хоробичи). Чтобы кому-либо испортить ружье, крадут у него какой-нибудь предмет из охотничьего обихода и кладут его с вещами, принадлежавшими покойнику (карпат.). «Испорченная» охотничья собака перестает выслеживать ценного зверя, на которого натаскана, а бросается *вдогонку* за белкой или зайцем. Полагали, что такую собаку уже нельзя исправить, но *можно* отомстить обидчику, обратив порчу против него самого или против его собаки (с.-рус.). Капкан, поставленный О., мог отпереть дьявол и выпустить оттуда добычу. Поэтому доску для капкана следовало делать из *болыничьих* или тисового дерева — в этом случае дьявол сам туда попадет (Босанска Краина).

Известны многочисленные *обереты*, в том числе заговоры, защищающие О. от зверя, а орудия лова от взгляда и исправляющие причиненный вред. От хищников и *разных* опасностей О. спасает рысий коготь, который нужно *носить с собой* (с.-рус.), а также трава *дырские очи*. Считалось, что не подвержено порче ружье, которое промывается водой, *освященной* в Великий четверг, а также ружье, в ствол которого положены *рыбьи* листья (рус.). Колдун не может испортить ружье, окуренное травой *калючник* (*Cardina*). Чтобы *исправить* испорченное ружье, его обмывают в лесном озере, направляя струю от ствола к *прикладу* и приговаривая при этом: «Змываю ты от *чужих* злобы, от злых чаров на веки» (кар-

пат., [Клуш 1942/2:151]), или *окуривают* травами — тимьяном или *трома-зелеск*. Чтобы сделать свое ружье *нечувствительным* к порче, отправляясь на охоту, О. переступал левой ногой через порог, правой ногой оставаясь в хате, и три раза протаскивал ружье между ног, а потом вытирал его штанами (бел., Ром.БС 5:155). Чтобы *уберечь* от взгляда пойманную *добычу*, О., возвращаясь с охоты, всегда утаивал количество пойманного и обдирал животных *втайне* от *чужих* глаз (серб.).

Согласно в.-слав. и пол. *быличкам*, нечистая сила часто морочит О., представляясь ему в виде желанной добычи, например, черт в *виде* *зайца* *заводит* О. в *чашу* и с *хохотом* убегает или скрывается в дупле; в другом случае оказывается, что такого «зайца» не берут пули, а сам он, погрозив О. лапой, *гонится* за ним до самого дома. Сербы полагали, что на случай встречи с животным-оборотнем О. должен иметь в ружье записку с *оберетом* или брать с собой черную собаку без единого светлого пятна. В свою очередь нечистая сила может принимать вид О., например, черт в облике О. является девушке, *задержавшейся* в *корыце* после *полупочи* (морав.). Сын вампира, способный видеть и убивать вампиров, выглядит как О. (макед.).

В в.-слав. *быличках*, особенно у поляков и лужичан, встречается мотив «дикой» или «ночной» охоты, заимствованный из западноевропейской мифологии; мимо человека, заночевавшего в лесу, с диким свистом и криками проносятся на конях группа О. в богато убранных одеждах — они оказываются или чертями, или душами тех О., которые так любили этот промысел, что *ожились* по воскресеньям и поэтому после смерти вынуждены носиться по лесам, искупая свой грех. Такой персонаж обычно называется *dziaki strzelec*, *nocny hánik* или *posny jagat* (Wisła 1896/10:70) и появляется в полночь в охотничьем костюме.

О. участвовали в некоторых *обрядах*. Например, на *Крещении* во время *освящения* воды в «юрдани» О. стреляли из ружей, чтобы отогнать от села волков (ПА, житомир., Вышевичи). У сербов существовал обряд *вучари* (дословно — «иолчатники»), когда О., убив волка или медведя, совершали над ним ритуальные действия, которые заканчивались обходом села со шкурой убитого животного и собиранием даров (см. *Вучары*).

В символическом виде охота изображалась в болгарском обряде «заячья игра», в которой один из участников изображает О., а другие зайцев. В зап. Белоруссии под польским влиянием были распространены сценки про охоту, которые разыгрывали ряженые на святки: О. бегают с ружьем по хате, «убивают» «козла», которого взваливает себе на плечи и несет в котел (ПА, брест., Олуш). При сватовстве невесты сваты часто представлялись О., которые хотели бы поймать соколицу или кунницу; также и сам жених изображался охотником.

Лит.: Гуревич-Афанасьев П. О предразсудках охотников Воронежской губ. // Воронежские губ. вед. 1861/18:216–217; Аркуш и Г. Д. Охотничья лексика западнорусских говоров. АКД. Ужгород, 1986; ПА; Потушняк Ф. Стрельба в народном переплясе. 1942/2:148–151; Бор.ЗО:110; Бор.ПВН 1:220–231, 268,285; Gustawicz B. Zabobony kysliwskie // Wiśła 1901/7:282–285; Виш.ЗОСМ 2:25–28; Демб.ОМГ:499; Добр.СЭС 1:105; ЖС 1903/3:362; Ефим.МЭА 2:181–197; Майк.ВЗ:124–137; МСб:89; Праз.ИДМ:124; КЛW:517; Wiśła 1898/1:196.

Е. Е. Левкиевская

ОЧАГ — сакральный центр дома (ср. серб. *огњиште*, болг. *огнище*, *блцино огнище*, чеш. и луж. *ohňisko* 'дом', рус. *огнищанин* 'глава рода, дома'), связанный с культом огня, место совершения обрядовых и магических действий, направленных на обеспечение благополучия дома, здоровья домоладцев и успеха в хозяйстве (ср. Печь). Открытый О. известен юж. славянам и пастухам в Карпатах, у вост. и зап. славян в доме ставили печь. По народным представлениям, в О. обитали домашние духи и предки: место под каменной плитой О., где горел огонь, было убежищем домового (*стопан*), а трещина или дырка в плите считалась предвестием смерти (болг.). Огонь в О. никогда не затухал. Пустой О. (без огня) терял свою создающую силу. Согласно представлениям болгар, на пустом О. совершаются вредоносные магические действия.

У юж. славян в новом доме О. делали в последнюю очередь. Место для О., находившееся в центре или восточной части жи-

лица, освящали и кадили ладаном. В Болгарии, если строили на месте старого дома, то вначале зажигали огонь в старом О., оставляли там хлеб, мед и вино. Первый огонь зажигала самая старшая в семье женщина, принося уголи из домов родных и произнося благопожелания: «Чтобы никогда не угасал этот О. и чтобы кипели на нем горшки и котлы для свадеб и угощений». В Болгарии на новоселье каждый гость приносил подарок, который вешал над О. Очажными атрибутами молодая семья обзаводилась на свадьбе или при освящении нового дома; в юж. Болгарии (Родопы) невеста получала очажные щипцы и столик-треножник от своего отца как часть приданого; в Ловечком крае их дарил сельский кузнец на свадьбу или новоселье.

Вокруг О. совершаются действия основных обрядов жизненного цикла: рождения, брака, смерти. В ряде ритуалов О. соотносится с женским лоном: дрова в него кладут толстым концом вперед, «как рождается ребенок», новорожденного как бы вынимают из О. и пр.

У О. проходило приобщение нового члена к семье. Так, у болгар крещеного младенца оставляли на время у О. В обл. Охрида при усыновлении ребенка проносили над О., постукивали головой о стены (*макед.*). В р-не Пичини в Сербии над О. совершали первое купание новорожденного, чтобы он долго жил и был привязан к дому. В Болгарии в О. сжигали или закапывали под ним плаценту. Отлучая ребенка от груди, мать катила каравай от О. к двери, отправляя за ним дитя (болг.).

У юж. славян во время свадьбы, когда молодая впервые входила в новый дом, ее вели к О., который она целовала, трижды обходила, ворошила в нем уголи, зажигала огонь, прикасалась к кухонной утвари, мешала и солила еду. В Сербии, Хорватии невеста одаривала О. деньгами или яблоком с воткнутой в него монетой. У македонцев в р-не Охрида посаженный отец (*хум*) трижды ударял молодую головой о камин или заслонку, чтобы она всегда была привязана к дому и была хорошей женой. Если убежавшая без согласия родителей девушка разрыхлила уголи в доме своего избранника и домашние не могли ее вернуть в родительский дом, то брак считался состоявшимся (болг.).

Около О. совершались ритуальные действия во время календарных праздников: в Сочельник, Рождество, на Новый год, Благовещение. У О. накрывали праздничную трапезу, проходили обряды с поленом бадняком: *баднаник* подходил прежде всего к О. Болгары совершали здесь жертвоприношение (курбан): закалывали черную курицу в честь духа-покровителя семьи (*стопан, маестник*) и оставляли ему еду в Сочельник и Новый год, т. к. он охранял семью, ее богатство. Вокруг О. обносили рождественскую солому, тут пекли обрядовый хлеб (серб. *месница*) и готовили ритуальную еду (серб. *лечница*).

О. как сакральный локус считался источником богатства и изобилия. В Болгарии колядующие на Новый год (*сурвалари*) бросали в О. речной камень и желали хозяевам, «чтобы деньги текли им в карманы так же легко, как течет река через камни, и чтобы их кошельки были так же тяжелы, как тяжел камень» (СД 2:452). У словенцев (окр. Мурска Собота), чтобы выдилось больше цыплят, хозяйка садилась на О. со словами: «Сколько волос у меня на голове, столько цыплят в моем дворе» (КОО 1:251).

Основные магические свойства огня (очищительная, защитная и продуцирующая) переносились на О. и его атрибуты. Так, очажная лопатка (*рѣжем*) использовалась при первом громае: ею стучали по ночвам, горшкам и амбару с пожеланием, «чтобы полнолось зерном», «чтобы был плод». А незамужние девушки в Болгарии совершали элаживанке села очажной лопаткой, чтобы выйти замуж. Очажные щипцы и лопатка использовались для отгона градовой тучи и в весенних обрядах (1 марта, 40 мучеников, Благовещение, на Исремию) для защиты от змей и ящериц. Щипцы и лопатка обязательно находились около роженицы и *маисница* до 40-го дня после родов, чтобы защищать их от злых духов и болезней. У болгар новорожденного посыпали пеплом, а до крещения мазали сажей.

О. и его атрибуты широко применялись у славян в магии: для того чтобы брак состоялся, сваты, приходя в дом избранницы, делали отверстие в дковой части О., ворошили угли в О. (болг.). В обл. Лепча и Темница в Сербии девушки, желая скорее вступить в брак, бросали мусор в О. рано утром в

Юрьев день, трижды повторяя: «Мусор на свалку, а сваты из О.» (СЕЗБ 1907/7:9). В обл. Габрово, впервые приходя на посиделки, девушка старалась привлечь туда много женихов: она отпирывалась к О., втыкала в него веретено и говорила: «Сколько искр выскочит, столько парней пусть придет!» (Лул.СВТБД:84). В Боснии в обл. Желча О. использовали и в любовной магии: желая «присушить» избранника девица бросала трех лягушек на горящие угли, говоря: «Как эти жабы горят и мучаются, так пусть горит и мучается (имярек), пока ко мне не придет!» (Нед.ГОС:180). См. также Цепь.

В народной медицине к О. обращались с просьбой о помощи, перед ним совершали магические действия, использовали огонь, горящий в нем, угли. Так, для облегчения агонии в Пиринском крае шапку или платок умирающего терли о дымовод или бросали в него. В Болгарии знахарки снимали порчу, собирая золу с четырех сторон О.

С О. как священным местом был связан ряд запретов. Так, в Болгарии детям запрещалось рыться в огне, втыкать в О. нож, пинать ногой головню, иначе у мальчика, который это сделает, отекнут тестикулы.

В Сербии очагу исповедывались грешники. Около О. заключались договоры, давались и возвращались займы. У черногорцев страшным было проклятье очагом (СМР²:331).

Лит.: Лул.СВТБД:72–137; СМР:61–62; СМР²:330–331; СЕЗБ 1907/7:9; Нед.ГОС:180; Радев.НБ/С:129–132; Вукановић Т. *Огњило* као *lararium* у фолклору Јужних Словена // ВГ 1971/7:174–193; Stojković M. *Kamajre* // ZNŽO 1930/27:232–242; Костов А. А. Пете в а В. Материали за историјата на Софија // Селски бит и искусство в Софийско. Софија, 1935: 61–62; Аулена А. *Књи семантика на рѣжма и мѣшата в традиционата българска кѣда* // БЕ 1996/1:39–52; КОО 1:251; Усачёва В. В. *Функции дома и его частей в лечебной магии* // Славяноведение 1995/5:65–70; Узенева Е. С. *Очаг в славянских свадебных обрядах* // Славяноведение 1995/5:70–74; Георгиева-Стоичкова А. *Огњило* в български бит. Софија, 1956; Марин.НБ 1994:186; Говев А. *Селанката*. Софија. 1986.

Е. С. Узенева

ОЧИСТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ - ритуальные и магические действия, цель которых — очищение (реальное и символическое) культурного объекта (пространства, человека, домашнего животного), после того как этот объект некоторое время соприкасался с хтоническими, нечистыми и вредоносными объектами, сферами и периодами времени, или пребывал в состоянии ритуальной нечистоты. К таким действиям относятся мытье, купание, обливание; окуривание дымом или ладаном, переход через огонь; выметание (см. Места), вытряхивание, проветривание, контакт с металлами, особенно железом; а также сакральные действия — молитва, пощение, освящение, крещение/закрещивание (см. Закрещивать). Очижительная семантика пронизывает также многочисленные отгонные и апотропейческие действия и ритуалы, направленные на обезвреживание опасных и нечистых объектов (ср. Изгнание ритуальное, Уничтожение ритуальное, Мор). Иногда О. о. имеют профилактический характер, но в этом случае они одновременно являются и оберегами (ср. прогон скота меж двух костров, зажженных от «живого» огня, при приближении эпизоотии). От О. о. следует также отличать ритуальные и магические действия, направленные на достижение чистоты ритуальной.

В составе сезонных обрядов очижительные мотивы наиболее заметны ранней весной, в связи с общей тенденцией к обновлению и очищению в начале календарного года, в начале и конце Великого поста как периода телесного и духовного очищения человека (ср. такие хрононимы, как Чистый понедельник, Cista sreda, Чистый четверг), а также по завершении святок, на Крещение. У юж. славян разнообразные очижительные ритуалы совершались также в Юрьев день.

По окончании зимы, в течение которой на земле присутствовали хтонические силы, происходило ежегодное очищение асман. У юж. славян в Трифонов день, Чистый понедельник, Тодорову субботу, Страстной четверг, 1 марта, в день Сорока мучеников, на Благовещение, в день Иеремии (1.V) убирали дворы, подметали дома и дворы и там же сжигали мусор (солому, старую одежду и обувь, сухой навоз), стараясь, чтобы от костров было больше дыма, который очистил бы людей и скот от змей, домашних насекомых, болезней, сады — от непогоды

и гусениц. Белорусы жгли мусор на Благовещение, полагая, что тем самым они «чищают землю». В начале весны землю очищали и от естественных остатков: украинцы на Алексея теплого (17.III) сжигали прошлогодний бурьян и мусор; полешуки сжигали на масленицу старую траву (в России это часто делали накануне Пасхи).

Ежегодное очищение жилища и культурного пространства было приурочено у вост. и зап. славян к Чистому понедельнику или Чистой среде (у католиков), реже — к концу Страстной недели (Чистому четвергу и Страстной пятнице), а также к Благовещению. Чтобы избавить дом и двор от змей, жаб, вредных насекомых, «чтоб ничего поганое не члалась до хаты» (ПА), дом выметали, хлев и двор обметали в направлении от дома, обливали водой внешние углы дома или обмазывали их дегтем, осыпали снегом четыре угла хаты; вносили в дом головки от масленичного костра. Мусор сжигали, бросали в проточную яму, на ветер и т. п. Сами дома мыли, белили, подметали новым веником или новой вытлой, чтобы в доме целый год не держалась грязь; мыли стены, окна и потолок; проветривали дом; чистили курятники; словенцы сметали паутину из углов к дверям. На очижительный смысл совершаемых в эти дни действий указывают хрононимы, ср. укр.-карпат. *Помывальный понедельник* 'Чистый понедельник'; чеш. *Smetná středa* 'Сорная среда', среда 1-й недели Великого поста, когда выметают золу из печи, чеш. *Sazometná středa* 'среда Страстной недели', когда перед Пасхой вычищали сажу, жели, вывозили навоз, чистили хлев. Очищали также очаги, печи и печные трубы, с чем, возможно, связано присутствие маски трубочиста среди масленичных масок, известных на юге Европы, в том числе у словенцев.

Дома поджегали очищению также и по завершении святок. Дома и хозяйственные постройки окуривали дымом, жгли во дворах костры, в которых сжигали весь мусор, скопившийся в доме за время праздников. У зап. славян в день Трех королей священнослужители обкодили дома, кропили их святой водой, окуривали ладаном, чертили дымом от свечей кресты на потолке, благословляли домохозяев и сам дом. У юж. славян функцию очищения жилища брали на себя обходники (колядовщики и ряженые). В болг.

обряде «свокойница» (Тырново) процессия девушек обходила накануне Богоявления все село дом за домом, одна из участниц кропила богоявленской водой дома и дворы, чтобы очистить дом от нечисти, прежде всего **караконджулов**, другие исполняли песни с любовной и брачной тематикой и собирали подношения от хозяев. В ю.-вост. областях Болгарии парни **обходили** в это время село и принадлежащие ему земли, чтобы очистить их от нечистой силы.

Жеодное очищение **посуды**, утвари и мебели приурочено к началу и концу Великого поста. **Посуду**, в которой в течение мясоеда варили скоромные блюда, тщательно мыли, чистили песком и золой, кипятили в шелоке, выжаривали на огне. В Асеновацком крае рано утром в Чистый понедельник женщины мыли в родниковой воде всю посуду и готовили ее для постной пищи. В Хорватии в Чистую среду хозяйки снимали очажные цепи, на которых обычно висел котел с пищей, и дети волокли их к морю и там чистили. На Новгородчине в Чистый четверг до **рассвета** парили молочную посуду и окуривали ее вереском. Болгары Пловдивского края в канун Юрьева дня относили к реке **ночвы** (корыто для замешивания теста), где мыли их. Столы и лавки чистили, скребли, мыли. В Полесье и других в.-слав. регионах ранней весной совершалось ритуальное очищение дежи (квашни) и другой деревянной утвари, ср. полес. название Чистого четверга *Дровяная страсть* (см. подробнее в ст. Дежа).

Одежда и постель. У русских на Благовещение перетряхивали солому из постелей; в Чистый понедельник едва ли не единожды в году перестирывали постель (рус., серб.), перестряхивали на улице постель и одежду. В Чистый понедельник чешские женщины отправлялись в корчму *prát zástěry* 'стирать передники', т. е. символически очищать одежду от налипшей на нее скоромной пищи, **старообрядцы** Подмосковья в Чистый понедельник отдавали в стирку все обеденное и чайное белье (скатерти и салфетки) как имеющее на себе следы скоромного. В зап. Сербии белье стирали у мельницы до восхода солнца в Юрьев день; в юж. Сербии в тот же день проветривали и вытряхивали на солнце все тканые изделия.

Очищению тела и телесной чистоте посвящено воздержание от скором-

ной пищи в течение всего Великого поста. Собственно очистительные действия, направленные на **избавление** от масляничных грехов и беспутства, от скоромной пищи, предпринимались в Чистый понедельник, ср. обычай **пить водку в этот день**, чтобы **выполоскать** изо рта остатки скоромного, называемый **полоскать дубы** (ю.-рус.), *paľenkou zubi plukali* [водкой зубы полоскали] (словац. диал.), *przeplukać wodką zęby po zapustnym mięsie* [полоскать водкой зубы от мяса, съеденного в заговенье] (пол.), *da operu zube rakicom* 'ополоснуть, вымыть зубы ракией' (серб.-баниат.), ср. также в.-слав. кривоним **Полосковуб** 'Чистый понедельник'. Очищая тело от скоромной пищи, у русских в этот день повсеместно мылись. У юж. славян к мытью добавлялась стрижка детей и бритье мужчин, что должно было **обеспечить** им здоровье в течение всего года. Обливание, окропление и купание молодоженов, подростков и др. с помощью **освященной крещенской воды**, совершаемые у болгар и македонцев на Крещение (6.1) и в зимний Иванов день (7.1), также были направлены на достижение телесной чистоты.

Очижительные действия широко практиковались в **цикле семейных обрядов**. В рамках родинного комплекса объектами очищения были роженца и **новорожденный** (как ритуально нечистые и одновременно как наиболее подверженные порче), а также повитуха. Основными действиями, направленными на **очищение новорожденного**, были его купание и крещение.

Для роженцы, ритуальная «нечистота» которой распространялась на 40 дней после родов, очистительными действиями, имеющими одновременно **апокротический** характер, были купание (мытье), натирание тела вереском, чесноком, иногда керосином, а также церковное **очищение** (очищительная молитва) и некоторые последующие действия. Так, у болгар после **воцерковления** роженца приходила в гости к своей матери, ее ставили на порог (и на **железо**), лили ей на ноги воду и давали кусок хлеба, что завершало цикл **очистительных действий**. На Рус. Севере и в Белоруссии основные **очистительные действия над роженцем** и новорожденным совершались в бане. Детское место и «сорочку», перед тем как их закопать или спрятать, также обмывают водой или вином.

Очистительные действия **предпринимались** и для того, чтобы защитить роженницу и новорожденного от негативного влияния извне, и адресовались тем, кто приходил навещать роженницу. Под порог дома, где находился младенец, **подкладывали кусок железа**, а в дверях клали горящие угли; войдя в дом, где был **новорожденный**, гости сразу же прикасались руками к печи; приносили с собой белое **яйцо**, с которого после их ухода мать должна была **омыть** ребенка. Если среди пришедших была женщина во время месячных, то она бросала на ребенка **серебряную монету** и говорила: «Я не чиста, но ты пусть будешь **чистым, как серебро**» (Телб.БББ:216).

Повитуха, соприкасающаяся с нечистой роженницей и новорожденного, имеющая дело с кровью и т. п., также традиционно считалась нечистой, и ее ритуальному очищению был посвящен обряд «размывания рук», известный вост. славянам и приуроченный к 3-му, 9-му, 12-му и др. дням после родов, а также действия, его заменяющие (дарение повитухе мыла и полотенца). Обряд подразумевал омовение рук повитухи, омовение роженницы или взаимное омовение рук повитухи и роженницы. У болгар аналогичный обряд был перенесен в календарный цикл и отложился в праздновании Бабина дня (В.1) — традиционного праздника повитух, когда собравшиеся женщины купали повитуху, обливали ее водой, обмывали ей руки и т. п.

С. О. о., известными в рамках родинного комплекса, соотносимы **ритуалы**, совершаемые при отеле **коровы** и направленные на ее послеродовое очищение. Для этого у вост. славян корову, а иногда и теленка, **окуривали** (древесным углем, **ладаном**, освященной травой и др.), причем вымя окуривали отдельно, обмывали вымя, в том числе святой водой или специально богоявленской, или просто кропили корову такой водой, обходили корову с **чтением** молитвы «Богородице Дево, радуйся». Такие действия в ряде **рус. обл. назывались корову святить**. Совершаемые после отела ритуалы имели не только очистительный, но также апотропический характер, особенно заметный у юж. славян (ср. обычай вешать на рога отелившейся корове красную нитку, чеснок, привязывать ей к хвосту мужской пояс и т. д.).

Свадьба. До свадьбы очистительные действия совершались отдельно для **жениха**

и **невесты** (ср., например, бритье жениха у юж. славян и рус. баню невесты). Очищение **молодых** (имевшее порой сугубо символический характер) происходило сразу после брачной ночи в том месте, где спали молодые, во дворе или в бане; очищение было обычно связано с водой. У юж. славян по окончании свадьбы молодую торжественно вели к источнику, расположенному на высоком месте, часто на восток от их дома. Это отведение невесты на воду представляло собой целый обряд. По дороге его участники пели и играли. Молодая сеяла вокруг источника **зерно**, пропускала через рукава своей одежды сырое яйцо (ради **плодовитости**), давала напиток всем **присутствующим**, обменивалась с ними дарами, а по дороге домой проливала понемногу воды; иногда здесь же, у источника, старшие свадебные чины снимали **свадебное** покрывало с головы молодой. Когда молодая приносила свежую воду домой, этой водой умывалась она сама, молодой и все присутствующие; она обливала ею ворота и углы дома. Особые действия совершались в том случае, если невеста оказывалась «нечестной». У юж. славян «нечестную» невесту и ее мать насильно купали в реке, обливали освященной водой, окуривали.

У русских в Московской губ. совершали аналогичный ритуал **цмылки**. После брачной ночи ряженные бабы с пением **непрестанных** песен собирались к дому молодых, перед которым уже стоял ушат с водой. Сваха выводила молодую, показывала бабам ее испачканную рубашку, после чего бабы поздравляли молодую и **умывались**, а молодая подавала им мыло и полотенце. В Белоруссии (на Могилевщине) молодоженов обливали водой во **дворе** у колодца, после чего они приносили воду в дом и поливали на руки отца и матери молодого, а молодая **подавала им** полотенце. **Часто** мытье молодых происходило в клети или другом месте, где они проводили брачную ночь, причем в присутствии свекрови и дружки, осматривавших рубашку новобрачной. Ритуальное мытье молодых в бане широко известно на **Рус. Севере** и в **Центр. России**. Во Владимирской губ. на следующий день после свадьбы происходило **беление молодых** — мытье в бане, во время которого ряженные свахи с дружками плясали и пили водку **около бани**.

В Болгарии и Македонии очистительные действия совершались и позже, в рамках календарного цикла, что было связано с представлением о продолжительности послебрачной «нечистоты» молодоженов. Холостяки, друзья, кумовья и другие участники прошедшей свадьбы в зимний Иванов день купали в источнике новобрачных (главным образом молодых мужей), чаще всего прямо в одежде, символически смывая с них свадебную «нечистоту» и греки; молодые мужей обрызгивали водой, лили им воду за пазуху, обливали и т. д. Капанцы в этот день обливали свежей водой двери и порог дома, где жили молодожены. У русских аналогичные по смыслу действия совершались на Масленицу, когда молодых прилюдно и насильно попарно укладывали в специально вырытую в снегу яму, забрасывали снегом, вываливали в сугроб из саней.

Похороны. Основные очистительные действия предпринимались непосредственно после смерти человека, после омовения и обрядов по покойника, после его выноса из дома и по возвращении людей с кладбища. Объектами очищения были сам умерший (см. Обмывание покойника), дом, где он находился, все участники похорон и все предметы и субстанции, соприкасавшиеся с миром смерти.

Сразу же после установления факта смерти, а также после омовения и обрядов умершего считалось необходимым окурить его ладаном, дымом сосновой коры, можжевеловика и др. Предметы, использованные при обрядовании и омовении покойного (мыло, тряпки, расческу и др.), сначала тщательно мыли, а затем закапывали в отдаленном месте. После того как покойника поцеловали в лоб при прощании, следовало дотронуться губами до печи (с.-рус.). В России в XVI в. каждый раз после похорон очищаться, по требованию, должны были и профессиональные плакальщицы.

После выноса покойника как можно быстрее выливали подальше вею воду, хранившуюся в доме; мыли полы, выметали дом в направлении к порогу, а мусор, метлу и веник выбрасывали подальше от дома, сжигали, относили на перекресток; выбрасывали в реку; очищали печь или очаг и угли и головешки выбрасывали вместе с мусором; проветривали помещение, окуривали его ладаном или дымом и т. п. У юж. славян осо-

бые профилактические и апотропеические действия совершались в том месте, где лежал покойник: туда лили воду, ставили горшок с горячими углями, клали или втыкали железные предметы, клали камень, окуривали постель покойного и т. п. У болгар место, где мыли покойника, считалось нечистым 40 дней и, чтобы очистить, его посыпали зерном. Вещи, принадлежавшие покойному, стирали или окуривали, перед тем как раздать, сжечь или закопать. Считалось, что закончить уборку надо еще до того, как гроб опустят в могилу, иначе, как говорили в Заонежье, покойника «похоронят с грязью» и он будет метить близким. У вост. и зап. славян очистительные действия совершались обычно оставшимися в доме членами семьи, близкими знакомыми или соседями, у южных — чаще приглашенными женщинами.

После погребения мыли руки (прямо у кладбища или у дома), иногда (у юж. славян) на руки лили не воду, а вино; после мытья протирали руки базиликом (ю.-слав.); если возвращающиеся с кладбища проходили мимо источника или другого природного водоема, они мыли руки и умывались (ю.-слав.); прикасались руками к печи или держали их над огнем (в.-слав.); перебрасывали угли через плечо или через голову (ю.-слав.), переступали через небольшой костер, разложенный в воротах двора, через угли и пепел, положенные во дворе, или проходили меж двух небольших костров, разложенных на земле (о.-слав.). Часто ради очищения топили баню, в которой мылась вся семья, находившаяся в доме при покойнике (рус.-бел.).

В хозяйственном цикле очистительные действия направлены главным образом на то, чтобы сделать природные продукты (молоко, мясо, масло, зерно, плоды, фрукты, зелень, хлеб, мед и др.) пригодными для употребления. Основным способом их очищения было церковное освящение первых продуктов (см. Первый — последний), их жертвование или раздача посторонним, закрещивание и т. п.

В календарных, хозяйственных и occasionalных обрядах встречаются очистительные действия, совершаемые после жертвоприношений и иных нехристианских или бесчинных ритуалов. По завершении праздников имело место

ритуальное очищение участников языческих обрядов. После масленичного разгула и бесчинных обрядов у русских в Чистый понедельник обязательно топили баню, где *смывали* молочное или *смывали масленицу*. В ю.-рус. областях по завершении троицких праздников, во время которых пели непристойные песни и рядили чучел с гипертрофированными половыми признаками, участники празднеств отправлялись к святым источникам, мылись, оставляли там деньги и молились ради очищения души и тела. Очищение от грехов было необходимо для участников святочных ряжений и колядовщиков, возлагавших на себя «бесовские личности» и вооруженных «орудиями блудными», для чего в России они купались в иорданской проруби (ср. с.-рус. «На Крещение хухляки [ряженные] в воду падают»), а отлынивающих насильно обливали крещенской водой. Болгарские русалии, обходящие дома на святках или Русальной неделе, проходили обряд церковного очищения. У болгар после изготовления жатвенной «бороды» участни-

цы обряда мыли над ней руки. У всех славян после принесения кровной жертвы (закалывания жертвенного животного) участники обряда мыли руки, окропляли жертву святой водой, окуривали себя и место жертвоприношения дымом и т. п.

Лит.: ВС:48; Зед.ОРАГО:281,858; Ел.СБК:207; Журав.ДС:46—52; Сох.ВЛКО:40—41; Лог.СОЗ:137,143,149,153,171—172; БВКЗ:260; Чуб.ТЭСЭ 3:10; Шуш.Г:4:211; Ром.БС 8:312; Вас.:88, 103,116,182; Тан.СОБК:42; ЕБ:190,195,200, 220; БМ:316; СбНУ 1898/15:60; Стража:324; Глаов.:269; Петров // ИЕИМ 1968/11; Кап.:73; Кит.КО: Телб.БББ:244; Петр.ЖОГ:241; ГЕМБ 1968-1969/31-32:379; 1988-1989/52-53:100; Деб.ОКП:260; Миш.ЖОП:160; Пер.КИС 1:116-119; Бор.ЖОАМ:369; Šwier.LN:593; Кар.ОЗД:51; МiAAE 1908/10:118; Kdb. DW 44:94; Per. RMHP:52; Zibt VCh:148; ČL 13/6:276; ZNŽO 1924/25/2:295; FIG 1941/3:70,74; Кат. PLS 1:172,176,192.

Т. А. Азоплича



П



ПАДУЧАЯ (epilepsia, eclampsia) — болезнь, приписываемая действию нечистой силы; по народным представлениям, во время приступа П. больной пребывает в ином мире.

Названия болезни. К наиболее продуктивным относятся следующие семантические модели. 1. «Болезнь, при которой человек падает»: рус. *падучая, падучка* (престоречное), укр. *падуча, падавка, падуч(к)а, падочка, падавиц а*, бел. *падучая, падучка*, туров. *пад'шчы ліхо, пад'шчы баляня, пад'шчы болезнь; упад*; пол. *padaczka, padlica*; чеш. *padací netos, padoucnice*; словац. *padácnice* (Спиш), *padácnica, padácnik*, *upadák* (Жакаровце); серб. *падавица, паваћа болест*; хорв. *padavica* (остров Крк); словен. *padéca bolézan, padavica*; ср. нем. *fallende Sucht, Fallsucht, fallende Krankheit* (*fallen* 'падать'). Сюда же относятся с.-рус. *припадомна*, бел. туров. *прыпазішчы ліхо*, болг. *припадлива болест* (Горна Оряховица), *припадък* (Тетевен). 2. «Черная болезнь»: рус. *черная немочь* (тамбов.), полес. *чорная бла́з(м)ь, чорна болёсь* (хворота), *чорная слабость, чернота*, укр. *чорна слаб'ість, чорна хороба, чорна неміч, боляк*, *чорна хвороба*, болг. *черната болест*. Ср. эпитет *черный* в названии черта и других болезней (рус. *черная немочь* 'паралич', бел. *чорна бол'язня, чорна боль* 'тиф, чума, холера'). 3. «Злая, лихая, дьявольская болезнь»: рус. *лихач, лиха́(я) болесть* 'падучая младенческая болезнь' (смолен.), *лиха́(я)* (ср. рус. *дьял. лихо́й* 'нечистая сила, домовая, злой дух', 'враг'), укр. *лихе*, бел. туров. *ліхі хвороба*; рус. *злокоманка* 'родимец' (олонец, архангел.), укр. *зла хор'оба* (базя, болість), словац. *zla choroba, iola plana choroba*; рус. *нечистая сила* (повсеместно), укр. *нечистий біть, нечиста хороба*, закарпат. *нечиста хворота*, рус. *олонец, невер-*

ная сила, укр. *нер'ядна хворота* (закарпат., ср. прилагат. *нерядьваъ(ъв)* 'скверный'; 'злой'); укр. *погана хороба*; словац. морав. *mrcha netos* (букв. *mrcha* 'падаль'), болг. *лошата болест, лошото*. 4. «Неверная болезнь, несчастье, неприятность»: чеш. *nedobrá, з.-словац. nešťasty*, морав. *nešťastí, nešťěstí*; болг. *неверна болест* (ср. рус. *олонец, неверная сила* 'нечистая сила'); укр. *неволя* (букв. 'неволя'), полес. *горе*, словац. *nevolá* (букв. 'неудовольствие'), хорв. *pevolja*; рус. *припка, притча, приток* (букв. 'то, что случилось'); пол. *бескид, węd*, чеш. *силаз. wšod*, словац. *wred*; морав. *bréd, brédisko zjavny, bréd tajny*; др.-рус. *недугъ*. 5. «Большая, тяжелая болезнь»: пол. *wielka choroba* (Маальборско, Кашубы, Кочевье; воев. *Остроленска*), *wielga choroba* (Карпаты); серб. *в'елика бо'ља*, хорв. *velika bolest*, словац. *l'žná netos*. 6. Эвфемизм «своя, родимая болезнь»: рус. *свое время, своя* (и 'паралич'), полес. *брест. своя* слабость (ср. пол. *niezwoj*, чеш. *lezlý* 'заболевший, больной'), рус. *родимец* (и 'паралич', и диалектное табунистическое название черта, букв. 'родимый'), *родимок* 'паралич' (олонец), *родиманец, родимое*. 7. «Детская болезнь»: др.-рус. *детиньць, дитиньць* 'падучая болезнь, родимец' (Лечебник XVII в.), рус. *архангел. детиньць* 'детская болезнь, паралич или родимец', 'болезнь у взрослых, паралич' (редкое, чаще называют падуча болесть), укр. *дитиньць* 'родимчик, детская болесть', бел. туров. *дзіцічы ліхо*, чеш. *božec detniský*, болг. *детиньска* (*детиньска*) болест, хорв. *dječini astaluk* (Вареш в Боснии). 8. «Божья болезнь»: рус. *божья немочь, божье, бел. божэвілля*, туров. *бож'е ліхо, божа слаб'ість*, чеш. *božec, boží bič, boža tos, boží tos*, словен. *božast*. 9. Названия, совпадающие с именами нечистой силы: бел. *минск.*

kadúň 'тяжелая форма падучей' (букв. 'дьявол'), рус. смолен., Владимир, *каду́ж* 'паду́чая' и 'злой дух, пакостник' (смолен). пол. *kaduk* 'всплеск' (устар. 'дьявол, черт'), чеш. *zrádník* (и разговорное 'черт'), *zradca*, *zrádník*, *zrádkyně* (букв. *zradca* 'изменник, предатель'), *psotník* (*psouti* 'испортить, искалечить'), *ohava* (букв. 'урод'), *bel'ak* (букв. 'черт'). 10. Названия, отражающие место, где человека «схватила» болезнь: болг. *о̀онкашна болеет*, *вѣнкашна болеет*, *надвора*, *надворштина*, *макед. падѣнаме ѓтналвора*; *макед. месѣсна боле* (т. е. болезнь, которая напала на дворе при свете полной луны); рус. архангел. *михохода*. 11. Иные названия: *руинбиха*, *дергач*, *укр. тр'ісучка* и *киданка*; серб. *гора*, *горица*, *горска болест*, *горопад*, хорв. *gotrast*; серб. *tuja*.

Причины и происхождение болезни. Как и другие психические и нервные заболевания, П. в народном сознании устойчиво связывается с действиями нечистой силы: бесы влезают в тело человека (болг., Ловеч), злые духи вселяются в человека (рус., пол.), «злые» ветры нападают на людей; болезнь насыласт черт (ср. «Чорт јинј бје» — о припадочном ребенке — Синеvir, Закарпатье).

П. относят к таким болезням, которые живут в каждом человеке, но могут не проявляться всю жизнь. Иногда П. у маленького ребенка проходит сном, зевотой, случайно и незаметно (бел. витеб.). Каждый ребенок должен «перерасти» эту болезнь, хотя бы во сне (болг.). П. приписывали порче, которая производитсяглазом, напуском и относом (в.-слав., болг.); если вовремя не «отвернуть» уроки от ребенка, может наступить смерть (бел.); когда «испорченный» начинал биться и кричать разными голосами, его крики напоминали голоса птиц и зверей (рус.).

П. объяснялась несоблюдением запретов (например, нарушении запрета строить дом на меже — Синеvir, Закарпатье), наследственностью, пьянством, испугом. П. считается сродни кликушеству. Причиной П. может быть нарушение «чужого», принадлежащего самодивам, вилам, дьяволу, духам, пространства (болг., Драмско), за что они мстят человеку, который сидел, спал, справил нужду там, где запрещается это делать.

Широко распространены представления, согласно которым П. — это наказание Бога

(ср. выше «божьн» названия П.); болезнь возникает по воле святого Валентина (ср. бел. *хвороба св. Валентина*, пол. *choroba św. Walentego*, шв. *Walenty, Walck*, хорв. *bolest svetoga Valentina*, словац. *svätého Valentinu boleznen*). По чешско-моравскому поверью, дитя, рожденное в день св. Валентина, будет «*valentinaké*»; поляки имя *Walenty* связали с глаголом *walić* 'валить, повалить на землю', полагая, что именно этот святой валит припадочного на землю. В случае болезни обращаются к этому святому: «*O mój svatý Walentínku, račiž ty mne opatrovat od cínimoty, od slepoty, od téžké leposci*» [О мой святой Валентинчик, изволь охранять меня от хромоты, слепоты, от падучей] (Bart.ND:35). Украинцы верили, что душа Иуды скитается по земле, вселяется в члвчка, нарушившего пост на Страстной неделе, и вызывает П. (СД 2:430). По велению Бога черт «влезал» в ребенка согрешивших родителей, дабы они видели свой грех (КА, Синеvir).

Болезнь представлялась в облике старой женщины с палкой, мешком (торбой) и списком жертв (болг.).

Профилактика болезни. Для предотвращения П. праздновали дни от 11 до 21 ноября (Поповско), период между днем св. Луки (4.I) и праздником Трех королей (6.I) (болг., Банат), дни св. Врача (27.VII) и св. Макавея (1.VIII) (с.-в.-болг., Враца). Защитником детей от П. считался св. Евтимий: в его праздник мать раздавала в церкви каравай и зажигала свечу в рост ребенка (болг., р-н Бургаса). Славяне-католики празднуют день св. Валентина (14.II), которого считают патроном больных падучей, ср.: «*Święły Walck tych rowali, со ратголет go nie zwali*» [Святой Валентин повалит тех, кто не называл его патроном] (СБНУ 1893/9:503); у хорватов мать больного ребенка, встав на колени перед ним, молится и препоручает его св. Валентину (Копличка).

Болгары, если в семье был больной П., праздновали специальный праздник под названием *Се Черка*, *Баба Черка*, *Черна Черка*, *Черны веруги*, *Черен ден*, *Черная Черка* *празник*, *Света Черка* через день (или редко через два дня) после Атанасова дня (см. Афанасий). В этот день запрещалась всякая домашняя работа, чтобы не «почернела» дом, т. е. чтобы не умер муж, не заболели дети *черной болезнью*. Резали черного цыпленка

или черную курицу, пекли пресные питы, мазали их медом или сахаром и раздавали соседям со словами: «Взьми за свети Атанаси света Черна, да пазят от болесте» [Возьми для св. Атанаса, св. Черна, чтобы берег от болезни] (БР:314); раздавали шерсть, чтобы Бабя Черка в ней укрылась (Хасковско). Каждая хозяйка приносила черную курицу и бутылку вина; при замешивании обрядового хлеба в тесто добавляли немного крови жертвенного животного.

Для предохранения от П. в Страстной четверг купались перед восходом солнца (укр., Пекутье); новорожденного клали с правой стороны матери (Бургаско); гуцулы рекомендовали носить при себе корень валерианы (одоляк, *одолян-зілс* от глагола *одолеати* 'победить, побороть'), болгары (г.-болг.) — крест из черного боярышника с написанным на нем именем ребенка, поляки — перстень из рога лося.

Для предотвращения П. строго соблюдали запреты. Чтобы у ребенка впоследствии не было П., беременной женщине запрещалось присутствовать при положении покойника в гроб (полс.); в пасхальное воскресенье есть мясо (пол.), в церкви стоять на коленях и низко кланяться (серб., Крагуевац), во вторник вечером разговаривать громко (Горна Оряховица).

Избегали упоминать имя болезни (с.-з.-болг.); если слышали о ней, болгары говорили: «Вълци и мечки помежду нас» [Волки и медведи среди нас], или тянули за ухо здорового ребенка, стучали по дереву, дергали себя за край одежды со словами: «Там да си е негово» [Пусть его останется так] (СБНУ 1908/21:10); украинцы на Карпатах в этих случаях говорили: «най буде наше тіло глухое» (КА, Синевир). В праздники и особенно в пятницу больного ребенка не купали, не стирали его одежду; грудному ребенку давали сосать коровье вымя; если грудного ребенка кормит грудью другая женщина, болезнь передается и ей. В Страстную пятницу запрещалось что-либо делать на земле, а также печь хлеб, в некоторых местах не разжигали огонь, а в период от Сочельника до Нового года (чеш., Валахия) и в день св. Валентина запрещалось прасть, шить, иначе заболел падушей и тот, кто это делает, и тот, кто будет носить одежду (чеш. морав.). Больной в этот период не должен стирать одежду во вторник, переодеваться,

мыть и расчесывать волосы, употреблять в пищу бобы, картофель, помидоры, «потому что у них есть плети (стебли), по которым болезнь поползет в него» (с.-з.-болг.).

Лечение падушей. Предпочтительное время лечения у болгар — при убывающей луне, во вторник и четверг (с.-з.-болг.) или в среду и субботу (с.-болг., Горно Оряховско), перед восходом и после захода солнца. Наибольший эффект ожидали от лечения в Сырный четверг, на Вознесение (Спасовден) или в Великий четверг. Обрядовый лечебный цикл длился 40 дней. Русские считали, что в день памяти пророка Малахии (3/16.1) можно отчитать припадочного — «кажонника»: об избавлении младенца от родимца молились св. мученику Никите (15.1X) (архангел.).

У болгар П. чаще лечили мужчины, чем женщины. При этом целитель соблюдал ряд запретов: мужчина не должен был работать в пятницу и в воскресенье, а женщина не мылась, не расчесывала волос и не переодевала белья. Женщина-знахарка во время обряда лечения раздевалась донага. Магическую силу исцеления приписывали тому, кто в первый раз (или первым) увидел приступ болезни. Ему следовало сесть голый частью тела на лицо больного со словами: «S tym som se rodila, s tym se budu hojila» [Чем тебя родила, тем буду врачевать] или трижды сесть голым задом на корыто, под которым лежит больной (словац., Замагурьс, Zamağ.:268); накрыв больного черным платком (чернигов.), сесть голым задом на голову и читать «Отче наш» (полс.).

При первом припадке мать клала ребенка на порог избы «плашмя» и выстригала пук волос, подводила ребенка к косяку, просверливая дыру над головой, клала в нее остриженные волосы и заколачивала дыру осиновым колышком (витеб.). Когда ребенок перерастал это место, болезнь проходила (брест.). У русских больные разрывали на себе рубаху, или близкие сжигали рубаху больного. На Карпатах в случае первого приступа П. разрывали на ребенке одежду, перебрасывали ее через крышу дома и затем закапывали в землю на том месте, куда она упала (Синевир). Иногда просто выбрасывали рубашку наружу, полагая, что болезнь перейдет к тому, кто ее поднимет (ю.-з.-пол., Бескид Жинаецкий); после заговора одежду ребенка закапывали в том месте, где солнце

не светят, под водостоком между стенами домов (Словакия); разорвав рубашку от ворота до подола, бросали в огонь (витеб.). Во время конвульсий клали ребенка на порог хаты или под потолочными балками, которые скрещиваются на середине избы (зап. Малопольша), и, накрыв ребенка деждой, разбивали о нее старый глиняный горшок. Битье горшка должно было утратить злого духа, вызвавшего припадок. На Гомельщине над больным разбивали новый кувшин и накрывали его черным платком.

Универсальный способ избавления от болезни, изгнание ее битьем, применяется и при лечении П. На Витебщине для этого брали прутья, которые оторвало дугой, ошпоблей или колесом во время проезда телеги по узкой лесной дороге; больного били до тех пор, пока из носа и изо рта не потечет кровь, веря, что удары должны почувствовать злой дух (словац.).

Сербы ударяли колышком по лбу больного, затем отходили от больного, считая от единицы до 70 или 80, и забивали колышек в землю так, чтобы его не было видно; это делали для того, чтобы 70 или 80 лет не появлялась болезнь (Рибашевина).

Одним из средств, широко применяемых при лечении эпилепсии, была кровь. Ее употребляли и внешне и внутренне (укр.). Пускали кровь, сделав разрез острой бритвой на спине припадочного (болгары Бессарабии); разрезали больному крест-накрест мизинец (правой руки), чтобы выступила кровь (Бойкивщина), и ею мазали лоб, глаза, нос, рот и грудь (витеб.). По с.-рус. представлениям, болезнь локализуется в крови.

Значительная роль при лечении П. отводилась средствам животного происхождения. Украинцы Покутья давали пить больному кровь крота (рус.), больной натирал ею лицо, артерии, грудь, а потом съедал сырое сердце крота (русинь). На Рус. Севере больного ребенка поили кровью из грёбня красного петуха, смешанной с поделашенной водой, полагая, что его кровь убивает больную кровь ребенка. Болгары в Родопях лечили П. пеплом от сожженной головы ворона, давая его с водой пить больному. Волчье сердце носили больные П. (Косово); мать зашивала в одежду больного ребенка кусочки шкуры волка, чтобы болезнь испугалась волка (болг.). Яичками самца выдры болгары Фракии лечили П.; желчь бобра,

молодого шенка употребляли внутрь (укр. вост. Подолния).

Родопские болгары зисю, пойманную в день св. Георгия (23.IV/6.V), сжигали, растирали в порошок и давали пить в воде больным детям. Целительница около дерева поливала больного водой через сито, в котором лежала живая змея, причем сито стояло на голове больного; нижнюю одежду закапывали в землю под его ногами и надевали на него новую; живая змея возвращалась туда, где ее поймали (Родопы). Лягушку, пойманную перед Юрьевым днем, сажали в новый горшок, ждали, пока она отдохнет, сушили, стирали в порошок и давали в молоке выпить больному три или семь раз (Западная Словакия). На месте лечения после завершения обряда закапывали заколотую жабу в виде жертвы духу болезни (с.-в.-болг.). В Боснии давали больному проглотить живую мышь. Словаки верили, что П. можно лечить кровью и костями зверей и людей, умерших не своей смертью. Болгары лечили П. с помощью черной курицы или черного цыпленка; на месте припадка закапывали черного петуха или черную курицу в сестветствии с полом больного (Ловеч).

Эффективным способом лечения П. считалось измерение. Знахарка обходила три раза больного с яйцом в руке, прокалывала яйцо новой иглой, измеряла рост исцеляемого разноцветными шелковыми нитями, обвивала их вокруг яйца, зарывала оббитое нитками яйцо в землю и 40 дней поливала это место горячей водой (с.-в.-болг., Врщя). Иногда тот же акт совершался презентивно. У белорусов Витебщины мать измеряла рубашку суровой ниткой по всем швам, отмечая каждую меру узлом, опутывала рубашку этой ниткой и вместо подушки подкладывала под голову ребенка. После измерения на ребенка она надевала другую воротом назад, или собственную венчалную рубашку. На Брестщине шелковой или шерстяной, спряденной из шерсти овцы, которую попробовал волк, ниткой измеряли рост больного, навивали на кизилловый клин и «заключивали» в дыру, просверленную в груше или вязе. Болгары во время припадка измеряли рост больного веткой розы, мерку по всей длине обвивали красной и синей ниткой, после чего ее погружали в воду (реку, колодец, источник). В Лесковачкой Мораве свечу по росту больного ребенка родители

относили на чужую границу угодья, отыскивали дерево, просверливали в нем дыру на высоте головы больного и там укрепляли свечу.

Взвешивание больного применялось для обрядового лечения у юж. славян; у сербов Сиринга это делали с условием, что сам больной приносит гири, а при взвешивании не смотрит, сколько он весит.

Известным способом избавления от болезни была попытка ее обмануть. С момента начала припадков в доме воцарялась тишина, каждый оставался неподвижно на том месте, где его застал припадок. Мать накрывала больного белым покрывалом и, держа над ним зажженную «громничную» свечу, окуривала ладаном или смолой. Тишина должна была обмануть смерть, которая послана за ребенком: подумав, что в доме кто-то скончался, она не тронет его (витеб.). См. Обман ритуальный.

Протаскивание символизировало новое рождение больного: протаскивали через первую увиденную и убитую змею, которую рассекли пополам (серб.); в чужой меже прорывали дыру и протаскивали больного ребенка (Лесковацкая Морара); больные пролезали под выступающими над землей корнями старых деревьев, под корнем дерева, растущего на границе с другим селом, или через прокол в земле (болг., Родопы), через расщепленный корень растения *ирисстрън* 'стальник' (*Oxonis argensis* L., *Oplis hirsuta* Jacq.), с последующим выбрасыванием его в реку (болг.).

Иногда прибегали к смене имени, например, изменяли имя больного на *Вълчо*, *Вълкан*, *Вучко*, *Вучкача* (болг., макед.), в Подринье (зап. Сербия) — на *Вучко* или *Вучкица*.

Для избавления от П. больного окуривали освященной вербой (болг.), пенькой, базиликом (укр.), прососшим сквозь голову убитой на Благовещение змеи (болг.), цветами пиона (бел. повсем.), лекарственными травами, сахаром, сушеным яблоком, шерстью, щепкой от дерева, в которое ударил гром, травами из ивановского венка (болг.), костью, вырытой из могилы родственника (гомел.), и др.

Поили больного водой, в которой лежал белемнит, отваром корня *дезесила* (болг.), масляным отваром коры тиса в течение 40 дней (серб.), водой с тронцих

венков (Миенск), отваром щепок от разбитого молнией дерева (полес. ровет.), настоем барвинка (укр. Тернопольщина), настоем травы *сорокополитка* (колокольчик скученный, *Samolus glomerata*), выкопанной с корнем (Урал), *родимошковой травой*, т. е. лечашей от родимца, и др. Болтары поили больного отваром *базилика*, посаженного и выросшего через голову змеи, убитой на Благовещение; омеги (Ловеч), отваром мака с ландышем и липой.

При лечении П. прибегали к помощи ритуальных предметов: для изгнания болезни, как только начинался припадок, зажигали венчалные свечи (витеб.), страстную (четверговую) свечу (рус.); мать заворачивала дитя в свое подвенечное платье (з.-словац.); купали ребенка в воде, опустив в нее обручальное кольцо (полес.); больного накрывали еврейской ритуальной одеждой — «талесом» (полес. киев.); страдающий падучей обращался за помощью к тому святому, которому была посвящена открытая наугад страница служебного евангелия (макед., Кратово).

Многие магические лечебные действия сопровождались заговорами. В Полесье, сидя голым задом на голове больного, покрытой черным платком, произносили: «Зеленое да рутачка жёлтенький цвет, было гóрачка (эвфемизм — название П.), а сечас нет» (ПА, Чернигов. Мощенка) или: «Экая тебе жизнь — такая тебе чисть, откуды тебе родили, шоб тым тебе отходили» (ПЭС: 145). Известны также специальные заговоры от П., например: «Булатный нож, подрежь черную болезнь в ретивом сердце, в мозгах, костях и жилах!» (Майк. ВЗ²:94).

Лит.: Валодзіна Т. В. Мифоритуальны і этнолінгвістычныя аспекты народнай медыцыны беларусоў: эпілепія // *Studia Litteraria Polono-Slavica. Morbus, medicamentum et sanus* // *Schorba. lek i zdrowie. Warszawa, 2001*:99–108; Варбот Ж. Ж. Дитинец // *Русская речь 1977*: 1:80–85; Георгиев М. Припадлива болест // *БНМ*:331,332; *Аф.ПВ 3*:59,60,63; *Аф.ПМ*:39; *Гура СЖ*:269,331,541,743; *Ефим.МЭА*:202,210; *Зел. ИТ 2*:119,122–123; *РСев*:95,74,96,98,101; *СРНГ 3*:74; 8:9,38; 11:290,291; 12:301; 17:76; 21:15–16,37–38; *СБМАЗ 57*:154,164,166,168, 172; *СД 2*:412; *Флемср 1*:508; 2:157; *Череп. МАРС*:68–69,70,71,86; *Болт.НЛУ*:83; *Болт. УНМ*:137; *Нижир.ППП*:42,43,61; *Тсл 1*:67,147;

3:34; 4:71; 5:296; МААЕ. 1896/1:140; КА; ПА; ЭССЯ 5:15; 24:111; s. v. *pačista(j)s*; 25:85,87, 125; s. v. *redęga / redęga*; Arch. Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego S/148; Bieg.MD:242,325,326,327; K1.W:419, 452; Nadm.KK:140; Sych'a SK 2:144; Bart ML: 39,91,92,203,204; Bod.M:271; ČL 1900 9/5:339; 1912/22:197; Hol.NP:262; Kulda MNP 2:331; NO 1962/4:329; SN 1972/20:501; Zamag.:268; Zak.:484; Бор.ЖОАМ:696,697; Мил.ЖСС: 290-291; РСХКНЖ 3:494; 2NŽO 1896/1:242; 1900/5:219; 1902/7:172;1906/11:224,242; SSKJ 1:180; Бор.ЭБФ:34-35; БМ:314; НИМ:75,96, 101,112,195,245,338,344; Геор. БНМ:126,149; Дяк.НК:133; ЕБ 3:83,106-109; Лов.:281,290; Пир.:463; Поп.СБ:19; Род.:72; СБНУ 4:61; 1893/9:503; 1905/21:10; 1914/30:44,45.

В. В. Усичева

ПАЛЕЦ, пальцы — часть тела, символически связанная с душой и сердцем человека, наделенная функцией медиатора, связывающего человека с внешним миром, в том числе — с потусторонним, используемая в охранительных, лечебных и других магических целях. Наибольшее значение имеют П. руки, с помощью которой человек осуществляет основные виды своей деятельности. Названия П. указывают на их иерархию (*большой, средний, мизинец*) и функцию (*указательный*). В традиционной культуре семантически выделены большой П., мизинец и безымянный: большой П. и особенно мизинец (согласно семантике *первого — последнего*) соотносятся преимущественно с духовной сферой и *жизненной* энергией человека, поэтому совершаемые с ними магические действия призваны воздействовать на душу и здоровье человека; безымянный П., благодаря его названию, чаще всего использовали в медицинской практике для *магического уничтожения болезни*: как у П. нет имени, так у человека нет болезни. П. — окончание тела человека — через него, согласно *в.-слав. заговорам*, из человека выходят болезни. Мифологические персонажи часто имеют аномальное количество П.

В медицинской магии П. знахаря (наряду с крестом, ножом, иглой и др.) выступает как инструмент, с помощью которого осуществляется лечение — главным образом кожных заболеваний, нарывов и ран

(очерчивание пальцем, *закрепщиванье, надавливание* и пр.). Часто лечение осуществлялось безымянным П., которым надавливали на больное место, говоря: «Как у этого пальца имени нет, так и у раба Божьего чрево нет» (КСК 1999/4:19); при лечении язвы соединяли вместе большой и безымянный П. левой руки, трижды обводили вокруг больного места против часовой стрелки с приговором: «Безымянному пальцу име нет, а тебе, окаянная болезнь, места нет, забиваю, заговариваю, кружу, забиваю. Во вси веков, во веки веков. Аминь» (АА, аркангел. Тихманьга). В Сербия, увидев весной первую улитку, трижды прикасались к ней средним П., приговаривая: «Устук, бичел [Чур, бич], после чего этим П. можно было лечить болезни — им прикасались к больному месту и трижды говорили: «Устук! Устук! Овај прст крста нема и болиј ту места нема!» [Чур! Чур! Этот палец креста не имеет, и для боли здесь места нет!] (Бор. ПВП 2:207). Этот мотив встречается в рус. лечебных заговорах, где Богородица чертит крестом и пальцем, устрояя болезнь.

В некоторых случаях воздействовали на П. больного, чтобы болезнь через П. вышла наружу (ср. в *в.-слав. заговорах* последовательное *изгнание* болезни из одной части тела в другую, наконец — в П., а из них — наружу). Для лечения лихорадки мизинец правой (по другим сведениям — левой) руки обматывали внутренней пленкой свежего или вареного куриного яйца — по мере высыхания пленки П. начнет болеть и нарывать, и болезнь выходит из человека (рус., полс.). При *лечении* падушей для прекращения припадков больного брали за мизинец (рус. сибир.), прокалывали его иглой и взятой из него кровью чертили больному на лбу крест (полс., мол.). При лечении ячменя остатками основы перевязывали два пальца — если ячмень был на правом глазу, то на левой руке, и наоборот (полс.).

П. или руку покойника (наряду с частями его одежды, веревкой, которой связывали ему ноги, щепками от гроба, *маркой*, которую применяли для изготовления гроба, могильной землей и др. предметами, связанными со сферой смерти) использовали в *знахарской практике*, чтобы символически «умертвить», *уничтожить* болезнь; пальцем и особенно мизинцем покойника обводили родимые пятна или бородавки,

чтобы их вывести (рус., полес.); терли зубы и десны при зубной боли (пол.), часто это делали мизинцем его правой руки (полес.) или косточкой от П. умершего младенца (рус.).

П. покойника часто использовались в воровской магии для изготовления специальной свечи, свет которой вызывал беспробудный сон хозяев дома и позволял вору безнаказанно красть. Для изготовления такой свечи использовались смешанные с воском жилы средних П. рук и ног нерожденного ребенка, вынутого из чрева убитой матери (пол.). В качестве свечи мог использоваться просто высушенный П. умершего младенца (чеш.). В Мазовии считалось, что П. убитого способен открывать любые замки. Поляки полагали, что П. висельника приносит счастье (Bieg, LLP:72).

Через П., чаще всего мизинец, осуществлялись различные формы контактов с «нрым» миром: колдун перед смертью передавал колдовскую силу неофиту, взявшись за его мизинец (полес.); добыв цветок папоротника, его вкладывали под кожу разрезанного мизинца, после чего человек получал дар ясновидения (полес.). Кровью из мизинца левой руки подписывали договор с чертом, продавая ему свою душу (в.-слав.), а кровью из большого П. левой руки охотник подписывал договор с лешим (рус.). Полагали, что убийца должен лизнуть крови из мизинца убитого им человека, чтобы тот не снился, не «приходил» к нему (рус.).

Различные комбинации П. использовались в охранительной практике, особенно для защиты от глаза и порчи (см. Кукиш): для этого П. складывали щепотью (полес.); в качестве оберега в дороге большие П. обеих рук зажимали в кулаки (карпато-укр.), а также плевали на сгиб большого П. правой руки и обтирали им лоб (зап. Галиция); чтобы защитить себя от волков, при встрече с ними, читая заговор, П. сжимали в кулак (ю.-рус.). Человек со «злым» глазом, чтобы не слезить собственный скот, заходя в длев, должен был засунуть большие П. обеих рук за пояс исподних штанов (кашуб.) или сложить пальцы щепотью (полес.). Чтобы вешница не смогла навредить человеку, на нее рекомендовали смотреть через крест, образованный указательными П. правой и левой руки (серб.). Если

подозревали, что в предлагаемом питье (водке, масле и др.) содержится порча, такое питье брали, подложив под стакан мизинец правой руки, чтобы обезвредить зло (полес.). Для предотвращения выкидыша на водку наговаривали заговор, трижды крестя ее безмянным П. правой руки, после чего давали выпить беременной (бел.). Чтобы у ребенка были здоровыми зубы, мать при первом кормлении грудью должна была, посплюнявив П., мизинцем провести по деснам ребенка (полес.). Чтобы защитить ребенка от глаза, ему крест-накрест измеряли лицо большим П. и мизинцем раскрытой ладони (укр. захарпат., серб.).

Подкладывание под себя П. рук считалось способом предохранения от беременности: если невеста не хотела какое-то время после свадьбы иметь детей, она, садясь за свадебный стол, подкладывала под себя столько П., сколько лет не хотела иметь детей (полес., укр. Карпаты); по другим сведениям, если она хотела иметь детей, она подкладывала под себя нечетное количество П. (полес.), а если она вообще не хотела детей, то подкладывала под себя четное количество П. (полес.) или все П. обеих рук (карпат.).

Поскольку считалось, что большие П. рук и ног символически связаны с душой и жизнедеятельностью человека, то различные действия с ними призваны были облегчить тяжелую смерть человека и обезвредить опасных покойников: при длительной и мучительной агонии умирающего следовало потянуть на себя большой П. его левой ноги, чтобы остановить ему сердце (полес.); если подозревали, что умерший — вампир, его сразу после смерти тянули за большой П. ноги (зап. Галиция) или связывали ему вместе П. рук, чтобы лишить его возможности вредить (пол., ZWAK 1887/11:12). Женщин, заподозренных в чародействе, проверяли на принадлежность к ведьмам следующим образом: подозреваемой женщине большой П. правой руки связывали с большим П. левой ноги и наоборот, после чего опускали в озеро, чтобы проверить, будет ли она тонуть (ю.-рус., укр.). С другой стороны, большим П. ноги следовало пошевелить, чтобы избавиться от ночного кошмара — от зморы или стригоня (см. Вампир), которые душат ночью человека (зап. Галиция).

По одному из рецептов приворотной магии, парень должен был воткнуть себе под ноготь безымянного П. (ср. пол. *serdeczny palec* 'безымянный палец') косточку в виде вилки, взятую от летучей мыши. В результате он получал способность приворожить любую девушку, лишь дотронувшись до нее этим П. (пол., Гура СЖ:608). Если муж изменял жене, чтобы привязать его к себе, она должна была отыскать корень мифической травы *суматрижы*, растереть его мизинцем и дать пить неверному супругу (рус.). В пол. свадебной песне заяц кусает девушку за мизинец, что означает потерю девственности.

Разъединение соединенных П. рук или ног являлось способом символически разъединить что-либо: если ребенок долго не начинал ходить, ему связывали П. на ногах красной ниткой, а затем нитку разрубали, символически освобождая «пути», связывающие ребенка (болг.); в детских играх существовал способ «разорвать» радугу — для этого двое сцеплялись мизинцами, а затем с силой разъединяли их, что служило способом остановить дождь, предвестницей которого считалась радуга (полес.). Соединение П. служило способом символического за-вязывания, запиранья: чтобы отучить собаку пачкать в непопущенном месте, два человека, стоя в этом месте, сцепляли мизинцы и трясли ими, чем лишали собаку возможности справить там нужду (ю.-укр.). В детских играх сцепление П. служило способом преодоления ссоры и примирения: для этого желающие помириться сцеплялись мизинцами друг с другом (в.-слав.).

В повседневном этикете существует запрет показывать на кого-либо П. — этот жест истолковывается как невежливый и неуважительный по отношению к тому, на кого показывают. Этот запрет распространяется также на объекты, имеющие важное хозяйственное или сакральное значение: запрещалось показывать пальцем на месяц (полес.), на солнце (в.-слав.). считать звезды, поскольку если при этом человек случайно укажет на «свою» звезду, определяющую его жизнь, он тут же умрет (пол., ZWAK 1878/2:128); нельзя считать овец, указывая на них пальцем, иначе их съест волк (карпато-укр.).

Болезни П. типа костеоды, согласно рус. поверьям, вызывает мифическое существо *волосень*, происходящее из конского

волоса, упавшего в воду. *Волосень* проникает в тело человека, вызывает нарывы, гнойные раны, заболевания ногтей и может «отъесть» П. Для лечения болезни старались выгнать это существо из тела: для чего болевую руку или ногу опускали в воду с теплым шелоком, прикладывали к ране коровий навоз, теплый творог, лук и др. Считалось, что П., пораненный во время молодого месяца, долго не заживет (полес.).

Согласно приметам, длина П. мужчины указывала на рост его будущей жены: — если П. длинные, жена будет маленькая, и наоборот (ю.-рус.). Чтобы из П. не было нарывов, на заговенье пальцы шить (в.-укр.)

По укр. легенде, на шкуре трески остались белые пятна — следы пальцев св. Петра, который взял эту рыбу в руки, чтобы вынуть из ее рта монету для уплаты подати (Гура СЖ:754).

Лит.: ЖС 1905/1—2:550, 1916/2—3:047; Крпн.РНИП 2000:20,154,224; СБФ-84:31; ТрКРОИМК 1920/15:49,269; ЭО 1906/3-4: 219; КА; ПА: Бор.ВВ:42; КСК 1999/4:19; Bieg.LLP:68,72,74,327; Fisch.ZP:218; Lec.Kazl.: 93; МААВ 1896/1:121; 1905/7:10,17; ZWAK: 1878:128,131.

Е. Е. Левкиевская

ПАЛКА — орудие битья, отгона и устрашения; атрибут участников ритуальныхходов (коляющих, полавания, пукрора и др.) и других обрядов, а также некоторых демонов; аналогична жезлу, посоху, дубинке, пруту, ветке, ряду предметов хозяйственной утвари (кочерге, ухвату, помелу, юпите, кнуту); выступает как мужской атрибут и фаллический символ. Используется также для оповещения, передачи информации, в том числе сакральной; служит деревцом, на котором укрепляются ритуальные символы, чучела, факелы и т. п. См. также Бить, Иерархия магических свойств П. зависят от ее «происхождения»: породы дерева, предшествующих употреблений и пр.

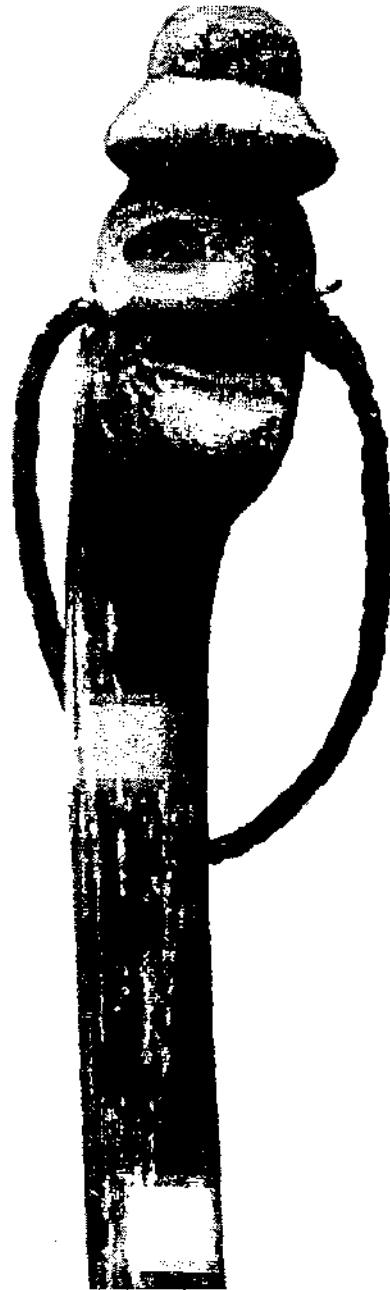
Символикой плодородия наделается П. в свадебном обряде: у вост. славян молодым в брачную ночь в постель (или под нее) подкладывали палки, дрова, пеньки, коряги, поленья — столько, сколько молодые хотели иметь детей. П. выступает и как часть сн-

ряжения свадебных чинов: в Полесье с помощью П. с тремя «рожками» и звоночками дружка созывает гостей, следит за порядком церемоний, дает знак к сбору подарков для молодых, стуча палкой в дверь, в потолок и т. п. П. используется как древко свадебного знамени: к ней прикрепляется платок, сорочка и пр. (укр.-полес.); на ней несут часть приданого невесты (брест. столин.), на П. насаживаются или навешиваются подарки (кшев.). На Волыни свадебный «староста» привязывал к П. тряпку или кусок сала, макал в сажу и обмазывал присутствующих. Обожженная П., с которой шли сватать невесту, называлась *сватое кий*: ее прятали в сарае и считали приносящей удачу при боре утиных яиц (ПА). В с.-рус. селах палками и жердами преграждают путь идущему за невестой жениху — устраивают *загороды*, требуя выкуп.

В погребальном обряде П. часто служила меркой: после захоронения умершего ее, как правило, оставляли на могиле; такую П. никому не разрешалось трогать. На место погребения самоубийц по обычаю каждому прохожему следовало бросить палку, ветку или камень (о.-слав.). У кашубов П. служила средством сообщения пчелам о смерти хозяина: при смерти одного из пасечников другой стучал палочкой по ульям и три раза говорил: «Пчелки, ваш хозяин умер», чтобы пчелы не улетели на другое место (Kolb.DW 39:384).

В календарных обрядах П. служит атрибутом рожених и исполнителей ритуалов изгнания нечистой силы, болезней, «гадов», насекомых и пр.; основной частью устройства обрядовых реалий (костра, чучело, пугала и др.). В ю.-вост. Сербии рожение на святки размахивали в доме палками и дубинками, имитируя борьбу с нечистой силой и «прогоняя» ее изо всех углов на весь следующий год. Участники масленичного шествия «куренты» в Словении носили П. *jebenko* с прикрепленной на конце шкуркой ежа. В Гевгелии (Македония) дети, колядующие на Рождество, забрасывали использованные при ритуальном обходе палочки подальше от своих домов, чтобы там не было блох; хозяин, обнаруживший такую П. у себя во дворе или на крыше, брал ее с помощью тряпки и выбрасывал как можно дальше. Средством угрозы и устрашения служит П. в ритуалах изгнания вредоносных сил и дру-

гой «нечисти», совершаемых у юж. славян в весенние праздники (Благовещение, Сорок мучеников и т. д.): участники обхода села



Пастушеская палка *kosciuba* с резным навершием в виде головы старика в шляпе. Ломжинское всев., Польша

машут палками (часто прутьями лесного ореха) и кричат: «Убегайте, змеи и ящерицы...» (болг.). Мотив устрашения с помощью П. присутствует и в сопровождающих действие словесных формулах: «**Бягайтс, змии, гущери** и поганий, че баба Марта иде с **железния топуз** и **железната патеричка** и където удари, син сок пуска!» [Убегайте, змеи, ящерицы и мыши, идет баба Марта с железной палкой и железной клюкой, и где ударит, синий сок пускает!] (Род:101). В **весенне-летний** период, когда исполняются обряды изгнания активизирующихся в это время демонов, их участники вооружались П., косами, кнутами и с криками: «Гони русалок!» бросались на рожених в русалок **девушек**, бродивших по улицам в течение всей Русальной недели, выгоняя их за границы села (рязан., Зел. ОРМ²:251); с палками преследовали **перодетую** в ведьму женщину (ПА, гомел.); **выносили** за село **чучело ведьмы**, сделанное на Ивана Купалу, и били его там палками (ПА, брест.). В др.-рус. «Повести временных лет» (начало XII в.) описывается **низвержение** идола Перуна, которого князь Владимир велел бить жезлами перед крещением Руси (988 г.).

П. служит средством установления контакта со **сверхъестественным миром**: в Полесье на святки, приготовив угощение, **хозяева стучат** П. по воротам, по углу дома или по дереву в саду, приглашая Мороза на ужин.

П. может приобретать **фаллическую символику**: болгарские «**кукеры**», севернорусские «**веретельники**» с П. в руках и (или) с П., **зажатой между ног**, преследуют женщин, имитируя сонные. **Продуцирующая** роль П. проследивается и в действиях **палайника**, который палкой ворошит угли в **очаге**, **высекая искры** из «**бадняка**» и произнося благопожелания, и в жестах **сурвакарей**, которые **дотрагиваются** до людей, скота и построек, сообщая им плодovitость. С мужской символикой связаны форма и названия рождественских **хлебцов**, испеченных в виде палочек и предназначенных **мальчишкам**, юношам: **кижак** ('дубина'), **батиница** (от **батина** 'палка'), **буздован** ('булава, палица') (серб. воеводина). В полес. селах в день Сорока мучеников парням следовало поломать или перебросить через крышу дома сорок П., чтобы собрать 40 утиных яиц или поймать 40 уток.

П. — основная часть устройства ритуального костра и уничтожаемого чучела (Смерти, Марены, ведьмы и т. д.). С помощью П. объекты уничтожения поднимаются вверх, и тем самым они **выставляются** (или **выносятся**) на всеобщее обозрение (см. **Выносивать**). Так, в в.-луж. селах изготовленное из соломы и тряпок чучело Смерти **насаживали** на высокий шест, и окружающие бросали в него палки и **камения**: считалось, что сбросивший «Смерть» с жерди обязательно останется жив в течение года. П. также служила для устройства жатвенной «бороды» — к П. прикрепляли три последних колоска и **цветы** (киев.); святочного украшения «**звезда**», с которым совершали обходы колядующие (полес.), и др. **обрядовых символов**.

В **окациональных** обрядах П. использовали с теми же целями изгнания или устрашения. В случае эпизоотии **богары** изгоняли болезнь из села, совершая обход с палками и ружьями, громко ругая болезнь; при этом они разбрасывали в домах одежду, пряжу, тыкали палками в солому и кричали: «Камо те, черо, ебах те у бучавата глава, от дека си дошла да си идещ: камо **волыше шр да правиме сегал**» [Куда ты, дочь, с... тебя в косматую голову, откуда пришла, туда и иди: к волам, которых сейчас **зарезал**] (Люб.БЕ:43—44). Полесские **колядуны** отгоняли от села **градоносную тучу**, делая палкой кресты в воздухе. Во время **засухи** **женщины** **колочили** палками воду в колодеце и **голосили**, призывая утопающих вылезти из воды (полес.); **подвешивали** на П. **медведку** или лягушку (полес.). Для отгона хищных птиц размахивали палками в сторону леса с привязанными к ним убитыми коршунами и воронами и **распевали** соответствующие песни (укр. подол.); пойманную ворону **привязывали** к **вбитой** в землю П., и палач ее обезглавливал (пол. гданьск.); **вешали** убитую **сороку** на П. **рядом** с хозяйственными постройками, чтобы эта птица не хватала **куриные яйца** (бел. брест.), и т. д.

П. — традиционное средство защиты от демонов в случае встречи с ними и нападения их на человека (ср. оружие культурных героев и богатырей — палица, булава, дубинка). Распространенный сюжет в **слав. быличке**: избивание палкой оборотней — животных и предметов (лягушки, свиные, колеса), оказывающихся впоследствии **женщинами** (**ведьмами**) с переломленными спиной,

носом или с П., торчащей изо рта и задницы, и т. п. При встрече с мечтостой силой П. бросают в сторону неясных или опасных **видский**, после чего они исчезают, а на П. может остаться кровь (см. **Викрь**). По брянским поверьям, при встрече с русалкой следует бить П. по ее тени, чтобы русалка исчезла. Украинцы кладут П. в гроб умершей повитухе, чтобы на том свете она отбивалась от душ усопших детей, мстящих за помощь при рождении для горестей земной жизни; в вост. Сербии положенная в гроб мертвому П. должна быть непременно из лещины.

В ряде случаев П. служит оберегом, особенно в действиях втыкания в землю, прокалывания ею вредоносных предметов к пр. (см. **Втыкать**, **Кол**). При этом чаще использовались специальные породы дерева: лещина, верба (*о.-слав.*), осина, ольха, бук (*в.-слав.*), боярышник, тис (*ю.-слав.*). Так, на Украине в канун Ивана Купалы в воротах затыкали осиновую палочку, чтобы во двор не вошла ведьма; через осиновую или вербовую П. смотрели в церкви на собравшихся, чтобы распознать колдунов и ведьм, которые казались тогда стоящими вверх ногами (*лэдол*); у балканских славян прут боярышника, подложенный у двери, окна, служил защитой от вампира. Вербовые П., прутья и **ветки** повсеместно использовались при выгоне скота в поле: ими **гнали** скот, подкладывали под порог хлева, оставляли под кустом на пастбище и т. д. Для охраны жилища от крыс трижды крестили освященной водой кусок расщепленной дубовой ветки или палки (*пол. краков.*). Считалось, что с помощью П. можно отвести несчастье, грозившее после встречи с зайцем: для этого разламывали П. и бросали один конец туда, откуда выскочил заяц, а другой — туда, куда он побежал (*Аф.ПВ 1:642*). С П. в руках хозяин трижды обходит поле, зажмурившись и **раздевшись догола** (**чернигов.**), или с приговорами (*житомир.*), чтобы птицы не клевали просо, пшеницу. С той же целью оставляли в поле П., которую принимал в лесу за змею (*довен., житомир., гомел.*). П. может замещать иные сходные по облику предметы, например, веретено: болгары кладут палочку и клочок шерсти (хлопка) ласке, кроту, чтобы они занялись прядением и не принесли вреда людям. Чтобы корова исправно ходила домой, при ее покупке берут со двора бывшего хозяина палочку и всаживают ее

в стенку хлева, троекратно повторяя: «Вот тебе, коровушка, товарищ!» (*новгород., Журав.ДС:72*).

Через П. могут передаваться свойства тех предметов, с которыми она находилась в контакте, что используется в магии. От бесплодия женщине могла помочь П., повешенная на сливовое дерево (*серб.*); для благополучия и «вода» домашних животных их следовало погонять П., застрявшей на грушевом дереве (*житомир. радомышл.*); чтобы плодились свиньи, к ним в загон подкладывали П., выкопанную из муравейника (*брест. столин.*). Широко известен в Полесье обычай погонять корову для успешной случки палкой, застрявшей (иногда — пережимавшей) в грушевом, реже яблоневом, дереве, а также палкой, через которую корова переступила.

Особые свойства приписывались украденной или отобранной П. Так, приносящими счастье, удачу при ловле уток или сборе утиных яиц считались украденные П. или посох старика (*золын.*). У словаков Лишова для исцеления заболевшей коровы следовало молча отнять у нищего П. и ударить ею животное по ногам, а затем без слов вернуть П. владельцу. Сербы считали, что ребенок сможет начать ходить, если его перевести через П., отобранную у слепого.

П. могла быть средством передачи болезни другому человеку: для этого на П., предпочтительно осиновой, делали столько зарубок, сколько у человека бородавок, и кровью мазали зарубки и бросали П. на дороге или перекрестке, чтобы у поднявшего П. появились бородавки, а больной выздоровел (*полес.*).

Магическими свойствами наделялась П., которой удалось разнять змею (*ужа*) и лягушку (редко — птицу, рыбу) в момент, когда змея собиралась заплотнуть животное (*о.-слав.*): считалось, что такая П. становится волшебной (*пол. Татры и Подгалье*); ею отвращают тучи (*бел., укр., пол.*), грозу, пургу, бурю (*гомел.*), умирняют драку (*бел.*), гасят пожар (*укр.*); если взять такую П. с собой на суд, то выиграешь дело (*словац., морав.*); ее используют при заговорах болезни (*серб., босн.*); ударяют ею роженницу для облегчения родов и корову при отеле (*босн., серб., чернигов.*); супругов, чтобы их различить (*укр.-карпат.*); обладатель такой П. будет иметь успех в купле и продаже

(э-укр.), избежит военной службы и станет начальником (чернигов.) и т. д. На Украине сходные свойства приписываются П., которой разогнали спаривающихся змей, ужа и гадюку, а также борющихся змей, ящериц (закарпат.); ею можно отвести тучи (укр.); способствовать свадьбе парня и девушки, если прикоснуться к ним такой П. (ПА, волын.), или, наоборот, разлучить их (закарпат.).

В магических действиях используется также П., бывшая в контакте со змеей в иных ситуациях. В ровенском Полесье полагали, что тучу можно отвести палкой, которой разогнали змей, собравшихся вместе на Воздвижение; у русинов Буковины — палкой, через которую переползет змея, а потом ею же будет убита (Гура СЖ:333). Особая мощь приписывалась П., которой убили змею перед днем св. Войсеха (23.IV, пол.) или днем св. Георгия (серб., хорв.); ею закрещивали и отгоняли тучи, затыкали в поле от града (пол. келсц.); ударяли влюбленных, чтобы разлучить их (пол. келсц., новосондец.); в такую палку вставляли змеиную кожу и гнали ею скот на продажу (серб.); охраняли поле от воробьев, трижды обходя его с этой П. и затыкая ее в жите (хорв.).

П. — распространенный атрибут различных демонов: дьявола, ведьмы, колдуна, персонажированных болезней и пр. По поверьям южных славян, у демонических существ П. обычно черного, красного или белого цвета. С помощью П. ведьмы и колдуны наводят порчу, отбирают молоко у коров («молоко течет у них из палки» — пол. гурали; «молоко бежит по киёчку» — ПА, житомир.), превращают людей в животных, передают свои знания и силу другому человеку и т. д. Верхом на березовых палках (костылях, прутьях, граблях, вениках, кочергах, ухватах и т. п.) ведьмы слетаются на свой шабаш. По полесским представлениям, ведьмы и домовые могут обернуться палкой либо, дурача человека, в П. обращают средство его мнимого передвижения по воздуху (коня и пр.). Рассерженный дух места (домовой, леший) бьет человека невидимой П., наказывая за неправильное поведение в его владениях (э.-слав.). В сказках и быличках человек, отнявший у нечистой силы волшебную П., становится непобедимым.

Наличие П. у демона часто связывается с его хромотой (см. Хромой), одноногие и

хромые представители нечистой силы нош П.: черт, болг. «караконджул», персонажированные демоны болезни (у балк. славян — чума, оспа). У вост. славян лихорадки нередко представляются как старухи с П., которыми они стучат по ночам в окна домов и пристают к тем, кто на их стук откликнется (э.-слав.).

Посох, П. — атрибут святых, а также, по древним свидетельствам, — слав. идолов (например, в виде старца с посохом, которым он извлекает из могил останки умерших, — Мсу.ФНRS:96) и культурных героев (ср. имя легендарного основателя Киева — Кий). По сербским верованиям, св. Савва своим посохом превращал города в озера, оживлял мертвых, возвращал слепым зрение, устранял бесплодие у женщин и т. д. У балк. славян св. Никола (покровитель воды) и св. Тодор (покровитель земли) представляются как старцы с посохами с помощью которых они наказывают не соблюдающих запреты на работу и сексуальные отношения в дни их праздников, отчего люди тяжело заболевают и умирают. Болгары полагают, что св. Варвара, воображаемая как хромая старушка с П., бьет этой П. детей, и они заболевают корью, оспой.

Лит.: Аф.11В 3:330,456,497,694-695; Зел. ОРМ:228,251; Гура СЖ:96,260,265,332-334,360,510,544,551; ПА; Бен.ЗБФ:46; БМ:253; Марин.НВ:388; Ёр.ПВП 2:247-248; Радж.НБЈС:23,95,151; СММ:473-474; Чук.СД 3:107-108,163-164; Lud 1905/II:391; РТРР 7:130,149,171; Серб.ТЗЛ:115; Норм.РЗЛ:103.

А. А. Платинкеев

«ПАЛЬМА» — связка веток, специальная украшенная, освященная в церкви в Вербное воскресенье и используемая в магических целях: охраняет от стихийных бедствий, пожара, злых сил; продуцирует урожай, плодovitость скота, помогает здоровью. Как таковая «П.» известна славянам-католикам: зап. славянам, хорватам и словенцам; у вост. славян вместо «П.» в церкви освящали обычные ветки вербы, а у православных юж. славян освящение веток в Вербное воскресенье и их вторичное использование мало распространено. Обычай исполняется в память о въезде Иисуса Христа в Иерусалим, когда

встречающие в знак приветствия бросали ему под ноги оливковые ветви.

Среди освящаемых в Вербное воскресенье растений, из которых делали «П.», чаще всего встречаются: верба (о.-слав.), клодо́чка (кустарник с шипами), липа, лещина (зап.-славяне), маслина (хорваты), кизил (словенцы), а также лавр, ель, терновник, ясень, липа, черешня, герань и др. Для «П.» брали особенно длинные прутья (иногда до 4—5 м, 3-10 м в длину у поляков Подгалья, чехов Силезии, у словенцев), вербные ветки с сережками, с маленькими листочками и др. Ветки предварительно ставили в воду, чтобы почки на них распустились, а затем связывали в пучки и украшали: добавляли в них барвинок, ветки хвойных пород, цветы, перевязывали цветными (красными) ленточками, соломенными истревяслами, верхушку украшали большим цветком, сделанным из лент, и т. п. В горах и предгорьях Польши «П.» делали пастухи из тростника и веток вербы. Порой «П.» были настолько тяжелыми, что лишь двое парней могли на плечах донести такую «П.» до церкви. Из-за высоты их иногда не могли внести в костел, они стояли снаружи, где священник их и освящал. «П.» освящали столько, сколько окон в доме, чтобы при грозе в каждом окне стояла «П.» (Подлясье). При освящении «П.» могли иметь значение оппозиции «мужской—женский», «жснатый—холостой»: «П.» несла в церковь холостая молодежь и дети, реже девушки, в то время как на севере Подлясья это делали обычно хозяева и хозяйки. «П.», освящаемые людьми разного пола, отличались убранством: мужчины освящали «goře» (неукрашенные) ветки, а женщины — «ubrane» (украшенные барвинком, черникой), спорядически наоборот (Подлясье).

Названия «П.» разнообразны: *palmy* (псл.), *palms* (хорв.), *ulika* (хорв.), *košičky*, *kořonky*, *ot'átka*, *košátka*, *harušky*, *bohnič*, *bohnička* (чеш.), *pušički*, *bahňauka* (словац.), *srblni bulara*, *butarica*, *begarica* (словен.), *шутка* (покут., буковин., закарпат.), *Бемка* (гуцул.), *лоза* (жарпат., з.-укр.), *мицька* (закарпат.) и др. Названия «П.» и растений, ветки которых освящались в этот день, послужили основой для ряда хронимов, ср. в.-серб. *Вовица* 'Лазадела суббота, когда относят в церковь на ночь ветки вербы', в.-слав. *Вербное воскресенье*, *Вербница*, болг. *Врбница*, з.-укр. *Лозова неділя*, буковин.

Шуткова неділя, гуцул. *Бемкова неділя*, хорв. *Uličnica* (*uljika* 'маслина'), пол. *Paltona niedziela* 'Вербное воскресенье', ю.-чеш. *beránková neděle* (*beranu* 'освященные ветки лещины').

«П.» и освященные в Вербное воскресенье ветки широко использовали в магических целях.

У вост. славян, а также в сопредельных им в.-пол. областях в помощь «П.» осуществлялось ритуальное битье людей и скота, происходившее обычно сразу по возвращении из церкви с освященной вербой. Обычно хозяйки били своих домашних, чаще всего детей; встретившиеся на улице били друг друга; девушки и парни обходили дома и били домочадцев и т. п. В сопровождавших битье приговорах людей заклинали быть здоровыми, «как вода», и богатыми, «как земля», расти, «как верба»; сообщали о наступлении Пасхи; коровам, ударяя их ветками, желали давать много молока (пол., р. Раба). В Закарпатье матери ударяли своих дочек, чтобы скорее вышли замуж. В Белостокском воев. парни в преддверии пасхальных игр *paltonarii*, т. е. хлестали, девушек; в окр. *Жешова* парни делали из освященных веток метлы и бились ими; изредка посещали кладбища и слегка хлестали могилы своих близких и даже сопровождали это приговорами, опуская в них пожелания здоровья.

«П.» и ветки относили в поля и виноградники, хлестали ими по углам поля и втыкали в землю от града, засухи и полевых вредителей (бел., пол., чеш., хорв.); хранили на дереве около дома до Страстного четверга, когда «П.» разбирали и кусочки разносили по полям (словен.); втыкали освященные ветки в посевы, чтобы хлеб был высоким (бел., чеш.), а колосья такими большими, как «П.» (в.-пол.); чтобы хорошо удались овощи (словен.); из освященных веток «пальмы» делали крестики, которые относили в поле и кропили с их помощью поля святой водой (жорав.), втыкали по углам поля, чтобы уберечь посевы от сорняков и слеза (чеш.), делали из них колечки, которые помещали в поля и в виноградники (хорв.). См. Ветка.

Освященные ветки и «П.» использовали при первом выгоде скота: старались ударить каждое животное, чтобы охранить коров и лошадей от болесани и порчи (о.-слав.), чтобы они были здоровы

(з.-укр., пол., болг.), чтобы скот не разбежался и держался вместе (з.-укр.), для чего «П.» следовало держать верхушкой вниз (в. пол.) «П.» клали под порог при выгоне коровы из хлева (пол., полес.). В Словении (Прекмурье) пастух следил за тем, чтобы в первый день не потерять прут из «П.», иначе может потерять и скотину.

«П.» и освященным веткам придавали значение оберега: держали дома за образамн, часто в течение всего года (в.- и з.-слав.). делили «П.» на кусочки по числу хозяйственных строений и помещали на каждом по куску «П.» (пол.); клали в хлев от ведьм (пол.); вплетали кусочки «П.» в невод, чтобы уберечь его от порчи (пол.), жгли перед входом в дом и заставляли переступить через этот огонь всех, кто в тот день приходил в дом, чтобы навестить роженницу с ребенком (хорв.), бросали в колодезь, чтобы вода была чистой и хорошей (чеш.); обметали скот от болезней и ставили в хлеву (пол.); втыкали на огороде от кротов и червей (болг.), на чердаке, в сарае от вредных насекомых (с.-в.-пол.); с освященной «П.» трижды обходили вокруг дома, ударяя три раза по каждому углу дома, чтобы не было мух, блох и прочей нечисти (в.-пол.); от прозы помещали над входом в дом, на кровлю, втыкали за матицу в доме и за стреху в хлеву (укр. карпат., з.-слав., болг.), клали на окна дома (закарпат., пол.), на пороге (далматинская Полница), зажженную «П.» выбрасывали во двор (хорв.), при приближении градовой тучи жгли в печи (укр. карпат., пол., словац.). хранили на дереве во дворе, чтобы «П.» «отворачивала градовую тучу» (словен.).

«П.» придавалось продуцирующее значение: к «П.» парни привязывали пастушеские бичи, чтобы «велся» скот (ю.-морав., Ждьяр); ими били об пол в церкви во время оглашения, чтобы «год был плодородным» и «пшеница лучше уродилась» (словен.); их клали на плодовые деревья (словен.), ударяли плодоносящие деревья (ю.-малопол.), чтобы они лучше уродили; кормили ими скот, чтобы был тучен (чеш.), клали в посевное зерно (рус., пол., словац.), запакивали в первый пласт земли при первой пахоте (ю.-пол.), во время сева (словац., ю.-пол.); чтобы зерно, с осени оставляемое для посева, сохранилось в течение зимы, его пересыпали в специальную посуду через ве-

нок, сделанный из веток освященной «(хорв.). «П.» связывали повойником, чтобы было много детей (морав.).

Из других форм использования «П.» характерны обычаи: носить их на кладбище и втыкать в могилы (болг., закарпат., хл. полес.), класть вместе с пасхальными яйцами на могилы близких, что облегчало душой возврат на землю (словац., Новоград, Гой) давать вместо свечи в руки умирающего класть в гроб (пол.), носить на могилу усопших родителей, чтобы развеселить их (з. карпат.); разводить с помощью «П.» огонь в печи в Страстную субботу (пол. посыпать головы пеплом от сожженной «П.» в Пелельную среду (словац.); класть кусочки «П.» в пасхальные хлебы или кидать в печь при выпечке «пасхи» (укр. карпат. словен.); чтобы увидеть/распознать ведьму, стоять в хлеву в Страстную пятницу с освященной «П.» в руках (чеш.); гадать по «П.» как по веткам: утонет в реке или в колодезе — умрешь, и наоборот (пол., чеш.); ставить в воду и загадывать: распустится ли Пасхе — к счастью (пол.).

Остатки «П.», не использованные в течение года, сжигали в печи перед следующим Вербным воскресеньем (пол.), когда разводили огонь для пасхального хлеба (словац.), а дробил рассыпали на огороде; во время сожжения «П.» и веток на печи не готовили и не кипятили белья (укр., бол.).

«П.» использовали в народной медицине: окуривали их дымом скот и людей от уроков и других болезней (болг., пол., в.-слав.), носили на спине от болей в пояснице, мыли глаза водой, в которую были заранее положены освященные ветки (болг.), терли глаза пушистыми почками вербы и клочки, чтобы они не болели (морав.), глотали их при болях в горле (чеш., словац.), от лихорадки (чеш.), при глазных болезнях (морав.).

Лит.: ЭО 1814/3—4:124; ЗК:143—145; Лог. ПМРЗ:39; Никит. ППТ:24,102,178,215; Шлюб. ФМВ:69—70; ПА; КА; Шух.Г 4:228; ХСб 8: 258; СХИФО 1893/5/1:93; ZWAK 1887/11: 162; Drab.OP; Кар.О/Д:51—54; Карв.Ки.ЗД: 194; KLW:56; Kolb.DW 9:132; 28:83; NR:270; Stelm.ROP:151; Świat.LN:104; SNKK:219; Вал. ДР:251—253; Вал.МЛ:34—35,199,226; ČL 1895/ 4:326; Hor.283, 287; Húsek HMS:263,271; Olej. L'T:117; 205; Per.RMHР:47—53; Václ.VO:67; Vanč.KOJS:30,45; Vyk.RSS:126; Zibr. VCh:

238,239; ГВМБ 1975/38:184; NU 1966/4:195, 201,204; 1967-1968/5-6:479-480,509; 1971/8:226-229; 1974-1975/11-12:403,428; СЕЗБ 1953/73:112; ZNŽO 1905/10/1:44,47; 1957/39:3; Kyt.PLS 1:119--121,127--130,175:2,13; Доб.: 328; Зах.К.:222; ИССФ 1948/8-9:217.

Т.А. Агапкина, В.В. Усачева

ПАНСПЕРМИЯ (от греч. πάν 'все', σπέρμα 'семя') — обрядовое блюдо из разных видов зерен, а также фруктов, орехов и пр., наделенное символикой плодородия и изобилия (см. Зерно, Бобы, Горох, Кутья), ср. макед. *мешан берикет* 'каша из пшени и пшеницы', полес. *вбърник* 'пирог с запеченными зернами разных сортов'. Славянам известны разные виды П.: варево, или каша, смесь сырых зерен и плодов; собранные вместе части различных кушаний. П. — обязательное блюдо ритуальной трапезы в некоторые календарные праздники; в качестве дара, жертвы предкам, диким животным, мифическим существам (см. Кормление ритуальное) П. выставляют, разбрасывают (см. Осыпание); пускают по воде, по ветру (см. Пускание по воде), сжигают и др. Комплекс обрядов и обычаев с П. наиболее полно представлен у южных славян.

П. как блюдо из сваренных вместе различных злаков, часто с добавлением бобовых, а также фруктов и орехов, у юж. славян готовится в праздники зимнего периода и прежде всего — в день св. Варвары (ю.-слав.), откуда наиболее известное название этого блюда — с.-х. *впривц*, черногор., в.-болг. *вара*, в.-серб. пирот. *вароара* 'варица' и 'собранное для варицы зерно' (ср. выражение *мешано као варвара* [смешанное, как зерно «варвара»]), болг. *варвара*, а также в Сочельник, в день св. Игнатия, на Богоявление, в день Сорока мучеников (серб., макед., черногор., корв.); в дни св. Андрея, св. Анны (болг.). Приготовление П. призвано способствовать урожаю полей, плодovitости скота и всего живого в доме (ср. серб. обрядовый приговор: «Вара вари варице, да се рађају варице, и бијеле југљице, и бетићи и јунчићи [Варвара варит варицу, чтобы рождались козы, и белые овечки, и детки, и бычки] (СМР²:77).

В вост. Сербии и зап. Болгарии зерно для «варицы» собирают участницы обрядо-

вого обхода — девочки, они несут корзинки и просят по три зерна от каждого дома; если у хозяйки нет дочери, которая бы участвовала в обходе, она сама берет для своей «варицы» понемногу зерен из корзинки у каждой пришедшей девочки. На черногорском побережье для «вары» использовали самые разные семена (чечевичу, пшеницу, рожь и т. д.), потому что «таков обычай», в этой каше должно быть хотя бы одно зерно от каждой культуры. Во время приготовления «варицы» соблюдается ритуальная тишина (в.-серб. княжев.), запрещается в это время дуть на огонь (ю.-герцеговин.), все наблюдают, с какой стороны закипает каша — считается, что в той стороне следует сеять хлеб, чтобы был хороший урожай в следующем году (серб.). На черногорском побережье закипание каши со стороны моря предвещает богатый улов рыбы (*радиће тоге* [уродит море]), со стороны поля — урожай хлеба («уродит поле»). Нередко «варицу» едят в колодном виде в следующие дни св. Саввы или св. Николая, ср. соответствующие приговоры типа: *Варица вари, Савица лады, Николица куса* [Варварушка варит, Саввушка остужает, Николушка ест] (Бел. ЖСГ:62); образовавшиеся на поверхности оставленной каши густоты и накипь означают богатство, а трещины и дырочки — смерть, «могилы» (черногор., Бока Которска).

Приготовленной «варицы» должен отдавать каждый домохозяин, особенно — пожилые и бездетные женщины (серб.). При этом каждый говорит: «Сколько зерен, столько хлебных мер» (черногор.); первые ее ложки дают детям, чтобы они не заболели оспой (лжеводил.). В болг. селах кашу *варавара*, приготовленную из разных зерен и подслащенную медом, раздают детям и соседям, чтобы прогнать или задобрить «бабу Шарку» (оспу). От сваренной в день св. Андрея П. все едоки понемногу бросали в камин с пожеланием высокок посевов; ее раздавали также соседям «для здоровья» или, наоборот, соблюдали запрет выносить из дома, «чтобы не вынести плодородие» (болг.). В Пиринском крае на св. Анну варят вместе зерна кукурузы и ржи и угощают друг друга, чтобы летом посевы росли так же, как прибивает день. В Велесе с целью «поднять» урожай варили пшеницу с кукурузой на св. Игнатия. В Куманово в день св. Варвары каждый перед выходом на работу должен

был отвезать П. (*мешан берикет*), чтобы засуха не погубила урожай в течение года. В Боке Которской «варицу» рассыпали в доме, приговаривая: «Оволикко луди, волова, бродова, кпыа, улипта, пила, коша, да се плоди плод и род!» [Вот столько людей, волов, лодок, коней, ульев, домашней птицы, корзин с кукурузой, чтобы плодился плод и род!] (СМР:77) «Варицу» также бросали на виноградные лозы, масличные и фруктовые деревья (черногор.), клали на ульи, обмазывали ею шен волам, кормили скот (серб.), рассыпали там, где солят траву для скота (ю.-герцеговин.). Сербы верхний слой «варицы» дают курам или кормят его кур в кругу из веревки в дни, когда едят ее сами, а также на св. Игната («куриное Рождество»). Часть «варицы» оставляют до Сочельника, ставят тарелку под стол или под обрядовый каравай, а на Рождество съедают (воеводина).

Известны обычаи ритуального хождения к воде с «варицей»: так, у сербов Краинцы (Корсницца) в день св. Николы девушки бросали «варицу» в ближайший источник со словами: «Ово рибици у води» [Это рыбке в воде]; затем — около воды, говоря: «Ово црвку у змала» [Это червячку в земле], а потом рассыпали кашу по дороге, «отдавая» ее птичке, которая должна попросить Бога, чтобы он дал урожай пшеницы, после чего танцевали у воды хоровод и расходились по домам, унося с собой «чистую» воду (Бег. ЖСГ:82). В Голин (ю.-зап. Сербия) часть «варицы» носили к источнику и сыпали в воду со словами: «Сколько воды в реке, столько молока у моего скота» (соб. зап.).

Кашей типа «варицы» задабривают также диких животных, преимущественно медведи. В Габровском крае для медведи в день св. Андрия варили котел с кукурузой, куда добавляли боб, чечевицу, пшеницу, ячмень, овес и все, что сеяли, «чтобы рождалось и наливалось»; блюдо бросали в камин, «отдавая» медведю, чтобы он не трогал скот и людей (Мола. ГБОГ:103). Аналогично поступали в зап. Болгарии и вост. Сербии, нередко готовя блюдо «для медведя» как П.

Многие действия с «варицей» указывают на ее значение в культуре мертвых. Так, в селах Срем ее окуривали ладаном и затем раздавали ближайшим соседям «для душ умерших» или первую тарелку относили на

кладбище. В других местах Воеводины существовал запрет на приготовление П., в доме появилась молодая невестка, а же если кто-то умер в прошедшем г. См. также Задушки, Задушники.

У вост. славян аналогичную кашу имеет кутья,готавливаемая в рождественские праздники и поминальные дни вареной пшеницы с медом и маком или зерен разных злаков с добавлением боб. Чтобы «все богато уродило», в рождественскую кутью добавляли или сыпали сыс просо, ячмень, овес, рожь, пшено (укр.-лес.); верхний слой кутьи затем скармливали курам, чтобы хорошо неслись (житомни Украинцы на всю ночь оставляли в рождественской кутье ложку, ожидая прихода умших родственников; белорусы приглаш на нее покойных «дедов»). Каша с разными фруктами и ягодами готовилась у славян и в магических целях; например, с рив такую П. на Рождество, ее ели, запивая первые три ложки с закрытыми глазами, чтобы воробы не клевали ячменя (П. брест. малорит.). На Гомельщине ритуальным блюдом при начале молотбы служила крутая каша из разных круп: считалось, «она магически воздействует на урожай будущего года».

Помимо варевы из различных злаков широко известно изготовление пирогов караваса, куда запекают различные семена и зерна или же сыпят их сверху (см. Хл. рождественский). Нередко посыпаемым сверху на обрядовый хлеб зернам дают об урожай, наблюдая, образовались ли в этих местах утолщения, возвышения и п. (ю.-слав.). В Гомельской обл. на первой неделе Великого поста готовили пирог *мѣлких*, в который запекали различные зерна: мак, гречку, просо, рожь, овес, пшенику (то, что сеют весной), «чтобы урожай был хороший»; эти пироги в виде бороны, серг высушивали, а затем брали их с собой в поле при первом севе и на зажинки, где и оставляли (ПА). По пирогу *крестовик* (с зернами пшеницы, ржи, ячменя, овса), выпекаемом в среду на четвертой неделе поста, гадают об урожай: если какое-либо зерно окажется наверху, то считается, что уродится именно этот злак (харьков. купян.). В Восточно-Словакии и на Гуцульщине для хорошего урожая при замешивании теста для рождественских хлебов в него добавляли зерна все:

иссушаемых злаков, кукурузы, льна, конопля, фасоли. Словенцы рождественский хлеб чаще выпекали из муки всех видов зерновых культур.

Сырое смешанное зерно, в том числе вместе с сушеными фруктами, овощами, орехами, чаще всего оставляли или разбрасывали в сакральных местах (в доме, во дворе, вокруг хозяйственных построек, на перекрестке, по дороге, у источника, у дерева, на мусорной куче, на кладке дров и т. д.) с целью умиротворить злых духов, а кроме того — обезопасить и приумножить свое хозяйство. Всем славянам известны ритуалы осыпания П. молодых, гостей на свадьбе ради изобилия и плодovitости в новой семье. Смешанное зерно, сухофрукты, орехи с аналогичными целями рассыпали по рождественской соломе, по углам дома; осыпали ими **подвязника** (ю.-слав.). Словаки разбрасывали по соломе под скатертью на рождественском столе по несколько зерен каждой высеваемой культуры.

У юж. славян (словен., хорв., босн., серб. **«леждин»**) для повышения урожая в следующем году на рождественский стол выставляли посуду с разными сортами злаков и бобов. Например, в зал. Хорватии в миску клали пшеницу, рожь, кукурузу и горох вместе с монетами разного достоинства. В Сремe вечером в Сочельник сосуд для меры зерна наполняли пшеницей, овсом и кукурузой, сверху ставили рождественский каравай с тремя свечками, а вокруг рассыпали яблоки, орехи, головки чеснока. В Словении на рождественский стол рядом с караваем клали кучку разного зерна, которое потом отдавали курам; делали также рождественское украшение **«bisk»** из самого разного зерна, собранного в кучу, на которую клали хомут и хозяйственные орудия труда. В Восточной Словакии было принято выставлять на стол миску с проросшим к Рождеству ячменем, в которую сыпали разные виды зерен.

В поминальном обряде смесь разных зерен и семян могла быть выставлена рядом с телом покойного в доме (серб.) или положена ему в гроб (словац.). Болгары пересыпали через пальцы покойного зерна, муку, крошки, соль и пр. продукты и клали их затем в корм скоту, чтобы сохранить «счастье умершего» в доме. У поляков из дома, где умер человек, выносили понемногу зерен каждого сорта и бросали в поле, иначе злаки

не дали бы всходов (пшечов.). С той же целью в Хелмском воев. при выносе из дома гроба с телом хозяина или хозяйки на гроб бросали горсть разных зерен. П. такого типа одаривают сирот и нищих (ю.-слав.).

П. в виде объединенных вместе различных блюд в наиболее известном виде представляет собой общую трапезу по случаю какого-л. календарного, семейного или хозяйственного праздника с целью благотворно повлиять на изобилие в семье (роде, ссле) или «накормить» и задобрить умерших ее членов и т. д. Семантика смещения разных видов пищи может актуализироваться особо, например, в пастушеских обрядах во время «смешивания» (объединения) разного поголовья скота: после этой работы на св. Игната у чабанов Боки Которской было принято устраивать общий стол, на который выставлялись принесенные каждым из них блюда, т. е. устраивалась настоящая **«арпа»**, как в день св. Варвары (Влаж.НБОК:349).

Поминальные трапезы часто составляются по типу П.: считается, что на столе должно быть понемногу от каждого вида фруктов, овощей — «от всего, что родит земля для пищи» (з.-серб.). Сербы полагают, что каждый покойный имеет на «том свете» свою трапезу, а на ней — только то, что ему «для души» дано людьми на земле, поэтому его трапеза на «том свете» будет полнее, если здесь ему подадут как можно больше видов пищи. При этом нельзя исключать ни одно блюдо, ни один плод, чтобы ни одно желание предка не осталось неудовлетворенным.

В культе почитания мертвых у славян распространено составление П. либо из остатков всех блюд, либо из первых ложек пищи с каждой тарелки на трапезе (календарной или поминальной). «Для душ умерших» по три ложки от каждого рождественского кушанья откладывали в пустую тарелку поляки Добжинской земли и Куяв. В Полесье для «дедов» в поминальные годовые праздники откладывали по три ложки каждого блюда и оставляли на ночь, «коб и оны покушали» (ПА, брест.).

Сербы Боснии П. такого типа предназначали волку: на Рождество от каждого кушанья откладывали понемногу и оставляли на перекрестке (или на куче мусора) «ужин волку» со словами: «Это, вуче, вечерај код мене, и немој више никада» [Вот, волк, ужин-

най <сейчас> у меня, а больше — никогда] (Pecho // CE36 1925/32:377).

Лит.: Чажн СД 2:172-182, 5:125,135,280; КОО 4:174,182,208; СМР²:77-78; Сущ.ССО:164; ВВ:95; Бзб.О:66; Бег.ЖСГ:82; Бос.ГОСВ:27-28; Мин.ЖОП 141-142; ГЕМС 1960/1:349; ZNŽO 1896/1:239, 1905/10:156-157; Kur.OT S² 2:315,317-318; Fiwct.ZP:132,253; Kagr.KLZD: 179; Novy.RZL:66,73 74.

А. А. Платникова

ПАНТЕЛЕЙМОН — в восточнохристианской традиции святой великомученик, целитель (ум. в 305 г.); день памяти — 27.VII/9.VIII. Согласно житию, П. проповедовал христианство в годы правления императора Максимилиана, за что и был подвергнут мучениям: его жгли огнем, бросали на сведение диким зверям, сажали в бочку с гвоздями и т. п. Претерпев все муки, П. погиб под ударами ножей, при этом из его тела вместо крови потекло молоко, а сухое дерево, к которому был привязан П., зазеленело.

Житие святого послужило основой для народного почитания П. как целителя-бессеребряника (ср. рус. урал. *исцелители Пантелеймоны* (Вост.ТКУ 1:86), см. Кузьма и Демьян). Своим покровителем св. П. считают лекари, знахари (в.-слав., ю.-слав.), костоправы (болг.). На Руси знахарки служили малебны св. П. и собирали в его день лекарственные травы.

Повсеместно день св. П. признается «тяжелым» и «опасным» днем (ср. болг. название *Църна Паталея*; народная этимология связывает имя святого с *пата* 'страдать, болеть'). Беременные женщины не выполняют никакой работы, чтобы не родить детей с физическими изъянами (болг.); матери соблюдают запрет на работу, чтобы не повредить здоровью детей (болг.); накануне соблюдают семидневный пост, а в день св. П. не замешивают квасной хлеб, готовят только пресные лепешки — *позачи* (сербы Лесковацкой Моравы). Целители и знахари, из боязни быть наказанными святым, также соблюдали запрет на работу в этот день (болг., окр. Плевны). В окр. Белоградчика (с.-зап. Болгария) в день св. П. устраивалось изгнание ритуальное из села опасных болезней (чумы, оспы, дифтерита): несколь-

ко цыганок, сопровождаемые местными жителями, несли столик с угощением на «чужую угодью», а потом там же вывешивали сумку с пресным хлебом и «непочатой» водой на дерево (Пол.БНК:74; ЕПНДК 2000/6:58).

В Страндже (вост. Болгария) больные в день св. П. собирали росу с листьев смоковниц и пили ее за здравие. В Белоруссии, на Могилевщине, св. П. считался исцелителем головной боли. В рус. заговорах к П. обращаются за помощью от зубной боли, нарывов, опухолей, от грибки, от лихорадки, слеза и горчи, от родимчика.

П. связан с грозами и небесным огнем, а день св. П. (27.VII/9.VIII) замыкает ряд «грозовых» праздников: Ильин день (20.VII/2.VIII), день свв. Бориса и Глеба (24.VII/6.VIII); в некоторых районах Белоруссии и на великорус. территории «палакопом», «палачкомой», «палачкомой» называют период от дня свв. Бориса и Глеба до дня св. П.; см. Июль. На Украине день св. П. называли *грізне свято, трімович день*, у русских в Курской губ. — *строгий праздник*. Народная этимология обличала имя *Пантелеймон* (рус. *Палей, Паликел*, укр. *Палій, Палій Зажнівий*, бел. *Палікана, Палікалы*) со словами *пашиць, конка* (ср. также *суцуа*, название дня св. П. — *копица*). На этом основаны запреты на работу в поле: у нарушившего запрет молния спалит дом или хлеб. Украинцы считали, что в день св. П. можно только ходить на толоку к священнику. В Подолии св. П. почитался как защитник от *молнии*.

Сербы и македонцы также почитают св. П. как одного из «огненных» святых и считают его младшим братом св. Ильи. Болгары в день св. П. тушат во всех домах огонь, а вечером трением добывают «божий» или «святой» огонь и разносят его по домам (см. Огонь «живой»). Сербы в Грузии зажигали «живой» огонь в канун дня св. П.

В вост. Сербии (Болевац) *Пантелеја Дутник* считается покровителем ветров (в т. ч. попутного ветра; ср. в болг. традиции: св. П. — *Панталей пътник* — считается покровителем путешественников). В серб. жнивной песне говорится: «Не рази громом, громовник Ильи! Не рази вихрем, св. Пантелеймон!» (Ар.ПВ 1:481). Согласно болг. поверьям в Страндже и Родопях, св. П. может вызывать бури, дожди и

лаводнения; ср. болг. название праздника *Воден Пантелей*. В этот день женщины раздают хлеб в честь св. П. для защиты от бурь и града.

В разных областях Сербии день св. П. отмечается как семейно-родовой праздник (см. «Славя»).

Приметы: со дня св. П. птицы начинают готовиться к отлету в теплые страны (болг.), улетают аисты и ласточки (болг.); змеи и ящерицы уходят на зимовье (ю.-болг.). В окр. Старой Загоры верят, что в свой день П. надевает кожух в преддверии зимних бурь, ветров и снега.

Лит.: Аф. ПВ 1:479–481, 2:19–20; Кат. ЦНМ: 155; Усл.ФР:31–32; Юд.ОРЗ:98; Чуб.МВ 2:45; Лю.БНК²:156; Поп.БНК²:73–74; Марин.НВ: 96,260,512; БМ:301; Попов Р. За светите лецителци по българските земи // ЕПНДК 2000/6:54–70.

О. В. Белова

ПАПОРОТНИК — растение, по народным поверьям, цветущее или созревающее один раз в году, обычно в купальскую ночь (см. Иван Купала). Рассказы о караулении и добывании цветка или семени П. известны в фольклоре большинства европейских народов (см.: АГН П965.14; С401.5; КОО 3: 26,50,73–74,111,126,146,155).

В слав. фольклоре известно два основных сюжета о добывании П.: «добывание чудесного предмета» и «случайная находка простака». Первый состоит в следующем: в купальскую (реже — рождественскую) ночь человек специально отправляется в лес, чтобы добыть П.; для этого он забирается в самую глубь леса; найдя растение, он караулит момент цветения; ближе к полуночи вокруг растения собирается нечистая сила, которая пытается напугать человека и заставить его отступить; точно в полночь расцветает необыкновенный цветок; человек хватается за цветок (семя), разрезает ладонь и закладывает его в ладонь (под шапку, держит на лбу); на обратном пути нечистая сила пытается отобрать цветок у человека. Перед человеком, сохранившим цветок П., открываются безграничные возможности.

Второй сюжет: в купальскую ночь человек случайно попадает в лес, чаще всего для

того, чтобы отыскать воров/лошадей, потерявшихся или украденных накануне; бродя по лесу в полночь, он натывается на расцветший папоротник (появляется цветок, из которого мгновенно созревает и опадает семя), цветок которого случайно попадает ему в обувь (лапоть, носок); в этот момент человеку открываются тайны: он узнает, где находятся пропавшие животные, начинает понимать язык растений и животных и т. д.; однако по дороге цветок так же случайно выпадает у него из обуви (цветок путем обмана отбирают черти, барин и др.), и человек теряет обретенные знания.

В мифологических рассказах часто упоминается о том, что в ночь цветения П. случается страшная гроза. В украинском Голесье ночь цветения папоротника называли «воробьиной ночью», когда случалась единственная в году страшная гроза; ср.: «У рябину нич грим гримэ, бласкаўка блискае и папороть цвэте» (ПА, житомир). Аналогичные мотивы известны в пол. и рус. фольклоре.

Былички рассказывают также об огненной или световой природе цветка П. В рязан. быличке П. «сияет, как точно на стебельке в огне уголек лежит». По Владимир. поверьям, появляющиеся в Иванову ночь огоньки на болотах и есть «цвет папура».

П. обладает некоторыми свойствами, передающимися человеку. Цветок (или семя) П. помогает отыскать клад. П. наделяет человека особым зрением, позволяющим увидеть то, что находится под землей, т. е. раскрывает перед ним земные недра, ср. укр. примету, «Як найде в ніч на Купала цвіт папоротини, то увидить скарби під землею». Вблизи к этому о.-слав. предание о том, что цветок П. отпирает все замки. По словен. поверьям, если в купальскую ночь вырвать из земли П. с корнем, то на конце корня найдешь золотой перстень.

Общим местом быличек о П. стали слова о том, что человек, доставший чудесный цветок, «будет все янать». По бел. поверьям, П. раскрывает человеку прошлое и будущее, показывает, какой вред и кому причинили ведьмы и как можно исправить ими содеянное; по сибирским дает возможность увидеть цветение земли и воды в купальскую ночь; П. дает человеку возможность понять, о чем говорят животные

(словен., хорв. в.-слав.) и растения: «У ту ночь найти из папоротника цвет — будешь знать, шо собаки брѣшуть, будешь воѣ зилья чутъ, шо гомоняѣ» (ПА, житомир.).

П. представляет возможность стать знахарем или ведьмой (СБФ 1978: 138; ЭК:292, бел.), переманивать урожай с чужой полосы на свою (нижегород.). Гудулы верили, что цвет папоротника — от черта. В Поволжье на Купалу с помощью П. знались с бесами. Взяв в руки цветок П., очерчивали вокруг себя пальцем на земле круг по солнцу и говорили: «бес в круг, а Бог из круга».

У юж. славян легенды о цветущем П. известны лишь на самом западе и юго-западе балканославянского ареала, у сербов-границар, в Черногории, Герцеговине, Далмации, Лике, Хорватском Загорье, Словении. Сербь-границары рассказывали, что папоротник за одну ночь отцветает и созревает, а его зерно падает на землю. Человек, сумевший завладеть этим зернышком (когда оно попало ему в чулок), неожиданно узнал обо всем, что делается на свете. Случайная потеря П. приводит к мгновенной утрате чудесного дара. Жители адриатического побережья Далмации (Буковица) считали, что человек, ухвативший в ивановскую ночь семя П., сможет понять язык животных и растений, открыть любой замок, и каждая трава сама расскажет ему о том, какие болезни она лечит.

Человек, владеющий цветком или семенем П., становится невидимым. Ср. костром. быличку: «Один нищий как-то в лесу ночевал (и как раз на Ивана Купалу было). Он шел-шел, заплутал да и заснул. Заснул прямо в папоротнике. Ночью папоротник расцвел, и нищему цветы попали прямо в лапти. Опали в лапти ему — он и сделался невидимкой. Он утром проснулся, из леса вышел и пошел в деревню просить. Зашел в первую избу просить, а они как закричат и бежать из избы. Его-то не видят! А он не знает» (ВФМ:71).

При добывании цветка П. актуализируется демоническая сфера: черти, ведьмы и другая нечисть преследуют человека, караулящего цветок П. В быличке, записанной у украинцев Закарпатья, говорится о том, как человек, решившийся добыть цветок П., должен в течение целого года делать большую корзину из осиновых

прутьев. Изготовив ее, он в ночь на Ивана идет на границу между селами, сажает на землю, накрывается сверху такой корзиной (служащей ему надежным оберегом нечистой силы) и ждет, когда расцветет. К полуночи на это место стягивается вся чистая сила, оборачивается в разных животных и пытается напасть на человека. Когда же наконец зацветает П., человек разрезает себе ладонь и вкладывает в ранку цветок. После того как ранка зарастет, рука человека одним прикосновением может открыть любой замок: «он кладет эту руку на замок и ему замок открывается» (КА). По мнению жителей Боки Которской (Далмация) семя П. собирают прежде всего стухи, вилы и другие нечистые духи, которые б этого цветка теряют свою силу. Черногоцы окр. Бара считали, что П. в ивановскую ночь стерегут вилы, и если человек хоч сорвать цветок, то он должен усесться папоротниках перед полуночью и все время размахивать в воздухе ятаганом, чтобы вилы и шестипуцы не смогли к нему приблизиться.

В быличках о добывании П. моделируется образ «того святого» (целителя П. цвснет в канун Иванова дня, в полночь т. е. в типично «демоническое» время; из круга П. происходит настоящий шабаш, куда собирается вся нечисть; чтобы добыть цветок П., надо отказаться от атрибутов человека и христианина (по бел. свидетельствам, стерегущий цветок человек должен раздеться догола); по пол. поверьям, цветок дается руки лишь стригам и зморам, стережет его злой дух и терновый куст; по украинским — получить цветок могут только инородцы или иноверцы. Ср. также рус. урал. название П *колдуний цветок*).

Еще один устойчивый мотив быличек о папоротнике — то, что он цветет в глухой не леса, там, «где не слышно петушиного крика» (в.-слав.). Этот мотив связывает П. с потусторонним миром и демонической сферой, ср. поверье: «Если хочешь заниматься чародейством, надо идти в лес на Ивана Купало далеко за село, чтоб не было слышно пивней, когда они поют... И если папороть расцветет и ухватишь... потом любую вещь себе можно подумать и сделать. Но все — худое» (ПА, ровен.).

С другой стороны, цветок П. часто бывает доступен лишь людям праведным и

добыть его можно с помощью атрибутов христианского культа или вещей, изготовленных с соблюдением правил ритуальной чистоты, ср. урал. название П. *святая лалара*. Подойти к чудесному цветку может только тот, кто подготовил себя длительным постом и молитвой. По поверьям жителей Попова Поля (Герцеговина), чтобы получить семя П., человек должен окружить растение бороздой и посыпать ее освященной в церкви солью. Словенцы считали, что собрать семена П. можно только на *скатерть*, изготовленную невинной семилетней девочкой и расстеленную под П.

П. использовался в обрядности весенне-летнего цикла. На западе белорусского Полесья пучки крапивы, папоротника и других растений вставляли в горшок, который вкапывали в землю у купальского костра (или вместо него), а горшок разбивали. На Карпатах (преимущественно у гуцулов) был известен обычай *бити папороть*: сложив сорванный и принесенный из леса папоротник в большие кучи, его сжигали, били палками или забрасывали камнями, в том числе и потому, что папоротник считался «чертовым» растением.

Лит.: Агаг.МОСК (по указ.); НР:317; ЗК: 221,223,285,292; ЕЗ 1898/5:168; СБФ:89:241; IIIIII:395; РДС:232; БНК:3:154; Маяк 1843/6:25; Аф.ПВ 2:380-382; Рем.БС 8:208; ПА; КА; Коль.ДВ 54:281; Шух.Г 4:260-261; PBL 2, № Т 3100; Карв.КЛЗД:204; Stelm.ROP:168; LSE 1980/22:109; NR:273; Рок.ЗО:245; Gavaz. GD:104; ZNŽO 1896/1:101; 1902/7/2:288; Kel. BPSL:255-257; Kur.ОЛ S 2:110; Бер.ЖСГ:154; СЕЗБ 1952/65:261; Чајк.РВБ:306.

Т.А. Агапкина

ПАРАСКЕВА ПЯТНИЦА – в народной традиции православных славян мифологизированный образ, основанный на персонализации пятницы как дня недели и культе святой Параскевы (греч. Παρασκευή 'пятница'). В христианской агиографии под этим именем известно несколько разных святых, из коих в народном календаре и верованиях сохраняется память о двух Параскевах: св. великомученице Параскеве, именуемой Пятницей, казненной во времена Диоклетиана (кон. III – нач. IV в.) за привержен-

ность христианству (память 28.X/10.XI), и преподобной Параскевы, прославившейся своей святостью и подвигами в XI в. (память 14/27.X), называемой Тырновецкой, Сербская, Болгарская, Молдавская (по месту пребывания ее мошей, несколько раз переносившихся). Формированию культа П. П. способствовало широкое распространение у славян апокрифического сказания о двенадцати «главных» пятницах, когда требуется строгий пост; каждая пятница года так или иначе ассоциировалась с образом П. П. Ритуальное наполнение всех этих праздников обусловлено мифологическим образом П. П. и приписываемыми ей свойствами и способностями.

На П. П. были перенесены некоторые существенные признаки и функции главного женского божества славянского пантеона — *Мокоши* (см. Боги): связь с женскими работами (особенно прядением и шитьем), с браком и деторождением, с земной влагой. В своих «женских» функциях П. П. соотносится с Богородицей (ср. полес. «У пятницю не можно прасти, кажут, вэрэтена утыкаюца в Божу Матэрь», ПА), а также с Педелей (св. Петка мать или сестра св. Недели, ю.-слав.) и св. Анастасией. По верованиям македонцев из Мариново, св. Петка — главная заступница людей перед Богом, защищающая их от засухи, мора, неурожая, грома и прочих напастей. В Древней Руси П. П. почиталась покровительницей торговли, поэтому храмы в ее честь строились на торговых площадях, а на перекрестках дорог возводились часовни, называемые *пятницами*, т. к. она считалась спутником странствующих. *Пятницами* назывались и деревянные резные изображения св. Параскевы и св. Николая, культы которых часто сопрягались друг с другом. Иконы св. Параскевы особо почитались и украшались полотенцами, аснтами, травами, бусами.

Облик П. П. в народных представлениях далек от ее канонической иконографии, где она изображается строгой, аскетического вида женщиной в красном омофоре. Народное воображение наделяет ее демоническими чертами: высокий рост, длинные распущенные волосы, большие груди, которые она закидывает за спину, и др., что сближает ее с женскими мифологическими персонажами типа Доли, Смерти, русалки. Ср. запись в «Духовном регламенте» (первая четверть

XVIII в.): «в Малой России, в полку Стародубском, в день уроченный праздничный водят жонку простовласую под именем Пятницы, а водят в ходе церковном и при церкви честь оной отдает народ с дары и со упованием некоей пользы» (Усп.ФР:133). В быличках П. П. прядет оставленную хозяйкой недопряденную кудель (подобно домовому, кикиморе, маре), наказывает женщину, осмелившуюся вопреки запрету заниматься прядением, мотанием ниток, шитьем: путает нитки, может содрать кожу с нарушительницы, парализовать пальцы, бросить в окно сорок веретей с приказанием напрясть их до утра и т. п. П. П. контролирует также соблюдение других пятничных запретов: является к женщине, которая в пятницу золила белье, грозя сварить ее так же, как она кипятила белье; женщина спасается, воскликнув: «Ой, Пятница, осияльдика гора горит!», после чего Пятница убегает с криком: «Та там мой дити згорват!» (Да там мои дети сгорают!) (МУРЕ 1900/3:34). Женщина, которая расчесывала волосы в пятницу, не может рассчитывать на помощь П. П. при родах, так как та ей скажет: «Постой, расчешусь столько раз, сколько ты расчесывалась, приберусь и тогда к тебе на помощь приду» (укр., УНВ:376). В быличках и духовных стихах Пятница жалуется, что ее не почитают, не соблюдая запретов по пятницам, — колуют ее ягреденями, прядут ее волосы, засоряют ей глаза кострой. По поверьям, на иконах П. П. изображена с торчащими из груди спицами или веретенами (ср. образ Богоматери Семистрельной). Зооморфный облик П. П. известен в Болгарии: св. Петка предстает перед женщиной, нарушающей пятничные запреты, в виде змеи (з.-болг.); кое-где почитается мужской персонаж св. Петко, которого представляют в виде волка, а день П. П. считается началом волчьих дней и женских ритуалов «Коккоца черква» [Куриная служба], в которых приносятся в жертву черные курицы (БМ:264).

У русских П. П. — покровительница браков, ей молились девушки о хорошем женихе: ставили свечи перед иконой св. Параскевы со словами: «Пятница-Парасковья, пошли жениха покороее». В день памяти П. П., как и на Покров, устраивали смотр невест. Согласно одному из народных житий П. П., она при жизни была повитухой; однажды она приняла роды у проклятой

женщины, несмотря на запрет черта; в отместку черт возбудил против нее ненависть правителя, и П. П. была казнена. Ср. ю.-рус. обычай в день св. Параскевы лепить из глины фигурки детей (Вес.ОРХЛ 1877:244).

В рус. традиции П. П. считалась целительницей болезней, особенно происходящих от колдовства. Страдающие кликушеством для избавления от беса ставили свечи перед образом П. П.; рукописные молитвы, обращенные к П. П., больные привязывали к голове или носили на груди и в качестве амулетов; отвар из цветов, украшавших икону П. П., давали пить безнадежным больным. Начиная жатву, обращались к П. П. с просьбой о благополучном окончании жатвы и защите от колдунов (Аф.ПВ 1:240—241).

Русские называли П. П. «земляной и водной матушкой» (Макс.СС 15:87), приписывая ей власть над водой и источниками. Ср. многочисленные предания об иконах П. П., явленных в источнике, ручье или колоде, после чего такой источник получал чудодейственную силу исцелять больных. Рядом с ними устанавливались часовни, кресты, иконы П. П. К таким местам в день св. Параскевы, на Ильинскую пятницу и некоторые другие праздники устраивались крестные ходы, там служились молебны. Больные приносили туда свои «заветы» — жертвоприношения святой: монеты, лепты, рубахи, платки, золотенца или овечью шерсть и нитки, бросая их в воду или оставляя рядом со словами: «Матушке Пятнице на передничек!» (РГ:369).

В народном календаре вост. славян св. Параскеве Пятнице посвящено два дня, при этом у русских больше известен день 14/27.X, на Украине и в Белоруссии — 28.X/10.XI, в Полесье отмечаются оба праздника. Часто они называются одинаково: рус. *Параскева, Парасковья, полес. Параски, Параскима, Пятинка, Перши Пятенки, Тарновка, Терновка* (два последних названия относятся только к 14/27.X); укр. *Параскеви-П'ятниці, Параски*, бел. *Парискі, Параскева П'яцэнка, Параскіма, Параскоўя* и т. п. Главным содержанием этих праздников является соблюдение запретов на «женские» работы, а также жертвоприношения, хождения к источникам, молебны. На Украине в XIX в. сохранялся обычай ритуального кормления П. П.: накануне дня

св. Параскевы и в ночь на Страстную пятницу хозяйки застилали стол и ставили на него *какуя* (разведенный мед), а в остальное время на ночь с четверга на пятницу оставляли на столе хлеб-соль, кашу и ложку для Пятницы (УНВ:377).

У юж. славян повсеместно празднуется день 14/27.X: болг. *Петковден*, *св. Петко*, *Петки*, *Пейчинден*, *макед. Петковден*, серб. *Петковица*, *Петковача*, *Света Параскева*, *Света Петка*, *Пејчиндан* и т. п. В некоторых регионах Сербии и Боснии празднуют также день 26.VII/8.VIII, называемый *Петка Трновска*, *Петка Трновача*, *Трнова Петка*, *Млада Петка*, *Петка Водолоча*. В Болгарии (Фракия) св. Петке посвящают пятницу после Пасхи (*Лятна св. Петка*, *Пресвета Петка*, *Петка Балъклия*), а в Сербии (Пожега) — пятницу перед днем св. Евдокии (1/14.III).

День св. Параскевы (14/27.X) у юж. славян — значительный праздник, отмеченный не только запретами на «женские» работы. Это один из праздников (наряду с днем св. Димитрия), которыми завершается цикл летних и осенних хозяйственных работ; к нему часто приурочен расчет с наемными рабочими и заключение договоров на следующий сезон. В болгарских селах в этот день принято производить случку домашнего скота (*лъча свадба*, *коч курбан*), во время которой женщины воздерживаются от любой работы ради благополучия приплода; особенно остерегаются заниматься шитьем и вязанием, чтобы у агнят и телят при рождении пуповина не обвилась вокруг тела. С этого дня начинаются чествования *семейно-родовых* покровителей (болг. *светев*, серб. «слава»); начинаются молодежные гулянья и хороводы, смотри невест. У сербов *Петковица* посвящалась главным образом скоту: ради здоровья и благополучия овец, коз и др. животных и их приплода воздерживались от работы, пекли специальный хлеб (*в.-серб.*), пускали баранов к овцам и козлов к козам, веря, что от случки в этот день родится женское потомство (Нед.ГОС:182). Македонцы (Радовиш) считали этот день праздником овчаров, для них готовили угощение и с ними рассчитывались за летнюю работу. В области *Марково*, где культ св. *Петки* был особенно сильным, посвященный ей день праздновали прежде всего женщины, тогда как мужчинам разрешалось рубить дрова, копать и

делать другую работу, запрещалось только пахать.

Летний праздник *Петка Трновска* (26.VII/8.VIII) считается у сербов опасным днем: за нарушение запретов на работу, по поверьям, П. П. могла сжечь (или поразить громом) сено, стога хлеба, дома, наслать болезни рук, глаз и др. Особое значение придают этому дню женщины, празднуют его ради здоровья, благополучия детей, приносят в церковь специально испеченный хлеб, причащаются после недельного поста.

См. также Пятница, Неделя.

Лит.: Святая великомученица Параскева / Сост. Ю. Евдокимова. М., 1999; ЖС 1903/3:363-364; Милорадович В. П. Малорусские народные поверья и рассказы о пятнице // УНВ: 375-382; Аф.ПВ 4:231-242; Краин.ПКБ:77; Макс.СС 17:219-227; 18:236-243; МНМ 2:357; РП:364-373; СМ2:400; Сумц.СО:59; Усп.ФР: 134-137; ПА; Памятная книжка Смоленской губернии на 1859 г. Смоленск, 1859:131; Вълчинова Г. «Знапоски похвалн». Алманах религия и идентичност в Западна България. София, 1999: 52-66; Кит.МНП:175-176.

Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая

ПАРЕНЬ — лицо мужского пола с подросткового возраста до вступления в брак. В отличие от *девушки*, физиологические признаки взросления мальчика редко дают повод к семейным ритуалам. Ср., однако, рязанский обычай приглашать девушку-соседку с *тсм*, чтобы она провела мокрой веткой по пушку над губой у мальчика-подростка. В Тульской губ. появление вторичных половых признаков называлось *болеянью*, лечить которую приглашали девушку-знахарку. Трижды объезжая (*опахивая*) П. верхом на помеле, она произносила: «Здравствуй, добрый молодец! Тебе, молодцу, ус да борода, а мне честь и красота» (Берн.МОЖ:249).

У украинцев началом взрослой жизни становилось *первое* бритье бороды. По этому случаю отец П. ставил угощение и сыну, и братодрею. Во многих районах Украины усы П. мог носить, только вступив в «громаду» (молодежную группу; см. ниже). Другим признаком половой зрелости П. считался обильный волосяной покров на животе: если волосы на животе от груди до лобка

сомкнутся, значит, П. готов для отцовства («дорожка к теще прорастет» — Заонежье). Переход мальчика в группу П. мог также отмечаться ритуалом инициационного характера. Им могло стать посвящение в «конюхи»: при первом участии мальчика в ичном взрослый П. брал новичка за член и обводил его вокруг костра (чернигов.).

Вступление в молодежную группу могло происходить постепенно, растягиваясь на довольно долгий период. Так, первый выход в поле подростка (13—15 лет) у сербов назывался «крещением», но лишь по прошествии сезона он считался взрослым (Лескобавужая Моравя). У словаков подобное «крещение», приуроченное к жатве, предполагало присутствие наставника — П., участвовавшего в жатве уже не в первый раз, с которым новичок кумился. У поляков трудовое посвящение в косцы, ремесленники, рыбаки называлось *frucowanie*: мужчины показывали новичку «волок» (*fruc*), как затачивать косу, косить. Инициация могла предполагать и физические испытания: новичка хлестали по лицу крапивой, по телу соломой, били комьями, так чтобы на теле оставались *замозы-«псчиги»*. Инициация завершалась тем, что на П. надевали новую рубашку. Посвящение в подростки в трудовых артелях могло включать и трудные задачи: например, на мурманских промыслах поморы заставляли мальчишек самих добывать себе пропитание, подменивали пойманную ими рыбу камнями и пр.

У поляков изменение во внешности П. включало и комический ритуал «пострижения» оселками для наточки кос и «бритья» деревяшкой. Ритуал посвящения заканчивался совместной выпивкой и угощением (*шкыр*), после чего старший из косцов во всеуслышание объявлял о событии с возвышения (сруба колодца, крыши дома). Удачно пройденное испытание давало новичку новые права: он получал мужскую порцию *щищи*, мог вести себя как П. — посещать вечеринки, ухаживать за девушками и т. д.

Там, где трудовое посвящение отсутствовало, вступление в старшую возрастную группу проходило через физические испытания: так, в ю.-вост. Моравии начиная с 14 лет подростки имели право покинуть свое место в передней части храма и переместиться в глубину храма к П. Но в течение однократных воскресений они подвергались истязаниям: старшие П. дергали их за волосы,

щипали, кололи булавками. В районе Занк они могли приходиться на танцы, но посреди вечера П. прогоняли их сквозь строй, обрушивая на них град ударов. Чтобы попасть в группу П. (чеш. *slau*), подросток должен был проявить выносливость (как можно дольше простоять на одной ноге), силу, например, поднимая тяжести или поборов старшего П. Доказательством успешно пройденного испытания мог служить символический трофей, например перо со шляпы противника: чем больше их на шляпе у П., тем больше у него побед над другими П. (Моравская Словакия, Южная Словакия). Не прошедшего испытания подростка кидали в воду.

Переход в группу взрослых П. мог проходить и более мирным путем. Основными критериями для вступления служил возраст: примерно с 16 лет П. мог стать членом такой группы (укр. *громада*), однако при условии, что старший брат ее уже покинул, женившись или уйдя в армию. Иногда требовалось согласие отца. Вожаком представлял нового члена другим участникам, в виде приветствия устраивали «коронование»: новичка подбрасывали, пели ему особую песню, а затем он угощал своих новых товарищей. Участвующий в громаде П. может самостоятельно выбирать себе невесту, замещать отца на сходах, как полноправного взрослого члена за проступки его наказывает не родитель, а община (укр.). У словаков сходный обряд приема назывался «молодецким крещением» (*mládecký krsť*) и приурочивался к важному календарному празднику (после Рождества, Нового года, в конце Масленицы, недели на Пасху, Троицу, на предпасхальной, «дружбной» неделе в средние века у чехов). У каждого посвящаемого был свой крестный отец из старших П., который объяснял правила поведения и провожал новичка на первое свидание в дом к девушке. В центр Словакии посвящение включало также и физическое насилие: новичков толкали друг на друга, выдергивали из-под них скамейки, раскачивали за руки и за ноги, а затем швыряли на землю и т. п. У болгар Баната, когда парень в первый раз приходил на посиделки (*седянка*), его толкали на бревно или сажали на треножник.

В других случаях превращение в П. сводилось прежде всего к смене одежды, ношению специфических атрибутов. У сербов, когда у П. появлялся пушок над губой и он

начинал чувствовать себя мужчиной, он шел в лес, срезал кизилевый побег, обматывал его красной шерстью и, отправляясь на танцы (*хоро*), носил его наподобие сабли на боку; этот *фаллический* предмет носит характерное название *моччаник* (от *мочче* 'парень') (*Копалник*, Левач, Темнич). В Черногории П. начинал подпоясываться поясом, когда у него пробивались усы. Часто такая перемена приурочивалась к важной календарной дате: так, на Пасху П. украшают шляпу кружевами (болгары Баната).

Молодежные группы были в разной степени структурированы, однако практически всегда во главе группы стоял вожак (укр. *береза, аніда, кайфа*, словац. *starek, hlavny, prý ratovek*). Некоторые группы функционировали в течение всего года, другие только во время основных праздничных циклов. Кроме устройства праздников и *вечеринок*, группы П. занимались чисткой колодцев, покосами, уборкой костела (словац.). Одной из функций такой группы была защита девушек от домогательств П. из других кварталов или селений. Внутри таких групп царил дух товарищества: участники называли друг друга братьями (укр.), для закрепления уз дружбы прибегали к обрядам *побратимства*, при котором пили или *слизывали* языком кровь друг друга (полес., серб.).

Для П., а затем и молодых мужчин характерен особый тип поведения, который можно определить как молодецкую удачу: демонстрация мужественности в виде состязаний в силе, ловкости, выносливости и т. п., открытых единоборств, иногда принимающих и более ритуализированные формы, например масленичные кулачные бои, вятие снежного городка и т. п. (см. Драка, Масленица).

За П. в определенные даты календарного цикла признавалось право на бесчинства, которые воспринимались окружающими как своеобразная матримониальная стратегия, поскольку век жизни П. (укр. *парубок-тво*, серб. *момаштво*) осмыслялся как этап, предшествующий браку, ср. в.-слав. обозначение П. — *женых*. С этой же установкой связаны и иные формы ритуального поведения П. Например, на св. Екатерину они гадали о будущей семейной жизни (укр., пол.) и постились, чтобы найти хорошую невесту. Внутри семьи действовали те же правила заключения брачных союзов, что и для деву-

шек: братья женятся по старшинству. Если это правило нарушается, то пострадавший старший брат называется *подевец* (болг., окр. Казанлык). Когда П. долго не удается *жениться*, считают, что причина кроется в невыполнении соответствующих ритуалов, например, в отсутствии на родинах обязательного *тарога-повойницы*. Чтобы исправить положение, разыгрывается *ситуация* родов: П. укладывается в постель с матерью, посторонняя женщина приносит *повойницу* с соответствующими *пожеланиями* (Косово Поле).

Растворение с холостой жизнью происходит на свадьбе: на мальчишнике или позднее, уже перед первой брачной ночью, когда парня шуточно ударяют рукой или шапкой, точно «изгоняя его из холостяков» (Мстехия, сев. Банат).

Лит.: Боржковский В. Парубоцтво как особая группа в малорусском сельском обществе // КС 1887/8:765-776; Ястребов В. Н. Новые данные о союзах неженатой молодежи на юге России // КС 1896/10:110-128; Берн.МОЖ; Берн.МПО; МСб; Хорватова Э. Традиционные юношеские *сказы* и *инициационные* обряды у западных славян // СБФ-89:162-173; СЕЭБ 1907/7:178; Трєб.ГДСК:224-227; Телє.БББ: 218-219.

Г. И. Кабакова

ПАСТБИЩЕ — место выпаса скота в летнее время (в лесу, на лугу, в поле либо на безлесном пространстве в горах), где совершаются ритуально-магические действия, направленные на благополучие стада или отары овец в течение сезона выпаса. Наибольшее число ритуалов на П. приурочено к первому *выпосу* скота. К ним относятся обходы стада пастухом, запакывание, разбрасывание, вывешивание и выкладывание на П. предметов-оберегов и предметов, символизирующих целостность стада, тучность животных (замок, нож, топор, хлеб, яйцо, ветки и пр.). В районах горного овцеводства, где чабаны уходят с отарой в горы на весь сезон выпаса, объектом магической защиты являются также все летние постройки на П., см. Овцеводство.

Для достижения основной цели выпаса — накормить скот, чтобы он на П. наедался,

был тучным, — в первый день выгона пастух и хозяева носят с собой хлеб, который слят на П. и дают скоту (полс., пол.). В Бескидах с этой же целью пастух должен был как можно быстрее встать на свежий коровий навоз на П. и съесть хлеб или лепешку, которую ему дала с собой хозяйка. У лемков было принято брать первый раз на П. вареное яйцо, чтобы коровы поправлялись и стали «круглыми, как яйцо». По полс. преданиям, нельзя снова в понедельник, иначе «буде товар снахты, ходыты, не ластыца» [Скот будет без пользы бродить по П.] (ПА, брест. столня.). Широко известны заговоры и заклинания, с которыми провожали корову на П., чтобы она как следует паслась, например: «Иди, скатина, у чыста поле, / Гравычку зьлядай / И расычку спывай, / В свае хазайства / малаки прыбаавы» (ПА, гомел. ветков.).

Большое число ритуалов и магических действий относится к защите П. и пребывающего на нем скота от диких зверей, колдовства, порчи, болезни. Часто предпринимался комплекс мер для оберега границ П. от любых опасностей. Так, в Вологодской губ. пастухи перед выпасом сначала совершали «отпуск» скота, обходя стадо и читая специальный заговор; при этом они брали серу из уха каждого животного, которую закатывали в воск, ключ с замком, землю с могилы и горсть насыпи с муравейника у перекрестка дорог, прогоняли животных между всеми этими предметами, а затем закапывали их в землю на П. до конца выпаса. При обращении за помощью к святым, например, «к Егорю», просили поставить «до самой кеты изгородку, чтобы было не переползти, не перешагнуть через нее» (новгород., Ремизов 1985:39); в других рус. деревнях пастух, выгнав стадо в поле, обходил его три раза с иконой св. Георгия, чтобы святой охранял животных от диких зверей и укуса змей (Ярослав. переслав.-залес.). В пол. Татрах и Подгалье для «упрочення» границ П. пастух перед восходом солнца молился и вбивал по краям своих владений очищенные от коры молодые елки с оставленными зелеными верхушками; рисовал границу своего П. ножом, «специальной» зеткой или освященным мелом; делал обход П. с костью от труппа самоубийцы и три раза произносил: «Это мое, и ничто этой границы не нарушит» (РТПР 7:176). На Рус. Се-

вере границы лесной* покотинны могли определяться звуками пастушеских инструментов: на расстоянии слышимости звуковых сигналов животные были под защитой пастуха, и хищники не имели возможности приблизиться к стаду.

Функция охраны П. могла приписываться определенным предметам-оберегам. В Гомельской обл. на П. оставаясь в кустах вербовый прут, которым первый раз весной погоняли корову, и говорили: «Хай Госпад пасе короуку»; клали тут же хлеб со словами «Хай хлеб пасе короуку» и добавляли: «Вербынько, паси мою короуку, штоб Госпад ліў благополучно» (ПА, житкович.). Когда на П. во время выпаса ели хлеб, то крошки раскидывали вокруг и говорили: «Мурашэчки, мурашэчки, позбірайце крошэчкі, а воуку - хворобу, штоб не йла худобу» (ПА, лельчиц.). В э.-рус. и бел. областях полагали, что скот от волка охраняет первое яйцо от черной курицы, обнесенное вокруг П. и оставленное там. С той же целью пастух носил с собой весь первый день на П. замок, «чтобы замкнуть зубы медведю и волку» (бел.), яйцо (бел., пол. Татры и Подгалье). Серьб пастухи связывали на П. (или возле дома) узлом цепь, чтобы связать пасты волку. Поляки Новосондешского воев. для отгона волков вешивали убитого волка на краю П. Волку задавали символический вопрос, какое животное он облюбовал, затем резали первую попавшуюся овцу и в качестве жертвы хищнику бросали на П. ее ноги и голову (рус.).

Для защиты П. от чар, колдовства и разных несчастий его поливали освященной водой (пол.), закапывали при входе в высокогорное П. (на его границах или перед хижинной чабана) магические травы, яйцо или скорлупу от съеденных на П. вареных яиц, украденного гуся, угач, которыми окуривали стадо (словац.). П. должны были также охранять: спрятанный в лесу или на покотине «отпуск» пастуха (с.-рус.), найденная по пути на выпас и спрятанная за очагом подкова (пол. Татры), «деревянный», «живой» огонь, горящий на П. в колбе у чабана весь сезон выпаса (карпат.), см. Огонь «живой».

В ритуально-магических действиях по охране П. ярко выражена семантика ограждения и объединения стада в одно целое. Чтобы животные не разбежались, держались вместе, перед началом выпаса пастух

связывал вместе двух цыплят, а затем с этой веревкой обегал голым в полночь границы своего П. (словац.); жена пастуха обходила выпашеное первый раз на П. стадо с хлебом в руках (н.-словац.); хозяйка втыкала вербовую ветку в поле, где пасся скот (рязан.) или сжигали ее там (леннинград.), бросали а стадо (с.-рус.); оставляли все ветки на П. там, где указывал пастух (с.-рус.); пастух ломал вербу, которой выгнал коров в поле, на столько частей, сколько у него животных, и бросал на П. (бел. могилев.); обкапывал по земле вареным яйцом приведенное на П. стадо (пал., Новы Сонч) и т. д. На Рус. Севере, желая приучить телку ходить в стадо на П., хозяйка выламывала пруттик из первого куста на П. и тут же снова вставляла его в куст, после чего шла домой, не оборачиваясь. Выгнав скот на П., хозяйка не должны были оглядываться назад, чтобы животные регулярно возвращались в свой загон, хлев. В конце сезона выпаса совершались ритуалы, отлучающие животное от П.: на Рус. Севере произносили специальные заговоры, чтобы корову «с поскотины доставать», скармливали скоту дожинальную «бороду» и пр.

В случае повального мора скота на месте выпаса добывали «живой» огонь и проводили обряд очищения скота (ю.-слав.), причём эффективность ритуалов усиливалась, если удавалось совершить обряд на чужом П. (болг. родоп.), обносили лучину с добытым «живым» огнем вокруг П., прогоняли скот через сооруженные перед поскотиной земляные ворота (вологд.), вешали обдешное полотно на ворота поскотины (сибир.), на месте выпаса закапывали живую собаку пастуха вместе с павшим скотом (владимир.).

На П. проводились коллективные обряды календарно-хозяйственного цикла. Многие из них были связаны с пастушеством: чествование пастухов в начале и в конце выгона, сопровождавшееся угощением собравшихся, песнями, танцами; игры и состязания пастухов; одаривание их (на Рус. Севере, например, продукты и деньги пастуху следовало положить на землю на П.). В Словении весенний обряд Зеленый Юрий совершался с выходом на П. В Подолии на П. исполнялся обряд *зачити шуляка* с целью защиты домашней птицы от хищных птиц. Иногда вредных насекомых изгоняли на П., заворачивая их в тряпочку и

бросая вслед идущему на выпас стаду (житомир.).

П. считалось местом появления демонологических персонажей, вредивших скоту (ведьмы, колдуны, леший) либо приносивших ему пользу, напримр. леший мог пасти коров в лесу вместо пастуха по договору (с.-рус.), уж пас корову на П. (полес. чернигов.). Чтобы отобрать у коров или овец молоко, ведьма, колдун появлялись на П. в обманке животных (белого kota, собаки и пр.) или заранее подстергали коров на П. или по пути на выпас, особенно в канун праздника Ивана Купала (в.-слав.), дня св. Георгия (ю.-слав.). Если коровы не ходили на поскотину, на Рус. Севере задабривали леших: оставляли для них под кустом на П. хлеб, три яйца, деньги, стопку водки (архангел. каргоп.).

Лит.: Плотникова // СБФ-95:108-110; Мороз // ВЭС:232-258; Кал. ГЛОС:56,57,59,60-61,92; Журав.ДС:112,115,121,132; Зел.ВЭ:87,89-90; Гура СЖ:76,144,148,149,428,513,543-544; ПА; Заб.РН:96; Ремизов 1985:13,29,31,39; См.ККХ:58; ЗК:142,174,182-183; Крач.БЗРС:91,103; Никитф.ППП:178; Волк.ЭОУН:464,616; Клянк.УР 3:336; КС 1903/62:35; ГЕМБ 1931/6:55; Миц.ОАГ:106; Kot.SP:71; Kub.СНП:31; РТРР 7:175-176,187; Ведн.ДКСЛ:91,97; Hal. PS:t06; Ног.103.

А. А. Плотникова

ПАСТУХ, овчар. чабан (ю.-слав. *пастир*, *чобан*) — главный персонаж в обрядах и верованиях, связанных с защитой, сохранностью скота, особенно во время летнего выпаса. Считается причастным к тайнам общения с животным и растительным миром, посредником между людьми и «тем светом». П. выполняет целый ряд обрядовых действий, обеспечивающих благополучие стада. В некоторых славянских регионах П. пользуется особым почитанием: на Рус. Севере его считают колдуном, имеющим связь с лешим и другими потусторонними силами; на Карпатах главный П. (*вади*) выполняет функции местного знахаря, целителя, а кроме того — и колдуна, отбирающего молоко у овец из чужого стада.

Действия П. во время летнего выпаса. Множество обрядовых действий совер-

шастся П. (иногда вместе с хозяевами) при первом выгоне скота в поле. Чтобы прогнать нечистую силу. «Эло», П. громко хлопал бичами, свистели, звонили в колокольчики, играли на трубе, дудке и т. п. (Карпаты, Горегронье в Словакии). В Карпатах главный П. вел стадо на пастбище окольными путями, закапывал на окраине села цепь с замком или веревку, на которой спускали в могилу покойника (чтобы не разбегались овцы), рисовал пастушеским топориком крест на земле, чертил ножом поперек дороги границу, которую не смеют пересечь духи, бросал на мост горсть соли, натирал овцам копыта чесноком и т. д. По прибытии на место выпаса гуцульский П. всаживал топор в пастушью хижину слева от двери, добывал огонь трением сухих поленьев, подкладывал тлеющую головешку у входа в загон, кропил стадо святой водой. Зажженный овчаром огонь должен был гореть в течение всего сезона выпаса: погасший огонь свидетельствовал о том, что П. злой или неумелый. У вост. славян пастух обходил скот с хлебом, солью, яйцами или ячменцей, свечой, топором, замком и ключом и т. д. В день выгона П. обливали водой, чтобы он не задремал на пастбище и не был ленивым (пол.), чтобы коровы давали много молока (морав., словац.).

У всех славян важное значение имели предметы-оберети, которые П. клал себе в сумку при выгоне скота. Так, П. носил с собой в поле яйцо, ковригу хлеба или хлеб в виде креста, освященную соль, свечу, различные «магические» травы, освященный мед, угольки, камешки-кремени, а у юж. славян — пули, использованные при стрельбе в момент отправления на пастбище. В Гомельской обл. хозяева в сумку П. клали специально испеченный хлеб (с зернами ржи, пшеницы, ячменя, овса, проса), свечу и икону: П. три раза обходил с этой сумкой стадо, «как каровы ат стада ни адбялаць» (с. Новинки, ПЭС:108). Носимые пастухом предметы должны были способствовать не только сохранности стада или отары, но и плодотворности животных. Например, в польских Татрах и Подгалье полагали, что скот будет «вестись», если П. сумеет сохранить яйцо, которое носит в сумке весь первый день выпаса.

Магическая защитная сила приписывалась необходимым орудиям труда П.:

кнуту (бичу), посоху П. (см. Палка), а также и пастушеским музыкальным инструментам: рожку, дудке, свистку, трубе, на Карпатах — трембите. Так, на Рус. Севере П. своей игрой на музыкальном инструменте во время обхода стада «заигрывал» или «закрывал пасть зверю», а также «подавал сигнал» лешему гнать коров из леса. В Хорватии, чтобы прогнать злые силы, пастухи перед выгоном скота в поле обходили село, трубя в *trubaljke, trube, trobenie*. В области Бела Краина (Словения) П. совершали такие обходы вплоть до праздника Успения Богородицы (15.VIII). «Знающий» П. умел собирать стадо, не давал ему расхотиться в лес, для чего использовал не только специальные наигрыши на музыкальных инструментах, но и «тайные» средства: плел кнут из собранных от каждого дома пучков льна (Владимир.); закатывал шерсть от всех животных стада в воск и прикреплял к посоху или плети (вологод.); втыкал «среди выгона посох, на который вешал свою одежду, и рассыпал вокруг соль (ярослав.); мазал посох медвежьим жиром и очерчивал им поскотину (ярослав., Новгород.) и пр.

П. отводилась важная роль в очистительных обрядах, совершаемых во время падежа скота: он добывал «живой» огонь для костра, прогонял стадо через костер или «сквозь землю», т. е. вырытый в земле ров. У балканских славян чабаны (одни или вместе с хозяевами) выполняли целый ряд ритуальных и магических действий во время первого доения овец (см. Доение ритуальное).

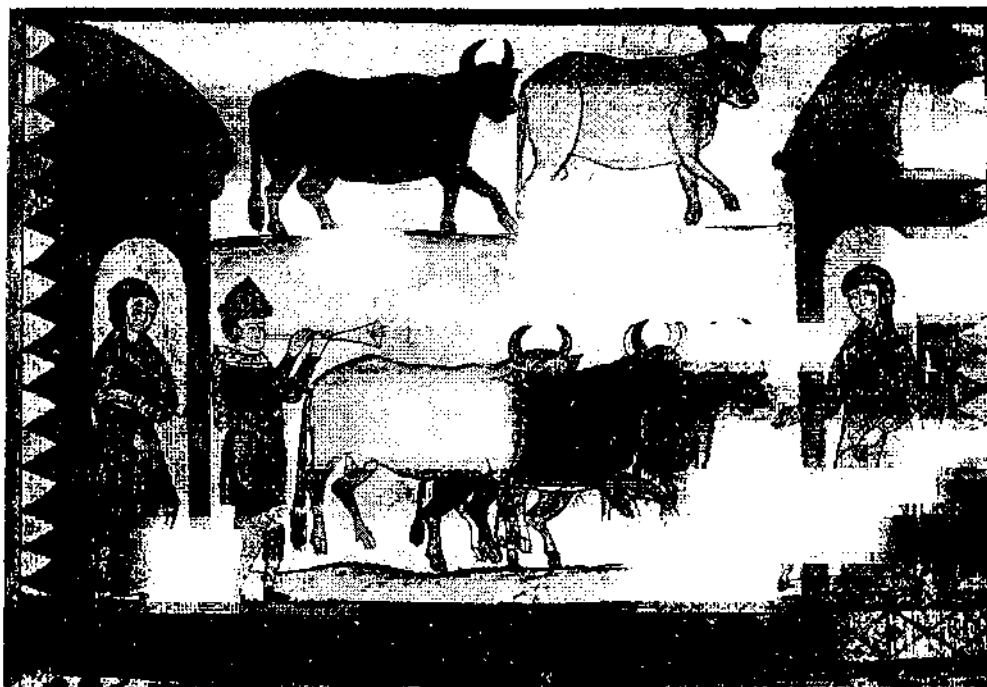
Связь П. с потусторонними силами. На Рус. Севере П. вступает в особые отношения с лешим, чтобы тот помогал ему пасти стадо: считается, что в этом случае П. удастся сохранить стадо, не растерять животных, защитит от диких зверей и от самого лешего. П. заключает с лешим договор, по которому «дает» ему лучшую корову (первую или последнюю вышедшую из огороженного круга в стадо) и обязуется соблюдать ряд запретов (не собирать лесных ягод и грибов, не отгонять комаров и мух, не разорять муравейники и т. д.), за что леший обеспечивает ему сохранность стада. Скрепляя договор, П. произносит заговор (отпуск, слова, *спасок*), обходит вокруг стада с замком и ключом, бросает запертый замок в лес, закапывает бумагу с написанным заговором в укромном месте, где оставляет

его до конца выпаса скота, и т. д. В некоторых русских и полесских селах П. все лето не стрижется, не имеет половых отношений, не берет с собой в поле нож и пр. — на Русе Севере этот свод правил поведения П. в течение выпаса входит в договор с лешим, составляя часть «отпуска». Считается, что хозяин леса наказывает П., нарушившего уговор убивает его; «хлестает», входя ветром и бурей в дом; прячет от людских глаз («закрывает») корову; в последнем случае «открыть» животное может П., договорившись с лешим (или «знающая», ясновидящая старушка)

В безлесных местах пастухи «договаривались» с *полевыми* хозяином и хозяйкой — *царем и царницей* (ярослав. пошехон.), напр., обращаясь к ним с просьбой-заклинанием: «Полевой хозяин-батюшка, полевая хозяйка-матушка..., Призрите, напоите, сохраните и на свой двор пригоните» (твер., МТК:195). Демоническими помощниками П. считались также мелкие *боссы*, рыжие чертенята (аснинград. тихвин.), *маленькие человечки* в красных поясах или колпачках (архангел.) и

другая нечистая сила, являвшаяся также в облике лесных зверей — лисы, зайчика и пр. (вологод., ярослав. пошехон.). Верили, что П. мог напуститься на чужое стадо медведя или сам обернуться медведем, чтобы задрать коров и навредить другому П. (олонец., МТК 11 12).

Колдовские свойства приписываются П. на Карпатах — в Польше, Словакии, Чехии, где он лечит магическими способами людей, овец, у которых «стриги» или *другие* овчары отнимают молоко; наводит или отводит порчу; *считается* ясновидящим; способен разговаривать с *духами*, узнавать их мысли, превращать неугодных ему людей в камни и т. д. Так, в польских Татрах и Подгалье важную роль в магических действиях овчара играл его специальный топорик (*ciuraga, ciurige*): если П. засаживал его в ель, то из нее текло молоко; если — в угли, то тем самым вызывал к себе другого овчара; при волнении и бляении овец овчар втыкал топорик в землю и пропускал над ним отару, после чего овцы успокаивались. У словаков Замагурья овчар должен был подтвердить



Фрагмент росписи прялки. «Стадо». Борская роспись. Начало XX в. Архангельская губ., пристань Борок, д. Скобели. Сергиево-Посадский гос. историко-художественный музей-заповедник, № 3316д

свой статус, отобрав у другого овчара молоко: в противном случае он лишался права быть овчаром. Предполагается, что сверхъестественные способности овчаров передаются из поколения в поколение. В ряде словацких областей овчары воспринимались как полулюди-полудемоны, способные противостоять «стригам», вызывать их к себе, заставлять признаваться и каяться в совершении злокозненных действий с овцами. У балканских славян магическая сила овчара связывается с представлениями о рождении его от змея и обычной женщины.

Обычай чествования П. распространен у всех славян. Помимо регулярной платы натурой, П. одаривали в день выгона скота и по окончании выпаса остью; в Брестской обл. такое угощение называлось соответственно *валасне* и *допасне*, на Черниговщине — *выгонщина* (при начале выпаса) и *дяковщина* (от *дяковать* 'благодарить'; по завершении выпаса). Кроме того, пастухов чествовали: на Пасху, в Юрьев день, на Троицу, на Вознесение (ю.-слав.), в Петров день (ю.-слав., полес., рус., карпат.), Ильин день (рус.). Пастухов одаривали яйцами, пирогами, маслом, домашним сыром, салом и пр. В качестве угощения им обычно жарили яичницу или давали продукты для ее приготовления. У русских чествование пастухов называлось *мирская яичница*. На Смоленщине приготовление пастухами и подпасками яичницы превращалось в сложный обряд, цель которого состояла в том, чтобы ЗВЕРЬ не увидал, не коснулся скотинок, чтобы «у зверя не разомкнулись зубы» и т. д. Иногда пастухи сами ходили по хатам и собирали подарки (славен., хорв., рус.), но чаще П. стоял у околицы села и принимал пироги, лепешки, деньги и холсты. У словенцев, хорватов, черногорцев и сербов на Адриатике и в примыкающих к ней областях пастухами особо отмечался праздник Вознесения; в этот день хозяева дарили чабанам обрядовый хлеб (черногор.), лепешки *спасовъаче* (от серб. *Спасов дан* 'Вознесение'), которые чабаны окропляли молоком, чтобы овцы были здоровыми и давали молоко (в.-герцеговин.). На черногорском побережье чабаны рано утром на Вознесение, взяв угощение, отправлялись на холм за селом, где пировали и проводили время в играх, развлечениях, гаданиях: воткнув в землю высокую ветку бука, они наблюдали,

куда склонится ее верхушка, полагая, что там будет лучший урожай. В высокогорных областях Словакии при первом выгоне скота или на св. Яна главным пастухом устраивалось «угощение на пастбище», «валацки пир» (*valačská hostina*), в котором участвовали все селяне (или родственники П. оно заканчивалось музыкой, традиционными песнями и плясками. У бойков (з.-укр. в большом пастушеском празднике на Петров день принимали участие все мужчины села: за селом устраивали земляной стол с угощением, где выставляли украшенные венками шест.

Окончание летнего сезона выпаса скота также отмечено чествованием П., часто совпадающим с каким-либо осенним календарным праздником, например, на Рус. Севере — с праздником Покрова (14.X), в Полесье — с днем св. Михаила (21.XI).

Весенне-летние пастушеские игры и состязания известны главным образом западным славянам; нередко эти ритуалы включались в состав Королевских обрядов (у словенцев могли быть связаны с обрядовым обходом Зеленый Юрий). Победителем состязания становился тот, кто первым пригнал на пастбище скот; у поляков и чехов он получал звание «короля». П., пригнавший скот последним, наделялся обидными прозвищами (пол. *miollarz*, чеш. *lenoc, kováč*) и подвергался осмеянию: например, в Куявах он должен был ходить весь день с привязанной сзади метлой, а вечером — танцевать с ней в кабаке. У зап. славян известны также конные и пешие соревнования с шестом: П., доскакавший или добежавший до установленного на холме шеста, становился победителем («королем», «плашатаем»), последнего же нарекали «шутом» (пол., чеш.-морав.). В Чехии и Моравии, где после состязания устраивались шуточные шествия пастухов, пригнавшие первыми скот П. составляли «совет пастухов» (*roháňská rada*), который от своего лица высказывал публичную «ценку» каждой семье перед всей сельской общиной.

П. как лицо сакральное, наделяемое сверхъестественными способностями, выполняет различные ритуальные функции в течение всего обрядового календарного года. У западных славян и на Карпатах широко распространены обходы П. на святки, во время которых они играют на музыкальных инструментах, шелкают кнутами,

исполняют поздравительные песни, за что получают от хозяев угощение. На Рождество в украинских Карпатах и Словакии пастухи разносили по домам прутья, которыми следовало весной выгонять скот. В ряде чешских и словацких областей пастухи ходили по домам, раздавали накануне выпаса березовые или хвойные прутья и высказывали благопожелания, за что получали от хозяев деньги и угощение. Часто хозяева стегали пастухов полученными от них же прутьями, а пастухи должны были высоко подпрыгивать, чтобы скот был резвым и здоровым (или чтобы конопля была высокой). В Сербии и Черногории чабан выполнял важные ритуальные функции на Рождество: в качестве *полазника* (первого посетителя дома) он приходил рано утром к хозяевам скота, высказывая благопожелания, разгребая в очаге угли, за что хозяева его щедро одаривали. В ю.-слав. областях для П. выпекали специальный праздничный хлеб (преимущественно на святки. Паску, день св. Георгия), называемый *чабански колач*, *овчарица*, *чобаница* (серб.), *чобански пита*, *овчарник*, *овчарица* (болг.) и пр. Среди лепных украшений и рисунков на большик обрядовых караваев фигура чабана занимает одно из центральных мест (балк.-слав.).

В Словении и с.-зап. Хорватии на пастухов возлагались обязанности устраивать большой сельский костер на Пасху. В Сербии и Боснии пастухи возжигали костры и факелы в день св. Петра: с факелами в руках они преследовали сельских женщин, вымогая угощение, устраивали ритуальные состязания и драки, а затем затыкали факелы в поле, в углах помещений для скота и хозяйственных строений.

П. в фольклоре выступает в образе покровителя, защитника, чудесного помощника, проводника. В русских сказках Иван-царевич нередко основные подвиги совершает в облике пастуха. В македонских сказках П. берет на воспитание брошенных (царских) детей, меняется одеждой с персонажами, выполняющим трудные задания, спасает главного героя и пр. В балканском фольклоре П. часто выступает как противник змея (змеи) или как его ипостась; наиболее распространен мотив сражения П. со змеем за стадо. Музыкальные инструменты П. выступают в фольклорных текстах как чудесные предметы: с их помощью П. заставляет

плясать окружающих, собирает вокруг себя «вилы», «самозлы», «самодивы», летающихся на звуки его свирели. В текстах ю.-слав. заговоров П. уничтожают, истребляют болезнь («хватают», «выжуют», «режут», «съедают», «гонят» и т. д.).

Лит.: Шивьян Т. В. Движение и Путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999: 205–281; Плотникова // СБФ: 95:108–141; Плотникова А. А. Магия звука в славянской скотоводческой обрядности // МЭМ: 73–84; Плотникова А. А. Угощение пастуха: география полесской обрядовой терминологии // Украинський діалектологічний збірник. Кн. 3. Київ, 1997: 335–340; Дурасов Г. П. Обряды, связанные с домашним скотоводством в Каргополье, в конце XIX–XX в. // Культура Русского Севера. А., 1988: 99–107; Дурасов Г. П. Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополья в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989: 265–282; Мороз А. Б. Севернорусские пастушеские отпуска и магия первого выгона скота у славян // ВСЭС: 232–258; Мороз А. Б. Пастушеская обрядность в восприятии пастуха и крестьянской общины // Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2003. Вып. 2: 42–52; Фиченко А. Е. Пастушеские орудия труда (по материалам Русского Севера XIX – начала XX в.) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992: 88–89; Щепанская Т. Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XX – начала XX в.) // РСЯ: 36: 165–171; Зел.ВЭ; ПА; Агап.МОСК: 451–464; МТК: 10–16, 194–196; РТРП 7: 115, 117–118, 167–171, 175–179, 180, 187; Дун.РЗО: 146, 242; Грац.ЭГМ: 110–111; Кол.ГЮС; Mod.VUOS 2: 218, 222.

А. А. Плотникова

ПАСХА (в.-слав. *Пасха*, *Паска*, *Великден*, пол. *Wielkanoc*, словац. *Veľká noc*, чеш. *Velikonoce*, с.-х. *Великден*, *Ускрс*, болг. *Великден*, макед. *Вавам*, *Вузам*, словен. *Vizem*) — христианский праздник Воскресения Христова, в мифологии и обрядности которого актуализируются сюжеты и мотивы, характерные для народного календаря весны и начала лета (поминальные, метеорологические, аграрно-хозяйственные и мн. др.).

Большое место в народных пасхальных праздниках занимают мотивы **воскресения, обновления и процветания**, связанные с мировоззренческим концептом этого главного христианского праздника. П. — самый значительный и важный весенний праздник в календаре вост. и зап. славян, тогда как у юж. славян таковым является Юрьев день. Традиционно П. праздновалась три дня; однако пасхальные мотивы широко представлены в мифологии и обрядности всей Светлой, предшествующей ей Страстной (когда совершались приготовления к празднику, см. Чистый четверг) и следующей за ней Фоминой неделей.

В народной традиции основные этапы церковного празднования П. стали источником многочисленных магических действий, запретов и толкований, поверий и мифологических рассказов.

Важнейшим требованием праздничного поведения было бодрствование во время пасхальной ночи. У русских известен запрет спать в пасхальную ночь, а также обыкновение купать или обливать водой тех, кто проспал всюнощную. На Украине и в Белоруссии считалось, что в пасхальную ночь нельзя спать, иначе проспавший весь год, проведешь его в полусонном состоянии, дети будут страдать от бессонницы и т. п. Бодрствование во время всюнощной обеспечивало человеку бодрость и подвижность на предстоящий год, что связано с общей побудительной семантикой концепта «воскресения». На западе Полесья, в Польше, Словении и др. запрет спать во время всюнощной мотивировался угрозой неурожая: верили, что у хозяина, заснувшего/лежащего в пасхальную ночь, полягут рожь, пшеница и лен, поля зарастут сорняками и т. д. См. Бдение.

П., благодаря присутствующей в ее мифологии идее начала и обновления, воспринималась как праздник, определяющий жизнь человека и семьи на грядущий год. К П. были приурочены гадания о судьбе, связанные с концептом доли, ср. представление о том, что в пасхальную ночь «Бог счастье делит»; обычаи делить между прихожанами и домашними один пасхальный хлеб, одно яйцо, тем самым «выделяя» каждому его долю. Чтобы узнать свою долю, загадывали о судьбе по пасхальным хлебам. Сажая в печь хлеб (словац. и

укр. «паску», рус. *кличч*), хозяйка называла по имени того члена семьи, кому он предназначался, и по тому, насколько хлеб удавался судили о судьбе человека в грядущем го. Если хлеб трескался или плохо поднимался, ожидали смерти, если был высоким и пыльным — надеялись на удачу, ср.: «На Еликлене загадывают, яка у кого доля. Если паска не пойдидэ [не поднимется], значат доля плоха» (ПА, Литомир).

На Страстной, пасхальной или Фоминой неделе у вост. и юж. славян совершали поминовение предков, основанное на представлении о «Пасхе мертвых», согласно которому в канун П. Господь открывает рай и ад (знаком чего являются открытые в церкви царские врата) и выпускает «того света» души умерших, чтобы они могли посетить свои дома и отметить свою П. С этим у вост. и юж. славян связано поверье о том, что в течение всей пасхальной недели (либо в период от П. до Вознесения Христос ходит по земле и каждый умерший в это время человек попадает прямо в рай (см. в ст. *Задумишцы, Нави, Радувиц* Страстная неделя). Поминовение умерших на Страстной и Светлой неделях противоречило церковному канону (как несовместимое с радостью по поводу Воскресения Христа) и сохранило статус сугубо народного обычая.

В мифологии и обрядности праздник, значительное место отводилось «скромной пасхальной пище, особым пасхальным блюдам и развлечению после Великого поста. Для вост. и зап. славян характерны символическое представление Е. П. в образе *скромной* и *облачной* пицци, во время Великого поста находящейся где-то далеко или высоко, а затем возвращающейся на землю, ср. в песнях-приговорах, сопровождавших ритуальное хлестание в Вербное воскресенье: «Вербка бьет, не я бью, за *тыждень* Великдень, недалеко красное яичко»; в рус. загадках, где П. загадывается через реалии, связанные с пищей: «Стоит амбар на семи столбах, как этот амбар обвалится, так весь мир возрадуется» [с разгадкой: семь недель поста и П.] (Митр.Э, № 5143).

Пасхальная еда подчинялась определенному распорядку: она предполагала обильный завтрак и обед, но при этом очень скромный ужин или даже

отказ от мяса (в знак уважения к празднику); вне этих приемов пищи есть было *нельзя*. Во время разговления соблюдалась строгая очередность приема *заранисе освященных* блюд. Первой пищей могли быть яйцо или его часть, кусок пасхального хлеба или мяса, остатки масленичных блюд, кусочек *освященного* хрена, листья освященной оливковой ветки, почки кизила и др. Одной из основных форм пасхальной трапезы было разделение продукта между всеми членами семьи (и социума), также восходящее к концепту доли. Раздел пищи/доли был важным фрагментом пасхального завтрака: в *вольтском* Полесье, например, хозяин (старший в семье) по утрам в течение трех дней П. разрезал освященное яйцо на части по числу членов семьи (это называлось «делиться личком»).

Пища была проводником мировоззренческих установок праздника. Поскольку П. ассоциировалась с приветанием и активизацией жизни во всех сферах, пасхальный завтрак подразумевал не столько большое количество пищи, сколько разнообразие блюд и видов пищи, каждое из которых надо было попробовать. Поляки варили суп, в который клали *поневиногу* от всех пасхальных блюд (колбас, ветчины, яиц, хрена и мн. др.). Иногда части всех этих блюд, включая разные виды пасхальных хлебов, просто смешивали, и домохозяйцы ели эту смесь из общей миски (ср. Панагера), ср. также обычай оставлять стол накрытым в течение всей Светлой недели, чтобы обеспечить сытую жизнь в течение *целого* года.

В мифологии П. соотносилась с событиями священной истории, с мотивами предательства Иуды, Тайной вечери, распятия Христа, его смерти и воскресения. Как отражение этих эпизодов жизни и страданий Иисуса Христа трактуется в слав. фольклоре и апокрифических текстах происхождение обычая красить яйца на П., выпекать «барашка», печь калачи в форме «тернового венца», освящать пять яиц по числу ран Христа, есть рыбу в Страстной четверг, есть корни хрена (напоминающие гвозди, которыми Иисус был прибит к кресту) и др.

Магические свойства приписывались пасхальной пище и по завершении праздника: с яйцом пасхальным обходили загоревшееся

строение или кидали его в огонь, надеясь, что яйцо поможет остановить пожар; искали заблудившуюся скотину, оглаживали им корову при первом весеннем выгоне, закапывали в поле, чтобы у льна головки были величиной с яйцо; кости пасхального поросятка также закапывали в посевы, чтобы уберечь их от града, клали их в посевное зерно, чтобы обеспечить урожай, и др. См. *Остатки, Хлеб пасхальный*.

П. считалась *сугубо* семейным праздником, когда семья должна была собраться вместе, что было залогом целостности на весь предстоящий год. У словенцев вся семья непременно собиралась за пасхальным завтраком; если же кто-нибудь из членов семьи не мог присутствовать дома в тот момент, ему пеняли за это целый год. Чтобы обезопасить дом от чужих, на П. ворота двора, а также отдельные постройки (например, хлев) тщательно запирали. У поляков в окр. Калыша удаление от дома в первый день П. и хождение а гости (особенно не к родственникам) также считалось большим грехом. У болгар вост. Родоп перспектива целостности семьи в предстоящем году оценивалась по тому, сохранились ли целыми все яйца, вложенные в пасхальный каравай. Если яйцо лопалось, это считали знаком будущих потерь среди членов семьи.

Пасхальные праздники пронизаны мотивами обновления всех сторон жизни. На П. обновлялась одежда: как говорили сербы, каждый человек должен был надеть новую одежду, *как мое пальтишко*. У болгар девушки в течение трех праздничных дней должны были появляться в новой «перемене», ср. в.-слав. запрет носить на П. старые вещи, перешивать себе что-нибудь из старого или просто прикасаться к нему. Обновление затрагивало и иные стороны «вещного» быта. У русских отмечен обычай убирать на П. с кнота старые образа и уставлять его новыми иконами или обновлять имеющиеся в доме иконы, прикупая к ним одну новую.

У поляков и кашубов, чехов и словаков, хорватов и словенцев обязательной предпасхальной процедурой было обновление огня в домашнем очаге. Новый огонь высекали в церкви во время службы в Страстную субботу. Новый огонь приносили домой с помощью свечей, древесного гриба, освя-

щекных в Вербное воскресенье веток; разжигали с их помощью огонь в очаге и уже на новом огне готовили пасхальные блюда; несли кусочки освященной огнем древесины на поле и в хозяйственные постройки.

Темой воскресения Христа мотивированы совершаемые на П. магические обряды, проводящие плодородие. На П. символически зарубали и трясали неплодоносящие деревья, обвязывали их соломой и обмазывали тестом, «будили». В Словении скот и домашнюю птицу «будили» в канун П.; гуцулы стучали в ульи или слегка двигали их на П.: «Ци ти, матко, спаци, ци чуеш?... Уставай, бо Сус Христос воскрес!» (Шух.Г 4:237). См. Будить.

В мифологии П., как и других крупных праздников, присутствовали мотивы чудес. Встречаются рассказы о том, что на П. в течение некоторого времени солнце недвижимо пребывает на небе. В Полесье считалось, что поэтому П. и называется «Великдень», т. е. 'большой, длинный день'. С П. связан и сюжет об игре солнца: на П. оно радуется, что отвечает христианскому концепту П. (радости по поводу Воскресения Христа), или «скачет, как барашек» (пол.) (ср. мотив Христа-агнца). Протестанты пол. Поморья верили, что в пасхальную ночь вода становится кровавой или превращается в вино. На П. «открыто небо», поэтому словенцы Нижней Краины верили, что человек, влезший пасхальной ночью на леса для сушки сена или на дерево, услышит все, что может случиться в этом году. По мнению русинов Бессарабии, небо открыто ночью на П. Поэтому люди выходят из домов и стоят на улице, веря, что, увидев открытое небо, будут счастливы всю жизнь и попадут в рай. Среди других чудес пасхальной ночи: возможность добыть корону или рожки змеиного царя, которые приносят удачу; услышать звон колоколов, некогда ушедших под воду; увидеть золотую утку, несущую золотые яйца, добыть другие чудесные предметы.

В пасхальном цикле слав. календаря традиционно сильны мотивы начала, связанные с представлением о том, что в этот праздник можно было магическими средствами обеспечить себе успех на весь предстоящий год. У вост. и зап. славян, словенцев и хорватов были популярны приметы о том, что человек, первым вернув-

шийся (пешим и конным) домой после пасхальной службы (с освященной пасхал пищей), будет удачлив в течение года: зяин первым закончит пахоту, сев и вы девушка первой выйдет замуж, у хла: будет больше молока и масла, у коне: будут самые лучшие кони; человека б; ожидать счастье и везение во всем. Пасх, ная служба считалась благоприятным мом том для магических действий ради усп в делах и промыслах. Чтобы иметь ус в охоте, охотники в кож. Польше и у гу лов на П. стреляли в солнце или во яр пасхальной службы стрелами в направлении церкви или в статую Христа, что «мыслось как продажа души черту (пол.). Что обеспечить успех в игре, вместо «Воскресения» на возглас священника в пасхальную ночь отвечали: «Три туза да зырнай!» (ЭО 1901/4:33, вологод.). Приобретения инклюза (неразменного рубля на Украине в пасхальную ночь на возг священника «Христос воскрес») человек отвечал: «А в мене грошы є», «А в мене кабованць є», «Анталою маю» (Чуб. ТЭС 3:23); жители Подтавины для удачно разведения голубей говорили в пасхальную ночь: «У мене голуби єсть».

П. как главный христианский праздник мыслился несовместимым с демоническим началом. О потере демонами своей силы в пасхальную ночь говорят многочисленные поверья и былички. Русские считали, что во время весенней и в первый день П. в церковь можно услышать, как под землей ведьмы и нечистые духи стонут и вопят по случаю Воскресения Христова. С П., связан также и известный сюжет о дьяволе (сатане, Люцифере), посаженном Богом в аду или в подземелье на цепь и в течение всего года грызущем эту цепь в надежде освободиться, но каждый раз терпящем поражение в канун П. Рассказывали, что совсем уже истощившаяся к Страстной пятнице цепь ежегодно восстанавливается в момент, когда священник возглашает «Христос воскрес» (пол., гуцул.). Ср. далматин. поверье, согласно которому вся земля стоит на столбе с прикованным к ней цепью дьяволом: если бы священник на П. не произнесил слов «Христос воскрес», дьявол бы мог изгрызть столб, земля осела бы и настал бы Страшный суд.

На П. у человека появлялась возможность распознать, увидеть нечистую силу во время пасхальной заутрени. Для этого надо было под П. затопить печь дровами, еженедельно откладываемыми в течение семи недель Великого поста (в.слав.); приметить, которая из женщин во время крестного хода обошла костел лишь один раз, тогда как надо сделать это трижды (пол.); увидеть из алтарной части костела, у кого из женщин на голове подошник (чеш., пол.); трижды перебросить через церковь ярмо черного вола, и тогда все ведьмы повиснут на шее у священника (далматин.) и др., см. в ст. Распознавание. На П., поднявшись на чердак или на колокольню со свечой, горящей еще с заутрени, можно было увидеть **демоного**, похристосоваться с ним и оставить ему яйцо для разговления.

Одна из важных тем пасхальной обрядности и мифологии — метеорологическая: обычаи, верования и запреты, касающиеся предупреждения засухи, града и непогоды. В Полесье и в ю.-рус. регионах среду по П. и всю пасхальную **неделю** называли «сухими» и в это время воздерживались от полевых работ, не городили, не копали землю из опасения засухи. В профилактике были посвящены пасхальные обливания и ритуальная чистка колодцев, также совершаемая на Светлой неделе. Чтобы избежать града, на П. фракийские болгары не водили «скачено хоро» (хоровод с подскоками), а только «смялно хоро» (плавный хоровод); у вост. славян **воздерживались** от работы в т. н. градовые дни, отмечаемые в среду после П.

Среди пасхальных ритуалов выделяются костры, обрядовые обходы дворов, а также «хождения в жито».

Преимущественно у зап. славян, словенцев и хорватов, а также на сопредельных территориях существовала традиция разжигания пасхальных костров. Их жгли в пасхальную ночь и в ночь на пасхальный понедельник; вокруг них собирались люди после службы, веселились, коротая ночи, стреляли и др. Костер, **разведенный** в эту ночь, служит знаком того, что пора собираться в церковь на службу (жешов.); иногда он напоминал о том костре, который, согласно польским поверьям, жгли апостолы во дворе Пилата, ожидая освобождения Хри-

ста. У вост. славян костры накануне П. жгли у церквей, на улицах и на кладбищах, сюда сносили старые кресты и вещи, украденные у евреев. **Костры разжигали**, чтобы «побужать» или «поднять» Христа (брест.), в знак того, как апостолы, «чекаючи Христа, сиділи біля вогню и грілись» (укр.); в честь дежурства апостолов около Христа (волын.); чтобы заслужить отпущение грехов, которое давалось тому, кто принесет в пасхальный костер большую вязанку хвороста (пол.); чтобы при свете огня увидеть, как отворется небо, и попросить у Бога исполнить свое заветное желание (карпат.). В Словении и Хорватии, у сербов Воеводины в Страстную субботу около церквей, а также часто во дворах своих домов разжигали костры: в них освящали «новый» огонь, который так же, как и у зап. славян, разносили по домам. **Кострам** могли придавать форму, отвечающую христианской тематике праздника, форму креста, дароносицы, начальных букв имени Господа (*IHS*). Тема праздника присутствовала и в других моментах, касающихся костров: так, в Словении этот костер часто называли по-особому — *vužetnice, vuženice* от *Vužet* «Пасха»; там же парни, бегая по селу с факелами, зажженными от пасхального костра, кричали, что они «Христа ищут».

Пасхальная и следующая за ней Фомина неделя были временем массовых обходов дворов. У вост. славян в течение всей Светлой недели, начиная с первого дня П., священники в сопровождении причта и благочестивых прихожан обходили с иконами все дома в селе и садили там пасхальные молебны, за что получали вознаграждение. С вечера воскресенья по домам ходили группы мужчин (*волочebников* — в Белоруссии, *христованников* — на юго-западе и западе России) и поздравляли хозяев с праздником. Они исполняли под окнами специальные песни, в которых помимо обычных величальных образов, отражающих богатство крестьянского двора, перечислялись основные годовые праздники традиционного аграрно-хозяйственного календаря крестьянина (см. *Волочebный обряд, Волочebные песни*). У поляков на Пасху мужчины и парни обходили дома с живым или деревянным петухом (*z kogutem, z kurkiem*) как символом воскресшего Христа. В обходах принимали участие парни, достигшие брачного возраста. Они обходили все дома, где жили девушки

на выданье, присматривая себе невест. Иногда на Пасху село обходили с соломенным чучелом Смерти, на смену которому в село якобы входил Христос. Погужане при этом пели: «Szła śmierć z miasta, pan Jezus do miasta...» [Шла Смертушка из города, а Иисус в город...] (Kolb.DW 44:91).

На П., совершались «хождения в жито» — обходы полей с целью осмотра посевов и отправления там молебнов (см. «Хождение в жито»). В них широко использовались пасхальные атрибуты и символы. У русских в таких обходах участвовали священнослужители: после того как «богососцы» — крестьяне и/или священник с причтом — обходили село с иконой на 2-й или 3-й день П., крестьяне обычно просили священника отслужить мирской молебен об урожае с водосвятием, по окончании которого женщины просили священника или дьячка повалиться на земле, чтобы «снопы были тяжелыми», «посевы тучными» и т. д.; если священнослужители отказывались это сделать, их валили на землю и катали насильно. Для крестьян важен был сам факт катания священников по земле, поэтому, если молебен был в селе, священника, прямо в облачении, катали здесь же, около церкви, часовни или посреди села. Эти пасхальные обходы часто преследовали цель не только освятить посевы, но и предотвратить засуху, защитить поля от града и т. п. У зап. славян во время выходов в поле на П. широко использовались древесина и ветки, обожженные в пасхальных кострах. Повсеместным для зап. славян является обычай кропить поля святой водой; втыкать в поля сделанные из освященных в Вербное воскресенье веток вербы и клоочки крестики. Широкое распространение получил обычай втыкать в землю крестики, сделанные из веток или кусков дерева, специально обожженных в огне или костре около костелов. У словаков, моравян и чехов было обыкновение катать по полям пасхальные хлебы и яйца — для того чтобы обеспечить хороший урожай. У словенцев на П. процессии отправлялись в поля и виноградники прямо от церкви; в Каринтии они поднимались на три ближайших к селу вершины, где «Božerotniki» [Божьи путники] молились и кропили посевы святой водой.

Разнообразными были формы праздничного досуга. Среди них основное место у всех славян занимали игры с кра-

шеными яйцами и прежде всего — катание яиц по земле или со специальных лотков (см. Катать), а также «битки» — битые крашеными яйцами. У вост. славян в течение всей пасхальной недели любой человек мог подняться на колокольню и звонить в колокола; этому звону нередко приписывали магический смысл. Важное место на П. занимали качели, а также хороводы, имеющие аграрно-хозяйственную и любовно-брачную тематику (в последних обычно назывались будущие супружеские пары и величались молодожены, поженившиеся в течение последнего года). Обязательными на П. были взаимные посещения близких родственников. У зап. славян в начале праздничной недели совершались массовые молодежные обливания (см. «Облыванный» понедельник).

Лит.: Агап.МОСК (по уму.)

Т. А. Агапкина

ПАУК — насекомое, надевшееся космологической символикой, родственное гадам и соединяющее в себе противоречивые, часто противоположные мифологические характеристики.

Доминирующей является оценка П. как животного поганого, нечистого, которое следует истреблять. В легендах П. выступает противником Божьей Матери: П., в воздухе обволоч се своей паутинкой (гуцул.), укусил в грудь (дамастик.), растрепал платье (я.-малопол.) или задумал прясть тоньше, чем она (я.-малопол., в.-слав.). В другой, в.-пол. легенде в П. Бог превратил ткача, решившего затянуть своей пряжей весь свет. Согласно болг. легенде, в П. был обращен и повешен в воздухе задушенный ангел.

Распространено убеждение, что П. как существо, противостоящее Божьему началу, следует убивать. Убиение П., как и змеи, сулит человеку прощение грехов (рус.-пол., хорв.). Сербия Александского Поморавья мотивируют необходимость убивать П. тем, что он первым выедает глаза мертвецу.

Как и другие гады, П. считается ядовитым: можно отравиться, съев П. (пол.-жешов., подляс.), один из супругов может

уморить другого, подложив ему в еду большого П.-крестовника (луж.). Ядовит также укусы П. Македонцы Скопской Котлины лечатся от его укуса, подражая П., сидящему на колышущейся паутине: сорок человек один за другим должны покачать пострадавшего на веревке. В Болгарии укусы П. мазут медом, вынутым из ульев в день св. Прокопия (8/21.VII).

С гадами П. роднит и функция домашнего покровителя. Так, в житомырском Полесье П., живущего в доме, называют, как и домового ужа, *хозяином*, не трогают и не выбрасывают его, считая, что он приносит в дом богатство и благополучие. По пол. представлениям, П.-крестовик сулит счастье в доме (катовиц); П. благотворно влияют на скот, поэтому в хлеву убивать их запрещено, иначе скот будет сохнуть (в.-пол.).

С гадами П. связывает также его роль в обрядах вызывания дождя: обычай убивать П. во время засухи известен у украинцев Хмельницкой обл.

Представления о П. как почитаемом существе нашли отражение в легендах: П. утихомирлмуху, мешавшую спать младенцу Иисусу (пол.), спас от врагов Богородицу (ж.-слав.) или царя Соломона (бел.), засновав паутиной вход в пещеру, в которой они укрывались. Нередки и запреты убивать П.: это рассматривается как грех (пол. жешов.) или чревато потерей собственного счастья (луж.).

В Полесье запрет убивать П. мотивируют агиоургической ролью П.: тем, что он «свит словау» (волын.) или снует паутину, «як Бог небо» (рован.). Такая роль П., основанная на космологическом осмыслении идеи плетения и ткания как творения, подкрепляется мировой или небесной символикой, заключенной в терминологию соломennого рождественского украшения, которое *подвешивают* к потолку. В одних слав. регионах его называют П. (бел. *паук*, пол. *rajak*), в других — миром (пол. *świat*) или раем (чеш. *tví raj*). Ту же символику имеет паук из украшенных нитей на свадьбе, которые протягивают по потолку из центра к углам избы (рус. москоч.) (см. «Паук»). Согласно болг. легенде, Бог создал П., когда сотворил небо, землю и человека, но П. стал делать из своих сетей второе небо, став причиной людских грехов, так как его сети ли-

шали людей возможности видеть истину (тырговишт.).

П. выступает медиатором между землей и небом. В бел. и укр. легендах П., взбираясь по паутине на небо, относит к Богу брошенные людьми хлебные крошки, чтобы Бог убедился, что люди не берегут дар Божий, и не давал им богатых урожаев (могилев., гроднен., волын.). Согласно пол. легенде, П. спускается по своей паутине с неба на землю, а по возвращении сообщает на ухо обо всем увиденном на земле краковскому чернокожику Твардовскому, продавшему душу дьяволу и унесенному чертями на луну.

Чтобы П. не причинил никакого зла, македонцы Скопской Котлины в день св. Павла (по созвучию с названием П.), 29.VI, не занимаются никакой работой. Св. Павел выступает охранителем от укусов П. и змей в заговоре, который в Далмации читают перед отправлением в лес.

П. используется в любовной магии. У лужичан девушка должна выдавить яйца П. на шею своего избранника, чтобы он был привязан к ней, как П., сидящий на яйцах. У сербов девушка перед сном бросает П. в моток пряжи и говорит: «Пауче, ти се лезеш високо и по земљи, потражи мога суженика, па га доведи мени на сан» [Паук, ты высоко вверх заблещешься и по земле ходишь, понци моего суженого и приведи его ко мне во сне] (Бор.ПВП 2:244).

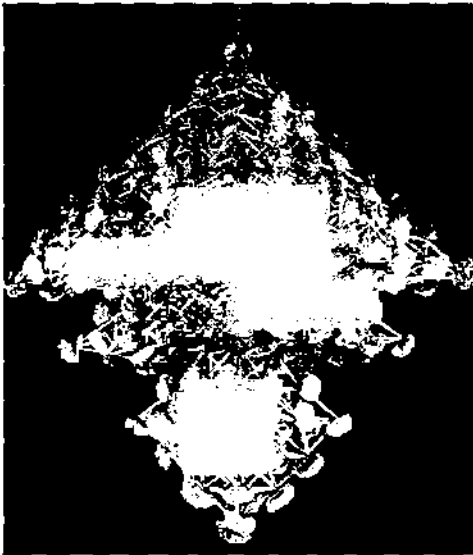
В народной медицине раздавленным П. натирают опухоли (малопол.), больному лихорадкой вешают на шею скорлупу грецкого ореха с П. внутри (укр. полтав.).

По приметам, П. предвещает счастье и удачу тому, кто его увидит (далматин.), когда он спускается на человека *сверху* (пол.) или с головы (укр.). Часто П. предвещает приход гостей (пол.), в частности когда он спускается *через* глазами (болг.), над головой (укр.). с головы или шапки (серб.). П. предвещает известие или письмо (рус.), спускающийся вниз — известие (пол.), ползающий по человеку — приход гостей, известие (укр.) или получение подарка (пол.); спускающийся на пороге — покойника (рус.); увиденный после полуночи — смерть родственника, а до полудня — счастье (бел.), спускающийся вниз после полудня — радость на третий день (пол.); черный П. — неприятность, а белый — счастье (болг.).

Лит.: Гура СЖ:504-509; Ел.СЗК:201,264; Даль ПРН:948; ЖС: 1906/2:138,139; Ром.БС 4:169; ЭБ:371; СУС 967; Ziemia 1912/3/35-573; СБФ 1986:25; Was.ТРЕ:190; Kaindl Н:105; ПА; ZWAK 1877/1:106, 1887/1:50, 1890/14:130, Lud 1896/2/2:156,161, 1905/11/4:399, 1906/12/1:64, 1909/15/4:338; Kolb. DW 32:323; 42:319, 46:490; Stomma L. Antropologia kultury wsi polskiej XIX w. Warszawa. 1926:221; ArchMEK I/151 II/1210:1, I/1554 II/1249:52. Schul WV:124; Veck WSMAG:474; Мария ЖС: 1:180; Телб.БББ:185; Рко 286:102; Фил.СК: 402,500; Бор.ЛВП 2:141,242-244; ZNŽO 1896/1:277.

А. В. Гура

«ПАУК» — элемент внутреннего убранства дома, изготавливаемый на зимние праздники или, реже, на свадьбу. Основным материалом служит солома, нанизываемая на нитки или конский волос, а также цветная бумага, лоскутки, изредка картофель, желуди, фасоль, перья, тростник. Формы «П.» разнообразны: как правило, это сложные объемные структуры (сферы, пирамиды и иные многогранники), состоящие в свою очередь из геометрических фигур: треугольников, квадратов, шестиугольников, шестигранников,



Украшение «паук». Жешовские воев., Польша. 1950 г.

звезд, кружков, шаров и т. п. К таким конструкциям могли добавлять и украшения в виде птиц, цветов, домиков, крашенных яиц прикрепляли к «П.» и облатки. «П.» подвешивали в доме к потолочной балке или в красном углу перед иконами. Названия украшений отсылают к сходным деталям убранства дома: полес. *фонарчик, лихтарик, люстра, абажур*, серб. *luster*, болгар. *кандила, полилей*, другим предметам быта: полес. *терамок, кошкы, зонтик, выночок*, с.-рус. *бобочки* (т. е. игрушка), пол. *koronka*; к представителям животного мира: полес. *соломяна пташка, голуб, курица*. У вост. славян и у поляков в названиях чаще всего упоминается паук (ср. также полес. *паук лятае, колядний паук, паучыс красна*), поскольку «паук свет основал» (полес.), у чехов — мухи (*mušitanec* или *mušitni*). Связь соломенного украшения с «моделью» мира отражена и в пол., названии «паука» *swiat*.

«Воссоздание мира» происходит в двух главных «переходных» ситуациях: при смене годового цикла и в момент рождения новой семьи. Изготовление «П.» на свадьбе характерно для Подмосквья: здесь «П.» подвешивался в центре потолка, а отходящие от него четыре нити были выведены на стену к выходной двери, что должно было символизировать четыре дороги невесты: «из дому, в церковь, из церкви, в дом» (жениха) (ОФМ:164-165). При отъезде невесты поезжане срывали «П.» и обматывали им лошадей, на которых свадебный поезд ехал в церковь; если они не делали этого, считалось, что девушки долго не выйдут замуж.

В других слав. традициях «П.» изготавливался зимой, в Филиппов пост. На Украине этим занимались девушки тайне от парней на св. Игната (20.XII). Вывешивали «П.» на Рождество или Новый год, что должно было принести счастье в дом (бел.). В редких случаях, которые толкуют смысл «П.», предпринимается попытка соотнести его с соответствующим эпизодом Нового Завета: «Христос на соломке спал, — на соломке родился-то, во хлебе; дак пусть походят волхвы да поищут все тут Иисуса Христа, там вот звездочки [лоскутки]. Пусть вот ходят, да бык его ищут, уж его не найдут, Святой Дух его спасет» (архангел. ЖС 1996/2:58). Украшение осознавалось как один из важных декоративных элементов новогоднего

ула и могло выступать как аналог рожде- ственской елки (см. *Деревице обрядовое*), ср. маалпол. термины *rodlazy*, *rodlaznik*, *rodhlizica* (*полазник*), которые могут отно- ситься также и к елке. Этим конструкциям могли приписываться и «практические» функ- ции: так, «муший рай» был, как и подоба- ет раю, сладким, поскольку его *обмазывают* медом или поливали подслащенной водой; при этом объясняли, что мухи, привлеченные запахом сладкого, не будут докучать в доме грудным младенцам.

Лит.: Огородник М. «Пауку» приносить висть // Народне мистецтво 1997/1:54; ЖС 1996/2:58; Гура СЖ.506; ООФМ 164-165, 177; СБЯ-77:49; Мбз. KLS:953-957; Václ. VO; Българско народно изкуство. София, 1969.

Г. И. Кабакова

ПАУТИНА — паучья сеть, символически соотносящаяся с плетеным, тканым изделием или пряжей, а также наделяемая космологи- ческой символикой, защитными, лечебными и вредоносными функциями. Тесно связана с мотивом бабьего лета.

Символическая связь П. с плетени- ем, тканьем и прядением реализу- ется в языковых наименованиях изготовле- ния П. (плести, *снотать*, *ткать*, *прядь*), а также в плетеных и хрученых изделиях (сеть, сито, пряжа, веревка и т. п.) как язы- ковых метафорах и культурных символах П. Ср., например, рус. загадку о П.: «Висит што, не руками свито» (Садов.ЗРН:181). В поверьях и народной магии П. симво- лически коррелирует с сетью. Так, рыбаки бел.-литов. пограничья для лучшего улова обматывают сеть П. (чтобы рыбы ловились в сеть так же, как насекомые в П.). Веревка *инспирует* П. в лечебной практике македон- ской: на ней качают человека, пострадавшего от паучьего укуса (*скоп.*). Идея прядения, плетения и тканья, лежащая в основе пред- ставления об изготовлении П., символически осмысливается как творение вселенских масш- табов, возникшее нерукотворным путем. От- сюда *демпургическая* роль паука и космо- логическая символика самой П.

В легендах и поверьях П. выступает в качестве субстанции, соединяющей мир земной и небесный. В бел. и укр.

легендах П. служит пауку средством связи между людьми и Богом. В в.-пол. легенде некий ткач решил затащить пряжей весь свет: Бог порвал ее ветром и спалил молнией, а ткача превратил в паука. Мотив П., соеди- няющей землю и небо, присутствует в по- верье сербов Воеводины: если бы не было ветра, этого великого дара Божьего, то от неба до земли протянулась бы П. и люди не видели бы, куда идти, — ударялись бы то о дерево, то о стену, то друг о друга. Ср. болг. легенду: Бог создал ветер, чтобы рвать П., из которой паук создавал второе небо и которая мешала людям видеть истину, вводя их во грех (тырговишт.).

Как и сети, П. приписываются защит- ные функции. Так, у сербов Хомолья, чтобы обезопасить роженицу от нечистой силы, ее окуривают П., взятой из трех оди- ноких пустых домов. Для предохранения от порчи и слеза рыболовной сети рыбаки окуривают ее П. (бел.-литов. пограничье). Защитную функцию П. выполняет и в бел. легенде о царе Соломоне, спасшемся от вра- гов благодаря П., сплетенной перед входом в пещеру.

На защитных свойствах П. основано отчасти и употребление ее в качестве ле- чебного средства. Так, в Чернигов- ской губ. больному дихорадкой дают съесть комочки хлебного мякиша, смешанного с П. В Польше П., собранной в церкви, лечат эпилепсию (*калоп.*). В Полесье П. *при- кладывают* на пуп больному *аллергидитом*, чтобы он не умер «а завою» (*брсст.*); оку- ривают ею маленького ребенка, обычно от испуга (*рошен.*). Украинцы *Покутья* боль- ного куриной слепотой окуривают П., взятой из-под печи, куда не проникает солнечный свет. Поляки Западных Бескид лечат с по- мощью П. детскую бессонницу. Один чело- век собирает палкой П. изю всех углов хаты, а другой спрашивает при обшаривании каж- дого угла: «Чого ты там *миснеш?*» — «Сна Яся (имя ребенка)», — отвечает тот, кто собирает П. (ArchMEK I/1415 II/1110:3). Набрав П., кладут ее в колыбель под голову ребенку.

Вредоносные свойства П. свя- заны с представлением о ядовитости паука, как и большинства других насекомых и га- дов. В Сербии, когда овца начинает пухнуть, говорят, что она съела П. Тогда один пастух встает около головы больной овцы, а другой

возле хвоста. Стоящий у хвоста трижды слегка проводит ножом по хребту овцы и говорит: «Мой, мой!» — «Что мосшь?» — спрашивает другой пастух. — «Паутину». — «Вымой ее, чтобы ее не было». — «Вымыл ее, и ее нет» (Бур.ПВП 2:243).

С П. связаны некоторые приметы. В Герцеговине считают, что, если пауки плетут в доме много П., дом опустеет: все его обитатели умрут или выселятся из него. В Воронежской губ. существует примета, что человек будет богат, если осенью к нему прицепится летающая П.

Лит.: Гуря СЖ:504—509; ЖС 1906/2:139; СУС 967; Злат.РМWR:8,9; Танск и Й. И. Село Локотки (Глухого уезда) // Записки Черниговского губернского статистического комитета. Чернигов, 1866/1:200; ПА; Lud 1896/2/2:161, 1899/5/2:179, 1905/11/4:401, 1907/13/2, 3:218; Kolb.DW 46:469,473, 53:385; ArchMEK 1/1415 II/1110:3; Ржс 286:102; Фил.СК:505; Бур.ПВП 1:68, 2:243,244.

А. В. Гуря

ПАХАРЬ — в славянской традиции культурный герой. Согласно широко распространенному фольклорному сюжету, П. вытеснил из земли первобытных великанов, воплощенные необузданных сил природы. В этимологических мифах о происхождении Зимних валов (древних укреплений в Среднем Подвепровье) и рек П. действует вместе с другим культурным героем — кузнецом. По укр. преданию, Бог послал на землю чудовищного змея, который требовал человеческих жертв. Когда пришел черед царевича, тот бежал от змея, читая молитву, и спасся в кузнице, где свв. Борис и Глеб ковали для людей первый плуг. Змей языком высадил дверь кузницы, но святые ухватили его за язык раскаленными шипцами и застряли в плуг. Они провели плугом борозду, которую и называют Зимним валом. Связь Бориса и Глеба с пахотой и хлебом определяется календарными сроками их чествования — 2 мая ст. ст. («Борис и Глеб засевают хлеб») и 24 июля («Борис и Глеб — поспел хлеб» — Аф.ПВ 3:637). Другой вариант того же предания — о Кузьме-Демьяне, Божьим Ковалем, который заставляет змея пролпать землю до самого Черного моря: там пахарь дает змею

напиться, и тот, выпив полморя, распадётся на части — превращается в мелких змеи (ЕВ 8:3-51; 10:197-238). Ср. также связь магического **опахивания** с двумя персонажами (близкочтимым культом) у юж. славян пахали близнецы, сошник также ковали близнецы (БМ:138).

У болгар первым пахарем считался св. Симеон: на его день (1.IX) приходилась первая осенняя запашка. У русских Георгий, Николай (Микула, Николай) почитались как покровители земледелия и, в частности, пахоты (Усп.ФР:52—54), Семен (или Стефан) Ренопашец (в русской традиции) и **Иеремь** (Ерсей Запрягальник или Запашник) — специально как покровители ранней (27.IV/10.V) и поздней (1/14.V) **весенней** запашки (у вост. славян начало **весенней** и окончание **осиной** пахоты — 1/14.IX — приходилось на **Семенов день** — КЛ:179—183,334—335). Согласно чешской поговорке, «Св Матей бросает плуги с поднебесья»: день св. Матфея (24.II) считается последним днем зимы (КОО 3:222).

В слав. легендах, восходящих к апокрифическому «Слову об Адаме и Еве», первый П. — Адам (Ева — первая пряха). Бог дал Адаму плуг, чтобы он в поте лица добывал себе хлеб. По болг. апокрифу, Адам запряг волов и стал пахать, но дьявол не дал ему возделывать землю, объявив, что земля принадлежит ему, и потребовал расписку, которой Адам отдавал бы себя во власть дьявола. Адам **перехитрил сатану**, вручив ему расписку о том, что он и дети его будут принадлежать Владыке земли, имея в виду Бога. В болг. легенде «О крестном древе» (X в.) сам Иисус вспахал ниву на пути в Вифлеем. Ст.-слав. апокриф «Как Христос плугом орал» известен в списках отреченных книг с первой четверти XIV в. Ср. укр. **колядки**, где сам Бог пашет золотым плугом на золотых **волах**, св. Петр (или Павел) их погоняет, а Богородица приносит в поле пахарям еду. Те же мотивы воспроизводят в.-слав. заговоры, произносимые при сборе **целебных** трав: «Святой отец праведный Абрам все поле орал, Симсон Зилот сажал, Илья поливал, Господь помогал. Небо отец, а земля — мать. Благослови, Господи, эту траву рвать» (воронез.; Майк.ВЗ. № 253; ср. Милор.ЖАК // КС 1903/1-2:40) (см. о брачной символике пахоты в ст. Земля).

Космогоническая символика П. сохраняется в слав. наименованиях созвездий: болгары называют Ралом созвездие Ориона — пахаря, идущего за ралом с упряжкой волов, преследует волк (СД 1.120).

В слав. эпической традиции П. оказывается главным героем. В рус. былинном эпосе П. Микула Селянинович (воплощение Николая) сильнее князя-волхва; согласно чеш. раннеисторической традиции (Козьма Пращский, XII в.), пахаря Птемысла избирают

князем после чудесного знака — в его руках начинает зеленеть сухая ветвь, которой он погонял волов (ср. Аф. ПВ 1.558—559). В сербской юнацкой песне Марко Краевич пашет «султанские дороги»: турки требуют, чтобы герой не распахивал дороги, Марко же велит туркам не топтать его пашню; подняв плуг вместе с волами, Марко избивает турок.

В календарных обрядах (на масленицу) П. оказывается центральной фигурой



О. Бахметюк (1820—1882). «Пахарь». Изразец. 22,5х20 см.

Музей этнографии и художественных промыслов Академии наук Украины (Львов), № 46486

(«царь» у *кужеров*, ряженые *огаби* и *Курент* у словенцев, *погацки* у чехов), выполняющей обряд ритуальной пахоты и др. продуцирующие обряды (травестиям, ритуальный сев, катание по земле); особые ритуалы сопровождали выборы первого пахаря у русских, проводившиеся на Пасхальной неделе; см. в ст. *Пахота*.

См. также *Земледелие*.

Лит.: Потеб.ОМП; Потеб.СМ:383-384; Милоя Л. В. Великорусский пахарь и особенности русского исторического процесса. М., 1998; Агап.МОСК:176-183; КСЖ 5:29-38,120-126 (там лит.); Niew.OS.

В. Я. Петрухин

ПАХОТА — начальный этап полевых работ, насыщенный ритуально-магическими действиями, направленными на обеспечение плодородия и защиту посевов от стихийных бедствий и вредоносных сил. Подобно первому выгону скота на пастбище, зачину свадьбы (приготовление хлеба) и другим обрядам, связанным с ситуацией и магией начала, П. определяет успех всего земледельческого цикла и урожай возделываемых культур. В символическом отношении П. представляет собой преобразование неосвоенного пространства ~ земли — в освоенное, культурное пространство — поле, пашню.

В цикле полевых работ первая пахота редко отделялась во времени от сева, поэтому обряды, связанные с началом аграрного цикла, как правило, составляли единый ритуальный комплекс. См. *Сев*.

Время П. различно в разных славянских традициях. Начало П., как правило, было фиксировано и соотносилось с календарем, праздниками, лунными фазами, днями недели, суточным циклом, представлениями о «хорошем» и «плохом» времени.

У вост. славян начинали П. после Благовещения (25.III) в ближайший к полнолуннию «счастливыи» день. Избегали пахать на молодом месяце, чтобы на стеблях не росли лишние побеги. Следили за тем, чтобы первая П. не пришлась на тот день недели, на который пришлось Благовещение (реже Сретение) в данном году. В некоторых областях России пахать начинали в Страстной четверг. 1 апреля, 1 мая (ср. рус.

Ермея запрягальника или яремко); если же погода не позволяла начать П. в это день, то символически пахали сохой землю, которой был засыпан потолок дома (Зем. ВЭ:54). Чтобы избежать дурного глаза, встреч со злыми людьми и быть перш в поле, выезжали пахать ранним утро (в.-слав., серб.), либо вечером, чтобы после этого не делать никакой другой работы (белорусы Виленской губ.).

У болгар осенний сев и П. являлись основными в производстве зерновых, поэтому большей частью первая запашка проходила в сентябре—октябре. Выбор первого дня мог варьировать в пределах указанного сезона, но предпочитали начинать П. в по. недельник, среду или четверг. В некоторых областях избегали пахать в четверг, считая, что работа, начатая в этот день, не будет иметь успеха (се *зачевърти*), и в пятницу, поскольку жито будет «спекаться» (се *спичало* — обл. Русе). В пятницу не пахали тот, у кого случалась гибель скота (с. Крива Круша, обл. Новой Загоры). Вторник считался «плохим» днем (см. *Дни добрые и злые*), суббота — днем мертвых, поэтому в эти дни не начинали и не завершали никакую работу. Сербь и поляки избегали пахать в понеделник, считавшийся «плохим» днем, иначе урожай был бы плохим, а в качестве не было бы удачи (пол.); в Лесковацкой Мораве и польском Поморье — в пятницу. В Покутье не пахали в среду, а в Хомоде, наоборот, старались начать П. в среду, т. е. считали, что любая работа, начатая в этот день, будет успешной (Гружа).

Нередко приурочивали П. к полнолуннию (болг.) или к растущему месяцу (серб.), а также к определенному церковному празднику: дню св. Симеона (1.IX), Воздвижению (Крестовден 14.IX) (болг.), дню Св. Трнфона (обл. Перника), дню св. Кирилла (14/27.II ~ серб.), дню св. Йовсфа (19.III - пол.), который считался первым весенним праздником, а первая П. как бы «открывала» землю после зимнего сна. В Полесье широко известен запрет на работы, связанные с землей, в т. н. «сухие» дни (четверг или среду на троицкой неделе). Нарушение этих запретов грозило засухой или гибелью урожая («само посохнет» — ПА).

В некоторых областях Болгарии первую П. проводили в период между двумя праздниками: днем св. Богородицы (15.VIII) и

«Малой Богородицей» (8.IX) в соответствии с днями недели и фазой луны. Словенцы избегали пахать в день свв. Филиппа и Якоба (1.V), а поляки в день св. Марка (24.IV), т. к, считали, что этот святой покровительствует волам, и если не почитать этот день, их постигнет несчастье (Мазовше).

В ср.-зап. Болгарии день св. Симеона Столпника праздновали как день начала П. (ср. название святого св. *Симеон стълпио войн* - обл. Софии), а в Сербии, в Лесковце, как профессиональный праздник пахарей (*орачка слава*), чувствуя хлебом, вином и едой хозяев отдельных родов по очереди. После освящения трапезы мужчины говорили: «Пусть поможет наш праздник глубоко пахать, высоко жать» (Нед.ГОС:175).

В день первой П. соблюдался ряд запретов: ничего не выносили из дома, особенно домашнюю утварь (Лесковацкая Морава). Запрещалось одалживать или продавать

что-либо из дома, чтобы не лишиться удачи, особенно берегли огонь, т. к. считалось, что у того, кто его отдаст из дома, хлеб не уродится.

В Польше во время выпекания хлеба пахари воздерживались от запашки поля и сева. Сербы избегали пахать на полный желудок; в некоторых областях запрещалось носить еду на лашку вообще или запреты касались отдельных продуктов: яиц, чеснока (Лесковацкая Морава).

Во время П. не пускали цыганок в дом, не прикасались к навозу, не прали черную шерсть, не ставили на стол сосуды с черным (в саже) дном, чтобы посевы не были нечистыми и не почернели (серб.). В Белоруссии избегали начинать П. на волах черного или желтоватого цвета, опасаясь, что дождь уничтожит посевы или умрет кто-либо в семье. Там же перед началом П. запрещалось забивать в землю колья — это озна-



Фрагмент росписи «набирухи» со сценой пахоты. Пермоторская роспись. Середина XIX в. Архангельская губ., пристань Пермоторск. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург), № 1703-15

чало бы «забить» землю, и посеянные семена могли не взойти (Могилевская губ.). В Польше избегали пахать конем, на котором везли еврея-покойника, в противном случае поле не дало бы всходов.

Одно из основных требований этого дня — ритуальная чистота главного персонажа — пахаря, поскольку его качества могли «перейти» на семя и урожай. С этим связан распространенный запрет иметь накануне сношения с женой; иногда половое воздержание соблюдалось весь первый день П. (серб.). Женщинам, считавшимся «нечистыми» вообще и особенно в период менструации, запрещалось не только участие в обряде, но и контакты с мужчиной — ритуальным лицом, особенно сексуальные (о.-слав.). Им нельзя было проходить под воловьей упряжкой, переходить дорогу волам и пр. (серб.). Хозяйка, одетая во все чистое, готовила в ночь накануне П. хлеб, который давала пахарю еще теплым; если у хозяйки были в это время месячные, хлеб пекла со селка (болг.).

Запрещалось участвовать в П. лицам с «дурным глазом» и тем, у кого «несчастливая» рука, а также левшам (см. Правый — левый), иначе это могло отразиться на росте посевов (серб.). Отправляясь в поле, избегали любых встреч с людьми, опасаясь, что их намерения могли быть плохими. Если на пути попадался «опасный» человек, пахарь возвращался домой (серб., Попово). Он не отвечал на приветствия и молчал, идя на пашню (серб.) или во время П., чтобы птицы не склевали семена или черви не испортили их (болг.). Сохраняла молчание и жена пахаря по пути на поле и обратно (болг.). В Польше, России, Боснии, Герцеговине считали, что первый человек, вспахавший поле в селе, должен был быть уважаемым и достойным, поскольку его качества «переносились» на все сельские уголья. В компетенции сельской общины у русских были и аграрные обряды: «наречение», т. е. избрание, назначение и благословение первого пахаря на начало П. (Переяславль-Залесский).

С первой П. связано множество магических действий, призванных отогнать злые силы от людей, скота и полей, а также способствовать будущему плодородию.

Накануне П. молились перед иконами (о.-слав.), мылись в бане, надевали чистую

одежду (рус.). Запрещалось пахать в старой, мяношнной, нечистой одежде (о.-слав.), для случая покупали новую; особенно это касалось рубахи, которая должна была быть непременно белой (о.-слав.). В Болгарии пахарь был одет в праздничный костюм и нередко начинал работу с непокрытой головой (обл. Перника).

При первой П. выпекали специальные пресные лепешки для пахаря и волов: хозяйка выносила во двор хлеб в сите, «чтобы все были сыты», а каждому вола надевала по одному каравайчику на рога, «чтобы год был плодородным» (болг.). Пахарь брал с собой сосуд с водой, фляжку вина и ритуальную пищу: дрожжевой хлеб *нива*, вареную курицу, а в постные дни красный оладкий перец, фаршированный фасолью, чтобы зерно родилось красным, т. е. спелым (обл. Монтана), Лепешку, вино и запеченного петуха брали с собой на поле сербы Фрушкой горы и Срема.

В зап. Полесье, когда хозяин шел пахать, ему давали с собой в платочке печенье, приготовленное к Балчпещеници, имитировавшее некоторые сельскохозяйственные орудия (борона, плуг) и имевшее обобщающее наименование *зотрач*. Специальное обрядовое печенье в форме креста, выпекаемое в Средополье, также использовали во время запашки. Его засушивали, брали в поле, где крошили в борозду, сделали сами пахарь или отдавали волам (коням). «Кресты» клали на землю, чтобы «поле родило», был хороший урожай (полес.).

Животных иногда кормили ячменем, которым невеста осыпала присутствующих на свадьбе после снятия фаты (ю.-з.-болг.). Хозяева украшали волов и телеги душистой геранью (*здравец*), закрепляя букеты справа, или базиликом, чтобы, подобно его белому и чистому цвету, было бы белым и чистым зерно (с.-зап. Болгария, ср. Белый цвет), а жены трижды обходили вокруг них и окуривали ладаном «для здоровья и благополучия» (обл. Перника).

У лужичан обливали водой пахаря, выезжавшего пахать под посев льна. Словенцы перед отправлением в поле трижды окропляли освященной водой плуг, телегу, копей и пахаря или скот (о.-слав.). В Словакии то же делали женщины, встречая пахаря и его коня, вернувшись домой после П., для того чтобы овес был хорошим. Перед пер-

вым выездом на поле тягловому скоту давали съест сена, которое лежало в доме на Рождество, хлебный крестик, испеченный в середине Великого поста, или первый хлеб из нового урожая прошлого года (полес.). Словаки клали под ноги коням угли, цепь и замок, поляки окуривали коня освященной в Вербное воскресенье «пальмой», болгары сыпали вокруг телеги пепел и угли. В Сретской Жупе пахарь брал по пути на перекрестке горсть земли и перебрасывал ее через волов, говоря: «Пусть земле будет тяжело, а вам — легко». В Черногории хозяин брал землю из-под копыт вола или бросал над ними свой пояс, или заставлял животных переступить через пояс, постеленный на поле. В Крайне, Боснии и др. местах разбивали яйцо о голову вола. У сербов (окр. Лужицы и Нишавы) во время первой пахоты кололи петуха, кровью которого окропляли жито для сева.

Повсеместно у славянских народов при первой П. целовали землю, катали по земле яйцо (чаще пасхальное), а затем закапывали его в первую борозду или отдавали нищему, втыкали на поле рождественскую зелень, веточки освященной перед Пасхой вербы, закапывали остатки пасхи (словац.) или пшеницу палки, которой погоняют волов (серб.), кусок кулича — как оберег от града и всякого зла (в.-слав., словац.); бросали в первую борозду кусок освященного на Пасху хлеба (Подгале), свежей лепешки *подбрадимица*, чтобы поле лучше родило (серб.), поливали хлеб вином (болг.); закапывали кости пасхального поросенка (полес.); голову убитого петуха (серб.), кости и перья курицы, принесенной в жертву (болг.); воск от праздничной свечи (серб. *крена свећа*), рождественскую пищу (мясо, хлеб — серб.), головку лука и вино (банатские геры); брали с собой испеченный на Крестопоклонной неделе хлебный «крестик», сретенскую свечу (полес.).

При первой запашке обычно проводили лишь 3—4 борозды, обозначая начало П. В Болгарии, чтобы обеспечить будущий урожай, по окончании П. пахарь разламывал обрядовый хлеб над бороздой, чтобы крошки упали в нес, и съедал лепешку. В горных районах с.-зап. Болгарии хлеб делили на 4 части: первую бросали к солнцу, вторую закапывали в борозду, третью скармливали волам, а четвертую съедал сам пахарь. Кара-

вайчики, снятые с рогов волов, давали съест животным или бросали в землю в начале или конце первой борозды. Верили, что принесенную еду нельзя возвращать домой, чтобы не навредить урожаю (*да не се пољарне берехета*), поэтому ее остатки зарывали в поле (с.-в.-болг.). Чтобы не «забрать» плодородие поля, по возвращении домой с П. хозяин снимал обувь, собирав прилепившуюся землю и относил ее обратно (болг.).

Земас из первой борозды приписывались очистительные свойства: ею посыпали в доме, чтобы не водились насекомые, причем земля, принесенная тайком от пахара, усиливала свои свойства (белорусы Виленской губ.). В Восточной Словакии землей, принесенной с первой П., пахарь делал крест над копытом вола или коня, чтобы он был таким же здоровым и свежим, как эта земля.

Чтобы уничтожить чертополох на полях, перед П. мазали плуг жиром пасхальной ветчины (пол.). В Полесье втыкали на поле топор, чтобы жито зародилось.

У словенцев Штирии за день до начала пахоты гадали об успехе дела. В среду на Средапопостной неделе устраивали *ptelnik oke* (ot(i)ka 'отвал, лопатка у плуга'): пахарь выходил на поле еще до рассвета и, когда солнце показывалось над горизонтом, бросал ему навстречу лопатку от плуга, а затем втыкал ее в землю в том месте, куда она упала. Вечером пахарь вновь приходил на поле и смотрел, не появилась ли на лопатке ржавчина. Если лопатка была чистой, это считалось предвещением урожая. Ее несли домой, украшали плющом и прилаживали к плугу. На следующий день в ямку на том месте, где лежала лопатка, втыкали освященную ветку, чтобы нива хорошо родила. Начинали П. украшенным плющом лемехом.

В с.-зап. Сербии (р-н *Цоцерини*) во время первой П. совершали магию против града. Когда козьяка несла пахарям обед, она брала с собой пирожок, приготовленный из того же теста, что и рождественская чесница, и сохранявшийся до весны. Первый замесивший хозяйку на поле должен был крикнуть: «Стој, нећеш да ле!» [Остановись, дальше нельзя!]. На том месте, где она остановилась, пахари садились обедать и съедали по кусочку пирожка, а остаток возвращали домой. Летом при приближении градовой тучи его выносили на двор и кри-

чали, останавливая град: «Стој, нећеш даље!» (СБФ:81:89).

В р-ме Чачака ребенок приносил пахарю на поле кукурузную лепешку, одну половину на поле кукурузу в землю, а другой махал в сторону облака, говоря: «Стој! Назад!» Эту часть сохраняли до следующей П., после чего хлеб давали животным.

Лит.: СМЕР:188–189; КОО 2:208,211,241; Зсл.ВЭ:54–56; ЭССД 1451; СБФ:81:84; ПА; Bedn.DKSL:91; NO 1963/5:266; Nov.SLK:42; Vard.TGKS:277–278,281; ELKS 1:20; Поп.СБ: 117; Пир.:407; Ян.БОХ:41; Илк.Пл:21–25,61–63; Неа.ГОС:13,92,159,175,186,230,246; Чемишанска М. Народни вярвания и съпътстващи ги обичаи и практики, свързани със земеделието // Регионални приучвания на българския фолклор. Том 4. Северозападна България: общности, традиции, идентичност. София, 2002:126–129; Лысенко О. В. Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX–XX вв. (структура, функции, семантика), АКД. СПб., 2002; New.OS:208,209,245,252,253; СБФ-95:39; Mod.VUOS:206; Тульцева Л. А. Социально-нравственные аспекты земледельческой обрядности // Русские народные традиции и современность. М., 1995:288; СД 2:318–319; СКК 2000/5:29–38:127–130.

Е. С. Уаенёва

ПАХОТА РИТУАЛЬНАЯ - действие, символически изображающее пахоту, имевшее целью воздействовать на плодородие земли, вызвать дождь и имевшее также апотропеический характер.

П. р. известна в обрядовой практике хорватов, словенцев, чехов и болгар. Как правило, она была приурочена к весеннему повороту (масленице) и включалась в комплекс карнавалных шествий ряженых.

У хорватов (Славония и Междустье) и словенцев (Штирия, Доленско, Нотраньско и др.) среди масленичных ряженых выделялась группа «пахарей» (3–8 человек). С плугом и бороной они обходили село, заходили во дворы, где мужчины проводили борозду, а женщины символически сеяли в нее пепел, мякину или песок, за что получали съестные дары. Плуг волокли волы, лошади или сами ряженые, изображающие лошадей.

Продуцирующий характер П. р. ярко выражен в словенском обряде. В роли пахаря выступал традиционный масленичный ряженный «Курент», который был одет в вывернутый кожан и косматую шапку, которой приписывалась магическая сила, обещанко-ровыми колокольчиками. Курент вел плуг и носил с собой палку с набитой на конце ежовой кожей, которой он подгонял «коней» и оборонялся от дразнивших его детей. «Коней» изображали ряженые парни (*oráci*), увешанные по поясу звончками и запряженные в настоящий или сделанный из дерева плуг. «Орачи» с пением кружились по двору, проводя деревянным плугом, на котором была укреплен сосенка или березка (символ вегетации), неглубокие борозды в снегу. «Курент» сыпал в борозду мякину, изображающую семена. Иногда на том же плуге с пением катали молодоженов. Хозяйка выносила ряженым колбасу или яйца, веря, что если не одарить их, «Курент» может навести порчу на скотину, покатавшись по земле в ее дворе (Пугйское Поле).

В словенском Приморье парни начинали обход ранним утром, щелкая бичами и произнося благопожелания перед каждым домом. Во главе процессии шел, трубя в рог, «пастух» (*baročin*), за ним четыре «коня» (*rišci*) волокли тележку с навозом, покрытую полотном, в которой, скорчившись, сидел музыкант. Идущий за плугом «пахарь» (*plužar*) время от времени падал на землю и кувыркался (см. Кататься, кувыркаться). В Костаневице в масленичный вторник «орачи» тащили плуг по улицам, а «пахарь» время от времени снимал с крюка веревку, за которую они тянули плуг, и вся цепочка падала на землю. В Добреполях «пахали» деревянной клюкой или перевернутой бороной, ряженный «бабой» сеял мякину, другой выравнивал борозды граблями. В обл. Горного озеро пахали настоящим плугом на настоящих конях, а ряженые, одетые в женскую одежду, сеяли в проведенную борозду опилки.

У хорватов в Пепельную среду могли проводить борозду и вокруг села или двора, что указывает на апотропеический характер П. р. В Отоке (Славония) женщины в черных одеждах тащили по улицам плуг, чтобы запахать грешные масленичные следы (Агап.МОСК:178).

У болгар П. р. входила в состав кукерских игр на Сырной (масленичной) неделе

(см. *Кукеры*). В ю.-вост. Болгарии (Айтоско и Карнобатско) после обхода села плава кукеры «царь» пахал землю ралом, сеял ячмень или овес, благословляя: «Най-маалкото жито да бъде като мене. От едно да стане млякло!» [Пусть будет самое маленькое зерно величиной с меня. Из одного будет тысяча!] (Марин.ИП-1:513). Иногда в конце сева ряженые внезапно нападали на «царя» и «убивали» его. Затем «царь» воскресал и начиналось бурное веселье. В обрядах из Силистренско, Тутраканско и Русенско (с.-вост. Болгария), где главным действующим лицом была «майка» (мать), она впрягала двух кукеров в плуг и пахала определенное место, засеивая его житом и боронуя. Идея вызывания плодородия в кукерской «пахоте» выражена разными средствами и многократно редуцирована в различных действиях, символах, персонажах.

У зап. славян П. р. сохранилась, по описаниям XIX в., в более редуцированной форме. Позже П. р. заменяется здесь обходами с благопожеланиями урожая и богатства, а потом просто сбором денег.

У чехов обряд *voráčsk.* или *voráčku* известен лишь в зап. и юж. Чехии, хотя термин фиксируется также в Моравии. «Ворачками» иногда называлось все масленичное гулянье с ряжеными, среди которых мог быть и погонщик с плугом, который тащила молодежь. Тогда с фривольными шутками они пахали снег или грязь перед трактором или за селом. Ряженые танцевали, играли, шутили, заглядывали в печь, крали пончики, а хозяйка одаривала их продуктами или зерном. В зап. Чехии (окр. *Домажлиц*) термином «ворачки» называли последние три дня масленицы. В это время ряженые «ворачи» обходили село с музыкой и собирали деньги для музыкантов: парни танули за собой плуг, а девушки «сеяли» песок. В р-не Крумаува (ю.-чеш.) обход с плугом совершался в масленичное воскресенье. В процессии ряженых несколько молодых людей впрягались в старый плуг, а «маслопуст» пахал и перед каждым домом колядовал. После обряда плуг разламывали на части, причем «пахарь» оказывался «раненым», и что отвозили в трактор.

П. р. первоначально исполнялась женщинами или девушками, позже в роли «пахарей» стали выступать парни, ряженые в женские одежды. В одном источнике XIX в.

сообщается о том, что «весной три женщины, раздевшись донага, ночью ташили, запряженные, через село на поле плуги, рала и возы» (чеш. — *Suml.SI³:39*). По свидетельству 1579 г., «в день Попельца [первый день Великого поста] удивительно, что во многих местах делается: девушек, которые весь год ходили на танцы, парни собирают и в плуг вместо коней впрягают, с дударем, который, дуй в пишалку, на плуге сидит, и к реке или к озеру плуг тот ташат» (чеш. — *Zibrt VCh 147*). Ср. «Колодка».

«Ворачками» называли также обход ряженых колядников в период весеннего сева, накануне дня св. Григория (12.III), отчего они назывались «григорьевскими»: *voráčku řečhořské*. Собственно пахоты не было, а целью обхода было повлиять на будущий урожай с помощью танцев с хозяйкой и благопожеланий (Клатовско, ю.-зап. Чехия). В обл. Ходова (с.-зап. Чехия) «ворачками» называли деньги и другие дары, которые за две-три недели до масленицы ряженые парни собирали у девушек, обходя дворы и танцуя с хозяйкой. Позже «ворачками» стали называть просто танцы с музыкой в тракторе, где парни собирали с девушек деньги для оплаты музыки. В Моравии термин *voráčku* обозначает масленичную забаву в последний день перед Великим постом, где девушки платили парням за танец, а те угощали их водкой (обл. Горацко). Так же, *voráčka*, называлось масленичное колядование, во время которого собирали зерно или деньги «на музыку» (окр. *Забржека*).

Определенная связь между П. р. и любовными отношениями прослеживается в чеш. песне, которую парни пели при исполнении обряда *voráčku* в масленичный вторник: «*Voráci, voráci! Pojed' domů. Já ešte nezvorai, nepoedu. Ešte mám vorati tu cestičku, keď sem huslari! pro Hančičku* [Пахарь, пахарь! Возжай домой. Я еще не вспахал, не поеду. Еще надо мне вспахать ту дорожку, которую я протоптал к Анечке] (окр. Домажлиц — *Zibrt VCh:144*). Параллелью к этой песне служит зафиксированный в Полесье (с. Картушино Брянской обл.) обычай перепаживать улицу перед домом девушки-невесты, совершаемый парнями.

В Полесье (компактный ареал в бассейне Днепра, нижнего течения Припяти и области между нижней Припятью и Горынью) известен архаический ритуал символического

пахания или боронования высохшего русла реки, пруда, источника или места около него; дороги, перекрестка, улицы; поля и сельских угодий, который совершался во время засухи, чтобы вызвать дождь. Обычно пахали старые женщины, вдовы или девушки и даже девочки, что обусловлено требованием ритуальной чистоты исполнителя; значительно реже — мужчины или мальчики. В большинстве случаев впрягались в плуг и пахали, тянули его за собой, реже бороновали, сеяли мак или жито, копали, рыли ямки в сухом русле реки или на дороге, раскапывали источники в русле реки. Ритуальное действие повторялось трижды, обход совершался по солнцу, крест-накрест и т. п. После пахания женщины обливали водой, поливали водой вспаханное место, прогоняли по вспаханной дороге скот, в некоторых селах исполнительницы должны были раздеться догола или снять верхние юбки.

В Полесье также зафиксирован ритуал пахания дороги с целью выследить ведьму: в купальскую ночь молодежь впрягалась в плуги и переплачивала улицу перед воротами дворов (житомир.).

Обряд пахания реки засвидетельствован также в центральной Белоруссии, в Брянской и Гродненской обл., на юго-западе Смоленской обл.

Специфическим вариантом П. р. является ритуал **оплачиванн** села ради защиты от эпидемий, эпизоотии, неблагоприятных природных явлений.

Лит.: Валенцова М. М. Ритуальная пахота у славян // КСК 2000/5: 29-38; Толстая С. М. Пахание реки, дороги // СБФ-86:18-22; Аф. ПН 1:565-569; Атл. МОСК:176-182,230; СМ 2:345; Kolb.DW 3:93; ELKS 1:283; Zaf.CV:100; Zibn VCh:139,143,147,190; Jind.Ch:51; ČL 1895/4:298; Per.RMNР:39; Var.ML:32; KOO 2:247-248,278; Марин.ИП 1:515; Куг. PLS 1:29-30, 49,51,56; Gavaz.GD:16-17.

М. М. Валенцова

ПЕЛЕНКИ — первое одевание ребенка, характерный атрибут младенца, ср. его обозначения: рус. диал. *пеленишый*, болг. *пеленаче*, *пеленек* и др. Контакт П. с телом ребенка обуславливает особое внимание, уделяемое изготовлению П. и правилам обра-

щения с ними, а также ритуалу пеленания. Считается, что через П. новорожденному; могут **передаться** болезни и навредить демонам. С другой стороны, П. выступают **защитителем** самого ребенка в ритуалах исцеления от бессонницы, плача, слеза и др.

Изготовление П. Невеста должна иметь П. в своем приданом, однако локально распространен запрет беремонной шить П. для будущего ребенка (иначе он не будет жить): «Прежде ребенка не дери пеленки» (с.-рус. ВСЭС:270). П. **готовят** свекровь или мать. Повитуха всегда **жил** с собой П. наряду с другими **предмета** для принятия родов (на похоронах ей в гроб кладут П. — полес.).

О. шьют из ветоши на живую нитку, из фартука **матери**, из одежды того **домочадца**, у которого самый хороший характер. Для **повседневных** П. берут материал любого цвета, кроме черного. В П. с черной полосой пеленают только умершего некрещеным **ребенка**. В Болгарии известен запрет рвать материал на П., нужно **его** резать, чтобы ребенок во сне не разговаривал. Не разрешается шить П. из порток отца — ребенок **будет** спотыкаться. Болгары не изготавливают П. во вторник, пятницу и воскресенье.

Для обряда **крещения** младенца шьют П. из новой ткани, их вышивают и украшают. Нарядные П. для крещения и причащения дополнялись вышитым **нагольничком** (налобничком — Масл.НОВО:105). В церкви **крестная мать держит** П. и свивальник, которые таким образом **«освящаются»** (бел.).

В момент появления **ребенка** на свет П. чаще всего не используются. Бабушка, **обмыв** младенца, заворачивает его в рубашку отца, чтобы тот любил **своего** ребенка или чтобы младенец был спокойным, как отец (с.-рус.). Иногда учитывают пол **новорожденного**: если родилась девочка, берут рубашку матери, а если мальчик — рубашку отца, или, наоборот, употребляют старую **одежду** лиц противоположного пола или того, чей характер лучше (укр.). Применяется вместо П. одежда самого **пожилого** человека в **оде**, тряпки, изношенная ветошь — для здоровья и долголетия, шкура ягненка, чтобы дитя было тихим и кротким (ю.-слав.), и др.

Ритуал **пеленания**. Первый раз (см. **Первый—последний**) пеленают на **земле** (серб.), **перед** над ситом или в решете, затем **ребенка** подносят к очагу. В течение

9 дней пеленает повитуха, приговаривая: «Одну душу Бог простил, другую зародил» (волгод.), и кладет крестное знамение, а также спускает направо и налево. Полагают, что если ребенок, когда его пеленают, кричит, он будет сердитым (укр.).

Во время пеленания стараются «исправить» тело ребенка: вытягивают ноги, выпрямляют руки, плотно прижимая их к телу (о.-слав.) Украинцы считали, что нужно пеленать туго до восьми месяцев, чтобы ребенок вырос высоким и стройным. Запеленав ребенка, мать плюет на него — от слеза. Пеленать следует к себе, а не от себя, чтобы привить ребенку любовь к родителям. Девочки стараются пеленать дольше, чтобы у них позднее начались месячные (бел.).

После рождения, когда ожидается приход демонов судьбы (см. Судженицы), младенца пеленают особым способом — оставляют ему свободной правую руку (ю.-слав.). На крестинах бабка освобождает ребенку ноги, чтобы он скорее начал ходить (рус.).

Существуют строгие правила обращения с П. После рождения в течение 40 дней (6 недель) П. не стирают и не сушат на улице, их не показывают посторонним. До 40 дней П. вообще не выносят из дома, особенно вечером (о.-слав.), потому что ходят духи болезней и самодивы (болг.). Стирать П. можно только утром, при этом нельзя использовать пральник, чтобы ребенок впоследствии не боялся грома и молний (полес.). Мокрые П. развешивают на ветках свежими листьями (о.-слав.). Повсеместно запрещается оставлять П. после захода солнца на дворе — т. к. демоны могут наслать плач на ребенка (о.-слав.), или же он вообще лишится сна (макед., полес.), будет трусливым (серб.). Вели П. забыли везти в дом на ночь, то перед употреблением их обязательно держат и встряхивают над огнем, окуривают. Нельзя сушить П. на ткацком станке, чтобы не было заразных болезней (болг.), на очаге (сна не будет), на ветру — ребенка «унесет потом куда-нибудь» (луж.) или он заболит, окажется слабоумным (пол. силез.). П. не должны оказываться в тени (серб. торлаки), их нельзя ронять на землю — у ребенка появится сыпь (з.-болг.).

Не разрешается оставлять расстеленные П. даже на время купания: для защиты от демонов мать кладет на них нож или кусок

дерева (серб.). Мать не должна садиться на П. ребенка, чтобы его кожа была чистой. Запрещается тряссти П. — иначе младенец не будет спать. Ночью П. вешают в доме на вилы (полес.). Вели П. обгорят, их выбрасывают, иначе запеленатый в них ребенок умрет (болг.). Детские П. используются исключительно для пеленания.

Белизна П. — цель многих ритуалов. Когда впервые выносят ребенка на улицу, мукой посыпают ему лоб и кладут в П. яйцо, чтобы его одежда отстирывалась добела. После очистительной молитвы мать с ребенком отправляется к своей матери, та кладет в П. яйцо, с которым потом моют ребенка: в этой же воде стирают П. «для белизны одежды и кожи младенца» (о.-слав.).

В П. кладут разные обереги от демонов и слеза. От нечистой силы используют *выржако колена* — кость от задушенного волками вампира (болг.), пришивают к П. мешочек, в который кладут три пшеничных зерна, три шепотки соли, помет аиста, травы, волосы, остриженные на затылке новорожденного, — от вештиц (серб.). Сама П. служит оберегом: она всегда должна лежать рядом с младенцем (гол.).

Для здоровья в П. младенца зашивают отпавшую пуповину (серб.). В этих же целях болгары используют кусок ритуального хлеба, оставшегося после празднования родни, чехи — чеснок, хлеб, хлебные крошки. Для сна в П. ребенка кладут по нитке от своей одежды все гости, присутствовавшие на родине Белорусы, когда несут ребенка крестить, зашивают ему в П. хлеб и соль — от слеза и чтобы он всю жизнь был сытым. У поляков крестная мать незаметно засовывает в П. серебряную монету, чтобы крестник жил счастливо и богато.

П. — обязательный подарок для новорожденного на родине и крестинах (о.-слав.). Крестная мать должна принести крестнику тканую пеленку из белой и красной пряжи (болг. пирин.), ср. укр. диал. *крижмы* — «пеленки и крестильная рубашка» (Дасм. 2:376), рус. крестильное, *крещальное* — «пеленка, рубашка для крещения» (СРНГ 15:228).

С в и а л ь и к (рус. *пеленишник*; укр. *сповивач*; болг. *поай*, *пока* и др.) — ленту, полосу ткани (или шнур) — используют для стягивания П., иногда крест-накрест. Поясом-сповивачем красного цвета на Волыни перевязывали ребенка поперх П., «чтобы

у него была прямая спина, чтобы ручки и ножки были прямыми». Свивальник должна сплести свекровь, если это делает мать — то младенец в утробе *задохнется*, запутается в пуповине. У болгар для *мальчиков* свивальник делают белый с синим, а для *девочек* — *белый с красным*. Шерсть берется от белой овцы, ягнвившейся в первый раз *ягнемком* мужского пола. Свивальник не бывает *черным*, о *несчастливом* человеке болгары говорят, что «у него был свивальник *черного цвета*» (Ркс.:103; Пир.:231). Стараются не делать свивальник слишком длинным, чтобы дети впоследствии женились *вовремя* и недалеко от дома (болг.). По поверьям, чем длиннее свивальник, тем длиннее будет у ребенка жизнь (рус.); если при крещении конец свивальника свесился, ребенок будет долго мочиться в постель (бел.).

В народной медицине П. и свивальник служат *предметами*, которые применяются для лечения больного («испорченного», испуганного) ребенка. Так, «чтобы разнести плач», выносят П. или свивальник к пастухам, к стаду, кладут к животным, когда их рано утром гонят на пастбище. Скотина перешагивает через него на дороге, затем, не стирая, им пеленают ребенка. П. плачущего по ночам младенца дают при *выгоне овец чабану*, вечером он ее возвращает (ю.-слав.). Если ребенок плачет по ночам, в его П. *завязывают* пряник и *выбрасывают* ее в окно (бел.). На Кубани на П. принимают больного ребенка в обряде *купли-продажи* в случае его тяжелой болезни.

Магические действия с П. совершают женщины, у которых подряд рождаются дочери. Если мать девочек украдет П. новорожденного мальчика, тогда у нее родится сын (серб.). Верят также, что если обгоревшими пеленками ударить ребенка, он *приобретет* способность *видеть вампиров* (болг. ирри.). В Македонии женщина, у которой «не держатся» (т. е. умирают) дети, зашивает в П. камешек. Если в семье дети умирали, заранее изготовленную П. хранили в алтаре до рождения ребенка или из первой П. выжившего ребенка шили рубашечку, в которую впоследствии принимали других младенцев (макед., болгар.). Первую использованную П. полагаются бросить в реку, *стоя при этом на трех камнях*, для того чтобы ребенок развивался быстрее (болг.).

П. упоминаются в словесных формулах для остановки града, ср.: «Здесь девочка семи лет родила семь внебрачных детей. Их пеленками наше поле оградило, их пеленками наше поле перекрыла» (Драгачево, Тол.ЗСЯ 5:63). В заговорах на здоровье рассказывается, что сама Богородица «Пеленой Господней» облекает новорожденного (в.-слав., Майк.ВЗ:31).

Детские П. имеют много общего с пеленами для погребения (*зробиные пелены* «плашаница для погребения» Даль 3:28), покрывами и тканями для церкви, а также платком. Структура ткани П. такая же, как и у старинных пелен, употреблявшихся на свадьбе и при погребении (болг.); ср. и рус, диал. *пеленать* «обвязывать тело покойника *тесьмой*» (СРНГ 1990/25:327).

П. вешают на *крест* (на могилы, в память об умершем), на иконы в доме, в часовне.

Лит.: РР:14,16,33,41,52,56; Масл.НОПО:103-104; Листова Т. А. Ребенок в русской семье. Рождение, крещение. Вторая половина XIX-XX в. // ООР:45; Лог.СОЗ:41; Влак РС:27; ТРМ:29,97,102; ВСЭС:96; Никиф.ППГ; УНПН 2:619; Радаины:111,114,257,120,367; РСев.-2001:619; Укр.:311; Фамы.2:376; Киб. АЖТ:97-99; Пир.:243-245; Лов.:354-355; Странджа:265; Плов.:215-216; Род.:126-127; Кат.:173; Ркс.:102,108,123,153,196; Ястр.ОТС:460; Раден.НБЈС:120; Бор.Д.:139; Треб.ПДСК:45,89,96; Вукановић Т. П. Дети *коляски* у балканских народов. Врание, 1979:130-131; Sim. КС:39.

И. А. Сидорова

ПЕНИЕ — форма ритуального поведения, наделенная маркирующими, продуцирующими, апотропическими, кодифицирующими и иными функциями и регламентируемая целой системой запретов и рекомендаций. Ср. *Голос, Звук*.

П. маркирует границы календарных циклов: смена сезонов отмечается изменением звуковысотных и слогоритмических параметров календарного пения (колядки — масленичные — весенние заклички — троицкие и купальские — летние — жнивные и т. п.). Переход от одних сезонных песен к другим может сопровождаться символическими похоронами первых. На Гомель-

пение в день Вознесения, когда весна сменяется летом, женщины **дсаааа** куколку, олицетворяющую весеннюю песню, брали ее с собой в поле, **распевааа** по дороге весенние песни, а в поле закапывали куколку в землю и прощались с весенними песнями: «Песня мая маленькая, / **Схаваа** цябе к налсцай... У-у! / К налсцайку, / Ой к такой пары к Ушэццяй... У-у!»; после чего возвращались домой с пением летних песен (Барт.ПВЦ: 113-115).

П. отмечает и **границы** суточного цикла. В рус. похоронном обряде плачи могут звучать только в светлое, дневное время (от восхода до заката солнца), тогда как духовные стихи, в ряде рус. традиций являющиеся неотъемлемой частью музыкального кода похорон, исполняются преимущественно во время ночных бдений над покойным. В Белоруссии и з.-рус. областях некоторые календарные песни (масленичные, весенние заклички) поются всегда вечером, на закате солнца, тем самым маркируя границу между светлым и темным временем суток.

Пением в традиционной культуре обозначаются и **пространственные границы**. В вологодской свадьбе особое значение имел выход невесты с подругами из «дв» на улицу, где она прощалась с девичьей волей. Преодоление порога избы как границы между внутренним пространством родного дома и внешним, «чужим» пространством улицы отмечалось повышением репестра, а иногда и сменой темпа звучания групповой причети, исполняемой девушками (Ефименкова Б. Севернорусская причеть. М., 1980:86).

Пение сопровождало многие обряды, создавая их особое звуковое пространство, их звуковой фон. На юго-западе Македонии, у мяяков, во время воскресенских обходов «крестомоей» при выносе крестов из церкви все собравшиеся пели хором, в унисон и во весь голос специальные песни; во время пения происходило ритуальное «опоясывание храма», создание вокруг него своеобразного звукового «пояса защиты» (см. в ст. Опоясывание). При совершении обрядов сакральное пространство очерчивалось и контролировалось в зоне распространения поющего голоса. С этим связаны использование в обрядовом пении антифонных звучаний, когда поющие располагаются

в разных точках пространства, выбор мест для пения — на возвышенностях, рядом с водой или опушкой леса (что обусловлено акустическими особенностями ландшафта) с целью как можно большего пространственного охвата.

П. выступает одним из важнейших маркеров социальной структуры традиционного сообщества. Это выражается в закреплении определенных частей песенного репертуара за половозрастными группами. Так, исполнителями весенних закличек у вост. славян являются в основном девушки, жатвенных песен — замужние женщины, **посебальных песен** (см. Осыпание) — дети, преимущественно мальчики, и т. п. Иногда разный социальный статус поющих находит отражение в музыкальной фактуре: в Поволжье тройские песни замужние женщины поют «толстыми» голосами, а девушки — «тонкими». Такая двухъярусность фактуры, связанная с различным социальным положением исполнителей, характерна и для некоторых певческих традиций Рус. Севера.

При помощи пения фиксируются изменения в социальном статусе и физическом состоянии человека. Ср. характерное для русской свадьбы прекращение причитаний невесты и переход к собственно свадебным песням на втором этапе обряда как знак окончательного расставания невесты с девичеством и ее готовности к вступлению в брак. Свадебное пение отмечает не только различные этапы свадьбы, но также символически соотносится со статусом невесты (честная/нечестная). В Пермском крае после брачной ночи девушки поют невесте «по чести»: если она «нечестная», то поют мало песен, если «честная», то «воют по-корошему». Свадебное пение в обряде похорон-свадьбы указывает, наряду с другими атрибутами, на свадебную составляющую обряда и на статус умершего. На Смоленщине статус покойного подчеркивается пением особых духовных стихов, предназначенных для умерших в молодом возрасте, «не своей» смертью (утопленников, удавленников), матерей, у которых остались дети-сироты, и т. п. Пением может закрепляться социальное положение лица, которому адресована песня, ср. известные у вост. славян колядки, адресованные незамужней девушке, парню, солдату, вдове, **женатой** паре

и т. п., а также свадебные величальные песни вдове, холостому парню, женатому мужчине и пр.

Пение как таковое требует определенной зрелости и мастерства во владении голосом. Поэтому способностью петь наделяются только люди, находящиеся в детородном возрасте. Остальные возрастные группы по определению уменем петь не владеют, выражая себя через голос в других формах, представляющих собой разную степень приближения к пению. Так, для детей характерна речитативная манера интонирования, девушки, еще не способные петь по-настоящему, «кричат» песни и т. д.

Продуцирующие функции пения, провоцирующего пробуждение природы вообще и растительности в частности, особенно заметны в цикле весенних обрядов. В Полесье на Благовещение девушки собирались утром группами, каждая на своем хуторе или на своей улице, и затем начинали петь веснянки, стараясь сделать это раньше других групп. Верили, что в том конце села, где раньше раздастся пение, будет лучше урожай, сыграют больше свадеб, а гроза и бури, напротив, обойдут эти места стороной. В Скопской Котлине считалось, что та из девушек, которая раньше других запоет утром в Юрьев день, будет удачливее других в течение года. На Псковщине и в других с.-в.-рус. областях во время масленичного катания с гор родители просили детей громко петь, чтобы асы лучше родился. С этой же целью в укр. Полесье пели хороводные песни, а в Брянской обл. духовские песни — «чтобы лён долгим был». Ср. также русскую поговорку: «Пой пуше, чтобы жито росло гуще!» По в.-слав. представлениям, степень продуцирующего воздействия пения на культурные растения была пропорциональна его громкости.

Оплодотворяющей силой обладало, по видимому, и «левание» поля и посева, т. е. пение вблизи засеянного поля или там, откуда оно достигало полей. Его магическое воздействие на урожай зависело не от содержания песен, а от самого звучащего голоса. Правила исполнения обрядовых песен были весьма строгими. У хорватов и словенцев девушки-*ladarice*, обходящие села в период от Юрьева до Иванова дня, не имели права во время пения прерываться или просто переводить дыхание. Если они

все же ошибались и сбивались, то хозяйка, рядом с домом которой находились, имела право выгнать их метлой и ослепить по всему селу, поскольку ошибка поющих могла привести к высшей смерти одного из домохозяев, а также к прекращению роста посевов. «Опевание» полей было известно всем слав. народам и совершалось в любой крупный календарный праздник. В Словакии «*sprevanie Jura*» (пение юрьевских песен) всегда происходило на возвышенных местах, чтобы голоса поющих разносились как можно дальше, потому что везде, где их слышно, будет хороший урожай. У болгар Фракии в день Сорока мучеников девушки выходили на поле и в трех местах играли хоро и пели по три песни, «чтобы везде было плодородие» (Вак. БЕТЬ:425). Пением можно было воздействовать также на плодородность домашних животных и людей. Так, в Брянской обл. пели колядные песни, «чтобы свиньи велись», а в гомельском Полесье — «чтобы пчелы водились». В ю.-зап. Македонии на Тронцу во время пения «кралиц» у дождь молодые женщины брали себе на колени ребенка, чтобы в доме все прибывало и плодилось (дети, скот и др.).

Большое значение придавалось положительному воздействию обрядового пения в социализирующих ритуалах. У поляков над Рабой в рождественские праздники родители просили колядников обязательно «опеть детей», т. е. спеть колядки всем детям в доме, чтобы они лучше росли и хорошо вели себя. Внимательно следили и за тем, чтобы не остались «неиспетыми» девушки на выданье, что могло неблагоприятно сказаться на их судьбе. Костромичи считали, что, если в Фомино воскресенье никто не придет «окликать» молодоженов (т. е. не сплет положенных выношанных песен, см. **Выношники**), молодая непременно оглохнет. Такое же важное значение придавалось «опеванию» всех девушек, достигших брачного возраста, в ю.-слав. лазарских обходах.

Пению в народной культуре присуща и социально-регулирующая функция. Она связана с утверждением морально-этических ценностей и традиционных норм повседневно через публичное поругание не соблюдающих эти нормы и одобрение в песенной форме тех, кто им следует. Песни-кореня за нарушение правил обрядового

поведения у вост. славян чаще всего встречаются во время ритуальных обходов двояк на святки, Пасху и Купалу, если хозяева не одарили обходчиков. На Смоленщине зафиксирован обычай величать хозяев песнями, если они соглашались пустить молодежь справить святочную вечеринку, или корить их в случае отказа. Поруганию песнями могли подвергаться также жницы, отстающие от других во время жатвы, хозяйки, вовремя не прополовшие лен, опоздавшие к сбору участники обряда и т. д. Широкое распространение у русских получили масленичные песни, в которых осуждаются достигшие брачного возраста, но не вступившие в брак парни и девушки, а также песни-величания молодоженов. У вост. славян известны песни, побуждающие молодежь к вступлению в брак. Как правило, их исполнителями являются замужние женщины, «привлевающие» девушку к парню. Пение служит также средством установления взаимоотношений между различными половозрастными или локальными группами. Так, у вост. славян известны песенные перебранки парней и девушек, а также жителей соседних деревень, происходившие в весенний период (см. Весна, Масленица).

Среди функций обрядового пения особо выделяется собственно ритуальная (т. е. редупликация обряда с помощью вербального и музыкального текста).

Апотропеическая функция пения. В словен. Штирии девушки-*ladarice* в период от Юрьева дня до Купала пели по ночам на полях — «охраняли поля» от ведьм. В э.-рус. областях молодежь накануне Купала вблизи поля зажигала колесо от телеги с целью оберега посевов от ведьм. При этом девушки пели: «Выйди, ведьма, с жита вон, а ня выйдешь, то сожжём!» У банатских герцов «кравцям», обходящим село в троицкий период, приписывалась функция «облачар» (т. е. фактически *облакопрогонников*), песнями и играми отвращающих от своего села непогоду и град. В ночь на праздник Сорока мучеников в Михайловградском окр. Болгарии парни и девушки на высоком холме за селом разжигали костры и пели специальные песни как можно громче, поскольку считалось, что там, где слышны голоса, лето не будет града. Белорусы полагали, что пением жатвенных песен в поле можно было отогнать грозу. У болгар Видинского окр.

в день Сорока мучеников перед восходом солнца парни и девушки разжигали в лесу костер, перепрыгивали через него, водили хороводы и пели песни для того, чтобы летом змеи не кусали их.

Апотропеическая функция пения очевидна в обычае «пропеть» болезнь. На Гродненщине, например, лихорадку и куриную слепоту можно было «отпеть», если забраться куда-нибудь повыше и громко пропеть: «*Kukareku! ja špiwaju, chto to szuje, piščaj šaje*» [Кукареку! Я пою, кто это слышит, тот пусть и ищет (болезнь)] (Fed. LB 1:392, 406). Ср. тот же мотив в бел. заговоре от «огника» (воспаления): «*Погуль ты тут быў, пакуль я цябе заслеу. Я цябе заспяваю, і выбываю, і высякаю...*» (Зам., № 731).

Прогностическая функция пения проявляется в обрядах гадания под песни, ср. Подблюдные песни.

В слав. традиции пение и поющий голос наделялись магической силой. С одной стороны, энергетическая ценность поющего голоса ассоциировалась с жизненной силой, потому пение рассценивалось как способ передать объекту эту жизненную силу. На Витебщине при сборе лекарственных трав в купальскую ночь женщины должны были петь, ибо в противном случае травы не имели бы целебной и магической силы. Сербь в Леваче считали, что после смерти одного из домочадцев смерть угрожает всей семье; чтобы этого не случилось, по возвращении с покорон надо было громко запеть. У сербов в Ресаве, когда кто-нибудь из односельчан построит новый дом, к нему приходят парни и девушки; они пьют, едят, веселятся и поют и играют хоро, чтобы дом всегда пел и в нем было весело. Поляки над Рабой верили: чтобы ребенок вырос веселым и жизнерадостным, все присутствовавшие в костре на крещении должны по дороге домой громко и весело петь. С другой стороны, с помощью пения считалось возможным навести порчу. На Украине после брачной ночи, если невеста оказывалась «честной», можно было громко петь, если же «нечестной», то петь не разрешалось. Рассказывали, как однажды мать «нечестной» невесты уговорила свою дочь громко запеть вопреки предостережениям родителей жениха, которые обещали взять на свою семью ответственность за «нечестность» невесты. Невеста

упрямилась, не хотела петь, но мать «задумала на корову» и сама первой запела свадебную песню. Честь, свою и дочери, она спасла, но вскоре в хозяйстве пала корова (ZWAK 1880/4:68). В пол. Поморье, у кашубов и Мазуров, был известен обычай «петь на чью-либо погибель» (*sp'ewac salmē na złodzeja, usp'ewac kogo* 'желать кому-либо зла'). Для этого замысливший зло человек должен был не мыться, не бриться, не есть, не пить, сидеть дома и, обратившись лицом в направлении дома своего врага, петь или молиться, как делает скенди во время похорон. Считалось, что такое действие приведет к смерти врага (Sychla SGK 4:208).

Народное пение было строго регламентировано. Запреты ограничивали прежде всего время пения и в меньшей степени касались исполнителей и мест. Строго соблюдался порядок исполнения календарных песен, а его нарушение трактовалось как частный случай «неправильного» поведения, поэтому и наказание за него возлагалось обычно на конкретного человека. У кашубов девушки не пели лазарских песен после субботы св. Лазаря, иначе у тех, кто сделал бы это, появились бы чирьи. В Поволжье петровское заговенье было последним днем, когда можно было исполнять весенние песни, иначе завшивеешь (ГА, д. 1369, л. 24). По болг. поверьям, если до дня св. Игнатия начать петь колядные песни, на людей нападёт ярость. На Вологодчине исполнение святочных песен помню святок считалось грехом.

Более серьезными по своим последствиям были нарушения, касающиеся начала исполнения песен, отмечающих переход к новому сезону. В Полесье верили, что весеннее пение раньше положенного срока (т. е. до Благовещения) могло отрицательно сказаться на вегетативных процессах и помешать всходу культурных растений. На Житомирщине считалось, что если веснянки запеть до Благовещения, то наступит холод, пойдет снег и град побьет посевы.

В в.-слав. календаре есть немало запретов, связанных с вегетацией культурных растений. Обычно петь запрещали до пахоты либо в период, когда начинается пахота и сев, ср. бел.: «Если во время сева льна услышишь пение человека или птицы, то лён не уродится» (Шейн МИБЯ 1/2:349). Во Владимирской губ. песен не пели до са-

мого начала пахоты, чтобы был хороший урожай хлеба. В юж. губерниях России там не пели до запашки, а пение вблизи по считалось грехом, ср. аналогичные запреты на любые интенсивные действия вблизи; ии во время (или до) начала полевых работ из боязни повредить земле (уже обремененной семенем, готовящейся его принять и просто еще погруженной в зимний сон).

Сознательное нарушение календарной регламентации обрядового пения могло иметь магический смысл и ретиктоваться, например, для «обмана» бляхи. На Гомельщине, если в селе начинала эпидемия кори или оспы, надо было петь песни много календарного цикла (например на Троицу петь колядки) (ПА). Магическими, в т. ч. апотропеическими, функциями наделялась известная на рус.-бел. пограничье «б о р о н а» — форма магического пения, когда собравшиеся несли одновременно песни, принадлежащие разным календарным циклам; создаваемый при этом какофонический эффект, а главное — нарушение общими всех норм обрядового пения рассматривалось как надежное средство для отпугивания ведьм, градовых туч или для вызывания дождя (ср. использование в апотропеических целях мотива «чуда», или антиговения, как способ отвести от дома ходячего покойника или отвернуть от села градовую тучу, см. Чудо).

Пение могло расцениваться как действие опасное для слушающих, особенно в случаях их ущербоности, слабости, близости к границе жизни и смерти. У вост. славян старались не петь весной «на голый лес» (т. е. до тех пор, пока лес не покрылся листвой), чтобы не спровоцировать голод и неурожай. Македонцы, сербы и болгары считали, что пение лазарок, услышанное козляками натошак, привело бы к их истощению или могло неблагоприятно повлиять на урожай.

Запрет петь — частный случай требования соблюдать тишину: при доении коровы, чтобы не лишиться ее молока; в присутствии беременной, чтобы не напугать ее и не повредить ребенку; вблизи места, где сидит на яйцах наседка, чтобы вылупившиеся цыплята не пищали.

Общими были запреты на исполнение светских песен во время поста (даже девушкам на посиделках можно было петь только «божественное»: псалмы, духовные песни),

а также в период траура: в доме, где кто-нибудь умер, не пели от года до трех. Ср. также запрет на пение в течение этого же срока для близких родственников умершего, известный вост. славянам. У белорусов в случае смерти соседа также не следовало петь и веселиться, иначе бы у поющего пропал голос или он накликал бы беду на свою семью (ср. ассоциацию *петь/принять* по умершему). Остерегались петь и в поминальные дни, чтобы не навредить душам, а также не навлечь на себя их гнев. Мотив «ис-пения» присутствует в слав. заговорах как характеристика «того света», куда изгоняют болезни, ср.: «*даі, дзе красны дзеўкі весні ня співаюць, дзе сабакі ня брэжуць, дзе птахы ня пяць»* (бел.). С другой стороны, у русских достаточно широко распространена обычай поминования умерших пением песен. Так, в Тульской обл. собравшиеся на Троицу женщины после завивания венков и бросания их в реку останавливаются у домов умерших певиц и поминают каждую исполнением ее любимой песни.

Бытовые ограничения запрещают пение в храмовые праздники, пока в церкви идет служба; по воскресеньям до обеда; по пятницам (в день смерти Иисуса Христа); во время грозы (чтобы черт, убегающий от преследующего его Бога, не смог залететь человеку в рот); в переломные моменты суточного цикла (в полдень, в полночь, после петушиного крика и др.), когда активизировалась нечистая сила. Так, у болгар девушки не пели по ночам, опасаясь, что ведьмы, «которые ходят в это время, могут отобрать у них голос. У русских запрещалось петь поодиночке девушке и старухе; любому человеку после соборования; в течение шести недель после принятия Святых тайн. Девушка, имеющая привычку петь во время еды, согласно пол. примете, выйдет замуж за глупца.

Ограничения пения по месту касались кладбища (из уважения к умершим), леса (из боязни навлечь на себя гнев лешего, накликать черта или встретить волка), воды (чтобы не разгневать водяного и не быть утопленным), а также бани (чтобы банник не напугал). В некоторых случаях запреты на пение в определенных местах были связаны со временем. Так, в Гомельской обл. до Благовещения не разрешалось петь веселые заклички громко и на открытом воздухе. До этого дня их пели тихо и в доме.

Воздержанию от пения могло иметь и магический смысл. На Гродненщине считалось, что если девушка найдет соловьиное гнездо, то она должна выпить найденные в нем яйца и не петь в течение целой недели, после чего голос у нее будет, как у соловья.

Символика пения в приметах и магии. Пение (заунывное, грустное и церковное) и звуки, его напоминающие, символически соотносились со смертью и похоронами. Поминание духоборцев, пение псалмов во время похорон помогало душе вырваться из своей телесной оболочки и вознестись, ибо именно на пении ангелы поднимают душу к Богу (ППО:131). Та же символика смерти присуща пению в приметах. Если в доме жалобно «запел» самовар — будет покойник; если старуху потянуло на песню — скоро умрет; если девушка много поет — пропойет долю, будет всю жизнь голосить, напойет мужа пьяницу; перед болезнью женщина слышит, как поет домовая; напевать тихонько себе под нос — к неудачному дню и т. п.

Напротив, веселое пение, а иногда и просто пение ассоциировались со свадьбой. На Полтавщине при закладке дома будущей его хозяин оставался ночевать на выбранном месте и прислушивался к звукам: плач предвещал беду, а пение — удачную жизнь в новом доме. У словенцев в одну из ночей от Рождества до Трех королей надо было влезть на яблонное дерево, к которому привиты ветки трех других плодовых деревьев, и по услышанным звукам узнать будущее: Б той стороне, где слышны будут музыка и пение, следует ожидать свадьбы. У русских, если домового замечают за пением и плясками, жди свадьбы.

Представление о магической силе пения, очевидная связь народного пения с языческими по своей природе обрядами и «богомерзкими» песнями, а также характерная для др.-рус. книжности трактовка народной музыки и пения как бесовства были причиной их осуждения в древнерусских поучениях против язычества; вопросы, связанные с пением, народными играми и танцами, входили в списки грехов и исповедальных вопросов, ср.: «*Песни скверны не поешь ли и не слушаешь ли...*», «*Согреших слушая многажды песней бесовских в сладость...*», «*Согреших в смехе безмерном и до слез и в песнях мирских и в гуслах,*

и в смыках, и в сонетах, и в дудках...» (Древнерусская певческая культура и книжность. Л., 1990:127—129). Связь пения с бесовством и антиповедением заметна в тех слав. заговорах, где болезни заманивают в «иной», полный удовольствий мир, ср.: «Залатника угавараю, на сinya мора адпрау-люю... Там спяванне, гуляшце, з'яданне» (Зам., № 782); «Таму песни пьют, таму оро играат...» (СБНУ 1894/11:87, максд.).

Пение — характерная черта поведения мифологических персонажей, прежде всего женских. У вост. славян на Русальной неделе поют русалки, заманивая своими песнями людей в глубь чаши; унылым пением обнаруживает себя луж. полудница; пол. богины пением заманивает к себе музыкантов, а также беременных и рожениц, которых мучает; поэт в.-серб. «шумская майка», которая заманивает в лес парней; в э.-слав. мифологии поют морские девушки, водяные королевы, фараонки; пением от обычных детей отличается подменыш; у русских — домовый и кикимора; у юж. славян — каракоджулы, в то время как вилы и самодивы предпочитают пению музыку и игры; чудесное пение приписывается у хорватов домовый амсе, а у болгар — духу-обогатителю, выведенному из особого яйца. Спецификой обладает и пение людей, изображающих мифологических персонажей. Например, в Костромской обл. колядовщики поют под окнами неестественно низкими голосами. В Поволжье и Карелии зафиксированы т. н. «переговоры», представляющие собой одновременное и монохорное пропевание разных словесных текстов групп рожених людей. В результате такого пения образуется звуковой хаос, подчеркивающий иномирную, демонологическую природу рожених.

Лит.: Агапкина Т. А. Звуковой образ применен и ритуала (на материале славянской месенной обрядности) // МЭМ:17—50 (там лит.); Агал. ЭСКП; Миненко В. Поверья о пении // Народное творчество 1993/9:19—20; Иноградова Л. Н. Звуковой портрет нечистой силы // Внп.НД:129—133 (там лит.); Енглева-това М. А. Музыкальные переговоры в контексте ритуальной культуры Закарпатья // ГезГР; Пап.КЦВС; Добровольская // Слав. традиционная культура и современный мир. М., 2002/4:112—123; ГЕМБ 1926/1:99—108; Зел.ОРМ:

222; Зел.ОРАГО 1:338; ЭО 1901/4:101; Авд ДПЗ:52; ВК:141; ПЗП:237,261; ТРМ:38; МЭМ:320—324; Мор.Слеп.ПК:38; УНВ:171; Чижир IIIП:88,99,168; Ром.МЭГ:79; Fald.II 1:108—109; Stclm.ROP:191; Šwet.LN:554,566; SN 1971/19/3:447; Kur.PLS 4:174; NU 1967-1968/5—6:470; Бел.ЖСГ:209; Мн.ОАТ:38; ГЕМБ 1928/3:32; Мн.НН:75.

Т. А. Агапкина, О. А. Пошина

ПЕПЕЛ — субстанция, на которую переносятся свойства сожженных предметов, как и свойства огня, очага (ср. Уголь, Головня); символ смерти и одновременно — зарождения новой жизни (ср. выражения типа *восстать / возродиться из пепла*); уподобляется пыли, праху, земле, в том числе по признаку множественности составляющих его элементов (аналогично песку, зерну и пр.). Особая сила приписывается П. от праздничных огней, костров и сжигаемых в них обрядовых предметов. В католической традиции с обрядовым использованием П. связано название церковного праздника — Пепельной среды на первой неделе Великого поста: пол. *Popielec*, чеш. *Popelěni středa*, морав. *Popeluní středa*, словац. *Popelnicí streda*, словен. *Pepernica* и т. п. (ср. соответствующий церковный обычай рисовать на лбу прихожан крестик пеплом в знак того, что «человек из праха родился и в прах обратится»).

П. домашнего очага, печи выступает как символ самого дома, что выражается в ритуалах приобщения к дому новых обитателей, домашних животных и др. Так, служанка или невеста, входя в новый дом, кланялись очагу и посыпали свои ноги П. (чеш.); купленной домашней птице (пол. словац.), а также кошке, собаке (словац.) хозяйка бросала П. на лапы, чтобы животные держались при доме; П. от сожженных голубиных перьев раскидывали в голубятне, чтобы птицы не разлетались (пол. помор.). Пеплом из очага посыпали ноги уходящему в армию парню (пол.), давно не посещавшему дом гостю (пол. жешов.). У кашубов с П. связано обозначение домового — *porielec* 'дух, пребывающий в пепле под очагом'.

Считалось, что П. способствует плодородию полей, плодотворности домашних животных и птицы, предохраняет урожай от вредных насекомых; оберегает

щипалод от болъсныи, хищников и пр. в славонских селах Хорватии посевное зерно посыпали пеплом и кропили водой. В Полесье П. добавляли к семенам льна или посыпали пеплом поле, чтобы лен вырос «долгим» (ПА, киев., брест.), при этом верили, что наиболее эффективен П. от кушавьского, пасхального костров (ПА, гомел.); «рождественский» П. рассыпали по полю, саду (ПА, чернигов., житомир.). П. подбрасывали на грядки с луком, капустой, защищая урожай от засыхания и вредных насекомых. Чтобы предохранить капусту от червей, грядки осыпали пеплом, собранным из печи в Чистый четверг (тамбов.), накануне Крещения (брест.). Для сохранения урожая на полях, в садах и огородах использовались П., угли и головешки купальского костра (словен., чеш.). Чехи также выбирали из печи П. перед восходом солнца в Пепельную среду и хранили его до Великой пятницы, когда им обсыпали деревья против гусениц. Поляки пеплом, оставшимся от Пепельной среды, осыпали все культурные растения, охраняя урожай от болезней и вредных насекомых. У балканских славян в праздник св. Трифона П. подсыпали под виноградные лозы (макед.); смешивали «рождественский» П. с толчеными грецкими орехами, разбавляли в вине и поливали им корни со словами: «Колко сажди по коминя, колко орехи по дървата, толко гръзте по лозята» [Сколько золь в печи, сколько орехов на деревьях, столько винограда на лозах] (с.-з.-болг., Марш. III 2:117). В Галиции первое куриное яйцо клали в решето и посыпали сверху П., желая, «чтобы курица снесла столько яиц, сколько пепла» (ZWAK 1881/6:166). Чтобы куры несли больше яиц, курятники осыпали П., собранным из печи в Чистый четверг (курск.). Ср. также мотив родоп. пастушеской песни о сгоревшей девушке, пеплом которой кормят овец, чтобы рождалась ягнята женского пола.

Сходные свойства приписываются П. от сожженных обрядовых предметов. Оставшийся от **бадняка** П. в качестве профилактического средства подмешивают в корм крупному рогатому скоту (серб.) и домашней птице (серб., болг.); обсыпают им дом от вредных насекомых (серб. воеводина.); разбрасывают его по полям, садам и виноградникам с целью получения богатого урожая (болг., макед.); хранят в специальной посуде

до весны и затем рассыпают среди плодоносящих деревьев, добавляют в семена, к рассаде, оставляют у «стожера» на гумне, присыпают раны и пр. Пеплом от дров, на которых выпекался рождественский хлеб «чеглица», посыпают шелководных червей, «чтобы их было столько, сколько праха в пепле» (СМР²:462); добавляют в течение года в корм скоту «для здоровья» (серб.); хранят, чтобы использовать для отгона градоносной тучи в качестве угощения утопленникам и висельникам — предводителям тучи (з.-серб.). П. сожженных пасхальных «пальм» и остатков пищи добавляли к семенам, чтобы защитить посевы от вредителей и обеспечить большой урожай (пол. добжин.). П. сожженных костей запеченного на Юрьев день животного высыпали на поле от сорняков или смешивали с мукой и давали домашней птице (бел., пол.); полагали также, что П. от костей пасхального жаркого защищает посевы от сорняков (брест.). В продуцирующих целях закапывали в землю или разбрасывали по полям П. соломенной култы, сделанной из последнего снопа при окончании жатвы (болг.), уничтоженного масленичного чучела и т. п. У словенцев П. от одежды масленичного ряженого, сожженной в прошлогоднюю Пепельную среду, участники обхода подсыпали к порогу каждого дома, «чтобы земля уродила» (Kur.PLS² 1:65).

Мотив зарождения жизни из П. характеризует многочисленные этиологические легенды и поверья о появлении мелких насекомых: вшей (пол., серб., хорв.), блох (карпато-укр., ю.-рус.), мошек, комаров, мух (укр.). По с.-руг. легенде, из развешенного П. побежденного и сожженного змея зарождаются на земле змеи. Сказочные сюжеты связывают рождение богатырей со съеденным их матерями П. от чудесных предметов (ср. также название праздника по случаю рождения ребенка у поляков на Кумвах — *ropieliny*).

В похоронной обрядности П. чаще всего служит знаком траура, что восходит к языческим ритуалам трупосожжения с последующим сохранением праха умерших в специальных урнах. У сербов до сих пор встречается обычай посыпать пеплом сожженного пучка соломы могилы умерших; у украинцев — пеплом сожженной в црковни бумаги (ПА, волын.). У русских для очищения от губительного влияния смерти на

людей, которые несли мертвеца, сыпали П. Ср. рус. *посыпать голову пеплом* 'переживать об умершем'.

Представлениями о «нечистоте» П. (ср. Мусор) обусловлены запреты ходить по П., наступать на него, а также поверья о пребывании злых духов в местах, где рассыпали П. (серб.). Ср. также мотивы использования П. нечистой силой в качестве пищи: например, словац. *богинка печет из него блины*. С помощью П. обнаруживали присутствие демонов, нечистой силы, а также душ умерших вблизи человека. Приступая к постройке дома, на выбранном месте рассыпали на ночь П. и при нахождении утром каких-либо следов человека или животного считали место «нечистым» и дом не строили (макед., ю.-серб.). Чтобы определить, действительно ли ходит в дом по ночам покойник, вампир, посыпали П. двор (укр. Чернигов.) или ступеньки на чердак (ю.-в.-серб.). Для того чтобы обнаружить проникающую через замочную скважину «мору», П. посыпали место перед дверью: «мора» должна будет очищать от П. оставленные ею собственные внутренности и задержится до утра (чеш., словац.). Считается, что в дни календарных праздников, посвященных поминовению умерших, можно увидеть на рассыпанном заранее П. следы приходивших предков (рус., словен.).

П. служил предметом ритуальных забав участников бесчинств и шуток на свадьбе и во время календарных праздников, см. также Сажа. В Полесье на свадьбе складывали в ступу одежду и, посылав сверху П., толкли пестом (ПА, ровен.); развешивали П. с крыши дома молодого на свадебный поезд (ПА, брест.). У поляков дружка приветствовал молодую у дома жениха, предлагая ей съесть ложку П.; самому дружке при делении каравая подставляли миску с П. для мытья рук. Ради благополучия молодых разбивали горшок с П. о повозку невесты, при переходе преграды на пути свадебного поезда и т. д. (пол.). В день св. Андрея девушки в обрядовой игре «кусать коржа» пачкали П. выпеченные коржи (ПА, ровен.), в канун Нового года — замазывали П. с глиной окна в домах парней (пол. мазовец.) и пр.

Подобные действия с П. в ознаменованье начала Великого поста носили обязательный характер в день Пепельной среды у католиков: например, поляки осыпали П.

каждого проходящего в корчму, поскольку в этот день предписывалось воздерживаться от алкоголя (великопол.); вешали сито с П. над порогом каждого дома, чтобы напомнить о посте каждому посетителю (калиш.); парни и девушки бросали друг другу под ног горшки с П. (мазовец.) и т. д.

Вместе с П., развешиваемым по ветрам и згоняя л болезни, вредных насекомых пр. «нечисть». Так, у вост. славян распространены способы выведения тараканов, блох и др. вместе с П. от сожженного в веселые и летние праздники мусора: П. выносили на дорогу, перекресток, на крышу соседнего дома, скотный двор и т. д. В бел. Полесье чтобы вывести тараканов, хозяйка сдувала в открытое окно П. с только что выпеченного хлеба (ПА, гомел.). С дымом или ветром изгоняли различные болезни, бросая ил) оставляя на открытом месте П. из дров или него очага или от сожженной одежды больного, льняных волокон, которыми измеряли больного (бел., укр.). Например, если ребенок испугался, то брали из печи П. и просеивали через решето на заслонку: «ветер урадзе и усю балець унесе» (ПА, гомел.)

Широко известно использование П. в лечебной магии. Больному дают съесть или выпить П. с водой, водкой; купают человека в воде с П.; прикладывают П. к телу и пр. Так, больного эпилепсией измеряли ниткой, которую затем сжигали и давали выпить П. с водой во время припадков (чеш.); парализованного сажали в корыто и тащили по П. очага, на следующий день находили на П. след животного или человека, собирали «след», т. е. щепки, в стакан с водой и трижды полили больного (серб.). Для облегчения родов беременные женщины жевали П., молотый кофе и «мягкую» землю (в.-герцеговин.). При болезни горла следовало выпить П. сожженного на кладбище в Великую пятницу миссионерского креста (пол. варм.). Больных от испуга полили пеплом от сожженного старого решета (ПА, Житомир.) или купали в воде с П. от сжигания соломы, собранной до восхода солнца с четырех углов крыши (волын.). *Попел колдунный*, т. е. сохранный после рождественских праздников, использовался от лишаев — натирали больное место на теле (ПА, гомел.). П. от сожженных животных или частей их тела также применялся в лечебно-магических целях: например, П. змеи или

ящерицы добавляли в питье больным рахитом (болг.); пеплом ежа присыпали язвы, раны, гнойники (*герцеговин.*). П. различного происхождения подсыпали также в корм больному скоту.

П. как средство **оберега** использовался в целях защиты от злых сил, порчи, болезней, нежелательных природных явлений. Считается, что с помощью П. можно распознать и прогнать ведьму (полес., в.-пол.), прекратить посещения ходячего покойника, например, бросив через порог три раза П. из печи (*брест.*), и т. д. На *Житомирщине* пеплом от купальского костра посыпали дорогу на выгон, чтобы корова ведьмы не могла переступить через него; поляки П. сожженной змеи, пойманной перед Благовещением, сыпали в огонь, чтобы ведьма покрылась прыщами и дала **обетание** не причинять вреда коровам. В селах *Драгачева* и на *Мачве* (зап. Сербия) пепел (например, тот, в котором пекли «чесницу») бросали в сторону приближающейся тучи, чтобы гонящие ее злые силы (дьяволы, «ветрогони», нечестивые, души умерших) временно ослепли от попавшего в глаза П. и обошли село; в соответствующих отгонных формулах содержится угроза выжечь им глаза П. (*Гол.ЗСЯ/2:61,83*). При отгоне «*коровьей смерти*» ей угрожают: «Мы тебя сождем огнем, кочергой загребем, помелом заметем и попелом забьем» (орлов., пензен., *Журав.ДС:108,142*). Известно разбрасывание, распыление или закапывание П. от найденных и сожженных предметов порчи: например, поляки полагали, что найденный под порогом палец покойника следовало сжечь и П. рассыпать на меже (Татры); П. от костей и волос умершего, ставших причиной порчи, болезни, — закопать на кладбище (хелм.). П. от залама закапывали на меже (*укр.-полес.*).

Широко распространено осыпание пеплом дома, построек с целью оберега от вредоносных сил (ср. *Мак, Просо*). В Нижегородской губ. для защиты от сибирской язвы улицы посыпали П. специально сожженной собаки. Болгары разбрасывали во дворе вокруг дома П. из очага на святки (*поган пепел*), чтобы обезопасить дом от злых духов (*КПО:21*); при выезде на пахоту или сев сыпали П. из очага и горячие угольки вокруг повозки; в Бабин день (8.1) бросали П. на колени детям и заставляли их лиз-

нуть его, чтобы на них не напали болезни **бабицы** (*Марин.ИИ1 1:485*). На *Волыни* горсть П. хозяйка бросала на основу в случае, если во время снования в дом войдет посторонний, «*щоб спирт був*» [чтобы спорилось дело] (*ПА*).

С целью наведения порчи используется П. различных вредоносных предметов (например, частей тела покойника, стружек при изготовлении гроба, одежды больного и т. п.), а также П. купальского костра. Его **подкладывают** под порог дома, рассыпают по хлеву, по двору людей, которым наносится порча. В бел. Полесье ведьма, раздевшись догола, собирает П. купальского костра и разбрасывает его в хлеву соседей, после чего у коровы пропадает молоко (*брист.*). Осыпание человека пеплом вредоносных предметов приводит к болезни, несчастьям. Считалось, что с помощью П. сожженной жабы можно нанести вред людям, скотине; если, например, девушка посыплет такой П. на парня, то сделает его безобразным (пол. Татры). Полагают также, что девушка может изуродовать соперницу, осыпав ее пеплом от кости умершего. Таким же пеплом разъединяют любящих, рассыпая его между ними (пол.).

К осыпанию П. прибегают и в других случаях. Так, в приворотной магии объект ворожбы осыпают пеплом высушенной и сожженной лягушки (пол. *живец.*), летучей мыши (пол. *келец.*). При отправлении на ярмарку продаваемый скот осыпают П., чтобы покупатели так же осыпали его деньгами (пол. *тарнов.*, жешов.; *укр. галиц.*). Чехи полагают, что охота будет удачной, если к пороку и дробу добавить П. от сожженных сердец трех воронов и трех кротов. Для того чтобы посадить пчелиный рой на землю или вернуть его на место, бросают перед ним землю, песок, пепел, призывая опуститься вниз (*серб.*). П. от осинового гнезда словаки подсыпали в Сочельник в пищу псу, чтобы он был злым.

Различными свойствами П. мотивированы **запреты** выгребать его по праздникам из печи, наступать на него, использовать при стирке белья. П. не выносили из печи на Пасху, в Великую субботу, на святки (*укр.-полес.*), по пятницам (*рус.*); белье не солили во дворе до Благовещения (*ПА, гомсл.*). Не сжигали старый веник, чтобы П. от него не попал при стирке в воду, иначе

будет чесаться тело (ПА, киев.). У болгар существовал запрет выбрасывать на двор угли и пепел на святки и в **волачьи** дни, иначе их съест волчица и принесет выводок волчат. По полсе. поверьям, наступивший на П. или сажу заболает куриной слепотой (ПА, брест.).

Всем славянам известны гадания с П.: по следам и знакам на нем (о.-слав.); по его количеству при образовании на тлеющих углях (большой слой пепла предвещал урожай — преимущественно у юж. славян); по доносящимся из округи звукам после магического «рассевания» П. в бане (с.-рус.) и др. По свидетельству Саксона Грамматика (XII в.), слав. женщины наобум чертили по П. в очаге линии, а затем считали их: при четном числе ожидали счастье, удачу, и наоборот. В зап. Словении (Прекмурье, Лютомер) в ночь под Рождество делали кучки из взятого в печи П. и, вернувшись из церкви, рассматривали образовавшиеся на П. формы: крест знаменовал смерть, венец — свадьбу и т. п. В пол. Силезии по кучкам П. утром на Рождество гадали об урожае: преобладание «белого» П. в кучке, обозначающей какую-либо овощную культуру, предвещало ее урожай. В Галиции за ужином в Сочельник поджигали зерна разных культур, образование П. на зерне служило знаком урожая соответствующей культуры. У юж. славян подобным образом было принято гадать об урожае разных культур, оставив тлеть угли (например, на лемехе) в праздники (на святки, на Сорок мучеников, в день св. Трифона и т. д.). Девичьи гадания также предполагают наблюдение за знаками на П., его количеством на оставленных на ночь вещах (например, башмаках — рус.). В Каргопольском р-не известно святочное гадание с П. (*сеять збалу*) в бане: девушка разбрасывала П. со словами: «П'бю, п'бю р'бу...» и слушала, откуда донесется лай собаки, полагая, что с той же стороны придут к ней сваты. У болгар Странджи известно девичье гадание, называемое *пепелница* и состоящее в тайной запашке двора с помощью украденных у парня рала и лемеха с последующим выпеканием лепешки *пепелница* (из П., муки и соли, украденных в доме, где не было умерших, или в доме первых хозяев) — во время ее замешивания девушка проговаривает имя любимого, чтобы «замесить» его в хлеб, затем катит лепешку и по

способу ее падения (на верхнюю или нижнюю корку) гадают о предстоящем замужестве.

Лит.: S h a d u r a J. Popiát. Haslo do «Slovníka stereotypův i symbolů lidových» // Etnoling 1995/7:81-96; Ар.ПВ 1231, 2:13,32,33,37,94, 118,157,185, 3:76,523,693,715,735,737,769,787; Гура СЖ:56,135,261,276,282,316,356,368,381, 419,429,437,675; РР:43,69; Тол.ЗСЯ/2:61,83; Журав.ДС:108,142; Зел.ИТ 1:224; Зел.ОРМ² 108; Нивиф.НПП:37,108; ПА; ЗВАК 1881/6 146,166; БМ:254; КПО:21; Марин.ИП 1:117, 421,481,485, 2:101,117; Марин.НВ:357; Бп.ЗБР 82,220; СМР²:83,462; Т[рн].ЖО:46,49; Miff-évie // NU 1967-1968/5-6:468-469; Кш. PLS² 1:65,74-75, 2:94,367; Вал.КД:30-31,478; ЕРКС 2:93,292.

А. А. Плотникова

ПЕПЕЛЬНАЯ СРЕДА - чеш. *Popelnicá, Smetná, Ostátková středa, Černá, Bláznová tředa, Popolec*, словац. *Popoľná, Popoľcová, Popolečňa, Krivá, Škaredá, Suchá streďa, Popolec*, пол. *Popielec, Środa Wstępna, Sucha środa*, пол. диал. *dzień czarnic, słowen. Pepelnica*, хорв. *Pepelnica, Čista strieda* — у славян-католиков среда на первой неделе Великого поста, считающаяся его началом и называемая «пепельной, сорной, последней, черной, сумасшедшей, кривой, безобразной, сухой, вытупительной» средой, а также «ведьминным днем». Нередко в этот день еще продолжались **масленичные** игры и развлечения. Благодаря такому пограничному положению П. с. считалась опасным и несчастливым днем, требовала соблюдения запретов на работу и др. действий. Запрещалось прясть, иначе лен и конопля не вырастут, а нитка, полученная в этот день, принесет несчастье тому, кто ее носит в своей одежде; не позволяли шить, подковывать коней, подкладывать яйца под наседку, чтобы цыплята и гусята не вылупились «кривыми» и уродливыми (словац.). С семантикой «кривизны» соотносится обычай красть друг у друга вещи из дома, а потом в корчме продавать их владельцам (пол.). У словенцев не шили, веря, что иначе куры не будут нестись (окр. Лютомера).

В Словении в Прекмурье хозяйка должна была встать в П. с. первой, чтобы на-

мочить «бenedиктовой» водой, в которой она варила свиную голову на масленицу, ступни всех домашних, что служило оберегом от ядовитых укусов и ран летом, а также и от всяких несчастий; после этого домочадцы могли встать с постели. Потом хозяйка кропила этой водой весь дом и постройки, в Белой Крайне мазали помоями, оставшимися после масленицы, руки и ноги мальчикам, чтобы их не кусали змеи. То же делали и со скотом. В **Адалснчах** помоями от масленичного вторника кропили перед восходом на П. с. огород, чтобы кроты не рыли землю, а все хозяйство вместе с домом обегали с косой, по которой стучали палкой, — чтобы лиса не таскала кур.

Предписывались действия с продукцией с семантикой: следовало готовить и есть длинную лапшу, чтобы колосья были высокими, большие пироги — чтобы свиньи были **толстыми** (словац.). Во многих местах женщины сходились и пили «за высокий лен», «на лен и коноплю», при этом они танцевали и подсаживали как можно выше, чтобы так же высоко росли лен и конопля, перепрыгивали через лавку (чеш., словац., пол.), тянули за волосы ту, у которой волосы были самые длинные (ср.-словац., Верхний Грон). В Хорватии (особенно в Междумурье) дети обходили село, останавливаясь перед каждым домом, и пели: «Tu ga len, tu za len, za li čugi len. Pašnik se je oženil, **Pepeľnica** zaručil. Tu za len, tu za len, za dehelu repu. Tu za len, tu za len, za vo masno kelje [это за лен, за лен, за длинный лен. **Щашника** (масленица) женился, **Пепельницу** средю взял в жены. Это за лен, за лен, за большую репу, это за лен, за лен, за сочную **капусту]**» (Gavaz.GD:21—22), при этом дети высоко подпрыгивали, чтобы так высоко вырос лен.

В Хорватии (в Междумурье) в П. с. дети совершали обходы села с благопожеланиями и колядовали. В с.-вост. части Хорватии и в Боснии было в обычае принимать в П. с. первого посетителя (*kućanica, oćilica, pretlica, хвочка*), но, в отличие от зимнего ритуала «**пелазника**», приветствовалась девочка, она молча садилась на приготовленный для нее стул, получала от хозяйки яйца или деньги и вскоре уходила, таким образом магически обеспечивали разведение домашней птицы, ее яйценоскость и хорошее высиживание птенцов.

В П. с. досадили скоромное и мыли посуду от жира и масленичной пачки. У словаков перед восходом солнца выбирали из печи золу и хранили до Страстной пятницы, когда этим пеплом обсыпали деревья от гусениц. У словенцев сушили остатки масленичной еды и использовали их только на Пасху, добавляя в еду, или же съедали их **в четверг**, оставляя П. с. для строгого поста. В Чехии и Моравии в трактирах начинали подавать постное блюдо из намоченного и поджаренного гороха — «пучалку», причем иногда ее сильно солили и перчили, чтобы больше пива и водки было выпито (Вестин, с.-морав.).

Название П. с. связано с тем, что у католиков в этот день благословляли в церкви пепел, священник мазал им лоб **прихожан** (чертил пеплом крест) в знак того, что начинается пост. У словаков Верхнего Грона в этот день женщины мазались сажей, парни мазали сажей девушек. У поляков над входом в корчму или в дом вешали сито с пеплом и обсыпали им всех входящих, посыпали также друг друга и дома. У поляков пеплом из мешочка, привязанного на палке, обсыпал девушек ряженый «старик», который приходил в ночь на П. с. в корчму, где происходило гуляние и танцевальный обряд «**подковелок**»; «старик» тряс своим мешочком над девушками, которые не вышли замуж в этом году и которых не «выкупили» заинтересованные парни (*дасчичи, куяв., каиш., познан.*). У курпей в избы заезжал «запуст» на деревянном коне, скакал по дому и обсыпал всех пеплом (пол.). На севере **Великопольши** после проводов масленицы — «срубания головы» скрипачу (изображалось сбиванием шапок, надстрых одна на другую на его голову) — все **посыпали себя пеплом или золой**. В окр. **Радома** молодежь, обходившая дома с куклой «**бахус**», представлявшей масленицу, грозила забрать незамужних девушек с собой, и если обходчикам не давали выкуп, они мазали девиц сажей.

У юж. славян пеплом посыпали ссенса, поля, дома и другие постройки, считая, что **он поможет от пожара, грозы, вредителей**. В словенской Зильской долине во время звона церковных колоколов на утреннюю мессу хозяйка закапывала под порогом дома пепел и угли из печи, чтобы предохранить дом от пожара.

В П. с. устраивались игры с символической окончатости, уничтожения — убийство, сжигание, потопление, похороны персонализированной масленицы-карнавала (изображаемой в виде чучела или ряженого) или символизирующих масленичное веселье музыкальных инструментов или самих музыкантов. В Польше в П. с. судили и обезглавливали куклу Мясоеда (*краков.*, *мазур.*), топили или жгли соломенное чучело смерти, которое всю неделю возили по улицам (*люблин.*, *келец.*), при этом прыгая через огонь (*мазур.*).

В Западной Чехии «хоронили Масопуста» ряженые («трубочисты», «черти», «козы», «святцы», «могилишник» и др.), которые шли процессией по селу, неся на навозных носилках соломенное чучело. Иногда впереди несли завернутые в черное покрывало скрипки и др. музыкальные инструменты. Голосили «плакальщицы». Процессия направлялась за село, к реке, или во двор одного из домов, где у навозной кучи начинался суд над «Масопустом». После суда чучело топили в реке или зарывали в навоз (*Ходско*, *з.-чеш.*). В других местах в Чехии соломенное чучело зарывали в снег. Есть сведения, что раньше символически хоронили живого мужчину, которого клали на носилки и покрывали белой простыней (*Vác*, *VO:162*).

У чехов и словаков расставание с масленицей, с музыкой и весельем на 7 недель поста символизировали «похороны контрабаса» (*чеш. pochováni basu, barboni, словац. pochovávanie basy*). **Контрабас кропили** пивом — разлучались с ним до Пасхи (*с. Рыбаны, з.-словац.*), накрывали его покрывалом и произносили шуточные стихи, например: «Вчера еще я держал тебя за колени, а теперь ты совсем окопела, вчера я держал тебя за грудь, а теперь вокруг тебя уже горят свечи...» (*Радкал долина, ср.-словац.* — *ZSNM 1970/64:157*). В Чехии и Моравии обряд совершался в ночь со вторника на среду и представлял собой вариант «похорон Бахуса», или «Масопуста», т. е. Масленицы. В окрестностях Рожнова (*с.-морав.*) контрабас накрывали скатертью, ряженный священником «кадил» его из пустого кувшина и смешил людей своей «проповедью», «плакальщик» оплакивал умершего.

У поляков в Мазовии образ Масленицы слился с фигурой музыканта: в П. с.

(*Popielec*) девушки впрягались в сани и везли скрипача по селу, потом доставляя его в корчму, где прощание с масленицей и музыкой было инсценировано как «сжигание» и «повешение» музыканта (поджигали соломенные перевязки, которыми он обкручен, накидывали на шею соломенную жгут).

У словенцев в П. с. уничтожали чучело Масленицы (*Pusta*) или *Курента*: чучело одевали в старую мужскую одежду, месами разыгрывали его «похороны»: чучело несли на носилках, изображая похоронную процессию, «кадили», звонили в колокольчики; иногда их сопровождали ряженые с щенником и певчим. После обхода села чучело уничтожали, поджигая и бросая с моста в реку или закапывая в землю.

В П. с. продолжались и масленичные игры эротического характера. В торжествах участвовали ряженые: например, парни ходили с «кузнецом» «подковыгать» девушек и молодых женщин, то есть разувать их и портили, рвали обувь, иногда задни при этом юбки (*Средняя и Восточная Словакия*); девушки платили парням «бритье» во время которого «мылили» пойманного на льдом, скребли «бритвой» щеткой, а если он вырывался, то били его палками (*в.-словац.*). В Замагурье (*север Восточной Словакии*) «брили» мужчин замужние женщины. В Моравской Словакии (*в.-морав.*) женщины-участницы этой забавы называли *pomejdice* (поскольку они ходили по территории с мылом). На деньги, полученные «бритьем», они устраивали вечеринку в трактире. Чешские женщины ходили с горшком разведенного мыла и щеточкой «чистить мужчин», последние же, если не хотели быть вымазанными, откупались.

У хорватов на П. с. приходилась ритуальная, причем прокладывали борозды во дворе, вокруг двора, посреди и вон села, таскали плуг по улицам, иногда с домом за ним ташили и борону. Обычно ходили женщины или ряженые женщины парни. Обряд проводился с целью оберега. В *Отоке* (*Славония*) женщины в черной одежде впрягались в плуг и пахали каждую улицу, «чтобы запахать грешные масленичные следы».

Продолжались также обходы ряженых. В Моравии П. с. — «безобразная, гадливая» (*Škaredá streda*) — была с

жны процессиями ряженых, которые ходили «с дрожжами», «с медведем», «с масками», а вечером молодежь устраивала угощение в корчме с водкой и калачами. Одним из развлечений парней было возить девушку на санях до тех пор, пока она не откупится. Если же им не удавалось схватить саму девушку, они делали соломенное чучело и возили по селу сго, насмехаясь над той, которую оно представляло, а потом бросали куклу в пруд (окр. Вельких Мезиржичей).

В Чехии, Моравии и прилегающих словацких областях в П. с. часто ходил ряженный *hřebení*, обвязанный соломенными перевязками и призывавший: «*Staré baby na hřebení, mladá ženu na rožně!*» [Старые бабы — на гребень (хочергу?), молодые — на вертел!], за что женщины обливают его водой (Влаховце и Банов — Zibrť VCh:112). В р-не Брода (морав.) он «едет» на огребле и кричит: «*Na hřebení! Staré baby kolozubé, na hřebení!*» [На гребень! Старые беззубые бабы, на гребень!], а женщины обливают его водой (Bart. Ml.:32). В в.-чеш. обходах «гребенаржей» молодые мужчины, ряженные в старье и обкрученные соломенными перевязками, ходили по селу, вызывали женщин под окно и оскорбляли их как можно более гадко, выкрикивая в конце: «Гей, гей, на гребень!» Женщины обливали их водой, а потом в трактире поджигали на них солому, отчего ряженные скакали и валялись по земле (окр. Ввичка — Zibrť VCh:113).

К П. с. были приурочены обряды наказания молодежи брачного возраста, не вступившей в брак во время масленицы. У поляков, словаков, словенцев и хорватов это была «колодка», связанная с волочением бревна девушками и парнями, с последующим выкупом; позже обычай трансформировался в привешивание им на спину деревянных куколок, сельдочных голов, костей, кусочков дерева и т. п. Обряд мог исполняться и на масленицу.

У хорватов и словенцев популярной формой осуждения безбрачия были соломенные куклы, выставляемые на крыши домов, укрепляемые на растущих поблизости деревьях, приносимые к дверям или подвешенные на окна: для девушек *Pust, Ded, mož* (словен.), для парней — *baba, nevesta* (словен.), *Perápnice* (хорв.). В Нижней Крайне «Пуста» приносили к дому девуш-

ки и здесь «хоронили» в снегу или сжигали.

В Польше в качестве наказания девушек, не вступивших в брак, парни в ночь на П. с. разбивали о стены их домов горшки с «журом» (кислой похлебкой), с пеллом или с навозом; замазывали окна их домов известью или краской; ряженные произносили обидные или фривольные стихи во время обходов их дворов (краков.), били в их домах посуду, мазали девушек сажей и бесчинствовали (радом.); ряженные «едом» и «бабой» обходили в П. с. дома и били не женившихся и не вышедших замуж соломенными кнутами (окр. Кельц). В Хорватии (Междумурье) вблизи домов, где живут старые девы и холостяки, клали на ворота или столбы старую проросшую репу. В Словении наказывали провинившихся тем, что в П. с. снимали двери или ворота в их домах и заставляли парней и девушек волочить их на себе. Подлежали осуждению также вдовы: в Подгалье (пол.) их запрягали в сани или телегу, на которой сидел «бабус», и заставляли их везти сго в корчму; там брали с них выкуп.

Вступившие в брак также платили, но уже «вступное», за вхождение в общество замужних женщин. Обычно женщины привозили молодух в корчму на санях, и те ставили угощение и выпивку (познан.). Молодые мужчины давали выкуп за брак замужним женщинам.

В некоторых местах вечером в среду в трактире прощались с выпивкой и едой — «полоסקали рот» (*vyplákovalisi ústa*) (в.-словац.). Но еще с утра мужчины пили водку, чтобы целое лето не кусали комары и мухи (чеш., Градецко), или, возвращаясь из костела, заходили в трактир выпить — *spláchnout papelce* (смыть пепел) (морав., Гана — Zibrť VCh:148). Ср. в.-слав. *Полоскозуб*, полес. *Шополокыны* и под.

У православных Великий пост начинается с понедельника, и среда у них уже не отмечена, но у сербов выделяется терминологически *Пепельная среда* (иначе *Чиста среда*) на первой неделе Великого поста.

Лит.: К(Х) 2:204--207,252. Агас. М(О)СК: 178, 204--206, 208, 210, 209--223, 238, 379, 587; Пер. РМНП:43; Вык. РСС:90; Jind. Ch.:52; Zibrť VCh:144--145,147; Вал. Кд.:471--472,474,478, 536,679--680,742,739,749--750,773; ССIV:243; Kulda NPO:323; Žal.Č.V:101; Vyhi. RH 28; Bečn.

DKSL:76, Нолв.RZ1:145,149; Gavaz.GD 1:17-22; Кол.PLS 1:46,57; Мад.VUCOS 2:198-202.

М. М. Валенцова

ПЕПЕРУДА — см. Додола.

ПЕРВЫЙ—ПОСЛЕДНИЙ — семантическая оппозиция, связанная с понятиями времени, счета и порядка, оценки. Первый символически означает «начальный», «новый», «лучший», «главный», «важный», «счастливый», а последний — «конечный», «завершающий», «худший», «несчастливый». Эта оппозиция близка к противопоставлениям *начало—конец* и *новый—старый* и соотносится с космогоническими представлениями, инициацией, магией первого дня, магическими и апотропеическими действиями. Категории «первый» и «последний» оформляют цикличность календаря и сезонность сельскохозяйственных работ, придавая им характер замкнутого круга. В строительстве, ткачестве и др. ремеслах первый и последний, аналогично началу и концу, способствуют передаче идеи целостности, завершенности. Особую роль эта оппозиция играет в интерпретации жизненного цикла человека.

Члены оппозиции неравнозначны: «первый» явно доминирует, он служит стержнем обрядовых комплексов, организует пространство, время, ритуальное поведение. Роль признака «последний» меньше, хотя и его семиотическая и мифологическая нагрузка велика. В одних случаях последний соединяется с первым в одно целое, обеспечивая цикличность, или замыкает начатое первым. В других ситуациях категория последнего означает бескомпромиссную завершенность: возвращение к первому, повтор нежелательны и опасны (обрядность похоронного цикла и др.).

Последний нередко вообще не маркируется: так, релевантны только первая встреча, первый посетитель (см. *Полазник*), первый прилет птиц и др. Противопоставление первого последнему не всегда актуально, эти признаки могут выступать как самостоятельные, неларные, семантически не соотносимые друг с другом.

Первые события, явления (в отличие от последних) часто терминологизируются: *первич*

‘первое угощение’ (болг.), *первах* ‘первый рой, улетевший из улья; первый стой; деготь первого выделения’ (укр.), *ветка, перьячка* — ‘животное, первый давшее приплод’ (рус. дон.); *пярвосцінка же* (бел.). *пярвескіна* ‘то же; женщина, дившая в первый раз’ (болг.), ср. и ю.-с. имена *Прван* (серб.), *Първан* (болг.) и Последнее (за исключением *последок* ‘последний ребенок в семье’ — болг.) именуется преимущественно в метафорической терминологии и фразеологии смерти, конны (последний *мутъ*, *последнее* ‘взросл и др.).

Первый и последний в календаре Важное значение имеют первые дни болы праздников — Рождества, Пасхи, Троицы 1 марта, а также начало постов (особое Великого), их хрононимы включают и покровные числительные (*Перви/ПершаКуп*, *Перва/Перша Коляда*, *Перва/Перша Пчиста* (полес.), *Первый Спас* и др.). К этим датам и их канунам приурочивались многочисленные ритуальные акты продуцирующего и апотропеического характера (выпекарываев, обильные угощения, символическая пахота и молотба; обереги от нечистой силы, болезней и пр.). В это время сакрализуются все первое: посетитель, действия, еда, приметы, первый звон колоколов и др.

Первая и последняя недели Великого поста отмечены многочисленными запретами, поверьями, приметами и наполнены ритуальными действиями. В первый день Великого поста строго следили за соблюдением запретов — запрещали работать, особенно пряхать — чтобы собака не заболела бешенством, чтобы змея не укусила (чешск.), чтобы червь не заводился в сы (гомел.). Умершего в первые дни похоронили не на кладбище, а у мельницы (болг.).

Последний день любого месяца считался несчастливым для появления на свет потомства. У юж. славян существует много поверий о последних днях марта, связывающих погоду этих дней с настроением мифологического персонажа — бабы Марты.

Особой обрядностью отмечены первый и последний дни периода *Валчых дней* святок и др. Отрезки календарного времени начинались встречей в первый день персонафицированного праздника и его кануном (сжиганием, уничтожением, потоплением

в последний день (см. Масленица). С точки зрения первого и последнего оцениваются в народных представлениях дни недели (суббота как день последний ассоциируется со смертью).

В природных циклах, смене сезонов акцентировалось первое (первый гром, град, лед, снег, иней). При первом громе рекомендовали умываться, кататься по земле, хвататься за спину, тереться о дерево (полес.); прыгать железом, чтобы не болели зубы, поднимать с земли тяжелые предметы, трясти плодовые деревья — чтобы их сила и плодородие перешли на человека (словен.), стучать камнем себе по голове, чтобы весь год голова не болела (болг., в.-словац.), ворошить руками семена льна, предназначенные для посева (бел. витеб.). Первые градины полагалось раскусывать, проплатывать, собирать: верили, что не будут болеть зубы, глаза, голова, руки, ноги, спина, не будет кашля; если помазать градинами бородавку, она сойдет, и т. п. Первый лед бросали во все стороны, чтобы в доме не водились насекомые. Замечали, в какой день выпал первый снег, и в этот же день недели начинали сев (полес. томел.). Увидевши в первый раз новый месяц должен поприветствовать его и попросить у него здоровья и богатства (словац., полес., пол.); не следовало смотреть после этого кому-либо в лицо — тот мог покрыться сыпью (болг.). Верили, что, увидев в первый раз новый месяц, можно заговаривать бородавки, зубную или головную боль и т. п.

Символический смысл имели первые встречи с появляющимися весной птицами и животными. При виде первого анста следовало покататься по земле, чтобы спина не болела (ПА, волын., Речница, Щедрогор); потрясти деньгами в кармане (ПА, киев., Копачи). При первом куковании жукушки словенцы целовали землю, чтобы не болели зубы (Бела Крайна), полешуки трясли деньгами в кармане, чтобы разбогатеть (ПА, киев., Копачи). При виде первой ласточки пытались вывести веснушки: терли лицо песком или умывались водой (ПА, волын., Щедрогор, Любязь), закрывали лицо руками (ПА, брест., Радчицк). Поляки в р-не Хелма верили, что если весной первую лягушку услышишь в скоромный день, то будет недостаток молока и молочных продуктов, а если в постный — то будет много меда.

Оппозиция «первый—последний» маркирует также начало и конец всех сельскохозяйственных работ: пахоты, сева, жатвы, молотбы, помолы и первой выпечки хлеба из новой муки.

При первой пахоте тягловому скоту давали съесть ритуальные хлебцы, испеченные на Крестопоклонной неделе, или кусочек пасхального кулича, на поле устраивались обильные трапезы (полес., укр., болг.); волов украшали цветами и лентами (болг.). Засевали освященным зерном из первого или последнего прошлогоднего снопа. На первые сжатые колосья зажинавшая женщина клала хлеб и свежий сыр (бел.), хлеб, воду и цветы (полес.), жница ела, сидя на первом сжатом снопе или положив на него пишу (бел.). При первом помоле нового зерна болгары обязательно пользовались выстиранным мешком, насыпали зерно не в воскресенье и не в праздник, чтобы не пустел амбар (ловеч.). Последние действия земледельцев носили характер развернутых обрядов (см. «Борода») или отдельных ритуальных актов.

В животноводстве отмечался первый выгон скота: под порог подкладывали предметы-обереги (серп, нож, нити), завязывали на рога или на хвост корове красные нити, вбивали в рог иголку и т. п. (полес.); щедро одаривали пастуха.

При первом отеле коровы завязывали ей на рога тряпицу, оторванную от зачинального конца полотна (рус. костром.). Окотившийся скот (особенно в первый раз) оберегали от слеза, нечистой силы и духов болезней. Животные, родившиеся первыми, избирались для приготовления праздничных обрядовых блюд на праздниках (см. Юрьев день, Курбан, «Слава»).

В строительстве после укладки первого венца дома дарили плотникам платку, а в щель бревен клали деньги, хлеб и соль (ПА, киев., Копачи), жито и монеты (АА, архангел., Тихманьга). Завершение работ отмечалось одариванием работников и их ответными благопожеланиями, которые мастер выкрикивал, стоя на крыше (болг.).

Первые действия в новом доме (см. Новоселье) считались опасными: верили, что тот, кто первым вступит в дом, первым и умрет. Перед первой ночевкой в новом доме не мылись и спали в той самой одежде, в какой были в старом доме, запрещалось подметать дом (полес.). Первый огонь в доме разво-

дила самая старшая женщина (болг.). Первый человек, умерший в новом доме, считался домовым (рус., словац., чеш.), ср.: первый покойник, похороненный на кладбище, становился, по поверьям, его «хозяйном» (в.-слав.).

Первый—последний в родянной обрядности: все первое в развитии младенца окружено приметами, гаданиями, магическими действиями и запретами. Болгары полагали, что ребенок будет похож на того, на кого посмотрела беременная, почувствовав первое шевеление плода. По первому крику новорожденного судили о его здоровье и характере. Первое кормление, купание (см. Купание младенца), пеленание (см. Пеленки), одевание (см. Одежда), опоясывание, появление и выпадение первых зубов (см. Зубы), первые шаги, первая стрижка — все это регламентировалось по времени, месту и сопровождающим актам. Последнее кормление грудью считалось важным этапом во взрослении ребенка у всех славян. Оно должно было стать действительно окончательным, повторное прикладывание к груди запрещалось, т. к. верили, что такой ребенок будет обладать дурным глазом (в.-слав.).

Первые месячные у девочки служили поводом для ритуального оформления ее перехода в статус девушки-невесты, означали утрату «чистоты», а последние месячные для женщины — возвращение статуса «чистой».

Символическое значение придавалось первой работе подростка: спряденную девочкой ниточку, сплетенные мальчиком лапти, сделанный гребень и т. п. сжигали, нить бросали в мусор — «сорочи на гнездо» или затыкали в платок, который потом дарили сватам выросшей девушки (в.-слав.). Первую связанную или сотканную дочерью вещь отец закапывал в борозду или выбрасывал в реку (болг.). В Польше первую пряжу девочки рекомендовали смотать в клубочек и носить в кармане неделю от глаза, а по прошествии этого времени бросить клубок в печь (гомел.). Первой спряденной девочкой ниткой обводили три раза по язве, а на окна клали свиной помет, «чтобы девочка всегда была удачливой» (в.-словац.).

В свадебной обрядности многие действия были направлены на то, чтобы первый брак стал единственным и послед-

ним. В контексте «первый—последний» в дебном цикле выделяются ритуалы, приносящие невесту с домом и родителями, совместные действия молодых при входе в дом жениха и первая брачная Маркированы также первые действия, совершаемые молодой женой: первое поение источника после свадьбы, возле котла она оставляла пирог и деньги (бел.), р. пала зерно, кланялась на все четыре стороны (болг.); первая дойка невестой коза в доме мужа, подметание, топка печи, дение кудели и др. У юж. славян обязательным моментом социализации молодой женой было первое обращение к свекрови и свекру, вынесение слов и действия после ритуального чаяния.

Первый—последний в похоронной обрядности. Чувство приближения смерти, человек заявлял, его поле уже созрело и он видит после, колос (полес.). Верили, что следующим у того, на кого взглянет умирающий при последнем вздохе (с.-рус.). По пути к кибитке во многих с.-рус. областях совершался обряд *первой встречи*, когда одаривали человека, который попадался на пути похоронной процессии. Известны гадания о СМД по первому встречному на похоронах: *блнная встреча предвещает скорую смерть* в случае встречи предвещает, кто умрет — двумя — мужчина или женщина (с.-слав.). На поминках умершим предназначались: первый блин (рус. смолен.), к первой буханки (словац.).

Магическими функциями наделяли лица: первый встречный, первый увидевший что-либо новое и др. Так, широко распространена практика обращения к первому встречному с просьбой окрестить слабое здоровьем ребенка. Важная роль отводилась первому встречному по дороге на кресты (его угощали хлебом, одаривали (в.-слав.) если же казалось, что он опасный человек, зажигали ваятую с собой свечу). Особые качества приписывались первому и последнему в семье ребенку (см. Ребенок первый и последний).

Тот, кто первым увидел новорожденного, должен был подарить ребенку несколько монет, чтобы тот не плакал, или «лоплек от глаза» (болг., в.-словац.). Тот, кто первым заметил появившийся у младенца зуб, получал вознаграждение от родителей р

женка. Первый узнавший о том, что в доме рождает женщина, должен был вымыть руки и этой водой опрыскать роженицу (болг.). В Полесье верили, что первый увидевший приступэпилепсии сможет помочь больному, если совершит «лечебные» действия (см. Падучая). Первый, кто заметит, что корова мочится кровью, должен прикрыть это место шапкой (мужчина) или платком (женщина) (словац.).

С представлениями об уязвимости первого связаны правила обращения с урожаем, первыми продуктами и пр. Строго следили за тем, чтобы ведьма не забрала **первые** колосья, первое молоко от коровы и т. п., так как это грозило потерей всего урожая или молока. Верили, что, если взвесить **первый** удой молока, ведьма не сможет отобрать его; если хозяин первым сварит и съест **недозрелые** колосья, ведьма не сможет отобрать урожай. Пастухи при первой дойке овец бросали в огонь пахучие растения для отгона злых сил (ср.-словац.). В мешки с первым зерном клали топор (болг.).

Первые продукты никому не одалживали. Так, первый хлеб при каждом печении отмечали ямкой и не выносили из дому, ели же его последним; считали, что если его украдут, то семью постигнет несчастье. Зерно из первого и последнего снопов не давали взаимы, чтобы «спор» не перешел к соседу (болг. пловдив.).

Иногда первые продукты уничтожали, раздавали или приносили в жертву (Богу, святым, предкам, духамболезней, мифологическим и хтоническим персонажам). Первые сезонные плоды — черешня, вишня, яблоки, виноград и продукты (например, мед) — считались поминальной пищей, их раздавали соседям, носили на кладбище и освящали в церкви (ср. *Яблочный Спас*, *Медовый Спас*, см. Успение Богородицы). Запреты употреблять в пищу первые фрукты до определенных календарных дат (Иванова дня, **Вознесения**, **Видова дня** и др.) распространялись в основном на женщин, у которых умирали дети: считалось, что на «том свете» младенцам не дадут вкусить этих плодов.

Первое яйцо молодой курицы выбрасывали (с.- и ю.-словац.), первого теленка продавали (з.-слав.) (у вост. славян, наоборот, задержавшись их продавать), первого цыпленка или гусенка отдавали собаке или дарили (з.-словац.), первую пойманную рыбу от-

пускали в воду (рус.) В Олонецкой губ. первый отделившийся рой пчел топили в реке в жертву водяному, надеясь на его помощь в разведении пчел. **Первое** молоко выливали в реку (болг.). Зерном из первого снопа закармливали кур, им обсыпали ток — чтобы мыши не портили скирд (укр. лубен.). Первый и последний убранные снопы не **молотили**, оставляя «для мышей» (чеш.). **Первым** испеченным из новой муки хлебом хозяйка угощала соседок (пол.) или его пускали по воде, **сжигали**, **жертвовали** в церковь, раздавали нищим, бросали собаке (полес.). Первое сбитое масло раздавали нищим, **первый стакан нового вина выливали** на землю (з.-словац.). Первый кусок кушанья «сыро», приготовленного из первого молока отелившейся коровы, давали **короле** (рус. вологод.).

Распространено жертвование **первых** кусков праздничных караваев (рождественского, юрьевского и др.) Богу, Богородице, умершим. Эти куски весь год хранили за иконами и использовали в лечебных целях.

Первым и последним объектам, животным и субстанциям приписывались магические свойства. Чехи верили, что из первого яйца молодой черной курицы можно вывести демона; русские полагали, что с помощью такого яйца можно распознать **колдунов во время Светлой заутрени** (новгород.). Яйцо, первым опущенное в краску перед Пасхой (**чугар**), обладало способностью **отгонять град**; его сохраняли до **Юрьева дня**, когда клали на ночь в воду, утром этой водой **умывались**, а яйцо относили в **виноградник и оставляли там в качестве оберега** (серб.). Первую всплывшую при варке фасоль сохраняли и использовали в качестве лекарства (Воеводина). Воду от первой сваренной **красивы** выливали на улицу, изгоняя таким образом блох (болг.); воду, оставшуюся в последний день жатвы, **берегли**, чтобы «выпарить» клопов (полес.). Считалось, что будет хороший улов, если, поймав первую в новом году рыбу, ударить ее три раза травинкой и **отпустить**, наказав ей привести сюда всю родню (полес.). Убитую первого марта змею (или просто первую убитую змею, гадюку) хранили — ей приписывалась **способность** наделять небывалой силой (болг.) или **излечивать** от ангорадки того, кто повесит высушенную голову гада на шею (рус.).

Первые и последние продукты и предметы использовались как обереги и амулеты. В Полесье первую булочку — *пачалочок* — давали корове, чтобы се «на спокуюсила *ниная* ведьма» (ПА, житомир., **Выщеснця**). На Украине горбушку от первой испеченной буханки опускали в колодезь, а потом скармливали корове, чтобы остановить убывание у нее молока. Первой водой из нового колодца кропили скот, чтобы сохранить его от ведьм (чеш., морав.), Первой блин, испеченный в Сочельник, давали овцам — от мора (рус.). В Полесье с первым пирожком и первой ложкой кутьи, приготовленными на Коляды (святки), обходили вокруг дома. Первый кусок пасхального кулича вместе с солью привязывали на рог корове от сглаза при первом выгоне (полес.). Теленка кормили соломой из последнего снопа, чтобы скот не голодал зимой (в.-слав.).

Первый—последний в народной медицине. На Волыни кожные болезни лечили размятой на ладони земляникой, которую увидели в первый раз, но еще не пробовали; лихорадку — *авляш* завязавшем на шнурке стольких узелков, сколько гусей больной насчитал, увидев их весной в первый раз. Первой водой из свежерытого колодца мыли детей от плача и испуга (рус. архангел.), ее пили для здоровья (карпат.), *беладетные* женщины — для того, чтобы забеременеть. *Первая* спряденная *дсвочкой* *нить* использовалась для лечения скота. Последний недоенный умершим кусок хлеба (*помуда*) считался целебным (болг., Геров 4:173).

К первому (реже к последнему) дню сезона, праздничного цикла, к первому (последнему) событию (первым шагам *ребенка*, последнему кормлению младенца грудным молоком), к первому увиденному или услышанному в этом году (прилету аиста, кукуванью кукушки) обычно приурочены *гада* *ниа*. Нередко они совершаются с первым блином, первым куском каравая и строятся на *интерпретации* первого звука, слова, предмета, прикосновения, движения и пр. Позиция последней в ряду *девушек*, желавших узнать свою судьбу, отмечалась особенно: ей запрещалось спускаться в подпол, где нечистая сила могла ее «задавить» (рус. сургут).

Первенство, стремление быть первым, лучшим важно для ряда обрядовых ситуаций. Верили, что тот, кто быстрее всех

прибежит домой из церкви после осызания на Пасху, кто закончит гжатву, кто первым наберет воды после ценинского водосвятия и даст скоту, тот опережать всех в работе в течение всего у того будет лучше вестись скот (Вол). В троицких «королевских» обрядах I быстрый Б скачках на конях, самый м в страхе получал звание «короля» — *мого* главного среди парней» (в.-слав.). девушка первой раздаст хлебцы в *дет* рока мучеников, она первой выйдет з (болг.). Считалось, что там, где на Г девушки первыми запоют «весну», они б рее выйдут замуж или в их стороне Н(дет грозы и града (ПА, гомел., *Стодол* В Болгарии *берсменной* *рскмендова* приходит первой на службу в церк чтобы ее ребенок не был в жизни лос ним (неудачником). Чтобы *первенство* в семье, молодая должна съест первый (на «тщных блинах» (рус. вологод.). *Модельцы* старались начать работу на св поле пораньше, быть первыми, иначе, вели они, опередивший их в севе или пак «забрал» бы часть урожая. Проснувшись последними на Троицу подвергались *оч* нию, их забрасывали крапивою (*сломен*).

Нередко лица, первыми сообщавшие I вость — о поле, имени младенца, о прибижении к дому свадебного поезда и т. п. поощрялись дарами или угощениями (*Оповещенис*).

Лит.: Зел.139:100, 356; Зел.ИТ (по указ. Арх.ПВ (по указ.); Лайб.РТК:125,146—14; Баяб.ЖОВС:112—113; БВКЭ:137,141; Гира С) (по указ.); Агап.МОСК (по указ.); Влас.Н: 135—136; РДС:71,107,120,145,184; Влас.РС:37; 389,391; Сед.С.К.У.:27; Гл.СЭК:224; Дюк з 30—32,336; СРДГ 1976/2:223; ГИПК:192—225; ЖС 1997/2; Журав.ДС (по указ.); Вил.НД 328—348; Каб.АЖТ (по указ.); Масл.НОВО 25—26,66,95; РСев-2001:664,667,631; ПА; КЛ; СБФ 1984:124; Толстая // СБФ 1986:214—227; Плотникова // СБФ 1995:106—141; МЗМ: 105—122,240—244; КДЯК:166—184,213—279, 284—305; МСб.36,108,144—146; ДСО:145; РР: 56,88,89; СМЭС 2:67,82; Никиф.ППП:32,110—111; Гринч,3:107,147,363; УНВ:284; Укр:238; Кол.ГЮС:19,70; Лулева // ВЕ 1996/1—2:79—94; Милк.ННКС:71; Геров 4:173; Марин.ИП; Кап.:226,217; Странджа:220,222,253; Лев:95; Ркс, 6,96,100,227,301,302,304,328,333; КПО:8;

Млн.ЖСС; Бос.ГОСВ:104; Моц.LMS:133; Mod. VUOS:334; ЕКЭ 1995/1:53; Arch.EAS; CCL 1892/5:500; Cibulová T. Ludové demonologické a kozmologické predstavy na Kysuciach // Národnopisné informácie, с. 1, Riečnica — Harvelka. II (Výskum záhrnrovej oblasti na Kysuciach). Bratislava, 1984:40-54; ČSIV 3:558; EL'KS 2:96, 291; Gavaz.GD:20-21; Kolb.DW1964/33/1:141; R.zne: L. V. Magické recepty hospodárske / Slovenské pohľady. 1895/2:379; Soch.SZSR:208; Švoic P, Šuba. Košice, 1979:102; Vajn.:205.

М. М. Валенцова, И. А. Седякова

ПЕРЕВОРАЧИВАНИЕ ПРЕДМЕТОВ — в магической практике один из видов действия наоборот, совершаемый в охранительных, *останавливающих* или вредоносных целях, реализуемый через оппозиции «спра-нале» и «передний-задний».

В апотропейческой магии П. П. служит для отвращения опасности, в частности смерти, болезней, глаза, нечистой силы. В похоронном обряде предметы переворачивали, чтобы «отвернуть» смерть и воспрепятствовать *возвращению* покойника с того света: сразу после кончины человека все зеркала, корыта и ведра в доме переворачивались верхом вниз и ими не пользовались до конца похорон (серб., Шумадия), переворачивали посуду, из которой омывали покойника (с-зап. Сербия), после выноса покойника из дома переворачивали стол, лавки, стулья, на которых он лежал (рус., серб., хорв., гол.), а также миску, в которой несли за гробом горящие угли (с.-рус., полес.), или горшок, в котором несли святую воду для окропления могилы (полес.), оставляя эту посуду на могиле вверх дном. Для этой же цели переворачивали телегу или сани, на которых покойника везли на кладбище (рус., серб., пол.). Посуду переворачивали, чтобы отвести от дома вампира (серб.), а в словац. Татрах это делали накануне дня св. Люции (13.XII), чтобы *преградить* Люции доступ к дому. Ср. обычай ставить около дверей метлу вверх ногами как способ отгона нечистой силы, в частности мара (чеш.). Согласно серб. быличке, женщина перевернула в доме все предметы вверх ногами, чтобы ее умерший муж не смог проникнуть в дом. У русских сани, на которых покойника везли на кладбище, оставляли повернутыми оглоб-

лями в сторону кладбища, чтобы покойник не возвратился домой.

На укр. Карпатах, чтобы придать охранительные свойства воде, которой накануне праздника св. Андрея окропляли хозяйственные постройки, сосуд с этой водой несли, повернув горловиной назад (Шух.Г 4:269). На Украине, чтобы защититься от чумы, предписывалось при остановке на ночлег возы *оборачивать* передом назад. Чтобы избавиться от зморы, перед сном ставили ботинки носами к двери, чтобы змора подумала, что человек вышел (пол. магур.).

П. П. сверху вниз совершалось для «отворачивания» глаза: на Рус. Севере молодых одевали к венчанию, поставив их на перевернутой сковородке (АА, архангел., Тихманьга). На укр. Карпатах для защиты от вихря из дома выносили сковородку вверх дном. Чтобы воробьи не клевали пшеницы в новом сарае, при его строительстве столбы, приготовленные для его углов, закапывали в землю *кверху* корнем (укр.), словаки ставили столбы для амбара или другого строения корнем *вверх*, чтобы отвести от постройки гром. При строительстве дома первый *положенный* венец следовало повернуть в другую сторону, чтобы отвернуть от этого дома чары (укр. волян.), а одну из балок на крыше переворачивали нижним концом вверх, чтобы в дом не заползали змеи (бел.). Сербь при приближении градовой тучи переворачивали на рале (пахотном орудии) сошник в обратную сторону и этим «отворачивали» и отгоняли назад тучу (Драгачево). В Полесье для этого выносили на двор хлебную лопату и клали ее «выворотом *кверху*» [т. е. вверх широкой стороной, на которую кладут хлеб] и говорили: «Отверни, Господи, хмару на чужу сторону...» (ПА, гомел., Стодоличи). В зап. Хорватии для этой же цели крестьяне переворачивали телегу вверх колесами.

В ряде случаев П. П. имело *останавливающую семантику*. Если в семье часто умирали мужчины, чтобы *прекратить* вымирание рода, после выноса из дома очередного покойника входные двери снимали с петель и переворачивали (черногор.), а в случае смерти детей, особенно при эпидемии, на могилах оставляли их перевернутые люльки (серб.). Для прекращения падежа скота павшее животное закапывали под воротами дома *вверх* ногами (рус.). При обезвреживании залома знахарь сначала *вырывал* его,

а потом в это место втыкал три осиновых **дерева** корнями вверх, чтобы прекратить вредоносное воздействие залома; для **выведения** с поля сорняков на Преображение вырывали один сорняк, освящали его в церкви, а потом сажали корнем вверх (в.-полес.). У русских, чтобы колдун не мог выйти из дома, переворачивали веник вверх ногами.

П. П. сверху вниз использовалось в медицинской магии для остановки кровотечения. При лечении сухотки у ребенка его просовывали через дужки двух ведер и под столом, а потом ведра и стол переворачивали (пол.); для излечения рахита ставили стул и два ведра, **ребенка** просовывали под дужкой одного из ведер, а затем стул и ведра переворачивали (пол., мазур.).

Отгонную и останавливающую семантику имеет о.-слав. обычай **разрывать** могилу и **переворачивать** покойника (в одних случаях — лицом вниз, в других — класть головой в ту сторону, где были ноги), если было подозрение, что он стал или может стать вампиром (см. **Ведьма, Колдун, Двудушники**).

У вост. славян и на укр. Карпатах считали, что если спящую ведьму перевернуть головой в ту сторону, где были ноги, то она не сможет проснуться, пока ее не перевернут назад, поскольку во время сна ее душа выходит из тела и блуждает по земле, а по возвращении, если тело перевернуто, не может найти дорогу назад. Если тело **ведьмы** не перевернуть, она умрет (КА, **ивано-франков.**, Головы). Умершего колдуна выносили из дома **вперед** ногами, как обычного покойника, а головой (рус. вологод.). Скотину, павшую на дворе, вывозили из усадьбы, положив ее на телегу задом вперед, а головой назад (в.-слав.).

Переворачивание человека головой в сторону, где были ноги, практиковалось в лечебной и охранительной магии. Детскую бессонницу лечили тем, что ребенка поворачивали в колыбели ногами к изголовью и надевали вывернутую наизнанку рубашку рукавами на ноги (бел.).

П. П. **моделировало** возвращение к желаемому правильному состоянию, к норме. Если в деже плохо удавался хлеб, ее следовало перевернуть вверх дном (полес.). В Полесье при прободах парня в армию кочергу, вилы или ухват переворачивали острием вверх, чтобы

он благополучно вернулся, в этой же ситуации иногда переворачивали стол, а **миску** в доме — лицом к стене (ПА, **гомел.**, Т. неж.). В зап. Галиции, чтобы парня не **зав** в армию, в день сборов в рекруты в до. переворачивали стол вверх ногами и **втыкали** нож в одну из ножек, что должно было усилить и закрепить **желательный** результат (МААЕ 1905/7:19).

Однако вне исполнения ритуала перевернутое, т. е. ненормальное, положение предметов воспринималось как отклонение от нормы, способное привести к нежелательному результату, поэтому запрещалось переворачивать хлеб верхней коркой вниз: иначе в доме кто-нибудь **умрет** (рус.) или хозяйство «перевернется», т. е. пойдет на убыль (пол.). Ср., в частности, запрет ставить ухват **кверху** рогами в доме, где есть девушка на выданье, поскольку поставленный таким образом «ухват **будет** атаковать вас хлопца» (ПА, **гомел.**, Золотуха). Если, вставая из-за стола, кто-нибудь клал ложку вогнутой стороной вверх, в этом доме не **будут** вестись дети (зап. Галиция), а если маленький ребенок после еды переворачивал миску, это сулило ему несчастную долю или нищету (**серб.**, Пшумадия).

Во вредоносной магии П. П. сверху вниз было способом наведения порчи. Для отыщения обидчику или для наказания вора в церкви ставили и зажигали свечу нижним концом вверх (рус., укр. **серб.**), считая, что пока горит свеча, обидчик будет испытывать страшные мучения. У русских такая свеча называлась «**лабидячая**», а у **србов** — «**клетвена свепа**».

Одновременно положение верхом **вниз** осмысливается как демоническое, связанное с потусторонним миром. В поминальные дни ложки на столе переворачивали выпуклой частью **вверх**, чтобы ими могли воспользоваться души предков, пришедшие на ужин (полес.), иногда в этой ситуации переворачивали **скатерть** и пироги (полес. **роман.**) Согласно э.-укр. поверьям, в ночь на **Юрьев** день ведьмы окверняют придорожные кресты, забираясь на них **вверх** ногами, а чтобы стать чаровником, нужно в полночь **влезть** на придорожный крест задом вверх. В некоторых слав. ареалах верили, что **вампир** в могиле **лежит** лицом вниз. Если всю Пасхальную неделю зажигать одну и ту же свечку, потом подвесить ее **вниз** фитилем

на яблоне и захвещ снова на следующую Пасху, то при ее свете все колдуны в церкви покажутся стоящими вверх ногами (рус.). Полагали также, что у колдуна в зрачках люди отражаются вверх ногами (рус.).

При гаданиях положение жребия низом вверх свидетельствовало об отклонении от нормы и толковалось негативно: при выборе места для постройки дома из-за пауки на землю спускали три хлсба — если эти три падали верхней коркой вверх, то место было хорошим, если наоборот — то плохим (рус.). Мать рекрута запекала в хлебе нателный крест сына и смотрела, как он запекается: если лицевой стороной к верхней корке хлеба — сына не возьмут в солдаты, если наоборот, то возьмут (рус. олонец.). На Новый год в доме от стола к порогу катили круглый хлеб и смотрели, какой стороной он упадет: если верхней коркой вверх — в хозяйстве все будет нормально, если наоборот — в семье кто-нибудь умрет (зап. Галиция). Ср. с.-рус. гадание на новоселье: хозяин вносил в дом петуха вверх ногами, положив его себе на голову. Если петух закукарекает, значит, жизнь в новом доме будет хорошей.

Лит.: Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // ПО: 119-127; см. также лит. к ст. Наоборот.

Е. Е. Левкивская

ПЕРЕДАЧА ПРЕДМЕТОВ - действие, наделяемое магическим значением, вид контакта, регулируемый специальными запретами и предписаниями относительно его способов, времени, места, объекта и участников. Ритуализованный характер П. П. обусловлен широко распространенным представлением о том, что вместе с предметом можно передать благополучие, удачу, «спор», силу и т. п. или наслать несчастье, болезнь, раздор и т. п.

Предметы. имеющие высокую (сакральную) ценность (семена, соль, первый сжатый сноп, иголку, серп, хлеб, веревку, за которую водят скот, ткацкий инвентарь), запрещалось передавать непосредственно из рук в руки, «голой» рукой — их передавали, обернув руку полой одежды, платком, надев рукавицу или поставив (положив) предмет

на землю, на стол, откуда затем адресат брал его.

Запрещалось передавать предметы в опасные временные периоды (ночью, на закате, в большие праздники). Особые правила соблюдались для П. П. в ритуализированных ситуациях (купая-продажа, обряды лечения, передача на «тот свет»).

Особые способы П. П. нередко связаны с определенными лицами и персонажами (пастух, беременная, невеста, ряженые, колядники) и практикуются для предотвращения слеза, порчи, других несчастий, которые можно передать из рук в руки.

Предметные ограничения передачи. Семена не передавали из рук в руки, а клали на землю, чтобы зерно «не пошло за руками», особенно, если рука дающего «тяжелая». Скотину не передают покупателю из рук в руки, а опускают, снимая с рогов веревку, чтобы она шла сама, при этом продавец должен подумать: «Не я тебе даю, пусть тебе Бог дает», а затем отдать новому хозяину и веревку (КА, Закарпат., Синевир). Соль за столом не подают просящему в руки, а ставят солонку перед ним (бел. витеб.). Серп по время жнивы никогда не давали из рук в руки, а клали на землю и брали с земли (болг., укр., бел.): опасались «недоброй» руки, считая, что принятый из рук злого человека серп покалечит при работе (волын.). Белорусы считали, что иная передача серпа подразумевает злой умысел.

Запреты на передачу ткацкого инвентаря также связаны с боязнью сплести работу через переданное орудие труда. Запрещалось давать бердо, ниты после захода солнца, ночью, переносить инструмент через реку, через границу села, давать их «голыми», то есть необернутыми, непокрытыми (в крайнем случае обвязывали их нитками) (полес.).

Запреты на П. П. включали также **проставственные ограничения.** Повсеместно запрещалась П. П. через покойника или через ребенка. Если над телом покойника по неосторожности передать из рук в руки какой-либо предмет (еду, цветы), то такой покойник станет **ваажным** (ю.-слав.), вампиром (серб., болг., макед.), то есть будет «ходить» после похорон. Белорусы на Витебщине верили, что если через колыбель передать что-либо съестное, то ребенок будет прожорливым; если перебросить вещи или одежду, он будет «маровитым»;

и даже если качающий будет переговариваться с кем-нибудь через колыбель, ребенок будет болтливым.

Для П, П. на «тот свет» используются сакральные локусы (например, церковь, куда жертвуются еда, вещи, предназначенные для душ умерших), пограничные локусы (окно, чердак, крыша), куда помещаются предназначенные для покойников предметы. Широко известен обычай класть еду (особенно первый блин, хлеб) на окно (в.-слав.) или подвешивать ее к крыше (курск.), относить еду (коливо, хлебцы, яйца и др. пасхальные кушанья) на кладбище и класть на могилу, крошить ее на могилу, закапывать в могилу или подвешивать к кресту (в.-н.-слав.), поливать могилу вином (болг., серб.), пускать специальные хлебы по воде (болг., Разградско). Передача поминальной еды душам умерших происходит в основном в годовые поминальные праздники (масленица, Пасха, Фомино воскресенье, Радуница, Троица, Дмитровская суббота и др.) или на поминки после смерти.

Повсеместно у славян используется возможность передать предмет, который забыли положить в гроб умершему, на «тот свет» со следующим покойником, вкладывая нужную вещь в его гроб. Аналогично происходила П. П. с «того света» на этот: веревку, на которой опускали гроб в могилу и которая как бы побывала на «том свете», сначала бросали на землю и волокли ногой несколько метров по земле, после чего кто-либо из домашних ее поднимал и забирал с собой (макед.). Земля выступает здесь как очищающая субстанция.

Персонажные ограничения. С передачей на «тот свет» смыкается одаривание ряженных, трактуемых как ниомирные персонажи: нередко угощение для них клали на окно, подавали быстро и осторожно через полуприкрытую дверь так, чтобы ряженные не успели коснуться руки дающего или испачкать ее сажей (чеш., морав.).

В народной традиции запрещалось брать и давать что-либо из рук в руки пастуху во время выпаса скота, то есть после совершения им оберегающего магического обхода стада (в Полесье и на Рус. Севере). Даже оплату ему в это время клали на землю (Рус. Север). Беременной не разрешалось ни передавать, ни принимать предметы через огонь, иначе ребенок будет красть, и особенно те

предметы, которые давала или брала через огонь его мать (бел. вятб.).

Во время свадебного пира жених не давал невесте свой подарок — башмаки, торые невеста тут же обувала — через с (бел. вятб.). Вероятно, с той же целью избежать прямого контакта из рук в р; новобрачные обменивались кольцами, пожая их в стакан с вином; этому действию приписывалось значение оберега (в.-слав.).

Перекладывание чего-либо из одной р в другую также трактуется отрицательно например, на Волыни верили, что если с одной р пересыплет зерно из одной руки в другую, то взойдет другое растение, чаще всего сорняк.

Лит.: Виногр.НД:77; Агап.МОСК:45-46,26; 269,287; Истоки русской культуры. М., 1911:116; ПА; КА; Нивкаф.1111П.5.24,57,89,1 Glog.ONB:162,163; ЖС 1998/1:55; 2001/3; ПП:173.

М. М. Валццо

ПЕРЕЖИН, прожин — известен у русских (рже — у белорусов) термин обозначающий способ магического отбирания урожая с чужого поля. П. представлял собой: выжатую во ржи узкую полоску («е. заметную тропинку»), которая тянется I диагонали с одного края поля на другой; и дорожки шириной в палец, которые пересекают поле крест-накрест; иногда это славные колосья вокруг поля; нечетное число сжатых кругов («величиной с блюдце» узкая тропочка, по которой через каждые два шага срезана горсть колосьев на поларшина от земли («и солома будто приталена»)).

Считалось, что П. делают «знающие люди (колдуны, колдуньи, ведьмы, знахарки, называемые: *перезжинчик, порчальник, перезжиница, перезжиница, прожиница* или мифические существа (*леший, полевой нечистый дух*), отнимающие урожай в пользу «знающих» людей. По костромским верованиям, колдуны *перестригают* посевы ржи крест-накрест. В Варнинском у. Костромской губ. таких «перезжинчиков» называли *стрига* (от глагола стричь): «В каждом селении существует своя стрига. Она является в представлении народа в виде женщины

В полночь на Иванов день стрига, одевшись во все белое, уходит в поле стричь колосья на чужих полосах и отнимает их у других. Поймать ее бывает очень трудно, ввиду ее способности превращаться в животных и птиц» (Влас.РС:491).

В результате П. урожай ржи переносится с чужого поля в закрома колдунов и ведьм, т. е. П. делается для того, чтобы «вынуть спорину» с чужих полей и перенести ее в свой амбар. Колдунья, сумевшая сделать тайком П., получает половину зерна с «пережатого» участка: «А пережин-то делается, чтобы богато было в амбаре (у пережинщица)», «чтобы хлеб не переводился» (Ефимова:59).

Типичными способами П. являются следующие: ведьма с ножницами в руках ходит ночью среди хлебов, состригая лучшие колосья; одетая во все белое (либо полностью обнаженная) женщина сжинает серпом колосья (сколько захватит рука), двигаясь с одного угла поля до другого; колдуны делают П., «вися в воздухе вниз головой». По с.-рус. представлениям, посева рядом: П. обычно бывают не **вытоптаны**, колосья не помяты, следов на земле не видно, поэтому говорили, что нечистая сила держит колдуна за ноги, и он срывает колосья. В Буйском р-не Костромской обл. рассказывали, что *колдунья-пережинщица* перекусывает стебли ржи зубами, при этом она ходит вверх ногами на руках или на голове: «Колдуны в Иванов день пережин делали крестом. Они верху ногами идут, а зубами перекусывают. Колдуний-то не видели, а пережин-то был» (Ефимова:59). *Спорыньбещики* объедают верхом на кочерге чужое поле, собирая колосья, затем подвязывают их в своем амбаре над сусеком, и из них весь год «течет рожь» (владимир.); колдун «уносит спорынью» с хлебной нивы, обходя ее с серпом и срезая по нескольку колосев в разных местах (вологда.); после П. зерно само «ползет» с поля во время общей жатвы в амбар колдуна (новгород.); делая *пржжн* или *пррел*, колдун стиг ногами на двух иконах, как на лыжах, и продвигается во ржи, оставляя узкую дорожку (ярослав.). Согласно калужским поверьям, колдунья привязывает к левой ноге крохотный серп и идет с ним через поле, сжиная стебли ржи. По массовым рус. свидетельствам, П. бывает исключительно во ржи, но не в других злаковых посевах.

Считалось, что П. можно сделать один раз в год: в ночь накануне Ивана Купала; во время цветения ржи (или ее созревания); перед началом жатвы. Во Владимирской губ. рассказывали, что в период вызревания ржи колдунья начинает беспокоить нечистая сила, вынуждая ее отправиться на пережин. «Баба в одной рубахе, как бы на помеле, с распущенными волосами несетя по полю, хватает серпом рожь под самым колосом и всегда это делает поперек поля или с угла на угол» (Влас.РС:68). В Московской губ. (Можайский у.) очень популярными были поверья, что ровно в полдень или в полночь на Аграфену Купальницу (23.VI) через рожь пролетает *ведьма-пржжнщица*, которая сжинает по три колоска или делает «заломы», связывая колосья в узел (см. Залом).

Выходя делать П., «знающие» люди переворачивали в доме все иконы вверх ногами и открывали настежь двери своего амбара, чтобы чужое зерно «текло в их сусеки». Считалось, что в амбаре *пережинщица* зерна не лежат обычным образом, а стоят торчком. По верованиям жителей Подмоскovie, мельник мог опознать того, кто делал П.: он видел, что привезенное для помола зерно «стоит в мешках торчком». Заметив П., хозяин поля звал *священника*; тот шел по П. с крестом и кропил по сторонам святой водой; если этого не сделать, то урожайность зерна уменьшится вдвое.

Чтобы распознать среди односельчан *пережинщицков*, крестьяне Владимирской губ. за неделю до начала жатвы, договорившись между собой, сжигали каждый на своем участке по горсти первых колосев, сносили их в одно место и зажигали костер, считая, что у охотника до чужого урожая от этого погорит в поле весь хлеб. Другим способом наказания виновников П. был следующий: собираются односельчане, и каждый сжинает несколько стеблей ржи (всего собирают не менее трех и не более девяти снопов); их бросают в поле на гниение; когда «пережинщицк» съест столько хлеба, сколько можно вымолотить из брошенных снопов, он умрет голодной смертью (калуж.). Если удавалось собрать с земли оброненные пережатые колоски, то их следовало варить в горшке в домашней печи, пока не прибрежит виновница П. и не покосится в содеянном (*костроль*).

Сходные поверья об отбирании урожая способом П. (без термина «пережин») из-

вестны в болгарской мифологии. В ночь накануне Иванова дня (*Емьоваден*) женщина-ведьма (*магьосница*) сжинает крест-накрест колосья в чужом злаковом поле, приговаривая время от времени: «Свети Яно, къде си? Знаеш ли, защо сам дошла? Да ми даде: берекето на таа нива» [Святой Ян, где ты? Знаешь, зачем я пришла? Чтобы ты дал мне урожай с этой нивы] (Пир.:450). По другим болг. верованиям, *обиране на житата* («отбирание жита») происходит следующим образом: в ночь на Ивана Купалу ведьмы (*обирочки, житатамници, вражалици*) обходят в обнаженном виде вокруг чужого поля, затем останавливаются и кричат: «Дядо Еньо, знаеш ли, за какво съм дошла?» [Дед Ян, знаешь ли, зачем я пришла?], после чего все колосья пригибаются к земле, а торчать остаются самые сильные, называемые «царь-колос». Ведьма срезает их и переносит на свое поле (Ган.Е:71). В окрестностях Самокова (зап. Болгария) рассказывали, что ведьма, отбирая урожай злаков, откусывала зубами колосья по углам чужого поля и произносила заговор: «Доброе утро, нива, с Ивановым днем тебя! Пусть жито хозяина этого поля перейдет ко мне!» После этого она срезала несколько колосьев и относила их в свои посевы (Аган.МОСК:401). В Ловечском крае (сев. Болгария) отбирающая урожай зерна ведьма называется *кроснояладца* («сидящая на кросне»): раздвинув догола, она едет верхом на кросне вокруг чужого поля, срывает в трех местах по одному колосу и уносит их к себе домой (Лов.:282).

Лит.: Терновская О. А. Пережоны в Костромском крае (по материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» 1922–1923 гг.) // СБФ:84:117–129; Ефимова Е. С. Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. М., 1997:58–64; Зел.ВЭ:73; Макс.СС 18:144–146; Влак.РС:68–69,247,388,422,429; БВКЭ:129; Ел.СЭК:220–221; ФСК:214; Крач.ВЗРС:143; Аган.МОСК:401–403; Марии.НВ:505; Арн.СБОЛ 1:259–260; Пир.:450; Ган.Е:71.

Л. И. Виноградова

ПЕРЕКРЕСТОК — место пересечения дорог, считающееся в народной культуре «нечистым» и опасным. В слав. названиях П. закрепилась семантика «креста» (рус. диал.

кресты, з.-полес. *крыжова дорога*, сермакед. *раскрскица*, в.-серб. *раскрте*, бо. *кръстопът*, чеш. *krýžovaka*, словен. *krížni krížrotje*), расхождения, разнонаправленно движения] (рус. *распутье*, с.-рус. *расстан* бсл. диал. *ростыньки, разляхуные лорги*, укр. диал. *ростань, росстани, расхуные дороги, расхидна дорога*, пол.-харл. *rozmajne drozyska*). П. осмысливается как од из границ вне пространства села, средоточие злых демонических сил, связующее звено с полусторонним светом, т. е. как locus через посредство которого осуществляются контакты с мифологическими персонажам] наведение порчи, избавление от болезни ил последствий колдовства, удаление демони опасных предметов, а также «нечисти» в целом (мусора, насекомых и т. п.), ср. **Вид: Кладбище**. Иногда различают типы П. пересечение границ трех угодий (в.-серб. *троемџа*), где главным образом осуществляется леченое; старый, заброшенный П., связанный с *мором* или *Марон*, *морой* (в.-серб. *моропуплина*), куда выбрасываются наиболее опасные вещи, например, бывшие в соприкосновении с покойным; П., где проходит большое количество людей, *разносящие* в разные стороны все, с чем они соприкасаются на П. В магических действиях на П. его семантика часто усиливается с помощью символов дополнительного «перекрещивания»: выбирают П. рядом с разветвлением реки, ставят **кресты** на П., кладут предметы крест-накрест и т. д. Символика близкого ему по мифологическому значению распутья (развилки дорог) актуализируется преимущественно в магических действиях раздвинения, **выпровождения**, изгнания и т. п.

На пути обрядовых процессий на отдельных лиц П. часто выполняет функцию границы, где осуществляются действия-обереги, приносятся жертвы полусторонним силам. По дороге в церковь на крестные ребенка кума (или кум) на каждом П. бросает хлеб с солью (бол., бсл.), уголек из печи или прутья **веника** (брест.), крошки хлеба (гомел.), глину и соль (витеб.), узелок с угольком и печной глиной через правое плечо, не оборачиваясь (рус.). В случае, если в семье умирают дети, отец ребенка приглашает в кумовья первых встреченных на П. (бел.); у юж. славян самого ребенка оставляют на П., чтобы его нашел случайный прохожий (см. **Крестные родители**). Следу

на **вечание**, в **Полесье** на П. сыплют сушеные плоды дикой груши или оставляют горбушку хлеба с солью; у юж. славян невеста бросает на П. деньги; знаменосец крестит знаменем каждый П., охраняя процессию от вештац. Болг. ведьма («магьосница») может подложить на П. на пути новобрачных красную нитку, цепь с замком, воск, отчего они становятся «завязаны» и не имеют счастья в семейной жизни. В комплексе хозяйственной обрядности П. имеет важное значение при первом выгоде скота: главный чабан рисует крест на П., когда там проходит отара овец («чтобы прогнать зло» (пол.-карпат.); пастух закапывает на П. охраняющий стадо заговор («отпуск» — с.-рус.) и т. д. Купивший корову разбивает на первом П. своего пути взятый у прежнего хозяина горшок, чтобы корова забыла прежнее жилище (нижегород.). Во время эпидемий и мора скота на П. в качестве защитного средства устанавливали кресты (укр., бел.), вбивали осиновые колья (нижегород.), при олаживании села там ударяли топорами (рязан.), выкрикивали угрозы в адрес невидимой болезни (тамбов.). В ритуалах, направленных против засухи, на П. разбивали украденный горшок (полес.), кропили П. освященной водой во время обхода села при исполнении обряда **вызывания дождя покрести** (болг.). Верили, что П. не смеют **пересечь** демоны (черти, ходячие покойники, оборотни), стремящиеся в село или преследующие человека: крест лишает их ориентации, и они бесследно исчезают (в.-слав., ю.-слав.).

Особую роль играет П. в погребальной обрядности: у древних славян на П. совершалось погребение покойных (Эсл.ИТ 1:268); реликты этого ритуала сохраняются в обычае хоронить умерших неестественной смертью (висельников, утопленников), некрещеных младенцев и «опасных» покойников (ведьм, колдунов) на П. (о.-слав.); см. **Могилы**. По пути на кладбище похоронная процессия останавливается на каждом П., где на землю опускают носилки или гроб, священник **сожаряет** молебен, поливает и окурирует П.; сменяются носильщики покойного, участники бросают монеты, оставляют хлебец — **просфору** (серб., болг.). В некоторых местах на Рязанщине поминальная трапеза после панихиды в доме совершалась на первом П., где родственники, положив три земных поклона, ели блины и раздавали их

собравшимся. Считается, что появление ходячих покойников, русалок и др. демонов на П. связано с захоронением там «заложенных покойников», поэтому на П. можно увидеть качающихся на ветвях русалок-«мавок» (галиц.), выходящую из могилы ведьму, которая оборачивается зверем и пожирает путников (чеш.). По укр. поверьям Подолли, некрещеных детей следует хоронить на П. потому, что там проходит много людей, каждый из которых, услышав голос умершего младенца, старается символически окрестить его и дать ему имя.

На П. приносились жертвоприношения в случае смерти, болезни, а также с целью задобрить демонических персонажей, диких зверей и птиц. В ю.-вост. Сербии после двух смертей подряд в одной семье на П. режут домашнюю птицу или поросенка «за третью голову», т. е. чтобы избежать третьей его человека: голова жертвы должна упасть на землю, тогда все остальные в доме останутся живы (Ретг.МР:58). Люди, получившие увечья или заболевшие в лесу, в горах, оставляют на П. троп пищу «настоятелю места» с просьбой взять дар и вернуть здоровье (рус.), приносят туда три или пять булочек, мед, зерно и другое угощение для «самодив» (болг.). На П. кладут хлеб или яйцо, разрезанное на 77 кусочков, чтобы задобрить лихорадку или 77 сестер-лихорадок (полес., болг.). В **Семик** там оставляют медовые соты для русалок (бел.); в случае пропажи скота — яйца лешему (с.-рус.); желая добыть денег — черную курицу черту (словен.). У балканских славян на П. выносили рождественский или новогодний ужин волку. Чтобы новорожденный теленок не околел, у него срезали с разных частей тела шерсть и бросали ее на П. **наотмашь** через левое плечо со словами: «Сороки и вороны, вот вам с моего двора пестрака на обед, а не просите больше с моего двора вовек» (с.-рус., Мурав.ДС:40). Оставив любое подношение на П., следовало возвращаться домой не оглядываясь (о.-слав.).

У вост. славян широко известен обычай ставить **обетные** кресты и часовни на П. В Черниговской губ. кресты на распустьях ставили для того, чтобы дети не умирали; вешали на эти кресты на икону обыденное полотно, вытканное семьей вдовами за ночь. Обыденное полотно вывешивали на крест на П. также в случае повального мора скота,

при засухе, с целью прервать безбрачие (полес.).

В редких случаях связанная с П. семантика «скреживания» реализуется как позитивно воздействующая на плодородие, «вод», завязь, ср. Крутить(ся). Дополнительной мотивацией выступает значение множества людей или животных, проходящих через П. У юж. славян и в Полесье известно выбрасывание пустоцвета огурцов до восхода солнца на П., «штоб завязвали гурки» (ПА, гомел.), «шо як худоба ходить, шоб так ужэ и огурочки родили» (ПА, киев.). В ю.-вост. Сербии (р.-н Сврлига) пустоцвет огурцов бросали на П. до восхода солнца со словами: «Како там народ што иде тако краставице да врзуу» [Как ходит там народ, так пусть огурцы завязываются] (Petř. MR:55). Поляки Варми и Мазур бросают на развилке дорог черенки ошипанных гусиных перьев, чтобы хорошо велись гуси. Чехи в канун первого мая украшают корову ветками, покрывают чистой простыней и выводят в поле на П., где совершают молитву и расстилают простыню на росистой траве, затем покрывают корову и дома выжимают росу из ткани, нмитируя доенные коровы; добытую росу подмешивают в пойло корове, полагая, что животные в течение года будут здоровы и дадут много молока.

Наиболее распространенным является выбрасывание на П. негодных, опасных и вредных объектов, удаление их из «своего» в «чужое» пространство. В ю.-вост. Сербии на П. выбрасывали все предметы, связанные с пребыванием покойного в доме, включая выметенный сор и венки. Все предметы, употреблявшиеся при обмывании умершего — солому, мыло, мочалку, — до сих пор носят вслед за похоронной процессией и сжигают на перекрестках — «крестах» (смолен., псков.; ПГО:54). На П. изгоняли из села нечистую силу: например, на Ивана Купалу делали чучело ведьмы и жгли его на П. со словами заговора (ПА, брест.), увидев лягушку-оборотня вблизи коровы, калечили ее и выносили на лопате на П. (житомир.), при появлении в селе вампира пекли хлеб, брали вино и ракию и выносили на П., говоря при этом: «Сюда тебе идти, а к нам больше не приходи» (макед., Враж.НДМ:100). Так же поступали и с предметами, которые как-либо связаны с нечистой силой: выносили на П. яблоки, сорванные вихрем

в облике красного парня (полес. волын сжигали там колесо, с помощью которого определяли колдуна в селе (орлов.). По и лес. представлениям, «усяко лихо на перекресток выносица», в том числе предмет порчи («завитки», наговоренные яйца, клочки шерсти, клочья волос), которые сжигают закалывают или выбрасывают на П. Чтобы избавиться от наведенной на дом порчи на П. жгли взятую из дома соль со словами: «Све што се ово на Моју кулу лоше рад раскреница да раскрсе, сол нек испуца [Все плохо, что на мой дом насылается, перекресток пусть 'раскрестит' (разнесет), сол пусть растрескается] (в.-серб., Petř.MR:56). На развилку дорог выносят мусор, чтобы зацумитить дом и поля от гадов, вредных насекомых и пр. (пол. краков., полес.). В Полесье поступали таким же образом: на П. выносили или тащили на нитке посаженные в тряпку, лапоть, коробку одного или нескольких клопов, тараканов и пр. Устраивали на П. «похороны таракана»: вырывали ямку и в «гробике» (лапте) опускали туда таракана, возвращались с П., с песнями и танцами, как со свадьбы (ПА, брян.).

Широко известны магические способы лечения болезней путем изгнания их на П., причем «оздоровляющие» процедуры могли проводиться прямо на П. У всех славян избавление от болезни осуществлялось через выбрасывание, сжигание, разрубание, закапывание на П. предметов, символизирующих болезнь: одежды больного (прежде всего — рубашки); пеленок ребенка; срезанного с волос колтуна; нитки с завязанными по числу бородавок (чирьев, нарывов) узлами или палочки с соответствующим числом зарубок; яйца, хлеба (или хлебных шариков), которыми катали по больным частям тела; пряжи и др. вещей, с помощью которых измеряли больного. Например, в Боснии и Герцеговине больной ложился на П., а знахарка измеряла его прутком лещины и свечой, сделанной из воска умерших пчел, после чего втыкала над головой прут и зажигала свечу — тогда больной должен был встать и бежать домой без оглядки. На П. выливали воду после купания больного (о.-слав.). Эффект излечения нередко был связан с «разнесением» болезни «на все четыре стороны». Так, в Кратово (с.-вост. Македония) воду, в которой купали больного ребенка, выливали на П. со словами: «Да ќе болесо

на (Стояна) разнесет на все четыре стороны» [Пусть болезнь (Стояна) разнесется на все четыре стороны] (Риден ПБЈС:98). В витебской Белоруссии, если не могли определить болезнь ребенка, то оставляли на столбе на П. пепел так, чтобы на него падал лунный свет, а ветер мог его разносить: если через три дня ветер развеет пепел, дитя освободится от *неведомой* болезни (Никиф. ППП:37). У русских *цуглебными* считаются ладанки, с которыми люди выходят на перекресток 28 апреля, на *Евсек*, на *Евсек*, чтобы их обвеял теплый весенний ветер.

На П. оставляли вещи больного (или другие вредоносные предметы), чтобы не передать болезнь другому человеку, нашедшему какой-либо предмет на П., поднявшему с земли или заданному ногой, одеждой и т. д. При лечении эпилепсии больного во время припадка накрывают красным фартуком, который затем в пятницу до восхода солнца бросают на П.: тот, кто его подберет и будет носить, заболит эпилепсией, а больной выздоровеет (серб.). Заболевание переносится на постороннего и в том случае, если он прошел по П. после *выливания*: воды от купания больного или после *выбрасывания* туда иных отходов («Кто первым наступит, на того и перейдет [болезнь]»; ПА, чернигов.). Опасными считались также предметы, оставленные на П. ведьмами и колдунами, например, для передачи знаний другому человеку перед своей смертью (с.-рус.), с целью наведения порчи и т. д. Поэтому для *перехода* П. прохожему предписывалось перекреститься и плюнуть в левую сторону (серб.), надеть что-нибудь наизнанку (ю.-в.-серб.). Кроме того, стараются, чтобы после прохождения похоронной процессии или рано утром в опасные праздники первыми П. миновали собака, кошка — любое животное или птица, которые и примут на себя болезнь, смерть, порчу и т. п.

Попадая на П., люди соблюдали ряд *запретов*: не следовало поднимать с земли вещи на П. (о.-слав.), в том числе — деньги (з.-серб.); стоять на П., особенно беременной женщине, иначе будут тяжелыми роды (полес.); оставлять там ребенка, а также *мочиться*, спать — чтобы не заболеть (балк.-слав.).

Позитивными магическими свойствами, по поверьям, обладают *земля*, песок, *взя-*

тые с П., которые используются как обереги или как средства избавления от болезни, тяжелого состояния при родах. Чтобы оградить скот от *надеватальств* домашнего, животных обливают освященной водой, а хлев обсыпают песком «з *растанцоу*» (ПА, гомел. мазыр.). При выгоне стада на пастбище в числе *предметов-оберегов* берут горсть земли с *муравейника*, расположенного рядом с П. (вологод.). Для обеспечения легких *родов* («да би се лако *раскрстиле*») беременные женщины пьют воду с *землей*, взятой с П. (в.-серб., ц.-серб., Балк.ЗВР:220).

У всех славян П. считается местом пребывания нечистой силы, демонов. По поверьям, здесь появляются демоны-души умерших предков, собираются на шабаши ведьмы, колдуны, черти. На П. являются *прохожим* видения, демоны, которые заводят путников на бездорожье (в.-слав., ю.-слав.); в полночь на березовых ветках там «*колышутся*» русалки (ПА, гомел.), пугают мифические существа в облике «*столба*», человека в белых одеждах, овцы и т. п. (полес.), *околдовывают* человека, *останавливают* тягловый скот ночные демоны-привидения *омаја*, *осења* (ю.-серб., Нишский край). П. осмысливается как *лосук*, где происходят сезонные *сборища* *ведьм*, *чертей*, *леших*: на П. имеет обыкновение «танцевать» *вихрь* (в.-слав., з.-слав.). У юж. славян П. — место сбора *самовил* (в.-серб.), *вештиц* (серб.), *самодив*, *вьющихся* там в облике *вихря* (болг.); словенцы в *Халозах* полагают, что на П. *ведьма* — *сорглица* — налаживает отношения с чертом.

П. выступает как место контакта с потусторонним миром, где можно получить чудесные *знания*, приобрести необыкновенные свойства и способности. В с.-рус. областях верили, что на П. можно узнать о *пропавшем* в лесу скоте: с этой целью следует «*взять*, что там лежит», например, клубок *змея* (вологод.), *расколоть* на П. *сосенку* и пролезть через нее (архангел. пинеж.), в поисках *пропавшей* коровы обратиться к первому встреченному на П. животному — куда выведет собака или лягушка, там *корова* (архангел. каргопол.). Чтобы занять крепких коней, магическими способами добываются появления на П. «злого» — черта, с которым вступают в контакт (пол. Поморье); на П. свистом вызывают «худича» (черта), который в обмен на сваренную в

полночь курицу начинает метать на П, деньги (словен., Мурско Поле). У балканских славян для получения свойств ясновидения, способности быть невидимым или для нахождения клада, а также косточки, открывающей любой замок, на П. в полночь, сохраняя молчание, варили черного кота, реже — ворону (серб., макед.).

На П. осуществлялись «страшные» святочные гадания, Б которых знаки о будущем (главным образом — звуки) исходили от нечистой силы (рус.). Чтобы отградить себя от ее нежелательного воздействия, стоя или сидя на П., следовало «очертиться» кочергой, ножом и пр. (с -рус.). В Брянской обл. на П. девушки гадали на святки о замужестве, о жизни и смерти, вынося туда мусор от семечек. У белорусов на П. на Новый год гадали, «посеяв» конопляное семя в полночь, «словам Долю» («Доля, гу») и прислушиваясь к звукам (ПА, голел. мовыр.).

Различные магические действия — отбирание молока, урожая, насылание и отведение порчи, любовная магия — осуществляются на П. В Полесье ведьма в купальскую ночь выкатывала на П. дежу и со словами заклинания отнимала у заранее намеченной коровы молоко. В макед. селах в ночь на св. Георгия две ведьмы на П., раздевшись догола, вертелись и терлись друг о друга, проговаривая магические формулы, переманивающие к ним молоко от чабанов и урожай от пахарей. У юж. славян и на Карпатах ведьмы и колдуны оставляют на П. различные предметы (палки, прутья, хлеб, яйца и пр.), с помощью которых отбирают молоко у проходящего там стада или отары овец. Для наведения порчи на П. «расстреливали» изображение человека, которому хотели нанести вред (пел.); относили на П. «след» (землю) из-под правой ноги человека со словами о невозможности возвращения «оттуда» (житомир.); убивали на П. петуха, символически оставляя там и голову намеченной жертвы; рассматривали идущих по П. через камень с дыркой (серб.). Отводя порчу, на П. наказывали колдуна, ведьму, сжигаая, уничтожая в этом месте предметы, связанные с ними или их символизирующие (о.-слав.). Чтобы приворожить девушку, на П. рядом с развилкой реки разводили крестер из сложенных крест-накрест палочек, сжигали летучую мышь и ее леплом осыпали девушку (краков.). У сербов девушка рано

утром выходит на П. и крутится раза на пятке со словами: «Я кру пятке, чтобы быть у парней на уме» I 379). Желая освободиться от нас любовных чар, парень относит на П. рубашку с хлебом и солью (ю.-в.-с

Лит.: Плотникова А. А. Перекрест распутие в народной культуре Полесья 2002/4:4-6; Јосифовић С. Раскривљено и модерно истраживање // ПКЈИФ 12:52-64; Petič.MR; Аф.ПВ 1:42,112,23-776, 3:492,523,577,799; Мовл.КЛС:205,27375-376,454,476-477; Зв.ИТ 1:236,27268,297; Зв.ОРМ:51,142,154,236,312; СЖ:375,676; ППО:26,54; Череп.МРС: 62,76,79,96; ПА; ПЭС:112,114,115,145; НППП:17,20,37,51; Бил.ЗВР:73,220; Раден.І 85,98,118,193-194; Раден.СОНМ:123; 1999:78-79; СМР:379; Врхн.НДМ:100БМ:185-186; Георг.БНМ:88,112,117,115Раж.ЏДЖ:29,76; РТРР 7:177,178; Stela.F 169,171,175,241.

А. А. Плотни

ПЕРЕПЕЛКА — птица с ярко женской символикой, сближающая ее с тетеркой и куропаткой; тесно связана в народной традиции с темой жатвы.

В качестве женского символа образ П., у вост. славян и поляков соответствует образам тетерки у вост. славян и куропатки у юж. славян. Имеются случаи языкового сближения этих птиц: ср. архагел. *тетѣра* 'куропатка' и вологод. *тетери* 'перепелка' (ОЛА 1:153,152). В в.-слав. свдсбных и лирических песнях П. символизирует девушку, невесту, молодуху, например: «Что не ястреб совылкался с перепелушкою, солюбка, молодец с красной девушкою (воронж., Зв.ОРАГО 1:385). Родственники невесты в конце свадьбы навещают молодую и поют: «Десь наша перепілочка, / Що з нами іла й піла, / Від нас полинула» (винниц., Вес. 2:421). В песнях П. нередко противопоставлена птицам, воплощающим мужскую символику: соколу, ястребу, орлу, воробью, соловью, селезю. Например: «Я к тебе, Гануля, сакалом прымачу. / Я к тебе, Якушка, перапелачкай» (витеб., Вяч.п. 1: 505). Особо выделяется пара П. и коростель. С отсутствием четко выраженного

языкового противопоставления самца и самки П. (даже в языках, имеющих различные названия по грамматическому роду, как рус. *перепелка* и *перепел*, женская форма названия выступает чаще как видовое название независимо от пола) согласуются и некоторые представления об этой птице. Так, по пол. поверью, П. не живет в паре с самцом, отчего ее прозвали *przeskoczek* (люблин.). Мотив П. — одинокой матери присутствует в карпат.укр. песне: П. сетует, что у нее нет «хозяйки», на которого она может оставить своих детей. Девичью символику П. демонстрирует пол. игра «*przeróbieczka*», в которой парень ловит девушку под пение песни о ловле П., убежавшей в просо (мазовец, серадц.). Та же песня исполняется на свадьбе, когда спрятавшуюся невесту выводят из чулана — гонят «перепелку» (радом.). Участники э.-укр. пасхальной игры «в ширліжкі» — девушки. Женская символика присутствует и в бел. весенней хороводной игре «спрапёлачка».

В бел. свадебных песнях пересекаются образы П. и тетерки в качестве общего символа девушки и невесты: в разных вариантах одних и тех же песенных сюжетов фигурирует и та, и другая птица. Тетерка символически олицетворяет невесту в с.-рус. свадебном обряде. Жениху вручают невесту со словами: «Вот тебе тетерка нещипливая и негиребленная, а сам тебе, а от людей береги» (оловец, Зел.ОРАГО 2:906). Образ невесты-тетерки встречается и в с.-рус. свадебных песнях. На Черниговщине встречают невесту песней: «Привезли да тетерочку, не вчера, да теперечки» (Вес. 1:385). В Волынской обл. брат невесты делает *тэ-тэчу* из вареника, перьев и лапочек и прячет ее в жбан, который родственники невесты на следующий день после свадьбы ищут и разбирают — *шукать и ловлять тэ-тэчу*. В Новгородской губ. «тетерой» называется игра с любовными мотивами и поцелуями.

Женская символика П. и тетерки находит соответствие в ю.-слав. образе куро-патки. Куропаткой болгары называют красивую, опрятную, ловкую и проворную девушку: «вакла яребица» [черноокая куро-патка]. С ней девушку сравнивают и в народных песнях: «Петрано моме, летна яребица» [Петрана, девица, летучая куро-патка] (Марин. НВ:103), «Мори девойко ярембице, не лей

рано в зората» [Эй, девушка-куропатка, не пой рано на заре] (Гергов 5:618). В макед. свадебной песне куро-патка (невеста) просит пахаря спрятать ее в борозде от турок (свадебной процессии жениха), которые гонятся за ней. Перья куро-патки болг. девушки используют в качестве украшения — «китки». У вост. славян такая символика для куро-патки почти не характерна (ср., однако, рус. *куропатка* ~ название проворной женщины невысокого роста, Даль 2:224).

П. и тетерку сближают также приметы, связанные с первым криком этих птиц весной. Ср.: сколько раз весной прокричит П., столько рублей будет стоить «кела» (100 кг) кукурузы (укр.-карпат.); сколько остановок сделает токующий весной тетерев, столько золотых будет стоить четверик ржи (витеб.).

Особая тема в представлениях о П. связана с хлебной нивой и жатвой. По поверью, поле, на котором много П., не будет бить град (э.-укр.). Согласно пол. приметам, если к дню св. Войцеха (23.IV) юлосья пшеницы в поле скрывают П., будет урожай на пшеницу («чазовец»). После этой даты, когда П. уже может укрыться в колосьях, крик ее слышен особенно часто, а после жатвы она перестает подавать голос (люблин.). В Полесье П. начинает петь ко времени созревания ржи (гомел.) или к началу жатвы (волын.); сколько раз перед жатвой П. прокричит «Гидь палоты!», столько пудов хлеба будет в копне (брян.); по числу ее криков «Пуд подом!» определяют, во сколько раз подорожает хлеб (житомир.). Крик П. чаще всего словесно имитируется как призыв отправляться в поле жать или полоть (чеш., пол., укр., бел., рус.). В в.-слав. и отчасти э.-слав. жатвенных песнях П. тоже нередко характеризуются женской символикой: перепелками в них выступают дочки или невестки, которых хозяйка отправляет в поле жать (рус., бел.), либо П. — сама хозяйка поля, закончившая жатву (укр., бел.). С молодой жницей связывается происхождение П. в некоторых болг. легендах.

Однако, помимо антропоморфной символики П., в жатвенном обряде присутствует и календарно-обрядовая символика этой птицы. Процесс жатвы может осмысляться как преследование и ловля П., которая скрывается в хлебных колосьях. В бел.-полес. песне жницы хотят окружить

П., чтобы не выпустить ее с поля. В словацк. песне, когда заканчивается жатва, П. беспокоится, что ей с птенцами уже негде скрыться. Дожиная поле, жницы в песне спрашивают П., где она теперь будет прятаться (укр., в.-пол.). В жатвенной песне из бел. Полесья жницы, дожав полс, в конце концов ловят П. (гомел.). Западнее, в Гродненской губ., *перепелницей* называли пожинальную «бороду», пучок последних колосьев, который жницы оставляют несжатым, *перевязывают лентой и украшают цветами*. При этом они говорят, что в этом месте «*изловили перепелницу*». В Брестском у. той же губернии «бороду» притаптывали к земле и пели: «*Ой выльсь, перепелко, / Бо уже у нас жита только! / Як не будеш вылетати, / Будем в поле зимовати!*» (Зел. ВЭ:68). Еще западнее, в пол. Мазовше, наименование «бороды» перепелкой (*prze-rodka*) становится особенно распространенным. Очевиднее становится и предназначенность этого ритуального предмета для П. Для нее же иногда оставляют в этом месте и хлеб. В Понареве из части колосьев «пшепюрки» плетут дожиночный венок и в песне прощаются с П.

В других вариантах этой дожиночной песни к П. обращаются не со словами прощания, а с просьбой остаться (пол., укр.) или, наоборот, улетать (пол.). Эти мотивы несут в себе символическое значение перехода к новому календарному сезону: окончание жатвы знаменует наступление осени и предстоящее зимовье П. При этом в ряде поверий и фольклорных текстов П. выступает как *ненерлетная птица*. Например,

в словес. дожиночной песне П. отвечает жницам, призывающим ее улетать: «*Не буду вылятаці, буду тут зимаваці!*» (брест., Жн.п.: 408). Поверье о П., зимующей в поле под землей, отмечено в вост. Польше. Мотив зимовья П. в колоде встречается в бел. дожиночных, осенних, детских песнях (гроднен., минск.), а также в малопол. поверье (тарнобжег.). Представление о П., зимующих на дне реки, известно и в волын. Полесье. Мотив зимовья в воде объединяет П. с ласточкой.

Лит.: Гура СЖ:716-725; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973: 37,38,136,142,157; Русские свадебные песни Сибири / Сост. Р. П. Потанина. Новосибирск, 1979:128,296; Меткое слово. Песни. Сказки. Дореволюционный фольклор Прикамья / Собрал В. Н. Серебренников. Пермь, 1964:173; Кал. АРС:36,52,197; Чердынская свадьба / Записал и составил И. Зырянов. Пермь, 1969:230; Дбр. СЭС 2:95; ЖС 1892/2:167; Вес.п.: 1:160,505, 2:537, 5:142-143,198-200; ЭБ:396; Жн.п.: 408,409,414,501-504; Никиф.ППП:191; Зел. ОРАГО 1:439; Зел.НЭ:68; ДзФ:345; Вес.п.: 197-198; Вес. 2:370,421; Schnaid.LP 13:29,113; ZWAK 1881/5:156, 1884/9:294, 1887/11:44, 1890/14:209; ПА; Kolb.DW 2:252, 17:142,143, 20:233, 42:351, 55:376; Wista 1889-3:433; КОО 2:214, 3:180-181; Lud 1896/2/2:162, 1903/9/1:66; Bart.ND:76; Вак.ЕБ:419; Зап.ККр:65; Марин.НВ:103; Веркович С. И. Народна песна на македонските българи. София, 1966/1:333; ZNŽO 1896/1:6.

А. В. Гура

СПИСОК СТАТЕЙ 3-го ТОМА

Круг
Крутить, вертеть
Крыша
Кувада
Кудель
Кузнец
Кузьма и Демьян
Кужеры
Кукниш
Кукла
Кукуруза
Кукушка
Кулик
Культовые места
Кушанье
Куница
Купальские песни
Купание
Купание младенца
Курбан
Куриная слепота
Куриный бог
Курница
«Куст»
Кутья

Лавка
Ладан
Лазарки
Ламя
Лалти
Ласка
Ласточка
Лебедь
Легенды
Лен
Лента
Лес
Лестница
Лето
Летучая мышь
Лешни
44*

Лещина
Липа
Лисица
Лихорадка
Лицо
Лодка
Ложка
Ломать
Лопата хлебная
Лук
Луна
Лунное время
Лунные пятна
Любовная магия
Людия
Лягушка

Мавка
Май
Мак
Мальчик
Мамуна
Мара
Марена
Мария Огненная
Марк
Март
Мартеница
Мартин
Маска
Масленица
Масць
Матица
Мать
Мед
Медведка
Медведь
Медицина народная
Мельник
Мельница
Мерка
Мертвых культ

- Мести
 Месяцы
 Месячные
 Металлы
 Метеорология народная
 Мировое дерево
Михаил
 Младенец
 Млечный путь
 Могила
 Можжевельник
 Молитва
 Молния
 Молодой—старый
 Молодые
 Молоко
 Молотба
 Молчание
Мор
Море
 Морковь
Мороз
 Мост
Мотовило
 Моча
 Мужской—женский
 Мужчина
 Музыка народная
 Музыкальные инструменты
 Музыкант
 Мука
 "Муравьи
Мусор
 Мука
Мытье
 «Мышиные дни»
 Мышь
Мята
- Нави
 Навоз
 Нагота
 Надгробие
Назад
 Наоборот
 Народы
 Насекомые
 Натощак
 Начало—конец
Небо
 Невеста
 Невидимый
 Неделя
- Нестинарство
 Никола вешний
 Никола зимний
 Николай св.
Нит
 Нить
 Нищий
 Новоселье
 Новый—старый
 Новый год
 Нога
Ногти
Нож
 Ножницы
Нос
 Ночницы
 Ноябрь
- Обязывать деревья
 Обязывать предметы
 Обереги
Обет
 Обжинки
 Облакопрогонники
 «Облавиный» понедельник
 Обливать
Обман
 Обмен
Обмывание
 Обмывание покойника
 Оборотничество
 Обручение
Обувь
 Обходить
 Обходные обряды
 Обыденные предметы
Овес
Овни
 Овод
 Овощи
Овсень
Овца
 Овцеводство
 Огни блуждающие
 Огонь
 Огонь «живой»
 Огораживать
Одежда
 «Одномеслякки», «Однодешки»
Овни
Октябрь
 Окуривание
Олень

- Ольха
Омела
Опахивание
Оповещение
Описывание
Оппозиции семантические
Орел
Орех грецкий
Орехи
Ормон
Оса
Освящение
Осал
Осень
Осяина
Основа
Осла
Останавливать
Остатки
Осыпание
Отбирание молока
Отел
Отец
Открытый - закрытый
Отходы
Охотник
Очаг
Очистительные обряды
- Падучая
Палец
Палка
«Пальма»
Панспермия
Пантелеймон
Папоротник
Параскева Пятница
Парень
Пастбище
Пастух
Пасха
Паук
«Паук»
Паутина
Пахарь
Пахота
Пахота ритуальная
Пеленки
Ление
Пепел
Пепельная среда
Первый - последний
Переворачивание предметов
Передача предметов
Пережني
Перекресток
Перепелка



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

В ПЯТИ ТОМАХ



Москва
«Международные отношения»
2009

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ
ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ Н.И. ТОЛСТОГО

ТОМ 4

П (ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ) – С (СИТО)



Москва
«Международные отношения»
2009

УДК 808-2 + 39(038)
ББК 80я2 + 63.5я²
С47

ИЗДАНО ПРИ ФИНАНСОВОЙ ПОДДЕРЖКЕ
ФЕДЕРАЛЬНОГО АГЕНТСТВА ПО ПЕЧАТИ И МАССОВЫМ КОММУНИКАЦИЯМ
В РАМКАХ ФЕДЕРАЛЬНОЙ ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ «КУЛЬТУРА РОССИИ»

Редакционная коллегия:

*Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова, В. Я. Петрухин,
С. М. Толстая (ответственный редактор)*

Постоянный авторский коллектив:

*Т. А. Агапкина, О. В. Белова, М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова,
А. В. Гура, Г. И. Кабакова, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова,
И. А. Седакова, С. М. Толстая, Е. С. Узенёва, В. В. Усачева*

Авторская работа и издание осуществлены при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проекты: 02-04-00067 и 06-04-16167д)
и Программы ОИФН РАН «Русская культура в мировой истории»

ISBN 978-5-7133-1312-8 (т. 4)
ISBN 5-7133-0703-4

© Коллектив авторов, 2008
© Подготовка к изданию и оформление
изд-ва «Международные отношения»,
2008

ОСНОВНЫЕ ИСТОЧНИКИ (Дополнения)

- Адон.ПФ — *Адоньева С. Б.* Прагматика фольклора. СПб., 2004.
- Анич.ЯДР² — *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. Репринтное издание. М., 2003.
- АППФ — Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002—. Вып. 1—.
- Барт.ЯОМ — *Бартоминский Е.* Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике. М., 2005.
- БДМП — База данных «Славянские мифологические персонажи» (электронное издание). АОЗТ «ЭТС», 2000.
- БелМ — Беларуская міфалогія: Эцыклапедычны слоўнік / Ред. С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. Мінск, 2004.
- Бел.ЭС — *Белова О. В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- БДР — Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеяева, Н. В. Поньрко. М., 1997—. Т. 1—.
- БНБП — Български народни балади и песни с митически и легендарни мотиви. София, 1993. Ч. 1; 1994. Ч. 2.
- Бог.НКС — *Богатырев П. Г.* Народная культура славян. М., 2007.
- Бонд.КПОКК — *Бондарь Н. И.* Календарные праздники и обряды кубанского казачества. Краснодар, 2003.
- БФП — *Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994.
- Вел.ЧЗ — *Вельмезова Е. В.* Чешские заговоры. Исследования и тексты. М., 2004.
- Веч.ББ — *Вечански Љ.* Бока у Банату. Панчево, 2003.
- Враж.МНБ — *Вражиновски Т.* Македонска народна Библија. Библиски мотиви во народната традиција. Скопје, 2006.
- Вук.ЕНЖ — *Вукановић Т.* Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији (VI — почетак XX века). Београд, 2001.
- Вяс.Гом. — *Вяселле на Гомельшчыне.* Фальклорна-этнаграфічны зборнік. Мінск, 2003.
- Ган.ЗБТО — *Ганева Р.* Знаците на българското традиционно облекло. София, 2003.
- Генер.РНПЭЖ — *Генерозов Я. К.* Русские народные представления о загробной жизни. Саратов, 1883.
- Григ.РБФ — *Григорьев А. В.* Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006.
- Ђор.Д² — *Ђорђевић Т. Р.* Деца у веровањима и обичајима нашега народа. Београд; Ниш, 1990. [Изд. 2].
- Ђор.ЖК — *Ђорђевић Т. Р.* Животни круг. Рођење, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа. Ниш, 2002.
- ЕГДП — Етнологска грађа о животу и обичајима сточара на Дубашничкој површи у североисточној Србији. Београд, 1977.
- Емч.СИТ — *Емченко Е. Б.* Стоглав: Исследование и тексты. М., 2000.
- Ер.РФ — *Ермина В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Ерм.ВА — *Ермолов А.* Всенародная астрономия. М., 1996.
- Журав.ЯМ — *Журавлев А. Ф.* Язык и миф: Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». М., 2005.
- Зел.ИТЗ — *Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934—1954 / Вступ. ст., сост., подгот. текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 2004.
- Зол.ЦАП — *Золотницкий Н. Ф.* Цветы в легендах и преданиях. М., 1991.
- ЗТ — Заговорный текст: генезис и структура / Отв. ред. Т. Н. Свешникова М., 2005.

- Зуб.ЛСП — *Зубов М. І.* Лінгвотекстологія середньовічних слов'янських повчань проти язичництва. Одеса, 2004.
- Ивл.ПВСНС — Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой / Сост., подгот. текстов и справ. аппарат В. Д. Кен. СПб., 2004.
- ИСД 7 — Исследования по славянской диалектологии. 7. Славянская диалектная лексика и лингвогеография. М., 2001.
- ИСД 10 — Исследования по славянской диалектологии. 10. Терминологическая лексика материальной и духовной культуры балканских славян. М., 2004.
- ИСД 12 — Исследования по славянской диалектологии. 12. Ареальные аспекты изучения славянской лексики. М., 2006.
- Кит.СМФ — *Китевски М.* Студии за македонскиот фолклор. Скопје, 2002.
- КЛ — Культурный ландшафт: Теоретические и региональные исследования / Отв. ред. В. Н. Калуцков, Т. М. Красовская. М., 2003.
- Корог.ИР — *Корогодина М. В.* Исповедь в России в XIV–XV веках: Исследование и тексты. СПб., 2006.
- КПОБ — Календарни празници и обичаи на българите. Енциклопедия. София, 1998; Изд. 3-е, 2000.
- Крин.РМ — *Криничная Н. А.* Русская мифология: Мир образов фольклора. М., 2004.
- Левин ДНР — *Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России / Пер. с англ. М., 2004.
- Лул.СВ — *Лулева А.* Свет на вещите в традиционния български дом. София, 2002.
- Манс.ЗОГ — *Мансика В.* Заговори Пудожского уезда Олонецкой губернии // *Sborník filologický (III. Trída České akademie věd a umění)*. Praha, 1926. Sv. 8. Č. 1. S. 185–233.
- Манс.РВС — *Мансика В. Й.* Религия восточных славян. М., 2005.
- МДМ — Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2002.
- МиБ — Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре / Сост. Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зиминова и др. СПб., 2005.
- Мих.ММП — *Михайлова Г.* Маскирани ли са маскираните персонажи. София, 2002.
- МКДС — Мова і культура. Діалектологічні студії 1–. Львів, 2003—.
- Мор.Сл.КИ — *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004.
- МЭ РЭМ — Материалы по этнографии. Российский этнографический музей. СПб., 2002. Т. 1.
- НБ — «Народна Библия»: Восточнославянские этнологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой. Отв. ред. В. Я. Петрухин. М., 2004.
- НМГ — Народна міфалогія Гомельшчыны / Укл. У. Ф. Штэйнер, В. С. Новак. Мінск, 2003.
- Новак АППС — *Новак В. С.* Абраднасць і пававання стралы». Гомель, 2002.
- НССУ — Нечиста сила у світогляді українців / Упор. та прим. В. П. Фісун. Київ, 2000.
- Петр.МСМ — *Петрухин В.* Мифы о сотворении мира. М., 2005.
- ПЗ — Полесские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. М., 2003.
- Пнг.ВРМ — *Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006.
- Плот.ЭГОС — *Плотникова А. А.* Этнолингвистическая география Южной Славии. М., 2004.
- ПОР — Праздник—обряд—ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2004.
- Райан БП — *Райан В.Ф.* Бана в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006.
- РДП — Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е. А. Белоусова. Отв. ред. С. Ю. Неклюдов. М., 2001.
- РЖС — Растительный и животинский свят в традиционната култура на българите / Ред. Р. Попов, Св. Ракшнева, Цв. Бончева. София, 2003.
- РКЖБН — Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004; т. 2. Ярославская губерния.

- Ч. 1. Пошехонский уезд. Ч. 2. Даниловский, Любимский, Романово-Борисоглебский, Ростовский и Ярославский уезды. СПб., 2006; т. 3. Калужская губерния. СПб., 2006; т. 4. Нижегородская губерния. СПб., 2006.
- РКНБ — Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора / Изд. подгот. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М., 2002.
- РПАР — Русские простонародные легенды и рассказы. Сборник 1861 г. / Изд. подгот. В. С. Кузнецова, О. Н. Лагута, А. М. Лаврентьев. Новосибирск, 2005.
- РСв — Русская свадьба / Сост. А. В. Кулагина, А. Н. Иванова. Т. 1, 2. М., 2000.
- РТК — Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия / Отв. ред. И. И. Шангина. СПб., 1998.
- Рудч.НЮРС — Рудченко И. Я. Народные южнорусские сказки. Киев, 1869—1870. Вып. 1—2.
- Сакар — Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване. София, 2002.
- Самод.РС — Самодолова Е. А. Рязанская свадьба: Исследование местного обрядового фольклора. Рязань, 1993.
- Сед.И.БМ — Седакова И. А. Балканские мотивы в языке и культуре болгар. М., 2007.
- Сед.О.ПО — Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.
- Смил.ВВЕ — Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. М., 2003.
- СОВК — Семейные обряды Вятского края / Под ред. А. А. Ивановой. М.; Котельнич, 2003.
- СТКСМ — Славянская традиционная культура в современном мире. М., 1993. — Вып. 1—.
- Страх.НПР — Страхов А. Б. Ночь перед Рождеством: народное христианство и рождественская обрядность на Западе и у славян. Cambridge—Massachusetts, 2003 (Palaeoslavica XI. Supplementum 1).
- СЧ — Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О. В. Белова. М., 2003.
- Тод.-Пир.БМ — Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.
- Тол.ПНК — Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005.
- Топор.ЗРРТ — Топорков А. Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв. М., 2005.
- Треб.ПДСК² — Требѣшанин Ж. Представа о детету у српској култури. Београд, 2000.
- ТРК — Тело в русской культуре / Сост. Г. И. Кабакова, Ф. Конт. М., 2005.
- Удр — Подюков И. А., Белафин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Усольские древности. Традиционная культура русских конца XIX—XX вв. Усолье, 2004.
- ФКГ — Фольклор Калужской губернии. Вып. 1. Народные обряды и поэзия. М., 1997.
- ФТК — Фолклор, традиции, культура. Сборник в чест на Стефана Стойкова / Под ред. на С. Бояджиева, Д. Добрева, С. Петкова. София, 2002.
- Фурс.КООВН — Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск, 2003.
- ХНК — Хлеб в народной культуре. Этнографические очерки / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М., 2004.
- Христ.ОП — Христов П. Общности и праздники. Службы, славн, съборн и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век. София, 2004.
- Щепан.КД — Щепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX—XX вв. М., 2003.
- ЭСЗР — Гадло А. В., Верняев И. И., Егоров С. Б., Чистяков А. Ю. Этнография Северо-Запада России (южные окрестности Петербурга — Приладожье — центральные районы Псковщины). СПб., 2004.
- ЭССП — Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004.
- ЯКСГ — Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого

- (1923–1996) / Отв. ред. С. М. Толстая. М., 2004.
- Ben.PO – *Benedyktowicz Z.* Portrety «obcego». Od stereotypu do symbolu. Kraków, 2000.
- Bošk.-St.INP – *Bošković-Stulli M.* Istarske narodne priče. Zagreb, 1959.
- ČMSS – Časopis muzeálnej slovenskej spoločnosti. Turčianský Sv. Martin, 1898–1950 (no 4 номера в год).
- DVP – Duha vodu pije. Slovenské ľudové pránostiky. Bratislava, 1986.
- Frol.VT – *Frolec V.* Vánoce v české kultúre. Vyšehrad, 1989.
- HTK – Hrvatska tradicijska kultura. Zagreb, 2004.
- Húska PKD – *Húska M.* Folklor a zvyky v Pamätnej knihe obce Dovalovo // SN 1956. № 4–5. S. 500–508.
- JK – Język a kultura. Wrocław, 1988–. T. 1–.
- Kemp SM – *Kemp P.* Slovenska magija. Beograd, 1993.
- Kulda NPO – *Kulda B. M.* Národní pověry a obyčeje v okolí Rožnovském na Moravě // Moravské národní pověsti, pohádky, obyčeje a pověry. V Praze, 1875. Sv. II.
- Luth.ZP – Zabudnuté priadky. K tradičnému spoločenskému životu mládeže na Slovensku / Zostavil a odborné komentáre napísal Daniel Luther. Bratislava, 1999.
- Mal.IPAK – *Malec M.* Imię w polskiej antroponomii i kulturze. Kraków, 2001.
- Mar.GKL – *Marczyk M.* Grzyby w kulturze ludowej. Wrocław, 2003.
- Munzar MK – *Munzar J.* Medardova kápě, aneb pránostiky očima meteorologa. Praha, 1986.
- Nav.NS – *Navrátílová A.* Narození a smrt v české lidové kultúre. Vyšehrad, 2004.
- PME – Prace i materiały etnograficzne. Łódź; Lublin; Wrocław, 1934–. [T.] 1–.
- Pod.WKDP – *Podgórcy B. i A.* Wielka księga demonów polskich: Leksykon i antologia demonologii ludowej. Katowice, 2005.
- PTKS – Pramene k tradičnej kultúre Slovenska (obrady, zvyky a povery) / Zostavili V. Felgová a M. Leščák. Bratislava, 1995.
- Šm.MIS – *Šmitek Z.* Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti. Ljubljana, 2004.
- Uther TIF – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004 (FFC. № 284, 285, 286).
- Zaj.TP – *Zajonc J.* Tradičné predstavy a názory spojené s nástrojmi na pradenie // Kult a mágia v materiálnej kultúre. Zost. E. Krekovič, T. Podolinská. Bratislava, 2004. S. 83–93.
- Zaj.TPP – *Zajonc J.* Tradičné predstavy a názory spojené s pradením a tkaním // SN 52. 2004. № 4. S. 349–403.
- Zgúth NST – *Zgúth P.P.* Nárečové slová (Turiec II.) // Slovenská reč. X. 1942/1943. S. 241–246, 290–299, 335–360.

СЛОВАРИ И АТАСЫ

- Арх.СЭПГ – *Аркушин Г.* Словник західнополіських говірок. Т. 1, 2. Луцьк, 2000.
- Кур.ААТ – *Куриленко В. М.* Атлас лексики тваринництва у поліських діалектах. Глухів, 2004.
- Мар.СВА – *Магрицька І.* Словник весільної лексики українських східнослобожанських говірок (Луганська область). Луганськ, 2003.
- СПППП – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.
- СТГ – *Пискунова С. В., Махрачева Т. В., Губарева В. В.* Словарь тамбовских говоров (духовная и материальная культура). Тамбов, 2002.
- Маž. – *Mažuranić V.* Prinosi za hrvatski gravno-povijesni rječnik. U Zagrebu, 1908–1922. D. 1–2. Reprint. Zagreb, 1975.

БИБЛИОТЕКИ. АРХИВЫ

- АИФ – Архив Института фольклора БАН (София).
БАН (СПб.) – Библиотека Академии наук (Санкт-Петербург).
НИАБ – Национальный исторический архив Белоруссии (в г. Гродно).
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).
ТЭ УрГУ – Картотеки Топонимической экспедиции Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург).
Arhiv EAJ – Архив «Этнологического атласа Югославии», хранится на Философском факультете Университета в Загребе, Хорватия.
AT ÚEt – Архив текстов Института этнологии Словацкой академии наук (Братислава).
IEF – Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb.
KDO JÚLS – Картотека диалектологического отдела Института языкознания им. А. Штура (Братислава).



ПЕРЕПРАВА ЧЕРЕЗ ВОДУ — мотив быличек, легенд, сновидений, поверий, связанный с символикой преодоления преграды, границы между миром живых и миром мертвых, пространством потусторонних вредоносных сил, мифических персонажей; мотив символизирует переход в иной социальный статус, см. также **Мост**.

В погребальных ритуалах и поверьях, а также в фольклорных текстах актуализируется идея о местонахождении «того света» за водной преградой, которую должна преодолеть душа покойного или сам покойный, см. также **Лодка**, **Река**. В сербской песне св. Илья обращается к св. Николаю, отдыхающему под лавровым деревом посреди рая: «Ти устани, Никола! / Да идемо у гору, / Да правимо корабе, / Да возимо душице / С овог света на онај. / Ал' устаде Никола, / Отшеташе у гору, / Направише корабе, / Превезоше душице / С овог света на онај» [Ты встань, Николай! Пойдем в лес, чтобы делать корабли, чтобы перевозить душечки с этого света на тот. И встал Николай, послан они в лес, сделали корабли, перевезли душечки с этого света на тот] (Аф.ПВ 1:576). В украинской песне девушка просит ангела доплыть до покойного батеньки по морю и принести от него весточку. Болгары верили, что путь на «тот свет» лежит через большую и глубокую реку, перейти которую могут только праведники, тогда как самоубийцы, ведьмы и другие грешники должны долго скитаться и мучиться, искупая свои грехи, прежде чем им будет позволено переправиться через реку (тырнов.). Перейдя такую реку, умерший забывал все, что с ним происходило на этом свете, поэтому ее называли *забыть река* (рус. череповец.). В соответствии с представлениями о пути через воду умершему в гроб, могилу клали **деньги** в качестве платы перевозчику за переправу на «тот свет» (о.-слав.). В Полесье усопшего сверху накрывают полотном, полагая, что по нему покойник (или его душа) будет переправ-

ляться через воду на «том свете», переплывать через реку (ПА, брян., житомир.). После выпечки хлеба следовало бросить в печь одно-два полена или длинное полено — тогда после смерти перейдешь по ним через реку (ПА, гомел., ровен.). У сербов и черногорцев мать, у которой умрел маленький ребенок, заставляла переходить через какой-либо водный источник, чтобы дитя легче отошло в мир иной. Македонцы из окрестностей Велеса верили, что если нападающие на роженицу демоны болезни *наве* переведут роженицу через воду, то она умрет. Мотив П.ч.в. известен в родильной обрядности: например, у сербов роженица дважды перепрыгивает через ручей, чтобы легче родить.

Широко распространены поверья о возможности преодоления водной преграды в обратном направлении душами умерших и мифологическими персонажами. При выносе покойного из дома льют воду на пол (рус.), на ступеньки (серб., Срем), чтобы затруднить или «закрыть» покойному обратный путь домой. У сербов кладбища было принято устранивать за рекой или ручьем, так как считалось, что души умерших и демоны *не иду пресо воде* [не переходят через воду] (Зен.КМС:61). При возвращении с похорон стремились перейти через проточную воду, чтобы душа покойного не пошла за участником процессии к дому (лужиц.). Соседи покойного из опасения болезни рук избегали ручных работ в том случае, если их и умершего не разделяла река, и возобновляли работу, как только усопшего переносили через реку (серб., черногор.). В некоторых регионах, наоборот, запрещалось переносить покойника через воду, поскольку «дух его дойдет до воды и дальше не пойдет» (пол. ольштын.), в селе наступит засуха (серб. болевац.). В Костромской обл. при похоронах еловый лапник в качестве оберега живых от покойного разбрасывали только до реки, так как считали, что через реку покойник уже не переправится (ППО:60–61).

Македонцы в течение 40 дней после смерти обливали могилу водой по кругу, «закрывая» таким образом выход оттуда для покойного, который «не может пройти через воду» (Враж.НДМ:99). Считалось также, что вампир не может перейти реку (макед., черногор.), если на ней нет моста (черногор.). По поверьям из Покутья, вампиры могут перейти через реку, если произнесут известное им заклинание: тут же для них появляется переправа. В зап. Украине верили, что домовый никогда не переходит через реку (окр. Стрия). В истрийской Хорватии для распознавания колдуна, душа которого, по поверьям, покидает тело во время сна, вокруг спящего человека поливали воду и наблюдали, как душа в облике мыши бежит вокруг тела и не может в него вернуться, пока для нее через воду не постелит солому.

В случае появления в селе демонических их персонажей, в том числе персонажидрированных болезней, часто предполагали, что они перешли какую-либо водную преграду (реку, море), за которой находится их место обитания. В болгарской быличке «самодивы» ведут повитуху на другую сторону реки, чтобы она приняла роды у одной из «самодив» (петрич.). Хорваты Истрии полагают, что мифические персонажи «штригоны» на разных необычных предметах (щепках, скорлупках) переправляются через море в Венецию, где чувствуют себя наиболее привольно. По словенским поверьям, в волшебную страну на лодке перемещаются ведьмы. В полесской сказке о мифическом уже, который становится мужем девушки, рассказывается, что его дом находится за морем: «Пройдти той вуж, доходить вонá до моря, забирáе нй той вуж и переплывáе чéрез морэ и там он не вуж, а там — красивый такой хлóпец, а на этый землй вун закляты був. Не мужна булó йому, шоб вин був чоловиком» (ПА, брест. с. Радчицк). В русских сказках на край света к праведному Солнцу, как и в страшные области ада к царю-змею, герои переправляются через воду, море, океан.

Известен мотив переправы через реку смерти, болезни в образе женщины, сидящей на берегу и просящей о помощи (пол.): тот, кто переносит их через воду, приводит в село смертельную болезнь (пол. краков.). В полесских быличках Коровью Смерть (девушку с копытами) или черта (парня с копытами) перевозит через реку добрый лодочник или

рыбак, которого те в благодарность за перевоз избавляют от падежа скота (житомир.).

Во избежание потерн (или уродства) потомства, приплода и для успешного выполнения очистительных и продуцирующих ритуалов предписываются запреты переходить через воду. Например, у словаков Замагурья считается, что если беременная перешагнет через ручей, то ребенок у нее перевернется в утробе. В центр. Сербии опасаются переносить через реку яйца для наседки, так как в этом случае из яиц не вылупятся цыплята; в Польше и Галиции не переносят через реку молоко (особенно после захода солнца), чтобы коровы не перестали доиться; широко известен запрет одалживать какие-либо хозяйственные предметы за реку. В вост. Родопях фиксируется запрет переходить через воду на пути к месту добывания очистительного «живого огня»; у чехов отмечен запрет переносить через воду магические предметы, с помощью которых выводят кротов в поле: новое полотно или цветные платки, наполненные землей от кротовых нор. И, наоборот, при покупке коровы новые хозяева переводят ее через реку, чтобы она не могла вернуться к старому хозяину (костром.).

С целью избавления от мифологических персонажей, болезней (а также от вредных насекомых, животных), изгнания их из пространства людей, пострадавшие переходили через водную преграду, или же за ручей, реку переправлялись различные магические предметы. В болгарской быличке рассказывается, как под воздействием закопанного клада на руках людей, работавших поздно вечером в поле, начала гореть, сеститься одежда, и они стали переходить через находившиеся поблизости источники, ручьи, в результате чего наваждение бесследно исчезло (ю.-з.-болг., Миц.ННГ:162—163). В Македонии известен «надежный» способ избавления от появившегося в селе вампира: его переправляют через воду (ручей, реку), для чего выпекают специальную лепешку, берут бутылку спиртного и подвешивают подношение на другом берегу; иногда вампира зовут при этом с собой якобы на свадьбу в другое село, у ручья предлагают перенести его на своих плечах (при этом исполняющий ритуал ощущает тяжесть невидимого вампира на спине) и т. д. (Враж.НДМ:123). Для избавления от мышей в доме сербы Западной кануи «мышинного дня» (*Мистровдан*, 26.X/8.XI)

перебрасывают через воду некую «мышиную траву», веря, что мыши не вернуться на этот берег. В вост. Сербии хозяйка, желающая очистить дом от блох, должна в Великую пятницу голой подмести помещение сухим венком, а затем бросить веник через ручей. Белорусы при лечении лихорадки завязывали в новое суровое полотно 77 зерен для сестер-лихорадок, хлеб, соль и при приступе болезни вели больного к ручью, где проносил заговор и перебрасывали узелок с едой через воду. Во время эпидемии, мора скот перегонали через проточную воду — ручей, реку (полес. чернигов.: серб., Груза), через реку Буг и обратно (ПА, волин.). Ср. также мотив сновидений: если снится, что перешел через воду, преодолешь горе, невзгоды (полес. чернигов.).

По полеским апокрифическим легендам Богородица с младенцем спасается от преследователей, переплывая реку, в честь этого события празднуется *Переплавная среда* (середица Великого поста), когда берут воду в реке, освящают и хранят весь год для лечения (ПА, гомел. с. Присно). В польских легендах повествуется о святых, помогающих людям переправиться через реку; сам Иисус Христос просит помощи в переправе через реку людей и животных, награждая своих помощников и карая отказавшихся (например, вол, корова, перенесшие его через реку, в награду получили способность быстрого насыщения пищей, а конь, который отказал в помощи, всегда испытывает голод). Широко распространен мотив о том, что переправиться через воду, «не замочив ноги» (пол. *sucha nogą*), может только безгрешный, праведный человек.

Мотив преодоления водной преграды символизирует заключение брака: во время венчания свадебный поезд должен переехать через реку по пути к церкви (ю.-слав.) или обратно (рус.); мотив П.ч.в. представлен в свадебных песнях о приезде сватов и о венчании (брод, мощение мостов, железный мост как последняя преграда на пути свадебного поезда, переход через Дунай, через гаубокую реку и т. п.), в польских песнях с эротическим контекстом (девушка за перевоз через реку платит венком, символизирующим девственность; парня, который не может перейти через поток, девушка переносит на рученьках; парень стремится много раз «через ручеек перейти» и т. п.). П.ч.в. в гаданиях о замужестве также символизирует переход девушки в иной социальный статус. С этим мотивом связаны по-

лесские и белорусские святочные гадания о суженом, который во сне переводит свою избранницу через воду (волин., житомир., гомел., витеб., брян.), например: в канун Нового года девушки ставят в головах миску с водой, через которую кладут «кладочку». Девушке должен присниться жених, который переведет суженую через воду.

Лит.: Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000:417–432; Аф.ПВ 1:575–577, 2:160,293, 3:814; Сед.О.ПО:53,90,130; Тол.ОСЯ:499–505; Менс.РВ:123,141–142; Urb. RPS:50; Зел.ИТ 1:268; Зел.ВЭ:349; Журав. ДСП:73; ПА; Никиф.ППП:53; Марин.НВ:233; Миц.ННГ:100; РСб 1987/4:100; Враж.НДМ:102,123; РВМ 1986–1987/30:162; Петр.ЖОГ:288,329; Петр.СЦГ:494; Раск. 1994/95–98:54; СМР²:367; Фил.Т:169; Вошк.—Ст.ИР:145–146, 149; Кел.ВРSL:86–87; SSSL 1/2:314,329–330; Сєрв.ТЗЛ:114; Zamaг.:198; Kulda MNP 2:335.

А. А. Плотникова

ПЕРЕСТУПАТЬ, *перешагивать* — действие, символизирующее преодоление границы и переход в иное состояние субъекта действия (например, женщины во время родов, невесты при входе в дом молодого, человека при превращении в демона и т. д.) или его объекта (например, больного человека, плачущего ребенка и т. д., через которых перешагивает исполнитель ритуала). Эффект усиления результата достигается при осуществлении действия на **пороге**, **перекрестке**, **меже** и других пограничных локусах (см. **Граница**). В ряде случаев аналогичными перешагиванию являются действия переезда, перепрыгивания через какие-либо магические объекты (**костер**, **угли**, **пепел**, **семена**, **нит**, **железо**, **домашнюю утварь**, **предметы одежды**, **хлеб** и т. д.).

Ряд запретов и предписаний при переступании связан с семантикой **ног**: не следовало П. через кочергу, иначе ногу сведет судорога, нога онемевает, отнимется и т. д. (волин.); ритуалы перепрыгивания через костер, перехода босиком через угли, головни, пепел (пол., бел., хорв. дамагин.) или переход через железо в весенние праздники (гуцул.) часто служили профилактикой болезней ног и костей. У сербов, если ребенок долго не начинал ходить, под порог церкви подкладывали ветку молодого дерева, чтобы множество людей перешли че-

рез нее во время посещения церкви, затем ребенка три раза клали этой веткой и говорили: «Устај, леин, на голени!» [Встань, ленивый, на ноги!] (СМР²:367). Переступание через порог или границу могло пониматься как перекрещивание, чем объясняли обычай захоронения умерших некрещеных детей под порогом (рус.), у перелаза в заборе (укр. закарпат.): те, кто ходят, будут «крестить» их ногами. Запреты П. через ткацкую основу могли мотивироваться возможными сбоями в ткачестве («шоб не перэкрещували ногами основы — погано накладаца основа будэ» ПА, житомир.). В бытовом этикете, приметах, гаданиях важную роль играла оппозиция **правый—левый**, например, правой ногой переступали через порог при входе в дом (рус.), следили за тем, какой ногой перейдет порог вол-**полазник** (серб.), и т. п.

Ритуально-магические практики, связанные с переступанием, характерны для различных обрядов жизненного цикла человека. При рождении ребенка для скорейшего освобождения роженицы от бремени ее заставляли перешагивать (часто три раза, иногда девять раз) через порог, между, через ключи от дома, кросна, топор, мужские штаны (полес.), через самого мужа, лежащего у порога с внутренней стороны избы (витеб.). С той же целью открывали вход в подпол, через который роженица три раза перепрыгивала (брян.). Вместе с тем, перешагивать через маленького ребенка (и даже через взрослого молодого человека) считалось опасным для его жизни: полагали, что ребенок перестанет расти (з.-слав., в.-слав., серб., хорв. даматин.), тяжело заболевает (ю.-слав.). Чтобы этого не случилось, следовало перешагнуть через него в обратную сторону (бел. витеб., хорв. даматин.). С этими представлениями связан и один из способов нанесения порчи: приостанавливали рост молодого человека, лежащего на голой земле, перешагивая через него так, чтобы он об этом не знал (Ник.ППП:260). Подобные действия опасны для самого исполнителя: «коли через живого перэступишь, то ноги у тябе атсохнуть» (ПА, гомел.). В случаях, когда маленькие дети перешагивают друг через друга, считали, что ребенок, через которого переступили, будет страдать недержанием мочи (ровен.).

В различных обрядах действие переступания трактуется как благоприятное для исполнителя, если он перешагивает через ма-

гические предметы, влияние которых считается благотворным. На свадьбе при отъезде под венец и во время движения к дому жениха свадебная процессия переходит (переезжает) через специально выпеченную булку, «чтобы молодые над ней проехали — тогда, говорят, всю жизнь будут ездить по хлебу» (ПА, брест.), через дежу, вывернутый шерстью наружу кожух, черепки от разбитой посуды (укр., бел.). В защитных целях свадебная процессия или невеста переходят через огонь (волын., ровен., гомел.), через забытый в землю нож (ровен.). У болгар через огонь после брачной ночи должна была переступить нечестная невеста или ее родители. При выезде на первую пахоту для обеспечения урожая под ноги коню или вола кладут средокрестное печенье в виде крестика, следя за тем, чтобы скот через него переступил (волын.). Во время первого **выгона скота** у порога хлева устраивают целые сооружения из различных предметов-оберегов и предметов, воздействующих на высокие удои, здоровье скота (напр., заворачивают в пасхальную скатерть топор, нож, серп, рядом ставят полное ведро воды, в землю закапывают яйцо и т. д.), чтобы животное через них переступило. Подобные действия предпринимаются для удачной **случки скота**, а также при его купле-продаже. Например, если корова долго не «гуляет», ее заставляют переступить через девочку-подростка (гомел.); новокупленную корову переводят через разостланные в воротах шубу, пояс, фартук (рус., бел.) и т. д. Во время повального мора скота его перегоняют через **живой огонь**, обыденное полотно, проточную воду.

В календарной обрядности действие переступания имеет чаще всего профилактически-защитный характер. Так, утром на Рождество домочадцы перешагивают через угли от бадняка и кол боярышника, чтобы весь год не болеть (ц.-серб.). В весенние праздники, с целью обезопасить себя от блох, змей в течение года переступают через огонь (ю.-слав.), например посреди гумна, стараясь опалить босые пятки, со словами заговора против змей (болг. благоевград.). В «опасные» праздники, когда, по поверьям, активизируется нечистая сила, дома и хозяйственные постройки осыпают маком, просом и т. п., очерчивают освященным мелом, создавая условную границу, через которую не могут переступить ведьма в «купальскую» ночь (з.-полес., гомел.), мертвые на Пасху, Фомину неделю (чернигов.)

и др. вредоносные персонажи. После смерти кодуна погребальная процессия с его телом должна была переехать через огонь у его ворот или через крест из палок на дороге, чтобы покойник «не ходил» (ПА, гомел. ветков.).

Опасным для людей и скота считалось П. через вредоносные предметы, случайно оказавшиеся на пути или намеренно подложенные недоброжелателями: старый **веник** (что якобы вызывало ссоры в доме, болезни людей, потерю молока коровой, отсутствие или выкидыш плода), покойничьи предметы (напр., воду после обмывания покойного и пр.), основу, костру (что становилось причиной болезни людей, скота), сажу (что вызывало «черную» болезнь, грязь в доме), старые лапти, спутанные нитки, остатки перьев, скорлупу и т. д. Запрет выбрасывать мусор около дома мотивировался не только опасностью болезни человека или скота, переходящего через него (полес., словац.), но и возможностью появления вихря, называемого **смитовой**: черт закручивает первого человека, перешагнувшего через мусор (ПА, волын.). Опасностью потерять дорогу в лесу (см. **Блуждать**) объяснялись многочисленные запреты П. через дерево, поваленное бурей, или, наоборот, упавшее без ветра, через омелу (в.-слав.). Во время **беременности** женщине запрещалось П. через длинные, тонкие объекты, напоминающие пуповину (веревки, нитки, оглобли, палки, жерди в заборе, стволы деревьев, хворост, сноп), чтобы при родах она не обмоталась вокруг шеи младенца, через кошку, чтобы у новорожденного не было шерсти на теле, и т. д.

Переступание через больного широко практиковалось в народной медицине. В Полесье мать могла излечить своего ребенка от глаза или при первых признаках тяжелой болезни (эпилепсии и под.), перешагнув через него и тем самым символически родив его заново (иногда она задерживалась над ребенком во время переступания), при этом она произносила: «Якая мати радила, такая и адхаділа» (ПА, гомел.). Аналогичный способ лечения применяли в церкви: во время службы больной лежал около царских врат, а священник перешагивал через него, входя в царские врата (ПА, чернигов.). Для лечения болей в спине, через больного должен был перешагнуть первый или последний в семье ребенок, женщина, родившая близнецов; часто это делалось на пороге дома (полес.). В моравско-силезских селах для лечения судорог

ребенка подзывали собаку, которая должна была три раза перескочить через лежащего у порога ребенка, причем через девочку давали перепрыгнуть псу, а через мальчика — суке (Húsek HMS:311). Важную роль в магических приемах народной медицины играли предметы, через которые должны были перешагнуть или перескочить больные: например, чтобы излечить испуг, человека заставляли перепрыгнуть через лавку, на которой лежал покойный, от падучей ребенку надлежало перешагнуть через вывернутую наизнанку одежду и т. д.

Путем перешагивания осуществлялась магическая передача благотворных свойств исполнителя ритуала на предметы утвари, изделия ткачества и др. Так, например, переступая три раза через основу перед началом работы, женщины повторяли: «Штоб ткаліса да не рваліса» (ПА, гомел.). Пустоцвет огурцов высыпали на дорогу или перекресток, где через них переходили коровы, после чего ожидали завязь плодов (киев., гомел., в.-серб.); чтобы корова отелилась, ее гнали на случку палкой, через которую она сама же и переступила (житомир.). Неудачи в хозяйстве, охоте нередко приписывались действиям нежелательных лиц или «опасных» животных: полагали, что не будет улова рыбы, если через удочки, сети и другие рыболовные снасти переступила «нечистая» или беременная женщина (бел., пол.), что не следовало погонять скот той палкой, через которую перешагнула женщина (ровен.), что хлеб не будет удаваться, если кот перепрыгнет через дежу (волын.).

Оборотничество, превращение человека в демона нередко приписывалось пагубным (или, наоборот, спасительным) действиям переступания, перескакивания через различные предметы. По полесским представлениям, **волокотом** становился человек, перепрыгнувший через перевязанный сноп соломы (чернигов.), при этом обратное возвращение человеческого облика связывалось с перескакиванием волокота через нож, забор, пень (бел.-полес.). Умерший превращается в ходячего покойника, вампира, если через него перепрыгнет кошка или другое домашнее животное (балк.-слав., закарпат., брест., гомел.). У болгар в Родопах считали, что покойник, через которого перепрыгнула кошка, становится мифическим хозяином дома (**стопан**), являясь его обитателем по ночам.

Считается, что ведьма, занимаясь колдовством на чужом поле или в хлеву, умрет или станет калекой, если кто-либо перейдет ей дорогу; в этом случае она просит, чтобы прохожий вернулся (полес.); корова ведьмы также не переступает через созданную людьми магическую преграду: спряденную на Чистый четверг специальную нитку, крест из муравьев, песок с могилы и освященный мак и т. п.

Лит.: Аф.ПВ 1:632–633,713, 2:187; Mosz.KLS: 189; Агап.МОСК:669,671,682–683; Гупа СЖ: 343–344; Левк.СО:47,175,183–184; Плот.ЭГЮС:216,233,283,638–640,643–645,683; ЭО 1914/1:158; ПА; Ник.ППП:28,197; РКФJ 1968/13:318; Шк.ЖОП:132; КСК 1999/4:151, 155; Род.:45; Znam.PMWR:14,21; Bart.ML:187; Zamag.:264.

А. А. Плотникова

ПЕРО, п е р ь я — элемент внешнего покрова птиц, символика которого определяется как его собственными свойствами (легкость, мягкость и пушистость), так и тем, какому виду птиц П. принадлежит. Используется в оберегах, магической, лечебной и ритуальной практике, находит отражение в поверьях и фольклоре.

В народных представлениях П. являются атрибутом не только птиц, но и некоторых животных, а также демонологических персонажей. В украинских и белорусских свадебных песнях пернатым изображается горностай, например: «Летів горностай понад сад, / Пустив пір'ячко на весь сад; / А підіте, дружечки, ізбирайте, / Ганнусі гилечко зивайте» (киев., Вес. 1:164). Пернатость отражена в словенских диалектных названиях летучей мыши *perožaba, peržaba*, совмещающей в себе свойства птицы и лягушки. П. имеют и некоторые зооморфные мифологические существа: крылатая змея (пол. *gadźina* — буквально 'гадюка') в виде курицы с красными, как огонь, П. (хелм.), в облике которой присутствуют черты **василиска**; демоническое воплощение души некрещеного младенца — черная птица *latawiec*, П. которой притягивают молнии (пол. тарнов.). По представлениям юж. славян, с перышками на теле иногда рождается человек-демон, защищающий сельские угодья в борьбе с атмосферными демонами (см. **Здухач**). П. на одежде имеются у бол-

гарских **вил** (габров.). Облик пернатого чернотного щыпенка, выдупившегося из яйца, выношенного ведьмой за пазухой, имеет дух-обогатитель **мамник, мамяк**; подбрасывая его П. в соседский загон, ведьма отбирает молоко у чужих коров (болг. кырджалийск.). **Перьями** называют также плавники у рыб (ср. названия рыб типа **красноперка**, мотив «**златоперой**» рыбы в сказках).

Отсутствие оперения у птицы является признаком ее демонической природы. По болгарским поверьям, в виде птиц без П. летают души некрещеных младенцев — **навяци, нави, еврейчета**, которые пьют кровь роженицы, душат мать и новорожденного, умертвляют своим криком беременных и рожениц и т. п. (Пиринский кр., р-ны Дупницы, Пазарджика, Харманли, Бургаса).

Легкость П. отражена во фразеологии, паремиях, магических действиях: в сравнении *легче перышка*, в поговорке «Перо плеча не ломает», в прощальном пожелании умершему при погребении «Лежи земля на нем легким перышком»; в болгарском обычае класть себе на голову П. или соломинку при первом громе, чтобы было легко все лето (врачан.). Мягкость и пушистость П. актуализируется в свадебном обычае осыпать невесту пухом, чтобы ее *пушило*, т. е. чтобы она толстела (рус. заонеж.).

Символика П. зависит от вида птицы, например, в представлениях о П., которыми набивают подушки и перины. Так, белорусы верят, что если смешать П. хищных птиц с П. домашних и лесных нехищных птиц и набить ими подушку, то П. хищников будет вытеснять остальные, которые будут постоянно лезть из подушки (витеб.). Верят также, что пух будет вылезать из подушек, набитых П. и пухом диких уток, а человек, спящий на таких подушках, будет страдать головной болью (чернигов.) и тяжело умирать (пол.-литов. пограничье). Не набивают П. подушку для покойника, иначе не будет вестись гуси (ср.-словац.). Подушку, особенно набитую куриными П., убирают из-под головы умирающего: иначе он будет долго и мучительно умирать (укр.). На юго-западе Средней Словакии вытаскивают перину из-под умирающего, чтобы он легче умер, так как ее П. отягощены сексуальными грехами, совершаемыми на перине. У русских не дают умирать человеку на перине, считая, что «покойник за каждое перышко ответит» (Даль 3:101).

П. нередко используется в целях оберега. Так, П. аиста как противника гадов и всякой нечисти затыкают в пол или в стену возле постели от блох (витеб.). Отвращающим действием обладает и журавлиное П. (болг.). Чтобы обезопасить роженицу от нечистой силы, ее окуривают соломинкой и П., взятыми из трех пустых гнезд (серб. хомол.). Перья убитой в первый день марта сороки кладут под курицу, утку или гусинью, сидящую на яйцах, чтобы уберечь их от глаза (гроднен.). П. вороны подкладывает в гнездо наседке, чтобы уберечь цыплят от ворон (пол., Понаревье). Гусят при первом выгоне на подножный корм окуривают от глаза жжеными П. (полтав.).

П. используются и в других магических действиях, связанных с разведением домашней птицы. Если курица кудахчет, выщипывают у нее П. из хвоста и втыкают его в пепел, тогда она перестанет кудахтать и будет дальше нести яйца (черногор.). Выщипывание перьев на голове кур считают проделками чем-то недовольного домового, для устранения этого подвешивают в курятнике **курный бог** — кремнисто-буроватый камень или глиняный рукомыльник с пробитым дном, вешают на насест старый лапоть (владимир.). Чтобы велась голуби, втыкают голубиное П. в крышу голубятни, а чтобы никто не похищал голубиных П., затыкают за жердь в голубятне П. ощипанных голубей (полтав.).

Известны магические действия с П. при купле—продаже домашней птицы. При покупке гусей на развод следят, чтобы продавец не выдрал пух из-под крыльев (полтав.). Если он вырвет из-под крыла курицы три перышка и тихо произнесет заклинание: «Тobie mięсо а mnie pierze» [Тебе мясо, а мне перья], курица перестанет нести яйца (с.-вост. Польша, р-н Августова, ZWAK 1877/1:102).

П. применяются в народной медицине. От лихорадки окуривают больного несколькими П., вырванными у молодой курицы, не съевшей еще ни одного яйца (гроднен.); от падучей — девятью П. из-под левого крыла черной курицы (томел. мозыр.) или П. рябчика (ровен.). Свежими П. куропатки или совы лечат ломоту в пояснице и суставах, обкладывая ими больные места (пол. ченстохов.). Перьями сына окуривают при болезнях горла и при ночном испуге (серб. хомол.). Гусиное П. жгут, если новорожденный не дышит после родов, чтобы привести его в чувство (словац.).

Гусиным пухом вытягивают гной (пол.) — способ лечения, основанный, по-видимому, на легкости пуха и способности птицы взлетать вверх. У юж. славян для лечения используют П. жертвенных курицы, петуха или цыпленка (обычно черных), которых режут в «волчьи» праздники: в Сербии перьями такой курицы окуривают больных детей (поморав.), П. цыпленка окуривают больных (Заглавак) или роженицу при родах (Тимок); в Болгарии лечат болезни П. петуха, а с П. курицы также гадают (кюстендил.).

Щипание перьев (пол. *pierzak*, словац. *driapačky*, рус. дон. *перушки*, *пёрышки*) распространено главным образом у зап. славян как род совместной женской работы типа помочей. Для ее участниц (пол. *pierzarki*) устраивали небольшое угощение. У поляков Вармии и Мазуры созывали соседок между Рождеством и Крещением, которые щипали П. для перин и подушек, обычно в приданое хозяйской дочери. У словаков в период подготовки к свадьбе, обычно после первого оглашения помолвки в церкви, к невесте сходились женщины и девушки щипать П. и набивать ими перины для приданого. Нередко подруги приносили П. с собой или невеста обходила односельчан для сбора П. Иногда приходил жених, который бросал в П. деньги на угощение. В перину или в подушки вкладывали голубиные П., чтобы молодые любили друг друга, деньги и черепки, чтобы они бречали и не давали молодым долго спать, корку хлеба, зерна растений и т. д. По перине не хлопали, чтобы молодые не ссорились. У поляков было запрещено щипать П. женщины до первого после родов посещения церкви, иначе заведутся черви (люблин.). Черенки (стебло) ощипанных гусиных П. выбрасывали на развилку дорог, чтобы гусь хорошо велся (Вармия и Мазуры); выбрасывали их перед домом, чтобы люди обходили их стороной — считалось, что в этом случае гуси будут вестись в течение девяти лет (в.-луж.).

Обрядовое использование П. чаще всего встречается на свадьбе. П. или пучок П. бывает атрибутом участника свадебного обряда — **квиткой** (укр., словац., пол.). П. различных птиц (гусиные, куриные, петушинные, павлиньи), иногда крашенные, присутствуют в украшении **деревца свадебного** (укр., пол., словац.), **внамени свадебного** (укр.), **жевала** (укр., воеводин.), **каравая** и другого свадебного печенья (рус., пол.).

У украинцев Луганской обл. длинными П. (*косци*) украшают венок невесты; птичьим П. (*пирце, крильце*) выметают печь перед печением каравай. В Польше в канун свадьбы молодежь рассыпает у дома невесты П., мелко нарубленную солому, мусор и т. п., пером одаривают молодых на свадьбе. Во время венчания невеста имеет П. в чулке на счастье (любани.). В обряде вызывания дождя пером украшают девушку, которую поливают водой у реки (словен.).

Ряд поверий и мотивов легенд и сказок касается оперения самих птиц. С бытанием оперения встречается в народных поверьях о ласточке: из ласточек, перезимовавших в воде, только молодые снова вылетают на свет, а у старых опадают П., и они превращаются в лягушек (пол. катовиц., келц., белск., з.-укр.). По болгарским представлениям, сороки исчезают в Успенский пост, потому что в это время они молят для самовил жёлтые песчаные бессмертники, а потом купаются в их озере. В начале сентября они появляются вновь с попорченным, редким оперением, потому что для молодёжи самовилы надевали им на шею хомут, отчего у них вылезли П. на шею (кюстендна.), или потому, что во время купания в озере они сбросили старое оперение, а новые П. у них еще не выросли (панаягор., кызылагач.). Мотив заимствования и смены своего оперения на чужое представлен в фольклорных текстах. Согласно хорватской легенде, сова некогда была голой и попросила у каждой птицы по П., но назад не вернула, поэтому с тех пор не показывается днем, так как каждая птица требует у нее вернуть свое П. В украинской сказке ворон меняет свое оперение на павлинье или лебединое (СУС 244). Ср. также поговорку: «Ворона в павлиньих перьях» (Даль 3:5).

Символика оперения часто диктуется также его окраской (см. **Масть**). Так, птицы семейства воронов, имеющие черную окраску, противопоставляются белым птицам как злое и хищные и нечистые добрым, кротким и святым, в особенности голубю. На оппозиции белого (красивого) и черного (безобразного) оперения строится комизм сказок о вороне (ворона меняет свои П. на белые и безуспешно пытается смешаться с голубями, СУС—244*) и некоторых фразеологических выражений (например, *белая ворона*). Черно-белая окраска оперения сороки приобретает символика

крови и молока в поверье о том, что сорока, пролетая под коровой (спиной к вымени), вызывает появление у коровы молока с кровью; чтобы кровь исчезла, сороку вешают над коровой так, чтобы ее белая нижняя часть была обращена к корове (гомел.). Черно-белая окраска анта объясняется его человеческим происхождением, поскольку связывается с белой нижней сорочкой и черной верхней свитой или черной жилеткой, с одеянием ксендза и т. п. Белые предметы, в том числе белые П., увиденные во сне, предвещают рыбакам много рыбы (пол. помор.), поскольку белый цвет в ряде случаев является символической характеристикой рыб.

Лит.: Гуря СЖ (по указ.); ЖС 1893/2:239—240; Зел.ОРАГО 1:178—179,439; Гринч.ЭМЧ 1:20; Чуб.ТЭСЭ 4:699; Mosz.PW:140; Ркс 313:97; ZN• О 1896/1:102; Плот.ЭСЮС:76,219,223, 242,351,354,512,622,655,692—693; Kolb.DW 53:408; Szyf.ZOW:80—81; PAE, mapy 554,558,579, 600,617,620.

А. В. Гуря

ПЕРСТЕНЬ — см. **Кольцо**.

ПЕРУН — см. **Бог**.

ПЕРХТА, *П е р е х т а* — мифическое существо и изображающий его ряженный персонаж рождественского и масленичного периодов. П. связана с соблюдением запретов, особенно на прядение в пост. Известна лишь славянам, испытавшим немецкое влияние, преимущественно чехам и словенцам, под именем: чеш. *Perechta*, *Perchta*, *Perachta*, *Parychta*, *Peruchta*, *Peruta*, морав. *šperechta*, словен. *Pehtra baba*, *Vehtra baba*, *Perhta*, *Pjerhta*. Персонаж, как и его имя, принадлежат немецкой традиции. Перхтой (Бертой) звался персонаж, воплощающий земный солнцеворот (в Древнечешском словаре Гебауэра *Berchta*, *Perchta* даны как варианты имени *Bertha*, из ст.-нем. *Perahita*, *Berchte*, собственное значение которого 'блестящая, светлая, красивая, возвышенная'). Первоначально она считалась доброй богиней, тождественной Гольде. Позже их функции разделились, и Перхта «досталась» злая природа и устрашающая функция.

П. как мифологический персонаж. У словенцев Зильской долины, в Роже и в Бенешко даже сам праздник Крещения (6.1) называется заимствованным термином *pernahti* 'ночи Перхты', ср. нем. *Perchtag*, *Perchtabend* 'день Перхты, 6.1'. У чехов и моравян верили, что П. следит за вечерками и пряжами; если найдет в последний день года недопряденную кудель, то испортит работу. Ее праздник должен был быть отмечен кашей и рыбой, а тому, кто не постится или ест раньше времени, не соблюдая пост в сочельник (24.XII), она распорет живот, наполнит его сечкой и зашьет лемехом и цепью. В Чехии рассказывали, что П. ходит в Сочельник и грозит распороть живот, если ей не дадут того, о чем она просит; пугали и тех, кто не выдерживал пост в Сочельник или много ел (Крумловско, Будеевицко). В Моравии пугали детей, что П. придет и тому, кто много ест, распорет веретено брюхо и напихает его гороховой соломой; или проткнет веретеном тех, кто не хочет молиться. У словенцев Перхтами матери пугали детей весь адвент, особенно когда дети бегали на улице, в темноте, на морозе. Считалось, что П. приходит на Рождество в тот дом, который хозяин не окропит освященной водой и не окурит от нечистой силы. Верили, что такой не благословенный на все три святые вечера (не окропленный и не окуренный в кануны Рождества, Нового года и Крещения) дом уничтожит «Пехтра баба».

Отгоняли П. громкими звуками: делали 9 выстрелов, бегали вокруг дома и по селу с коровьими колокольчиками, взятыми из-под рождественского стола (Зильская и Канальская долины). Существует бранная формула: «*Pjerhta te bo vzela!*» [Чтоб тебя Перхта взяла!] (словен.).

Ряженые «Перхтами» практически всегда имело функцию устрашения. «П.» имела антропоморфный или зооморфный (кобыла) облик. Словенская «П.» во многом аналогична Люцие (Зильская долина). И наоборот, чешскую ряженую «Люцию», которая обходила дома с большим ножом и грозила распороть живот тем, кто не постился, также могли называть «П.» (окр. Кршесейна, Звиковце, Праги, Эбирога и др.). В П. могли рядиться и мужчины, и женщины. Количество ряженых варьировалось. Время обхода ряженных — рождественский пост: дни св. Варвары (4.XII), Николая (6.XII), Люцие (13.XII),

сочельник, — а также Крещение и масленица. Варьировалось и имя персонажа, которого называли не только так же, как и демона — чеш. *Peruchta*, *Perychta*, *Per(a)chta*, *Perechta*, *Peruta*, *Šperechta*, *Berchta*, но и другими именами: *Cempere*, *Brûna*, *Klibna*.

В северной Чехии и Моравии «П.» — это женщина, страшилище, которая обходит дома и грозит пряжам, пряжушним в четверг, и детям, которые не постятся и плохо себя ведут. Одна или две «П.» ходили с веретеном по домам, грозили детям, которые не хотели молиться, стучали метлой в дверь, пугали, изображали, как они распарывают или проверчивают живот, «выметают» его гусиным крылом, кладут туда солому и зашивают (Оломоуцко, Литовельско, Коетинско, Кромнержижско, Гана, Подржипско, Бзенецко). В средней Чехии (Велварско) одна из ряженных «П.» чернила лицо и руки углем или сажей, волосы распускала или убирала под платок и надевала цилиндр с пером. В одной руке она держала гороховую солому, в другой — деревянный нож. Вторая «П.» посыпала лицо мукой, обвязывала голову ветхим полотенцем, к голове ей прикрепляла два крыла. Лицо было закрыто материей, а в руках она держала крыло и метлу. Обе «П.» были одеты в белые юбки и мужские сорочки. Иногда вместо юбок и рубашек они заворачивались в солому, а в руки брали насаж с привязанными к нему перьями.

В чешском селе Пржежанце ходили обычно три «П.», одетые в белое, красное и черное, все с большими головами (накручивали на голову тюрбаны); они носили с собой нож, корзинку и метлы, которыми стегали непослушных детей. В с. Душники «П.» ходила в вывернутом кожухе, на голове у нее была кроличья шкура, в окровавленной руке нож, в другой — гороховая солома. В с. Грдле ходили две «черных» и одна «белая» «П.»; в Йечовицах «П.» раздавали детям подарки; в Ржедгошти «Перхтой» рядился мужчина, надевая вывернутый кожух и баранью шапку. В р-не Будеевиц вечером перед Крещением ходила процессия ряженных до 17 человек, в которой «П.» была представлена в виде кобылы (конская голова на палке, которую держит парень, целиком закрытый белым покрывалом), обвешенной колокольчиками. В южной Чехии устрашение детей неизвестно, здесь «П.» изображали в виде кобылы, которая обходила дома в рождественский и масленичный периоды.

У словенцев «П.» ходила на Крещение и иногда приносила детям подарки: она внезапно открывала двери и бросала в комнату орехи, яблоки и др. плоды. Дети собирали их все, кроме тех, которые закатились под стол, — чтобы летом у семьи не пропадали овцы на пастбище (Зильская долина). У словенцев Зильской долины «П.» — злая баба, одета во все черное, но с белым (посыпанным мукой) лицом, с топором в руках. Она грозилась обитателям дома ухватом. В Радишах парень, рывшийся «Перхтой», брал в руки ухват, на который была насажена печеная колбаса, приносил для детей орехи и с грохотом высыпал их на пол. В с. Покрче «П.» изображала старуха с длинными седыми волосами, о которой говорили, что она приходит из берлоги. Дети кричали ей: «Pehtra baba, daj voreh polni žaklj ra an meh!» [Пехтра баба, дай орехов полный карман или мешок!] (Möd.VUOS 2:153). «Перхтой» мальчики наряжали кого-нибудь из своей компании: надевали на него черный кожан или поношенную женскую одежду, на лицо — маску, приделывали рога, руки мазали сажей. Сопровождающие его должны иметь четки или другие освященные предметы. Вся процессия шла в село, звоня коровьими колокольчиками. Сначала они шли к старосте, пеля, а «П.» подыскивала себе жертву, чтобы исцелить ее своими черными от сажи руками. Хозяйка одаривала процессию тремя дарами (в честь Трех королей, принесших дары родившемуся Иисусу). Так процессия обходила все село. Этот обычай называется у словенцев «Pjerhto jagati» [гнать Перхту]. Иногда в Каринтии «Перхте» надевали на лицо маску с одним глазом, местами «П.» носила в руках вязанку сухих сосновых веток, которые с шумом и грохотом бросала в комнату.

Лит.: Ваа.КД (словарь); Zibr VCh:87–91, 480,490; ČL 1894/1:55–56; Möd.VUOS 2:76, 142,143,153–155,186.

М. М. Валенцова

ПЕСОК — вещество, находящее широкое применение в народной обрядности благодаря своим природным свойствам — сыпучести, дробности, мелкости частиц, а также восприимчивости его как «мертвой» матери. В народной культуре П. является также символом множественности и нечисленности.

В верованиях П. выступает как первоэлемент наряду с землей. В дуалистических легендах о **сотворении мира** Богом и чертом черт достает со дна **моря П.** (или одну песчинку), из которой Бог творит землю (рус. пензен., укр. житомир., пол.). Бог сеет П., оборотясь на восток — возникает земля; черт сеет П., оборотясь на запад — появляются **камни** (рус. смолен.). В колядках два голубя достают со дна моря П. и создают землю (укр. закарпат.). По легенде из Вологодской губ., два брата — голубь и гоголь — создают из П. первого человека. Ср. мотив нахождения ребенка в П., зафиксированный в полесских поверьях о происхождении детей (Вин.НД:354).

В погребальном обряде славянских народов присутствует **осыпание** могилы П. **Связь П.** с похоронами проявляется также в детской игре «в коршуна», в конце которой пойманного «коршуна» кладут на кучу песка, обсыпают песком, сыплют П. за рубашку (бел., ДзФ:681). На Полтавщине во время «проводов русалки», приуроченных к петровскому заговенью, обрядовое чучело выносили за село, забрасывали песком и заливали водой, после чего разрывали на части. В один из поминальных дней — в духовскую субботу — на Псковщине посыпали дорожки перед домами цветным П., воспроизводя изображение лестницы. В Полесье в канун **Ивана Купалы** посыпали песком, золой или мукой пол, чтобы узнать, приходили ли умершие (брян.). Так же на **Троицкой неделе** узнавали о посещении **русалок** (сум.).

Как «мертвая субстанция» П. выступает в поверье, что если взять в полночь со свежей могилы песок и добавить его в семена, воробьи не будут клевать посевов (в.-луж.). В гаданиях о судьбе, когда ребенку предлагали на выбор различные предметы, П. означал скорую смерть (великопол.). В новогодних гаданиях П. также означал смерть. В польском Поморье в канун Нового года члены семьи делали кучки из сырого П.: чья кучка рассыплется до утра, тот умрет в наступающем году. Ср. символику П. в соновидениях: видеть во сне П. — к смерти, к похоронам (в.-полес., бел. гроднен.).

Мотив сеяния песка присутствует в песнях, исполнявшихся во время обряда **опахивания** для отгона Коровьей Смерти: «Когда песок узойдет, Тогда коровья смерть придет» (калуж., Журав.ДС:141). В южнорусских областях наряду с произнесением

указанной формулы невозможного бросали в борозду П. (воронеж., орлов, курск., калуж.).

В заговорах П. также фигурирует в составе формулы невозможного, с помощью которой магически изгоняют болезнь — «как песку не взойти, так недугу не быть». Эта формула встречается в апокрифических молитвах «от крови», известных уже в древнерусской книжности (рукописи кон. XVI в.). Ср. в заговоре от ушибов: «Як тому песку не росты, не цвѣсты, / Так (имярек) не болеть и не гореть» (укр. житомир., ПЗ:344).

В полесском заговоре от лихорадки значимым оказывается такое свойство П., как с ы п у ч е с т ь: при отгоне грозы стихия изгоняется «на чистые поля, темные леса, сыпучи пески» (рус. вят.). Болезнь должна «рассыпаться», как П. — «жоўтыя ляскі рассыпаюцца <...> нарадка унімаюцца» (бел. гомел., ПА:301). С этим свойством П. связан также мотив засыпания глаз носителю опасности: «...соли в глаз, песку горячаго, огня палящаго» (рус.), «врагам песком очи засыпаю...» (укр. киев.), «камянем зубы павыбью, а пяском вочы засыпаю» (бел. — Левк.СО:87). Ср. приговор от слеза: «Песок ў очы» (ПА, гомел.).

П. воспринимается как неисчислимая субстанция, что обеспечивает его апотропейную функцию, ср. в заговоре от слеза коровы: «Як ёна [ведьма] не можа <...> на деревн листу перещнитать, а на земле песку перегрѣбти и з моря воды выпити <...> так ёно не можа чорне лице корови наврекнути» (ПА, киев.); в заговоре на отбирание молока: «Як вы перещытаеце песок / И пералычыце [пересчитаете] мое г..., / Товды к моей коровыцы молока прыстанеце» (бел. гомел., ПЗ:496). В ю.-слав. заговорах от зморы и вештицы говорится, что злые силы не могут приблизиться к дому, пока не пересчитали в море песок (серб., герцеговин. — Левк.СО:138).

Оба свойства П. — сыпучесть и множественность (неисчислимость) объединены в фольклорных мотивах витья веревок из П. (в быличках человек дает неисполнимое задание чертятам, чтобы избавиться от домогательств нечистой силы — в.-слав.; в сказке герой получает задание сплести бич из П. — пол.), постройки здания из П. (в сказке герою велют построить корчму из П. и вбить в каждую песчинку гвоздь — пол.).

П. как оберег от нечистой силы, гадов и насекомых. В Македо-

нии, чтобы защитить ребенка от недобрых предсказаний демонов судьбы — *наречниц* (см. *Судженицы*), рассыпают по полу П., оставляют на нем следы ножек ребенка со словами, что «он ушел в загон для овец, пусть там его ищут» (Плот.ЭГЮС:705). В волыньском Полесье, увидев первую гадюку, бросают в нее П. и говорят: «Шоб ты мого роду ни бачив, и я твого шоб ни бачыла» (Гура СЖ:350). Белорусы считали, что убитую змею следует немедленно закопать, но не в пахотную или сенокосную землю, а глубоко в П. (витеб.). Поляки натрали песком укусы змеи, ласки. На Житомирщине, возвращаясь с первой пахоты, тщательно отрывают с себя П., чтобы не занести его в дом, иначе там заведутся блохи. По поверью, если на Сре-тенне пол посыпать П., в доме разведется много блох (бел. витеб.). Ср. легенду о происхождении вшей из песка (пол.). Взятый изпод бузны П. добавляют в семена, чтобы воробьи не клевали посевов (в.-луж.).

Мелкие частицы П. уподобляются каплям дождя, зерну (ср. сказочный мотив — заколдованная мельница мелет вместо зерна П. — пол.; уподобление зерна песку в загадках), пчелам, веснушкам. Чтобы посадить на землю пчелиный рой, бросают перед ним П., чтобы пчелы приняли его за дождь (макед.). В Косове при первом весеннем громе сыплют перед пчелами П., чтобы ульи наполнялись. Сербы на Рождество поливают ульи водой с П., говоря при этом: «Сколько песка в воде, столько чтоб и пчел в ульи дал Бог...» (Гура СЖ:481). В то же время, по поверью белорусов, игра детей с песком и мелкими камнями предвещает посредственный урожай (витеб.). В Витебской губ. при виде первой ласточки обтирали лицо песком, чтобы не было веснушек (Никиф.ППП:195).

Такой признак П., как с у х о с т ь, значим в гаданиях и приметах. П. (в противопоставлении зерну, хлебу и т. п.) символизирует нужду, бедность. В витебской Белоруссии, приняв предложение сватов, родители невесты ставили в сенях две закрытые посудины — с зерном и с П. — и просили дочь принести одну из них. Если невеста принесла посудину с зернами, ее супружеская жизнь будет «сытой», если с П. — бедной (Никиф.ППП:56).

Увидеть первый раз жабу на П. — к сухому году (пол.). Если куры (воробьи) роются в П. — будет хорошая погода (пол.).

В Полесье на день св. **Евдокии** сеяли капустную рассаду; если еще лежал снег, семена перемешивали с П. (ровен.).

Лит.: НБ:46–47,113–114; Журав.ДС:106–107,141; Агап.МОСК:306,634; Тол.ПНК:252; Тол.ОСЯ:305; Левк.СО (по указ.); Вин.НД:166,179,337,354; Череп.МРРС:171; ПЗ:301,344,496–497; Гура СЖ (по указ.); Плост.ЭГЮС:705; Никиф.ППП:31,56,200,238; Piet.KDP:83; Fed.LB 1:215; SSSL 1/1:405–417.

О. В. Белова

ПЕСТ – см. *Ступа и пест*.

ПЕСЬЕГЛАВЦЫ – см. *Полулюди*.

ПЕТР и ПАВЕЛ – первоверховные апостолы, почитаемые церковью как проповедники христианского учения. День памяти святых (29.VI/12.VII) отмечается как день общего мученичества апостолов (при императоре Нероне, ок. 67 г., Петр распят на кресте вниз головой, Павел усечен мечом). Ср. *Петров крест* 'созвездие Лебеда' (полес.), 'растение *Lathraea squamaria* L.' (рус., укр.). В ю.-слав. традиции день памяти св. Петра – *Петровден* – отмечается 29.VI, а неканоническое чествование св. Павла приходится на 30.VI. См. **Петров день**.

В народной традиции П. и П. выступают как парные персонажи (ср. *Кузьма и Демьян*), которые часто могут объединяться в один образ: *Петр и Павел, Петр-Павел, Петро и Павло, Петро-Павло, Петропавля*. В болгарских песнях и легендах П. и П. выступают как братья или как **близнецы**, имеющие сестру – св. Елену или св. Марию (см. **Мария Огненная**). Согласно народным верованиям болгар, св. Петр – младший и более добрый из братьев – позволяет земледельцам работать в свой праздник, если погода благоприятствует. Сердитый и грозный Павел сурово наказывает нарушителей, посылая с неба гром и молнии, сжигающие снопы. Согласно легенде, бытующей у сербов-граничар, основателем православия является св. Савва (*Саво*), который был сербом, а основателем католичества – «римлянин» св. Павел (*Паво*) (Бер.ЖСГ:65). По преданию из Височкой Нахии, разделение

вер на православную и католическую произошло после ссоры апостолов: Петр объявил себя православным (*сербом*), а Павел сказал, что он католик (*шокац*) (Фил.ВН:264).



«Петр и Павел». Народная икона XVI в. из с. Малнев Львовской обл.

Государственный музей украинского изобразительного искусства (Киев, Украина)

В верованиях славян апостолы Петр и Павел занимают особое место, выступая в роли хранителей ключей от рая и ада (ср. бел. *Пятрова палка* 'созвездие Лебеда', которое воспринимается также как ключ от рая – Туровщина). В болгарской традиции св. Петр является также сторожем райского сада, охраняющим золотое райское дерево, вокруг которого в виде мух и пчел летают души умерших детей. Когда на земле их матери раздают

в Петров день освященные яблоки. св. Петр разрешает душам детей отвесть райских плодов.

Св. Петр — покровитель рыбаков (рус. *Петр Рыболов*), у которых принято покупать в складчину большую восковую свечу и ставить ее перед образом святого. В Вологодской губ. к Петрову дню приурочен праздник рыболовов; в Белоруссии (Витебская обл.) рыбаки заговаривали сети «на шчасце Петрово». Апостол Петр упоминается среди «прочних рыбам ловцем бывших» в Тренинке Петра Могилы в чине на освящение новых сетей. В русских и украинских легендах св. Петр выступает в роли рыбака, собирающего подати с рыб (Гура СЖ:754). Св. Петр почитается также как защитник засеянных полей (в легендах часто противопоставит св. **Илье**, насылающему на поля дождь и град; подметает небо, сушит тучи — бел.), ср., напр. в волочебных песнях — «Святэй Петра талаку збіраў / Копы сена вазіць, стагі мятаць» (Влчб.п.:166). Согласно украинской легенде, св. Петр отгоняет с полей насекомых-вредителей, размахивая батоном (ср. укр. *Петрів батіг* 'растение цикорий дикий, *Cichorium intybus* L.'; по другой легенде, этим растением св. Петр разгонял пастушков, которые не уступали дорогу Христу, — харьков.). В украинских колядках апостолы Петр и Павел выступают как пахари: «Святій Петро за плугом ходить, / Святій Павло волоньки водить, / А сам Господь Бог пшеничку сіє, / А святій Ілля заволочує» (Вор.ЗНН:429). В карпатской колядке св. Юрий трубит в трембиту «листовую», а св. Петр в «цвітовую», после чего зацветают сады и начинают роиться пчелы. У западных украинцев Петр или Павел выступают в роли покровителей **волков**. В Екатеринославской и Харьковской губ. св. Петра считали пастухом райских **овец** — верблюдов. У юж. славян св. Павел выступает охранителем от укусов **пауков** (далматин.); чтобы паук не причинил зла, македонцы Скопской Котлины в день св. Павла (29.VI) не занимаются никакой работой.

В Полесье св. Петру молились об урожае (брест.), о здоровье (гомел.), о защите от грозы (гомел.), об излечении болезни коровы (гомел.); св. Павлу — об урожае ягод (брест.); Петру и Павлу — о заступничестве перед Богом (брест.), о спасении души (брест.), «избавить от всей муки» (ПА, брян.), при начале работ (брест.), перед жатвой (гомел.).

при родах (укр.). В заговорах П. и П. помогают улучшить улов рыбы; защищают людей от колдунов, порчи, сглаза, болезней, от любого оружия; исцеляют от эпилепсии, кровотечения, лихорадки, болезни живота, от укуса змеи; к ним обращались в заговорах на обезвреживание **задома**, на исцеление лошадей от колики, а также если у коровы пропадало молоко (в.-слав.).

В славянских легендах П. и П. — спутники Иисуса Христа в его странствиях по земле, участвуют в испытаниях людей, но часто сами становятся испытываемыми на верность учителю. Наиболее близким к Христу персонажем, его первым учеником является св. Петр. В легенде с Буковины св. Петр предстает как «двойник» Христа, внешне на него похожий (КА, Кельменецкий р-н Черновицкой обл.). Как ближайший наперсник св. Петр пробует заменять Бога в делах, но терпит неудачу (укр. закарпат.).

В легендах П. и П. покупают (крадут) коней (СУС —790А*), нанимаются молотильщиками (СУС 752А), творят «хохлово», «литвиново» и «москалей» (укр.), спасают хлебный колос от уничтожения (укр. карпат.; полес. волын.); св. Петр уменьшает хлебный колос в наказание за непочтительное отношение людей к хлебу (укр. карпат., харьков.); Христос и св. Петр совместными усилиями творят свет — по указу Христа Петр ныряет в море за землей (укр., Подолия; ср. **Сотворенне мира**), ночуют у скупой хозяйки и, будучи избитыми ею, лишают женщину власти над мужем (СУС 791), награждают бедных (укр. гуцул.), соединяют людей в пары — ленивого с работающим (укр., бел.), лишают отказавшую им в помощи женщину досуга (укр. закарпат., НБ:103), превращают в жабу жадную хозяйку или грубого хозяина (укр. закарпат.); св. Павел ранит куском сухого хлеба руку Христа, по благословению Христа окровавленный хлеб превращается в **мед** (з.-укр.); черви в ране на голове ап. Петра (или Павла) превращаются в **пчел** (з.-укр.); св. Петр учится торговать (СУС —790В*), крадет у черта огонь (гуцул.), превращает в **кукушку** дразнившую его девушку (бел. брест.), разбирает воз, который черт соорудил в доме, и выносит его на улицу, чтобы сделать пригодным для использования (укр. закарпат.), запускает мельничное колесо (укр. закарпат.), не пускает в рай свою жадную мать (ср. СУС 804), разнимая дерущихся черта и женщину (черта

и еврея), перепутывает им головы (укр.). По поверьям, с ап. Петром связано появление **грнбов** (из кусочков хлеба, которые П. тайком от Христа ел и выплюнул, — в.-слав., пол., СУС 774L).

Считается, что Петров пост не строгий, потому что св. П. тайком в это время ел сыр (укр. закарпат.). В с. Олбни Козелецкого р-на Черниговской обл. в Петров день выносили под дуб миску с варенками и говорили детям, что «то Пэтро в дуба варанчикка скинуў» (ПА).

В славянском фольклоре отразились также некоторые сюжеты, известные из Евангелия и церковного предания. Согласно гуцульской легенде, Павел был «едноралом під Иродом поганцим», но получил откровение от Христа и отказался убивать тех, кто осеняет себя крестным знаменем (Шух.Г 5:37; по преданию, Павел происходил из семьи богатых иудеев и был гонителем христиан до тех пор, пока не исцелился чудесным образом от поразившей его слепоты). С именем апостола Петра связан сюжет народных легенд об отречении от Христа, сближающий св. Петра и Иуду: в «светлый праздник» возвращался домой работник с пасхой, полученной в награду за работу. Встретившись ему Иуда-предатель, апостол Петр и смерть в обличье девушки-нищенки и попросили у него пасхи на разговение. Узнав, кто они, работник отказал Иуде (так как тот продал учителя) и Петру (потому что тот отрекся в страхе) и разговелся со смертью-девицей, так как перед ней все равны и со всеми она поступает справедливо (укр. харьков., ЭО 1890/2:154). В селах Слободской Украинны известен обычай на следующий день после праздника Петра и Павла, именуемый *Полупетра*, *Петровов батько*, резать трех петухов и варить борщ в трех горшках в память того, что апостол Петр трижды отрекся от Христа (ср. Мф. 26:69–75). В легендах об отречении также проявляется характерное для народной повествовательной традиции слияние апостолов Петра и Павла в один персонаж: «Як розпяли [Христа], зповели апостола Пэтра-Павла: “Вы следовали за Исусом Христом?” Апостолы Пэтру-Павлу сказали: “Мы не знаємо этого человека»» (полес. житомир., НБ:331).

На Рус. Севере Петра и Павла считали пророками («евангелисты-пророки»), которые предсказывали конец света и погоду (АА, каргопол.).

Лит.: НБ (по указ.); РП:409–410; Кал.ЦНМ:143–146; БАС:202–203; Гура СЖ (по указ.); Бел.М:411; Лов.БНК 2002:144; Лег.:114–116, 127–128; Шух.Г 5:32–38; Бул.УН:158–162, 298–300; Чуб.МВ 1:145–146; Вор.ЭНН:429–430; КХЗХ; Поп.БНК:64–65; Юд.ОРЭ (по указ.); ПЗ (по указ.); ПА.

О. В. Белова

ПЕТРОВ ДЕНЬ — день святых апостолов Петра и Павла, отмечаемый 29.VI/12.VII. См. **Петр и Павел**. Одна из ключевых дат летнего цикла в народном календаре вост. и отчасти юж. славян (см. **Лето**). Имеет много общего с Ивановым днем (см. **Иван Купала**) и другими праздниками середины лета, и в то же время — это праздник, обозначающий переход к наступающей осени (ср. **Ильин день**, **Осень**). Так, у юж. славян (на западе Сербии и в др. местах) «крестоноши» начинали свои обходы на Юрия или Марка, а заканчивали к П.д.

Как летний праздник П.д. был связан с метеорологическими представлениями и профилактикой засухи и града. В этот день совершались моления и крестные ходы в полях, у колодезей и у воды, сопровождаемые прошениями о дожде. У сербов в Драгачево венком, сплетенным в П.д. из растения «петровац», женщины махали в направлении приближающейся градовой тучи, надеясь тем самым остановить ее.

В южнорусских губерниях к П.д. был приурочен обычай караулить солнце, когда молодежь обоего пола проводила вместе всю ночь в канун праздника, наблюдала, как при восходе солнце «играет», переливаясь разными цветами, устраивала в складчину трапезу, веселилась, рядилась, обещивалась колокольчиками и бубенцами, бесчинствовала (разбрасывала хозяйственный инвентарь, обирала чужие огороды, см. **Бесчинства**). П.д. в некоторых местах был отправной точкой весенне-летних гуляний молодежи (*изгрици*), продолжавшихся вплоть до Ильина дня или даже Покрова. См. **Игра солнца**.

По поверьям, в П.д., как и в другие пограничные даты календаря, случаются чудеса. Чехи верили, что змеинный король снимает свою корону (ее можно добыть в этот момент) и купается в реке. Словаки считали, что Петр и Павел сеют грибы, поэтому в ночь на П.д.

люди отправлялись в лес за грибами и если находили гриб, выросший в полночь, то срывали его, надеясь благодаря этому после смерти каждую ночь посещать землю вместе со св. Петром.

Близость П.д. к летнему солнцестоянию объясняет особую осторожность, которую соблюдали в этот день. Поляки в окрестностях Хелма остерегались ходить в лес в П.д., *bo tam straszę* [потому что там пугает]. Русские в Карелии также не ходили в П.д. в лес из-за обилия змей. Словаки верили, что забравшийся ночью накануне П.д. на крышу непременно упал бы с нее. П.д., наряду с Купалой, кое-где считался временем активизации нечистой силы (русалок, ведьм, водяных, шуликунов и др.). Белорусы остерегались строить дом в период между Духовым и Петровым днями, поскольку в нем завелись бы тараканы и клопы.

У юж. славян (особенно в Хорватии и Боснии) П.д. был одним из летних праздников (наряду с Ивановым и Видовым днями), когда жгли общесельские **костры**. Пастухи зажигали огромные факелы (*диле*) и носили их вокруг загонов со скотом, после чего выпрашивали у хозяйки пастбища молочную пищу, устраивали трапезу и веселились до утра. Сербы в Боснии соревновались в том, чей петровский факел больше.

На западе южнославянской территории с П.д. связывали приметы, аналогичные русской «**воробьиной ночи**»: гроза в П.д. указывала на то, что лещина в этом году не даст плодов.

До П.д. (а также до Вознесения, Троицы, первого дня Петрова поста, Видова дня, летнего Иванова дня, Преображения) во многих славянских традициях соблюдался **запрет есть фрукты**, ягоды и другие плоды нового урожая. Сербы в Смедерево считали, что в П.д. св. Петр трясет в раю яблоню и угощает детей яблоками; если же чья-нибудь мать нарушила запрет и съела яблоко еще до П.д., ее ребенок остается без яблока. В этот день матери, прежде чем отведают фруктов, относили их на кладбище, отдавали нищим, раздавали в память об умерших или устраивали угощение для соседских детей, и только после этого запрет есть фрукты снимался.

В П.д. кое-где на Украине запрещалось купаться из-за угрозы утонуть. Возможно, запрет связан с тем, что П.д. входил в число летних праздников, отмеченных особой актив-

ностью водяного. Другим объяснением запрета может служить евангельский эпизод об апостоле Петре, который пытается ходить по воде, как Христос, но тонет (Мф 14:28–31). С евангельскими мотивами отчасти связано и празднование дня, следующего после П.д. и называемого на Левобережной Украине *Петров батька*. В этот день варили «тры борщи для того, шо св. Пытро тры разы одрикся од Хрыста, и в ти борщи рижуть трех пивнев» (СХИФО 1907/16:164).

П.д. считался календарной границей года, после которой в природе начинались изменения, свидетельствующие о приближении осени. После П.д. уменьшается световой день («Петр и Павел час убавил, Илья-пророк два уволок»); солнце поворачивается к зиме и одновременно начинается жара: укр. «За Петра сонце повертається на зиму, літо на жару», рус. «День убывает, жара прибывает». Болгары верили, что после П.д. начинает холодать, солнце поворачивает к зиме, птицы перестают петь, а трава расти. В России в П.д. ломали березовые ветки для банных веников. Считалось, что в П.д. св. Петр «оплевывает» листья, поэтому после праздника травы, растения и деревья на заготовку не годились, а листья на деревьях начинали осыпаться: «Придет Петрок, сорвет листок». Гуцулы говорили, что ключи от земли св. Петр хранит весь год и только весной их забирает у него св. Юрий; в П.д. ключи вновь возвращаются к Петру, и тогда наступает осень.

О переломе лета свидетельствуют поверья о том, что после П.д. (а также Иванова дня) у коров убывает молоко, ср. рус.: «Петро корову унес»; бел. «Петров день — кароўка скалала пыску — ня будзе ў міску»; укр. «До Петра молочка відерце, а по Петрові глек і той неповний».

С П.д. у вост. и юж. славян и в вост. Польше связана примета о кукушке (и других птицах), прекращающей после П.д. свое кукование, прячущейся от других птиц в капусте или превращающейся в ястреба, см. **Кукушка**. К П.д. в некоторых южнорусских областях был приурочен обычай «**крестить кукушку**», точнее его заключительный эпизод — «похороны кукушки». Как начало осени трактовалось в народе и исчезновение змей, мух, пауков и многих насекомых: «Пятро забяре усих у вядро» (укр.). В южнорусских губерниях П.д. считался днем ухода (исчезновения) русалок, прибывающих на землю с Троицы.

По приметам этого дня предсказывали осенний урожай зерновых, ср. курск. «Если к Петрову дню просо вырастет длиною с ложку, то будет каша в ложке». На Украине иногда в П.д. пекли первый раз хлеб нового урожая и освящали его в церкви. В Полесье обламывали верхние листья на капусте, чтобы она росла в кочан, а также срывали немного льна и закапывали его в землю, чтобы он уродился и было много прядева.

П.д. был апогеем летних форм досуга. На Рус. Севере П.д., наряду с Ильиним, завершал сезон уличных игр молодежи, начинающихся весной, на Николау или в другие дни, причем к П.д. эти гуляния приобретали наиболее оживленный характер. Популярным петровским развлечением было качание на качелях. В «Синописе» Иннокентия Гизеля (1674) П.д. упоминается как христианский праздник, ставший временем бесовских забав, в частности качания на качелях: «...еще и о празднике святых Верховных Апостола Петра и Павла свою сеть диавол запинает чрез колыски, на них же бо колышущимся приключается внезапно уласти на землю, убиватися, и зле без покаяния душу свою испустати» (Гизель И. Синописис, или краткое описание от различных летописцев, в начале славянского народа. СПб., 1762:46).

Кое-где у вост. славян П.д. считался поминальным. В Калужской губ. все старались с этот день быть дома и оставляли на столе после ужина остатки еды, ожидая ночью прихода предков. В Заонежье в П.д. посещали могилы. По полесским поверьям, в П.д. «пересушиваются» покойники, поэтому в этот день обычно хорошая погода и светит солнце. В Тульской губ. рассказывали легенду о святых камнях, за осквернение которых местный помещик, отважившийся их рубить, был ослеплен, а жители окрестных сел надолго наказаны бесплодием. С тех пор в П.д. они посещали эти камни и поклонялись им как могилам родителей.

На Украине, в Белоруссии и в западно-русских областях П.д. считался пастушеским праздником. На Черниговщине в этот день хозяева делали пастуху подарок, называемый *петровщина* и состоящий обычно из продуктов. На юго-западе Брянщины на Троицу женщины носили пастухам по пирогу и паре яиц, а он им *выставлял петровки*, т. е. угощал женщин в П.д. На Смоленщине к П.д. пастухи гнали водку

и в сам праздник обходили дом за домом, приглашая хозяев на праздник («Прошу на петровщину»), и заодно «колядовали», получая в благодарность за приглашение кусок сала и булку. Во многих областях России П.д. считался серединой пастушеского сезона, по случаю чего пастухи получали вознаграждение. В Пошехонье рассказывали, что знающий пастух выбирал в начале сезона одну корову, которая вместо него фактически и пасла все стадо, но сама при этом худела и теряла надон, поэтому в середине сезона, в П.д., пастух выбирал для этой роли новую корову.

В украинских Карпатах П.д. был важной сезонной границей в отгонном скотоводстве, когда пастухи перегоняли отары на высокогорные пастбища. Во время своего праздника на выгоне за селом пастухи усаживались за земляной стол — *петрик*, где угощались сырниками (традиционным блюдом праздника), хлебом и купленной в складчину горилкой.

Мотивы, связанные с молочными продуктами, очень популярны в поверьях, относящихся к П.д. и петровскому посту. На Черниговщине в П.д., когда кончался петровский пост, хозяева ставили на ближайший к дому дуб крынку с варениками и объясняли детям: «Глянь, то Пэтро з дуба вареничка скинул» (ПА). Жители Московской губ. были убеждены, что петровский пост был учрежден по просьбе женщин для собирания масла. На Гомельщине русалки, раскачивающиеся на ветвях берез в П.д., якобы пели: «Ута-та, ута-та, на Петра матка сыру испекла» (Вин.НД:135).

Мужской характер праздника нашел объяснение в украинской легенде. Якобы раньше на земле правили женщины, не дававшие мужчинам никакого житья. Однажды Господь, решивший осмотреть землю, взял с собой Петра-Павла и отправился по миру. Во время этого посещения они видели добрый прием от мужчин и натерпелись от женщин, встречавших их неласково; якобы с тех пор властью на земле обладают мужчины и они же празднуют память Петра и Павла, считая их своими заступниками, ср. рус.: «У мужика то и праздник, что Петров день». В России и на Украине в П.д. устраивали мужские трапезы, праздники церковных братств. Кое-где у юж. славян в П.д. совершалось коллективное заклятие животного (вола, петуха и др.) и последующее пиршество, ср. *Братчина*.

В России П.д. был отмечен и в после-свадебном календаре. В этот день молодожены посещали родителей невесты, а поскольку к П.д. кончался Петров пост, то говорили, что молодожены приходят «на сыры». Отец невесты готовил для дочери новые вилы и грабли и дарил ей в П.д., чтобы молодая женщина в новой семье могла участвовать в предстоящем сенокосе, поскольку с П.д. в России начинался основной сенокос: «Доставай косы и серпы к Петру».

Петр и Павел считались покровителями рыболовов, поэтому кое-где к П.д. приурочен праздник рыболовов. Сохранилась также традиция собирать ежегодно деньги в П.д. на «мирскую свечу», которая ставилась в церкви к иконе Петра. С П.д. связаны приметы, касающиеся рыбной ловли. На Рус. Севере в П.д. повсеместно готовили общую уху, для чего сообща ловили рыбу, ели уху, после чего славили свв. Петра и Павла: «Петры и Павлы, пошлите нам, Господи, рыбки. Большой и маленькой» (МСб 1:57).

Лит.: Холодная // ВК:32–38; Календарь Вятской губ. на 1885 г. Вятка, 1884:166; ЭО 1912/3–4: 100; Берн.РКП:118; ВФНК:114; ЖС 1908/4:45; Зел.ОРМ 1995:167; КГ:264; Гура СЖ (по указ.); Виш.НД (по указ.); МСб 1:13,14; Подюков И. А. Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1990:33; ТОРП:293; СБФ-86:218–219; Тол.ОСЯ:216; Ром.БС 8:314; Кръпциу кармянских перазвоны (абрады і песни ў сучасных запісах). Гомель, 2000:108; Этн. 1928/2:32–64; ЕЗ 1898/5:93; МУРЕ 1912/15:52; Скур.УНК:90–91; Изв. Курск. об-ва краеведения 1927/4:71; ПА; Арх. ГМПИ; Бег.ЖСГ:286; СЕЗб 1967/80:193; Караиш 1901/3:136; ГЕМБ 1940/15:38; 1988–1989/52–53:105; БВ 1888/3:202; 1891/6:203–204; GZM 1952/7:369; 1955/10:127; Jadr.K:72; Kur.PLS 2:211; Horv.RZL:227.

Т. А. Агапкина

ПЕТРУШКА, *Petroselinum sativum* L. — огородное растение, в обрядовой практике играет роль апотропея, наделяется продуцирующими свойствами, используется в народной медицине. Наиболее значимо в культуре зап. и юж. славян. Названия П. связывают с именем апостола Петра, претерпевшим различные трансформации и переосмысления (ср. рус. разгов. *петрить*, *валить петрушку*

и т. п.) и далее с мифонимом *Перун*: рус. *петрушка*, из пол. *pietruszka*, словац. *petrižen*, *petruška*, *patrušlín*, э.-чеш. *petržel*, *petružel*, серб. *першун*, *петрожил*, *петрожел* (в Банате), болг. *петружел* (от лат. *petroselinum*); у юж. славян известны также названия другого типа: серб. *мајданос*, болг. *магданос*, *майданос*. Острый запах П. лег в основу создания новых номинаций растений: кошачья *петрушка* 'вех, цикута', собачья *петрушка* 'растение зноиха, кокорыш' (Даль 3:106; с.в. *Петров день*).

П. входит в растительный ряд овощей с острым запахом и вкусом (хрен, редька, лук, чеснок, сельдерей и т. п.); благодаря своей форме объединяется с такими плодами, как морковь, хрен, кукуруза, огурец и др. (БАС 1977:204), которые составляют ряд вегетативных образов *penis'a* (СК 2:265, прим. № 18).

В западнославянской традиции П. используется в качестве оберега. В Словакии невеста, идя на венчание, клала П. в бутылку и, вступив к костел, говорила: «*Petržlen, na tebe stojim a muža sa nebojím*» [Петрушка, на тебе стою и мужа не боюсь] (Bedn.DKSL:38). В качестве апотропея П. употреблялась в дни наибольшей активности нечистой силы. Вместе с другими растениями (лук, чеснок) П. давали скоту от порчи и слеза при первом выгоне на пастбище, в период между днем Иоанна Крестителя и днем свв. Петра и Павла, чтобы ему не навредила ведьма (морав., Рожнов). В Сочельник отрезали куски хлеба по числу домашних животных, на каждый кусок клали облатку с запеченными в ней свежими листьями П. и скармливали коровам, овцам (словац., чеш. морав.) для защиты от заразы и колдовства (словац.). Чтобы корова не утратила молока, чтобы вернуть молоко, отобранное ведьмой, ей давали хлеб с П. и другими травами (ср.-чеш., Кладно), окуривали корову П. и укропом (пол.).

П. охраняла от **босорки** (ю.-з.-укр., словац.). Освященную в день Успения Богородицы (15.VIII) П. в букетах вместе с другими плодами клали усопшему в гроб (пол.). П. наделялась чудодейственной силой, после освящения использовалась для лечения людей и животных (Великопольша).

Продуцирующие свойства П. использовались в магии. Считалось, что П. могла вернуть способность к чадородию (пол.). В канун Рождества П. запекали в облатки и давали скотине, что должно было способ-

ствовать размножению животных, увеличить удой молока (чеш. морав., словац.).

В первую купель девочки клали корень П., коноплю, мед, чтобы у нее были длинные волосы (чеш.). В рождественскую ночь, на Новый год рано утром приносили воду из реки, которую называли *ščasnica*; положив в нее П., мед, деньги, умывались, чтобы быть здоровыми и счастливыми в новом году (словац., Яворники).

Употребление П. в пищу иногда табуировалось. В день сева зерновых П. и лук, как и другая зелень, исключались из рациона, чтобы в хлебах не было сорняков (болг. софийск.). Свежую весеннюю зелень П. запрещалось употреблять в пищу до Юрьева дня (с.-з.-болг.).

В народной медицине традиционно используются корень, зелень, семена П. для лечения заболеваний почек, мочевого пузыря, водянки (о.-слав.); «от всех болезней» (полес. гомел.), от бесплодия (ст.-пол.). Свежий корень П. прикладывали к ногам при высокой температуре, листья и сок — к месту пчелиного укуса (укр. карпат.).

При встрече с русалками запрещалось произносить слово *петрушка*. По украинским верованиям, русалки любят П.; если им в воду бросить П., сказав: «От вам петрушка!», то они воскликнут: «Ты ж наша душка», — и защекочат до смерти (УНВ:514). По другим свидетельствам, встретив в поле человека на Русальной неделе, русалки предлагали ему выбор: «Польнь или петрушка?» Если человек выбирал польнь, они в страхе разбежались, а если петрушку — утаскивали человека с собой (полес.).

Лит.: Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) // БЛС 1977:201–204; Аф.ПВ 3:309; Зел.ОРМ²: 162; КОО 1:212; Bieg.KOM:336; Glog.ES:272; KLW:72; Szych.LLK:37; ČL 12:443; 50:201; Kubín ČK:219; Kulda MNP 2:302; AJS 1:№283; Hol.NP:90; Horv.RZL:58,68,226; Húsek HMS: 254; Чаж.РВБ:190; Марин.ИП 2:139; Соф.:179, 263; Brück.SEJP:412; Фасм.3:253; ФРБЕ 2:45.

В. В. Усачева

ПЕТУХ — вещая птица, наделяемая огненной, солнечной и одновременно хтонической, а также мужской сексуально-брачной симво-

ликой и символикой плодородия, способностью противостоять нечистой силе и в то же время демоническими свойствами. Символика П. мотивируется его цветом (красным, черным, белым), голосом и похотливостью. Названия П. этимологически связаны с его голосом: криком (рус., укр., болг., с.-х. *кур*, словен., словац., пол., в.-луж., н.-луж. *kur*, чеш. *kur*, *kour*, кашуб. *kur*, *kùrôsz*), пением (рус., бел. *петух*, *пе(в)ун*, *певел*, *певень*, *певник*, укр. *півень*, болг., макед. *петел*, с.-х. *петао*, *пијевац*, *peteh*, словен. *petel*, *petelin*), кудахтаньем (в.-слав. *кочет*, *кокош*, *когут*, *кагут*, *кокот*; словац., чеш. *kokoš*, *kokeš*, *kokot*, *kohout*, *kohút*; с.-х. *кокот*, словен., в.-луж., н.-луж. *kokot*, н.-луж. *kogot*, пол. *kogut*, *kokot*, *kokut*).



Флюгер в виде петуха (навершие деревянного придорожного креста). 1905 г. Окрестности Янува Любельского, Замойское воев. (Польша)

Огненная символика П., обусловленная его красным гребешком и перьями, отражена в широко распространенной фразеологии, обозначающей **пожар**: рус. *пустить красного петуха*, *посадить красного петуха на крышу*, *красный кочет* и т. п. (Даль ПРН:929, СРНГ 15:196). Согласно приметам, смерть П. и П., с криком бьющийся в окно дома, предвещают смерть (в.-слав.). У украинцев предвестьем пожара является П., приснившийся хозяину дома (житомир., чернигов.), у белорусов — красный петух во сне (витеб., могилев.). Ср. также загадки об огне, например: «Красный петушок по жердочке бежит» (рязан., Садов.ЗРН:19). Аналогичные загадки иногда обозначают солнце, например: «Красенький певник по жерточцы ходя» (могилев., Ром.БС 2:323).

Солнечная символика П. проявляется в болгарских приметах о повороте зимы к лету, в которых солнце уподобляется П.: день начинается прибавляться от Афанасия зимнего (18.1), когда солнце стоит на месте, на второй день оно начинает трепетать, в третий — совершает прыжок, как П. через порог, на четвертый — перескакивает, как П. через плетень, на пятый — вскакивает, как П. на балку («на греда»), и т. д. до 12-го дня (Благоевградский окр., Петричский р-н, АрхЕИМ 776-II:32). Третий день (20.1), когда солнце на небе совершает свой первый скачок, подобно вылупившемуся из яйца П., имеет в болгарской традиции название *Петльовден*, и к нему приурочены ритуалы с П. Согласно русской легенде, три брата — Солнце ясное, Месяц светлый и Петушок — золотой гребешок — дружно жили некогда вместе на одной туче. Солнце утром отправлялось за дальние горы, а Месяц с П. оставались хозяйничать. Однажды П. заболел и попросил Месяца пригнать домой коров вместо него. Месяц рассердился и скинул П. с облака. Солнце не захотело видеть Месяца за то, что тот свалил всю вину на П., и с тех пор Солнце работает днем, а Месяц ночью. П. же каждое утро приветствует своим криком брата Солнце и будит всех, а когда Солнце заходит, отправляется спать на насест, не желая встречаться со своим злым братом Месяцем (нижегород.). В сказке П. своим пением заставляет Солнце выйти из моря, куда оно погрузилось навеки, обидевшись, что ему отказали в невесте, и убеждает его, что женитьба приносит одни несчастья (макед.). Как и солнце, П. «отсчитывает» время (ср. рус. до петухов, первые петухи, вторые петухи, с третьими кочетами — на рассвете, др.-рус. *хуром, въ куры* — о раннем времени, когда запевают П.), в загадках он «не часы, а время сказывает». По полесским представлениям, пение первого П. (в час или два ночи) означает конец периода «глухой полночи», а после этого он поет через каждый час (гомел., брест.). Гушулы верили, что после полуночи П. начинают петь только после того, как пропоет мифический П., живущий в море; поляки Понаревья — после того как услышат пение райских П.; чехи Моравии — после того как услышат пение ангелов на небе. Своим пением П. прогоняет ночной мрак, призывает восход солнца и возвещает начало нового дня, ассоциируясь тем самым с солнечным светом.

В рамках оппозиции свет—тьма эта роль П. делает его противником темных сил: крику П. приписывается способность прогонять нечистую силу, болезни, устранять влияние смерти. С первым пением П. исчезают оборотни, ведмы, ходячие мертвецы и другие ночные демоны, теряют силу их вредоносные чары. Если П. запоет вечером в неурочное время, значит он видит *некошного* и гонит его. В заклинательных формулах заговоров болезни отсылают в места, где «петух не поет». Словаки пытались умножить смерть с помощью жертвоприношения черного П., кровь из гребешка которого давали выпить умирающему.

Среди болезней, изгоняемых с помощью П., особо выделяется холера. У русских черного П. часто носили с собой при опаживании села во время холеры. Иногда его закапывали на границе села как ее хранителя. В Пензенской губ. П. сжигали. В Киевском у. село опаживали от холеры на П., в Вольнской губ. — на черных П., кошке и собаке. У русских был также обычай купать П. в реке или колодце во время холеры, т.к. считалось, что холерой люди заболевают от воды. Постель покойного после его смерти на три дня выносили в курятник, «чтоб петухи опели» (Даль ПРН:927).

Под влиянием христианской символики крик П. приобретает функцию изгнания дьявола, уподобляется ангельскому пению и возвещает воскресение Христово. Ночью после первого крика П. у русских принято было креститься со словами: «Слава Богу! Свят Дух по земле, а дьявол сквозь землю» (Даль ПРН:933). Польская пословица гласит: «Kiedy kur zarpieje, diabeli truchleje» [Когда петух запоет, дьявол столбенеет от страха]. Ср. загадку о П.: «Два раза рождается, сам не христится, а чорт бонцита» (могилев., Ром.БС 2:320). По сербским представлениям, бог назначил петуху петь на земле, а ангелам на небе (косов.). Ночь, в течение которой П. поют непрерывно, называют в Полесье *ангелска ноч*. Сюжет о резанном и приготовленном на ужин П., возвещающем своим криком воскресение Христа, представлен в украинских легендах и колядках. Тот же смысл имеют и изображения П. на пасхальных писанках.

Отголосок античных представлений о связи П. с молнией как одной из ипостасей небесного огня можно видеть в болгарском

и сербском обычае приносить П. в жертву св. Илье: ежегодно в день Ильи-пророка резали на пороге старого П., бывшего «отцом» в течение года, гадали по нему о здоровье и плодородии и заменяли его новым «отцом». По поверьям, П. оберегал от грома и града. Русские верили, что черные П., собака и кошка оберегают дом от молнии, но и считали опасным присутствие их в доме во время грозы (нижегород.). В связи с молнией П. фигурирует также в предании о похоронах змея (черта, лешего), пораженного громом: чтобы его закопать, землю или труп возят на П. (могилев.) или на П. и курице (смолен., вят.).

П. известен в качестве с т р о и т е л ь н о й ж е р т в ы. У русских перед постройкой новой избы хозяин с хозяйкой отрубали голову П. и зарывали ее на месте будущего переднего угла дома. Белорусы при закладке нового дома, а иногда и печи зарывали отрубленную голову П. в землю или клали ее под угловой камень. Поляки убивали П., часто черного, и закапывали его под углом строящегося дома. У болгар был обычай замуровывания П. в строящееся здание. В Черногории требовалось принести в жертву П. и окропить место строительства его кровью, иначе в будущем доме умрет кто-либо из его обитателей. У сербов, чтобы здание не разрушилось, закапывали под основание дома живого П., при строительстве храма замуровывали П. под церковным порогом.

П. использовали также при выборе места для строительства и при переселении в н о в ы й д о м. В Полесье оставляли на ночь на месте предполагаемого дома П. и кота или П. и курицу, чтобы посмотреть, как они уживутся между собой и останутся ли живы вообще. У юж. славян хорошим знаком считалось услышать на выбранном месте крик П. Перед новосельем оставляли переночевать в доме или первым впускали в него П., обычно черного и чаще всего вместе с курицей и кошкой или собакой (рус., бел., укр., пол., болг., серб.). Это делали, чтобы в доме не умирали дети, были живы домочадцы и хорошо велась петухи и куры (полес.). Добрым знаком считалось, если П. пел в новом доме (малопол., бел.). П., переночевавшего в новом доме, никогда не резали, давали ему умереть собственной смертью (житомир.). У сербов и болгар при вселении в новый дом закапывали П. на пороге, а голову зарывали в очаге или бросали через дымоход на крышу.

П. характеризуется признаками домашнего покровителя, опекуна хозяйства. В Ярославской губ. старшая женщина в семье клала в горшок угля из печи со словами приглашения домового на новоселье и несла их в новый дом, где высыпала их в новую печь, а за ней шли другие члены семьи с П. и кошкой. В Тобольской губ. при приглашении домового на новый двор держали в руках П. В Псковской губ. дворового представляли в виде змеи с головой и гребнем, как у П. Петушиного крика домовой, в отличие от всей нечистой силы, не боится. У русских считалось, что без П. скот худеет и не будет водиться, у коровы будут безвкусными молоко и масло. Хозяйке, продающей такое масло, говорили: «Держи хозяина в дому!» При разделе обе семьи заводили себе новых П. У чехов смерть П. могла предвещать скорую смерть хозяина дома. Болгары считали, что дом, в котором не поет П. и не ведутся куры и П., запустеет. Юж. славяне предпочитали держать черных П. По их представлению, «белый П. — черный хозяин». По польскому поверью, черная собака, кошка и петух, живущие мирно друг с другом, оберегают дом от нечистой силы, по русскому — от грозы и вора. В Малопольше считали, что черный П. и черная курица в доме приносят удачу его обитателям. Однако известны представления, что счастье в дом приносит и белый П. (з.-слав.), а также поверья, что черный П. в хозяйстве является причиной ссор между супругами (в.-слав.). У сербов считалось, что П. нельзя долго держать в хозяйстве, поскольку старый П. может навлечь на хозяина смерть или превратиться в демоническое существо, поэтому в Ильин день старому П. рубили голову и заводили нового.

В поверьях украинцев и поляков облик П. имеет домашний **дух-обогатитель**, приносящий своему хозяину богатство (укр. *царик*, пол. *wychowanek, plonek, inkluz, diabeł* и др.). Это может быть как белый П. (тарнобжег.), так и черный (пшемьсл., серадз.). В отличие от обычного П., он начинает петь еще в яйце (укр.), может иметь копыта (краков.), особое перо, которое будит его, когда нужно пропеть ночью (катовиц.). Такой П. живет на чердаке (пшемьсл.) или в печной трубе, умеет летать, питается пшенной кашей (тарнобжег.) или молоком, не любит соленого (пшемьсл.). Демоном-обогатителем, не только в петушином, но и в различном другом облике (в том числе принимающим вид огня,

искры), может стать старый П. (например, семилетний черный), но чаще он выводится из петушиного яйца, снесенного старым П., прожившим три, пять, семь или девять лет. Яйцом, которое, по поверью, П. несет каждые три года, можно потушить пожар (з.-сибир.). Мотив «мирового» петушиного яйца встречается в легенде о божьем П., снесшем чудесное яйцо, из которого выплыло семь рек, наполнивших плодородием всю землю (Аф.ПВ 1:531).

В народных поверьях П. обнаруживает родство со змеями и демонами змеиной природы. Из петушиного яйца, которое колдун четыре или шесть недель носит подмышкой, выдуляется змей огненный (бел.). Выкормленный молоком змей начинает летать и носить своему хозяину-колдуну деньги и другое добро, за что хозяин оставляет ему на крыше дома яичницу. Змей может появляться на свет также из яйца трехлетнего или семилетнего П., из петушиного яйца, которое П. забрегает в навоз. По представлениям зап. славян, **василанск** рождается из закопанного в конский навоз яйца с двойным желтком, происходящего от потомства желтого или черного П. и курицы, из закопанного в конский навоз и высиженного жабой петушиного яйца (пол.), из яйца, снесенного в алтаре петухом и высиженного им (н.-луж.). С василиском связан и такой демонический змеиный персонаж, как царь змей (или змеиный пастух) с петушиным гребнем на голове (пол. новосондец., хорв., босн., макед.). У юж. славян он иногда имеет также петушиные ноги и кукарекает. Функции змея приписываются П. у сербов. Такой П. отличается необыкновенной силой. При приближении градоносной тучи он забивается под порог и там оставляет тело, а его дух идет бороться с хаами.

В народной демонологии облик П. могут принимать ведьма (брян., чернигов.), дух умерщвленного матерью младенца (гуцул. *стратче*), клады (укр. екатеринослав.), с петушиными ногами появляется черт (ю.-малопол.) и др.

Мужская символика П. в различных обрядах коррелирует с женской символикой курицы. При погребении в зависимости от пола умершего его родственница подавала через могилу другой женщине заранее пойманных в его доме П. или курицу, которых потом отдавали нищему (саратов.). У павликиан Болгарии на похоронах мальчика резали П., а девочки — молодую курицу. В ю.-вост. Бол-

гарии первый посетитель в день св. Варвары (4.XII) садился у огня, чтобы у хозяев плодились куры: если им был мужчина, цыплята должны быть петушками, а если женщина — курочки. В случае детской эпилепсии на месте первого припадка забивали черного П. или курицу в зависимости от пола больного (болг.).

Олицетворяя мужское начало, П. символизирует те части мужского тела, которые связаны с его сексуальными производительными функциями. Подтверждением этому служат «петушиные» названия пениса (соотносимые с «куриными») названиями женского полового органа): рус. *петух*, чеш., словац. *kokot*, болг., макед. *кур*, болг. *купец*, с.-х. *курац*, словен. *kurac*, словин. *kurc*. «Петухом» (пол. *kogut*, словац. *kohút*) называют также волокиту, бабинка, сладостюбца, пылкого любовника. Сексуальные мотивы, связанные с П., популярны в шуточных песнях и частушках. Петушиные наименования используются и в названиях растений, имеющих фаллическую символику, в частности, острого перца: болг. *петелка*, *петлешка*, *петелски*, *петелче*.

В обрядах П. используется как средство усиления мужской потенции и способности к оплодотворению. В вост. Болгарии в день Евфимия Великого (20.I), или Петлов день (*Петльовден*, *Петеларовден*, *Петларовден*), в каждом доме, где были дети-мальчики, матери приносили в жертву П. на месте для кладки дров. Нередко голову П. отрубал на пороге дома *петелар* — мальчик, достигший половой зрелости (12—16 лет), но еще ни разу не вступавший в сексуальную связь. Кровью П. он делал знак креста на лбу всем мальчикам в доме, чтобы они были здоровы весь год, а также на дверях и воротах. Голову П. затыкали на ворота, повернув ее на восток (ср. выше о солнечной символике П.), лапы забрасывали на крышу, а перья оставляли для подкуривания детей от болезней и порчи, ими также украшали специально изготовляемые в этот день знамена — *колунци*. Зарезанного П. варили целиком, часть его раздавали потом вместе с обрядовым хлебом родным и соседям ради здоровья мальчиков, а кости П. бросали в реку. В домах, где имелись дети-девочки, хозяева обычно резали ради их здоровья молодую курочку. В Страндже, где св. Евфимий считался защитником от детского паралича, эпилепсии и болезни ушей, каждая мать резала черного П. за здоровье своих де-

тей. Утром этого дня молодые матери мальчиков посещали повитух, помогавших им при родах, и одаривали их ожерельями из острых красных перцев, а иногда и куделью шерсти. Повитухи тоже резали в своем доме П., из которого готовили угощение для матерей, а пером из его хвоста украшали себе голову. В гостях у повитухи матери изготавливали ритуальное знамя (*колун* или *байрак*) и участвовали в совместной трапезе, которая сопровождалась песнями, танцами и взаимным задираньем, имитирующим поведение П. Иногда повитуха окуривала женщины под пологом и благославляла на новые роды: «Както висят по мене къделите и чушките, тъй мъжете да правят повече момчета и момичета, а жените да ти раждат!» [Как висят на мне кудели и перцы, так пусть мужья делают побольше мальчиков и девочек, а жены их рожают!] (Поп.КПНК:15). В этом случае перцы и шерсть на шее повитухи символизировали соответственно мужское и женское начало, от соединения которых зависит продолжение рода. В Варненской области жители села собирались на площади и устраивали хоро, которое возглавляла женщина, державшая в руках П. в желтых штанах и с ожерельем на шее.

Обряд Петлова дня носит индициционный характер. Он совершается в честь мальчиков, находящихся в начале своего полового созревания, вступающих в возраст мужчины, способного создавать потомство. В обрядности **Бабина дня** также иногда фигурирует П., символизирующий мужскую потенцию. Так, в Страндже во время угощения у повитухи в Бабин день женщины рядились П. и медведем. Медведь набрасывался на молодых и прижимал их, а П. «вскакивал» на них сверху, чтобы их «оплодотворить».

Еще шире брачная и эротическая символика П. представлена в свадебном обряде, где П. символизирует жениха, а курица невесту. Например, в песне: «Пригласил кур курицу / На свою улицу» (псков., СРНГ 16:106). Дружка жениха в приговоре называет себя «петушковым зятем» и «курочкиным племянником» (заонж.). На второй день свадьбы девушки шли проводить невесту с угощением от ее матери и пели: «Чи из прибилась наша курочка аж до вас? / Як прибилась, дак посыпте ей сэмьечко, / Шоб привикала дай до вашого пивничка» (ПА, житомир.). С мужской брачной символикой связано у поляков название прощальной пирушки жениха с холо-

стыми сверстниками *kurki*, а также пучки разноцветных петушинных перьев на шапках у дружб жениха; у украинцев Станиславщины — украшение из петушинных и гусиных перьев (*затичка*) на вершине свадебного *деревца*, которое жених срывал в день свадьбы и прятал, чтобы супружеская жизнь в дальнейшем не расстроилась, а в зап. Болгарии — красный П., которого привязывали на верхушку свадебного знамени (граов.); у русских — исполнявшийся на девичнике парный танец *большой петух*, в заключение которого пары целовались (вологод.), у словаков — свадебный *kohútový tanec*, мелодия и движения которого напоминали П. (гемер.); у русских на Севере — петушинная голова, которую держал в кармане сват, идя сватать невесту, и которую в качестве порчи, чтобы девушка не вышла замуж, закапывали под угол ее дома; у словаков — ритуальная казнь П. в конце свадьбы (*stinanie kohúta*), предварающаяся шуточным судом над ним, когда судья перечислял все его «прелюбодеяния», после чего П. казнили отсечением ему головы. Олицетворяя собой жениха, П. как бы принимал на себя грехи молодости, совершенные женихом, которые погибали вместе с П.

В Польше жених приносил на обручение в дом невесты П., курицу или другой подарок (радом.). В Словакии П. несли в свадебной процессии к венчанию (страпков.). В с.-зап. Болгарии жених на свадьбе относил в дом невесты красного П., украшенного цветами и венками. Перед отправлением к венчанию П. вручали матери невесты (плевен.). В более восточных районах Болгарии П. был атрибутом специального свадебного чина — *заложника* или *петелджи*, веселившего гостей, который крал или выкупал П. В свадебной процессии в дом невесты *заложник* нес взятого из дома жениха П., на шею которому надевали специальный хлебец *петльова украса* (габров.). С таким П. (севалиев, кон, силлистрен. *залож*) устраивали различные шутки и игры. В некоторых местах П., перевязанного платком в виде попоны и украшенного ожерельем из перцев или зерен кукурузы, подруги невесты продавали *заложнику* (силлистрен.), или *петлару* (шумен.). Иногда П. был атрибутом особой *четы свадебной* — *заложника* и *заложницы*, *петелана* и *петеланы* или *петелара* и *петеларки*, выполнявших функции посаженных родителей жениха, ответственных в т.ч. за мужскую потенцию жениха

и успешную дефлорацию невесты. В свадебной процессии к венчанию эта пара (*петел-кари*) несла украшенного П. в церковь и из церкви, стелила брачную постель и отводила молодых в спальню (карнобат.).

У словаков в конце свадьбы иногда совершался дележ П., сопровождаемый шуточными пожеланиями: «Пан старейши, наша новая родня послала нам петуха, молодой невесте дайте лоб, чтобы она рано вставала и мужа на работу провожала, молодому зятю — горло, чтобы всегда мог устоять перед увлечением чужими женами [aby tu stále tvrdilo srce k cudzim ženám]». Далее перечислялись поименно все гости с аналогичными пожеланиями и указанием, кому какая часть П. предназначена (окр. Банска Штьявница, АТ УЕГ 799/А:49—51). Сходное значение имел у русских дележ пирога *курника*, в котором запекался П. (псков.) или на котором имелось изображение петушиной головы (смолен.). Украшения в виде П. имелись на свадебных каравах: *петушок* из теста (луган.), фигурки П. из теста на палочках, воткнутых в хлеб (чернигов.). У словаков, черногорцев П. использовался как жаркое на свадебном пиру. У «русинов» Подлясья П. (*bažant*) готовился со специальным обрядом: его жарили на горе за селом, привязав живьем к лестнице. У вост. и юж. славян кормление молодых П. или курицей в спальне во время брачной ночи имело магическую репродуктивную функцию. В Малопольше перед отведением жениха с невестой на брачное ложе подавался *kogut* — мясо со сливами (крснен.), а у словаков района Ср. Грона женщины, приходившие утром в день свадьбы готовить брачные перины, возвещали о своем приходе шутивным кукареканьем.

В вост. Болгарии свадебный кум перед брачной ночью дарил жениху П., который сидел связанный в комнате молодых до утра (котел.). П. участвовал в обрядовых действиях по случаю состоявшейся дефлорации. В с.-зап. Болгарии сразу же после выноса *петеларкой* решета с брачной сорочкой, куда присустствующие бросали деньги, резали П., украшали его и съедали (михайловград.). Невеста брала П. и кувшин и поливала воду на руки гостям (плевен.). Гости шли в дом невесты, ловили там петухов и кур и танцевали с ними хоро (врачан.). В юж. Болгарии они собирали по домам петухов и кур. П., пойманного у отца жениха, украшали перцами и зернами кукурузы, связывали ему лапы, при-

вязывали к ним монетки и ударяли по ним молотком, «подковывая» его (хасков.).

У вост. славян утром после брачной ночи в знак «честности» невесты родня невесты привозила в дом жениха украшенного печеного П. или курицу (житомир.); процессия, возглавляемая старшим сватом с красным флагом в руках, несла живого П. в дом жениха (гомел.); родственники жениха запускали в дом красного П., которого потом варили и ели (укр. луган.); мужчины крали у жениха и невесты П. и курицу и съедали (брян.); ряженые цыганами ходили по селу и крали П. и курицу для молодых (гомел.) или водили П. по домам, требуя милостыни (бел.). У болгар в конце свадьбы родители невесты дарили дочери П., украшенного цветами и с красной ниткой на шее, чтобы у нее родился мальчик (плевен.). В с.-зап. Болгарии *адложник* приглашал к себе молодых и угощал их свадебным П. (силастрен., шумен.).

Мужскую брачную символику П. демонстрируют девичьи гадания с П. о замужестве, распространенные у вост. и зап. славян. Чаще всего на святки девушки бежали слушать, откуда запоет П.; впускали в дом П. и смотрели, чью горсть зерна, крошку хлеба, галушку и т. п. он клонет первой. По поведению П. судили также о характере будущего мужа: если выберет зерно, муж будет хозяйственный, если воду — пьяница (ровен.), взглянет в зеркало — шеголь (астрахан.) и т. д. Аналогичная символика встречается в приметах (пение П. в сенах дома, где есть девушка на выданье, предвещает приход сватов — укр. галиц.) и толкованиях снов (П., приснившийся девушке, сулит ей жениха — бел. витеб., могилев., укр. житомир., ровен.).

П. — символ плодородия и в его аграрном аспекте. В с.-зап. Болгарии на Сорок мучеников (9.III) по тому, откуда раздастся пение первого П., гадали, где будут лучшие посеvy. Сербы Фрушкой горы и Срема при первой пахоте брали с собой на поле печеного П. Косовские сербы в день первой осенней пахоты, чтобы пшеница уродилась красная, резали на гумне красного П., которого пахари съедали на поле. В с.-зап. Болгарии при начале осенней пахоты в Симеонов день (1.IX) резали жертвенного П. в честь святого и после проведения первой борозды бросали один кусок обрядового хлеба на восток, второй давали волам, третий зарывали на поле, а четвертый давали съесть хозяину, и закапы-

вали в борозду кости вареной курицы. По окончании молотбы сообщда съедали самого старого П. в доме и пекли хлеб из нового теста (габров.). Часто символика плодородия обнаруживается у П. в жатвенном обряде, особенно в связи с дожинками. Так, сербы после жатвы закалывали П. на гумне и его кровью окропляли зерно, которое первым бросали в землю при севе. У болгар на дожинках также кололи П., стараясь его кровью окропить последние снопы, чтобы иметь богатый урожай на следующий год (русен.). Жертвоприношение барана и П. за собранный урожай совершали в Болгарии и в день св. Дмитрия (26.X). В Полесье при дожинках изготавливали пожинальную «бороду», резали П. и готовили его на ужин, отмечая этим окончание жатвы (гомел.), а крылья и лапы П. перекидывали через хату соседей, чтобы обеспечить им богатство и изобилие (брест.). Олицетворение последнего снопа в виде П. известно лужичанам и полякам. У поляков Силезии последний сноп (*kogut*) огромных размеров торжественно доставляли с поля в амбар на украшенном ветвями и граблями возу.

К окончанию жатвы у лужичан и чехов был приурочен обряд казни петуха или, реже, селезня, сходный с кашубским обрядом казни коршуна. У чехов казнь П. (*střinání kohouta*) устраивалась в поле за селом. П. привязывали к врытому в землю колу, и парни с завязанными глазами пытались ударить его саблей или цепом. Иногда казнь предварялась шуточным судом над П. У лужичан убитого П. вешали над специально сделанной аркой, и парни на всем скаку старались оторвать у него голову или крылья. Особой разновидностью подобного обряда было обезглавливание П., зарытого по горло в землю (в Лужице, в центр. Моравии), в чем можно видеть трансформацию ритуальных похорон некоторых других птиц. У поляков Познанского воев. *bicie kokota* устраивалось перед началом жатвы, а в польской Силезии — в начале осени или на второй день Троицы: парни с завязанными глазами старались разбить цепами или палками горшок, под которым скрывался или находился в яме П. У словаков словацко-моравско-силезского пограничья и у чехов казнь П. известна как масленничная забава: П. осуждали на «снятие головы» за аморальное поведение, кражи и разбой (словац.); «проповедник» произносил речь над П., привязанным к растянутой веревке, после чего П. отрубали голову (чеш.).

Жертвоприношение П. как языческий обряд («коуры рѣжють») осуждается в др.-рус. «Слове некоего христороуба» XII в. Козьма Пражский в «Чешской хронике» XI–XII вв. сообщает об обычае ходить к источникам и удушать черных П. и черных кур с одновременным призыванием дьявола. Эти ранние свидетельства, отмечающие в том числе связь черного П. с водной стихией (ср. выше о ритуалах защиты от холеры), подтверждаются и более поздними данными. У русских при постройке мельницы бросали под водяное колесо голову П. для водяного, прося его давать рыбу. В жертву водяному приносили черного П., зарываемого живьем в землю, и держали при водяных мельницах черных П. и других животных черной масти. У черноморских рыбаков Болгарии резали черного П. при постройке лодки и при ее освящении. При закладке основания лодки на нее должна была пролиться кровь жертвенного П. У сербов Баната и Сретечкой Жупы на Юрьев день наряду с ягненком резали П. или курицу на берегу реки. В с.-зап. Болгарии, ю.-вост. Сербии и Македонии был обычай накануне ноябрьских «волчьих дней» резать черного П. для защиты от волка или для здоровья и благополучия кур. Голову П. вешали над очагом, чтобы волк не мог найти потерявшийся в лесу скот, или бросали на чердак для плодovitости кур (серб.), вывешивали нанизанную на красную нитку голову, лапу и желудок П. в дверях или над очагом для предохранения дома от бед, а перья использовали впоследствии для лечения (болг.).

П. фигурировал и в некоторых других календарных обрядах. На Рус. Севере, в Полесье (бел.) и в Польше П. был одним из персонажей святочного ряжения. Сербы Шумадин для приготовления рождественского жаркого резали П. на пороге дома. Хорваты на второй день Рождества поили вином петухов и гусаков, чтобы они были сильными. У юж. славян П. мог выполнять роль *полазника*. В Словении на Рождество П. в этом качестве водили по комнате вокруг стола и кормили. В сев. и зап. Болгарии в день св. Игнатия (20.XII) также кормили П.-полазника, чтобы его посещение принесло добро. В юж. Чехии одним из персонажей масленничного колядования был *rybníkář* — фигура, ряженная в пестрое платье, с плетеной корзинкой на голове, напоминавшей рыболовную вершу, или с петушиной головой. В Польше суще-

ствовал весенний обычай хождения с петушком (*z kurkiem*). Во время пасхальных обходов домов группа мальчиков или парней, иногда ряженных, просила подарков и при этом возила двухколесную повозку с движущимися деревянными фигурками, между которыми находилась живая, чаще всего пьяный П., украшенный цветными лентами, или вращающаяся фигурка П. из дерева, глины, теста, пакли, бумаги и т. п. с наклеенными перьями. Иногда ходили с живым П. без повозки. Во время обходов с П. парни собирали пасхальные яйца и присматривали себе невест. Вносили П. в дом, где есть девушки, и приглашали их танцевать на *kogutka* (мазовец.). Собранными яйцами мальчики или парни потом делились между собой (ленциц.) или устранивали вечером из подарков, полученных от девушек, угощение — *podhurek* (познан.). Помимо матримониальной тематики, обряд развивает тему проводов зимы и наступления лета, весеннего возрождения и воскресения Христа. В песнях участники обхода желали хозяевам богатого урожая летом, здоровья и удачи.

С пением П. связан ряд примет. Повсеместно пение П. толкуется как предвестие перемены погоды (рус., укр., пол., кашуб., в.-луж., хорв., черногор.), прихода гостей (бел., укр., болг., серб., пол., в.-луж.) или получения известия (рус.). П. снятся к вестям (рус.); пение П., услышанное во сне, — к известию от близких (болг.). Предвестием несчастья считается, когда П. поют всю ночь (рус.), когда П. поет после полудня на заборе (пол. краков.), когда П. трясет головой (рус.). Плохим знаком считается пение П. во время рождения ребенка (гузул.). Если П. не пропойет в Рождественский сочельник, следует ожидать больших бед и даже войны (з.-укр.). Пение П. перед ужином или после него может предвещать смерть в селе (серб. косов.). Приметой смерти считали также П., которые не вовремя распелись в селе (рус.). У юж. славян П., поющих в неурочное время, называют *кривци* или *мамници*. Они поют, когда кто-то родился или умер, предсказывают смерть слышащему, заманивают на улицу, чтобы причинить зло. Когда после полуночи слышали петушинный крик, выбрасывали из дома горящий уголь или стреляли из окна.

Лит.: Gajek J. Kogut w wierzeniach ludowych. Lwów, 1934; Бушкевич С. П. Петух // СМ:307–308; Милошевић А., Цермано-

вић А. Петао у хтонском култу код античких Грка и у српском народу // ГЕМБ 1954/12:106–113; Гура СЖ (по указ.); КОО 1:214,227,245,254,256, 267–269, 2:36,52,74,93,203,210,212,213,223, 264, 3:194,179,198,199; Аган.МОСК:92,596,607; Зел.ИТЗ:145–175; Комор.ТСС:237–238; Усп.ФР: 86,162–163; Зел.ОРАГО 1:57,203,265,300,371, 420,481, 2:518; Фольклорный фонд им. проф. В.Н. Морохина. <http://www.unn.ru/rus/f9/fond/texts/572.html>; Помер.МП:169,179,181; Сок.СПБК: 522; Добр.СЭС 2:309; Даль ПРН:925,927,930, 933,936,939; Ром.БС 4:158; ПА; Kaindl H:104; Schnaid.KH 4:358, 6:258, 7:72; Sok.PS:258; Мар.СВА; Марин.НВ:25,88,90; Марин.ЖС 1:182; Георг.БНМ:178,186; Грац.С:178; СбНУ 49:708; ФЕ 1:7; Лов.:181–238; Странджа:285,305–350; БЕ 2:21–36; Поп.КПНК:14–15; Ркс. 4,10, 55:85,88,89, 83:86, 199:215, 259:146, 271:49; АрхЕИМ 76:34–35, 649–II; АИФ 191 II:120–121,294 I:28; Плат.ЭГЮС:76–77; КСК 3:42–58; Бор.ЛВП 2:105,109,111,179; Шк.ЖОП:133; СЕЭБ 1934/50:15,210,211,213,215; ZNŽO 1896/1:100,105,147,260, 1905/10/2:283; Schn.SV:21; Horv.ZVRL:49–51; AT ÚЕл 294:57,103,799:101; Seweryn T. Z żywym kurkiem po dyngusie. (Materjały). Kraków, 1928; Fisch.ZP:15; Kolb. DW 17:135–136, 20:105–106,196–199,206–207, 22:28, 28:84, 32:323, 43:27,28, 46:476,490, 52:434; Дун.РЗО:329; Lud 1896/2/3:252, 1898/4/4:418, 1903/9/1:66, 1905/11/4:379,387, 1906/12/3:214, 1910/16/1:83; ZWAK 1877/1:81,101, 1878/2:134, 1885/9:41, 1887/11:145,190, 1890/14:206, 1892/16:254; РАЕ, карты 515, 620; ArchKEUW A56, S/133:1, S/141:3, ArchMEK I/1515, II/1210:6a, I/1565, II/1260:35; Mül.WN: 157; Schul.WV:152–153,157.

А. В. Гура, Е. С. Узенёва

ПЕТУШИНОЕ ЯЙЦО — см. Дух-обогатитель.

ПЕЧЕНЬ — см. Потроха, внутренности.

ПЕЧЕНЬЕ ФИГУРНОЕ — фигурные изделия из теста, выпекаемые с магической целью в календарные и семейные праздники. П.ф. в виде фигурок животных, птиц, сельскохозяйственных орудий имеет соответствующие названия, например, «козульки», «коровки», «копытца», «жаворонки», «серпы», «бороны»

и др., и изоморфно по функциям хлебным изделиям с подобными названиями, не имеющим фигурной формы (см. **Булочка**). В ряде славянских регионов большое количество хлебцев различной формы может заменяться выпечкой одного большого **каравая** или пирога с соответствующими пластическими украшениями на поверхности, например, у юж. славян на Рождество и Новый год, семейный и родовой праздники, день св. Георгия (см. **Хлеб обрядовый**). Названия П.ф. (в виде подковы, птички, змейки и т. п.) могут быть мотивированы также хрононимами (например, чеш. *mikulaše* — П.ф., выпекаемое в день св. Николая, *barborky* — в день св. Варвары, *martiny, martinské skládanky* и т. п. — в день св. Мартина), способом приготовления (производные от глаголов, обозначающих действия с тестом, нередко приобретающие дополнительную продуцирующую семантику, например, от **viti* (см. **Крутить, вертеть**), или апотропеический смысл, например, чеш., словац. *rohý, rohliký*; плетеные, витые и иные изделия в виде косы, ножа, подковы, змеи с соответствующими названиями).



Фигурное печенье — угощение на свадьбе и крестинах. Южная Чехия. Реконструкция 1981 г.

Печенье или хлебцы различной формы обычно готовились в календарные праздники, особенно часто — на святки (**Рождество, Новый год**) и некоторые весенние праздники (**Благовещение, Сорок мучеников**). У юж. славян распространен обычай выпекать под Рождество очень большое количество хлебцев (в.-серб., з.-болг.): их форма и названия отражают многочисленные сферы хозяйственной деятельности, которые долж-

ны принести прибыль в следующем году (например, «нива», «гумно», «улей», «корова с теленком», «овец с ягненок» и т. д.), при этом готовили и хлебцы для каждого домохозяина, включая детей, а также для работников, занятых в той или иной хозяйственной сфере (например, серб. воеводин. *kiĵak* 'дубина', *буздван* 'булава, палица' — для мальчиков; *плетенице, витице, кике* 'косички' — для девочек; болг. арман 'гумно', *ток, рало* — для землепашца и т. д.). По кусочку от такого печенья нередко оставляли в том месте, к которому оно имело отношение (в загоне для овец, в хлеву, на пасеке, в винограднике и т. д.); «овечий» хлебец преломляли над спиной овцы (босн.), специальный бублик или **калач** (см.) вешали на рог вола. Очень часто хлебные изделия в форме животных скармливали скоту с пожеланиями, «чтобы скотина лучше водилась» (о.-слав.). Для этого в центрально-русских областях «коней» на Новый год давали съесть лошадям, фигурки коров — коровам и т. д. У польских мазуров выпечка в канун Нового года фигурного теста *nowoliatki (nowe latka)* должна была гарантировать здоровье и приплод домашнего скота, которому это П.ф. и скармливалось. Иногда эти хлебцы выпекались в облике домашних животных и лесных зверей (оленей, косуль) для каждого члена семьи и каждого животного в хозяйстве, они могли иметь также форму небольшого круга с фигурками скота и пастуха (варм.-мазур., курпян.). На Курпях новогодние хлебцы в виде фигурок домашних животных предназначались детям, но иногда их хранили, а затем размачивали и давали заболевшему молодняку. Словаки пекли *roháče* — фигурки, изображающие крупный рогатый скот, по числу голов в хозяйстве; их откладывали после праздника в кладовку на весь год. Рождественские пряники *козули* в виде животных (оленей с ветвистыми рогами, коров, коней, овец), птиц, деревьев с 1730 г. известны в Архангельской губ. (ХНК:152). В Пинежском и Холмогорском уездах *козули* хранили до следующего года и разговлялись ими после наступления Рождества.

Хлебные фигурки, изображающие опасных для хозяйства животных (например, «крота»), пекли в рождественские и весенние праздники, чтобы вредители не портили урожай (в.-серб., словац., Горняцко), но часто оставляли этот хлебец нетронутым: «"Крота" мы вообще не едим. Он целым останется. А вы-

пекаем, чтобы не копал у нас огород» (Горин Висок в вост. Сербии, соб. зап.). В апотропеических целях выпекали П.ф. в виде змен (ю.-в.-болг. змийорки) на масленицу и в день 1 марта в связи с появлением змей: их раздавали детям и скармливали домашним животным, чтобы защитить от зменных укусов. Для усиления магического эффекта взрослые и дети старались съесть такой хлебец тайком в углу двора. Возможно, то же апотропеическое значение имеют хлебцы в виде «дракончиков» ламички (ю.-в.-болг.).

П.ф. в виде птиц выпекали для праздников встречи весны, главным образом, в день Сорока мучеников (в.-слав.), называя его соответствующим образом, ср. рус. диал. жаворонки, жаворёнки, укр. жайворонки, а также кулики (курск., орлов.), тетерки (каргопол.), галки (смолен., витеб., гомел.), укр. голуби (голубчики, голубці) и т. п. Известны и звукоподражательные наименования такого П.ф.: москов., калуж., рязан. чувильки, цивильки, чувилки. Благовещенское печенье в виде птичьей лапы в Полесье называлось буськовы лапки (лапы), буснии (бусникови) лапки. (буслови, бусьневи) лапи (ПА, волын., брест.), благовестнички (брест. малорит.). Выпечка орнитоморфного печенья мотивируется прилетом весенних птиц (рус., полес., в.-пол.), призывом их скорейшего возвращения (нижегород.), их ритуальным кормлением (рус., укр.). Дети встречали аистов словами: «Бусичку, на тоби лапку» (ПА, волын. любеш.), клали печенье в форме лапы аиста в пустое гнездо или показывали его уже сидящим в гнезде птицам (в.-пол.); взрослые просили аиста об урожае: «Бусен', бусен', на тебэ гол'опу (благовещенское П.ф.), дай мне жыта копу» (ПА, брест. малорит.). Хлебцы и печенье в виде птиц (или их части, например, «головки») оставляли на открытом месте, на крыше дома, на высоком дереве; закапывали в поле (при начале сева или пахоты), в сено в амбаре; бросали в воду (в.-слав.), скармливали скоту, чтобы был хорошей приплод («овечкам дашь по паре, чтобы родили пару ягнят, свиные десять — чтобы было десять поросят», калуж.), отдавали детям, часто — чужим (в.-слав.). В вост. Белоруссии в праздник Сорока мучеников иногда пекли 40 «жаворонков»: один бросали в печь, а остальные раздавали детям и нищим. Иногда по «птичкам» из теста гадали об урожае: «Делают «голубцы» из хлеба. При первом

севе кладут на поле. Если этот голубец не съест собака, будет урожай» (укр., ХНК:53). У чехов и моравян витое печенье *škrouanky* 'жаворонки' готовили во время Великого поста: с ним «ходили на жаворонка» — посещали засеянные поля, обедали там, закапывали в землю магические предметы, а детям обещали, что если они хорошо помолются, то жаворонки скинет им с неба печенье, при этом им тайком подкладывали П.ф. (морав.).

В весенние календарные праздники (преимущественно на Благовещенье) выпекалось также печенье, имитирующее сельскохозяйственные орудия, а именно — борону, соху, плуг (в.-пол.), и называемое соответственно *boroná* (в виде решетки, брест.), *sepe*, *plug*, *plужok*, *kosa*, *сошничок* (э.-полес.), а также обобщенным наименованием типа *заорач* (от *орать* 'пахать'). В ю.-вост. Сербии (Лужница и Нишава) 9 марта выпекали хлебные изделия в форме овцы, хозяйственной утвари (ножниц, ножа и др.). В Вербное воскресенье делали хлебцы в виде животных, называемые *просвирки*, в которые запекали вербу (орлов.). В Костромской губ. в этот день пекли для скота *барашки*, чтобы повлиять на приплод скота. Обычай выпечки в этот день хлебцев в виде барашков распространен в зап. славян (ю.-в.-чеш., морав., ю.-словац., малопол.): чеш., морав. *berani* (pl.), словац. *baránek*. Чехи в Вербное воскресенье выпекали печенье *Boží dárky* 'Божьи подарки' в виде фигурок людей, животных, птиц и в форме цветов.

Приготовление печенья в форме домашних животных часто приурочивалось к праздникам, посвященным животным или их святым-покровителям. Обрядовые действия с этим П.ф. заставляют предполагать, что фигурки из теста заменили собой жертвенное животное. Так, на Рязанщине в день осеннего Егория пекли печенье «коня», которое молодые люди собирали с каждого двора и несли в поле, где оставляли со словами: «Егорий милостивый, не бей нашу скотину и не ешь. Вот мы тебе принесли коней!» (СЭ 1973/1:44). В с.-зап. Болгарии в субботу на первой неделе Великого поста (*конски велиден*) выпекают хлебцы в виде конской головы или коня (реже — человеческой фигурки), называемые *кончета*, которые делают затем на части, кормят ими коней и раздают детям и взрослым, чтобы кони плодились и были здоровы.

Широкое распространение у вост. славян имеет обычай выпекать в середине Великого

поста (на **Средохрестье**) хлебцы в виде **креста** (в.-слав.). В «кресты» могли запекать монетку, реже кольцо «на счастье» (рус., в.-полес.). Тот, кому доставался *крест* с предметом, должен был начинать весеннюю пахоту или сев. Как правило, это печенье хранили до первого выезда в поле или до первого выгона скота. Считалось, что оно помогает при весенних работах: способствует будущему урожаю, охраняет при выгоне на пастбище скот и т. д. В Полесье средопостные «кресты» использовали во время засева, запашки, посадки овощей, первого выгона скота.

Фигурное печенье в виде животных и птиц нередко изготавливалось на святки специально для колядующих (рус., з.-слав., ю.-слав.), **полазника**, **пастуха**, а также для **радач** и детям и нищим. В Московской об. фигурки коров из теста давали **колядникам**, чтобы обеспечить благополучие в хозяйстве. Считалось также, что скот начнет болеть и пропадать, если «обходчикам» не подать «коровку». Поляки пекли для колядующих на святки специальные небольшие хлебцы различной формы (подковы, рогалики, розетки и пр.), называемые *szczodraki*. В Македонии фигурным печеньем одаривали мальчиков, которые совершали новгородный обряд *сурвакане* — били домочадцев тонкими прутьями и произносили благопожелания (Галичник). П.ф. и витые калачи колядующие насаживали на палки-рогатины (ю.-слав., с.-рус.), нанизывали на веревки и носили на шее (ю.-слав.). Болгары для участниц обходных процессий в Вербную субботу готовили хлебцы *лазарки* в виде женских фигурок, *кошнички* 'корзиночки' в виде корзинок с яичками (ср. сборяц участницами процессий). На Рус. Севере хлебные витушки-спирали раздавали христовцам.

К свадьбе, где хлеб любого вида (прежде всего каравая) имеет важное продуцирующее значение, в большом количестве выпекали П.ф. в виде косичек, роз, васильков, лебедей, звезд, месяца (укр.), шишек (ю.-рус., полес.), птичек, розеток, крестиков и даже человеческих фигурок, называемых *szyszki*, *gąski*, *huski* (пол.), уточек — *kaśice* и т. п. (словац.). Это печенье раздавали участникам свадьбы, детям, прохожим. В Полесье каждая «каравайница» пекла для себя «шишку», которую затем относилa домой детям (гомел.), музыканты получали печенье *смык* в форме полумесяца или палочки (брест.). В Малоритском

р-не Брестской обл. помимо каравая на свадьбу пекли печенье в виде шишечек и птичек, которое называли еще *выхопки* (от *выхопить* 'выхватить'), так как его выхватывали из печи неприглашенные гости; его также разбрасывали детям и другим участникам свадьбы (ПА). Приглашая подруг на девичник, невеста говорила: «Прыходице на юлку, на шышки» (ПА, гомел.). На Рус. Севере витушки *козули* бросали прохожим во время следования свадебного поезда к церкви и обратно. У чехов и словаков закрученные, витые хлебцы готовились на свадьбу и крестины (словац. *zavínáče*, *zakrutace*, чеш. *točenice* и т. д.).

П.ф. нередко служило украшением для большого свадебного каравая: по краям или в середине каравая лепили *качачки*, *качки* — фигурки птичек из теста: «як гуска сядить нс теста» (ПА гомел.; житомир.), а также звезды, цветочки (чернигов.).

С похоронно-поминальной символикой связаны в.-слав. печенья в виде **лестницы** (рус. *лесенки*, *лестницы*, *лестнички* и под.) в поминальные и календарные праздники (рус., в.-укр.), **жаворонка** (бел. могилев. *жаврунки* — П.ф. в память об умерших детях). В сев. Болгарии и небольшом регионе Банат в с.-вост. Сербии в день Сорока мучеников известна практика приготовления антропоморфных хлебцев. У болгар такое печенье, называемое *младенци*, обычно раздавали детям, иногда катали по могиле, кусочки зарывали в землю (окрестности Копривштицы). В Банате в день Сорока мучеников *лутке* 'куклы', *луткице* 'куколки' раздавали соседям «для душ умерших» или носили на кладбище; в окрестностях Заечара в вост. Сербии пекли 40 калачиков в виде человеческих фигурок. В ю.-вост. Болгарии хлебец *кукла* в облике стилизованной женской фигурки готовили для поминок умершей девушки (бургас., варнен.), витой крендель *баба* и *дядо* — для календарных поминок (сливен.). У чехов и словаков в поминальные календарные дни пекли много хлебных изделий без начинки в виде завитка, называемых *dušičky* (чеш., словац.), *duše* (з.-словац.). Их раздавали нищим «за помин души», оставляли на могиллах, а также относили скоту.

Лит.: А г а л к и н а Т. А. Обрядовое печенье дня Сорока мучеников у восточных и южных славян (составительский аспект) // ХСК:48–62 (там же см. лит.); В а л е н ц о в а М. М. Хлеб и выпеч-

ка в календарной обрядности чехов и словаков // ХСК:227–239 (там же см. лит.); Гура А. В. Из севернорусской свадебной терминологии. (Хлебы и пряники – словарь) // СБЯ-77:131–180; Миков А. Български хлябове със зооморфна и антропоморфна форма и с форма на предмети // ХСК:63–74 (там же см. лит.); Плотникова А. А. Рождественская символика в терминологии обрядового хлеба у сербов // СЯТК:37–62 (там же см. лит.); Страхов А. Б. Подлесское буськовы лапы, галёпы // ПЭС:205–211; Страх. КД; ХНК:53,92–94,96–97,128,144–172; ХСК:87,89,91,109,123–125,132; Ян. БОХ; Вал. КД: 172,425,528; Вин. ЗКП:138–139; Плот. ЭГЮС: 92–95,272–273,386–396,423; Сед. О. ПО:115; СБФ:95:30–32,125–126; Kub. ChTL.

А. А. Плотникова

ПЕЧЬ — у вост. славян средоточие семейно-родовых ценностей, источник жизни и здоровья, вместилище сакрально чистого огня.

«Русская» П. характерна для жителя вост. славян; встречается также у поляков, словаков и чехов; в жилище юж. славян соответствующие функции выполнял открытый очаг. Конструкция П. и ее положение в доме, общие для территории России, сложились уже к XVIII в. и восходят к XII–XIII вв. С течением времени размеры П. увеличивались; в XIX – начале XX в. она занимала четвертую или пятую часть избы.

В П. готовят пищу, корм скоту, пекут хлеб, ее используют как источник тепла и света, на ней или возле нее спят; здесь проводят время старики и дети, сушат продукты и одежду, а в некоторых регионах России П. используют также в качестве бани; с ней связаны многие лечебные ритуалы. Разные значения П. актуализировались в зависимости от обрядового контекста. Если в свадебном и родинном обрядах она символизировала рождающее женское лоно, то в похоронном — дорогу в загробный мир или даже само царство смерти.

В отличие от красного угла, в котором хранятся иконы и человек как бы предстает перед лицом Бога, П. воплощает сакральность иного типа. П. играет особую роль во внутреннем пространстве дома, совмещая в себе символику центра и границы. Как источник пищи и домашнего огня П. воплощает идею полноты и благополучия дома и в этом отношении соотносена со **столом**. Поскольку через печ-

ную трубу осуществляется связь с внешним миром, в том числе с «тем светом», П. сопоставима с дверью и окнами. Печная труба — специфический выход из дома, предназначенный в основном для контактов с иным миром: через нее внутрь проникают огненный змей и черт, а наружу вылетают ведьма, душа умершего, болезнь, доля.

Возле П. произносили заговоры, совершали магические действия во время родни, свадьбы и похорон. Символическое значение приписывалось таким действиям, как: заглядывать в П., закрывать и открывать П. или печную трубу, дотрагиваться до П. или колупать ее, греть у нее руки, находиться на ней, вмазывать что-либо в чело П. Особой символикой наделялись пространство возле П., печной столб, печная утварь (**кочерга**, **ухват**, **хлебная лопата**, **помело**), **посуда** и домашняя утварь (**горшок**, **сковорода**), **печная заслонка**, **уголь**, **пепел** и **зола**.

П. фигурирует в сказках, былинах, быличках, свадебных песнях, причитаниях, духовных стихах, загадках, пословицах.

Название П. ассоциировалось со словами *печь*, *печься*, *печаль*, *печалиться*. В любовном заговоре высказывается пожелание: «Коль горят пылко и жарко медны калены печи, так же бы раба Б(о)жья им(ярек) пеклась и калалась по всяко время...» (Ефим.-МЭА 2:140, № 4). Больных детей «пекли», «в печку сажали на лопаты в жар после печенья» (РЗЗ, № 515). Хозяйка говорила, сажая пироги в печь: «Печка-матушка, пеки, не сожги, моих деточек накорми» (рус. карел.; РЗЗ, № 1309). По поверьям, девушки никогда не должны мазать П., иначе «доля буде щилый вик печалиться» (УНВ:181). В день свадебного стовора никому не позволялось подходить к П., «чтобы у будущих молодых не было печали» (Самодолова:77). Чтобы не скучать по уехавшему, оставшиеся дома дотрагивались до П., приговаривая: «Вся печаль в печь!» (рус. пинеж.; Щепан. КД:87). Уходящий из дома подходил к шестку и трижды повторял: «Печаль и тоска, останься у маминого шестка» (рус. вят.; Щепан. КД:87).

П. могла осмысляться как живое существо и соотноситься с человеческим телом, ср. названия отдельных частей П.: *чело*, *устье*, *челюсти*, *небо*, *скула*, *ноги*. Сажая пироги или хлебы в П., женщины говорили: «Матушка-печка, укрась своих детушек» или «Печка-матка, пеки, не сожги, моих детушек»

накорми» (рус.; Щепан. КД:46). В заговоре при родах: «Печь-мати! помози Н рожати...» (полес.). В русском свадебном причитании невеста обращается к печи с просьбой рассказать о женихе.

В загадках П. ассоциируется с женщиной или девицей: «Мать толста, дочь красна, сын храбер, под небеса ушел» (Печь, огонь, дым); «Стоит девица в избе, а коса на дворе» (печь и труба) (Митроф.З, № 3335, 3384). В эротических загадках различные действия с П. описываются как **коитус**: «Шел мой до мене, / Пощупал мене, / Взлез на мене, / Взбил охоту до роту / И слез с мене» («Как намерзнешься, к печке же идешь, руки прикладываешь, а то и сам залезешь») (РЭФ:406); «Что за бабье ремесло: / Кругом черным

вали в П. и сохраняли ночью в виде горячих углей, которые старались не передавать в другой дом, иначе вместе с огнем семью могли покинуть достаток и благополучие. На ночь в П. клали полено и ставили горшок с водой, чтобы у П. и огня было что есть и пить (укр.).

Когда кто-нибудь уходил из дома, П. закрывали **заслонкой**, чтобы ушедшему повезло в пути. В Полесье хозяйка, вынув из П. хлеб, закрывала ее, иначе, по поверью, когда она умрет, у нее будет рот «раззявлен». На Украине П. закрывали заслонкой, «шоб ворогы ротив не роззявлялы и шоб домовыкы не лязылы»; а открыв ее и зажигая огонь, крестились и говорили: «Господы, благословы своим духом святым!» (УНВ:181). При приближении грозы заслоняли трубу, чтобы черт или



Глиняная печь конца XIX в. в сельском доме в Подлясье (д. Новоберезово, Белостокское воеводство, Польша)

обнесло, / Посередине красное, / Для людей опасное?» (Печь и огонь) (РЭФ:407); «Ох, тошнѣ-малёшонько — / Выдерни немножонько! / Ох, тошнѣ — / Да запихни еще!» (Хлеб в печи) (РЭФ:420); «Дедушко на бабушке — / Ярык да ярык. / Не в ту дырку попал, / В голбец упал» (Помелом в печи подметают) (РЭФ:429). Мотив коитуса присутствует также в каравайных песнях: «Печ наша рагоча — / Караваю хоча» (бел.; СД 2:462).

Повседневное обращение с П. Поддержание домашнего огня и приготовление пищи были специфически женскими занятиями (ср. рус.: «Печь нам мать родная») и регламентировались множеством предписаний и запретов. Огонь постоянно поддержи-

другая нечистая сила не могли туда спрятаться и гром не ударил в хату. Запрет ругаться в доме мотивировался тем, что «Печь у хаце!» (бел.), «Сказав би, та піч в хаті» (укр.).

П. ассоциировалась с культом **предков**, осмыслялась как место обитания «душ», и вместе с тем выполняла функции «очищения от смерти» (Сед.О.ПО:121). На Украине, в Белоруссии и Польше принято, вынув хлеб из П., положить туда одно, два или три полена для того, чтобы по ним на «том свете» перейти через пекло, через огненную реку или канаву с кипящей смолой, чтобы по этому полену вылезти из пекла, чтобы смерть могла по ним убежать, когда будет возвращаться к себе в пекло после посещения дома, чтобы хлеб не

выводился, «чтобы не зевала печь», т. е. не было голода. Треск и гудение в П. обозначали, что «души родных или просят о помощи, или, вместо ада, мучаются в домашней печи» (бел. витеб., Никиф. ППП:84). По польскому поверью, когда умирает человек, его душа год и 6 недель пребывает на покаянии в хлебной П., а по окончании этого срока идет на «тот свет»; поэтому нельзя жарко топить П. после того, как кто-нибудь умрет (хелм.).

П. в погребальном обряде. Когда умирал человек, открывали заслонку П., как бы предлагая его душе выйти наружу (рус., пол.). Иногда говорили, что во время агонии нужно открыть двери, а П., наоборот, закрыть; если же душа вылетит в П., то она попадет к черту, а не к Богу (ПА, ровен.). Во время календарных поминков открывали заслонку, «бо деды кроз комин пийдут» (ПА, ровен.). Большим грехом считалось умереть на П., поскольку «печь — это ладонь Божья» (рус. костром.). В Заонежье вещи, оставшиеся от покойника, сжигали на костре в огороде; в «чистом» огне печи их жечь запрещалось (Лог.СОЗ:143).

При выносе гроба оставшиеся дома дети смотрели в печку, засунув в нее голову, «чтобы не видеть покойника и скоро не умереть» (рус. олонец.; Шейн В:778). После выноса гроба родные заглядывали в П., в подполье со словами: «Ух, нету!» (рус. новгород.); жена три раза выкрикивала имя покойного в печную трубу, чтобы он не встал (укр. закарпат.). Вернувшись с похорон, заглядывали в П. или детрагивались до нее, «чтобы не бояться умершего», «чтобы не было страшно», «чтобы меньше тосковать о покойнике, быстрее его забыть», «чтобы смерть онемела, как печь, и чтобы окозели клопы, прусаки и тараканы», «чтобы не было больше в доме покойников» (в.-слав., луж.; Байб.РТК:116); очищались на печке со словами: «Смерть, бери тараканов, а не людей» (минск., витеб.; Сед.О.ПО:172). Если человек сильно тосковал по умершему, то его заставляли смотреть в печную трубу, чтобы скорее забыть усопшего (укр. волын.).

Считали, что можно увидеть «дедов», если во время поминков посмотреть с П. через хомут; таким зрением обладают женщины и дети, а также те, кому суждено вскоре умереть (Сед.О. ПО:38,106). По поверью из Новгородской губ., на 40-й день после похорон во время панихиды ребенок, сидя на печном столбе, может увидеть душу умершего (ТА, л. 821, л. 22).

П. в свадебном обряде. Отправляясь сватать невесту, сваха грела руки у П., чтобы дело пошло на лад; сватов сажали перед П.; сват брался рукой за печной столб; во время переговоров о сватовстве девушка сидела у П. и колупала ее, выражая этим согласие на брак; после «прооя» невесты ее родные ходили «смотреть печь» — осматривать хозяйство жениха; во время девичника невеста сидела на П. и причитала; когда прибывал свадебный поезд, невеста также сидела на П. в будничном платье, оплакивая девичью долю (рус., укр.). Хорошим знаком считалось, если сваты заставляли невесту лежащей на П. (рус. перм.).

Для свадебного обряда Витебской и Смоленской обл., а также прилегающих районов Тверской и Псковской обл. характерен столбовой обряд. Перед отъездом в дом невесты запеваля просил благословения у собравшихся «на стоўп сесць, раду спець», затем он садился на печной столб и запеваля «стобовую» песню, в которой призывал Бога и святых Кузьму и Демьяна «сковать» свадебку. В других случаях на столб садился кто-нибудь из родителей, например мать невесты (Мор.ЖДМ: 296—300).

В украинских и белорусских песнях **каравай** поднимается выше каменной печи, выше леса, а П. хохочет и припечек улыбаются от удовольствия. Каравай иногда бывал такой большой, что приходилось выламывать несколько кирпичей, чтобы его вынуть. О такой ситуации говорится в каравайной песне: «Да дзе ж тыя кавалі, / Што гэтую печку кавалі? / Да няхай ідуць раскуюць — / Каравай з печы не лезе. / Бярыце меч, рубайце печ — / Каравай з печы не лезе» (Лірыка беларускага вяселля. Мн., 1979:102). Сажая каравай в П., стучали лопатой в своды П. (укр., бел.).

Покидая отцовский дом, невеста причитала: «Добрая доля, да ідзі за мной / С печы пламенём, з хаты каміном» (бел.; Бейб. ЖОВС:164). Входя в дом жениха, невеста сразу смотрела на печку, «чтобы весело жить было»; в других случаях невесте, наоборот, не разрешалось смотреть на П.; когда невеста приходила в дом свекрови, она трогала П.; если та оказывалась теплой, то это сулило ей хорошую жизнь, а если холодной — плохую (рус. перм.). Если в то время, когда невеста заходит в дом жениха, она посмотрит в П. и скажет про себя: «Велькая яма, сховаецца тато и мама», то родители мужа скоро умрут; чтобы помешать ей сделать это, возле П. как

можно теснее становятся бабы, закрывая ее своими телами (укр. подол.; Зел. ОРАГО: 1080).

В свадебных причитаниях у П. или перед П. находится мать невесты; крестная мать приносит невесте праздничный хлеб, выпеченный в П.; в женской части жилища, «в кути за занавеской» стоит мать невесты; в углу у П. невеста-сирота «нищет» своих покойных родителей. В других эпизодах проявляется негативная символика П.: во сне невеста видит дом жениха, в котором на П. в образе кошки сидят «свекровка лютая» (Ник.Кук.Д:140).

П. в обрядах, связанных с ребенком. При родах женщину иногда помещали в кутный, бабий угол возле П.; при этом на самой П. рожать не разрешалось. Мать с ребенком закрывалась от посторонних глаз занавеской в печном углу («Поближе к печной саже, чтобы порчи не было»), после чего могла приступить к первому кормлению; новорожденному также предписывалось в течение шести недель находиться за занавеской у П. (рус. заонеж.).

При трудных родах открывали заслонку и жгли бумагу в П., говоря: «Как дым в трубу идет, не останавливается, так бы плод у рабы Божьей шел, не останавливался» (РСев-95:68). Если младенец не мог появиться на свет, то повитуха подходила к П. и несколько раз ударяла в нее пяткой (укр.). В Польше, когда в деревне рождался ребенок, шутили, что «у соседа печь развалилась» (u sąsiada piec się rozwalił). Говорили также: «Pan Bóg rcha dzieci kominem, a zabiera oknem» [Бог впихивает детей через трубу, а забирает через окно] (Kub.СhTL:174). Новорожденного подносили к устью П. (рус. вологод.). Детское место закапывали под П. (ПА, ровен.).

После родов женщина садилась на П., чтобы у нее не болел живот, приговаривая: «Как печь не ходит, не болит, так и у меня бы в животе не болело, не ходило» (рус. вят.). Новорожденного клали на «прилавок» печи со словами: «Как эта печь крепка, так бы и ты был крепок. Как эта печь спокойна, так бы и ты был спокоен»; ослабленных детей клали на теплую П. на шубу; младенца, больного сыпью, парили на жаркой П., говоря: «Печка белая, очисти нашего нярека набело» (рус. заонеж. Лог. СОЗ:88). Если ребенок кричит по ночам, его трижды засовывают ножками в печь, приговаривая: «Щекотуха-лепетуха! Тешься печью, за дорогой, а не тешься мной

младенцем» (рус. карел.; РЗЗ, № 91). Детскую бессонницу прогоняют «из печи — дымом» (рус. архангел.; РЗЗ, № 95). Если ребенок чего-нибудь пугался, топили П. и ставили его на скамейку так, чтобы он посмотрел в П. (ПА, ровен.).

У вост. и зап. славян широко известен обряд перепекания ребенка: младенца, больного рахитом или атрофией (рус. собачья старость, сухоты), кладут на хлебную лопату и трижды всовывают в теплую печь. Во Владимирской губ. «перепекали» всех детей непосредственно после родов (Поп.РНБМ:70). Ритуал направлен и на ребенка, и на болезнь (рус. перепекать собачью старость, перепекать ребенка), причем преследует двойственную задачу: уничтожить болезнь и самого больного ребенка и создать нового ребенка — крепкого и здорового.

Когда ребенку исполнялся год, его первый раз подпоясывали кушаком у печного столба (рус. олонец.). Дети бросали первый выпавший молочный зуб в подпечье, в П. или за нее (в.- и з.-слав.); при этом говорили: «Мышка ты, мышка, на тебе репный, а мне дай костяной» (РЗЗ, № 531) или «Мышка, мышка! Возьми зуб костяной, дай мне зуб стальной» (рус.; Баян и печь в русской народной традиции. М., 2004:171). Когда девочка первый раз спрядет немного пряжи, эту пряжу, намотав на клубок, кидали в П.: «Як швыдко згорыть, то дивчына буде швыдко прясты» (укр.).

П. в народной демонологии. Согласно русским поверьям, под печным столбом, под П. или возле нее, живет домовый (рус. залечник, подлечник); он любит погреться на П.; устраивает себе постель на чердаке, около дымовой трубы; лежит на лавке-казенке, пристраняемой вдоль П. специально для него. Залечник, живущий за печкой, устраивает разные шутки с домашней утварью и посудой; для него оставляют часть приготовленной еды (рус. олонец.). Под печку ставили угощение для домового, например хлебцы или водку; 28 января оставляли на загнетке для домового горшок каши; приглашая домового при переезде в новый дом, брали с собой угли, совали венки под П. (рус.). Если ребенок не спит, то вечером его подносят к печной трубе и говорят: «Трубошный дедушка, трубошная бабушка, дайте моему (имя) угомону да спокую, да крепкого сна» (рус. карел.; РЗЗ, № 97).

За печкой живут злыдни (укр., бел.). Кикимора днем сидит за печкой, а по ночам

выходит проказить с прялкой, веретеном и пряжей (рус.). Согласно быличке, девушка заблудилась в лесу и, выйдя к избушке, заглянула в окно: там печка топится, а на ней сидят трое леших (рус. пинеж.). В русской подблюдной песне за П. проживает мара: «За печкой мара / Черным-черна» (ПКП: № 323).

После смерти мужа к его вдове начинал летать **змей огненный**, который проникал в дом через печную трубу (в.-слав.). Ведьмы вылетали в печную трубу, отправляясь на шабаш (в.- и з.-слав.). Колдунья оставляла на ночь открытым дымоход, чтобы через него в хату прилетел змей-спорник и налил молоко в пустые горшки (рус. орлов.).

П. в обрядах, связанных со скотом. Через трубу звали пропавший в лесу скот или заблудившегося человека в надежде, что они вернуться домой (в.-слав.). В день первого выгона скота дети трижды обегали по солнцу дом с колокольчиками на шее; хозяйка выкрикивала в окно или в открытую трубу: «Дома ли коровушки? Здоровы ли?», на что дети отвечали: «Дома, дома! Здоровы, здоровы!» (рус. заонеж.; Лог.МКЗ:29). Затопив утром П., женщины приговаривали на первый дым: «Дым дымовой, верни хозяина домой!», а для возвращения потерявшегося скота: «Дым дымовой, пошли коровушку (как ее зовут) домой!» (Щепан.КД:88). Чтобы корова стояла спокойно во время дойки, скоблили печку и давали поскребки корове на куске хлеба со словами: «Как эта печка крепко стоит, так ты, раба божья, стой...» (рус. архангел.; РЗЗ, № 1062). Появившегося на свет теленка вносили в избу, пихали в устье П. и пачкали ему морду сажей (рус. вологод.).

П. в магии и гаданиях. Если в хате лежит больной, то, входя в нее, нужно сначала взглянуть на П., а потом в красный угол, чтобы хвороба не пристала (бел. слуд.). Покидая родной дом, **рекрут** целовал П. или заглядывал в нее, чтобы вернуться обратно (рус. перм.). Чтобы не тосковать по дому, перед уходом садялись спиной к П. (рус. калуж.). Человек, который хотел посмотреть на своих покойных родителей, должен был заглянуть в П. в канун Рождества (словацко-моравское пограничье).

Девушки гадали на святках, открывая печную заслонку и двери: садялись у П. и смотрели в нее, ожидая увидеть жениха (рус. пинеж.). В подблюдных песнях сидение на П. предвещает девице вечное девичество: «Я на печи

сизу, / Заплатки плачу...», «На загнеточке сизу, / Кашки жду...» (ПКП, № 254,256). Девушка, растапливая П., «вопиала» в первый дым: «Пойди, дым, на все четыре стороны, приведи ко мне жениха, суженого-ряженого» (рус. архангел.; РЗЗ, № 756).

Желая навести порчу на вора или мужчину, не отвечающего взаимностью, женщины вырезали из земли его следы и подвешивали в трубе, чтобы он так же иссох, как эти следы (в.-слав.).

В любовных заговорах описываются одна, три или 77 печей, которые стоят среди чистого поля; баба-сводница, огненные огневицы, Баба-Яга разжигают в них огонь, чтобы так же горело сердце у имярека: «Еще есть в темном лесе, в топком болоте стоит изба, в той избе живет стар-матер человек, у того стара-матера человека есть три девицы, три огненные огневицы, у них три печки: печка медна, печка железна, печка оловянна...» (ЖС 1892/3:149–151); «В чистом поле есть 77 медных светлых каленых печей, на тех 77 на медных, на светлых, каленых печах есть по 77 еги-баб; у тех у еги-баб есть по 77 дочерей, у тех у 77 дочерей есть по 77 клук и по 77 метел» (Ефим.МЭА 2:140, № 4). В заговоре на разлучение супругов фигурирует «ледяная» или «холодная печь», на которой «сидит чёрт с чертовкой, кошка с собакой» (РЗЗ, № 841,858).

В сказке «По щучьему велению» (СУС 675) Емеля-дурак проводит все свое время на П.; на ней он и отправляется к королю: «Тотчас изба затрещала, и печь вон пошла из избы и как сошла со двора, то и поехала печь столь шибко, что и догнать нельзя...» (Аф.НРС 1:323).

В духовном стихе «Жена милосердная» рассказывается о том, как Богородица скрывалась от преследования; ей повстречалась Жена милосердная с младенцем на руках; по просьбе Богородицы она взяла Христа на руки, а своего младенца положила в горящую П.: «За ее великое милосердие / Пречудное диво всем явилось: / В печи огонь-пламя претворилось, / Во печи всяки травы вырастали, / Всяким цветам зацвели. / Невредим младенец гуляет, / Евангельскую книгу читает, / Сам ангельския песни воспевает» (Стихи духовные. М., 1991:68).

Лит.: Топорков А. А. «Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольк-

лор и этнографическая действительность. СПб., 1992:114–118; Невская Л. Г. Печь в фольклорной картине мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999:101–109; Желтов А. А. Русская баня и старинный северный быт // ЭО 1999/3; Баня и печь в русской народной традиции. М., 2004; Авд.ЗРБ:145; Ефим.МЭА 2:140, № 4; Ад.ПВ 2:22–87; Котл.ПОЯС:247; Шейн В:778; Шмаков // ЖС 1892/3:149–151; Завойко // ЭО 1914/3–4:96; Зел.ОРАГО:1080; Позн.Э:66–67,134–135; Ник.ПИБС:143–174; Страхов // ТезПЭС:99–100; Байб.ЖОВС:160–168; Страх.КХ; Байб.РТК:53–54,116–117, 215–216; Мазалова // РСев-95:66–68; Усачева В. В. Функция дома и его частей в лечебной магии // Сл 1995/5:65–70; Самоделова // Сказка и несказочная проза. М., 1992:76–78; Маа.СЧ:74–75; Митроф.Э:104–108; Зел.ВЭ:284–285, 297–300; Сумц.ССО:108,144–147,196–197; Ник.Кук.Д:138–146,207–210; Лог.МКЭ:29,91; МСб1:145; Лог.СОЭ:34,49–50,55–56,64,86,88–89,128,143,171; Мор.ЖДМ:296–300; Щепан.КД:86–88; Страх.НР:327–331; Сед.О.ПО:37,38,53,58,106,111,121,140,157,172,202–203; Страх.НПР:327–331; Никиф. ППП, № 253, 351,432,556,852,1019–1021,1028,1035,1187,1221,1237,1285; Серж.ПЭ, № 81,87,119,164, 591,969,1222,1228,1233,1528,1578,1601,1694, 1764,1838,2053,2071,2083; УНВ:181; Kotula F. Pięce // PSL 1979/3:143–160; Kub.ChTL:170–175; B e n e d y k t o w i c z Z. Dom w tradycji ludowej. Wrocław, 1992; Horn.:306; Бор.Д:54.

А. А. Топорков

ПИВО — традиционный напиток, изготавливаемый из солода, воды и хмеля путем брожения и варения; употреблялся в составе обрядовых трапез, на общественных праздниках и т. п. Прототипом современного П. были ол (олуй, олус), который варился из ячменя с добавлением хмеля и полыни; квас, который готовили из ячменя или ржи, без трав, и который был более густой и хмельной; брага, варившаяся из овсяного (или ячменного) солода, распариваемого вместе с хмелем в печи. Брагу и ол пили горячими. Термин пиво (от глагола *пить*) в X–XII вв. применялся только по отношению к питьевой воде и лишь с конца XII — XIII в. стал использоваться в сочетании *твореное пиво* для обозначения всех хмельных напитков, получаемых из зерна. У юж. славян П.

практически вышло из употребления, уступив место вину и ракин (водке); нет и самого слова пиво, хотя сохранился старый термин *оловина* (серб.). У зап. и вост. славян пивоварение непрерывно продолжалось, обогащаясь традициями соседних народов. В Чехии пивоварение имеет свои древние традиции и рецепты. У словаков оно стало распространяться с X–XI вв., однако потребление П. по сравнению с другими напитками было и оставалось до сих пор сравнительно низким, повышаясь только во время постов, когда П. заменяло запрещенное в это время молоко.

В приготовлении П. участвовала либо вся крестьянская община (см. **Братчина**), либо отдельная семья. У русских П. и брага, приготовляемые к общим сельским праздникам, на мирскую складчину, назывались «молеными»; напитки эти сливали в бочки при зажженных восковых свечах, перед иконами и обязательно с моливой. Ржаной солод, хмель и разные съестные припасы для приготовления угощения собирали со всех дворов за несколько дней до праздника. Известна половозрастная дифференциация при варке П.: к братчинам П. готовили обычно женатые мужчины, на Духов день — замужние женщины, на Покров день — девушки.

Приготовление П. сопровождалось магическими действиями и соблюдением ряда запретов. Закладывая в сусло хмель, хозяин трижды, приплясывая, обходил чан со словами: «Ну-ко, хмелюшко, принимайся за пиво! Будь пиво пьяно, а гости веселы» (рус. новгород.; РП:619). В русских обрядовых песнях говорится о причастности сакральных персонажей к приготовлению П.: «Сам Бог меду сыщешь, Илля пива варишь» (РП:619).

Пиво наряду с другими хмельными напитками (медом, брагой, водкой) являлось непременным атрибутом и символом праздника: «праздник любить — пиво варить», «в праздник и у воробья пиво». Выражение «надо уж и пиво варить» означало скорое наступление праздника, а выражение «пиво уж сварено» говорило о том, что торжество обязательно состоится (РП:618).

Крестьянская свадьба не бывала без П. и браги, и выражение «заварить пиво или брагу» означает «готовиться к свадьбе». У белорусов выражение *пить пиво* обозначает участие в свадьбе (витеб.). П. использовали в любовной магии. Девуцы, желавшие поскорее выйти замуж, тайком ставили в печь кор-

чагу и заваривали в ней солод; когда он поспевал, корчагу выносили за ворота и там спускали сусло, в надежде, что прежде, чем окиснет П., придет жених свататься, и этим самым пивом придется его потчевать. С П. гадали о характере невесты: перед отправлением жениха к невесте его мать надевала вывернутую шубу, трижды обегала вокруг запряженного экипажа и лила П. или квас в глаза лошадей: если кони при этом только хлопали глазами, то верили, что невестка будет незадачлива (бел. витеб.). Согласно приметам, если П. к свадьбе сварится удачно, то молодые будут жить счастливо (рус. нижегород.). П., приготовленное на свадьбу, не давали до венчания пить **посторонним** из опасения, чтобы те не «испортили» жениха и невесту (рус. новгород.). В Приуралья верили, что нельзя стучать мешалкой по

угощали его П. Дружка, в свою очередь, выбирал себе «полудружья», который помогал ему разносить П. для угощения. Когда поезд жениха подвезжал к дому невесты, полудружье наливал П. и вина для дружки и свахи. Последние менялись стаканами с дружкой и свахой невесты. Свахи выливали свои стаканы за порог и целовались, а дружки свои выпивали (рус. москов.). Пивом из одного стакана поили молодых на брачном ложе, «чтобы водворить между ними взаимную любовь» (рус. архангел.; Зел.ОРАГО 1:30). П. выносили для угощения «бабам» (не приглашенным гостям, а всем деревенским), которые пришли в третий день свадьбы «молодую умыть». Ведро П. и закуски ставили во дворе. Невеста (или позже свекровь) выходила со стаканом П. на тарелке, обносила им всех



Трактирная вывеска (37×56 см, темпера, картон) из окрестностей г. Оломоуца (Северная Моравия).
Посетителям предлагается пиво, вино и горилка

краям корыта, куда сливалось сусло, иначе П. получится «сорливым» и люди, которые будут его пить, поссорятся. Во время девичника мать невесты посылала ведро П. к соседке, куда невеста с подругами шла «в баню» (символически), и невеста подносила его всем присутствующим начиная с хозяйки. В последний день перед свадьбой невеста в бане обливала лицо, руки и грудь пивом; этим пивом во время вывода невесты к жениху в день свадьбы угощали «приборяна» (участников свадебного поезда жениха — рус. вологод.). В Вологодской губ. капли пота невесты знахарка вливала в П. и этим пивом поила жениха, чтобы «связать» молодых. На следующий день в доме жениха выбирали дружку, и родители жениха

гостей, которые пригубливали П. и клали деньги на тарелку (рус. москов.). В Пермской губ. в первые недели Великого поста замужние женщины ходили по домам, где есть молодая, и поили ее П., принимая тем самым в свою половозрастную группу.

У чехов П. подавали при сватовстве, им угощали подружек невесты на девичнике, пивом подружка невесты трижды потчевала жениха, приехавшего за невестой, после чего угощала и остальных (Домажлицко). У словаков на свадьбе П. наливали в подойники — ради обилия молока у коров, причем доливать следовало постоянно до краев (з.-словац.).

П. входило также в состав угощения на родинах и крестинах. У поляков пос-

ле крещения ребенка кум угощал куму медом, всех остальных — П. или вином, водку по этому случаю пить не подавалось. Родители новорожденного посылали кумовьям среди других угощений П.; женщины приносили П. роженице «в угол», «за занавеску» в первые дни после родов (морав., область Гана). В Вятской губ. во время проведения роженицы соседками происходило взаимное угощение пивом. Кумовья посещали роженицу на 4 или 6 день и привозили ей угощение, в том числе кувшин пивного супа; в доме их в свою очередь угощали П. и домашним хлебом. Пивом угощали кумовьев до и после крещения ребенка (ю.-чеш., Домажлицко).

Основным напитком на похоронах и поминках считалось подслащенное медом П. или брага (в.-слав.), П. и другие алкогольные напитки (словац., морав.). П., водку и приготовленную еду носили на кладбище на Радуниду и другие календарные поминки: принесенное раскладывалось на могиле, а потом съедалось и выпивалось (рус.). В Тотемском у. Вологодской губ. в дни поминовения умерших родственники поливали их могилы пивом. П. и хлеб оставляли на столе для душ умерших, которые, как верили, приходят домой в *Dušni večer* (1.XI) (словенцы в Каринтии). Нельзя было пить П., а также другие алкогольные напитки после соборования, если больной неожиданно выжил, так же как нельзя ему было есть мясо, носить цветные одежды, вступать в брак и др. (рус. новгород., тихвин.).

П. входило в состав угощения на многие календарные праздники и общественные обряды. На Рус. Севере (Белозерье), где ни одно застолье на крупных праздники не обходилось без П., их обобщающим названием было «пивные праздники» (см. **Обет, Праздник престольный, Покров**). П. начинали варить заблаговременно — примерно за неделю до праздника — всей общиной. Каждый участник получал свою долю П., которую, принеся домой, мог кредитить при помощи дрожжей и сахара. Крепленое П. имело свое название — *кумушка*. Пили на этих праздниках из одной большой чаши, которую пускали по кругу. Мораване подавали П. на трапезе в Сочельник. У поляков на можжевелевом П. замешивали обрядовый новогодний пирог *powolatko*. Широко использовалось П. на масленицу. У русских возили в санях по деревне пьяного мужика, представляющего маслени-

цу: в руки ему давали штоф с водкой и чарку, а рядом ставили бочонок с П. и короб со съестными припасами. В Словакии и Моравии в **Пепельную среду** кропили пивом положенный на землю контрабас, изображая его «похоронь», таким образом прощаясь с развлечениями и музыкой до Пасхи; во время поста пели песни о том, что после выноса чучела Морены из села «наварят черного пива и напоят старостина сына». Пивом и водкой угощались девушки и женщины, собиравшиеся после пасхального обложения (пол., Калишское воев.). Пивом угощали новобрачные, сыгравшие свадьбу в этом году, когда их «окликали» песнями под окнами в первое воскресенье после Пасхи (рус. нижегород., костром., владимир.), см. **Вьюнишник**. Во время троицких гуляний обильно поливали П. деревце «май», «посаженное» на крышу дома самой красивой и богатой девушки, которая пожертвовала больше всех денег на праздник. Ряженный «плотник» поливал его П., чтобы оно «принялось», при этом стараясь облить и присутствующих (словац., окр. Левоча). Некогда у полабских славян был обычай, согласно которому мужчины к Успению Богородицы (15.VIII) привозили из леса дуб, обтесывали его в виде четырехугольного столба и устанавливали на возвышенности, укрепляя на нем крест с железным петухом, отчего он и назывался *Kreuzbaum*. Вокруг этого сакрального столба, в частности, староста прогонял скот, а потом кропил около дерева П. и благословлял скот.

В трудовых обычаях пивом, как и другими алкогольными напитками (вином, медом), отмечали начало и конец многих этапов работы, например, выпивали после засева, первой пахоты, после закладки дома, возведения крыши, окончания постройки дома, при жатке, по окончании жатвы и т. п. Особенно торжественными были дожинки, на которых устраивали настоящее пиршество: было вдоволь и П., и меда, и саламахи (напиток, приготовляемый из водки, меда, слив и вишен). Приступая к запашке полей под озимые, русские крестьяне заваривали П. или брагу и назначали ближайший праздничный день для служения общественного молебна, после которого ели освященное мясо и выпивали.

Пиву приписывалось магическое и лечебное действие. Считалось, что **пожар**, возникший от грозы, можно гасить П., квасом или молоком, сывороткой, но не

простой водой. В качестве лекарства роженице давали пивной суп, т. е. старое П., сваренное с сахаром, желтками яиц, сметаной и небольшим количеством муки (морав., Лужавское Залесье). Ср. быллинный мотив об исцелении Ильи Муромца: богатырь, тридцать лет сидевший сиднем на печи, получил в Ильин день от Ильи Пророка чашу с П. и сразу же выздоровел.

Если П. портилось и прокисало, верили, что это происходило от чар ведьм или от бури: иногда советовали во время бури класть по краю сосуда с молодым П. крапиву, которую называли «громовой» (*hromové žehavky*) (чеш.).

Как и другие хмельные напитки, П. связано с нечистой силой. По легенде из Владимирской губ., секрет приготовления П. поведал мужику черт (ср. поговорку: «В вине и пиве бес сидит»). П. употребляют якобы и демонические персонажи. В качестве жертвы гугеннику в праздник Покрова отнесли ведро П. на ток и оставали его там на несколько дней (Петербургская губ.). В русской быличке рассказывается, что мужик в праздник попал к лешему, на столе у которого среди угощений было П.

Наряду с «обыденным» полотном, полотенцем, рубахой, постройкой «обыденного» храма, которые использовались для остановки мора и стихийных бедствий (см. **Обыденные предметы**), известно также применение в медицине и любовной магии «обыденного» П. (в севернорусской традиции).

Лит.: Аф.ПВ 1:370,378,463; 3:696; РРОО: 14,41; Зел.ВЭ:66,100,154—156,356,382—384,394; РП.39,616—620; ЖС 1996/3:15—17; ЭО 2004/1:77—88; Влас.НА:120,215; Ел.СЗКР:201, 202,203,207,211; Агап.МОСК:288,454; ДКСБ: 142—145; ТА, д. 777, л. 13; Никиф.ППП:20,64; Szyf.ZOW:37; Kolb.DW 23:87; Bar.KUW:223; ELKS:39; Soch.SZSR:201; ČL 1892/1:73,74; 1893/2:14,17; 1897:273; 1899/8:384; Václ.VO: 149; Václ.LZ:134; Horv.RZL:209—210; Chorv.RZ: 123; РТКС:131,135; Вал.КД:742; Гура СЖ:84; Плот.ЭГЮС:198.

М. М. Валенцова, О. В. Белова

ПИРОГ — печеное изделие из теста, обычно с начинкой (о ее значимости свидетельствуют специальные названия П., маркирующие ее отсутствие: твер. *пирог с нетом*, сибир. *пирог*

с *таком*, ярослав., новгород. *пирог с аминем*). Наиболее разнообразны по видам, названиям и ритуальному использованию П. у вост. славян, особенно у русских, у западных встречаются преимущественно со сладкой начинкой (словац. *koláč*, чеш. *trnkáč*, *ivarožňák*, пол. *ciasto*, *makowiec*, в.-луж. *lykanc* и др.), у южных только из слоеного теста и часто жареные (болг. *баница*, *тутманик*, *зелник*, *тиквеник*, *мазник*, *млин*, *корница*, *смидал*, с.-х. *гибаница*, *тиквеник*, *бурек*, *баклава*, словен. *rotica*, *štrukelj* и др.). Название **pirogъ* общее для вост. и зап. славян, однако у последних обозначает не печеное, а вареное изделие из теста с начинкой, т. е. вареник или пельмень (рус. нижегород. *пирог вареный*). У русских пирогом называют также хлеб и лепешку. Ритуальные функции П. во многом аналогичны функциям других видов обрядового хлеба, в частности, лепешке, *караваю*, *булочке*, *блинам*, *пряникам*.

Пироги в свадебном обряде. На сватовство сваты приносили пироги как закуску к водке, которую вынимали, получив согласие стороны невесты (калуж. и др.). Родители невесты тоже угощали сватов П. (олонец., вологод.). *Пряженниками*, ударяя один о другой, родители жениха и невесты совершали рукобитье (вологод., твер.). На обручении родственники жениха привозили П. и угощали присутствующих (вологод., бел. брест.). Во время сговора дары вручались на П. или на хлебе (рус.). Гости *бросали (кидали, клали) на пирог* — одаривали жениха и невесту (том.). В Заонежье гостям выносили П. в форме полумесяца с сырной начинкой, в которых жених и невеста, согнув их пополам, откусывали в середине дыру и бросали девушкам — считалось, что первая из поймавших скорее других выйдет замуж. Во время подготовки к свадьбе жених угощал П. подруг невесты: для них в доме жениха пекли огромный П. *люкшин-пряка* (саратов.), пирогами, сладостями и пивом жених угощал девушек за украшенную узду (вологод.), приезжал к невесте с *пирогом* в подарок девушкам (новосибир.), привозил к ней П. на *гостьбу с пирогами* (вологод.), посылал сладкие П., за что невеста в ответ посылала жениху сладкий П. (vladimir.). В канун свадьбы на девичнике подавались сладкие П. В Харьковской губ. и совр. Луганской обл. родители жениха приглашали невесту с подругами на угощение — *пиріжки, їсти пиріжки*.

Там девушки тушили лампу, хватали П. и бежали есть их на двор. На обратном пути девушек подкарауливали мальчики-подростки, которые гонялись за ними и отбирали, *витрусовали пирожки*. На Воляни за пару дней до свадьбы у невесты устраивалось угощение (*пирогои, сватанне*), на котором стороны обменивались П.: жених приносил в подарок невесте пироги и сапоги и получал П. от матери невесты, а на следующий день крестная невесты разносила ржаные П. по всем знакомым односельчанам (ровен.). У словачков перед свадьбой П. вкладывали между перинами, предназначенными в приданое (зволен.). У лужичан вечером накануне свадьбы подруги пели под окнами невесты песни, за что их угощали П., пивом и водкой. В знак начала свадьбы в Смоленской и Витебской губ. дружок или тысяцкий ударял двумя П. друг о друга и передавал их *начынальнику (подрядчику)*, который лез с ними на печной столб, призывая запевать *начынальную* песню с обращением к Кузьме-Демьяну с просьбой «сковать свадебку». Со свадебной процессией жениха за невестой привозили пироги от родителей жениха (твер., вологод., бел. брест.), вручали два П. свахе невесты и один ее подругам (укр. житомир.). В Вологодской губ. вход жениха в дом невесты предварялся ломаньем женихом пополам пирогов, подносимых ему дружкой невесты, а затем соединением разломанных половиннок. В Новгородской губ. жених выкупал вход в дом пряженками и пивом. У сербов Лесковацкой Моравы в доме невесты устраивалась первая совместная трапеза молодых за отдельным столом, во время которой им давали *баницу*. В польских Бескидах по пути к венчанию поезд останавливали ряженные, у которых выкупали проезд П. и водкой (живец.). П. расплачивались за венчанье со священником. В вост. Польше невеста забирала с собой к жениху печеный *piecóg* из родного дома. У украинцев мать жениха встречала приехавших молодых пирожками (луган.), в доме жениха *закосьянка* (старшая сваха невесты) с двумя пирожками и хлебом стелила брачную постель (чернигов.). В Новгородской губ. за свадебным столом у жениха свекровь или дружка слергивали с невесты непочатым П. платок, закрывавший ее лицо, а по упавшему П. гадали: если он падал верхней стороной, то первым у невесты родится мальчик, если нижней — девочка. Целям сближения молодых служил П., находившийся

у невесты или обоих молодых за пазухой или подмышкой: *пазушник* молодые ели сразу после венчанья, а нижними корками невеста кормила по приезде к жениху скот, чтобы он «дружнее жил» (вологод.); *падручник* невеста привозила в дом жениха и клала его свекрови на крышку дежи (бел.); молодые обменивались своими подручниками в доме невесты, а в доме жениха им закусывали водку в завершение угощения (полес. брест.). Подобный же характер имело уединенное совместное кормление молодыми друг друга П., привезенным каждым из своего дома (вологод.). Свадебный пир у жениха заканчивался подачей сладкого П. и пряника (владимир.), киселя и ржаного или сладкого П. (вят.). Подача на стол «разгонного» П. являлась сигналом к окончанию свадебного застолья: с этой целью подавался *походный караваец* (с мясной начинкой) или *верховый пирог*, разукрашенный изюмом (вят.), неразрезанный П. (вологод.), длинный П. *сгибень* (симбир.), блюдо, накрытое П. (твер.); *разгонный пирог* с различными фигурками, воткнутыми в него елочками, служил условным знаком к отъезду в церковь (вят.), *разгонник* — к отведению молодых на ночлег (вологод.). Ряд свадебных П. по внешнему виду и ритуальным функциям сближаются с главным свадебным хлебом — *караваем* (вят. *короваец* 'пирог с мясом и луком или крупой', вологод. *коровай* 'слобный хлеб с курятинной или рыбой', калуж. *круглый пирог*, рус. *курник*, вологод. *рыбник* или *кулебяка* с запеченной внутри рыбой и др.). Вместе с караваем из того же теста пекли небольшие П. или булочки. В Смоленской губ. пекли булку *яловицу* и *пирожок пастух*, имевший эротическую символику: его старались незаметно выкрасть и поделить, мужчины пытались выхватить его у баб (свашек), просили: «Дай мне, штоб я сваю жонку любю» (Ельнинский у., Добр.СЭС 2:196). В Минской губ. и в белорусском Полесье из каравайного теста пекли маленькие *кроски* (минск.), *каравайні пірожкі* (гомел.), *пирогои* (брест.) без начинки, которые раздавали всем присутствующим при печении каравая, включая детей, и родственникам, не сумевшим прийти на свадьбу. После брачной ночи родителям невесты посылали *кулебяку*: если невеста оказалась девственной, кулебяка была с рыбной начинкой, если нет — пустая (архангел.). В некоторых местах родителям «нечестной» невесты выносили П. с лучиной, с тара-

каном. В Могилевской обл. матери невесты везли *piragi* — три буханки хлеба, кусок сала и бутылку водки, причем хлеб клали на красный платок, если невеста была «честной». В мозырском Полесье перед отъездом родни невесты (*пруданья*) из дома жениха били пирогом поставленный на покути горшок с пшенной кашей с медом (*солодкой кашей*), пока он не раскалывался, а затем резали и раздавали кашу гостям. В Белоруссии во время ритуального похода невесты по воду женщины-соседки забирали себе, делили и съедали пирожок, который она оставляла на срубе колодца в качестве платы за вступление в группу замужних женщин. На следующий день после свадьбы мать невесты посылала со свахой молодым П. и кашу на ужин (смолен.), привозила им пирог *именичник*, украшенный мелкими деньгами (твер.), *пирожница* приносила им П. (твер.). В качестве пожелания дочери счастливой жизни в новой семье мать пекала для семьи жениха П. *ручки* с изображением руки. В один из дней или через неделю после свадьбы устраивалось угощение пирогами у молодых или у родителей невесты: невеста угощала гостей своими П. (перм., вят., нижегород.) или вместе с женихом приезжала с ними в дом своих родителей (вологод., пензен., брест., киев.). За *молодухин* (*невестин*) пирог гости одаривали невесту деньгами и подарками (том.). В конце свадьбы пироги и пряники приносили молодым соседи, приходившие в гости (вологод.), *званенными пирогами* приглашали жениха с невестой в гости к ее родителям (архангел.), с пирогами приезжали к молодым родители невесты (брест.).

Пироги в родинном обряде. У белорусов повитуха, отправлявшаяся к роженице принимать роды, брала с собой П. или кусок хлеба. У украинцев Ровенской обл. во время ритуального очищения повитуха мыла роженице руки, за что получала П. и намитку. В Белоруссии на *родины* пекали ржаные П., дарили их повитухам, ломали их с шутками и ели за праздничным столом. Женщин, посещавших роженицу после родов, угощали пирогами (в Брестской обл. он назывался *скрушок*). В белорусском Полесье роженицу навещали с пирожками; у русских старообрядцев Могилевской губ. — с пирогами и *курнікамі*; в украинском Полесье — с изделиями из теста, в том числе пирогами с сыром, кашей, толчеными грушами, маком, ягодами; у сербов Шумади, Алексинацкогo Поморавья, Горней

Пчини и Косова — с П., лепешкой, иногда дыпленком, сладостями и др.; у македонцев района Скопья — с П. и хлебом или оладьями; у родопских болгар — с П. (*смидаль*, *смигаль*) и другими кушаньями. У чехов на родине пекали ватрушки, пироги с миндалем. У русских Вологодской обл. в дом, где родился ребенок, собирались родственники — *шли с лупком*, т. е. несли корзину П., мясо, пиво, вино, подарки новорожденному, часто по этому случаю пекали *рыбник*. В Новгородской губ. крестины отмечали с пирогами в кругу семьи. В Витебской губ. во время угощения на крестинах на стол ставили пшеничный П. (*бабку*), а в конце крестинного застолья делили *бабину кашу*, которая в Поставском р-не представляла собой пирожки с пшенной кашей. У украинцев пироги подавали на крестинах в киевском Полесье; на территории Среднего Поднепровья, Харьковщины и юга Украины были популярны П. с сыром, кашей, капустой, картофелем, фасолью, толчеными сухими грушами, мясной требухой и пр. У гуцулов пироги были первым угощением на крестинном обеде. В Путивльском и Валковском у. Харьковской губ. пекали большой круглый *ряженный пирог* с яблоками, сливами, ягодами, который делили и раздавали гостям. В черниговском Полесье повитуха подносила каждому из присутствующих пирожок с куском каши, в Харьковской губ. — по два пирожка, «щоб були в парі» (Гавр.КЯДК:160). В конце обеда хозяйка раздавала пирожки «на дорогу» или как угощение для детей (харьков.). Иногда на второй день (*покрестини*) *шли доідать пироги* (полтав.). Пироги, в том числе сладкий П., подавались на крестинах в польском Подлясье (белосток.). В Гомельской, Черниговской обл. и некоторых других районах Левобережной Украины, когда ребенку исполнялось восемь недель, полгода или год, мать *несла кумаж piragi* (*пироги*) — нечетное количество П. (обычно без начинки) или пшеничных хлебцов куму и куме. *На пироги* (полтав., черкас.), *на пиріг* (запорож.) приглашали также по случаю первого пострижения ребенка. В начале обеда подавали большой П. со свеклой, калиной или вишней и маленькие пирожки с маком, горохом или фасолью. Большой П. делили и раздавали присутствующим, в первую очередь кумовьям, которые взамен клали мелкие деньги в подарок ребенку (полтав., сум., черкас.), или разламывали его над головой ребенка с пожеланием счастья и доли, здоровья

и благополучия (сум.). В русских селах северо-востока Украины, помимо *именинного* П., пекли маленькие П., при этом первый посаженный в печь пирожок с кашей или горохом разламывали над головой ребенка, чтобы он рос здоровым, высоким и богатым (чернигов., сум.). Иногда на остриженную голову ребенка, покрытую платком, клали пятак, сброшенный кумом *на пирог*, и желали роста и богатства. В украинских селах северо-востока Черниговщины на пострижение готовили *вареник* — П. с кашей, маком или конопляным семенем. У болгар в ритуалах, связанных с первыми шагами ребенка, слоеные П. *баницы* чаще, чем другие виды хлеба, встречаются в Родопах. Такой П. раздавали всем, чтобы ребенок был здоров.

Пироги в похоронном и поминальных обрядах. Куски П. (твер. *пирог на поднем*) раздавали всем участвующим в погребении покойника. Пирог с рыбой, кутью, яйцо, блины и т. п. оставляли на могиле после погребения (вят.). *Рыбник* был обязательным атрибутом поминального стола, особенно на Рус. Севере, в чем можно видеть связь с христианской символикой рыбы. *Рыбники* часто подавались на поминках в день похорон. Пироги не резали, а разламывали руками. Остатки пирогов и поминального обеда давали присутствующим с собой, чтобы дома они еще раз помянули умершего, а крошки хлеба и пирогов на следующий день носили на могилу. За самоубийц и других умерших без покаяния родственники незаметно клали П. на окно соседней избы, чтобы люди приняв *потайную милость* и помолились за упокой грешника, не называя имени (нижегород.). На девятый день по смерти пекли П. и разносили их по деревне, прося помянуть умершего (новгород.), поминали умершего пряженым П. (вологод.). На сороковой день собирали большой стол с водкой, пирогами, киселем и кутьей (вологод.), устраивали на сорочины для родственников и знакомых поминальную трапезу с рыбными П., киселем и т. п. (новгород.), а бедные крестьяне готовили простые П. *опекиши* и ходили по избам (новгород., вологод.). При этом перед незанятым местом в переднем углу за поминальным столом клали ложку, кусок П., хлеба и ставили кружку пива для покойника, в последний раз незримо участвовавшего в трапезе в своем доме (новгород., вологод.). У боснийских сербов на сороковой день поминали по-

койника капустным П. и ракей. В другие поминальные дни приносили в церковь пироги и кутью и шли на могилу помянуть родных, оставляя П. священникам, а часть раздавали нищим (олонец.). В вост. Польше в день поминального умерших (2.XI) на кладбище или перед церковью одаривали нищих кусками П. с разной начинкой. У русских кусок П. и крашеные яйца оставляли на могиле на долю покойника на Радунцу, пекли пироги и блины в поминальную Дмитровскую субботу.

Пироги в календарных обрядах. В Витебской губ. на Покров Богородицы (14.X), когда Бог «замыкает» землю, обходили с П. хозяйственные постройки (ср. обход поля с хлебом на Юрия, когда земля «открывается»). В Рождественские заговоры болгары пекли *тиквеник* — витой П. с тыжкой и орехами. Постные П. ели в Рождественский сочельник: овощные и рыбные — в России, П. или рулет с маком и сладкие П. — в России и Польше, *зелник* с капустой — в Македонии и Болгарии, *тиквеник* и *баницу* с брынзой — в Болгарии, *ибаницу* — в Боснии. В Олонецкой губ. накануне Рождества устраивали вечеринку с угощением (*остолушку*), на которую девушки приносили пряженые пирожки и витушки и угощали ими любимого парня. У русских, белорусов, поляков колядующих на Рождество одаривали пирогами, часто ржаными. В Рязанской губ. в Васильев вечер (1.X) ходили под окна просить П. во главе с девццей *механоской*, собиравшей П. в кошель. У болгар, македонцев и сербов важным блюдом за новогодним столом был П. (болг. *баница*, *васильева баница*, *сурвена баница*) или круглый хлеб с запеченной для гадания монетой на счастье. Присутствующие получали по куску такого П. На Новый год в Болгарии пекли слоеный П. (*баницу*, *млин*, *зелник*, *тутманик*) с яйцами, салом и брынзой, в который ставили или запекали кизилловые веточки с набухшими почками, чтобы обеспечить себе здоровье, женитьбу, изобилие, богатство и успех. Каждая веточка символизировала дом, домашнюю живность, здоровье, успех в делах и т. д. Девушки клали кусок новогодней *баницы* под подушку, чтобы увидеть во сне суженого. На Богоявление (6.I) и в зимний Иванов день (7.I) молодожены навещали с *баницей*, хлебом и вином свадебного кума. В этот день откупались от купания в холодной воде деньгами и угощением, в том числе

баницей. В *Бабин день* (8.I) молодые матери навещали повитуху, принимавшую у них в прошедшем году роды, и несли ей *баницу*, хлеб, печеную курицу и вино. У белорусов Могилевской губ. *баницы* устраивались на второй день Рождества, когда повитуха навещала своих приемных внуков и приносила пироги и водку. В день св. *Евфимия Великого* (св. *Евтим*, *Петльовден*, 20.I), культ которого особенно распространен у болгар *Странджи*, совершалось жертвоприношение петуха и устраивалось угощение с пирогами — *баницей* и *зелником* (П. с *капустой*). На *масленицу* в Нижегородской губ. пекли пироги (*проженцы*, *приженцы*), которые заменяли блины. У белорусов Витебской губ. посещали семьями своих повивальных бабок и дарили ей большой П., а ее детям по маленькому П. У македонцев на *масленицу* звали медведя на ужин и готовили для него слоеный П. У многих юж. славян известна масленичная игра с хватанием зубами подвешенного над столом куска П. (в.-серб. *баница*, макед., ю.-болг., з.-болг.), яйца и т. п. У болгар в *Сырные заговини* за вечерней трапезой ели *баницы* с брынзой и яйцами. С *баницей* младшие родственники посещали старших, чтобы получить их «прощение» (*прошка*), молодожены приносили ее своему свадебному куму. У русских Владимирской губ. в *Прощеное воскресенье* дети ходили «прощаться» к крестным родителям с огромным П. У болгар-капанцев молодая, встречающая свой первый в замужестве *Тодоров день* (первая суббота Великого Поста), обходила дома родственников и знакомых и раздавала пирожки (булочки-прошвирки), за что ей желали рождения ребенка. На *Пасху* в белорусском Полесье взрослые мужчины и женщины ходили в гости к повитухе и приносили ей *валачобнае*: пироги, освященную еду и подарки. У македонцев в *Страстной четверг* ели П. с *капустой*. У болгар пекли на *Пасху баницу*, у хорватов *гибаницу*. У болгар Ловечского края на *Пасху* всем молодым женам дарили по П. с *квнткой* и немного красной шерсти в знак прекращения «говения» невестки в отношении свекра и свекрови и введения ее в общество в новом статусе. У русских в *Фомино воскресенье* после *Пасхи* завершался годовой *матримониальный цикл*. Молодые посещали родителей невесты и других родственников и привозили пироги и прочее угощение в качестве платы жениха общине, откуда он взял жену, а моло-

дая устанавливала новые отношения с незамужними подругами: дарила им *кокурку* — большой круглый П. с изюмом, чтобы они принимали ее с собой гулять. Вступление в женское сообщество осуществлялось преподнесением молодыми женами замужним односельчанкам по куску П. и яйцу (владимир.). На северо-западе России на *Егория* (23.IV), в день первого выгона скота, пастуха одаривали пирогами, ватрушками и яйцами, а сам пастух в этот день заключал договор с лешим об охране скота, оставляя ему в качестве угощения П. и хлеб и читая заговор (вологод., олонеч., ленинград.). В Брянской обл. женщины носили пастухам по П. и паре яиц на *Троицу*. В Нижегородской обл. на *Троицу* клали под принесенную в село украшенную березку угощение — пироги, яйца, водили вокруг нее хороводы и пели. В Словакии накануне 1 мая хозяйки пекли соленый *капустный П. metenik* в качестве платы за поставленное майское дерево (р-н Рожумберока). В *Петров день* (29.VI) у русских через угощение тещей зятя происходило приобщение жениха к семье родителей невесты: мать невесты готовила для молодоженов пироги и сладкий сыр, иногда родители невесты приезжали к молодым с пирогами, блинами, сыром, яйцами и т. п. У болгар в этот день готовили обед с «петровским» цыпленком и П. *тиквасником* и пробовали первые яблоки. На *Симеонов день* (1.IX) в связи с началом нового земледельческого года и первой осенней пахотой хозяйка угощала пахарей на поле хлебом, вареной курицей и *баницей* и закапывала остатки еды в первую борозду ради плодородия земли. На св. *Мартина* (11.XI), когда, по поверью, виноградный сок превращается в вино, хорваты *Загорья*, района *Загреб* и *Далмации* совершали обряд «крещения сусла» — пробовали молодое вино и ели *гибаницу*.

Лит.: БНЕ:71,75,79,117; Агап.МОСК:154,198, 253,256,258,453; СБЯ 4:131—180; Eckert // ZfS 1965/10/2:206; Лаврентьева Л. С. Хлеб в русском свадебном обряде // ЭТ:20—22,24—25, 27—29,31—32,35,45—48; Зел.ОРАГО 2:538, 737,855; Масл.ОРВ:155; ЭО 2004/1:77—88; Романова Н. Поминальная трапеза — поминки // Реквием.Ru. Обряды и обычаи. <http://www.requiem.ru/rituals/doc66>; Козлов // Этнографическое изучение Северо-Запада России (итоги полевых исследований 2000 г. в Ленин-

градской, Псковской и Новгородской обл.). V межведомственная научная конференция аспирантов и студентов. СПб., 2000: СЭ 1933/5—6:76—88, 1959/3:47—56; Добр.СЭС 2:196,429,436; Макс.ННКС; СРНГ 13:35,55,64,66,69, 14:105,217, 15:229,272,299,326, 16:55,135—137,154, 27:39, 40,42,43; Карт. СРНГ; Вяс.:307,317,437,451; ЭБ:12—13,120; Кух.РЗАБ:45,46,59,61,62,75, 95—97,99; ПА; Гавр.КЯДК:77,81,84,85,87,97, 119,142,145,147,150,156—158,160,161,166—169,171—174,187—188,190; ЗСЗО 1910/1:165—166,169,185,188; Чуб.ТЭСЭ 4; Маг.СВА; Kolb. DW 52:207,226; Плот.ЭГЮС:20,22,39,42,46, 87,113,119,146,267,376—378,425,462—464, 529—531,535,540; КОО 2:248; РАЕ, карты 420,593.

А. В. Гура

ПИСАНКИ — см. **Яйцо пасхальное**.

ПИСЬМО — наряду с устным словом, способ хранения и передачи культурной информации, средство коммуникации с потусторонним миром и магического воздействия на объект в охранительных, медицинских и вредоносных ритуалах.

Умение писать долгое время связывалось с недоступным для носителей традиционной культуры уровнем образованности и часто соотносилось с определенной профессиональной деятельностью и социальным статусом (грамотностью обладали государственные чиновники, представители духовенства, ремесленники, служилые люди и др.), что ставило человека, умеющего писать, в ряд «знающих», «профессионалов», обладающих тайным знанием, а письменный текст наделялся особой сакральностью и магической силой.

По мере распространения грамотности П. стало широко использоваться как надежный способ хранения и передачи культурной информации, и некоторые виды сакральных текстов наряду с устной приобрели письменную форму фиксации и распространения и существовали в традиции параллельно в обеих формах. К их числу относятся молитвы, заговоры, приговоры, реже духовные стихи и др. Традиция переписывания и хранения сакральных текстов существовала со времен Древней Руси. В частности, запись заговора сохранилась в новгородской берестя-

ной грамоте № 521 (рубежа XIV—XV вв.). В Московской Руси XVII—XVIII вв. письменные заговоры на разные случаи жизни (любовные, лечебные, охранительные, вредоносные) были широко распространены среди всех слоев населения. Записи имели вид отдельных листков или тетрадей разного размера, часто обшитых кожей. Для придания большей магической силы подобные тексты дополнялись изображениями восьмиконечных или четырехконечных крестов, геометрических фигур, змей, фантастических существ и др. Сакральная сила П. распространялась не только на вербальный текст заговора или молитвы, но и на его материальный носитель — бумагу, бересту и т. п. При этом физическая порча списка (разрывы, утрата части записи и т. д.) не уменьшала его сакральности.

В одних случаях подобные тексты изготавливались адресно для определенного человека и содержали его имя, поэтому считалось, что текст имеет силу только в руках его владельца и непригоден для использования другими людьми. В других случаях тексты заговоров не были закреплены за конкретным лицом и могли передаваться из рук в руки, не теряя своей значимости. Письменные магические тексты были предметом купли-продажи — их покупали на ярмарках в готовом виде, списывали в банях со слов «знающего» человека за плату, дарили, передавали по наследству. Хранение письменных текстов заговоров и апокрифических молитв, равно как и устное их распространение в средневековой Руси приравнивалось к колдовству, считалось преступлением, сурово осуждалось церковью и наказывалось. Часто существовал запрет на письменную фиксацию подобных текстов и среди носителей устной традиции якобы во избежание потери ими магической силы, однако в поздней традиции, напротив, иногда возникал запрет на устную передачу заговоров, т. к. в этом случае они теряли силу, поэтому предписывалось передавать «слова» в письменном виде (АА, архангел.. Тихманьга).

В ряде случаев П. было формой освоения и маркировки пространства, примером чему являются граффити, а также метки и клейма, написанные или вырезанные на стенах церквей, межевых столбах, над входом в лесные избышки и лабазы, на деревьях, растущих на границах владений или вдоль охотничьей тропы, на бытовых предме-

тах и т. д. Метки и клейма служили памятками для охотников, путешественников и др., указывающими дорогу, а также знаками собственности, помечавшими лесные, ягодные и другие угодья. В Поморье известны личные, семейные, деревенские, артельные клейма, вырезавшиеся ножом или вытесывавшиеся топором. Граффити содержали имя писавшего, отрывки молитв, короткие высказывания, рисунки людей и животных, фантастических существ, сцены охоты и др. Ср., в частности, граффити, сохранившиеся в киевских соборах XI—XVII в. типа: «Господи, помози рабу своему Васильеви», «Был тут Гаврило Тишкович», «Месяца ... дня ... преставися раб Божий ...», «Святой Фока, порученый от Бога плавающим в море, направь меня, потопляемого волнами житейскими» и т. д. Имена владельцев часто вырезались на орудиях ткачества (пряслицах, прялках), сосудах и пр., ср. надпись на киевском пряслице XI — начала XII в.: «Янка подарила пряслень Жирице» (Высоцкий С.А. Киевские граффити XI—XVII в. Киев, 1985:96,104,114,116). В современных молодежных субкультурах граффити служат способом маркировки мест общения, локусов, значимых для данной группы, а также способом фиксации основных концептов сообщества, формой самовыражения и коммуникации с другими членами «своей» субкультуры.

Письменные формы сакральных текстов (канонические и апокрифические молитвы, заговоры, приговоры, анаграммы священных имен, криптограммы, глоссолалии и т. д.) использовались как охранительные и лечебные амулеты наряду с другими предметами-оберегами (крестом, ладанкой, освященными травами, солью, хлебом, кусочками святыни и т. д.). Использование таких текстов не требовало от их владельца устного воспроизведения. Бумажные, пергаментные, берестяные амулеты свертывали в трубочку, складывали, заворачивали в тряпку или кусок кожи и носили на шее вместе с нательным крестом, а также зашивали в одежду, подкладывали под голову во время сна, хранили за иконами, помещали в охраняемом пространстве. Чаще всего в качестве письменных амулетов использовались списки апокрифической молитвы «Сон Богородицы» (в.-, ю.-слав.), канонические молитвы архангелу Михаилу, молитва «Да воскреснет Бог», 90-й псалом «Живий в помощи» (рус.) и др. На случай встречи с чертом, который

может принять вид зайца, охотнику следовало иметь в ружье записку с текстом оберега (серб.). К числу письменных оберегов относятся и первые буквы имен воляхов, которые у зап. славян принято писать освященным мелом на дверях и окнах домов и хозяйственных построек на Рождество и в другие праздники. Ср., в частности, надпись «BB++++», которую делали освященным мелом в день св. Медара (8.VI) на всех дверях дома для изведения крыс (пол.).

Магическая сила письменных текстов-амулетов, как и любых других сакральных предметов, зависела не только от смысла самого текста, но и от условий, в которых он создавался, а также от поведения того, кто его носил. У сербов в качестве оберега и лечебного средства от глаза и болезней, а также для охраны роженицы и новорожденного была распространена *хамалија* 'амулет, талисман', представлявшая собой апокрифическую молитву, написанную на церковнославянском языке и содержащую обращение к Богу, Богородице, святым, а также фрагменты греческого текста. Подобный текст обычно писался для конкретного больного духовным лицом или старым набожным человеком, который, перед тем как приступить к написанию, должен был в течение недели поститься и воздерживаться от половых сношений. Писец приступал к написанию, перекрестившись и помолвившись Богу, в полночь или в самый глухой час ночи лишь при свете зажженной перед иконами лампы. Текст писали гусиным пером черными чернилами на тонкой белой бумаге, чтобы в сложенном виде он занимал меньше места. На краю листа трижды надписывали имя того, кто будет носить этот амулет, — считалось, что он помогает только тому, для кого создан. Бумагу складывали в виде маленького треугольника, заковывали в железную коробочку такой же формы и носили на красной нитке на шее или клали во время сна под голову. Тот, кто носил такой амулет, не должен был его снимать ни во время купания, ни при венчании, ни в других случаях, а также должен был соблюдать ряд запретов и предписаний: не носить на себе символов иной веры (в частности, мусульманской), не вступать в сексуальные отношения накануне пятницы, не умываться, не расчесываться, не бриться и не шить ничего, не прибегать к лечению в «самовилских» источниках (см. Вила), т. к. они связаны с нечистой силой. Подобные

тексты часто оформлялись в виде геометрических фигур (ромбов, треугольников), а для придания им большей магической силы слова в них соединялись крестами, которые также маркировали начало и конец текста, верх, низ и углы страницы.

На Рус. Севере наряду с устной была распространена письменная форма пастушеского «отпуска» — особого охранительного заговора, который давал **пастуху** власть над стадом и оберегал скот от хищных зверей и невзгод на весь пастбищный сезон. Список «отпуска» или передавался пастуху за плату от старого, уже прекратившего пасти пастуха, или покупался у «знающего» человека. Письменный текст «отпуска» приобретал самостоятельное магическое значение амулета и приравнивался к сакральным предметам. Пастух, не знавший заговор наизусть или не умевший читать, совершал обход стада (см. **Выгон скота**), держа список в руках наряду с другими предметами-оберегами, что приравнивалось к произнесению этого текста вслух. После чего он прятал текст в надежное место — в течение всего сезона никто не должен был к нему прикасаться во избежание гибели скота и неприятностей для самого пастуха. Список прятали в пастушескую трубу, за икону, за печку, под куст, под корень дерева, в муравейник, зашивали в одежду пастуха, втыкали в ворота, через которые прогоняли скот на пастбище, закапывали на пастбище, на перекрестке, клали в бутылку и погружали в проточную воду, чтобы у коров было больше молока. Случайное уничтожение «отпуска» грозило гибелью стада и несчастьем для пастуха, особенно если это происходило в течение пастбищного сезона. Согласно быличке, жена пастуха нашла в доме коробочку с «отпуском» и, не зная, что это такое, сожгла его; в результате ее муж сошел с ума (с.-рус.).

П. служило способом **коммункации** с иным миром. В русской традиции в случае пропажи скотины принято было составлять «кабаду» лешему: прошение о возвращении животного, написанное справа налево (см. **Наоборот**) каракулями на куске бересты, оставляли на пне в лесу, веря, что леший, прочитав это послание, возвратит скотину. Чтобы избавиться от лихорадки, следовало написать на клочках бумаги числа от 1 до 77 (по числу лихорадок) и выбросить их на перекрестке со словами: «Вас есть семьдесят семь, нате вам всем» (ПА, гомел., Барбаров).

П. использовалось в святочных гаданиях о браке: девушки вечером писали на листках мужские имена, клали их под подушку, а утром доставали один листок с именем — считалось, что так будет звать будущего мужа (ю.-рус.). У славян-мусульман Герцеговны, для того чтобы вымолить здоровье больному ребенку у джина, обращались к **священнику**, который составлял письмо для короля джинов. В качестве послания в иной мир в народной традиции могли восприниматься вполне канонические церковные тексты. Например, текст разрешительной молитвы, которая в русском православном похоронном обряде кладется в гроб покойнику после его отпевания, называется в народе «пропуском» или «подорожной», без такой молитвы умершего не пропускают на «тот свет».

Письменный текст, имевший сакральный статус, в ряде случаев мог служить заместителем канонического церковного ритуала. В севернорусской традиции XX в. в ситуации, когда не было возможности отпеть покойника, ему на ночь накануне похорон под голову подкладывали тетрадь с записями молитв и заговоров.

В ряде случаев тексты писали за дом наперед по аналогии с традицией произнесения задом наперед сакральных текстов для усиления их магического эффекта. У русских, чтобы избавиться от лихорадки, на клочке бумаги писали «рака усен» (т. е. «рака несун», т. к. считалось, что лихорадка боится рака), обрывали все буквы и давали их съесть больному с хлебом утром натощак (Зел.ОРАГО:1244).

Известны письменные формы **зауми** и глоссолалий книжного происхождения, для повышения их сакрального статуса включавшие иноязычные фрагменты и отдельные слова греческого, латинского и древнееврейского происхождения и использовавшиеся в охранительных целях. Некоторые из этих текстов происходили от каббалистических заклинаний и применялись в качестве амулетов от лихорадки, бешенства и др. Написанные на бумаге тексты носили на теле, прикладывали к больному месту, съедали, сжигали и пр. Наиболее известны магические квадраты «Сатор»-формула, или «печать царя Соломона», и «Abrakadabra», все строчки которых читались как по вертикали, так и по горизонтали. Надписи на иностранном языке могли служить для наведения порчи. Поляки, чтобы наслать на кузницу муравьев, бросали в кузнечный очаг

каменную крошку, соскобленную с надписи на еврейском надгробии.

В восточнославянской традиции XVIII–XIX вв. активно использовались письменные формы тайных языков и арго для шифровки сообщений в некоторых социальных и религиозных группах. В частности, старообрядцы для переписки между собой использовали язык офеней. Некоторые приемы тайнописи применялись в письменных текстах заговоров для шифровки отдельных лексем (в частности, в заговорах любовных и предназначенных для излечения мужского бессилия шифровались названия гениталий методом замены начальных согласных букв на другие).

В славянской традиции существуют представления о надписях, которые делает Господь на теле людей и животных, в частности, поверья о том, что судьба человека написана на его лбу. На Рус. Севере записан меморат о выкопанном на кладбище черепе, на лбу которого была большая белая надпись латинскими буквами о судьбе этого человека (AA, архангел.. Тихманьга). У поляков известно поверье о том, что на теле саранчи имеется надпись по-древнееврейски, указывающая, за какие провинности она наслана людям (Kolb.DW 39:258).

Особой формой П. являются татуировки на теле, характерные для некоторых социальных субкультур (заключенных, молодежи и др.), которые являются формами самопрезентации, указывающими на иерархическое положение лица в рамках субкультуры, его криминальную «специализацию», особенности биографии и др.

Лит.: Белова О. В. Как в деревне Арузбиха «кабалу писали» // ЯКСГ:183–189; Михайлова Т. В. «Волшебные книжки» к «суеверные писма»: заговоры в составе колдовских дел // Studia Ethnologica. Труды факультета этнологии. СПб., 2004/2:174–200; Рождественская Т. В. Древнерусская эпиграфика X–XV вв. СПб., 1991; Неклюдов С. Ю. Традиция устной и книжной культуры: соотношение и типология // СЭТ:289–297; Смилянская Е. Б. «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // ОЧР:75–98; Толор.ЭРРТ; Туринлов А.А., Чернецов А. В. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры. М., 1997:99–110; Ел.СЗК:106–140; Усп.ФР:122–124; Бор.ПВП 1:287; Fisch.ZP:218.

Е. Е. Левкиевская

ПИТЬ, питье, напиток — действие, культурная семантика которого складывается из символических и обрядовых значений напитка, времени, места, способа и обстоятельства питья. Основное обрядовое значение П. заключается в его коллективном характере: П. укрепляет социальные связи, маркирует включение в социум новых членов или изменение статуса старых, служит приметой особого (сакрального) времени и особых событий. См. также *Еда*, *Угощение*, *Вино*. П. имеет место в составе общесельских, храмовых, календарных праздников, посвячительных, родинно-крестинных, свадебных и похоронных обрядов. Например, отец новорожденного объявлял в трактире о рождении ребенка и угощал всех выпивкой (ю.-чеш.). К совместному угощению, частью которого была выпивка, приглашали всех присутствующих, а также души предков, демонов и даже ритуальные предметы. Колядников, которые обходили дома в рождественский период, хозяева приглашали войти и давали им выпить и поесть. Приобщали к сакральной трапезе рождественское полено *бадняк*: посыпали его зерном и поливали вином и маслом — кормили, поили, разговаривали (серб., хорв., словен.). На календарные поминки приглашали души умерших родственников, также считавшихся членами рода и влияющих на его судьбу и удачу: налитая для них чарка водки стояла нетронутой несколько дней или недель.

Обильная выпивка, сопряженная с буйным весельем, активизацией жизненных сил всего коллектива, была одной из форм магического воздействия на плодородие и урожай. Особенно характерна она была для начала нового вегетационного года, приходившегося на период масленицы, когда предписывалось обжорство, пьянство, когда целенаправленно пили «на лен, коноплю» и другие хозяйственные культуры (в.- и з.-слав.). У словаков считалось, что при встрече невесты свадебная дружина должна пить молоко, чтобы дружки и подружки быстрее вступали в брак, чтобы пели хорошо, чтобы было обилие молока, чтобы коровы велись (*Кисуце*, з.-словац.).

Выпивка символизировала также окончание некоего дела. Договор о браке скрепляли рукобיתьем и выпивкой, отчего у болгар обрученную невесту называли *писна*, *запивница*, *запита мома* (от глагола «пить»), ср.: рус. *пропили девуку* 'просватали'. Оконча-

ние всех работ (пахота, сев, жатва, прядение, тканье, строительство дома и др.) отмечалось угощением с выпивкой. После первого сева расстилали на земле скатерть и пили водку (в.-слав.).

Наиболее ритуализованной формой является П. из одной чаши, символизирующее общность семьи, рода, коллектива. Оно практиковалось на поминальных трапезах, в обрядовых ситуациях, относящихся к началу нового года или периода, на свадебных пирах. Сидящие на поминках за столом пили из одной круговой чаши, причем сначала каждый выплескивал немного на стол. Так же, из одной чаши, пили вино на поминках после погребения болгары в р-не Дедеагача (Греция). У словаков во время поминок «заливали печаль вином» (т. е. водкой, вином, пивом), причем пили прямо из бутылки или все из одного стакана (окр. Левиче). У болгар питьем из одной чаши и съеданием одной лепешки пополам скреплялась связь между обрученными парнем и девушкой; на свадьбе они также понли друг друга водой и кормили хлебом (Русенско). По требованию венчального обряда у русских жених и невеста пили вино из одного ковша, подаваемого им священником. В масленичной игре с подвешенным на нитке яйцом, которое надо было схватить ртом, половину пойманного яйца отдавали победителю, а другую клали в чашу с вином, из которой каждый должен был отпить (макед.).

Исторические материалы отмечают и другие способы питья. В начале XVI в. при дворе московского государя пили за здоровье иностранных послов, стоя с непокрытой головой и говоря, за кого пьют. Выпив, опрокидывали чашу, касаясь ею макушки, чтобы все видели, что она пуста. У русских того, кто оставлял в рюмке вино недопитым, упрекали, что он зло оставил. В народе говорили: «Кто не выпил до дна, не пожелал добра», «Не допиваешь, так недолюбиваешь». Если гость опрокидывал стакан вверх дном или перевернутый стакан ставил на голову, это означало «больше не наливать» (Рус. Север). Древним обычаем является П. одним духом, не прерываясь. В былинах святорусские богатыри выпивают без остановки огромные чаши, которые им подносит князь Владимир, и тем доказывают свою силу и готовность к ратным подвигам.

Космологический и мифологический аспекты П. обнаруживают себя в представлениях о связи П. с небесной

влагой в целом и в частности с дождем, молочностью скота, урожаем и далее — богатством. У славян распространено представление, что после смерти опойду мучит нестерпимая жажда, вследствие чего он выпивает всю влагу из почвы в той местности, где его похоронили, и воду из облаков, что влечет за собой засуху и неурожай (Зел.ИТ 2:115). Белорусское предсказание погоды — ясной или дождливой — основано на наблюдении над П. скота: если скот пьет вечером больше обыкновенного и с передышками, то на следующий день следует ожидать хорошей погоды, без дождя (витеб.). Поверья о том, что воздушные демоны пьют земную влагу — из моря, озер, рек, характерны для юж. славян: воздушный змей ламя высасывает воду из озера (болг.), «выпивает» урожай и прячется среди людей (макед.), ала, или аджаја, несет бурю и град и может осушить реку, но если ее понть молоком, она может выпить 20 ведер (серб.).

Небесная влага связана с молоком и в других поверьях и магических действиях. Чтобы обеспечить молочность своей коровы, ведьма до восхода солнца собирает полотном или поясом росу с чужого поля, а дома выжимает ее и дает выпить корове (см. в ст. **Отбирание молока**). При потере молока кормящей матерью ей рекомендовалось пить воду, которой обмывали хлебы перед посадкой в печь и в которой отмачивались вынутые из печи буханки хлеба (бел. витеб.). Молоко у рожениц может пропасть оттого, что его выпивают вредоносные демоны (ю.-слав.), а некоторые из них, например, болг. змей летающий, может «выпить» жизненную силу (как правнло, ассоциирующуюся с кровью), отчего посещаемая им девушка или женщина сохнет, бледнеет и умирает без видимых причин. Так же и души умерших могут приходить к живым супругам и иссушать их до смерти. По южнославянским поверьям, души умерших некрещенных детей выпивают кровь у новорожденных и кровь и молоко рожениц (см. в ст. **Нави**).

П. как жертвоприношение. Одно из наиболее ранних свидетельств ритуального питья вина — описание Саксоном Грамматиком (XII в.) жертвенного ритуала около идола Святовита в Арконе. В правой руке идол держал рог, который ежегодно наполнялся вином из рук жреца, для гадания о плодородии следующего года. При этом, окончив мольбу, обращенную к идолу, жрец осушал рог одним разом и, наполнив опять,

вкладывал в руку идолу (см. ст. **Рог**). В древнерусских поучениях против язычества говорится о наполнении черпал и питии чаш в честь бесов, под которыми подразумеваются, очевидно, языческие боги.

У русских угощали домового в ночь на Крещение и в ночь на 28.1/10. II: ему ставили на голбец специально испеченные хлебцы и водку, верили, что если домовый не найдет угощения в указанное время, он найдет на семью несчастья. При переходе в новый дом оставляли для него угощение — хлеб и водку — в подполье, а ночью хозяин без шапки, в одной сорочке звал домового на новое место жительства (рус. новгород.).

В поминальных трапезах сочетаются значения П. как жертвования и как совместного угощения людей и душ умерших. Поминальные напитки были главным образом алкогольными: водка, вино, пиво, брага, медовуха. Среди них наиболее древним является мед, или *медовуха*, *медовина* (с.-х. *медовац*, с.-х., словац. *medovica*, церк.-слав., болг., макед., словен., чеш., словац., луж., пол. диал. *medovina*, чеш. *medovec*, ст.-пол. *miód*). См. в ст. **Мед**. Арханческим моментом похоронных обрядов является тризна — обильные поминки, сопровождающиеся пьянством, весельем, пением, плясками, боями. О важности тризны по умершему свидетельствует русская сказка, в которой говорится о том, что убитые богатыри никак не могли быть похоронены — тела все время выходили на поверхность — пока на их могилах не была устроена тризна: были выпиты 40 бочек вина, люди пели песни, буйно плясали, дрались (вят.). У вост. и особенно у юж. славян известен обычай посещать кладбище на следующий день после погребения и в течение всего года, оставлять на могиле еду и питье или поливать ее вином, водой, медом. В македонских селах во время календарных поминок женщины носят на кладбище еду и П., поливают крест на могиле водой, «чтобы покойные пили» (см. в ст. **Задушники**). В ранневесенних поминальных обрядах принято «передавать» на «тот свет» своим близким (якобы страдающим там от жажды) воду для питья, для чего люди сплавляют по реке сосуды, выдолбленные из дьни, наполненные питьевой водой (болг.).

Питье, как и еда, становится частью того, кто его выпил, поэтому важное значение придавалось самому н а п и т к у. Человеку и животному вместе с напитком переходили его

природные свойства (вкус, цвет и др., например, белизна **молока**, чистота **воды**, способность опьянять и красный цвет **вина**) и приобретенные в процессе приготовления напитка качества.

С помощью напитка можно было придать объекту желаемые качества. Вода, которую пил конь, могла защитить человека от глаза (реализуется вера в апотропейные свойства коня) (ср.-словац.). Когда поили ребенка водой из бараньего колокольчика, ожидали, что у него будет звонкий голос (серб.). В Премурье некоторые считали, что если напоить скот водой из соседского колодца, то у скота глаза не будут болеть и слезиться (словен.). Жене распутного мужа советовали попотчевать его питьем с щепотью земли, взятой с какой-нибудь могилы: распутство в нем замрет навсегда (рус.).

Поскольку отпитый или недопитый напиток сохраняет в себе качества и свойства пившего его человека или животного, во многих ситуациях предпочтение отдается такому питью, которое никто до того не пробовал, ср. широкое использование в магии т. н. *непитой*, *неначатой*, *неброженной воды*. Чтобы получить помощь от мужа, женщину для облегчения родов поили «неначатой» водой из его обуви (серб., Воеводина) или из его рук (серб.). Считали, что если кто-нибудь другой допьет за человеком недопитый им напиток, он будет знать все думы и тайны пившего прежде. Через остаток напитка можно было навести порчу. И наоборот, сила и здоровье человека могут перейти на того, кто допьет его чарку, а если он был болен — то перейдут и его болезни. Белорусы верили, что если животные отказываются от остатков еды и питья больного, то он непременно умрет (витеб.). В одном ряду с этими представлениями стоит сказочный мотив превращения через питье, например, в известной русской сказке о сестрице Аленушке и братце Иванушке, мальчик пьет воду из козляного копытца и становится козленочком (см. в ст. **Оборотничество**).

Напиткам можно придать различные свойства через помещение в них различных веществ. Колдун мог через напиток навести порчу: вместе с чаркою вина, предложенной на пиру, поднести злую немочь; можно было отравить человека, если напоить его водой, в которой разведен порошок из живьем засушенного, а затем истолченного прота (бел. витеб.). Девушки, желавшие приворожить

ларней, давали ему выпить, например, отвар сушеных ящериц (укр., Галиция). Шинкарь для привлечения посетителей готовил водку, настоянную на веревке висельника (бел. витеб.), ср. мифологические рассказы об отравлении лаской, ящерицей или ужом питья человеку, который перенес их детенышей в другое место. Через питье в человека могут проникнуть бесы, поэтому воду обычно в дом приносили рано утром, а оставшуюся на ночь закрывали крышкой или клали на сосуд щепочки крест-накрест (полес.).

В народной медицине используются как природные целебные вещества — дождевая вода, роса, так и специально приготовленные человеком — вода, пролитая сквозь сито (уподобление ее дождю), вода, в которой обмыто яйцо (чтобы женщина рожала легко, как курица несет яйца), яблоко (чтобы быть румяным, как яблочко) и др. У белорусов Витебщины женщину, у которой была опасность выкидыша, поили дождевой водой, собранной с опрокинутого вверх дном ведра. От кашля детям давали пить кровь лягушки (юж. Черногория). Роженице бабка давала выпить с водой 2—3 капли ее собственной крови, чтобы прекратить боли; кровь роженицы также рекомендовалось пить больным туберкулезом (пол.).

Одним из важнейших народных способов лечения являются целебные напитки, приготовленные из отваров лекарственных трав, а также с добавлением разного рода веществ, соотносимых с болезнью по цвету (напр., от желтухи сербы купали в воде желтого петуха и пили эту воду как лекарство, белорусы Витебщины купали ребенка в отваре из желтых цветков дикого бессмертника, небольшое количество которого давали ему пить); по звуку (от немоты поили больного водой, которой обили язык колокола); по свойствам (от колотья в боках и груди давали отвар из девяти колючих растений: бессмертника, крыжовника, розы и т. п. или настой щучьей чешуи — новгород.); по совпадению названий (в качестве «приворотного зелья» давали отвар травы *l'ubovnik* — словац.). От лихорадки советовали пить водку, настоянную на гусином помете; отвар коры из 12 разных деревьев; настойку на раке или на внутренностях 9 или 12 раков (бел. витеб.); молоко, вскипяченное вместе с лягушкой (рус. рязан.); настоянный на лягушке виновый укус (серб.) и др. От желтухи поили настоем домашних кло-

пов на водке (бел. витеб.). В напитки и настои добавляли сахарные предметы и традиционные апотропеи. Отвар из цветов и трав, которыми убрали икону св. Параскевы, давали пить безнадежно больным. От немоты больных поили дождевой водой и советовали в ней искупаться. От желтухи давали отвар из 12 железных острых вещей, например, топора, гвоздя, шила, иглы и т. п. (бел. витеб.). Чтобы предохранить ребенка от смерти, его поили водой, взятой с трех бродов, в которую бросали серебряные монеты (серб.). Многочисленны сведения о лечении с помощью настоев трав, отвара мусора, взятого с 9 порогов; воды, которой обливали ручку двери; соленой воды, в которой купали больного (бел. витеб.), и др. Для лечения использовали предметы, служившие причиной заболевания или «соприкасавшиеся» с болезнью, которые следовало сжечь и выпить с водой. Чтобы ребенок, родившийся в «сорочке», не стал вампиром, «сорочку» сжигали, а пепел разводили в воде и давали ребенку выпить, когда ему исполнялся год (пол. кашуб.). Если женщина знала, что у нее «злой» глаз и она может испортить ребенка, она просила отрезать кусок ее одежды или прядь волос, сжечь их и дать ребенку выпить (ю.-словац., Лишов). От лихорадки больного измеряли ниткой, сжигали ее, а пепел разводили в воде и давали пить во время припадков. При трудных родах давали роженице пить раствор дегтя в кислом молоке, воду, в которой варились нечетное число яиц (словац.). От слеза поили водой, в которой гасили угольки; в которой обмыли выкопанные из могилы кости (з.-словац.); водой, добытой со дна колодца (бел. витеб.).

Питье, в том числе обычное, было регламентировано целой системой **з а п р е т о в** и **п р е д п и с а н и й**. По ночам, т. к. в это время злые духи бывают особенно деятельны, не следует пить воды, тем более не благословясь, иначе наживешь «водяную», или «притка» может хватить (рус.). После захода солнца нельзя давать пить (полес. гомел.). Проснувшись ночью, не должно пить воду: «как пить ночью, коан водяной зажил! того и смотри — водяная хворь привяжется» (рус.). У чехов, моравян и словаков существовал запрет пить воду за столом в Сочельник. Запрещалось пить воду во время угощения в большие праздники: Рождество, Крещение, Пасху. Белорусы верили, что того, кто напьется воды после *кутлы* (в Сочельник), летом будет мучить

жажда, а у того, кто напьется освященной крещенской воды после еды, весь год будет бурчать в животе (витеб.). Пчеловоды вообще не пили и не ели (т. е. строго постились) в Крещенский сочельник до зарн, чтобы ронялись пчелы (бел. витеб.), см. также в ст. Пост. У словенцев не поили скот на Степана (26.XII), чтобы он весь год был здоров. Кто хотел находить летом птичьи гнезда, должен был не есть и не пить в понедельник в начале Великого поста (бел. витеб.). От Вербного воскресенья до Пасхи нельзя пить воды, зачерпнутой под вербой, потому что в это время в воде много чертей, которые могут войти в человека (бел. витеб.). Хозяин не должен пить воду в Великую пятницу, иначе летом он будет постоянно испытывать жажду, а также нельзя пить водку — иначе его укусит змея или стихия уничтожит урожай (з.-словац.). Кто воздерживается от питья в первый день Пасхи, тот не будет знать жажды в течение лета (бел. витеб.). В Фомино воскресенье нельзя пить воды и есть жидкой пищи, чтобы не томиться жаждой во время жатвы (бел. витеб.). Женщина не должна пить воду или квас из большой посуды, а должна черпать, иначе у нее будет неправильное месячное очищение (бел. витеб.). Множество ограничений при П. касались беременной: ей нельзя было пить воду из посуды, имеющей ушки, — иначе у ребенка будут болеть уши (макед.), пить из сосуда, сделанного из тыквы, чтобы у ребенка не болел желудок (серб.), пить и есть после захода солнца, иначе ребенок родится с уродствами (болг.) или будет страдать бессонницей (бел. витеб.). Если девушка пьет после другой девушки, то она должна прежде отлить немного из сосуда, чтобы не «отпила» у первой любимого (словац.). Во избежание ссоры не следует давать пить через порог (бел.). Понть овец на святки можно только в хлеву, чтобы они не стали бесплодными (бел. витеб.). Согласно белорусским поверьям, девочка может обеспечить себе рост груди, если она будет пить большими глотками, а не в растяжку. Остатки воды или кваса, взятого в поле во время жатвы, следовало выливать на межу, на камень или на дорогу, а не на ниву, иначе жница в следующем году порежет себе руку серпом. Водку из новой рюмки следовало допивать до капли, иначе рюмка становится «норовистой», и на нее гости будут пить только после долгого упрашивания (витеб.).

Обереги при П. За свадебным столом рюмку с водкой надо принимать той же рукой, какой она подается; от глаза надо опустить мизинец свободной руки в водку и перекрестить ее: если водка была зачарована, то при этом рюмка с треском разобьется (бел. витеб.). Перед тем как выпить содержимое сосуда, надо перекрестить сосуд с напитком или подуть на него, стараясь сделать выдуваемым воздухом крест на поверхности, и пронести: «Господи, благослови». Если в напитке есть бес, что, по народному мнению, возможно, а в вине и в пиве даже обязательно, то он выскочит и не войдет в утробу человека (рус. новгород.).

В фольклоре питье связывается с приобретением силы. В быльце Соловей-разбойник, выпивая три чаши вина, пива и меда, по полтора ведра каждая, набирается силы великой и свистом своим огушает могучих богатырей. В сказках у выпившего живой воды прибывает сила великая.

Лит.: Топожков А. Л. Русское пьянство: символика и ритуальные особенности // КСК 1997/2:170–177; Английские путешественники в Московском государстве в 16 в. Л., 1937; Юдин А. «Русская народная духовная культура. Мифология восточных славян» (интернет-версия); ЭССЯ 18:57–58,68–69; ДКСБ:142–145; Аф.ПВ 1:43, 240–241,298,304,306,364,365,367,368,370,378,463; 2:49,114,242,253,257; 3:63,76,519–520,696,768,769,798,802; Зел.ВЗ:56,95,153,320; Зел.ИТ 2:114,139,257; Пропл.РАП:21; Гуря СЖ:275,390,391,554; Аган.МОСК:55,202,287,305,454,493–494; Влас.НА:138,214,289; Никиф.ППП:6,7,9,11,26,36,39,47,66,91,92,113,145,187,219,233,242,243,245,269,270,272,275,280; РР:12,30,31,37,38,69,70,73,81; Вieg.MD:268–269; СМSS 1907/1; 1929/1:119–123; Bart.ML:13; SbSNM 1907/12:147; Сетв.ТЗЛ:45; РТКС:134,135; Ногв.РЗЛ:183; Chorv.РЗЛ:123; СМР:14; БМ:128; Уз.КД:60,106,107; КСК 1997/2:35; 1999/4:153; Мил.ЖСС:195; Плос.ЭГПОС:187,196,197,198,229,230,231,241,291,400–401,407,463,589,607,670; Mod.VUOS 2:44,73,79,129.

М. М. Валенцова

ПИЦА (рус. *пицца*, *еда*, *яства*, *снєдь*, *харч*, *корм*, *кормѣж(ка)*, *диал. варево*, *волога*, *вить*, *сдево*, *сдиво*, *сдоба*, *сдуго*, *сдь*, *сжа*.)

ежка, ест, естба, ества, жореве, питанья, поедуга; укр. їда, їжа, корм, пожива, поживління, поживність, стравня, страва, харч; бел. ежа, корм, кормленне, питанне, страва(к)а, харч, ядзь; пол. jedzenie, potrawa, pożywienie, strawa, żywność, диал. jedza, jadło; кашуб. jezeńe, (z)jestku, jescé, strawa, żywnota; чеш. jídlo, výživa, potrava, potravina, pokorm; словац. jedlo, jedivo, jedza, pokrm, krmivo, potrava, výživa; болг. пицца, храна, кърма (корм скота), јело, ястие; с.-х. храна, јело, јећа; словен. јело, устар. јед, једача, hrana) — главный ресурс жизненных сил человека (ср. рус. «Что пожуешь, то и поживешь»); наделяется магическими функциями и широким спектром культурных значений; служит объектом и средством разнообразных ритуальных действий, предписаний и запретов. Культурному (мифологическому в своей основе) осмыслению и ритуализации подвергается прежде всего сам акт приема пищи (еда) как способ приобщения к мировому благу и его держателю (ср. «Кто сыт, тот у Бога не забыт»), затем и процесс ее приготовления (варка, печение, квашение, соление и т. п.), которым придается космогонический смысл. П. выступает как посредник между природой (космосом) и человеком (социумом, культурой) и вместе с тем как мерило ценностей, как средство социальной коммуникации.

Через пищу осмысляются многие явления, свойства и отношения в жизни людей: ср. хлебо-солный 'гостеприимный, щедрый', ни рыба ни мясо 'безликий, серый', вареный 'вялый, неподвижный', размазня 'безвольный, пассивный человек', мало каши ел 'о слабом человеке', пуд соли съест с кем-либо 'хорошо узнать кого-либо' и т. д.; «язык пищи» лежит в основе номинации многих понятий народной этики (рус. скоромный, жирный 'непрестойный', макед. мрсен [жирный, скоромный] 'нечистый, оскверненный, гадкий, проклятый', болг. мръсник 'развратник', с.-х. благ [сладкий] 'добрый, праведный' и т. п.). Ср. также «пищевые модели» в наименованиях, лексике и фразеологии детских игр: «варить кашу», «давить масло», «печь блины», «рыжик соли», «квас 'водящий', масло 'лунка' и т. п.; в символических обозначениях отказа при сватовстве, ср. укр. дати гарбуза, рус. налить опары в сапоги, дати блина, гуци налити, плеснуть и др.

Культурная роль разных видов пищи у разных народов и групп неодинакова (ср. роль

картофеля в рационе вост. славян, кукурузы — в районе юж. славян, сыра и вина — на Балканах и т. д.), однако повсюду первое место в иерархии занимает хлеб, символизирующий пищу в целом (ср. генерализованное значение пищи в нахлебник, заработать на хлеб, на своих хлебах, остаться без куска хлеба и т. п.). Различаются повседневная и специальная ритуальная (обрядовая) пища (ср. блины, каша, кисель, каравая, кутья, сыта, серб. печеница 'рождественское мясо', чесница 'рождественский пирог' и т. п.).

Культурной семантикой наделяются основные категориальные свойства П. Обилие и разнообразие (7, 9, 12) блюд на трапезе магически стимулирует плодородие, обеспечивает богатство и удачу в жизни и хозяйстве; минимальная порция П. (ср. серб. залогaj 'то, что можно откусить и положить в рот') символически замещает трапезу (ср. причастие, способ еды на поминках и т. п.). К наиболее значимым, определяющим культурные функции и символику П., относятся оппозиции «сырая — вареная (жареная)», «жирная (скоромная) — постная», «кислая — пресная», «сладкая — соленая — горькая (острая)», «горячая — холодная», «жидкая — сухая». Так, кислая пища соотносится со сферой жизни, а пресная — со сферой смерти (ср. пресный хлеб в поминальных трапезах); сладость и жир (масло) имеют сексуальные коннотации (ср. роль и символику сладкого в свадебном обряде); соль наделяется охранительной и отгонной силой и т. п. Особое значение придается новой (в течение года) сезонной П. — первым плодам огорода и сада, первому хлебу из нового урожая, первому молоку у коровы и т. д. См. Первый — последний. Могут быть релевантными и другие признаки, например, консистенция П. (ср. каша как символ нерасчлененного множества, зерно — дискретного множества), ее «репрезентативность» (ср. магическое значение панспермии).

Мифологическое осмысление получают ритуальные действия с П. — деление П., дар и обмен, жертвоприношение, кормление символическое и др. Деление П. между участниками трапезы осмысляется как наделение их долей, судьбой, индивидуальной частью целого, ср. разрезание или ломание свадебного каравая и раздачу кусков (или заменяющих эти куски мелких обрядовых хлебов) всем участникам; разделение («битье») каши на крестинах с последующей раз-

дочей всем (в.-слав.), разделение первого съдаемого на Пасху освященного яйца между всеми членами семьи (полес.), болгарский обычай на Богоявление делить «погачу» между всеми членами семьи и домашними животными, выделяя долю и предкам, и т. д.

С мотивом доли связан и ритуал «собрания доли»: пробуя П. из разных домов, человек приобщался к чужой силе и удаче. Словенцы считали, что если в девяти домах съесть по куску хлеба, выпеченного в праздник Трех королей, то станешь особенно сильным; у белорусов роженица должна была обязательно попробовать понемногу от каждого блюда, принесенного пришедшими проведать ее женщинами, что якобы обеспечивало ребенку быстрое развитие. Собрание П. во время обрядовых обходов домов и последующее ее употребление всеми участниками обхода также было своего рода «собранием доли» и ее перераспределением между членами сообщества.

Наконец, «угадыванию, присвоению доли» посвящен балкано-славянский масленичный обычай *ламкане* (*хамкане*, *ацкане* и т. п.), аналогичный восточнославянскому «кусанию калиты»: подвешенный на нитке хлеб, яйцо, калву, яблоко, сыр или что-нибудь другое надо было, сидя за столом или на полу с завязанными сзади руками, поймать ртом, что означало удачу, полученную «доли». В центр., вост. и сев. Европе (в том числе у вост. и зап. славян) аналогичный обычай приурочен к святкам. С мотивом угадывания доли связано и традиционное балканское «ломание лепешки»: *кукеры* ломали лепешку с запеченной в ней старой монетой — в зависимости от того, кому доставался кусок с монетой (земледелцу, пастуху, ремесленнику), прогнозировали успех в земледелии, пастушестве или ремесленном деле (болг.), ср. аналогичные русские гадания со средопостными крестами (см. *Средопостье*) и мн. др.

Продуцирующая функция пищи. На обеспечение изобилия и богатства были направлены разнообразные проршества, приуроченные прежде всего к *масленице*. В последний день масленицы надо было есть семь раз — по числу недель поста (з.-рус.); хорваты старались в последний день Карнавала есть мясо до девяти раз; во Владимирской губ., как и в других местах, в Прощеное воскресенье дети ходили «прошиться» к крестным родителям, принося им в качестве угощения

пирог громадной величины; чехи полагали, что на масленицу надо есть много, чтобы весь год быть сильным.

Особая продуцирующая сила приписывалась ритуальным блюдам, сделанным из смеси разных продуктов, прежде всего зерновых и бобовых (панспермия). Ради изобилия, «вода» скота и домашней птицы и успешного произрастания разных культур на Рождество варили кашу из всех видов зерна (ср. морав. *šcedrǎčka* 'щедруха', серб. *варица*). С аналогичными целями понемногу от каждой еды сербы сыпали и лили на рождественское полено *бадняк*, а чехи и словаки откладывали в отдельную миску и затем скармливали это скоту. Поляки на Пасху варили особый суп, в который клали по кусочку от каждой освященной на Пасху пищи, чтобы год был сытым и богатым.

В Белоруссии ради обеспечения урожая жница, сидя на первом сжатом снопе, съедала всю принесенную с собой на поле пищу или ставила на него полотно с завернутой в него пищей. *Плодородию* полей способствовало употребление в пищу первых продуктов: чехи жарили первые житные колосья и ели их, чтобы хлеб уродился и не убывал. У юж. славян был известен обычай ставить под богатый рождественский стол посуду для молока, что должно было благотворно повлиять на удоимость скота. У словаков в Кисуце на свадьбе пили много молока, чтобы коровы велись и донлись. Русские Белозерья насильно кормили на масленицу зятя *соломатом* (толокном, заправленным маслом или сметаной) — «чтобы „штука“ стояла, чтобы дочку наладив хорошо» (ДКСБ:215). В Болгарии в Юрьев день кидали в молодых женщин свежим, только что приготовленным сыром или обрызгивали их молочной сывороткой, оставшейся от его приготовления, чтобы у молодых было много детей.

В других магических сферах (таких как *медицина народная*, *любовная магия*, *наведение порчи* и т. д.) П. выступала в основном в функции проводника магической силы внутрь человека, ср. обычаи подбрасывать объекту магии яйцо или хлеб для наведения порчи; подливать или подмешивать в пищу пот, кровь или зелье в любовной магии; готовить для больного специальные блюда и отвары, наговаривать (лечебные и иные заговоры) на пищу и питье и т. д.

Функцией оберега наделялась как пища с резким или горьким вкусом и запахом —

чеснок, лук, перец, соль (чеснок как традиционный балканский оберег использовался беременной от выкидыша, у русских четверговая соль применялась от глаза), так и **сакральная П.** — прежде всего хлеб (как дар Божий), а также овященная в церкви П. (например, просфора или **яйцо пасхальное**).

Культурный смысл имели и способы употребления ритуальной П., например, еда руками, из одной посуды, на полу, на соломе, на мешке (серб.); минимальными порциями, натошак; запрет на пользование ножом (см. **Преломленные хлеба**) и т. п.

Роль П. в структуре обряда. У вост. славян существовали «разгонные» блюда (*разгоня, разгонщик, выгоняла*), которые появлялись на столе по окончании свадебного, поминального или иного застолья: это могли быть кисель, каша или особые пироги. Зачастую последним было сладкое блюдо: компот, пироги с изюмом, сыта. Так же регламентировалось и начало застолья, например, на поминках первым блюдом должна была быть кутья (сыта) или блины.

Пицца в обычаях, связанных с рождением ребенка. Строгие пищевые запреты и предписания действовали в период беременности, поскольку от рациона будущей матери зависела внешность, характер и судьба ребенка. Сербы не советовали женщине есть острую пищу с приправами (чтобы ребенок не вырос сердитым), а чеки — кислую (чтобы не был злым и плаксивым). Зап. славяне полагали, что беременная должна есть все, иначе у ребенка будет отвращение к тому, от чего она отказывалась, а также есть много, иначе ребенок будет худым; по хорватским поверьям, если человек не ест какой-нибудь П., значит у него ее «отняли», т. е. спрятали, утаили от его беременной матери (ZNZO 1949/33:135). Большое внимание уделялось продуктам животного происхождения (особенно широко у балканских славян): беременной не рекомендовалось есть зайчатину, чтобы ребенок не был пугливым, не дрожал от страха, чтобы спал с закрытыми глазами и т. д. (болг.). Повсеместно был известен запрет кормить ребенка рыбой, иначе дитя «будет нямое бы рыба» (Серг.ПЗ:184).

По вкусовым пристрастиям беременной определяли пол будущего ребенка: соленое, кислое, алкоголь ассоциировались с мальчиком, а сладкое, мучное, молоко — с девочкой. Хороший аппетит будущей матери также свя-

зывался с сильным полом и предсказывал рождение сына.

У всех славян будущей матери нельзя было отказывать в еде, прятать от нее П., упоминать при ней то, чего нет в доме, чтобы у нее не появились желания съесть это. Сербы, когда при беременной говорят о еде, обязательно добавляют: «Да те није жеља» [Не при тебе будь сказано (буквально: только бы тебе не захотелось)] (СЕЗБ 1909/14:104). Каждый был обязан угостить при встрече беременную тем из съестного, что было у него при себе, иначе в его доме мыши съедят все припасы или все сгниет. Если же женщина делала аборт, верили, что на «том свете» ей придется есть мясо своих убитых детей (болг.).

В первые годы жизни ребенка П. способствовала половой идентификации ребенка, формированию его внешности, характера и отдельных качеств и умений, ср. обычай мазать рот ребенку медом, чтобы речь его была «сладкой», чтобы он хорошо говорил (ю.-слав.), купать его в молоке с сахаром, чтобы он вырос красивым и всеми любимым (словац.); кормить мальчиков вареными петушиными сердцами и гребешками, чтобы росли смелыми (рус.), класть мальчику за пазуху при крещении хлеб, чтобы стал хозяином (полес.), кормить ребенка найденным на дороге хлебом, чтобы он быстрее заговорил (бел.), и т. д.

В свадебном обряде роль П. различна на разных его этапах. В ритуалах начала свадьбы, когда девушка прощалась с прошлым, своей семьей и подругами, появляются **блины** как блюдо, характерное для переходных обрядов вообще и поминального обряда в особенности. Так, в Ярославской губ. в стопке блинов, приготовленных для девичника, вырезали ямку, а после застолья символически «хоронили» невесту, которая при этом причитала. Для второго этапа свадьбы характерна иная символика П., призванная способствовать успешному завершению «перехода» и обретению невестой нового статуса. На языке кулинарного кода это выражается через замешивание кислого теста, придание ему формы, «засовывание» сырого хлеба в печь, извлечение из нее готового хлеба (часто символически уподобляемое родам), ср. в свадебной песне: «Сделали диво: из дежки лепешки, с муки паялицу, из девки молодицу» (Лаврентьева:45).

В ритуалах, связанных с установлением и оглашением «честности» невесты, П. также

играла свою роль. В Калужской губ. во время свадебного пира сваха должна была снять верх с цельного горшка каши: если невеста оказалась «честной», верх отдавали скоту, если нет — закапывали под навоз. Болгары в случае «честности» невесты угощали гостей горячей сладкой ракией (*блага, медена ракия*), сладкими и целыми пирогами, в противном случае — холодной, соленой ракией с горьким перцем; вост. и юж. славяне — блинами с дыркой, надломленной лепешкой и т. д.

Повышению фертильности молодой должно было способствовать употребление специальных блюд, таких как *курица* — символ плодovitости (традиционный пирог *курник*, запеченная курица и др.). Болгары при замешивании свадебного караваля добавляли мелко нарезанные грецкие орехи, чтобы в доме велись дети. Во Владимирской губ. повитука приносила белую капусту и молоко и давала их невесте, чтобы дети были «беленькими».

Пища в похоронно-поминальных обрядах. Смерть, похороны и поминки ограничивали рацион, исключая из употребления кислую П., ассоциировавшуюся (благодаря ферментации, брожению) с динамикой жизни. Широко распространены запреты готовить кислую П. и хлеб, пока в доме есть непохороненный покойник (серб.), варить щи и квасить капусту, когда по селу проходит похоронная процессия (полес.), замешивать хлеб в течение сорока дней после похорон (болг.) и т. п. (аналогичные запреты распространялись на женщин во время *месячных* и *роженщ* в течение шести недель после родов). Поминальный стол отличался от повседневного наличием блюд из сырых или полусырых, не до конца обработанных видов П.; таковы канун (сваренный из меда), *кутья* и коливо (приготовленные из необмолоченного зерна), пресные хлеба и блины. Пресными были и некоторые ритуальные хлебцы в других обрядах, включающих мотивы смерти, в частности, выпекаемые в день *Сорока мучеников* фигурные печеня «жаворонки». Особенностью поминального стола было обилие *сладких* кушаний (*мед, кутья, канун, сыта, пироги* и др.), которые должны были усладить и умножить усопшего, облегчить его переход в иной мир, смягчить горе близких. В некоторых регионах на поминальном столе непременно присутствовали горячие блюда, поскольку исходящий от них пар считался основной пищей предков, ср. обычай

печь и ломать на поминках пироги, чтобы «дедам пара пошла», и с той же целью устраивать т. н. «горячие поминки», «горячий стол» (полес., см. в ст. *Воздух, пар*).

Поминальные трапезы были рассчитаны и на умерших, которым обязательно отделялась порция от каждого блюда (в отдельную тарелку, прямо на стол или под стол); символическое угощение покойников совершалось также на кладбище (на могиле), где устраивались поминальные трапезы и оставалась принесенная П. См. *Поминки, Кормление ритуальное*. Согласно верованиям, пищей умерших на «том свете» служит то, что живые приносят им в поминальные дни.

Заботой о том, чтобы смерть не повлекла за собой утрату спора и доли, объясняются магические действия, связанные с зерном и хлебом: ворошат зерно в амбаре, при выносе покойника из дома передают в обратном направлении (в дом) ковригу хлеба и т. д. С необходимостью восполнения утраченной домом и семьей доли связан и обычай «тайной милостыни», когда к дому усопшего соседи тайно подкладывают хлеб и другую П.

П. служила маркером календарного времени. Скоромный и постный рационы четко разграничивали соответствующие периоды народного календаря (мясоед и пост). Использование пищи в календарных обрядах различно и зависит от сезона. П. зимнего периода (прежде всего святочно-новогоднего и отчасти масленичного) связана в основном с идеями умножения, богатства и изобилия (ср. застолья «щедрых» дней, обилие мясной пищи), обжорство на масленицу, «толстые» и «жирные» дни масленичной недели и мн. др.).

Весенние, летние и осенние праздники отмечены введением в рацион плодов нового урожая, а также вообще новой пищи (первого молока, молодого мяса, см. в ст. *Юрьев день*). У юж. и вост. славян символическое прощание со старой П., очищение от нее происходило по окончании масленицы, у зап. славян — в конце *Велного поста*, перед Пасхой: старую (соответственно скоромную или постную) П. уничтожали, выбрасывали, отдавали нищим и инородцам (см. в ст. *Жур*). В России в день *Феклы Заревницы* (24.IX/7.X) в ознаменование начала молотбы варили для работников кашу из нового зерна, обозначая этим переход к пище из нового урожая. Освящение и жертвование первых плодов и пищи из нового урожая, а также их первое вку-

шение носили обычно ритуализованный характер и составляли содержание таких праздников, как рус. *Яблочный Спас* (см. в ст. *Преображение*), полес. *Маковой* (I.VIII) и т. п.

Запрет на употребление новой П. до определенного праздника мотивировался мифологическими поверьями: например, в Штирии мать, у которой умер ребенок, не должна была есть виноград в канун первого воскресенья сентября — тогда ангел принесет покойному ребенку ягоду (ср. также в ст. *Петров день*); по поверьям сербов (р-н Тимока, вост. Сербия), на «том свете» есть дерево с множеством сосков, из которых дети сосут молоко, и если мать умершего ребенка не соблюдает запрет и ест молоко, ягнятину и молодой сыр до Юрьева дня, ее дитя будет сосать молоко из дерева, но никогда не сможет насытиться; там же ей нельзя было пробовать черешню до пятницы на Троицкой неделе (*Русалки петак*), виноград до Успения (*Велика Госпођа*), яблоки и славьи до Петра и Павла (*Петровдан*), причем отведать новой пищи она могла не раньше, чем отнесет их на могилу своего ребенка или раздаст чужим детям (ГЕМБ 1933/8:61—62).

Действия с пищей в хозяйственных обрядах должны были обеспечить плодородие полей, рост огородных культур и удачу в разведении скота и домашней птицы. В Харьковской губ. первых щедровальников одаривали едой и угощали в доме варениками в сметане, чтобы коровы были «ласковыми» и хорошо доились. В Полесье в день масленичного Волосня/Власия обильно поливали маслом вареники и блины, варили вареники с сыром, «чтобы телята хорошо сосали молоко» (ПА, ровен.). В Калужской губ. после окончания сева жарили на поле большую и «густую» ячнинцу с салом и маслом, «чтобы густ был крестьянский хлеб» (ТА, д. 548, л. 7). Чтобы деревья хорошо плодоносили в течение года, на святках, при замешивании рождественских или новогодних хлебов, хозяйка выходила в сад и дотрагивалась до *деревьев плодовых* руками, вымазанными в тесте, или привязывала к ветвям небольшие хлебцы.

В *оказиональных* обрядах П. чаще, чем в других, наделялась ритуальными функциями и использовалась не по прямому назначению, ср. обычай воровать горшки с *борщом* и бросать их в колодезь, чтобы вызвать дождь; гасить пожар от молнии молоком и т. д. Приготовление П. могло символи-

зировать освоение нового и чужого: на Рус. Севере при переходе семьи в новый дом хозяйка в последний раз варила кашу в старой печи, затем переносила ее в новый дом, где впервые зажигала огонь в новой печи и на нем доваривала кашу.

Особые магические значения приписывались в ритуальной практике *остаткам* обрядовой, праздничной и вообще сакральной пищи, *помоям*, *крошкам*, *костям* и т. д., которые, как правило, не выбрасывали, а тем или иным образом вторично использовали (в основном в качестве оберега, продуцирующего средства, для гаданий и т. п.).

Пища демонов противопоставляется человеческой по ряду признаков: это пища дикая, нечистая, сырая, дурно пахнущая, необычного цвета и вкуса, несъедобная (демоны едят своих детей, пьют сердце героя, едят дикие горные травы, нечистых животных, человеческую плоть, нечистоты; вампиры пьют кровь и т. п.), но они могут питаться и людской П., в том числе той, которой их угощают или которую им жертвуют люди. Так, демонов болезней угощают сладкой П., чтобы умилостивить их и смягчить болезнь; ради задабривания водных демонов в реку бросают хлеб, курное мясо, рыбу; к «самовиласкому» дубу относят калачи, чтобы помочь больному, пострадавшему от самовилы (макед.), и др. См. также *Приглашения ритуальные*, *Судженьицы*.

В фольклоре получают разработку прежде всего сказочные и легендарные мотивы чудесной пищи: скатерть-самобранка; мельница, которая мелет слишком много муки; молодильные или золотые яблоки; неубывающая краюха хлеба; мясо эмен, дающее сверхзнание (в.-слав.); пища из рога вола, которой насыщается герой (болг.) и т. п.; мотивы добывания и дележа пищи в сказках о животных; превращений (например, пищи под тарелкой в черепахе) и др. Ср. также молочные реки с кисельными берегами в сказках; накрытые столы и угощения как приманка для духов болезни в заговорах; пар как пища русалок (полес.) в быличках; пища мертвых в раю и в аду в рассказах об *обмираниях* и т. п. В болгарской сказке герой в качестве испытания должен добыть необыкновенную П. для целого войска (виноград среди зимы, выросший за один день арбуз, из которого выскакивает заяц, и т. п.); в словенской сказке черт (*divji mož*) учит человека готовить сыр; в детском фольклоре и играх

кошка крадет (съедает) П., опрокидывает (переворачивает) посуду с едой и т. п.

В особых случаях (лечение, ворожба) пищей может стать *земля* и в частности мгнольная земля, которую подмешивали в хлеб в качестве лекарства или средства любовной магии; ср. также формулы божбы типа рус. «землю есть буду».

Лит.: Листова Н. М. Пища в обрядах и обычаях // КОО 1983:161–172; Лаврентьева Л. С. Символические функции еды в обрядах // ФЭ-90:37–46; Седакова И. А. Регламентация поведения беременной: еда и питье // КСК 1997/2:30–38; Зайковские Т. и В. *Nourriture de passage*: Погранично-переходные функции пищи в народных культурах балкано-восточнославянского региона // КСК 1997/2:68–89; Агапкина Т. А. Заметки о кулинарном коде славянской весенней обрядности // КСК 1997/2:54–67; Березович Е. Л., Пьянкова К. В. Пищевой код в тексте игры: каша и квас // СБФ-2006: 425–459; Валенцова М. М. Магические функции еды // ТК 2002/2:32–40; Цобель Ш. Обредна јела и хлебови у годнишњим обичајима // ЗРНМЧ 1974:113–140; Байб.РТК:171,211–217; Морозов И. А. // ТК 2002/2:18–31; Сед.О.ПО:111–125; Агап.МОСК (по указ.); Мор.Слеп.КИ (по указ.); МС6 1:14,45,56,141; ТРК:59,74,104,106; РДП:95,101; КОО 1973: 246,260; Зел.ВЭ:100; Журав.ДС:47; ТК 2005/3:57–58,60–61; Никиф.ППП:16,30; Шлюб.ФМВ:60; ДОО:17,47,50; ЕПНДК 1994/2:65; Яст.ОПТС:22; ГЕМБ 1984/48:21; Треб.ПДСК: 78; КСК 1999/4:153–154; Јадр.К:48; NU 1973/10:198; Кур.PLS 1:13–14,234; Јал.СВ:100; Bart. ML:11–13; Kar.OZD:50; Dвог.KSL:67.

Т. А. Агапкина, С. М. Толстая

ПЛАКАТЬ – см. Слезы.

ПЛАНЕТНИК – см. Облакопрогонники.

ПААТА – см. Выкуп.

ПЛАТОК (рус. *плат, шаль, полушалок*, бел., укр. *хустка, намітка*, пол. *chustka*, чеш. *šátek*, словац. *šatka, gučnik*, болг., макед. *кърпа, шамя, дялбен, махрама, чумбер*,

болг. *забрадка, ръчник*, словен. *krpa*, с.-х. *марама, крпа*, босн. *rolata, olarak*) – женский **головной убор**, социально и ритуально значимая часть **одежды**, обязательная для замужней женщины. П. выполняет обрядовую, символическую и знаковую функции, является маркером социального и возрастного статуса, реже профессии. Символика и функции П. во многом пересекаются с таковыми у **полотна** и **полотенца**. Малый П. (шейный или носовой), обычно украшенный вышивкой, был деталью праздничного женского и мужского костюма, предметом дарения девушек своим женихам, вознаграждением участникам ритуалов и игр.

Ритуальное значение придавалось действиям надевания/снятия П., дарения, обмена платками (например, при троицком **кумлении** девушек), вывешивания П., покрывания платком, повязывания, разрывания, сжигания П. и пр. Способ ношения П. зависел от социального статуса женщины (девушка, замужняя, старуха, вдова). В Словакии атрибутом костюма девушки брачного возраста был искусно вытканый П., подаренный ей крестной матерью; праздничный П. был красного цвета и завязывался узлом на затылке. У юж. славян помолвленные девушки также носили П. красного цвета (*добрудж. червен ѿлнен чумбер, пловд. алена кованка, дувале*) или с различными украшениями из монет и букетов (*смолян. кичени кърпи*). У русских праздничные платки были ярко-красного цвета и назывались «французскими», «александрийскими».

На Украине у девушек были белые П. У болгар женщинам до 40–50 лет можно было отпускать края П., а у старух они подбирались, волосы должны были покрываться полностью, закрывалась и часть лица; концы П. перекрещивались под подбородком и завязывались на затылке, а в Словакии старшие женщины надевали П. низко надо лбом и завязывали узлом под подбородком. У русских молодухи носили пестрые и красные П., солдатки – белые, зеленые и желтые, а вдовы и старухи – только черные. Монашки также носили черные платки, закрывающие лоб, волосы и плечи.

В родинной обрядности П. входил в состав подарков роженице (серб.), у болгар и македонцев – повитухе, принимавшей роды. У русских повивальная бабка после крестин и очистительной молитвы роженице получала в дар от последней П. или кусок полотна.

На крестинах молодая мать дарила куму и куме — крестным ребенка — по полотенцу или намитке (в.-слав.). У русских и частично украинцев в обряде **пострижин** мальчику дарили **штаны** и **шапку**, а девочке — юбку и П. По достижении совершеннолетия девушка обязана была носить девичий головной убор — веноч, ленту, сложенный П., из-под которого видна была коса (рус.), это означало, что ее можно сватать.

П. в качестве дара мог служить символом любви и согласия на брак: девушки дарили своим возлюбленным вышитые ими П. в знак любви и верности. У лужичан по окончании жатвы совершался ритуал «бить петуха»: парни с завязанными глазами ударом цепа должны были убить птицу, за что выигравший получал в подарок большой веноч и П. девушки.

нятой вверх правой руке, оповещая односельчан (казан.). Словаки на обручении связывали руки жениха и невесты П., невеста «продавала» свой П. суженому. У русских закрепляли достигнутую договоренность распитием водки, после чего невеста дарила гостям платки. Ритуал назывался *пропить платки*.

У русских большая кашемировая шаль с кистями была обязательным атрибутом профессиональной свахи, которая помимо денежного вознаграждения получала в дар за успешное сватовство новую шаль.

Основным знаком просватания девушки являлось ее «закрывание» платком. Закрывал невесту отец, а женщины перевязывали «фатку по-годному» (вологод.), покрывая ей голову и лицо. Так покрытая невеста сидела до дня свадьбы, не снимая П. даже на ночь. Платком, в котором невеста рыдала всю неделю до



Женщины в традиционных «влянках» (клетчатых платках). 1979 г. (Чехия)

В свадебном обряде П. выполнял различные ритуальные функции. При сватовстве повязывание П. на руку жениху означало согласие на брак (укр.); если девушка на помолвке встала на расстеленный на полу платок, значит, она согласна выйти замуж (болг.). В Белоруссии на заручинах в качестве залога сватам давали П., на Вологодчине дядя невесты вручал свату и жениху шаль невесты как знак договоренности. В Поволжье П. невесты давали свахе, которая передавала его жениху. При удачном сватовстве сваха получала в дар краюху хлеба, завернутую в лучший П. невесты, которую несла через всю деревню в под-

венчания, она разбрызгивала воду после умывания по подругам — чтобы те поскорее выходили замуж, или дарила на девичнике кисточки от шали — на счастье (вологод.). Во время девичника в канун свадьбы, когда невеста с подругами шла в баню (реальную или символическую), ее покрывали платком или полотенцем. На следующий день, когда жених заезжал за нею, чтобы ехать венчаться, она ждала его за столом, покрытая П.

После венчания меняли невесте прическу и головной убор — надевали повойник и П. Так она сидела за столом, приоткрывая П. лишь для того, чтобы приложиться к хлебу

и взять деньги, положенные на хлеб свекровью (рус. москов.).

Во время свадьбы подруги невесты подносили женику «зайчика», сделанного из П. и украшенного лентами, цветами, пуговицами, серьгами, и просили за него денег (с.-рус.). Из П. также делали свадебное знамя (в.-словац.).

П. был существенной частью дара и подарков с обеих сторон, а также приданого невесты. У украинцев на свадебном пире мать жениха вносила целое решето *хусток* и одаривала ими гостей. В Болгарии женщин — участниц свадьбы одаривали платками. Невеста дарила на свадьбе П. крестному отцу, свекрови; полотенца и платки получали от нее родные жениха. У чехов невеста должна была подарить сестрам жениха фартуки или шелковые П., а его матери — всегда П., у словаков П. получали в подарок дружки и музыканты.

У болгар после первой брачной ночи зажигали огонь и сжигали в нем П. свекрови и шапку свекра (Добруджа) или рвали платок свекрови (Пловдив), что символизировало переход родителей жениха в другую социальную группу, утрату ими фертильности. Если невеста оказывалась девственной, свекровь повязывала платок, свободно опуская концы, в противном случае она надевала П. как при трауре (болг., Странджа). В Александрии Поморавье нечестной молодой повязывали на голову черный П.

В Болгарии повязывание головного убора замужней женщины молодой совершали в первый после свадьбы Юрьев день, реже в **Тодорову субботу**. Крестный отец или мать торжественно снимали с невесты всю свадебную одежду и повязывали ей на голову П. (*забраждање на булката*).

П. был частым атрибутом девичьих гаданий о будущей жизни и суженом. При гадании с подблюдными песнями на святки блюдо с украшениями участниц покрывалось П. или шалью. В триоидных обрядах кумления гадали о будущем супруге березовыми венками, перевязанными платками.

В погребальном обряде П. служил частью убранства покойной женщины (умершей молодой повязывали белый П., старухе — темный) или полагался в гроб в качестве дара умершему или покойным родственникам: пришедшие проститься с покойником женщины клали в гроб платки, говоря: «Передаси моею сестри» (ПА, ровен.). Старого человека покрывали в гробу саваном, а молодого — боль-

шим П. (полес.); после похорон оставляли на ночь на столе воду и белый платочек вместо полотенца (лемки). Платками и полотенцами завешивали зеркала в доме (рус.). На Украине при похоронах казака за гробом вели оседланного коня покойного, покрытого вышитым П. Если же казак погибал в бою, ему закрывали глаза П., подаренным девушкой. На похоронах девушки родители дарили ее подругам платки, колечки и др. из ее приданого (рус.).

П. нередко служил символом траура. В Македонии женщина повязывала на голову черный платок, если она носила траур по мужу, и белый, если умирал другой член семьи (рода). У русских черные П. с белым узором были частью траурного костюма, они назывались «молчанские» или «монашечьи».

В дни поминовения усопших (в канун Троицы или Вознесения) у юж. славян существовал обычай вывешивать на крестах платки, чтобы обеспечить умершим «тень на том свете» (серб.).

П. являлся одним из атрибутов календарной обрядности. В Чехии в ночь на Филиппа и Якуба (I.V) ставили деревце «май», верхушку которого украшали лентами, красными платками и небольшими калачиками. Лужичане на Троицын день изготовляли куклу девушки, одетую в народный костюм, на груди ее рисовали сердце, а парни старались с завязанными глазами уколоть его саблём. Тот, кому это удавалось, получал в награду П.

В семицких обрядах кумления девушки и женщины заламывали березки и связывали их в венки платками и через венки обменивались головными уборами, а через неделю раскумливались и передавали их обратно — подобный обмен головными уборами рассматривался как установление ритуального родства (рус.).

В качестве дара П. выступал в пасхальных обливаниях молодежи, когда девушка одаривала вышитым П. своего парня (з.-слав.), и при зимних обливаниях молодых в Иванов день у болгар, где подарок от молодой получал предводитель неженатых парней, совершавших ритуал. У поляков П. мог служить выкупом, который давала девушка за парня, подвергшегося наказанию за плохую работу при жатве: его клали в корчме на борону и приготавливались бить, а барышня набрасывала на него свой П. и угощала всех водкой.

Как и полотно, П. входит в число жертвенных предметов. В «обетные» пятницы украшали и выносили икону Параскевы-

мученицы, обвешанную П. и лентами. В церкви за совершенно таинств крещения и венчания принимали пожертвованье в виде П. или полотенца, которые использовали для обрамления икон и уборы храма. В Тверской губ. женщины перед смертью жертвовали свои самые ценные П. церкви. По поверьям, русалкам, которые ходят на Троицкой неделе по лесам в виде голых женщин и детей, надо бросить П. или лоскут, оторванный от своей одежды (бел., с.-рус.).

В Вологодской губ. П. служил особым знаком-напоминанием о рекруте, покинувшем семью: сами новобранцы ломали ветки, привязывали к ним ленту или П. и прибывали на угол дома.

П. использовался в магических продуцирующих и защитных ритуалах, а также гаданиях. С его помощью пытались программировать пол будущего ребенка. Во время союplings мужа на голову повязывали бабий платок (рус. орлов.). В свадебном обряде мужской головной убор у невесты и женский П. на голове у жениха символизировали их единение и одновременно магически защищали их. В Полесье свекровь укрывала на свадьбе молодую своим платком, передавая ей свою плодovitость.

П. использовали при лечении болезней. Для избавления от падучей эпилепсии покрывала больного черным П., саднлась ему на голову голым задом и читала «Отче наш» (чернигов.). Повитуха или мать «загрызала грыжу» новорожденному через П. или пеленку с чтением соответствующего заговора (рус.). С помощью П. хозяйка «лечила» больную корову: прикладывала его на больное место и прикусывала (рус. архангел.).

В качестве оберега от нечистой силы женщины надевали на себя несколько П. Для женщины ходить без П. — все равно что ходить голой. Опростоволосить замужнюю женщину, сорвать с нее П. — значило нанести оскорбление ей и ее семье. Никто не должен был видеть ее волос, иначе будет плохо для дома и всего рода (болг.). Пастух мог сурово наказать женщину, выгоняющую скот без П. — это грозило бедами скоту (рус. вологод.).

В обряде-обереге *гонити шуляка* (укр.), который исполнялся в начале лета для защиты кур, женщины махали П. или полотенцами в сторону леса, отпугивая *коршуна*. В Винницком у. делал «шуляка» из платков и прутьев, баюкали его, потом будили под пение

специальных песен; в конце концов «шуляка» разрывали на части, а лоскуты распределяли между собой. Также и на юго-западе России, когда ястреб нападал на домашнюю птицу, дети махали на него П. и кричали нарастающим приговором. В аналогичном кашубском обряде «казнь коршуна», исполнявшемся на св. Яна (24.VI), хищной птице, чаще вороне, отрубали голову, заворачивали ее в белый П. и хоронили. В данном случае П. выполнял роль погребального савана.

Весной, на Евлокию (1.III) или в день Сорока мучеников (9.III), встречая змей, выполняющих из своих нор, македонцы клали на землю П., пояса и др. вещи, чтобы змеи переползли через них; считалось, что одежда после этого приобретала целебные и магические свойства.

Красный П. ассоциируется с огнем. В польской легенде из западного Поморья красный платок, подаренный анстом-человеком своей обиднице, воспаляется у нее на шее и сжигает ее. Чтобы добыть магическую *разрыв-траву*, следовало забить клином дупло желны и расстелить под ним красный П. Желна принесет чудесную «открывающую» траву, выбьет клин из дупла, а траву бросит на П., думая, что это огонь (хорв., пол.). В чешских поверьях о камне, с помощью которого можно развязать любой узел и находить клады, следовало завязать платком гнездо сойки, тогда она принесет волшебный камень, чтобы освободить гнездо.

В быличках П. нередко оказывается необходимым атрибутом для добывания клада. В магических способах добывания перстня, алмаза, короны эменного царя или его рожка предписывается расстелить белый (шелковый) П., иногда советовали поставить рядом чашку молока, положить кусок кулича — тогда эменный царь сам сбросит свою корону или алмаз, оставит, проползая, свои волшебные рожки (хорв., пол., луж., бел.). Мотив П. встречается в хороводных песнях: это или П. «любимого/нелюбимого», или «тальянский П.» для троицких гаданий с венками (рус.).

Лит.: Аф.ПВ 1:234; 3:140; Зел.ВЭ:61,70, 324,326,334,335,345,351; Гура СЖ:178,323, 324,342,544—546,551,556,664,687,712,713, 737; ТРМ:165; Крик.СК:22; ПА: Falk.PLB:80; СЛ 1892/1:75; Arch.EAS; Плат.ЭГЮС:151; Марин.НВ:146; Уз.КД:168; Ел.СЭК:196,200,201, 203,204; Масл.НОВО:94—96; РТК:214—219; Поп.РНБМ:330; Странджа:288; Вор.ЭНН 2:

446–448; Град.С:111–113; Ган.ЗБТО:138,140; Берн.МОЖ:75; Вяс.Гом:126; КОО 2:233,241; КОО 3:176,180,199; Рус. 3:238; ЖС 1994/4:37; 1994/1:29; 1996/3:7–9; Агап.ЭСКП:58,259, 261,303,474,639,646.

М. М. Валенцова, Е. С. Узнёва

ПЛЕВОК, плевать — магическое действие, имеющее отгонную и обезвреживающую семантику; способ передачи другому лицу порчи, болезни или сакрального знания вместе со **слюной**, которая наряду с другими выделениями и частями тела (**потом, мочой, месячными, зубами, ногтями, волосами**), с одной стороны, воспринималась как носитель жизненных сил человека, а с другой — относилась к числу нечистот.

Во охранительной практике П. — повсеместно распространенный способ отворачивания зла и опасности, особенно сглаза, порчи, болезни, нечистой силы от самого себя, скота, работы, урожая и существ, наиболее подверженных опасности в силу своего «пограничного» состояния (ребенка, молодоженов, беременной, роженицы, молодняка скота и птицы и др.). Обычно себя защищали от опасности, сплевывая в сторону или через левое плечо: ср., например, обычай три раза сплевывать через плечо при упоминании о каких-либо несчастьях, чтобы отворотить их от себя (в.-слав.), или сплевывать через плечо после зевка, чтобы избежать сглаза (кашуб.); для этой же цели плевали в сторону при выходе из дома (полес.). Плевком часто сопровождали или завершали отгонные и запретительные формулы типа: в.-слав. «Тьфу, чтоб не напал урок!», «Нога за ногой, твое лихо за тобой!», «Добрые очи нам, а поганые вам!», словен. «Ne hodi ti urok!» (Möd.LMS:411) и т.п. Чтобы ребенок не разболелся от чужого взгляда, после ухода постороннего мать сплевывала в сторону и говорила: «Пек, пек, пек поганым очом!» (з.-укр., ЕЗ 1898/5:187). Вводя в хлев купленную скотину, трижды сплевывали, говоря: «Na psa urok!» (пол.); так же поступали, когда кормили скот (пол.). Прежде чем посмотреть на ребенка, пришедший в дом гость предварительно сплевывал себе в карман, чтобы не сглазить ребенка (з.-укр.); после купания ребенка сначала целовали, а потом сплевывали в воду, отгоняя зло (бел.). Чтобы чужой человек не сглазил работу, особенно ткущееся

полотно, пряжу, основу, хозяйка должна была плюнуть ему вслед, когда тот выходил из дома (полес.). Трижды сплевывали при крике вороны — этим отвращали от себя несчастье, или плевали на камень и бросали его ей вслед (пол.). Плевали в сторону **внхря**, чтобы отогнать его от себя. Хорваты при этом бросали в него камни, говоря: «Štrižini, potari jih sveti križ!» [Стриги, побей их, святой крест!] (ZNŽO 1957/39:102). Если человека по ночам душит домовый, нужно «розплюватися з ним» — плюнуть домовому между глаз (сумск.). Верили, что наступив на зачарованный след колдуна, можно обратить порчу на него самого, для чего нужно плюнуть на этот след и перекреститься (бел.). У сербов во время крещения крестный должен был три раза дунуть и плюнуть через младенца, чтобы отогнать от него дьявольскую силу (Груза). Если кто-либо переступил через удочки и рыболовецкие снасти, рыбак должен был плюнуть через левое плечо, чтобы охранить их от порчи (пол.).

П. синонимичен другому отгонному действию — бросанию вслед носителю опасности защитных предметов. Верили, что если отказать беременной в ее просьбе, мыши погрызут все в этом доме, поэтому вслед беременной бросали мусор, уголек, кусок глины или плевали (полес., пол.). Пришедшему в чужой дом во время тканья полотна при его уходе бросали вслед уголек или кусочек кирпичика от печки и плевали, чтобы избежать сглаза (полес.).

П. наряду с другими нечистотами (калом, мочой, месячными выделениями, помоями, сажей) должен был наделить человека (чаще всего ребенка) или скот защитными свойствами, сделать его непривлекательным для опасности. Чтобы уберечься от сглаза, предписывалось утром, плюнув на подол рубашки или себе на ладонь, растереть П. по лицу (о.-слав.), а отправляясь в путь, три раза сплунуть на большой палец правой руки и провестись им по лбу (зап. Галиция). Аналогичными способами защищали от сглаза ребенка: женщина, пришедшая посмотреть новорожденного, плевала на него и говорила: «Гад!» (серб.); с этой же целью мать плевала себе на ладонь (макед.) или на изнанку подола (в.-слав., луж., серб.) и размазывала П. ребенку по лицу, горлу и около рта, а также смазывала плевком ребенку глаза или плевала ему в рот (ю.-серб.). У сербов, чтобы предохранить себя и своего новорожденного ребенка

от женских демонов *бабиц*, молодая мать должна была на своем плевке замесить калачик, испечь и съесть со специальным приговором (СЕЗб 1909/14:107). Человек, первый раз пришедший посмотреть на ребенка, должен был поплевать на него (словац.). Часто в таких случаях П. сопровождали приговорами, например: «Мачке те по...» [Кошки тебя обоср...] (серб., Косово поле, СЕЗб 1907/7:177).

С помощью П. защищали от глаза скот: хозяйка плевала корове на голову и обтирала ее изнанкой рубашки при первом выгоне на пастбище или ведя на продажу (пол.); чеки и словаки считали нужным поплевать на скотину, чтобы ее никто не взглянул, особенно это правило соблюдали в отношении молодняка.

В медицинской магии П. служил способом отогнать болезнь. Для избавления ребенка от глаза следовало плюнуть в чашку с материнским молоком (если ребенка еще кормили грудью) или с водой (болг.). Болезнь «зоб» (щитовидную железу) лечили тем, что плевали на сучок столба, на котором крепились ворота (полес.). Знахарка, произнося заговор над ребенком, заболевшим от глаза, плевала ему на лоб и растирала П. рукой или куриным пером или протирала ему лоб рукавом, на который предварительно плевала (болг.).

При выполнении многих ритуальных действий, при произнесении заговоров и заклинательных формул П. служит своеобразной закрепкой, призванной усилить действие ритуала или магического текста. Иногда это декларировалось в самом тексте заговора, ср. концовку заговора от грыжи: «И грызь грызу, / На сук плюю» (ПА, гомел., Золотуха) или конец заговора от раны: «С бело перо ше ти пребае. / С бела душа ше предау. / С бела плюнка ше преплюва» [Белым пером тебя заговорит. Белой душой на тебя дохнет. Белой слюной поплюет] (болг.). Лечение обычно заканчивалось сплевыванием (часто троекратным), в частности, в Полесье при лечении бородавок брали песок из-под левой ступни, обсыпали бородавку, клали этот песок на место и трижды на него плевали; при лечении грыжи знахарь трижды грыз больное место, каждый раз сплевывая; сам больной, справляя нужду, произносил: «Я серу и грызь грызу», сплевывая то на правую, то на левую сторону (ПА, ровен., Боровое). Человек, сбившийся с дороги в результате действий *блуда* (см. *Блуждать*), трижды произносил отгонную формулу, каждый раз после нее сплевывая.

У вост. славян чтение заговора, особенно лечебного, обычно заканчивалось сплевыванием.

С помощью П. можно было вместе со слюной передать свою болезнь другому, чаще всего — перевести ее на какое-либо животное: для излечения от желтухи больной должен посадить в лохань с водой щуку и, пристально глядя на нее, плевать в воду — щука проглотит слюну больного, а вместе с ней и болезнь (рус. рязан., вят., новгород.); чтобы избавиться от лихорадки, больной должен был плюнуть в рот мертвой рыбе (хорв., Оток) или живой лягушке и отпустить ее на свободу (болг., Родопы); больному удушьем следовало плюнуть в клюв вороне и отпустить ее; страдающий болезнью *просада* плевал в клюв воробью и отпускал его на свободу (хорв., Оток). Иногда с помощью П. переводили болезнь и на людей: чтобы избавиться от болезни «навья кость» (см. *Навн*), больной, увидев двох людей, едущих на одной лошади, должен был сказать: «Двое вас, двое нас, возьмите навью кость у нас», плюнуть в их сторону и сделать жест, как бы бросая что-то вслед (ю.-рус., Тор. РНМ:387). У карпатских украинцев при лечении глаза над больным трижды читали «Отче наш», прибавляя к каждому слову «не», после каждой молитвы целую больную и сплевывая в миску с водой, которую потом выливали в реку (Потуш.4:224).

В некоторых случаях П., напротив, был способом передать больному здоровье. У македонцев, чтобы вылечить от укуса паука, больной должен на сельских качелях покачать сорок молодух, выданных замуж в течение одного года, при этом каждая из них должна была плюнуть ему в рот (ZNŽO 1964/42:422). Если у ребенка болели уши, его крестный должен был, стоя около очага, плюнуть ему в уши (ю.-серб.). Для излечения ребенка от глаза виновник глаза должен был плюнуть в рот больному ребенку, в другом случае мать поила ребенка слюной того, кто его взглянул (болг.).

Плевком в рот человеку знахарем или хтоническим животным является способом передачи ему магического знания: змея может наделить человека даром понимать язык животных, для этого она плюет (болг.) или дует (пол.) в рот человеку; плюет и велит ему трижды плюнуть ей в пасть (серб.).

В Полесье известен обычай плевать на первое яйцо, снесенное курицей, чтобы «запле-

вывались у курицы яйца», т. е. чтобы в них были зародыши (ПА, брест.).

Способность плевать является характерной чертой некоторых мифологических персонажей: польский водяной иногда принимает вид осетра, который плюется сывороткой; болгарские вилы, танцуя по ночам, выплевывают, изрыгают некое студенистое вещество, которое остается там, где они танцевали, и считается опасным для человека (Георг.БНМ:113); хорватская вила плюет в лицо человеку, не подавшемуся ее соблазну; македонские демоны судьбы *наречници*, пришедшие определить судьбу новорожденного, плюют в глаза матери, если она в этот момент стала его кормить. По поверьям карпатских украинцев, чтобы соорудить корону для царя змей, остальные змеи собираются вокруг него, плюют и дуют ему на голову, отчего у него на голове появляется корона (ивано-франков., Gust.PPG:173). Ведьма, чтобы отнять чужое молоко, слизывает в полночь росу на окнах и выплевывает ее в горшок, в результате чего роса превращается в молоко (полес.). Везде, где известны представления о духе-обогатителе, приносящем богатство своему хозяину, полагали, что, украв у других зерно, молоко, сметану, этот демон в виде кота, собаки, жабы или змеи возвращается в дом к хозяину и изрыгает украденное благо в заранее заготовленную посуду. В Полесье считали, что лекарственные травы нельзя собирать после дня Ивана Купалы, т. к. после этого дня на них плюет и харкает ведьма (ПА, гомел.).

П. некоторых животных опасен для человека, что связано с якобы ядовитыми свойствами их слюны: если жаба плюнет в глаза человеку, тот ослепнет (укр., Галиция; Малопольша); также считался ядовитым П. ласки — он вызывает смерть (пол., болг.), поэтому польские жнецы, увидев ласку в поле, выливали из жбанов воду, чтобы она не наплевала туда.

Согласно южнославянским этнологическим легендам, из П. Бога и дьявола произошли некоторые животные; из П. Христа или Богородицы — улитка (сербы Косова) и шелковичные черви (макед.); чтобы оживить разорванную дьяволом пчелу, Бог взял две ее половинки, плюнул, слепил их вместе и вернул ей душу (серб.). Сорока произошла из П. дьявола (серб.).

Нормы поведения в некоторых ситуациях, запрещают плевать: беременная не

должна плевать через порог, а также увидев падаль или почувствовав неприятный запах, иначе ее ребенок будет слюнявым или у него будет пахнуть изо рта (полес.); нельзя плевать на собаку — иначе нападут сухоты (пол.); плевать в огонь — грех, от этого на языке образуются язвы (полес.), нападёт болезнь «летучий огонь» (рус.) или может запаршиветь зад (пол.); также запрещалось плевать через окно, чтобы не запачкать находящегося под ним ангела-хранителя (полес.).

В некоторых местах Полесья запрет пряхать в пятницу объясняется тем, что при прядении лен смачивали слюной — «это все равно, что плевать в Христа» (ПА, брест., Спорово).

Лит.: Гуря СЖ:87,89,203,204,297,327,377,383,386,391,397,451,537,538,556,654,755; Левк.СО:113,115,120,123,124,131,132,146,148,152,158,176,177,226,237,257; Тор.РНМ:388; Чердынский край 1928/3:51; Череп.МРРС:44; Ром.БС 8:303; Сумц.КП:65; КА; ПА; БНМ:415–417; Враж.НДМ:54; ГЕМБ 1929/4:98; Бор.ЗО:155–157; Бор.ЖОАМ:556; Раден.НБС:93–94; СЕЗб 1948/58:324, 1958/70:431; Bystr.SOR:17; Dvor.KSL:208; МААЕ 1905/7:17; Sychta SGK 6:28; ZWAK 1881/5:109,111,113,116; 1891/15:126,130,131; 1892/16:253,256,260,263.

Е. Е. Левкиевская

ПЛЕЯДЫ — созвездие, характерные особенности которого — сезонное появление на небе и множественность составляющих его объектов — обусловили разнообразие номинаций, а также примет и поверий, с ним связанных.

Болгары отмечают, что П. видны на небе до **Юрьева дня** (23.IV), после чего скрываются до Тодорова дня — 8.VI, *летни Тодорден* (Ков.НАМ:24). По поверьям сербов-границар, П. видны до Юрьева дня, после этого их закрывает на небе *Бурђевска зора* («звезда св. Георгия»), а затем появляются после *Видовдана* (Видова дня), когда *видовденска зора* их открывает. Тем не менее от Видова дня до Успения Богородицы ночью их не видно, потому что они передвигаются по небу днем. От Рождества до Юрьева дня П. «ходят» ночью под предводительством звезды, именуемой *путница* (Бег.ЖСГ:186). Согласно другой версии, П. не видны от

Юрвева до Видова дня или до Петрова дня, потому что они «отворяют лето» (Янк.А:142). Поляки считают, что П. исчезают с неба вместе с **Орлионом** в день св. Войцеха (23.IV) или после Петрова дня, а появляются в августе или в сентябре. По представлениям поляков, П. движутся по небу вслед за **солнцем**, с востока на запад.

Число составляющих созвездие звезд, по народным представлениям, варьирует от 6 до 15. Наиболее частое число — 7, что отражено в названиях типа *семик* (рус. владимир.), *сим зир* (бел. брест.), *седмостълци* (болг.).

Совокупное множество объектов, входящих в созвездие, передают такие названия, как *грудки*, *кучки*, *клуб* (рус.), *күпозёр* (бел. гомел.), *күпка*, *громадка* (бел. брест.), *gromadki*, *күрка*, *күрки* (пол.), *дребни звезди* (болг.). Название П. — *вито хоро на небето* (болг.) — отражает восприятие этого созвездия как **круга**, что может быть связано с представлениями о созвездии П. как небесном центре (см. ниже названия типа **стожары**).

У зап. славян, а также на великорусской территории распространены «антропоморфные» названия П. — *baby*, *babki*, *babы*. Согласно польским этимологическим легендам, Христос поместил на небо группу женщин, которые отказались показать ему дорогу; женщину с шестью дочерьми в благодарность за угощение хлебом; П. — это женщины, упавшие с воза.

Ср. также названия *grabiarki*, *grabiarzhe*, *zbięcasze*, *rapny* (пол.), *влашки синови* (серб.), *хайдуты* (болг.). С названием *хайдуты* связана болгарская легенда о том, что П. — это напавшие на путника разбойники, преследуемые его соплеменниками (созвездием Тельца).

К этому типу можно условно причислить названия П. с основами *влас-*/*влашк-*, *волос-*, которые этимологически возводятся к этнониму *влахи*, *волохи*, к основе *влас-/волос-* 'волосы' или связываются с именем языческого бога *Велеса/Волоса*. Названия этой группы известны по славянским памятникам с XII в.: ст.-слав. *власожелици* (Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского). Ср. *волосыни*, *волосьянка* (рус.), *волосожары*, *висожары*, *виссажары* (рус.), *валасажър*, *волосожър*, *волосожъры*, *васажър*, *палусажар*, *паласажар* (бел. гомел.), *волосозари*, *восуздары*, *ласозоры* (бел. брест.), *волосозър* (укр. киев., черни-

гов.), *валасажър* (укр. чернигов.), *виссажары* (рус. брян.), *vlastovisce* (словен.). Ср. также укр. *волосожар* 'созвездие Орнон', болг. *власи* 'созвездие Тельца'. Названия с основами *влас-/влашк-*, *волос-* сближаются этимологами с группой названий, образованных от основы *стожар-* (см., напр., Фасм. 1:343). По поверью из Тульской губ., *виссажары* явились на небе с того времени, как сорок братьев были замучены за веру Христову (см. **Сорока мучеников день**).

У юж. славян существуют легенды, объясняющие названия *власи*, *влашкови*, *влашци*, *власци* (болг.), *власиће*, *влашиће* (серб.). Сербы считают, что *влашиће* — это семь братьев, имена которых рифмуются друг с другом, например: *Мика* и *Миока*, *Рако* и *Раока*, *Орислав*, *Борислав*, *Милислав*; *Воле* и *Воле-та*, *Рале* и *Ралета*, *Миле* и *Милета*, *Пржоллак* и т. п. (Янк.А:139). Ср. спорадически встречающееся у поляков название П. — *siedem braci* (пол.).

В юж. и вост. Польше, у чехов, словаков, болгар, македонцев, на северо-западе Хорватии, в Словении зафиксированы названия П. со значением «курица (с цыплятами)»: *квѣчка*, *квѣкша*, *кърки* (укр.), *кърки*, *кърочка*, *хѣдиць* (укр. ровен.), *кърка*, *кърки*, *курица*, *курочка* (бел. брест.), *кура*, *kurki*, *kwoczka*, *kwoczki*, *kokozki*, *kurzcęta*, *kurczątka*, *haczka* (ю.-вост. Польша, Верхняя Силезия), *квачка* (с *пиленца*), *кокошка* (болг.), *квачка с пилима* (серб.), *бугарски кокошки* (серб.). По болгарской легенде, Бог предупредил многодетную вдову о грядущем **Потопе**, чтобы она спаслась со своим детьми и единственным богатством — курицей с цыплятами. Уходя из города, женщина нарушила запрет не оглядываться и окаменела вместе со своими детьми (ср. ветхозаветный мотив Лотовой жены). Спаслась только курица с цыплятами, которых Бог превратил в звезды. По другой версии, в созвездие *Квачка* Господь превратил саму вдову и ее детей. Бытует также легенда, согласно которой вдова на небе носит курицу с цыплятами в решете на голове. Согласно польской легенде, П. — это курица (с цыплятами), подаренная младенцу Христу. Сезонную невидимость П. болгары объясняют тем, что в это время небесная курица высиживает своих птенцов, после чего и появляется на небе с новым выводком. С олицетворенным П. в образе домашней птицы связаны поверья о похищении «курицы с цыплятами» с неба

ведьмами (болг. — ср. аналогичные мотивы в легендах о похищении луны как небесной коровы или вола; см. **Луна, Затмение**).

Считается также, что появление на небе П. опасно для скота и домашней птицы. По болгарскому поверью, небесная курица-несушка стряхивает с себя перья, которые считаются нечистыми; падая с неба на скот, они вызывают у животных болезни. С этим связан запрет оставлять скот на ночь под открытым небом во время появления П. В центр. Болгарии, где П. носят название *власи*, их вредность подтверждается следующим поверьем: когда П. первый раз появляются на горизонте, нужно, чтобы овцы и ягнята не увидели их, иначе на них нападет болезнь *влас* (мор). С представлением об опасности, исходящей от этого созвездия, может быть связано рус. волчий хвост 'Плеяды' (Гура СЖ:22).

К предметным названиям П. относится группа астронимов с основой *стожар-*, маркирующая это созвездие как центр неба, вокруг которого совершается движение звезд (ср. рус. *стожар* 'шест посреди стога', болг. *стожер* 'столб посреди гумна'): *стожары*, *стожар*, *сожар* (рус.), *стажары* (бел.), *стожар*, *стожари* (укр.), *стожари* (з.-болг.), *ластожаре*, *ластижари*, *ластарице*, *ластарице* (серб.), *stožerčići* (словен.), *straženjčići* (хорв.). У вост. славян *стожары* — не только П., но и Большая Медведица с Полярной звездой.

Среди других названий, близких к этому типу, встречаются слова, обозначающие круглые предметы: *решётка* (в.-рус.), *корона*, *коронка* (бел. брест.); *коруна* (укр. волын.), *сіта*, *сітка*, *сітця*, *сітцё*, *рэшата*, *рэшатні* (бел.), *sito*, *sitko* (пол.), *улей*, *утиное гнездо* (рус., укр.). По поверью белорусов-полешуков, П. (*сітка*) — это свечи, горящие на небе в том месте, где собираются души праведников и где ангелы «отсеивают» праведные души от грешных (Серж.ПЗ:7).

С периодичностью появления П., их движением по небосводу связан целый ряд примет. По положению П. на небе определяли время: появление П. на горизонте означало наступление ночи (бел. брест. — *рания зорницы*); П. в зените — полночь (бел. гомел.; укр. житомир., чернигов.; рус. брян., болг. самоков.). П. служили ориентиром: «Валасажары — де север-юг показываюць» (ПА, гомел.).

Появление П. на небе весной означает, что пора начинать сев (болг.); летом и осенью —

что пора сеять озимые (пол., болг.), косить (серб.); низкое положение созвездия на небе предвещало мокрую осень, высокое — сухую (укр. чернигов.); с появлением П. связывали начало зимы (пол., укр. чернигов.); хорошо видные П. — к хорошей погоде (бел. брест.), к дождю (укр. чернигов.). Ранний заход П. на Сырное заговенье предвещает урожай, а если П. заходят перед зимним Николиным днем (6.XII), то будет хороший урожай и здоровый год (болг.).

Лит.: Рут М. Э. Русская народная астрономия. Свердловск, 1987; Она же. Образная номинация в русском языке: имена собственные. Екатеринбург, 1992; Азим.КД; Фасм. 1:304, 343–345; Даль 1:235, 4:326; Ерм.НП:304; БелМ:467; Mosz.KLS 2:36–41; ЕПНК 5:248–274; Ков.НАМ: 22–24; Марин.ИП 1:56–57; Янк.А:139–143; Бел.ЖСГ:186; SSSL 1/2:246–249; Арх.ИЭА; ПА.

О. В. Белова

ПЛОДОРОДИЕ — непрерывное воспроизведение жизни (растений, животных и человека), обеспечиваемое высшими силами и поддерживаемое всем комплексом традиционных ритуалов и магических практик. Сохранение и стимулирование П. — главная цель и доминирующий мотив большинства семейных, календарных, хозяйственных, окказиональных обрядов. Концепт П. выражается в славянских языках единими для трех сфер (растения, животные, человек) лексическими средствами, главные из которых — *rod- (*родить, рожать, урожай*), *plod- (*плод, плодиться, приплод, бесплодие*), *seme (*семя, осеменение*). В силу антропоцентризма традиционной категоризации мира символика и магия П. ориентирована прежде всего на репродуктивную сферу человека и физиологию женщины, в недрах которой семя превращается в плод и затем рождается человек. Для наделения плодородием, сохранения его и восстановления (в случае утраты) использовался целый арсенал магических средств с общей семантикой «возрастания», «умножения», «развития», «движения вперед», а также символизирующие **брак**, **контус** и **зачатие** предметы и действия (зерно, пояс, катание по земле, ходьба, обнажение и др.); эти средства считались одинаково эффективными применительно к урожаю, приплоду скота и деторождению.

Для магического стимулирования П. привлекались лица, наделенные репродуктивной силой: беременная женщина, роженица, женщина детородного возраста, имеющая детей, молодая жена (до рождения ребенка), невеста, молодежь брачного возраста, девушка, девочка, иногда свекровь (в свадебном обряде), а также ребенок как «продукт» репродукции. **Беременная женщина** считалась способной не только помочь бесплодным женщинам зачать ребенка (см. **Бесплодие**), но и заставить плодоносить неродящее дерево, способствовать урожаю поля и приплоду скота. У болгар беременной поручалось обрезание виноградной лозы; в Воеводине она трясла фруктовые деревья, сообщая им П.; словаки в Венгрии заставляли беременную женщину обойти вокруг неплодоносящего дерева, чтобы оно дало урожай. В Полесье беременную сажали на ткацкую основу, чтобы рос лен и было ровное полотно. **Роженице** или многодетной женщине поручалась прививка плодовых деревьев; бесплодная женщина старалась полежать рядом с роженицей, посидеть на месте, где происходили роды, чтобы воспринять репродуктивную силу (иногда это считалось опасным для роженицы); одежду многодетной женщины носила бездетная женщина, чтобы зачать ребенка. **Невеста**, по украинским поверьям, способствовала размножению пчел, поэтому, если в доме жениха разводили пчел, невесте расплетали косу там. Напротив, «нечестная невеста» могла «отнять» П. у поля, поэтому ей не разрешалось даже смотреть на него; ее вели под руки с закрытыми глазами.

В обряде **Еньова буля** участники носили на руках маленькую девочку, чтобы способствовать урожаю (болг.); в Полесье, чтобы случка была результативной, на ворота, через которые вели корову на случку, ставили девочку, и корова должна была пройти под ее ногами; в Черногории девочку сажали на **бадняк**, чтобы скот плодился. **Ребенок** — обязательный участник свадебного обряда юж. славян: его сажали на колени невесты; укладывали в брачную постель и т. п., что должно было способствовать рождению детей в новой семье (Плот.ЭГЮС:170—177). Мальчику поручали бросить первую горсть зерна при начале сева или же сажали маленького ребенка в борозду (в.-слав.). Способность сообщать П. приписывалась также **ребенку внебрачному**.

Наделение плодородием считалось важной функцией обрядовых персонажей.

Болгары верили, что если бы на масленицу в дом не пришли *старцы*, то ничего бы не уродилось. Зап. славяне приписывали продуцирующую силу ряженым и их убранству, поэтому старались оторвать клок соломы от «медведя» или лоскут одежды и положить их в гнездо гусыне для повышения ее плодovitости. См. **Ряжение**. Болгарские *лазарки*, одетые как невесты, проходили по засеянному полю (вопреки обычному запрету) и пели «Каде ние заминале, родило се, преродило» [Там, где мы прошли, родилось, переродилось] (кюстендил., Арх.БНП:85) **Кукеры** носили с собой деревянные палки-фаллосы, имитировали половой акт, прикасались своей палкой к бездетной женщине, совершали ритуальную пахоту и сев, катались по земле, осыпали зрителей зерном (женщины ловили его в свои фартуки, затем кормили им кур или добавляли в посевное зерно), произносили тексты обсценного характера и эротического содержания — все эти действия были направлены на вызывание П.

Источником репродуктивной силы считается также **дерево плодвое**: бесплодная женщина должна была есть почки, цветы или плоды дерева в саду, вешать на него свою сорочку, чтобы забеременеть (серб.); свадебное деревце, древко свадебного знамени нередко изготавливали из веток плодового дерева, после свадьбы на дерево относили венки, фату и др. (ю.-слав., укр., ю.-рус.), клали под него остриженные волосы жениха (серб.); плаценту новорожденного закапывали под плодвое дерево ради сохранения детородной способности матери (напротив, женщины, не желающие больше рожать, закапывали плаценту под неплодоносящее дерево или под камень — ю.-слав.); под дерево выливали воду, в которой мылась роженица или купали новорожденного (это взаимно «оплодотворяло» женщину и дерево). Через венок из веток плодового дерева юж. славяне доили овец в Юрьев день; венки из веток и цветов такого дерева надевали на шею овце и т. п.

Продуцирующими свойствами наделялись некоторые ж и в о т н ы е, особенно **петух, курица, медведь, заяц, белка** и др.

Главным «субъектом» и источником П. считается **земля** — родительница всего живого, мать всех людей, кормящая их своими плодами и принимающая их после смерти в свое лоно (ср. рус. *земля-матушка, мать-сыра земля*). Земля удобляется женскому лону,

которое оплодотворяется небесным семенем — **дождем**. Производительные силы земли пробуждаются весной (ср. рус. снб. поверье: весной земля *брюхата*; отсюда насыщенность весенних обрядов мотивами П.) и приносят плоды летом и осенью, когда земля разрешается от бремени **урожаем**. Контакт с землей наделяет человека плодородием (ср. катание по земле в Юрьев день старых дев в надежде на брак, болг.) и обратно — способствует плодородию земли и урожаю, ср. катание по земле мужчин и женщин, совершение на земле (в саду или в поле, перед севом, перед цветением, во время цветения злаков) хозяином с хозяйкой полового акта ради урожая (серб.); катание по земле яиц и хлебов; закапывание в землю остатков освященной пасхальной пищи и др. См. **Катать (ся)**, **Закапывать**.

Способность наделять плодородием приписывалась ей с т в и я м. носящим динимический характер, связанным с д в и женнем, — хождению (ср. продуцирующую семантику **обходов** полей, домов и др. шествий, в частности рождественских обходов с «козой»: «Где коза ходит, там жито родит» — полес.), танцам, хороводам, прыжкам, катанию (на лошадях, санях), качанию на **качелях**, дракам и т. п. Многочисленные ритуалы «хождения» с предметными символами (с «вертепом», «козой», «звездой», «маем», «стрелой», «вертелом», с «Мареной», «Смертью» и т. п.); вождение **додола**, пеперуды, русалки, «куста» и т. п. всегда включал (имплицитно или эксплицитно) идею призвания П. на очерчиваемое этими хождениями пространство жизни.

Мотив П. наиболее характерен для масленичных обрядов: танцев и подскоков «на высокий лен», ради урожая овощей и хлеба (особенно у зап. славян), иногда с элементами обнажения и демонстрацией гениталий, с характерными припевами, например, «Танцевали вместе, чтобы житечко росло густо» (Агап.МОСК:171). Продуцирующие целн у вост. славян преследовали масленичные катания с гор — в санях, на лыжах, катание на лошадях (главным образом женщины), ср. рус. ярослав. *лен закатывали*; эти катания отличались свободой сексуальных отношений, что также мотивировалось вызыванием П. См. **Масленица**. Качание на качелях ранней весной, в день св. Марка, в Юрьев день и др. (чтобы конопля, пшеница и рожь росли высокими — серб.) особенно характерно для юж. славян. Лазаркам нельзя было останавливать-

ся при исполнении своего танца, чтобы посевы не перестали расти, чтобы пчелы хорошо плоднлись и т. п.

Продуцирующий смысл придавался разнообразным движениям и действиям, обозначаемым слав. **viti* 'вить', и их атрибутам (мотовило, веретено, вертел и т. п.). «Завивание» невесты, плетение каравая (ср. болг. *вит превит кравай*), повивание ребенка, завивание венков на березе на Тронцу девушками, вождение хороводов, завивание дожинальной «**бороды**» и др. понимались как магические способы наделяния и поддержания П. Ср. белорусскую юрьевскую песню: «А где карагод ходиць, там жито родиць. А где карагод не бывае, там жито вылегае» (Шейн МИБЯ 3:170). У юж. славян магия прядения широко использовалась в пчеловодческих обрядах: на пасеке оставляли веретено или мотовило, девушка на Рождество шла к пасеке прясть нитку, которой она обвивала все ульи и т. п. См. **Вить**.

Эффективным средством стимулирования П. считалось б н т ь е, широко применявшееся в свадебном обряде всех славян для наделяния плодovitостью молодых (их обонх или только невесту били поясом, кнутом и т. п. перед брачным ложем или в другие моменты свадьбы). В **Вербное воскресенье** белорусы, украинцы, черногорцы и др. били освященными вербовыми ветками детей, чтобы они лучше росли; поляки били коров, чтобы они давали больше молока и т. п.; русские били кур освященной вербой, чтобы они лучше неслись; словачки били каждую гусыню мешалкой, которой пользовались при приговаривании обрядовой еды. В Подмоскowie корову при выгоне ударяли клюкой, приговаривая: «Тели телок, тели телок!» См. **Бить**. Ср. также ритуальную **молотьбу** в новогодние праздники с продуцирующей целью (юж. и вост. славяне).

Для вызывания П. фруктовых деревьев и домашней птицы применялось т р я с е н н е. Не плодоносящие деревья в саду можно было «пробудить» к жизни, если с силой потрясти их на Рождество (или пригрозить, что срубят их); для того чтобы куры лучше неслись, в Белоруссии трясали телегу, ворота или что-нибудь еще; в Словении трясали курятник.

Продуцирующий смысл придавался действиям р а с к р ы в а н н я, р а з в я з ы в а н и я «запертых» или «связанных» производительных сил; они повсеместно применялись в случае трудных родов (развязывание узлов, рас-

стегивание одежды, открывание дверей, сундуков и т. п.), они же служили способом магического стимулирования П. У сербов в окрестностях Нового Пазара для того, чтобы женщина, потерявшая ребенка, сохранила способность рожать, гроб и могилу младенца оставляли незамкнутыми: «Да би мајка и даље рађала, на ковчегу умрлог детета остани се отворена страна код ногу. Гроб се оградн са три стране а испод ногу се остани отворена ограда, било да је од камена или бетона» [Чтобы мать и дальше рожала, на гробе умершего ребенка нужно оставить открытой сторону в ногах. Могилу надо оградить с трех сторон, а в ногах оставить отворенной, даже если она сделана из камня или бетона] (Фил.РЕГ:197). У русских в Подмосковье требовалось взять семена на посев обязательно в незавязанных мешках, иначе для зерен «земля завяжется» (Зерн.ММДУ:25).

Стимулированию П. служили акты **жертвоприношения** и сами жертвенные животные (кровью жертвенного животного кропили скот, кости бросали в поле и т. п.), дарения (см. **Дар**), а также в определенных случаях **кража и обман**.

На повышение П. так или иначе были направлены предписания и **запреты**, регламентирующие (в отношении времени, места, исполнителей) все бытовые и хозяйственные действия, связанные с полеводством, огородничеством, животноводством, такие как **сев** и **жатва**, сбор и заготовка плодов, прививка растений, купля и продажа скота, **выгон скота**, случка скота, пастушество и т. д. Магические функции приобретали и атрибуты этих «утилитарных» действий — рало плуга, серп, цеп, пастуший бич, **веревка**, на которой вели купленную или продаваемую скотину, и т. п.

С идеей П. связана **пища** и **пищевые ритуалы**. Обильная пища, многократные трапезы (в частности и особенно на масленицу) служили знаком и стимулом всеобщего П. В некоторые праздники, особенно на Рождество, Пасху, скот и домашнюю птицу кормили специально приготовленной едой или же отдавали для них пищу с праздничного стола, отдавали им **остатки** праздничной пищи; в канун Рождества кормили кур 9 раз (ю.-слав.), скармливали курам зерно, которым посыпали в доме на Рождество (насыпая его, например, в круг из пояса хозяйки), скорлупу освященных яиц и т. п. — все это должно было провоцировать П. См. **Кормление ритуальное**.

У юж. славян на Рождество обильно украшали праздничный хлеб орехами, изюмом и др., чтобы год был урожайный; перед ужином в Сочельник хозяин поднимал хлеб со словами «Да роди жито!» [Пусть родит хлеб!]; хозяйка испачканными в тесте руками мазала двери всех помещений для скота, а если у нее не было детей, она мазала себе тестом лоб, а мужу нос, чтобы избавиться от бесплодия (Плот.ЭГЮС:91). В Юрьев день в молодых женщин кидали свежеприготовленным сыром или обрызгивали их сывороткой, чтобы сделать их плодovitыми.

Ради сохранения и поддержания репродуктивной способности в критических ситуациях применялись специальные магические действия. Так, если в доме случалась смерть, считали необходимым ворошить зерно в амбаре, чтобы оно «не замерло»; при выносе покойника из дома перекладывали яйца в гнездо, чтобы зародыши не погибли (в.-слав.); матери умершего ребенка не позволяли участвовать в погребении и оплакивать его, чтобы она не утратила способности рожать, и т. п. В день появления приплода у скота ничего не давали из дому взаймы, чтобы не отдать П., и т. д.

Предметными символами плодородия служили, во-первых, атрибуты лиц — носителей П., замещавшие их в магических практиках, а также предметы, причастные к этим практикам; во-вторых, предметы, символически ассоциирующиеся с гениталиями, родами, сексуальной сферой и браком в целом (см. **Фаллическая символика**); в-третьих — символы со значением множественности, обилия, неисчислимости. К первым относятся предметы одежды (**фартук, пояс, подол рубахи, шапка**), прежде всего женской, рождественская **солома** и пища, головешка от бадняка и т. п.; ко вторым — палки, кочерга, ключ и замок, предметы с углублениями и отверстиями; к третьим — зерно, орехи, крошки, песок, пепел, щепки, волосы, шерсть, искры, звезды, роса, муравьи, сито, решето. Множество мелких предметов призвано было провоцировать обильное потомство (для этого скот кормили крошками, добавляли в корм пепел и др.). Ср. приметы, по которым обилие звезд на небе в рождественскую ночь сулит обильный урожай хлеба, грибов и др.; «окликание звезд» пастухами ради П. овец и т. п.

Особая роль в магии П. отводилась **муравьям**, которые символически соотносились со

скотом; в муравейник закапывали остатки праздничных трапез, чтобы скота было столько, сколько муравьев в муравейнике (серб.); приносили в хлевы муравьев в Чистый четверг (рус.), осыпали муравьями овцу в Страстную субботу, чтобы они плодились, как муравьи (словац.), и т. п. **Полазник**, выбивая искры из рождественского полена в очаге, желал: «сколько искр, столько цыплят, ягнят, поросят и т. д.» (ю.-слав.). Ради того чтобы лучше велась домашняя птица, болгары оставляли в курятнике палку, с которой ходили дети-коладовщики; украинцы забрасывали на голубятню посох, украденный в церкви во время пасхальной заутрени; сербы сыпали в курятник песок, принесенный с реки, скорлупу орехов, стряхивали над блюдом с песком брызги с мокрых рук; сажали наседку на солому, на которой сидел полазник, и т. п.

Магическим средством как вызывания П., так и отнятия его служил замок, ср. порчу, насылаемую на молодоженов с помощью замка, и снятие порчи путем отмыкания замка, а также русский обычай, по которому невеста перед венчанием грызет церковный замок или ключ, говоря: «Мне брюхатеть, а тебе прихоти носить». См. **Замок**, **Ключ**.

П. символизировали также текучая вода (ср. приговор: «Пусть течет стадо, как вода», болг.; см. также **Пускать по воде**) и **огонь** (ср. продуцирующую роль кулальских костров, возжигание огня вокруг невесты с женихом и других персонажей свадебного обряда, перепрыгивание через костер в ритуалах первой брачной ночи ради того, чтобы обеспечить рождение детей, и т. п.).

Универсальными символами П. являются яйцо, зерно, хлеб.

Магией П. насыщены обрядовые комплексы **Рождества**, масленицы, **Юрьева дня**, а также семейные обряды — свадебный и родильно-крестильный. При этом наблюдается своего рода специализация: рождественские обряды, стимулирующие П. во всех сферах жизни, большее внимание уделяют П. скота и особенно домашней птицы; юрьевские обряды посвящаются преимущественно П. скота, масленичные — урожаю сельскохозяйственных культур; свадебный и родильный — рождению детей и т. п.

Тема П. широко представлена в обрядовом фольклоре (см. особенно **Благопожелания**, **Приговоры**, а также **Проклятия**), в гаданиях и приметах.

См. также **Беременность**, **Бесплодие**, **Вестись**, **плодиться**, **Зачатие**, **Урожай**, **Фертильная магия**, **Овцеводство**, **Птицеводство**, **Рыболовство**.

Лит.: Агап.МОСК (по указ.); Гура СЖ (по указ.); Журав.ДС:10—50; Каб.АЖТ (по указ.); Плот.ЭГЮС (по указ.); Усп.ФР (по указ.); Katičić R. *Hoditi — roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus // Wiener slavistisches Jahrbuch. Wien, 1987/33:23—43; I d e m. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (1, 2) // Ibidem 1989/35:57—98; 1990/36:187—190; I d e m. *Hoditi — roditi*. Tragom tekstova praslavenskog obreda plodnosti // Studia ethnologica. Zagreb, 1989/1:45—63; В а с е в а В. Рађање деце у космо-биолошком ритму рађања живота // КСК 2002/7:27—54; Б а й б у р и н А. К. Из теста — поляницу, из девки — молодичу. Заметки к описанию операционного плана обряда // МПНТ:91—108; Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // КДЯК:89—103; Она же. Сексуальные коннотации глаголов движения в славянских языках // ТезБЧ 1994/3:72—73.

С. М. Толстая

ПЛУГ — см. **Соха**, **плуг**.

ПОБРАТИМСТВО, посестримство — одна из форм ритуального родства (наряду с кумовством, молочным родством, крестильным родством и др., см. **Род**, **родство**), известная главным образом у юж. и вост. славян. У юж. славян П. могло заключаться между лицами обоего пола, которые становились «братьями (сестрами) по Богу» (в отличие от родства «по крови»). У русских обычай П. относился прежде всего к мужчинам, при этом побратимы назывались **крестовыми братьями** или **названными братьями**, а П. — **крестовым братством**, поскольку при заключении братских отношений было принято меняться нательными крестами.

Различаются несколько видов П. Смысл одного состоит в восполнении недостающих родственных связей, естественной ущербности родовой (или семейной) структуры, когда, например, девушка, не имеющая братьев, заключает побратимство с парнем, принимающим на себя ответственность за названную

сестру и соответственно — все необходимые обрядовые роли (например, в свадебном обряде). В этом случае П. становится гарантом сохранности родовой структуры, и на побратимов в народном праве распространяются все правила и запреты, относящиеся к кровному родству (в том числе и прежде всего запрет на брачную связь между их семьями).

Другой смысл братания имеют обычаи и ритуалы (лучше всего сохраняющиеся на Балканах, но известные и у вост. славян), представляющие собой добровольный акт изъясления и утверждения дружеских и братских отношений между лицами одного пола (чаще мужского), отношений, которые с этого момента и до конца жизни побратимов приобретают статус кровного родства и охраняются общественной моралью. Этот тип П. очень близок к кумлению как к своему женскому корреляту и нередко совпадает с ним не только по содержанию, но и по ритуальным формам, но отличается от кумления менее выраженным инициационным характером, отсутствием во многих случаях календарной закреплённости и определенного срока действия.

Однако в ряде случаев П., как и кумление, может становиться календарным обрядом. Так, в юж. Банате во многих селах в понедельник Фоминной недели (этот день кое-где называют *кумачни понеделък*) совершается обряд *кумачанье*, который сводится к ритуалу заключения побратимства и посестримства: участники идут к воде (реке или источнику), плетут венок, мочат его в воде и через него целуются; затем обмениваются подарками и яйцами; потом венки пускают по воде или, если обряд совершается у источника, венок забрасывают на крышу или плодовое дерево (Босни 1996:277–281). Ср. тронцкое кумление девушек у русских.

В отличие от кумления, которое носит временный характер и по истечении предписанного срока отменяется (ср. у русских обряд «раскумачивания»), П., даже если его заключение календарно закреплено, не предполагает отмены и действительно на всю жизнь (хотя очень близкий к побратимству обряд «дружичало» (в.-серб.), описанный Вуком Караджичем, предусматривал годичный срок действия братских отношений). Оба вида ритуального родства могли заключаться с иноплеменниками и инородцами, например, сербы братались с мусульманами, албанцами, с цыганами, причём отказ от предложенного побратимства считался большим грехом.

В Болгарии обряд заключения П. мог носить календарный характер и совершался чаще всего на Иванов день (зимний, 7.1), реже в день зимнего Афанасия (18.1). Иоанн Креститель считался покровителем кумовства и побратимства и вообще ритуального, не кровного родства (поскольку он крестил Христа); его, как и Бога, призывали в заклинаниях, сопровождающих обряд заключения П. В этот день парни, желающие вступить в братские отношения, шли в церковь, священник объявлял их одним поясом и благословлял. Обычно они при этом обменивались букетиками глаюша или самшита, перевязанными красной шерстяной ниткой, к которой прикреплялась старинная золотая монета. В дальнейшем они в этот день и в другие крупные праздники ходили друг к другу в гости, дарили друг другу одежду, чулки и т. п. Брак между их детьми не допускался (БМ:267–269; Бобчев 1892).

П. часто заключалось в знак благодарности между спасённым и его спасителем (избавителем): у болгар в такой ситуации в доме спасённого изготавливали две свечи, пекли пресный хлеб, кололи барана, приглашали родных, хозяйка целовала руку спасителя, который в данном случае трактовался как лицо более высокого статуса, чем кум и старший сват; побратимы шли к иконе или к очагу, обменивались свечами, целовались, и спасённый говорил своему спасителю: «Правя те брат» [Делаю тебя братом], а тот трижды отвечал: «Ставам ти брат, станах ти брат!» [Становлюсь тебе братом, стал тебе братом!] (Марин.НВ:568).

Наиболее распространённая форма заключения П.: надрезали одним и тем же лезвием (или укалывали иголкой) указательные пальцы на левой руке (в других локальных традициях мизинцы, предплечья), затем слизывали друг у друга кровь и сжимали надрезанные пальцы, после чего целовались, и с этого момента становились братьями; соответственно остальные члены их семей приобретали новые роли в системе родственных отношений: жена побратима становилась для другого побратима снохой, как и жена родного брата, он сам становился пасынком для родителей побратима, те в свою очередь — его названными родителями (серб. *поочим* и *помајка*) и т. д. Встречаются и более редуцированные ритуалы: питье из одной чашки (ср. хорв. *pricašni pobratim* — Маžур.:956), одевание побратимов в одну большую рубашку (Начов:392) и др.

Существенным ритуальным моментом, присутствующим практически во всех видах обряда, является обмен теми или иными предметами, ср. рус. диал. *побратать* 'обменять, обменяться с кем-л. при братании' — «С Чурилом у них конями поменяю. / И стуртуками, шинелями побратано». Олон.; *побрататься* 'то же' (СРНГ 27:204). У русских и вообще у вост. славян это чаще всего нательный крест, иногда икона; у сербов это может быть и обмен шапками и другими предметами одежды — рубахами, носками, поясами, платками. Часто ритуал требовал совместной трапезы или взаимных угощений (в доме каждого побратима), питья вина, реже (у юж. славян) совместного, на одном ложе, спанья или лежания.

У русских типичный обряд заключения побратимства выглядел так: «У нас братаются за рюмкою вина, а в народе, помолясь перед иконой, или в поле, на восток, либо на тельный крест, обнимаются, дают друг другу клятву или зарок в верной дружбе и меняются крестами» (Даль 2:348). Отмечаются значительные локальные различия: в одних областях побратимами становились преимущественно или исключительно мужчины, в других также (или даже преимущественно) лица женского пола; в одних П. исключало брачные отношения между семьями, в других никаких ограничений такого рода не соблюдалось.

Особым видом П. является заключение братских отношений между противниками в ситуации военного противоборства, вражды между родами или семьями и т. п., когда П. используется как инструмент преодоления антагонизма, как способ примирения и разрешения конфликтной ситуации. В русских былинах мотив П. связан почти исключительно с подобной коллизией. При этом богатыри братаются не только друг с другом (Добрыня Никитич предлагает Илье Муромцу, одержавшему победу в поединке: «Не могли меня казнить, могли помиловать. Называемся-ко мы братьями крестовыма. Покрестоемся мы своим крестами золоченыма»), но и с «внешним врагом» и даже со Змеем Горынычем («Туто молодцы побратались: Добрыня стал больший брат, Зменшшо стал меньший брат») (Пром.ТНП:72–75). Ср. рус. диал. *брататься* 'оспаривать первенство в борьбе, бороться с кем-либо': «Прилетел к нему тут змей Горыныч. И начали они тут брататься» (ливнеж.); «Я сегодня братался с нем, снес ему голову своей вострой шашкой-ну...» (самар.)

(СРНГ 3:154); *побрататься* 'померяться силами, побороться': «Выедем в чисто поле, побратаемся» (архангел., СРНГ 27:204).

У юж. славян П. нередко заключалось ради примирения враждующих семей или родов и предотвращения или остановки кровной мести (с этой целью чаще использовались институт и терминология кумовства — см. Vuk.SK 1:227; Вукановић 1979:148–150).

У сербов различают побратимство «по крови» и побратимство «по невољи» (т. е. по несчастью). Во втором случае это принципиально другой (и по смыслу, и по форме) обычай, в котором П. выступает в качестве апотропея, как средство, защищающее от болезни, слеза, смерти, любой беды. Такое П. основывается на представлении о «двойничестве», т. е. о сокровенной связи, существующей между людьми и природными объектами (деревьями, животными, камнями и т. п.), между людьми, родившимися (или зачатыми) в один день недели или в один месяц (однодневники и одномесячники), между людьми, носящими одно имя, и др. Самым «сильным» видом двойничества является связь между близнецами, имеющими общую судьбу и составляющими «бином», вне которого они не могут существовать. Когда болезнь или смерть одного из них угрожала жизни другого, спасение усматривалось в том, чтобы соединить спасаемого с другим «двойником» и тем самым восстановить нарушенный бином. Такое соединение осуществлялось посредством ритуала П., который часто совершался на могиле (см. Тол.ОСЯ:283–302). В качестве побратима (посестримы), по сербским обычаям, мог быть выбран тот, кто больному приснился во сне, выбор могла делать знахарка, побратимом мог стать первый встреченный на дороге или на перекрестке.

П. могло использоваться как магическое лечебное или защитное средство и в других ситуациях. Например, у сербов в окрестностях Сокобани, если в доме был больной ребенок или другой член семьи, когда уже не помогали никакие лечебные средства, тогда больному искали побратима (или посестриму). Для этого отец или мать больного брали цепь с замком, выходили до восхода солнца на молодом месяце и шли на восток; встретив первого прохожего, они клали цепь с замком на землю и говорили: «Доброе утро и Бог помощь! Хочешь ли ты стать побратимом (или посестримой)? — С радостью и с Божьей помощью! Хочу!» Затем

они целовались, шли в дом и договаривались, когда и где состоится ритуал «отварање» (освобождение) больного (Раск. 73–74:50–52).

П. могло заключаться у очага, на пороге дома, в саду, на месте, где рубят дрова, у реки, на кладбище у безымянной могилы, в церкви и др. Если больной не мог двигаться, брали его правый чулок, относили его на безымянную могилу, наполняли землей с этой могилы и приносили туда, где решено было заключать П. «Запирали» и «отпирали» больного с помощью конских пут: в один конец пут вставляли его ногу, а в другой — чулок, наполненный могильной землей, затем оба конца замыкали замком, чтобы потом отпереть и «освободить» больного. Если же ритуал происходил на кладбище, больного привязывали к могильному кресту, камню или дереву; в случае заключения П. у реки на больного клали небольшой камень, который затем бросали в воду, символически избавляя его от болезни. В качестве брата старались выбрать лицо, рожденное в тот же день недели (или в тот же месяц), что и больной. Сам больной, его будущий брат (сестра) и все остальные участники обряда не должны были ничего есть в этот день, перед началом все становились лицом на восток, трижды произносили заклинания с упоминанием Бога и св. Иована, например, больной или его «заместитель» обращался к побратиму: «Прими Бога и светого Јована, отклони роба от гроба!» [Прими Бога и святого Јована, отомкни роба от могилы!], а тот отвечал: «Примам Бога и светого Јована, отклапам роба од гроба!» [Принимаю Бога и святого Јована, отмыкаю роба от гроба!] (СМР:43). Побратимы выпивали по глотку вина, разламывали лепешку (погачу), умывались водой и целовались в щечу.

У сербов Косова, если в семье умирал дети, при рождении очередного ребенка было принято совершать ритуал П. с другим младенцем, рожденным в тот же месяц, причем ритуал совершался над могилой. Там же бездетная женщина, желая избавиться от своего несчастья, отправлялась на реку к броду и дождалась первого прохожего, чтобы тот, набрав из реки воды в рот, наполнил ее из своего рта и затем вылил ей немного воды за пазуху, после чего женщина и прохожий становились побратимами. То же самое делали матери, у которых умирали дети (Vuk.SK 1:228). П. могло закрепляться церковным обрядом: священник читал специальную молитву, покрывал

голову больного епитрахлью, связывал побратимов одним поясом, поил их вином, которым причащались в пост, давал им целовать крест. При необходимости П. совершалось трижды, причем повторное П. следовало заключать через нечетное число лет после предыдущего.

В с.-вост. Сербии подобное П. заключалось несколькими способами. Например, ставил на очаг пустой котел; будущий брат держал руку будущей сестры над котлом, а его родная сестра в это время обходила дом слева направо и, дойдя до дверей, спрашивала, что он делает, а он отвечал: «Варю плохое мясо, чтобы получилось хорошее (здоровое) мясо». Диалог повторялся трижды, после чего сестра входила в дом, и побратим с посестримой пили вино из одной чашки. Другой способ: расщепляли прут шиповника так, что сверху и снизу он оставался неразрезанным, сквозь него пропускали ребенка или больного, а будущая сестра держала прут с одной стороны. Знахарка спрашивала: «Хочешь сделать мертвого живым?», она отвечала утвердительно; после этого больной и его «сестра» пожимали друг другу руки, целовались, обменивались подарками и становились «братом и сестрой навеки». Вечером они должны были спать на одной кровати в доме «больного» (того, кого лечили). Третий способ — лечение на могиле: приходили обе семьи; на могиле зажигали свечу и голосили (причитали). Знахарка разрезала братающимся мизинец левой руки, они слизывали кровь друг у друга, потом дарили друг другу подарки, а вечером должны были вместе лечь спать. Или: привязывали сестру и брата цепью к молодой яблоне, которая уже плодоносила, причем яблоня должна была быть между ними. Знахарка читала заговор, они обменивались подарками, а вечером вместе ложились спать. Или: на могиле мать связывала детей цепью. Они скрещивали руки над могилой, и она говорила: «Тот, который покойник, больше не мой ребенок, а вот эти двое — братья!» Подобными ритуалами можно было приобрести не только брата и сестру, но и мать или отца (ЕГДП:89–90).

В Македонии бездетные женщины ходят к почитаемому камню, называемому *Говедаров Камен*, и там находят себе побратима, обратившись к кому-нибудь с вопросом: «Ај, ако сакаш да ми бидеш побратим?» [Хочешь ли стать моим побратимом?], причем обычные люди не отказывают в этом. Найдя побратима, женщина вместе с ним сплетает свивальник

из белых и красных ниток, чтобы рождалась и мальчнки, и девочки. Через год, если рождается ребенок, женщина снова приходит к камню, приносит ребенка, курбан и подарки для побратима. Если же ей не удалась забеременеть, она раскалывает сплетенный свивальник на том же камне и ищет нового побратима, чтобы с ним еще раз совершить магический обряд (Враж.НММ:140).

П. могло заключаться не только с людьми (в том числе с инородцами и иноверцами), но и с разного рода природными и иномирными существами. По некоторым верованиям, человек при встрече с волком может защитить себя тем, что символически побратается с ним, сказав: «Побратиме, уклони ми се с пута!» [Побратим, уйди с моего пути!] (серб., Чајк. 3:204), ср. сербскую поговорку: «И вук ако се братими, неће учинити зло» [Даже волк, если с ним побратается, не причинит зла] (СМР:42). Точно так же, по народным верованиям, следует кумиться или брататься с мышью, змеей, лисницей с целью оберега от этих животных (Бор.ПВП 1:306). Для защиты от персонифицированных болезней или от демонических существ, их насылающих, можно заключить с ними П., например, баба, читающая над больным заговор, обращается к виле (Раден.НБЈС:25) или воде, называя их «сестрами по Богу»: «О водице, по Богу сестрице, не преводи по мору ветрове, но привати се и привежи болесном желудак...» [О водица, по Богу сестрица, не гоняй по морю ветры, а схвати и привяжи больному желудок...] (там же:108). Чтобы увидеть водяного, нужно пойти в полночь на реку, войти в воду по колено и позвать: «Побратиме, оди овамо!» [Побратим, иди сюда!], и тогда водяной якобы покажется (Ибр; Зеч.МБ:29). В песнях девушка называет своим побратимом солнце: «Богом брате, моје јарко сунце, постој мало за гору зелену, док ја зајем за гору зелену...» [По Богу брат, солнце мое яркое, постой немного за зеленой горой, пока я зайду за зеленую гору] (Раск. 75—76:20). В народной медицине вост. славян предложение братания (а также кумления, сватовства) служит одним из способов лечения, например, в Полесье для избавления от детской бессонницы носили ребенка к дубу и обращались к нему с предложением: «Посватаймоса, побратаймоса...»

В фольклоре юж. славян (в эпосе и песнях) широко представлен мотив П. человека с мифическими существами (вилами, самовила-

ми и др.), с деревьями (елью, явором), с горами и лесом, с животными (особенно часто со змеями, птицами), с болезнями и др. (СМР:43). Во многих песнях и балладах в центре коллизии — несоблюдение условий П. (например, предательство одного из побратимов или отказ от предложения П. и героическая гибель в сражении), братание с девушкой во избежание насильственного брака с ней и т. п. Чаще всего, однако, разрабатывается тема запрета на брачные связи побратимов (как препятствия для счастья героев), тема нарушения запрета, последствий этого тяжкого греха и наказания за него (три года нет дождя, идет град; виновных сжигают, и тогда дождь «возвращается», и т. п.). См. Крт.ІМНР:49,227—231; БНБП 2:719,869. В русских быличках и поверьях встречается мотив П. живых с мертвецами: покойник является живому побратиму во сне и открывает ему место спрятанных денег; убийца предлагает убитому (особенно нечаянно убитому) поменяться крестами и просит у него прощения (РДС:381).

Лит.: SSS 1: 161—162; Громыко М. М. Побратимство // Гром.ТНП:70—92; Тол.ОСЯ:283—302; Бобчев С. О побратимстве и посестринстве (Очерк из обычного права болгар) // ЖС 1892/3: 31—42; Антонид Д. Прилог проучавану побратимства // ГЕИ 26:43—57; Начов Н. А. За побратимството // Пп1895/49—50:32—71; 51:375—403; 1896/52—53:443—508; Веселовский А. Петерзам, побратимство и кумовство в купальской обрядности // ЖМНП 1894/2; БМ:267—269; Иванова Ю. В. // Поведенческие етерестипы: обряд примирения кровников в горных зонах Балкан и на Кавказе // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989; Ровни.ЧПН 2/2:372—404; Толстая С. М. «Братство по Богу» в славянской народной традиции // Славянские народы: общность истории и культуры. М., 2000; Вук.ЕНЗК:341—343; БНБП 2: 719,869; Марин.НВ:568—573; Враж.НММ:140; Враж.РНММ:320—322; Бос.ГОСВ:277—281; Вук 1972:142; Вукановић Т. Деча колека у балканских народа. Врање, 1979:148—150; Бор.ПВ 1: 306; ЕГДП:89—90; Зеч.МБ:29; Раск.73—74: 50—52; 75—76:20; Раден.НБЈС:25; СМР: 42—44; Фил.ОВСК: 327,350,423,482,483; Чајк. 2:303; 3:204; Керт.СМ:72—76; Крт.ІМНР:49,227—231; Маг. 1:956; Вук.СК 1:227—228.

С. М. Толстая

ПОВИТУХА — женщина, чья роль заключается в том, чтобы помочь ребенку появиться на свет и стать полноправным членом сообщества, а молодой матери — полноценной женщиной. Восприятие П. в народной культуре противоречиво. С одной стороны, нечистота родов заставляет считать и ремесло П. нечистым и даже грешным. С другой — П. почитается и как женщина, в чьих руках находится плодородие всех женщин, и как предок, дающий жизнь молодому поколению (считают, что все повитые «внуки» молятся за П. на «том свете» — москов.).

Славянские названия П. отождествляют ее с женщиной, старшей родственницей, старухой: о.-слав. **baba* и производные: рус. *бабка*, *бабушка*, *бабница*, пол. диал. *babica*, *babiołka*, пол., с.-х., словен., словац. *babica*, чеш. диал. *babica*, *babicka*, *babibába*, *babka*. В свою очередь глагол со значением 'помогать при родах' оказывается производным от названия П.: рус. *бабить*, *бабкать*, *бабчить*, *бабничать*, *баушничать*, *обабливать*, болг. *бабя*, макед. *баби*, чеш., словац. *babit'*, с.-х. *бабити*. Другие названия П. указывают на ее основные функции, как то: присутствовать при родах: бел. *родавая бабка*, укр. диал. *породильна баба*, чеш. *porodní bába*, словац. *porodná bába*; помогать роженице: чеш. *ženská bába*; принимать ребенка: рус. *приемница*, укр. *баба-бранка* (Правобережье), с.-х. *прималея*; обрабатывать пуповину: рус. диал. *пупорезка*, *пупова баба*, укр. диал. *пупорезница*, *пуповодница*, *пуповезна*, *пупна*, *різна баба*, бел. диал. *пупкова*, *пупова*, *пупорезна баба*, *пупыха*, чеш. *krajčabka*, *ripkořezná*, с.-х. *пупчаница*, *пупкореза*, *пупкорезница*, *пупчана баба*; повивать младенца: рус. *повивальная баба*, *бабка-повивалка*; протыкать околоплодный пузырь: рус. *пузырница*, а также с.-рус. *бабка-царапка*, чеш. *přísečná*, *žkoušpěná bába*, с.-х. *ебјка* (мусульмане Боснии и Герцеговины). Терминология может соотносить П. и с предками: рус. диал. *дедка*, *дедила*, *диданя*, бел. *дедухна*. В терминологии П. могут использоваться заимствования из немецкого языка: карпат., гуцул. *гебабка*, пол. силез., кашуб., мазур. *hebata*, *hejbana*, и из румынского: гуцул. *мо(а)ша*. В обозначениях П. также может подчеркиваться ее «иностранный» природа: с.-рус. *бабка-голанка*, *голашка*.

Правила выбора П. варьируют в каждой локальной традиции: в некоторых случаях все село обращается к одной и той же женщине,

обладающей репутацией «знающей», в других зовут к роженице кого-либо из родственниц или свойственников. При таком подходе любая женщина может и даже обязана стать хотя бы раз в жизни повивальной бабкой: так, в Могилевской обл. женщина, никогда не принимавшая родов, становится предметом насмешек своих товарок, которые грозят ей, что на «том свете» она будет пасты зайцев. Как и в случае **крестных родителей**, часто стараются звать ко всем детям в семье одну и ту же П. (рус.).

Приглашение принять роды воспринимается как высокая честь, и отклонить его считается великим грехом; говорили, что в случае отказа «П. окаменеет» (саратов.). Если роды заканчивались летальным исходом, уклонившаяся от исполнения своих обязанностей П. могла предстать перед судом (укр.). Тем не менее у украинцев приглашение принять роды разрастается в целый ритуал, предполагающий долгие уговоры П.

П. бывает рожавшая, но уже «чистая» женщина, т. е. после менопаузы, не живущая половой жизнью, желательна вдовая. Если у нее продолжают месячные, то полагают, что у принятой ею девочки месячные долго не наступят (волин.). В повседневной жизни поведение П. должно быть безупречным: если П. замужем, она должна хранить верность мужу, в противном случае повитые ею внуки будут косолапы, заболеют желтухой или вообще рано умрут (владимир., орлов.). П. как женщина, «вышедшая из возраста», не имела права на сексуальные отношения. Если у нее рождался ребенок, то он получал позорное прозвище *бабич*, *бабинец*, *radbabicz*, а она сама — *бабычка* (полес., бел.). Во искупление ее «греха» вся деревня изготовляла огромный рушник, которым опоясывала церковь (Полесье). Особый случай ритуальной нечистоты представляет контакт со смертью. В повитухи стараются звать женщину, у которой остались в живых все ее собственные дети. В противном случае не выживут и повитые дети. Из этих же соображений П. запрещалось обмывать покойников.

Помощь, оказываемая П. при родах, носит прежде всего магический характер и заключается в произнесении заговоров и осуществлении целого ряда магических жестов (см. **Роды**). В текстах родильных заговоров П. выступает посредницей между роженицей и потусторонними силами, а ее магическая сила имеет божественное происхождение, ср.: «Не я приступаю,

Сам Господь приступае, Свои руки подкладае, Свои силы подкладае» (волын. — Каб. АЖТ: 76). В заговорах П. упоминает и других святых покровителей/покровительниц рожениц: Богородицу и Саломею («бабушку Соломониду», Соломонию), принимавшую, согласно Евангелию от Иакова, роды у Божьей Матери, ср.: «Не я тебя парила, не я тебя правила, — тебя парила, правила бабушка Саламанидушка, она тебе приговаривала: “Расти, мое дитяtko, по часам, по минуточкам”» (вят. — РСОб:147). В соответствии с болгарским алокрифом, сама Богородица велела всем повивальным бабкам всегда быть наготове, так как мать и младенец находятся на пороге смерти.

Но как и в случае со **знахарями**, — а занятие П. является одним из частных проявлений этого ремесла (ср. кашубский термин, описывающий П., — *guselnica* 'знахарка'), — происхождение магической силы П. может трактоваться и по-иному. В Полесье подозревают, что в своих «молитвах» П. обращается не столько к Богу и святым, сколько к черту и домовому. А в сказках широко распространён сюжет СУС 677*** «П. попадает к чертям»: в награду за то, что она принимает роды у чертихи (жабы и под.), П. получает подарки и дар видеть нечистую силу в истинном свете.

Магическая сила П. как знахарки может получать весьма широкое толкование. Так, у русских Владимирской обл. П. еще на свадьбе угощает молодых молоком с ягодами, чтобы дети были «белые и румяные». Она же благословляет корки и горбушки, чтобы молодая забеременела мальчиком. П. может не только способствовать деторождению, но и с помощью магических слов и действий положить ему конец, см. в ст. **Послед**.

Среди всех жестов П. перерезание **пуповины** носит наиболее символический характер, и честь исполнить его иногда уступается другой женщине, часто родственнице роженицы, которая и будет почитаться как подлинная П., как *выбрана, назначена баба* (укр.). Такая «почетная» П. затем становится и крестной матерью ребенка (бел.).

Поведение П. регламентируется целым рядом правил и запретов. Так, при родах ей не разрешают засучивать рукава, иначе роженица больше не забеременеет (Герцеговина); если при крещении П. неправильно ответит священнику, ребенок умрет (твер.).

На П. также лежит обязанность придать **младенцу** совершенную форму путем вытяги-

вания, сжимания, разглаживания его тела, «доделать» его, а также с помощью заклинаний предупредить болезни. Она же угадывает судьбу ребенка по его внешности, поведению, по обстоятельствам его рождения и крещения.

П. становится посредницей в деле постепенной социализации ребенка, которая завершится обрядом крещения, ср. обращение роженицы к П.: «Бабусечка-голубусечка, Перебавь мне дитяtko! Мое будет роженое, Твое будет баблёное!» (смолен. — Наум. ЭД:32). Повитые дети символически становятся «внуками» П., а в некоторых случаях внуками считаются и их матери (чернигов.).

Если новорожденный слишком слаб, П. сама крестит его, у чехов этот обычай назывался *křest z nouzi*. Такой ребенок называется *молитвенным* (псков.) или *погруженным* (смолен.) и в случае смерти может быть похоронен как христианин (см. **Крещение**). Иногда П. по просьбе родителей выбирает имя и здоровому ребенку и нарекает им при первом купании (у белорусов это называлось «ахрасціць дзіця з вады»), но чаще она «кодит за именем» к попу (укр., бел.).

П. не только помогает при родах, но и заботится о **рожице** и новорожденном в течение первых дней, а иногда и всего переходного шестинедельного периода. Она организует празднества, отмечающие появление на свет ребенка (родины, крестины): приглашает гостей, крестных, иногда даже сама выбирает их (пол.), готовит младенца к крещению: купает, одевает, передает крестным родителям с соответствующим пожеланием, принимает его по возвращении из церкви или сама несет окрещенного ребенка из церкви, танцует и напевая ему песни, чтобы из ребенка вырос добрый танцор (чеш.). Изредка ей приходится самой выступать в роли крестной, например, в случае внебрачного ребенка (чеш.).

На этих праздниках П. выступает в роли хозяйки дома. У вост. славян на крестинах она обязательно готовит главное блюдо — *бабью кашу* и раздает ее гостям в конце обеда, а те в обмен дарят ей деньги. У поляков Мазовше знаком сбора денег служит появление пустой тарелки со сложенным ножом (*kozik, cyganek*). П. жаловалась, что ей не на что купить новый, после чего все сбрасывались ей на покупку.

У чехов одаривание П. было приурочено к ритуалу первого после крещения купания младенца, носившему название *víněk, smývání vínku, smývanký*. Оно должно было смыть

с ребенка остатки мира. В воду родители и гости клали деньги, «чтобы ребенок был счастлив, здоров и хорош собой». Деньги брала себе П.

Очистительные ритуалы «размывания» и/или одаривания знаменуют завершение участия П. в родах. У вост. славян на второй-четвертый день после крестин устраивается омовение П. (иногда и роженицы) (рус. *размывки*, смолен. *муровины*, укр. *зливини*, *зливки*, пол. мазов. *rolokliny*). П. приносит «непечатую» воду, наливает ее в лохань, куда кладет топор, косу или серп в зависимости от пола новорожденного, сыплет зерна овса, хмель, калину, яйцо, угольки. Воду по очереди льют друг на друга роженица и П., чтобы смыть нечистоту родов и чтобы у роженицы прибывало молоко. Воду может заменять водка или овес. «Смываю (очищаю) свою руку, а твою душу», — объясняет смысл происходящего П. (чернигов.). П. и роженица просят друг у друга прощения за пролитую кровь и за причиненные хлопоты, роженица кланяется П., целует ей руки, а затем дарит хлеб, соль, отрез ткани, деньги (укр.). Очитившиеся от скверны П. и мать считались достойными войти «в рай», то есть приступить к праздничному застолью (харьков.).

Размывание необходимо и для того, чтобы смыть «кровиную связь», не позволяющую П. продолжать свою миссию. Если ритуал очищения не был исполнен, у П. будут болеть руки, так как они остались «связаны», а она сама рискует предстать грязной на Страшном суде. Подарки, которые сопровождают обряд, нужны не только для того, чтобы «руки отвязать», «отвязать ее от креста», но и чтобы выкупить у нее ребенка, поскольку, пока она не вознаграждена сполна, ребенок принадлежит ей. Расплата происходит в несколько этапов: на крестинах, *зливинах* и позже, когда ребенку исполнится шесть месяцев и год. Матери несут ей пироги-*отвязины*, «потому что она еще привязана к столпу», то есть к дому роженицы (Полесье). Ткань — в виде отреза материи, рушника, фартука — наиболее подходящий для П. подарок, поскольку говорили, что, отрезая ребенку пуповину, П. тем самым «дарогу сталаа ребенку ў путь» (чернигов.). Если же подарки не успевают достаться П. при жизни, они найдут ее после смерти: ей в гроб или на могилу кладут полотно, пеленки, платки, варежки, ленты, поскольку все убеждены, что П. и в другой жизни будет заниматься своим земным ремеслом.

П. в свою очередь делает подарки принятому ею младенцу: она одаривает ребенка деньгами «на счастье» при первом омовении (пол.), приносит пояс на сороковой день и подпоясывает им ребенка со словами: «Как шнур длинен, так жить тебе долго! И как шнур белой, так быть и тебе, рая видать и в горестях не бывать!» (семейские Забайкалья — Наум.ЭД:105).

Чествованию П. посвящены обряды, приуроченные к концу крестин или 40-дневного периода изоляции роженицы. Затем почитанию П. посвящаются особые календарные праздники: болгар. *бабин ден* (8.1), рус. *бабьи каши*, *бабий день*, *бабины*, брян. *бабинцы*, бел. *моладзёны* (26–27.XII), в Полесье праздник повитух приходился на пасхальный цикл (см. *Бабин день*). Повитуху навещают и когда ребенку исполняется год. На каждом таком празднике и родители, и крестные родители, и повитые «внуки» делают подарки П.

Лит.: Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой // РСОб; Кабакова Г. И. Золотые руки // PhS; РДП; Кух.РЭАБ:27–41; ЭО 32/1897:34–36; Гавр.КЯДК; РАЕ, карты 470–472; Бор.Д:79–81.

Г. И. Кабакова

ПОГАННЫЕ ДНИ — см. *Святки*.

ПОГОДА — см. *Метеорология народная*.

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД, похороны — завершающий обряд жизненного цикла; один из главных «обрядов перехода», оформляющий событие смерти и перемещение умершего из земного в «иной» мир. Как и другие обряды перехода, представляет собой поэтапное преодоление опасной границы; по символике и структуре сходен с *родинным* и *свадебным обрядами*. Состоит из комплекса относительно автономных ритуалов, отличающихся семантическим единством и преследующих общие цели — обеспечить умершему «правильный» переход из области жизни в пространство посмертного существования, его благополучие на «том свете» и, наряду с этим, — защитить живых от мира мертвых и возможных злокозненных действий со стороны умершего.

П.о. у славян сохраняет в целом глубокую архаику как на содержательном, так и на формальном уровне; различия между этническими и региональными вариантами обряда носят скорее «количественный» характер, т. е. касаются лишь степени полноты реализации общего сценария похорон и стоящих за ним верований (исключения составляют некоторые ареально ограниченные явления типа обычной вторичного погребения или обычая прижизненных поминок на Балканах). Переход от трупосожжения к погребению в земле (трупоположению), в целом завершившийся у славян с принятием христианства, не нарушил концептуальных основ П.о., связанных с дохристианской по своему характеру трактовкой смерти, посмертного существования и потустороннего мира мертвых.

Временные рамки П.о. определяются нечетко. Его началом обычно считают предсмертные часы умирающего (см. **Агония**), однако в некоторых локальных традициях с.-вост. Сербии и с.-зап. Болгарии известен обряд *помана*, представляющий собой поминки по живому человеку; началом П.о. можно считать и распространенный у вост. славян обычай приготовления к смерти стариков: из-

готовление гроба или досок для него, сборание смертной одежды, в новое время — приобретение и оформление места на кладбище при жизни. Окончанием П.о. может быть последний акт частного поминовения и траура — сорок дней, год, несколько лет со дня смерти, акт раскапывания могилы и вторичного погребения (см. **Поминки**, **Траур**, **Погребение вторичное**). Наиболее важными временными границами П.о. являются момент смерти, погребение и сороковой день по смерти, когда душа умершего окончательно покидает землю; все эти границы получают особую ритуальную отмеченность в П.о. (в частности актами голошения). Все время от момента смерти до окончания П.о. считается опасным для живых из-за открытости границы между «этим» и «тем светом».

Пространственные параметры П.о. более определены: это непосредственные локусы смерти в доме: смертное ложе, пол, устланный соломой, на которую перекладывают умирающего; лавка, куда кладут покойника или ставят гроб; внутреннее пространство помещения, где случилась смерть, и весь дом; порог, о который стучат гробом при его выносе; окно или проем в стене, через



Похороны в с. Бобровичи (западная Белоруссия). На могилу положен ореховый прут, соответствующий росту покойника и служащий меркой для гроба и могилы.
Фото Ю. Обрембского. 1934–1937 гг.

которые проносят гроб в особых случаях; крыша, которую разбирают, чтобы ускорить смерть колдуна; далее — двор и ворота, путь от дома на кладбище и, наконец, кладбище и могила. Смена этих локусов соответствует этапам физического удаления умершего из области жизни и одновременно символически очерчивает путь души в иной мир (выход души из тела в момент смерти, удаление ее из дома при погребении, окончательный уход из земного мира после сорока дней). К каждому из них приурочены те или иные обрядовые и магические действия в похоронном и поминальном ритуалах. Пространственная модель П.о. основана на оппозиции области жизни (дом) и области смерти (кладбище, могила, которая понимается как вечный дом). Главная цель П.о. — устранить смерть из пространства жизни и локализовать ее в пространстве смерти. Динамический аспект пространства П.о. характеризуется однонаправленностью пути — изнутри вовне (из дома к могиле) и запретом «возвратных» действий ради надежного «удаления» смерти и магического предотвращения возвращения покойника, а также инверсией направления обычных действий (ср. шитье смертной одежды «от себя» у вост. славян, обратное направление погребального хоровода, передачи чаши с вином на поминках у юж. славян и т. п.) как знака их причастности к области смерти.

Главным персонажем П.о. является сначала умирающий человек, а затем **покойник** в его телесной и духовной (см. **Душа**) ипостаси, выступающие и как субъекты «перехода» и как объекты разнообразных ритуальных действий. Персонажами П.о. являются также близкие родственники умершего, выпадающие с его смертью из прежних родственных связей и нередко приобретающие новый социальный статус (см. **Вдова**, **Сирота**). Участниками П.о. и поминок становятся и дальние родственники, и соседи, и знакомые умершего, так или иначе смерть затрагивает весь социум, прямо заинтересованный в «правильном» оформлении «перехода». Семья, родственники и весь социум могут считаться также и «объектом» П.о. наравне с самим умершим, поскольку на них направлены многие магические действия защитного характера. Важная роль в П.о. принадлежит специальным лицам, «профессионально» исполняющим предписанные традицией действия, — тем, кто обмывает (см. **Обмывание покойника**) и обряжает покойника, кто

изготавливает гроб, копает могилу, причитает над покойником (часто это делают родные или все участвующие в обряде женщины, см. **Голошение**); священник, который служит панихиду, и др. В П.о. актуализируется оппозиция «свой—чужой»: как правило, только «чужие» могут обмывать покойника, укладывать тело в гроб, забивать гроб и др.

Предметное оснащение П.о. составляют прежде всего специальные атрибуты погребения (**смертная одежда**, **саван**, **гроб**, **мерка**, погребальные носилки, **могила**, **намогильный крест**, **надгробие**, **могильные флаги** и т. п.), другие предметы, использовавшиеся при обряде покойника (**мыло**, **гребень**, **горшок из-под воды**, **тесемки**, которыми связывали руки и ноги, **платок**, которым подвязывали челюсть, и т. п.), **свечи**, зерно (**пшеница**, **посо** и др.), в которое вставляли свечу или которым осыпали гроб, **лавку**, **могилу**; **лавки**, **стулья** и **табуреты**, которые переворачивали вверх дном после выноса гроба (см. в ст. **Переворачивание предметов**); **растения** (в частности **еловые ветки**, **деревца** и т. п.); **вода** и **пища** (прежде всего специальные поминальные блюда — **коливо**, **кутья**, **канун**, **сыта** и т. п.; разные виды **хлебов** и др.). См. **Поминки**. Характерной особенностью «смертных» предметов является их нарочитая примитивность, недоделанность, неоконченность или архаичность (грубо отесанные доски гроба, сшитая на живую нитку одежда и постель для гроба, недопеченный хлеб, вареное зерно как поминальная еда, старинная, вышедшая из употребления посуда на поминках, запрет на употребление ножа и столовых приборов, домотканая одежда и полотенца, лапти и т. п.).

Акциональный состав и структура П.о. определяются его двунаправленностью — на умершего, которому обряд должен обеспечить благополучный переход в иной мир, и на живых, которых обряд должен защитить от опасного присутствия смерти и возможного возвращения покойника. По отношению к умершему производили действия двух противоположных типов: способствующие хождению и облегчающие ему «дальнюю дорогу» (развязывали ноги, давали подходящую одежду и обувь, палку, снабжали деньгами, давали свечу, чтобы он мог освещать себе путь, и т. п.) и — препятствующие хождению (калечили ноги, прибивали одежду к гробу, следили, чтобы все необходимое для дороги было положено в гроб, иначе покойник будет

возвращаться и просить передать ему нужные вещи; хоронили в темное время суток, чтобы он не нашел дороги домой; закладывали могилу камнями, клали в гроб камни, замок и т. п.). Многие традиционные акты П.о. (например, вынос покойника из дома ногами вперед, стук гробом о порог, мытье пола после выноса гроба в направлении к двери и т. п.) мотивировались необходимостью предотвратить возвращение покойника. См. **Покойник**, **Покойник «заложный»**. Другие действия должны были обеспечить умершему благополучное существование на «том свете» и задобрить покойника, расположить его в пользу живых — этой цели служили молитвы, горящие свечи, милостыни и **жертвоприношения** (см. также **Кормление ритуальное**), поминальные трапезы, возжигание огня, топка бани (см. «Греть покойников») и т. п.

Ради благополучия живых совершались очистительные и апотропеические действия (выливание всей воды в доме при наступлении смерти, мытье дома после выноса гроба, обязательное мытье рук по возвращении с кладбища, переворачивание предметов, окуривание, осыпание зерном, маком, песком, запираание дома после погребения, ворошение зерна, чтобы оно не «замерло», и др.) и соблюдались многочисленные **запреты** (например, беременной присутствовать при прощании и выносе тела, молодым дотрагиваться до мертвого тела, близким родственникам участвовать в изготовлении гроба; везти мертвого на кладбище на лошадях, возвращать остатки еды с кладбища в дом, здороваться и отвечать на приветствия по дороге на кладбище, запреты на работу и т. п.). Игры, смех, срамные **голосинья** в западноукраинском П.о. служили средством преодоления смерти (см. **Игры при покойнике**), так же как и ю.-слав. обычай, предписывающий матери умершего ребенка (особенно первенца) не участвовать в похоронах, петь и веселиться, чтобы «обмануть» смерть и открыть путь к появлению на свет новых детей.

С общим смыслом обряда согласуются такие магические действия, как открывание (окон и дверей для выхода души, крыши при трудной смерти) и закрывание (глаз покойника, одежды на покойнике, гроба, дома после выноса гроба, могилы, ворот кладбища), уничтожение, разламывание, разрывание как символ уничтожения смерти (вещей, бывших в соприкосновении с умершим, — постели, одеж-

ды, соломы, мыла, гребня, который ломали и выбрасывали, — см. **Ломать**, посуды — см. **Битье посуды**; венков на могиле, знаков траура в доме после поминок сорокового дня, **колыбели**, в которой умер ребенок, и т. п.). См. **Покойничьи предметы**. Магические акты деления и раздачи (ритуального хлеба, кутьи, одежды, полотна и т. п.), еда из одной миски, питье из одной чаши по кругу и подобные действия манифестировали важнейшую содержательную категорию П.о. — мотив перераспределения **доли** между умершим и живыми. Как и в случае с предметами, в П.о. предпочитались действия и атрибуты упрощенного и архаического типа: умиряющего перекладывали на землю, вместо постели использовали солому; вместо разрезания, хлеб ломали; на поминальной трапезе требовалось есть руками; для умершего пищу откладывали и отливали прямо на стол или под стол; полотно для смертной одежды нельзя было резать, а следовательно рвать или отделять пламенем свечи (ср. болг. *прегорялка* 'саван'); на кладбище покойника полагалось нести, если везли — то не на лошадях, а на волах, на санях и т. п.

В структуре П.о. выделяются следующие главные этапы: 1) до момента кончины (облегчение агонии, исповедь, прощание), 2) от момента смерти до выноса гроба (закрывание глаз умершему; отворение окна, двери, печи, чтобы «пропустить душу»; «кормление души» паром от горячего хлеба, каши и т. п.; выставление воды и хлеба в головах умершего, на окно, на божницу; обмывание, обряжение покойника, снятие мерки, изготовление гроба, положение в гроб, завешивание или переворачивание **зеркала**; **оповещение** о смерти; посещения родственников для прощания; уничтожение соломы, постели, мыла, щепок от гроба и т. д.; **бдения** при покойном; вынос гроба); 3) путь от дома до кладбища, погребальное шествие; остановки, жертвы встречным; церковное отпевание (см. **Процессия погребальная**); 4) погребение (закопачивание гроба, бросание денег — «выкуп могилы», опускание в могилу, бросание земли, голошение, иногда тут же скромные поминки кутьей или хлебом и вином, кормление птиц); 5) возвращение с кладбища (выбор другой дороги, переход через воду, через огонь в воротах, мытье рук и т. д.) и поминки дома; 6) период до сорокового дня и далее (см. **Поминки**, **Траур**, **Погребение вторичное**).

Семантика и символика П.о. славян определяются глубоко архаическими верованиями о смерти и потустороннем мире (см. *Смерть*, «Тот свет»). Обряд представляет собой своего рода диалог двух миров, вступивших в соприкосновение в момент смерти, и направлен на восстановление равновесия, нарушенного событием смерти. В этом диалоге умерший выступает одновременно как представитель мира живых (как таковому ему стараются облегчить уход и устройство на «том свете») и как представитель мира мертвых (отсюда, с одной стороны, задабривание покойника, с другой — выпроваживание, обереги от него). С умершим в ходе П.о. также ведется диалог, к нему обращаются, его приглашают, провожают, от его имени отвечают в приговорах и причитаниях, в обряде иногда действуют его «заместители» (например, на поминках один из участников облачается в его одежду; «заместителями» служат также нищие). Главным мотивом этого диалога является долгий и трудный путь, который предстоит пройти умершему, его новая обитель и судьба его осиротевших родственников. См. *Голошение*. Мотив пути и преодоления преград на пути в иной мир находит многообразные воплощения в ритуальных и вербальных формах: ср. обычай «мостить мосты» и «класть кладки» по умершим, чтобы они могли перебраться через воду; обычай, вынув хлеб из печи, положить туда полено, чтобы оно послужило мостом через реку на «том свете» (полес.); обычай, требующий, чтобы повитуха подарила своему восприемнику пояс, по которому он, как по кладке, переведет ее на «том свете» через реку (з.-укр.); обычай печь на сороковны (или на Вознесение) «лестницы», по которым душа поднимется на небо; верования о стеклянной горе на пути на «тот свет» и т. п.

Другой важный мотив — перераспределение доли, необходимость которого вызвана нарушением вследствие смерти равновесия земных благ. Многие элементы П.о. осмысливаются как деление живых с мертвыми, выделение ему его доли в виде нового дома (гроба, могилы), скота, хлеба — чтобы он не забрал с собой имущества живых; с другой стороны, его собственность разделяется между живыми (ср. раздачу одежды и других личных вещей).

Терминология П.о. сравнительно бедна. Для обозначения обряда в целом в славянских языках используются дериваты глаго-

лов **хорнити* (рус. хоронить, серб. *сахрана, сахранити*), **ховати* (укр. *ховати*, бел. *пахаванне*, пол. *pochować*), *(*po*)*grebati* (рус. *погребение, гроб*, макед. *погреб, с.-х. погреб*, словен. *rogreb*, пол. *rogrzeb*, чеш. *rohřeb*), **prętati* (з.-укр. *прятати*); представленное в них сочетание значений 'прятать' и 'кормить, выкармливать, ухаживать' (ср. с.-х. *хранити* 'кормить', укр. *ховати* 'выкармливать, воспитывать' и 'прятать' и т. д.) соответствует ключевым мотивам П.о. — необходимости устранения смерти из пространства жизни и — надления умершего его долей (его «кормление» и «уход» за ним).

Вербальный код П.о. отличается разнообразием речевых жанров; это *приговоры, оповещения, приглашения, причитания* и др. Вместе с тем многие моменты П.о. требуют *молчания*. В языке П.о. широко используются заместительная номинация и метафорические обозначения, связанные с табуированностью всей области смерти. Например, наряду с «прямыми» обозначениями главного персонажа П.о. (ср. полес. *мрец, мертвак, мерлец* и т. п.), используются такие номинации, как в.-слав. *небожчик, усопший, покойник*, словен. *gajnik*; ср. также *нави* и *гость*, семантически соотносимые с мотивом пути (в том числе водного); для всех умерших предков — названия типа *леды, родители, родичи*, акцентирующие родственную связь живых и мертвых; наряду с *гроб, труна* — названия типа в.-слав. *домовина, домовище, домовка, хата*, болг. *къща*, серб. *кућа* [дом] и т. п., проецирующие понятия и реалии земной жизни в потустороннее пространство, и т. д.

Нестандартные формы П.о. практиковались по отношению к нескольким категориям лиц: умершим «не своей» смертью, знавшим при жизни с нечистой силой (колдунам и ведьмам), умершим до брака, некрещеным детям (маладенцам), женщинам, умершим родами, беременным, детям и др. Иногда отличались от обычных похороны хозяина дома (например, оповещали домашний скот или отвязывали его).

Похороны «заложных» покойников у всех славян совершались по особому сценарию. В России самоубийц, утопленников, опойц не отпевали, хоронили за оградой или в углу кладбища, не устраивали поминков в день похорон. Поминали их один раз в году — в Семик, в Духовскую субботу или на Преображение (6/19.VIII). Часто считалось, что за-

ложных нельзя хоронить в земле — их «земля не принимает» (выбрасывает на поверхность, мстит засухой и т. п.); их выносили в какое-либо пустынное место и забрасывали ветками, хворостом, сучьями. В Заонежье гроб с телом самоубийцы или утопленника ставил против дома, накрывали крышкой и везли на санях в сопровождении нескольких родственников и соседей в какое-нибудь выморочное место или болото; повесившихся требовалось перед похоронами перевернуть в гробу лицом вниз, хоронили их на высоком месте, над могилкой насыпали холмик, но креста не ставили. Там же существовал обычай выбрасывать гроб с телом самоубийцы в глубокое болото, где хоронили павший скот; в отличие от них, **колдунов** хоронили на кладбище, но обязательно переворачивали в гробу лицом вниз и забивали в спину основной кол (Лог.СОЗ:166—171). По обычаю западных украинцев (р-н Снятина), висельника перед погребением (во рву вблизи кладбища) надо было дважды ударить по лицу левой рукой и движением «от себя». Так же, без отпевания и за пределами кладбища, погребали самоубийц и висельников юж. славяне; утопленников зарывали у воды, там, где их нашли; поминок по таким покойникам не устраивали. См. **Покойник «заложный»**.

Обряд погребения неженатой молодежи представлял собой сочетание похорон и символической свадьбы. У русских умершую девушку «убирали как невесту»; гроб несли девушки, одетые в праздничные платья. В некоторых районах Украины на похоронах девушки набирались «женех», который шел за гробом, украшенный рушником и букетиком цветов. В Чехии и Моравии гроб умершего парня сопровождала процессия девушек, убранных как невесты; венки с их убранства при погребении клали на гроб, а девушки быстро прикладывали к своей голове рушник, символизируя свадебный акт повивания невесты; парни, сопровождавшие гроб, были обязаны полотенцами, как свадебные дружки; на могилу ставили свадебное деревце. См. **Похороны-свадьба**.

Обряд похорон детей различен для детей крещеных, которые считаются «чистыми», безгрешными, с одной стороны, и детей мертворожденных, внебрачных, умерших некрещеными, которые приравниваются к «заложным» покойникам, с другой. Первые, по поверьям, сразу и без препятствий попадают на «тот свет», отлетают туда, как птички, пчелки или

ангелы; вторые остаются на границе двух миров как опасные демонические существа. У русских в Заонежье мертворожденных, умерших некрещеными, а также «заспанных» детей не хоронили на кладбище. Выкидышей, завернутых в чистую тряпочку, закапывали под домом в завалинку (под печью и в красном углу закапывать запрещалось). Некрещеного младенца кто-нибудь из соседей относил в коробке на поляну или на пожню и там закапывал, насыпал небольшой холмик, но крест не ставили; родне хоронить младенца не полагалось; хоронить надо было в один день; так же в течение суток хоронили ребенка, умершего до года; плакать по таким младенцам было не принято (даже матери). В э.-укр. традиции малых детей перед погребением клали на стол, говоря, что это ангел; на поминки по ним никого не звали; некрещеных детей (*стратчата*) закапывали под домом, на меже или у корней ели (*смиречи*); поп не участвовал в похоронах, его роль исполняла повитуха; по детям нельзя было плакать: «Ни плач за дитиною, бо сльозами утопиш» (ЕЗ 1912/31—32:248, 302,334).

У юж. славян некрещеных детей тоже не оплакивали и не отпевали; верили, что они становятся **навьями**; их закапывали в саду или в углу кладбища; погребенный в земле **ребенок внебрачный** (*копиле*) считался причиной засухи, градобития, наводнения и прочих несчастий. У болгар некрещеных детей погребали вне кладбища — в углу загона для скота (пастухи), под фундаментом дома (пловдив.), под окном (в.-болг.), у забора или в хлеву (э.-болг., в.-серб.), очень часто в саду под плодовым деревом (серб., босн., герцеговин.); даже если некрещеного ребенка хоронили на кладбище, на могиле обязательно сажали плодородное дерево; если же женщина не хотела больше иметь детей, ребенка закапывали под сухое бесплодное («мертвое») дерево. Подробнее см. **Дети некрещеные**.

Детей часто погребали без гроба, на доске или с двумя досками, в старом корыте, покрытом доской (в.-серб.); младенца хоронили в колыбели (черногор., босн., герцегов.); надгробия на детских могилах отличались от взрослых размером, формой и украшениями; детские (и женские) памятники могут называться *кукла* (в.-болг.). Детей обычно хоронили во взрослой одежде или в одежде более старшего возраста, иногда без обуви, обязательно подпоясанными. На поминках приготавливали особые хлеб-

цы, разные в зависимости от пола ребенка; так же для **курбана** закалывали ягненка мужского или женского пола; как правило, не готовили колво, иногда заменяли его бобами. При погребении грудного ребенка было принято угощать молоком соседских детей. Весь обряд проходил в более короткие сроки, чем при похоронах взрослых, и носил редуцированный характер: не всегда или не столь торжественно оповещали о смерти ребенка; часто не совершалось погребальное шествие; не всегда присутствовал священник; гроб провожали только родители и самые близкие родственники; детей редко оплакивали; **траур** был более кратким; поминования часто не совершались, особенно по младенцам до года.

У хорватов в погребении ребенка участвовали дети, а сами похороны назывались «ангельскими». В течение всего погребального цикла родители соблюдали множество ограничений ради благополучия умершего и прекращения смерти в семье, например, им нельзя было присутствовать при выносе ребенка из дома и в момент опускания в могилу (иногда запрет смягчался, и матери разрешалось смотреть на ребенка через сито или повязав на руку красную нитку), им запрещалось первые несколько дней ночевать в своем доме, посещать могилу в течение определенного времени (иногда мать даже не должна была знать, где находится могила ее ребенка) и т. п.

Часто особо были отмечены похороны ребенка-первенца: у сербов Косово мать не шла на похороны, а оставалась дома на том месте, где ребенок умер; в руках она держала цыпленка, а на голову ей клали белый платок или свернутую рубаху, поверх которых ставили сито; снимали это только по завершении обряда и возвращении с кладбища участников похорон. Там же грудного ребенка хоронили не запеленатым, ему надевали рубашечку, повязывали фартук, опоясывали красным шнурком, надевали шапочку; все игрушки ребенка помещали в гроб возле его головы или же оставляли на могиле. На похоронах младенца не зажигали свечу, т. к. он «без греха»; ему не связывали рук, не совершали отпевания, в старое время хоронили без гроба.

По чешским обычаям, гроб с младенцем (до двух-трех лет) несла на руках или на спине кума или повитуха, в гроб клали свадебную фату, фартушек, свечку, игрушки; некрещеных детей хоронили в углу кладбища; мертворожденных закапывали тайно без гроба. О де-

тях не следовало плакать — по поверью, плач «выгоняет детей из рая» (Nav.NS:246).

При похоронах детей (младенцев) совершались магические действия, направленные на остановку смерти и сохранение жизни будущих детей. Матери первого ребенка запрещалось участвовать в его похоронах, ходить на кладбище, оплакивать его, носить по нему траур, предписывалось, наоборот, носить украшения, петь, участвовать в праздничных танцах и т. п. (ю.-слав.). Противоположные предписания известны у вост. славян: мать должна сама снарядить и уложить в гроб умершего младенца (бел., рус.), обмыть его на голых коленях (рус. тюмен.). На Кубани хоронили младенцев под порогом, веря, что это предотвращает дальнейшую смерть детей. На Пиндинне повивальная бабка замыкала замок и клала его в гроб умершего младенца, а ключ бросала в колодезь. У сербов ради прекращения и предупреждения смерти детей предписывалось оставить на могиле колыбель умершего ребенка, перевернуть ее вверх дном, сломать, продать; оставить открытой одну сторону гроба и могилы и др.

Особые защитные меры принимались при похоронах беременных и рожениц, которые, по поверьям, превращались после смерти в опасных демонов. Беременных хоронили вне кладбища, а могилу огораживали (полес.); в гроб клали пеленки для неродившегося ребенка, чтобы покойница не приходила за ними. Роженица, умершая до истечения сорока дней после родов, т. е. не прошедшая церковного обряда очищения, должна была быть похоронена вне кладбища; ее отпевали не в церкви, а на паперти, ее не целовали, считая «нечистой» (болг.).

В случае смерти одного из **близнецов** и **одномесячников** П.о. включал магические действия, направленные на защиту их оставшихся в живых братьев, которым, по поверьям, тоже грозилась смерть (ю.-слав.). Главным средством защиты в этом случае считалось заключение новой родственной связи, в том числе символической, например, в могилу зарывали мерку живого близнеца или одномесячника и камень весом с него или с записью его веса со словами: «Вот тебе твой брат» (Вак.ПО:177). См. также **Побратимство**.

У юж. славян известны **заочные похороны**: если человек умер, погибал вдали от дома, его родственники совершали П.о. над его одеждой или какой-нибудь другой

принадлежащей ему вещью, которая становилась символическим заместителем умершего — ее оплакивали, зарывали в могилу, совершали церковное отпевание, на могиле ставили крест.

См. также **Похороны символические**.

Лит.: Ануч.САК; Байб.РТК; Барс.ПСК; Вак.ПО; Зел.ВЭ:345–357; Зел.ОРМ; Манс.РВС; Сед.О.ПО; Невская // СТ; Нос.ТОР:61–164; ПО; ППО; Рус.:517–532; Ер.РФ:18–82, 166–192; Лог.СОЭ:135–213; Пашина // СМЭС 2:8–211; СОВК:225–261; Толстая // КСК 2002/7:55–101; Гнат.ПЭО; Кузеля // ЕЗ 1912/31–32:133–202; Куз.ПЭМ; Червяк // ЕВ 1927/5:143–178; Сыс.БПА; Генчев С. Към проучаването на различията между обичаите при погребения от двете страни на язовата говорна граница в Сев. България // ИЕИМ 1968/11:169–200; Лозанова Г. Особенности на обредите при погребение на деца у южните славяни в края на 19 и началото на 20 в. // БЕ 1989/1; Лозанова Г. Обредни трапези при погребение у южните славяни // БЕ 1991/1; Мал.ПОБ; Рист.ПКМ; ГЕМБ 1971/34:123–243; Зеч.КМС; Шн.ГЕСО; Филиповић М. Спалывање мртвих код Јужних Словена // Рад војвођанских музеја. Нови Сад, 1959/8:119–181; Бренч А. Заједнички елементи и особени елементи у погребним обичајима Западних и Јужних Словена // ГЕИ 1975/24:57–68; Zab.ZG; Мепс.РV; Fish.ZP; Etnoling. 1998/9–10; Nav.NS:143–340; Horv.NRZ; Slov. 1975/2:1000–1007.

С. М. Толстая

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД ДРЕВНИХ СЛАВЯН — обрядовый комплекс, воплощающий мифологизированные отношения между живыми и мертвыми, потомками и предками, этим и «тем светом».

В языческую эпоху у славян господствовал обряд трупосожжения на погребальном костре (др.-рус. *клада*, означающее также выдолбленную колоду — гроб): кости с кострища собирали в горшок-урну, над кострищем насыпали курган. В древнейшем описании арабского автора Ибн Руста (начало X в.) при совершении П.о. женщины царапали себе ножом лица и грудь (ср. в ст. **Тривна**); если у покойника было несколько жен, и одна из них намеревалась последовать на «тот свет» за мужем, ее удавливали на виселице, а затем бросали в погребальный костер. На другой

день после сожжения останки собирали и помещали на вершину холма (ср. свидетельство ПВА о помещении урны «на столп» на кургане у вятичей в начале XII в.). По прошествии года готовили двадцать или больше бочонков меда, ели и пили на **поминках**.

Для языческой погребальной обрядности характерно сочетание противоположных устремлений: удалить на «тот свет», уничтожить мертвеца (и все, связанное со смертью, — в частности, вещь умершего) в огне погребального костра и одновременно сохранить возле живых благодетельного предка — отсюда возведение надгробных памятников (курганов и т. п. — ср. **надгробие**), соби́рание костей в урну — новое «тело» (см. об антропоморфизме глиняной посуды в ст. **Горшок**) и т. п. Ср. также древний обычай устраивать под курганом загробное жилище — дом-могилу (сруб, окруженный изгородью-частоколом) и позднейшее наименование гроба в русской традиции «домовина» (см. также ст. **Могилы**). Кладбище могло восприниматься как селение мертвых (ср. рус. *погост* — центр сельской округи и кладбище) и т. д.

Обряд сожжения считался наиболее интенсивным способом удаления умершего (и вообще всего вредоносного) на «тот свет»: в описании похорон руса у арабского автора X в. Ибн Фадлана один из совершавших обряд говорит, что умерший с погребального костра тотчас входит в рай, погребенного же в земле едят черви. С древнерусских времен сохранялся обычай выносить гроб с телом не через дверь, а через окно, чтобы покойник не нашел дороги назад.

Древнерусское описание похорон Свия (вставка в «Хронике» Иоанна Малалы, XIII в.) включает три фазы обряда П.: Свия хоронят в земле, но там ему нет покоя, так как его едят гады; затем его хоронят на дереве, но там его кусают комары и пчелы; затем его сжигают, и он чувствует себя на «том свете», как дитя, спящее в колыбели. Погребение на дереве явно связано с представлениями о **мировом дереве** (ср. **рай**), связующем все зоны космоса: ср. древнерусское описание погребального обряда вятичей и других славянских племен, помещающих урну с прахом «на столпе на путях» (ПВА, XII в.) — столп здесь также воплощает мировое дерево. Умерший, отправляясь на «тот свет», в загробное путешествие, проходил через все зоны космоса, от дома (дома-могилы) до рая и т. п. Фазы

погребального обряда (от труположения к трупосожжению) соответствовали представлениям о перемещении умершего на «тот свет» из дома-могилы.

С распространением после христианизации обряда погребения в могиле у славян продолжало практиковаться использование огня — обжигание места погребения или погребального сооружения: ср. позднейший обычай «греть покойников».

Лит: Ануц.САК; Топоров В. Н. Заметки о похоронной обрядности // БСИ 1985; ПО; Лома А. Димом у небо. Обред спаливања мртвих у старим и традиционалним културама. Његово осмишљење у есхатолошким представима индоевропских народа, са посебним освртом на паганске Словене // КСК 2004/9:7–64; Петрухин В. Я. «Похороны Славян»: книжный сюжет и реалии погребального обряда в свете славяно-русских параллелей // *Senosios raštijos ir tautosakos žaveika: kulturine Lietuvos Džišiosios Kunigaikštystės patirtis*. Vilnius, 1988:57–67; Он же. Погребальный культ в древнерусском язычестве // *Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*. М., 1998:396–404; ЖС 2001/1:2–27; Манс. РВС:58–70.

В. Я. Петрухин

ПОГРЕБЕНИЕ ВТОРИЧНОЕ — обряд, распространенный в некоторых южнославянских регионах: юж. Македонии, вост. Сербии, отдельных районах Боснии, Герцеговины и Далмации, с.-зап. Словении, спорадически в Хорватии, в с.- и ю.-вост. Болгарии, а также в греческой Македонии, православной Албании и Румынии. Локальные версии обряда могут различаться весьма значительно: это касается как состава действий, сроков исполнения обряда, его участников и объектов, так и семантической стороны ритуала, его смысла и мотивировок. Общим для всех вариантов обряда можно считать лишь эксгумацию и некоторые манипуляции над останками (костями). Термин «вторичное погребение» принадлежит исследователям-этнографам; народные названия обряда: макед. *раскоп*, *раскопување*, *откопување*, *раскопалки*, *прекопавање* и т. п.; болг. *раскопаване*, *второ погребение*, *струване*, *сломен*; серб. *двоструко* (*двојно*) *сахрањивање*,

поново сахрањивање, *састанак са покојником*, *виђење с покојником* и т. п.; словен. *prekoravanje*, *umivanje lobanje* и т. п.

Обряд совершался через 3, 5, 7, реже 9 и более лет после погребения в определенные календарные сроки в одну из поминальных суббот, чаще всего в поминальную субботу перед Великим постом, иногда в субботу перед Троицей, реже — в Дмитровскую субботу, *зедушницу*, как в отдельных районах Македонии, где в этот день раскапывали могилы всех покойников, захороненных три года тому назад. Обряд состоял из нескольких частей: раскапывали могилу, вынимали кости, очищали и мыли их, поливали вином, складывали в определенном порядке в чистое полотно или горшок, относили в церковь; на следующий день совершали полный церковный ритуал погребения и зарывали кости в могилу (или относили в костницу). Иногда манипуляции с костями совершали по случаю нового погребения в ту же могилу. Обряд объясняли необходимостью проверить, не превратился ли покойник в *вампира* (о вампиризме свидетельствует, по поверьям, нетленность тела); если вампиризм устанавливался, то принимались защитные меры — труп сжигали или пробивали колом боярышника. У юж. славян широко распространено верование, что душа погребенного «освобождается» только после полного распада тела, поэтому ритуал раскапывания могилы, при котором родственники удостоверялись в том, что душа освободилась от тела, становился завершающим этапом похоронного обряда; им же часто завершался и траур по умершему.

По другим представлениям, могилу раскапывали, чтобы еще раз увидеть умершего родственника, проститься с ним, воздать ему честь, любовь и память или, как у сербов и мусульман Боснии, «дать еще раз солнцу согреть дорогого покойника». У словенцев особенным почитанием пользовался череп покойника.

Согласно одному из самых ранних описаний (1902 г.), в Македонии, в окрестностях Дебра «семья умершего разрывала могилу через три года после погребения. Это делалось в субботу после полудня. Мужчины раскапывали могилу, потом осторожно извлекали кости, начиная с черепа и двигаясь сверху вниз, а женщины, причитая, брали эти кости и затем в небольшом корытце обмывали их водой, а в другом корытце — вином. После обмывания кости помещали в полотняный мешочек,

причем соблюдали обратный порядок, т. е. начинали с ног. Череп украшали базиликом и другими цветами и клали последним. Мешочек с костями относили в церковь и оставляли под амвоном, и после вечерней службы священник читал над ним краткую молитву. На следующий день совершалось отпевание — точно так же, как при настоящих похоронах, а затем члены семьи и все участники строгой процессии шли на кладбище, где священник сначала читал несколько молитв, а потом один из присутствующих опускал мешочек с костями в ту же могилу (гробницу). Затем священник поливал кости маслом, со всех сторон лопатой сбрасывал в могилу немного земли, после чего и остальные мужчины приступали к засыпанию могилы. Если при эксгумации находили неразложившийся труп, то объясняли это тем, что покойник при жизни совершил много грехов» (Велић:437—438).

Подобный тип ритуала, когда разрывание могилы совершается в строго определенное время и в календарно фиксированные сроки, преобладает в Македонии, Болгарии, Боснии и Герцеговине. Локальные различия в этом типе касаются того, как поступают с выкопанными костями: относят ли их в церковь и как долго там держат (сутки, несколько дней, а иногда и целый год) и возвращают ли их после отпевания в могилу или относят в костницу (*костурницу* и т. п.).

Иногда делали различие между мужскими и женскими костями: в церкви мужские кости оставляли под образом Христа, а женские — под образом Богородицы; болгары и македонцы часто на череп мужчины надевали феску, а женский обвязывали платком и сверху надевали шапочку. Если находили в могиле неразложившееся тело, то либо могилу зарывали, либо пробивали тело боярышниковым колом. Иногда находили в могиле неразложившейся какую-нибудь часть тела — руку или голову, тогда считали, что именно с ней связан тяготеющий над покойником грех: например, верили, что не гниет рука, которой покойник ударил отца или мать и т. п.

Другая разновидность ритуала этого типа — вторичное захоронение останков при погребении нового покойника в старую могилу (обычно могилу родственника, предка). В этом случае действия с останками становятся составной частью второго погребального обряда, хотя по содержанию и мотивировкам этот («оказиональный») ритуал П.в. может не отличаться

от календарного. Здесь также соблюдаются определенные сроки вторичного захоронения в ту же могилу: 5, 7, 9, 12, иногда даже 18 и более лет.

Одно из самых старых свидетельств об обычае П.в. (XIV в.) — статья 20-я «Закона Стефана Душана», которая гласит: «Если люди с целью волхования станут вынимать из могил [покойников] и сжигать их, то село, учинившее это, заплатит штраф: если же поп примет в этом участие, то будет лишен священного сана». Этот же закон запрещал пробивать трупы боярышниковым колом (Соловьев:12). В статье содержится отсутствующая в этнографических описаниях деталь, а именно — сжигание останков после эксгумации (возможно, речь идет о сжигании только неразложившихся трупов). Сохранилось еще более раннее историческое подтверждение — рассказ о том, что через три года после смерти сербского короля Милутина (1282—1321) монахи раскопали его могилу и уложили тело в специальный гроб, который они поставили в церкви перед иконой Христа. Этот обычай по отношению к знатым и родовитым особам сохранялся вплоть до XIX в. Так, в 1721 г. по решению церковно-народного собора через 15 лет после смерти сербского патриарха Арсения III Черноевича его «святые кости» были извлечены из гробницы и омыты самим игуменом монастыря Крушедол. В 1848 г. в том же монастыре, при погребении в церкви воеводы Стефана, извлекли кости Атанасия Рашковича и Джорджа II Бранковича (умерших в XVIII в.), омыли их вином, уложили в небольшой деревянный ящик и снова захоронили (Bešlagić:210). Исходя из этих свидетельств, относящихся исключительно к знатым лицам, исследователи считали, что и сам обычай эксгумации первоначально был не всеобщим, а княжеским. Однако специальное решение православного собора в Воеводине (1730 г.), запрещавшее выкапывать мертвецов, означало, что речь шла о широко распространенном обычае. Подобные запреты издавались церковью и на протяжении XIX в., но они постоянно нарушались, а раскапывание могил и обмывание костей дожило до XX в. и кое-где фиксировалось даже в 50-е годы. В Словении близкий к описанному ритуал совершался еще в 1954 г. В средневековых некрополях встречается большое число могил с двумя, тремя, четырьмя и даже пятью захоронениями, причем кости прежних захороне-

ний обычно бережно собраны и сложены у края могилы или в ногах нового гроба, а череп помещен в изголовье.

Словенский тип обряда П.в. существенно отличался от македонского, болгарского и сербского. Обряд известен на территории к северо-западу от Любляны, в Верхней Краине, верховьях Савы и в Каринтии вплоть до Клагенфурта в Австрии, а на западе пересекает итальянскую границу. Локальные различия касаются лишь деталей при общности главного: ритуал с останками совершался всегда при новом захоронении; в абсолютном большинстве случаев объектом действий оказывался только череп, который извлекался из могилы, обтирался и обмывался водой (простой, родниковой, теплой или освященной, с добавлением трав и т. п.), затем череп заворачивался в полотно (реже укладывался в сумку, в деревянный ящик и т. п.) и возвращался в могилу (до того, как в нее опустят новый гроб, или, чаще, после этого, поверх нового гроба). В народе ритуал назывался «умыть голову умершему, предку» и понимался преимущественно как выражение почтения, любви и благодарности к предкам. По обычаю, младшие «умывали голову» старшим: сын отцу, дочь матери или обоим родителям. Ритуал с черепом совершали чаще, а кое-где и исключительно, женщины. Иногда в селах бывали женщины, которые добровольно исполняли этот ритуал для всех односельчан; им платили и их угощали. Все извлекаемые из могилы кости (или только череп) обмывали обычной или «благословенной» водой, мыли и вытирали или только поливали, окропляли (особенно если это освященная вода), протирали мокрой тряпкой и т. п. Воду приносили в каком-нибудь сосуде или ведре, редко носили череп к источнику. Обмывали или обтирали череп рукой, чаще не голый, а через тряпку; при обмывании читали молитву (обычно «Отче наш»), иногда причитали.

После обмывания череп, иногда и другие кости, заворачивали в полотно, которое должно было быть новым, белым, чистым, большим, домотканым и т. п. При заворачивании избегали узлов. Полотно с черепом (и другими костями) чаще всего опускали на дно разрытой могилы (справа, в изголовье), клали на ком земли возле могилы, реже относили в костурницу до погребения, чтобы кости не тронули звери. Во время погребения сверток с черепом сгребали в могилу; иногда это дела-

ли чуть раньше, чтобы череп «ждал» в могиле нового покойника. Часто череп опускали в могилу вместе с первыми комьями земли; иногда бросали, сталкивали лопатой и т. п. Череп обычно клали в изголовье («голова к голове»), но иногда последние могилы или просто где придется. Как и при обмывании, читали молитвы.

Ритуал трактуют как «помощь, последнюю услугу» старшим, умершим предкам, поскольку он якобы освобождает покойника от грехов, освобождает душу от пут и помогает умершему окончательно перейти в иной мир. Если не исполнить обмывания черепа, душа будет сильно страдать или будет ходить и пугать; земля не примет нового покойника и т. п. С другой стороны, обмывание черепа — последняя почесть, оказываемая младшими старшим, знак любви и благодарности; без этого молодые не будут счастливы в жизни, а род умерших предков будет неполным. По словенской поговорке, «сын только тогда матери долг отдаст, когда после смерти умоет ей голову».

Проблема генезиса обычая П.в. остается нерешенной. Некоторые археологические, исторические и этнографические параллели к этому обычаю обнаруживаются в других славянских традициях. Ср. дохристианский обычай собирания костей с кострища, обмывания и хранения их, а также летописное свидетельство (под 1044 г.): «выкопали из могил двух князей, Ярополка и Олега, сыновей Святослава, окрестили кости их и положили их в церкви святой Богородицы» (ПСРА. Т. I. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. Изд. 2. А., 1926. Стб. 155). Разрывание могил и поливание могил водой известно у вост. славян как один из способов вызывания дождя во время засухи; известны подобные приемы и юж. славянам (см. *Дождь*). Многочисленны свидетельства разных славянских традиций о разрывании могил «ходячих» покойников, упырей (вампиров). См. *Покойник «заложный»*. Ср. также фольклорный (сказочный и песенный) мотив собирания костей, завязывания их в тряпочку, сохранения или закапывания в землю, а также фразеологизм *перемывать косточки* (рус.) возможно, связанный с обычаем П.в.

Лит.: Толстая С. М. Обычай вторичного погребения в зеркале археологии и этнографии // УЗ РПУ; Вак. ПО:175—177; Велић М. Српске

народне умотворевине, обичаји и веровања из Дебра и околине // Братство (Друштва св. Саве). Београд, 1902, IX—X: 437—439; Ђорђевић Т. Двоструко сахрањивање // ГСНД 1926/2: 530; Лозанова Г. Обичај «второ погребение» у Бугарите — садржање и функција // БЕ 1991/3: 52—57; Вељагић Ђ. О обичају «dvostrukog sahranjanja» kod naših naroda // GZM 1974/XXIX: 193—212; Gasparini E. Sulla forma della «doppia sepoltura» presso gli Slavi meridionali // SE, 1955/VIII: 225—230; Gasparini E. Il rito protoslavo della «seconda sepoltura» [Comunicazioni al IV congresso degli slavisti (Mosca, settembre 1958)]. Roma, 1958; Matičetov M. Umita in v pri zavita lobanja pri Slovencih // SE 1955/VIII: 231—254; Соловьев А. Душанов Законик. Београд, 1929; Седов В. В. Погребальный обряд славян в начале Средневековья // ПО; Виноградов В. В. Из истории лексики и фразеологии // Доклады и сообщения Ин-та языкознания АН СССР. 1954/6: 3—32.

С. М. Толстая

ПОДБЛЮДНЫЕ ПЕСНИ — русские обрядовые песни, исполняемые во время святочных гаданий по жребию (см. **Гадание**), которые в иносказательной форме предвещают будущее каждому участнику. Наиболее широко распространены на Рус. Севере (вологод., костром., новгород., твер., владимир.), у русского населения Зап. Сибири; зафиксированы также в центральных и южнорусских областях (смолен., москов., калуж., рязан., тул., орлов.).

Название *подблюдные песни* связано с особенностями происходившего гадания. В один из святочных праздников (чаще всего в канун Нового года, называемого в северном Белозерье *подблюдный вечер*) собирались на совместные гадания девушки и женщины; каждая бросала в глубокое блюдо свой предмет (меченые жребии: кольцо, серьгу, булавку, брошку, пуговицу, монету и т. п.); старшая из женщин (вдова) закрывала блюдо платком, встряхивала его и затем вынимала жребии наугад под пение специальных песен, закодированный смысл которых служил предсказанием судьбы для хозяина конкретной вещи. Терминология ритуала отражает либо обрядовые реалии (с блюдом *гадать*, в блюде *гадать*, блюдо *прести*, *закидывать кольца*), либо форму

песенных рефренов (*илея, илею петь, явлю ирать, люлюкать*).

В Вятском крае подблюдные гадания устарели в период *святых вечеров* (от Рождества до Нового года), либо в период *страшных вечеров* (от Нового года до Крещения). Они могли длиться весь вечер (в зависимости от количества участников), но после полуночи уже не гадали, т. к. нечистая сила, необходимая для угадывания будущего, «покидала землю». Присутствие детей не допускалось, участие мужчин в ряде мест считалось нежелательным. Каждая из участниц могла опустить в блюдо, кроме своего, еще несколько жребиев, по числу членов своей семьи, т. е. можно было узнать судьбу людей, не присутствовавших на гадании.

Специально для подблюдных гаданий выпекали обрядовый хлеб; нарезаали его на кусочки по числу участников, клали в блюдо и пели вступительную песню, называемую «отпеванием хлеба» или «прославлением хлеба»: «Илею! Что святые-ти вечера васильевские (либо: «страшные-ти вечера крещенские»). Илею! Что поют песни первоначальные! Илею! Мы не песню поём — хлебу честь отдаём. Илею!» (костром. — ЖС 1997/1: 43). Затем кусочки хлеба раздавали присутствующим, а в блюдо каждый бросал свою вещь. После этого начинали петь традиционные П.п., наугад нащупывая один из жребиев, помещенных в блюдо.

По своей структуре П.п. — это короткие припевки, содержанием которых являются символические образы и мотивы, толкуемые в местной традиции как положительные либо как негативные прогностические знаки; к ним примыкает припев (заключительная формульная концовка): «Что кому же эта песенка достанется, / Кому сбудется, не минуется, / Тому жить бы богато, и ходить хорошо, и не делать ничего!» (ЖС 1997/1: 43); «Кому поем — тому выпоем, / Кому мечем — тому вымечем, / Тому жить богато, ходит хорошо» или «Кому вынется — правда сбудется» (Круглов: 54—55). Обычно каждая строка песни и припева сопровождается устойчивым рефреном: «Слава!», «Аллилуйя!» (вологод.); «Илея», «Аллею» (вологод., костром., перм.); «Свят вечер!» (смолен., твер.); «Слава, ладо моё!» (калуж.); «Диво!», «Диво ули ляду» (тул.); «Ладу, ладу!», «Ой, ладу!», «Ой люли», «Ан лё-ли!» (смолен.); «А, ай лилю!» (рязан.).

Основные темы П.п. (как и гаданий вообще) связаны с предсказанием замужества—девичества, богатства—бедности, здоровья—болезни, жизни—смерти, удачи—неудачи на ближайший год. Один и тот же текст мог быть истолкован по-разному, в зависимости от адресата посвящения. Например: «Сидит воробей на перегороде, / Кричит воробей: «Улечу, улечу / Не к родному отцу — к чужой матери!» [девке — выйти замуж, старухе — улечеть на «тот свет»] (ЖС 1997/1:43); «Отпущу свою бурёнушку в лес погулять, / Думала, бурёнушка дров привезет — / Пришла моя бурёнушка с приплодом, со телёночком» [прибыль в доме — для замужней, внебрачный ребенок — для девушки] (Роднонова:23).

В связи с необходимостью истолковывать символическое значение песен, они нередко воспринимаются в народе как загадки. Так, жители Вятского края называют П.п. *загадками, прибаутками, присказульками*. Ср. также песню, записанную в Калужской обл.: «За горой мужики богатые, / Гребут деньги лопатой! / А кому эта загадка достанется — / Не минуется, скоро сбудется» (Круглов:56). В качестве П.п. могли выступать общеизвестные поговорки, «дразнилки», загадки, узнаваемые песенные «цитаты». Ср., например: «Сидит старуха на брустах, / У ней чирей на носу» [плохая — к болезни] (ЖС 1997/1:44); «Стоит корыто / Другим накрыто. / Диво ули яду!» [к смерти] (ПКП:217); «Захаха в ухаб / Да не выехать никак» [к плохому] (ДКСБ:77); «Сын с отцом сеял рожь с овсом. / Дива лело, ладо моё!» [к счастью] (Ел.СЗК:189).

Оставшийся в блюде последний из жребиев назывался *завальнем* (с.-рус.). Хозяйке этого предмета обычно уже не пели гадательную песню, поскольку было ясно, что остаться с *завальнем* означает: девке — девичество, а старухе — смерть. В тех местах, где П.п. все же исполнялись в подобном случае, *завальню* доставалась «плохая» песня (с негативным прогнозом).

Фольклористы и этнографы отмечают традицию живого бытования П.п. вплоть до настоящего времени. Ср. современный вариант П.п., записанный в Кировской обл.: «Идет жена в сберкассе с облигацией, / Из сберкассе идет с выигрышем» (Иванова:135). В то же время одним из первых, кто зафиксировал реальный текст П.п. в XIX веке, был

А. С. Пушкин, который писал в «Евгении Онегине»: «Из блюда, полного водою, / Выходят кольца чередою; / И вынулось колечко ей / Под песенку старинных дней: *Там мужички-то всё богаты, / Гребут лопатой серебро, / Кому поем, тому добро / И слава!*» (А. С. Пушкин. Собр. соч. в 10-ти томах. М., 1975/4:87).

Об использовании воды в подблюдных гаданиях упоминается и в ряде позднейших этнографических источников. Так, в Козельском р-не Калужской обл. под Новым год девушки добывали воду для гаданий особым образом: они «ездили верхом на кочере» к ручью, наполняли кувшин, приносили его домой, наливали воду в чашу, сыпали туда же овес, кааки крестик, потухшие угольки — и лишь затем все участники опускали в воду свои личные вещи (Ел.СЗК:188).

Аналогичные гадания под пенне предсказаний (без термина *подблюдные песни*) известны в Болгарии и вост. Сербии. В разных местах южнославянской территории подобные ритуалы были приурочены к разным календарным датам: к кануну Нового года, Вербному воскресенью, Юрьеву дню, летнему Иванову дню. Обряд и песни назывались: болг. *пене на пръстени, припяване на китки, надпяване на пръстене, опяване гримни*; серб. *певање прстени*; либо песни именовались по характерному припеву, повторявшемуся после каждой строки: болг. *дайладо!*. В Болгарии этот способ гаданий известен почти повсеместно. Накануне праздничного дня каждая девушка готовила свою «китку» (маленький букетик с привязанным к нему колечком). Участницы гаданий собирались в одном доме; пара девушек приносила из источника воду, сохраняя при этом полное молчание (*мълчана вода*); в котел с этой водой все бросали свои «китки» и оставляли его во дворе на ночь, «чтобы видели звезды» (*за да види звездите*). Утром вновь сходились в этом дворе. Одной из девушек завязывали глаза, и она наугад вытаскивала по одной «китке» под пенне предсказательных песенок. Например, текст песенки «Серебряно тасче по море плава» [Серебряный таз по морю плавает] означает богатство. Чаще в гадательных куплетах содержался ответ на вопрос, «каким будет жених». Песня «Бръкни, моме, навди пръстен, / Дайладо ле! / Дълга трева до Дунава. / Дайладо ле!» [Вытаскивай кольцо, девочка, / Дайладо-ле! / Долог путь до Ду-

ная] предвещала, что женихом будет парень из другого села (Лов.:301); «Пѣстра птичка под тѣрничка / Дѣжд я валя, ты не бяга» [Пѣстрая птичка под терновником, / Дождь ее поливает, а она не убегает] — сулила жениха-овчара и т. п. (БНТ 5:481). В завершение гадания все умывались водой из котла. См. также: **Еньова буля**.

Лит.: Власова Э. И. К вопросу о поэтике подблюдных песен // РФ 1974/14:86–98; Круглов Ю. Г. Песни подблюдные // Русские обрядовые песни. М., 1982:52–62; Виноградова А. Н. Песни подблюдные // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Отв. ред. К. П. Кабашников. Минск, 1993:232; Ковпик В. А. Календарные обряды и поэзия (Подблюдные гадания и песни) // ВС:15–29; Родионова А. А. Календарный обрядовый фольклор (Подблюдные гадания и песни) // Ветлужская сторона: Пышуганье. Пышуг, 2001:21–36; Иванова А. А. Подблюдные песни: традиция и современность // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского Чудотворца). Киров, 1996/2:132–135; Морозов И. А., Слепцова И. С. Гадания с подблюдными песнями // ДКСБ:73–86; Ел.СЗК:188–190; Пропл РАП: 108–110; Чич.ЗП:96–111; ПКП:137–227; Земц. МКП:58–63; ЖС 1997/1:42–44; СМЭС:1:612–613; ШЭС:132–134; Арн.БНП:46–47; Арн. СБОЛ 1:289–308; БНТ 5:479–483; Сакар:359; ГЕМБ 1929/4:43.

А. Н. Виноградова

ПОДКОВА — оберег людей, скота и домашнего пространства от глаза и болезней. Защитные свойства П. обусловлены апотропейческой семантикой **железа** и способом изготовления (см. **Кузнец**), наряду с другими железными предметами (косой, серпом, топором, ножом, гвоздем и др.). См. в ст. **Оберег**.

Чаще всего П. помещали на символической границе «своего», домашнего пространства: ее закапывали под порогом дома, клали в основание фундамента при закладке дома (серб.), прибывали на пороге или вывешивали над дверями, клали, вешали, закапывали в хлеву (в.-слав., ю.-слав.). В одних случаях эти действия трактовались как охранительные, а П. выступала в качестве предмета,

на который отвращалась, отгонялась опасность, — чтобы защитить дом от глаза, нечистой силы, колдунов и болезней, веря, что болезнь не войдет в дом, а останется на П. (в.-слав., ю.-слав.), чтобы ведьмы и колдуны не могли отобрать у коров молоко, чтобы в хлев не мог проникнуть черт, а «нечистик» не мучил по ночам скот (в.-слав.). Вместе с П. использовали другие обереги (обломок косы, нож, лопату, старые лапти). На Карпатах П. вместе со старой лопатой втыкали в капустные грядки, чтобы люди смотрели на эти предметы, а не на капусту и, следовательно, не могли бы ее сглазить (КА, Ивано-Франков., Головы). Во время доения коровы в подойник клали половину П., которая сломалась под ногой коня, чтобы обеспечить хороший удой и предотвратить болезни вымени (с.-рус.). В ряде случаев в лечебных и охранительных целях П., как и другие железные предметы, раскаляли на огне, чтобы символически обжечь носителя опасности. У болгар во Фракии в **волчьих дни** П. бросали в огонь, чтобы у волка горела пасть. Чтобы вернуть корове отнятое ведьмой молоко и наказать ведьму, хозяйка раскаляла П. докрасна (в других случаях это мог быть обломок косы, нож и т. п.) и лгла на нее молоко от испорченной коровы или бросала раскаленную П. в подойник с молоком; верили, что ведьма прибежит в этот дом и постарается что-нибудь украсть — если ей это не удастся, она умрет (пол., з.-бел.); в Полесье на раскаленную П. сцезживали молоко, если корова доилась кровью.

Охранительные свойства П. могли объясняться и по-другому: с одной стороны, имела значение связь с конем, который топтал П. своими ногами, с другой — способ ее изготовления: кузнец, выковывая П., бил ее молотом. Чтобы на горном пастбище не было града, гуцулы в первый день выгона овец клали П. на прошлогоднее кострище со словами: «Ты вже є доста пихана і бита... пихати, доплати тебе ніхто не має» [Ты уже достаточно пихана и бита — топтать, пихать тебя никто не может (Шух.Г 2:191)]. Севернорусский обычай прибывать на пороге П. во время эпидемий объяснялся ее связью с конской ногой — как кони быстро бегают, так быстро уйдет болезнь.

В других случаях помещение П. на границе домашнего пространства имело производящее значение, а П. воспринималась как амулет, способный принести, «притянуть» в дом удачу, счастье, плодovitость

людей и животных, хороший удой скота (рус., полес., серб.). П. прибывали к порогу, «шоб богатство шло ў дом» (ПА, житомир.), «шоб человек буў здорowy, як конь» (ПА, брест.). При закладке дома П. закапывали под порогом, чтобы дом не был безлюдным, чтобы в нем всегда жили люди (з.-полес.), «шоб велось хозяйство, шоб любовь велася» (ПА, чернигов.). У сербов П. перед домом прибывали на новоселье — «да срећа иде у кућу, а не из ње» [Чтобы счастье шло в дом, а не из него] (Бал.ЗВР:109). Этими качествами более других наделялась П., найденная на дороге.

В Полесье П. могли использовать и как приворотное средство — ее клали на ночь под подушку, «шоб любили хлопцы». У боснийских мусульман женщины для излечения от бесплодия опоясывали себя железным обручем, который был выкован кузнецом в полночь из П. умершего коня.

В редких случаях П. служила для наведения порчи — наговаривали на П. лошади, на которой ездил тот, кого хотели испортить (з.-бел.).

П. использовалась в качестве ритуального предмета в некоторых календарных обрядах: новогодние дружины колядующих парней несли с собой П., наряду с другими предметами (дубинками, колокольчиками и др.), с помощью которых они устраняли ритуальный шум (серб.). В *чесницу* (рождественский хлеб) сербы запекали вырезанные из бадняка предметы, символизирующие разные сферы хозяйства, в том числе — гвоздь от П.

В некоторых случаях П., наряду с другими предметами, использовалась в качестве жертвы. Если на человека в каком-либо месте напала болезнь, мифологическому хозяину этого места вместе с пшеницей и солью оставляли П., чтобы он подковал своего коня (болг.). В дар мифологическому существу *виленьяку* приносили П. и гвоздь (серб., Левач, Темнич).

В ряде календарных обрядов символическое подковывание девушек парнями имело эротическую символику: у зап. славян в *Пепельную среду* парни обходят девушек и «подковывают» им обувь, которая порвалась на масленицу от танцев. Ср. обычай подковывать девушек в русских святочных играх, имеющих посвященный характер.

В мифологических представлениях существует несколько устойчивых мотивов, связанных с П. и подковыванием. В русских быличках черт в виде кучера или

богатого барина просит кузнеца подковать расковавшуюся кобылу или коня — кузнец, исполнив просьбу, обнаруживает, что подковал не коня, а недавно повесившегося в селе человека. В другом случае подкованная кобыла оказывается покончившей с собой женщиной. На украинских Карпатах полагали, что если ведьме прибить П. к босой ноге, она утратит свою магическую силу и освободится от власти нечистой силы.

Календарные запреты на различные виды работ в дни, посвященные «конным» святым (св. Юрию, Тодору и др.), объяснялись тем, что иначе на хлебе, полотне и пр. останутся следы П. их коней. В Юрьев день и на Ивана Купалу нельзя белить полотно, раскладывая его на росу, — в полотне будут дыры в виде конских подков (з.-бел.). Болгары в Тодорову субботу не пекли хлеб, полагая, что Тодор затопчет ковриги и на них останутся следы П., а женщины воздерживались от работы в последние дни Тодоровой недели, боясь, что на их теле появятся следы от П. тодорцев (банатские геры). Напротив, в с.-вост. Сербии в поминальные дни, приходящиеся на конец Тодоровой недели, пекли хлебцы в форме П. или с оттиском П. сверху в качестве умилоствительного дара Тодоровым коням (см. *Копыто, Тодор*).

У вост. славян завершение купального сезона в *Ильин день* объясняется тем, что Бог или святой опустил в воду П., в результате чего вода стала холодной.

Лит.: Агап.МОСК:187,563; Гура СЖ:145; Журав.ДС:153; Зел.ОРМ²:55; Зин.МРВС:110–111; Лог.СОЗ:96; ПВСНС:131; Череп.МРРС:28; Шейн МИБЯ 2:661; ЕЗ 1898/5:194; ЭО 1890/2:67; КА; ПА; Плот.ЭГОС:382,422; Вак.БЕТЬ:448; СбНУ 1963/51:244; Бос.ГОСВ:219–220; ГЕМБ 1934/9:32; Бал.ЗВР:86–87,109; Радеи.НБЈС:87,99; БХ:282; Fed.LB 1:267,382; ZWAK 1886/10:98.

Е. Е. Левкиевская

ПОДМЕНА РЕБЕНКА — см. *Подменыш*.

ПОДМЕНИШ, *обменыш* — ребенок, подброшенный людям нечистой силой взамен похищенного ею младенца. Наиболее широко известен в поверьях зап. славян (а также в за-

падноевропейской демонологии). В восточно-славянской традиции представление о П. распространены на Рус. Севере, в северо-западных областях Белоруссии и в карпато-украинской зоне. У юж. славян подобные верования бытуют лишь в узком поясе северных паннонских областей (Банат, Славония, Словения).

В названиях П. отражен мотив «обмененного» или «подброшенного» ребенка: пол. *odmieniec, odmianek, zamion, podzruc, podcier*; словац. *premeň, premeňca, odmeň*; рус. *обмен, обменыш, обменёнок, обменёныш*; з.-укр. *підміна, відміна, подмінюк, обміна, одмінюк*; серб. *подметак, подмене*; хорв. *podmeće, poduršće*; словен. *podmeneč*. Иногда в основе номинации лежит представление об умственной отсталости или неповоротливости П. (пол. *bobak, głuptak* 'увалень', 'дурачок') либо, наоборот, о его сверхзнании (славон. *mali veštac* — 'маленький вещун').

Среди демонов, подменяющих детей, чаще всего упоминаются: рус. *банник, обдериха, леший, домовик, гугенник, овиинник, черт, колдун, обмениха, русалка, ведьма*; з.-бел. *ведьма, лайма, русайка, мара, стрига, чорт*; з.-укр. *лісова відьма, повітряля, богіня, стрига*; чеш. *poludnica, divá žena, běla baba*; словац. *striga*; пол. *boginka, matyna, dziwożona, krasnoludki, diablica*; серб. *vila, vештица, ђаво*; хорв. *vila, coprница*; словен. *škopniak, vrag* и др.

В украинско-карпатских (бойковских) говорах слово *відміна* может обозначать и П., и мифическое существо, подменивающее детей: «Як при малі дитині по ночах не світяться (т. е. не горит свеча), то прийде відміна, підкине свою дитину, а ту забере» (Хоб.ГМ:54).

Обстоятельства подмены детей. Считалось, что нечистая сила (преимущественно женские персонажи) стремится заполучить младенца сразу после его рождения либо в период до крещения (реже — в первый год жизни, в двух-трехлетнем возрасте). По поверьям юж. славян, подмена детей чаще случалась у тех матерей, которые не соблюдали запретов, предписанных беременным или роженицам в период первых сорока дней после родов, а также у женщин, которых во время беременности проклинали мужья (словен.). На Рус. Севере верили, что причиной подмены ребенка может стать родительское проклятье, когда мать в сердцах пошлет плачущего или непослушного ребенка к черту, к лешему и т. п. В польских поверьях

похищение младенцев демонами объяснялось их стремлением заполучить душу человека, пока он мал и незащищен. Подмена детей происходила, когда новорожденного оставляли без присмотра (в доме, бане, в поле во время жатвы и т. п.). Белорусы Гродненской губ. утверждали, что «чертицы» крадут «хороших (красных) детей», поскольку «чертенята всегда уродливы и страшны» (Fed.LB 1:36). Согласно русским верованиям, черти уносят некрещеных младенцев, если их перед сном мать не перекрестит; если при чихании новорожденного никто не пожелает ему здоровья. Особую бдительность следовало проявлять в банях, где обычно роженицы проводили первые дни после родов. «Если эти меры предосторожности не будут приняты, то мать и не заметит, как за крышей зашумит сильный ветер, спустится нечистая сила и обменяет ребенка, положив под бок роженицы своего «лешачонка» или «обменьша» (Макс.ННКС:17).

В Польше популярны былички о том, как пришедшая на жатву мать положила грудного младенца на меже; тем временем из ближайшего леса вышла «мамуна», подкралась к новорожденному, схватила его, а на его место положила своего ребенка. Как только она стала удаляться, П. начал громко орать. Несчастливая мать пыталась было как-то успокоить П., но «знающий человек» запретил ей приближаться к нему и посоветовал всем продолжать жатву. Затаившаяся в лесу «мамуна» долго ждала, чтобы люди приняли ее надрывно кричащее дитя, однако, заметив, что никто к нему не подходит, не выдержала, вернулась за ним и отдала людям их младенца (Peł.PDL:206—207).

Подмена могла происходить незаметно для людей, однако распознать П. можно было по внешнему виду и особенностям поведения. Он отличался уродливым телосложением: непомерно большая голова и вздутый живот при тонких, слабых руках и ногах; оттопыренные уши; заросшее волосами тело; отмечалось преждевременное появление зубов либо двойной ряд зубов у годовалого ребенка; П. плохо рос, долгое время не умел ни ходить, ни говорить; не обнаруживал признаков ума, беспрестанно плакал, был капризным; мало ел либо, наоборот, был необычно прожорливым и ненасытным. По некоторым поверьям, у П. тело «без костей» (серб.); старческое, сморщенное лицо (пол., хорв.); кожа темного цвета (пол., серб.); голова вы-

тянута вперед, как у рыбы (с.-рус.); на пальцах рук когти вместо ногтей (в.-пол.); подрастая, П. становится хмурым, молчаливым и неприветливым (пол.); отлучается острым взглядом и кодовскими способностями (*je halovito* — серб.); обладает необычной физической силой, бывает силен, «как конь» (с.-рус.). По гудульским верованиям, «обмінника мож по тім пізнати, що він не говорить кілька років, довго не ходить, цілком дурний, німий або сліпий» (Шух.Г 3:13).

Считалось, что П. (рус. *лешее дитище*, *чертова отродье*) долго не живет, умирает в возрасте семи, девяти или пятнадцати лет, либо он убегает в лес, исчезает неизвестно куда. По единичным поверьям, если П. доживает до зрелого возраста, то становится весьма удачливым, предприимчивым и дельным человеком, способным обогатить своих родственников (пол., с.-рус.).

Одним из признаков подмены считалось необъяснимое исчезновение пищи, приготовленной хозяйкой дома. На Западной Украине распространены поверья о духах, которые проникают в хаты, где оставлен без присмотра новорожденный, «крадут дитину, а лишают у колысці свою, демонську, дуже крикливу та пожарливу» (Хоб.ГМ:55). Ребенок-відміна ничего не ест в присутствии домашних, но, оставшись без присмотра, вылезает из колыбели, добирается до печи и выедает всю еду, какую там находит, а затем возвращается на свое место.

В южнорусских быличках спрятавшийся в доме старик наблюдает за грудным младенцем, который выходит из зыбки, съедает всю заготовленную хозяйкой еду и возвращается в колыбель; местный знахарь объяснил домохозякам, что они растят подменюша, и велел утопить его в реке. Когда долго сомневающаяся хозяйка, наконец, решилась бросить ребенка в Терек со словами: «Иди, откуда пришел!», тот не утонул, а поплыл по течению и крикнул: «А, догадалась! А то было бы тебе!» (РДС:446). Про ненасытного ребенка в Вятской губ. говорили: «этот обменок теперече, не могут (родители) ничем ни накормить, ни напоить» (Влас.РС:363). По рассказам, в с. Тростянка Подольской губ. был случай, когда богиня подменила ребенка: «взяла хрестьянского, а на тоє місце лишила свое, который мало образ такой: руки і ноги — тонкі, черво — велике, голова така, як макогін, і уха — мало не на шій. І було воно восьми літ, але не хо-

дило, ні говорило, а їсти — іно що попало. А як підуть (домочадці) на жинива, а его лишат в хаті, то хоць оно і не ходит, але з горшків повидає все, що тільки знайде...» (Левч.КОП:40).

Чтобы избавиться от подменюша и вернуть себе своего младенца, люди предпринимали особые магические действия. Например, рекомендовалось бить подкидыша розгами в ритуально значимых локусах (дома возле горящей печи, на пороге, во дворе на мусорной или навозной куче, на мосту, на перекрестке дорог, в поле на меже и т. п.) до тех пор, пока демон-виновник подмены не заберет его и не вернет людям их ребенка. По польским поверьям, бить «обменюца» должна была либо сама роженица, у которой похитили новорожденного, либо приглашенный специально для этой цели пастух, либо сын девушки, родившей вне брака. В одном из русских (сибирских) рассказов после того, как в доме стала регулярно исчезать вся приготовленная хозяйкой пища, старики решили, что в доме есть обменюк; наломали по 9 прутьев, связали 6 пучков, и шестеро стариков стали бить младенца, положив его на пол; вдруг дверь открылась и какая-то женщина схватила подменюша со словами, обращенными к хозяйке дома: «Ты моего ребенка недокармливала, недопайвала, да еще и бить вздумала! Вот твой — забирай. А это мой!» И исчезла. Оказалось, что это чертовка была, детей-то и подменяла» (Знн.МРВС:111). Украинцы Подолин верили, что если бить П. во дворе на куче мусора, то появится «богиня» и скажет: «Я твоє (дитя) в маслі купаю, годую маслом-сиром, а ти над моюся збиткуєш!», после чего заберет своего ребенка и вернет людям *мужицьку дитину* (Левч.КОП:40).

В репниках, приписываемых нечистой силе, часто звучит противопоставление «твой ребенок — мой ребенок». По украинско-карпатским свидетельствам, *лісова відьма*, услышав крик П. (которого люди били девятью прутьями боярышника на перекрестке дорог), вернула матери украденного младенца со словами: «На тебе твоє. Бей свое, а не мое!» (ЖС 1996/1:8). Сходного типа приговоры произносили сами люди во время подобного ритуала. Например, чтобы заставить *чортиху* забрать своего «уродца», его били венником на куче мусора, приговаривая: «На тобі твоє, оддай мені моє!» (Ефим.СМЗ:4). В Закар-

патье (Прислоп) ночью в новолуние кто-нибудь из домочадцев выносил П. на улицу и, глядя на луну, говорил: «Абрагаме, сватайма ся, братайма ся, тобі дїўка, мені хлопціше. Берит собі своє, а мені предай мое»; потом он был лежащего на мусоре *подмінча* метлой (Бог.ВТНН:252).

У юж. славян избавлялись от П. у о г н я: хозяйка топила печь, укладывала ребенка на хлебную лопату и подносила к устью печи, дела вид, что собирается бросить его в огонь; при этом она говорила: «Ево вама ваше, дайте мени моје!» [Вот вам ваш, отдайте мне моего] (Бор.ВВ:95). Жители Прекмурья (Словения), поднося младенца к печи, трижды спрашивали: «Dete, povej mi, ali si ti pravo, ali ne! Si mi peroveš, te potri v peč vžem!» [Ребенок, скажи мне, настоящий ли ты или нет! Если не скажешь, я тебя тут же в печь брошу!] После этого ожидалось, что демоническое существо заберет свое чадо и вернет родителям их истинного ребенка (Раденковић 2002:135). У русских Олонечкой губ. рекомендовалось бить П. прутьями ольхи, положив его возле горящей печи.

По другим представлениям, П. проявлял свою демоническую природу тогда, когда его подносили к водным источникам, например, переносили по мосту. Согласно рассказам подравских хорватов, люди понесли в церковь подростовшего ребенка, который не умел ни ходить, ни говорить (они намеревались помолиться о его здоровье св. Антонию), но как только они приблизились к каналу, услышали из воды голос: «Пуклич Шммена, куда тебя несут?», на что не говоривший до того ни слова малыш отозвался: «Меня несут к святому Анталару, чтобы я научился ходить и говорить, а я этого, ей-богу, не хочу». Услышав это, люди бросили П. в воду, а дома обнаружили своего живого и здорового, некогда похищенного, ребенка (Раденковић 2002:134).

В польском Подлясье верили, что подмена могла происходить в тот момент, когда крестные родители несли новорожденного в церковь. В одном из рассказов людей по пути в костел неожиданно накрыло облако тумана; когда он развеялся, путники заметили убегающую «сатаницу» с ребенком на руках. Ничего не оставалось, как принести маленького дьяволенка в костел, где его стали поливать святой водой. Младенец поднял такой визг, будто на него лили кипяток. Тогда появилась неизвестная женщина и забрала своего подмешка (Bar.KUW:139).

По словацким поверьям, если еще недавно здоровый, веселый, упитанный младенец становится вдруг худым, болезненным и крикливым, то это — *ретея*. Матери носили таких детей на кладбище и просили умерших родственников либо излечить ребенка, либо забрать его к себе. Пытаясь вернуть себе своего истинного младенца, жители окрестностей Липтова пекли большой хлеб-калач, сквозь дырку которого протаскивали двух-трехлетнего болезненного ребенка, считая его подменьшем.

В Архангельской обл. полагали, что для избавления от П. его следует перебросить через порог из избы во двор: «Обменяли как-то в бане ребенка, обдериха, наверно. Мати оставила (без присмотра), за чем-то убежала, его и обменяла. Говорили ей, брось через порог, — обменяется обратно, да пожалела его, не бросила. Дак глупый был...» (Череп.МРРС:59).

М о т и в «ч у д а». Вернуть похищенного ребенка можно было, удивив П., поставив его в тупик, показав ему нечто необычное, заставив заговорить. Наиболее характерен мотив «чуда» для западнославянских рассказов. По кашубским предписаниям, надо было сделать вид, будто варишь пиво в скорлупках от гусиного яйца; при виде столь необычного зрелища подкидыш приходил в изумление и неожиданно произносил: «Мне уже сто лет, а я еще ни разу не видел, чтобы в яйце пиво варили», после чего мгновенно исчезал, а на его месте появлялся ребенок хозяев дома (Sychta SGK 2:237). В других польских быличках повествуется, как люди клали рядом с П. самое крупное из гусиных яиц и слышали фразу: «Уже 77 лет живу на свете, а такой бочки без обруча еще не видел» (ZWAK 1878/2:142). Либо хозяева варили в горшке вместо мяса кусок старой кожи, затем делали вид, что уходят, а сами подсматривали за действиями П.: тот вылезал из колыбели, доставал «еду» и начинал есть, долго жевал и, наконец, говорил: «Я уже так стар, а такого твердого мяса есть еще не приходилось» (Łęga OŚ:131). В Сондецких Бескидах хозяйка устраивала младенцу испытание: она готовила одинаковую пищу в двух посудинах разной величины (в крохотной чашке и в большом котле); ставила рядом с колыбелью и выходила из комнаты, прислушиваясь к голосу ребенка; если это был П., то он говорил: «Тут мало — не наемся, а тут много — лопну» (SKLBS:94).

Сходные мотивы встречаются и в южнославянских быличках. В Славонии мать под-

менного ребенка, по совету знахаря, разбивала много яиц и, сложив скорлупки одна в другую, расставляла их возле очага, а сама пряталась. Это вызывало большое изумление П., который говорил: «Ай-уй! Сколько посуды! Столько не было даже тогда, когда наш Курдибан женлся!» (Раденкович 2002:134). У подравских хорватов мать давала младенцу для игр маленький горшочек и большую поварешку; тот так изумлялся, что впервые произносил фразу: «Мне уже сто лет, а я еще такого не видел, чтобы черпак был больше горшка» (там же:135).

Подменыш в роли духа-обогатителя. По некоторым польским поверьям, П. мог обогатить своих приемных родителей за хорошее с ним обхождение и особое питание. В с. Конопницы (Вельюньского пов. Лодзинского воев.) рассказывали, что в одной семье рос малоподвижный, хмурый и безмозглый ребенок, признанный П. Люди мало заботились о нем и плохо кормили. Однажды младенец (до того не умевший говорить) сказал, что принесет в дом большое богатство, если хозяйка будет кормить его печеными жабами и змеями. Люди согласились и в дальнейшем выполняли все его капризы, а П. за это перед каждой денежной лотереей называл им выигрышные номера. Семья быстро разбогатела. Но как-то раз хозяйка забыла накормить подкидыша — и он, обидевшись, пропал из дома, а все накопленные деньги превратились в бумажную труху (Ваг. KUW:141).

Обереги, предотвращающие подмену. Чтобы защитить новорожденного от подмены, у зап. и вост. славян считалось важным не оставлять его в комнате одного; мать должна была спать ночью вместе с ребенком, повернувшись к нему лицом; до крещения младенца каждую ночь в доме должна была гореть лучина или свеча; нельзя было вывешивать пеленки во дворе после захода солнца; следил, чтобы на спящего малыша не падал лунный свет. В хорватских селах новорожденного накрывали на ночь мужской рубашкой в течение семи недель после рождения, чтобы его не подменила «цопринца». Оберегом служили металлические предметы, а также икона, крестик, четки, освященные растения, положенные в колыбель (о.-слав.); завязанная на ручке младенца красная лента или нитка (пол.). На Рус. Севере втыкали нож в притолоку дверей, у порога оставляли метлу прутьями кверху, под колыбель клали топор и т. п.

Подменыш-оборотень. По русским и белорусским поверьям, вместо украденного ребенка нечистая сила может оставлять не ребенка, а какой-нибудь предмет: старый веник, чурку, полено, головешку, связку соломы и т. п. Если случится родителям по неосторожности «чертыхнуться» в присутствии младенца, то он тут же исчезнет, а на его месте окажется «замена». Например, женщина укладывала ребенка, а он кричит и кричит. «Она вышла из терпения: “Черт бы тебя взял!” Он и замолчал. Она глянула, а в вышке головешка лежит» (рус. Владимир. — Влас. РС:428). В одной белорусской быличке странник, ночевавший в крестьянской хате, увидел, как ночью дьявол похищает новорожденного и кладет вместо него в колыбель полено; будучи «знающим», он отбирает дитя у нечистого духа и прячет его в свою торбу; утром на глазах родителей достает из колыбели «обменшца», перерубает его топором (все видят, что это обманное полено) и бросает в печь, а хозяевам вручает спасенного ребенка (Шейн МИБЯ 3:488).

По представлениям зап. и вост. славян, подмена могла происходить еще в период беременности женщины — демоны якобы незаметно вынимали из чрева беременной плод, заменяя его веником, чуркой, головешкой, лягушкой, краюхой хлеба и т. п., а затем женщина в свое время рожала подменшца (Энн. МРВС:152—153,314). Жители польского Подгалья верили, что «мамуны» способны в ночное время незаметно вынимать из лона беременных женщины зародыши внебрачных детей и заменять их на уродливых «обменшцев» (РТРР 7:107).

У русских случаи внезапной смерти грудных младенцев часто объяснялись похищением его нечистой силой: вместо здорового малыша утром мать обнаруживала мертвое тело, которое «не дохнет и слова не скажет». «Приспанный» ребенок (т. е. по неосторожности задавленный во сне спящей рядом матерью) считался не умершим, а подмененным. В одной из смоленских быличек рожища, найдя своего ребенка утром мертвым, приходит в отчаяние, однако ночевавший в доме прохожий свидетельствует о факте коварной подмены и вынуждает колдунью вернуть родителям младенца (Влас. РС:363).

Возвращенные П. В разных областях России распространены рассказы о «банной девке» или «невесте из бани»: новорожденную девочку подменяет банник,

подбрасывая вместо нее подмышаша-оборотня; девочка незримо пребывает в бане на попечении банника 18 лет, а затем он заставляет одного из парней взять ее в жены, после чего девушка возвращается к нормальной жизни, а разоблаченный П. превращается в деревянную чурку.

Считалось, что вернувшиеся к своим родителям из плена нечистой силы дети приобретают свойства либо «знающих» людей, либо «тронутых умом»: они обретают способность предсказывать судьбу, лечить больных и т. п.

Лит.: Раденковић Љ. Словенска веровања о подметнутом детету // КСК 2002/7:131–139; Виноградова А. Н. Типология на сюжета за подмяна на детето в славянската демонологија // ЕПНДК 2005/7:11–27; Виноградова А. Н. Из словаря «Славянские древности»: Подмышаш // Славяноведение 2003/4:75–81; Влас.РС:363–367; МС:444; Помер.МП:179; РДС:445–446; Череп.МРРС:59–61; Зни.МРВС:120,151–153, 219; Крип.РНМП:1:66, 72–76, 201, 419–422, 425–426; Аф.ПВЗ 3:310–312; ЕЗ 1898/5:210–211; Гнат.НУМ:125–126; Чуб.ТЭСЭ 1:194–195; УНВ:499–500; Левч.КОП:40–41; Хоб.ГМ:54–55; Fed.LB 1:36–37; Dobs.ROP:115–116; Var.KUW:136–146; Ref.PDL:146, 149–152, 206–207; Bieg.MD:269–314; Kolb.DW 15:19,24–25,122; Mosz.KLS:599; EP 1984/28/1:226–227; Pod.WKDP:323–325; Kel.BPSL²:136; Zab.ZG:22; BX:281; Бор.ВВ:93–95.

А. Н. Виноградова

ПОДПОЛ — (в.-слав. *подвал, подызбица, подклет, погреб*), нижняя часть в трехчастной пространственной структуре дома, символически соотносимая с «нижним», хтоническим миром в космической вертикали «сакральный верх — земной мир — подземный мир».

П. как ритуально и мифологически маркированная нижняя периферия дома соотносится с его верхней периферией — чердаком как путь в иной мир и место коммуникации с ним, локус, в котором находятся потусторонние силы, души предков, мифологические персонажи, преимущественно домашние духи и покровители (ср. русскую поговорку «Чердачная мышь подпольной не сестра»). Наиболее сильно смысловая и ритуальная значимость П. на севере восточнославянского ареала (особенно у русских), где чердак как маркирован-

ное пространство выделен слабо; по мере продвижения к юго-западу славянского мира (особенно к балканской его части) в символической структуре дома с ослаблением значимости П. возрастает маркированность чердака, с которым в этих ареалах связывается большая часть мифологических смыслов, характерных для П. Отмеченность П. в северном ареале во многом объясняется архитектурными особенностями севернорусского дома, для которого характерна высокая подклеть (*подызбица*), имевшая большое практическое значение как подсобное, хозяйственное помещение, место хранения запасов и др. В южнославянском и значительной части восточнославянского ареала традиционное жилище строилось с земляным полом и часто не имело П.

Символика П. в рамках жилого пространства объединяет его с другими локусами дома, находящимися внизу и связанными со сферой смерти и потусторонним миром, — с пространством под порогом, крыльцом, печью, столом, передним углом и др. У вост. славян П. — место захоронения мертворожденных и некрещеных детей, выкидышей, последа, пуповины и родовых нечистот женщины, а на Рус. Севере — и домашних животных (коровы, лошади). В частности, в Заонежье выкидышей, завернутых в чистую тряпочку, закапывали под полом — под печью и в красном углу их хоронить запрещалось. У заволжских старообрядцев еще в XIX в. имели место похороны под домом в П. Русский термин *голубеу, голубеу* (др.-рус. *гольбуѣу*, заимствованное из др.-сканд. *golf* 'пол, отделение') обозначал как П. или пристройку за печью, в женской части избы, открывавшую вход в П., так и особый тип русского архаичного могильного памятника с двускатной крышей. Чтобы прекратить посещения ходячего покойника, поминальную молитву (*отпуск на душу*) читали в П. или на чердаке (с.-рус.); для того чтобы покойник «не тосковал», после похорон его родственники заглядывали в П. (русские Удмуртии). Для облегчения предсмертных мучений колдуна в П. его дома забивали осиновый кол (рус., Заонежье). В похоронных плачах «погребба глубокне» — метафорическое обозначение смерти (с.-рус., Сед.О.ПО:57). В толкованиях сновидений сон о заглядывании или спуске в П. или погреб предвещает смерть (рус.).

В то же время П., как и другие периферийные пространства дома (сеновал, чулан и пр.), — обычное место для р о д о в (рус., Заонежье).

С представлениями о П. как пространстве, принадлежащем «своему» роду, проникновение в которое «чужого» опасно для членов этого рода, связан запрет сажать возле дома черемуху — корни черемухи, проникнув в П., навлекут смерть на всех мужчин дома или «выживут» их из дома. По этой же причине при возведении нового дома на месте его строительства не оставляли ни одного корня, иначе домашние будут болеть и умирать (с.-рус.).

П., наряду с другими хтонически осмыслемыми локасами дома, — место обитания мифологических существ, особенно сакральных хозяев и покровителей дома, связанных с душами предков. Это представление соотносится с обычаем погребения членов рода под домом и поддерживается верой в то, что все умершие родственники, предки и за гробом сохраняют связь с живыми родственниками и продолжают жить со своей семьей в рамках единого домашнего пространства. В России, вост. Белоруссии и вост. Украине **домовой** обитает в нижней части дома — в П., под печью, под порогом, в отличие от западной части восточнославянского ареала и западнославянской традиции, где подобные духи помещаются в верхней части дома — на крыше, чердаке (СБФ-2000:148, карта № 7). В П. живут также другие покровители дома: **ратный червь**, приносящий счастье обитателям дома и покидающий дом перед несчастьем (вологод.); **ласка** (бел.), которая также живет под полом в хлеву или в конюшне (словац.); **змея домовая чужаркућа** (серб.) или **стопанка** (ю.-з.-болг., Родопы); **домовой уж** (бел.), ср. словацкое поверье о том, что домовая змея живет под печью или под порогом. Из П. ночью выходит **домаха** или **домовица** (в одних случаях — жена домового, в других — женская ипостась домового, с.-рус.); там плачет женский дух дома **доможирика** (архангел.); также там обитает ряд второстепенных персонажей с неясной этимологией: **кутиха**, имеющая вид маленького черного человечка (с.-з.-рус.); **лизун** (з.-рус.), **кормчик** (вологод.), **хохря-махра** — персонажи, которыми пугают детей (рус. вологод.). С П., низом дома связаны персонажи, происходящие из «нечистых» покойников, — **книмора** (с.-рус.), **дух-обогагатель** (бел.). Женщине ночью снится умерший муж, который тянет ее с печи в П.; утром родственники находят ее завернутой в одеяло и спящей в П. под мешками зерна (владимир.). В русских быличках черт — помощни-

ки колдуна сидят в П. Кашубские карлики живут под полом избы или хлева; там же обитает жучок красного цвета *wieszczysca* (пол.). Наряду с колодцами, омутами, реками, П. конюшню — место зимовки ласточек, где они висят, цепляясь друг за друга (пол.). П., как и чердак, — место, где прячут клады (в.-слав.).

На Рус. Севере известен ряд персонажей — разновидностей домового, именующихся по месту обитания в П.: **голубешник**, который живет в голбце у входа в П. и ведает домашним хозяйством (вологод.); **подпольник** (вологод., Череп.МАРС:26); **подпольник**, который ведет жизнь, параллельную жизни семьи, и семья которого по числу и составу повторяет семью хозяина дома (олонец.). Увидеть подпольников можно встав на третью ступень лестницы, ведущей в П., и поглядев между ног (рус. олонец.).

В севернорусском ареале с П. и его мифологическими обитателями связан устойчивый мотив о детях, проклятых своими родителями, — такие дети попадают под власть подпольника, исчезают из избы, но продолжают невидимо жить и расти в П. в семье у домовых духов. Иногда такие дети возвращаются к людям, но чаще остаются у домовых. Проклятые девушки вырастают и выходят замуж за подпольников, перед свадьбой навещая своих родных и приглашая их посмотреть на свое житье. В одной из быличек дочь, с горя проклятая многолетней матерью, попадает к подпольнику. Через семнадцать лет она приходит к сестре и приглашает поглядеть на свою свадьбу. Сестра, по совету подпольника, вечером открывает П. и видит там ярко освещенную избу, гостей и жениха. Сестра-подпольница дарит ей гостинец и просит закрыть П. в полночь (Терский берег Белого моря). В быличках типа «проклятая невеста» парню из П. пустой избы показывается девушка и просит взять ее в жены. Парень приезжает за ней ночью, и после свадебного пира она становится обычной девушкой (рус. псков.).

П. — место совершения ритуалов и магических действий, предполагающих контакт с иным миром. В частности, у русских на Паску открывали П., ставили на подпольное окно кисель, сваренный в Чистый четверг, и закликали мороз. У входа в П. совершались русские ритуалы, направленные на задабривание домового и перевод его в новый дом при переезде: в Крещенский сочельник под голбце у входа в П.

для домового клали лепешки и булочки, веря, что в полночь он выходит и ужинает (рус. сибир.); при переходе в новый дом хозяйка открывала вход в П. старого дома и говорила: «Суседушко, братанушко! Пойдем в новый дом». Придя в новый дом, она там открывала дверь в П. и говорила: «Проходи-ка, суседушко, братанушко» (в.-рус., Аф.ПВ 2:116).

У русских П. — место девческих гаданий о замужестве: девушка босиком спускалась в П. — если ее ногу поглядит мохнатая рука, то жених будет богатым. Последней из гадающих девушек нельзя спускаться в П., иначе ее задавит нечистая сила (Сургутский край). На святках в П. гадали с зеркалом — девушка смотрела в зеркало через стакан с водой и произносила: «Чертовое место, покажись жених невесте» (Верхнее Поволжье, Влас.РС:391); в другом варианте этого гадания девушка садилась в П. на помело и со свечой смотрела в зеркало (вологод.). Иногда во время гадания в П. опускали гребень и смотрели, какого цвета волос на нем оставит домовая (владимир.). В Полесье в Финляндский пост девушки ломали ветки вишни и втыкали их в землю в П. со словами: «Як пойду замуж — зацвете, як не пойду — засохне» (ПА, брян., Челков).

П. — место лечения болезней, особенно полученных в результате порчи, колдовства. Для излечения ребенка от сглаза или падучей болезни на нем разрывали рубашку, которую закапывали в землю в П. и забивали в этом месте березовый клин под девятой половицей от стены (с.-рус.). Для снятия порчи с ребенка его обмывали водой над открытым входом в П., столом или свадебной лавкой (на которой во время свадьбы сидят молодые), после чего мокрую рубашку (иногда в нее заворачивали сделанную из соломы куклу) закапывали в П. под тем местом, где в доме стоит стол; землю в этом месте больше не тревожили, иначе болезнь может возобновиться (рус., Заонежье). После крещения кума клали ребенка под пол или под печь, чтобы снять с него всю порчу, которая пристала к нему по дороге из церкви к дому (бел.). Чтобы известить бородавки, нитку с завязанными на ней девятью узелками закапывали в П. со словами: «Как эта ниточка сохнет, гниет, так чтобы мои бородавки высохли и выгнили» (АА, архангел., Тихманьга). В соответствии с метафорой «сон есть смерть» для лечения бессоницы предписывалось посмотреть в П. (с.-рус.).

В родильной обрядности П., как и другие отверстия в доме (окна, двери, открытые крышки сундуков и пр.), символизировал родовые пути: для облегчения родов трижды обводили рожицу вокруг открытого входа в П. (полес.). Ср. севернорусский свадебный обычай сажать невесту на крышку от входа в П., чтобы обеспечить ей в будущем легкие роды.

П. — место, через которое на дом и его жителей колдуном насылались порча. Желая испортить семью, колдун забивал в П. этого дома осиновый кол или при постройке дома помещал под третьей от стены половицей берцовую кость покойника и волосы кого-либо из жильцов дома (рус., Заонежье). После этого в П. начинает что-то пугать, тревожить жильцов стуком, шумом (с.-рус.). В полеской быличке жаба, насланная колдунами, застывает девочку в П. и там высасывает у нее кровь.

П. упоминается в ряде фольклорных текстов. В подблюдных песнях типа «Под полом блоха / Толкача родила...» П. связывается с несчастьем, бедностью, вдовством. В русских загадках П. может обозначать рот — нижнюю часть лица (ср.: «Полно подполье гусей, лебедей» — рот, зубы), а также нижнюю часть мировой вертикали: «В подполье, в подполье лежит пирог с морковью; хочется есть, да не хочется лезть» (рыба в воде; Даль 3:197).

В ряде регионов (например, в Полесье), где погреба для хранения запасов сооружались не в П., а в виде отдельных построек вне дома, с ними связывались некоторые ритуальные действия и смыслы, характерные для П. В частности, в погребе, как и в П., принято было закапывать послед и пуповину после родов (полес.). Чтобы в погребе не было мышей, лягушек, ящериц и др., туда клали кости пасхального поросенка, в нем подметали ветками полыни или сжигали солому, а чтобы мыши не портили в погребе картошку, туда клали камень (полес.). Запрещалось строить дом на том месте, где был погреб, иначе в доме будет всегда холодно (з.-рус.).

Лит.: Аф.ПВ 2:81,105,116; Байб.ЖОВС:180—182; Влас.РС:390—291; Гура СЖ:62,231,276, 307,319,373,501; Зел.ОРАГО 1:200; Зел.ОРМ?: 72—73,301; Лог.СОЗ:18,34,43,81,93,106,114,129, 134,169,184; Макс.ННКС:79; Никиф.ППП:22; ПВСНС:223; Помер.МП:100,112; Череп.МАРС:25;

Череп.МРРС:77; ПА; Mosz.K.I.S:552; Schn.SV:5; ZWAK 1881/5:129.

Е. Е. Левкиевская

ПОЕЗД СВАДЕБНЫЙ — свадебная процессия жениха, направляющаяся за невестой, сопровождающая молодых к венчанию и в дом жениха (или сначала в дом невесты, а потом жениха); реже — некоторые другие процессии в свадебном обряде. П.с. жениха, направляющийся за невестой, наделяется военной символикой, получающей выражение в терминологии и атрибутах его участников, в ритуальных действиях и фольклорных текстах.

Названия. Специальные термины, обозначающие П.с. и собирательно его участников, характерны прежде всего для вост. славян: рус. *поезд*, бел. *поязд*, укр. *поїзд*, з.-рус., витеб. *поезда*, москов., тул. *поезжанье*; архангел., вологод. *прибор*; рус. *свадьба*, бел. *свадзьба*, *вяселле*, пол. *wesele*, кашуб. *vesele*; брест. *сваття*, *сватоства*, *венец*; смолен. *дружина*, бел. *дружына*, укр. *дружина*, словац. *družina*, малопол. *družyna*; киев. *дружо*, ровен. *дружба*, *дружка*; ю.-бел. *бяседа*; укр. луган. *братія*, *бригада*; житомир. *посаг*, словац. *gíša*. У других славян для П.с. используются обычные названия процессии,

шествия или свиты: с.-х. *поворка*, пол. *orszak*, словац. *sprievod* и т. п.

Способы передвижения. Участники П.с. ехали в повозках (зимой в санях) или шли пешком, у юж. славян часто ехали верхом. Иногда следовало использовать транспорт, даже несмотря на близкое расстояние. Архангельские поморы ехали в П.с. не в санях, а в рыбацких карбасах. У словаков в отдельных случаях невесту даже летом везли в П.с. из дома ее родителей на санях. Нередко число пар или троек лошадей в П.с. должно было быть нечетным (рус.), так же как и число его участников (рус., черногор.). П.с. ехал с колокольчиками под дугой, упряжь и повозки украшались бубенчиками, лентами или платками, цветами и зеленью, гривы коней заплетались в косы, хвосты завязывались узлом, в гривы и в хвосты вплетались ленты, платки и т. д. У болгар на рога волам П.с. жениха втыкали по золоченому яблоку или красной луковице в фольге (пловдив.). Согласно поверью, лошадям возить участников П.с. вредно: от этого у них три года потом текут из глаз слезы (архангел.).

Состав поезда. У русских все поезжане жениха были в красных рубашках (ярослав.), с кумачовыми лентами на шапках (воронеж.), с платками или шальями, повязанными поверх одежды (астрахан.), на плечах



Н.А. Белоконь (1893—1981). Свадебный поезд. 1930 г., с. Петриковка Днепропетровской обл. Государственный музей украинского народного декоративного искусства (Киев, Украина)

(псков.), с полотенцем через плечо (ю.-рус.), с иглками, воткнутыми крест-накрест в полы верхней одежды, и с сетью, опоясанной под рубашкой, в качестве оберега (с.-рус.), женщины повязаны красными шерстяными платками (вологод.); у белорусов и украинцев мужчины с рушником или поясом через плечо и с **хвнткой** на груди или на шапке; у черногорцев — в праздничных белых рубашках и с пистолетом за поясом и т. д. Важнейшие участники П.с. жениха — его посаженный отец (см. **Посаженные родители**), старший **сват** (**2**) и/или **дружка**. Когда этих лиц бывает несколько, они делятся на старших и младших. Кроме того, каждый из них может иметь помощника. В П.с. жениха участвуют замужние женщины — его посаженная мать и одна или несколько свах, а также парни, друзья жениха (в том числе свидетели при венчании). Нередко среди поезжан терминологически выделяется группа холостых парней, товарищей жениха. Иногда П.с. сопровождал всадники: у русских — *казаки* с пистолетами (симбир.), *передовщики* или *рожники* (олонец.); у поляков Куяв по бокам П.с. ехали верхом дружбы. При подъезде к дому невесты или к церкви вперед высылали вестника, чтобы сообщить о приезде П.с. У русских это обычно был дружка, у словаков — **знаменосец**, у юж. славян — специальные лица. Особым участником П.с. у юж. славян, словаков, части чехов и поляков, западных украинцев и белорусов зап. Полесья был знаменосец со **знаменем свадебным**. Помимо знамени, атрибутами свадебных чинов в П.с. были **деревце свадебное** и **жезл**. Так, у поляков Малопольши впереди П.с. ехал старший сват или дружка (*starosta, starszy družba, marszałek*), потрясая деревцем. По пути к венчанию и обратно те же лица во главе поезда махали деревцем или танцевали с ним (пол.). У зап. украинцев с деревцем ехал **старший боярин** (ивано-франков.). У русских один из участников П.с. помахиивал по пути к венчанию **веткой** — сосновой веткой, украшенной куколками, с колокольчиком, ручником и бусами (орлов.). У черногорцев Приморья впереди П.с. шли **мачетар** с мечом и знаменосец (*баряктар*), размахивая мечом и знаменем. Напитками в П.с. заведовали **трапезники** (перм.), **пивщик** (вологод.), **лагуники** (нижегород., самар.), **затычка** (твер.) и т. п., **шинкар** (укр. чернигов.), **чутураш** (черногор.), **буклијаш** (серб., черногор.), **buklijaš, barilonoša** (хорв.), а также дружка,

старший сват, **прекужди** (серб.), **војвода** (черногор.) и др. Они угощали хмельным встречных по пути П.с. Хлеб или пироги в П.с. везли **хлебник** (вологод.), **коровайный, коровайница** (новгород.), **каравайник** (тамбов., саратов., бел. мин.), **два пирожника** (тул.), а также отец жениха (олонец.), один или несколько друзей (архангел., нижегород.), старший сват (словац. *starejší*), женщины и девушки (словац.). У русских специальные чины отвечали за головной убор жениха: **капачник** или **подколпашный** вез с собой его фуражку (новгород.), **шапочник** снимал с жениха шапку при встрече с людьми по дороге (рус.). Икону везли **дружка** или **большой брат** жениха (вологод.), **большие бояре** (перм.) или **малыс**. Охранял П.с. от порчи обычно дружка (псков. **дружковорожбит**), **большак** — старший дружка (твер.) или **тысяцкий** (олонец.), на Рус. Севере часто также профессиональный колдун. В некоторых местах в П.с. участвовал священник (вологод. **священный поп**), который ехал в первых санях с отцом жениха (архангел.), держа крест в руках (вологод.). У юж. славян в П.с. принимал участие свадебный шут: макед. **веселбар**, с.-х. **чауш, veseljak**, босн. **чајо, чађо**, хорв. **žibaza** и т. д. У сербов веселили гостей также **војвода** и **старојко**. У словаков впереди П.с. к венчанию шли **blázniví svatí** с бутылками с вином, а один со свадебным знаменем, они скакали под музыку и задирали окружающих (тренчин.). У русских роль скомороха выполнял дружка. Родственники и гости со стороны невесты обычно прибывали на **пир свадебный** к жениху позже, после прибытия туда молодых. Чаще всего невесту в П.с. к венчанию сопровождал ее **брат** или несколько братьев. С невестой к венчанию часто ехала ее посаженная мать (крестная) или сваха. Иногда она везла в П.с. подвенечный наряд невесты (вологод.). Участниками П.с. со стороны невесты были также ее дружка или старший сват, а также подруги. Участниками П.с. к венчанию и в дом жениха были также музыканты, которые шли впереди П.с. (э.-укр., чеш., словац., словен.), ехали в первых санях (пол., кашуб., луж.) или в конце П.с., перед самыми последними родственниками (словац.). Нередко в П.с. особые лица везли **приданое**.

Порядок поезда П.с. двигался в строго определенном порядке. Считалось, что если порядок саней в П.с. к венчанию нарушится, молодые будут плохо жить (воло-

год.), а если по пути распряжется конь, то молодые разлучатся (бел. брест.). У русских во главе П.с. верхом ехал дружка (или несколько дружек). На Рус. Севере дружка иногда шел впереди П.с., звоня колокольчиком на палке (архангел., вологод.). Дружку возглавлял П.с. у белорусов (витеб., полес.), старший шафер — у украинцев Воыны, старший дружка (*starszy družba, marszałek, stanowniczy*) или несколько дружек — у поляков Малопольши, старший сват (*starý svat, starejší*) — у словаков. У болгар впереди П.с. шел дружка (в.-болг. *девер*) или старший сват (з.-болг. *старькоя*). У македонцев отец жениха (охрид. *главен сват*) или сам жених (дебар.) ехал верхом впереди П.с. У других юж. славян предводителем П.с. были старший сват, посаженный отец (хорв. *debeli kum*) или особый вожак поезда. П.с. к венчанию у русских также обычно возглавлял дружка, а молодые ехали раздельно: жених с тысяцким (архангел., вологод., нижегород.) или подкняжм (псков.), а за ними невеста с посаженной матерью или свахой. Вместе с дружками (подругами) ехала невеста к венчанию у чехов, с матерью и двумя подругами (*prědonkami*) — у кашубов. У западных украинцев жених с дружкой (*дружкой*) шли впереди воза, а за возом бояри (ивано-франков.). У гуцулов невеста, а за ней жених ехали верхом. В Словакии молодые шли позади старших сватов (*starí svati*) — старшего свата и старшей сваты: невесту вел дружка жениха (*družba, prvý družba*), а вслед за ними жениха вела первая подруга невесты (*prvá družica*) (аиптов.) или ее посаженная мать (*široká*) (трещин.). У поляков, в случае если жених и невеста отправлялись к венчанию не каждый из своего дома, то ехали в П.с. раздельно (один в передней повозке, а другой в задней, невеста в повозке, а жених верхом в сопровождении дружки) или вместе в передней или задней повозке. Старший сват или дружка сопровождал по пути к венчанию невесту, жениха или обоих молодых. В Боснии все участники П.с. к венчанию ехали верхом: впереди знаменосец, за ним старший сват, далее невеста, по бокам от нее кум и дружка (*девер*), а за ней ее посаженная мать (*jenka*). От венчания у русских молодые ехали в дом жениха вместе — либо в первых, либо в последних санях. В Калужской губ. сваха невесты ехала в П.с. от венчания только до распутия, а потом возвращалась в дом невесты. У белорусов Полесья П.с.

к жениху возглавлял главный из дружек — старший маршалак (гомел.). У поляков старший сват или дружка вел П.с. в дом жениха. У болгар невеста ехала к жениху на белом коне (горнодумайск.).

Отправление и прибытие поезда. Перед поездкой за невестой участники П.с. сходнясь к жениху на проводы. Они участвовали в угощении (рус., бел., хорв.), пели специальную песню, дарили жениху деньги (с.-рус.), клали их на блюдо — жениху на колпак (олонец.). Выходя из-за стола, поезжане трижды обходили его кругом по солнцу (олонец.) или с женской стороны столу на мужскую (вят.) и молились богу (олонец.). На Украине дружка верхом на граблях обходил мать жениха за руку или гонял плеткой вокруг П.с., переламывал черенок грабля и выбрасывал его, а мать жениха обсыпала П.с. житом, хмелем, монетами, орехами, сладостями (луган.). На Рус. Севере родители жениха садилась за стол со словами: «Чтобы нам помолодеть, надобно на том месте посидеть» и сидели, пока П.с. не скрывался из виду (вят., Гос. Архив Кировской обл., ф. 574, оп. 2, ед. хр. 4431), или смотрели на отъезжающих в окно, не вставая с места (вологод.).

На Рус. Севере при въезде в деревню невесты П.с. проезжал по ней из конца в конец и только потом останавливался у дома невесты; иногда въезжал на скотный двор, через который поезжане входили в дом невесты, где их встречали ее братья (вологод.); входя в дом, не снимали верхней одежды (вологод., вят.). У вост. и зап. славян обычно поезжан в дом впускали не сразу: вход преграждали посторонние односельчане, требуя выкупа; устраивали пэрэпой, *молодэбщичну* (брест.), *заставу* (винниц.), преграждая вход столом с закуской для получения выпивки; дружка жениха (саратов. *заворотный*) вел переговоры с дружкой невесты (с.-рус.) или с ее подругами (воронеж.), прося впустить поезжан; старший сват (*starosta*) или дружка выкупал вход водкой или деньгами (пол.), двери открывали после того, как обе стороны пропойт припевки (пол.). У белорусов Гродненской губ. жених, сохранивший девственность, соскакивал с воза на дежу с хлебом-солью, топая ногой, и бросал на нее несколько монет. У черногорцев П.с. останавливался на краю села, высылал вестника в дом невесты, где тот менялся с хозяевами баклагой с вином и возвращался к П.с., после чего поезжане со

стрельбой подвезжали к дому невесты, танцевали коло перед домом и передавали свое знамя под охрану знаменосца невесты. У родопских болгар перед приехавшим П.с. жениха выливали ведро воды и на счастье бросали из решета пшеницу, смешанную с монетами и сладостями (пловдив.).

Перед отъездом к венчанию у поляков старший сват выводил невесту из дома. У болгар под музыку на *извождане* брат за конец полотенца, данного невесте ее матерью, выводил сестру во двор, молодые трижды кланялись по направлению к солнцу и ехали к венчанию (херсон.). У русских на Севере поезжане выходили из дома невесты через скотный двор (вологод.). Дружка *отпускал* поезд — предохранял его от порчи (калуж.), трижды с иконой обходил его (вологод., саратов., рязан., ю.-башкир.) против солнца (нижегород.), нашептывая заговоры (вологод.), крестообразно бил плеткой по земле перед П.с. (новгород.) и благословлял его участников (петербург., костром.). У хорватов родители давали дочери благословение (*prošćenje*) перед расставанием. У белорусов мать невесты трижды обходила П.с. и сыпала жито за шиворот жениху и другим участникам П.с., а сват давал коням водки, чтобы они бежали быстрее (мин., брест.). В вост. Моравии участники П.с. перед отъездом трижды обходили вокруг дома, а иногда вокруг невесты. У болгар перед молодыми высыпали раскаленные угли или пепел из очага, через который они должны были перейти, а при отправлении П.с. выливали ведро воды в воротах, чтобы у молодых все шло, «как по воде». На Рус. Севере невеста в знак покорности подавала жениху вожжи (вологод.). При отъезде стреляли из ружей в направлении пути к венчанию (новгород., вологод.). Когда П.с. трогался, в доме невесты двигали стол (вологод.). Родители невесты садились за стол и неподвижно, не смотря в окно, сидели, положив голову на стол и подперев ее руками, пока поезд не скрывался из виду (вологод.).

Приезд П.с. к венчанию, а затем прибытие к дому жениха тоже знаменовались стрельбой (вологод., архангел.). Мальчики из деревни жениха при встрече П.с., как и при проводах, зажигали маяки — лучки зажженной соломой (олонец.). П.с. с молодыми въезжал по въезду на сеновал, где их встречали родители жениха и благословляли на сене (вологод., архангел.). У украинцев перевозчи-

ли молодых через зажженную в воротах солому (чернигов., ровен., екатеринослав.). В Черногории молодежь встречала П.с. песней; у знаменосца выхватывали знамя и водружали на доме жениха. У юж. славян невесте по приезде от венчания вручали маленького мальчика, чтобы у нее родился сын. У всех славян распространена встреча молодых родителями жениха и осыпание новобрачных житом, сладостями и т. п.

Другие свадебные процессии. В отдельных случаях *посадо* у русских называется возглавляемая дружкой процессия сватов (*сватухов*), отправляющаяся сватать невесту (олонец.); процессия *позорян* (родственников невесты), приезжающая осматривать дом и имущество жениха в период стовора (архангел.); процессия родственников (архангел., вологод. *посажан, приезжан*), сопровождающих жениха на обручение в конце стовора или в канун свадьбы, процессия родственников невесты, отвозящих приданое к жениху за два дня до свадьбы (вологод.). В Вологодской губ. по приглашению брата невесты к невесте на девичник накануне свадьбы приезжали *званные* или *зватые* — группа братьев и ближайших родственников жениха, обычно вместе с самим женихом. У украинцев Харьковской губ. в период подготовки к свадьбе в дом невесты на угощение варениками ехала *дружина*, состоявшая из *бояр, свашек, світилок* и *старост*. У западных украинцев накануне свадьбы к невесте приезжали *поручники* — родственники жениха вместе с его *дружкой* и *старостой* (ивано-франков.). У белорусов в канун свадьбы в дом невесты прибывала *грамада* — участники обряда со стороны жениха, чтобы присутствовать при *посаде* невесты на дежу. Особую процессию составляли родственники невесты, приезжавшие (часто с приданым) в день свадьбы или, реже, на другой день на свадебный пир к жениху, после приезда туда П.с. с молодыми. Участники свадьбы ехали потом в процессии с молодыми с ответным визитом из дома жениха к родителям невесты.

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гуря

ПОЖАР — стихийное бедствие, проявление опасной, враждебной человеку силы огня. В народных верованиях часто осмысливается как

кара за нарушение запретов (например, работу в праздник, разорение гнезда аиста или ласточки), совершенное преступление (например, кражу) или как проявление злой воли: строители могли «злым словом» накликасть П. на построенный ими дом в случае, если хозяин плохо вознаграждал работников (пол.); П. мог вызвать обиженный хозяином дух-обогачитель (*skrzał*), явившись в облике огненной птицы (пол.).

Пожар может представляться как одушевленная стихия, ср. пол. *gość, gość w czteropomysł płaszczy, gość straszny (lichy), zły gospodarz*. Поляки Хелмского воев. различают «мужской» и «женский» пожар, называя их соответственно *kozmeć* и *kóztymcha, kuźmiszka*. «Женский» П. считался более злым, трудно поддающимся на уговоры.

Пожар предвещают: вой собаки (особенно когда собака воеет, подняв голову вверх, — рус., укр., бел., пол.); появление в селе рыжих белок (рус., бел., пол.); заяц, пробежавший через деревню (рус., укр., бел., пол., чеш., луж.), забежавший в строящийся дом (бел.); лось, зашедший в деревню (бел. полес.); ящерица, лежащая кверху брюхом возле дома (пол., з.-укр.); кружащие над домом журавли (пол.); летящий по прямой траектории аист (чеш.); прилетевший на дом дятел (рус. вологод.); появление (особенно днем) в деревне совы или ее крик вблизи жилища (с.-рус.); летающий по избе сверчок (рус.); неожиданно покинувшие дом тараканы (рус., бел.) и мыши (рус.). Если после П. в течение трех дней в деревне появится заяц или белка, то в течение трех лет следует ожидать нового П. (бел.). Если замечали, что домовая змея пьет молоко из одной миски с ребенком, это означало, что «жильцам предстоят всяческие благополучия, но зато дом непременно сгорит» (Никиф. ППП:201). Украинцы (житомир.) и белорусы (минск.) верили, что П. может случиться в доме, где ласточка покинула свое гнездо. К пожару снятся пчелы (укр., бел., пол.) или пчелиный рой (рус., бел., укр., пол.); кусающие осы (пол.); заяц (полес. волын.), белка (полес. ровен.), мухи (пол.), солнце (пол.), разбойник или злодей (пол.), мост (пол.), скачущий конь (пол.), сивый конь (пол.), хоругви (пол.), цыгане (пол.), ребенок (пол.), гусята (пол.), солома (пол.). Символом П. выступает красный петух, ср. фразеологизм *пустить красного петуха 'поджечь'*.

Предотвращение П. Во избежание П. не следовало во время святок связывать ни новых, ни старых рассыпавшихся веников, метел, помела (бел.). Нельзя было передавать бердо из одной деревни в другую на Благовещенье — в одной из деревень летом случится П. (бел. витеб.). Невесте в день свадьбы не следовало носить одежду красного цвета, чтобы не навлечь П. на молодую семью (пол.). С той же целью не одевали ребенка в красное до крещения (пол.). Опасались убивать «огненную» лягушку с ярко-желтыми узорами на животе, чтобы не сгорел дом (ю.-слав.). Чтобы уберечься от П., обращались с молитвами к Богу, Христу, Богородице, св. Николаю, св. Агате, св. Флориану, св. Вавжинцу, св. Варваре, св. Блажену, св. Исидору, св. Антонию, св. Игнатию, св. Кишиштофу.

От П. оберегают: обетный крест или часовня, поставленные вблизи дома (пол.); крест, укрепленный на крыше дома (пол.); хранящиеся в доме освещенные в день св. Агаты хлеб и соль (пол.); пасхальные яйца (о.-слав.); освященная верба (у православных); пасхальные «пальмы» (у католиков); обожженные в пасхальном костре кусочки дерева и ветки (з.-слав.); веники, освященные на Божье Тело (пол.); освященная в день Божьего Тела или на Успение Богородицы вельень и т. п. (рус., укр., бел., пол.); текст молитвы «Сон Богородицы» или так называемые святые письма (пол. *listy święte*). Сакральные предметы, защищающие от П., хранятся в доме в определенных местах — на божнице, под стрехой, под крышей, вывешиваются на окнах.

Оберегом от П. считается также гнездо аиста на крыше (в.-слав., з.-слав.), гнездо голубей (рус., укр.), гнездо ласточки (укр., бел., кашуб.), прибитая живьем к дверям дома летучая мышь (пол.). Чтобы застраховать свой дом от П., не следовало благодарить за одолженный у соседей огонь (пол.).

Поведение людей во время П. было регламентировано. Часто запрещалось тушить пожар, заливая его водой. Во время П. запрещено громко кричать (от крика пламя сильнее разгорается — пол.). Беременным женщинам запрещали смотреть на П. во избежание появления у ребенка родимых пятен; если, испугавшись П., беременная дотронется до своего тела, у ребенка на этом месте на всю жизнь останется родимое пятно красного цвета (о.-слав.). Из горящего дома в первую очередь выносили иконы, стол и хлеб. У бе-

лорусов существовал запрет смотреть на П. через окно (гроднен., Fed.LB 1:248). По поверью, над пожарищем появляются белые и черные птицы — это души умерших предков, которые явились помочь своим живым сородичам: если пересчитать этих птиц, можно узнать число своих предков, а также кто из них был праведником, а кто грешником (бел. витеб., Никиф.ППП:85). Считалось, что украденные с П. вещи неминуемо сгорят от пожара в том доме, где окажутся (бел.). Спасенные во время П. вещи можно было вносить в другой дом только после того, как П. окончательно прекратится (бел.). Чтобы вывести во время П. скот из хлева, следовало выбросить оттуда три горсти навоза и трижды ударить по хлеву ячменным снопом (бел. витеб.).

Способы тушения пожара: заливание водой (обычной или освященной в день св. Агаты или св. Блажея); засыпание землей; обход горящего строения с **иконой** (о.-слав.; ср. замыкание в магической **круг**), при этом наиболее действенными считались иконы Неопалимая Кулина, изображения св. Агаты, св. Николая, св. Флорнана, св. Вавжинца, Божьей Матери Ченстоховской; чтение молитвы или заговора (например, следовало семь раз прочесть «Отче наш» наоборот — пол.); бросание в огонь освященных предметов — пасхального яйца, хлеба и соли, освященных в день св. Агаты, венков, освященных на Божье Тело (пол.); перебрасывание через П. земли из «кротовины» (пол.); написание на дверях горящего дома «слов, которые Пан Езус на кресте вымолил» (пол., SSSL 1/1:342). В витебской Белоруссии верили, что если трижды обнести горящей постройкой артос и бросить туда, где нет построек, ветер направит пламя в ту же сторону; там же полагали, что предупредить распространение П. может кто-либо из членов семьи, где случился П., обжевав нагишом с кусочком артоса в руках дом, усадьбу и деревню. В Полесье считалось, что помешать распространению огня может беременная женщина, если обожет вокруг горящего дома (бел. брест.). Для предохранения дома от соседнего П. нагая девушка или молодуха трижды обегала горящее строение с полным горшком молока, а потом бросала горшок в огонь (бел. витеб.). От П. помогала трава, выросшая на проплешине в засеянном поле: если с пучком такой травы обойти горящее здание три раза и стать в безопасную сторону, пламя направится туда же (бел. витеб.). Ос-

тановить П. можно было с помощью палки, которой разняли змею и лягушку (укр.) или которой убили ужа (бел. полес.). Крестьяне Владимирской губ. считали, что если во время П. топить **печь** подальше от горящего строения, П. потухнет (БВКЭ:272). По белорусскому поверью, причиной П., который невозможно потушить, являлось брошенное в печь **петушиное яйцо** (Никиф.ППП:172). При тушении П. огонь старались умилоствовать, называя его *ogienkiem kochanym, ogieniaszkciem, dobrym ogniem* (пол., SSSL 1/1:339).

Пожар от молнии следовало тушить пивом, **квасом** (рус., укр., бел.), кислым **молоком** (о.-слав.), сладким молоком (бел.), молоком овцы (пол.), козы (иногда только белой) (укр., бел., пол.), парным молоком черной или бурой коровы (рус., укр.), козьим жиром (пол.), сладким молоком (пол.), коровьим **навозом** (рус.); заанвать такой П. водой считалось грехом (бел.). Бросали в огонь или через крышу горящей постройки освященное пасхальное (иногда так называемое **первохрестное** — то, которым христосовались первым) **яйцо** (в.-слав.), трижды обегали пожар нагишом (укр., пол.), с распущенными волосами (полес.), обходили с молитвой (о.-слав.), обносили вокруг дома горшок с медом (рус.), икону Неопалимая Кулина, образ Спаса Нерукотворного или Николая Чудотворца (православные), икону св. Агаты (католики) или пасхальную скатерть, которую не стирали семь лет (волин. Полесье); обходили дом с хлебом св. Варвары — после этого огонь столбом поднимался вверх (з.-бел.). В Полесье считали, что остановить пожар от молнии можно, если прочитать молитву или спеть песню, которая приснилась во сне (киев.). Средствами для тушения пожара от молнии служили освященные предметы: соль, вода, хлеб, травы. При тушении пожара от молнии помогала молитва **еврея** (полес. ровен.) или обход дома **цыганом** (полес. киев.). Погасить огонь от молнии могла другая молния, ударившая в то же самое место (пол.). Огонь, возникший от удара молнии, можно «прогнать» от селения, поставив, например, телеги в том направлении, куда хотят отвести огонь (пол.).

У русских бытовало поверье, что если пожар произошел от молнии, то никогда больше одной хаты не сгорит. В то же время существует представление, что нельзя тушить пожар, зажженный молнией, или спасти человека, в которого ударила молния, т. к. это

кара Божья (укр., пол.); при попытке загасить огонь молния поражает людей (пол.). По поверью, П. от молнии посылается самим Богом или Илей Пророком, которые преследуют громовыми ударами огненных змей, и от брызг эминой крови случаются пожары (Аф.ПВ 2:516). Считалось также, что в таком пожаре сгорает пораженный молнией черт, поэтому тушить пламя нельзя (бел.).

Видеть П. во сне: зимой — к морозу (рус., бел.), летом — к вёдру (бел. витеб.), к свадьбе (бел.), к ссоре в доме (бел., пол.), к встрече со злодеем (пол.), к головной боли (бел. полес.), к тому, что некое дело «загорится», но окончится ничем (бел. минск.). П. во сне также означает солнце (пол.) и счастье (пол.). Тушить П. во сне означает тяжелую неожиданную работу на жаре или морозе (бел. витеб.) или то, что человек попадет в беду (бел. минск.). Если снится, что сам тушишь пожар, значит тебя обворуют; если снится, что П. тушат другие — сон к добру (бел. полес.).

Лит.: Аф.ПВ 1:538,667—668,687,716; Макс. НККС:405—425; БВКЗ:271—272; СМ:284—285; Журав.ДС (по указ.); Гуря СЖ (по указ.); Усп.ФР (по указ.); Юд.ОРЭ:142—143; ЭО 1898/1:137,140; Чуб.МВ 1:48—50; Бул.УН:277—282; Драг.МПР:387; Шейн МИБЯ 3:353; Серж.ПЗ:25—27; Никиф.ППП:85,106,139,162,172,177,186,190,209,212,234,241; Рет.КДР:29—31,67,83; Fed.LB 1:213,215,247—248,265; БНМ:288—291; ЖС 1890/2:138; СМР:80—83; СМЕР:64—65; БМ:242—244; Mosz.KLS:494—509; SSSL 1/1:339—348; Sychta SGK 3:299—300; ПА.

О. В. Белова

ПОКОЙНИК (рус. покойник, покойный, умерший, усопший, мертвец, диал. мертвель, мертвень, мертвяк, небожчик; укр. небіжчик, небіжка, мертвяк, редк. мерця, померлий, мрець, мерлець, покійник; бел. нябожчык, мярцяк; полес. мертвец, мрець, мерлець, мертвяк, померший, смертяк, небожчик; пол. nieboszczyk, nieboszczka, zmarły, umarły, trup, диал. nieboga, niebożczka, umrzyk; чеш. umřelc, mrtvý, устар. mrtvec, mrtvoła, диал. zemřelý, nebožtík, nebožka, устар. neboža; словац. mŕtvec, umřelc, mŕtvý, zomrelý, zomretý, nebohý, nebohá, nebožtík; луж. njebohí, njabogi; болг. мъртвец, умрял; макед. мртвовец; с.-х. самртник, мртвац,

мртви, умрли; эфемизмы јадник, веселик, добросрећник; словен. rajnik, rajnica, mrlak, umrlí, mrtvak, mrlič, книж. mrtvec, pokojnik) — объект погребального и поминального ритуалов, воплощение смерти; персонаж переходного статуса, пребывающий на границе «этого» и «того» света, причисляемый одновременно к миру сакральных потусторонних сил, управляющих земной жизнью (см. Мертвых культ, Предки), и миру опасных демонов («холодные» покойники, упыри, вампиры и т. п.). Ритуалы с П. разнились в зависимости от «категории» П., его праведности или «нечистоты», от характера и обстоятельств смерти (см. Покойник «валожный»), а также от социо-возрастного статуса П. (особые ритуалы и верования связаны с умершими детьми, неженатой молодежью, беременными женщинами, хозяином и хозяйкой и др.). Эти ритуалы носили двойственный характер: они должны были обеспечить умершему благополучный переход границы между мирами и «нормальное» загробное существование и вместе с тем они были призваны защитить живых от опасностей, связанных с вторжением смерти.

Особенно опасным считалось время непосредственного контакта с П. в период от момента смерти до погребения. Как только наступала смерть, ставили в изголовье П. (на окно, на стол, в красный угол) чашку с водой, в которой вылетевшая из тела душа должна омыться (вода стояла до сорокового дня), вешали полотенце (в.-слав.); зажигали свечу (три свечи). У сербов считается большим грехом не зажечь свечу умершему — без нее П. будет блуждать в вечном мраке и может превратиться в вампира; если по той или иной причине свечу не смогли зажечь, ее «посылали» умершему со следующим П. Сразу же пекли хлеб и горячим разламывали его, чтобы шел пар, которым питается душа П. (в.-слав.); в некоторых локальных традициях хлеб ломали и макали в молоко (полес. туров. потапы) или в вино (болг. панагюр. топеник). Завешивали зеркала, убрали или закрывали все блестящие предметы (чтобы П. в них «не отразился», чтобы не изменился в лице и т. п.); выливали всю воду и переворачивали ведра сразу (чтобы душа П. не осталась там — полес.) или при выносе гроба (чтобы П. не возвращался — укр.; «мъртвешка вода пусть идет за П.», болг. Вак.ПО:79); останавливали часы, переворачивали фотографии лицом к стене; открывали

двери и окна (о.-слав.); прятали домашних животных, строго следили, чтобы кошка или курица не перепрыгнула через П., иначе он станет «ходячим» (о.-слав.).

Далее следовали обязательные действия по обмыванию и обряжению П. (болг. *стъкмяване, справяне, мъдрене, докарване, пременяване, украсяване*): грели воду, приносили солому, звали обмывальщиков, готовили смертную одежду (чеш. *umrlčí saň, čechel, házuška, rubáš*; пол. *złło; czehel, śmiertelnica, śmiertelna koszula*; бел. *чамара*; болг. диал. *садовище, ризче, савез, презорелка, навлек*). По полесским представлениям, похоронить П. необмытым — грех, не будет дождя; в Болгарии обмывали П. обязательно вне дома: выносили на гумно или в сад; иногда обмывали не водой, а вином, или после обмывания водой тело смазывали вином или вином и маслом, чтобы П. не стал вампиром; в редких случаях ограничивались обмыванием лица, рук и ног (см. **Обмывание**); причисывали и заплетали волосы женщине, брили мужчину; обрезали ногти (болг.), клали их за пазуху, чтобы умерший сделал из них себе мост на «тот свет» (укр.). Рубаху, в которой человек умер, нельзя было снимать обычным образом, а следовало разорвать на нем или разрезать (серб.); покойническую рубаху надо было выворачивать через верх (полес.). Иногда до обряжения смертную одежду клали на грудь П. (бел.); у чехов, по старому обычаю, дочь в качестве последнего дочернего долга должна была надеть чулки умершей матери; поляки надевали на женщину по две рубахи, по две юбки и т. д., чтобы в дальнем пути на «тот свет» она могла переодеться, когда износится одна партия одежды; во время одевания П. с ним разговаривали, обращались к нему по имени. На одежде не должно было быть узлов; избегали также завязок и застежек (чтобы вдова или вдовец могли вступить в новый брак); часто требовалось, чтобы одежда была новой; в любом случае в ней не должно было быть дыр, т. к. через них П. мог «высмотреть» кого-то из родных и увесты за собой (пол.). См. также в ст. **Одежда, Обувь**.

Постель и солому, на которой лежал П., сжигали («пусть идет к Богу», «надо нагреть ноги мертвому» — полес.; на перекрестке за селом — в.-слав., ночью под открытым небом — словен.) или выбрасывали; иногда постель стирали вместе с полотенцами, на которых опускали гроб («мертвому очи промывают»,

полес.); солому развешивали на заборе, чтобы над ней пролетели птицы (чеш.); воду от обмывания выливали в укромное место. Одежду и вещи П. не отдавали до истечения сорока дней. В Заонежье одежду с умершего бросали в воду, сжигали на костре в огороде или закапывали в землю на меже. Подробнее об обращении с вещами, имевшими контакт с П., см. в ст. **Покойнические предметы**.

Параллельно с этими действиями вне дома (или в сенях, хозяйственном помещении в доме) изготавливали гроб (обязательно «чужие» люди); в досках гроба не должно было быть сучков, иначе будет «дыра в селе», т. е. кто-то еще умрет (пол.). У юж. славян тело укладывали в гроб только перед самым выносом из дома; так же поступали украинцы на Карпатах; в других традициях это делали чаще всего на второй день. До помещения в гроб тело лежало на лавке (в.-слав., з.-слав.), на кровати, на столе, на одре (серб., укр.), иногда в сенях или кладовой (ногами к выходу), но ни в коем случае не в амбаре, т. к. это могло погубить урожай (чеш.); поляки Жешовского края иногда клали тело на ступу, которая стояла в сенях или в хозяйственной части дома. Обычно клали П. головой к образам, под окном, посреди комнаты; мужчину — на правую лавку от образов, женщину — на левую; мужчину — вдоль печи, женщину — напротив печи (бел.); ногами к двери (живому человеку так лежать нельзя); по другим предписаниям — лицом к иконам; головой на восток, ногами на запад (укр.); «малу дитину кладуть на стіл, бо кажуть, що то ще ангел» (укр., ЕЗ 1912/31—32:205). Накрывали П. свадебной наметкой или освященной пасхальной скатертью (полес.), полотном (рус. *саван*, укр. *покривало, перемітка*, болг. *покров*, словен. *mrjak*), по которому душа будет переплывать на «тот свет» (в.-слав.); под тело подкладывали солому (о.-слав.), мешок (укр.). В гроб под голову П. клали стружки от гроба, солому, дерн (даже зимой, з.-укр.). О вещах, помещаемых в гроб, см. в ст. **Гроб**.

Мертвое тело. Умершему вытирали платком последнюю слезу (полес. «зренье утекло»), на Рус. Севере это делал безымянным пальцем старший из присутствующих; сразу же закрывали глаза; клали на глаза монеты (на один глаз вверх орлом, на другой — решкой, пол.), которые потом отдавали нищим (о.-слав.), черепки (хорв.), белый платок (словен.), набрасывали на рот тряпицу (с.-рус.),

подвязывали платком челюсть, чтобы не открылся рот и душа не могла вернуться в тело, чтобы нечистый дух не вошел в мертвое тело; связывали ноги, укладывали руки — крестом, правая поверх левой, пальцы сложены как для крестного знамения (с.-рус.), рука с обручальным кольцом сверху (болг.); связывали руки — католики четками, протестанты лентами (чеш.); детям рук не связывали, т. к. они безгрешны (болг.) — или связывали только большие (средние) пальцы рук (пол.); в руки вкладывали иконку, крестик (сделанный из свечи, болг.), четки (пол.), платок, чтобы П. мог утереть слезы на Страшном суде (пол.).

По особенностям тела П. определяли: если глаза не полностью закрыты, значит он «высматривает» нового П., т. е. в доме будет еще одна смерть; если приоткрыт правый глаз — умрет мужчина, левый — женщина (чеш.), близкий или дальний родственник (пол.); смерть предвещало и недостаточно застывшее, мягкое тело, разошедшиеся руки, повернутая голова (укр.); если тело «пробывает» (т. е. распухает), значит скоро в селе еще кто-то умрет; пока тело не почернеет, П. все видит и слышит (с.-рус.). Незакрытые глаза могут означать также, что П. ушел в мир иной с неисполненными желаниями (болг., серб.). По изменению лица П. определяли посмертную судьбу умершего: если лицо как у спящего человека — значит, он умер спокойно, был безгрешен и попадет в рай (рус. ярослав.). По разным поверьям, П. слышит все, что говорится и происходит вокруг, до момента, пока не зазвонит колокол (з.-укр.), пока гроб не вынесут из дома, пока не закопают в землю (о.-слав.) и т. п.

Всем славянам известны специальные приемы, применяемые с целью лишить П. физической возможности ходить, предотвратить его превращение в **вампира**. Для этого связывали труп и особенно ноги, пальцы ног (з.-слав.), покрывали тело рыбацкой сетью (болг.), переворачивали труп лицом вниз (особенно висельника, колдуна — рус., словац.). По распространенным представлениям, вампира можно обезвредить, нарушив целостность его тела, состоящего только из надутого кожного покрова; поэтому старались покалечить труп (серб. «начать тело»): протыкали тело (живот, сердце) или только ноги (стопы, пятки) острыми колышками, иглами, гвоздями, ножом, надрезали кожу на шее, под коленями, на животе (серб.) и т. п. (ю.-слав., чеш., сло-

вац.), обвязывали труп колючей веткой ежевики (серб.), шиповника (словац.); протыкали или кололи тело осиновым колом, отрезали голову у самоубийцы для предотвращения его «хождения» (чеш.), для обезвреживания «ходячего» П., вампира (о.-слав.); прибывали тело ко дну гроба (чеш.); клали на голое тело утюг, напильник, топор или другой железный предмет, чтобы П. не возвращался (чеш.); вкладывали в рот П. камни, железные предметы и т. п. (словац.), засыпали рот, уши, глаза песком (болг.); клали рядом с телом нож, серп (серб.), на тело — бритву (луж.). См. **Покойник «заложный»**.

Мертвому телу приписывались целительные свойства: рукой (пальцем) П. обводили трижды родимое пятно, бородавки; мизинцем правой руки П. проводили по большим зубам (о.-слав.); чтобы избавиться от страха, советовали подержаться за мертвое тело и т. п. Широко известно использование частей тела П. в колдовских практиках: разрывали могилу, расчленили тело, вынимали сердце, отрезали руку, ногу, палец, голову, доставали кость и т. п.; верили, что это помогает безнаказанно красть, избегать кары суда и т. п. Воры брали с собой палец умершего некрещеного младенца, который якобы делал их невидимым (словен.).

Оповещение о смерти. У юж. славян часто о смерти оповещали голошением (не ночью) на улице, обычно женщины, иногда — мужчины, например, в Черногории (то же в некоторых районах Белоруссии); наигрыванием на улице траурной мелодии на трембите (з.-укр.); колокольным звоном, при этом о смерти взрослых сообщали большим колоколом, а детей — малым или же о смерти мужчин звонили три раза, о смерти женщин — два, ребенка — один раз; по самоубийцам никогда не звонят; колокольный звон имел не только информационную, но и защитную функцию. Часто посылали кого-нибудь из домочадцев к соседям с вестью о кончине (у племени Паштровичей с вестью о смерти женщины следовало заходить прямо в дом, а о смерти мужчины объявляли с высокого холма, откуда громко, на все село звали по имени кого-нибудь из самых уважаемых селян); вывешивали над окном или на углу дома полотенце, ленту и др. знаки, выставляли церковные хоругви (бел.); выбрасывали на дорогу перед домом стружки и щепки от гроба, передавали весть от дома к дому по цепочке вместе со «смертным» крестом (пол.). В старину у болгар о смерти извещали

жителей другого села траурным письмом, у которого подпалаивали на углях левый верхний угол.

Если смерть случилась ночью, нужно было разбудить всех в доме, поднять и накормить скот, чтобы П. не забрал с собой спящих людей и животных. О смерти хозяина сообщали домашнему скоту (у чехов работник шел с этой вестью в конюшню, а служанка — к коровам), птице и непременно — пчелам (о.-слав.), кое-где также и плодовым деревьям; певчий прошался от имени П. с каждым предметом в доме и во дворе, а в случае смерти хозяйки — с льном на поле и льняным полотном в доме (чеш., Nav.NS:207). В старые времена существовали и предметные символы оповещения — палки, трости и т. п., которыми стучали в окно и через окно сообщали весть о смерти; в дом входить в этом случае не разрешалось (з.-слав.). У болгар, когда умирал хозяин, надо было сразу идти в хлев, в конюшню, к овцам и т. д. и сообщать животным о смерти; словаки иногда говорили скоту, что хозяин не умер, а спит. Украинские девушки, услышав скорбную весть, расплетали волосы, чтобы умершему «дорога не была заплетена на той світ» (ЕЗ 1912/31—32:233). См. также **Оповещение**.

Обязательным считалось оплакивание умершего (укр. *голосіння*, бел. *галашэнні*, серб. *тужбалице*, *нарицања*, болг. *оплакване*, пол. *zawodzenie*, *opłakiwanie*, *narzekanie*, словац. *zavodziec*, *vyšpevac*, *odbieranie*, *rozlučka*, *odpituvať*, *jačenie*, *nariekat'*, *vikladať*, *nariekat'*, *viešovať*, *plakať*). Ср. болг. «Сватба без гайда и мъртвец без тъжачка не бива» [Свадьба без волынки, а покойник без голошения не бывает] (Геров 5:397). Однако существовали строгие регламентации оплакивания. Плакать и голосить начинали только после того, как П. обрядят и положат на лавку (бел.), голосили в момент положения в гроб, при входе в дом каждого нового посетителя (в.-слав.), при последнем прощании и т. п. Категорически запрещалось плакать ночью (после захода солнца); строго следили за тем, чтобы слезы не упали на тело умершего, его одежду и покрывало; считали, что по детям плакать не следует и т. п. См. **Голошение**.

«Проведывание» П. и прощание с ним. Получив известие о смерти, родные, близкие, соседи, односельчане приходили проститься с П. — женщины днем, мужчины и молодежь вечером (з.-укр.); не раньше, чем П. обмыли и уложили на лавку (бел.), по-

плакать о нем и передать через него приветы ранее умершим родным (в.-слав.): «Передавай майму бацьку (лі мацеры) прывет» (Сыс.Б-ПА:139). Обычно приходят без приглашения, но в некоторых местах без приглашения ходить не принято; каждый приносит свечку, зажигает и ставит ее (прилепляет) на стол (ю.-слав., укр.). При входе в дом, где находится П., надо прочесть молитву и сказать «Слава Богу» (полес.); сербы обычно входят в дом молча, не здороваясь, зажигают у гроба принесенную с собой свечу, целуют руку П., трижды кланяются, говорят: «Прости его, Господи», стоят и молча расходятся. На Рус. Севере приходящие в дом П. должны были «перекрестить глаза», поклониться в ноги умершему, посмотреть на его лицо (этого не должны делать беременные женщины) и поздороваться с ним, поцеловать его (после чего в день похорон надо было совершить очистительный обряд), иногда взмахнуть над телом платком («оплахать» П.), попросить у него прощения, после чего можно было поздороваться с присутствующими; обряд прощания проходил под причет: как только входил новый посетитель, хозяйка начинала причитать; пришедшая женщина отвечала ей также причетью. Поляки опускались на колени, молились, дотрагивались до гроба. См. **Прощание**.

Бдение при П. Всем славянам известен обычай «караулить» П. (укр. *стерегти душу*, пол. *czuwanie nad zmarłym*, *czuwanie przy zwłokach*, кашуб. *pusta noc*, *straż nocna*, пос. *opłakana*; чеш. *hlídání*, *strážení*; укр. *posižinnja*; болг. *пазене на мъртвеца*; серб. *чување*, *vigilia*; словен. *čuvati* или *vahat mrliča na rakah* и т. п.). Ни днем, ни ночью П. нельзя было оставлять одного, по ночам не позволялось в доме гасить свет (до самого погребения горела стретенская свеча или лампада), т. к., по поверьям, пока П. не погребен, он может стать жертвой и орудием демонов. См. в ст. **Бдение**. У гроба делились воспоминаниями о П. и его предках, рассказывали истории, пели «божественные» песни, читали псалтырь, молитвы; приглашали инших старцев (пол.); в Заонежье было принято ночью при П. рассказывать сказки, в т. ч. «заветные». Считали, что П. все видит и слышит. У сербов при покойнике-мужчине сидели мужчины, а у тела женщины — женщины; кроме разговоров (часто фривольного содержания), допускались разные игры, в том числе и в карты, забавы и шутки, заигрывания с П. См. **Игры при покойнике**.

Хозяева в полночь угощали посетителей ужином (бел., болг.); сидевшие при П. угощались водкой и хлебом (пол.).

Вынос гроба. Перед выносом гроба ставили на стол угощение; пекли коржи, мазали их медом и раздавали детям (бел.). Среди несущих гроб не должно быть близких родственников (в.-слав.), лиц, имеющих живого первого ребенка, иначе ребенку грозила бы смерть (серб.). Выносят всегда ногами вперед (чтобы П. не возвращался); иногда не через дверь, а через окно, не через ворота, а через специальный лаз в заборе и т. п. Трижды стучат гробом о порог (о.-слав.), символически тянут гроб назад, чтобы П. не «потянул» за собой живых (серб.); пройдя через порог, разбивают какой-нибудь сосуд (о.-слав.). См. **Битые посуды.**

После выноса тела на лавку ставят воду и пшеницу, забивают в лавку гвоздь (ю.-слав.) или кизилловый шип (серб.), кладут хлеб, хлеб и соль (бел.), ухват, квашню; под лавку или на лавку кладут топор, нож, камень и т. п. (в.-слав.); под стол, на который кладут хлеб после выноса гроба, забивают зуб от бороны, «щоби люди не мерли» (лемки, ЕЗ 1912/31—32:207); разбивают горшок (болг.). Осыпают гроб (также и двор, участников процессии) зерном (в.-слав.); если умер молодой, его гроб осыпает ячменем повивальная бабка, которая его «бабила»; в других случаях это делают те, кто обмывал П. (бел.). После выхода процессии запирают двери и ворота, чтобы П. не вернулся (в.-слав., з.-слав.), или, наоборот, оставляют открытыми все двери и окна до возвращения с кладбища, чтобы душа свободно покинула дом (серб.); завязывают ворота красным поясом или рушником, чтобы со двора не пошло за телом добро — скот, птица, пчелы (укр., Чуб. ТЭСЭ 1877/4:708). Считают, что «на покойнике виснут дьяволы, поэтому везти его лошади очень тяжело» (рус. ЭО 1914/3—4:95). См. **Процессия погребальная.** У всех славян известен обычай переворачивания вверх ногами лавки, на которой лежал П., табуреток, столов, иногда всей мебели (чтобы П. не возвращался). См. **Переворачивание предметов.**

Перед домом во дворе происходит прощание П. с домом; от его имени хозяин или главный распорядитель похорон произносит прощальные слова, например: «Я ухожу и ничего не забирю с собой, только четыре доски и семь локтей полотна — все, что мне причитается от этого жалкого мира. Сейчас я прощаюсь

с вами <...> и прошу прощения за все зло и обиды...» (пол., Kolb.DW 49:542). При этом иногда во двор выводили из хлева скотину, чтобы и она попрощалась с хозяином (в.-слав.); сербы выводили скот и гнали его некоторое время за процессией, после чего возвращали в хлев.

Запреты и предписания. К П. нельзя подходить женщине во время месячных (иначе они не прекратятся до самой смерти); нельзя подходить к П. (смотреть на П., целовать его, зажигать ему свечу) беременной женщине — это может погубить плод, ребенок родится худосочный и бледный, как П.; у сербов также матери, имеющей первого живого ребенка, и т. п.; при крайней необходимости следовало привязать на руку красную нитку или шнурок в качестве оберега (о.-слав.) или держать за паузкой крашеную деревянную ложку или красный лоскут (с.-рус.). Пока не похоронят П., с родней никто не здоровается, а П. нельзя называть по имени (ю.-слав., чеш.). В поминальные дни запрещалось мазать печь, чтобы не замазать глаз П.; после захода солнца запрещалось выливать помои и выбрасывать мусор, чтобы не засорить глаза П.; по этой же причине нельзя пряхть в пятнищу.

С момента кончины в доме прекращается всякая работа («скорости нет ни в руках, ни в работе» — ПА, житомир., Курчица), иногда даже готовить пищу уходили к соседям. Пока П. не вынесут из дома, стелют скатерть изнанкой вверх, выворачивают изнанку фартук и головной платок (полес.). До выноса гроба нельзя мести пол, чтобы не вымести живых (пол.), или следует мести «под него» (полес.); нельзя выбрасывать мусор из дома (его надо выносить вслед за гробом), заготавливать сало, квасить капусту, солить огурцы, т. к. все стгнет (о.-слав.). Пока П. не похоронен, в доме нельзя пряхть и ткать (в Словении этот запрет распространяется и на соседей); красить ткацкую основу; шить и вязать, «чтобы не пришить тоску» (Заонежье, Лог.СОЗ:151); белить стены («душа будет плакать», полес.). По польским поверьям, до погребения душа П. сидит в ступе и жерновах, поэтому запрещается толочь и молоть зерно. Нельзя работать в поле — пахать, возить навоз и т. п., иначе ничего не уродится (пол.); нельзя работать семь дней, иначе семь лет земля будет мертвой (словен.); в селе никто не сеет и не сажает, не начинает строить дом

(полес., серб.). Есть, однако, и другие свидетельства: тыквы будут большие, если их посадить, когда «мертвец лежит на лавке» (ПА, чернигов., Плехов).

С кладбища ничего нельзя было приносить (возвращать) в дом («песок домой не неси — покойники будут», ПА, гомел., Велы). В доме, где был П., до года не позволяли петь колядникам, не красили яиц на Пасху или красили их в зеленый цвет.

Существование П. после погребения. По полесским верованиям, за П. приходит последний умерший и уводит его с собой; каждый П. «сторожит» в воротах кладбища нового П., который сменяет его на этом посту до следующих похорон.

После смерти происходит перераспределение долей — живые беспокоятся о том, чтобы П. не унес с собой семейное благо. По обычаю белорусов мозырского Полесья, старший сын П. идет в сад и срубает дерево, символически отдавая долю П.; если этого не сделать, П. заберет с собой все, и сад засохнет (Сыс. БПО:51). При выносе гроба из дома через порог в дом передают хлеб, «чтобы хлеб шел в хату». После смерти хозяина вдова идет в хлев и просит: «Если ты, хозяин, уходишь, оставь хозяйство на меня» (полес., Каб. АЖТ: 262—263). В Заонжье, когда поднимали гроб для выноса, через него в большой угол бросали горсть зерна.

Символическое наделение П. его долей происходит на поминальных и других трапезах, когда умершему ставится прибор, отделяется понемногу от каждой еды, а также при раздаче одежды П., разрезании или разрывании на куски погребальных полотен или рушников и разделении их между участниками погребения. Приношение еды на могилу и другие виды кормления П. мотивированы представлением о том, что П. питается этой едой. См. **Поминки, Кормление ритуальное.**

Обереги. Контакт с П. считается опасным для всего живого. Как только умирает человек (или даже непосредственно перед кончиной), из дома выносят все семена, ворошат зерно, перекладывают яйца под курицей, чтобы они не «замерли»; при выносе тела из дома тщательно закрывают все двери и ворота, чтобы преградить путь смерти и возвращению П. Сербы заботились о том, чтобы в момент смерти и до выноса гроба в доме не было зерна, пищевых приправ и особенно хлебной закваски; поляки брали понемногу

злаков каждого вида и разбрасывали их в поле, чтобы спасти будущий урожай; выносили из дома все освященные предметы, ибо в соседстве с П. они утрачивали свою силу. Когда выносили П. из дома, шли в сад и трогали дерево, чтобы оно родило, не засыхало (полес.). Сербы в Левче и Темнице часто избегали обмывать П., веря, что после этого у них не примется ни одно посаженное или привитое плодовое дерево; на Украине молодым не разрешали прикасаться к мертвому телу, иначе у них не будет детей.

Страх перед П. и способы его преодоления. Чтобы не бояться П., рекомендовали потрогать его за ногу, подержаться за большой палец ноги П. (с.-рус.), поцеловать ступню (чеш.); войдя в дом, посмотреть на нож, стать так, чтобы твоя тень падала на П. (чеш.); при выносе гроба трижды «гукнуть» в печную трубу. В Полесье давали людям и скоту «забутный» хлеб (тот, который забыли вынуть из печи), чтобы они поскорее забыли П. и не боялись его; сажались или ложились на лавку, где лежал П., перепрыгивали через нее или даже ужинали на ней («Як покойника вынесут, то на той лавке вечераютъ» — ПА, брест., Велута), спали на ней (старший в доме), посыпали ее зерном, клали на нее хлеб; трижды проходили под носилками, на которых несли П.; возвратившись с кладбища, заглядывали в дежу (чтобы вдохнуть запах хлебной закваски) или в печь, в колодезь; выбрасывали из печи уголек за порог (не будет сниться); во время похорон сыпали себе за ворот песок из могилы; ниткой и иголкой, которой шили одежду для П., пришивали пуговицы на одежду; верили, что от тоски по П. избавляет запах собственного лота.

Магические свойства приписывались П. и предметам, бывшим с ним в соприкосновении: ложкой П. водили по нарыву, лечили горло; терли вымя коровы; в доме, где лежал П., лечили ребенка от испуга, протаскивая его между ножками стола или под лавкой; прикладывали больного ребенка к мертвому телу. Тесемками (шурками, лентами, нитками), которыми связывали ноги П., обмывали или «подкуривали» больного; ими лечили грыжу («Как мертвый тихо лежит, так чтобы и грыжа замерла»), привязывали на шею от лихорадки, носили на шее от всякой болезни; использовали в любовной магии; им приписывались останавливающие и «усмиряющие» свойства: в Полесье ими измеряли буйного мужика,

который бьет жену и буянит (см. **Измерение**); их вшивали в одежду (штаны, рубаху) буяна, их мочили в горилке и давали выпить пьянице, чтобы он бросил пить; ими же усмиряли корову, которая «бьется», привязывая шнурки к рогам; такой шнурок привязывали к палке и втыкали палку посреди поля пшеницы или ячменя, чтобы «усмирить» птиц, которые клюют посевы; в Заонежье ниткой из одежды или подстилки П. подвязывали ребенку челюсть, чтобы он не кричал, связывали руки буяну, «чтобы рук не распускал». Вместе с тем, такими ленточками стремились завладеть девушка или парень, которым не удается выйти замуж и жениться. Чехи затыкали «мертвецкой» соломой мышиные дыры в доме.

Веником, которым заметали дом после выноса гроба, проводили по капустным грядкам или просто бросали его на капусту (полес.), чтобы защитить ее от гусениц и червей; сербы считали, что «мертвецкая» метла помогает вора́м оставаться невидимыми (для этого они трижды обходили с ней дом, намеченный для кражи, чтобы хозяева дома заснули мертвым сном). С **меркой**, которой измеряли П., обходили поле проса — «воробей не сядет»; с этой же целью обходили поле с ложкой П. Вернувшись с похорон, брались руками за печную трубу и говорили: «Мрите, крысы, мухи, жабы, а я буду жить» (полес., Каб. АЖТ:266).

Свечой, которую держал П., «подкуривали» детей от испуга; иголкой, которой шили подушку для П., излечивали лишай и другие болячки (обводили больное место). Исподние штаны умершего мужчины вешали в хлеву на брус «от уроку», там они висели, пока не почернеют. В рубашку П. заворачивали больного ребенка; вместе с тем рубахой П. ведьма могла отнять молоко (см. **Отбирание молока**).

На место, где лежал П., клали хлеб и три раза сыпали зерно, чтобы в доме все велось (см. **Водиться**); садился на лавку, чтобы куры хорошо сидели на яйцах. В Болгарии (Панагюрище) сквозь пальцы П. пересыпали отруби, которые затем скармливали скоту; так же пересыпали зерна пшеницы, которые бросали в амбар, чтобы П. не унес с собой урожай и спор, чтобы благо осталось в доме. См. также **Покойничьи предметы**.

Вместе с П. отправляли на «тот свет» опасные и нечистые вещи, например, подкладывали в гроб или сыпали вслед за гробом клопов, тараканов и т. п., избавляясь от них.

Общенье живых с П. происходит на поминках в доме, куда, по поверьям, приходят П., на кладбище, где живые навещают П., при похоронах новых умерших, через которых живые могли передавать на «тот свет» приветы, сообщения и необходимые П. вещи, а также во сне — по общераспространенным представлениям, П. являются живым во сне, чтобы высказать свои просьбы, претензии, обиды (не положили в гроб нужных вещей, не справили поминки, унесли что-д. с могилы и т. п.), предупреждения и т. п. или «забрать их с собой». В народном соннике предлагается система толкований сновидений, в том числе снов о П.: увидеть П. во сне — к дождю, смене погоды (полес., пол.); к несчастью, болезни, смерти (пол.); увидеть во сне черную одежду, флаг, белую рубаху, белого коня, новый дом, старые ботинки — к покойнику (пол.) и т. п.

О ряжении покойниками см. в ст. **Ряжение**.

В фольклоре тема П. находит разработку прежде всего в похоронных причитаниях — мотивы нового, посмертного существования, расставания с близкими, с домом, невозвратности и т. п. «Ходячий» П. — излюбленный герой быличек; сюжеты и мотивы с мертвым женихом, чудесным воскрешением мертвых и т. п. известны в балладах, сказках, песнях всех славян.

См. также ст. **Будить, Поминки, Погребальный обряд**.

Лит. см. в ст. **Погребальный обряд**.

С. М. Толстая

ПОКОЙНИК «ЗАЛОЖНЫЙ, «нечистый» — согласно славянским верованиям, категория покойников, по разным причинам не получивших успокоения после смерти, возвращающихся в мир живых и продолжающих свое существование на земле в качестве мифологических существ. По своему посмертному статусу, особенностям погребения и поминовения, а также взаимоотношениям с миром живых П.«з.» противопоставлены **предкам** — «правильным», «чистым» покойникам. Деятельность П.«з.» вредоносна для человека — они являются причиной болезни и смерти людей и скота, неурожая, стихийных бедствий (в том числе засухи, заморозков, града, ливней) и эпидемий. Из П.«з.» происходят многие мифологические персонажи (см. **Вампир**,

Водяной, Дети некрещеные, Змей огненный, Змора, Кикимора, Нави, Русалка, Стопан, Таласм). Погребение П.«з.» отличается от обычных похорон рядом особенностей, направленных на обезвреживание П.«з.» и предотвращение его возвращения с «того света».

Термин *заложенный покойник* был введен в научный оборот в начале XX в. этнографом Д. К. Зелениным (Зел.ОРМ²:41), который заимствовал его из вятской диалектной лексики для обозначения «нечистого», «ходячего» покойника — в других русских диалектах данное выражение не зафиксировано. В широком смысле слова под П.«з.» могут пониматься все покойники, которые по разным причинам продолжают «ходить», являться живым после своей смерти, независимо от степени их демонологизации и вредоносности. В узком смысле к категории П.«з.» относятся только покойники, наделенные чертами демонических персонажей и однозначно воспринимаемые как «опасные», вредоносные. Описание П.«з.» затрудняется еще и тем, что одни и те же мотивы и функции, связанные с «хождением» покойников, наделяются разной степенью демонологизации в разных славянских ареалах — весьма интенсивные у юж. славян и на Карпатах, они ослабевают к северо-востоку славянского мира.

«Нечистые» покойники не имеют единого для всех славянских традиций названия. Чаще всего используют общую терминологию для обозначения мертвых: *мертвяк* (рус.), *мэртвяк*, *мэру*, *помэрлый*, *мэртва людына*, *няжывый*, *нябожчык*, *гробёнь* (полес.); термины родства: *маты помэрла*, *сын-нябожчык* (полес.); термины, указывающие на характер смерти: *удавленник* (рус.), *топэльник*, *вишальнык* (полес.), мифологическую лексику: *домовик* (рус., полес.), *колдун-покойник*, *ведьмак мэрлый* (полес.), *опырь* (укр., Карпаты), особенно указывающую на демонологический статус такого покойника: *нячыстык*, *нядобрик*, *нэлюдзьке*, *не свой дух* (полес.), на его основную вредоносную функцию пугать, страшить людей: *лякачка* (бел.), *пужало*, *пужайло*, *пужака* (полес.), часто выражаемую глагольными конструкциями типа: *лякайт* (бел.), *пужаит* (полес., карпат.), *пльша* (болг.) и под. Название П.«з.» может указывать на причину, из-за которой он «ходит», в частности, на наличие у него злой души: *злая душа*, *грешна душа* (укр.);

двух душ: *двадүшник*, *двудюшник* (з.-укр.); на необходимость искупить свой грех: *покутник* (з.-укр., от укр. *покута*, пол. *rokuta* 'покаяние'), *дучу рокутыцэ* (пол.). Часто для обозначения П.«з.» используют термины, в том числе и глагольные конструкции, подчеркивающие мотив блуждания, блутания, неприкаянности: бел. *непритомник*, укр. *вихлэнник* (ср. *вихлять*); болг. *брэдници*; бел. *ходить вупóром* [упырем], *сланяцца па разныму стáтку*; о таком покойнике у вост. славян говорят, что он *ходит, дається, становится в глаза*: «Якщо чоловік знахарює, то після смерті може ходити, лякати» (ПА, ровен., Сварищевичи).

Народные представления о «нечистых» покойниках значительно отличаются от церковной точки зрения. Церковь считает отпавшими от Бога лишь самоубийц (т. е. тех, кто по своей воле прервал жизнь, дарованную Богом) и лишает их христианского погребения. В народной традиции категория П.«з.» гораздо шире — она неоднородна по происхождению, по степени демонологизации таких покойников и степени их опасности для живых, а также по характерным признакам и способам проявления.

Во-первых, к числу П.«з.» относятся те, кто *не изжил своего века* — каждому человеку отмерен свой срок жизни, и тот, кто почему-либо умер раньше этого срока, вынужден «доживать» его, пребывая на границе земного и потустороннего миров. К числу таких покойников относятся те, кто умер неестественной, насильственной и преждевременной смертью («не своей смертью») — самоубийцы (см. *Самоубийца*, *Висельник*, *Утопленник*), опойцы; умершие от ран, пожара, молнии, погибшие на войне, от рук убийцы или в результате несчастного случая, замерзшие в пути; выкидыши, мертворожденные и некрещеные дети, а также дети, умерщвленные матерями; женщины, умершие во время беременности и родов. П.«з.» могут стать и те, кто *пережил свой век*, т. е. живет слишком долго, *чужой век засаждает* (рус.); ср. болгарское поверье о том, что глубокий старик может превратиться в вампира.

Отдельную группу составляют люди, зачатые, рожденные или умершие в «опасный» календарный период, когда на земле находятся души умерших (в частности, на Троицкой неделе, на святках). Согласно полесским по-

верьям, девушки, умершие на **Русальной** неделе, становятся **русалками**.

Во-вторых, к «нечистым» покойникам причисляют тех, кто при жизни общался с нечистой силой — **ведьм**, **колдунов**, **двоедушников**; тех, кто грешил и нарушал моральные нормы (**разбойников**, **воров**, **убийц**, **пьяниц**, **развратников**, не соблюдавших поста), а также людей, проклятых родителями (см. **Проклятие**) и похищенных нечистой силой. В разряд П.«з» входят и представители некоторых профессий, которые якобы связаны с нечистой силой (например, скрипачи, см. **Музыкант**) или те, кто нарушил профессиональную честь: землемеры, неправильно устанавливавшие межу (см. **Огни блуждающие**), мельники, неправильно взвешивавшие муку, трактирщики, недоливавшие водку или наливавшие фальшивые напитки и т. п. «Хождение» покойника является в т. ч. формой наказания за совершенные при жизни грехи — ср. представление о том, что великих грешников «земля не принимает».

В-третьих, «нечистыми» становятся те, кто был похоронен с нарушением установленных правил погребального ритуала, в частности, умершие в темноте (без **свечи**), без покаяния; те, чье тело перескочило животное или перелетела птица; похороненные не в той одежде, в какой покойник хотел быть похороненным; те, кого не поминают живые; по кому не соблюдают траура и под. Ср. белорусское представление о том, что если число женщин, обмывающих покойника, будет нечетным, он превратится в русалку (Булг.П:185).

В широком смысле к категории П.«з» могут относиться т. н. **непритомники** — те, чья связь с миром живых по какой-либо причине не прекратилась после смерти (при этом инициаторами продолжения этой связи могут быть как сами умершие, так и их живые родственники): не успевшие при жизни завершить какое-либо важное дело; молодые люди, обрученные, но не успевшие вступить в брак; матери, возвращающиеся к своим грудным детям; умерший жених, приходящий к невесте, муж — к жене; люди, не отдавшие долг или не выполнившие своих обязательств (например, священник, оставивший не вчитанные поминальные записки). С одной стороны, возвращение покойника может быть результатом не утраченной любви, сильной привязанности к живым

родственникам, которая чрезвычайно опасна для живых и грозит им гибелью (умершая мать приходит кормить грудью своего младенца, в результате чего он начинает болеть и сохнуть; погибший жених пытается забрать невесту с собой в могилу; муж-покойник ходит по ночам к жене, следствием чего является ее болезнь и смерть, и т. д.). С другой стороны, причиной «хождения» умершего может быть тоска, плач по нему родственников, которые своим поведением не дают ему покоя в загробном мире (ср. повсеместный запрет плакать, голосить по покойному после похорон, чтобы не «вызвать» его с «того света»).

Причиной «возвращения» покойника могут быть также его претензии к родственникам (забыли положить в гроб необходимые вещи — трубку, очки, посох, шапку; неправильно одели — не подпоясали, надели не то платье, не так повязали платок, надели неудобную обувь; похоронили не на том кладбище, забыли о поминовении, на поминках не приготовили любимую пищу и т. д.). Покойники, возвращающиеся в мир живых по этой причине, не рассматриваются в народной традиции как «нечистые» — их приход спровоцирован неправильным поведением живых и прекращается, как только причина их недовольства будет устранена.

Независимо от конкретных обстоятельств, вызвавших возвращение умершего с «того света», считается, что основной причиной его «хождения» является воздействие демонических сил (черта, злого духа, нечистого), принявших облик покойного или вселившихся в его тело; о таких покойниках говорят, что они ходят *не своим духом*. Ср. полесские выражения типа: «Они ведь своим духом не ходят, то нечиста сила в них залазит» (ПА, гомел., Дубровица); «Гэто лыхое шось ходыць, гэто ж покойник ны ходыць» (ПА, брест., Симоновичи). Разные группы П.«з» в различной степени демонологизированы и наделены чертами мифологических персонажей. Наиболее приближены по своему статусу к демонам покойники первых двух групп (не изжившие своего века и продавшие душу нечистой силе, особенно самоубийцы, ведьмы и колдуны), — они пополняют ряды нечистой силы (чаще всего становятся вампирами) и наиболее опасны для человека. В поверьях и быличках такие П.«з» имеют все характерные черты мифологических персонажей. П.«з», возвращающиеся к родственникам из-за любви к ним или

из-за какого-либо дела, оставленного на земле, в меньшей степени наделены демоническими чертами и часто воспринимаются как души умерших, не утратившие еще черт и привычек живых людей (как, например, умершая мать, приходящая кормить грудного ребенка).

Сроки и время «хождения» покойника часто связаны с хронологией поминального цикла (сорок дней, шесть недель, реже — девять дней, три дня, год). В поверьях подчеркивается, что срок «хождения» таких покойников ограничивается временем их часовой, *правдивой* смерти, т. е. тем часом, когда они должны были бы умереть естественной смертью, назначенной им Богом. «Хождение» покойника может продолжаться и неопределенное время — до тех пор, пока люди не устранят его причину (например, возвратят долг, оставленный покойником; закопают в могилу нужную ему вещь; устроят поминальный обед) или не совершат необходимые обрядовые действия, прекращающие его «хождение» (например, воткнут в могилу осиновый кол или перезахоронят покойника в другом месте). В сутках приход П.«з.» обычно совпадает со временем активизации всей нечистой силы — это полночь, ночь (особенно лунная), время до пения первых петухов, реже — полдень.

Локусы, которые посещает П.«з.», чаще всего связаны с его жизнью (дом, двор, хлев, амбар, огород, село), а также местом его смерти (особенно если она была насильственной) и местом погребения (кладбищем, могилкой). Считается, что душа П.«з.», особенно самоубийцы, возвращается на место своей смерти в течение длительного времени. Такие места считаются «нечистыми», на них ночью что-то мерещится, пугает людей, а человека, ступившего на такое место, может поразить болезнь.

Способы проникновения П.«з.» в мир живых могут быть различными. Чаще всего полагают, что покойник выходит ночью через отверстие в могиле, куда он возвращается к утру (о.-слав.). Он может проникать в дом через мышиную нору (полес.), через замочную скважину (ю.-слав., з.-слав.), летать через печную трубу (в.-слав.), входить через дверь или окно.

П.«з.» чаще всего предстает в антропоморфном облике — он является в том виде, в каком его знали при жизни (обычно в той одежде, в какой был похоронен или любил ходить при жизни, в погребальном саване или

вообще нагим). Однако он может быть и невидимым, проявляя себя исключительно звуками (стуком, шагами, смехом, вздохами и т. д.), иметь зооморфную ипостась (кота, зайца, свиньи, птицы и др.) или принимать вид какого-либо предмета (например, сербский вампир может иметь вид музыкального инструмента волынки, наполненной кровью, или полотна, ползущего по дороге). Согласно полесским поверьям, если дорогу похоронной процессии перебежало животное, то покойник будет являться в облике именно этого животного, например собаки (ПА, гомел.). Некоторые категории П.«з.», в частности польские и западноукраинские *локутники* (души, избевающие наказание за грехи), могут показываться в виде блуждающих огоньков или горящих свечек. Души некрещенных детей имеют преимущественно птичий облик (о.-слав.).

Согласно восточнославянским и болгарским верованиям, тела П.«з.», особенно самоубийц, убийц, колдунов, вампиров и людей, проклятых родителями, лежа в земле, не подвергаются тлению, не разлагаются, а их труп или гроб выходит на поверхность — их земля не принимает. Ср. частый мотив русских быличек и легенд: тело сына, проклятого матерью за нанесенное ей оскорбление, через много лет после его погребения находят нестлелившим. Когда мать, помолвившись, перекрестила сына и сняла свое проклятие, его тело мгновенно истлело.

Выделяется круг мотивов, характеризующих функции и поведение «нечистых» покойников по отношению к живым. Главной особенностью П.«з.» является их неуспокоенность на «том свете», возвращение в мир живых: они ходят, бродят, скитаются, странствуют по земле. По одним представлениям, явление П.«з.» людям происходит наяву, по другим — лишь во сне. Умерший является чаще всего родственникам (а иногда и посторонним), особенно тем, кто по нему тоскует; тревожит, пугает их своим появлением; не дает покоя шумом (топает, гремит домашней утварью, ходит по дому, кричит, поет, смеется, стучит в окно, окликает родственников по имени, будит спящих, стаскивает одеяло, сбрасывает человека с кровати и т. д.); производит убытки и беспорядок в хозяйстве (разбрасывает дрова, переворачивает мебель и посуду, рассыпает крупу, выпускает скотину из хлева, ищет еду и съедает ее, ходит по полю, после чего на нем не бывает

урожая, и т. д.). В ряде случаев покойник, не утративший связи с живыми, может помогать родственникам в хозяйстве, заботиться о членах семьи: умерший муж заготавливает и колет дрова, косит, выполняет тяжелую работу, помогает советом; умершая женщина выполняет работу по дому (убирает дом, топит печь, моет посуду, качает колыбель).

П.«з.», как и другие представители нечистой силы, глумится над человеком, морочит его, затуманивает сознание. Самоубийцы, например, показываются прохожим, особенно пьяным и поздно возвращающимся мимо места их гибели или захоронения, предлагают зайти в гости и выпить. Человеку кажется, что он пирует в гостях, но, случайно перекрестившись и произнеся имя Божье или услышав крик петуха, осознает, что находится в болоте, овраге, реке, на отвесной скале и т. д., а в руках у него вместо рюмки — шишка или кусок навоза (ср. аналогичный мотив в рассказах о лешем, черте и др.).

Основная опасность П.«з.» для людей заключается в том, он угрожает жизни и здоровью человека, насылает болезни, укорачивает жизнь человека, отнимает у него силу, может его убить (задушить, съесть, высосать кровь и пр.); П.«з.» может навредить человеку, даже дуя или дышнув на него. Комплекс поверий, связанных с вампирческими свойствами П.«з.», особенно сильно развит у юж. и зап. славян, а также на Украине и в зап. Белоруссии — у русских он выражен слабее, а на Рус. Севере вообще отсутствует.

Общеславянский характер носят представления о том, что умерший муж (возлюбленный) посещает жену, вступает с ней в сексуальные отношения (от которых часто рождаются дети), в результате чего женщина болеет, чахнет и, если окружающие вовремя не поймут причины ее болезни и не примут меры, умирает сама или бывает задушена П.«з.» (ср. *Змей летающий*, *Змей огненный*, *Вампир*). Причиной таких посещений обычно является нарушение женщиной запрета плакать и тосковать по умершему; ср. выражения *приплакать*, *подпустить* — о женщине, к которой ходит умерший муж (рус.); *присохнуть* — о покойнике, приходящем к жене (в.-слав.). Другой устойчивый мотив связан с явлением девушке мертвого жениха (обычно погибшего на чужой стороне), который приглашает ее якобы в свой новый дом, но на самом деле привозит ее на кладбище и пыта-

ется забрать с собой в могилу (в ряде сюжетов девушке с помощью хитрости удается спастись) (в.- и з.-слав.).

Согласно поверьям, П.«з.», особенно неправильно похороненные, являются причиной стихийных бедствий и непогоды — засухи, заморозков, ливней, града, неурожая, а также эпидемических болезней и мора скота. У вост. славян, например, широко бытовало мнение, что похороненный на общем кладбище опойца способен вызвать затяжную засуху.

Одни из самых распространенных мотивов в поверьях о П.«з.» — нераскаянные грехи, искупать которые покойнику приходится, скитаясь по земле; невыполненное дело, заставляющее умершего возвращаться с «того света» (или постоянно сниться родным), а также неправильное погребение или поминование, вызвавшее неудовольствие покойника. Ср., например, сюжеты украинских быличек: богач после смерти не находит себе успокоения из-за того, что брал у бедного взаймы табак и ни разу не отдал — его душа успокаивается только тогда, когда сын богача заплатил бедняку за этот табак; покойник является родственникам и жалуется, что его похоронили в грязной сорочке, — ему в могилу кладут чистую сорочку, и он перестает появляться; другой покойник «ходит», потому что был женат на куме, и земля не хочет принимать его; умерший ребенок не имеет успокоения после смерти, потому что ударил мать по груди, — избавляет его от греха тот, кто заказал тридцать служб в разных церквях и на каждой службе присутствовал, и т. д.

Погребение П.«з.» отличается рядом предосторожностей и магических мер, направленных на его обезвреживание и предупреждение возвращения в мир живых. Как правило, «нечистых» покойников (особенно самоубийц, колдунов, некрещеных детей) избегали хоронить на кладбище, чтобы не вызвать этим засуху, заморозки и другие природные катаклизмы. Таких покойников хоронили за чертой кладбища, а также на месте их гибели, на перекрестках, границах сел и полей, обочинах дорог, болотах, в низменных и мокрых местах. У вост. славян, особенно у украинцев, существовал обычай бросать на места придорожных захоронений П.«з.» ветки, палки, солому, мусор, которые раз в год сжигали. У вост. славян «нечистых» покойников еще

в XIX в. старались не погребать в земле, боясь оскорбить ее, — их относили в безлюдные места (чаще всего — в овраги и болота) и там оставляли, забрасывая (закладывая) сверху лжтями, ветками, мусором — по этому способу погребения, как полагал Д. К. Зеленин, такие покойники назывались «заложными». Если в нарушение традиций П. «з.» хоронили на кладбище и после этого начинались засуха, град или другое природное бедствие, причину этого видели в оскорблении освященной кладбищенской земли. В этом случае П. «з.» выкапывали из могилы и хоронили в другом месте вне кладбища. В русской городской традиции до конца XVIII в. существовал обычай хоронить всех «нечистых» покойников (самоубийц, замерзших, умерших в дороге без покаяния) в особо отведенных местах за городской чертой — *жалыниках, божедомах, убогих домах, скудельницах*, которые представляли собой глубокие ямы, иногда находившиеся рядом с храмами. В такие ямы складывали тела покойников и оставляли их не засыпанными вплоть до Семика — седьмого четверга после Пасхи. В этот день горожане приходили «проводить скудельницы», принося с собой для поминовения кутью и свечи. Над телами устраивали общую панихиду, после чего яму с телами зарывали и выкапывали новую. Впервые упоминание о таком способе погребения П. «з.» встречается в Новгородской летописи под 1215 г., когда во время мора новгородцы «поставиша скудельницу и наметаша полну» (Зел.ОРМ²:95).

П. «з.» лишены обычного христианского поминовения — считается грехом упоминать имена «нечистых» покойников в заупокойной молитве вместе с другими умершими. Вместо поминок для облегчения загробной участи таких покойников тайно жертвовали на литье колокола; висельников поминали раз в год, рассыпая на перекрестках зерно для птиц (рус.). В некоторых областях России в поминальные дни блюда для умерших родственников ставили на столе, а для П. «з.», если они были в семье, — под столом, считая, что они не достойны сидеть за общим столом с предками (перм.). В русской и восточнобелорусской традиции П. «з.» принято было поминать раз год — в *Семих*, раздавая милостыню *нищим*; у украинцев утопленников, умерших без крещения и мертворожденных детей поминали в субботу накануне Троицы, при этом красили яйца в желтый цвет и раздавали их детям.

Профилактические меры, предупреждающие «хождение» покойника, принимались с момента смерти до погребения, особенно если умерший был колдуном, знахарем или умер в результате насильственной смерти или самоубийства. К числу таких мер относятся обычай калечить (в частности, подрезать жилы на ногах, втыкать колючки боярышника под ногти) или связывать покойника, чтобы он не смог вылезти из могилы; следить за тем, чтобы животное не перескочило через его тело (ю.-слав.) или не перешло дорогу похоронной процессии (полес.). К числу упреждающих охранительных мер относится общеславянский обычай класть в гроб различные обереги: хлеб, соль, ртуть, деготь, освященные вещи, острые железные предметы (например, нож), колючие (в частности, ежевику) и освященные растения (например, вербные ветки), а также предметы, с помощью которых можно символически связать или замкнуть покойника (лошадиное пудо, замок), зерна мака, льна, проса и т. п. (которые умерший должен пересчитать, прежде чем вылезти из могилы), осиновый кол и др. У юж. славян широко распространено поверье о ранах на теле умершего как причине его превращения в вампира — чтобы избежать этого, раны прижигали каленым железом или опаливали.

Во время пути от дома до кладбища многие действия требовалось совершать *наоборот* или необычным способом: гроб с телом колдуна выносили головой вперед (если повернуть ногами к какому-либо дому — будет туда ходить); на перекрестках гроб поворачивали кругом, чтобы запутать покойнику дорогу назад (бел.), и др. Гроб с «нечистым» покойником часто выносили через окно или через специально сделанный пролом в стене.

Если покойник становился «ходячим», применялись защитные и *останавливающие* меры, призванные обезопасить живых и прекратить «хождение». Для этого разрывали могилу и переворачивали покойника лицом вниз или разворачивали его головой в ту сторону, где были ноги, отсекали покойнику голову и клали ее между ног, подрезали ему жилы на ногах, втыкали в могилу осиновый, дубовый, березовый (в.-слав.), боярышниковый (ю.-слав.) кол; лили в могилу деготь (полес.), кипящее вино (ю.-слав.), сыпали на нее горячие угли; обсыпали дом зерном, просом, маком, чтобы П. «з.» не смог туда проникнуть, не пересытав зерна; втыкали в двери, окна,

стены и углы дома колючие, жгучие, сильно пахнущие растения (крапиву, полынь, боярышник и пр.) и острые железные предметы (нож, косу, серп и т. д.), помещали в доме освященные предметы и растения. В Белоруссии, чтобы прекратить «хождение» покойника, женщины всего села ткали однодневное полотно, через которое трижды переходили женщины, имевшие детей, после чего полотно закапывали у придорожного креста.

Чтобы прекратить «хождение» покутника, избавляющего свои грехи, нужно при его появлении выяснить, что именно не дает ему покоя, и постараться исправить дело. Согласно западноукраинским поверьям, такой покойник не может сам начать разговор с живым человеком, он будет молча являться, пока кто-нибудь не догадается сказать: «Всякая душа да хвалит Господа!» — «И я хвалю», — ответит покутник, после чего он сможет объяснить, какой грех держит его на земле. Как только причина его «хождения» будет устранена, он получит успокоение на «том свете» и перестанет являться.

Лит.: Виноградова А. Н. Народные представления о происхождении нечистой силы: демонологизация умерших // СБФ-2000:25–51; Дашкевич В. Я. До питания про заложных тварин в уявленнях українського народу // Укр.; Зел.ОРМ; Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов // ВСЭС: 231; Созонович И. Лена Бюргера и родственные ей сюжеты в народной поэзии, европейской и русской. Варшава, 1893; Толстая С. М. Полесские поверья о ходячих покойниках // ВСЭС:151–205; СБФ-92:250; СЭРТК:225–247; КА; ПА; Укр.:398–403,407–412; Хоб.ГМ:142–147; Шейн МИБЯ 3:179; Странджа:301–302; Ваг.КУВ:50–64; Рел.РДЛ:163–172. См. также лит. к ст.: Вампир, Дети некрещеные, Кикимора, Нави, Русалка, Самоубийца.

Е. Е. Левкиевская

ПОКОЙНИЦКИЕ ПРЕДМЕТЫ — предметы, с которыми входил в контакт покойник, вследствие чего им приписывалась особая магическая сила, губительная или целебная для людей. К П.п. относились личные вещи умершего — ложка, одежда; предметы, которые использовали при обмывании и обряжении (мыло, гребень, иголка и др.); приспособ-

ления, которым связывали умершему ноги, руки, подвязывали подбородок (ленты, веревки, тряпки и пр.); постель, солома, лавна и пр., на которых лежал покойник; утварь, используемая для чистки помещения после выноса гроба; средства для перемещения покойного на кладбище (полотенца, шесты, носилки и др.). Вещи, которые якобы понадобятся покойному на «том свете» (деньги, табак, пища, смена одежды, костыль и пр.), клали ему в гроб.

С П.п. связаны очистительные ритуалы и магические действия. Лавка, постель и одежда умершего считались опасными для живых, поэтому солому из-под покойника сразу сжигали либо выносили далеко за пределы жилого пространства (о.-слав.), реже — бросали в воду (серб.; рус., Валдай); постель и одежду уничтожали или стирали и раздавали сиротам (серб., пол., словац.), сжигали (полес. ровен., с.-рус., смолен., словац., Замагурье), закапывали в землю (русские старообрядцы Румынии), прополаскивали в проточной воде (полес. гомел., словен.); рубашку, в которой умер покойный, не снимали с него, а разрезали, разрывали (в.-слав., ю.-слав.) и выбрасывали (серб., хорв.); кусочек полотна, от которого отрезали острым камнем (но не ножницами или ножом, чтобы инструменты не испортились) саван, привязывали к шипам боярышника (серб.). У вост. славян постель и одежду умершего иногда выносили в курятник и оставляли там на шесть недель, чтобы петухи «очистили» их своим пением. До сорокового дня не спят на кровати, где умер человек (с.-рус.). Когда умершего выносят из дома, то оставшиеся в доме спешат убрать постель покойного, помыть стол, лавки, окна, двери дома (бел. быхов., гомел. мозыр.). Лавки, стол, стулья в доме после выноса гроба переворачивали, чтобы еще кто-нибудь не умер в доме в том же году. По лавке, на которой лежал покойный, ударяли топором или ножом, «чтобы отсечь этим смерть» (Зел.ВЭ:349); на место, где лежал усопший, часто кладут топор, нож, кочергу, реже — ухват, помело, камень, хлеб или ставят квашню с тестом (в.-слав.). Украинцы бросают на это место новый горшок, разбивая его вдребезги. Табуретки, на которых стоял во дворе гроб с покойником, переворачивают, «чтоб не было покойника» (смолен., СМЭС 2:62). Веник и мусор из дома покойного клали в могилу или оставляли где-нибудь на кладбище, выбрасывали далеко за пределы жилого про-

странства (пол., серб.) или в реку, часто вместе с посудой для омовения покойного (серб.).

Полотенца, на которых несли гроб, отдавали носильщикам (смолен., СМЭС 2:64). Шесты или носилки и даже сани (или их части) запрещалось возвращать в село до появления следующего покойного: их оставляли на могиле или на кладбище (полес., серб.). Повозка, на которой везли гроб с покойным, символически разбиралась — с нее снимали одно колесо, после чего она считалась годной к употреблению (серб.). Полагали, что П.п. пагубно влияют на людей и скот: например, человек, причесавший волосы гребнем покойного, лишается волос (чеш., малопол.), у домашних животных, съевших солому из-под покойного, выпадут зубы (в.-слав.) и т. д.

Как только умершего кладут в гроб, на лавку или на постель, где лежал покойный, садится вся родня, чтобы быстрее забыть или не бояться усопшего (бел. стародорож., гомел. мозыр., калинкович.): «Умре, так завуць радных: “Пасидните на той пастели, где мертвыи лежал”. Буде скоро забываця» (ПА, гомел., Золотуха). В то время, когда перекадывали покойного с лавки в гроб, на место, где лежал покойный, садилась, чтобы не бояться умершего (смолен., укр. житомир.). Как средство от тоски по покойному использовалась отрезанная прядь его волос, которую обвязывали вокруг шеи (в.-слав.).

При лечении болезней, возникших от испуга, больные три раза обегали лавку, на которой лежал покойный, или перепрыгивали ее, проползали под ней (ПА, брест.). Чтобы избавить ребенка от ночного плача, вызванного «криксами», «ляком», три раза обносили под лавкой, где был покойный, воду в стакане и давали ее пить ребенку (ПА, житомир., Червона Волока), просили столяра сделать колыбель из доски, хотя бы часть которой была использована для изготовления гроба (пол. добжин.). Как обереги «од ляку» забирали также во время погребения нитки, ленты, шнурки, которыми связывали руки и ноги покойного (полес. ровен., брест., гомел.): «Тую нитку на руку павязать, коли хто злякаецца — спуг проходнт» (ПА, брест., Велута). Для усмирения коровы-первотелки ей связывали такой веревочкой ноги (ПА, брян.). Для достижения спокойствия и мира в семье молодоженам подбрасывали монету или кольцо из гроба умершего (соб. зап.,

макед. велес., с. Теово), вшивали в одежду неживчивым супругам вытянутые из одежды покойника нитки (в.-слав.).

В лечебных целях использовали главным образом веревки, нитки, ленты, тряпочки, шнурки, кисею, полоски полотна, платочки, бинты и т. п., которыми связывали части тела покойного. Верили, что болезнь проходит, «замирает» так же, как умирает человек, поэтому П.п. наматывали на больное место (например, обвязывали этими нитками бородавки), вешали на шею платочки при лихорадке, носили веревочки, шнурки на больных руках (в том числе во время жатвы) и ногах (полес.). При этом не следовало забывать развязывать такую нитку или веревочку на ночь, иначе покойник будет сниться и жаловаться, что «он не может ходить» (ПА, брест., Оатуш). Чтобы избавиться от бессонницы, нитку, которой связывали руки и ноги покойного, клали под подушку (ПА, брест.). В Брестской обл. при падучей обвязывали человека покойником «путом», как поясом, и он должен был так ходить, пока не вылечится (ПА, Радчицк). В некоторых селах подобными П.п. — тряпочками и полосками ткани — обматывали больную ногу лошади или корове, причем стирать такую тряпку не разрешалось (ПА, гомел.). В восточной Сербии красную веревочку с рук и ног покойного хранили, чтобы потереть корове больное вымя (соб. зап., болевац, с. Рунште). Реже использовалась одежда покойного: иногда в рубашку, оставшуюся от усопшего, заворачивали страдающего припадками ребенка (ПА, гомел.).

Ложку, которой ел покойный, также хранили, чтобы вправлять ею грыжу, лечить нарывы, головную боль, проводя этой ложкой по больному месту (полес. брян., гомел., ровен., волын.). При болезни горла этой ложкой или дотрагивались ею до горла (гомел.). Вправляя больному грыжу, как правило, проносили заклинание, например: «Як гэты мрэц ужэ нэ встанэ, шоб эта кутница [грыжа] нэ выходыла» (ПА, волын., Любязь). В брянских селах большой «рисовал» себе этой ложкой на грыже три раза крестик, приговаривая: «Як умёр дзядзька Василь, дык каб и мая грыжа умерла» (ПА, Челхов).

Завязки от веников, на которых обмывали покойного, привязывали на больные руки (смолен.). Использовавшееся при омовении покойного мыло (иногда также и гребень) хранили и при необходимости прикладывали

к больным местам, умывались им и др., см. **Обмывание покойника**. Иголкой, которой шили подушку покойника, обводили лишай, родинки и пятна на теле ребенка (полес. житомнр.); женщины же носили ее при себе для предотвращения нежелательной беременности (пол.).

При лечении от пьянства в водку или в другие напитки подмешивали воду, которой умывали покойного (пол.; русские старообрядцы Румынии), подкладывали в спиртное монету из уст усопшего (укр. каменец.). У балканских славян, где известен обряд вторичного погребения, вино, выкопанное через несколько лет из могилы, считалось целебным (Шн.ГЕСО:268).

В некоторых регионах П.п. служили а потропеями: так, выкопанные из могилы монеты носили при себе в качестве оберега «от всякого зла» (макед., Гевгелия), вешали на шею детям как амулеты (серб.). Хорваты динарских областей верили, что кусочки одежды покойного и платок, которым подвязывали его подбородок, способны защитить скот и пчел от ведьм, поэтому в канун Юрьева дня эти предметы закапывали под порогом хлева и вблизи пасеки. Считалось, что с помощью доски, выкопанной из могилы, можно было увидеть на всенощной в Рождество всех сельских ведьм: для этого в доске следовало найти или сделать дырку, чтобы смотреть через нее на атарь (словен., Бела Краина), на собравшихся в церкви женщин (пол. радом., краков., познан., Куявы). У юж. славян оставшиеся в доме части одежды покойного служили средством избавления от вампиров и ходячих покойников: «Носе му, ако му остала нека његова дреја, па баце там у неку дубоку воду. И он иде по тој и удави се там» [Несут оставшуюся от него тряпку и бросают куда-нибудь в глубокие воды. И он пойдет за ней и утопится там] (соб. зап., в.-серб. болевац., с. Руиште).

П.п. использовались, чтобы отпугнуть от посевов птиц, насекомых. С целью защиты от птиц среди посевов ставили чучело в одежде умершего, использовали также мерку покойника для изготовления пугала (полес.); хранили и во время сева пшеницы разбрасывали по полю солому, на которой лежал покойник (пол.). Для выведения гусениц капустные грядки посыпали пеплом от сожженного вместе с венником мусора из дома умершего (пол., Студзянки). Поляки Добжиньского уезда для защиты от воробьев и мышей в поле использовали ложку, которой ел покойный, — с ней

трижды обегали поле и говорили: «Как ни может тот человек этой ложкой ни есть, ни пить, так чтобы ни воробьи, ни мыши не могли этот хлеб ни есть, ни пить» (Fisch.ZP:224).

П.п. иногда употреблялись в магических действиях с целью достижения плодородия: например, в просо для посева подмешивали пепел от взятой из-под умершего и сожженной соломы (пол. ченстохов.).

П.п. использовались также во вредоносной магии. Платок, которым подвязывали челюсть покойнику, несли с собой в суд, клали кусочек этого платка себе в ботинок, чтобы у соперника по процессу «был связан рот» и он не смог бы говорить (серб., хорв., луж.); аналогичные поверья о «повивках», которыми связывали руки и ноги покойному, известны у русских старообрядцев Румынии (соб. зап.). В Полесье для этого использовали иголку, которой шили подушку для покойника (ее тайно закалывали в одежду отправляющегося на суд соперника), бинты, нитки, которыми связывали ноги покойника (гомел.). Венник, которым подметали дом после выноса покойника, служил ворами: его ночью три раза обносили вокруг дома, который намеревались обокрасть, чтобы хозяева заснули «мертвым сном» (серб., Зеч.КМС:53). Иголку, которой зашивали подушку покойнику, втыкали себе в одежду торговцы, полагая, что тогда у них все купят (полес. гомел.). Браконьеры, пропустив через дуло ружья щепку от старого гроба, полагали, что ружье никогда не даст осечки и они обогатятся (хашуб.). В любовной магии использовались перстни с рук покойных и части их одежды: пыль, сострутанную с кольца из могилы, добавляли в водку девушке (пол.); отрезав кусочек от одежды покойного, парень обходил вокруг возлюбленной со словами: «Како умираю самртник, тако и ти умирала за мною!» [Как мучился умирающий, так чтобы и ты умирала от любви ко мне!] (СМР²:325).

В девичьих гаданиях о замужестве П.п. обозначали неудачу: например, в зап. Полесье верили, что девушка, выбравшая наугад из трех разложенных на Рождество предметов красную сукодную нитку, которой связывали руки покойника, не выйдет в следующем году замуж (брест.). См. также **Погребальный обряд**.

Лит.: Fisch.ZP:218–222,226–229,250; Зел.ВЗ:346–347,349,351; СМЭС 2.36; ППГ:109–110, 127; ПА; Бор.ЖК:385; Зеч.КМС:50,60–61;

Шн.ГЕСО:265—268,274; Mik.SK:308—309; НТК: 463,480,484; Менс.РV:90; Sychta SGK 4:111—112,5:385—386; Kulda MNP 2:335; Zamag.: 225—226; Žal.ČV:127.

А. А. Плотникова

ПОКРОВ — Покров Пресвятой Богородицы (1/14.X), православный праздник, установленный в память о видении св. Андрею Юродивому во Влахернском храме Константинополя Пресвятой Богородицы, распростершей над осажденным городом и народом свое головное покрывало. Праздник, по-видимому, был утвержден на территории Киевской митрополии и потому практически неизвестен другим церквям, кроме русской, или появляется у них вследствие русского влияния. Служба на Покров предполагает наличие в храме праздничной иконы Богородицы, которая для молящихся заменяет то, что было дано св. Андрею в видении. Основная идея праздника — заступничество Пресвятой Богородицы, ср. в тропаре: «Покрый нас честным твоим покровом и избави нас от всякого зла». Идея покровительства-покрывания, центральная для православного праздника, была воспринята в народной традиции вост. славян, предложившей свою мифологическую и магическую интерпретацию ключевого понятия этого праздника.

Праздник П., фактически приходящийся на середину осени, в восточнославянском календаре отмечает переход к зиме. П. понимается как начало зимы: «На Покров до обеда осень, а после обеда зима». По погоде этого дня, по тому, как падают листья с деревьев, откуда дует ветер, загадывали о характере предстоящей зимы: какова погода в П., такая протянется до самой весны (бел.); молодой месяц и южный ветер на П. — к легкой зиме, старый месяц и северный ветер — к холодной (полес.). Мороз на П. предвещал своевременное наступление зимы, теплая погода — позднюю зиму. По другим поверьям, морозы и снег, случившиеся до П., предвещали долгую осень (рус. казан.). Зайцы, поменявшие свой окрас на белый сразу после П., считались знаком скорого наступления зимы. Считалось, что на П. «Бог печатает землю», и до весны уже нельзя найти клад (бел.). На П. земля обязательно должна быть *покрыта* — листьями или снегом: укр. «Покрова накриває траву

листяи, землю снігом, воду льодом, а дівчат — шлюбним вінцем», полес. «Покрова має покритися чи листом, чи снігом».

С П. связывались представления об уходе животных на зиму: «На Покрову прикриваюцца ўси гадости — ужы и ўсы» (ПА). Жители Вольны считали, что на П. змеи, собранные главным ужом, влезают на лещину, чтобы в последний раз перед зимовкой увидеть небо (ср. Воздвижение). По восточнопольской примете, с П. барсуки уходили под землю. На П. совершались последние обряды проводов, или изгнания мух (рус.).

На Рус. Севере с П. крестьяне начинали готовить дома к зиме: чинили избы: рус. «Чини избу до Покрова, а то не будет тепла», затыкали пазы в стенах мхом: рус. «Батюшка Покров, покрой нашу избу теплом, а хозяина добром», затыкали и обмазывали глиной пазы в оконных рамах. На юге России и на Украине только с П. начинали топить избы, ср. укр.: «Покров! Натопи хату без дров». В Тамбовской губ., затапливая печь в первый раз на П., пекли блинцы и говорили, что тем самым «запекают углы». На Украине жгли в печи сухой княжик, чтобы всю зиму в хате было сухо. Для этого же по углам раскладывали куски дерна травой вверх.

П. знаменует собой начало зимнего сезона и в скотоводческом календаре. Часто после П. скот уже не выгоняли на улицу: рус. «Не жди Покров, запирай коров»; на Карпатах к П. с полонин возвращались отары овец. Отмечая переход на зимние корма, крестьяне ряда севернорусских губерний на П. «закармливали» скот на зиму в хлеву, закладывая корма в ясли (даже если еще выгоняли скот на улицу). Для этого с жатвы приберегали последний сноп необмолоченного овса, на П. его делали по числу голов скота и давали его прежде остального корма. Это делали, «чтобы скот не голодал зимой», «чтобы замор не брал скотину» (Журав.ДС:38). В Полесье скот на П. закармливали высушенной травой со своей межи, чтобы скотина не была разборчива в еде. На П. обычно заканчивались договоры пастухов, нанятых для летнего выпаса скота, по случаю чего пастухи получали вознаграждение. На северо-востоке России на П. лошадям остригали гривы и хвосты и вывешивали их в конюшне как оберег от домового. Ряд обычаев соблюдался для обеспечения приплода скота: на Смоленщине хозяева постллись всю неделю перед П., там же, а также в других

местах на П. (как и на другие осенние праздники) происходила обетная варка пива (т. н. *Покровщина*), устраиваемая в том случае, если скот плохо «велся». В Пермском крае на П. обязательно варили пиво, говорили, что «на П. даже у воробы пиво есть». По приметам, звездная ночь на П. обещала хороший приплод овец (рус.).

К П. завершались не только основные полевые работы, продолжение которых после П. расценивалось как бесплодность (ср. укр.: «Хто сіє по Покрові, той не має що дати корові»), но и огородные, и крестьяне активно занимались заготовкой овощей на зиму: рубили капусту (рус. «Не жди Покрова — руби капусту»); закладывали в погреба картошку (полес. «Святая Покрова, коб была картопля здорова»); закладывали на чердак тыкву.

С П. часть мужской молодежи получала возможность уйти на заработки; с П. возвращались домой летние временные работники и нанимались новые — на зиму; с П. возобновлялись осенние торги и ярмарки. П. окончательно ставила точку в летней жизни, переводя всю домашнюю деятельность в избу: рус. «Зазимье пришло — засидки привело».

С П. начинались прерванные на период полевых работ свадьбы. Брачные мотивы этого праздника, равно как и брачно-эротическая символика слова *покрывать* (ср. *покрывание* как обозначение коитуса, а также *покрывание* головы как метафору брака, свадьбы), нашли отражение в любовной магии. Ложась спать в канун П., девушки обычно просили: рус. «Покров-батюшка, покрой землю снегом, а меня, молоду, женишом», «Ты, Покров-Богородица, покрой меня, девушку, пеленой своей нетленной на чужью сторону», «Покров покровище, покрой верховище», укр. «Святая Покрівонько, покрой мені голівоньку, не стінжкою, не квіткою, а чесною наміткою». В сам день П. девушки с утра пораньше бежали в церковь поставить свечку: считалось, что та, которая сделает это прежде других, первой выйдет замуж. На Вологодчине и в некоторых других местах девушки, собравшись вместе, за день выпрядали льняную нить и ткали из нее холст (см. *Обыденные предметы*), который в П. несли в церковь для освящения, а затем вешали его на икону Покрова и молились о замужестве. С П. связывались и традиционные девичьи гадания о замужестве: считали колья в заборе, слушали на перекрестке и мн. др.

Формированию будущих семейных пар немало способствовал зимние молодежные посиделки (*беседы*) в избах, которые с П. становились в русских селах регулярными, для чего девушки к П. нанимали на всю зиму избу, где и собирались («Пряхи с П. по ночам зашивают»).

У сербов в некоторых местах женщины, особенно беременные, на П. день не работали и иногда соблюдали семидневный пост.

Лит.: Плюханова М. Сюжет и символы Московского царства. СПб., 1995:52–62; КГ:368–373; Гура СЖ:297,304,444; Магницкий В. К. Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде Казанской губернии. Казань, 1890:3–5; Агап.МОСК:459; Удр:181–182; ЭССП:123; Журав.ДС:20–21,12,182,203; Мор.Слеп.КИ (по указ.); МСб 1:14; ДКСБ:298–299; Тол.ПНК:177–179; ЭК:273; СХИФО 5:112; Скур.УНК:130–131; Номис УПП:60–62; Бор.ЖОАМ:393; СЕЗб 58:254.

Т. А. Азанина

ПОЛАЗНИК (укр. *полазник*, пол. *podłaznik*, словац. *polazeň, polazník*, словен. *polazur, polazič*, серб. *полажајник, полаженик, походник*, болг. (с)полезник, полазник, по(х)ожняк, походняк, полазница) — ритуальный гость, первый посетитель, который приходит в дом на Рождество или в один из осенних и зимних праздников в период со дня св. Димитрия до Богоявления (праздника Трех королей) и приносит счастье, удачу, здоровье, богатство на предстоящий год; полазником может быть и животное, которое вводят в дом ради благополучия. Обряд известен славянам карпатско-балканского ареала — украинцам, полякам, словакам, словенцам, сербам, хорватам, болгарам.

П. называют «божественным гостем», его воспринимают как посланца предков, он — связующее звено между «этим» и «тем» миром; он наделяет семью счастливой судьбой при помощи вербальной и имитативной магии. Верят, что счастье обойдет стороной тот дом, который не посетит П.

Убедившись, что П. приносит счастье, его приглашают несколько лет подряд; если же он не принес удачи, на следующее Рождество приглашают другого П.

В С е р б и и П. не выбирали, им считался каждый, кто первым переступил порог дома

в рождественское утро. П. обменивался с хозяевами приветствиями, после чего его угощали и сажали у очага. П. (или хозяин до его прихода) двигал полено в очаге (**бадияк**), чтобы продвигались вперед дела и благополучие в доме и в хозяйстве (Шумадия), ударял принесенной с собой веткой угля, стараясь выбить как можно больше искр, и при этом произносил благопожелание: «Колнко варница, толнко оваца, новаца, чельади, говеди, ягвади, крака, трмака» [Сколько искр, столько овец, денег, детей, скота, ягнят, борзов, ульев] (Петр.ЖОГ:228–229). Его накрывали белым шерстяным домотканым ковром, чтобы на молоке был толстый слой сливок; затем его сажали на треногий стул, но П. не успевал сесть, как хозяйка выдергивала из-под него стул и П. падал. Это делалось для того, чтобы погибли все хищные птицы. По другим объяснениям, таким образом П. «забивает счастье в дом». П. высоко затыкал ветку слявы, желая, чтобы все посеянные растения выросли так же высоко; чтобы высокой росла конопля, на жердь вешали кожаный сапог с правой ноги П. (серб.).

В западной Болгарии каждая семья часто имела своего традиционного семейного П. Стремясь предотвратить возможные неудачи и надеясь с помощью полазника повлиять на судьбу, его приглашали на Рождество из года в год. Это должен быть человек с *добър полез* (болг.), т. е. добрый, состоятельный, удачливый, ловкий, веселый, здоровый, добропорядочный. Эти качества должны передаваться семье, которую он посетит, и наступающий год будет плодотворным и плодородным. Полазником не может быть человек с физическим изъяном: слепой, глухой, хромой, горбатый, с изувеченной рукой или ногой, карлик; внебрачный ребенок, вторично женившийся. П. не должен приходить в дом с пустыми руками или пустым сосудом, что сулило бы хозяевам бедность; одеваться в шубу, чтобы кто-нибудь из домохозяев не заболел или не умер в течение года (э.-болг.). П. брал во дворе ветку, щепки или солому и, войдя в дом, клал их около очага или за дверь и садился на них, имитируя кудахтанье курицы, сидящей на яйцах. Это делалось для того, чтобы наседки прилежно сидели на яйцах, чтобы благополучно и одновременно вылупились цыплята. В Родопах П. щипцами ворошил огонь, чтобы цыплята вылуплялись и дети рождались так же легко и быстро, как сыпались в очаге иск-

ры. В с.-зап. Болгарии П. ворошил огонь в очаге веткой дуба, груши, сливы и говорил: «Колко искрци, толкова пиленца, шнленца, яренца, теленца, жребенца, дечница, а най-вече мед и масло и бела пшеница на съв народ!» [Сколько искр, столько цыплят, козлят, ягнят, телят, жеребят, детишек, а больше всего меда и масла и белой пшеницы на весь народ!] (Марин.ИП 2:97). Хозяйка посыпала П. пшеницей, бобами, орехами, сушеными фруктами, чтобы магически вызвать плодородие. С этой же целью сам П. рассыпал из решета около очага зерно, орехи, бобы, приговаривая: «Да се роди гдето рало ходи и не ходи!» [Пусть родится там, где плуг ходит и не ходит] (ЕБ 3:97). В большинстве случаев предпочитают мужчину-П., однако им может быть и женщина или ребенок. Приход мужчины предвещает рождение в будущем году детей и животных мужского пола, приход женщины сулит женское потомство. В некоторых местах Болгарии радовались приходу женщины-П. (*полазница*), что означало прибавление скота и домашней птицы в наступающем году. Она садилась около огня, чтобы лучше велись куры, а среди цыплят было больше курочек (ю.-в.-болг.). Роль П. выполнял иногда и член семьи (хозяин), который первым выходил из дома и вносил в дом щепки или солому. Он повторял те же действия, что и приглашенный П., и произносил благопожелания, в которых перечислял все желаемые блага. Полазником мог быть лучший работник в семье — в Игнатъев день (20.XII) он разводил в очаге огонь и вносил в дом зеленую ветку (ю.-э.-болг.). Для П. хозяева готовили угощение, его щедро одаривали.

У лемков в полазником считался хозяин, который, вернувшись с реки, с благопожеланиями вносил в дом сноп овсяной соломы (*didok*) и охапку сена, которые клал в угол избы; на вопрос хозяйки «Откуда вы, полазник?» он отвечал: «С веселого, с быстрого, с доброго, со счастливого» (Rein.SŁ:50).

В Польше мужчины, пришедшие «на подлазы» к своим родственникам и соседям, обсевали овсом избы и всех присутствовавших, произнося благопожелания: «Na szczęście, na zdrowie, na to Boże Narodzenie, żeby wam się darzyło, mnożyło wszystko dobrze w komorze, w oborze i w roli. Daj Boże! Żebyście tyle mieli wołków, ile w dachu kołków, tyle koników, ile w płocie kulików, tyle owiec, ile w lesie mrowiec (mrówek); żebyście tacy byli weseli, jako w niebie

anieli» [Счастья, здоровья в это Рождество, чтобы вам все удавалось, все умножалось в кладовой, на скотном дворе и в поле. Дай, Боже! Чтобы у вас было столько волов, сколько в крыше козлов, столько коников, сколько в заборе столбиков, столько овец, сколько в лесу муравьев; чтобы вы были такими веселыми, как в небе ангелы] (Новотаргский пов., Janota E. Lud i jeho zwyszaje. Lwów, 1878: 41–42). П. посыпал дом овсом из рукавицы; свежей водой, которую принес П., хозяйка затем обмывала вымя корове, чтобы та хорошо доилась.

В Чехии, Моравской Словакии, а также в горных районах на северо-востоке страны самым желанным П. считался маленький мальчик или молодое животное. Пожелание добра выражалось в поздравительных стихах (*polazné vinše*), в которых в образной форме перечислялось то, что желают иметь в наступающем году. «*Polazeň ... ma doniesť št'astie*» [Полазник должен принести счастье] (Mel. SF:718), поэтому он должен был приходиться в дом снизу вверх по течению реки, иначе хозяйство «полетит вниз», как вода, «*ked' z hory, to nedobry polazník, a ked' z dolu — dobry*» [когда сверху — это плохой полазник, а когда снизу — хороший] (РГАЛИ, ф. 47 (П.Г. Богатырев), оп. 1, ед. хр. 42, л. 38). Верили, что приход мальчика-П. предвещает рождение в хозяйстве бычков, девочки-П. — телочек. П. одаривали специально испеченным хлебцем в виде коровы, утки, птички.

В Словакии посещение дома полазником — одна из форм **колядования**. Приход маленьких здоровых детей с зелеными ветками пихты означает, что пославший их в день св. Томаша (21.XII) желает всем быть веселыми, здоровыми и молодыми, как дети. Прихода старых и больных боялись, т. к. это могло спровоцировать смерть и болезнь. Следили за тем, чтобы П. не пришел в шубе, что сулило хозяевам падеж скота. В рождественскую ночь ходил парня и мужчины (Липтов). В словацких селах существовал запрет идти *polazovať* женщине — по поверьям, она приносит несчастье. В центр. Словакии П. приходил в дом с зеленой веткой, которую затыкал за матицу, чтобы хлеб и лен росли так же высоко. Первого гостя, вошедшего в дом на Рождество, одаривали хлебом — чтобы скот хорошо летом пасся. Полазником мог быть пастух, приходящий в первый день Нового года с двумя прутиками — еловым и березо-

вым. Ими он хлестал домочадцев — для здоровья; хозяева хранили прутья до весны и выгоняли ими скот в первый раз на пастбище. П. одаривал сдобным хлебцем и овсом. В Эвленской обл. полазниками были виноградарь.

В Словении полазниками были главным образом дети, они произносили рифмованные благопожелания, стоя коленями на поленьях, которые сами и приносили в избу. Их одаривали, чтобы счастье не ушло из дома. В Штирии, получив в дар обрядовый хлеб, П. должен был дать по кусочку всем живущим в доме. Верили, что П. способен отвести несчастья от дома, поэтому П. часто «заказывали», то есть договаривались, чтобы, например, добрый сосед пришел рано утром и предупредил приход нежеланного гостя. В Горной Лендаве П. ударял каждого домочадца прутом с пожеланием здоровья; девушек — со словами «*k muži, k muži*» [к мужу, к мужу], а парней — «*k ženi, k ženi*» [к жене, к жене] (Möd.VUOS:83). В некоторых зонах Штирии П. был обязан прийти очень рано в день св. Люци (13.XII), когда все еще спят, и дать корм скоту, за что получал хлебец (*lucijsčak*).

У юж. славян для П. готовили угощение, ему дарил специально испеченный хлебец, пасмо льна, которым при входе его опоясывала хозяйка, рубаху, полотенце, носки или шерсть, несколько монет. У зап. славян и украинцев подарки были более скромными. У хорватов П., когда ему предлагали угощение, должен был жадно есть, чтобы принести в дом достаток. Кое-где в Сербии П. угощали только по прошествии года, убедившись, что он оказался счастливым.

В некоторых краях особенно хорошим считался П.-животное: вол, конь, корова, свинья, овца, петух; иногда предпочтение отдавалось молодому животному — теленку, ягненку. Животное приводили в один из зимних праздников в дом, обводили три раза вокруг стола и угощали. В Словакии овцу считали лучшим П., полагая, что она «*prípäša veľké št'astie*» [принесит большое счастье] (SN 1975/23:445). В Словении (Бела Кринна) рождественский гость — петух, его вводили в дом и обводили вокруг стола. В Сербии вола одаривали калачом (хлеб с дыркой) или жатвенным венком, надевая дары ему на рог. В Болгарии в дом приводят поросенка: как поросенок роет землю рылом вперед, так и в доме все «ще втрыви напред» [будет идти вперед] (Кюстендил, Радомир).

У поляков и словаков роль П. исполняла елочка (*подлазник, полазничка*), верхушка хвойного дерева (сосны, ели, пихты), один из главных атрибутов рождественского и новогоднего праздников. Она украшалась яблоками, орехами, облатками, ее прикрепляли к потолку или подвешивали над столом в избе на Рождество как символ благополучия и удачи в наступающем году (см. *Древо жизни*). С этой же целью хвойные ветки прибывали крестообразно над дверями конюшни, хлева, амбара, затыкали в сених, в кладовой, в помещениях, где держали скотину, хранили сено, зерно. Ветки хвои, украшенные ленточками и бумажными цветами, разносили по домам дети с пожеланиями здоровья, счастья, богатства. После Богоявления их выбрасывали, а иногда они висели до дня св. Блажея (3. II). В Словакии в день св. Томаша (21. XII) носили по домам елочку со словами «Niesem vám podlaz, / rannu Márie obraz» [Мы несем вам рождественское деревце, образ Девы Марии] (Horv. RZL: 51). Елочку не выбрасывали, веря, что она бережет дом от удара молнии, а если ее бросить в печь, то дым остановит грозу и град (словац.). В Польше хозяева обсыпали елочку зерном с надеждой, что Бог даст им столько копен, сколько зерен на нее упало.

Символом Рождества мог быть и ритуальный предмет-украшение из соломы, лучинки и камышовых тростинки, представляющий собой сложное сооружение из шестиугольников, четырехугольников, скрепленных между собой нитками и украшенных бумажными цепями, цветной бумагой, разноцветными перышками и облатками. У словаков Верхнего Спиша над рождественским столом прикреплялась соломенная курица (*polaznička*). Эти соломенные украшения имели тот же символический смысл, что и зеленые «подлазники», они также подвешивались к потолку над столом (см. «Паук»).

В Восточной Словакии *polaznik* — обрядовый рождественский хлеб, выпекаемый старинным способом — из муки грубого помола, без дрожжей, простой формы, без украшений. У карпатских украинцев *полазник* — обрядовый хлебец, опоясанный льном, им одаривали пришедшего в один из зимних праздников человека-полазника. Так же называется еда, оставшаяся от рождественского стола для душ умерших (предков).

Лит.: Богатырев П. Г. «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев //

Бог. НКС: 131—214; Усачева В. В. Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник» // СБЯ 1977: 21—76; Усачева В. В. Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // СБФ-1978: 27—47; БМ: 272—273; ЕБ 3: 97—98; СМР; Марин. ИТ 2: 96; Kulisić Š. O ulozi i značenju životinjskog i ljudskog polaznika // ЕІР 1965/6—7: 49—51; Đaković B. Polaznik, polaznik; prvi božićni gost čestitar // Еtnološka tribina. Zagreb, 2002/25: 27—38; Бог. ВТНИ: 219; Вop. ЭНН 1: 14, 35, 36; Грив. НЭМ: 150, 155; КОО 1: 218, 269; Horv. RZL: 23, 51, 52, 55, 62, 63, 67, 70; Húsek HMS: 255; Rein. ŠL: 52—54; Váci. VO: 91, 92; Ант. АП: 167; ГЕМБ 1987/51: 41; Грб. СОСБ: 77; Кул. ССР: 16, 82—135; СЕЭб 1951/64: 158, 160; HE 1942/3: 198; ZNŽO 1928/26: 144; 1929/27: 159; 1933/29: 151—152; 1962/40: 491, 501; BE 2003/4: 49; Вак. ЕБ (1974): 597; Держ. БКР: 171; Поп. СБ: 142, 148; Пир.: 424, 427, 456; Райч. РНК: 88; Сакар: 115; Соф.: 235, 239.

В. В. Усачева

ПОДЕНЬ — наряду с полночью один из двух маркированных рубежей в суточном цикле (см. *Сутки*), символическая граница между первой (утренней) и второй (вечерней) половинами дня. П. коррелирует с **полночью** как тяжелое для человека, «опасное», «нечистое», «пограничное» время суток; период активизации потусторонних сил и мифологических персонажей. В народной астрономии малый, суточный солнечный цикл ассоциируется с большим, годовым, поэтому П. — время нахождения солнца в зените и его наибольшего влияния на природу — соотносится с периодом летнего солнцестояния в годовом цикле, так же как полночь — с периодом зимнего солнцестояния. Поведение человека в П. регламентировано многочисленными запретами и предписаниями, призванными уберечь его от болезней, смерти, столкновения с нечистой силой.

П. — пограничное время, символизирует временной «стык», «поворот» времени, когда старый период уже кончился, а новый еще не начался, момент, когда времени как бы не существует и открыта граница между земным и потусторонним миром, скрытым от человека в обычное время.

П., как и полночь, — время появления нечистой силы и ее наибольшей

опасности для человека. В это время показываются покойники, черти, сатана, «нячыстик хобдыть» (полес.), с человеком может что-нибудь внезапно случиться — он может порезаться, упасть, заблудиться и т. п.; в это время человеку что-то видится, кажется, мерещится, его что-то пугает, особенно в «чужом» пространстве — на дороге, возле кладбища, в поле (о.-слав.).

У вост. и зап. славян и сербов известен ряд мифологических персонажей, связанных с этим временем суток: соллярный женский демон **полудница** (рус. и з.-слав.), нападающий в П. на жнецов в поле; полесское существо **полудница**, сбивающее с дороги тех, кто в П. оказался в лесу, и, по-видимому, являющееся просто персонификацией полдня (ПА, житомир.); **пайдённый**, который утаскивает тех, кто купается в П. (ПА, гомел.), **полудзённый**, который появляется в П. в виде страшного черного человека и происходит из «нечистых» покойников (СБФ-78:151), **полуденный бес**, который пугает людей, показываясь им на кладбище в образе умершего родственника (ПА, брест.); в П. «**полудники рэвуть**» (ПА, ровен.); в это время под деревьями грецкого ореха появляется сербский демон **подне рога-то** [дословно «рогатый полдень»] с лохматыми, как у козы, ногами и рожками на голове.

В П. проявляют себя многие другие персонажи, преимущественно связанные с «нечистыми» покойниками или атмосферными явлениями: человеку показываются души умерших (полес.), души убийц на месте совершенного ими убийства (закарпат.); **вихрь**, в котором черти несут самоубийцу (о.-слав.); **змея летающий**, который является людям в поле в виде бури, урагана (ю.-болг.); вилы, которые показываются пастуху или людям на лугу во время сенокоса (хорв.); **русалки** гуляют, качаются на ветках деревьев и нападают на человека с двенадцати до двух часов дня (в.-слав.); **домовой**, который в П. показывается во дворе (з.-рус.); **водяной**, которого можно увидеть в это время (пол.), который высовывается из воды и зовет жертву (укр., Подолия), пугает, пытается утопить (рус.); **wielkoraz** (см. **Волколак**) меняет человеческий облик на волчий и наоборот (н.-луж.); в сербской быличке умерший муж-оборотень в виде собаки нападает на жену; согласно польским верованиям, в П. ходят **богианки** и **стригоны** (см. **Вампир**), черти в облаке ворон преследуют человека; умершие колдуны

клубками катятся по улцам села (полес.); умершая жена, желая отомстить мужу, показывается ему в П. (в.-бел.). Нечистая сила в виде свадебной процессии зовет маленькую девочку, играющую в поле в П., и уводит ее с собой (з.-болг.). Согласно полесской быличке, в П. душа спящего человека в виде мухи покидает его тело (см. **Двоедушник**). П. — время, когда черт глумится над человеком: под видом маленького хлопчика садится на телегу к человеку, везущему товары с ярмарки, и исчезает вместе с товарами (з.-бел.), топчет в болоте волов, которых человек в П. оставил в поле (з.-бел.), и т. д.

Особенно опасен П. для детей, которых старались не выпускать в это время на улицу — пугали, что их унесет **полудница** (с.-рус.); на них нападут духи некрещенных детей **liniliny** (хорв.).

П. — тяжелое, опасное время; чтобы пережить его, нужно приостановить всякую деятельность и посвятить это время отдыху. Согласно одним верованиям, в П. можно и нужно спать, по другим — не следует спать самим и позволять спать детям: упадет малярия, будет болеть голова (полес.). Если ребенка оставить в П. в поле, на него упадет плач (полес.).

В П. прекращали работу в поле во время сева и жатвы, чтобы избежать встречи с различными полевыми духами (в.-слав., з.-слав.); ограничивали свои передвижения домашним пространством и никуда не выходили, особенно во двор, в поле — иначе что-то испугает человека (полес., пол.) или на кладбище — может что-то померещиться. В П. нужно сидеть дома, закрыв окна ставнями, иначе полудница заглянет в окошко (с.-рус.); нельзя самому смотреть в окно — можно увидеть полудницу (с.-рус.) или нечистую силу (полес.); нельзя садиться обедать; мыть пол; плавать на лодке, т. к. в этот момент на реке поднимается буря (з.-полес.); купаться — иначе утонет водяной или русалка (в.-слав.) или можно получить солнечный удар (с.-рус., полес.); ловить рыбу, чтобы не стать жертвой водяного (с.-рус.). В южнорусской быличке русалка угрожает женщине, в П. шедшей через овраг с ребенком на руках: «Спасибо... что у тебя ангельская душка [т. е. ребенок] на руках, а то бы я тебе показала, как ходить полднем» (рязан., ПВСНС:166).

Особо выделяются П. больших праздников: П. на Ивана Купалу, когда солнце

«кушается», «играет», переливаясь разными цветами (з.-полес.); П. на Троицу, когда запрещалось спать, «бо русалки дрова будут возить на том, кто спишь» (ПА, гомел., Золотуха); по этой же причине нельзя спать в П. в течение всей **Русальной недели** (ПА, киев.); нельзя было спать в П. на Пасху, чтобы весь год спать не хотелось (полес.).

Согласно полесским представлениям, в П. природа замирает и обычная жизнь приостанавливается: соловей, поющий в течение дня, в П. затихает; в 12 часов дня или ночи вода не течет, останавливая свое движение, а все деревья, кроме осины, затихают, не шелестят листьями.

В П. как мифологически маркированное время совершались охранительные и лечебные действия. Чтобы воробы не клевали посевов, пшеницу сеяли в П. на Страстную (Тихую) пятницу (в.-луж.). Чтобы окружающие любили ребенка, воду, в которой его купали, выливали в П. на дорогу (пол.). У сербов лечебное купание больного ребенка совершалось в П., при этом воду для купания собирали в П. субботы из-под стрехи, а костер, на котором грели эту воду, состоял из сорока одной щепки, которые собирали в П. пятницы по улицам и мусорным кучам.

П. разделяет две половины дня, противопоставленные друг другу в рамках оппозиций «свет—тьма», «свой—чужой», «жизнь—смерть». Период до П., когда нарастает световой день, осмысливается как время жизни, предназначенное для человека и его деятельности, как «свое» время, напротив — послеполуденный период, когда убывает дневной свет, — «чужое» время, связано со сферой смерти и потусторонних сил. *Волов'яча хороба* — персонализация мора скота — в виде чудовища ходит после П. по горе в лесу (укр., Подолье); змей в облике вихря после П. уносит девушек в горы (ю.-болг.); демон орко забирает маленьких детей, гуляющих по двору после П. (хорв.).

Символика первой и второй половин дня обуславливает запреты на разные виды деятельности человека до и после П., а также связанные с этим приметы. В частности, до П. следовало жать (с.-рус.), сажать картофель (полес.). Чтобы обеспечить строящемуся дому благополучие, жертвенное животное при закладке фундамента следовало закалывать

рано утром или перед П. (серб.); поминальный обед для предков на «деды» устраивали до П. (полес.); праздничную трапезу на Вознесенье готовили до П. — «потом Бог иде на небеси» (ПА, житомир., Выступовичи). До П. увидеть паука — счастливая примета (з.-бел., пол.), а услышать крик удода — к получению большой суммы денег (пол.). Время до П. предназначено для бодрствования человека: о том, кто спит в воскресенье до П., говорят, что у него «душа проклятая»; в праздник нельзя ложиться до П., иначе лен поляжет (полес.).

Послеполуденное время связано с хтоническим миром: в Полесье после П. хоронили покойников (до 12 часов дня это делать запрещалось — будет умирать много людей), посещали кладбище в поминальные дни; после П. нельзя мести хату (закарпат.).

Некоторые приметы и предсказания основаны на символическом соотношении времени до и после П. с первой и второй половиной лета, в частности, если пчелы на православное Благовещение вылетали до П., много меда следует ожидать в первой половине лета, а если после П., то во второй (Славонская Пожега).

Лит.: Гура СЖ:72,478,509,511; КДЯК:167; Левч.КОП:23—24,42; ПВСНС:66,138,164; ПЭС:69—70; СБФ:92,253; ТФНО 2001:231; Череп.МРРС:56,65,72; КА; ПА; БДМП:№548,561,1633,1768; Таян.ЗВР:97; Миц.ННГ:53,64,96—98; Рад.КНС:54—55; Раден.НБЈС:98; СМР:236; Kolb.DW 21:161—162; Fed.LB 1:19—20,24—25; PeI.PDL:101—102; Sieb.WS:75; Schul.WV:256; ZWAK 1890/14:187,191,203,254.

Е. Е. Левкиевская

ПОЛЕ, нива, пашня — в мифологии и фольклоре locus, наделяемый признаком бесконечности, безграничности и потому трактуемый как культурная периферия, граница «своего» и «чужого» миров; в обрядах и магии объект сельскохозяйственных работ. См. **Свой—чужой**.

Поле в фольклоре. В русском фольклоре П. наделяется постоянным эпитетом *чистое*, что свидетельствует как о бесконечности и открытости, так и о пустоте и незаполненности П., а также о его недискретности (см. этимологическую связь **poľe*

с «полюй» как 'пустой, т. е. незанятый', а также как 'открытый, свободный', ср. его смысловой дублет *широкое раздолье*, серб. *широко поље*). В фольклоре *поле* обычно не наделяется именем собственным, которое указывало бы на локализацию П., его этническую или иную принадлежность. В восточнославянских заговорах П. выступает как абсолютное пространство (по масштабу равное земле или стороне света), значительно превышающее «море-океан»: «Стану я, раба Божья, благословесь, пойду перекрестесь из вызбы дверями, из ворот воротами, выду я в цисто полё. В цистом поли Окиян синё море, в Окияни синём мори бел остроф, на блуу острову Лип камень, на Липу каменю сидит Олёна царевна...» (Манс.ЗОГ, № 100, олонец). Ср. *поле* как метафору неба в загадках: «Поле не меряно, овцы не считаны, пастух рогат» (небо, звезды, месяц), а также фольклорно-литературный образ бескрайнего «русского поля» как символ русской земли и русского национального характера. Для языковой и фольклорной среды актуальным оказывается взаимное символическое и семантическое притяжение *поля* (как бесконечного и недискретного пространства) и *воли* (как ничем не ограниченной свободы), поддерживаемое в песнях рифмой, ср.: «Дай мне только волюшки во широком полюшке...»; «Сей, невеста, волю, по моему полю...» и т. д., см. в ст. **Воля**.

П. — пограничная зона, разделяющая «свою» и «чужую» землю, ср. рус. *Дикое поле* — область степей между Доном и левыми притоками Днепра и Десны, разделявшая лес и степь, земледельцев и кочевников; а также *поле половецкое* — этнопоним «Слова о полку Игореве», обозначающий владения половцев и населенную ими степь. В причитаниях, заговорах, былинах *чистое поле* — локус, откуда ждут возвращения близких («Уж мы сидели под косивчатым окошечком... / Выходили мы на широку на уличку, / Мы смотрели-то во чистое во полюшко, / По путистой мы смотрели по дороженьке... / Не придет ли кормилец родной батюшка...», Чист.П.:238); где находится «застава богатырская»; где былинные герой и героиня (ср. рус. *поленница*) ездят верхом, охраняют границы Русской земли и встречаются со своими противниками и соперниками. В былинке «Святогор и тяга земная» крестьянин-богатырь Микула Селянинович встречается в чистом поле с великаном Свя-

тогором и одолевает его; в украинской сказке «Иван Попялов» поле — место богатырских забав героя, где он подбрасывает свою «кушбу», подставляя лоб под ее удары (Аф.НРС 1:214); в духовном стихе об Аннике-воине путь-дорожка богатыря, встретившего на ней свою смерть, также проходит через чистое поле: «И поехал Оника-воин цистым полем, / Широким раздольем, / А на той пути на дороженьке, / Лежит тут цюдо цюдное, / Лежит тут диво дивное. / Руки, ноги лошадинны, / А голова лежит звериная, / И туша целовецкая» (Стихи духовные. М., 1991:203, олонец.).

В традиционных верованиях и фольклоре полевые работы (пахота и жатва) выступают метафорами сражения и смерти, убийства, а нива соответственно — символом поля битвы, ср. жатвенную песню: «Цяпер у нас вайна была, / Ой, мы поле заваявали, / Панам жыта дажалі...» (ЗК:299, бел.); псковский обычай голосить в П., обращаясь к умершим как к прилетевшей кукушке («Пойду я во чистая полюшка, / И сяду я под белаю берёзыньку, / И не прилятит ли ко мне моя приятная дочынька, / И как спроведать-то она мнмя, мнмя, беднаю сиротушку...» — Лоб.ДПЗ:37), а также интонацию похоронных плачей в жатвенном музыкальном фольклоре вост. славян.

Метафора «жатва—смерть» приводит к появлению в фольклоре образа поля, засеянного останками воинов, см. в исторической песне: «Не пугами поле, не сохами поле пораспазано, / А распазано поле конскими копытами; / Засеяно поле не всхожими семенами, / Засеяно казачьими головами, / Заволочено поле казачьими черными кудрями» (Историческое песни XVIII века. Л., 1971:448); в топонимии, где *поле* традиционно обозначает место сражения (*поле брани*, *Бородинское поле*, *Куликово поле*, *Косово поље* и др.); во фразеологии: рус. смолен. *поля полевать* 'воевать или охотиться', а также в примете, согласно которой большое склонение антов или журавлей (=солдат) на П. предвещает войну (пол.). Тема засеянного останками П. известна былинам (ср. сюжет о Михайле Потыке и Марье Лебедь белой, когда после обмана и бегства жены Михайла Потык нагоняет ее, разрубает ее тело на части и разбрасывает по П. на растерзанье воронам), сказкам («Зорька, Вечорка и Полуночка»: Зорька срубает три головы змея, сжигает их и рассе-

ивает пепел по чистому П., Аф.НРС 1:243), а также в календарной обрядности, ср. разрывание на П. и погребение на нем календарных чучел. Угроза *развезть пепел по полю* как мотив встречается и в магическом фольклоре: «Дуб, мой дуб, вазми мой зуб, еслі не возьмеш, буду шцебе сеч, рубиць, у скірды складаць, агнём паджыгаць і залой па чыстаму полю разносіць» (ТЗ, № 215).

С этим мотивом сопоставим и образ П., засеянного горем-кручиной, см. в причитании: «У меня три поля кручиннушки насыяно, / Три озерьшка горячих слез наронено...» (Барс.ПСК 1, № 1); «И што вы быётесь, буйныи витярочки?... / А што вы ни рассеити пляль мою дасадушку / Па чистому полюш-ку?» (Лоб.ДПЗ:41).

Совершающее ежегодно вместе с природой круговорот жизни, П. воспринимается как метафора жизненного пути отдельного человека и как образ семейного хронотопа, ср. белорусскую свадебную песню, обращенную к будущей невестке, в которой свекор связывает с ней свои надежды на семейное благополучие: «Ой, доню, доню, / Распусці долю / Да по маім полю, / Каб на маёй ніве / Жыта радзіла...» (Беларускі фальклор. Мінск, 1973: 164); предсмертное видение умирающего о том, что его поле уже поспело и он видит свой последний колос (Каб.АЖТ:244, бел.); русскую (псковскую) и хорватскую примету о том, что если во время сева на поле останется «просев», т. е. незасеянный участок, то в семье в течение года будет покойник (оставленный с края П. — умрет молодой; в середине — человек среднего возраста или старик); песенные образы несжатого и нераспаханного поля как символа смерти хозяйна и сиротства детей, ср. в похоронном причитании по отцу: «Одолить станет великая обидушка / И ушибать станет злодейная кручиннушка — / Полянушки у нас да не западутся, / Поженки у нас да не покосятся...» (Чист.П.:241).

Это поле, в т. ч. поле брани, часто противопоставит человеку, теряющемуся в его бесконечности, подчеркивает и усугубляет его слабость и одиночество, см. в пословицах «Один в поле не воин», «В поле съезжаться — родней не считаются»; в причитании сирот: «Мы без дождичка теперь да уаиваючы, / Быдто в полюшке шатучи деревнички, / Мы победные теперь да сиротиночки...» (Чист.П.:240); в свадебной песне: «Как во поле-полечке, / Во широком раздольице /

Вырастала береза, / Не тонка, высокая, / И бела кудревата...» (невеста во время сговора; Русская народная поэзия. Л., 1984: № 324); в былинне «Про гостя Терентиша», где богатый купец Терентиша, огорченный мнимой болезнью молодой жены, одиноко бродит в поле: «А и ноне ты, Терентиша, / А и бродишь по чисту полю, / Что корова заблудящая, / Что ворона залетящая» (СКД. 1977:16), а также популярный в фольклоре и песнях литературного происхождения образ одинокого дерева, стоящего в П.

Связанное с плодородием, П. может символизировать и рождающее женское лоно: так, о беременной женщине кашубы говорили: «Восоп źmiją spuscіł па je pole, а она јд ѕућесёла» [Анст урониł змею на ее поле, а она ее схватила] (Sychta SGK 6:305).

Оппозиция «природа—культура». Как «свое», культурное пространство П. входит в один ряд с домом/двором/садом/огородом, а как «чужое», природное — синонимично и изофункционально лесу/горе/мору. Так, в сербских обрядах изгнания змей, исполняемых ранней весной, произносятся заклинания, трактующие П. как культурное пространство: «Јеремја у поље, беште змије у море» [Иеремия в поле, убегайте, змея, в море] (СЕЗб 1958/23:114, шумад.); «Добро — дома и у поље, зло-змије и гуште-ри — у гору и воду» [Добро в дом и в поле, а зло-змен и ящерицы в лес и в воду] (Бор.ЖОАМ:386). Но чаще П. воспринимается как природная среда, средоточие растительного и животного мира. Белорусы, объясняя, откуда дети берутся, говорили ребенку, что он «на поле вырос». Украинцы и белорусы, возвращаясь вечером домой с П. после окончания работ, приносили детям остатки хлеба и другой пищи, которую брали с собой, — якобы «от зайчика» или «лисички». Западные украинцы и поляки рассматривали П. как место зимовья диких птиц и т. д.

Не менее часто П. трактовалось как «чужой» мир, находящийся за границами «своего». В сербских заговорах П. — едва ли не основное место, где ходят болезни: «Добрац три преко поља, чобани га повијаше, без руку га ухватише...» [Головная боль бежит через поле, пастух ее повязал, без рук ее схватил...] (Раден.НББ, № 316), или где больной встречает святого, к которому обращается с просьбой об исцелении: «Иде Марко уз поље — низ

поле, цвилн и пишти. Среда га света богородица...» [Идет Марко вниз по полю и вверх по полю, хнычет и плачет. Встретила его Святая Богородица...] (Раден.НББ, № 214); в русских заговорах в П. изгоняли домашних насекомых: «Вот я, раба Божия (и.р.) указываю вам, клопам, путь-дорогу, идите все поездом по всем путям, по тропинам во чистые поля, во глубокне моря — у нас не живите никогда» (СБФ-81:154, олонец.). В русских сказках П. становится объектом и докусом чудес: за одну ночь его вспахивают, боронят, сеют пшеницу, потом жнут, обмолачивают и убирают зерно в амбар («Морской царь и Василиса Премудрая»). У вост. славян некрещеных детей не принято было хоронить на кладбище; делали это за пределами культурного пространства, в том числе и на П.

В обрядах и магии П. — объект ритуальных и магических действий, связанных с главной сферой хозяйственной деятельности славян — земледелием и с основным социальным слоем, занимающимся земледелием. — крестьянством. По кашубским поверьям, объясняющим появление детей, аист находит лягушек, забрасывает их в дома через дымоход, и из лягушек, найденных аистом именно в поле, вырастают крестьяне. На поле, пашне осуществляются основные земледельческие работы, такие как **пахота, сев, жатва, обжинки, молотьба** (см. также в ст. «**Борода**», **Венок жатвенный**, **Горох**, **Гумно**, **Живные песни**, **Земля**, **Земледелье**, **Зерно**, **Колос**, **Конопля**, **Кукуруза**, **Лен**, **Пахарь**, **Просо**, **Пшеница**, **Рожь**, **Семена**, **Серп**, **Сноп**). Сроки начала и окончания полевых работ обычно календарно детерминированы и связываются с конкретными праздниками и именами святых, ср. «Пречистая (9/22.IX) — в полях чтоб было чисто»; «Sveti Vgale (04.X), pesta u polju 'gale» [Святой Вране, в поле не стало пищи] (ZNZO 1905/10/1:54, хорв.) и т. д.

Благополучие и урожайность полей обеспечиваются целым комплексом обрядов, ритуалов, магических действий, производимых в том числе и на П. (см. в ст. **Втыкать**, **Высокий**, **Катать**, **Навоз**, **Остатки**, **Плодородие**, **Спорина**, «**Хождение в жито**», **Юрьев день**).

Поле регулярно упоминается в благопожеланиях, заклинаниях, приговорах и фигурирует в верованиях и ри-

туалах, связанных с сельскохозяйственной тематикой, ср. типичную белорусскую жинную песню: «Ураді, Божа, ў полі капамі, на гумне стагамі, на таку умалотам...»; белорусский приговор при начале жатвы: «А тепер дай нам, Боже, эту ниву даганьць да на будущнй год на гэтам месте доброго стога пастановыць» (ПА); русский приговор, произносимый жницей при перекатывании по полю, чтобы у нее не болела спина: «Нивка, нивка, отдай мою снаку...»; рождественский хлеб *ивва* у сербов; белорусскую колядку: «Прачыстая идзе, тры радосці нясе... Трейця радосьць ў чыстам полі... У чыстам полі буйна жыта...» (Шейн МИБЯ 1887/1/1:81); хорватскую песню, исполняемую в обходах Зеленого Юрия: «Kud vam Dodi, tud vam polje rodi» [Где у вас Юрий ходит, там у вас поле родит] (Huz.ZJ:17); словацкое благопожелание: «Na poli sto kop raži, sto kop pšenici, sto kop ovsa» [На поле сто коп ржи, сто коп пшеницы, сто коп овса] (SN 1975/3:445); сербский рождественский приговор: «Колнко варниц у огњишту, толико стоке у обору, жита у ивви, кукуруза у кошу...» [Сколько искр в очаге, столько скота в хлеву, пшеницы на поле, кукурузы в корзинке...] (Бор.ПВП 2:225). В Призрене в Лазареву субботу хозяйка одаривала лазарниц кукурузой и другой пищей и говорила: «Нека се поле кити класом, као лазарнице цвећем» [Пусть поле украсится колосом, как лазарницы цветами] (ГЕИ 1957/2—3:559).

Во избежание потерь урожая, вызванных животными-вредителями, птицами, сорняками и стихийными бедствиями, на П. совершаются разнообразные действия апотропейческого и профилактического характера и соблюдаются многочисленные запреты (см. в ст. **Ветки**, **Вихрь**, **Воробей**, **Град**, **Гроза**, **Дождь**, **Засуха**, **Зяц**, **Змея**, **Ильин день**, **Крот**, **Мария Огненная**, **Молила**, **Мусор**, **Мышь**, **Обходить**, **Освящение**, **Пантелеймон**, **Похоронная процессия**, **Пугало**, **Роса**, **Сорняки**, **Угол**, **Украшать**, **Чистота ритуальная**).

Структура земельных угодий маркируется специальными межевыми знаками, устанавливаемыми на границах полей (см. в ст. **Граница**). Поведение человека на П. в период полевых работ регулируется целым комплексом установлений и запретов, в т. ч. работать в П. в **праздники**; петь и водить хороводов вблизи П. во время засева и всхода хлебов;

выходить на П. работать **натошак**; оставлять на П. недоеденную пищу; спать на П. во время жатвы; здороваться с работающими на П. особым **приветствиям** и т. д.

Защиту поля от непогоды осуществляют **облакопрогонники**, **эмей летающий**, **здухач** и другие демоны: болг. *сайбия*, серб. *польарка* и др. (см. в ст. **Духи локусов**, **Духи атмосферные**); у вост. славян известен хозяин П. — **полевик**, занятый охраной П., влияющий на его плодородие и обеспечивающий благополучие пасущегося на П. скота; отбиранием спора и урожая с полей, а также порчей посевов занимаются: у русских *перезиница*, *стригун* (см. в ст. **Пережин**), у болгар *бродници*, *житомаманицы*, *обирачки*, *магесници*, у сербов *мађијарка*, у словаков — *стриги* и др.; у зап. славян полевые работы контролирует **полуница**, которая появляется в полдень в П., нападает на жнецов, работающих в неурочное время, оберегает П. от детей; человеку, заночевавшему на меже, угрожает **межник**, и т. д.

Поле и посевы становятся объектом **порчи**: ведьма или колдун заламывают на поле колосья или связывают их в узел, наводя тем самым порчу на П. и его хозяина (см. в ст. **Залом**), оставляют или закапывают на П. яйцо, хлеб и другие предметы, высылают **костру**, причиняя тем самым вред хозяевам и посевам; высаживают на чужое П. блох и вшей, снятых со своей скотины, чтобы насекомые перешли на скотину соседа; на Виленщине следы волка, унесшего скотину, выкапывают лопатой и выносят на чужое П., чтобы отвадить хищника от своего П.

П. является местом временного пребывания демонов. Оставленного в П. ребенка может подменить деревянным брусом **леший** (в.-слав.) или воспитать и наделить необычайной силой **вила** (босн., далматин.); по полям во время цветения хлебов гуляют **русалки**; детям, чтобы они не топтали посевы, говорят, что в П. сидит **бабай** или **сковородница** (полес.), и т. д.

П. является местом проведения календарных обрядов: в П. устанавливали, а затем сжигали или разрывали, разбрасывали на П., закапывали там же чучело Масленицы, Семика, русалки, троицкую березку, троицкую куклу, «кукушку», «соловушку», купальское деревце, Кострому (ср. в песне, связанной с обрядом: «Во поле было, в поле / Стояла береза... / Как под этой

березой / Лежала Кострома: / Она убита не убита...» — ПКП, № 629); в П. же провозжали или изгоняли персонажей, символизирующих календарный сезон или праздник, например *русалку*; в П. жгли рождественские, юрьевские, масленичные и купальские костры (см. в ст. **Костер**); у русских в П. девушки кумились попарно на Троицу; у поляков через П. шли троицкие «королевские» процессии; чехи, мораване и словаки устраивали в П. пастушеские праздники; на П. во Владимирской губ. на троицкой неделе *водили*, или *гоняли колосок* (маленькую девочку, передавая с рук на руки, несли от села к полю; на П. девочка срывала пучок колосьев и убежала в село, где бросала их около церкви); болгары аналогичным образом водили или носили по П. в Иванов день **Еньову булу**; украинцы и белорусы устраивали на П. трапезу в Юрьев день; через поля шли процессии **дазарок** и **краниц** (см. в ст. **Вознесение**) и т. д.

На П. совершались многие магические ритуалы и гадания. В Пловдивском крае плаценту закапывали на П., чтобы женщина могла рожать снова. В канун Петрова дня в Тульской губ. девушки и парни крали и жгли на чужом поле бороны, что должно было ускорить их вступление в брак. В Полесье девушки на святки в П. «гукали долю». У вост. славян на Юрия прятали хлеб в посевы на П. и примечали: если молодые всходы скрывали хлеб, то ожидали хорошего урожая, и наоборот. Украинцы в случае болезни детей относили на П. кусок хлеба, перевязанный красной ниткой, чтобы ребенок выздоровел. В канун Рождества сербы-границары, выйдя в П., приглашали животных-вредителей на рождественский ужин (см. **Приглашение ритуальное**).

Лит.: Колесов В. В. Чистое поле // Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986: 213–219; Агап. МОСК (по указ.); Гуря СЖ (по указ.); Плат. ЭГЮС: 93, 210, 258; Вил. НД: ППК: 306–307; РЭВ 1997: 41; Лоб. ДПЭ: 30; МСб 1: 11, 13, 21, 98; ЯКСГ: 65, 180; Сед. О. ПО: 209; ПА; Фасм. 3: 307–308; Palaeoslavica 2005/2: 5; Плов.: 213; Бор. ПВП 1: 270, 309; Раден. ССНМ: 52; NU 1966/4: 195; Zbir VCh: 274–275; Kolb. DW 53: 407; Fisch. ZP: 31; Sycha SGK 6: 261; ZWAK 1881/5: 109.

Т. А. Агапкина

ПОЛЕВИК, полевой — мифологический «хозяин» поля (в.-слав.), охраняющий его и влияющий на его плодородие, цветение и урожай хлебов, благополучие пасущегося на поле скота. П. враждебен человеку, однако в отдельных случаях может помочь ему и предупредить об опасности. Представления о П. известны в северо-западных (вологод., ярослав., новгород., смолен.) и южных областях России (орлов., тул., рязан., калуж., белгород., курск.); существует единичное упоминание о П. в Московской обл.), в с.-вост. Белоруссии (витеб., могилев.) и на востоке Украины (харьков., винниц.). По сравнению с другими духами локусов (ср. **Водяной**, **Домовой**, **Леший**) образ П. сформирован сравнительно слабо, он расплывчат и часто смешивается с другими персонажами — с лешим (с.-рус.), духом, охраняющим межи и границы полей, — *межевником* (ю.-рус., в.-бел.), а также с чертом (в.-укр.).

Названия П. однотипны и отражают его связь с полем: рус. *полевой*, *полевик*, *дедушко-полевушко*, *дедко полевой* (вологод.), *полевой хозяин* (ярослав.), *полевой батюшко* (новгород.); бел. *палевай*; *полевик*; укр. *полевик*, *полевой чорт*, *полевой дедько*; а также с полевыми межами — *межевик* (рус.), *межник* (бел. гомел.).

Происхождение П., как и других мифологических персонажей, в восточнославянских апокрифических легендах объясняется низвержением с неба отпавших от Бога ангелов из войска Сатанаила — те из них, кто упал на землю, стал П. (укр.); по другой легенде П. принадлежат к числу чертей, построивших высокую башню, чтобы сравняться с Богом, и упавших с разрушенной Богом башни на поля (укр. винниц.).

Облик П. неоднороден. Согласно южнорусским представлениям, П. является воплощением поля — он наг, его тело черное, как земля, глаза разноцветные, а вместо волос голова покрыта длинной зеленой травой (орлов.), борода у него из колосьев. П. — маленький уродливый старик (рус. ярослав.). В севернорусских областях его представляли молодым мужиком с очень длинными ногами, покрытым шерстью огненного цвета, с глазами навывкате, рожками и длинным хвостом, на конце которого кисточка, которой он поднимает пыль, если не хочет, чтобы его видели. Он очень быстро бегает, поэтому человеку кажется промелькнувшей искрой (рус. воло-

год.). П. может появляться как всадник на сером коне (ю.-рус., в.-бел.) или кучер на быстрой тройке (рус. ярослав.). П. выглядит как человек, заросший шерстью (ю.-рус., в.-укр.), с маленькими рожками и ушами, как у теленка (в.-укр.). Как и леший, П. склонен к оборотничеству: днем имеет вид маленького человечка, а ночью — мелькающего огонька. П. может оборачиваться и молодым и старым человеком, а также знакомым (рус. вологод.); он может менять свой рост — в поле он ровень с травой, в лесу — ростом с сосну (рус. смолен.). Облик П. часто связан с белым цветом, блеском, сиянием, искрами, огнем, что соотносит этот персонаж с солярным культом. П. одет в белые одежды (рус. вологод.), это — седой мужчина (рус. новгород.), белый, как снег, человек или старик с белой бородой (укр. харьков.).

Появление П. связывалось с сильным, порывистым ветром, вихрем. Иногда считали, что причиной ветра является сам П., который хлопает в ладоши, свистит, дует и этим насыляет ветер на поля (рус. новгород.). Согласно восточнорусским представлениям, П. можно увидеть только тогда, когда он спит.

В ряде поверий П. проявляет себя как полуденный дух (см. **Полдень**), связанный с солнцем, летней жарой, периодом вегетации растений (ср. **Полудница**): он бывает видим не все время, а только в полдень (тул., орлов., новгород.) или в жаркие летние дни, когда воздух сильно раскален (вологод.). Его также можно видеть перед закатом солнца (тул.), в лунные ночи (рус. вологод.) или в полночь (рус. тул., бел. гомел.).

Места обитания П. — поле, пригорки, овраги, камни, валяющиеся по краям поля, места у межевых столбов и ям, границы полей, перекрестки, иногда — лес.

Функции П. определяются его статусом духа локуса. Он мыслится «хозяином» полевых угодий: охраняет хлебные поля (рус. орлов.), наблюдает за травами и злаками, заботится об их плодородии (рус.), сторожит полевые клады. От П. зависит благополучие скота, пасущегося в поле. Считали, что в каждом поле есть свой П. (с.-рус.), а на полевые угодья каждой деревни полагается по четыре П. (рус. орлов.).

В качестве духа, охраняющего межи, П. проверяет поля и границы полей — в полночь он проносится по полевым меже на коне или тройке и может раздавить или забрать с собой

того, кто в этот момент на ней находится. Поэтому запрещалось спать на границах полей, особенно ночью, чтобы полевой или его дети межвищички не задушили человека.

П. — злой, капризный и непредсказуемый дух: пугает человека своим появлением, диким эхом, хлопаньем в ладоши или свистом, а также принимает вид чудовищной тени, которая гонится за человеком. П. заставлял человека блуждать: сбивает с дороги людей (особенно детей, отправляющихся в поле за цветами), «водит» их по полям, завлекает их в болото, затоняет в реку свадебный поезд, потешается над пьяными пахарями (рус., укр.), пристаёт к проезжему человеку с вопросами: «Как живешь? Куда и зачем едешь?», чем сбивает его с дороги (укр.). Рассердившись, он мучит пасущихся в поле животных, насылая на них мух и слепней, приваливает к земле хлеб, скручивает растения, насылая на них вредных насекомых и нездоровые ветры, отклоняет от полей дождь, навлекает на них скот, разрушает изгороди на полях (бел. витеб.). Считают, что сорняки на полях сеет П. (укр.). О причине болезни скота говорят: «Полевой в ухо пролетел» (Смоленский вестник 1889/60).

Подобно полуднице, П. проявляет себя как дух, регламентирующий поведение человека в поле, особенно в полдень и полночь, наказывая тех, кто не выполняет запреты: он может поразить человека солнечным ударом, а если человек спит в поле на солнцепеке, особенно в полдень, П. насыляет на него лихорадку и другие тяжелые болезни (рус. тул.). П. наказывает тех, кто спит на меже и около межевых ям (рус., в.-бел.): женщину, ночевавшую на полевой меже, проезжавший в полночь П. ударил плеткой, в результате чего ее пришлось лечить от испуга (бел. гомел.). Дети П. межвищички бегают по межам, ловя птиц, и душат каждого, кто там лежит (рус.).

В то же время полевой может предупредить работающего в поле человека об опасности, например, перед приближающейся грозой он выгоняет с поля парня, сгребавшего сено (новгород.). Появление П. сулит неприятности; слышать свист полевого или видеть его самого — к несчастью (рус. ярослав.). Полевому приписывали изобретение пива и вина.

Отношение человека к П. направлено на то, чтобы задобрить его. При выгоне коровы на пастбище обращались к П. с поклоном: «Полевой батюшко, полевая ма-

тушка с малыыми детушками, примнте мою скотинушку, напоите, накормите» (рус. новгород., Череп.МАРС:64). За сохранность скота П. благодарили: «Полевой батюшко, полевая матушка с своими малыыми детушками, спасибо, что сохранили мою корову!» (рус. новгород., там же). К П. обращались, когда пропадала скотина. Для этого с хлебом и тремя копейками вставали на дороге и говорили: «Хозяин полевой, я тебя хлебом и золотой казной, а ты пригони мне борова домой». Хлеб и деньги следовало кинуть через правое плечо (там же). Под Духов день ночью полевому в поле приносили в жертву пару яиц и старого петуха, украденного у соседей. Считали, что, не получив жертвы, П. рассердится и истребит в поле весь хлеб (рус. орлов., Макс.СС 18:90). По окончании жатвы в поле оставляли несколько несжатых колосьев — полевому хозяину (рус. ярослав., ЭО 1906/3—4:34).

Кроме поверий о мужском персонаже, охраняющем поле, в некоторых областях России встречаются отрывочные представления о женских полевых духах — полевой хозяйке, или поляхе (новгород., смолен.). Их облик не всегда ясен — в одних поверьях поляха описывается как маленький уродливый человечек, в других полевая хозяйка имеет вид анста, который может навредить тому, кто его тронет. Представления о поляхе заключены в единственном сюжете: некий персонаж в поле просит человека передать домахе, что умерла поляха (вариант: «дорожника, скажи кутихе, что сторожихонька померла»). Дома человек повторяет эти слова, в результате нечто черное вылезает из подпола со стоном: «Ох, поляхонька, ох, поляхонька», — и скрывается за дверь (Добр.СЭС 1:9).

Лит.: Влас.РС:408—412; Левк.ДР; Макс.СС 18:90—91; СБФ:78:146—147; Череп.МАРС:65; ЭО 1899/3—4:53; Никиф.Н:66; ПЭС:127; Максим.ДМУС 2:489; Слещ.ДР; СХИФО 1893/5:54; Чуб.ТЭСЭ 1:193.

Е. Е. Левкиевская

ПОЛЕНО — предмет, связанный с домом, печью и огнем (этимологически *полено* родственно словам *палить*, *пылать*, *пламя* — Фасм.3:308), но, благодаря своему происхождению, соотносится с «чужим» пространством, с лесом. Наделяется продуцирующей

и апотропейной функциями, используется в гаданиях.

П. как атрибут календарных обрядов. В украинско-белорусской зоне начиная с 12.XII откладывали ежедневно по одному П. и в канун Рождества этими двенадцатью П. растапливали печь. Поляки на Рождество и в Светлое воскресенье вкладывали в печь два П. крест-накрест, а утром разжигали новый огонь (Мазовше).

У юж. славян само П., а также головня, зола наделались продуцирующей и охранной функциями. Рождественское П., иногда в рост человека и выше, должно было гореть в очаге с Сочельника до Крещения (серб., болг.). См. **Бадняк**. В Болгарии хозяйка, замесив в Сочельник хлеб с изображением лемеха, шла в дровяной сарай и брала П. руками, запачканными тестом, вносила его в дом верхним концом вперед, чтобы в доме было изобилие, клала П. в очаг, чтобы оно немного обгорело, а потом хранила до сева. Обгоревшее П. забивали в ниву в первый день посева, чтобы хлеб хорошо уродился. Рождественским П. махали крест-накрест перед градовой тучей, отгоняя ее от села, после чего П. выбрасывали во двор (с. Елакцы близ Драгачева — Тол. ОСЯ:225). В общесельский костер, который разводили в центре села в день св. Василия (1/14.I), каждый мужчина должен был положить П.; утром огонь ворошили, и когда поднимались искры, произносили пожелания плодovitости людям и скоту (ю.-в.-болг.). В день св. Люции (13.XII) в Словении дети-полазники приносили с собой П.; войдя в дом, ребенок клал П. на пол, вставал на него коленями, крестился и произнесил пожелание счастья, богатства, удачи в разведении скота, птицы, в получении большого урожая зерновых и т. д.

На святки девушки гадали с П. о замужестве; приносили в дом охапку поленьев и пересчитывали их — «если до пары, выйдет замуж» (полес.); приговаривали: «холостой-вдовый» — на какое слово падет последнее П., таков будет жених (рус. москов.); забрасывали небольшие П. на деревья, смотря, четное или нечетное число П. застрянет между веток (в.-чеш., Антомышль). В Словении девушки помещали в огонь рядом с большим рождественским П. небольшие П., загадывая: если П. прогорит быстро, они скоро выйдут замуж; русские девушки выдергивали П. из кучи дров и осматривали его: гладкое П. — у суженого будет лицо чистое, суковатое — лицо корявое

или рябое; гладкое П. — муж будет смиренный, кроткий; суковатое — задиристый, сварливый; гладкое П. — жених будет бедный; неровное, шероховатое — богатый (сибир.). Гадали также о судьбе: перед ужином в Сочельник ставили у печи по одному П. на каждого члена семьи, а поужинав, смотрели — чье полено упало, тот не доживет до следующего Рождества (ср. -словац.).

П. с выдолбленным углублением (метафора женского лона) использовали в качестве **куриного бога**, одна из функций которого — способствовать плодородию домашней птицы (рус.). В Великий четверг хозяйки бросали в огород П. со словами: «Как полено велико, так чтоб картохи велики были» (рус. вят., ВФНК:123).

В день св. Яна разжигали костры рядом с засеянными полями и с горящими П., выхваченными из костра, обходили ниву, в конце полосы закапывали П. между хлебами, чтобы на них не напали сорняки (словац., Нитра). Превентивно защищались от грызунов в Сочельник: в дровяном сарае одни из участников обряда разрубал несколько П., и на вопрос, что он делает, отвечал: «Гоню от дома хорьков» (с.-в.-словен., Прекмурье — Тол.ОСЯ:365).

В семейных обрядах П. выступало в качестве дара: гости приносили на свадьбу охапку П. (болг. пловдив.). Невеста, прежде чем войти в дом мужа, совершала обряд с П. как символом семейного очага: на пороге на П., покрытых кожухом, лежала свекровь; невеста должна была напоить свекровь, снять кожух с П., взять их, внести в дом и положить на очаг (болг. софийск.). П. наделались также фаллической символикой: в ночь перед свадьбой невесте клали под подушку П. (бел. брест.); в брачную ночь в постель или под нее помещали столько П., сколько желали иметь детей (рус., укр., словац.). Подобный масленичный обычай существовал в Словении: девушки в постель подкладывали П., а в пинском Полесье говорили: «где девок много, то полено занесем и кинем в хату — это жених» (ПА). См. **Колодка**. На пограничье старого и нового года женщины клали П. в печь узкой частью вперед, чтобы дети рождались у них легко, вперед головой, а не ногами (болг.). На новоселье гость приносил П. и вручал хозяевам со словами: «Вот вам полено, живота вам колёно» (ПА, житомир., Вышевичи). Березовое П. зарывали под порогом конюшни, чтобы лучше «водились» лошади (рус.).

Для распознавания ведьмы откладывали по одному П. каждый день начиная с дня св. Люции (13.XII) до Сочельника (24.XII) (словац., чеш. морав.), в каждый четверг в пернод Великого поста (рус.), в Великий четверг с каждым церковным звоном (рус.; укр. ровен., житомир., чернигов.); собранные таким образом П. зажигали в Сочельник или Рождество, в первый день Пасхи, в Страстной четверг, полагая, что это причиняло ведьме (стриге) нестерпимую боль и заставляло ее приходить и просить прекратить мученье (з.-словац., морав.). Верили, что, сжигая двенадцать П., можно предохранить скот от вредоносных действий ведьмы (силез.). См. **Распознавание мифологических персонажей.**

П. использовали в качестве оберега от нечистой силы, градовой тучи, для избавления от вредителей и сорняков. От ходячего покойника можно было спастись, ударив его осиновым П. (рус.). Верили, что колдуна можно убить, если бить осиновым П. его тень (бел.). Считалось, что осиновое П., положенное между ног умирающего колдуна, облегчит его смерть; подкладывали П. под лавку с гробом колдуна, чтобы нейтрализовать его вредоносное действие (рус., Заонежье). Чтобы домовый не мешал ребенку спать, под люльку мальчика клали П. и топор, «задавали работу домовому» (с.-в.-р., Толвуи).

Вместе с тем П. могло быть орудием нечистой силы. Ведьма, стрига, похитив у человека сердце, вкладывала вместо него П. (рус., ю.-слав.). В осиновое П., по поверьям, превращается младенец, проклятый родителями в «недобрый час» (с.-в.-р.), ребенок, похищенный лешим, чертом (рус., в.-сибир.). Чтобы вернуть прежний вид младенцу, подменному домовым, следовало положить его на порог и легонько ударить П. (рус.) (см. **Подмешыш**). Ведьма готовила зелье, разжигая огонь осиновым П. (бел., укр.).

Поленица дров считается пограничным локусом, разделяющим «свое» и «чужое» пространство, местом, подходящим для контактов с нечистой силой, потому рядом с поленицей ворожили, гадали, лечили болезни (о.-слав.); вблизи поленицы запрещалось справлять нужду, нарушение запрета грозило болезнью (серб., болгар.). Рядом с поленицей совершался ряд свадебных и календарных обрядов. Хозяйка в день св. Андрея помещала початок кукурузы на ужин медведю на

поленицу. Чтобы обезопасить себя и скот от волков в волчьих дни, в поленицу забивали топор; от падежа скота сжигали на поленице в качестве жертвы животное или петуха (серб.). В день св. Андрея рядом с поленицей девушки рассыпали семена разных культур (злаков, конопли, льна), призывая суженого прийти собрать урожай (о.-слав.), перебрасывали башмаки через поленицу. Там же могли совершаться и вредоносные магические действия. Колдун прятал между П. щепку с отверстием от сучка, по форме напоминающую человека, в результате жених в брачную ночь не мог совершить супружеский акт, пока не находил щепку (рус., Заонежье). Для наведения порчи колдунья клала П. в печь с соответствующими словами, например: «Как де полено то околело, так бы де протопопу и протопице околеть» (рус.; Этн., 1929/2:98).

Запреты. Вытопленную печь нельзя было оставлять «пустой», в нее следовало положить несколько П., чтобы хозяйке после смерти не пришлось расплачиваться за то, что она заставляла «страдать» хлеб в раскаленной печи (харьков.). На Витебщине хозяйка, вынув из печи хлеба, клала в нее три П., надеясь, что с их помощью после смерти перейдет огненную реку и попадет в рай. В «годовой» праздник запрещалось бросать со стуком принесенные в дом П., чтобы летом в дом не ударил гром (полес.). Гроб нельзя ставить прямо на лавку, надо под него подкладывать П. (с.-рус., Каргополье).

П. могло служить материалом для обрядового реквизита. Чучело **Маремы**, олицетворяющей смерть, изготовляли в Вербное воскресенье из П., которое наряжали в женское платье (з.-словац.).

Лит.: Аф.ПВ; БВКЭ:131; Влас.НА:77; Даль 3:268; Даль ПРН:771; Ел.СЗК:217; ЖС 1995/4:7,9,16; Этн.МРВС:312; Левк.СО:101; Лог.СОЭ 19,52,74,133,134; ООФМ:346; Обряды, обычаи, поверья. Тюмень, 1997:142; ППК:87; СД 1:258; 2:25; Сок.ВАКО:213; РДС:154; Гринч.ЭМЧ 1:58; ПА; Чуб.ТЭСЭ 3:13; ЭО 1897/32:23,43; Fed.LB 1:267; Mosz.PW:199; Arch KEAKUW:3-4; KOO 1:246; ČL 1892/5:498; ČsIV 3:573,574; Hol.NP:98; Horv.RZL:40,74,181,224; Húsek HMS:253-254; Zibrt VCh:483; Mod.VUOS 2:42,44; SMS 1998:148; Jard.K:24; Грб.СОСБ: 80,82; ЕБ 3:181; Ник.ПН:63; Соф.:215.

ПОЛНОЧЬ — мифологически и ритуально маркированный рубеж в суточном цикле (см. **Сутки**). Наряду со второй «пограничной» точкой суток — **полууднем**, П. осмысливается как опасное для человека, «нечистое» время суток; период наибольшей активности потусторонних сил и мифологических персонажей. В годовом цикле П. соотносится с периодом зимнего солнцестояния.

В народном восприятии мифологическая граница суточного цикла, соотносимая с серединой ночи, не всегда совпадает с астрономической П. — существует представление об особом, «глухом» периоде ночи, когда в мире настает абсолютная тишина и теряется ориентация во времени, т. к. время в этот период как бы прерывает свое нормальное течение. Этот период, который иногда соответствует П., иногда другому времени ночи (например, час до П. и час после П., от П. до двух часов ночи или от П. до пения первых петухов), называется: *глушь* (полес.), *глухая ночь* (с.-рус., бел.), *глуха ніч* (в.-укр.), *часы глухі* (в.-полес.), *глуха доба* («глухое время», болг., Мнц.ННГ:124), *глуво доба* (то же, серб., СМР:88—89); *глу́пая ночь* (ю.-рус., полес., ср.: бел. диал. *глу́пы 'глухой'*), *глу́па ніч* (укр., Гринч. 1:291), *глу́пийца* (в.-полес.), *глу́пость* (полес.). Предположительно слав. **glupъ* произведено от **gluxъ* экспрессивным расширением с помощью лабиального элемента -р (ЭССЯ 1979/6:152). С П. связаны представления о т. н. «пухлом» часе — моменте времени, когда сбывается любое неосторожно сказанное ругательство или проклятие (с.-з.-рус., ср. другие его названия: *проклянутый час*, *накрянутые часы*, Череп.МРРС:96; *благие часы*, рус. рязан., СБФ-92:123).

П., «глухое» время — символическая граница между старыми и новыми сутками, «разрыв» времени, когда старый период уже кончился, а новый еще не начался; момент абсолютной неподвижности времени, пространства, стихий, биологических процессов, эмоций: в это время перестает дуть ветер и дуют только нечистые ветры (серб.), останавливается течение воды в реках (серб., полес., з.-бел.) — вода в это время «спит» (полес.), не лают собаки, не передвигаются животные, не поют петухи, не рождаются дети и животные (полес.). В П. нельзя петь, плакать, есть (полес.), выходить из дома, особенно беременным женщинам (серб.). Период после П. и до рассвета связан со сферой смерти.

Ср. запрет смотреться в зеркало после П. (Мазовше); увидеть после П. паука — к смерти кого-либо на родных (з.-бел., пол.).

П., особенно в канун больших праздников, осмысливается как особое, сакральное время, когда совершаются чудесные события, невозможные в повседневности: П. на **Ивана Купалу** — время цветения папоротника (в.-слав., черногор.); в П. на Новый год, Рождество, реже — на Ивана Купалу все животные разговаривают между собой человеческим языком (бел., укр., з.-слав., хорв., словен.). Ср. известный сюжет белорусских и украинских быличек: хозяин, желая услышать, о чем в рождественскую П. говорит скот, прячется в хлеву и узнает от своих волов, что он на следующий день умрет, и они повежут его на кладбище; в назначенное время предсказание исполняется. По верованиям карпатских украинцев, если скот съест «свяченого» на Пасху, он будет в П. разговаривать. Разговор пчел, как и разговор скота, можно подслушать в П. на Рождество, надев одежду наизнанку, но это грех и от этого можно онеметь (хорв.). В П. Рождественского сочельника весь скот падает на колени, отмечая этим время рождения Христа (з.-бел.). В П. на Благовещение клады выходят на поверхность и «пересушиваются» (болг.); тогда же открывается небо, через которое видно Бога; у него в этот момент можно попросить что захочешь (хорв.). В Великий четверг хозяйка должна вымыть дежу и хлебную лопату, т. к. они в П. отбивают исповедь перед Богом (з.-бел.). Соловей первый раз начинает петь в П. на Пасху, когда начинается всеобщая (полес. рвен.).

П. накануне важных календарных праздников, преимущественно Нового года, — момент начала праздничных ритуальных действий. В частности, у македонцев в новогоднюю П. старики будят мальчиков, участвующих в новогодней дружине сурвакаров, и те бегут по улицам с криком «Сурвал», объявляя о наступлении Нового года. У болгар после наступления новогодней П. хозяева бьют специальной кизиловой палочкой по фруктовым деревьям и скоту ради их плодovitости.

П., наряду с полуднем и часом перед восходом солнца, — наиболее благоприятное время для профилактической, очистительной и продуцирующей магии. Для изгнания беспокойного домового нужно было окропить дом водой из трех кре-

щенских прорубей с помощью колосков, взятых в П. с трех сторон крыши, произносятся при этом: «Святый дух оставайся, плохий — уходи!» (ПА, гомел., Присно). На Рус. Севере в П. анахарка изгоняла «нечистого» покойника, который каждую ночь приходил к своей жене: анахарка обходила дом с чтением заговоров, затем поднималась на крышу сарая и там топала ногой в восточном углу (Заонежье). Чтобы избавиться от блох, клопов и других насекомых, золу от сожженного мусора высыпали на крышу чужого скотного двора в П. накануне Троицы (рус.); чтобы в доме не было крыс и мышей, хозяева в П. на св. Медара (8.VI) на всех дверях дома и хозяйственных построек делали мелом надпись «BB+++», стараясь, чтобы их никто не видел (пол.). На украинских Карпатах, чтобы воробьи не клевали посевов, в П. на субботу обегали голыми вокруг поля с терновой веткой и возвращались домой не оглядываясь.

На Рус. Севере в П. свекровь отдавала новорожденного младенца под покровительство домашних духов — стоя у печи, она кланялась во все углы и произносила: «Хозяин с хозяйшкой... примите нашего новорожденного, храните и холите, берегите его» (Лог.СОЗ:50). Для обеспечения успеха в пчеловодстве пасечник бросал в воду соты с медом в П. на свв. Зосиму и Савватия (17/30.VI и 27.IX/10.X), произносятся при этом заговор (рус.). Пасечник, желающий, чтобы его пчелы были самыми злыми, в П. трижды набирал ртом воду в бутылку на середине реки. В воду он добавлял порошок из первой увиденной весной и высушенной гадюки и этим закармливал пчел (укр.).

В приворотной магии, чтобы добыть из летучей мыши косточку, вызывающую любовь, следовало в «глухую» П. закопать в муравейнике новый горшок с посаженной туда летучей мышью. Наутро из горшка доставали две косточки от летучей мыши — ключичную и «влочки», применявшиеся для вызывания и прекращения любви (бел.). Чтобы приворожить любимую девушку, следовало в П. развести на перекрестке огонь из сложенных крест-накрест палочек, сжечь на огне летучую мышь, а пепел высыпать на девушку (пол.).

В народной медицине П. — время совершения магических действий и произнесения заговоров. Эпилепсия лечилась на кладбище в П. — больного купали на безы-

мянной могиле, после чего он возвращался домой, оставив на могиле свою одежду (серб., Пожешки край); колтун отрезали раскаленным ножом в П. в последний день перед наступлением новолуния (бел.); для лечения детской бессоницы в П. обмывали петуха, а потом в этой же воде купали ребенка (с.-рус.); бесплодные женщины в П. молча погружались в целебный источник и выходили оттуда спиной вперед (серб.). Чтобы вылечить кожное заболевание «рожу», в П. на Ивана Купалу ловили светлячка, растирали его в ладони и смазывали им больное место, читая молитву «Zdrowaś Maryja» [«Богородице Дево, радуйся...»] (бел.). Для лечения сильного кашля больному давали лепешку, замешенную в П. из муки, золы, дегтя, крапивы и молока черной ослицы (серб.). Ребенка, больного «собачьей старостью» (рахитом), в П. дважды протаскивали «скрозь утин» — через отверстие, выкопанное под мезой, оставляя в земле его одежду (с.-рус.). Заговоры произносили между П. и восходом солнца, иначе они не будут иметь силы (с.-рус.). В П. избавлялись от вредоносных предметов — источников порчи, бросая их через голову в поле (с.-рус.). Если ведьма отобрала молоко у коровы, нужно в глухую П. украсть из чужого забора несколько осиновых колышков, развести из них огонь и кипятить на нем воду в подойнике — ведьма придет просить пощады (бел.).

В П. совершали магические действия, требовавшие контакта с иным миром: выкапывали клад (серб., Лесковац); гадали с помощью зеркала на перекрестке (рус.); изготовляли разланные ритуальные предметы и амулеты (серб.); вызывали нечистую силу. Например, чтобы вызвать черта, предписывалось встать в П. на перекрестке и трижды свистнуть (бел.), а чтобы увидеть вампира — встать в П. на границе полей или сел (з.-укр.); чтобы вызвать джина и выпросить у него здоровье больному ребенку, в П. на пятницу на перекрестке оставляли письмо для короля джинов (герцеговин.). В купальскую П. на крыше дома можно увидеть гроб с покойником, на голове которого надета шапка-невидимка. Тот, кто сумеет в этот момент украсть шапку и убежать с нею, будет всю жизнь ею владеть (полес.).

П. — час, когда открыта граница между земным и потусторонним миром, скрытым от человека в обычное время, период появления

и наибольшей активности потусторонних сил, особенно ночных демонов, домовых духов, душ мертвых и персонажей, происходящих из «нечистых» покойников. В это время человека что-то пугает, ему что-то мерещится, кажется, чудится, сбивает с пути, заманивает в воду, на бездорожье и пр. (о.-слав.). В П. выходят из своих могил **вампиры** и вредят людям (о.-слав.); ходят русалки (в.-слав.); показываются и плачут души **детей некрещеных** (серб., полес.); черт под видом ушедшего в армию парня в П. ходит к девушке; умершая жена приходит к мужу, который после ее смерти сразу женился на другой; умершая мать приходит кормить новорожденного ребенка (бел.). Души покойников приходят в П. в поминальную субботу на церковную службу, ср. известный сюжет восточнославянских быличек: мать не может смириться со смертью сына или дочери и просит священника дать ей возможность еще раз их увидеть; священник оставляет ее в ночь на родительскую субботу в церкви — в П. в церковь приходят покойники во главе с умершим священником, ранее служившим в этой церкви, и начинается служба; среди покойников мать узнает и своего ребенка.

С П. связаны сюжеты восточнославянских быличек о покойниках и чертах: парень на спор отправляется в П. к костелу — когда он прикасается рукой к двери, черти прибавляют его за одежду к дверям костела (з.-бел.); парень снимает с руки покойницы перстень и прячет его на хорах в церкви — в П. являются черти и пытаются его схватить; трое парней ночью в костеле играют в карты на гробе покойника — в П. один из парней зовет покойника сыграть с ними, и покойник встает из гроба; девушка спорит с друзьями, что в П. принесет из корчмы водки — в П. она проходит мимо кладбища, откуда появляется покойник и забирает ее с собой; черт в П. «судной ночи» во время бури забирает с собой еврея и еврейку (бел.). В сербской быличке дьявол в П. топил парня, оставшегося ночевать в пустой мельнице.

В П. показываются многие другие персонажи: русский **домовой** в это время чистит лошадей, кормит скот, загоняет нелюбимую лошадь; **ласка** гоняет овец до П. (с.-рус.); в «глухое время» является дух строения (в.-серб., см. **Таласм**); бывает виден **водяной** (в.-слав.), **самовилы**, которые в этот час появляются у мельниц, источников, купаются,

танцуют, пугают прохожих, насылают на человека болезнь (ю.-слав.; ср. одно из бол. названий самовил — **полуношница**, БМ:305), **стриги** голыми танцуют на перекрестках (словац.); демоны судьбы **орисницы** приносят к новорожденному, чтобы определить его будущее (болг., макед.); дух воды вылезает из водоема в виде собаки и душит человека (з.-болг.); у источников показываются дьяволы (болг.), дух межи **мяжник** ездит в П. по меже и может раздавить того, кто лег спать в этом месте (в.-полес.); появляется «дикий охотник» (см. **Охотник**). В П. **эмора** в виде бабочки проникает в дом и душит спящих (пол.); **дух-обогатитель** прилетает к своему хозяину и приносит наворованное добро (з.-рус., полес.); хозяйка каждую П. должна ставить для духа-обогатителя молочную кашу, тогда утром она будет находить в миске деньги (н.-луж.), и т. д.

Ведьмы и колдуньи использовали П. для причинения вреда и порчи людям и скоту. Ведьмы в П. ходят, выдают молоко у коров, воруют в чужих домах тесто, нападают на путника, обернувшись собакой, свиньей, копной сена и пр. (в.-слав.); в виде кошек кричат, сидя на ветлах (ю.-рус.); в П. на Страстную пятницу объезжают вокруг костела на хлебных лопатах, чтобы иметь много молочных продуктов (пол.); **вештица** в П. приходит в загон с овцами и морит животных (хорв.). Колдуньи в П. на Ивана Купалу оканкают коров их клычками и этим отнимают у них молоко (в.-бел.). Чтобы навести порчу на свою жертву, колдунья в одежде наизнанку и без пуговиц в П. топила каменку в бане и в трубу выкрикивала заговор (с.-рус.). Колдун со свечой, изготовленной из воска мертвых пчел, и замком в П. трижды обходил вокруг дома того, кого хотел испортить, после чего свечу и замок закапывал с передней стороны дома (серб.). В другом случае колдун объезжал в П. вокруг чужого дома и хлева на навое — детали ткацкого станка, держа в руке замок и свечу, которая горела при покойнике, и обрызгивал все помоями, чтобы навредить жителям этого дома (серб.). Колдунья, испортившая невесту, показывается ей в П. в окне (з.-рус.).

Известен ряд лексем с основой **полноч-*, обозначающих персонафикацию детской бессонницы и встречающихся преимущественно в заговорах: **полуношница** (с.-рус.), **мателка-полуношница** (рус. архангел.), **катица-**

полуночица (с.-рус.), *полуношница-щекотаренка* (рус.). Если к женщине летает **змея огненный**, в результате чего она начинает болеть и чихнуть, говорят, что на нее *полуношник напущен* (рус., Макс.СС 18:231). В витебской Белоруссии известны *полуночники* — ночные демоны, проявляющие себя дикими криками, свистом и ревом.

Лит.: Агап.МОСК:548—549,556,562,571; Герас.: 67; Гуря СЖ:72,429,509,593; ЕЗ 1934/2:64; Зел.ОРАГО 1:255; Зел.ОРМ:53,62,73,76,80,159,160,165,168,171,189,202,209,218,299,306,312; Крип.СК:40; Левч.КОП:42; Лог.СОЭ:50,184; Макс.СС 18:231; Никиф.Н:61; ПВСНС:21,24,130; РСев 1992:71—72; СВФ:92:116,123,142; СХИФО 1894/2:191; Череп.МРРС:42,45,78,83,96; ЭЦЧР 2:82; КА; ПА; БМ:234; Враж.НДМ:33,54,102—104; Бал.ЭВР:174—175; Бор.ПВП 2:209—210,216,240; КОО 1:215; Плот.ЭГОС:274,423,425,620; Поп.КПНК:32; Рад.КНС:87; Раден.НБС:89,97,175; СЕЗ6 1934/50:170—171; СМР:88—89,243; Fed.LB 1:19,22—23,58,62,64—65,68,75,77,163,168,199,228,249,271,328,390—391,461,463; Ногч.RZL:226; Kolb.DW 17:99; 19:201; 46:492; Mil.WN:163; Wisla 1896/10:70; ZWAK 1886/10:93.

Е. Е. Левкиевская

ПОЛНЫЙ—ПУСТОЙ — семантическая оппозиция, связанная с противопоставлением добра и зла, богатства и бедности, счастья и несчастья, жизни и смерти. Реализуется преимущественно в гаданиях, приметах, запретах и бытовых предписаниях, а также в магических действиях, обеспечивающих достаток, процветание, прибыль, или же во вредоносной магии, направленной на разорение и опустошение дома, хозяйства, семейной жизни человека.

В приметах и предсказаниях полные сосуды, возы, корзины, мешки и др. предвещают удачу, счастье, и наоборот, все пустые емкости, предметы, объекты, локусы сулят беду. Особенное значение придается встрече в дороге, при начале исполнения обряда и т. п. Так, у белорусов, когда младенца везут на крещение, то встретившийся человек с полными ведрами сулит долгую счастливую жизнь ребенку, с пустыми — скорую смерть (витеб.). У словаков женщина с пустыми ведрами, перешедшая дорогу молодым, отправляющимся на венчание, предвещала нужду и

несчастье в семейной жизни. В хозяйственной обрядности применяют, не перешли ли дорогу с пустыми ведрами, например, пастуху при первом выгоне скота или женщине, ведущей корову на выпас, и т. п., полагая, что в этих случаях со скотом случится несчастье (в.-слав.). Пустой огород или сад в сновидениях, просевший хлеб при выпечке (*пустовина зробица*) предсказывают близкую смерть человека (полес.). Приметы касаются также полной или пустой печки: если при появлении гостя в печь не успели положить хлеб, то полагали, что пришедший будет бедным, если же в это время в печи выпекается хлеб, то богатым — *пришоў на поўну печ* (укр. полес.). Поэтому, выгребая жар из печи, чтобы посадить туда хлеб, гостю в сенях кричали: «Подожды, да придэш на порожню пэч, будэш бэдним» (ПА, житомир., Вышевичи). В подобных приметах особое значение придается «первым» событиям (см. **Первый—последний**). Так, при первом укувании кукушки замечают, держит ли человек что-либо в руках — в этом случае все будет удаваться в предстоящем году, и наоборот: если *несчымныя рўки, так ўоно і будэ* (бел. полес.). При первом крике кукушки карман не должен быть пустым, чтобы деньги водились и в течение года. В Полесье плохой приметой считается первый крик кукушки и первые раскаты грома при непокрытом лиственной лесе (*як пўсто, як пушча*), см. **Голый, непокрытый**.

Многочисленны календарные, хозяйственные и иные гадания по полным—пустым предметам и сосудам. На Новый год вытаскивают из крыши дома соломинки и смотрят: если колосок попался полный, то год у человека будет счастливым (житомир.), на Рождество доставшийся пустой орех предвещал болезнь и смерть человеку (словац. горняц.) и т. д. На Рус. Севере девушки на святки ставили на перекрестие пустой стакан и стакан с деньгами и хлебом, затем, не глядя, выбирали и определяли, как будут жить в замужестве — «бедно-пусто» или «с деньгами да хлебом». Болгары в Юрвев день закапывали в поле яйцо, а после жатвы гадали: если яйцо осталось полным, то год будет урожайным, и наоборот. В Гомельской обл. при выборе места для строительства дома выкапывали вечером небольшую ямку, а утром смотрели: если в ней появлялись разные насекомые, то полагали, что хозяйство будет богатым, а если пустая ямка — то и хата будет пустая (гомел. хой-

ниц.). При долгом отсутствии бланкого человека сажали в новый горшок паука, а на следующее утро проверяли: если паук сплел в горшке паутину, то человек жив, если же горшок пустой, то умер (гомел. мозыр.).

Магическим средством для обеспечения достатка, здоровья, хорошей жизни служили наполненные сосуды, символизирующие богатство («полноту»), в противовес пустоте как отсутствию блага. Так, в белорусском и украинском Полесье во время новоселья в дом сначала вносили полное ведро воды (*шоб ўсё было поўное, усёго было ў доме*), а также и всю другую посуду, наполненную чем-либо (*поробняго ни носяць, а усё п'овне*). Иногда считалось, что для процветания нового дома из принесенного полного ведра должны были отпить все члены семьи. Молодожены трижды обходили коней свадебного поезда с полными ведрами, «чтобы жизнь была полной» (полес. брест.). В вост. Сербии ведро для первого доения в канун дня св. Георгия нередко наполняли речной водой и оставляли на ночь рядом с другой молочной посудой. На Гомельщине при выгоне коровы на пастбище перед порогом ставили полное ведро воды, в него опускали вареное яйцо, чтобы «корова была полная, круглая»; когда отправлялись сеять лен, то яйцо подкладывали в семена, чтобы лен «полный был» (ПА, гомел., Дякович). Из полного ведра воды обливали коромысло, когда кормили свиней, чтобы они были «полными» (ПА, гомел., Присно). При покупке кувшина его полностью заполняли зерном, чтобы в нем было много хорошей сметаны (ПА, гомел., Стодольич). Иногда посадку овощей производили, когда истопится хата, чтобы гряды были такими же полными, как полны стоящие в это время в печи горшки (укр.). Обвязывать плодовые деревья на Рождество следовало сытым, «чтобы дерево было полным» (ПА, гомел., Малые Автюки). Важные хозяйственные действия (закладку дома, посадку овощей, подкладывание под наседку яиц и пр.) принято совершать в полнолуние, когда месяц «полный», см. **Луное время**. В народной медицине водой из полного ведра снимали порчу, возвращали молоко кормящей матери и т. п. При купании младенца из полного ведра добавляли в корыто кружку холодной воды со словами: «Шоб такá наша дочка (чы сыно́к) была́ пólна, як кру́шечка с пólного ведра» (ПА, житомир., Выстуловичи).

Магические действия, запреты и предписания, направленные на избежание или уничтожение зла, часто бывают связаны с предотвращением контакта с пустыми предметами и объектами (ср. полес. *пустэ́ 'зло, нечистая сила'*). Чтобы не подвергать опасности односельчан, женщины, несущие пустые ведра, обычно пережидают, не выходя навстречу прохожему, иначе удач ему не будет (в.-слав.). После выпечки хлеба в печь бросали несколько поленьев, иначе у человека, оставившего печь пустой, после смерти будут открыты рот и глаза (а на «тем свете» он по этим поленьям выберется из ад, перейдет через реку на Страшный суд и т. п.) или же у него не будет родить хлеб (полес.). На ночь не оставляли пустой ни ступу, ни квашню, иначе уйдет богатство из дома, с той же целью в молочную посуду после использования бросали крошку хлеба (гомел., житомир.).

Целый ряд предписаний связан с особенностями возвращения взятых взаимно предметов: в посуду следовало класть продукты или хлеб, чтобы не возвращать ее пустой, «голые» орудия ткачества — оборачивать нитками, полотном, чтобы не разрушить благосостояние хозяев. Русские после обрядовой трапезы в Сочельник разбивали опорожненные горшки об землю, «чтобы прогнать из дому всякий недостаток» (Аф.ПВ 2:42). Характерен запрет входить в новый дом с пустыми руками: следует внести хотя бы поленце (брян., укр. полес). Хозяин же должен был внести в новый дом хлеб-соль или булку хлеба, «чтобы хата не была пустой». На Рус. Севере запрещалось возвращаться домой с пустыми руками хозяйке, выгнавшей в поле корову, она заносила одно-два полена. Запрещалось качать пустую **колыбель**, полагали, что это могло привести к бессоннице и другим болезням, а также и к гибели ребенка (в.-слав.). На ночь не оставляли пустой и открытой могилу, чтобы не умер кто-либо еще из сем (ю.-слав., в.-слав.). Широко известны представления о бесплодии человека, родившегося в «пустые дни» (безлуние).

Вредоносная магия, предполагающая опустошение хозяйства, насылаемые порчи, болезни, может быть связана с использованием пустых предметов: яйца, выпитого ведьмой через крошечное отверстие, пустых ведер (с которыми специально переходят дорогу) и т. п. Соответствующие слова употребляются в заклинаниях; например, чтобы охотник не

имел удачи, при первом его выстреле говорят: «А дым густый, а борщ пустой» (ПА, чернигов., Хоробичи), ср. проклятие «Чтоб тебе пусто было!».

Считается, что пустые (и открытые) места (полости, сосуды и пр.) притягивают нечистую силу (ср. русскую поговорку «В пустой хормине либо сыч, либо сова, либо сам сатана», Аф.ПВ 2:68). Множество славянских быличек повествуют о встречах с чертом, сатаной, вампиром и другими вредоносными мифологическими персонажами в пустых заброшенных строениях; у юж. славян таким опасным местом считается и старое гумно. Широко известен у славян обычай **переворачивать** при грозе пустую домашнюю утварь и посуду, чтобы туда не спрятались гонимые (Богом, святым Ильей, змеем-защитником) злые духи, привлекающие к себе таким образом удар грома. По полесским представлениям, у нечистого «голос пустой», без отклика, без эха. Отводя нежелательные природные явления от села, в заговорах и заклинаниях их отсылают в «пустое место» (с.-рус.).

Лит.: Аф.ПВ 2:32,268; МЭМ:300–301; Зел.ВЭ: 329; ЭСЗР:232; ПА; СБФ-2006:497–498; Никиф.ППП:20; Нед.ГОС:73; СМР²:429; Кол.ГОС:148; ЇslV 3:567; Нотн.:291,306.

А. А. Плотникова

ПОЛОТЕНЦЕ (рус. *полотенце, рукотерник, ручник, утирник, полка, ширинка, укр. рушник, бел. рушнік, уціральнік, болг. ръченник, пошь, руга, обрус, пешкир, тестемел, чевре, кесария, макед. рачник, пешкир, серб. пешкир, словен. гоѣпik, пол. ręcznik, чеш., словац. ručník*) — предмет обыденного и ритуального назначения; наделяется семантикой пути, дороги, соединения, связывания. В обрядах выступает в качестве дара, оберега, покрывала, украшения, символа праздника, имеет знаковую и оповестительную функцию. Обрядовые функции и символика П. во многом аналогичны **полотну**.

П. широко используется в разнообразных обрядовых ситуациях: на похоронах, свадьбе, родине и крестинах, в календарных обрядах, в магии, медицине. Им украшают иконы, его вывешивают на кресты, окна, двери, ворота, шест.

Родинная обрядность. Рождающуюся девочку принимали на П., которое затем вешали над колыбелью (рус. перм.). Оберегая новорожденного от сглаза, его, прежде чем показать чужому человеку, обтирали П., которое висело на Пасху на иконах (рус. брян.). У русских младенца иногда закутывали в *рукотерник* — П., которым вытирала руки вся семья, принимая его в круг родственников.



Оброчное полотенце и икона на могильном кресте (с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). 1982 г. Фото Н.И. Зубова

Сербы в Леваче и Темниче в чистое П. заворачивали подарок (*повојница*), который приносили в дом по случаю рождения ребенка: свежеприготовленную лепешку, соль, какое-либо блюдо (фасоль, ячичницу, брынзу), водку или вино, а также рубашечку, перевязанную красной ниткой, с монетой и букетом для девочки, чтобы она скорее вышла замуж. У болгар обязательным даром гостям, навещавшим новорожденного, было П.

У болгар среди подарков повитухе обязательно было П. и мыло; после крещения родители и крестные обменивались дарами:

рубашами, расшитыми П., носками и др. В Славонии на *velike babinje*, когда справляются родины и крестины одновременно, роженица дарит куму П. (хорв.). На Смоленщине кума давала П. в дар церкви во время ритуала «прощения», крестная дарила П. роженице.

В свадебной обрядности П. использовалось на всех этапах свадьбы и выполняло функции соединения (связывания), скрывания/покрывания, украшения, дара. У русских во время девичника в канун свадьбы полотенцем или платком накрывали невесту, когда она с подругами шла «в баню» (в соседнюю избу), и невеста начинала *выть*; такое П. (длинное шелковое П. с каймой) называлось *реунья* (с.-з.-рус.).

В польском обряде перед венчанием жених приезжал с друзьями в дом к невесте, и маршалок выводил к нему невесту за П., в знак ее подчинения; потом стол застилали П., клали непочатый хлеб, и невеста с невестой клали руки, а маршалок связывал их П. (села по течению Нарвы). У русских во время «выкула стола» (угощения в доме невесты) мать расстилала П. на руки жениху и невесте. На следующий день жених с поездом заезжал за невестой, чтобы ехать венчаться; перед окончанием стола мать связывала жениха и невесту полотенцем, которое сваха тут же развязывала и накручивала на себя (забирала себе в подарок).

В вост. Сербии перед выводом невесты из родительского дома совершали обручение молодых: соединяли их правые руки, головы, покрывая их П., держа над ними хлеб с солью и кольцами.

После венчания, когда невесте меняли прическу и головной убор, ей надевали повойник и платок, а поверх накрывали, закрывая и лицо, П. или платок. Раскрывали невесту, только когда молодых уводили к горенку «спать» (рус. москов.).

По поверьям словаков и болгар, невеста, слезая с воза у нового дома, не должна наступать на голую землю, для чего перед ней стелили белое полотно или П. Входя в дом мужа, она обходила вокруг стола, ведомая за П., обвязанное вокруг ее пояса, свадебным персонажем дружкой, и вешала П. на стене (в.-словац.). На Витебщине после брачной ночи муж вел жену умываться в овчарню не за руку, а за П., она им вытиралась и вешала на балку — чтобы овцы лучше плодились. При благополучном исходе первой брачной ночи

невеста развешивала в доме свои П., а иногда и умывала родителей (рус., Кубань). В гадании о замужестве надо было умыться и, не вытираясь, лечь спать: приснится будущий супруг, который переведет через реку за П.

В свадебном обряде П. нередко выполняло оповестительную и знаковую функции. В Хорватии на доме просватанной девушки вывешивали П. В случае удачного сватовства родители невесты давали сватам П. с изображением на концах птицы павы о двух головах с одним туловищем. В Белоруссии в знак своего согласия на брак невеста перевязывала сватов рушниками. У словаков, когда жених шел за невестой, женщины повязывали свадебные П. старостам и свату через левое плечо. Главные свадебные чины украшались полотенцами (о.-слав.), дружки были повязаны крест-накрест (рус. твер.). В Сербии родственники невесты прикрепляли П. к кувшину ракии, который они приносили в дом жениха.

Из П. делали свадебное знамя: дружки несли перед свадебной процессией палки с привязанными на них вышитыми П., розмарином и мускатом (ю.-з.-словац.); с.-з.-словац. *ptarogec* был сделан из привязанного на палку П. или платка и украшен перьями, у болгар — яблоками и гирляндами из воздушной кукурузы. Из П., подаренного жениху невестой, делали свадебное знамя и болгары. Флаг из красной ткани с яблоком и П. на конце дерева делали для процессии *додола* (*дождолице*) при вызывании дождя, где присутствовали персонажи «невеста» и «парень» (Косово).

П. — один из наиболее распространенных подарков на свадьбе. В вост. Сербии, принимая приглашение на свадьбу, родственники молодых привязывали к сумке гостя подарки: П., носки, перчатки. У русских невеста одаривала полотенцами крестную, родных жениха, сваху, подружек («венки вязать») и др. гостей. На Украине при сватовстве молодая дарила старостам П., а жениху платок; свадебный каравай, вынутый из печи, перед тем как положить на стол, обертывали длинным П.

В похоронной и поминальной обрядности П. используется прежде всего как предмет, символизирующий путь умершего на «тот свет». У русских было принято вывешивать П. снаружи дома у окна в знак того, что в доме кто-то умер; П. должно было висеть до 40-го дня, чтобы душа, летая, могла «утереть слезки»; в день сороковин его относили на кладбище и завязывали на кресте.

Белорусы Витебщины, пока тело умершего находилось в доме, держали открытым окно или душник, в окно свешивали П., чтобы душа могла утереться. У поляков на все время, пока покойник находился в доме, вешали П., на нем укрепляли освященный образ, для того чтобы душа умершего могла там «схорониться» (познан.). Русские в Поочье в день смерти вешали к образам П., которое висело 40 дней, после чего устраивали поминки-проводы, когда душа должна покинуть временное обиталище в П.; в это время оно должно заколыхаться; после выноса гроба женщина снимала П. и махала им с порога: «Ну все, душенька, пошли, уходи к себе, иди к Богу» (СБФ-2000:87). У украинцев со дня смерти и до 9-го или 40-го дня на окно ставили стакан с водой и вешали П., чтобы душа, приходя домой, могла умыться, утереться и отдохнуть. В Чердынском у. Пермской губ. П. висело до 40-го дня, затем родственники с соседями шли «проводить душу» за околицу, с низким поклоном встряхивали П. в ту сторону, куда было увезено тело. У украинцев полотенцем завязывали ворота после выноса тела, чтобы смерть не вернулась обратно.

После обмывания покойника предметы, которые использовались при этом (мыло, П., гребень), считались опасными для окружающих, поэтому их закапывали в отдаленном месте или уничтожали. П. клали в гроб умершему, чтобы он утирался на «том свете»; на П. или холсте несли гроб на кладбище и опускали в могилу (рус., укр., бел., пол.); на ограде кладбища привязывали куски холста, чтобы покойники утирались, когда выходят из могил (рус. рязан.).

Лошадь, везущую гроб с покойником, вели не за поводья, а за П. (или пояс). На похоронах неженатых молодых людей за гробом на крестильном П. несли венок из розмарина (за девушкой) или перо (за парнем), сломанную свечку (з.-словац., окр. Трнава).

Закопав могилу, посыпали ее зерном, застилал П. и поминали умершего. П. вешали на крест почившему мужчине, а женщине — **фартук** (полес. гомел.), у словаков — маленькое П. привязывали на крест всем умершим (з.-словац., окр. Левице). Могильщикам отдавали П., на которых опускали в могилу гроб, а церковь получала в дар П., которым был обернут крест, а также холст и платок, лежавшие на крышке гроба (рус.). В южнорусских губерниях участники похорон одаривали руш-

никами; мужчины, несшие гроб с покойницей, обвязывали полотенцем голову.

В центральных губерниях России в день похорон было принято подавать милостыню (кусочек хлеба, завернутый в П.) первому встречному, который должен был молиться за умершего, чтобы тот первым встретил его на «том свете».

В годовые поминальные дни вешали новое П. для душ, которые приходят ночью в свои дома. На белорусско-литовском пограничье по окончании поминального ужина (в ноябре) хозяин один конец П. вывешивал в окно, на другой ставил рюмку водки (или стакан воды) и клал понемногу разных кушаний — для душ покойников; наутро то, что оставалось, раздавали нищим. В Гродненской губ. после поминального обеда на *Семуху* (7-я неделя после Пасхи), на который приглашали все умершие души, хозяин брал в одну руку П. и кружку пива, в другую — тарелку с разными кушаньями и шел на гумно, где, расстелив П. и поставив на его концы угощение и выпивку, молился, стоя на коленях по средине П., а затем выливал все угощение, провожая души. У русских в Сибири на **Радунцу** ставили поминальное угощение для родителей на стол, для «заложных» покойников — под стол, из окна спускали П. — дорогу для душ, двери накрепко закрывали, а сами домочадцы удалялись в соседнюю комнату и молились; через некоторое время возвращались и обедали. В Пермском крае обряд выполнялся на 20-й и 40-й день после смерти.

В Полесье в поминальные дни рано утром топили печь, стелили чистую скатерть и клали П., ожидая в гости души умерших; около дверей вывешивали рушник для покойных. В четверг на пасхальной неделе («Пасха мертвых») ходили на кладбище и вешали на могильных крестах женщинам — передники, мужчинам — полотенца. На Проводы ходили на могилы, покрывали их П., ели и пили горилку, оставляя часть принесенной еды под крестом покойному.

В Полесье оставляли воду и П. около печки, стараясь угодить домовому (житомир.). На Русальной неделе девушки и молодницы вешали на деревья П., холсты, пряжу — для **русалок**.

Календарные обычаи. В Великую пятницу на Страстной неделе хорваты вешали П. на плодовые деревья — ради плодородия; в Славонии и Среме на 1 мая по селу ходили

процессии, девушки несли, привязав на палках, то, что они наткали за зиму, особенно украшенные П.; в Синьской Краине на масленицу во главе процессии ряженых несли деревце, на ветви которого были повешены П., рубашки, фрукты. В Полесье на девятый четверг после Пасхи (*Зелену*) на стоящих на перекрестках крестах вывешивали венки и П. (ПА, брест.).

В календарной обрядности П. выполняло и знаковую функцию. Оно могло выступать в качестве символа начала и окончания праздника: на Ровенине (с. Берестье) на Новый год привязывали к жерди П., которое отвязывали на Крещение, в знак завершения «святых вечеров» (ПА). В «празднике свечи» на Успение Богородицы (15/28.VIII) в присутствии священника торжественно переносили свечу из одной хаты в другую по дороге, устланной рушниками; считалось, что этот ритуал освобождает обитателей дома от грехов (ПА, гомел., Золотуха).

Магические функции П. В купальскую ночь ведьма, чтобы отобрать у чужой коровы молоко, собирала на П. росу с травы под коровами и лошадьми, а потом выжимала его в подойник или вешала на гвоздик, и из него текло молоко (бел., укр., полес.). Чтобы отобрать молоко, ведьма должна махнуть своим П. или фартуком на чужую корову, а потом ударить им свою (бел.). У сербов так же, махнув в сторону леса в Видовдан (15/28.VI) и подумав в этот момент о любимом парне, девушка могла расположить его к себе (*Сврлинг*).

В Полесье П., провисевшее год на могильном кресте, снимали в день Проводов, после Радуницы, выбрасывали за кладбище или использовали для избавления от различных болезней, для чего носили на себе (ПА, житомир., Тхорин).

П. использовали и в качестве оберега. В Полесье освященные на Пасху в церкви рушники вывешивали на двери «от грома», оставляя там до тех пор, пока не перестанет греметь. Часто объект, нуждающийся в охране, покрывали полотном, фартуком, полотенцем, магически укрывая его от опасности.

«Обыденное» П., изготовленное за одну ночь (начиная со сбора льна со всех жителей деревни и кончая вытканым П.), защищало от эпидемий, эпизоотий и других стихийных бедствий. С таким П. обходили вокруг села, заодно обводя его границы остав-

шимися от тканья нитками, для того чтобы защитить жителей от мора и эпидемии, вешали его на местную икону в церкви или на придорожный крест (в.-слав.). См. *Обыденные предметы*.

Часто П. получало вторичное ритуальное использование. Словаки для облегчения агонии кропили умирающего освященной водой и покрывали свадебным П. или специальным покрывалом. Русские, чтобы защититься от грома и молнии, вывешивали за окно П., которым покрывали покойника (ср. поверья о покойниках — предводителех *туч*), в Полесье с той же целью вывешивали во дворе пасхальное П. Пасхальное П. в качестве оберега также вешали в амбаре, на воротах — там, где ходит корова (полес. чернигов.), в хлеву над коровой (полес. брест.), клали во время первого выгона из хлева на порог, чтобы скот его переступал. Таким П. накрывали больного лихорадкой, а также умирающего, чтобы облегчить его агонию (полес. брест.).

Лит.: РР:115,116; Зел.ВЭ:347,345,350,351; Зел. ИТ 1:207; Даль 3:265; Ел.СЭК:196,200,201, 202,204,205; РязЭВ 2:193; Масл.НОВО:94-96,162; Наум.ЭД:80,82,126,201; Гром.ВСК:75; ТОРП:269,275,290,291; СЭРТК:184; Макс.ННС:126; Сок.ВАКО:215; СБФ-2000:86,87; Укр.:125,128; Максим.ДМУС:513; Вин.НД:285; Снег.РПП 4:112-113; Никиф.ППП:66,81,249,259, 286,289; Крач.БЭРС:123; Шейн.МИБЯ 3:263, 291; Kolb.DW 2:158, 9:170; Glog.ONB:184; БМ:319; Петр.КИС 1:278; Ilić NSO:23; Gav.GD: 24,30,59; ЖС 1996/3:4,7; 1998/1:30-31; Левк.СО:56,154; БЕР 6:382; Геров 2:422; Arch.EAS; ПА; Тол.ПНК:46,75,83,105,119,153,157,193,199, 220,244,261-262; Рус. 3:246; Агап.ЭСКП:143, 256,257,276,277,286,306,420; Плот.ЭГЮС:89, 142,150; СбНУ 4:39, 5:52, 8:73, 32:112, 45:199.

М. М. Валенцова, Е. С. Узенёва

ПОЛОТНО — конечный продукт тканья, символзирует дорогу, путь, в том числе жизненный путь человека. Одновременно является и начальным продуктом для изготовления одежды, полотенца, скатертей, простыней, в связи с чем П. иногда функционально сближается с **полотенцем**, **платком**, **покрывалом**. Является одним из основных предметов дарения (см. в ст. **Дар**). Большую обрядовую

нагрузку несет небеленое П. — рус. холст, чеш. *gýbave, syrove platno*.

П. в родинной обрядности. Считалось, что для облегчения родов женщина должна рожать на П., тканом в определенные дни; такая простыня наследовалась в каждой семье (з.-словац.). Пуповину родившегося ребенка повитуха иногда отрезала на куске П., который потом забирала себе, о чем говорили: «дарогу стлала рибенку ў путь» (ПА, чернигов., Великая Весь). В обряде «размывания рук», т. е. прощания с повитухой, после мытья трижды обходили вокруг стола; впереди шла повитуха, держа один конец П., за нею, с ребенком на руках, держа другой конец П., роженица. После ритуального диалога на тему о том, что они идут в рай, начиналось угощение (укр. харьков.). П. входило в состав обязательных подарков, которыми обменивались участники родинного обряда: крестная мать дарила новорожденному кусок нового, очень тонкого П., из которого потом шили ребенку рубашечку (пол.). У вост. славян кумовья и мать ребенка одаривали друг друга полотном. У белорусов в П. и платок, которые дарят кумовьям, заворачивали пироги (могилев.). П., среди прочих подарков, получала также роженица, когда ее приходили проведать соседки (гуцул.; серб., Банат). Прощаясь с бабкой-повитухой, ее угощали, обертывали в холст, пели хвалебную песню, а на следующий день «размывали руки», т. е. дарили бабке П. и платок, и прощались (рус. смолен.).

П. в свадебной обрядности. У болгар повсеместно распространено поверье, что там, где ступит молодая, трава не будет расти, а куда глянет — град будет бить. Поэтому ее всячески огораживали от внешнего мира: лицо закрывали покрывалом, а у дома жениха свекор снимал ее с коня и на руках нес до специально расстеленного белого П., ведущего к дому (пирии.). Невесту встречал на пороге ребенок и вводил ее по белому П., постеленному свекровью, в дом (софийск.). Так же стелили дорогу молодым и в Полесье. У белорусов новобрачные не шли сразу в дом, а останавливались на гумне и, стоя на разостланном П., ждали, когда придут родители жениха и благословят их (витеб.); так же на П. стояли молодые во время венчания в церкви, а на П. клали медные деньги (минск.). Полотном могли также преграждать дорогу жениху, когда он ехал за невестой, особенно в другую деревню (рус.). Холст и скатерти

входили в состав подарков невесте, которые ей давали женщины за «поцелуй» (обряд, по которому невеста обязана была поцеловать всех гостей на свадьбе, несмотря на то что они убежали, были грязными и т. п.) (костром.). П. входило также в состав приданого невесты. П. как дорога для новобрачных символизировало их «переход» в другое социальное состояние. В белорусской песне свашка обещает выстелить полотном дорогу жениху к невесте. По новым половикам вводили в дом обвенчанных молодых и в Поволжье.

П. в похоронном обряде, как и в родинном, символизировало дорогу, только уже с «этого» на «тот» свет. П. клали в гроб, заворачивали в него умершего, покрывали им гроб сверху, выстилали дорогу. Полешуки, кладя в гроб умершему белое П., говорили, что «это его дорога будет» (ПА, гомел., Присно). У словаков поверх покрывала, которым застлан гроб, обязательно клали маленький кусочек небеленого конопляного П. (очевидно, в качестве оберега); иногда отмечалось, что П. в гробу не должно быть домашнего производства, иначе не будет хорошего урожая льна или конопли в хозяйстве (з.-словац.). В некоторых местах умершего целиком заворачивали в льняное покрывало, прорезая отверстие для лица (словац.). Возможно, что это реликт архаического способа захоронения без гроба, сохранившегося лишь у особых групп старообрядцев и сектантов. Например, у старообрядцев-скрытников на Севере (рус. олонец.) умерших заворачивали в П. или рогожку; в секте хлыстов пеленали своих покойников в новнну (домотканый холст) и опускали в болото (рус. костром.).

В юж. Болгарии, где бытует представление о могильном уже, при выносе покойника пожилая женщина поджигала старое веретено и рисовала им змею на П., которым покрыт умерший. Случайно убитую домовую змею (хранителя дома) также покрывали белым П. и закапывали под терновником (серб., р-н Ядара).

Гроб, поставленный на телегу, накрывали новым куском холста (изредка — одеждой), который потом шел в пользу церкви. Из такого П. не шили одежду, иначе тому, кто будет ее носить, будет все время сниться покойник (бел. витеб.). У словаков в каждом доме было особое «смертное покрывало», которым покрывали умерших (з.-словац.). В качестве дара на похоронах родным и близким разда-

вали ткань, полотенца, платки (в.-слав.). П., которым выстилали дорогу перед гробом, дарил тем, кто помогал обрывать покойника (э.-укр.). У русских особо уважаемых умерших людей несли на полотнце или новинé, которые потом отдавали копальщикам (костром.). У болгар дарил П., на которое ставили гроб по пути на кладбище (Силанстренско). Специальный «непочатый» кусок холста готовили для опускания гроба в могилу (калуж.). Холст, новинá служил даром в обычае первой встречи: при выносе тела из дома-первому встреченному по пути человеку дарили кусок новины данной в рост покойника, в который был завернут пирог, хлеб или деньги (рус.). В годовые поминальные дни П. символизировало дорогу с «того света»: на вымытые полы и лавки стелили холст, по которому, как верили, родители приходят ночью в свой дом (рус. вятск., костром.), при посещении кладбища застилали холстом могилу, раскладывая на ней поминальные кушанья. В Полесье на Проводы батюшка помнил на кладбище тех умерших, чья могила застлана полотном. У болгар во время годовых поминок в субботу после Вознесения женщины натягивали над могилой на четырех кольщиках П., делая тень для мертвых (*сянка на мъртвия*) (Хасковско).

Для избавления от ходоющего покойника следовало повесить кусок П. на крест или колокол — окончить его путь по этому свету (впоследствии П. отходило церкви) (рус. костром.). В русской быличке с помощью нового, «непочатого» П. вдова возвращает своего проклятого в Христову заутреню сына с «того света» (из подпечья) в мир людей. При погребении вторичном кости (череп) заворачивали в кусок чистого П.

Поверье, согласно которому зверь, прошедший под новым холстом, вывешенным перед Благовещением или Страстной неделей, тотчас околает, напоминает о смертной рубашке, сшитой из нового П.

Календарные, хозяйственные и окказиональные обряды. У словенцев на Рождество клали на стол обрядовый хлеб «божичник», который оставался там до Крещения. Хлеб накрывали белым, иногда новым, небеленым П. (словен. *prt*), или заворачивали в него, отчего в некоторых местах такой хлеб назывался *poprtnik*, *poprtnjak*. В П. или рубашку «одевали» рождественское полено — *бадняк*, что соотносится с его «кормлением», мазанием медом, полнванием вином

(ю.-слав.). Явлением того же порядка можно считать заворачивание в чистую новую холстину «мирских свечей», зажигаемых ежегодно в честь св. Николая, св. Михаила и др. (бел.). В Юрьев день молодица покрывала П. всходы ржи, во время первой после замужества жатвы — первый сжатый сноп. Потом, подойдя к свекрови, молодуха кланялась ей, просила благословить и принять от нее подарок — П. или платок со снопа (гроднек.). В Минской губ. такой холст предназначался мужу молодицы. Покрывание снопа холстом известно также у русских (калуж.).

Символика дороги прослеживается также в обрядах стронительства дома и новоселья. При вселении в новый дом для будущего благополучия просили соседку, бывшую только один раз замужем, войти туда по белому П., не останавливаясь на пороге, полить водой все углы дома и зажечь очаг (Пиринская Македония).

П. символизирует весь процесс его изготовления и поэтому наделяется способностью воздействовать на урожайность льна. В Мазовии верили, что если крестить незаконно рожденного, то у девиц не будет родить лен, а у парней не будут вестись кони; чтобы этого избежать, идя в кумовья, девушки брали с собой кусок П., а парни уздечку (пол.).

П. в магии. Практически у всех славян П. используется ведьмами для собирания росы (юрьевской, пасхальной или купальской) и отбирания урожая и молока. Юж. славяне верили, что перед Юрьевым днем ведьмы обходили вокруг чужого дома и волочили за собой по земле белую ткань, чем отбирали у хозяйской коровы молоко (серб.), собирали на полях полотном росу, которую потом отжимали и кропили ею свою корову или давали ей выпить — для большей молочности (болг., макед.). У словаков верили, что в день св. Яна (24.VI) или в Великую пятницу ведьмы собирают полотном росу с чужих полей, чем отбирают часть урожая в свою пользу (ср.-словац.). Чтобы сделать свой скот более молочным, ведьмы собирали росу в Юрьев день куском П., щеднякой, полотнцем, скатертью или просто подолом юбки, выжимали ее и давали выпить своей корове, кропили ею весь скот (в.-слав.). См. в ст. **Отбирание молока**.

Другое магическое действие, направленное на обогащение, рекомендовало в Юрьев день отрезать серебряным кольцом голую летучей мыши на суровом (небеленом) П. и,

завернув в это П., закопать ее под порогом дома — хозяину будет сопутствовать успех в денежных делах (гуцул., Татаров).

Запреты на действия с П. относились к процессу его беления, расстилаяния или вывешивания. После Троицы целую неделю не белили П., т. е. не расстилали холсты на траву на Русальной неделе, когда прокавят русалки (бел. гроднен.). В Курской губ. верили, что нельзя белить холсты в среду после Св. Духа, иначе их унесет буря. В Орловской губ. не белили холстов, когда цветет рожь и появляются русалки. Другие ассоциации отражены в рекомендациях не мочить и не белить П. на молодом месяце и во время распускания почек, иначе холст будет желтым и непрочным (бел. витеб.); хорошим средством для беления холста считали крещенский снег, тогда как снег Чистого четверга портит ткань (бел. витеб.). У белорусов запрещалось оставлять во дворе разостланное на земле П. в ночь на Юрьев день, иначе утром на нем останутся следы копыт (брест.). У словаков также в Юрьев день не разрешалось расстилать П. — иначе, говорили, молния ударит (в.-словац.). Опасались заниматься женскими работами, особенно работой с холстом и холщовой одеждой, в масленичную субботу (*мишја субота*) из опасения, что П. испортят, погрызут мыши (Босния). Если расстеленное П. унес вихрь, его старались не использовать для изготовления одежды, поскольку считали опасным. Для изготовления смертной одежды в погребальном обряде П. не резали ножницами или ножом, а только камнем или пламенем свечи (ю.-слав.).

П. в качестве жертвы или дара. На Украине на Русальной неделе вешали П. и нитки на деревья в дар русалкам. Так же у русских на Русальной неделе и в ночь под Ивана Купалу крестьяне развешивали для русалок по лесам и прибрежным кустам холсты на рубашки (воронеж.). Верили, что и сами русалки крадут у крестьянок холсты и пряжу, расстилают их возле источников или стирают в ключевой воде. П. приносили в жертву также Пятнице, кикиморе (в.-слав.). У сербов П. служило даром за исцеление: больные ходили в Великую пятницу к святой воде омыться; после этого они вешали принесенные с собой полотенце или кусок П. на дерево, стоящее около источника (Воеводина). Кусок П. также получали в дар (на рубаху) конники, развезающие по знакомым на Рождество, особен-

но в домах, где недавно появился новый зять или внук (серб., Воеводина). В качестве жертвы или дара П. выступает в ритуале загадывания на жизнь—смерть: больного ребенка клали на стол и разрывали над ним П. на две части, «давали обет»: если выздоровеет, то пеленку повесят на крест, если умрет — то накроют ею гроб (рус. архангел. пинеж.). Одаривали полотном и других мифологических персонажей. Для домового затыкали кусочек льняного холста за матицу со словами: «Дедушка Роман, бабушка Романовна, я вам подарочек принесла» (рус. вологод.) или закапывали его вместе с пучком льна в том месте, где стояла корова (рус. архангел.). Весной ходили на льняное поле, расстилали на нем новый холст, клали пирог и, обращаясь на восток, говорили: «Вот тебе, матушка Весна!» Принесенное оставляли на поле, надеясь, что уродится обильный лен и конопля (рус.). В Смоленской губ. рассказывали о том, как *домаха* за то, что хозяйка чем-то угодила ей, подарила женщине нескончаемый рулон П. Нельзя было только разворачивать его, но женщина была любопытна и, нарушив запрет, лишилась подарка (рус.). Говорили, что русалки также способны наградить хозяйку некончающимся рулоном П. (рус.).

П. использовалось в качестве оберега от болезней, нечистой силы, смерти. У сербов при возникновении эпидемии чумы опоясывали П. дом, чтобы чума не смогла туда проникнуть.

Сам ткацкий стан на ночь покрывали полотном — иначе, говорили, к кроснам приходил ткаць домовой, а человек, севший затем на это место, заболел (полес. брест.). Если дети в семье умирали один за другим, то рубашечку для следующего ребенка шили из П., взятого из трех домов с живыми детьми (болг.). Отеллившейся в первый раз корове хозяйка ради оберега навязывала на рога кусок П., отрезанного от зачинального конца (от начала) целого вытканного холста (рус. костром.). Словаки верили, что апотропейные свойства имел **первый** кусок П., сотканный начинающей ткачихой (ср. с первой спряденной девочкой нитью). Еще более сильные апотропейные свойства имело «обыденное» полотно. Его готовили всем селом в случае или при угрозе мора или эпидемии, засухи или града (см. **Обыденные предметы**).

Лит.: Аф.ПВ 3:140,342,439,690; СБФ.2000: 16,226; Внн.НД:159; РР:13; Агап.МОСК:59,390;

ЖС 1897/3:362; Зел.ВЭ:61.326.335; Зел.ИТ 1:187,193,248,311; Журав.ДС:35; Павл.КД: Наум. ЭД:103; ТРМ:19,97; Влас.НА:291; Масл.НОВО: 94–95; Сок.ВЛКО:173; МЗМ:252; РДП:133; ПА; Никиф.ППП:65,101,234,289; Шейн МИБЯ 3:78–79,234–235,290–292,294–95,392,428; Булг.П:191; Крач.БЗРС:97; Kolb.DW 26:92–3; Ногв.РЗЛ:182, 226; Arch.EAS; Chorv.RZ:173–74; Zaj.ТРР:349–403; СМСС 1907/12:148; СЛ 1895/2:133; Плот.ЭГЮС:151,400; Гура СЖ: 287,311,413,607; БМ:128; Уз.КД:76; БЕ 1991/2:8; Бос.ГОСВ:154,259–60; Левк.СО:35; Мбд. VUOS 2:66,72.

М. М. Валенцова

ПОЛУДНИЦА — русский и западнославянский женский мифологический персонаж, персонафицированное выражение **полдня** как опасного для человека полграничного времени суток. П. сочетает в себе черты солярного духа, связанного с летним солнечным светом и жаром; сезонного демона, проявляющего себя в период цветения и созревания хлебов и влияющего на вегетацию растений. П. может смешиваться с другими сезонными и атмосферными персонажами — **русалками** (рус., польско-украинское пограничье), **вихрем** (чеш.) или переходить в разряд персонажей-устрашителей, которыми **пугают** детей.

Представления о П. известны во всех западнославянских традициях, особенно в лужицкой и польской (за исключением кашубских и мазурских территорий). У вост. славян ареал распространения верований о П. ограничен северо-западными областями России и некоторыми сибирскими регионами. У юж. славян персонаж неизвестен.

Большинство **наименований** персонажа указывает на время его появления: рус. *полудница* (архангел., вологод., сибир.), *полуденица* (архангел., ярослав.), искаженное *болудница* (архангел.); пол. *przypoludnica*, *poludnica*, *przeludnica*, *poludniowka*; чеш. *polednice*, *polodnice*, *poludnice*; словац. *poludnica*; в.-луж. *prípoldnica*, н.-луж. *psęspolnica*; в ряде случаев П. называют по месту ее появления: *ржица* (архангел.), *ржаница* (ярослав.) или по атрибуту, приписываемому персонажу: *сковородница* (архангел.), *serpownica*, *serpjelbaba*, *serpašuja*, *serp* (луж.).

Согласно немногочисленным западнославянским данным, П. происходят из

«заложенных» покойников, не имеющих успокоения на «том свете»: из обрученных девушек, умерших до свадьбы (словац.); из душ злых, грешных людей, ведьм и колдунов (пол., Подлясье). У поляков образ П. может сливаться с реальными историческими лицами, похороненными в том или ином месте.

Облик П. двойственен. В северо-западных и центральных областях России, у лужичан и в ряде польских регионов П. представляют в виде молодой и красивой девушки или женщины, одетой в белые, блестящие (рус., пол., чеш., луж.), иногда красные одежды (чеш.); у нее белые волосы (рус., чеш.), на голове белый платок (пол.), она опоясана золотым поясом, на котором висит блестящий кинжал (пол.); у нее домотканая одежда (рус. архангел.). С другой стороны, П. представляют в виде страшной, безобразной женщины с длинными растрепанными волосами (рус. сибир., пол.), черной (пол.) или с черным лицом (рус. архангел.), старой (чеш., луж.), согнутой (чеш.), с железными зубами (польско-украинское пограничье). В поверьях отличительная черта П. — ее необычно высокий рост (луж., пол., с.-з.-рус.); согласно некоторым польским представлениям, она в четыре раза выше обычного человека. По сибирским поверьям, П. может менять рост, вырастая из маленького существа величиной с кошку до неба. У П. бледная кожа, красные глаза и длинный красный язык (пол.). Черты сибирской П. сходны с обликом русалки: это косматая длинноволосая женщина с большой грудью. Иногда внешний вид П. сближается с обликом **зморы** — она так худа, что видны все кости (пол.). В облике западнославянской П. часто проявляются зооморфные черты: обросшие, как у павлина, ноги, коровьи глаза, ногти на руках и ногах, похожие на конские копыта (пол., чеш. морав.), конские ноги (чеш. морав.), над губами — свиная щетина (пол.). П. показывается в виде копыта сена со множеством глаз (архангел.). Согласно чешским поверьям, П. появляется в **вихре**, ипостасью которого она часто считается. Иногда полагали, что П. невидима (в.-пол.). У П. звонкий голос (с.-рус.), она поет (з.-слав.).

Атрибутом П. является огромная сковорода (с.-рус.), коса (с.-рус.) или серп (пол., луж.), которыми она отсекает головы людям. Согласно некоторым польским поверьям, П. сопровождают семь черных псов.

Время появления П. как сезонного демона связано с периодом вегетации злаков от цветения до жатвы (рус., з.-слав.), зимой ее не бывает (с.-рус.). Отличительный признак П. — ее появление в полдень (рус., з.-слав.); в редких случаях она может появляться вечером (пол.), на заходе солнца (с.-рус.) или в полночь (с.-рус.).

Характерное место появления П. — поле, обычно ржаное (з.-слав., с.-з.-рус.) или гороховое (пол., рус.), огород (рус. сибир.), полевая межа (рус., з.-слав.), лес, из которого она выходит в поле (рус., пол.), место около реки или мост (чеш.), ямы за деревней (с.-рус.). Во время жатвы П. в скрюченном виде со сложенными руками и ногами сидит во ржи (с.-рус.). О связи П. с рожью свидетельствует присказка: «Полудница во ржи, покажи рубени, куда хочешь побежи» (архангел., Зел.ОРМ²:220). В ряде случаев П. появляется в селе (с.-рус.) и даже может входить в дом (чеш.). Иногда верят, что П. живут в аду (з.-слав.).

Основная функция П. — охрана хлебных злаков и огородных культур от людей и от палящих лучей полуденного солнца. Иногда полагали, что есть добрая и злая П.: добрая закрывает в полдень огромной сковородой хлеб и травы от жаркого солнца, злая оборачивает раскаленную добела сковороду обратной стороной и прижигает верхушки злаков и цветы растений (рус. вологод.).

П., как дух опасного для человека времени — полдня, враждебна людям (рус., з.-слав.). Она регламентирует поведение человека в полдень, особенно в поле в период уборки урожая, не разрешая в это время жать (рус., з.-слав.). Она мучает и жестоко наказывает тех жнецов, которые, пренебрегая запретом, в полдень работают в поле или спят на меже: пугает людей, насылает на них солнечный удар, сворачивает им шею и голову, щечкочет до смерти, отсекает серпом или косой голову (рус., з.-слав.), избивает так, что человек не может пошевелить рукой (пол.). П. охраняет поля и огороды от детей, следя за тем, чтобы они не ходили туда, не мяли растения и не воровали горох (рус., з.-слав.). П. сидит на гороховом поле с раскаленной добела сковородой и изжаривает того, кто ворует горох. Подобно черту, П. морочит человека, которому кажется, что в поле горит огонь, разожженный П., хотя на самом деле никакого огня нет

(пол.); она «водит» человека, заставляет его блуждать (словац.). П. в полдень ходят по улицам села и косят косами встретившихся на их пути людей, а также заглядывают в дом и выбивают окна в тех домах, где в полдень и в полночь не закрыты ставни (рус. архангел.). По чешским верованиям, П., появляясь в вихре, хватается человека и уносит его с собой.

П. особенно враждебна маленьким детям (рус., з.-слав.), беременным женщинам и роженицам в течение шести недель после родов: она ворует детей (рус., чеш.), особенно оставленных без присмотра на полевой меже (чеш.); бьет детей (пол.); хватается ребенка и заставляет «искать» у себя в голове (пол.); подменяет человеческого ребенка своим (чеш.); пугает детей в огороде и в поле; заманивает детей в рожь и заставляет их там блуждать (рус.). П. наказывает рожениц, нарушающих запрет работать в шестинедельный период после родов (чеш.).

В поздних верованиях образ П. значительно разрушен, она известна как персонаж, которым пугали детей, чтобы они одни не ходили в поле, не выходили в полдень на улицу, вовремя ложились спать: «Не ходи в рожь, полудница тебя обожжет»; «Полудница тебя съест»; «Полудница закосит вас»; «Спи, придет полудница» (рус.); «Nie chodź do grochu, bo się przypoludnica weźmie» [Не ходи в горох, иначе тебя возьмет полудница] (пол.).

Чтобы спастись от П., необходимо в полдень, как и в другие «пограничные» моменты времени, правильно себя вести: в полдень запрещалось работать, а особенно жать, спать в поле и на меже (рус., з.-слав.); в этот период предписывалось держать ставни закрытыми, не выходить из дому и не выпускать детей, в противном случае П. защечкочет человека или утащит ребенка (рус. архангел.). На Рус. Севере в период с 6 до 19 июля запрещалось купаться и стирать, чтобы избежать нападения П. (архангел.).

Избавиться от напавшей П. можно, если долго и подробно рассказывать ей обо всех этапах какой-либо сельскохозяйственной работы, например, о выращивании льна, начиная с момента его посева и кончая изготовлением полотна (пол., луж.; см. «Житие растений и предметов»). Полагали, что П., встретив человека, сама спрашивает его о том, как выращивать и обрабатывать лен, а тому, кто не может ответить, отсекает голову (луж.).

При появлении П. нужно лечь, тогда она не тронет человека (с.-рус.).

Родственным вариантом образа П. принято считать с.-рус. *удельницу*, или *кудельницу*, имя которой связано с глаголом *удить* 'зреть, наливать (о зерне)' и с диалектным существительным *удсье* 'жаркое время', 'полуденный отдых'. Удельница — женское мифологическое существо, связанное с полем, наливающимся зерном и одновременно враждебное беременным женщинам и маленьким детям — насылает горячку на родильниц, у беременных женщин вынимает из утробы младенцев.

В севернорусских поверьях П. иногда смешивается с русалкой, которые также появляются в поле в белых рубахах во время цветения хлебов и щекочут встретившихся им людей.

У вост. и зап. славян известны близкие к П. персонажи *żytna baba*, *rzana matka*, *żytna matka* (пол., кашуб.), *stara baba* (пол.), *žihola* (чеш.), *režna žepka* (чеш.), *залізна баба* (укр.), *дыка баба з джелыным макагоном* (з.-укр., русины) и др., которые также пребывают в поле во время созревания хлебов, регламентируют поведение человека (преимущественно детей) в этот период и выполняют функцию персонажей-устрашителей, наказывающих тех, кто мнет злаки.

Образ славянской П. повлиял на формирование финно-угорского полевого полуденного духа *пöлдэничи*, *полдэницы* (коми-зыряне) или *вун-шорики* (пермяки).

Лит.: Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // СБФ:78:143–158; Влас.РС:414–416; ВСЭС:461,467; Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири. Б/м, 6/г:132; Еф.МЭА 1:17; ЖС 1890/2:148–150; Зайц.МЛЧС:254–255; Зел. ВЭ:417–418; Зел.ОРМ:220–224; Левк.ДР:131; МП:26–27; СРНГ 3:84; Череп.МРРС:65; Bieg. MD:264; Bystr.ZŽP:8,24; Jind.Ch:83; Mách.NSB:102–105; Mosz.KLS 2/1:691; Peł.PDL:99–101; Schul.WV:85–93; Wista 6:105; 9:280,295–299; ZWAK 2:128; 11:6; АА.

Е. Е. Левкиевская

ПОЛУАЮДИ — мифические существа, сочетающие в своем облике антропоморфные и зооморфные черты, персонажи сказок и легенд; в народных верованиях сливаются с демонологическими персонажами.

Источники сведений о П. — восприятие славянской традицией античные и средневековые книжные памятники (сочинения Плиния и Геродота, «Александрия», «Луцидариус», «Сказание об Индийском царстве», хроники и хронографы), в которых описываются люди-псы, люди-птицы, люди-рыбы, люди с конскими, свиными и собачьими головами, «скотьями» ногами, люди рогатые, многоглавые и многорукие существа, обитающие на краю ойкумены. Полулюди народных легенд, подобно своим книжным прототипам, отличаются физическими аномалиями или сочетают в своем облике черты человека и животного; часто они представляются покрытыми шерстью и не владеющими «человеческим» языком людоедами — таковы укр. *сироїди* (однорукие, одноногие, одноглазые), *довго-муд*, *довгомудик* (мохнатое существо с человеческими руками), бел. *дзікіе людзі* (одноглазые людоеды), *дзікі наруод* (покрытые шерстью существа, не умеющие говорить), пол. *ludzi niedowiarki* (одноглазые, с огромными стопами ног, общаются при помощи писка), рус. том. *оплетай* (чудовища, похожие на людей и питающиеся человеческой кровью), рус. иркут. *альбины* (одноногие и однорукие существа). См. также **Дикие (дивьи) люди**.

Согласно народным легендам, П. живут «на краю света», «за морями», в горах, под землей, «в Туретчнин за Дунаем», т. е. вне освоенного, «человеческого» пространства. П. могут вступать в контакт с человеком, однако эти взаимоотношения опасны. По украинской легенде, потерпевшего кораблекрушение человека спасла *людина ціла в шерсті*; человек провел в ее норе год, у них появилось дитя, наполовину покрытое шерстью. Когда человек уплыл на проходившем мимо корабле, *людина* с горя убила ребенка; *белю* половину бросила в море вслед уходящему кораблю, а ту, что в *шерсті*, закопала на берегу (Рудч.НЮРС 2:19–20).

«Морские люди». Своеобразное отражение нашли в легендах античные представления о сиренах (первоначально сирены — это полулюди-полуптицы, позднее также полулюди-полурыбы) и сюжет средневековой повести о Мелюзине (в русском переводе с польского известна с 1670-х гг.). Наполовину рыбами (с рыбьим хвостом, рыбьим плавником вместо одной руки) представляются *морські люди*, *морські панни*, *мелюзини*, *сирени*, *сарени*

украинских и белорусских легенд. Они отличаются красотой и прекрасными голосами, усыпляют лением моряков и топят корабли (Чуб.ТЭСЭ 1/1:209–211; Mách.NSB:118–119). У лужичан существовал обычай бросать в воду животных в качестве жертвы — тогда *morsky rannu* или *wodny jungfry* (от нем. *Jungfrau* 'девушка') не преследуют корабль (Mách.NSB:142; Wisła 1896/10:563). Иногда полурыбами становятся девушки, умершие перед венчанием, — это *людоки* в Галиции; они выходят на берег, читают молитвы, поют и рассказывают сказки, которые люди перенимают у них (ЕЗ 1912/33:XXIX–XXX). Украинцы считают, что именно *морські панни* научили людей песням и нотам. У белорусов то же рассказывают о *вадзяных каралеўнах*, *вадзяных мншыхах* и *морских людях* (Fed.LB 1:108–109). Словенские *morske deklice* (морские девы) каждые семь лет выходят на берег, чтобы петь (Mách.NSB:142). «Морские люди» — в основном женщины, упоминания о мужчинах редки (ср. *Русалки*). Существует украинская легенда (возм., заимствованная из западного хронографа) о поимке морского человека, который был весь в чешуе, на груди имел *пёрвя*, *як у риби*, и острый, как пила, хвост; выпущенный в море, он нырял, гоготал, бил в ладоши, но ничего не говорил (Драг.МПР:1). Морским П. часто приписывают черты людоедов (укр., Чуб.ТЭСЭ 1/1:211; рус. смолен., Добр.СЭС 1891/1:147).

Полулюдьми-полурыбами представляются живущие в море мифические *фараоны*, *фараонки*, *фаларони*, *фалорони* (в.-слав.). На Рус. Севере бытует представление о «фараонах» как мифическом народе, аборигенах края (ср. широко распространенные в этом регионе рассказы об исчезнувшей *чуди*): «[Фараоны — мифическое дорусское население.] Фараоны какие-то были за рекой да вывелись, передохла» (ТЭ УрГУ, Костромская обл., 1977). По поверьям жителей Рус. Севера, а также русского населения Прибалтики, «фараоны» имеют верхнюю часть туловища, как у людей, нижнюю — «как у плотицы», могут быть как «маленькие человечки», «рыженькие, темненькие, как кошки», как небольшие рыбы — «будто бычки» (Череп.МРРС:57). Происхождение их связывается с библейскими событиями — переходом евреев через Черное (Красное) море (Исх. 14:23–28). Согласно народным легендам, в «фараонов» (полурыб) превратились преследовавшие евреев египет-

ские воины (рус., укр., бел.). Источником многочисленных фольклорных версий перехода через Черное море — легенд о появлении «фараонов» и «фараонок» — является др.-рус. «Сказание о переходе Черного моря». Под названием «Сказание московских купцов о рыбах» этот апокриф содержится в лицевом летописце первой четверти XVII в. БАН (СПб.) 24.5.32: «В Чернем моря есть рыбы, что были люди фараоновы <...> а у рыб главы человеческие, а тулова у них нет, токмо едина глава, а зубы и нос человеквы, а где уши, тут перье, а где потыланца, тут хвост. (На л. 97 об. миниатюра: голова человека с торчащими «шншом» волосами — ср. традиционное для средневековой русской иконографии изображение *беса*.) <...> А и кони их обратися рыбами же, а на коньских рыбах шерсть конская, кожа на них толста на перст, а ловят рыбы для кож, тело их мечют, и в кожах делают переды и подошвы и воды те кожи не терпят, а в суше носити на год станет» (л. 97–98).

Преследователи утонули в море потому, что Моисей осенил их крестным знаменем, «перекрестил» их своим жезлом (рус. смолен.). Ср. в памятке XVI в.: «И вышли сыны израилевы на берег моря, а фараон был посреди моря. Моисей же простер руку и ударил жезлом в длину моря: «Во имя Господа Бога Саваофа да сомкнется вода!» И тотчас сомкнулась вода. Моисей начертал на море прообраз креста Господня; фараон же утонул в море со всеми своими воинами, а люди фараоновы обратились в рыб...» («Хождение на Восток гостя Василия Позиякова со товарищи», БАДР 2000/10:61). В рыбьем облачии им суждено быть до **Страшного суда**. В рассказе, записанном от русских в Эстонии, отмечается, что «дети фараона живут в море. Придет время, то опять людьми будут. До конца света такими будут» (Череп.МРРС:57). Всем встречным «фараоны» задают вопрос: «Скоро ли будет конец света?» Если люди отвечают, что скоро, морские жители поют, если нет — плачут, ведь только когда наступит конец света, они больше не будут жить в воде и вместо рыбьих хвостов обретут ноги (з.-бел., Fed.LB 1:108–109; сходный сюжет зафиксирован у уральских казаков).

«Фараоны» умеют говорить: «Фараоны, говорят, будто в море живут. В Неве, будто бычки, вынырнут, будто скажут: «Фараон» и нырнут» (русские в Литве, Череп.МРРС:57). В ясную погоду они высказывают из моря

и кричат: «Царь Фараон на воде потонул!» (рус. новгород., Зел.ОРАГО 1:858). По легенде со Смоленщины, «фараоны» «аб нинастю сваиго Фараона просют» (Добр.СЭС 1:147).

Народные представления о морских «фараонах» испытаны на себе и более позднее литературное влияние (ср. описания русалок у писателей-романтиков). Так, в Саратовской губ. считали, что «фараончики» — это «чудные белотельные девы с русыми кудрями, которые плавают в море. У них рыбы хвосты» (Влас.НА:331—332).

По верованиям крестьян Рязанской губ., «фараоны» — это водяные: «Когда Фараон переходил Черное море, то все потонувшие обратились в водяных; устроили себе водяное подземное царство» (Арх.ИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 151, л. 2). В вологодской быличке смерть молодого парня предвещает женщина, выходящая из воды и произносящая слова: «Фараон! Фараон!» (Влас.РС:510). В Татарах полуудей-полурыб иногда называют *boginki*, соотнося их с женскими персонажами народной демонологии (см. **Богинка**). Украинцы Буковины наполовину рыбами представляют мифических *рахманов* (см. в ст. **Народы**).

Всем славянам известны предания о людях с собачьими головами. На формирование представлений о песьеглавах повлияли свидетельства античных авторов о людях-кинокефалах. В образе песьеглава, согласно греческо-славянским легендам, предстает св. Христофор; в др.-рус. живописи песьеглавами обычно изображают полчища Гога и Магога.

В украинских легендах о песьеглавах объединены представления о циклопах и людоедах. Они высокого роста, с одним глазом во лбу, с одним рогом; живут в ямах, в «землянках», ловят и откармливают людей, которых потом съедают (подобный сюжет известен и в Хорватии); знают целебные свойства трав, язык растений, места кладов. По представлениям гуцулов, «песиголова — чоловік оброслий, з одним лицем чоловічим, а другим песім» (МУРЕ 1909/11:138—139). Несмотря на свои ведовские способности, песьеглавы не обладают смекалкой: человек, попавший к ним в плен, одолевает их хитростью, одевшись в овечью шкуру (ср. миф об Одиссее и Полифеме), или с помощью нечистой силы овладевает их богатствами (Драг.МПР:384, Ястр.МЭН:81, Рудч.НЮРС 1:71—72). В За-

карпатье бытуют легенды о татарах-«песоголовцах», разорвавших монастыри, убивавших и поедавших людей (Арх.ИЭА, ф. 16, д. 1378, тетр. № 4, л. 114).

Одноглазые песьеглавы могут смешиваться с другими мифологическими персонажами. В некоторых рассказах песьеглава называется *змій* (укр., Гринч.ЭМЧ 2:4). В украинских сказках *Біла* предстает как *песиголовець з одним оком* (ЭО 1890/1:94—95), как старуха с одним глазом, которую называют *сыройид*, *сыройидиха* (Явор.ГРС:150—152; ср. укр. *сироїд* «одноглазый людоед») или как *ипостась Смерти* (Драг.МПР:2). Как и другие П., песьеглавы обитают за морем, на краю света, «біля Криму», под землей и воспринимаются как демонические существа потустороннего мира. Ср. трансформацию укр. *песиголовці* в *бісиголовці*: «Як сонце дійде до кінця землі, опускається вивез під землю і світе там людям, бисиголовцям, що там живуть» (укр. харьков.; ХСб 1888/2:86).

У юж. славян песьеглавы выступают как воплощение вредоносных духов. В Хорватии *pasoglav*, *pasoglavac*, *pasjoglavac* — это превращенный Богом в чудовище грешник. В Словении со словом *pesjoglavac*, *pesoglavac* связано представление о черном волосатом чудовище-людоеде, а в Истрии (Хорватия) *pesjanek* означает одноглазого великана. Как песьеглавы могут выглядеть злые духи *караконджули* и *буганци*, по ночам на святках хватающие людей (Родопы). По верованиям черногорцев, *пасоглави* имеют огромные груди, которые они крест-накрест закидывают за плечи (ср. сходные признаки *русалки*, *вилы*). В Боснии и Черногории *псбглав* — это одноглазый хтонический демон с собачьей головой, козьими или конскими копытами, железными зубами. Он обитает в пещерах, куда не проникает свет, боится воды, пожирает живых и мертвых людей. С ним сходны известные в Хорватии демоны *songlavi* — они имеют песью голову и хвост, один глаз и пожирают мертвецов. Сербы-границары верили, что *пасоглави* — великаны (ср. серб. *циганде* — от итал. *gigante*; они же *дивьяне*) и людоеды с одним глазом и железными зубами — обитают в некоей земле (*у Мрачају*), где никогда не светит солнце. Они обладают хорошим нюхом и чувят приближение людей за три дня. Православные жители Височкой Нахин считали, что на краю света есть страна «Русия», где живут *псоглави*, которые нападают на людей; чтобы

защититься от них, люди воздвигли высокую стену (или насыпали вал). В легендах юж. славян облик песьбелавца имеют король *Аттила*, *Norin kral*, *краль Пасоглав*.

У зап. славян отражением представлений об одноглазых собакоголовых может быть распространённое в зоне польско-словацкого пограничья (Подгалье, Ломница) название одноглазых людей *pesiceoko*.

Лит.: МК:47–57; Бел.СБ:142,167–170,206–207,267; Бел.ЭС:28–29; Аф.ПВП 2:248; СМ²:474; НБ:292–294; Череп.МАРС:94–97; Влас.НА:331–332; Влас.РС:508–510; Журав.ЯМ:542–543; Чуб.ТЭСЭ 1/1:209–212, 2:95–97; Чуб.МП 1:208; Драг.МПР:1–2,96; Гринч.ЭМЧ 1:1–2; Гринч.ЭМЧ 2:2–4; СХИФО 1890/2/2/:1; Сумц.КП:49–51; МУРЕ 1909/11:138–139; Ястр.МЭН:80; Явор.ГРС:150–152; Fed.LB 1:108–109,232; Kolb.DW 7:38; Lud 1912–1913/18:197; Mäch.NSB:118–119,142; Čer.MB: Геров 4:25; СМЕР:418–419; K r e k G. Einleitung in die Slavische Literaturgeschichte. Graz, 1887:688,734–742; СбНУ 1890/3:196; СМР:249; Чажк.МРС:226; Бер.ЖСГ:202; Фжл.ВН:213; СЕЭб 1927/1:98–101,506,508; ZNŽO 1896/1:229; 1901/6:142; 1909/14:129; 1905/10:148. ZNŽO 1909/14:129.

О. В. Белова

ПОЛЫНЬ, чернобыльник, божье дерево (*Artemisia vulgaris* L., *A. abrotanum* и др. виды) — растение с горьким вкусом и резким запахом, наделяется отгонной и охранительной семантикой, используется для нейтрализации нечистой силы, а также в лечебных и магических целях; символ тоски, горя, злобы, ср. русские пословицы: «Не я полынь-траву садила, сама окаянная уродилась»; «Чужая жена лебедушка, а своя — полынь горькая» (Даль 3:267).

Название **polupь/pelupь*, по мнению этнологов, связано с **polēti* 'гореть', 'пылать' или с **polivъ* 'половый (цвет)' (Фасм.3:320). Другие названия: рус. *нехворощь*, *чернобыль*, *быльняк*, *божье*, *святое дерево*; укр. *полынь*, *чернобыль(ник)*, *нехворощь*, *былиця*, *бїж-дерево*, *боже деревце*; пол. *szarobyl*, *pelunek*, *boże drzewko*, *bylica*, *piołun*; чеш. *černobyl*, диал. *pelunek*, *pelujka*; серб. *пелен*; болг. *пелин*, *бял (див, магарешки) пелин*, *комоника*, *чернобял пелен*, *божето дърво*.

П. — оберег и в то же время колдовское средство, которое ведьмы употребляли для своих чар (Аф.ПМ:39). В тронцко-купальский период П. использовалась для защиты от русалок, мавок, самодив и прочих злых сил (о.-слав.). В Клецальную субботу (перед Тронцей) украинцы украшали хату полынью, айром, базиликом; втыкали траву в стены, двери домов и коровников, чтобы преградить путь нечистой силе (о.-слав.). Словаки особенно оберегали новый дом, затыкая П. за фронтон. П. разбрасывали перед домом, по полу хат и под столом (укр., болг. пловдив.); в понедельник после Тронцы ее убирали, считая, что в этот день русалки «отправлялись в путь» (ПА, житомир., Вышевичи). П. держали при себе, носили подмышками, в одежде, брали с собой в поле, чтобы русалки не поймали и не защекотали, при этом приговаривали: «Хрэн да полынь, пљонь, да покынь!» (там же). В Зеленый четверг, *Русальчин Великден*, веточку П. девушки прикрепляли к бусам, к крестикку, чтобы русалка увидела П. и убежала (укр.); стебелек П. вплетали в косы, надевали на голову венки из П. — чернобыльника для охраны от привидений, ведьм и болезней, например, от глазной болезни (чеш.).

По мнению русских, «полынь, трава окаянная, бесколениная», в своем противодействии чарам и колдовским козням равносильна освященной вербе, поэтому ее брали с собой, идя в лес после Тронцы; особенно это следовало делать девушкам и мужчинам (укр.). На Русальной неделе, прежде чем войти в реку, бросали в воду П. (в.-слав.); при стирке клали в воду П. (болг. пловдив.).

Полагали, что проглотив три шарика из размятых листьев П., можно стать невидимым для русалки (болг.). При встрече с русалкой на Русальной неделе на ее вопрос: «Полынь или петрушка?» следовало отвечать: «Полынь», на что русалка якобы отвечала: «Сама ты згынь», «Цур тобі, пек тобі! Згынь!» — и скрывалась (укр., Зел.ОРМ²:213); или «Прячься под тын» — тогда она пробегала мимо, в это время П. надо бросить русалке прямо в глаза (рус., Макс.ННКС 1994:88).

В день св. Яна и накануне беременные женщины носили П. за пазухой, затыкали в окна и двери или клали под подушку (пол., бел., укр.); хозяйки раскладывали костер и прогоняли коров по кострищам, а на ворота, через которые проходили коровы на пастбище, прикрепляли П. и ретейник, полагая, что

это помешает ведьмам отобрать у коров молоко (с.-з.-бел.). Известен обычай подпоясываться в этот день полынью для защиты от ведьм и русалок (в.-слав., пол.); прыгать через костер в венках из П. (в.-словац.).

На П. наставляли водку, веря, что она уберезет человека от черта, налетающего вихрем (укр., Зел.ОРМ²:201). П.-чернобыль охраняла от водяного (чеш.). Девушку, которую полюбил мифический змей, окуривали, обливали отваром П., избавляя ее от чар змея (болг.). П., как и другие растения с отгонной и охранительной семантикой, вшивали в одежду, чтобы обезопасить себя от вихря (болг., Смоляни, Ловеч).

П. в качестве оберега использовалась в семейных и окказиональных обрядах. В период «поганных дней» (с дня св. Игнатия 20.XII до Богоявления 6.I.), купая ребенка, в воду опускали П. (болг. пловдив.). Невеста перед отрездом на венчанье клала П. за пазуху (серб.) или в бутничок (ср.-словац., р-н Мартин), чтобы никакие злые чары ей не навредили.

В похоронных обрядах поляков употреблялись все виды П. (*bylica, boze drzewko, piotul*). Водой с освященными травами (П., рута, папоротник) обмывали покойника (Великопольша); умершим девушкам, чтобы они не превратились в русалок, в гроб клали П. и мяту (укр. житомир.), всем умершим на Троицу — тронцкую зелень, П., татарник (Полесье), утверждая, что П. — самое первое зелье для умерших (пол., Мазовецкий край); полынью окуривали покойника (словац.). П. («божье дерево») сажали на могилах (болг.), вешали на кресты умершим на Тронцкой неделе как оберег от них (полес.).

Полынью или крапивой били старуху, изображавшую ведьму, похищавшую огонь из купальского костра (укр.); из П. делали чучело Купалы (укр., Юрков). С помощью П. можно было распознать ведьму: за несколько дней до жатвы в бане поджигали сноп П. и обгоревшую траву вешали на воротах, тогда на поле «перезиницы» хлеб превращался в П. (рус.). В целях профилактики в Иванов день участницы будущей жатвы подвязывались чернобыльником, чтобы во время работы у них не болела спина (ю.-укр., з.-слав.).

В Юрьев день женщины и девушки клали П. вместе с другими травами под подушку — от болезни (банатские геры); при первом доении венка из П., сирени и белой вербы на-

девали сначала на голову овце, а затем на ведро, в которое доили овец (с.-в.-серб.).

В Духов день П. вместе с другими травами (рута, гвоздика, любисток) во время церковной службы клали под колени, а потом забирали домой и использовали как средство от моли (болг.). Зерно в сусеке охраняла от мышей свежая П. или П., освященная в день Успения Богородицы (пол.). В качестве оберега от блох в постель, в одежду клали П., мяту, папоротник (в.-слав.); от насекомых подметали пол венком из П. (полес.).

П. — «божье дерево» освящали в составе венков и гирлянд для украшения алтарей и икон в Иванов день или в день свв. вмч. Маккавеев (укр., бел.). Освященной П. приписывали способность защищать дом от бури: ее хранили весь год на печи и зажигали во время грозы (бел. витеб.; украинцы вост. Словакии). Для защиты от молнии горсть освященной П. бросали в овин перед укладкой в него снопов (в.-кашуб.). В некоторых украинских и словацких селах вост. Словакии, наоборот, считали, что П. может привлечь грозу. По польским поверьям, дождь может вызвать человек (наряду с ведьмами, планетинками и т. п.), бросив в пруд П. — *boze drzewko*. При первом громе совершали действия защитного характера: затыкали в волосы П. или крапиву, которые якобы предохраняют от магии (болг. софийск.). Веточку П. из трав, освященных в день Успения Богородицы, втыкали в ручку плуга, выезжая на первую пахоту (пол., Тарнов).

П. наделяла здоровьем. В канун Юрьева дня П. вместе с пасхальным яйцом клали в «неначатую» воду и умывались, чтобы быть здоровым (серб.); с этой же целью девушки и женщины мыли голову водой с П. (болг.).

П. всех видов имела широкое применение в народной медицине (о.-слав.). Ее использовали от головной боли (о.-слав.), от водянки (серб.), настойку П. на водке — от колтуна (чеш. слез.), водную настойку — от лихорадки (в.-слав.), от колотья (пол., Вармия и Мазуры). При внутренних болях советовали съесть три верхушки П. (хорв.); гадали об исходе чахотки — отгрызали верхушку растущей П.: если она засохнет, больной выздоровеет (хорв.); от головной боли свежую П. клали на голову (болг.), умывались водой, в которой лежал *бели пелим*, после этого траву привязывали к голове (серб., Крагуевац).

Всем известный вид П. (*Artemisia cyna* L.) изгонял гистов: вареные или свежие листья дети глотают два-три раза в день (болг. *пирин. листаво билве*); от ревматизма, люмбаго глотали П., ее накладывали на крестец (болг.); от паранча (*ограма*) и беспмятства спали на П. в понедельник, среду и пятницу Русальной недели (болг.). Полюнью опоясывались при болях в поясице (болг.). Чтобы восстановить аппетит, свежие листья П. клали в обувь под босые ноги (чеш.); П. использовалась как противоядие (чеш.). Однако считалось, что П., обладающая горьким вкусом, в больших количествах может вызвать судороги, галлюцинации и даже стать причиной безумия (*божевиля*) (укр.).

П. в фольклоре. У болгар П. упоминается в песнях и суеверных рассказах. *Див черен пелин* в юнацком эпосе — знак смерти, несчастья, запустения; дом и двор больного (раненого) юнака зарастает полюньей; в песнях П. — знак печали, горя; девушка увяла как П., потому что ей предсказано умереть молодой; свекровь отравила сноху полюньей (болг.). Девушка возвращает перстень юнаку, потому что ее род его отвергает, она обращается к П. как к растению, которым украшают похоронную процессию: «Ој пелен', пеленче, моје горко цвеће, / Тобом ће се моји свати закитити / Кад ме стану тужно до гроба носити» [Ой, полюнь, полюнок, мой горький цветок, / тобой будут украшены мои сваты, / когда меня, печальную, в могилу понесут] (Чажк.РВБ:287—288). Девушка, не желающая выходить замуж за старика, мажет лицо горькой П. (болг.). *Бял пелин* в любовных песнях — знак любви и взаимного стремления молодых друг к другу, из него вяют *китки*, девушки посылают их парням, а парень говорит: «добил китка, добил мома» [получил китку, получил девушку] (БНМ:302).

В украинских поверьях и легендах дьявол наварил из П. *горилку*, от которой человек может очуметь и натворить зла. Но люди не смогли сварить горилку из П. и стали варить ее из хлеба (УНВ:279).

Лит.: Аф.ПВ 3:309; Влас.:230,310; Зел.ИП 1:279; 2:105; Зел.ОРМ:162,165,201; Макс.ННКС 1989: 65; РДС:461; Снег.РПП 4:10; Сок.ВАКО:214, 215,231; Бул.УНВ:279; Вор.ЗНН 2:122,152, 161,183; Клим.УР 4:222; Манд.ООО:307,308; Війскалет ЕСП; Фасм.3; УСС 1889 25:505; 26:527; УНВ:504; Чуб.ТЭСЭ 3:186,195; Шейн МСЭК:

197; Никиф.ППП:213,214; ПА; КОО 2:175; ППК:97; Тол.ОСЯ:388; Фраз.ЗВ:695,696; Bieg.MD:310; Dvor.KSL:120,122,189,218; Dvor.ZR:148; KLW:182; Kolb.DW 1:202; 27:134—135; Kot.SP:69; Malic.ROK:54; Mor.MR:7; Niew.OS: 239; ZWAK 1889/13:166; ČL 1902/4:192; 1904/ 13/3:109; Hal.BK:188; Bedn.DKSL:39; ČslV: 572; Horv.RZL:223; NO 1963/5:268; БХ:310; ГЕМБ 1935/10:88; СЕЗб 17:177; Чажк.РВБ: 189—190; ZNŽO 18:191; 19:206; Мад.ЛМС:193; БНМ:302—304; Георг.БНМ:88,121,122; Лов.: 278,286; Марин.ИП 2:150; Пир.:485; Плов.: 255,274; Шар.НМ:49,100,101.

В. В. Усачева

ПОМИНАЛЬНЫЕ ДНИ — календарно закрепленные дни поминовения умерших. В отличие от частных **поминок**, посвященных конкретному лицу, ритуалы П.д. посвящены всем умершим предкам; они включают, как правило, церковное поминовение, посещение кладбищ и поминальную трапезу у могил и дома (прежде всего у православных славян); в эти дни «кормили души»: готовили особую поминальную пищу (коливо, кутья, блины, хлеб и др.) и соблюдали многочисленные запреты. Состав П.д. и ритуал поминовения неодинаковы в разных этнических, конфессиональных и локальных традициях; различны по своему содержанию (ритуалам и верованиям) и разные П.д. Кроме специально предназначенных для поминовения дней (см. **Деды, Задушки, Задушницы, Радуница, Проводы**), поминальные обряды и мотивы у всех славян присутствовали в большинстве годовых праздников (чаще всего предкам посвящались каноны праздников), особенно **Рождества, Троицы, Масленицы**), нередко также и в местных, храмовых праздниках. См. «Греть покойников», **Кормление ритуальное**. Большая часть П.д. приходится на **субботу** или **пятницу** и **субботу**.

У русских к П.д. (*родительские дни*, с.-зап. также *урочные дни*) относятся прежде всего **Радуница** (вторник Фоминой недели) и «родительские субботы»: перед масленой (сырной) неделей, на 2-й, 3-й, 4-й неделе Великого поста, перед Троицей, перед Покровом (1.Х) и Дмитриевым днем (26.Х), а также **Семика** (четверг перед Троицей), когда поминали в основном безымянных и «нечистых» покойников (умерших не своей смертью). По широко

распространенным поверьям, в П.д. умершие приходят в свои дома, навещают родных и знакомых. В П.д. варили кутью, пекли пироги, блины, кисель, носили снедь целыми корзинами на могилы, чтобы помянуть «родителей», часть еды относили в церковь и раздавали нищим; кое-где топили баню. В Архангельской губ. поминовения совершались дома; прежде чем приступить к еде, следовало всем молча постоять у стола, не прикасаясь к кушаньям, по поверьям, в это время ели умершие (Рус.:527). Во многих местах первый блин, испеченный на масленицу, предназначался предкам — его клали на слуховое окно, за икону, съедали за упокой души и т. п. В Зонежье главными П.д. считали мясопустную, тронцкую и дмитровскую субботы; в эти дни обязательно ходили в церковь и посещали кладбища; в некоторых местах в П.д. происходили массовые гулянья на кладбищах и даже конные состязания. На Рождество и Крещение предков поминали блинами на могилах; при этом запрещалось сметать снег с могил и крестов, иначе покойники приходили во сне и сердились: «Зачем одеяло (шубу) сняла, холод такой голове и ногам» (Лог.СОЗ:194). В Смоленской обл. перед родительскими субботамаи и крупными праздниками топили баню, в которой мылись сами и оставляли для «родителей» (душеньки) воду, мыло, венки, чистое полотенце, белье со словами: «Ну, честные родители, приходите и вы, мойтесь» (Мехнецов:199).

О календарных поминках в белорусской, украинской и полесской традициях см. в ст. *Деды*; о П.д. православных юж. славян см. ст. *Задущинцы*; о П.д. славян-католиков — ст. *Задушки*.

Лит.: Мехнецов А.М. Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности Северо-Запада России // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Рябининские чтения. 3. Петрозаводск, 2003:198—203; Зел.ВЭ:356—357; ППО: 27—33,75—78; СМЭС 2:114—119; Тол.ПНК:302. См. также лит. в ст. *Погребальный обряд*.

С. М. Толстая

ПОМИНКИ — ритуалы, совершаемые в память умершего, главным из которых является коллективная трапеза, устраиваемая родственниками в доме покойного или на кладбище (на могиле, в специально отведенном месте)

непосредственно после погребения и в определенные сроки поминовения: на второй, третий день (в.-слав. *третини*), в первую субботу (серб.), седьмой (серб., словен.), восьмой (словен. *ostica*), девятый (в.-слав. *девятини*), иногда также двенадцатый (полес.), двадцатый день (в.-слав. *полусороковины*), иногда три недели, повсеместно на сороковой день (в.-слав. *сороковины*, *сорочины*), иногда шесть недель, спустя полгода, год со дня смерти, реже в последующие годы. Это так называемые частные поминки (т. е. П. в честь конкретного лица) в отличие от календарных П. — поминальных трапез и сопутствующих обрядов, посвященных всем умершим (см. **Поминальные дни**). П. являются продолжением и завершением **погребального обряда** и отмечают последовательные этапы перехода души в иной мир; по прошествии года со дня смерти покойный присоединялся ко всем умершим предкам (*родителям, дедам*) и лишался индивидуального поминовения (у юж. славян частные П. могли совершаться и дольше — до седьмой годовщины у сербов, до девятой у болгар).

Цель П. — встреча, контакт живых с умершим и вообще с миром мертвых, а содержание — жертвоприношение, которое должно обеспечить умершему благополучное перемещение и пребывание на «том свете». По распространенным представлениям, умерший участвует в поминальном обеде (ему ставили прибор, откладывали понемногу от всех блюд, его приглашали, а затем провожали); его посмертная судьба целиком зависит от памяти о нем живых родственников, от их молитв, посещений могилы, приношений и поминальной пищи. Вместе с тем П. должны были защитить живых от возможного возвращения покойника (см. **Покойник «валожный»**) и вообще от угрозы смерти и прочих бед.

Поминальные трапезы отличались жесткой регламентацией в отношении состава и поведения участников, устройства стола, числа и вида блюд, порядка их следования, способа употребления пищи, обращения с остатками и т. п. Как правило, молодежь и дети не участвовали в П.; особенно оберегали женщину в первый год после свадьбы (она не выходила и не ела поминальной пищи, бол.); по-разному могли вести себя домашние и «чужие», близкая и дальняя родня, иногда мужчины и женщины; на П. мог присутствовать и не присутствовать священник и т. д. Особенно сложным сценарием отличались П. в день похорон и П. сорокового дня.

Поминки в день похорон (др.-рус. *тризна*, *страда*; рус. *обед*, *стол*, *горячий стол*, *горячина*, *красный стол*, *поминки*; укр. *обід*, *комашня*; бел. *гарачкі*, *клёўкі*, *хайтury*; болг. *трапеза*, *софра*, *совра*, *хляб*; мак. *ручек*, *погреп*, *закопнина*, *задушa*, *задушница*, *задужбина*; серб. *даћа*, *гозба*, *трпеза*, *помен*, *подушје*; словен. *rogrebsčina*; пол. *stupa*, *uczta pogrzebowa*; чеш. *hostiny*, *pochošění*) были обязательными у всех славян. У вост. славян не принято приглашать к поминальной трапезе, считалось, что каждый участник похорон, даже незнакомый, даже пришельцы, нищие и т. п., может сесть за стол; однако в поминках запрещалось участвовать молодежи. У русских обязательными кушаньями в день похорон бывали *кутья*, мед, *каши*, овсяный, ржаной или клюквенный *кисель*, в северных районах рыбные пироги, часто *блины*. Начиналась трапеза с *кутья*, а завершалась напитком из меда, разведенного в воде или браге, или киселем. В скоромный день готовили жаркое из мяса, холодец, яичницу, в постный — грибы, кашу, кисели. Правила обращения с пищей отличались от обычных: хлеб надо было ломать, мясо есть руками. Обычно П. устраивались сразу после погребения, однако у вост. славян кое-где отмечено обыкновение совершать трапезу, когда покойник находился еще в доме, и даже еще до кончины. Часто, предвидя наступление смерти, начинали печь блины, чтобы сразу угостить умершего паром от горячего блина (его клали в головы покойника, на окно или на божницу, обмазав медом). В Полесье считали необходимым приготовить любую горячую пищу, например, сварить картошку, от которой шел пар — этим паром питалась душа умершего.

На Смоленщине П. нередко устраивались на кладбище сразу после погребения — «для чужих»: могилу поверх еловых веток застилали белой скатертью (ее потом использовали только как поминальную и расстилали, когда приходили на кладбище на 3-й, 9-й день и в третью субботу), раскладывали принесенные закуски («помни»: блины, *кутья*, *пирог*, *мясо*, *яйца*, *квас*); еду в одних деревнях брали сами, в других — раздавал распорядитель; в П. обязательно участвовали могильщики. Ели на кладбище символически, оставшуюся еду оставляли на свежей могиле и могилах других родственников. Потом родственники и близкие шли домой на поминальный обед, их приглашали: «ходите за горячий стол». Все возвра-

тившиеся с кладбища должны были вымыть руки, для чего заранее были приготовлены ведро воды с кружкой, мыло, полотенце. За стол в красный угол усаживались мужчины, если умер мужчина, и женщины — если поминали женщину. Все приглашенные приносили с собой хлеб или какую-нибудь еду. Иногда считали, что на П. должно быть не менее 12 блюд, причем первое (*кутья*) и последнее (*кисель*) блюдо надо было зачерпнуть ложкой трижды; в тарелки нельзя было добавлять еду. За столом зажигали свечу; для умершего ставили стакан с водой или водкой, клали блин, откладывали и отливали другой еды, клали ложку. Верили, что на П. приходит не только умерший, но и все прежде умершие родные. За столом оставляли место для покойника, клали ложку (иногда под скатерть) и ломать хлеба; пели «Вечную память» и «покойные» стихи (с.-рус.).

У белорусов было принято, вернувшись с кладбища, застлать белой скатертью стол или же лавку, на которой лежал покойник, ставить сосуд с водой и рушник, чтобы покойник мог помыть руки перед трапезой. Гости тоже непременно должны были вымыть руки и прикоснуться к печи («чтобы в доме больше не было покойников», «чтобы не было клопов, тараканов» и т. п.). Перед началом трапезы священник читал литию и благословлял обед по мертвому, все молились Богу. Иногда первыми сажали за стол тех, кто копал могилу, сколачивал гроб и шил смертную одежду. За столом рассаживались свободно, не касаясь друг друга, оставляя место для «родителей»; для умершего оставляли место на углу стола, куда ставили тарелку с едой и где зажигали свечу; иногда умершего и «родителей» приглашали на трапезу, стоя на пороге дома. Обязательными поминальными блюдами были *канун* (*сыта*) и *кутья*; *канун* готовили из воды, в которой разводили мед или сахар и куда крошили хлеб, бубанки, печенье, а *кутью* варили из крупы, как любую кашу, но на поминках она должна была быть очень сладкой; в *кутью* иногда вставляли зажженные свечи. Прежде чем выпить первую рюмку, крестились и желали умершему «вечного покоя, царства небесного, рая светлого». На стол отливали из первой рюмки и откладывали первую ложку — для покойников. Горилку закусывали блинами. Во многих местах на стол ставили свежеспеченный горячий хлеб, который надо было ломать руками. После третей чарки водки гости благодарили хозяев и расходились по

домам, причем первым должен был выйти самый старший из гостей, т. к. считалось, что кто раньше выйдет, тот раньше и умрет (Сыс.БПА:76—79).

У болгар в редких случаях поминальная трапеза совершалась, пока покойник находился еще в доме; чаще она устраивалась после погребения в специально отведенном месте кладбища, под навесом или в помещении трапезной. Среди блюд обязательно подавался рис (*пиляф*, плов), а в конце обеда кто-нибудь из близких родственников покойного поднимался и восклицал: «Лейте, ешьте и говорите все, да прости его (имя умершего) Бог!», все отливали из чаши немного вина, произносили: «Прости его Господи!» и пили. Иногда для такой трапезы приносили из дома горячие блюда, кое-где яства ставили прямо на могилу, дожидаясь, пока догорит свеча, и раздавали еду присутствующим «за бог да прости». Поминальная трапеза устраивалась и в доме умершего, на ней присутствовали все, кто участвовал в погребении, и те родственники и соседи, кто не был на кладбище. Перед входом в дом все мыли руки, причем воду им поливали «наружу» (т. е. через руку), и каждый должен был перебросить через свои руки один горящий уголек, а затем перебросить его себе за спину. После этого домашние подавали зажженную свечу и сосуд с водой, из которого каждый по очереди чуть-чуть отливал на пол, а затем отпивал. Так же передавалась и чаша с вином, и тарелка с жито — каждый должен был съесть по ложке. Считалось, что таким образом покормили покойника. После этого все приступали к еде. Когда гости расходились после трапезы, каждому перед дверью поливали на пол водой, чтобы он прошел по воде. В Родопах ели и пили на поминальной трапезе ради того, чтобы умерший на «том свете» был сыт.

Пищу перед употреблением окуривали ладаном или священник кропил ее святой водой. К обязательным блюдам относилась вареная пшеница (*коливо*), часто подслащенная медом, а также вино и ракия и хлеб, который в большом количестве пекли в день похорон; иногда считали необходимым приготовить любимые блюда покойника; в скоромные дни кололи *курбан*; для этого брали ягненка, овцу или корову из своего хозяйства (иногда для покойного мужчины резали барана, а для женщины — овцу). В некоторых местах на поминальной трапезе запрещалось пользо-

ваться ложкой, а хлеб не резали ножом, а ломали; за столом оставляли свободное место для умершего; участников поминальной трапезы нередко одаривали ткаными изделиями или деньгами. Кое-где считали, что на поминках следует сохранять веселое настроение, поэтому они могли кончаться песнями и плясками (чеш., серб.), особенно если в семье подряд случилось несколько смертей.

В македонской области Мариново в день погребения полагалось устроить три трапезы, причем, по старым обычаям, предпочитались постные блюда. Сначала, обрядив покойника, съедали понемногу хлеба, потом слегка закусывали за низким столиком в помещении, где находился умерший (если только женщины, и их должно было быть нечетное число); третий раз ели на могиле или в церковной трапезной. Но чаще всего трапезу устраивали в доме покойного после погребения, на низком столике-софре на том месте, где стоял гроб с покойным; участвовали главным образом женщины, а для умершего ставилась тарелка, куда откладывали понемногу от каждого блюда.

По сербским обычаям, покойнику следовало воздать пять поминовений: в день похорон, на 7-й, 40-й день, по истечении полугодия и года. На П. обязательно бывали танцы (*жалосно коло*, *мртво коло* — справа налево, обратно праздничному) и игры-соревнования, присутствующие и в других погребальных и поминальных ритуалах, в чем усматривается след древнеславянских тризны по покойникам (Ф и л и п о в и њ М. Трагови старословенске тризне код Јужних Словена // РКСФЈ 1958: 335—336). В некоторых местах было принято класть на свободный стул за столом одежду умершего; еду должны были готовить женщины, у которых умер первый ребенок, а свинок резал мужчина, у которого умер первый ребенок; несоблюдение этого правила угрожало жизни детей или могло привести к бесплодию взрослых. Иногда всю еду ставили на пол, следили, чтобы было непарное число блюд, избегали металлических приборов; из первой чаши вина немного отливали на пол; в течение всей трапезы горели свечи; завершался обед блюдами, которые любил покойный. В Косово и Метохии по возвращении с кладбища все мыли руки и перебрасывали за спину горящий уголек, затем входили в дом на обед; обед проходил при полном молчании, трижды во время обеда все вставали, подходили к дверям, где висело мокрое полотенце, и вытирали руки;

обед заканчивали все одновременно; расходились не прощаясь и не оборачиваясь; нельзя было задерживаться за столом, т. к. это могло привести к новой смерти в этом доме.

Славяне-католики в меньшей степени сохранили древний обычай. В польской традиции известны поминальные угощения лиц, приходивших проститься с умершим (обычно вино или водка и хлеб, иногда угощались тем, что стояло возле покойника), и особенно тех, кто оставался на ночь возле гроба. Но главной поминальной трапезой считался обед с обильной выпивкой после погребения в доме умершего (или в корчме), который завершался густой кашей, политой медом. Во многих местах эти обеды (*stupa, uczta, strawa, pochówek, przepijanie skórki, skórka, boży obiadek, ubogi obiad, pogrzeb, poczesne, syrek, bal* и др.) были очень скромными, не всегда горячими, могли ограничиваться одним лишь вином (водкой) или пивом с хлебом (например, в Мазовше) или даже вовсе не устраивались (например, в районе Пултуска и Вышкова). Для умершего оставляли место за общим столом или же ему ставили еду и питье на отдельном столикке и накрывали их тем же покрывалом, которым был закрыт сам покойник; в память о нем пели «божественные» песни и молились. Словинцы за поминальным столом ели по двое из одной миски. В случае смерти неженатого парня или незамужней девушки П. могли устраивать спустя несколько дней после похорон; их называли *wesele nieboszczyka* [свадьба покойника] или *niebieskie wesele* [небесная свадьба]; на таких «свадьбах» возможны были и танцы. Если же умерал ребенок или подросток, П. не справлялись.

У чехов было принято приглашать на П. (*trachta, trachtace, úcta, uctění, pohřební oběd, svatčina, zaudaná, karmína*); это делал кто-нибудь из распорядителей или из родных вечером накануне похорон или на кладбище после погребения, употребляя специальные выражения типа «приходите на погребальный гуляш, на корку хлеба, пропнать кожу покойника, залить ему глаза, выпить за его душу, умыть ему ноги (*na pohřební guláš, na slanej chleba, propít nebožtíkovi kůži, zalít mu oči, zapít jeho duši, umýt mu nohy*) и т. п.». В области Горняцко ритуальным напитком на П. было молоко, которое должно было «охлаждать душу» в аду; к П. пекли хлеб и готовили специальную выпечку (*oplakance, žalostník*) для раздачи нищим и бедным; на стол подавали

творог, сыр и выпивку — пиво, вино, водку, в зажиточных семьях — разнообразные мясные блюда.

Словенцы после погребения приглашали родных, знакомых и певчих домой или в трактир на П. (*mrtvaška gostija, pogrebstčina, karmína*).

Поминки в другие дни включали панихиду, литию или поминание на литургии, но прежде всего посещение могил, раздачу еды, иногда обед. Как правило, это были более скромные трапезы, чем в день похорон и сороковины; число и значимость этих П. различны по регионам. У вост. славян обычай посещения могилы на следующий день после похорон (или третий день после смерти) называется «будить покойника» или «носить завтрак покойнику» (см. **Будить, Кормление ритуальное**). В с. Линово Путнавского р-на Сумской обл. поминки второго дня назывались «в рай вводить»: «Вот нынч схараніли, назавтрага у рай уводіть. Пайдѣм сходим, там падячить [попоем] на могилах певьчя. Каліся, ёсли я схараніла мамку, мине ітїть не сь ким, я самá паднілась, пашла, усё, побудїла, папалакала: "На што ты менé, май мацька, бросила, как жы ты мне адной аставіла, я ж адна, как у полю палыніна". И всё. Приходють двару [домой], содлюца абедать. Пабéдали, и 'пять памянулі. Ёта завéццá у рай увялі. И всё». Там же поминки девятого дня называются «погребение»: «Дéвять днéй — абéт справляють у хаті. На кладьбишша ня ідуть. А ў хаті паспіванть, певьчя прійдеть, паспіванть, и панахвїду в дёрькву носьють на дéвять днéй, паслужуть, а тада приказують, пайдёмте, нынчи ж дéвять днéй, абéд будить. Завéццá пагрібéнне, дéвять днéй» (ПА).

На Смоленщине все промежуточные между днем похорон и сороковым днем поминальные даты отмечались лишь ближайшими родственниками и предусматривали посещение могилы (обязательно до полудня) и затем обед в домашнем кругу. На кладбище носили еду — «обед покойнику» (кутью или «помин», блины, кашу и др.), «на могилочке положат птушечкам — пускай поминають» (СМЭС 2:103).

На Рус. Севере в Заонежье утром второго дня родственники подходили с плачем к пустой кровати умершего и «будили душу» со словами: «Здравствуй, наш родной. Как тебе спалось, как ночевалось?», после чего меняли пищу, оставленную для душ. После завтрака отправлялись на кладбище, приветствовал

покойника, обметали могилу платком («опаживали могилку»), женщины причитали, обнимали и целовали могилу; потом угощались пищей, принесенной из дома, оставляли немного еды на могиле, в ногах покойника; по возвращении домой устраивали обед, а после ухода гостей непременно мылись в бане (Лог.СОЗ:176—177).

В Белоруссии П. на третий день после смерти назывались *третцины* и справлялись вечером; к ним готовили много разных блюд, но обязательно блины и кашу; по ложке каши каждый откладывал на стол для покойников; вся еда оставалась на столе на ночь; иногда с блинами и кашей ходили на могилу и там молились за умершего. Так же выглядели и поминки девятого дня (*девяццины*). На третий день стирали одежду умершего — «мертвому очи промывали».

В Болгарии отмечали *третцици*, *девятцици*, *двадесетцици* или *двайсетцици* (20-й день) и *четирисетцици* или *четириесе* (40-й день) и далее полгода, девять месяцев (с.-в.-болг. *крива година*) и год (*годишнина*, *права година*, *целеник*, *врѣхлина*, *склопване*); после первой годовщины совершали обряд П. только по нечетным годам (на третий, пятый, седьмой, девятый). Ходили на могилу, жгли свечи и каддила, поливали могилу водой (иногда вином). *Третцици* (на следующий день после погребения) устраивали утром (часто до восхода солнца) и кое-где называли *утрина*, *поутринье*, *на разбуд*, *разбуло*, *опалване*, *преливки* — поливали могилу вином, расставляли на ней принесенную еду, зажигали свечи, священник читал молитву; в некоторых местах обходили могилу с зажженной ржаной соломой (чтобы покойник не превратился в вампира); ритуал *опалване на гроба* [обжигание могилы] мог исполняться и на П. девятого дня; часто все эти обряды совершались молча. Остатки еды отдавали нищим, домой ничего нельзя было забирать. В Родопях в некоторых селах раздавали на могилах жито и другую еду каждый понедельник и четверг до сорока дней, а иногда даже до года. Многие ежедневно до сорока дней носили на могилу еду (*удуша*) «за прясна душа» (для «свежего» покойника).

У сербов значимыми датами считались 7-й день по смерти (*седмичина*, *седмича*, *пома-на*), первая суббота (*суботно полуцице*, *суботна софра*), в Боснии — 3-й день после смерти (*трешина*); многие поминали родных каждую субботу, раздавали на помин души в воскре-

сенье у церкви и т. п. После посещения могилы и церковного поминовения в доме устраивался ужин, на котором каждый должен выпить чашу вина за упокой души умершего. В первую субботу или на сороковины прикрепляли к доске свечу, рядом клали хлеб и пускали доску по воде на «тот свет».

Поминки сорокового дня (рус. *сороковины*, *сорочины*, *шесть недель*, *шестьтины*, *сорокопуст*, *стол*, *отправа столов*, *останье*) завершают сорокадневный поминальный период и являются главной датой частного поминовения; особенно значимы в традиции православных славян. По всеобщему убеждению, в течение этого периода душа умершего пребывает на земле, возвращается в свой дом, витает вокруг могилы, посещает места, в которых бывал умерший. «ходит по мытарствам», а в 40-й день окончательно покидает землю («три дня в доме, до девяти дней во дворе, до сорока дней — на земле»). Обрядность всего периода и последнего дня связана с этапами ухода души и ее проводами (рус. *проводить душу*, *отпустить душу*, *отпустить покойника*, бел. *навви проводы* и т. п.), а также с необходимостью предотвратить возвращение покойника; по распространенным поверьям, покойники «ходят» и досаждают живым (у юж. славян — становятся вампирами) прежде всего этот сорокадневный период (см. **Покойник «заложный»**).

У русских по обычаю в течение сорока дней в доме умершего на кутном окне или на столе стоял «помин» (хлеб или блин и стакан с водой), предназначенный для умершего и других «родителей», которые придут его помянуть; воду каждый день меняли (старую выливали под кутный угол в доме или снаружи дома; под порог, за дверь, в окно), рядом с помином лежала незажженная свеча (смолен.). Во многих местах умершему «стелили постельку» на лавке, где он лежал (или на кровати) — после сороковин постель относили в церковь или отдавали нищим. У окна в доме или на улице висело полотенце «для утирания души» — после сороковин полотенце снимали и относили в церковь; снаружи дома тоже вешали полотенце, ленту или шнурок, которым связывали руки и ноги покойника; еловую ветку — «чтобы покойник мог узнать свой дом», «чтобы прохожие поминали его» и т. п.; после сороковин их относили на кладбище или сжигали. С окончанием сорокадневного периода в доме убрали траурные украшения, сни-

мали занавеси с зеркал; отдавали нищим или сжигали одежду умершего. После сороковин отменялись многие запреты, строго соблюдавшиеся в этот период (например, ложиться на кровать умершего, оставлять дом пустым и запира́ть его на замок, иногда гасить свет, трогать одежду умершего и т. п.); до сороковин не трогали могилу, ее разрешалось оформлять только после сорокового дня (т. к. до этого дня душа покидает могилу).

В Заонежье в канун сороковин топили баню и готовили постель для умершего. На поминки девятого и сорокового дня ходили на кладбище и устраивали поминальную трапезу дома для приглашенных; в эти дни было принято причитать особенно истоно. Приносили в церковь или отдавали нищим в зависимости от возможностей семьи бычка, овцу, меру ржи, пироги — «на помин души». На кладбище снимали с могилы и сжигали венки, после сороковин не полагалось проявлять свое горе и тоску по умершему. На Владимирщине в сороковой день пшено, в котором все сорок дней стояла свеча, высыпали на могилу или, провожая душу из дома, выходили через задние ворота, читали молитву лицом на закат, выливали воду, стоявшую сорок дней, и высыпали пшено, «чтобы птички склевали» (ФСК:239). В день сороковин ждали, что покойник придет и постучит в окно («домой рвется» — там же:244).

На Смоленщине в канун 40-го дня (сороковины, сорокоуст, шесть недель, шестини) в доме покойного совершались ночные бдения (иногда до утра), на которых женщины читали молитвы, пели духовные стихи, устраивали поминальный ужин; со стола не убрали; верили, что умерший последний раз приходит домой; приходят его помянуть и другие «родители». Наутро родные и близкие отправлялись на кладбище, иногда приглашали тех, кто рыл могилу; на могилу стелили скатерть и расставляли угощение, кое-где приносили «помин», который в течение сорока дней стоял на окне или на столе; по окончании трапезы осыпали могилу зерном, приглашали покойника и всех предков на поминальную трапезу в дом: «Честные родители, пойдемте все сегодня Катину душеньку помянуть» (СМЭС 2:106). Поминальный обед в доме был таким же, как в день похорон, и также мог называться *горячий стол*. После поминальной трапезы прощались с покойным: выбегали на двор с плачем, кричали «погости, погости»,

выносили поминальную еду, прощались (ППО:71—72). Во многих местах после обеда совершался ритуал проводов души (*отправление, прохождение*): на улицу выносили стол или скамейку, ставили иконку, «помин», поминали водкой или квасом; трижды кланялись в сторону кладбища, причитали; иногда скамейку с помином оставляли на улице на ночь.

В некоторых южнорусских регионах на сороковины пекли «лестницы», по которым душа поднималась на небо (такие же лестницы пекли на Вознесение, сороковой день после Пасхи); после обеда «проводжали душу». В Рязанской губ. «собирались все жители — у ворот ставили столы с киселем, сытою (мед, разведенный в воде) и ложками. Все подходило по очереди. Отведывали и забирали ложку с собой». В некоторых местах «по окончании панихиды дома все родственники брали с собой канун, блины, драчены и шли на перекресток, где, положив три земных поклона, ели блины и раздавали их другим, для чего собиралось много народа, особенно ребятишек» (ППО:26). На Тамбовщине сороковины назывались «проводить душу» или «отпустить душу»: в канун сорокового дня открывали ворота, выходили и кланялись на четыре стороны света, начиная с востока, причитали; в доме за столом говорили: «Мы тебя проводили, теперь ты к нам не ходи. Теперь мы к тебе ходить будем» (СТГ:128,149).

В Пензенской губ. было принято накануне сороковин раскладывать на лавке в переднем углу одежду умершего так, как будто лежит человек; на «груди» его ставили восковую свечу (одну на всю деревню, хранящуюся от похорон до похорон). Наутро приходили помянуть покойника, старухи начинали голосить, глядя на одежду; потом часть старух шла на кладбище за умершим, падала на могилу и, целуя ее, вызывала оттуда умершего; на зов являлся один из поминальщиков, заранее высланный из дома на кладбище, его под руки вели в дом, где он во время поминального обеда рассказывал гостям разные вести о прежде умерших (Зел.ОРАГО 2:980). На сев. Урале на «проводы души» в 40-й день приходила обмывальщица (или обмывальщик) в одежде покойного, как бы представляя умершего, к ней по очереди подходили прощаться, падали в ноги и говорили: «Прощается с тобой твоё дитятко (мама, тетя и т. д.)», после чего обмывальщица с котомкой в руках (в котомке

была собрана «милостынька» — хлеб, полотенце с иконы, ложка, нитки, иглолка, свеча и др.) уходила от дома на некоторое расстояние, изображая уход души, а затем возвращалась и присоединялась к родственникам умершего, которые шли на кладбище (ПЗП:302). В Пермской обл. до недавнего времени сохранялся старинный обычай на сороковины выходить во двор и «проводить душу» громким криком (Рус.:527).

В белорусском Полесье (Мозырский р-н) на 40-й день ходили на кладбище, брали землю с могилы, приносили в церковь, там «поднимали заздорно», потом эту землю высыпали на могилу накрест и приглашали всех на обед; до сорока дней родственники носили темную одежду, не принимали гостей, не справляли свадеб (Сыс.БПА:141). В районе Новогрудка в канун сороковин готовили постный ужин и пекли *заздорный хлеб*; на ужин собирались родственники умершего и те, кто покойника обмывал, обряжал, кто копал могилу и т. п. Ужин начинался с кануна, каждый должен был брать по четыре ложки, причем одну из них отложить на стол, а три съесть без остатка; от всех остальных блюд также надо было откладывать понемногу для умиловления покойника; часть отложенной еды на следующий день относили в церковь на заупокойную службу, а потом выносили на могилу покойного; в доме устраивались П. с участием священника, который освящал *заздорный хлеб*, после чего хлеб разрезали на части по числу семейств в селении и разносили по домам в один из праздничных вечеров, чтобы каждый мог съесть его натошак и помянуть покойника (Шейн МИБЯ 2/2:585—586).

На Западной Украине *шестини* справляли в субботу через шесть недель после смерти, не обязательно на сороковой день. В Черновицком повете паннхиду служили дома; на каждой стене хаты была прилеплена свеча, на столе, покрытом скатертью, стояло коливо, лежал хлеб и другая еда, а также ряд калачей с воткнутыми в них свечами и горшочки с водой и вставленным в них деревцем; стол со всем этим поднимали вверх, провозглашая «вечную память». Ковиво все ели из одной миски и одной ложкой, передавая миску по кругу. Гуцулы устраивали *обід*, приглашали родных, знакомых и священника; на сороковины принято было раздавать *поману* в соответствии с пожеланиями умершего: священнику в старину отдавали пару волов, на которых везли

тело, или коня; бедным раздавали одежду покойника (МУРЕ 1902/5:253—254).

У болгар на сороковины (*четиресе, ходене на гроб, равнене, равенка*) было принято готовить богатое угощение, на которое собирали всех родных и близких; приглашенные приносили по одному хлебу и противню с пирогом *баницей*. Родственники покойника дарили ровеснику умершего целый костюм. В этот день слегка подравнивали и приглаживали могилу (кое-где и обкладывали ее камнями), чего не разрешалось делать раньше; на могиле расставляли кушанья и угощались в память умершего. После этого дня в Родопах начинали запира́ть дом, который со дня смерти стоял незапертым. По некоторым поверьям, на сороковой день у мертвеца лопаются глаза (*се пукват очите*) и распадаются кости. В Пловдивском крае в этот день было принято раздавать одежду умершего, поэтому обряд назывался *харизуване дрехи, обличане, премяна, применялка*.

В Македонии сороковины (*четириесетте*) считались главными П. В этот день готовился обед, постный или скоромный в зависимости от дня; каждый из гостей приносил хлеб или другую еду. На могиле совершался ритуал *раздаване*: хозяйка дома или сноха одаривали всех участвовавших в обряде покойника и погребенни; дары (еду и предметы одежды) следовало передавать «через могилу» — с правой стороны могилы на левую, где стояли одариваемые. После завершения поминального ритуала все расходились, последней уходила «водарка», она разбивала сосуд, из которого поливали могилу сорок дней, со словами: «Евти дел, да не повракаш дома!» [Вот тебе доля, чтобы не возвращался домой] (Рист.ПКМ:99).

У сербов поминки 40-го дня (*четрдесет дана, четрдесница, четерес, четерескиња, трпеза* и т. п.) считались главными из пяти обязательных частных поминок, т. к. в этот день душа окончательно покидала «этот» мир. Следили за тем, чтобы на этих П. было меньше участников, чем в день похорон, иначе в семье будут продолжаться смерти. В окрестностях Белевца на сороковины пекли сорок калачей, на них выдавливались первые буквы имени «Иисус Христос из Назарета» и вставлялась тонкая свечка. По обычаям Лесковацкой Моравы к этому дню резали скотину ради благополучия живых, и лишь после этого можно было зарезать ягненка, овцу или поросенка в память умершего. Пока в доме готовился

поминальный стол, несколько родственников отправляясь на кладбище, чтобы там зажечь свечи, они же созывали гостей; стол окуривали, под стол клали свернутую одежду и белье покойника. Пекли три хлеба, три просфоры (одну оставляли дома, другую относили в церковь, третью делили на части и давали каждому за столом; кроме того пекли 40 маленьких булочек (иногда 39 маленьких булочек и большой каравай), которые раздавали и ели за упокой души дома или на могиле. Столик (софру) со всеми приготовленными блюдами несли на кладбище и ставили на могилу; на могиле зажигали свечу (всего на сороковины следовало сжечь 39 свечей), целовали крест, украшали его цветами, увешивали одеждой покойника; после этого женщины начинали голосить; затем раздавали пшеницу, сахар, воду, кофе и ракию; на могиле оставляли понемногу от каждой еды, водкой или вином кропили могилу. В области Груза и некоторых других на сороковины родственники покойного приносили флаги, украшали их цветами и фруктами и ставили на могилу. Поминальный обед устраивали дома, зажигали там сорок небольших свечей; на могиле тоже зажигали свечу и окуривали могилу ладаном. В доме к длинному поминальному столу приставляли еще один стол, вытесанный из одного куска дерева в форме человеческого тела и символизирующий покойника. В Косово и Метохии до 40-го дня женщины ничего не красили в доме, в дни поминовений не работали в поле или не работали вообще; во многих селах коливо готовили только на сороковины и полугодовые П.; число хлебов на П., должно было быть нечетным; подавали поминальную еду в старой (старинной) посуде. В некоторых местах вост. Сербии и в Банате обряд 40-го дня включал «проливание воды»: девочка приносила из источника воду в каждый дом за упокой души, а потом на реке или источнике воду несколько раз набирали и выливали обратно.

Поминки при жизни. В некоторых селах с.-зап. Болгарии и с.-вост. Сербии был распространен обычай прижизненного поминовения (*пожана*, *кумид*) старых людей, не имевших детей и близких родственников и опасавшихся, что их некому будет помянуть после смерти. Готовилась поминальная трапеза, приглашались гости, одному из гостей передавался в дар полный комплект одежды, как это делалось на поминках сорокового дня. В болгарских селах обряд обычно происходил около

реки или источника. В сербских селах Звижда его иногда совершали на Троицу вместе с поминками по умершим. На стол ставили вареное жито, яйца, чеснок, круглые медовые лепешки, напитки, зажженные свечи, цветы; при этом на протяжении всего обряда тот, кому посвящались прижизненные П., лежал под столом с горящей свечой в руках. По поверьям, обряд обеспечивал после смерти благополучный переход души в потусторонний мир. Считается, что обычай перешел к славянам от румын Дакии и, возможно, является реликтом обряда «отправления стариков на тот свет».

Частные поминки в течение года после смерти могли совершаться и в календарные праздники, например, в Чистый четверг, в Страстную (Великую) среду, на Троицу (серб.).

Лит.: См. в ст. *Погребальный обряд: Междоузлов* А. М. Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности Северо-Запада России (поминальные, «урочные» дни) // *Локальные традиции в народной культуре Русского Севера*. Петрозаводск, 2003:198–203; Васева В. Названия на помените за мъртвец при българите // *ИСД* 2006/12:76–94; МФ 2001/58–59:367–368.

С. М. Толстая

ПОМОИ — вода, жидкие отходы, оставшиеся после приготовления пищи, мытья людей или обмывания предметов. Имеют функцию оберега, используются в народной медицине, являются инструментом порчи. См. также **Мусор**.

П. оцениваются как нечистая субстанция, поэтому повсеместно запрещалось тушить помоями огонь из боязни, что он отомстит нерадивой хозяйке и сожжет дом (бел. витеб.). Не разрешалось выливать П. через окно: верили, что там стоят ангелы, а нередко и души умерших предков. Если П. через окно вылетит беременная, то родившийся ребенок будет срыгивать во время кормления грудью (бел. витеб.). Запрещалось выливать П. в подпечье — хлеба не будут подходить (бел. витеб.). Как и мусор, П. нельзя выносить из избы и выливать после заката солнца, потому что тот, кто переступит через них, заболит куриной слепотой — будет плохо видеть в сумерках (бел. полес.). Мораване верили, что такой человек станет гневливым и вздорным (Новый Быд-

жов). Если хозяйка выливает П. в реку, в доме будет достаток (морав.).

Воду после купания ребенка выливают дома, в подпечье или под пол, чтобы по ней никто не ходил; в противном случае ребенка может замучить бессонница. После крещения ребенка воду выливали в свинарник, чтобы ребенок крепко спал (бел. витеб.). Если во время купания новорожденного придет чужой, он должен остаться в доме до окончания купания, после чего мать старается пролить немного воды, оставшейся от купания, на ноги посетителю. Если же сама мать отлучилась во время купания за порог избы, то она должна вылить всю грязную воду себе на ноги (бел. витеб.).

После обмывания покойника вдова не должна выносить оставшуюся воду и даже дотрагиваться до нее из опасения, что будет умирать дети (бел. витеб.). Такую воду нельзя выливать около пасеки, иначе перемрут и не будут вестись пчелы (бел. витеб.). См. **Покойничьи предметы, Обмывание покойника.**

С другой стороны, эту воду использовали для избавления от тараканов и других домашних насекомых: для этого следовало помыть ею стены. Если девушка готовилась своей слишком развитой грудью, ей советовали несколько раз смочить грудь «покойничьей» водой (бел. витеб.).

Особо выделяются по действенности «рыбные» П. Считалось, что обливание ими щелей и тараканьих гнезд помогает избавиться от этих вредных насекомых. Рекомендовалось делать это тому, кто впервые услышал о тараканах или кто еще никому об этом не говорил. Верили, что гнилыми рыбными П. можно свести коросту, если мыть пораженные места перед восходом и после захода солнца (бел. витеб.).

Белорусы верили, что если воду после купания больного ребенка вылить к порогу дома, где живет его ровесник, то болезнь перейдет к нему. Больного ребенка советовали выкупать в воде, в которой разведено 3 щепотки «четверговой» соли (т. е. соли, освященной в Чистый четверг), а потом вылить под ближайшее к дому молодое дерево — болезнь перейдет на него, и оно усохнет; в противном случае опасались смерти ребенка (см. **Купание ребенка**). Чтобы избавиться от болезни, чахоточный выливал воду после мытья на корни первого молодого дуба, который он

встретит в лесу. После этого его судьба решалась немедленно: он либо выздоравливал, либо умирал (бел. витеб.). От лихорадки рекомендовали помыться водой из трех источников, собрать ее в горшок, отнести на границу села и, бросив в горшок монету, оставить их там вместе с нижней рубахой (бел. витеб.).

П. после приготовления еды приписывались апотропейные свойства. Воду, слитую при варке рождественской кутьи, следовало выливать под плодовые деревья, чтобы их не побил мороз во время цветения (бел. витеб.). При первом выгоне гусят на подножный корм, их обливали помоями, чтобы предохранить от глаза (пол., Вармия и Мазуры). Чтобы вернуть корове отнятое молоко, надо было испечь хлеб с определенными лекарственными травами и давать куски корове, макая их в П. (морав.). У словенцев помоям, оставшимся после масленицы, приписывались разные защитные свойства. Например, в конце масленицы, в воскресенье или в Пепельную среду, кропили «скоромными» помоями вокруг дома и хозяйственных построек, чтобы змеи и лягушки не лезли в дом, а также перед восходом солнца кропили в саду, чтобы кроты не рыли землю. Считалось, что если полить такими П. лягушачью икру, то можно отнять у лягушек голос, и они не будут квакать слишком громко. В Белой Краине хозяйка рано утром в Пепельную среду мазала масленичными П. руки и ноги детям, чтобы летом их не кусали змеи, а также кропила ими ноги и морду скоту. В районе Верхней Краины **остатками** масленичной трапезы мазали коровам морду и вымя — от зменных укусов. См. **Оберег.**

Лит.: Никиф. ППП: 5, 28, 38, 39, 83, 84, 139, 208, 209, 222, 264, 269, 273, 277, 285; Мад. VUOS 2: 192, 201; Гура СЖ: 344, 676; СЛ 1892/1: 127; 1901/10: 420.

М. М. Валенцова

ПОМОЛВКА — см. **Обручение.**

ПОНЕДЕЛЬНИК — день недели, получающий в народных верованиях неоднозначную оценку. У вост. и зап. славян это самый несчастливый, тяжелый день, когда избегали начинать какие-либо работы (закладывать дом, переезжать в новый дом, белить хату, сеять

зерно, косить, жать, заготавливать зерно и овощи на зиму, выгонять первый раз скот, покупать, резать скотину, отправляться в путь и т. д.), считая, что дело, начатое в этот день, не будет иметь успеха. Словаки называли П. «яловым» днем и старались в этот день ничего не сажать, не вести корову к быку, кобылу к жеребцу и т. п., во многих местах в П. не пекли хлеб. Считалось плохим знаком, если в П. первой в дом войдет женщина, и добрым — если мужчина или парень (см. **Полазник**). На Украине и в Белоруссии широко распространен запрет сновать (иногда также и мотать нитки, ткать, шить) в П. с устойчивой мотивировкой: в этот день «мир сновался». По верованиям крестьян Купянского у. Харьковской губ., в этот же день произойдет второе пришествие. Там же считалось опасным в П. готовить квас — «в семье будет утопленник», а также разводить щелок для стирки белья: в случае необходимости надо было выпить три ложки этого щелока, иначе «на том свете будут заставлять пить его из тех яичных скорлупок, которые выбрасываются, а не сжигаются, как следовало бы делать и как действительно делают знающие хозяйки» (Ив.ЖПК:10).

Рожденный в П., по польским поверьям, станет работящим; по белорусским — лентяем; украинцы Купянского у. полагали, что родившийся в ночь на П. станет ведунуом, знахарем; чтобы этого избежать, мать не должна по П. давать ребенку грудь, а когда он вырастет, он должен по П. поститься. Поляки считали также, что умереть в П. плохо. Семейские Забайкалья верили, что если новый год начинается с П., он будет тяжелым для людей — много народу умрет. Украинцы представляли себе П. в виде старика, встречающего и провожающего души умерших на пути в загробный мир: «як старому скверно ийти на гору без палки, так и на тот свет скверно ийти без П.» (Ив.ЖПК:10). Но П. помогает пройти «через лавку над пропастью» (Потуш.) только тем (прежде всего женщинам), кто его почитает — «понеделничает», постится в этот день недели и воздерживается от работы (особенно от прядения и шитья); П. охраняет почитающих его от несчастных случаев и прежде всего от внезапной смерти. Тем женщинам, кто не чтит П., он может отомстить, наслав смерть или болезнь на их мужей. Часто женщины «понеделничали» (постились по П.) по **обету**, надеясь таким образом избавиться от болезней или других несчастий (детской

смертности, падежа скота и т. п.); у русских такой пост иногда назывался *ангельский*. Связь П. со смертью и потусторонним миром находит соответствие в средневековых астрологических представлениях, согласно которым П. «держит луна» (См. **Луна**).

В традицих юж. славян П. имеет абсолютную положительную оценку: именно этот день выбирали для начала важных хозяйственных дел: пахоты, сева, жатвы, закладки дома, ткачества, освящения новой постройки; в этот день старались отправиться в дальний путь и т. п. Однако в сербских селах Хомоля, где также в П. старались начать любое дело, никогда не начинали в этот день пахоту. Сербские оведовы считали, что дети, зачатые в П., наделяются исключительным умом и здоровьем; по болгарским верованиям, дети, рожденные в П., удачливы, они имеют своим покровителем самого Господа Бога.

Положительное значение иногда придавалось П. и у вост. славян — по инициальной магии, магии «первого дня», П. считался благоприятным для некоторых полевых и огородных работ: часто в П. старались мочить лен, сажать фасоль, тыкву, огурцы, рассчитывая, что они «первыми взойдут» и будут хорошо расти. П. как первый день определяет удачу или неудачу на всю неделю: рус. «С понеделника на всю неделю (идет счастье или несчастье)». По поверьям, П. может снять с человека подозрение или напрасное обвинение: для этого надо *панідавляк прарпросіць*, т. е. извиниться перед П., тогда Бог установит истину и снимет обвинение (з.-бел., Fed. LB 1: № 1402). В заговорах к П. обращались за помощью так же, как и к другим дням недели и праздникам: «святому понеделничку преклонюся» (ПА, гомел., Прынсо).

В течение года наибольшее значение имели следующие П.:

— первый П. после Крещения (Богоявления): укр. *Святий (Роздвяний) понеделок*; постились, но пили горелку.

— П. на неделе, предшествующей масленице (полес. *Дедова неделя, Дедовски тыждень, Поминальна неделя* и т. п.; серб. *Задушна неделя, Задушнице* и т. п.). У сербов во многих областях это поминальный день; в окрестностях Болеваца соблюдается пост, чтобы не болело горло; в Леваче и Темнице постятся «ради умерших».

— П. на масляной неделе: встреча масленицы, бел. «гукання вясны»; в Полесье не

пряли — «от гадюки» (ПА, чернигов., Олбин); «молоко червнвое будет» (ПА, ровен., Боровое); у сербов этот день назывался *Сырный* или *Белый П.* и праздновался «ради скота»; у болгар *Добрудж* в некоторых селах — *Големият куковден* (через неделю, в первый день Великого поста, — *Мали куковден*), когда устраивались кукерские игры. См. **Кукеры**.

— первый день (П.) Великого поста у православных славян: в.-слав. *Чистый П.*, *Полоскозуб*; серб. *Тодор* или *Чисти понеделѝак*; болг. *Чисти или Песи (Пѝси) понеделник*; добрудж. *Куковден* (или *Мали куковден*, *Кукеровден*), родоп. *Похлупен*, т. к. в этот день «запирают души мертвых» (у юж. славян иногда отмечался также П. следующей недели, когда «разбегаются» тодоровские кони, см. **Тодор**). К этому дню были приурочены разнообразные очистительные обряды: мыли и чистили «оскверненную» скоромной пищей посуду (иногда покупали новую для постного стола), кухонную утварь, одежду, избавлялись от клопов и тараканов и прочих вредителей; болгары превентивно лечили собак от бешенства. См. **Чистый понеделник**. В Западной Белоруссии ради избавления от злокозненных действий ведьмы считали нужным каждый П. Великого поста откладывать на чердак по одному полону из охапки дров, приносимых в дом, чтобы потом, в пасхальную ночь, на этих поленьях развести огонь в хлебной печи — тогда все чаровницы со всей округи слетятся к твоей хате и будут просить огня (Fed.LB 1:№1354). На Украине считали этот день поминальным (Скур.УНК:21).

— П. на пасхальной неделе. В католической традиции, в меньшей степени у православных славян (на Украине, в Сербии) праздновался «водный» (серб. *Водени понеделѝак*) или *Обливанный (Поливанный) понеделник*: парни обливали водой и били зелеными ветками девушек или проспавших заутреню; иногда по домам не ходили, а подстерегали девушек на улице (пол. *smaganie, dŃngus*, чеш. *mrskáčka, šibáky, pomlázka, šmigrust*; чеш. *pomlázka, šmerkust, šmerkous*, словац. *kiračky, šibačky*). См. **Обливанный понеделник**. На Украине и в Белоруссии этот П. назывался также *волочевным* или *волочевым* (полес. *Волочевник, Волочевный день, Волоченье, Волочильник, Волочильный П., Светлый П., Сула*), поскольку в этот день совершались обходы домов с пасхальны-

ми поздравлениями, угощением обходчиков и т. п. См. **Волочевный обряд**. На Слободской Украине этот день назывался днем Богородицы — по обычаю, следовало раздавать милостыню. Македонцы Скопской котлины старались не заниматься никакой работой, чтобы мыши не ели зерна и одежды.

— П. на Фоминой неделе (следующей после Пасхи). У вост. славян — канун Радунды, поминальный день: ходили на кладбище, прибирали могилы, вешали новые полотенца на кресты, ставили на могилы еду с пасхального стола, обедали вместе с умершими родственниками, поливали вином могилы. На Украине во многих регионах день носит название *Проводы*, имеющее тройной смысл — проводы Пасхи, проводы зимы («прогоняют зиму» — ПА, брест., Радчицк) и проводы покойников, которые, согласно верованиям, на Пасху пребывают на земле, у своих родственников, а с окончанием праздников возвращаются в свои ясы. В Полесье этот день носит названия *Радуничные деды, Радовница, Радуньница, Великодные деды, Дедовица, Воловские проводы, Гаркуши, Проводы, Поминание, Поминальница* и др.; на Украине в некоторых районах (Подолля, Киевщина) — *Бабський Великдень, Бабські проводи* (поминали покойников только женщины). См. **Проводы**. У сербов этот день называется часто *Побусани понеделѝак*: ходят на кладбище, приводят в порядок и украшают могилы. В селах Фрушской горы бытовал обряд *ружичало*: женщины и старухи шли на кладбище, устраивали трапезу на могилах, ставили на крест еду, которую тут же забирали цыгане и нищие. В Герже этот день назывался и считался Пасхой покойников (*Ускрс покојника*): устраивали могилы, окуривали их, жгли свечи, делили и раздавали крашенные яйца за души умерших. У сербов в Банате в этот день было принято совершать обряд *кумачење*: обменивались крашеными яйцами, трижды целовались сквозь венки в знак дружбы, побратимства и посестринства; чаще девушки кумились с девушками, а парни с парнями; по этому обряду день получил название *Кумачни понеделѝак* (другое название — *Мали ускрс* [Малая пасха]). Ср. **Кумачение, Побратимство**. В Болгарии и Македонии в *Растурни (Разметаният) понеделник* девушки и парни на поляне катали друг другу крашенные яйца — для плодородия и для предотвращения града (*да не бие град*) (Марин.НВ:434); кое-где это *Сувицден*,

Сувия — праздновали для предотвращения засухи: не стирали, не копали, не сеяли «за да не изсъхне храната» [чтобы не высохла пища]; мылись водой, в которую клали крашеное яйцо — от прыщей и ран; не запрагали скот — «за да не окудеят животните» [чтобы животные не охромели] (КПОБ:59).

В Западной Белоруссии в этот день исполнялся ритуальный диалог, направленный на повышение урожая хлебов: перед самым ужином стоящая в дверях дома хозяйка спрашивала хозяина, сидящего на покути и не видимого из-за высокой стопы оладьев: «Янек, видишь ли ты меня?» — Нет, не вижу! — Чтоб ты так же не видел летом своего поля за снопками и копами» (Fed.LB 1:№ 2151).

— П. на троицкой (Русальной) неделе, второй день Троицы. В Полесье часто носит название *Дух*; иногда, наоборот, П. называется *Троица*, а воскресенье — *Дух*, *Духов день*. На Украине — поминальный день (*Бог-син*): женщины ранним утром несли в церковь на панихиду миски с едой, затем шли на кладбище (как правило, в этот день поминали только самоубийц) (Скур.УНК:66). У болгар этот день (*Духовден*) также посвящен мертвым; в Пиринском крае верят, что именно в этот день мертвых распределяют между раем и адом: одних отправляют в рай, других в ад. Женщины устилают пол ореховыми ветками и молятся за своих умерших близких, затем в полдень отправляются на кладбище, там зажигают свечи, раздают лепешки, овечий сыр, свежее молоко; свежие могилы поливают вином.

— П. на следующей после Троицы неделе, первый день Петровского поста. В Полесье в этот день (*Розыгры*, *Розгули*, *Русалка*, *Русалки*, *Русальный день*, *Русальный понедельник*, *Русальные розыгры* и т. п.) совершался обряд проводов русалки: по поверьям, русалки пребывали на земле с понедельника после Троицы всю неделю, и в следующий П. их провожали; запрещалось шить — «русалкам глаза зашьешь». См. *Проводы*, *Русалка*. В западных районах Полесья девушки водили «куст» (см. «*Куст*»). В Подолии бытовал обряд изгнания *щюляка* (коршуна, ястреба). См. *Коршун*. В Македонии этот П. праздновали (воздерживались от работы) «против лоша болес» [против дурной болезни]; кое-где «роснали скот»: прогоняли его между двумя рядами мужчин, которые букетиками цветов кропили скот святой водой; устраивали курбан.

Лит.: Балов А. «Понедельничанье» // ЖС 1901/1:120—124; Шангина И. И. Понедельник // ВК:106—110; Агап.МОСК:503—504; КОО 2:281; РП:384,597—598,634—635; ПА; Бор.ЭНН 1:178,200,208,426—442; 2:9—20, 171—173; Ив.ЖПКХ:9—10; Клям.УР 2:109—114, 215—216,373; Потуш. 1941; Скур.УНК:21,66; УНВ:201; ЭК:370,371; Лоз.БНК:71,91,101,158; Чуб.ТЭСЭ 3:5; Kolb.DW 57:1267; Никиф.ППП: 65,80; Тур.3:173; Тол.ПНК (по указ.); Fed.LB 1: № 84,1354,1402,1470,2116,2151,2235,2295; Георг.БНМ:60; Доб.:320; Марин.ИП 2:123—124; Марин.НВ (по указ.); Пир.:437; Поп.КНПК: 23,76; ГЕМС 1:175; Богдановић // ЕКЭ 2:266—259; Бос.ГОСВ:277—281; ГЕМБ 1936/11:38, 1938/13:153; Бор.ПВП 1:247,306; Нед.ГОС (по указ.); Раск. 1987/49:61; ZNŽO 1901/7/2:315—317; ZibnVCh:119,138,222,260—262,434; Horv. RZL:188—189; Мад.VUOS 5:62.

См. также лит. к ст. *Дни недели*, *Календарь народный*.

С. М. Толстая

ПОРОГ — граница дома, место исполнения ряда семейных обрядов, совершения магических действий, направленных на изгнание зла, недуга, порчи и т. п. Семантика П., разделяющего пространство на свое и чужое, обусловлена его местонахождением на выходе из помещения: проходящие люди приносят, уносят или разносят в разные стороны благополучие, удачу либо болезнь, сглаз; в этом плане П. изоморфен *перекрестку*. Многие магические практики связаны с перешагиванием через П. и лежащих на нем или под ним предметов (см. *Переступать*), с движением от порога в центр жилища (и затем снова к порогу — по кругу) или, наоборот, от П. вдали от дома, по селу (ср. *Внутренний—внешний*). В архаических представлениях П. — место пребывания предков, домашних духов, которым приносят жертвы; здесь же осуществляется контакт с потусторонними силами (в календарной обрядности, во время гаданий, при снятии заклятий и т. п.).

Бытовой этикет и ритуалы при вступлении в дом или уходе из дома предполагают особое почитание П. Перед П. следует остановиться, помолиться, особенно при входе в чужой дом (рус. «Без Бога — ни до порога»); гостя встречают за порогом и пускают перед собой в дом. Через порог с при-

шедшим не здороваются, не прощаются, не подают руки, не беседуют, не передают предметы, не входят вдвоем, на П. не наступают и т. д. При отправлении в путь перед П. присаживаются (в.-слав.), стучат три раза правой рукой по порогу или двери на счастье (серб.), наступают на П. правой ногой (гомел.), ср. полесский приговор перед дальней дорогой: «Бѣжа матка на порѣзи, а Спаситель у дорѣзи» (ПА, киев., Копачи). Последние слова путника, обращенные к остающимся в доме, могут быть сказаны только перед П. (рус.). Провожая сына в армию, его близкие разбивают посуду на П., чтобы он поскорее вернулся домой (полес.).

В календарной обрядности перед П. домов совершаются остановки обходных процессий (колядующих, участников обрядов вождения, «лазарок» и т. п.), откуда исполнители обрядов обращаются к хозяевам за разрешением, тут же нередко и исполняют ритуальные песни, танцы и др. действия. При этом П. служит преградой для нежелательных для хозяев лиц; например, из опасения, что дождь будет мочить сено летом, девочке, если она первой заходит в дом на святки, говорят: «Шоб ты упала на порозе!» (ПА, ровен., Боровое). Со своей стороны, исполнители обходных обрядов могут оставить что-либо под П. в случае плохого к ним отношения. Так, у словенцев участники «похоронной» процессии в Пепельную среду обходят село с Пустом, вынуждая хозяев платить выкуп, иначе бы им «закопали Пуста под порогом» (Кур. PLS 1:76–77). При входе в дом основные действия исполнителей также совершаются у П.; например, на Новый год, войдя в дом, дети «засевали» зерном около П. (брян.). У сербов жертвенное рождественское животное или птицу режут на П., там же разбивают голову жертвенного поросенка по завершении праздника, причем хозяин должен находиться с внешней стороны, а животное — с внутренней, «чтобы счастье осталось в доме» (Милос. СОСХ:21). В большие годовые праздники следовало сметать мусор по направлению от П. в дом, выбрасывали же его лишь на следующий день (житомир.). Повсеместно в Полесье фиксируется обычай на святки (а также накануне либо по их завершении) рубить на П. дома старый веник (остатки затем выносят на мусорную кучу, на перекресток или сжигают в печи), чтобы «сплетни, болезни ушли из дому», чтобы «оставить все старое», «разрубить грехи» и т. д.

Значение П. как границы между домом и окружающим миром особенно ярко проявляется в семейных обрядах, оформляющих вхождение в жилище нового человека (невесты, новорожденного), уход (смерть) членов семьи, а вместе с ними благополучия или несчастья. В свадебной обрядности у П. или на крыльце совершаются многочисленные ритуалы при отправлении жениха за невестой, оставлении дома невестой, при встрече сватов, встрече молодых после венчания, вхождении в дом молодой (и молодоженов). В Полесье жених, отправляясь из своего дома за невестой, ставит правую ногу на П., а ему в это время поют песню («Василька маці родзіла, зоркамн огородзіла, місяцэм освещіла, шуюковую ніткою обводзіла») и затыкают иголку в одежду, обматывая тело ниткой в качестве оберега (гомел. лельнц.); жених должен разбить ногой тарелку на своем П., «чтобы жизнь хорошая была» (житомир. олев.). Когда сваты подъезжают к дому невесты, то поют специальные песни «пат парѣгам», каждый из сватов стучит хлебной лопатой по порогу, возвещая о приезде свадебной процессии, при этом П. выступает как преграда на пути участников свадьбы. Здесь с дружек требуют выкуп за невесту (не пускают их, перегораживают путь лентами, ступой с семенами, помелом и т. п.), совершаются ритуалы, сопровождающие вступление в дом каравая. Родня целуется через П., стучается лбами, после песни (напр., ...*да целуюцца, да на першем парѣзи, да на лютым марѣзи*). Невеста при отправлении к венцу кланяется каждой части дома и в завершение делает земной поклон порогу, приговаривая: «Порогу, порогу! Я пы цабе ходила, ножками топтала, — прости мне — я большой ня буду» (бел. витеб., Никиф. ППП:58–59). Иногда невеста при отъезде из дома клянется на своем П. в девичьей честности (бел. столин.). Выходя со сватами из своего дома, молодая не должна волочить по П. ногу, иначе перенесет все счастье из своего дома в чужой род (черногор.); ей подставляют ружье, через которое она перепрыгивает, чтобы легче было рожать (э.-серб.). Наибольшее число ритуалов совершается при переходе невесты (молдых) через П. дома жениха. У юж. славян невеста нередко целует порог (болг., хорв.), проходит через него с хлебом под мышкой, с ребенком на руках (серб., болг., хорв.) или переходит босая (хорв., Бановина), избегает соприкосновения с ним, например, перескаки-

вая (хорв., словен.). Невесту нередко переносит через П. старейшина свадьбы, дружка или сам жених (словен., рус.). У словенцев Зильской долины перед невестой бросали курицу, чтобы птица первой перешла через П. и приняла на себя возможную порчу. Невесте следовало ступать на П. правой ногой, чтобы быть счастливой (малопол., словац.), чтобы рождались мальчики (брест.). Если молодая прыгает с П. обеими ногами, то это значит, что вскоре умрет ее свекровь, и она останется в доме за хозяйку (ровен.). При входе молодоженов в дом бросали им под ноги посуду на П. (чернигов., см. **Битье посуды**), ставили на П. квашню (гомел.). Чтобы роды прошли быстро, сидящая на посаде в доме жениха невеста при появлении на П. дома молодого разбивала яйцо (гомел. мозыр.). По приезде в дом жениха молодая выметала дом и выбрасывала под П. весь мусор, «чтобы люди шли и топтали его», тогда никакое зло ее не затронет (ПА, гомел., Верхние Жары). После деления каравая катали крышку от квашни и наблюдали: если она покатилась к П., полагали, что молодая будет лениться работать, будет часто уходить из дома: «Ой, будэ молодá скакаты чэрэз порогэ!» (ПА, брест., Олуш). По окончании обряда свадебное деревце (*бялу*) ломали, разбирали на П. (гомел. ветков.). В доме, где затевалась свадьба, не следовало садиться на П., чтобы «не заграждать пути», иначе дело расстроится: откажется жених или невеста, которая никогда не переступит П. его жилища (рус.).

В р о д и н н о й обрядности П. символизировал преграду для младенца при рождении, при внесении его в дом до и после крещения, являясь также местом для захоронения некрещеных новорожденных или же последа, «сорочки», пуповины. Беременной женщине строго запрещалось задерживаться на П.: сидеть, стоять, разговаривать, чтобы не задерживать выход младенца во время родов. Для облегчения родов роженицу водили через П. три раза или через три П., сыпали соль на П. и на углы стола (в.-слав.); повитуха, наступив правой ногой на П., брызгала изо рта водой на роженицу (ю.-серб.). В Полесье о рождении ребенка нередко говорили детям, что его аист принес под порог или на порог. Повитого новорожденного клали на П. дома и звали из дома: если младенец скатывался внутрь дома, то полагали, что взрослым он не покинет дом, останется в нем хозяйствовать (словен.).

На П. также стелят козух, и повитуха кладет на него новорожденного с пожеланием, чтобы дитя было таким же богатым, как козух «богат» шерстью (пол. карпат.). В Курской губ. новорожденного мальчика передавали крестной матери через П., чтобы он стал «хранителем дома» (Зел.ВЭ:324). При выходе с ребенком на его крещение на П. с внутренней стороны жилища клали предметы хозяйственной утвари, топор, пилу или, например, книгу (бел. витеб.), топор, если это был мальчик, веретено, если девочка (словац.), чтобы подросший ребенок овладел соответствующим умением. По возвращении с крещения перешагивали через лежащие на П. нож, угли (чтобы защитить дитя от сглаза, болезней — житомир.), железо (чтобы оно было здоровым — гомел.). У поляков отец клал крещеного младенца на П. и слегка бил прутиком, чтобы ребенок слушался родителей. В Полесье на крестинах разбивали о П. горшок с «бабьей кашей» (гомел.) или к П. кидали черепки от уже разбитого горшка, чтобы ребенок в течение года начал ходить, чтобы в доме водились деньги (чернигов.).

В похоронной обрядности П. дома — одна из важных преград во время выноса гроба; ранее П. служил одним из мест захоронения покойных (Fisch.ZP:259). По свидетельствам из черниговского Полесья, некрещеных и мертворожденных детей хоронили под П.: «нехришчаных ховалы ў порозі, бо там люды их пэрэхрэстыя ногамі» (ПА, Олбин). Когда умирал кто-либо из домочадцев, на П. разбивали горшок, мели мусор от П. под кровать, где лежал усопший (укр. полес.). При выносе покойного из дома стучали гробом (или его крышкой) о П. три раза, чтобы умерший попрощался с домом (о.-слав.), чтобы не возвращался к живым (в.-слав., пол. хелм.), чтобы из этого дома никто больше вскоре не умер (хорв.), см. также **Процессия погребальная**. В Словении (Горицы), когда гроб с покойным ставили на П. дома, кто-либо от имени усопшего просил прощения у близких и всех прощал сам. Кашубы, ударяя гроб с покойным о П. дома, говорили: «Všěstko naše, tvoje nie» [Наше все, а не твое] (Sychta SGK 4:11–12). Сербы символически тянули на П. гроб внутрь дома, «чтобы покойный не потащил их за собой». Под П. закапывали ногти покойного (хорв.), после выноса гроба обливали П. водой (пол. мышлениц.), молились на П. (словен.). На годовых поминках на

П. дома близкие разводили небольшой костер, согревая души усопших (сербы Румынии); хозяйка дома останавливалась с кашей в руках и просила у всех прощения от имени усопшего (киев.). Знаком смерти кого-либо из домашних считали рытье земли под П. кротом (ю.-слав., пол., луж.), свиньей (серб.). Паук, спускающийся к П. на паутине, также предвещал покойника (воронеж.).

П. считался местом обитания мифологических персонажей, охраняющих дом, — домового (в.-слав.), домовый змей (з.-слав., ю.-слав.), см. **Духи домашние**. У зап. славян широко распространен запрет рубить дрова на П., чтобы не навредить живущей под П. домашней змее, называемой *had-hospodariĭk* (чеш.), *domáci had* (словац.). По поверьям словаков, первый умерший в доме хозяин становится его духом-хранителем и появляется в образе большого белого змея, пребывающего под П. или очагом. Болгары Пловдивского края в праздник Благовещенья клали под П. специальные хлебцы в дар змее — хранительнице дома. Известны также запреты убивать животных, обитающих под П. дома — не только змею, ужа (о.-слав.), но и лягушку (луж., с.-з.-босн.).

На П. совершались жертвоприношения во время вселения в новый дом (рус., укр., болг.), в календарные праздники (серб.), а также иokkaзionalmente. Так, у болгар Ловечского края во время новоселья было принято резать на П. или очаге красного петуха, реze курицу, ягненка или овцу, при этом голова жертвы должна была находиться с внутренней стороны дома, а кровь стекать на место жертвоприношения (порог или очаг). Русские при строительстве новой бани под ее порогом закапывали неошипанную черную курицу, стараясь подгадать время под Чистый четверг; закопав жертву, пятились от порога задом и отвешивали поклоны. В разных регионах на П. резали курицу, пропевшую петухом: считалось, что в противном случае умрет кто-либо из семьи (серб., бел. полес., рус. псков.). Пропевшую петухом курицу хватили и мерили ею расстояние от стола (стены) до порога (псков. *кувыркали до порога*) — если на пороге оказывалась голова, то рубили голову (брест. *на свою голову спивает*), если хвост, то — хвост, что предвещало смерть хозяина дома (брест., гомел.).

П., осмысляемый как сакральный пограничный локус, служил местом осуществления

контакта с потусторонними силами. С порога приглашали на рождественский ужин Мороз, диких зверей и иных мифологических персонажей (полес.), звали покойных родителей обедать, положив горячий блин на колени, чтобы покойники не тревожили людей во сне (брян.) (см. **Приглашение ритуальное**). На П. домов русалки (умершие девушки) на Тронцу оставляли свою одежду (брест.); здесь же показываются ходячие покойники, Смерть, появляется вредоносный ветер (полес.), на П. поджидают обитателей дома кровожадные ведьмы (хорв.) или нечестивые силы по ночам на святки (серб.). На П. дома можно увидеть лежащего в облике кота домового (житомир.); стоя на пороге хлева, хозяйка обращается каждое утро к домовому с просьбой: «Добри дeнь тебе, домовый хазяин. Охраняй мене от всякого врага, от всякого зла» (Пл., житомир., Вышевичи). На П. возможны различные превращения: в сказке, споткнувшись о П., старик становится медведем (олонец.), в быличке колдун освобождает волколака от волчьей шкуры, воткнув в П. нож, через который несчастный три раза переходит (Пл., гомел., Ручаевка). Чтобы добыть себе духа-обогатителя — «клобука», следует закопать под П. мертворожденного младенца, а через 7 дней (или 7 месяцев, 7 лет), когда дух его появится и будет просить окрестить его, сказать: «Будешь клобуком!» (варм.-мазур., Вин.НД;82).

С П. связывались представления о благополучии дома: к П. прибывали подкову, чтобы жить счастливо (рус., полес.), чтобы принимать много гостей, «чтобы ката была не глухая» (полес.), чтобы человек был здоров, как конь (брест. малорит.). Перешагивать через П. следовало правой ногой (болг., серб.). Под П. закапывали животных, приносящих, по верованиям, счастье дому: крота (пол.), голову летучей мыши (гуцул.). Летучую мышь хозяева также закапывали под П. трактира, чтобы иметь посетителя (босн.). Прибыль в хозяйстве нередко обеспечивалась магическими действиями у П.: при первом **выгоне скота** перед порогом хлева подкладывали различные предметы для обеспечения благополучия скота и высоких надоев: хлеб, яйцо, вербовые прутья, замок, орудия ткачества и пр. При покупке скотину вводили в новое хозяйство особым образом: следили, чтобы животные переступили через П. правой ногой (ц.-макед.); на П. хлева, конюшни встре-

чаи животное хлебом-солью, иконой; клали на П. пояс, железные предметы (костром., вологод.); теленка переносили через каждый из порогов избы с заговором (орлов.) и т. д. Для успешного разведения пчел хозяин помещал их на Крещение и на П. помещения с ульями клал шапку; переступая через второй П., оставлял на нем хлеб и только затем подходил к ульям, приветствуя пчел (полтав.).

Вредоносная магия. Под П. дома закапывали или подкидывали спутанные нитки, пустые яйца, мусор, чтобы в доме начались ссоры, болезни, несчастья (в.-слав.), закапывали ворона, чтобы навести порчу на хозяев (луж.), подкладывали закрытый на ключ замок, чтобы молодая не могла рожать детей (словац.), вбивали острый нож, чтобы вихрь подхватил недруга (укр.), и т. д. Под П. хлева подкидывали дохлых лягушек, чтобы корова забесилась (брест.), мешочки со шкуркой змеи, зернами, чтобы скот нельзя было загнать в хлев (житомир.), и т. п. Нередко подбрасывание под чужой П. вредоносных предметов было сопряжено с магическим избавлением от собственных недугов и несчастий, например, подкидывали мусор на П. чужого дома в Вальпургиеву ночь (1.V), чтобы изгнать блох (луж.); переносили и незаметно подбрасывали под П. соседа пойманную мышь (витеб.); выливали воду после мытья больного ребенка под П. его здорового ровесника (бел.) и т. п. Полагали также, что если сделать засечку на П. вслед вышедшей из дома беременной женщине, то дитя родится с расщепленной губой (полес.).

Многочисленные обереги от вредоносных действий ведьм, ходячих покойников и иных мифологических персонажей возлагались на П. дома, хлева и других хозяйственных построек. Втыкали или подкладывали острые metallические предметы: нож, топор, косу, при этом обращали лезвия ко входу в помещение (в.-слав., з.-слав.), на П. рисовали мелом или делали из земли кресты (в.-слав., болгар.), оставляли растения-обереги, чаще всего жгучую крапиву (в.-слав., ю.-слав.), а также старый веник (полес., чеш., пол., ю.-слав.), освященную зелень (з.-слав.), дерн с травой, зерна мака, конопля и т. п., чтобы вредоносный демон не успел пересчитать травинки или семена до рассвета (чеш., полес.), клали или перебрасывали через П. тлеющие угли, пепел (болгар., макед., бел.), поливали или обрызгивали П. освященной водой

(словац.), мазали медом (макед.) и т. д. Обереги на П. и в других местах дома и двора часто оставляли в канун праздников, например, в Полесье на Троицкой неделе прикапывали под П. березовые ветки, цвет липы, чеснок и др., «чтобы русалки не ходили».

В дни зимних и весенних праздников совершались действия-обереги на П. с целью обезопасить пространство людей на весь будущий год от вредоносных животных, «гадов». У сербов Краины на Рождество один из домочадцев стоял в дверях и рубил топором по П., а обходящий вокруг дома стучал по решетке ложками и спрашивал первого, что тот делает, на что он отвечал: «Рублю мышам зубы, а птицам клювы» (Бор.ПВП 1:307). Чтобы в течение года змеи не приближались к жилью, на Благовещение и в др. весенние праздники бросали от П. дома вдали камни или выбрасывали за П. дома тлеющие угли со словами: «Преко прага пређо, ама преко жара не мого!» [Через порог перешел, но через угли не смог!] (Хомолье, Бор.ПВП 2:143).

При защите от непогоды — от грома, грозы, града, а также и при засухе предпринимались магические действия на П. При приближении градоносной тучи на П. выкладывали предметы печной утвари (словен., полес.), хлебную лопату (брест., гомел., волын.), дежу (гомел.), троицкую зелень (волын.). Иногда печную утварь при появлении тучи бросали, стоя на П., как можно дальше от него (житомир, радомышл.). Если гром поражал жилище, то старались до начала пожара обезжать его с пасхальной скатертью, а затем лили на П. кислое молоко (ПА, волын., Щедрогор). У словенцев Дравской долины существовал запрет выливать через П. воду после колокольного звона на Рождество, чтобы избежать в будущем году наводнения.

П. служил местом для хозяйственной магии при избавлении от порчи. Если у коровы пропадало молоко, то на П. капали молоком три раза и делали зарубку топором (брест.), прожигивали молоко на П. через девять иголок, нож и серп, положенные там крест-накрест (з.-полес.). Если молоко у овец становилось некачественным, то чабаны разводили мыло и поливали П. помещения для овец (пол., Татры). В Покутье не разрешалось готовить во дворе масло: следовало сначала несколько минут сбивать его на П., а затем в глубине жилища. Чтобы куры не разбегались по селу, у них подрезали хвосты

и перья закапывали под П. (волын. любешов.). Если не удавался хлеб, то «исправляли» дежу на П. дома: переворачивали и поливали ее кипятком, воткнув в П. или в дежу нож (брест., волын., житомир.), или воду на дежу и вычерпывали ложкой — одну ложку выливали перед П., другую за П. (брест.), мыли поочередно на трех порогах в Чистый четверг (гомел.) и т. п. При эпизоотиях добывали «живой огонь» трением бруса о порог избы (олонец.).

П. считался подходящим местом для магических действий в народной медицине: там произносили заговоры, переступали через больных, изготавливали целебные предметы и пр. На П. человеку следовало полежать при болях в спине, при этом больного должны были «потоптать» ногами первый или последний ребенок (полес.), женщина, которая родила близнецов (болг.). Там же происходило лечение от грыжи: первый в семье ребенок «грыз» (кусал) больного на П. со словами: «Грыжа, грыжа, тебе загрызу, зьем!» (ПА, гомел., Присно). На П. клали заболевшего ребенка и заставляли собаку перескочить через ребенка в обе стороны, чтобы болезнь перешла на животное (словац., Горняцко); обнаружив родимец, у больного младенца выстригали на П. пучок волос (внтеб.); мать перешагивала через ребенка на П. три раза, чтобы излечить от испуга (чернигов.); младенца переводили через П., если он долго не начинал ходить самостоятельно (полес.). Новорожденного перекачивали от стола до П. и еще раз на самом П., чтобы он спал спокойно (житомир.). Для лечения бородавок под П. закапывали нить с узелками по числу бородавок (волын.). При произнесении заговоров от болезни энахарка должна была сидеть или стоять на П. (серб., болг., полес., пол.), для успешного действия заговора следовало сделать на П. зарубку (з.-серб., Раджевина), вылить под П. (или с П. подальше от дома) заговоренную воду (полес., архангел.), закопать там часть тела человека — ногти, волосы (житомир.). Если человек произносил заговор «для себя», то ему предписывалось стоять одной ногой внутри дома, а другой — снаружи (житомир.). Лечебную «четверговую нить» выпрадали в Чистый четверг до восхода солнца, сидя на П. (чернигов., гомел.). Больного при лихорадке окуривали землей из-под П. (ю.-серб.), от П. отламывали щепку и клали на большой зуб (архангел.), стружкой от П. окуривали больного ребенка (пол.).

На П. совершались девичьи гадания о замужестве. Так, на П. раскладывали кости рождественского поросенка и подаивали пса, наблюдая, какую из костей он выберет, чтобы определить, какая из девушек в селе выйдет в этом году замуж (з.-серб.), или каждая из девушек пекла свою булочку (блин), после чего их выкладывали на П. и звали собаку, чтобы узнать, кто из девушек выйдет быстрее замуж (полес. ровен.). В девичьих гаданиях скорый выход замуж предвещал также брошенный и упавший носком к порогу ботинок (полес.) или доставший до П. ботинок, которым измеряли расстояние до П. (внтеб.). Выметенный в направлении от П. к столу и выброшенный на горе мусор якобы позволял в этом месте увидеть суженого в полночь на Крещение (брест. малорит.). На П. осуществлялась любовная магия: например, девушка мела избу от П. внутрь помещения, чтобы «прямэтувались женихи» (чернигов. козлец.), мыла П., чтобы пришли сваты (гомел.). Парень закапывал засушенное воронье перо у П., через который должна была переступить девушка, чтобы она «иссохла» по нему, как иссыхает перо (рус.).

Лит.: Байб. ЖОВС:107,136—140; Аф.ПВ 1:455, 2:84,114—115,540—541; Мосз.КЛС:581—582; СМЕР:441—442; Эел.ВЭ:316—317,320; Араг. МОСК:270,591; Гура СЖ:145,160,231,271,309, 310,384,469,509,539,607; Журав.ДС:39,124,183, 188; Эел.ОРМ²:72—73,308; ПА; Макс.ННКС: 34,45,51; ЭСЭР:131; Никиф.ППП:38,52,187—188; ЭЭ 1896/2:25; Вак.БЕТБ:305—306; Лов.:25,28; Плов.:265; Vlah.OVP:40; Эеч.КМС:51—52; Ком.В:26,30,33,47,49,52—53; Раден.НБС:180—181; СМР²:365; НТК:339,463—464,476; ZNŽO 1896/1:95, 1910/152:246; NSI 1:266,292—293, 310,312; Paj.ČDŽ:237; Bedn.DKSL:69; ČslV 3:558,563; Horn.:287,292; Zmag.:201,217,228, 261; Žal.ČV:92,110; Bieg.KOM:133; Bieg.MD:152; Bystr.SOR:102; Fisch.ZP:250,256,260—263; KLV: 97; Kolb.DW 31/3:152, 33/1:179,183,185; РТРР 7:151; Veck.WSMAG:442.

А. А. Плотникова

ПОРЧА, чары — совокупность вредных магических приемов и предметов, используемых ведьмами, колдунями и другими «знающими» для причинения ущерба здоровью, благополучию и благосостоянию челове-

ка, скота, урожая, хозяйства в целом. В отличие от *сглаза*, П. предполагает контакт с объектом и всегда бывает намеренной.

Представления о возможности «испортить» человека, наслав на него болезнь, смерть, бесплодие, неудачу, бедность, фиксируются в ранних письменных источниках. В Изборнике Святослава (1073 г.) осуждаются *волиьба*, *ворожейство*, заговоры и *чары*. «Колдовские процессы» в России и у зап. славян XVI—XVIII вв. содержат немало свидетельств о верованиях в П. и *сглаз*. Так, в дошедшем суздальского епископа Порфирия от ноября 1754 г. говорится, что «во граде Суждае колдовство и волшебство умножились» и что в округе едва ли найдется хоть один дом, «в котором бы от такового сатанинского действия плачевных не было случаев...» (Смил.ВВЕ:66—67).

В славянских языках понятие П. обобщается лексемами с корнем *čar-* (с развитием значения «делать» > «колдовать», Фасм.4:317) с общим значением вредоносного колдовства: рус., бел. *чары*; укр. *чарá*; серб. *чар*; пол. *czary*; словац. *čary*; рус. *навести чары*; з.-укр. *підсыпать чарів* 'давать зелье в еду, питье'; укр. карпат. *чаровать молоко* 'отнимать молоко с помощью порчи'; *отбировать чары* 'отводить порчу, предохранять от нее' (Качва ДР:127—128); глаголами со значением 'портить': рус. *спортить*, *причинить*, *заложить*, *навести*, *рожать порчу*; укр. *спаскудити*; пол. *opaskudzić*, *psuć*; рус. *портить*, укр. *шкода* и др., а также глаголами со значением 'делать, совершать': рус. *сделать*, *сделать порчу*, *плохое сделать*, *сделано*; укр. *зробити*; полес. *приробити*; *вред зробити*, *зробити шкоду*, *зроблено*; укр. карпат. *робить кривду*, серб. *чини* (ср. *чинити* 'делать'). Названия П. часто отражают способы ее насылания: рус. *навести причину*; полес. *накинуть*, *сатану наслать*, *давать на ветер*, *на ветер пускае*, *на дым даў*; рус. *посылать порчу на отнок* (подкидывать наговоренные вещи — кто их поднимет, заболит); рус. *прикос* (вид П., передаваемый через прикосновение), *притка* (П., которую «приткнули», «присадили» в бане); укр. *дане* (дословно 'то, что дано', П., которую дают человеку вместе с наговоренной едой или питьем); ср.: *дае на ветер данне* (ПА, житомир., Вышевичи); Ср. также названия ведьм и колдунов, специализирующихся на насылании различных видов П.: рус. *портешник*, *порченник*, *порчель-*

ник, *порчельница*; *изводчица* — та, кто насыляет *извод*, т. е. порчу; *икотник* — колдун, насылающий кликушество; *килятник* — насылающий *килу* 'болезненные нарывы на теле'; *ломотник* — насылающий *ломоту*; *науэник* — насылающий П. с помощью *науэы* — магического узла (Крин.РМНП 2:13); укр. карпат. *чинтар*, *чинтарка* (от укр. *чинити* 'делать'); пол. *zepsuciel*, *psotnik* и др.

Способностью насылать П. обладают **ведьмы**, **вештницы**, **колдуны**, **чернокнижники**, а также «знающие» люди, чаще всего — представители профессий, сопряженных в народном сознании с колдовством и магическими способностями: строители, **мельники**, **пастухи**, **музыканты**, коновалы и пр.

В качестве орудий П. выступают старые, битые, сломанные, пустые, использованные предметы, символизирующие принадлежность к потустороннему миру: яйца, особенно без зародыша, яичная скорлупа, разбитые горшки, хлебные корки, тряпки, ступанные волосы, пепел, угли, головешки, сухие листья, связанные узлом веревки, старые лапти, старый веник, очистки, помои, мох, мертвые животные, насекомые и их части: дохлые мыши, высушенная жаба, дохлый поросенок, щетина, шерсть, перья, змеиная шкура и кровь мертвой змеи, кости и черепа животных, когти и ногти; **покойничьи предметы**, а также острые, колющие предметы (битое стекло, гвозди, иголки) и т. д. Тот, кто насылал П., сообщал этим и другим предметам вредоносную силу с помощью магического слова, наговаривая на них «черный» заговор («забобонные речи», как такие заговоры названы в судебном деле XVIII в.; ОЧР:93). Часто магические слова наговаривали на еду и питье (соль, сахар, пряник, вино, водку, чай и пр.) и давали съесть или выпить тому, на кого насылали порчу.

Насылание П. связано прежде всего с вредоносным воздействием на человека, его физическое и душевное здоровье, его семейное благополучие. Вместе с П. колдун мог насылать на человека любые болезни — параличи, падучую, икоту, припадки, мог вызвать состояние тоски, отсутствия аппетита и безразличия к жизни и т. д. Особенно уязвимыми для П. считались лица в «переходном» состоянии (молодожены, беременные, роженицы, новорожденные дети, особенно до крещения или до момента появления первых зубов). «Испорченный» человек внезапно заболевал, слабел, часто на его теле появля-

лись зримые знаки П. в виде болезненных опухолей, наростов, выделяющихся красно-ватых полос. У русских такие виды П. назывались «посадить хомут» (опоясывающие боли туловища) или «посадить килу» (грыжи, опухоли, фурункулы, кровянистые нарывы, которые чаще всего появлялись на лице, горле, половых органах). Различались два вида П.: длительная, мучительная, но не смертельная болезнь, которая поддавалась лечению магическими средствами (ср. название такой П.: *зрóbить на протяжное* — полес.; ПА, житомир., Вышевичи), и П., сделанная «на смерть», при которой никакие средства не помогали и человек умирал (*зрóbить на умирающэе*, там же). Для этого, в частности, под голову спящего человека подкладывали кожу змеи, сброшенную весной, или жабу в горшке (укр.).

Иногда считалось, что П. могла иметь вид мелкого животного или насекомого (жабы, мыши, змеи, мухи и пр.), которое проникало внутрь человека и мучило его. Испортить могли как отдельного человека, так и всю семью — члены такой семьи болели, умирали один за другим, в ней рождались мертвые дети, хозяйство разрушалось, в результате вся семья вымирала, если не были приняты срочные меры по снятию П.

Орудия П. подкладывали или выливали под порог, под печь, под угол дома, затыкали в стены, закапывали во дворе, огороде, хлеву, иногда оставляли на *дороге* — если человек наступит на подброшенный предмет или поднимет его, он будет «испорчен» (ср. полесские названия предмета, подброшенного в дом или во двор с целью П., — *поклад, поклáжа*; рус. *кладь*; з.-рус. *нанóсы*, з.-укр. *мо́льфа*, пол. *podłożenie*, хорв. *nahod*). Например, затыкая сухие дубовые листья в углы чужих строений, колдуны говорили: «Как эти листья иссохли, так пусть сохнет такой-то» (з.-бел.; ЭО 1890/2:71); в другом случае брали яйцо без зародыша, выпускали из него содержимое и обкручивали яйцо волосами, взятыми у злого жеребца, черной собаки, недоброго человека и нищего; подкладывая ночью это яйцо под порог своей жертвы говорили: «...как тым волосам гниць, так хозяйину... нездорову быць. Как в яйце пусто, так в дому у него пущь будзеть пусто...» (Шейн МИБЯ 2:526).

Колдуны насылали П. и по воздуху, пуская по ветру пыль, песок, пепел, волосы и др. со злым наговором на того, кому она предназначена. Иногда П. насылали на имя — тогда

окажется «испорченным» первый же человек с таким именем, на которого она попадет. Колдун мог насылать П. в *вихре* — если он заденет человека, тот заболит (полес.). Одной из распространенных форм П. было *вынимание следа* — ведьма или колдун вынимали землю с отпечатавшимся следом босой ноги того, кого хотели испортить; эту землю помещали в печную трубу, чтобы жертва П. сохла, как сохнет земля в трубе, или закапывали в чью-нибудь могилу — тогда человек умирал (в.-слав.). Чтобы испортить человека «на смерть», прядя его волос, часть его одежды или землю из его следа добавляли в воск или глину, лепили из них подобие человеческой фигурки, которую называли именем человека, которого хотели испортить. Фигурку закапывали в землю и заваливали камнями (бел.); в другом случае глиняной фигурки наносили какое-нибудь увечье — протыкали грудь, ломали ногу, втыкали в нее иголку и т. д. — у человека, на которого насылали П., будет болеть грудь, нога (з.-укр.). Разновидностью П. считался *колтун* в волосах, который передавали человеку вместе с пищей, вином, через прикосновение (укр., пол.), а также *залом*.

Одним из видов П. было воздействие из сферы альянсу сферу человека, особенно часто применявшееся по отношению к молодоженам и семейным парам — насылание *бесплодия*, полового бессилия, всевозможных сексуальных расстройств, нервных припадков, физического отвращения молодых друг к другу и пр. Чаще всего такая П. насылалась на молодоженов во время свадьбы и была мексикой колдуна, не приглашенного на свадьбу. После того как колдун втыкал иголку в том месте, где молодой помочился в брачную ночь, молодой не мог совершить половой акт (т. н. *нестойба*, рус.). У русских в Заонежье была известна П. под названием «убрать в костер», «убрать под сковороду» или «положить в кружку». Суть ее состояла в том, что колдун находил щелку с отверстием от сучка и прятал ее в поленищу дров (под сковороду или в кружку с водой) с пожеланием: «Как молодой не в состоянии найти эту щелку, так он будет не в состоянии найти и п... у жены» (Лог.СОЗ:19). Известным способом испортить свадьбу была остановка колдуном свадебного поезда после венчания. Для этого подкладывали на дороге, где должны проехать молодые, или в их возок стручок с девятью горошинными со словами:

«Девять бочак гароху, дзясатая неўста, кбни ни с места!» После этого кони не смогут сдвинуться с места (ПА, гомел., Барбаров). П. могли наслать на парня или девушку с тем, чтобы они не смогли вступить в брак. Парню под сани подкладывали старый веник, чтобы он не смог жениться в течение года; у девушки колдунья брала знак — незаметно забирала какую-то деталь одежды и во время очередных похорон бросала в могилу (рус.).

В качестве П. рассматривалась и отворотная магия, особенно *остуда* (рус.) — внушение неприязни мужа и жены друг к другу, вызывающая ссоры, несогласия и драки в семье. Для этого остригали шерсть у кошки и собаки, смешивали ее с песком и пеплом и незаметно бросали между теми, кого хотели посорить. В другом случае брали песок из такого места реки, где два потока расходятся в разные стороны; воду подмешивали в еду супругам со словами: «Гора с горой не сходится, так же тот человек (имя) не сходился, не свидался с (имя) (с.-рус., КИ 2:64). Новобрачным в перины зашивали спутанные комом женские волосы, кость, взятую на кладбище, опаленную с двух концов лучину и пр. (рус.). На грани П. было и привораживание человека к определенной особе (т. н. *присушка*), которое выражалось в болезненном влечении человека к предмету его страсти, тоске по нему, в результате чего человек терял волю над собой, сох, слабел и мог умереть от неутоленной любви. Для приворота парня девушка брала грязь из-под подковы его коня, смешивала ее со своей слюной и замазывала в печь, чтобы парня без нее жгло, как огонь жжет эту грязь в печи (укр. карпат.). В качестве мести парню за неразделенную любовь могла применяться следующая форма П.: в ямку, выкопанную на дороге под камнем, девушка клала кустик барвинка вместе с волосами этого парня и произносила: «Як той бервінок буде довго лежати, так і ти будеш довго жити». Через пять дней этот парень умирал (закарпат., ЕЗ 1898/5:95–97).

Широко распространенной формой П. считалось воздействие на душевную сферу человека, вызывание у него безумия, умопомрачения (см. *Ум—безумие*). Чаще всего колдуны достигали этого, давая своей жертве питье (вино, водку, пиво и др.), над которым был прочитан вредоносный заговор. Под воздействием П. человек бросался на окружающих, лез на стены, утрачивал спо-

собность к умственной деятельности, убегал из дому. Полагали, что безумие можно наслать на молодых на свадьбе. Согласно полесской былинке, колдун во время свадебного застолья ковырял ножом в печи, семь раз прокрутив нож на припечке, после чего невеста убежала со свадьбы и семь лет жила в лесу, дичась и сторонясь людей, после чего умерла. Одной из наиболее тяжелых форм П. являлось насылание на человека нечистой силы, которая поселялась внутри него, мучила его, в результате чего человек становился бесноватым (см. *Икота, Кланкушество*).

Часто П. насылалась на хозяйство человека с целью навредить его благосостоянию, выжить семью из дома, извести скот, магическими способами отнять урожай, молоко, масло, пряжу, деньги и другое благо. Объектом П. обычно становился скот, на который насылались болезни, смерть, бесплодие (см. *Болезни скота*). С помощью П. колдун мог сделать так, что в данном хозяйстве не будет вообще вестись скот или не будут вестись животные какой-либо масти (например, белые кони) или вида (например, свины или овцы). Для этого колдуны вынимали след того животного, которое хотели испортить, делали заломы в жите специально на скот, подкладывали в хлев, зарывали в землю во дворе, втыкали в стены предметы П. (кости, рога, шкуры павших животных, спутанные волосы и пр.), в результате чего животные заболели, умирали и переставали вестись, приплод рождался мертвым или с уродствами. Ср., например, способ изведения скота, известный по судебным делам XVIII в.: колдунья прала шерсть и говорила: «Как это веретено крутится, так пусть скот и овцы выкрутятся из дома моего господина, чтобы стал пустой (з.-бел.; ЭО 1890/2:71). На Рус. Севере был известен такой вид П., как «закрывание» коровы: колдун делал пасущуюся корову невидимой для окружающих, одновременно лишая ее возможности уйти с того места, на котором он ее «закрывал». Хозяйка в поисках коровы могла проходить мимо нее, не замечая ее. Если не обратиться к колдуну за помощью, корова, съев траву вокруг себя, умирала от голода. Повсеместно распространенным способом П. скота было *отбирание молока* у коров и овец.

Объектами П. являлись также любые другие элементы хозяйства, приносящие человеку прибыль: урожай, пасека, сад, огород, у юж. славян также — шелковичные черви.

Чтобы испортить кому-либо сад или пасеку, в частности, применяли следующий способ: на Благовещение до восхода солнца молодой левой рукой наотмашь муку и, двигаясь против солнца, обсыпали ею тот объект, который хотели испортить — сад, лес, пасеку или хлев; в результате сад или лес засохнут, а пчелы или скот перестанут вестись. Хозяин, которому наслали такую П., может ее *отвернуть*, если на следующее Благовещение проделает то же самое, но смолов муку правой рукой и рассыпав ее посолом (укр. карпат.). Ведьмы и колдуны могли навредить не только отдельному человеку, но и всему селу, наслав на поля град. См. в ст. **Плодородие, Пережнн**.

Порче могли подвергаться различные виды хозяйственной деятельности и промыслы: сев, ткачество, прядение, охота (см. **Охотник**), **рыболовство** и др. Объектами П. часто становились также хозяйственные постройки и механизмы (например, «испорченная» баня переставала держать пар, а мельница плохо молола и часто ломалась), домашняя утварь и различные снасти (например, *дежа*, в которой в результате П. плохо поднималось тесто; *маслобойка*, в которой переставало сбиваться масло; *рыболовная сеть*, в которую переставала ловиться рыба, снасти, в которые не попадала дичь, и пр.).

Повсеместно способность насылать на дом П. приписывалось **строителям**, которые из мести хозяевам за плохую плату могли сделать так, что в доме постоянно что-то свистело, стонало, шумело, стучало, в результате чего жизнь там становилась невыносимой. Для этого строители подкладывали в сруб дома *куклу* — пучок спутанных волос, пестушных голов, костей, предметов одежды, или палочку, закутанную в лоскут от одежды человека, на которого насылали П. (рус.). На Рус. Севере считалось, что дом могли испортить недоброжелатели, наслав на него **кикимору** (ср. выражение *посадить кикимору*, рус. вят., Кацва ДР:268), а также чужого **домового**, который будет вредить хозяйству. Кроме этого колдуны могли насылать на отдельный дом или на все село гадов (жаб, ящериц, змей, мышей) и насекомых (тараканов, клопов, муравьев).

Для предотвращения П. применялся широкий круг оберегов, преимущественно тех же, что защищали и от глаза, прежде всего универсальные амотропей — крест, икона, святая вода и другие элементы христианского культа, **амулеты**, освященные предметы

и растения, хлеб, соль, **колючие** и острые предметы, **металлы** (см. **Железо, Подков. Серебро**), продукты горения (**головешки, уголь, саж**), предметы, связанные с огнем и очагом, некоторые **жесты** (ср. **Кукиш**), **охранительные заговоры** и др.

В зависимости от конкретного вида П. выбирались способы излечения от нее. Болезни человека и скота, полученные в результате П., лечил знахарь преимущественно с помощью заговоров, сочетавшими с другими формами народной медицины (в частности, обмыванием, окроплением, обтиранием больного наговоренной водой; окуриванием освященными травами; лечением лекарственными травами; передавая П. другому лицу, символически оставляя П. на дороге, перекрестке, в лесу вместе с одеждой больного и пр.). П., насланную в виде какого-либо животного, старались выгнать из тела больного рвотными средствами (ср. известный сюжет былинки о том, как П. выходит из больного вместе с рвотой в виде лягушки, змеи и пр. — в.-слав.) или выманить, поставив рядом со спящим больным крынку молока — когда П. в виде змеи вылезет из больного, чтобы выпить молока, ее надо убить.

Приступая к лечению П., знахарь с помощью магических приемов пытался узнать, кто именно испортил больного, для этого, в частности, втыкали в луковицу иголку с ниткой и, держа за нитку, шептали: «Ворожка! Ворожка! Скажи ўсю праўду. Ты ветрянный? Ты полевой? Ты напускной Ты домовый?» Луковица должна отклониться в ту сторону, где жим виновник П. (з.-рус., Шейн МИБЯ 2:527). Знахарь также находил орудия П., закопанные или спрятанные в пределах усадьбы, и с чтением заговоров удалял их за пределы жилого пространства (выбрасывал на межу, текущую воду, сжигал на костре из осиновых веток и пр.), после чего производил ритуальное очищение дома и усадьбы. Например, если П. была подброшена под порог дома вместе с яйцом, это яйцо находили, брали лопатой (прикасаться непосредственно руками к орудиям порчи запрещалось — от этого человек мог умереть) и опускали в кипящую воду или в костер — считалось, что тогда П. перейдет на того, кто это яйцо подкинул (полес.). У белорусов для избавления от П. брали из печи в бане трижды по девять углей, опускали их в воду и этой водой кропили через решето весь дом со словами: «Как эта вода не удержи-

тся в решетке, так пусть перелогн и все зло не удержатся в доме» (ЭО 1890/2:71).

Лит.: Антонович В. Б. Колдовство. Документы. Процессы. Исследование. Киев, 1877; Есипов Г. Е. Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // Древняя и новая Россия. 1878/3:64–70, 156–164, 234–244; Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Сб. МАЭ 1928/7:299–325; Черепинин Л. В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этн. 1929/2:86–109; Вагаповский В. Procesy szamanic w Polsce w XVII–XVIII w. Łódź, 1952; Гура СЖ:114; Ел.СЗК:100–112, 162–171; Эл.ОРАГО 1:139; Кацва ДР:265–279; КИ 2:49, 64; Крич.РНМП 2:22–23, 114–127, 136–140; Лог.СОЗ:18–21; Смирн.ВВЕ; ЧОИДР 1895/3:1–38; ЭО 1890/2:49–71; Шейн МИБЯ 2:557–558; Довн.ИС; ЕЗ 1898/5:95–97; КС 1886/15:193–236; Хоб.ГМ:182; Шух.Г 4:215; КА; ПА; Ред.ЛВ 1:81–82; Ред.РДЛ:196–197; ЗВАК 1879/3:102–103, 105–109. См. также лит. к ст. Вейма, Залом, Колдун, Кланкушество, Сглаз, Отбирание молока.

Е. Е. Левкиевская

ПОСАД — обряд сажания невесты, жениха или обоих молодых на почетное место на свадьбе, представляющий собой реликт нецерковного заключения брака. Включает сведение, соединение жениха с невестой, ритуалы с волосами, переменной прически и головного убора, круговой обход, ритуальные действия с хлебом или зерном, застолье и одаривание молодых. Сопровождается исполнением песен, посвященных судьбе новобрачных. Приурочен к собственно свадьбе, реже — к обручению и кануну свадьбы. Распространен главным образом в Белоруссии и на Украине, известен также в юж. России и в Польше (прежде всего на Холмщине и в Подлясье); имеет южнорусско-польские параллели.

Терминология. На основной территории бытования обряда распространен термин *посад* в качестве обозначения как почетного места, на которое сажают молодых, так и самого обряда. Вне этой зоны термин *посад* отмечен в Устюжне Новгородской губ. в значении покрытого скатертью стола в доме невесты, на который кладут хлеб и калачи от жениха, принесенные на голове. В польских текстах из района Радома известно также

posiad — свадебный стол: после застолья у невесты гостям поют: «Powstańcie już swatuskowie z posiada, / podziękujcie Panu Bogu i Matce Najświętszej z obiada» [Вставайте уж, сватушки, из-за стола («с посада»), поблагодарите Господа Бога и Пресвятую Матерь за обед] (Kolb. DW 20:196). С *посадам* связано также пол. *posadziny* — обряд сажания невесты для расплетения её косы или перемены прически и головного убора. Имеются синонимичные наименования обряда П.: рус. воронеж. *сидение за столом*, укр. киев. *головщина* и ивано-франков. *заводици*, а из названий почетного места для молодых за свадебным столом — укр. харьков. *сужене місце*, луган. *поміст*, рус. псков. *застольевье*, ярослав. *красный стол* и др. В том же значении, что и *посад* (почетное место за столом), на Украине, в брестском Полесье и на Холмщине употребляется термин *посаж*; на севере Волынской обл. — *посажок*. Ср. также твер. *посаж* 'свадьба', др.-рус. *посагъ* 'бракосочетание', *посагати* 'выходить замуж' (Фасм. 3:338).

Место и устройство посада. Обычно П. устраивается за столом в доме невесты или жениха. Мог происходить посредн избы (бел. минск., укр. покут., пол. люблин., мазовец., з.-бескид.), под местом скрещения потолочных балок (малопол. кроснен.), на покутн, напротив печи (бел. минск.), в клетке (брест., пол.). В западнобелорусском Полесье и соседней Холмщине над головами молодых вешают на колышках длинную *намітку* (повойник) невесты или полотенце в виде балдахна. Скамью покрывают вывернутым кожухом (мин., мognлев., гомел., чернигов., киев., карпат., пол.) либо подкладывают молодым подушку. Считают, что благодаря кожуху молодые будут богаты, не будут бояться холода (черкас.), у них будут кучерявые дети (киев.). Сажание молодых на кожух или шубу распространено и у русских, а у болгар известно нецерковное венчание молодых на белой овечьей шерсти (смолян.). В волыньском Полесье молодых сажают на *посажок* в покутном углу возле хлебной дежи (любешов.). В Белоруссии на П. сажают невесту (реже жениха) на дежу (брест.), покрытую вывернутым кожухом (минск., гомел., брест.), на улей (чтобы пчелы лучше роились). В Польше известно сажание (*posadziny*) невесты на дежу (люблин., мазовец., куяв., великопол., малопол.), лавку (мазовец., малопол., великопол.), колодочный улей (мазовец.), ведро или

камень. Ее также сажают на колени жениху, старшему дружбе или старшей сватье, сидящим на деже, лавке, постели или ведре. Дежу или лавку часто тоже покрывают кожухом. У гуралей Западных Бескидов невесту для перемены головного убора сажают на деревянный подойник, покрытый белой простыней.

П. представляет собой род брачного соединения жениха с невестой. Невесту выводят и сажают к жениху на П. (бел. полес., ровен., брян.), жених выкупает место рядом с невестой (киев., полтав., черкас., винниц., волин., брест.). Реже молодых вместе сажают на П. (черкас.). Другие способы соединения новобрачных: молодых связывают поясом или *наміткой*, которой повивают невесту (бел.); при выведении на П. им связывают руки рушником на хлебе (укр.). Связывание на хлебе рук молодым за столом известно у поляков (краков., ц.-мазовец.). В Седелецком воев. молодые подают через стол друг другу руки и соприкасаются лбами, а дружба обводит веткой круг над их головами. У бойков молодых за столом связывают поясом или белым платком-повойником (ивано-франков.).

П. сопровождается благословением на брак (гроднен., брест., могилев., чернигов., киев., львов.). Так, родительское благословение хлебом-солью на брак (*проща*) — центральный момент обряда П. у украинцев Покутья и Буковины.

Во время П. жениху и невесте исполняют песни (воронеж. *посадная песня*, брест. *посаз*), благословляющие молодых на брак и определяющие их судьбу. В песнях П. невеста идет на П., прося у Бога доли (витеб., могилев.), ее ждут отец и мать со счастливой долей (брян.), одаряют ею дочь (гомел.), или сам Господь встречает невесту перед П. с доброй долей (минск., киев., житомир.). Ангелы под окном «адписываюць» невесту от отца и «прыписываюць» к жениху (гомел.), просят бога дать им счастливый час (хоам.), а Господь стоит над дверьми и раздаст долю (укр.), и т. п.

Важное значение в обряде П. придается девственности невесты. На П. сажают только невесту, сохранившую девственность (житомир., гроднен., брест.). У белорусов утративших девственность молодых сажали иногда вместо застеленной дежи на непокрытый ушат, голую колоду или скамейку.

П. включает ритуальные действия с волосами, оформляющие наме-

нение социального статуса молодых. У белорусов в канун свадьбы в последний раз заплетают невесте девичью косу на П., а в день свадьбы брат расплетает ее и расчесывает волосы смазанным в меду или масле гребнем, который затем закидывают на печь. Жених, сидящему на деже, в канун свадьбы расчесывают волосы гребнем, смазанным медом или маслом (минск.). В день свадьбы в доме невесты перед поездкой к венчанию сидящей на П. невесте расплетают косу (бел., укр. полтав. пол.). Это делает ее брат (могилев., брест. волин., киев., винниц.) или девушка (минск. борисов.). Расплетение косы — первый этап завивания невесты.

Затем у белорусов следует *застрыганька* во время П. невесте подрезают косу (минск. столбцов.). Брат просит разрешения косу *застрыгчы* сестре, сажает ее на дежу, обносит свечку вокруг головы невесты и состригает прядь волос. При этом прижигает ей волосы свечкой на лбу, с боков и на затылке, после чего невеста садится за стол, а родители освобождают места рядом с ней для жениха и поезжан (брест. баранович.). У украинцев невесте *трїплють косу*: старший сват (староста) режет ей косу ножом (киев. сквир.). В Покутье дружба постригает косу невесте. Ср.: в Польше волосы невесте чешет брат или родители (мазовец.); расплетают косу брат (люблин.), брат или дружба (мазовец.), дружба (куяв.), дружки или дружны (мазовец.), свахи (малопол.), свахи (краков.). В Белоруссии аналогично *застрыгаюць косу жениху* на П.: брат и парни прижигают сидящему на деже жениху волосы громничной свечой на лбу, на затылке и около ушей (минск.). В мозырском Полесье брат невесты продает *дружкям* косу невесты на П.; на Волини свахи жениха платят ему за косу (горохов.).

Иногда невесту сажают на П. уже с прибранной головой (минск.), покрывтую *наміткой* (волин.) или накрывают платком на П. (киев., чернигов.). С покрытой головой и лицом сажают на П. невесту и у русских (рязан., воронеж.). У поляков Мазовше лицо невесты за столом закрыто платком во время перемены ее головного убора (остроленк.). В Белоруссии иногда обоих молодых на П. покрывают сверху *наміткой* или сажают на П. под пошешенную над головой *намітку*. В Житомирской обл. невесту на П. *завивають* — меняют ей прическу и головной убор. С завиванием

связаны и *posadziny* невесты в Польше: у гуцулов Западных Бескид невесте, посаженной на подойник, женщины закалывают кусу в пучок и надевают чепец и платок, а *druhny* невесты держат зажженные свечи. Сходные действия с волосами и головным убором известны и вне зоны распространения обряда П.

Элементом П. является круговое движение повобратных, троекратный обход вокруг места П., символизирующий заключение брака. У белорусов *дружко* (*дружок*) обводит жениха по солнцу вокруг дежи; брат обводит невесту вокруг дежи и сажает на нее (брест.). Ср.: у русских молодых на обручении обводят вокруг дежи (смолен.); у украинцев жених перед поездкой за невестой верхом на вылах (на «коне») обходит дежу со свадебным деревцем на ней (киев.); *дружко* обводит жениха вокруг дежи перед отправлением за невестой (чернигов.); у поляков мать или свата надев невесте чепец, танцует с ней вокруг дежи (седлец.). Невеста обходит вокруг стола и садится за него рядом с женихом (бел. полес.); молодых обводят вокруг стола и сажают на П. (брест., гроднен., ровен., полтав., покут., винниц.). В польском Мазовше сваха одной рукой обводит невесту вокруг стола, кати при этом другой рукой хлеб по столу, и сажает невесту за стол (остроленк.). У гуцулов отец невесты, шагая по лавкам вокруг стола, ведет невесту по полу на П., а у белорусов брат невесты обводит ее по лавкам вдоль стен и сажает на П. (гроднен.). Ср.: у македонцев при домашнем венчании молодых обводят вокруг бочонка с вином (битол., призрен.). Перед сажанием на П. у гуцулов невесту обводят вокруг жениха, а в Минской губ. брат невесты три раза кружится с ней (борисов.).

В обряде П. используются хлеб и зерно. Перед молодыми, выводимыми на П., сват несет каравай, который ставится на середину стола (гроднен., брест.); старший сват жениха выносит на голове каравай и ставит на стол (львов.); каравай жениха и невесты трижды обносят вокруг накрытого стола (жмиск.); хлеб стоит на столе перед молодыми (брест., черкас., покут.); невеста сидит на П., опустив голову на хлеб (буковин., волын.); на хлебе связывают руки молодым при выведении на П. (укр.). Хлеб при перемене головного убора кладут на колени сидящей за столом невесте и у поляков (мазовец., великопол.). У юж. славян во время домашнего вен-

чания решето с житом (болг. пирин.) или хлеб с солью (макед. скоп.) лежат на бочонке, перед которым становятся молодые. На Украинне обряд П. сопровождается дележом каравай (киев., чернигов., житомир., львов., волын.). У белорусов жениха иногда сажают на бочку с житом, жениху-девушке на П. ставят под ноги посудину с житом, под ноги молодым — корзинку с зерном. На столе перед невестой или женихом на П. стоит тарелка с зерном, в которую подаваемые к столу родственники и гости кладут деньги (покут.). Хлебный сноп ставят за лавку (волын.) или на лавку в покути (львов.), куда сажают молодых на П. Жито насыпают на полотенце, под которым сидят молодые на П. (брест.). Мать невесты осыпает молодых на П. пшеницей (укр. карпат.).

Нередко П. сопровождается угощением молодых и гостей, выпивкой и общим застольем.

Часто во время П. происходит одаривание. Невеста перевязывает сватов (*старост*) рушниками и одаривает гостей (укр.), дает на посад жениху рубаху, штаны (рязан.). Жених на П. раздает подарки семье невесты (киев.). После венчания невеста на П. принимает подношения (витеб., волын.). Жених на *посаде* дает подарок матери невесты за выкупленную молодую (черкас.), присутствующие одаривают молодых на П. (укр.), дарят *посад* (деньги и подарки, см. *Приданое*) молодым, сидящим на *посаде* (брест. малорит.). В Польше собирают пожертвования на чепец невесте, посаженной на лавку, подойник и т. п.

Лит.: Словарь современного рус. народного говора (д. Деулино Рязан. р-на Рязан. обл.). М., 1969: 444; Свадебные песни Верхнемамонского р-на Воронеж. обл. / Сост. Т. Ф. Пухова, Г. Я. Сысоева. Воронеж, 2000:12; Добр.СЭС 2:442; ВРГО 1852/5/1–2:23; Шейн БП; Булг.П; СБФ-95:335–380; Э народнага слоўніка / Рэд. А. А. Крывіцкі, Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск, 1975:299–301; Народнае слова / Пад рэд. А. Я. Баханькова. Мінск, 1976:189,190; ЗСЭО 1910/1:178,182; Волянсь у піснях. Львів, 1969:169,171,172; Audio Keywords Project. Category: весілля. <http://projects.tapor.ualberta.ca/> (интернет-версия); Лис.; Lud 1899/5:207–220; ZWAK 1877/1:90, 1884/8:131, 133,135, 1888/12:82; Janicka-Krzywdka U. Babiogórskie wesele // Pod Diablikiem On Line. Pismo Mieszkańców i Sympatyków Ziemi Babiogórskiej.

2002/2. http://www.diablak.zawoja.pl/2_2002/index.html; Kot.PU:38,42,61. См. также в ст. Свадебный обряд.

А. В. Гюра

ПОСАЖЕННЫЕ РОДИТЕЛИ — ритуальные заместители родителей новобрачных в свадебном обряде, обычно замужние и женатые лица (часто крестные), занимающие почетное место среди свадебных чинов. Участвуют в венчании как поручители молодых и свидетели при бракосочетании, а также в других ритуалах брачного соединения жениха с невестой.

Среди названий П.р. наибольший ареал распространения имеют термины *кум* и *кума*, охватывающие всех юж. славян (кроме словенцев) и западных украинцев (гуцулов). Многие наименования связаны с названиями родителей: бел. *чэшча*, укр. *названий батько*, *почотні родитілі*, *батько*, *матка*, в.-болг. *побащим*, *помайчима*, словен. *veliki oče*, *velika mati* и др. Южнославянско-словацкую параллель дают названия, определяющие П.р. как толстых, полных или широких: серб. *дебели кум*, *дебела кума*, хорв. *debeljak*, словен. *debela mati*, *mati ta široka*; словац. *široká*. Названье *посаженые*, связанное, по-видимому, с *посадом* (ср.: укр. *посадний батько* 'посаженный отец'), часто контаминирующим с *посагом* (др.-рус. *посагъ* 'бракосочетание'), встречается лишь у вост. славян. Ряд восточнославянских терминов характеризует принадлежность П.р. к свадебному обряду (укр. *весільний батько*, *весільна матка*) и еще чаще — к венчанию: рус. *подвенечный отец*, *подвенечная мать*, бел. *вінчанныкі*, укр. *вінчальний батько* и *вінчальна матір*, серб., черногор. *вјенчани кум* и др. На связь с невестой как представляемым лицом указывают такие названия посаженной матери, как рус. *поневестная*, *поневестница*. Некоторые термины определяют функции П.р.: связанные с благословением молодых (архангел. *благословенный отец* и *благословенная мать*), поручительством за них (укр. чернигов. *присяжні*, в.-болг. *заложник*, *залогня* и *заложница*), повиванием молодой (рус. *курск. повивальная сваха*, бел. *гомел. косянка*).

Родственный статус по отношению к новобрачным. Участие П.р. в обряде было особенно важно в случае сирот-

ства жениха или невесты. Повсеместно в качестве П.р. чаще всего выбирались крестные родители. У некоторых юж. славян, в частности, у болгар, сербов и черногорцев, боснийцев Сембери, крестное и свадебное кумовство передавалось по наследству из поколения в поколение, так что семьи, связанные кумовством, находились в отношениях ритуального родства. Также и у русских Псковской губ. в случае смерти крестного его обязанности на свадьбе исполнял его сын. При этом у юж. славян на свадьбу в качестве посаженного отца представляющего или жениха, или невесты могли приглашать не только крестного (крестильного *кума*), но и нового, особого *кума* — свадебного или венчального. У черногорцев такой *вјенчани кум* (не родственник молодых) мог быть выбран потом крестным для детей жениха и невесты; у сербов района Чачака *дебели кум*, главный из сватов жениха, мог быть *полазником*. Наряду с крестными П.р. у молодых могли быть их родственники: чаще близкие, женатые и замужние. Жениха и невесту называли «детьми» П.р. (рус. *посаженный сын*, *посаженная дочь*, *посаженные дети*) или их «крестниками» (укр. черновиц. *подол. фін* и *фіна* по отношению к своему П.р. — черновиц., *подол.*, *винниц.* *нанашкам*).

Соотношение с другими лицами в структуре свадебных чинов. Повсюду П.р. были самыми почетными лицами на свадьбе. У македонцев *кум* считался первым после священника на свадебном пиру. За свадебным столом ему отводилось главное место (макед., серб., черногор.). У русских почетное место во время свадебного пира занимал *тысяцкий*. Ему первому за столом кричали «горько!» (вологод.). Со стороны жениха ритуально значима была прежде всего роль посаженного отца, а со стороны невесты — посаженной матери. Иногда у П.р. имелись помощники: у украинцев — *підбатько* у посаженого отца и *підматка* у посаженной матери (Черновицкая обл.), у болгар — *полакум*, у македонцев — *поткум* (р-н Гевгелии), у поляков — второй *starosta* или *druzba*. П.р. нередко составляли друг с другом брачную пару: у украинцев — *матка* и *матковий* (черновиц.); у поляков — *dobry mąż* (или *rojka*) и *dobromężowa* (Поморье), *druzba* и *druzbiņa*, *starosta* и *swaska* или *starościna* (Малопольша); у болгар и некоторых других юж. славян — *кум* и *кума*. У русских *тысяцкий* (обычно крестный жениха) часто выступает в обряде

в паре со свахой (вологод.), с *коренной свахой* (калуж.) (см. *Чета свадебная*). Функции посаженного отца как шафера, или свидетеля при бракосочетании, часто выполняет или делит с ним другой участник свадьбы, обычно дружка или старший сват (2) жениха. Если роль посаженного отца пересекается с ролью дружки и старшего свата, то роль посаженной матери — со свахой, на что указывают ее названия: архангел. *посаженная сватья*, *подвенечная сватья*, вологод. *сваха*, пол. галиц. *swaszka*, тарнобжег. *swaska*, чеш. морав. *stará svatka*, *starosvatka*. Кроме того, это могут быть как лица старшего возраста, замужние и женатые, так и молодые, неженатые, одного возраста с молодыми. Неслучайно и пересечение роли посаженного отца невесты с ролью его брата, который в обряде выступает в качестве ритуального заместителя отца невесты, ее опекуна, защитника, лица, ответственного за девственность сестры, особенно в случае смерти ее отца. У черногорцев Доброты в районе Боки Которской брат невесты являлся ее посаженным отцом (*дјевером*) и находился при ней во время венчания, так же как *кум* (посаженный отец жениха) — при новобрачном. Сближение П.р. как с крестными родителями, так и с ритуальной четой, аналогичной новобрачной паре, пересечение или отождествление ролей посаженного отца жениха и старшего свата или дружки, посаженной матери и свахи, посаженного отца невесты и ее брата объясняются наложением института церковного поручительства за новобрачных на традиционную систему свадебных чинов с характерным для нее использованием функций посредничества, представительства, заместительства и дублирования.

Ритуальные функции П.р. непосредственно связаны с брачным соединением жениха с невестой, и прежде всего с венчанием. Церковный чин венчания требовал участия в обряде бракосочетания поручителей молодых, обязанность которых, подобно восприемникам при крещении (крестных родителей) по отношению к крестникам, заключалась в духовном наставничестве и руководстве новой семьей. Поручители благославляли молодых перед входом в церковь, во время венчания стояли за спинами молодых, придерживали венцы над их головами во время обхождения аналой и подтверждали своими подписями акт бракосочетания в метрической книге. Изначально они вместо священника совершали также и обмен кольцами.

Невесту сопровождала к венчанию ее посаженная мать (рус. *подвенечная*, архангел. *подвенечная сватья*, *посаженная сватья*, курск. *поадняя* или *повивальная сваха*, владимир. *поневестная*, вят. твер. *поневестница*, олонеч. *брюзга*, рязан. *плакса*) или ее посаженный отец (*гуцул. кум*). Иногда шафера (*сват* жениха и его дружка) приезжали за невестой и отвозили ее в церковь (вологод.). Жених ехал к венчанию вместе со своим посаженным отцом (архангел. *тысяцким*) или посаженной матерью (*гуцул. кумой*). Его могла провожать в церковь также его сестра или родственница (олонеч. *бродга*). Посаженые братья жениха и невесты ехали во второй повозке без шапок и кланялись по пути всем прохожим (псков.). Посаженный отец жениха (вологод. *тысяцкой*, новгород. *посаженный отец*, *тысячник*) вводил обоих молодых в церковь. У черногорцев жениха вводил в церковь и выводил оттуда после венчания его *кум*, а невесту — ее *дјевер* (обычно брат). У поляков старший сват (*starosta*) первым входил в церковь и обходил алтарь.

Родители как правило не присутствовали на венчании. Свидетелями при бракосочетании в церкви были замещающие их лица старшего возраста (крестные, старший сват или дружка и старшая сваха) либо молодой друг жениха и молодая подруга невесты. У русских венчальная *матка* жениха стелила под ноги молодым платок или пояс (псков.); у белорусов *свьянка* жениха постилала им рушник и пояс (гроднен.) или *косянка* жениха стелила им под ноги полотно (гомел.); у украинцев дружка (подруга невесты) стелила молодым рушник (чернигов.). В вольском Полесье *маршалок* вел жениха к алтарю (волын.-полес.), у поляков *starosta* проводил жениха, невесту или их обоих к алтарю либо вместе со «старостинной» (*staroscina*) или вторым «старостой» (*starosta*) шел к алтарю во второй паре за молодыми и соединял головы молодым перед алтарем. В Нижегородской губ. *посаженный отец* (*тысячник*) три раза менял кольца венчавшихся. В польском Поморье кольца жениху и невесте надевал *dobry mqz* жениха. Во время венчания *тысяцкий* держал свечи, стоя рядом с молодыми (архангел.). Шафера (вологод.), венчальная *матка* и венчальный *батька* (псков.), два князька (гомел.), *кум* и *кума* (болг.) держали венки или венцы над новобрачными. Над головой жениха венок держал его *батька* (псков.),

дружок, паджанишник или баярын (брян.), *дядя* (брян., житомыр.), *старший дядзя, шахвир, старший шахвер, дружок или княжий* (гомел.), а над головой невесты — ее посаженная мать, или свидетельница (псков. *венчальная матка*, гомел. *шахвирка*). У гуцулов во время венчания кум невесты и кума жениха «держали хлеб на спине у молодой и у молодого». После венчания посаженный отец, или тысячник, выводил молодых из церкви (нижегород.), кум и кума расплачивались со священником и дьяком (гуцул.), присяжнии расписывались в кинге и вместе с боярином жениха и дружкой невесты сопровождали молодых в дом жениха (чернигов.).

Помимо венчания П.р. участвовали в других обрядах, направленных на брачное соединение жениха с невестой, в частности, в выкупе невесты и сведении молодых. *Посаженный отец* невесты продавал дружке жениха место за столом рядом с невестой, загадывая ему загадки (новгород.), а тысяцкий жениха отгадыванием загадок выкупал у брата невесты место для жениха рядом с невестой (вологод.). *Посаженный отец* жениха во время вручения связывал вместе руки жениху и невесте (новгород.). *Тысяцкий* выкупал невесту у девушек и вел ее к жениху (вологод.), выводил невесту к жениху и вручал ее ему (винтеб.). *Две бродяги (сваты)* невесты сводили молодых, подводя невесту к жениху (олонец.). *Староста данські* со стороны невесты передавал невесту для жениха, а его *староста бранські*, или *боярські*, принимал невесту (укр. поднепров.).

На девичнике посаженный отец (тысяцкий) жениха передавал родителям невесты иконы для благословения их дочери на венчание (олонец.). В день свадьбы перед выведением невесты к жениху ее благословляли иконой и хлебом с солью либо ее посаженные родители, либо родные (вологод.). Перед отправлением с поездом за невестой тысяцкий и сваха (крестная) жениха благословляли жениха после его благословления родителями (вологод.). Невесту, жениха или обоих молодых благословляли на брак тысяцкий и коренной свахой (калуж.), *пласка* (крестная) невесты (рязан.), *пасаджаныя* родители перед отъездом невесты-сироты к венчанию (бел. минск.), кум жениха перед отправлением молодых в церковь и по возвращении оттуда (хорв. славон.), *starosta* читал молодым наставительную речь и просил благословить их на венчание (пол. люблин.).

П.р. иногда участвовали и в сватовстве. Так, невесту шли сватать *бродяга* (крестная) жениха (архангел.), *кум жениха* (серб. *болевац*.), *dobry mač* жениха (пол. *помор*). Крестные жениха сватали или входили в число сватов у русских, белорусов, украинцев, сиваков, подчас специально подменяя в этой роли родителей жениха (например, у белорусов Гомельской и Гродненской обл.). Изредка и родители невесты в их переговорах со сватами на сватовстве заменяли другие лица *řečník* (морав.), *oddavač* (словац.).

П.р. всюду находились рядом с новобрачными, сопровождали их и занимая возле них места за свадебным столом: при женихе были его *подвенечные* (ярослав.), *тысячка* (москов.), *бродяга* (олонец.), *бродяга* (петербург.), *slónka* (луж.), при невесте ее *подвенечные* (принеж.), *кореновая сваха* (вологод.), *stará svatka* (морав.), *široká* (словац.), *slónka* (луж.) и т. д. Кроме того, *заложник* и *заложница* (болг.), *široká* (словац.), *slónka* (луж.) охраняли невесту от порчи.

П.р. принимали участие в перемене головного убора невесте. *Посаженный отец* невесты сажал ее на квашню, где *сватья* жениха расплетала ей косу и надевала на голову девичий убор *волю* (олонец.). *Дядька* невесты держал перед невестой плат, когда ей расплетали косу (орлов.). *Кореновая сваха* невесты закрывала голову невесты шалью перед приездом поезда жениха (вологод.). *Подвенечная сватья* невесты в церкви после венчания сажала невесту на лавку для перемены ей *кручельщицами* прически и головного убора, а затем отводила ее к жениху (архангел.). *Поздняя* или *повивальная сваха* невесты сама ее повивала (курск.). *Široká* (крестная невесты) отводила молодую в комнату, где *družba* снимал с ее головы венок (словац.). *Stará svatka (široká)* расплетала невесте волосы при перемене ей головного убора и дарил женский чепец (морав.). *Dobromętoša* сама надевала чепец невесте (пол. помор.).

П.р. участвовали в сведении молодых перед брачной ночью. На Рус. Севере тысяцкий и сваха (крестные жениха) с иконой отводили молодых в спальню и будили их утром (вологод.). *Свахи* (крестные жениха и невесты) раздевали невесту, а тысяцкий предостерегал жениха от полового акта в первую брачную ночь (вологод.). *Подвенечная сватья* невесты помогала невесте раздеться

и уезжала домой (архангел.). В брестском Полесье жениха отводил в спальню *вінчанник*. У болгар Одесской обл. молодые с караваем в руках кланялись куму и просили у него разрешения идти на брачное ложе. У словаков *starejší* приводил жениха в спальню, после чего молодых укладывали в постель.

Кроме того, *брюдги* невесты (олонец.), ее посаженная мать (архангел.) готовят баню для невесты накануне свадьбы. У русских посаженная мать заботилась о хлебе и соли. В Моравии *stará svatka* или *široká* плакала к свадьбе главным свадебным хлебом. У болгар такой хлеб (*кумов кравай*, *каниску* и т. п.) ставили на стол перед кумом на свадебном пиру. В гомельском Полесье за то, что крестный невесты «доглядает молодую», он получал во время свадебного застолья кость от запеченной свинины (*кабулы*), присланной матерью жениха. *Подвечерная сватья* невесты раздавала родителям и родственникам подарки от молодой (архангел.), дядька (или старший) невесты вручал дары жениху (воронек.). В один из дней после свадьбы молодые проезжали в гости к *тысяцкому* (рус.), к *куму* (болг.).

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гуря

ПОСВЯТИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ — комплекс ритуальных действий и ритуализованных практик, призванных обеспечить их объектам переход в следующую половую и социально-возрастную группу. У славян наиболее развитые получили П.о., адресованные молодежи брачного возраста и молодоженам, в меньшей степени — детям. П.о. и шире — посвятельная тематика могли также быть частью календарных, семейных (родинно-крестьянских и свадебных) и хозяйственных обрядов, однако почти всегда П.о. имели публичный, общественный характер. Иногда П.о. занимали значительное место в традиционной культуре того или иного региона, в других случаях П.о. как таковые отсутствовали, и переход в следующую группу оформлялся с помощью отдельных обычаев и ритуальных практик.

П.о. в наиболее полном виде включали в себя: 1) демонстрацию неофитами навыков, касающихся их будущих социальных ролей в профессиональной деятельности (например,

для парней — умение косить; для молодой жены — печь хлеб, убирать дом, носить воду); 2) участие посвящаемых в некоем публичном обряде или празднике; 3) испытания физической ловкости и умения (например, танцевать), проводимые в форме состязаний (залезание на столб, бег наперегонки), часто во время тех же публичных обрядов; 4) поношения, шутки, издевательства и физическое насилие со стороны старших; 5) угощение, организуемое неофитами для всей группы, в которую они вступают; 6) доведение до сведения всего сообщества свершившегося перехода неофита в старшую группу; его чествование.

Многие П.о., касающиеся молодежи предбрачного возраста, входили в состав календарных праздников, имевших публичный и массовый характер и предполагавших собрание практически всех жителей/семей села или иного их присутствие в обряде. К числу самых известных и разработанных П.о., адресованных неженатой молодежи, у славян относятся: прием девушек и парубков в украинскую «громаду», польское «фрысоване», болгарские лазарские обычаи и др. Помимо обрядов, посвятельная тема широко представлена в традиционных играх и игровом фольклоре, а также в формах традиционного досуга молодежи (в России это были драки и кулачные бои, осенне-зимние вечерки и посиделки). Переход посвящаемых в старшую молодежную группу занимал обычно некоторый период (испытательный срок), во время которого претенденты должны были доказать свое право на «взросление», а сам П.о. был единичным актом, завершающим этот период. Если новичок не выдерживал испытаний, то его прием откладывался — как правило, на год.

«Социальное» совершеннолетие обычно связывалось с физическим: девушки переходили в более старшую группу после наступления у них *месячных*; парни — обычно в возрасте 16—18 (иногда 14) лет, после того как у них начинали расти усы и борода (первое бритье которых имело ритуальный характер) и они могли доказать свои физические возможности, в частности, выполнять тяжелые крестьянские работы или победить старшего в поединке. Принятие в старшую молодежную группу происходило в соответствии с возрастом: считалось недопустимым, чтобы младшие братья и сестры вступали в нее раньше старших; в противном случае украинцы говорили, что «менший засадив старшого брата під корито».

Обычно смена поколений в группе взрослой молодежи происходила один раз в году: после свадебного сезона (в частности после масленицы), когда значительная часть старшей молодежи вступала в брак, или после рекрутского набора. См. *Девушка, Парень*.

Характер П.о. зависел как от пола испытуемого (для девушек П.о. состояли обычно в социальной адаптации, а для парней — в настоящих испытаниях, физических и поведенческих), так и от того, насколько жесткой и регламентированной была структура молодежной группы, в которую они вступали.

После завершения П.о. происходили заметные изменения во внешности, социальной и бытовой жизни молодежи: в costume появлялись новые виды одежды и головные уборы (в частности, в пореформенной России — появление у парня городского костюма, свидетельствующее о его возможности зарабатывать и прокормить семью; у девушки после совершеннолетия — право носить поневу), украшения, менялась прическа (у русских Тверской губ. стрижка *под челку/чуб*, когда виски и затылок выбривались, а волосы от макушки до лба образовывали косицу, появлялась у парней в возрасте совершеннолетия и сохранялась до старости), часто менялись также имя или форма обращения к молодому человеку; родители в значительной степени теряли власть над детьми (не могли приказать им сидеть дома), а также обязаны были одевать молодого человека и девушку в соответствии с их возрастом; расширялся круг социальных обязательств и прав молодого человека: он мог заменять отца на деревенских сходах, принимать участие в голосованиях; с этого момента за провинности его наказывал уже не отец, а деревня; младшие были обязаны обращаться к нему на «вы».

Молодежь приобретала право оставлять себе часть заработанных ими денег и тратить их по своему усмотрению; посещать вечеринки и посиделки, ходить в хоровод, танцевать с парнями/девушками, ухаживать за девушками, употреблять спиртные напитки и курить, а главное — вступать в брак.

Требование обязательного участия девушек в П.о. сформулировано в болгарских лазарских обходах, а также в сербских кралицких и некоторых других южнославянских обычаях (см. *Лазарки*). Болгары и македонцы считали, что подросшая девочка обретает права взрослой девушки,

если поучаствует в лазарских обходах (одна а чаще три года подряд). По завершении трехлетнего цикла девушка-подевка могла принимать ухаживания парней, носить венка и украшать себя букетиками-«китками», особым образом заплетать волосы, носить девичьи головные уборы (т. н. *косатник*), а также начинала называться не *подевка* (т. е. девушка-подросток), а *мома* или *голема мома*, т. е. взрослая девушка, и, наконец, могла выйти замуж. Уклонение же от лазарских обходов ограничивало ее права как потенциальной «невесты».

У поляков, а также западных украинцев П.о., касающиеся юношей, имели форму профессионального посвящения в косцы и потому были приурочены к хозяйственному циклу — косьбе или жнивам. Посвящаемого новичка поляки называли *fruc* или *wilk*, ср. укр. *фриць*, а сам обряд — *frucowanie*, *frucówka*, ср. укр. *фрицювання*. Когда молодые люди начинали участвовать в косьбе и жнивях, они на правах учеников под руководством старших овладевали навыками этого вида работ в течение двух-трех лет, после чего их принимали в косари. В специально выбранный для этого день юноша выходил косить с утра, и его ставили либо между двумя умелыми косарями (чтобы задний наступал ему на пятки, а переднего он никак не мог догнать), либо впереди всех (чтобы он постоянно должен был держать высокий темп работы). Чтобы затруднить ему работу, сзади на одежду ему прикрепляли т. н. *kłocki* — пучки соломы, сена. К середине дня остальные косари должны были *fruca okosisić* (пол.), *обкошувати фриц* (укр.) — замкнуть вокруг него круг. После этого для неопита наступал этап физически испытаний: его валили на землю, пихали, стегали кнутами, сплетенными из травы или соломы, связывали сзади руки и заставляли на коленях ползти под подставленными в виде ворот косами, после чего разыгрывали шутовское «крещение» неопита или принуждали его «исповедоваться»; старались ударить его «пеналами» для точильного бруска, которые оставляли на теле круглые следы наподобие печати, символически «брили» его, используя сажу вместо мыла и точильный брусок в качестве бритвы. По завершении дня все возвращались в село, при этом посвящаемого вели на сплетенном из травы или соломы «поводке», понукали кнутом, обвязывали соломой и называли «медведем» или «волком» (пол.), а иног-

да торжественно ввозили в село на тачке или венчали короной из соломы и полевых цветов. С поля все отправлялись прямо в корчму, где неопит выставлял угощение. Во время гуляния кто-нибудь из старших влезал на крышу корчмы и громким голосом сообщал всем о случившемся: «А schoćy śy, paowjy kosaży, coś wam rowiń powego; znajdujy śy mjyndzy nami ślauny kosaż NN» [Сходитесь, господа косари, расскажу вам что-то новое; находится между нами славный косарь NN] (Lud 1897/3/1:71, пол.); «Го! Го! Го! Чесна громадо! Всі слухайте і запам'ятайте си добре, що (н.р.) вже не фриць, не смаркач, но віднині стає сі правдівий жосар» (Балушок; 93, укр.).

На Украине наиболее регламентированный характер имели П.о., связанные с приемом мальчиков-подростков (*підпарубки*) в группу взрослых парней, т. н. «*п а р у б о в ь к у г р о м а д у*». Подростки, достигшие определенного возраста, переставшие пасти скот наряду с младшими и начавшие ходить «на улицу», претендовали на вступление в громаду. Старшие оценивали их возможности; при этом учитывалось разрешение отца, а также их поведение: в громаду не принимали пьяниц и подростков с подмоченной репутацией. Подростка подвергали разного рода испытаниям: проверяли его ловкость, заставляя влезать на столб; посылали на драки с парнями из соседнего села, заставляли воровать для всей компании груши и яблоки у хозяина, которого недолюбливали в селе, и т. д.; учитывались также умение танцевать и другие качества новичка. Испытания могли быть и более жестокими: заставляли неопитов лизать замок на морозе; переплывать реку под водой с тяжелым камнем; кукарекать верхом на столбе; издевались обидными прозвищами, высмеивали в присутствии девушек, били, кидали в воду и т. д. Сама же процедура приема проходила во время летних работ или в один из праздников зимнего или весеннего цикла. В день посвящения неопит, празднично одетый, приходил на место сбора всей громады, кланялся и обещал свято соблюдать обычаи громады, а после этого выставлял всем угощение.

Иногда у вост. славян переход мальчиков в следующую половозрастную группу совмещался с посвящением в конюхи, когда подростки первый раз участвовали в ночном. Взрослый парень брал новичка за член и обводил вокруг костра, а остальные следовали за ним, держа в руках зажженную головню.

У словаков и моравян П.о. происходил один раз в году и приурочивался либо к танцевальному вечеру, либо чаще к определенному дню зимне-весеннего сезона: в день св. Стефана, после Нового года, в конце масленицы, на Пасху или Троицу. Обычно подросток просил кого-либо из старших парней передать остальным просьбу о вступлении в их компанию. Если она принималась, то в один из этих дней старшие приглашали новичка в дом, где обычно проходили вечеринки, на т. н. «молодецкое крещение» (*mládencký krst*); иногда это делали тайно, чтобы девушки и женщины не смогли подсмотреть. В доме его приветствовали от лица компании, а затем обычно подвергали настоящей экзекуции: выдергивали из-под него скамейку, на которой он сидел; раскачивали, взяв за руки и за ноги, после чего с силой швыряли на пол, толкали и пихали, кололи булавами и т. д. Потом новичка угощали водкой, а затем угощалась вся компания, но уже за счет новообращенного (это называлось *okupné* или *bykové*). После угощения новичка качали на руках, и все шло на танцы, где ему выделялась партнерша, которая должна была провести с ним вечер, или прямо на свидание в дом к девушке, которая также выделялась ему на этот вечер и не могла отказаться от общения с новичком. По завершении П.о. подросток переходил в группу «парубков», получал право носить перо на шляпе, стоять в церкви в задних рядах среди молодежи, а не с родителями, сидеть в корчме, гулять допоздна на улице и т. д.

На западе славянского мира (как у словенцев и хорватов, так и у зап. славян) подобное вступление в права взрослых парней происходило обычно по случаю 1 мая — традиционного праздника, во время которого парни впервые могли обнаружить свои симпатии по отношению к конкретным девушкам путем выставления около их домов «майских» деревьев. Подростки участвовали во всех обрядовых действиях, связанных с «маем»: стремились поставить своей девушке самый лучший «май», украсть дерево для «мая», уберечь «май» ночью, когда его могут попытаться украсть соседи, и др., см. **Деревце майское**. Параллельно с принятием новичков в сообщество парней происходил и выбор вожака. Тот из них, кто мог забраться вверх по высокому стволу «мая», к тому же вымазанному маслом, и достать корзинку с призами (вином, лепешками, деньгами и др.) или венок

сверхушки «мая», в течение некоторого времени считался «первым среди равных». На о-ве Крк (Далмация), перед тем как приступить к установлению «маев», молодые парни приходили на вечеринку к взрослым, где старшие всячески издевались и посмеивались над ними; молодые приносили с собой вино, которое было платой за вступление в сообщество, после чего и получал возможность ходить на взрослые вечеринки (*na fraj*, ср. *frajar* 'взрослый парень'), танцевать и дружить со взрослыми парнями, а также ухаживать за девушками.

В отдельных областях Словении новички, желающие быть принятыми в компанию парней, накануне дня св. Флорiana (4.V) учатся петь «флорнанские» песни, а в сам день колядуют, собирают деньги, продукты и вино, чтобы вечером устроить пирушку для своих старших товарищей. Вечером на собрании молодежи один из старших парней объявляет молодым кодекс поведения настоящего парня, девушки надевают им на головы венки, затем все веселятся, а в адрес каждого новичка звучат короткие здравицы и пожелания.

У поляков окрестностей Лодзи прием подростков (*chłopcy*) в сообщество «кавалеров» (*kawalerzy*), или «хоругвян» (*chorągwiarzy*), происходил во время обходов полей с хоругвями на второй день Пасхи. Каждый год несколько подростков, достигших переходного возраста и претендующих на перемену статуса, обязаны были проявить себя накануне этих обходов: сделать пасхальные «пальмы», запастись святой водой, раздобыть все необходимое для стрельбы в полях, приготовить корзину для сбора пасхальных яиц и т. д. Во время самих обходов они были на посылах у взрослых, держали хоругви (так, чтобы древка не опускались на землю), носили тяжелые корзины и другой реквизит. При этом старшие всячески испытывали новичков и издевались над ними: заставляли перелезать через рвы и заборы, влезать на столбы и деревья, петь, прыгать и танцевать, обливали их водой или купали во рву. По завершении обхода полей, перед самым возвращением в село, новички выставляли угощение для старших, во время которого старшие сообщали им их новые права и обязанности, а в конце обязательно качали новичков на руках.

Участие в других публичных обрядах. В России обязательным было присутствие парня и девушки на гуляниях и хороводах на Красную горку (в Фомино

воскресенье), а тех, кто почему-либо избежал участия в празднике, осуждали всем обществом и награждали насмешливыми прозвищами. Считалось, что если парень из девушки просидит на Красную горку дома, то такой парень или совсем не найдет себе невесты, или возьмет уродину; а девушка или совсем не выйдет замуж, или выйдет за какого-нибудь последнего мужичонку. Обязательным было присутствие девушек на главных общественных праздниках села, прежде всего престольных, куда стекалось множество народа из соседних сел и деревень, а также участие девушек в троицких обычаях с «березкой» или «куклой», в кумлениях, гаданиях с венками и др. Девушки в таких обрядах проходят своего рода испытание на то, как они могут справиться с возложенными на них ролями, а у общества появляется возможность оценить будущих невест. Для парней обязательным было обычно участие в зимнем колядовании (у болгар, македонцев и отчасти сербов), словенских обходах с ряженым «Зеленым Юрием»; польских пасхальных дынгусовых обходах, где неопиты отличались от более старших парней тем, что «рядились», а не носили обычную одежду. У поляков в окрестностях Лодзи П.о. были одним из эпизодов свадебного обряда. После того как подростки впервые выступали в роли друзей на свадьбе, старшие принимали их в свои ряды. Это выражалось в том, что после «очепин» старшие хватали молодых друзей, сильно качали и подбрасывали их в воздух, после чего неопиты устраивали для старших угощение с водкой.

Во время публичных обрядов и праздников происходило первое надевание на девушку подростка взрослой одежды. У словаков в день Вознесения (называемого *Nanebovstúpenie*) девочки впервые в жизни появлялись перед односельчанами в одежде взрослых девушек. Их праздничный наряд, также получивший в этот день название *nanebovstúpenie*, выделялся искусно вышитым платком, подаренным девушке крестной матерью. После этого дня девушка-подросток могла по праву сидеть в костеле среди девушек, гулять с парнями и участвовать во всех молодежных праздниках и посиделках. У сербов Суботница (Воеводина) особым днем для 16-летних девушек был день ап. Марка, когда на девушку впервые в жизни надевали *прву свилу*, белое шелковое платье, положенное лишь взрослым девушкам, в котором она посещала церковь. По этому

дателью односельчане судили о том, что девушка уже готова к браку. Если в течение года она не выйдет замуж, к следующему Маркову дню родители должны будут купить ей новый шелковый наряд. У русских к одному из весенних праздников было приурочено иногда надевание на девушку поневы как типично женской одежды. В Орловской губ. на Вознесение девушки впервые надевали поневы, шли на дуг, где жарили яичницу и веселились без участия парней. В Рязанской губ. надевание поневы представляло собой особый ритуал, совершаемый на Пасху после наступления у девушки первых регул. Первую поневу для нее шила старшая сестра, надевали ее перед заутреней, и при этом подруги девушки дарили ей по яйцу. После этого девушку сажали в повозку и возили по селу, «предлагая» всем в качестве невесты. С помощью одежды «моделировался» нский статус девушки-невесты, а ее надевание (т. е. переход к новой, взрослой, одежде) или даже ее примеривание на короткое время расценивалось как способ социализации.

Демонстрация навыков и умений. У болгар был известен женский обычай изготавливать в день пророка Иеремии специальные гонянные формы для выпечки хлеба. Делать эти формы (топтать ганну для них и даже лепить подницы) в течение трех лет подряд вменялось в обязанность молоденьким девушкам, после чего девушка считалась готовой к браку.

К числу соревнований, имевших посвященный характер, относятся: конные состязания в составе духовских праздников (у чехов и моравян, см. «Королевские» обряды) и Тодорова дня (у сербов и болгар); у польских поморов — состязание в силе в Юрьев день (называемое, как и праздник, *Jerzy*).

Способом социализации подростков были испытания молодежи (на смелость, ловкость и даже на готовность к антисоциальному поведению): у болгар в Траово в ночь накануне Юрьева дня молодые люди должны были украсть у местного священника черную овечью шкуру и обойти с ней все принадлежащие селу земли, только после этого их считали «парнями». В Полесье в день Сорока ючеников девушки парами прыгали на доске, положенной поперек бревна, встав с двух ее концов. Способность девушки сорок раз подпрыгнуть на такой доске, не упав, или сломать

сорок таких дощечек расценивалась как свидетельство ее зрелости и способности к браку. Аналогичным испытаниям подвергали и парней: они должны были разбить палкой 40 колеб в заборе, сбить 40 «кроглей» (игра типа «городков») или же перебить палкой 40 «пакатлоу» — тонких круглых кусков дерева, отпиленных поперек от толстого бревна. У болгар массовый прием подростков в группу взрослых парней происходил в зимний Иванов день (7.1), когда взрослые парни купали в источниках подростков, тем самым принимая их в свои ряды. После такого купания мальчики старшего возраста могли принимать участие в посиделках, ходить в хоровод и жениться.

Переход молодоженов в новый статус полноценных членов сообщества совершался обычно за пределами свадьбы как семейного обряда, в рамках календарных праздников и общественных гуляний. П.о., адресованные молодоженам, имели по преимуществу интегрирующее значение (способствовали введению молодоженов в сообщество в новом для них статусе и с новым кругом прав и обязанностей); немалое место в таких П.о. занимали также очистительные обычаи и испытания.

Общерусской является традиция выставления молодоженов напоказ во время масленичных гуляний: молодые, поженившиеся в течение года, на масленицу съезжались в ближайшее торговое село, где выстаивали на катальной горе часами, либо таким же образом выставляли себя на обозрение всем дома, там, где молодые обычно проводили масленицу, либо посещали по очереди всех, кто гулял у них на свадьбе. Молодая надевала на себя все платья и сарафаны, какие имела, голову покрывала множеством платков, надевала несколько шуб, а что не могла надеть, то держала в руках. На молодом муже также было надето несколько видов одежды. Те же из молодоженов, у которых не было такого количества нарядов, обычно старались одолжить у родственников, чтобы выглядеть достойно во время общественных смотрин. В Вологодской губ. были известны особые формы выкупа, осмысляемого как вступление нового члена (мужа) в сообщество (откуда взята жена): когда на масленицу зять вместе с молодой женой гостил у ее родителей, он должен был заплатить односельчанам жены определенную сумму «на мяч» (для покупки материала для

«мяча», в который принято было играть на масленицу), а также на выпивку. Заплатившего принимали в местное общество, позволяя гулять по селу по праздникам, играть в «мяч» и т. п., а того, кто не заплатил, избивали, не пускали на масленичную гору, порой даже не разрешали ему выйти из дома, крали у него упряжь и т. п.; в других случаях сбор «на мяч» взымался со всей деревни жениха. По отношению к молодоженам на масленицу совершались действия, по форме равносильные бесчинствам, а по смыслу — выполнявшие очистительную и испытательную функции, ср. принудительное валание молодоженов в снег; вываливание в сугроб из саней, скатывание молодоженов с гор и т. д. Катание молодоженов с гор или в санях по деревне сопровождалось «целовничком»: молодых заставляли прилюдно целоваться по первому требованию встречных. Ср. также русский **вьюнишник**.

В Польше широкое распространение получили масленичные обычаи *wkip do bab* [вступление в бабы] или *wuwożenie powożeysowej* [вывоз молодой]. В последние дни масленицы или в Пепельную среду женщины со всего села, собравшись вместе, обходили дома молодоженов и, впрягшись в сани или перевернутую борону, сажали на них молодую женщину и волокли ее из дома в корчму (порой вываливая при этом на землю), где та должна была угостить всю компанию выпивкой; после этого молодых качали и подбрасывали вверх. См. **Масленица**.

У словаков на 5-й неделе Великого поста во время обходов села с Мареной, при посещении домов, где жили молодожены, пели песни с упоминанием молодых пар и собирали дары, или же пели такие песни на видном месте, откуда их было хорошо слышно, а затем, стоя на пригорке, спускали с него круглые калачи, а молодые, стоя внизу, ловили их.

У балканских славян П.о., адресованные молодоженам, получили наиболее широкое развитие. Огромное значение придавалось «введению» молодой женщины в общество в новом для нее статусе, чему были посвящены многие П.о., прерывавшие состояние бездеятельности, в котором находилась женщина после брака. В Македонии в зримый Николин день молодую женщину свекровь вела в церковь, где молодуха причащалась или впервые после свадьбы пела; после этого ее считали полноправной женой. Чтобы отметить событие, вечером того же дня свекровь соби-

рала в гости ближайших родственников невестки. В Николин день совершалось и ритуальное допущение молодой женщины «на ор» (в хоровод). П.о. отмечали и другие изменения в положении молодой женщины, следствием которых становилось расширение ее социальных связей, снятие с нее тех или иных ограничений, касающихся как общественной, так и хозяйственной жизни. В Болгарии в Юрьев день молодой женщине впервые разрешали замесить тесто, что также означало для нее завершение периода постсвадебной изоляции. В Пиринском крае в Юрьев день молодые приходили в гости к куму, где молодая просила прощения у кума, после чего получала право разговаривать с ним. В результате П.о. менялось и обращение к молодой. В Гевгелии (Македония) в Тодорову субботу все молодые женщины, вышедшие замуж в течение прошедшего года, приходили к церкви, и каждая из них целовала руку священнику и всем присутствующим. Если до этого дня женщину звали *невесто*, хотя она и была замужем уже некоторое время, то после Тодорова дня начинали обращаться к ней по имени как к полноправной женщине. В Габрово Тодорову субботу праздновали все молодожены, ибо в этот день была так называемая *Малка сватба*: с этого дня женщину больше не называли *млада булка*; молодожены устраивали угощение, на которое к ним в дом могли без приглашения прийти все желающие.

У болгар женщине в течение долгого времени после свадьбы запрещалось снимать обувь, что было связано с представлением ее временной нечистоте и опасности для окружающего мира. В Юрьев день, реже в Тодорову субботу, на Пасху или Вознесение происходило окончательное утверждение «невесты» в статусе замужней женщины. Этот П.о. назывался *събуването* и *събличането на булката* [разувание и раздевание невесты]. Женщина отправлялась в дом к своим крестным родителям или те приходили к молодой, и крестная мать, посаженный отец или старший сват торжественно снимали с нее всю одежду, обувь и украшения невесты и повязывали ей голову платком так, как это делали замужние женщины (это называется *забраждане булката*); кроме того, ей меняли обувь, давая взамен свадебной ту, в которой обычно ходят замужние женщины, после чего она, как считалось, *става жена* [становилась женой] и могла носить то же, что и остальные.

Среди П.о. юж. славян заметное место занимают очистительные ритуалы, например, зимнего Иванова дня (7.1), примыкающие к комплексу других очистительных праздников (таких как **Крещение** и **Бабин день**, отмечаемый 8.1). В Болгарии и Македонии холостяки, друзья, кумовья и другие участники прошлой свадьбы купали молодых мужей в источнике, чаще всего прямо в одежде, приносили котел со свежей водой и обливали молодых с ног до головы во дворах, около колодцев, а для них воду за паузу или обрызгивали с помощью букетика базилика; молодых женщин не купали, а обливали прямо с головой. В окрестностях Скопье (Македония) то же происходило на **Крещение** (6.1), когда холостяки «купали» те молодые пары, которые поженились в прошедшем году. В р-не Михайловграда в зимний Иванов день молодые женщины носили заранее приготовленные подарки (ракию, лепешку или каравай, вязаные носки) куму или старшему свату, которые в ответ также одаривали их. Обмен подарками для молодых женщин означал завершение периода вынужденного молчания и иных ограничений («говения») в отношении названных лиц.

П.о., касающиеся детей, значительно менее развиты; они отмечали переход детей в группу предпоздкового возраста (5–7 лет) и были связаны в основном с половой идентификацией ребенка (они касались одежды, прически и видов деятельности, к которой привлекали детей). К обычаям посвятельного типа относятся прежде всего т. н. **пострижины**, сведения о которых крайне лапидарны. Согласно летописным сведениям, на Руси стрижка княжеских детей происходила в день именин или на Новый год в возрасте 2–4, а иногда и 7 лет и была приурочена к первому сажанию мальчика на коня. На Украине **пострижини** проходили в возрасте 6–8 лет, перед тем как мальчика отправлять пасти скот; стрижку завершала торжественная трапеза; вместе с пострижниками совершалось и «развязывание ума» ребенка: ему давали развязать пуповину, завязанную сразу же после родов, проверяя тем самым сообразительность ребенка и стремясь магическими средствами способствовать развитию его способностей. У юж. славян широкое распространение получили обычаи в какой-нибудь большой праздник первый раз надевать мальчику штаны (вместо

рубашки, которую он носил до этого наравне с девочками), подпоясывать его поясом, а также иногда надевать пиджак и шляпу, после чего он получал право носить оружие и участвовать в некоторых обрядах (например, у словенцев — ходить с трещотками в Страстной четверг). У русских Тверской губ. после принятия мальчиков в младшую «беседу» им разрешали носить рубаху навыпуск (а до этого — только заправленную в штаны) и пояс (причем чем старше они становились, тем шире и толще становился их пояс). Девочкам же в такие праздники впервые надевали бусы, заплетали косы (взамен распущенных волос), а также прокалывали уши. Торжественно отмечалось также первое обучение девочки шитью и вязанию (в Шумадии девочки учились впервые вязать в день Сорока мучеников, собравшись вечером у костра), прядению (первую пряжу в Полесье сжигали в пасхальных кострах), шитью, замешиванию теста и другим навыкам. У поляков и украинцев в праздники или во время разметки полей мальчиков проводили по границам полей и угодий и затем секали на межевых границах, чтобы они помнили о них и не нарушали. В католических традициях появление у девочек и мальчиков новой, нарядной и соответствующей их полу одежды часто связывалось с конфирмацией.

Лит.: Зеленин Д. К. Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Зел.ИТ 1:179–192; Зел.ВЭ:331–332; Хорватова Э. Традиционные юношеские союзы и инициационные обряды у западных славян // СБФ-89:162–173; Балушок В. Обряди ініціації українців та давніх слов'ян. Львів; Нью-Йорк, 1998 (там лит.); Wieruszewska M. Obrzędy rezerwyne wieku dojrzalego w Belchatowskiem // LSE 1966/8:26–82; Щепанская Т. Б. Драки и браки // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1998/4; Агап.МОСК (там лит.); Каб. АЖТ:141–151; МСб 1:24,80,136,140–141,144; Чуб.ТЭСЭ 3:24; Мор.Слеп.ПК:31; Кол.ГЮС:48; Телб.БББ:218; Добр.:325; ИССФ 1948/8–9:217; Петр.ЖОГ:241,244; Петр.СЦГ:445; Бер.ЖСГ:199; Фил.БХ:236; ГЕМБ 1926/1:61; ЭМС 1953/5:116–117; РММАЕ 1965/9:103; 1967/11:33–34; Kolb.DW 25:155; SN 1972/20:493; Ногв.РЗЛ:100; Kur.PLS 1:151–153,312; 2:43–45.

Т. А. Агапкина

ПОСИДЕЛКИ (рус. беседа, бесѣда, вечерка, вечерница, гостинки, посиди, посидѣлки, посидухи, засядки, посидки, супрядка, сѹпрядки, сѹпрядки, попрядухи, бѣня, ночлѣжки, досветки, доворьки, укр. вечерница, вечер, досвитки, бел. вѣчорки, вѣчарынка, болг. седенки, попрелки, посяда, вечерка, беленки, трошенки, серб. седелѣки, макед. попретки, босн., герцеговин. sjēdanje, sjēlo, pošjelo, dĕrnek, tefĕrić, словац. priadky, páračky, чеш. pĕatki, пол. przadki, skubaczki, drzeć pierze, obieraczki) — сезонная форма молодежного досуга в осенне-зимнее время, наиболее характерная для вост. и юж. славян. У зап. славян подобные собрания не были регулярными. П. созывались часто для определенных видов женских коллективных работ (толока, помочь) и являлись видом соседской взаимопомощи, например, для осенней заготовки продуктов (пол. obieraczki 'подготовка капусты к рубке', словен. lupljenje sliv 'обработка сливы', болг. беленки, трошенки 'отделение зерен от початков кукурузы' и пр.), прядения (в.-слав. супрядки; болг. преденка 'прядение шерсти, хлопка, льна'), щипания пера (пол. skubaczki, чеш. draní peří) для перин и подушек, иногда накануне свадьбы для завершения приданого невесты (ср. болг. шиемка, плетенка). У гуралей Польши П. устраивался для знакомства юноши с девушкой.

Как правило, на любые виды П. приглашались неженатые парни, и работы заканчивались угощением, пением песен и танцами. У русских П. четко разграничивались по характеру занятий и делились на рабочие (прядимые, супрядки) и «с гуляньем» (игримые, игрища, беседы).

П., как и другие виды добрачного общения молодежи (игры, хороводы, совместные полевые работы, свадьбы и пр.), был способом обучения парней и девушек межполовому общению, способом их социализации и частью посвячительных церемоний, эти «игры» должны были завершиться реальной свадьбой. П. являлись продолжением символических молодежных игр, начинавшихся в весенне-летний период, но были более спокойными, что было обусловлено и рождественским постом, когда были запрещены все шумные развлечения. В играх зимнего периода преобладала не тема любви, а тема брака, семьи.

Время П. было регламентировано. П. начинались по окончании летне-осенних полевых работ, кульминация их приходилась на период

святок (в.-слав.). В центр. России молодежь вечеринки игралась со дня Кузьмы-Демьяна или Покрова до масленицы, в Белоруссии и западнорусских областях — с начала Филипповского (Рождественского) поста до начала Великого поста, что нередко совпадало с периодом зимних работ — прядением у женщин и плетении лаптей у мужчин. Редко срок гуляний молодежи ограничивался святками (рус.).

Первые П. приурочивались к одному из больших осенних праздников: у вост. и юж. славян — к Успению Богородицы (15/28.VIII), а также к Семенову дню (в.-слав., 1/14.IX), Рождеству Богородицы (8/21.IX), Воздвижению (14/27.IX), дню Иоанна Богослова (26.IX/9.X), Покрову Богородицы (1/14.X), которая считалась покровительницей семьи и материнства и помогала в осуществлении брака, и дню Параскевы Пятницы (28.X/10.XI), дню Кузьмы-Демьяна (1/14.XI — рус., укр.) Михайлову дню (8/21.XI), Введению Богородицы во храм (21.11/4.XII).

У болгар Фракин первый вечер проводили сразу после Ильина дня (2.VIII), во время периода Горешници, «чтобы парни горели по девчатам» (Гоев С:14). Часто время молодежных собраний соотносилось с созреванием и цветением кизила.

Иногда П. заканчивались к Рождеству или прерывались святочными игрищами, а затем возобновлялись в период мясоеда и продолжались вплоть до Великого поста. С Чистого понедельника начиналась подготовка к тканью полотен, которое происходило уже в одиночку по домам (рус.). В известном смысле вся система добрачных отношений молодежи была зависима от календаря.

П. устраивались и в будние, и воскресные дни (в.-слав.), у поляков — по пятницам, после обеда или вечером, у болгар — в понедельник, среду и субботу. Осенью П. собирались вечером, а в святки переносились на дневное время, поскольку в течение двух праздничных недель существовал запрет на вечерние работы (рус.). Табу касалось и прядения в пятницу, субботу и воскресенье, а также в канун престольных и больших праздников. В три последние дня недели занимались только вязанием и вышиванием, которые считались чистой работой (рус.). Болгары не собирались на П. и в праздники. Первые П. никогда не назначались на день Усекновения 29.VIII (Обсичане), чтобы «не пресечь путь парням

на П.». Последние П. собирались на мясopуcтной неделе, а в горных районах П. продолжались вплоть до начала огородных работ (болг.).

Место проведения П. У вост. и зап. славян П. проходили в специально снятом доме, избе, бане (рус.) или в домах девушек/женщин (э.-слав.) поочередно. Помещение откупали за дрова, хлеб или часть готового продукта (пряжи). У юж. славян П. летом и в начале осени собирались во дворе, на улице, на поляне, гумне, перекрестке, у разведенного костра, в дождливое время — под навесом у амбара, в холодное время года — поочередно в доме каждой девушки у очага.

Чтобы привлечь парней на П., девушки прибегали к магическим приемам: разместили тропки от крыльца до дороги, мели от порога к красному углу мусор, оставленный парнями от предыдущей П., кричали в трубу. Юноши присутствовали на П. в качестве гостей, в один вечер они могли посетить несколько П. Чтобы задержать их у себя, девушки клали в печь поварешку, веря, что пока она в печи, парням не уйти из избы (рус.).

У юж. славян особое значение придавалось первым П., которые девушки устраивали тайно, не допуская туда парней и замужних женщин. Девушки собирались на перекрестке на краю села, девочка-подросток, последний ребенок в семье (*изтърсак*), разводила огонь (*заклаждане на седянка, кладене на огън*), чтобы «парни посыпались на П.» (*да се изтърсят момците на седянка*), остальные становились вокруг него, трижды совершали различные действия (волокли стебли и ветки, «чтобы так же волочились за ними парни», мели, «чтобы юноши выметались из домов на П.», сжигали кол из забора парня, чтобы он не «запирал» ему путь, приносили яйца из нескольких муравейников или соль из загона для овец, чтобы и парни так же собирались на П., как муравьи и овцы), обходили костер или перепрыгивали через него, пряли первую нитку и произносили заклинания: «Как девушки (веретено) вертятся вокруг огня, так чтоб и парни вертелись вокруг П.» (Гоев С:36). Затем пекли на костре картофель, который давали съесть своим избранникам, или приносили «крученую» воду (*въртелива вода*), собранную из-под колеса мельницы. Считали, что тот, кто выпьет этой воды, не найдет локоя, пока не женится на напавшей его девушке. В конце П. гадали: поджигали ку-

сочки непряженой шерсти, соревновались в разбивании горшка, — победительница должна была первой выйти замуж (Гоев С:26).

Участниками П. были девушки и парни одной деревни или молодежи из близлежащих поселков. При встрече с чужаками местные парни брали с соседских выкуп в пользу П., нередко такие П. заканчивались дракой (рус.). В Болгарии парни ставили перед воротами дома, где были П., скрещенные ветки с листвой — знак, что посторонние здесь нежеланны. Если же гости заснивались на П., ребята приносили в комнату сноп кукурузных стеблей со словами: «Парни, давно сидим, не проголодались? Может, угоститесь?»

Существовала и половозрастная дифференциация игрищ и вечеринок, когда собирались отдельно женатые, холостые и подростки. Но чаще П. были привилегией неженатой молодежи и молодоженов, не имевших еще детей, однако здесь могли присутствовать и зрители, главным образом дети и подростки, которые не участвовали в песнях, танцах и играх молодежи. В Заонежье были распространены «старушечьи» беседы, которые проводились только в посты; на них собирались замужние женщины с прядением, вязанием, вышиванием. Такие П. устраивались по очереди в домах женщин, здесь девушки обучались рукоделю, духовным стихам и гаданию.

Право участия в П. получали парни и девушки, достигшие брачного возраста, что связывалось с физической зрелостью и символически подтверждалось сменой одежды. У словаков, только когда девушка-подросток надевала взрослую одежду в день Вознесения, она могла гулять с парнями и участвовать во всех молодежных праздниках и П. В Далмации молодые парни приходили на вечеринку взрослых, принося с собой вино — плату за прием в сообщество старших. У болгар массовый прием подростков в группу парней происходил в зимний Иванов день (7.1), когда взрослые парни купали в источниках подростков, тем самым принимая их в свои ряды. После такого купания мальчики старшего возраста могли принимать участие в посиделках, ходить в хоровод и жениться. В Болгарии девушкам приходилось ждать свадьбы старшей сестры, после чего они получали право быть на П.; юноше, впервые пришедшего на собрание, подвергали испытаниям (поджигали колпак, сажая в центр участников). Если

он выдерживал издевки и приставания, его принимали в свой круг.

Имело значение распределение рабочих мест на П. В одних областях лучшие места (ближе к красному углу) оставляли для самых красивых, богатых и рукодельных девушек. Если П. посещали несколько сестер, наиболее почетное место принадлежало старшей; когда она выбывала из молодежной группы, ее место занимала следующая по возрасту сестра. В других губерниях постоянного места не было ни у одной девушки, каждый раз они перемещались по кругу.

Время П. делилось на рабочее, когда девушки в одиночестве шили, пряли, вязали, тихо разговаривали, пели протяжные песни, и праздное — общение с парнями. Приход их на П. был ритуально оформлен: входили гурьбой, на пороге кланялись, снимали шапки и здоровались с присутствующими девушками, после чего каждый выбирал себе пару (рус. *беседники, занимальщики, игральщики, почётники, дроли, вечеровальщики*) для посиделочных игр, которая должна была оставаться неизменной, поскольку частая смена игровых партнеров во время одного осенне-зимнего сезона осуждалась. Однако во время игр и хороводов, построенных на смене партнера, каждый участник П. мог побывать в паре со многими. У девушки могло быть несколько поклонников (рус.).

У юж. славян выбор пары осуществлялся иным способом: парень покрывал свои колени фартуком девушки, брал ее платочек из пояса и втыкал его в свой, клал ее косу себе на плечо, дарил яблоко, крал с головы избранницы букет (см. **Квитка**). Если девушка возвращалась с П. без *китки*, ее считали «отмеченной», и все знали, что у нее есть возлюбленный, который носил букет на видном месте — на шапке или в поясе (болг.). Нарядно одетые юноши приходили группой, по пути стреляя из ружей, очищая себе путь на П. Они непременно имели ножи и посохи. Место определяли по громким девичьим песням и яркому огню. Хозяйка дома встречала их у дверей, участницы П. вставали, здороваясь с гостями. Распределение участников у огня было строго регламентировано: с одной стороны садились девушки, с другой — парни. Там, где группы соединялись, были взрослые женщины или родственники. К концу П. молодежь садилась парами, «колени до колена». На общесельских уличных П. первый круг составляла моло-

дежь, затем — молодухи, далее пожилые женщины и старики со взрослыми мужчинами.

У вост. славян парням разрешалось провозжать девушек с П. По длине лучины, с которой барышня возвращалась домой, мать судила о времени, которая та провела в пути с избранником. У юж. славян сопровождать участницу П. мог только брат или близкий родственник, в других случаях девушки уходили по домам парами, а та, что участвовала в П. впервые, непременно оставалась в доме, где собиралась молодежь, переночевать.

Молодежные собрания другого рода не были связаны с работой, а представляли собой праздничные гулянья (в.-слав.), которые также имели свой регламент. В Белоруссии, западнорусских областях и граничащих с ними районах Украины существовало разделение зимних праздничных молодежных собраний на два вида: *игрище* и *вечерёнки* (*вечеринки, вечерки, наночки*). В некоторых местах *игрища* справляли только в период святок (смолен.), вечерки игрались во время рождественского поста и после святок до масленицы по воскресеньям и праздничным дням. В других традициях П. различались по времени суток: первые устраивались днем, а вторые длились с вечера до утра.

Для танцев нанимали музыкантов, которые играли целый вечер. Нередко хороводы водили в доме. Танцы запрещались в канун основных праздничных дней на святки. Обязательными на П. были игры, воспроизводящие свадебный обряд, нередко в пародийном виде. Матримониальная тема являлась доминирующей в играх (ср. бел. *жэнітэба Тэрэшка, жэнітэба Бахаря*) и хороводах (рус. *жэніна любовь, ребят жэніть, братъ жэніха* и под.) в святочный период и преследовала цель выбора пары и ее соединения. См. **Свадьба символическая**. Подобные хороводы в избах часто завершались «поделуйними» концами, скреплявшими союз парня и девушки. На П. исполнялись свадебные песни и величания.

Брачные игры и хороводы, обязательные в период святок, были связаны с продуцирующей магией и представлениями о непосредственной зависимости плодородия земель и плодovitости животных от сексуальной активности людей. Допустимость свободного общения полов в прошлом на святки достигала своего апогея к масленице, повсеместно отмечаемой как праздник молодежи (рус.).

У болгар последние в году П. (*закукване на седяника*) заканчивались игрой, осмеивавшей старых дев и холостяков, не вступивших в брак в текущем году (см. «Колодья»): делали длинную палку (кука) с крюком на конце, которым целаяли «старших» за ноги, приговаривая: «Чтобы в следующем году мы тебя не кукали». После чего девушки гадали о будущем браке: собирали кольца всех присутствующих в сосуд с овсом, откуда мальчик доставал их веточкой под сулящие определенную судьбу припевы: скорый или нет брак с пахарем, цыганом, разбойником и пр. Затем каждая брала несколько зерен и относила их домой, клала под подушку в надежде увидеть во сне суженого.

Одним из важных моментов святочных вечеринок было появление на них ряженных, среди которых особое место занимают зооморфные персонажи: конь (кобыла), медведь, волки, индюк, коза, сова и пр. У словаков известны соломенные маски на П. Игровые сюжеты, в которых участвуют зооморфные маски, призваны стимулировать плодородие. Игры с покойником (*умруном*) у русских также имели эротическую окраску, что выражалось в гипертрофированности гениталий у самого «покойника» и его неприличных жестов по отношению к «прощающимся». Девушек, провожавших *умруна* в «последний путь», заставляли целовать «мертвеца», который впоследствии «воскресал». См. Игры при покойнике.

Поведение молодежи на П. у вост. славян, в отличие от весенне-летних гуляний, было достаточно вольным, допускались и поощрялись нескромные разговоры, сомнительные шутки, неприличные песни, объятия и поцелуи. Иногда П. заканчивались «ночлежкой» — совместной ночевкой всех присутствовавших, что должно было оставаться тайной для родственников и односельчан. Хозяевам нанятой избы платили «за молчан» и заканчивали друг друга песней: «Вы не сказывайте дома матерям, что который со которой говорил, что который со которой сидел».

Нередко П. сопровождался с сыными молодежими трапезами. В Вологодской губ. «ссыпку» устраивали накануне Рождества, когда заканчивались рабочие П. и начинались святочные игрища. В Рязанской губ. угощение, подобное началу сезона П. (*засиживанию*), делалось на последнем вечере, приходившемся на масленичную неделю, ког-

да ели пшеничные блины с маслом и сметаной и пили вино, принесенное парнями. На Украине трапеза отмечала начало вечеринок. В день Кузьмы и Демьяна девушки приносили своих кур, которыми угощали пришедших с горняккой парней, выбравших, чья курочка самая вкусная. В Польше на П., где пряли, девушки приносили с собой овощи и фрукты, которыми угощали под особую песню (силез.).

В Чехии в период масленицы праздновалось окончание посиделок (*rozchodnice*), для чего девушки пекли калачи и жарили пончики. На ужин приглашались парни, которые в этом году ходили на посиделки. Они приносили пиво и водку, приглашали музыкантов. Ожидая парней, девушки г а д а л и: одна из них садилась на пол и перебрасывала через голову туфлю. Если она падала пяткой к двери, считали, что вечер удастся. Остальные при этом приговаривали: «Сверху, снизу, с середины, от Адама, от деда, из Моравии и со всех сторон приходите, парни, скорее к нам» (*Zibrt VCh:38*).

У зап. славян П. часто носил характер взаимопомощи, толоки. В Польше, Чехии и Словакии чаще всего это было щипание перьев (пол. *pierzak*, словац. *driapačky*, рус. дон. *перушки*, *пёрышки*, см. *Перо*), для чего по очереди переходили из дома в дом. Местами в Чехии сохранился и символический способ приглашения на работу на следующий день: каждая участница получала перед уходом ломоть хлеба. В последний день хозяйка устраивала для женщин угощение (чеш. *doderky*, *dodrapou*). У поляков Вармин и Мазур сохранился обычай между Рождеством и Крещением для набивания перин и подушек в приданое хозяйской дочери; у словаков женщины и девушки сходились щипать перья в период между оглашением помолвки в церкви и свадьбой.

У поляков Силезии период рабочих П. (*szkubki*, *wyszukbki*, *darcie pierza*, *pierzajki*, *wracka*, *robaba*) начинался с октября и заканчивался весной. Участницами их были девушки и замужние женщины, помогавшие готовить приданое, которое должно было состоять из двух перин и четырех подушек. Как правило, группу возглавляла старшая женщина, знающая песни, былички, загадки, забавлявшая участниц анекдотами и веселыми историями. Парни ожидали окончания вечера в кухне или под окнами дома, чтобы проводить девушек домой. После нескольких дней работ следовало

богатое угощение (*wyszkubek, fajcka, kodusznik, poczgsna*) для участниц. На П., собиравшиеся для прядения, всегда приглашался музыкант, поэтому работы заканчивались танцами. В конце периода прядения (*przqdki*) в Силезии организовывали танцевальный вечер (*suidowajki*).

Аналогично проходили и другие виды работ, например шелушение кукурузы, только здесь угощение отсутствовало, а в качестве дара каждая брала с собой часть продуктов. В Польше почти каждый хозяин призывал для подготовки капусты соседских девушек, которые очищали овощи до ночи. По завершении работы хозяйка угощала их ужином, после которого приходили парни с бочкой вина и рубили капусту. По окончании работы парни ужинали и танцевали с девушками.

Лит.: Агапк.МОСК:466—467,474—475,477; МнБ:467—473; РП:440—442; Olej.ЛТ:120; Берн.МОЖ:238—248; Паш.КЦВС:207—220; EAS XIII, карта 9; EAS X, карта 12; Геров 5:308; Вор.ЭНН:409; ČslV 3:206; Zibr VCh:38; Даль 1:85,189,362,486; Даль 3:328; Гоев С; СбНУ 1892/8:37—40; 1897/14:18—35; Славейков Р. Селянка. Български народни обичаи и вярвания. Общодостъпно изложение. София, 1924:50—51; Марин.ИП 2:583—587; Рак.ПР; Вяс.Гом.; КОО 3:182; Pos.ZO:32—41.

Е. С. Узенёва

ПОСЕСТРИМСТВО — см. **Побратнмство**.

ПОСЛЕД — плацента, воспринимается в традиционной культуре как двойник ребенка. В славянских языках и диалектах П. может описываться как локус: рус. (*детское*) место, бел. *дзіцяча пасцеля, дзіцяче месце*, полес. (*детская*) *постель, колыбель*, пол. *miejsce, lożysko*, чеш. (*plodové*) *lůžko, ložisko, postýlka*, болг. диал. место (северо-запад), *луже, лозе, лозиць* (пловдив.; софийск.), *постелек, пустил, пустилка, постелник*, серб. *ложа, постельа, постельица, постельина*, хорв. *kućica*, словен. *posteljica*. Обозначения П. отражают также его место в процессе родов: в.-слав. *послед*, болг. *послед, последък, последак, последок, последник, послетка*, франкиск. *ваднуту*, макед. *последок, последук*, серб. *пошьедак*, болг. диал. *рожбъ, плодъ*,

в.-луж. *posledk, poslednje, rodzeńca*, н.-луж. *rożeńca*, его функции и свойства: рус. диал. *очисток*, полес. *чистило*; ср. также серб. *тљеница*, чеш., словац. (*plodový*) *koláč*. П. могут определять и по отношению к *повитухе*: болг. диал. *бабино дете, бабето, бабицу*. Иногда на П. могут переноситься названия матки (полес. *матка*) или плевры (полес. *капшук*) (см. «Рубашка»). Другие названия: серб. *пометина*, болг. диал. *послед, пометиште*.

П. мог восприниматься как потенциальный враг роженицы (болг. пирин., добрудж. *душманин на леусътъ*), поскольку мог привести к ее гибели в случае, если не выходил целиком. При задержке П. прибегают и к механическим средствам, и к магическим, например, привязывают к пуповине мужни лапоть (казан.) или венник (Заонежье), чмокают и подзывают его, точно кур (мииск.) или свиной (укр.).

Последу (особенно первенца) приписываются целебные и магические свойства: его используют как лекарство от бесплодия, слепоты, изжоги, лишая, падучей, им выводят **родимые пятна**, бородавки. П. употребляют и в любовной магии: так, о супругах, живущих душа в душу, шутят: «Ах, их опоял последом» (полес. — Каб.АЖТ:91). П. — целанком (вольн.) или засушив его кусочек (Заонежье) — кладут под голову новорожденному в течение первых трех дней.

П. воспринимается и как двойник матери и всей семьи. По количеству узелков на нем можно предсказать количество и пол будущих детей (о.-слав.). П. и пуповину бросают в воду, «штов дети як из воды шли, штов добре буад» (Полесье — Каб.АЖТ: 92) или «да дете буде брзо и да расте као река» [чтобы ребенок был быстрым и рос, как река] (серб., ЗЕМБ 1953:246). Другое объяснение дается в Родопах: П. бросают в воду, чтобы у роженицы было много молока.

С помощью П. мать может символически ваять на свой организм. Если спрятать П. в сырое место, роженица не «засохнет» и будет рожать дальше (Родопа). Закопав П. под порог, она быстро оправится от родов, под порогом — легко будет переносить следующие беременности (полес.). Этому месту захоронения может придаваться и иной смысл. Поскольку порог — это граница, предел, закопав под ним П., предвзительно перевернув его пуповинной виаз, женщина надеется тем са-

мым положить конец родам (укр.). Прежде чем захоронить П., мать перебрасывает его через три порога, чтобы беременеть реже или перестать рожать детей одного и того же пола.

П. закапывали также в саду: под розой, под фруктовым деревом, если хотели снова забеременеть (Фракия, вост. Родопы). Или же П. мальчика — под славой или яблоней, а девочки — под грушей или орехом (макед.); у сербов, наоборот, для рождения девочек для захоронения П. выбирали сливу, считающуюся «женским» деревом, а мальчиков — орех — дерево «мужское». Если женщина не хотела больше рожать, П. закапывали под сухим фруктовым деревом или топодем со словами: серб. «Кад топола род имала, тад и ја дете родила» [Когда тополь принесет плоды, тогда и я рожу] (Runz I. *Des femmes plantées et des enfants fruits // Civilisations. 1987/37:93–94*); под камень, у могилы неизвестного покойника или по сторонам высохшего русла (серб.). П. прячут под крышей или сжигают (Лужица). У чехов П. прячут под край крыши, чтобы ребенок не покинул дом.

Чтобы отсрочить следующую беременность, роженица не закапывает П. сразу, а держит его под кроватью столько дней, сколько лет не хочет беременеть (пол., русины); прежде чем подвесить его в дымоход, заворачивает в П. столько углей, сколько лет не хочет рожать (серб.); разрезает П. на четыре части, прежде чем закопать (Босния, Хорватия); разрезает мешок, протягивает через него П., затем завязывает мешок вновь, считая, что не забеременеет, пока мешок будет завязан (Оток).

С П. связан целый ряд запретов и предписаний. Нельзя бросать П. посреди двора, на проходе, т. к. он может попасть в чужие руки, что лишит ребенка удачи. Считают также, что П. могут подобрать вештицы, самовилы, ведьмы (серб.). Если П. съест свинья — у роженицы пропадет молоко (Добруджа). П. нельзя закапывать там, где его могут вырыть собаки, так как ребенок, чей П. съела собака, не выживет (полес.). Напротив, в Косово П. иногда специально дают съесть собаке, чтобы ребенок был хитрым.

Подготовка к закапыванию П. напоминает похоронный ритуал. Если П. будет чисто обмыт (как покойник), то и ребенок будет чистым (полес.). П. заворачивают в чистую тряпочку, укладывают в старый лапоть, бере-

станую коробочку, черепок, женский или мужской головной убор (в шапку кладут для того, чтобы следующим родился мальчик). В импровизированный гробик, как покойнику, кладут деньги, хлеб и соль, зерна, чтобы ребенок ни в чем не нуждался, кусок глины, отколотый от печи, рыбу, чтобы ребенок был проворным, иголку или нитку, если родилась девочка, гвоздь, если мальчик (полес.).

Подчас, как на настоящих похоронах, повитуха, опустившись на колени, кропит П. святой водой (полес.), произносит молитву или благопожелание вроде: «Тебе, святое место, на лежанье, а ей, родильнице, на здоренье» или «Месту гнить, а ребенку жить, да Бога любить, отца, мать почитать и бабу не забывать» (Маз.СЧ:108). Как на могилу, сверху кладут камень (Странджа). Ср. ст. **Похороны символические.**

П. хоронят у церкви, «шоб було много жэнихив» (полес.), в огороде, саду, сарае, хлеву, навозе, считая, что он обеспечит плодородие земле, деревьям, скоту (рус., пол.), но чаще всего в доме. В большинстве случаев выбор места зависит от пола младенца и отражает две основные матримониальные стратегии. Девочке предстоит выйти замуж, а значит покинуть дом, поэтому ее П. помещают под порогом и даже вне дома, например в саду, чтобы была красивая, как вишня (полес.), румяная, как яблоко (чеш.). Напротив, мальчику предстоит стать хозяином, поэтому его «двойника» закапывают там, где находится символический центр дома, — под столом, в покути, под печью (в.-слав., пол.). Иногда в распределении мест прослеживается иная логика: П. мальчика закапывается под лавкой, а П. девочки — у печи, чтобы дочь выросла хорошей хозяйкой (полес.); П. мальчика — в конюшне, а девочки — у ворот или в хлеву (вологод., орлов.).

Независимо от того, какую цель преследуют родители: сохранить дома наследника или выдать на сторону дочь, в ритуале захоронения П. присутствует идея нерассторжимости родственных связей. Закопанные под домом П. и пуповина должны «привязать» детей к отчужденному дому. Эта же связь между человеком и окружающим его миром продолжает осознаваться и вне обрядового контекста. Во многих местах Полесья привязанность к дому имеет «физиологическую» мотивировку: «Патаму тянець да дому, што место закопано» (Каб. АЖТ:93). Внутренняя логика этого притяже-

ния основана на омонимии: место человека там, где осталось его *место*.

Если дом защищает ребенка, как защищала его в утробе матери его *постель*, то и он способен защитить дом. Закопанные под печью плава с П. принесут дому удачу, помешают поселиться в нем злу, предупредят пожар. Поэтому мать последовательно закапывает «двойников» своих детей под четырьмя углами дома (полес.). Или, наоборот, место захоронения может быть выбрано одно для всех — тогда дети будут жить дружно и держаться вместе (полес., рус.). Через захоронение «двойников» (см. также Пуповина) ребенок находит свое место на земле, пускает корни, вписывается в мироздание.

Лит.: Каб.АЖТ (по указ.); Плот.ЭГЮС: 166—170.

Г. И. Кабакова

ПОСЛЕДНИЙ — см. Первый—Последний.

ПОСТ, *поститься* — воздержание от скоромной пищи; в обрядовой практике — магический прием, жертва, обет, способ достижения ритуальной чистоты, апотропеическое средство.

В оппозиции «постный—скоромный» постный рассматривается в т. ч. как синоним благочестивости, бестелесности, праведности и соотносится с народно-этическими представлениями. В нравственно-религиозных и этических значениях славянских слов с корнем **post-* реализуются мотивы воздержания, ср. серб. *postiti* 'о неудовлетворенной женщине', *ispostiti greh* 'искупить грех' и др.

Постовые периоды. Чередование постов и мясоедов лежит в основе церковного христианского и народного славянского календарей. Православные славяне соблюдали четыре поста: Великий пост, а также Пестров, Успенский и Филипповский (или Рождественский; у католиков — адвент). В течение недели постными днями считались среда и пятница; иногда понедельник. В некоторые праздники (в Навечерие Богоявления, в день Усекновения главы Иоанна Предтечи и на Воздвижение) соблюдались однодневные посты. В Полесье основные поминальные дни,

так называемые «деды», приходились на постный день — пятницу.

В недели больших праздников (на масленичной, пасхальной и троицкой неделях) постные дни, наоборот, отменялись и скоромную пищу разрешено было есть всю неделю без ограничений (такие недели назывались «сплошными» или «одинаковыми», ср. серб. *редовача*, *редовна неделя* (Фил.СК:388).

Религиозные соображения также играли свою роль в выборе способов и форм поста. Православные считали, что люди, неожиданно выздоровевшие после соборования, до конца жизни обязаны были соблюдать пост: им нельзя было есть скоромного, пить спиртные напитки, жениться, ссориться и т. п. Русские старообрядцы были убеждены, что только тот человек, который перед смертью принял покаяние и успел попроситься 40 дней, имел право быть похороненным по принятому у старообрядцев чину. Для не успевших как следует попроситься находился выход: старушки, отпостившиеся за самих себя заблаговременно, получали право поститься «за покойного»: для этого шесть старушек постились по одной неделе, по 3 дня до и после его похорон. У вост. славян пожилые люди часто постились не только по средам и пятницам, но также и по понедельникам (часто в качестве личного «обещания», особенно при чудесном избавлении от какого-нибудь несчастья). Они верили, что, когда умрут, св. Понедельник как проводник душ проведет их души через все мытарства к Божьему престолу. На Украине апостола Петра называли «св. Пониділок» и соблюдали пост в этот день в честь ап. Петра, чтобы через него попасть в царство небесное. Строже, чем требовалось, постились в России и «вековуши» — старые девы, не ушедшие в монастырь, но ведущие крайне строгий образ жизни и фактически удалившиеся от мира, живущие отдельно от своих семей.

В мифологических и фольклорных текстах соблюдение постовых ограничений служило классификатором при разграничении человеческого и нечеловеческого, языческого и христианского. Так, например, по мнению жителей Малопольши, медведь произошел от человека, в доказательство чему они рассказывали, что медведь соблюдает Рождественский пост, лежит в берлоге и сосет лапу. В сербском заговоре от болезни ушей демон болезни противостоит человеку по его отношению к

посту: «Врбаличје... ти си (из) веру излезал, у пос' месо једеш, крв пијеш, у пос' кости ломиш...» [Вербалец (название болезни)... ты из веры вышел, в пост мясо ешь, кровь пьешь, кости ломишь...] (Раден.НББ, № 422). У юж. славян отношение к постовым ограничениям было способом различения этносов и конфессий, ср. *Турчин* = *Мрсан* 'турок (т. е. мусульманин) = скоромный'; *Србин* = *Посан* 'серб (т. е. христианин) = постный' (Страх.НР:289).

Система за́претов. Отношение к нарушению поста было различным и зависело как от того, какое значение придавалось тому или иному посту, так и от особенностей местных традиций. Русские наиболее строго соблюдали Великий и Успенский посты, кануны Рождества и Крещения и однодневные посты. В постное время категорически запрещалось употребление мясной и молочной пищи, а также яиц; что же касается рыбы, то у католиков ее можно было есть во время постов, у православных же — только во время больших праздников, приходящихся на пост (на Благовещение, в Вербное воскресенье), а также иногда по субботам и воскресеньям в течение поста. В это время ели не чаще двух раз в день, не пели светских песен (а только псалмы и духовные стихи), рассказывали исключительные назидательные сказки, не ссорились между собой, мужики не пили водку, запрещалось забивать скот. Во время поста категорически возбранялись сексуальные отношения, не играли свадеб и даже не сватались. Иногда венчали и в пост, но только в исключительных обстоятельствах (см. **Иосиф**). Вместе с тем во многих славянских традициях пост (особенно Рождественский) считался периодом «звериных» (в частности «волчьих») и «птичьих» свадеб. Длительное пощение проецировалось на мир вещей. В быту нередко различалась «постная» и «скоромная» посуда, «молчание» колоколов в конце Страстной недели расценивалось как их «говение»; в Полесье о деже, вымытой от закваски в Страстной четверг, говорили, что она «говеет», и т. п. Среди русских колоколов появлялись специальные, в которые благовестили во время поста, например «Голодарь», и т. д.

При этом отдельные категории людей: малолетние (до 3 лет) дети, беременные и кормящие женщины, старики, больные и путешествующие — обычно освобождались священником от постовых ограничений.

Наказания за нарушения поста описаны в русских **обмираниях**: в них сообщается, что за несоблюдение поста женщина должна есть червей, то живых, то дохлых, причем разложившихся (Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1995:71). По польским представлениям, Бог превратил человека в филина за то, что он съел в пост скоромное. За употребление мяса в пост Господь, по представлениям белорусов, карает пеклом. По мнению македонцев, скоромничающий в пост как бы повторно распинает Христа, за что в иной жизни такого человека и самого будет распинать (Страх.НР:289). Несоблюдение сексуальных ограничений во время поста могло, по восточнославянским поверьям, привести к появлению уродливого потомства, лишеного основных признаков человеческого начала (зрения, слуха и способности к речи), к рождению уродов и идиотов.

Канун любого поста, т. н. **заговенье**, было временем, когда люди воздерживались от работы, обильно ели и веселились в преддверие постовых ограничений. Завершение постового времени тоже воспринималось как праздник и часто сопровождалось ритуальным уничтожением какого-нибудь предмета, символизирующего пост. Зап. славяне на Страстной неделе уничтожали постную похлебку (называемую у поляков «жур»), а у словаков «кисель») как основную пищу периода Великого поста, вешали сделанную из дерева «седедку» и сжигали растительное масло. В Польше уничтожение «жура» называлось *pożrzebanie postu* [погребение поста]. Словенцы, ломая и разбивая старую деревянную посуду и мебель на Страстной неделе, говорили, что тем самым они «толкут пост». В Поволжье перед Рождеством делали из соломы чучело, которое относили в поле и сжигали в конце Филипповского поста, тем самым «проводя Филиппа». Аналогичные представления о материальности, «вещности» времени (в данном случае — времени поста), которое якобы способно к перемещению в пространство, отразились, например, в том, что, объясняя детям, куда делся пост, мораване показывали на крышу соседнего дома, где пост якобы «спрятался».

Пост расценивался также как способ достижения ритуальной чистоты. У поляков над Рабой священнослужитель, которому вскоре предстояло освятить специальный колокол, предназначенный для отгона градовых туч, должен был провести в молит-

вах 9 дней и при этом ничего не есть и не пить. У сербов и македонцев перед семейно-родовым праздником «слава», отмечаемым в честь святого покровителя, принято было поститься «за славу» всей семьей в течение целой недели (если, конечно, сама «слава» не приходилась на время поста). В России достаточно долго соблюдалось древнее требование церковного устава, сформулированное в 50-й главе Кормчей книги, — о запрете жениху и невесте есть перед венчанием, для чего ложки молодых за общим столом перед венчанием поворачивали ручками к центру; во многих местах от еды и питья воздерживались также родители брачующихся. О недельном посте перед венчанием молодоженов известно и у болгар. По народным представлениям, соблюдение поста и воздержание от плотских удовольствий в столь ответственный момент жизни благоприятно влияли на будущую семейную жизнь, были залогом счастья и супружеской верности. См. также в ст. **Натоцак**.

Популярным у славян было пощение девушек перед гаданиями о замужестве. Девушки верили, что если ничего не есть в Андреев день (30.XI), в праздник Трех королей (у хорватов) или в Рождественский сочельник (у сербов-границар) и лечь спать голодной, то ночью можно увидеть во сне жениха.

В мифологии ю.-зап. Украины, Карпат и Бессарабии были известны предания о рахманах — блаженном и священном народе, жившем где-то под землей, у великих вод; рахманы — христиане, они якобы говели в течение целого года (ср. известное на Украине выражение «Постимо, як рахмани») и разговлялись на свой, Рахманский, Великдень, раз в год, деля одно яйцо между 12 рахманами.

В традиционной культуре индивидуальный и групповой посты (в т. ч. в неурочное для этого время) считались действенным способом сакрализации магических действий. В Угорской Руси верили, что постящийся в первый день Пасхи сможет во время церковной службы распознать ведьму, а белорусы — что постящийся на Пасху летом не будет страдать от жажды. Длительный пост и молитва подготавливали человека к тому, чтобы в купальскую ночь найти цветок папоротника (в.-слав.). Украинцы верили, что человек, трижды строго постившийся в последние три дня Великого поста, за три дня узнает о дне своей смерти. Белорусы считали: чтобы

в поминальные дни увидеть пришедшие в дом души умерших, надо весь день накануне провести в посте и молчании. На Гомельщине человек, соблюдавший строгий трехдневный пост накануне Пасхи, должен был носить с собой эти три дня мелкие монеты, которые впоследствии давали в качестве оберега мужчинам, отправляющимся на войну (ПА).

Пощение использовалось и как аптопическое средство: русские заставляли воздерживаться от скоромной (а иногда и от любой) пищи жениха и невесту в день венчания, чтобы ничто не могло повредить им (в т. ч. чтобы избежать порчи через еду и питье). Белорусы считали, что у того, кто постится в пасхальную среду, поля не пострадают от града. Украинцы Подолья в день ап. Марка постились и молились, чтобы Марк не запирает дождей. Украинцы на Воздвижение старались не только не есть скоромного, но даже борщ варить без грибов: максимально строгое пощение в этот «праздник гадов» должно было охранить человека от укусов змей. Соблюдению пятничных постов в течение года посвящен известный апокрифический текст «Сказание о двенадцати пятницах», объясняющий, в какие именно пятницы необходимо поститься, чтобы избежать тех или иных опасностей и болезней. Поляки Подлясья, если в семье были дети, больные эпилепсией, постились в течение первых дней Рождества и Пасхи в надежде на их исцеление.

Связь рта человека (и приема пищи) с пастью дикого животного, грызуна или птицы, портящей посевы или загрызающей скот, обусловила появление предписаний поститься (и вообще ограничивать себя в еде), чтобы обезопасить поля от птиц и полевых вредителей, а скот — от нападения хищников. На Витебщине женщина, начинающая жатву, должна была поститься с обеда до ужина, чтобы впоследствии мыши и птицы не ели сжатого хлеба. У болгар, чтобы на овец не нападали волки, принято было поститься каждую пятницу. Чтобы волки не ели скот, пастухи у юж. славян соблюдают пост на пророка Даниила, в дни св. Игнатия и св. Андрея, на св. Антония (17.I), св. Луку (31.X), а также в некоторые другие праздники. На Вологодчине принято было поститься на Воздвижение, чтобы медведи не трогали коров. В Полесье, а также в других местах хозяева и пастухи постились в Юрьев день, чтобы скот воял и его не задрала волки (ПА). Карпатские па-

стух строго соблюдали и посты, и отдельные постные дни, считая, что если пастух оскоромится, то и «вовк буде си скоромити вивцями» (Левк.СО:70).

Пощение имело также жертвенный или обетный характер. Так, в Белоруссии при потере тельного крестника, чтобы предупредить несчастье, строго постились три пятницы подряд, а болеющие лихорадкой считали необходимым поститься по субботам. В России было известно даже особое понятие «лекарственный пост», который соблюдался теми, кто хотел излечиться от какой-либо болезни. У русских в Костромском крае после излечения занозы на больное место накладывали повязку из красной ткани и постились в течение девяти дней (Пыщуганье. Пыщуг. 2001:127). В Хорватии страдающие от болей в костях постились в день св. Лаврентия (10.VIII). Пощение широко применялось в практике охотников, в т. ч. и как способ избавиться от сильных залатов, которые могли бы спугнуть зверя: у гуцулов, например, перед охотой на медведя пастухи считали необходимым поститься и молиться. Особый смысл придавался посту, соблюдаемому на Пасху, во время всеобщего разговления. Так, поляки верили, что недельный пост на Пасху и в Рождество поможет им избавиться от эпилепсии большого родственника. Соблюдая Великий пост, девушки в Скопской Котлине якобы искупали грехи своих родителей. Словенцы полагали, что девушка, постящаяся в течение трех дней накануне праздника Трех королей, сможет заполучить любого парня, которого захочет. В Штирии верили, что постящийся в день св. Урбана (25.V) быстро женится (выйдет замуж). В Полесье девушки старательно постились 12 пятниц, чтобы приблизить брак. В Страндже девушки постились, чтобы удачно выйти замуж; женщины — чтобы попасть после смерти в рай; все вместе — чтобы на «том свете» у их душ были еда и питье. У белорусов-пичуков, если в селе у одной женщины родится ребенок, а у другой одновременно умрет, то последняя считает причиной смерти своего ребенка другого новорожденного. Иногда мать умершего младенца в течение некоторого времени даже соблюдает пост, чтобы Господь отомстил за нее матери оставшегося в живых ребенка.

Люди постились и с целью добиться приумножения хозяйства. Так, на Витбыльне считали, что если искренне и всухую

поститься в пятницу перед Благовещением или в Чистый понедельник, то летом человек будет удачлив в поиске яиц диких птиц; пчеловоды не ели и не пили ничего в Сочельник до самой зари, чтобы у них лучше ройлись пчелы. На Смоленщине принято было поститься в течение недели перед Покровом, чтобы скот «водился».

Вместе с тем постные дни, которых в течение года было немало, воспринимались как неудачные с хозяйственной точки зрения и символически ассоциировались с бедностью, голодом и неурожаем, что актуализировало оппозицию «постный» — «скоромный». Болгары и гуцулы считали, что если Юрьев день придется на среду или пятницу (как постные дни), в течение года коровы и овцы будут давать молока меньше, чем обычно; на Карпатах случку овец производили исключительно в скоромные дни; белорусы верили, что если лягушки впервые заквакают в постные дни, коровы будут давать меньше молока. На Рус. Севере из тех же соображений старались не выгонять коров первый раз на пастбище в постный день. Русские Владимирской губ. полагали необходимым подкладывать под наседку лишь те яйца, которые были снесены в скоромные дни (вторник, четверг, субботу), иначе из них не вылупятся цыплята. Жители Угорской Руси не крестили детей в постные дни, иначе ребенок никогда не будет богатым. Полешуки верили, что родившийся в постный день будет несчастлив всю жизнь; по тем же причинам избегали крестить детей в пост, и, если здоровье ребенка позволяло, откладывали это событие на послепостовое время, а также старались не свататься во время поста или в постные дни. Сербь в Бачке не сеяли в постные дни, опасаясь неурожая.

Иногда, впрочем, постные дни считались благоприятными в хозяйственном отношении: полешуки верили, что в постные дни хорошо сажать овощи и закладывать зерна в амбары на зиму: червь и мыши будут «поститься» и не тронут хлеба и овощей.

Лит.: Б а л о в А. «Понедельничанье». Историко-этнографический очерк // ЖС 1901/1; Православие и русская народная культура. М., 1993/ 2:117—118; Толстая С. М. Оппозиция постный—скоромный в свете диалектной семантики // Русская диалектная этимология. Екатеринбург, 2002:128—132; Якушккина Е. И. Диалектные названия скоромной и постной пищи и их вторич-

ные значения // Там же: 132–135; Przewodnik naukowy i literacki 1878/6:366; ЭО 1890/2:143–144; 1914/3–4:128; ТОРП:11; ППО:52–53; Гром.МРД:114; Иван.МЭВ:38; ЗРГО 1869/2:26; ТРМ:39; Журав.ДС:21; Fed.LB 1:254; Ром.БС 8:302,311,316; Никиф.ППП:111,201. № 1885,1892; Булг.П:204; ППГ:173,177; Гура СЖ:137,163,574; Каб.АЖТ:105,160; СВФ:84:274; Дан.ЭСП:131; 1896/2:7,20; Шух.Г 4:243,248; Марин.ИП 2:840; Кол.ГЮС:35,99; Странджа:327; ГЕМБ 1931/6:18,28; 1932/7:87; Мижуш.ЛьЧ:47; Лук.В:294; Бер.ЖСГ:113; Фил.СК:391; Kur.PLS 4:294; Варг.МЛ:11; Świąt.LN:552; Kolb.DW 54:86; Кагв.КЛЗД:198. См. также лит. к ст. **Великий пост**.

Т. А. Агапкина

ПОСТЕЛЬ — ложе и постельные принадлежности (подушка, перина, одеяло, постельное белье), имеющие ритуальное и магическое применение в семейной обрядности (родинах, свадьбе, похоронах), магии и гаданиях.

В свадебном обряде П. — часть приданого невесты, а также место совершения супружеского акта молодых в брачную ночь, связанное с символикой девственности и дефлорации невесты и продолжения рода. Приготовление брачной П. особенно ритуализовано у зап. славян. В Словакии шипать перья для перин в приданое невесте начинали в период подготовки к свадьбе, после первого оглашения помолвки в церкви. В канун свадьбы к невесте приходил крестная и другие близкие родственницы набивать перины пером. К участию в этом не допускались вдовы, чтобы невеста быстро не овдовела (р-н Брезно над Гроном). Женщины в шутку кукарекали, и тогда хозяева их угощали (р-н Банской Штьявницы). Набивая перины и подушки, женщины вкладывали в них деньги и черепки, чтобы от их бреничания молодые не спали долго и раньше просыпались, голубине перья — для взаимной любви, зерна клеячки (стафилеи) и монету — чтобы молодожены всегда были вместе, пирог, корку хлеба или остатки запеченного теста от свадебного хлеба. В Польше в перину или в подушку вкладывали венок невесты или два венка — невесты и жениха. Иногда мать зашивала дочери в перину ее родовую «сорочку».

Перевозка П. к жениху происходила или вместе с молодыми, или отдельно от них —

во время их венчания в церкви либо по приезде их из церкви, перед брачной ночью, но иногда и перед свадьбой — после обручения, в канун свадьбы или утром в день свадьбы до приезда жениха за невестой. В Нижегородской, Ульяновской и Тверской обл. ехали с *постелькой* (новгород.) подруги невесты (твер. *коробейщики*). После *пропоя* (обручения) перед девичником устраивали *постельник*, когда девушки несли постель к жениху, с угощением, частушками и веселыми песнями (инжегород.). У вост. славян П. часто везли лица со стороны невесты: обычно ее родственники (рус. *днал. периницики* и *периницицы, постельники*; бел. *мозыр. пасьцельніцы*), иногда только замужние и женатые, только близкие женщины, родственницы (перм. *постельные свахи*), крестная, сестра и близкая соседка (гомел. *посцельницы*), сваха невесты (рязан., перм. *постельная сваха*, архангел. *запостельная сватья*, курган. *постельничья сваха*), ее повитуха (енисейск. *постельница*), крестный невесты, ее братья (енисейск. *постельники*), группа мужчин, соседские парни. П. везли также лица со стороны жениха: девушки из числа родственниц или знакомых жениха, молодые женщины, дружба, дружба и замужние женщины. В Польше подушки и перины во время переезда к жениху находились под присмотром дружбы, а лица, перевозившие приданое и П., могли называться *pościelarze, zapościelarze; pościelniki, pościelaniki*. В районе Слупска *przedanki*, перевозившие брачную П., были замужними женщинами, по две с каждой стороны. Однако в некоторых местах число лиц, перевозивших П., должно было быть нечетным (рус. архангел., укр. *волын.*).

В Словакии гостей, приезжавших за П., не сразу впускали в дом невесты. У русских и словаков П. и приданое нередко перевозили публично, на украшенных конях с колокольчиками, с пением и шумом, с демонстрацией их односельчанам. В Бел. Устюге на П. сажали мальчика с иконой, а четверо мужчин несли ее, держа за углы. В Архангельской губ. на П. в поезде сидели родители невесты. В Могилевской губ. на П., положенной на воз, ехали в дом жениха молодые. В Польше в сундуке с приданным невеста перевозила из родного дома к жениху буханки хлеба, завернутые в подушки и перины.

П. выкупали дружка жениха, его друзья или сам жених у родственников невесты.

сты, ее брата, подруг и т. д. Продажа П. сопровождалась публичными торгами, шутивными приговорами и т. п. Например, у словаков П. выкупал старший сват у женщины, которая сидела на перине с прялкой и куделью, пряла и пела о том, как весь год она пряла на один подош. В Нижегородской обл. девушки сначала давали дружке рваную одежду, требуя заплатить за каждую дырку.

Подготовка брачного ложа сопровождалась ритуально-магическими действиями, призванными обеспечить удачную дефлорацию невесты и предохранить супружеский акт от порчи, гарантировать молодым потомство и согласие в браке, а также некоторыми действиями шуточного характера. Как правило, этим занимались лица, состоящие в браке, не вдовы, часто молодые. П. для новобрачных стелили женщины: в основном родственницы невесты — сваха, крестная, посаженная мать, сестра и т. п. (рязан. *постельная сваха*, олонец. *постельные проводницы*, орлов., курск., воронеж. *постельница*, курск. *постельницы*, гомел. *пассельница*, *пассельницы*), иногда с участием женатых родственников-мужчин, старуха-повитуха (енисейск. *постельница*), реже замужние родственницы жениха, мать жениха или по паре женщин с каждой стороны.

В Белоруссии и в некоторых (главным образом близких к ней) областях России, в карпатской зоне Украины и в Польше брачную П. нередко готовили и мужчины, обычно дружка (старший сват) жениха, один или со свахой невесты. Стеля П., женщины пели песню с мотивом молотыбы, символизировавшей контус, старались не забивать перину, чтобы молодые не ссорились (словац.) и жених не бил невесту (кашуб.). П. стелили на гороховой соломе (словац.), под кровать ставили таз с водой (пол.), в изголовье ведро, свечи (болг.), возле П. — свадебное знамя (укр. карпат.), специальную икону за постелью (рус. архангел.) и т. д. Помещали предметы, связанные с символикой контуса: втыкали нож возле П. (болг. русен.), клали под подушку крупную палку (бел. могилев.) и т. п. Для крепости брачных уз подкладывали под П. гнет для сена на возу, хомут и вожжи (вят.). В качестве оберега сыпали соль на П., жених продавал под подстилкой раскрытые ножницы, а в случае порчи перевертывали П. и клали под нее лемех плуга (хорв. с.-далматин.). Ради забавы распиливали и расставляли доски

кровати (пол.), клали в П. горшки, чтобы молодые «спокойно спали» (словац.). См. также **Брачная ночь**. Перед укладыванием *качали жениха* — бросали его на брачную П. (дон.).

У юж. славян невеста в алая мальчика по брачной П., чтобы у нее родился сын. В Болгарии она валяла маленького мальчика по приготовленной П. в канун свадьбы (русен.). В Сербии мальчика, которого катали по П. новобрачных перед брачной ночью, называли *постельниче*. В Черногории при встрече невесты после венчания в доме жениха ей вручали мальчика, которого она сажала себе на колени, а затем бросала на П., валяла по ней и дарила ему платочек или какой-нибудь фрукт, рубашку, носки и платок.

В зап. Словакии, чтобы предопределить рождение мальчика, под постель, на которую ложились молодожены, клали топор, а в каждый из четырех углов — хлеб. В сев. Словакии в свадебную ночь втайне от молодых под матрац ставили таз с водой и смотрели, как ляжет на постель невеста: вернули, что если она ляжет на таз, будет сын, а если рядом — дочь (Липтов).

Ритуальное опробование брачной постели известно в разной функции. На севере Болгарии в канун свадьбы невеста после мытья ее подругами ложилась с ними спать на П., приготовленную для брачной ночи молодых: таким образом девушки приобщаются к брачному статусу невесты и благодаря этому скорее выйдут замуж. На Рус. Севере в П. молодых ложилась девочка, у которой невеста или жених *выкупали постель (кровать)* платком, полотенцем или отрезом материи на платке (вологод.); *выкупали постель* у свахи, согревающей им П. (перм.); *выкупали постель* рубашками, полотенцами и платками у нескольких *дружек* жениха (олонец., ленинград.). Магический характер носило опробование брачной П. ритуальной или реальной супружеской парой в зап. и юж. России и в Белоруссии: на П. поочередно ложились *сваха* невесты и *дружка* жениха, у которых *откупали постель* подарками (олонец.); *дружка* и *сваха* ложились на П. греть ее (смолен.); счастливая брачная пара *обогривала постель* (воронеж., пензен., тамбов., курск., калуж.) или *мягчила постель* новобрачным (тамбов.), чтобы молодые также жили согласно и счастливо в браке; *сваха* невесты и *сват* жениха *обкатывали постель*, показывая молодым, «как нада» (воронеж.);

пасцельница (дочь крестного или другого близкого родственника невесты) с *дружкой*, или *старшим сватом* (крестным жениха), катались по П. и учили молодых целоваться и обниматься (бел. гомел.). У словаков укладывание в брачную П. дружбы вместе с невестой представляло собой реликт права первой ночи для дружбы. У поляков опробование брачной П. дружбой (старшим сватом), ненадолго ложившимся на нее перед брачной ночью, часто носило шуточный характер. В Могилевской губ. фрунцкой обеспечения деторождения имело укладывание в П. женщины, выбранной *пруданкамі* невесты в качестве *породзіі* (роженицы), для шуточного изображения родов.

В некоторых местах П. использовалась в качестве свидетельства «честности» невесты после брачной ночи. Так, у украинцев участником свадьбы демонстрировали утром П. со следами дефлорации; в знак девственности невесты свашки жениха танцевали с подушкой в красной наволочке, подбрасывая ее вверх (луган.).

А. В. Гуря

Похороны. В погребальной обрядности П., подобно *одежде*, нередко считалась частью смертного снаряжения, иногда ассоциировалась с самим человеком, поэтому с ней совершались различные ритуальные действия: освящение, устранение, «обезвреживание», уничтожение. Из-под умирающего выгаскивают перину, чтобы ему было легче умирать, потому что перья тяжелы, они отягощены сексуальными грехами, считающимися на перине (словац.). Словаки считали, что смерть можно отпугнуть, поставив ложе умирающего перпендикулярно потолочной балке, тем самым образуя крест. Чтобы облегчить смерть, умирающего укладывали на земляной пол, положив под него солому (словац.). У русских умирающего также полагалось класть на пол, подстелив солому. Нередко смертное ложе ставили в почетном переднем углу избы (словац.).

У русских *гроб* считался смертной постелью, на дно которой клали сухие листья, часто от березового веника (с.-рус.), которые покрывали холстом или белой тканью, а в изголовье помещали подушку, набитую либо сухими листьями, либо куделью. Нередко женщины до старости собирали вычесанные

и остриженные волосы, чтобы набить ими подушку (рус.). Словаки подушку набивали соломой, дно гроба покрывали стружками, *поверх* которых клали большую простыню — *plachta*, катанки приглашали священника окропить гроб святой водой и окурить тимьяном. В Словакии солому, на которой лежал покойник, сжигали, у русских также пускали по воде, бросали в ров или на три дня выносили в курятник, «чтоб петухи опели» (Даль ПРН:927). Сербы Боснии П., на которой лежал покойник, выносили из дома, стирали и не вносили обратно до истечения сорока дней. В Македонии на третий день после погребения семь женщин относили одежду и П. покойного на реку, где полоскали, причем подушку и белье несли отдельно. Болгары после стирки П. умершего обычно снова употребляли. См. **Агония, Гроб, Покойник, Покойничьи предметы.**

Родины. Во время родов и после рождения ребенка с П. совершали очистительные и апотропические действия. У поляков для облегчения родов клали на постель роженицы выгоревшие угольки из печи. У юж. славян и словаков после родов мать с ребенком до первого посещения храма и получения очистительной молитвы находилась в тщательно отделенном углу дома на П., закрытой пологом, полотнищем (словац. *kutna plachta*), или на соломе, рядом с которой размещали предметы-апотропеи, например очажные щипцы или лопатку (болг., макед.). Чтобы вредносные для роженицы духи *юди* (самодивы) не имели доступа к постели, туда кладут сверху *гръмотрън* — колючее растение с мелкими красными цветками (болг. варнен.). В Словакии угол, где стояла П. роженицы, окропляли священной водой, натирали чесноком.

П. и отдельные ее атрибуты могли служить объектами воздействия в любовной магии или при нанесении порчи в семейных отношениях. Так, если свекор или свекровь не любили сноху (невестку), они клали под подушку супругам разные травы, чтобы разрушить молодую семью (болг. плевен.).

У зап. славян с П. связан бытовой запрет: пока лес не зазеленеет, нельзя перины выносить из дома (Словакия, окр. Банска Штьявница).

Лит.: Сумц.СО; Богословский П.С. К номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чинов // ПКСб 1927/3; Зел.ОРАГО;

Терещ.БРН; Шейн В; БУМФА:8,16,33,35,39; СРНГ; Ив.; ИАОИРС 17:801–808; АрхРГО, ф. 1, оп. 1, ед. хр. 64:22–48,82–124; Гос. Архив Вологодской обл., ф. 652, оп. 1, ед. хр. 79, ф. 4389, оп. 1, ед. хр. 153; СЭ 1959/2:47–56; Добр.СЭС; Вас.; ПА; Чуб.ТЭСЭ 4; Вес.; ЗСЭО 1910/1:161–196; Ркс. 226:211–212,367:170–171; Гласник Цетњинских музеја 1969/2:149, 1970/3:149; IEF, ркп. 274:11,14; Jakub(ková) K. Slovenská svadba // Slovenské svadby. Z dotazníkovej akcie Matice Slovenskej 1942 / Zostavil M. Leščák. Bratislava, 1996:12,13,15; АТ УЕИ, inv. ё. 294: 3,7–9,36,56–57,69–70, inv. ё. 791А:18,19,21,71, inv. ё. 799:27,110, inv. ё. 799/А:4,29; РАЕ, карта 463,468,589,593,597,607; Kolb.DW 39:367; МиБ: 480; Грац.С:168,173,178; Рус.2005:522; Рус.3: 238; Ногр.ЗVR:12.

Е. С. Узеньва

ПОСТОРОННИЕ — односельчане, соседи, случайные посетители и прохожие, не приглашенные на свадьбу (иногда — на другие семейные обряды), выступающие в обряде преимущественно в роли реципиентов. Относятся к категории лиц, приходящих «извне» (подобно колядникам, поалааннику, странникам, бродячим певцам-мишцим, первому встречному и др.). Как зрители П. наблюдают и оценивают происходящее и следят за соблюдением обрядовых правил, получают угощение, им показывают невесту, демонстрируют приданое, поют песни. П. также активно вмешиваются в ход обряда, действуя не индивидуально, а объединенной половозрастной группой (мужчины, замужние женщины, девушки-односельчанки, холостые парни, мальчики-подростки, дети): преграждают путь свадебному поезду, сообщая или через своего выборного представителя-вожака требуют денежного выкупа или угощения, похищают съестное, приветствуют, поздравляют и хвалят молодых, осыпают их житом, стреляют из ружей, участвуют в танцах, веселят присутствующих шутками, играми, сценками с ряжеными. Иногда односельчане участвуют в сборе продуктов для свадебного стола и помогают в организации свадьбы.

Названия П. обычно представляют эту группу лиц нерасчлененно, обобщенно-собрительно: рус. вологод., укр. луган. *люди*, олонеч., вологод., ярослав., укр. харьков. *народ*, новгород. *артель* и т. п. Другие наименования противопоставляют П. полноправным

участникам свадьбы (рус. *застольники*, укр. *веселяне*, словац. *zástolníci, oddomníci*) как особую, отдельную от них группу: вологод. *сторона*, перм. *позастольники*, укр. луган. *чужі люди, некликані, непрохані*, словац. *sidzár*, пол. люблин., подляс. *postronni*. Часто П. называют по месту, занимаемому ими во время свадьбы: вят. *кутяны*, вологод. *закутяна — в кути* (углу за печкой); бел. *запорожцы*, укр. *запорожці* — за порогом; пол. *ptogosi* — у порога; кашуб. *okpewi* — под окном. Ряд названий характеризует П. как зрителей, праздных наблюдателей, пришедших поглазеть (перм. *пошаропучить*) на свадьбу: перм. *смотрельщики*, владимир., ярослав. *глядельщики*, укр. луган. *глядачі*. Некоторые названия определяют П. как просителей угощения, попрошайк: перм. *захлебетики*, вят. *захребетики* ('дармоеды'), владимир. *корюки* (ср. *корюкать* 'ковырять, выковыривать что-л. '), перм. *пузыряне* (от *пузыряно* 'угощение, выслаемое хозяйкой: водка, пиво, закуска'), пол. люблин. *kościelniki* (ср. *dziad kościelny, baba kościelna* 'нищие на паперти'). Имеются также наименования по иным функциям П.: псков. *сестра посыпальница, посикальница* — осыпает из толпы молодых житом, укр. луган. *протестанти* — «протестуют», перегораживая дорогу свадебной процессии, пол. куяв. *grabarze* — грабящие, похищающие свадебное угощение, хорв. славон. *izovi, izovnici* — зазываемые в помощь родителям невесты.

Повсеместно П. получали угощение. У украинцев парней, приходящих накануне дня венчания в дом невесты и стоящих в сенях, приглашали на угощение (*почесну*) последними (винниц.). В Вологодской губ. на рукобитье П. потчевали *лучеглазым* — водкой. На свадьбе их также угощали водкой (рус. вологод., укр. волян.), выставляли им пиво (вологод., архангел., твер.), называемое *ложурёным* (перм.). Иногда П. давали деньги за угощение вином — *клали в стол* после родителей и родственников (вологод.). В Польше угощение для П. обычно выносила *starosta*, руководящий свадьбой. Униж. лужицан *matznica*, охраняющая невесту от порчи, намазывала хлеб маслом и угощала им зрителей, стоящих за оградой.

В Белоруссии каждому присутствующему при изготовлении свадебного каравая пекли пирожок *кроску* (минск.), раздавали детям *шышачкі*, испеченные вместе с караваем (го-

мел.). П. угощали караваем при его дележе (бел. гомел., брест., укр. житомир.), резами и раздавали им кулебяку (пирог с рыбой), от которой жених с невестой откусили по три куса (вологод.). На Рус. Севере на свадьбе П. (иногда только детям, сидящим на полатях или на печи, или девушкам) чаще раздавали кроеное (кроёное, крояное, кроямы, краяное) — нарезанные пироги, пряники, мелкое печенье, сладости и орехи (перм., вологод., костром., ярослав.).

По пути к венчанию (см. **Путь обрядовый**) невеста или все поезжане кланялись каждому встречному (рус.). Специальные свадебные чины угощали П. пивом. Свахи или дружка по пути угощали П. (дон.), раздавали кроеное, бросали его детям (новгород., вологод., ярослав.). В Словакии и Чехии раздавали или бросали по пути к венчанию мелкие хлебные изделия или пироги — словац. *trváne* (р-н Банской Штьявницы), *výchytky* (р-н Липтова), чеш. *metáčky*. У хорватов Истрии невеста по пути к жениху раздавала свадебный хлеб *rig*, а на второй день свадьбы разносила его куски соседям жениха (Крк).

П. не только получали угощение, но иногда и похищали кушанья, предназначенные для свадебного стола. Например, в Куявах (Польша) парни-подростки (*grabarze*) с деревянными ложками на поясе врываются в избу или на кухню, где готовилось свадебное угощение, и ели своими ложками все, что им удавалось найти.

Иногда для П. устраивали и специальное угощение в конце свадьбы. В Калужской губ. соседей, знакомых и случайных посетителей звали на *третий стол* — третье после венчания угощение в доме жениха. У словаков угощали соседей в конце свадьбы, у кашубов жених приглашал к себе П. вечером после венчания, по окончании свадебного застолья для гостей. В Польше после венчания молодые со всеми гостями шли иногда к кому-либо из П., обычно к соседу, который согласен был их принять и угостить пивом, хлебом с маслом и селедкой (р-н Слупска).

Посторонних на свадьбе не только угощали, но и п е л и им. На Рус. Севере невеста на девичнике *приплакивала* сначала родственников невесты, потом поезжан жениха, подруг и в конце П. — причитала, обращаясь к ним с приветливым словом (вологод.). В Хорватии аналогичные песни пели по отдельности всем гостям, а также страннику из чужой

земли. В Польше *starosta* на свадебном пиру зыказывал для П. танец.

П. преграждали дорогу поезду свадебному для получения вознаграждения за проезд. Перед деревней невесты односельчане (*околичники*) загораживали дорогу поезду жениха жердью или длинной веревкой (калуж.); мужчины преграждали путь поленом, опутывали дорогу веревками для получения пива (вологод.); ребятнишки загораживали дорогу жердями или костром из смоляных бочек (архангел.); П. *перенимали дарогу*, кладя поперек нее жердь и разводя огонь (бел. гомел.); устраняли *пэрэпой* — выносили на дорогу лавку или стол, на который жених выставлял водку и закуски (гомел., брест.); делали *перейму* в виде накрытого стола с хлебом, получая деньги за проезд (укр.), и т. д. По прибытии поезда жениха к дому невесты молодежь останавливала поезд и просила выкупа за проход — парни денег на водку, а девушки пряников (вологод.); ребята *заламывали ворота*, требуя от жениха выпивки или денег (новосибир.); мужчины-односельчане требовали *воротное* — плату за проезд водкой или деньгами (бел.); парни — соседи невесты — стояли у ворот с оглоблями и не пускали жениха во двор, пока им не давали выкуп (укр. луган.). Перед выездом поезда с молодыми к венчанию парни (*дворники*) затворяли ворота и не давали проезда без выкупа (смолен.); мужчины и парни закрывали ворота, пока не получали денег на вино (петербург.). С целью выкупа П. преграждали путь поезду с молодыми к венчанию и из церкви в дом жениха: загораживали дорогу шестом (новгород., вологод.), преграждали путь холстом (вологод.), мальчишки заваливали дорогу (владимир.); по пути в каждой деревне и в деревне жениха молодежь останавливала поезд, выставляя украшенный цветами стол с хлебом, солью и полным стаканом воды (чтобы жизнь молодых была полная), а жених выкупал проезд конфетами или деньгами (могилев.); П. *пэрэнімали молодых*, выставляя стол, на который жених клал угощение (брест.); устраняли *перепони* — преграду поперек дороги, требуя водки и закуски (львов.).

Часто вознаграждение за проезд представляло собой выкуп за невесту, даваемый женихом ее односельчанам за то, что он забирает невесту в другую деревню. Так, у словаков при выдаче невесты на сторону на

пути свадебной процессии устраивалась преграда — *влопа*: парни ставили на дорогу гирлянду, сплетенную из лент, деревянную жердь, телегу и т. п. (сев. Спеш, Замагурье). У лужичан женщины и дети не пропускали жениха без выкупа, когда он ехал за невестой в другую деревню. Такой же смысл имеют различные виды вознаграждения односельчан со стороны жениха и на севернорусской свадьбе. В Вологодском у. *выкулом* называлось угощение женихом односельчан невесты вином и пивом в качестве платы за невесту. На занимательный характер отношений с сельским сообществом указывает и *залозное* (от *залог*) — название угощения (сыра и кренделей), предназначенного для зрителей-односельчан: *выбранный* из числа П. *староста* раздавал его П. или собирал на него деньги с новобрачных и всех участников свадебного пира в доме жениха (олонец.). В Вологодской губ. женщины из деревни невесты просили у стороны жениха денег *на молчан* (*на молчанье, за молчаное*) — за то, что они хвалили невесту, «ничего про невесту не говорил худо, <...> ее на ум наставляли и влюди опускали» (ЖС 1905/1—2:218). Мужчины же в качестве выкупа за невесту, взятую из другой деревни, просили у жениха денег себе на водку (а иногда еще и на чай и сахар для баб): *на рогозку* (*на рогожу*) — за то, что невеста «красивая, хорошая работница и не неряха», или *на мяч* (*на меч*) — «за труд, за работу», а также на табак. В Архангельской губ. П. на свадьбе после венчания требовали от стороны жениха угощения: сват угощал мужчин нюхательным табаком, а сваха, сватавшая невесту, угощала женщин сочными.

П. встречали, приветствовали и хвалили молодых. Они провожали и встречали свадебную процессию. У черногорцев Приморья перед домом невесты поезжан ждала молодежь, которая пела и танцевала коло (паштровичи). У русских по приезде поезда жениха к невесте из группы зрителей выбежала девушка и спрыскивала лошадь (новгород.). В доме дружка выливал на П. воду, которую отпивала невеста и в которую были положены для нее деньги, говоря, что «невеста лучше людей» (вологод.). При отправлении поезда к венчанию холостые парни стреляли из ружей (вологод.). Народу выводили показать невесту сразу после венчания (олонец.). *Посыпальница*, предводительница толпы, ожидавшей выхода молодых из церк-

ви, осыпала жениха с невестой житом после венчания (псков.). По пути поезда от венчания и по прибытии его к жениху П. стреляли из ружей (вологод., архангел.). Мужчины из деревни жениха на пути поезда жгли солому (олонец.), при въезде в деревню вывешивали флаги в виде ворот, по обеим сторонам дороги зажигали бочки, поленья и солому, а дети встречали поезд с горящими факелами (архангел.). Поезд переезжал через костер из горячей соломы, который устраивала молодежь (петроград.). При входе молодых в дом жениха кто-либо из П. осыпал их зерном (вологод.).

П. хвалили жениха, приехавшего на пропивание невесты накануне свадьбы (вологод.). На свадьбе П. (*пузыряне*) поздравляли молодых и получали за это угощение — *пузыряно* (перм.). К П. обращались со словами: «Благославляйте: кутяна, полотяна, середяна, маленьки робенки, синие пупки, свиные желудки» (вологод., СРНГ 16:179—180). В Олонецкой губ. на *хваленье* в доме жениха после венчания П. поздравляли молодых и хвалили приехавших в гости родственников невесты: «Хороши приставницы!», «Хороши рожники!» (ЖС 1893/2:245). П. выбирали между собой бойкого на язык *безуказного старосту*, который подходил к столу, поздравлял родителей и раздавал П. *залозное* за то, что они хвалили молодых. П. смотрели и оценивали жениха с невестой во время взаимных угощений в домах родственников молодых в конце свадьбы и на масленце (вологод.). В Полесье П. качали на свадьбе мать невесты, получившую подарок от сына (бел. брест.).

П. развлекали гостей шутками, сценками с ряжеными. У русских в доме невесты накануне свадьбы они веселили гостей (вологод.). У украинцев мальчики и девочки, чтобы протиснуться в дом невесты на угощение (*почесну*) накануне венчания, устраивали ради забавы *головицю* — хлопали кого-нибудь украдкой по голове (винниц.). У белорусов во время одаривания молодых мальчики подражали крику животного, которое объявлялось в подарок, и плескали вино в потолок, чтобы подаренное животное подпрыгивало (минск.). Вооружившись помелом и лопатой, П. на свадьбе смешили присутствующих непристойными приговорами (мозыр.). У словаков П. принимал участие во фривольных играх в конце свадьбы, например, в «бритье» прохожих, «подковывании» женщин и т. п. У поляков П. (*kościelniki*) участво-

вали на свадьбе в танцах и развлечениях (люблин.). Посторонний гость (*sluga*) стоял в дверях и наблюдал за танцующими (бельск.). П. опоясывали соломенным жгутом того, кто последним танцевал с невестой утром после брачной ночи, и ради потехи подвешивали его к потолку (волын.). Перед началом *радостного стола* на второй день свадьбы П. выводили на улицу всех гостей и катали их в снегу или в ручье (вологд.). В первое воскресенье Великого поста, когда женихи ездили за тещами и везли их к себе в гости, толпы мальчишек-подростков с криком хлестали их вениками и кидали в них снегом (новгород.). П. развлекали присутствующих на свадьбе и в качестве ряженых. В Полесье переодетая стариком старуха и женщины изображали сову и соевянт и занимали места за столом, откуда их выгоняли, поднося им водку и подпалывая соевянт бороду (брест.). Во время печения каравая мужчины плясали и прыгали друг через друга в виде козы и козла; после дележа каравая двое мужчин, накрывшись скатертью, с конской маской и хвостом, ржали и скакали кобылой перед молодыми (брест.), рядились конем, сажали на себя верхом одного из зрителей и въезжали в дом жениха, где получали угощение водкой (гомел.). В Словакии П. в масках развлекали присутствующих шуточными сценками, изображая кухарку с ошпаренной рукой, бабу с ребенком и т. д. Особенно распространено было в конце свадьбы травестийное переодевание П. новобрачными. Иногда П. являлись ряжеными и на крестины. Так, в Белоруссии и в Подлясье ряженный анстом приходил на крестины во время дележа каши поздравлять с новорожденным. В похоронном обряде П. участвовали в **играх при покойнике**.

Жених перед свадьбой откупался от сельской молодежи, представляющей собой особую группу П. На Украине *молоду челядь* приглашали на обручение (чернигов.). У русских жених устраивал *выставку* — угощение для молодежи своей деревни (новгород., ярослав., сибир.). У поляков в **канун свадьбы** он выставлял водку в корчме для своих холостых сверстников. В Моравской Словакии платил вожаку молодежи денежный выкуп (*starka*), чтобы откупиться от своих товарищей.

В **конце свадьбы** происходил прием невесты в круг замужних женщин, односельчанок жениха, также составляющих особую группу П. в свадебном обряде.

Нередко П. оказывали помощь в организации свадьбы. У хорватов Славонии родственникам невесты помогали ее соседи *изотри*. В Словакии все члены сельской общины приносили продукты в свадебный дом перед свадьбой, а раньше сама невеста обходила дома односельчан и собирала зерно, перо, лен и даже деньги. В Польше дары в свадебный дом носили как приглашенные на свадьбу, так и неприглашенные односельчане.

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гуря

ПОСТРИЖИНЫ (рус. *застрижки, стрижки, пострыжки, постриги*; укр. *пострижини, стрижини, стриження, стрижки*; бел. *стрыжки*, серб. косов., черногор. *стрижене, шишанье*; болг., макед. *пирот. стриг, стрижба*; пол. *postrzyżyny* и др.) — обряд **первой** стрижки волос ребенка, включающий: выстригание прядей, магические действия с остриженными волосами, переодевание ребенка в новую одежду, угощения и обмен дарами, **благопожелания, гадания** о будущем и др.

П. совершаются в раннем детстве, по своей семантике и ритуальному оформлению идентичны другим обрядам, фиксирующим этапы взросления младенца (ср. **родины**, **имянаречение** (см. **имя**) и **крестины**, отлучение от груди, первые шаги и др.). В письменных источниках засвидетельствованы постриги 5—7-летних мальчиков (сыновей знати), имеющие посвятельный характер и отражающие родовые связи и обычное право (авункулат и др.): у вост. славян — Юрия и Ярослава, сыновей князя Всеволода (Лаврентьевская летопись, годы 1192 и 1194), у чехов — князя Вацлава и др. После ритуальной стрижки княжича сажали в седло отцовского коня — «чтобы ему в отцовское стремя вступить» (Даль 3:346—347), это означало признание отцом сына; надевали на него отцовскую рубашку и устраивали застолье. Ср. обычай донских казаков: подстриженного мальчика сажали на коня, давали ему в руки саблю и поздравляли, как казака. У русских с ритуальным обрезанием волос совпадало начало учения, и постриги знаменовали признание ребенка как личности.

П., приуроченные к раннему детству, были распространены у всех славян. Ритуалы должны были обеспечить ребенку нормальное раз-

зние, счастливую судьбу, своевременное вступление в брак, богатство и др. Считалось, что совершить П. необходимо и для того, чтобы у ребенка были густые красивые волосы (о.-слав.). П. отмечались или как большой праздник, на который, как на свадьбу, созывались гости, или проходили в тесном семейном кругу с соблюдением лишь некоторых ритуалов. Обряд П. распространялся или только на мальчиков, или на детей обоего пола. Разновидностью П. было обрядовое бритье головы мальчика с оставлением чуба (укр., болг., макед.), а также *плетиво* — ритуал выстригания прядей, сопровождавшийся сплетением косичек у мальчиков и у девочек (серб., болг.).

Ритуальное состригание первых волос осуждалось христианской церковью (Аф.ПВ 3:420), ср., однако, обязательное выстригание прядей в крестильном обряде и при пострижении в монахи.

Ребенка стригли в раннем возрасте: чаще всего — в год, в три-пять (макед.), между двумя и пятью (болг. капан.), в 7 лет (в.-слав., серб.) или независимо от возраста, когда волосы вырастут слишком длинными. Иногда устанавливались временные рамки П.: не ранее года, но не позднее трех лет (болг. ловеч.).

У всех славян строго соблюдался запрет стричь младенца до года, это считалось грехом (бел. могилев.). Полагали, что стрижка до года сократит ребенку жизнь, замедлит его рост (о.-слав.), лишит памяти (бел., серб.), что ребенок будет страдать головной болью (укр., болг.), проживет жизнь в бедности (бел.) и т. п. В некоторых традициях, наоборот, обязательно трижды стригли младенца до года, начиная с четырех месяцев (серб. болевц., сврлит.; болг. капан.; бел. брест., столин.). Совершить П. как можно раньше старались в семьях, где дети «не держатся» (макед., косов.), а также в случае тяжелой болезни ребенка и вероятности его смерти. Если младенец рождался слабым, его выносили на дорогу и просили первого встречного постричь его (серб.).

Время обряда П. Удачными для П. днями считались понедельник, четверг (косов.), воскресенье, любой церковный праздник (о.-слав.), Великий четверг, Пасха (бел. лин.), Богоявление или 1 марта (болг. ловеч.). Стригли утром, до полудня, на голодный желудок или, наоборот, вечером, после ужина.

П. приурочивали к фазам луны: стригли на растущей луне, чтобы ребенок лучше развивался (серб., Герцеговина), в полнолуние (н.-луж.). П. совершали осенью или зимой, когда нет полевых работ (серб., Вране); поздней весной, когда распускаются листья, «чтобы ребенок был молодым и цветущим» (болг. родоп.). Если нужно было стричь двоих детей, вместе с ними стригли и одно животное, иначе дети не будут жить долго (болг., Ловеч, Ркс.354). См. **Два**.

Место обряда. Чаще всего детей стригли в доме у очага, реже на пороге или во дворе — на дровянике или под плодовым деревом (кустом). Ребенка сажали на стол (о.-слав.), на скамью в красный угол (в.-слав.) или ставили на дежу, поворачивая его лицом к востоку (болг. капан.). При стрижке сажали ребенка на козух (укр.), подкладывали подушку (рус. орлов.), а под стол помещали мешочек с солью (бел. минск.). Под растеленный на столе козух при стрижке девочки клали прялку, гребень, нитки, а мальчика — нож, рубанок, ножницы, тем самым желая ребенку приобрести профессиональные навыки (в.-слав.).

Исполнитель обряда П. Обычно ребенка стриг крестный отец, реже — отец (словен., с.-рус., бел. брест.), мать (бел. брест.), тетка (серб., Воеводина), бабушка. Для П. звали мужчину с живыми родителями (макед. пирот.), состоящего в первом браке (болг. сакар.). Другими требованиями к исполнителю П. были: богатство, хорошее здоровье, добрый характер (серб.), густые волосы (н.-луж.) и пр. Иногда обряд должен был совершать мужчина, не состоящий в родстве с семьей (серб.). В Болгарии девочку стригла девушка с живыми родителями (ловеч.). В Белоруссии младенца стригли бабушка и крестная (могилев.).

Через П. у юж. славян устанавливалось родство, которое считалось выше кровного и духовного (босн.). В Сербии тот, кто стриг ребенка, становился его крестным отцом по П. (*ишшано кумство*), в Болгарии — побратимом ребенка (ловеч.). Если две семьи находились в ссоре, специально приглашали члена враждующей семьи стричь ребенка, после чего заключался мир по «кумовству П.» (босн.). См. **Род, родство**.

Способ выстригания первых прядей и сопутствующие магические практики различаются по славянским традициям. Болгары Ловечского края повязывали ребенку вокруг

шен новое белое полотенце (туда падали остриженные волосы), давали ему в руку горящую свечу. Тот, кто стриг, омывал лицо ребенка из нового сосуда, чикал ножницами в воздухе и «славил»: «Да оstarееш и да побелееш като Стара планина и като дядо си на стари години» [Чтобы ты состарился и поседел, как Старая планина и как твой дедушка в старости] (Лов.:366). Чаще всего начинали с макушки и выстригали волосы крестообразно — в четырех или пяти местах (о.-слав.), надо лбом, на затылке и над ушами. Эти места на голове ребенка крестный предварительно мазал медом или помечал теплым воском от зажженной свечи (серб., з.-болг.). В правой руке он держал ножницы, а в левой три ржаных колоса, базилик и куриное перо, связанные вместе («китку»). Подстригая волосы, он прикладывал к ним и «китку», которую также подстригал (болг. кюстендил.). Иногда ребенка брили наголо (с.-укр., болг. ловеч.). После стрижки голову смачивали вином (косов.). П. сопровождалась возжиганием свечей, молитвами и поклонами (серб.), целованием руки совершившему обряд (болг.) и др.

Считалось, что во время П. ребенок должен обязательно закричать (ю.-слав.), иначе он вырастет неудачником (косов.). Его специально пощипывали или дергали за волосы, слегка ударяли ножницами, которыми стригли, старались напугать или рассердить, чтобы он заплакал (з.-болг., серб.). Крестный отец после стрижки поднимал ребенка кверху и слегка ударял о балку (хорв.)

Состриженные волосы. Первые волосы клали в сито (макед.), куда уже была насыпана пшеница (косов.); их поднимали кверху (словен.). Известна практика уничтожения прядей либо избавления от них: волосы бросали в огонь, в печь (с.-словац, укр.), приговаривая при этом: «Валосікі гарі, а галава не балі» (бел., Радз.:200), в реку, в проточную воду (в.-словац., з.-укр.), закапывали под плодовым деревом (яблоней, сливой, вишней) или вешали на ветки деревьев и др. Чтобы волосы были густыми, срезанные пряди (иногда в скорлупе грецкого ореха) бросали в свиарник, муравейник (ю.-болг.).

Вместе с тем известны запреты уничтожать (сжигать в печи) состриженные пряди и рекомендации по их хранению. «Родовые» волосы не должны были попасть к птицам. Верили, что если птицы влеет их в гнездо, ребенок будет мучиться головной болью. Пер-

вые срезанные волосы держали в доме, в специальном ящике с пчелиным воском (серб.), в сундуке, в сите для муки (с.-рус.); под подушкой ребенка (болг. сакар.); запикивали их под потолок, «щоб не пропади, бо як умре дитина, то на тим світі будуть засновані очи» (полес.), под матицу (с.-рус.), затыкали в стенку (гомел.), чтобы ребенок не вырос расточительным (болг. родоп.). Гуцулы помещали состриженные пряди за образами и сообщали об этом ребенку, чтобы он знал, откуда их взять после смерти. Иногда волосы держали в сундуке, пока ребенок не подрастет или не научится произносить слово коса 'волосы' (ю.-слав.).

Мать, спрятав волосы, отдавала их ребенку в пять-шесть лет, чтобы у него было много денег (словен.). В 6—7 лет пряди показывали ребенку, и он должен был перечислить домашних животных. Считалось, что животное, которое он назовет первым, впоследствии будет у него хорошо вестись (серб., з.-болг., ю.-укр.). По некоторым данным, первые состриженные пряди хранили до смерти; их клали в подушку умершему (укр. поднестр.).

Действия с состриженными прядями зависели от пола ребенка. Волосы мальчика помещали в загон для волов (бел.), закапывали под грушей (болг.). Первые пряди девочки бросали в ткацкий станок (бел.), закапывали под вербой, яблоней, вишней, под розовым кустом (болг., бел. брест.). Волосы мальчика сжигали в печи, чтобы птицы не подобрали, а девочки — бросали в хлев, чтобы «косы были длинные» (бел. могилев.), смешивали с навозом и закапывали под столбом ворот или вмазывали в плетень, чтобы коса была, «как у коровы хвост» (укр.).

О д а р и в а н и е ребенка, а также исполнителя П., родных и гостей считалось обязательным. Крестный покупал для ребенка полное одеяние и обувь (в.-серб. пирот., з.-болг.), приносил ему красную шапку (косов.), дарил улей пчел, овцу или другое домашнее животное (ю.-слав.). Крестная после стрижки переодевала ребенка во все новое, на голову ему надевали венок, так ребенок ходил в течение трех дней после П. Свекровь дарила девочке платок, а мальчику шапку (болг. кюстендил.). Ребенок получал дары (преимущественно животных) и от деда с бабушкой по линии матери, и от других родственников.

Родители благодарили подстригавших ребенка: давали куму рубаху, оружие (серб.).

вешали на плечо полотенце (болг.). Все гости приносили на П. угощения и подарки — пироги, хлеб, соль, одежду ребенку (ю.-слав., укр. карпат.).

П. сопровождается сбором денег для ребенка, которые все участники ритуала и приглашенные клали на остриженные пряди (у болгар Ловечского края они лежали на рушнике, расстеленном на караване для крестного), бросали на козлук или в чашку с остриженным чубом (укр.), первый пятак клали на голову ребенка (чернигов., полтав.). Отрезанные волосы клали в шалку, которую специально приносил крестный, пускали ее по кругу, и все гости кидали в нее монеты с благопожеланиями: «Нека је срећан, дуговечан и благословен!» [Пусть будет счастливым, благословенным и проживет долгую жизнь!] (серб.). Эти деньги оставляли до свадьбы (рус. орлов., владимир.).

Формы застолья по случаю П. варьировали: от повседневного семейного ужина с участием лица, совершившего П. (з.-слав., в.-болг., с.-укр.), до богатых обрядовых трапез, напоминающих свадебные, с приглашением музыкантов и танцами (з.-болг., серб., макед., ю.-укр.). Известны узколокальные ритуалы специальных угощений на П. Так, украинцы выпекали пироги разного размера с начинкой; большой сладкий пирог делили между кумовьями и приглашенными гостями. Совершали также **преломление хлеба** над головой ребенка с пожеланием ему счастливой судьбы, зажиточной жизни и здоровья (чернигов., полтав.).

П. сопровождалась гаданиями о будущей профессии и роде занятий ребенка. На козлуке раскладывали орудия труда и предметы, символизирующие разные профессии (ножницы, книгу, гребень и пр.), и по тому, к какому предмету ребенок потянется, судили о его склонностях (болг., с.-укр.).

Во время П. произносятся множество приговоров и благопожеланий — здоровья, счастья, безбедной жизни, долгих лет, удачного брака в будущем и пр.: «Каб волос рос», «Каб кудры завівалися» (бел. могилев.), «Щоб волосся було як козлук; щоб був багатий, як козлук волохатий», «Щоб овечки велися» (бел. гомел.), «Голем да пораснеш, па н зелене венци да ти држим» [Чтоб ты вырос большим, чтобы мы на венчании зеленые венки держали] (серб.) и др. У сербов на П. исполнялись и обрядовые песни (лесковач.).

Разновидностью П. и первой стрижки следует считать болгарские и сербские обряды *плетиво*, *наплитане*. Трехлетнему мальчику, держащему в руке зажженную свечку, заплетали три косички и отстригали две прядки, приговаривая: «Честито ти плетиво» [Поздравляем с косичками!] (Ркс. 308, годеч.). В области Сакар девочке при первой стрижке заплетали косу и трижды потягивали ее вверх со словами «Да расни мома, да порасни като дива ела» [Расти, девочка, вырастай, как дикая ель], а затем вниз «Да са стели коса като тъмна мъгла» [Пусть стелется коса, как густой туман] (Лов.:265).

Лит.: Potkański K. Postrzyzyny u Słowian i Germanów // Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego Akademii Umiejętności. Ser. 2. Kraków, 1895/7:330—422; Стоилов А. Стрижба (фолклорна студия) // БПр 1905/5:33—86; Борђевић Д. Кравајарске и стрижабарске песме у Лесковачком крају // Радотата на 13. конгрес на сојузот на фолклористите на Југославија. Скопје, 1968:362; СРНГ 30:241,329; Нид.СД 2000:202—203; Очерк истории церковно-приходской школы. СПб., 1894/1:37; Лов.:366; Сакар:265; Плов.:217; Пир.:387; Род.:140—141; Кап.:175—176; Ркс. 308; РР:21,44,56, 89—90; Зел.ИТ 1:81—182; РСев-2001:628; Русские:516; Укр.316—318; Радз.:60,62,64; Развитак 1997/198—199:125; Китевски М. Истражувања на македонскиот фолклор. Скопје, 1996:183—184; Треб.ПДСК:150—152; Бор.Д.:263—273. См. также лит. к ст. **Волосы**.

И. А. Селакова

ПОСУДА — совокупность предметов домашнего обихода, предназначенных для приготовления и потребления **пищи**; используется в календарных и семейных обрядах, в гаданиях и народной медицине. В систему обрядов и верований в наибольшей степени вовлечены предметы для выпечки **хлеба** (**дежа**, **решето**, **лопата хлебная**), **утварь печная**, гончарные изделия (**горшок**), **ложки**, молочная посуда (подойник), металлическая утварь (**нож**, **сковорода**), **ступа** и **пест**.

Славянская керамнка X—XI вв. известна по археологическим раскопкам; это хорошо обожженные, сделанные на кругу горшки без ручек, с отогнутым венчиком, под которым наносился орнамент в виде горизонтальных

прямых или волнистых полос или ряда косых линий, точек и кружков. На дне имелись гончарные клейма в виде различных геометрических фигур. Известны также рога для питья, сделанные из турьего рога и часто окованные серебром, например, знаменитые ритоны из кургана Черная Могила у Чернигова (Нид.СД:338).

Ритуальное использование отдельных видов П. восходит к периоду Средневековья. В курганах с труположениями воляныи XI—XII вв. в насыпях попадают угли и зола, обломки глиняных сосудов, которые, по-видимому, разбивали при сооружении кургана. В погребениях дреговичей найдены глиняные горшки, стоящие у ног умершего, в некоторых случаях у его головы; около трети дреговичских трупосожжений находятся в глиняных сосудах или накрыты ими. В качестве отголосков древнего похоронного обряда можно рассматривать такие ритуальные действия, как битье горшка при выносе покойника из дома, помещение перевернутого горшка в изголовье поверх могилы, несение горячих углей на могилу. Битье посуды, из которого пили жених и невеста, входило в состав церковного венчания в Древней Руси (XIII—XIV вв.) и в Сербии (XIV в.), известно по описаниям царских свадеб XV—XVI вв. Древнерусские привески-амулеты XI — начала XII в. включают миниатюрные бытовые предметы, в частности ложки; ручка ложечки, найденной в кургане близ Трубчевска, отлита в виде человеческой фигурки.

Конструктивным деталям П. часто придавалась антропоморфная, зооморфная или орнитоморфная форма. Например, в России солонки делали в форме уточки, ковши — в форме птиц или коней. Поверхность таких изделий украшали резьбой, росписью или надписями. В России на деревянной посуде, предназначенной для хлеба, часто вырезали присловья-поговорки о ритуальном значении хлеба, «хлеба-соли», гостей и т. д. Среди археологических находок в Новгороде имеется берестяной туюсок 3-й четверти XIV в., на ободке которого написан текст апокрифической загадки о Ноевом ковчеге.

С развитием гончарного производства появились предметы, в которых декоративная сторона превалировала над утилитарной. На Украине известна специальная обрядовая П.: гуцульские деревянные *пасківники* для освящения пасхи и пасхального угощения, гли-

няные подольские *вазки на кутью*, использовавшиеся во время поминального освящения плодов и меда. В отличие от повседневной, такая посуда расписывалась с двух сторон (Бетехтина:125). На протяжении XVII—XIX вв. на Украине популярным видом стеклянной посуды были «ведмедики», т. е. бутылки в виде медведей, которые предназначались главным образом для свадебного ритуала (Ашарина:57).

Символика П. актуализируется в ситуациях приготовления специальной пищи, предназначенной для ритуального использования (свадебный каравай, пасхальный кулич, бабина каша и др.). При гадании и в лечебной магии П. выступает либо как вмещающее воды, либо как посредник между миром реальным и сверхъестественным, либо как источник свойств, способствующих исцелению. П. используется при ритуальном угощении умерших или сверхъестественных существ, приглашаемых на ужин под Рождество и на поминки. На Рус. Севере на могилах до сих пор оставляют у креста стакан водки для мужчины и чашку чая для женщины. Во время русских подблюдных гаданий девушки опускали в чашу с водой свои кольца и др. мелкие предметы или накрывали их блюдом, а затем вытаскивали по одному наугад под пение коротких песен-предсказаний.

Для символики П. существенными являются связь тех или иных предметов с пищей и питьем, в т. ч. с их сакрализованными видами (**вода, молоко, хлеб**), материал, из которого они изготовлены (**дерево, железо, глина, металлы**), способ изготовления (**гончар, кузнец**) и приобретения (**давать—брать**), а также такие **опповзнци семантические**, как: **верх—низ, полный—пустой, открытый—закрытый, новый—старый, первый—последний, мужской—женский, целый — нецелый**.

Семиотический статус П. обусловлен тем, что в отличие от предметов домашнего интэрьера (**печь, стол**) П. относительно подвижна внутри жилища и может быть вынесена за его пределы. Существуют многочисленные запреты и поверья, регламентирующие передачу П. во временное пользование, которые обусловлены представлением о том, что в П. воплощаются достаток дома и счастье его обитателей (см. **Доля, Передача предметов**). Хранение П. и ее бытовое использование определялись множеством примет и поверий. Нарушение правила обращения с П. могло по-

влечь за собой неприятности в семейной жизни и вмешательство нечистой силы в дела человека. На ночь П. с напитками и едой не оставляют открытой, иначе в нее залезет нечистый и осквернит ее; злой дух может также наплеватель или нагадить в оставленную открытой П.; если нечем ее покрыть, то следует хотя бы перекрестить ее или положить сверху две лучины крест-накрест (в.-слав.).

П. соотносена с человеком на уровне лексик (горло, ручка, носик, ушко, плечико). В украинском анекдоте человек, одолживший горшок, возвращает его с маленьким горшочком в придану и говорит, что горшок родил горшочек; в следующий раз, одолжив горшок, он оставляет его себе, объяснив, что горшочек-роженица скончалась (СУС:311). В ряжени и быличках горшок заменяет голову человека; ср. также лексический параллелизм: череп — черепок. Посуде приписывается «жизненный цикл», который начинается с «рождения» в руках мастера и завершается «смертью» — ритуальной порчей или сжиганием (см. «Житие» растений и предметов). Уничтожению подлежала П., которую использовали при обмывании покойника; П., взятую с собой на кладбище при похоронах, не приносили обратно, а раздавали или оставляли на могиле, чтобы не навлечь смерть на семью покойного (бел., Никир.ППП:292).

Согласно Библии, Бог сотворил человека из праха земного (Быт.2:7). В народных переказах Бог «слепил» или «замесил» человека из глины (укр., НБ:222—223). Господь делает людей из глины, как гончар делает горшки (болг., БИ:26). Бог-гончар сначала тщательно лепил людей, а потом увидел, что работа идет медленно; тогда он смастерил болванку и начал лепить по ней; от этого люди стали выходить кто с кривой ногой, кто слепой и т. д. (Охрид, СбНУ 1898/15:91—92). Ср. такие метафорические обозначения человека, как «сосуд греха», «сосуд истины» и т. п. Отождествление человека с горшком проявляется в ритуалах битья посуды, приуроченных к переломным моментам в жизни человека.

Двойственный характер имели функции П. в свадебном обряде. С одной стороны, П. входила в состав девичьего приданого: зашивали в скатерть ржаной хлеб, солонку с солью, два калача, две ложки, чашку, тарелку и везли все это в дом молодого (архангел., Лаврентьева:51). До сих пор сохранился обычай дарить молодым П. на свадьбу. С другой стороны,

невеста ассоциировалась с нецелым, продырявленным сосудом; если она сохранила девственность до свадьбы, то после первой брачной ночи били какую-нибудь целую П.: тарелку или горшок; в противоположном случае били П. надтреснутую или расколотую, что символизировало утрату девичьей «чести» (рус. белозер., ДСКБ:337). После первой брачной ночи родителям невесты в зависимости от ситуации подносили вино в целом или в дырявом сосуде (СД 3:136). Если невеста оказалась «нечестной», то ее спутникам надевали хомуты и подавали или угощение на старой, изорванной скатерти; чарки, миски, тарелки и др. П. ставили попорченные, с отбитыми краями (бел., ЭС 1854/2:209).

Семантика П. и в целом отмечена определенной двойственностью: с одной стороны, П. используется в качестве оберега от нечистой силы, с другой — выступает как ее местнинец или атрибут. Горшок, кувшин, сито использовали ведьмы, крадущие небесные светила (в.-, ю.-слав.). По украинским поверьям, ведьмы покидают с неба луну и звезды; когда их не видно на небе, говорят, что это ведьма спрятала их в горшок (житомир.); темные ночи, затмения и засуха бывают оттого, что ведьмы забирают с неба луну, звезды и тучи, прячут их в горшок или кувшин и зарывают в погреб или у источника (харьков., курск.). Летом, когда падают звезды, говорят, что это ведьма берет их и прячет к себе в кувшин (полтав.). Около 1800 г. в Полтавской губернии казаки и их жены хотели сжечь жену полковника, обвиняя ее в том, что она «зняла зирку, засадила ее в глек (кувшин), заткнула пеленку, закопала в крыницу (источник)», отчего у жены гетмана не было детей (Полтав. губ. вед. 1840, № 24: 177). Ведьма превращает тучу в лягушку и сажает ее в кувшин; пока лягушка-туча сидит у ведьмы в кувшине, небо останется безоблачным (УНВ:484). В г. Купянске во время засухи крестьяне проназвали обыск в хате одной старухи, которая слыла ведьмой, чтобы удостовериться, не она ли похитила тучи с неба; у нее под покутью нашли кувшин с громадной зеленой лягушкой; как только вынесли кувшин на двор и выпустили из него лягушку, на небе появилась туча и началась гроза. «Лягушка была дождевая туча, спрятанная ведьмой в кувшин» (УНВ:485).

П. активно используется в ритуалах отгона градовой тучи. В Сербии, когда начинался град, на улицу выносили П.: кастрюли, миски,

ложки, ступы и т. п. — и все это ставили на трапезный столик во дворе или на улице, чтобы град перестал. В сербских селах Боснии при появлении градовой тучи перед домом ставили трапезный столик, глиняный горшок с небольшим количеством соли, кончергу накрест с деревянной ложкой, чтобы эти предметы отогнали тучу (Толст.ОСЯ:185,189—190).

Ритуализованный характер имели действия, направленные на разрушение П. (бить, бросать, ломать П.).

Лит.: Аф.ПВ 1:185; 3:454,488; Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М., 1948; Колчин Б. А. Новгородские древности: Деревянные изделия. М., 1968; Колчин Б. А. Новгородские древности: Резное дерево. М., 1971; СБЯ-77:33—34; Топорков А. Л. Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // ЭТ:67—135; Ашарина Н. А. Стекланный фольклор XVIII века // ТрГИМ 1990/75:51—80; Зел.ВЭ:132—156; Лаврентьева А. С. Соль в обрядах и верованиях восточных славян // СбМАЭ 1992/45: 44—55; Бетехтина Т. Г. Украинская утварь в коллекциях МАЭ // СбМАЭ 1992/45:122—135; Фишман О. М. Знаковые функции утвари: методика описания и сбора информации // ЭРП:222—228; ДКСБ:337—338; БИ:26—29; Валод.СР:48—56,64—77,81—86; Тол.ОСЯ:66—67,458—462; НБ:222—223,225,229; Страх.НПР: 205—206; Мор.Слп.КИ (указ.); Гончарь Т. А. Посуда и домашняя утварь карпатских украинцев в конце XIX — первой четверти XX в. // СЭ 1978/4:88—98; Пошивайло О. М. Гончарство лівобережної України XIX — поч. XX ст. Київ, 1991; УНВ:185,193—194; Дончева-Петкова Л. Българска битова керамика: През ранното Средновековие. София, 1977; Mosz.KLS: 463; Szubala D. Zwycaje, obrzędy i wierzenia gajnarzy polskich // Lud 1974/58:181—198; Holčík S. Příbory. Bratislava, 1982.

А. Л. Топорков

ПОТ — наряду с кровью, слюной и другими выделениями, субстанция, воплощающая жизненную силу, плотскую, телесную природу человека или животного.

Выступая в качестве эквивалента физической сущности человека, П. используется в любовной магии как сильное приворотное средство, способное внушить страсть к тому, чей П. использован в ворожбе. В Мо-

сковской Руси П., наряду с женским молоком, медом, «любовным кореньем», упоминался в исповедных вопросах как средство, которое использовали женщины, чтобы добиться привязанности мужей. Девушка, желавшая приворожить парня, носила под мышкой или за пазухой соль, сахар, хлеб, пряник и др., добиваясь, чтобы они пропитались ее П., после чего давала это съесть парню (в.-слав., з.-слав.). Сахар, предназначенный для приворота, следовало носить под левой мышкой в течение девяти дней (пол.). В других случаях, выпарившись в бане, обтирали свой П. тряпчочкой, которую выжимали в водку, вино, чай и др. и давали выпить особе, которую хотели приворожить (с.-рус.). Невеста, желая, чтобы муж ее любил, надевала на себя сшитую для жениха сорочку и старалась вспотеть. После свадьбы во время первой бани она дарит мужу эту сорочку, пропитанную ее П. (рус.). Практиковались и другие варианты присушки: невесту вели в баню, дожидались, когда она вспотеет, и обмазывали ее тестом, которое потом клали в пирог, предназначенный для жениха; знахарка в бане натирала тело невесты солью со словами: «Как пот на моем теле сохнет, так пусть и душа его (имя жениха) сохнет». Затем эту соль добавляли в пирог, предназначенный для жениха (рус.). Подобные действия могли совершаться и парнем: парясь в бане, он произносил слова присушки, натирая тело сахаром, солью и т. п., после чего скармливал это вместе со сладями привораживаемой девушке так, чтобы она ни о чем не догадалась (с.-рус.).

Сходные магические действия совершались и в родильном обряде: чтобы отец любил ребенка, новорожденного заворачивали в старую рубашку, пропитанную отцовским потом. Стирать такую рубашку нельзя — смывается отцовская любовь (с.-рус.).

Запах П. — отличительный признак живого человека по сравнению с мертвыми. Ср. постоянный мотив сказок и быличек: покойники и мифологические существа опознают в герое живого человека по исходящему от него запаху. Поэтому, чтобы не бояться покойника, предписывалось после похорон понюхать собственный П. (полес.).

В мифологических представлениях П., наряду с кровью, молоком, слюной, экскрементами, выступает как источник жизненной энергии, питательная субстанция, необходимая для некоторых мифологических

существ. В частности, П. человека необходим для выведения из петушиного яйца **духа-обогатителя** — такое яйцо носят под мышкой или за пазухой, не моюсь и не меняя белье в течение определенного времени (ср. другой вариант: его шесть недель держат в навозе), после чего из него выводится демон, способный носить богатство своему хозяину (в.-слав., з.-слав.). Другой постоянный мифологический мотив связан с П. скотины — лошади или коровы, которых по ночам гоняет нечистый дух (домовой, ласка, ведьма, черт и др.), неизменно доводя животное до потения. При этом в ряде случаев подчеркивается, что ласка так делает потому, что ей нравится П. скотины (укр. чернитов.), что она лижет П. коровы, после чего та перестает давать молоко (полес. брест.).

В этиологических легендах П. сакрального существа является живительной силой, из него появляются человек и некоторые насекомые: по древнерусской легенде, человек произошел из ветоши, которой бог оберся, вспотев в бане (ПВЛ, XII в.). Дьявол сделал из этой ветоши человека, а Бог вдохнул в него душу; согласно болгарским верованиям, пчелы произошли из П. Христа.

В некоторых случаях П. использовался в народной медицине, в частности, для изведения бородавок, их натирали конским потом (полес.).

В народной гигиене известен ряд магических приемов, призванных уменьшить потливость. Для этого руки вытирали змеиным выполозком (болг., черногор.) или проводили рукой по живой змее (серб.). Девушки, чтобы не потеть летом, пропускали через рукав первую увиденную весной ящерицу (макед.).

Иногда к П. живых существ приравнивалась влага, выступающая на запотевшем окне или крышке сосуда, — она также называлась потом, обладала той же семантикой и использовалась в магической практике. Чтобы отнять у коров молоко, ведьма слизывала влагу с чужих запотевших окон и собирала ее в горшки (полес.). Для изведения лишая его трижды смазывали влагой, взятой с запотевшего окна мизинцем при заходе солнца (з.-бел.). Накануне Крещения обращали внимание на крышку горшка с кутьей, стоявшего в красном углу, — если она оказывалась запотевшей, в наступающем году будет хороший урожай (полес.).

Лит.: Гура СЖ:80,107,240,357; КИ 2:67; Крич. РНМП 1:91–92,159–160; Левк.МРН:95; Лог.

СОЭ 41; РЭФ:345,348; ЭО 1899/1–2:127; ПА; Вак.ЕБ:419; Dwoj.ZR:10; Fed.LB 1:335,392.

Е. Е. Левкиевская

ПОТЕШКИ — см. **Фольклор детский**.

ПОТОЛОК — верхняя граница освоенного пространства дома. П. появился в избе достаточно поздно, до этого его практические и обрядовые функции несла **крыша**. Названия П. мотивированы его расположением, устройством (его засыпали землей, закладывали мхом, кострикой, чтобы сохранить тепло): рус. *потолок, подволока, на истопке*; бел. *гора, верх, столь*, укр. *гора, горіще, стель*, пол. *sufit*, словац. *rovata*, чеш. *strop*, болг. с.-х. *таван*.

В пространстве дома П. представлял небо, поэтому на П. укрепляли рождественские соломенные украшения, называемые «свет», или «паук», и символизирующие мироздание. С идеей мироздания связана записанная у донских казаков быличка о том, как одна женщина на свадьбе встала «не на свое место», отчего свет для нее стал переворачиваться. Знающий дед посоветовал ей лечь на пол и, прочитав молитву, считать доски на П., сначала вперед, а потом в обратном порядке — тогда небеса раскроются и белый свет встанет на место. Чтобы вывести тараканов, брали палку, которой убили змею, отчего она становилась магической, и затыкали ее под среднюю потолочную балку избы (бел. витеб.). У сербов там же хранили палку, которой удалось спасти рыбу от нападавшей на нее змеи (Босния, Герцеговина).

П., отделяющий «свое» от «чужого», в различных обрядовых ситуациях символизировал границу. Через П. происходило общение с «тем светом». Стуча в П. или подвешивая к нему предметы, искали помощи, защиты или даров от сверхъестественных сил. Кору, щепки и корни священных деревьев подвешивали в тряпицах в доме под **матицу** — как оберег от нечисти (рус.). Белорусская знахарка во время лечения стучала в П., как бы призывая духа-покровителя семьи. В восточнославянском свадебном обряде перед началом дележа каравая сват стучал в потолочную балку. Перед укладыванием молодых в постель кум столько раз ударял шапкой в потолок, сколько желал сыновей (а затем и дочерей) молодым

(хорв., Славония). Прялку, на которой молодая невеста первый раз прядла в доме мужа, она клала за балку П. (болг. софийск.). Чтобы скотина не терялась на пастбище, выламывали ветку, проводили ею по спине животного с приговором, а потом клали за матицу (рус. архангел.).

Во время масленичных обходов парни втыкали в П. вертел и танцевали под ним с хозяевами, чтобы были хорошие (длинные) лен и конопля (словац.). В масленичных обрядах «кусание калиты» (в.-слав.), *ламкане*, *хамкане*, *ацкане* (балканслав.) — предмет, который надо укусить (на Балканах — хлеб, яйцо, хаава, яблоко, сыр и др.), подвешивался на нитке к П., а домочадцы со связанными за спиной руками ловили ртом подвешенную на нитке еду, пытаясь отхватить себе кусок «счастья», или «доли». См. **Рот**.

Укрепляя на П. обрядовые предметы или стуча в П., оповещали высшие силы о том, что совершается на земле. К П., прямо над праздничным рождественским столом, крепились ветвями вниз рождественское деревце, обычно елочка; свадебное деревце также иногда прикрепляли к потолочной балке, под которой сидела молодая пара (словац.). В Сербии перед отъездом на венчание брат невесты выводил ее к жениху и стучал топором по стене или в П., произнося приговор, после чего жених целовал невесту. Сняв девичий венок невесты, дружба брал его на вилку или на нож и втыкал в П. (ср.-словац., э.-словац.); за матицу невеста вкладывала деньги, входя в дом мужа (ср.-словац.).

С П. связано представление о пути в иной мир: при трудной смерти колдуна, знахаря, ведьмы в П. сверлили дырку или вынимали одну доску, открывали слуховое окошко на чердак — для того, чтобы облегчить душе выход (рус., укр., полес., словац.). По той же причине в Закарпатье полагали, что при побелке П. надо оставлять небольшую часть недобеленной, чтобы душе умершего, которая год остается в доме, а потом уходит через потолок, было куда улететь. Чтобы облегчить агонию и помочь умирающему преодолеть границу между двумя мирами, в с.-зап. Болгарии, с.-вост. Сербии и в Средней и Западной Словакии умирающего клали на пол вдоль досок потолка, вдоль матицы или между балками. В польских Карпатах верили, что после похорон умерший несколько дней навещает свой дом: слышно, как он ходит на чердаке, стучит в П.

П., и особенно главная потолочная балка, тесно связаны со здоровьем домочадцев. Рам здоровья хозяина и его семьи при укладке потолочной балки в переднем углу строящегося дома ставили зеленую ветку (с.-рус.). Когда поднимали потолочную балку, привязывали к ней завернутые в скатерть или мех хлеб, соль и водку. После укладки балки один из плотников перерубал веревку, затем следовало богатое угощение (рус.). По украинским поверьям, плотники не должны ударять по потолочной балке, иначе у домочадцев будет болеть голова, ср. сближение П. и головы в антропологической модели дома. Известно наведение порчи с помощью затыкания кореньев и земли за П. с тем, чтобы обитатели дома сохли и вымерли (рус.). Если хозяйка хотела быстро сбить масло, она никогда не вставала под потолочную балку (морав., Бзенец). По словацкому поверью, если трещит П., умрет хозяйка дома.

С П. связана также символика возрастания, верха и, следовательно, богатства, развития, плодородия. В Рождественский сочельник во многих славянских традициях принято бросать в П. с благопожеланиями горсти кутьи, гороха или зерна. У белорусов домочадцы подбирают рассыпанные отцом по полу зерна кутьи и гороха и подбрасывают к П., чтобы новорожденный скот так же высоко и резво скакал (бел. витеб.). По тому, прилипнут ли зерна к П. или нет, судили об урожае, воде скота, роении пчел или успехе в других хозяйственных делах.

Чтобы ребенок хорошо рос и вырос большим, совершались разнообразные действия, направленные вверх, к П. Приняв новорожденного, бабка-акушерка опускала ребенка вниз головой и трижды ударяла его ножками в потолочную балку (Покутье). На крестинах горшок обрядовой каши ставили на балку под П. (рус.); дед и крестный отец с пожеланиями роста ребенку по очереди плескали недопиту водку в П. (полес.), то же делала в конце крестинного обеда бабка-повитуха (пол., окр. Пшемышля). Подарок (*повойницу*), который приносили роженице узнавшие о родах соседки, поднимали вверх к П. (серб.). Отскожную пуговину (у поляков, украинцев), остриженные в годик и скрепленные воском волосы ребенка (у словенцев) также прятали за потолочную балку. Во время празднования пострижин кум поднимал ребенка вверх и слегка ударял его головой о потолочную балку (хорв.). См. в ст. **Рост**.

Русские на Кубани накануне выпечки подвешивали тесто, приготовленное для свадебного каравай, к матице, чтобы оно «росло», подходило. У украинцев в Курской губ. женщины, посадив каравай в печь, подбрасывали дежу к потолку, так что она ударялась об него, — чтобы получился хороший, высокий каравай.

Лит.: СД 2:464,659; ВСЭС:140; Зел.ВЭ:315, 316; Ел.СЗК:102,201; ТРМ:63; Бог.ВТНИ: 218,272; БВКЗ:132; РДП:60; ЭО 1909/1:28; Байб.ЖОВС:179—180; Вин.НД:123; Плот.ЭПОС: 150; Гура СЖ:333,506; Агап.МОСК:139—140; РР:11,64,89; УНВ:468; Kolb.DW 35:50; СМSS 1929/1:121; СЛ 1892/1:128; Никиф.ППП:203,233; ArchEAS; БЕ 1989/2:4; 1998/1—2:33—34; Расковник 1993/73—74:37; ПА.

М. М. Валенцова

ПОТОП — в мифологических и религиозных представлениях многих народов мира величайший катаклизм, в результате которого происходит как бы вторичное **сотворение мира**, возрождение человеческого рода и переход от «доисторического» времени (эпохи творения) к историческому.

Всемирному потопу, описанному в Библии (Быт. 6—8), посвящено множество славянских народных легенд и духовных стихов, в которых нашли отражение книжно-апокрифические сюжеты, восходящие к «Толковой Палее», «Откровению Мефодия Патарского» и «Беседе трех святителей» — о построении Ноем ковчега (ему помогает ангел), о попытках сатаны погубить ковчег и Ноя — обратившись в мышь, дьявол прогрызает днище ковчега, на помощь людям приходят животные (лев, кошка).

Народная версия Священного Писания называет несколько причин П. Прежде всего, это решение Бога наказать людей за их преступления. В украинском фольклоре известна легенда о так называемых **Адамовых людях** — **великанах**, которые жили в пороках, ссорились, проливали кровь, как воду. Бог решил уничтожить их потопом по совету некоего двухголового царя-великана, но, учитывая жестокость данного совета, отнял у советчика одну из его голов; именно от этого царя и пошел род современных людей (Now.LU:11—12). В гуцульской легенде также говорится о том, что **первые люди-великаны стали сильно гре-**

шить, и Бог наслал на землю П. (Шух.Г 5:16). Согласно болгарской легенде, Бог наказал потопом строителей Вавилонской башни (Ков.НАМ:54—55). В народных «библейских» легендах П. связывается также с грехом кровосмешения (Бог послал на землю потоп, чтобы наказать людей, которые «не знали своего рода», сходились отец с дочерью, сын с матерью, брат с сестрой и сестра с братом — болг., Шар.НМ:73; ср. Быт. 9:13—15).

С П. некоторые украинские и белорусские легенды связывают формирование земного рельефа (появление гор и долин, рек и болот), появление **радуги** и некоторых животных (**анста**, **гадов**, **кошки**), а также исчезновение



Ной выпускает из ковчега голубя. Житийная сцена с иконы 1815 г. из параклиса «свети Андрей» Преображенского монастыря (окрестности Велико Тырново). Музей Возрождения Учредительного собрания г. Велико Тырново

мамонта, самца кукушки, грифа, птицы Кук, единорога и др. мифических животных.

Наиболее распространенный сюжет легенд о П. — строительство Ноем ковчега (при этом ковчег представляется как **корабль** — о.-слав., **церковь** или **дом** —

укр. ровен., ПА). Согласно карпатским легендам, Ной строит ковчег за 7 лет, дьявол разрушает его за ночь, но Ной с помощью Бога вновь восстанавливает построенное за 7 дней (Онищ. МГД: 91, ЕЗ 1902/12:31). Черти разрушают ковчег, но ангел советует Ною, как заставить их вновь собрать ковчег — Ной на глазах у чертей бьет своим орудием по пню, из которого была вытесана первая доска для ковчега, и не отвечает на вопрос чертей о том, зачем он строит ковчег, до тех пор, пока они не исправляют сломанное (Угорская Русь, Гнат. ЕМУР 1:5—6; ЕЗ 1896/2:36—37); черт портит материал, приготовленный для строительства (Подолля, Левч. КОП:167). В легендах из Вологодской и Смоленской губ. ковчег разрушает Бог в наказание за то, что Ной разгласил тайну строительства ковчега (НБ:264; Добр. СЭС 1:237—239). В украинском фольклоре и у поляков Малопольши (Кросненско) известен мотив чудесного вытягивания досок для ковчега, если они коротки, и укорачивания их, если они длинны.

Число обитателей ковчега в народных легендах отличается от упомянутого в каноническом тексте Библии. В полесской легенде (ПА, гомел.) говорится о двух сыновьях Ноя, бывших с ним в ковчеге (вероятно, по аналогии с тем, что других живых существ в ковчеге было «по паре»), о семи сыновьях и семи невестках Ноя (рус. смолен.). По болгарской легенде, после П. на земле осталось 7 братьев; они стали управлять на земле и от них произошли скотоводы, земледельцы, огородники и т. п. (АИФ 328:18).

Сюжето дьяволу в ковчеге встречается в фольклоре разных народов; разрабатывается он и в народных легендах, бытующих в различных регионах славянского мира (наибольшее количество вариантов принадлежит восточнославянской традиции, см. СУС 825). Спасителями ковчега выступают: лев, который «выфыркнул из носу кошку», съевшую пробоину в днище хвостом (ю.-слав.); кошка, сожравшая мышь (рус., бел., укр.) или заткнувшая дыру в ковчеге хвостом (гуцул.); собака, заткнувшая пробоину носом — с тех пор у собаки мокрый нос (ю.-рус.); змея или уж, заткнувшие дыру своим хвостом или головой (рус., бол.).

Славянские легенды трактуют П. как событие, положившее начало разделению человеческого рода на различ-

ные этносы. В с.-зап. Болгарии рассказывают, что когда после П. Ной заснул, опьяненный виноградным вином, один из его сыновей насмехался над его наготой, второй же сын повел себя почтительно по отношению к отцу. Первого сына Ной проклял, и от него впоследствии произошли **цыгане**; второго благословил, и он стал предком болгар (Берковско). См. **Народы**. В Калужской губ. зафиксирована легенда, согласно которой потомки проклятого сына Ноя — Хама — были превращены в **домовых**.

Легенды с польско-антовско-белорусского пограничья объединяют сюжет о П. с представлением о «собачьей» и «кошачьей» доле хлеба. Люди 7 лет строили ковчег, но забыли взять в него хлеб; пес выскочил и схватил в пасть колосья, поэтому мы живем на «собачьей» доле (Zow.BL:97). Колосьев после потопа осталось столько, сколько влезло в пасть собаке (Zow.BL:103—104). Собаки и коты спасались от потопа на вершине и выжили с голоду; Бог оставил им колосок (Zow.BL:101).

Лит.: МНМ 2:324—327; НБ:256—285; БИ:163—180; Тих. ПОРА 2: 249—252; БАДР 1999/3:108—113, 372—374; Петр. МСМ:420—424; Добр. СЭС 1:237—239; ЖС 1996/3:21—23; Драг. МП:95; Левч. КОП:167—168; АП:41; Сок. НАП:64; ЕЗ 1898/5:161; Fed.LB 1:164; Zow.BL:93—109, 199; Uther TIF 1:463—464 (№ 825); Dähnhardt O. Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Leipzig und Berlin, 1907:256—266; Utley F.L. The Devil in the Ark. Chillicothe, 1959.

О. В. Белова

ПОТРОХА, в внутренности животных считаются оберегом и магическим средством при лечении болезней; используются также для чудодейственного приобретения человеком свойств отдельных животных. Наиболее широко используется в магии сердце как средоточие силы животного (см. также **Кровь**), а также печень, селезенка, почки, режеекадык, кишки, легкие и другие внутренние органы. Особая мощь приписывается П. жертвенных животных, в частности — запекаемых на **Рождество**.

У юж. славян из П. (с.-х. дроб) запекаемого на Рождество животного готовят спе-

щальное обрядовое блюдо — серб., хорв., босн. *подробац, подробности* (мелко порезанные П., иногда смешанные с хлебом, запеченные внутри жертвенного животного), попробовать которое в праздник обязан каждый член семьи, чтобы обрести силу и здоровье. У болгар П. (болг. *дроб, дробове*) и передняя часть жертвенного животного (см. **Курбан**) в день св. Георгия предназначались на обрядовой трапезе чабанам — почетным участникам праздника (Родопы). На Поповом поле (Герцеговина) кусок зашитых в рождественского барана П. хозяин дает съесть маленьким девочкам, чтобы они умели хорошо вышивать. Нередко вместе с внутренностями самого животного в его чреве запекают **воробья**, зайца, дыпленка, чтобы в течение года люди были быстрыми, проворными и способными к любой работе (ю.-серб., ц.-серб.). Извлеченные из животного П. могут заменять в утробе жаркого айва, яблоко, которым также приписывается целебная сила: их едят при сильном кашле или как оберег от лихорадки в наступающем году (э.-серб., в.-серб.).

П. рождественского животного могли служить ритуальной символической пищей хтонических животных и задабриваемых мифологических персонажей. В зап. Сербии рано утром на Рождество один из домочадцев относил на край села или своих земельных угодий кусок печени жаркого и бросал его со словами: «Ово је вуцима храна за годину дана!» [Это волкам еда на год!], после чего возвращался домой не оглядываясь (СЕЭБ 1934/50:236). Селезенку рождественского животного сушили и вместе с пеплом, в котором выпекали обрядовый хлеб «чесницу», а также остатками постной пищи в Сочельник выносили на столике перед домом при приближении градоносной тучи; при этом звали на угощение утопленников и умерших «не своей» смертью, пытаясь предотвратить град.

В народной медицине используют П. диких и домашних животных, в т. ч. жертвенных. Так, различные внутренние органы овцы или свиньи, запекаемых на Рождество у сербов, сушат и впоследствии используют как лекарство от болезней. Например, засушенной пленкой такого животного натирают кожу при ожогах; кадук насаживают на сливовый прут и берегут в течение года, а при болезнях горла пропускают через него воду, которую затем пьют, и т. д. В Лесковацком

Поморавье вечером в Сочельник режут курицу, вырезают и хранят прямую кишку, расширенную палкой, и при тяжелых родах поят через это отверстие женщину. У сербов Хомоля женщины едят белые почки петуха и сердце сыча при бесплодии.

Широко практикуется в лечебных целях употребление в пищу или ношение при себе внутренностей диких животных. Так, в Калужской обл. полагают, что если съесть сердце **медведя**, то можно избавиться ото всех болезней сразу; в Брестской обл. легкие, сердце и печень **волка** едят при болезни легких. На Житомирщине печенью волка кормили также больных эпилепсией, а на Волини падучую у ребенка лечили сердцем крота, привязанным к руке ребенка (ПА). Болгары верили, что при детской эпилепсии и туберкулезе помогает сердце змеи (хасков.). В Косово больные эпилепсией носили при себе волчье сердце. Сербы Шумадин носили при себе сердце ежа как средство против всех болезней.

П. животных, обитающих в воде, как правило, используются при жаре, ознобе, лихорадке. Например, в Далмации (Полице) в этих случаях вырезали внутренности лягушки, сушили их в тени и пили вместе с водой. В Люблинском воев. больному лихорадкой советовали пить с водкой высушенные и размолотые известковые камешки из желудка рака (*oszu rakowe*). При лечении горячки используются также внутренности рыбы как существа с холодной кровью (пол., волын.): например, извлеченную из щуки рыбку давали съесть больному в качестве жаропонижающего средства (пол. люблин.).

Внутренностям животных приписываются свойства **о б е р е г а**. Например, в качестве амулета болгары носили сердце волка, сербы зашивали ребенку в шапку или одежду сердце, извлеченное из живой змеи. Как оберег от порчи использовали желудок и перья сороки (болг.). Внутренности черного барана или овцы без единого светлого пятна оставляли на пасеке для отпугивания ведьм (э.-серб.). По поверьям из вост. Сербии, прокричавшая петухом курица в Сочельник предсказывает смерть, поэтому, чтобы в семье никто не умер, хозяйка должна сразу три раза сказать: «На твою голову, Бог даст», тут же зарезать эту курицу и на Рождество дать по кусочку ее сырого сердца каждому из домочадцев (Нед.ГОС:21).

При заболевании, полученном, по поверьям, от животных или птиц, рекомендуется

съесть внутренности соответствующих особей: например, у человека, разбившего яйцо птицы, появляются веснушки, избавиться от которых можно, съев печень этой птицы (ПА, брест., Оброво).

П. различных животных используют в магических действиях. На Поповом поле кишки (серб. *крција*) рождественского барана вешали на виноградную лозу и говорили: «Да бог да све богато и *крцато* било!» [Дай Бог, чтобы было всего богато и много!] (Миш.ЖОП:144). В Лесковацком крае ремесленники толстую кишку рождественского поросенка оборачивали вокруг палки, сушили и затем вставляли в стену своего магазинчика, чтобы покупатели также стремились (*грабили се*) купить их ведши, как все стремятся отвезти поросенка (Бор.ЖОЛМ:341). П. рождественского поросенка бросали также в муравейник для обеспечения хорошего приплода свиной (з.-серб.), кадлык вешали на плодвое дерево (в.-серб., Ресава).

Внутренности диких и домашних животных используются в ритуалах и магических действиях, связанных с любовной магией (преимущественно — сердце) и некоторыми семейными обрядами. Так, девушка, желающая, чтобы ее полюбил парень, должна проткнуть веретеном сердце крота (серб.), дать вареное сердце крота съесть возлюбленному (пол., зап. Бескиды), чтобы парень полюбил ее так же слепо, как слеп крот (рус). У белорусов считается, что мужчина будет любим женщинами, если носит при себе сердце ласточки (могилев.). Украинцы Закарпатья полагают, что если дать девушке и парню по половинке сердца голубя, они будут вечно любить друг друга; у хорватов Копривницы порошок из высушенного сердца голубя девушка должна подмешать в пищу или питье парню, чтобы добиться его любви. Чтобы жена не могла ничего утаить от мужа, ему следует приложить к левому боку спящей жены свиное сердце (рязан.). В Полесье на свадьбе жениху дают съесть печень домашних животных, чтобы способствовать удачной брачной ночи (ПА, волын., Любязь). У сербов женщина, которая рождает только девочек, должна зарезать петуха и съесть в сыром виде кожу от его желудка, чтобы родить мальчика (Белевацкий край).

Различные внутренние органы используют для приобретения необыкновенных свойств, которыми наделяются в представлениях чело-

века те или иные животные (в т. ч. мифические). Сербы верят, что обитающая под лещиной змея обладает волшебной силой, поэтому если съесть ее сердце, то можно услышать, что говорит каждая травинка; болгары аналогичные поверья связывают с мифическим змеем: человек, отведавший сердце змея, получает чудесную силу. Словенцы области Крань верили, что съевшего сердце змеи не укусит ни одна змея. Чтобы стать смелым и сильным, предписывалось съесть сердце голубя (болг. р-н Петрича). Для победы в карточной игре привязывали красной ниткой на правую руку сердце летучей мыши (луж., пол.). Польский травник конца XVII в. рекомендовал носить при себе сердце крота вместе с чистотелом, чтобы побеждать в спорах и иметь удачу во всех делах (Гура СЖ:270). По другим поверьям, наоборот, если подмешать кому-либо в питье порошок, сделанный из сердца крота, пойманного до дня св. Войцеха, то этот человек «разроет» все свое имущество, как крот разрывает землю (пол. живец.). Считается также, что человек, съевший сердце или мясо ворона, станет вором (з.-укр.).

Гадания по П. и костям животных известны всем славянам. У зап. и отчасти юж. славян практикуется гадание о предстоящей зиме по печени гуся, запеченного на св. **Мартина** (чеш., морав., словен.), что связывают с древнеримской традицией гадания по гусиной печени. В Полесье отмечен обычай гадания о зимней погоде по селезенке забиваемой осенью **свиньи** (наблюдает, с какой стороны находится утолщение, и судят о времени зимних холодов). В ряде болгарских областей о времени наступления зимы и количестве снега гадают по селезенке свиньи, зарезанной в день св. **Игнатия** (Пирин), о продолжительности зимы и морозов — по внутренностям рождественского поросенка (тетевен.). У хорватов Далмации известно гадание о предстоящей зиме по П. пойманной щуки. На черногорской Адриатике с помощью рыбного пузыря определяют пол будущего ребенка: пузырь бросают в огонь, и если он лопается с громким треском, это предвещает рождение мальчика. Об урожае будущего года гадали по икре, при этом крупная икра в весенней щуке предвещает хлебобородный год (рус. архангел.), и т. п.

Лит.: Гура СЖ:43,154,175,261—262,271,304,356,401,535,609,616—617,623,671,748,750,754; ПА; Никиф.ППП:93; Бен.ЭБФ:123; ЕБ:98;

Лов.:298; Марин.НВ:100; Пир.:424; Род.:218; Ант.АП:173—174; ГЕМБ 1966/28—29:199—200; Деб.ОКП:281—282; Бор.ЖОАМ:340—341; Бор.ПВП 2:182—183,198—199,233; Милос.СОСХ:75; Мил.ЖОП:143,146,149,150; Нед.ГОС:35—36,105; СЕЗб 1934/50:235—237,227; СМР²:48; Kolb. DW 17:162; Veck.WSMAG:474.

А. А. Плотникова

ПОХИЩЕНИЕ МЕСЯЦА — см. Луна.

ПОХОРОНЫ-СВАДЬБА — обряд похорон неженатой молодежи, включающий элементы свадебного обряда; известен всем славянам. По поверьям, умерший, который не получил при жизни супружеской пары, попадал в категорию **покойников заложных**. Чтобы предотвратить это, на похоронах устраивали символическую свадьбу: обряжали покойника в свадебный наряд; плели венок, украшали свадебное деревце, пекли каравай, приглашали музыкантов и гостей, пели свадебные песни. Такие похороны назывались: рус. *унылая свадьба*; укр. *весілля, сумне весілля*; бел. *невясёлыя хайтуры, горке вяселлейко*; серб. *мртва свадба, доча свадба*; болг. *венчаване на умрелия*.

Одним из наиболее устойчивых в разных славянских традициях является обычай обряжать молодых умерших в свадебную одежду. Особенно строго это соблюдалось при похоронах девушки. Украинцы карпатской зоны наряжали умершую «як до шлюбу». Иногда считалось достоянием использовать какие-нибудь детали свадебного убранства: венок из барвинка на голове, привязанный к рукаву рушник, перстень из воска на пальце и т. п. (Гнат.ПЗО:383). При широко известном запрете хоронить женщины с украшениями, на умершую девушку надевали *намисто* (ожерелье), в уши вдевали нарядные сережки, на палец — кольцо; голову украшали цветами яркими лентами, «як у молодой» (КС 1889/25:636).

Белорусы наряжали умерших девушек в белое платье, на голову надевали венок или свадебную фату; если голову обвязывали платком, то рядом на подушку клали букетик из руты (ПППГ:21—22). У русских незамужнюю дочь родители обряжали как невесту или хоронили в светлом праздничном платье.

У сербов умершего парня наряжали как жениха, а девушку как невесту; обрученных, не успевших заключить брак, хоронили с кольцами на руках (*под прстеном сахрањивали*); девушкам надевали на шею «дукаты», украшали цветами. К одежде умершего парня прикрепляли розмарин; этим растением обычно отмечались свадебные гости и жених (р-и Белградской Посавины). Обряжение в свадебную одежду отмечено в районах Каставщины, Лики, Синьской Краины, в Боке Которской и др. местах (Бокић:138). В Болгарии девушек хоронили в венках, со свадебным покрывалом, с особым белым пером (*невестинско перо*); на палец правой руки надевали кольцо. В некоторых селах Пловдивского и Панагюрского края их принято было хоронить с полным набором свадебных украшений (браслеты, серьги, ожерелье) (Вак.ПО:101). В венчальном наряде, с венком или фатой на голове хоронили девушек и у зап. славян.

К числу свадебных обычаев, включенных в похоронный обряд, относится плетение **венок**ов, изготовление маленьких **букет**и-**ков** (см. **Квитка**), ритуального **дере**вца, зеленых гирлянд и т. п. В Болгарии венки иногда плели под пение свадебных песен (Вак.ПО:101). Летом девушек хоронили с венком из свежей зелени, зимой — из искусственных цветов; умершему парню венок из барвинка надевали на шапку (укр. карпат.). У польского населения Карпат принято было при похоронах девушки плести два венка: один надевали ей на голову, а другой, символизировавший ее супружескую пару, бросали вслед за гробом в могилу или вешали на могильный крест. В некоторых вариантах обряда венок не надевали на голову покойника, а несли в похоронной процессии на подносе или на особом блюде (ю.-слав.). Венком украшали могилу неженатых людей: «На гріб хлопців і дівчат дають вінок із зілля, переплітаний стяжками з паперу» (Гнат.ПЗО:376). В болгарских селах Добруджи венок вешали на надгробие замужних молодых, умерших до истечения первого года после свадьбы (ЕБ:203). См. **Венок свадебный**, **Венок погребальный**.

Свадебное деревце готовили на похороны молодых у юж. славян, в украинско-карпатской зоне, в Полесье. Его украшали цветами, лентами, нитками, колосьями; ставили на столе, пока умерший оставался в доме; несли в похоронной процессии, затем бросали в могилу или втыкали на могиле рядом с крестом.

У словаков деревце носили в траурной процессии и сажали на могиле. Сербь-лужичане наряжали молодых умерших в свадебную одежду и несли на кладбище зеленые ветки и гирлянды, как это обычно делалось на свадьбе.

Более редки свидетельства о том, что на похоронах пекли свадебный каравай и другой обрядовый хлеб (укр. *шишки*, серб. *саборник*). В западных областях Украины пекли каравай, клали его на крышку гроба, несли на кладбище и после погребения раздавали участникам похорон. У болгар р-на Хасково в аналогичной ситуации пекли свадебный хлеб, называемый *меденица*. Сербь Алексинацкогo Поморавья пекли пирог *саборник* и несли его на могилу девушки (Ант.АП:161).

К единичным относятся свидетельства об изготовлении особого гроба для умершей девушки-невесты. Во Владимирской обл. его делали не из сосны, как обычно, а из березы: «если девка сосватана померла, то ее невестой хоронить надо — тут уж гроб березовый делали» (СТКСМ 2005/8:108).

Признаком символической свадьбы было также одаривание участников похорон предметами свадебного приданого невесты. По украинским обычаям, если умершая была единственной в семье дочерью, то мать после похорон должна раздать подругам покойницы все приготовленное к свадьбе приданое — одежду, рушники, платки, полотно (Чуб.ТЭСЭ 4:709). Так же поступали болгары Пиринского края. У сербов в селах Левача и Темнича невестине дарове раздавала мать умершей девушки со словами: «Ево да ве дарујем, данас ми се кћер удаје и ви сте били њени сватови» [Вот, дарю вам это, сегодня свадьба моей дочери, а вы были ее гостями] (СЕЗб 1907/7:83). В зап. Сербии на могилах незамужних покойниц на надгробном кресте вывешивались предметы из ее приданого: тканые пояса, вязаные носки, платки, полотенца, зеркальца, гребни, веретена и т. п. У белорусов при похоронах дочери 15–20-ти лет родители дарили «своякам» (как обычно принято на свадьбе) по куску нового полотна в 2–3 аршина, а после похорон отец раздавал ее подругам пояса, сплетенные самой умершей, — «у знак таго, што яна сваё высале ўжо згуляла» (витеб., ППГ:110).

В некоторых местах был известен обычай приглашать на похороны неженатой молодежи м у з ы к а н т о в (укр., ю.-слав.). У болгар

Добруджи в погребальной процессии участвовали *свирачи*, которые наигрывали свадебные мелодии или просто веселую музыку. Сербь Хомоля хоронили парней и девушек под пение свадебных песен и тоже приглашали на погребение и на поминки музыкантов. Составным элементом «посмертной свадьбы» у сербов Горной Ресавы было вождение траурного хоровода в честь умершего (*жално коло*). В селах Пермской и Тверской губ. при похоронах девушки ее подруги, провожая гроб до кладбища, пели свадебные и «подвенечные» песни (Барс.ПСК 1:306).

Свадебные элементы отмечаются и в организации траурной процессии, обязательное участие в которой принимали неженатые друзья и сверстники умершего (обычно в похоронах не участвующие). Они несли и гробом свадебное знамя, украшенное деревце или венок, предметы приданого. К кресту, который обычно несут впереди процессии, прикрепляли вышитые «рушники» (укр.); на дугу коня, везущего гроб, привязывали красные ленты; сам гроб обвязывали красным поясом (знак «свадьбы» — бел.). Парней, участников процессии, называли *баярами*, а девушек — *дружками* (укр., бел.). Дорогу на кладбище забрасывали не еловыми ветками, как обычно, а цветами (рус. архангел.).

Символическое венчание. Известны случаи, когда кого-либо из сверстников умершего приглашали на роль брачного партнера. Это мог быть ухажер девушки-покойницы (соответственно — подруга умершего парня) либо тот, кто успел обручиться со своим избранником. В ю.-вост. Сербии (р-н Власины) сразу после сообщения о смерти парня в дом, где он жила, приходила его девушка; в ее обязанности входило замешивание теста для приготовления обрядового калача; родители умершего обязаны были в дальнейшем подарить ей свадебный наряд, так как она считалась «невестой» покойного. В Каставшине парень, наряженный женихом, шел в похоронной процессии, если хоронили девушку (и в наряде невесты шла девушка, если хоронили парня). Если у умершего парня не было невесты, его родители старались уговорить на роль «невесты» кого-нибудь из сельских девиц; она несла свадебный венок (как воплощение «жениха») в погребальной процессии, а затем бросала его в могилу; другой венок ей возлагали на голову и просили носить некоторое время после похорон (Мил.ЖСС:342).

Украинцы Подольской губ. при похоронах девушки рядили женихом одного из ее ухажеров; перевязывали ему руку свадебной «кусткой», и в таком облачении он провожал покойницу до могилы; после похорон родня умершей считала его «зятем», а в общественном мнении он признавался «вдовцом» (Осн. 1861/11:53). В других украинских селах «выбирали» парня на роль *дружки*, а девушку — на роль *дружки*, еще одного парня назначали быть «вдовцом» покойницы, причем его статус приравнивался к положению жениха на свадьбе (ЭО 1892/4:37).

В Болгарии известны варианты венчания друг с другом двух молодых умерших, если случалась одновременная смерть парня и девушки (с. Сливница Софийского края — ПБФ 1991/8:249).

Венчание с предметами. В вост. Сербии (в селах по течению реки Млава), если хоронили юношу, уже сговоренного к свадьбе, то в подготовке «мертвой свадьбы» участвовала его сосватанная избранница; после погребения родители устраивали символическое «венчание» девушки с одеждой парня (с его шапкой, тростью, книжлом) (Баряктаровић:264). В других случаях с предметами (растениями или с камнем) «венчали» самого умершего. В Михайловградской обл. (с.-зап. Болгария) при похоронах парня слева от него клали камень, обвязанный женской косынкой; а при похоронах девушки справа от нее помещали камень с надетой на него мужской шапкой. В других вариантах обряда юношу «венчали» с камнем, а девушку — с сухой веткой ежевики; либо обоих — с вербой или с фруктовым деревом (Гарнизов:249).

Согласно народным мотивировкам обряда, «кто умер неженатым — и парень, и девка — тех венчают с камнем, иначе они не смогут попасть а рай» (болг., михайловград. — ПБФ 1991/8:250). Считалось, «нежененят няма да го има никъде при ората на оня свят <...> — така си е висящ по въздуха сатне» [неженатого никогда не примут на «том свете» — так они и остаются висящими в воздушном пространстве] (там же). Подобные представления были широко известны у вост. славян в XIX — нач. XX в. (Масл.НОВО:92). На Украине верили, что парню на «тот свет» нельзя являться «без дружины» [т. е. без супруги] (Осн. 1861/11:53). Болгары Пиринского края тоже полагали, что душу умершего молодого человека скорее примут обитатели

потустороннего мира, если его «оженить» во время похорон.

По другим поверьям, незамужние девушки после смерти могут стать вредоносными духами. Болгары считали необходимым «оженить» умершую девушку до погребения, чтобы она не стала «самодивой» (ЕПНДК 1994:122). В западном Полесье рассказывают о том, как отец умершей девушки-невесты привязал ее тело к столбу и таким образом «повенчал» ее, чтобы она не стала русалкой (ПА, брест., Хоромск). Древнейшее упоминание о подобных обычаях содержится в сообщении X века арабского путешественника аль-Масуди (Котл. ПОЯС:67).

Мотивы символической свадьбы отражены в некоторых похоронных причитаниях. Так, плакальщица спрашивает умершего: «А каго ж ты будзеш прасіць падбратнічкам? А каго ты будзеш прасіць падмузычнікам? А каго ж ты будзеш сабе ў свацейкі браці?» (бел. — ППГ:50). Умершего сына или дочь родители называют в плачах *князем*, *княгиней* (как обычно именуются на свадьбе жених и невеста): «Ох, кнезю мій, кнезю, яку ти собі кнегиню обібрав?» (укр. — ЕЗ 1912/31—32:59). В болгарских причитаниях упоминаются отдельные моменты обряда похорон-свадьбы: «Сватове ми иду, / у двор сватове улязе, / сватове без булку, / сватове без свирке <...> Стани, Павле, стани, / майкя булку ке ти найде, / майкя булку ти е избрала, / нече майкя тебе да те жени, Павле, / за дърнута землю» [Сваты ко мне идут, у двор сваты входят, сваты без невесты, сваты без музыки <...> Вставай, Павел, вставай, мать тебе найдет невесту, мать выбрала тебе невесту, мать не хочет обвенчать тебя с черной землей] (СБНУ 1958/49:322). Обычай водить хоровод на похоронах молодых умерших нашел отражение в сербских плачах («тужбалицах»): «...Око куће црно коло, / све свадбари црни врани, / Свадбарице црне чавке. / Воде коло наоколо, / Око куће Миликине» [... Возле дома черное коло, все мужчины на свадьбе — черные вороны, все женщины — черные галки. Водят коло наоборот вокруг дома Милики] (Z.N.ŽO 1964/42:13).

Как в причитаниях, так и в лирических песнях смерть молодца на чужбине часто называется его «венчаннем» с «сырой землей» (Соколова:188—195).

Лит.: Байбурич А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // ПО:64—99; Соколо-

в а В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности: Образ «свадьбы-смерти» в славянском фольклоре // ФЭ 1977:188–195; Микитечко О. Украинский обряд «сумне весіля» и его сербские параллели // КСК 1998/3:121–135; Бокић Д. Посмртна свадба на територији јужних Словена // КСК 1998/3:136–153; Барјактаровић М. Посмртна или накнадна свадба // Гласник Цетињских музеја. Цетиње, 1972/5:263–272; Гарнизов В. Смерт-свадба // ПБФ 1991/8:247–252; Миков А. Мотивът «свадба-смерт» в славянската обредност, съдържаща антропоморфни атрибути // Славянска филология. София, 1988/20:173–181; Попов В. Погребенето-свадба и поетично-образната му символика във фольклора на славянските народи // Славянска филология. София, 1993/21:327–335; Зел.ВЭ:347; СМЭС:24–25; ППО:22–23; Масл.НОВО:92–93; ППГ:21–22, 102,110; Гнат.ПЗО:263,309–310,332,348–349, 373,376, 383,387–388; Чуб.ТЭСЭ 4:700–708; Шух.Г 3:243; Марин.ИП 2:530; ЕБ:195,203; Вак.ПО:101–102; Доб.:297; Ант.АП:161; ГЕМБ 1970/33:11–14; СЕЗб 1907/7:83; 1909/14:252; Fisch.ZP:296–300; SIV 1943/1:67–68; EAS:74.

Л. Н. Виноградова

ПОХОРОНЫ СИМВОЛИЧЕСКИЕ – обряды проводного типа, объектом которых является не человек, а животное, какой-нибудь предмет (бытовой или ритуальный) или «овеществленный» символ. «Похороны» этого объекта преследуют цель ликвидировать исходящую от него опасность либо символически предать земле предмет, срок «жизни» которого истек. П.с. встречаются в календарных обрядах, а также в родильном и окказиональных. По своему смыслу П.с. синонимичны таким ритуальным актам, как **изгнание ритуальное**, **проводы**, **уничтожение ритуальное** (в т. ч. символическое убийство), а по своей форме также и закапыванию, пусканию по воде, сжиганию и др. (см. **Закапывать**, **Пускать по воде**, **Сжигать**). Отличие П.с. от названных ритуальных актов состоит в их названии («похороны», «хоронить», «погребение»), а также в том, что П.с. в большей или меньшей степени имитируют похоронный обряд с характерной для него атрибутикой: похоронной процессией (ср. **Водить**, **вождение**), отпеванием, гробом, закапыванием в землю, поминальной трапезой и др. В обряде П.с.

может присутствовать как полный набор этих элементов (редко), так и только один из них (например, название обряда или закапывание в землю).

В календарных обрядах П.с. занимают значительное место прежде всего потому, что с их помощью происходит избавление от предметов и образов, символизирующих прошедший календарный период. П.с. практиковались в отношении таких масленичных символов и персонажей, как: *Масленица* у русских (избавление от которой чаще всего называлось «проводами» или «сжиганием», но также иногда и «похоронами»); масленичный *Дід* (бел.), которого клали на лавку в красный угол под образ и при этом пародировали его оплакивание и похороны, после чего выбрасывали, выносили на улицу или увозили в саях; масленичный *Колодий* (укр.), за неделю проживавший целую жизнь: от рождения до погребения и оплакивания; хорватские и словенские «Пуст»/«Карнавал», которых сначала публично судили, а затем приговаривали к смерти и казнили: вешали, сжигали, выгоняли как «хоронили» в специально приготовленной «могиле» (*Kurentov, Pustov pogreb*); западнославянский «Мясопуст» или «медведь», которых по окончании масленицы тем или иным способом «хоронили»; «контрабас» как символ масленичного веселья: у чехов, словаков и мораван из деревни в конце масленицы торжественно вывозили обернутые в тряпки музыкальные инструменты, называя это *ročování basy, zakopávat basu* [похороны контрабаса, закапывать контрабас], после чего парни, сделавшие это, пили на помин его души.

Реже символическим образом «хоронили» символы Великого поста: великопостную похлебку «жур» и сам Великий пост, ср. пол. *pożrzeb żur, pożrzebanie postu*. У словаков, а также чехов и мораван с темой похорон в значительной мере связаны обряды «вынесения Марены/Смерти», ибо удаление чучела *Марены* из села происходило часто в форме его торжественного выноса, во многом имитирующего похоронную процессию; чехи в некоторых местах, обойдя село со «Смертью», говорили, что тем самым они *rohřbívají žiti* [хоронят жизнь] (*Zibrť VCh:221*).

Гораздо чаще П.с. встречаются в трицко-купальско-петровском (реже – пасхальном) цикле обрядов, в составе которого фигурирует огромное

количество ритуальных символов (антропо-, дендро- и орнитоморфных), тем или иным способом уничтожаемых по истечении времени. Среди них: украинский пасхальный *Коструба*: в Галиции парни делали чучело Коструба, обносили его вокруг церкви, закапывали в «могилу», после чего насильно притаскивали к «могиле» девушек, заставляя их оплакивать Коструба; русская тронцкая березка и кукла (часто без имени), которые выносили из села процессией, а затем уничтожали; элементы имитации похорон куклы заметны в обычае помещать куклу на носилки или нести ее в ящике («гробу») (нижегород.), а также в смене плясовых и разухабистых мелодий на печальные, звучавшие в момент уничтожения куклы; русская *Кострома*, «похороны» которой максимально полно имитировали погребальный обряд; русская «кукушка», в одежде которой, особенно если обряд назывался *кукушку хоронить*, присутствовали иногда элементы погребального костюма девушки-невесты (см. «Крестить кукушку»), русский *Ярило* (ср. обычай *погребать Ярилку плешь* — разбивать и кидать в воду глиняную куклу, изображавшую мужчину); ср. также похоронные элементы, встречающиеся в обрядах проводов русалки, весны, Купалы, «стрелы» и мн. др., а также петровский обычай хоронить воров: какой-нибудь мужчина ложился на носилки и изображал покойного, вокруг него собиралась толпа и под пение, смешанное с плачем и смехом, относила его в жито (нижегород.).

Имитация похорон была одним из наиболее известных способов символического изведения домашних насекомых. В южно- и западнорусских губерниях насекомое (блоху, таракана) помещали в маленькую коробочку, лапоть или выдолбленный корнеплод (как в «гробик»), а затем волокни на ниточке, иногда с причитаниями, на кладбище или за дорогу или границу села, где бросали, закапывали в землю и изредка даже ставили на «могиле» крестик. На Украине изгнание насекомых производилось путем подсаживания блохи или таракана в могилу или в гроб покойнику прямо во время настоящих похорон. Иногда этот обряд имел откровенно пародийный характер. Изгнание сезонных насекомых (прежде всего мух) часто приурочивалось к началу осени, см. *Семевоз день*.

Несколько иной смысл придается П.с. в родильном обряде, где таким спосо-

бом захоранивают плаценту: ее обмывают, заворачивают в чистую ткань, укладывают в чистый лапоть, берестяную коробочку, головной убор, в такой «гробик» кладут яйцо, маленькую куколку, хлеб, соль, зерна (чтобы ребенок ни в чем не нуждался), кусок глины, рыбу (чтобы ребенок был проворным), иголку или нитку (если родилась девочка) и гвоздь (если мальчик), а также некоторые другие предметы. Иногда над плацентой повитуха даже читает молитву. Считается, что плацента, символически ассоциирующаяся с родившимся ребенком, должна быть захоронена в сухом и чистом месте, чтобы ребенок рос хорошо и был здоров. С помощью этого ритуала моделируется судьба новорожденного: плаценту девочки закапывают на пороге или у печи (чтобы она вышла замуж и стала хорошей хозяйкой), а плаценту мальчика — в красном углу, чтобы он стал в доме хозяином. Ср. обычай сжигать или пускать по воде (т. е. хоронить в чистых стихиях) старые, вышедшие из употребления предметы (в т. ч. сакральные и ритуальные). См. в ст. *Послед*.

Символическое погребение (погребение как жертвоприношение) составляет один из наиболее распространенных (прежде всего у юж. славян, на Балканах) способов вызывания дождя. В зап. Болгарии и вост. Сербии для этого делали из глины куклу *Германа*, оплакивали его, а затем закапывали вблизи воды или просто бросали в воду. Отдельные примеры П.с. такой специально изготовленной куклы встречаются на юге России и на Карпатах. В Московской обл. во время засухи делали куклу *Сухотинушку*, клали ее в гробик, оплакивали и хоронили, а на Смоленщине, когда долго не было дождя, хоронили *Матронку*: молодежь рвала траву мокрицу, клала ее в лапоть и бросала в воду. В Черновицкой обл. на Вознесение жители села вместе со священником ходили на поле и попутно оплакивали и «хоронили» на границе села специально изготовленную куклу, прося Господа послать на землю дождь.

С целью вызвать дождь символически хоронили (а предварительно убивали) земноводных, пресмыкающихся или насекомых (лягушку, ужа, рака, вошь, медведку и др.), которых затем «убирали», как покойника, помещали в коробочку-«гроб», носили по нему, волокли по земле и закапывали, часто у колодца. На Ровенщине рака убивали, зака-

пывали в землю, ставили на «могиле» крестик, а затем голосили, как по покойнику.

Лит.: Толстая С. М. Похороны как вторичная ритуальная форма // ТезПО:79–81; Арап.МОСК (по указ.); Гура СЖ (по указ.); Каб.АЖТ: 90–94; РДП:94–96; Терновская // СБФ:81; Толстая // СБФ:86.

Т. А. Агапкина

ПОЦЕЛУЙ — см. **Целовать**.

ПОЯС — элемент одежды, маркирующий возрастную, половую и социальный статус человека, а также, наряду с крестом, символизирующий принадлежность человека к «своему», человеческому миру. Семантика П. как универсального оберега, медиатора между человеком и окружающим миром, а также как эквивалента мужской производительной силы обуславливает его использование в «переходных» ритуалах, в охранительной, продуцирующей и лечебной магии. Особая магическая сила приписывалась П. священника, мужскому, венчальному, красному, новому П., а также П. «со словами», на котором вытканы слова молитвы. Близость к человеческому телу, вокруг которого П. образует символический круг, а также посредническая функция П., отделяющая интимное пространство человека от внешнего мира, наделяет П. символической границей между человеком и средой.

Семантика обрядовых действий с П. — опоясывание, обвязывание поясом предметов, вывешивание П., обход с П., подкладывание П. под голову, переступание через П. и т. д. — определяется конкретной ритуальной ситуацией, ее целями, составом участников, хронотопом.

У всех славян П. рассматривался как знак принадлежности к миру людей. Ношение П. считалось обязательным в повседневной жизни (рус.). П. — символ «одежды», без него, как и без креста (для женщины — и без платка), человек выключался из социальной и культурной сферы. Находиться в обществе без П. у русских считалось грешно и неприлично. У старообрядцев Заволжья П., как и крест, не снимали даже в бане, чтобы не оказаться беспомощными перед нечистой силой. Ср. рус. *распоясаться* 'утратить прили-

чие поведения'; болг. *распояс(а) си П.* 'вступил(а) во внебрачные отношения'. Распоясать, сорвать с человека П. значило тяжело оскорбить, обесчестить его. Князь Василий Косой был оскорблен на пиру снятием П., что послужило предлогом к войне (XV в.).

Отсутствие П., «беспоясность» — знак принадлежности к иному, «чужому» миру. Без П. и без креста в русской традиции изображались 12 лихорадок, русалки и другие существа потустороннего мира. Отсутствие П. выдавало этническую и конфессиональную чужеродность. Ср. рус. выражение о мужчине без П.: «беспоясный татарин». Человек без П., как и без креста, открывает доступ к себе нечистой силе. На Рус. Севере полагали, что **кникморы** и **удельницы** похищают детей, когда те ходят без П.

В ряде случаев большое значение придавалось способу ношения П., который служил символической границей между верхней, «чистой», и нижней, «животной», частями человеческого тела. В связи с тем, что креститься ниже П. считалось грешно, у русских было принято подпоясываться как можно ниже или во время молитвы спускать П. вниз, чтобы не нарушить запрет. Вероятно с этим связывался существовавший у некоторых групп старообрядцев обычай снимать П. во время молитвы, а в некоторых районах Галиции мужчинам запрещалось входить в церковь подпоясанными. В России и Белоруссии существовал и другой способ ношения П. — высоко под грудью. Способы ношения П. различались в зависимости от пола, возраста и местных традиций. В качестве оберега П. часто надевали на голое тело или на нижнее белье (рус.).

Снимание с себя П., как и креста, практиковалось при магических действиях, связанных с соприкосновением с потусторонним миром: при поисках кладов, в некоторых видах гаданий, при добывании цветка папоротника в ночь на Ивана Купалу, при добывании «неразменного рубля» (см. **Деньги**), в ритуале **опаживания** села во время эпидемий, при отбирании споржины с чужого хлебного поля и т. д. Отсутствие П. маркировало человека, находящегося в ситуации перехода, выключенного из сферы культуры, — роженицу, невесту и др.

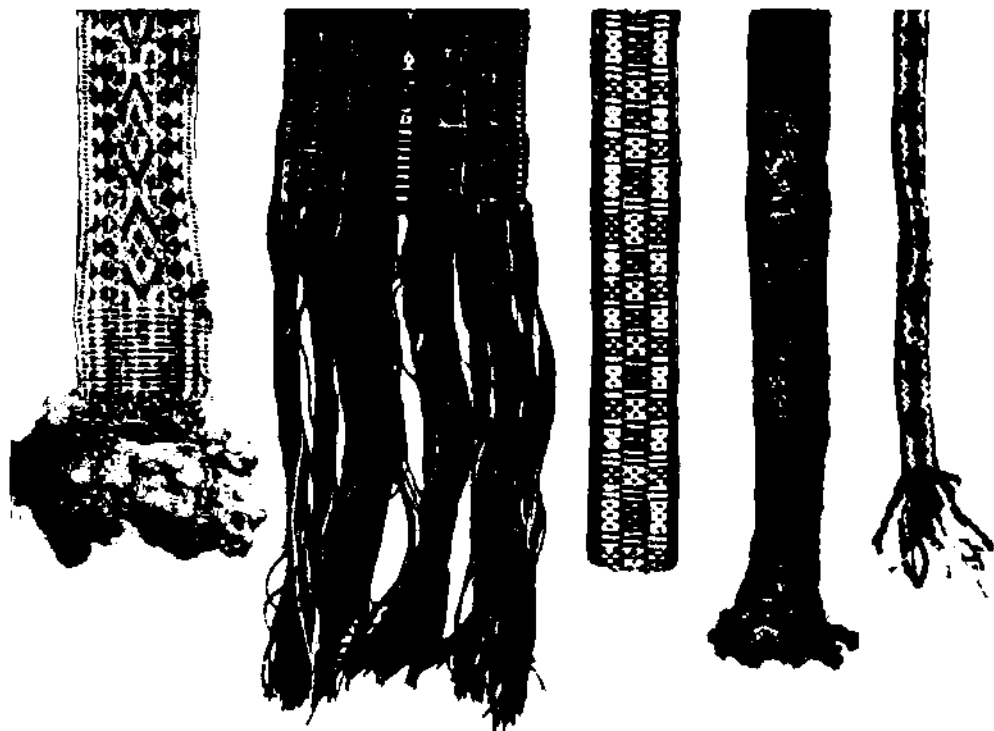
Надевание П. на мальчика символизировало его возмужание, половое созревание, переход в возрастную группу

ларней, дававшую право на вступление в брак. У черногорцев парень надевал на себя П., когда у него начинали пробиваться усы. Первое опоясывание открывало возможность участия в календарных обрядах, имеющих социализирующее значение. В частности, у болгар П. на парня надевали в 15—16 лет или когда он первый раз участвовал в колядовании.

В похоронном обряде П. использовался как обязательная часть одежды покойника. Старообрядцы полагали, что без П. покойника не пустят на «тот свет». Умершего ребенка поверх рубашки обязательно перевязывали поясом — считалось, что на «том свете» Бог или ангелы раздают умершим детям яблоки, которые те кладут за пазуху. Если ребенка положить в гроб без П., полученные яблоки будут проскакивать через рубашку (в.-слав.).

П. — универсальный оберег от нечистой силы. Ночного демона зморю можно

отогнать, если на ночь положить в изголовье ремень, вырезанный из кожи руками живодеда (кашуб.). У сербов для этой цели перед сном П. перекидывали поверх одеяла. Если зморя будет душить человека, ее нужно ударить П., тогда на следующее утро можно будет распознать, кто в селе является зморой — она придет к этому человеку просить соли (серб.). Мужской венчалый П. клали под голову роженице как средство, защищающее от богинок (пол.). С помощью П. можно было укрощать ведьм и колдунов. Считалось, что колдуна можно поймать венчалым П., а ведьму — П. от мужских штанов (ю.-рус.) или П. священника (з.-укр.). В Полесье П. от нижних мужских штанов вешали на рога или на шею корове, особенно после отела, чтобы предохранить ее от глаза. При первом выгоне через П. и другие предметы-обереги (освященную вербу, хлеб и т. д.) перегоняли скот, чтобы убедить его от глаза и порчи (полес.); для этой



Традиционные восточнославянские пояса из собрания Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Слева направо: пояс мужской (Карпаты, Восточная Галиция, с. Карлова — русины); пояс мужской (Карпаты, Восточная Галиция); пояс женский (Полесье, Минская губ., Пинский уезд, с. Лувище — полешуки); пояс женский — «крайка» (Полесье, Черниговская губ. и уезд, слобода Чернеца — украинцы); пояс женский (Русский Север, Вологодская губ., Тарногский уезд, д. Печенга — русские)

же цели с П. и иконой обходили корову (с.-рус.). На Рус. Севере хозяйка при первом выгоне, перегнав корову через свой П., надевала его на себя и уже не снимала до конца пастбищного сезона, чтобы «привязать» корову к дому. Накануне Юрьева дня П. клали у входа в загон, чтобы овцы переступили через него. П. оставляли на этом месте до рассвета, чтобы ведьмы не отняли у овец молоко (серб.). При встрече с **вихрем** произносили охранительную формулу с упоминанием неотбеленного пояса и неотбеленной нитки (укр.).

В некоторых обрядах П. выступал как универсальный медиатор, как инструмент установления связи между своим и иным миром. Во время сваток девушки перед сном клали П. под подушку со словами: «Пояс мой, пояс, покажи жениха и поезд» или хлестали им по порогу с теми же словами (рус.). В других случаях к П. на ночь привязывали закрытый на ключ замок со словами: «Суженый-ряженный, отомкни меня» (с.-рус.). В Сербии парень, желая, чтобы ему приснилась суженая, клал на ночь под голову П., свитый в кольцо, говоря при этом: «Која је моја суђеница, нека ми се јави ноћас» [Кто моя суженая, пусть мне явится этой ночью]. Суженая должна присниться. Если утром П. будет по-прежнему свернут в кольцо, значит, невеста им «захвачена».

Посредническая функция П. проявляется и в ряде других случаев. В болгарском свадебном обряде при встрече новобрачных в доме мужа свекор принимает невесту с коня на снятый с себя П. Во многих местах невесту вводят в дом с помощью П. (ср. севернорусский способ введения в дом невесты — ее вводит дружка, протянув ей конец кнута). Сюда же относится и русский обычай входа в дом при новоселье, когда хозяин втягивает остальных членов семьи в дом с помощью П., за который они все держатся. В восточнобелорусском похоронном обряде лошадь с гробом вели на кладбище за П., специально привязанный вместо поводьев. Красный П. в болгарской свадьбе играет роль свадебного знамени.

Обычай носить П. не снимая, его близость к человеческому телу, соотнесенность с личностью человека объясняет использование П. для распространения своего влияния на те локусы и объекты, которые нужно освоить и включить в сферу своего обладания.

С помощью П. маркировали принадлежность купленной скотины новому хозяину — ее вводили во двор через хозяйский П., произнося: «Забывая старого хозяина, привыкай к новому» (ЭО 1914/3—4:122). В белорусском свадебном обряде молодая, приехав в дом мужа, бросала свой П. на печь в знак освоения нового пространства. В обряде «испытания» молодой она, выполняя очередное поручение (подметая пол, принося воду из колодца, кормя скот), каждый раз бросала свой П. на веник, ведро, в хлев.

Связывание/развязывание П. в семейных обрядах имело семантику скрепления нового союза или его распада. Обычай связывать молодых поясом в свадебном обряде, «чтобы согласнее жили», призван был маркировать единство новой семейной пары. Тогда как развязывание П. означало окончание союза и разрыв супружеских отношений. По болгарскому обычному праву, если муж срежет П. на своей жене, она вправе требовать развода. Ср. запрет завязывать П. на покойнице, если вдова собиралась вторично выйти замуж (в.-слав., болг.).

В похоронном обряде П. может служить магической преградой, предотвращающей воздействие смерти. В случае смерти хозяина дома после выноса его со двора ворота завязывали красным П., чтобы в доме не было других мертвецов, а также для того, чтобы хозяин не «утянул» на «тот свет» весь скот (в.-укр.).

В медицинских обрядах П., наряду с рубашкой, платком и другими предметами одежды больного, был способом передачи болезни другому объекту. Большой лихорадкой находил в лесу осину, кланялся ей и говорил: «Осина, осина, возьми мою трясну, дай мне здоровье», после чего перевязывал дерево своим П. (рус.).

В скотоводческой магии П., наряду с щедилкой, платком, вожжами и пр. использовался ведьмами и колдунами для сбора росы на Юрьев день, Ивана Купалу и пр. (см. **Отбирание молока**). В другом случае сбор росы мужским П. на Юрьев день рассматривался как способ вернуть своей корове молоко, утраченное из-за порчи (полес.).

Мужской П. рассматривался как эквивалент мужской производительной силы, плодородия и использовался в продуцирующей магии. В вост. Болгарии в день св. Игнатия (20.XII/2.I) кур кормили в кругу из муж-

ского П., чтобы они хорошо плодились и держались своего двора. Чтобы случка коровы прошла успешно, перед тем как вести ее к быку, ей на рога вешал П. от мужских штанов (полес.).

На П. (часть облачения) с в я щ е н н и к а переносилась сакральная сила его владельца. П. священника чаще всего использовали для облегчения трудных родов — им опоясывали роженицу, клали его ей на живот, под голову и т. д. Кроме того, такой П. использовали при установленном контакте с иным миром. Добыть цветок папоротника в ночь на Ивана Купалу можно было с помощью сретенской свечи и П. священника (полес.). На украинских Карпатах считалось, что женского демона *витреницу* или *дикую бабу*, которая по ночам невидимо приходит к парням и вступает с ними в любовную связь, можно сделать видимой и превратить в человека, если во время любовного акта обвязать ее поясом священника. С помощью такого П. можно было поймать ведьму, если накинуть ей его на шею (э.-укр.).

В мифологических представлениях П. — принадлежность некоторых мифологических персонажей, в частности, русского домового или лешего. В болгарской мифологии П. — атрибут самовилы (см. **Вила**), в котором сосредоточена ее магическая сила. Если украсть ее П., самовила лишится своих демонических способностей и будет послушна воле человека, пока не найдет способ вернуть себе П. Постоянный сюжет болгарских быличек: пастух крадет П. самовилы во время ее купания. Лишившись П., самовила соглашается выйти замуж за пастуха и рождает ему ребенка. Через некоторое время самовила находит спрятанный П., надевает его и навсегда покидает семью, вылетев из дома через трубу очага.

Лит.: Байбурин А. К. Пояс (к семантике вещей) // Сб. МАЭ 1992/45:5—13; Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских // РСОб:248—264; Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX—XX вв. // РСОб:229—248; БМ:276—277; Манова Цв. Поясы в традиционном народном облекле от Пернишко // Векове 1990/1:58—61; Левк.СО:32—33; БНМ:322; См. также лит. к ст. **Опоясывание**.

Е. Е. Левкиевская

ПРАВЫЙ—ЛЕВЫЙ — универсальная семантическая оппозиция, в которой пространственные отношения получают аксиологическую интерпретацию: правый соотносится с положительным значением (счастье, удача, здоровье, плодородие и т. п.), а левый — с отрицательным (беда, неудача, болезнь, неурожай и т. п.). Эти оценки распространяются также на морально-этическую, юридическую и религиозную сферу: по поверьям, на левой чаше весов взвешиваются людские грехи, на правой — добрые дела (болг., Марин.НВ:233), это находит отражение и в семантическом спектре славянских слов: *prav- 'правый', 'прямой', 'правильный, верный, истинный, подлинный', 'справедливый' (ср. 'правда'), *lěv- 'левый', 'слабый', 'обратный', 'неверный, ложный, фальшивый', 'неправый', 'неблагоприятный, плохой, злой', 'греховный'; ср. также болг. диал. *крива рука* 'левая рука', хорв. диал. *kriva ruka* 'левая рука', словен. диал. *dobra roka* 'правая рука', *huda roka* 'левая рука'; рус. диал. *пакша* 'левая рука' (от *rak 'наоборот'). Ст.-слав., рус.-церк.-слав., ю.-слав. *desn- 'правый' и *lǫj- 'левый', будучи обозначениями правой и левой руки (др.-рус. *десница* и *шуйца*) и стороны (в гидронимии правых и левых притоков рек), вторичных, оценочных значений не имеют.

Аксиологическим осмыслением правого и левого обусловлены повсеместно распространенные у славян «пространственные» предписания и запреты, относящиеся к бытовому и обрядовому поведению. Они касаются прежде всего тела человека и мотивируются общераспространенным верованием, по которому за правым плечом (на плече) находится ангел, направляющий человека к добродетельным поступкам и охраняющий его от греха и опасностей, а за левым плечом (на плече) — дьявол (бес, черт, нечистая сила), склоняющий человека к греху и ввергающий в опасность (отсюда запрет плевать направо — можно спугнуть ангела).

Правая рука. В абсолютном большинстве ситуаций бытовые и обрядовые действия, для того чтобы они были успешными, предписывается производить **правой** рукой, которой совершается крестное знамение. В Полесье на крестинах правой рукой били горшок с кашей об угол стола; стоя под венцом, невеста и жених держали каждый под правой рукой хлеб (*подручник*); перед началом сева льна брали горсть семян в правую

руку и подбрасывали кверху: «Расти, ленок, выше моей головы!»; начиная жать, перекидывали через себя серп правой рукой, чтобы спина не болела. У сербов считается правильным после умывания вытирать сначала правую руку, а потом левую, надевать сначала правой рукав, затем левый. Правой рукой (на правом плече) на Рождество несли **бадняк**; правой рукой замешивали рождественский хлеб, делили калач на «славе», давали и принимали подарки; младенцу не повивали правую руку, чтобы он мог защищаться от дьявола; купленную скотину принимали от продавца и вели домой правой рукой и т. п.

От зубной боли рекомендовали мизинцем правой руки покойника трижды обвести во рту «по солнцу» (полес.). Для избавления от лихорадки (*хинди*) привязывали под мышку справа очищенное вареное яйцо, которое якобы съедала хиндя. Чтобы выгнать клопов и тараканов, захватывали правой рукой горсть первого льда и раскидывали его по углам со словами: «Проси́й лёд на семь год клопо́у, прусо́у на веселе» (ПА, гомел., Золотуха).

К правой руке обычно прикрепляли **амулеты**, например, в Полесье в качестве оберега ребенку повязывали на правую ручку красную шерстяную нитку; на Карпатах повитуха прикрепляла ребенку к правой руке мешочек с амулетами: лужичане для удачи в карточной игре привязывали к правой руке сердце летучей мыши; болгарские матери при виде первой ласточки весной повязывали детям на правую руку красную нитку для здоровья. Чтобы научиться рукоделию, боснийская девушка находила весной саламандру и три раза продевала ее сквозь правый рукав, потом несла домой и заворачивала в пряжу; в Герцеговине для успешного овладения знаниями и умениями ребенку надо было трижды дать ласточке воды изо рта, а затем пропустить эту воду через правый рукав рубашки. Сербы, отправляясь на суд, ради успеха дела брали в правую руку бумагу с какими-то магическими словами.

Правая нога. Всем славянам известно предписание вставать ото сна на правую ногу (ср. *встать с левой ноги*, т. е. в плохом расположении духа), обувать сначала правую, а затем левую ногу, надевать сначала правую, потом левую штанину; входя в дом, переступать порог правой ногой. Отправляясь в дальний путь, следовало также переступать порог

дома правой ногой и идти не оглядываясь (полес.). У юж. славян **полавник** входил в дом всегда правой ногой; в некоторых местных традициях с его правой ноги снимали башмак (или *оланак*) и поднимали его к потолку, чтобы хлеб вырос высоким. На свадьбе, отправляясь к венцу, невеста клала в правый башмак овечью (или коровью) шерсть, чтобы «овцы (коровы) велнсь»; в правый башмак невесты клали деньги (у сербов в правый клали монету большего достоинства, в левый — меньшего), которые она отдавала мальчику, встречавшему ее или сажавшемуся ей на колени (ю.-слав.). При входе в дом жениха невеста и жених поочередно ставили правую ногу на хлебную дежу (полес.); входили в дом правой ногой, при этом сербской невесте пели: «Ступай, прелепа девојко, десном ногом у кућу» [Ступай, прелестная девушка, правой ногой в дом] (СМР²:147). Роженица для облегчения родов пила воду из правого башмака мужа, а муж слегка ударял ее правой полкой (серб.). Кум, возвращаясь из церкви после крещения ребенка, входил в дом с правой ноги (серб.).

Масть скота выбирали по цвету волоса, найденного в земле, взятой из-под правой ноги (рус.). Увидев впервые только что народившийся месяц, надо было взять песку из-под правой ноги и потереть им бородавки, тогда они пропадут, или перекинуть песок через плечо со словами: «Мисячык, мисячык, як ты сам чысты, очысь моё тiла от прышчы», после чего потереть бородавки землей (ПА, брест., Онисковичи). В Косово при виде первого аиста останавливались, брали горсть земли из-под правой ноги, потом разводили ее в воде и кропили дом от блох. Так же поступали русские на Вологодчине: брали землю из-под правой ноги и посыпали ею под постелью — от блох. В Полесье при виде летящих журавлей, напротив, брали песок из-под левой ноги; потом этот песок рассыпали под курицу, чтобы цыплята выходили так же быстро, как летят журавли, один за другим. В Черногории при заговаривании змеиного укуса прикладывали к ране землю, взятую из-под левой ноги.

Девушки на святках гадали, с какой стороны придет суженый, перебрасывая через ворота башмак с правой ноги; по другим сообщениям, на Новый год бросали через голову кусок хлеба левой рукой и слушали, «где отзовется»; гадали, перебрасывая через ворота башмак с правой ноги (полес.).

Правая сторона. Новорожденного ребенка укладывали спать с правой стороны, «бо з правого боку ангелы, а з ливого боку чорты» (полес.). В первый раз его всегда прикладывали к правой груди матери, иначе он якобы станет левой и обладателем дурного глаза (о.-слав.); по другим представлениям, прикладывание к левой груди может быть опасным и даже привести к смерти младенца. На свадьбе старший сват был перевязан рушником через правое плечо. Умершему мужчине в гроб клали шапку с правой стороны. При строительстве дома под правый угол клали монету, чтобы в новом доме велись деньги. Для избавления ребенка от глаза мать трижды вытирала ему лицо правой полкой своей сорочки. Идя по дороге, следовало держаться правой стороны («ангел провожает нас, а по левой — будет искушать черт, демон»); если нужно повернуть налево, то сначала нужно пройти немного направо, а потом уже повернуть налево. В дороге читали молитву: «Спаси, Матерь Божья, Исус Христос, от плохого отверни, щоб стрыкалися с хорошым, а плохое пусть абыходица на левый бок! Спаси меня ў дороге, а семечку дома!» (ПА, гомел., Присно). При первом выгоне скота на порог с правой стороны клали железные предметы (косу, серп).

Услышать первый раз кукушку справа — к добру. В сказках и былинах при выборе пути отдается предпочтение правой стороне: «Кто вправо поедет, тот царем будет; кто влево поедет, тот убит будет».

Инверсия стандартной оценки, т. е. предпочтение левого правому, является знаком сферы смерти (см. ниже), она свойственна также некоторым магическим действиям символического характера (действиям-оберегам, «первым» действиям и т. п.). Например, в Полесье перед началом жатвы принято было сначала три раза срезать колосья, держа серп в левой руке, чтобы жатва была успешной, чтобы у жницы не болели руки и спина; срезанными стеблями обвязывали руки, ср.: «Тольки от як зажинаеш жито, квартушка чыстого наденеш и хусточку и лквою рукою разоў два-три врежеш и уже кажеш: “Господи, на этый годок зажинае моя ручка, коб дождала да й на туй год зажала. Суди, Бог, дождаць да й на той год зажаць”» (ПА, гомел., Жаховичи). Так же — левой рукой — предписывалось начинать тканье (*затыкать*). В Чистый четверг пряли, сидя на пороге, особую четверговую нить, которую

использовали для лечения или в профилактических целях, привязывая к рукам и ногам, — чтобы нить приобрела свою магическую силу, прясть надо было левой рукой и «налево» (*наволтив*); так же, левой рукой, пряли нитки из стеблей прошлогодней конопля, которые применялись для лечения падучей **измерением**. Выметая дом и двор перед Пасхой, нужно было мести левой рукой, чтобы не заводилась всякая нечисть. Для избавления от бородавок использовали нитки, оставшиеся недотканными, лишними, не вошедшими в бердо; на них надо было левой рукой навязать столько узлов, сколько было бородавок, после чего закопать нитку в навоз, чтобы она сгнила, тогда и бородавки сойдут. На Рус. Севере для лечения ребенка его омывали «с посуды, со стола», при этом воду сливали через левое плечо и уходили не оглядываясь.

Левое считалось причастным к демонической сфере и вместе с тем эффективным средством противодействия нечистой силе и защиты от нее (ср. распространенный обычай плевать через левое плечо). По полеским представлениям, левой рукой действуют, чтобы «враги отворачиваися». Чтобы обезвредить **залом**, сделанный ведьмой, его следовало срезать левой рукой, между ног, с молитвой и т. п. Когда поднимался **вихрь**, в котором, по поверьям, крутится нечистая сила («то тые гуляють»), надо было трижды перекреститься левой рукой, тогда он пронесется дальше. На Рус. Севере, когда начинался вихрь, говорили: «Налево, налево, налево!» Если по дороге почувствуешь, что кто-то идет следом, нужно двинуть левой рукой от себя, и все исчезнет («только засвистит по лесу»). Заблудившись в лесу, надо было снять башмак с левой ноги, надеть правый башмак на левую ногу, а левый на правую, или вывернуть наизнанку («на левую сторону») одежду.

В магической практике как лечение, так и наведение порчи устойчиво связано с левой стороной. В болгарских заговорах для избавления от глаза обращаются к магической силе «криво-левого» (*криво ляво*): девять братьев «впрегнали криви леви улови в крива лева кола, зели крива лева баатия, отишли в криви леви гори; насякали криви леви пръти...» [запрягли кривых-левых волов в кривые-левые телеги, взяли кривой-левый топор, пошли в кривой-левый лес, нарубили кривых-левых прутьев] (Тод. Пир. БМ:167). У юж. славян все действия, сопровождающие

заговор, совершаются левой рукой (серб. «лева рука крста нема» [в левой руке нет креста]); используется вода из левого источника, левого рукава реки, из-под левого колеса мельницы, которое крутится «налево», туда же отправляют опасные предметы; однако такой же водой умываются и для избавления от болезней.

На Брянщине, чтобы сбить с пути гусей, завязывали левой рукой узел на платке или рубашке.

Правый—левый и другие семантические оппозиции. В системе оппозиций семантических правое—левое устойчиво соотносится с противопоставлениями мужской—женский, жизнь—смерть, счастье, удача—несчастье, неудача, плодородие—бесплодие, богатство—бедность и др. В церкви у вост. славян женщинам следовало стоять слева; на свадьбе мужчины сидят справа от жениха, женщины — слева. На венчании жених стоит справа, невеста — слева. Пол будущего ребенка определяли по тому, в какой стороне беременная впервые ощутит движение плода: если справа — родится мальчик, если слева — девочка (о.-слав.). Чтобы у молодой рождалась мальчишка, она должна, входя в дом мужа, наступить на порог правой ногой. В первую брачную ночь молодая ложится в постель справа от мужа, у его правой руки, тогда у нее будут рождаться мальчишки; если она ляжет слева — будут рождаться девочки. До наших дней сохраняется обычай запакивать и застегивать мужскую одежду на правую сторону, а женскую — на левую, однако есть свидетельства, что на покойнике-мужчине одежду застегивали на «женскую» сторону. Ср. приметы: «лоб свербит — челом бить: с правой стороны — мужчине, с левой — женщине»; «правая бровь чешется — кланяться мужчине, левая — женщине» (в.-слав.) и т. п. По сербским поверьям, если звенит в правом ухе — значит, услышишь голос мужчины, а если в левом — услышишь женский голос; если на языке вскочит типун с правой стороны, значит, тебя «отоваривает» мужчина, если с левой — женщина; если у ребенка вскочит ячмень на правом глазу, у него родится брат, если на левом — сестра; если у покойника открыт правый глаз — в доме умрет мужчина, если левый — женщина; если у покойника правая нога короче — умрет мужчина, если левая — женщина. На тройной свече, возжигаемой на праздник «слава», средний, самый большой,

рожек символизирует хозяина, правый — мужскую часть семьи, левый — женскую: если раньше сторит правый — умрет мужчина, если левый — женщина. В Полесье умерших мужчину и женщину клали на разные лавки — мужчину на правой лавке (параллельной двери), а женщине — на левой (ногами к двери).

В оппозиции жизнь—смерть первый член соотносится с правой стороной, второй — с левой. У болгар на свадьбе молодая бросает дары гостям через правое плечо, а на похоронах дар кладут на левое плечо. У сербов к гробу подходят с левой стороны, окуривают его тоже слева; знаки траура носят на левой стороне одежды и т. д.

Правое ассоциируется со счастьем, успехом, процветанием, левое — с несчастьем, неудачей, упадком. У сербов во многих магических ритуалах продуцирующего характера участвовал вол-«дешняк» (во-дешняк), т. е. вол, который впрягался в телегу с правой стороны (в частности, такой вол мог быть полазником); на Рождество утром хозяин с только что принесенной водой и праздничным калачом обходил гумно и затем шел в хлев и надевал калач на рог «правому» волу. Согласно древнему гаданию балтийских славян, если конь оступается на правую ногу, это знаменует счастье, удачу; если на левую — несчастье, неудачу. Ср. болгарскую примету: если конь роет землю левым копытом, то это к смерти его хозяина. Приметы, связанные с телесными ощущениями, как правило, положительно оценивают правую сторону и отрицательно — левую: если дергается правый глаз — к счастью, левый — к беде (болг.), если чешется правая ладонь — к прибыли, левая — к утрате (серб.), однако в русских и южнославянских «трепетниках» (см. в ст. **Апокрифы. Гадательные книги**) встречаются и противоположные толкования.

Движения вправо и влево, в частности разнообразные круговые движения в обрядах и ритуальных танцах (см. **Круг, Обходить**), совершались в соответствии с символическими значениями правого и левого, т. е. «правильным», безопасным и благоприятным считалось движение вправо, «по солицу», при котором объект, вокруг которого ходили (храм, дом, поле, стол, улей, дерево и т. д.), должен был находиться справа от идущих, движение соответствовало движению часовой стрелки. Противоположное направление, спра-

ва налево, признавалось опасным, неблагоприятным, «обратным», характерным для демонического мира, оно применялось в магических целях для защиты от нечистой силы, в ритуалах, связанных со смертью и контактами с потусторонним миром, а также в заклятых колдовских действиях. В этом отношении славянская народная традиция в целом обнаруживает единство, несмотря на коренные расхождения по этому вопросу между православной и католической церковной практикой: в католической и русской старообрядческой церкви ритуальные обходы (алтаря, аналая, крестильной купели, гроба, могилы, храма) совершаются посолонь, т. е. по движению солнца, слева направо, тогда как в православной церкви вслед за греческой все обходы (кроме движений в алтаре) следуют противоположному направлению — справа налево (объект обхода оказывается слева от идущего). Этому соответствует различие в крестном знаменении: православные крестятся сверху вниз, затем справа налево, а католики слева направо. Тем не менее в обоих случаях эти направления исторически мотивируются ориентацией на движение солнца и считаются реликтами солнечного культа, только в одном случае принимается движение «вместе с солнцем», повторяется движение солнца (*посалонь*, серб. - хорв. *наполсун*), а в другом — движение навстречу солнцу, лицом к солнцу. См. **Солнце**.

Движение в противоположном направлении совершалось в обрядах, связанных со смертью. У юж. славян на похоронах обрядовый хоровод (*посмртно оро*, *црно коло*, *жртвачко коло*, *тажно коло* и т. п.), в отличие от обычного, движется в левую сторону (против солнца); на поминальной трапезе кушанья передают налево, соседу слева. См. также **Наоборот**. Обратное обычному движение применялось и в магических целях. Способностью противодействовать нечистой силе наделялась нитка, спряденная наоборот, справа налево (укр.). Действия, направленные во зло, совершаемые с целью наведения порчи, также следовало совершать «против солнца», справа налево: «Як молода идеть, перед нею винником замнтають дорогу, метуть справа налево — шоб дитяй не рожала» (ПА, ровен., Чудель).

Лит. Ив.Топ.СЯМС:91—98; Ив.Топ.ИОСД (по указ.); Толстой Н. И. Из географии славянских слов. 3. Правый — левый // ОЛАМИ

1965; Толстой Н. И. Десна — 'dextra'? // Вопросы русского языкознания. М., 1984/5; Толстой Н. И. и С. М. К семантике правой и левой стороны в связи с другими символическими элементами // Мат-лы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5). Тарту, 1974; Успенский Б. А. Крест и круг. М., 2006; Шайкевич А. Я. Слова со значением «правый» и «левый» (опыт сопоставительного анализа) // Уч. зап. 1-го Моск. гос. пед. ин-та иностранных языков. М., 1960; Зечевић С. Десна и лева страна у српском народном веровању // ГЕМБ 1963/26; Stojković M. «Orosun», «naorosun» i trokratno «naorosuno» okretanje // ZNŽO 1929/27/1:2—42; БМ: 204; Банд.НРС: 116—118; СМР²:145—147.

С. М. Толстая

ПРАЗДНИК — одно из главных понятий народного календаря, «сакральное» время, противопоставленное повседневному, «профанному» времени будней. Два праславянских слова, используемые для номинации П. в славянских языках, — **prazdъnikъ* (рус., ю.-слав.) и **svęto* (укр., бел., з.-слав.) — мотивированы двумя важнейшими для понятия П. признаками: «праздный, порожний, пустой, свободный от труда» и «святость, сакральность».

Главным отличием П. от будней является **запрет** на все или некоторые виды работ, который вступает в силу накануне П., после захода солнца. Нарушение запрета грозит, по народным верованиям, разного рода несчастьями и прежде всего — неблагоприятными родами и неблагоприятным домашним скотом и приплодом. В Полесье считали, что калеки рождаются в семьях, где, вопреки запрету, работали в П. Сербь верили, что пренебрежение таким П., как Русальный четверг (четверг после Троицы), грозит разливом реки и наводнением. Особенно опасными были работы на земле; нельзя было брать в руки топор или косу. В некоторые П. (например, на **Благовещенье**) запрещалось даже топить печь, готовить пищу и исполнять другую домашнюю работу. На Черниговщине в «великие» П. не мели хату; повсюду в П. остерегались одалживать что-либо из дома. Накануне крупных П. запрещались супружеские сношения.

Ритуальное содержание П. в отличие от будней, кроме запретов, составляют

посещения церковной службы, часто походы на кладбище, к реке, к источникам, к святым местам; праздничная трапеза (всей семьей, всеми родственниками, всем селом), трактуемая как **жертвоприношение** и причащение; коллективные формы развлечений и увеселений (качание на качелях весной, катание на лошадях на масленицу, гулянья, танцы, короводы, пение, музыка, игры, состязания и т. д.). П. отличаются от будней особой пищей (специальные ритуальные блюда, предписанное число блюд и т. д.), одеждой, оформлением дома снаружи и внутри (затыкание зеленых веток, рассыпание травы по полу, зажигание свечей и лампад и т. п.), наведением порядка и чистоты; манерой поведения, обращения, приветствий и т. п. Несоблюдение этих норм расценивалось как грех. По некоторым свидетельствам, для П. была характерна свобода сексуальных отношений, ср.: «Во время братчины в Хорошевской волости (Ветлужский край) совокупляются в близких степенях родства: сноха с деверем, свекром, близкие родственники. Были также случаи и с родными — братья с сестрами (все женатые) и грехом не считалось» (Берн.МОЖ:227—228).

Большинство П. отмечено специальными ритуалами продуцирующего или защитного характера (ср. ритуальные **бесчнства** на Новый год, обряды со скотом в Юрьев день, защиту от ведьм в купальскую ночь и т. д.). В зависимости от совершаемых магических обрядов, их объектов, целей, главных участников различаются П. «с к о т ь и» («воловы», «конские», «коровьи», «свиные», «куриные» П.; скот освобождали от работы и не запрягали, украшали зеленой, венками, особенно овец, кормили особой пищей и т. п.), см. **Праздники скотья**; п а с т у ш е с к и е (Юрьев день, день св. Марка, Вознесение, Иван Купала, Троица, Петров день, Михайлов день и др.), з е м л е д е л ь ч е с к и е (ср. на Рус. Севере «горохов день» 6.VIII, «репный праздник» 29.VIII); э з о т е р и ч е с к и е м у ж с к и е (рус. н и - к о л ь ц и н а, б р а т ч и н а с в. М а к а р и ю, П р о к о п и ю, В л а с и ю, к а н у н ы и др.) и ж е н с к и е (рус. б р а т ч и н ы, с ы п ч и н ы, м о р г о с ь е, к у з ь м и н к и, т р о с ц ы л ь я т н и ц а, обряды воскресенья Жемироносиц; укр. *Розыгры* и др., ср. **Братчина**), молодежные (в.-слав. «**колодка**», купальские игрища, юрьевские обряды юж. славян), девичьи (у сербов Лазарева суббота, у болгар **Еньова буля**, у русских Троица, Красная горка, Аграфена Купальница, и т. д.).

Состав почитаемых П. и их иерархия заметно различаются по этническим, конфессиональным и локальным календарным традициям. Так, праздник Благовещение — один из главных у православных славян (его иногда даже ставят выше Пасхи), намного менее значим у славян-католиков. Различаются П. крупные, «великие», «большие» (чаще всего Рождество, Пасха, Троица), годовые (отмечаемые один раз в году, двенадцатые), малые (рус. *полупраздник*, *полес. празничок*, *присвяток*, *святке*), неподвижные (полес. *в числе, числа глядит, пильнует числа* и т. п.) и подвижные (полес. *числа не глядит, числа не держит, из числа выходит, ходит, совается* и т. п.), престольные (храмовые) и местнотимые, обетные (см. **Обет**), или «заветные» П. (рус. *бозомолье*, *молебствие*, *мольба*, серб. *заветина* и т. п.) и др., которые празднуются по обету в память о каком-нибудь несчастье, постигшем село (пожар, наводнение, мор, град и т. п.), или в целях оберега, защиты от града, грома, засухи и т. п. (так наз. *градовые дни*, *сухие дни* и т. п., в.-слав.); бывают и «заветные дни» у отдельных семей. См. **Праздник престольный, сельский**.

П., отмечавшийся в одних местах как крупный, в других считался полупраздником или вообще не праздновался; это относилось даже к самым большим праздникам: например, в Череповецком у. не праздновалось даже Рождество, и на второй день начинали работать; в Яранском у. Вятской губ. «на святки, Пасху и масленицу гостей не приглашают и особых кушаний нет» (Берн.МОЖ:215). Большое значение придавалось канунам П., которые иногда отмечались как «малые» праздники, но могли считаться более важными, чем следующий за ними «большой» (ср. кануны Рождества, Нового года и Крещения, субботу перед Троицей и др.). От «ранга» П. зависела его продолжительность (время действия запретов и предписаний, период благочестия и т. п.); крупные праздники отмечались обычно три дня (в.-слав.); у сербов праздник праздников «**слава**» кое-где начинался за три дня до дня памяти чтимого святого и продолжался три дня после него (потому что «шесть крыл у Архангела» — Нед.ГОС:207).

В ритуальной практике учитывались также «чужие» праздники, например, еврейская Пасха или праздник Кущей (в.-слав. *Кучки*), Пурим и др., период между католической и православной Пасхой и т. п.; чужие П. часто

воспринимаются как праздники «наоборот», ср. поверье, по которому погода в «жидовскую» Пасху всегда противоположна погоде в христианскую (бел., Никиф.ППП:244).

Мифология П. Будучи христианским по составу П., народный календарь остается мифологическим по своему содержанию. Даже крупные церковные П. могут в народном восприятии утрачивать свой канонический христианский смысл. Так, к Благовещению у вост. и юж. славян приурочены магические обряды встречи весны и ритуалы очистительного характера, совершаемые с целью защиты от змей, насекомых, сорняков и т. п. «Благая весть» понимается как весть о наступлении весны, пробуждении земель от зимнего сна. Обрядность и фольклор праздника Рождества, хотя и сохраняют в целом христианский смысл П., включают элементы, связанные с культом предков, разгулом нечистой силы и представлением об опасности всего периода рождественских П. (святок).

Понимание П. как опасного для людей разрыва границы между «тем» и «этим» миром составляет элемент языческой картины мира. По народным представлениям, все П. опасны, и чем крупнее и «святей» П., тем он опаснее, «варовитее» (полес. *варовитый день, праздник*; серб. *варовни дан*). Праздников люди боялись не меньше, чем нечистой силы, из страха перед ними соблюдали запреты, ограничения и предписания, защищались от них теми же способами и с тем же тщанием, что и от демонов. По сербским верованиям из Болевца, дитя, рожденное в праздник св. Симеона (1 сентября), будет «сиромашно», т. е. будет бедняком; рожденное в Сочельник будет несчастно, а рожденное в Рождество — еще несчастнее. По поверьям, некогда таких детей сжигали, считая их недостойными жить (поэтому матери скрывали, что ребенок родился на Рождество); если же ребенок рождался на Пасху, то предрекали скорую смерть его родителей (Треб.ПДСК:99—100). На Житомирщине на все годовые П. «обсевали» маком хату, хлев и очерчивали их мелом. В Полесье особая злокозненность приписывалась некоторым П. — *Варваре* (4/17.XII), *Чуду* (6/19.IX), *Десятухе* (10-я пятница после Пасхи) и др.

Персонализация П. В верованиях и фольклорных текстах часто выступают персонализированные П., которые могут приходить, пугать, наказывать, у них просят

помощи. В *волоческих песнях* рассказывается о порядке следования и распределении ролей между праздниками-святыми, ср. «Святы Барыс снапы зносіць, Святы Ганны — дамоў возяць» (бел., Влчб.п:116). О том, что в подобных текстах действуют не сами святые, а персонализированные праздники, свидетельствует несоблюдение пола и грамматического рода имен святых (ср. св. *Евдокий, святая Микола*), употребление имени в форме множ. числа (*Варвары, Савы, Авдоты, Андросы*) или «спаривание» имен святых, празднуемых в один день (ср. *Пятрок-Павел*), но прежде всего — присутствие в них таких «персонажей», как Рождество, Благовещение, Сорокн (Сорок мучеников), Вшестник (Вознесение), Покров, Спас (Успение), которые участвуют в распределении функций наравне с праздниками-святыми. Ср.: «Святы Яудакеі зіму рушылі, / Святы Саракі — да не йдзі па ракі, / Благовешчанне да заворваець / Вараным канём да залатой сахой, / Залатой сахой да праваю рукою» (Влчб.п:135). В сербских обрядовых песнях фигурирует вполне «человеческий» персонаж *Божич* (Рождество): он приветствует людей «из-за воды (рек)», кричит им с высокой горы, от источника, с моста и просит одарить его вином и ракией, рождественским копченым салом, инжиром и прочими яствами с праздничного стола, желает всем веселья и радости.

Антропоморфизация и персонализация П. является одним из механизмов мифологизации времени. По отношению к П., дням и периодам часто употребляются определения и эпитеты, обычно относимые к человеку, например, П. могут называться молодыми и старыми, глухими и кривыми, богатыми и бедными, ленивыми и голодными, но особенно часто — опасными, вредными, злыми, страшными и т. п. Праздникам приписываются человеческие свойства и действия: они могут сердиться, обижаться на людей и наказывать их за несоблюдение запретов и предписаний. В Полесье говорят: «Михайла мы празднуем, чтобы гром не побил хату. В этот день не рубим, не стираем, не берем в руки нож, не ткем кросен. Чтоб не обиделся Михайла» (ПА, гомел., Великие Аwtюки). Ср.: «Овдошок всегда люды боялися. Во второк от попадае, во второк зачаткв нэ робят» (не начинают новых дел) (ПА, ровен., Чудель). Особенно опасным и коварным считался в Полесье осенний праздник *Чудо* (день воспоминания *Чуда*

архистратига Миханла, 6/19.IX): мужик собрался пахать поле в праздник Чудо и был праздником наказан — он сам и два его вола окаменели на поле (или: на поле ничего не взросло; волы сдохли и т. п.); хозяйка выпустила на Чудо пастись телку, за что ее «Чудо покарало» — телку раздуло, и она погибла; одна женщина стала в этот день белить хату и ослепла и т. п.

Праздникам приписываются не только карательные, но и положительные магические функции. В украинских и белорусских заговорах к праздникам обращаются за помощью так же, как к святым, к Богу и Богородице: «Праздники годовые, великие, малые, приступите, помогите...» (полес.) или: «Святы Светлы дзянічак, стань на помач! Святы Мікола, стань на помач! Святая Пяцінка, стань на помач! Святое Ўзнясенне, стань на помач! Святы Пятрок-Павел, стань на помач! Святы Ілля, стань на помач! Святы Спас, стань на помач! Святы Пакроў, стань на помач!...» (Зам., № 1044).

Праздник, как и святой, может почитаться в качестве покровителя семьи, рода, родной земли. Южнославянский обычай «слава» может быть посвящен не только святым (св. Георгию, Николе, Саве, Йовану, Луке и т. д.), но и праздникам, не имеющим своего святого, таким как Воздвижение (*Крстовдан*), Покров (*Покровица*), Вознесение (*Спасовдан*). Персонификация может приводить к появлению новых «святых», которых почитают наравне с христианскими святыми. Таковы календарные персонажи *Баба Марта* (персонификация первого дня весны, 1 марта, или всего месяца марта) и *Баба Корима* у юж. славян, *Пост/Пуст* в католических традициях, олицетворяющие период Великого поста, и др. (см. также **Святые**).

С персонификацией связано также представление о родственных связях П. друг с другом: в календарной терминологии, паремииологии и фольклоре П. оказываются по отношению друг к другу отцом или матерью, братом, племянницей и т. п. Ср. полес. «Варвара — Миколина матка, Сава — Миколин бацька»; рус. «Масленица — Семикова племянница» и т. п.; в заговоре: «Святая Покрова — мамка Христова», «Святэй дух и святая Троица, и святэй Трайчонок» (бел.) и т. п.

День недели, на который пришелся один из крупных неподвижных П., приобретал на целый год особую магическую силу, его выбирали для удачи в том или ином деле.

По полесским верованиям, чтобы летом избежать встречи со змеей, придя в лес, надо сказать, что Благовещенье было в такой-то день недели (брест. нобрин.), а украинцы верили, что «як на кого нападе блауд [если кто заблудится], нехай згадає, в який день було Різдво, візьме землі спід ніг и посилає собі на голову» (Номис УПП, № 280).

См. также **Время, Календарь народный**.

Лит.: КОО; Пропп РАП; РП; ПОР; Агал. МОСК; Апостолович // Этнологія. Скопје. 1940/1/2:122–124; Бел.ЭС:159–184; Берн. МОЖ:213–230; БМ; Влчб.п.; Зайковский // ЭО 1994/4:53–65; Зеч.МБ: 34; МБСП; Лоз. БНК; МНМ 2; Мороз КД; Нед.ГОС; Попов // ЕПНДК 1994/2:78–100; СМР; Петрухин // Одиссей 2005; Толстая // Культура и история. Славянский мир. М., 1997; Толстая // Славяноведение 2002/1; Толстая // ЖС 2006/4.

С. М. Толстая

ПРАЗДНИК ПРЕСТОЛЬНЫЙ, СЕЛЬСКИЙ — праздник местного значения, отмечаемый жителями деревни или церковного прихода в память святого или события, которым посвящен сельский храм или его приделы (рус. *храмовый праздник, престол, часовенный праздник, придельный праздник, приходской праздник*; укр. *празник, храм*; болг. *макед. селска служба/слава, църквена слава, черковна служба*; серб. *сеоска слава*; славон. *proštenj danj*). У русских старообрядцев престольными праздниками считались важнейшие даты христианского календаря или дни памяти святых, в которые освящались моленные дома.

Сельские П.п. часто связаны с различными формами **обета** (рус. *обетный праздник*, болг. *оброк, заветина*, серб. *заветина, завешина*).

П.п. наряду с Пасхой считался одним из главных годовых праздников и отмечался во всех деревнях прихода. В больших приходах Вологодской, Костромской, Новгородской губ., а также в Сибири П.п. могли длиться одну-две недели, в течение которых праздник по установленной очереди «переходил» из одной деревни в другую. Каждое селение принимало гостей в «свой» день.

У русских П.п. делились на «большие» и «малые»: «Большие праздники это те, кото-

рым празднуют все жители данного прихода, а малые это те, которым празднует не весь приход, а несколько деревень прихода, а иногда даже и жители одной деревни» (Новгородская губ., Панч.НП:75–76). Таким образом, в каждой деревне в году было не менее двух П.п., к которым мог добавляться и локальный обетный праздник. Известны также частные деревенские праздники, так называемые *години* (рус. костром.). Каждая деревня уезда имела свою *годину*; эти праздники начинались обедней в сельском храме с последующим крестным ходом в деревню-«именинницу», после чего там шли пиры, продолжавшиеся несколько дней.

Структура П.п. определяется сочетанием церковных ритуалов и мирской праздничной обрядности. Религиозная часть праздника включала церковную службу, молебен с водосвятием, крестный ход, посещение *куатовых мест* и местнотимых святых. До конца XIX в. во многих русских селах сохранялся обычай *целодневного звона* в дни П.п. (так же, как на Пасху, Рождество). В южнославянских областях проведение П.п. предполагало также ритуал принесения *кровоной жертвы* (*хурбан*, *молитва*). Мирская часть П.п. состояла из приема гостей (родственников из соседних деревень, соседей), подготовки и проведения трапез, общедеревенского гулянья.

Среди местных праздников, установленных самими мирянами, наряду с обетными были и такие, где церковному ритуалу отводилась второстепенная роль. Таковы *съезжие* (*гостиние*, *гулевые*, *званные*, *сборные*) праздники на Рус. Севере и в Сибири, *събор/сбор* у болгар, *собор*, *панаџир* у македонцев, *kirvaj* у хорватов, *god* у жителей Славонии. Продолжительность этих праздников от одного-двух дней до недели. Съезжие праздники выполняли важные социальные функции, способствуя расширению и упрочению междеревенских связей — родственных, дружеских, хозяйственных, торговых. Особую роль съезжие праздники играли в жизни деревенской молодежи, создавая условия для знакомства и заключения браков.

В русских деревнях был широко распространен обычай коллективной варки пива к П.п. В северных губерниях Европейской России в кон. XIX — нач. XX в. широко были распространены особые деревенские *пивные праздники* (*ссыпки*, *братчины*), которые

приурочивались к дням наиболее почитаемых в данной местности святых — Афанасия, Николы, Флора и Лавра, Ильи, Петра, Михаила и др.

Неотъемлемой частью украинского храма был обычай под названием *канун*, включавший изготовление восковых «братских» свечей и наставание «канунного» меда. На Украине характерной чертой храмового праздника было также изготовление главной храмовой свечи (*свіча*) как символа единства громады (общины) и ее покровителя.

Праздничную трапезу каждый хозяин устраивал для своих гостей, после чего было принято переходить к соседям, где пиршество продолжалось. Во многих селах в дни П.п. проводилась вскладчину общая трапеза (рус. *братчина*, *ссыпка*, *ссыпчина*, *мольба*, укр. *складка*). В домах устраивалась трапеза для взрослых женатых мужчин и женщин: молодежь организовывала гуляние со своими гостями отдельно от семейных в специально снятой для этого избе. Во время сельских праздников исполнялись коллективные танцы и хороводы. Постоянным явлением П.п. были *драки* между своими и чужими мужиками, специально собиравшимися на праздник с этой целью.

К П.п. приурочивались ярмарки и базары.

См. также *Братчина*, *Курбан*, *Праздник*, *Праздники скотью*, «*Слава*».

Лит.: РП:452–455; БВКЗ:73–78; Зел.ВЭ:382–383; Гром.МРД:371; Рус.:602–607,611–615; Укр.:366–367; РКЖБН 1:31–33,80–81,126–127,272,425–427,503; Мор.Сл.КИ (по указ.); Панч.НП:75–82,254; ПОР:233–254; ЖС 2003/3:19–21,25–30; ЖС 2004/1:48–49; Христ.ОП:169–219; Фурс.КООВН:107–118.

О. В. Белова

ПРАЗДНИК СВЕЧИ — см. *Свеча*.

ПРАЗДНИКИ СКОТЬИ — календарные и окказиональные праздники в честь домашних животных (с.-рус. *скотинный праздник*, бел. полес. *товарычэ свято*, серб. *слава стоке*, *марвенска слава*), приуроченные к первому выгону скота, доению ритуальному, случке скота и др. Посвящены разным видам скота, ср. рус. *коровий праздник*, бел. полес.

воловый праздник, бел. конское свято, серб. говеђа слава 'праздник говяда', празник за волове 'праздник волов', болг. волов запор, муковден, болг. родоп. волски празник (день св. Власия); серб. волујски светац (день св. Архангела летнего, 13.VII; день св. Сергия, 7.X), словен. volovski praznik (день св. Марка); серб. (ю.-вост. Банат) овнова част (Рождество Богородицы), рус. овечий праздник (день св. Анастасии — 29.X) и под. Среди П.с. календарного года выделяются Юрьев день (о.-слав.), у поляков, словаков и моравян день св. Войцеха, у балканских славян Тодорова суббота (в.-серб. коньска слава, болг. конски велиден, болг. родоп. конски празник), Параскева пятница (болг. овча свадба, коч-курбан), у восточных славян — день Флора и Лавра (рус. лошадиный праздник).

Основные структурные компоненты П.с. — выпечка специального хлеба и/или приготовление обрядового блюда, ритуальная трапеза людей, кормление скота, специальные магические действия, направленные на плодovitость и «вод» домашних животных (среди которых особое значение придается имитации голосов скота, см. Звукоподражание). В П.с. чествуемых животных (а также и помещений для их содержания) нередко украшают венками, зеленью, лентами; в частности, «венчание коров» — украшение коров венками — совершалось на Троицу (в.-слав., пол., словац.), в день св. Яна (чеш., словац.), в первый день мая (словац.), украшение овец венками, их загонов зеленью, ветками — в день первого доения или выгона отары на пастбище (балканослав.). В «воловы» и «конские» праздники принято также распрягать тягловый скот, освобождая его в эти дни от работы. Нередко в П.с. соблюдались запреты не только работать со скотом, но и доить скот, резать его и пр. Совершали и апотропеические действия, напр., выставляли бороны и иные острые предметы в воротах хлева, окуривали скот чудодейственными травами, прогоняли животных через костер и т. п.

Специальный обрядовый хлеб в П.с. часто выпекают в форме чествуемых домашних животных или частей их тела (в.-слав., ю.-слав.). Этот фигурный хлеб относят в поле или раздают соседям и частично скармливают скоту, чтобы животные плодились и были здоровы (см. Печенье фигурное). Преимущественно у юж. славян в П.с.

принято также готовить большой каравай или лепешку (серб. колач за волове 'хлеб для волов', колач за коње 'хлеб для коней'). Кусок от этого хлеба обязательно дают волам (например у сербов на Власовдан), лошадям и всей дворовой скотине (у русских в день Фрола и Лавра), а также пастуху, чтобы тот поел сам и дал овцам (балканослав.), см. также Кормление ритуальное. У болгар в день св. Власия лепешки вешают на рога волам, когда рано утром ведут их на водопой, где смоченный водой хлеб дают животным и угощают им прохожих. В с.-зап. Болгарии в этот день готовят два хлеба — св. Петка и св. Влас; их окуривают вместе с волами в хлеву, затем первый отдают соседям, а второй крошат в корм волам. В Пиринском крае в день св. Спиридона (12.XII), праздник скота, и особенно коней, женщины перед восходом солнца готовят лепешки и теплыми раздают их, стараясь быстро пробежать по селу, чтобы кони были здоровыми и резвыми. В других болгарских регионах при раздаче хлеба в день св. Власия и в Тодоров день было принято мычать, ржать, блеять, чтобы соответствующий вид домашнего скота успешно плодился. У сербов ю.-вост. Баната на празднике спаривания овец (овнова свадба, овнова част) чабан, сидящий во главе сельской трапезы, с каждым хозяином овец поочередно ломает пополам специально выпеченную лепешку, забирая себе свою половину, у последнего же хозяина чабан забирает всю лепешку целиком, в придачу к жареному цыпленку и вину, чтобы овцы благополучно плодились.

В П.с. готовили и специальное о б р я д о в о е б л ю д о из зерен. Так, в центр. Македонии (область Велеса) в праздник Тодорица молодые невестки и старые бабы варят из зерен кукурузы блюдо царевка, пекут лепешку и вместе с пшеницей несут в церковь. Там молодая невестка разбрасывает зерна и крошки хлеба, а старая баба собирает их, подражая голосам овец, коз, коней, чтобы плодились соответствующие животные. Дома собранные зерна и крошки смешивают с травой и скармливают домашним животным (с. Теово, соб. зап.). В серб. Банате на «овечий праздник» во время случки готовят для животных специальное блюдо зоб — подсаивают кукурузную, либо ячменную, либо мелкую пшеничную крупу, причем делают это только женщины (чтобы плодились ягнята женского пола), используя специально для этой цели сохранный поча-

ток кукурузы с двойным или тройным разветвлением, чтобы рождались ягнята-близнецы. В «воловий праздник» — день св. Модеста, 18.XII, — хозяйки также варили и раздавали друг другу зерна кукурузы или пшеницы, а остатки скармливали волам (пирин.); на св. Варвару варили вареники и давали скоту и телятам, чтобы телята были «гладкими» (укр. полес.); в Егорьев день — *скотинный праздник* — старались приготовить скотине кушанье по-лучше (с.-рус.). В осенний «праздник скотины» **Покров** домашним животным скармливали специально хранившийся для этого последний жатвенный сноп — *бороду* (архангел.).

Практиковались также жертвоприношения. В юж. Сербии (Горня Пчinja) в день св. Архангела летнего (13/26.VII) каждая семья резала самую старую овцу в своей отаре, в Болевацком крае — барана, поскольку верили, что в противном случае скот будет дохнуть. В Силезии к часовням св. Роха, почитаемого как покровителя скота, особенно коней, приносили в его день (16.VIII) битую птицу, чтобы уберечь скот от болезней.

Широко распространены П.с., возникшие на основе обетов в разные календарные дни. В этих случаях, как правило, совершался крестный ход во главе со священником: например, ходили по деревне и освящали каждый хлеб на Казанскую Богородицу (22.VII), когда *товарьчезь свѣто заложили празновати, коб скот нэ пропадѣй* (ПА, брест. Радчицк). У сербов ю.-вост. Баната в день свв. Константина и Елены, 3.VI, (*марвенска слава* 'праздник скота') после крестного хода вокруг села процессия подходила к большому кресту на окраине, где был собран весь скот: коров, овец, коз проводили мимо креста, а парни тут же скакали на конях. В П.с. также читали молитвы скоту в церкви (серб., Санджак), пригоняли к церкви лошадей, выкупанных и украшенных лентами, и после молебна Флору и Лавру кропляли их святой водой (рус.).

Во все главные календарные праздники совершались ритуальные действия с целью охватить празднованием также и домашних животных: на Рождество кормили скот остатками обрядовой пищи (о.-слав.), перед Пасхой в Великую пятницу коням мыли копыта, чтобы животные целый год были здоровы (словац., Замагурье), в Великий четверг запрягали весь тягловый скот и выводили в поле, но не работали, а сразу возвращались, чтобы скот рос крупным — *да стока буде велика*,

пошто је велика недеља [чтобы скот был большим, поскольку неделя «великая»] (серб. Баната, БХ:305).

Лит.: Агап.МОСК:452,462–464; Аф.ПВ 1:637; ПА: Плот.МЭБА:21,26; Бос.ГОСВ:379–381; Нед.ГОС:5,6,58,72–73;142,146,148,230,236,259; СМР²:102–103; ИСД 12:203; ЕБ:110,114–115; Пир.:423–424; Кур.PLS² 1:276; Zmag.:249.

А. А. Плотникова

ПРЕВРАЩЕНИЕ — метаморфоза, при которой человек или другое существо обращается в животное, растение, предмет и, наоборот, предмет — в живое существо, т. е. изменяет свой облик и ипостась. В отличие от **оборотничества**, которое обычно приписывается демонологическим персонажам и «знающим» людям, способным менять свой вид лишь на определенное время (умеющим обращаться «туда и обратно»), П. осмысливается как метаморфоза, произошедшая навсегда (либо на неопределенно долгое время). П. как фольклорный мотив наиболее характерно для волшебных сказок, этиологических легенд, топонимических преданий, поверий, баллад, лирических песен. В фольклорных текстах П. человека чаще всего совершается высшими силами в наказание за преступление, грехи, за нарушение запретов, неправильное поведение; либо человек по своей воле обращается в животное, растение и т. д. в экстремальных ситуациях (от горя, сознания своей вины, из-за преследования недругов и т. п.).

Человек превращается в животное. В славянских этиологических легендах происхождение многих животных объясняется тем, что в них были некогда обращены люди. Например, в **анста** Бог превратил человека за нарушение запрета заглядывать в мешок, который надлежало выбросить в воду завязанным: человеческое любопытство привело к тому, что мешок был развязан и разные «гады» (змеи, лягушки, ящерицы) расплозились по всей земле, а человек превратился в птицу, которой Бог повелел пожизненно собирать эту тварь (о.-слав.). По другим поверьям, в **анста** был обращен человек за то, что пахал землю в праздничный день (пол.); либо не ответил на приветствие странствующего Христа; попытка испугать его, внезапно выскочив из-под моста (пол., бел.). В сову

была обращена ленивая девушка, не приготавливая себе приданое к свадьбе (серб.). Филином стал по воле Бога человек, который ел скоромную пищу в постный день; ткач превратился в паука за стремление затянуть своей пряжей весь божий свет (пол.). В наказание за убийство Бог обратил человека в черного ворона (пол. серадз.). По поверьям вост. славян, войско фараона превратилось в лягушек, когда, преследуя евреев, попыталось перейти через «Черное» море.

У всех славян широко известны поверья о человеческом происхождении **медведя**: в этого зверя Бог превратил человека за убийство родственника; за попытку человека, закутавшись в мохнатую шубу, испугать Христа; за негостеприимство или непочтительное отношение к святым странникам. По одной из легенд, когда Бог потребовал от Адама и Евы предъявить ему их детей, они спрятали одних в лесу, других — в земле, третьих — в море; в наказание за обман первые стали медведями, вторые — земными гадами, третьи — морскими животными (с.-рус.).

Когда люди попытались проверить всезнание Божьего Сына и предложили ему угадать, кто спрятан под перевернутым корытом, то Христос в наказание за неверие превратил спрятавшегося человека в **свинью** (о.-слав.). В **черепахе** была обращена женщина, стиравшая в праздник и накрывшаяся корытом, чтобы идущие в церковь односельчане не увидели ее за работой (укр. житомир.).

Превращение могло быть результатом проклятия. Белорусы пинского Полесья верили, что проклятые родителями человек «ў каго хочэш може перавратицца» (ПА). В болгарском поверье непочтительные дети не подали больной матери воды, за что были ею прокляты и превратились: сын — в филина, а дочь — в сову (пловдив.). В аналогичной русской легенде проклятые матерью дети стали соловьем и кукушкой (смолей.). В чайку была обращена девушка, которую проклял отец за то, что она потеряла невинность (рус. архангел.). По многочисленным болгарским поверьям и преданиям, из-за проклятия свекра или свекрови строптивая невестка стала **лаской**; в кротов были обращены сыновья человека, проклявшего их за жадность: они никак не могли поделить между собой отцовскую землю. По проклятию матери младенцу сделалась лягушкой, и от нее затем произошли все остальные лягушки (рус. нижегород.).

Мотив П. из-за родительского проклятия особенно характерен для поверий о происхождении **кукушки**: в эту птицу превращается непослушная дочь, спрятавшаяся от жениха в день свадьбы (украинцы Галиции; пол. люблин.); девушка, которую прокляла мать за отказ выйти замуж по выбору родителей (укр. житомир.). В результате осуждения, наказания, проклятия кукушкой стала легкомысленная девица, которая хотела подшутить или напугать путника (Христа, святых странников, нищего, Матерь Божью); спрятавшись в укритие, она прокричала «ку-ку!» (укр., бел., пол.).

В лирических песнях, балладах, поверьях широко представлен мотив П. человека в птицу от горя, тоски, печали, плача по умершему, из-за бедствий и несчастий. Во всех славянских традициях образ кукушки выступает как символ плачущей женщины: от тоски по дому кукушкой становится дочь, выданная замуж в далекий край; она птицей прилетает к родному дому (в.-слав.); в кукушку превращается вдова, оплакивающая гибель мужа (в.-слав.); мать погибших сыновей (ю.-слав.); сестра, оплакивающая смерть брата (пол., макед., серб.) и т. п. В птицу превращается от горя жена, выданная замуж за ужа, которого убивают ее братья (сказочный сюжет СУС 425-М). Мать, слишком долго оплакивавшую смерть своего сына по имени Гугу, Бог сделал «гугуткой» (т. е. голубем); с тех пор она постоянно зовет его по-птичьи «Гу-гу! Гу-гу!» (болг.).

В некоторых сюжетах П. спасает человека от преследований и несчастий. Например, девушка превратилась в ласточку, спасаясь от разбойников (болг.); птицей сделалась девушка, которую взяли в плен татары и пытались обратить ее в свою веру (пол.).

Аналогичные причины (наказание за грехи, проклятие, осознание своей вины, тоска по умершим) объясняют случаи превращения человека в растения.

В поверьях и балладах вост. славян в наказание за **нищест** брат и сестра становятся желто-синим цветком («братики», «братки польові», «иван-да-марья»). У украинцев Покуття известно предание о брате и сестре, которых судьба разбросала по свету, а при случайной встрече они не узнали друг друга и поженились; когда их родство обнаружилось, брат с горя предложил сестре «рассеяться» в поле травой (Бул.УН:97). В украинских

и белорусских песнях и поверьях популярен сюжет о П. в дерево: по заклятью свекрови невестка стала в поле деревом (тополем, калиной, рябиной, явором); жена прокляла и превратила в явор мужа за своевольный уход из дома, пожелав ему в дорогу, «чтобы он ехал и не доехал, его конь стал бы горою, сабелька — дорогою, шапочка — кочкою, синее сукно — чистым полем, а сам он — явором» (См. ВВ:24). В белорусском предании мать прокляла дочь, ленящуюся работать в поле, сказав ей в сердцах: «Чтоб ты стала осиною!» Проклятие произошло в злой час и исполнилось; увидев это, отец девушки проклял свою жену: «Ах, чтоб ты сама стала березой за то, что натворила!» — а тот же миг рядом с осной стала береза (Fed.LB 1:173). В наказание за то, что дети выдали тайну своего рождения от связей матери с ужом (змеем), мать превратила дочь в крапиву, а сына в василек (укр.). Сходные мотивы известны в болгарских преданиях: из-за проклятия матери дети становятся осиною, дубом, ясенем и т. п.

В дерево превращается девушка, оплакивающая смерть милого (луж.); разлученные возлюбленные от тоски превращаются в терн и калину (укр.).

По поверьям, животные одного вида могут превращаться в животных другого вида. Так, змея по прошествии семи, девяти, сорока, ста лет (если весь этот период ее не увидел человек, либо на нее не упал солнечный свет) превращается в крылатого змея или в многоголового дракона (пол., укр., серб., макед., болг.). Змеей становился уж, который прожил 40 лет и которого не увидел ни один человек (болг.); карп, проживший 40 лет (с.-вост. Сербия, с.-зап. Болгария); лягушка, которая в течение семи лет не слышала колокольного звона (пол.). Змея ползет после семи лет жизни, в течение которых ее не могли видеть люди, превращается в летающего змея (укр. карпат.). Поляки Мазовии верили, что если подточенное червями дерево пролежит на одном месте 20 лет, то все черви станут змеями. Обычная мышь могла стать летучей мышью, если прожила 7 лет (пол. краков.); либо если ей удалось съесть что-нибудь из освященной пасхальной пищи (укр. волян., полтав., закарпат.).

По верованиям вост. славян, кукушка после года жизни (либо ежегодно с Петрова дня) становится ястребом, а позже — орлом. Старые ласточки, которые якобы переливались

в водоеме, могли превратиться в лягушек (пол.). Волчица, пять раз принесшая потомство, становилась рысью (з.-укр.).

Одним из видов П. является *окаменеение*. По преданию, глубокие старики (муж и жена, давно потерявшие счет годам) в конце жизни превратились в два больших валуна (ю.-рус.). Св. Георгий превратил в камни девиц, принимавших участие в бесовских купальских игрищах; эти камни якобы и поныне стоят недалеко от Смоленска в назидание людям. В Тульской губ. рассказывали, что расположенные по кругу крупные камни некогда были девичьим хороводом, который был обращен в камни за пляски в Троицын день.

За грехи и нарушение запретов в камни были обращены: *великаны*, вступившие в единоборство с небесными божествами (рус.); мужик вместе с волами, на которых он работал в поле на Пасху (бел.); женщины, которые в жаркий день плевали в сторону солнца (рус.); мать и ее ребенок за то, что та подтерла младенца хлебными колосьями (словац.); баба, пасшая овец, которая рассердила месяц март (ю.-слав.); кум и кума, ввавшие в бруд, когда возвращались с крестин (з.-укр.), и т. п. В песнях и поверьях, чтобы спастись от рабства или нежелательного брака, девушка превращается в камень (з.-слав., ю.-слав.).

Согласно топонимическим преданиям, люди могут становиться реками (*источниками*). В русских былинах богатыри и их жены, умирая, разливаются реками. В украинских преданиях, девушка, спасаясь от преследования татар, превращается в ручей, источник, колодезь. У вост. славян известна легенда о том, что некогда Днепр, Волга и Западная Двина были людьми: две сестры попытались перехитрить своего брата Днепра, чтобы обогнать его в бегах, но тот устроил за ними погоню; в результате все трое превратились в реки.

Предметы (вещества, пища) превращаются в животных или в другие предметы. В польских этнологических легендах рассказывается, как Христос и св. Петр странствовали вдоль Вислы; Христос бросил в реку горсть земли, и она превратилась в стаю рыб (SSSL 1/2:345). У белорусов известна легенда о том, как черт, выстреливая волка из полена, наделал много стружек; Бог собрал их в мешок и велел Адаму бросить в реку, не заглядывая в мешок; Адам из любопытства все же развязал его и увидел,

что древесные стружки превратились в гадов, которые тут же расплозились по земле; разгневанный Бог превратил Адама в аиста.

Волосы из конского хвоста, брошенные в воду, сделались водяными змеями (макед.); а волосы, которые черт вычесал у себя и бросил под колоду для рубки дров, превратились в ежа (босн., герцеговин.). В комаров обратились искры, которые разлетелись от удара эменного хвоста по тлеющим углям (хорв.). В Полесье известно поверье, что если на праздники — в нарушение запрета — оставить в хате веретена, то они превратятся в змей и уползут в лес. Веретено, которым женщина прядла на святки, а затем выбросила в мусор (а не сожгла, как бы следовало), сделалось змеей «веретеницей» (укр. волын.).

Пища, которую спешно накрыл миской жадный хозяин при виде входящих в дом странников, превратилась по воле Бога в черепашу (укр., серб.). В рассказах сербов Хомоля слезы неутешной матери, оплакивавшей сына, стали пчелами. По белорусским преданиям, Христос однажды увидел, как слезы сидящей посреди моря девы превращаются в пчел; тогда он тоже уронил одну слезу — и она стала пчелиной маткой. Сербы-лужицкие верили, что слезы из глаз змен превращаются в жемчужины.

Прочие случаи превращений. В волшебных сказках, а также демонологических поверьях и быличках ценный подарок (вознаграждение за услугу) в виде денег, золота, драгоценностей, полученный человеком от мифологического персонажа, превращается в пелел, песок, труху, навоз, мусор и т. п. И, наоборот, если человек сам выбирает из числа предложенных подарков самый ничтожный (конский помет, обгорелые угли, мешок с песком), то, принесенный домой, этот дар становится золотом, деньгами. В одной из чешских сказок рыцари просят человека вычистить их конюшни; в награду одаривают его вычищенным конским навозом, который затем во дворе у человека становится золотом. В русских сказках герой отказывается от предложенных чертом денег и выбирает себе в награду за услугу «кулек углей»; вернувшись домой, обнаруживает, что в кулке — чистое золото.

Редкое свидетельство о том, что огненная комета («метла»), летящая по небу, превращается в «черную бабу», которая ночью ходит по селу и помечает углем те дома, в которых

должны умереть люди. — зафиксировано в речном Полесье (Piet.KDP:12).

Лит: Виноградова Л. Н. Из словаря «Славянские древности»: Превращение // Славяноведение, 2004/6:67–70; Гура СЖ:69,76–78, 136,159–162,206,218,259,263–264,299–300, 325,380,392,504,529,683; СБФ 2000:281–284; Агап.МОСК:563,617; Аф.ПВ² 1:673; 2:430, 675–677; 3:225; Аф.СВМ:371–380; Аф.НРС: 96,173,226–228,229–234,247; Марин.НВ:8, 85,87,97,103; Марин.ЖС 1:9; Георг.БНМ:79; Ёур.ПВП 1:293,303; 2:7,40–41,106,117–118, 185,209–210; Fed.LB 1:16–17,81,179–180,185; Piet.KDP:12; Kolb.DW 19:201; Sychta SGX 6:261–262; ZWAK 1883/7:115.

Л. Н. Виноградова

ПРЕГРАДА — см. **Путь обрядовый**.

ПРЕДАНИЯ — жанр фольклорной неказочной прозы, разрабатывающий историческую тематику в ее народной трактовке. В отличие от легенд, которые ориентированы на объяснение происхождения природных и культурных явлений и их моральную оценку, сюжеты П. связаны с историей, историческими личностями, локальной топонимикой. От других жанров фольклорной неказочной прозы — легенд и **быличек** — отличаются рядом признаков: содержание преданий — исторические события и деяния исторических персонажей, действующие лица — исторические или «квазиисторические» личности (цари, правители, разбойники), мифо-эпические персонажи (**великаны**, мифологизированные абригены края, первопоселенцы, воинственные противники). Для П. характерно повествование от третьего лица (действие отнесено к прошлому, рассказчик не является очевидцем событий). Коллективная память фиксирует исторические факты не только в рамках местных топонимических легенд, но связывает сведения о конкретных событиях с представлениями о миротворении, вводит то и другое в единый историко-мифологический нарратив, охватывающий события от библейской древности до современности. В рассказах об исторических лицах и событиях действуют те же механизмы мифологизации, что и в фольклорных легендах, так или иначе связанных с каноническими и апокрифическими текстами.

Выделяются две основные группы преданий. Исторические П. повествуют об историческом прошлом, об исторических и государственных коллизиях, о событиях местной истории, о географическом и политическом устройстве окружающего мира, о том, что было актуально и релевантно с точки зрения «истории места». Хронологические рамки исторических П. широки — от «доисторических» времен до недавних событий. К временам далекого прошлого относятся сюжеты, связанные с преданием о мифических великанах, населявших землю. Часто они представляются мифическими первоначальниками края, воинственными противниками, враждебными людям. «Материальной» составляющей восточнославянских и польских П. о великанах являются приписываемые им молвой ископаемые останки. Все П. о местных объектах, где были в разное время найдены останки «великанов», рассказывают о следах гигантских противников, которые обретаются во время сельскохозяйственных или строительных работ или же при раскопках древних могильников. Часто причиной нахождения в этих местах останков называется война или битва с воинственными противниками-великанами. Великаны в П. выступают также как организаторы и преобразователи местного ландшафта.

Другой пласт «исторического» фольклора представляют местные предания, в которых фигурируют воинственные противники (шведы, немцы, татары, турки, «литва», «паны», французы). С одной стороны, в этих П. нашло отражение восприятие конкретных военных конфликтов XVII—XIX вв. (столкновения со шведами, литовцами и поляками на Рус. Севере и на западе восточнославянских территорий, нашествие наполеоновской армии и т. п.); с другой — воинственным противникам в П. часто приписываются черты великанов, и они, подобно великанам, могут выступать в роли культурных героев.

В П. о воинственных противниках прослеживается механизм соотнесения одних и тех же «исторических» или мифологических мотивов с разными персонажами. Так, сюжет о коварных завоевателях, обманом выманявших местных жителей из укрытий, выкликая их имена, в Полесье относится к татарам и шведам; по одной и той же схеме построены рассказы о наказании противников (татар, шведов, французов) окаменением и потоплением. Среди воинственных противников могут оказы-

ваться и мифологизированные народы (чудь, «литва», татары-песбегавцы): им приписывается не только крайняя жестокость, но и черты людоедов (см. Народы, Полулюди).

Среди персонажей П. особое место занимают исторические личности, которые также могут выступать в роли культурных героев, надеясь чертами великанов, богатырей или сверхъестественными способностями (например, популярный персонаж севернорусских преданий силач Рахта Рагнозерский; карпатские П. о разбойниках Довбуше, Пинте, Яношике и др.). См. Разбойник.

Народные П. могут быть посвящены легендарным личностям (позднейшие фольклорные переработки летописного рассказа о братьях-основателях Киева, рассказы о князе Туре — основателе Турова и т. п.).

Среди личностей «общегосударственного» масштаба в П. фигурируют Петр I, царица Екатерина, Наполеон. На Рус. Севере широко распространены рассказы о том, как Петр I работал молотобойцем на Петровском заводе в Карелии (в основе — исторические факты неоднократного посещения царем Петровского завода; в частности, 3 марта 1720 г. Петр собственноручно ковал там железо — Северные предания:190): «Приде, скажут, в завод и своим царским рукама крицы дует, а бояра уголья носят, в молотобойню завернет и молот в руки и железо кует, и это железо в Пинтере, скажут, у какого-то барина до теперь хранится» (Северные предания:131, № 182); о том, как царь Петр плел лапти, так и не сумев постичь этого хитрого искусства: «заплести залел, а свершить-то и не мог. Носка не сумел заворотить. И теперь еще лапоть-от этот где-то там в Пинтере во дворце али в музее висится» (Крнн.ПРС:192, № 356). В карельском предании «Петр Первый и чудесный конь» (Северные предания:153—154, № 219, зап. в 1945 г.) говорится о том, как царь узнал, «что в Финляндии имеется чудесный конь, и захотел приобрести его себе» (там же:153), для чего и наехал к финскому князю конюхом. Конь был столь свиреп, что только конюху (Петру) удалось его оседлать. «И только меднолобого коня освободили от цепей, Петр вскочил на вороного, через стены крепости на нем умчался и в Пинтер прискакал, и еще теперь он там около реки верхом на нем сидит» (Северные предания:154).

Народные представления об исторических личностях могут включаться в «фольклорную

хронологию» для обозначения поворотных точек в течении «фольклорного времени». Царствование Екатерины (часто смешиваются Екатерина I, о которой практически ничего неизвестно, и Екатерина II, она же Великая и потому она же Первая, видимо, по аналогии с Петром I Великим) может выступать в народных рассказах как некая граница времен и причина изменений в природе, вплоть до того, что именно эпоха Екатерины есть переход от мифологического времени к историческому, от мира, в котором жили великаны, к миру современных людей. В Ошмянском у. Виленской губ. было записано поверье о том, что «покуда Кацеринушка не забрала край — зимы были короче, а як забрала — лето стало короче» (ЗРГО 1873/5:41). «[Говорят, что раньше люди были больше нынешних] — людды до Катэрины Пэрвой» (ПА, брест., Ковнятин).

В польских и белорусских преданиях о войне с Наполеоном французский полководец выступает в роли колдуна (ночью рассыпает по земле костру, наутро возникает целое войско; «закалинает» клады и т. п.). 1812 год предстает в народных верованиях как некий рубеж, на котором с природными объектами происходят различные метаморфозы. Так, белорусские крестьяне рассказывали, что грибы боровики стали малосъедобными валунами во время «рубанины» (Отечественной войны 1812 г.) (СД 1:549—550).

О бывших военных столкновениях напоминают не только ископаемые останки и различные сооружения, но и такой обязательный элемент «историко-географического фольклора», как оставленные пришельцами клады и сокровища. Рассказы о «турецком золоте» чрезвычайно популярны в Подолии. В Каменце-Подольском рассказывают, что где-то в стенах крепости или в одной из опор моста, ведущего из города в крепость, замурована золотая турецкая карета или бесценная золотая корона (2001, соб. зап.). В Борисовском у. Минской губ. рассказывали о спрятанной отступавшими «пранцузамн» «брике с золотом» или о потонувших в болоте мешках с золотом. При отступлении через Березину Наполеон потерял шапку, но, убегая, успел крикнуть: «Ну, ящо неколи вярнуся за шапкой!» (Шейн МИБЯ 2:461). Однако французские клады остаются недоступными (подобно тому как в большинстве случаев не даются в руки сокровища, спрятанные и

«закалятые», «заговоренные» разбойниками): «Нихто и не шукандь, бо довероная прада: хто, бывало, што-нибудь, хоць гузик якн ўзяў пранцузский, дык ніхто ні разжыўся, а кожан прапаў от якого-нибудь лиха» (там же:461).

Топонимические П. рассказывают о происхождении объектов местного ландшафта, о происхождении гор, курганов, насыпей, могильников, озер, урочищ и т. п. Сюжеты многих П. этого типа также связаны с представлением о военном нашествии «чужих» народов. См. также **Топонимия народная**.

«Шведская» тема нашла отражение в многочисленных топонимических П., распространенных на территории Белоруссии, — в рассказах о «шведских насыпях» и «шведских могилах». Памятники эти часто несут на себе знаки или письма, которые «никто не может прочесть» (ср. «отмеченные» соответствующим образом культовые места — надгробия иноверцев, камни-«следовики»). «Шведская гора» под Волковыском насыпана землей, принесенной в солдатских шапках, и разрушить эту гору можно лишь, если опять же разнести всю землю шапками (Шейн МИБЯ 2:446; Лег.:248, № 315). По другой версии, «Шведская гора» была насыпана из земли, принесенной в солдатских шапках, над могилой шведского военачальника (Лег.:349, № 605). Курганы, или «шведские горы», согласно преданию, были насыпаны над могилами павших шведских воинов после битвы 1656 г., когда под Волковыском сошлись шведская армия, литовско-польское войско и татарская орда (НИАБ, ф. 14, оп. 2, д. 46, л. 69об., 1889 г.); «на полях <...> деревень Каневичи, Пыра и Пруд Озерской волости имеется остаток старинных укреплений в виде вала длиною около одной версты, шириною — две сажени и вышиною две сажени. По рассказам, существующим в народе, укрепление это осталось после шведской войны, и при раскопке в нем находят старинные пули и кремни» (НИАБ, ф. 14, оп. 1, ед. хр. 74, л. 166); под насыпями в Наройской вол. Бельского у. «похоронены тела погибших во время бывших здесь войн вследствие нашествия иноплеменников — в особенности — шведов» (НИАБ, ф. 14, оп. 2, д. 8, л. 67).

Топонимические П. составляют важный пласт устной истории каждого региона, являясь своеобразным аккумулятором исторической памяти народа. Эта функция топонимических нарративов отражается в определенных сюжетных конструкциях и стандартном наборе

мотивационных и номинационных моделей, реализующихся в тексте П.

В основе топонимов, согласно фольклорным нарративам, лежат имена первоначальников или жителей, оставивших след в местной истории. Основой для номинации становятся представления о чертах характера или особенностях местных жителей, которые закрепились в названиях населенных пунктов.

Народная память хранит свидетельства об этнических соседях или представителях определенных «чужих» социальных групп, оставивших след в местной истории. «Манголы нападали. Было одно село, и люди ўткакали аттуда. Меньшая часть пабэгла на одну сторону балота, ббольшая — на другую. Назвали — Малыя Аўтэки (ўтэки, ўтека́ть) и бальшыы. А щас Аўтюки» (ПА, гомел.). Ср. предание, записанное в с. Целеханы (Белоруссия). В давние времена в окрестностях села была найдена могила хана: «Быў вялікі курган <...> А ў магіле было цела хана» (Лег.:320). Сходным образом в народных преданиях объясняется и происхождение названия *Могилев*: город основан на месте, где была «могила льва» — разбойника Машеки, державшего в страхе всю округу (Шейн МИБЯ 2:451–453, Лег.: 274–275, 277).

Значимым сюжетобразующим элементом становятся также представления о местных промыслах или о конкретных происшествиях, якобы имевших здесь место.

В топонимических П. реализуются субъективные представления носителей традиции о характере окружающей местности (наиболее часто текстовую мотивировку получают такие понятия, как «красота», «привлекательность», «богатство»).

В П. часто излагаются целые фрагменты местной «устной истории», ее «предикативная» составляющая (какое-либо однократное или, напротив, повторяющееся в конкретном локусе действие дает начало поселению и его истории).

Лит.: Криничная Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988; Северные предания. Беломоро-Обонежский регион / Изд. подгот. Н. А. Криничная. Л., 1978; Зайкоўскі Э. М., Дучыц Л. У. Жыватворныя крыніцы Беларусі. Мінск, 2001 (там лит.); Азёры Беларусі ў легендах і паданнях / Склад. А. М. Ненадаўца. Мінск, 2003; Бер.РТ; Крич. ПРС; Панч.НП; Череп.МРРС; НХА:22–91;

Макс.ННКС; Шейн МИБЯ 2:437–445; Лег.: 5–34; Сок.НАП:92–142; АП; НП; ЖС 2000/3:2–10; Бул.УН; Левч.КОП; ПА.

О. В. Белова

ПРЕДКИ — умершие родственники, защитники и покровители рода и хозяйства, наделенные высоким сакральным статусом, соотносящиеся с мифологическими родоначальниками и опекунами дома (см. *Домовой*, *Змея домашняя*, *Стопан*). В славянском культе мертвых (см. *Мертвых культ*) П. как «чистые» покойники, похороненные в соответствии с погребальными нормами и получившие успокоение на «том свете», противопоставлены опасным «нечистым» покойникам (см. *Покойник «заложный»*, *Самоубийца*, *Висельник*, *Утопленник*), умершим «не своей» смертью и наделаемым демонологическими чертами. По др.-рус. источникам известно о поклонении П. у славян в дохристианский период.

Комплекс поверий и обрядов, связанных с почитанием П., пронизывает все слои традиционной культуры (систему погребения и поминовения умерших, семейные и календарные обряды, формы ритуального поведения и магические действия, связанные с культом мертвых) и занимает ключевое место в славянских мифологических представлениях, отражаясь в текстах различных жанров: *обмираниях*, похоронных плачах, сновидениях, быличках, приметах, запретах на определенные виды деятельности и т. д. Мифологической основой почитания П. является представление о постоянной связи, существующей между живыми и умершими членами рода. Полагали, что души П. способны как положительно, так и отрицательно влиять на благополучие живых родственников. Если живые помнят о своих П. и почитают их, П. покровительствуют им, помогают в хозяйстве, обеспечивают здоровье членов семьи, плодovitость скота и урожай; в противном случае умершие выражают неудовольствие и обиду, насылая на живых несчастья, болезни, голод, разлад в семье, убытки в хозяйстве, падеж скота, засуху и пр. Отношения с П. строились на двойственной основе: их чтли как старших представителей рода и ждали в ответ покровительства, но одновременно боялись их и старались не нарушать опасной грани, отделяющей живых от мертвых.

Среди П. выделялись давно умершие и утратившие свои имена «старые» П., соотносившиеся с мифическими родоначальниками, существовавшими при начальном этапе становления миропорядка, а также «новые» П. (последние два-три поколения умерших родственников), чьи имена еще помнили в семье. Особую группу представляли умершие в течение последнего года — до тех пор, пока по ним не справили индивидуальные поминки годового цикла (третий, девятый, сороковой день, полгода, год), они не воспринимались как П.; после завершения годового поминального круга их причисляли к общей группе «родителей» и поминали наряду со всеми. Иногда причисление умершего к П. происходило сразу после погребения. У белорусов, возвратившись домой после похорон, старшая женщина в семье брала горбушку хлеба и медный грош и произносила, обернувшись к дверям: «Деды, бацьки, матульки, дзядзхуны, цетухны, прымице к себе помершого нашего бацьохну и живеци тамом з им добре, не поспорце», — этим она включала новопреставленного в число П. (Довн.ИС:303—304).

Названия П. подчеркивают их старшинство и принадлежность к данному роду (рус. *родители*, бел., укр. *деды*, пол. *dziady*) и их сакральное положение (рус. *благословенные родители*, бел. *святыя деды, праведныя душечки*).

Души П. связаны с «пограничьями» домашнего пространства, которые осмысляются как места коммуникации с потусторонним миром: чердаком, печью и местом за и под ней, очагом, порогом, красным углом и вообще — с углами дома, окном, подполом (ср. обычай хоронить умерших, особенно детей, под полом — в.-слав.). В этих местах совершались поминальные ритуалы в честь П., оставляли пищу, одежду для П.

У славян широко распространены поверья о воплощении душ П. в птиц, насекомых, животных (*муху, бабочку, мышь, ласку, змею и т. д.*), *дерево, растение или камень*. Для юж. славян характерны представления о т. н. *сеновитом* (ср. серб. *сенка* 'тень') животном, дереве, камне, в которых заключена душа П. (ср. представления о тенн как форме инкарнации человеческой души).

Для представления о П. существенна их связь с мифологическими покровителями и хозяевами дома — *домовым, домашней змеей* (см. *Змея домашняя*),

стопаном, которые происходят из душ первопредков или людей, первыми умерших в данном доме. Согласно восточнославянским поверьям, домовый имеет облик умершего хозяина дома или последнего умершего члена семьи. Ср. повсеместный запрет убивать домашнюю змею.

Символическими заместителями П. в поминальных ритуалах являются лица, имеющие статус посредников между «этим» и «тем светом», — *нищий, странник, богомолец, первый встречный*, которым раздавались милостыня, поминальная еда или одежда, предназначенные для поминования П. Ср. карпато-украинское представление о том, что душа умершего может приходить в дом в виде нищего.

Души П. обладают сверхъестественными возможностями. Поэтому к ним обращались с просьбами и молитвами о подании блага, прежде всего — о благоприятной погоде, соответствующей сельскохозяйственному сезону (дожде, тепле, избавлении от заморозков и т. д.), об урожае, благополучии семьи. П. призваны были охранять живых от опасности. Чтобы воробы не клевали посевов, во время обхода поля называли имена умерших родственников, веря, что те будут охранять его от птиц (полес.). Имена П. в качестве оберега выкрикивали при встрече с волком (полес.).

П. обладают знанием будущего и всеведения, поэтому они могут предсказывать живым предстоящие события, особенно время и причину смерти. Одним из постоянных каналов связи между живыми и умершими являются сновидения, в которых П. являются живым, предупреждают об опасностях, высказывают просьбы, выражают неудовольствие.

Волеизъявление П. усматривали в любых бытовых случаях — стуке птицы в окно, падении ложки со стола, разбитой посуде и т. д. У русских в Сибири разлитый по столу чай означал, что «родители» захотели чаю, нуждаются в пище, разбитая посуда значила неудовольствие П. недостаточно усердным поминанием.

Центральным местом в отношениях живых родственников с П. является их почитание, поминование и вообще — забота об их посмертном существовании. Благополучие П. на «том свете» зависит от живых — если они поминуют П., устраивают в их честь трапезы, жертвуют в церковь, оставляют на

могилах еду, раздают милостыню нищим, то П. ни в чем не нуждаются. Если родственники забывают помянуть П., то такие души страдают от голода и холода и пребывают в темноте. Часто полагали, что умершие питаются той пищей, которая была приготовлена в поминальные дни, отнесена на могилу, отдана в церковь, или которую их родственники раздавали в виде милостыни. Участь П. на «том свете» зависит также от того, молятся ли за них родные, которые могут облегчить положение П. и отмогить их грехи. Умершие сами не могут молиться за себя и что-либо изменить в своей загробной судьбе, но они могут молиться за живых: «Мы за них [за умерших] молимся, а они за нас. Ни им без нас, ни нам без них нельзя быть» (АА, архангел.). Если в память о покойном заказывают поминальную службу, ставят свечу, вынимают просфору или раздают милостыню, то ангелы ставят эту душу у престола Божьего (рус.). Когда родственники вынимают за «родителей» просфору в церкви, глаза покойников видят свет. Отслуженная в субботу заупокойная панихида освобождает души П. из загробного мира вплоть до окончания воскресной службы (рус.).

Основной корпус обрядов и магических действий, связанных с почитанием П., приходится на годовые поминальные дни (см.: «Деды», **Задушки**, **Задушницы**, **Радунца**). В эти дни, установленные церковью или местной традицией, «родителей» поминали в церкви (заказывали панихиды и сорокоусты, ставили свечи, молились о П., приносили жертвоприношения пищей, вином, полотном, деньгами, раздавали милостыню); устраивали поминальные трапезы дома или на кладбище; посещали и убрали могилы умерших родственников, оставляли там еду для П., крошки и крупу для птиц; совершали магические действия, чтобы увидеть П.; соблюдали определенные правила поведения, чтобы не оскорбить П.: повсеместно запрещались различные виды хозяйственной работы, в одних случаях избегали шума, гульбы, пения песен, в других предписывалось ритуальное веселье.

Одна из главных обязанностей живых по отношению к П. — их кормление, происходившее в основном в поминальные дни во время трапез, на которых, как считалось, вместе с живыми незримо присутствуют и П. (по другим поверьям, П. приходят ужинать ночью после живых), см. **Кормление ритуальное**. Это обстоятельство определяло набор

и расположение столовых приборов (наличие лишней миски для П., количество ложек на столе по числу умерших в семье, отсутствие ножа, запрет убирать на ночь посуду со стола и т. д.); приготовление особых поминальных блюд (колива, блинов, киселя и пр.) и последовательность их вкушения; поведение живых за столом (запрет пользоваться ножом, махать руками, чтобы не толкнуть душу П., и пр.), а также ритуальное оформление начала и конца трапезы, включающее приглашение П. на трапезу и выпроваживание их после ее окончания.

Кроме установленных поминальных дат, символическое кормление П. могло происходить, если умерший родственник начинал беспокоить живых (являться им во сне или наяву, обращаться с жалобами и просьбами) — в этом случае специально готовили поминальную еду и ставили ее на окно, относили на кладбище или в церковь, раздавали нищим и т. д.

У всех славян важное значение имело выделение первого куска, первой ложки от какого-либо блюда, первого блина, первого плода нового урожая, первого глотка напитка как жертвенной доли для П. Например, у чехов при выпечке хлеба хозяйки отрывали кусок теста от первой раскатанной буханки и бросали в огонь, говоря, что это дается дущечкам. Едой, предназначенной П., считались также остатки поминальной пищи (ср. «Деды»), а также крошки и куски, упавшие со стола, — их запрещалось поднимать.

В обязанности живых входило также обогревание П. (см. «Греть покойников»), приготовление для П. бани, представление им одежды.

Для славянских верований характерен мотив сезонного пребывания П. на земле и последующего возвращения на «тот свет». Это пребывание приходится на «пограничные» моменты времени — периоды зимнего и летнего солнцестояния (в христианском календаре совпадающие со святками и троицко-купальским циклом) и весеннего и осеннего равноденствий.

У вост. и юж. славян время нахождения душ умерших в земном мире часто связывается с периодом цветения растений и злаков, в которые они воплощаются. Болгары в Страндже полагали, что души П. ходят по цветам до Вознесения, а потом уходят, т. к. в это время начинают созревать плоды, в которых «мертвые теряются» (Странджа:342).

Согласно другим болгарским поверьям, в период с Великого четверга до Духова дня души П. пребывают на травах, цветах, ветках деревьев, а в понедельник после Троицы возвращаются на «тот свет». Растения, особенно троицкая зелень, у вост. славян считаются формой воплощения и одновременно местом пребывания душ П. на земле, поэтому если после Троицы не удалить из дома обрядовую зелень, П. не смогут вернуться в загробный мир (ЭЭИ:238). Согласно украинской быличке, хозяйка, вынеся из дома троицкую зелень, забыла в углу одну ветку, поэтому душа одного из П. вынуждена была сидеть на этой ветке весь год до следующей Троицы.

В период пребывания П. на земле, особенно в поминальные дни, строго регламентировалось поведение живых, соблюдались запреты на определенные виды деятельности. Святочный и троицкий периоды (когда души П. якобы находятся на земле) объединяются одним набором запретов на домашнюю работу — шитье, прядение, чесание шерсти и обработку пеньки, стирку, подметание и мытье пола, побелку дома и печи, рубку дров, выгребание золы из печки. Они соблюдались, чтобы не потревожить П., которые в эти дни незримо присутствуют среди живых, — грязью и золой не засорить им глаза, не уколоть их веретеном, не замазать глиной, не запутать нитками им дорогу.

Считалось, что П., приходящие в дом в поминальные дни, невидимы. Увидеть или услышать их можно только с помощью специальных способов, например, если во время поминального ужина не есть и молча сидеть на печи около трубы (в-слав.); смотреть с печи сквозь хомут или сито (рус.); если во время поминального обеда молча сидя на печи сжигать щепки, оставшиеся от гроба (в.-бел.); выпрясть нитки из волокна, остающегося под кроснами во время тканья, заматывать ими отверстие вывернутого наизнанку хомута и смотреть сквозь эти нитки на дверь, через которую приходят в дом П. (полес.). Видеть души П. могут дети, ибо они еще безгрешны, или «знающие» люди, обладающие статусом посредников между «тем» и «этим светом» (солдат, странник, кладбищенский сторож и др.). У болгар считалось, что услышать души П. можно в троицкую субботу, когда умершие возвращаются в места своего постоянного пребывания. Для этого пол в церкви застилался ореховыми листьями, на которые

женщины ложились лицом вниз (наверх смотреть запрещалось, чтобы не спугнуть мертвых), веря, что П. находятся под листьями. Женщины старались уснуть во время службы, чтобы во сне увидеть умерших родственников (Соф.:254).

В **обмираниях** П. выступают в качестве проводников по загробному миру: они встречают своих живых родственников на «том свете», показывают его устройство, в т. ч. и место их будущего посмертного пребывания, пророчат судьбу.

Согласно поверьям, П. не только предупреждают человека о близящейся смерти, но и приходят за умирающим, во время агонии пребывают около его постели и провожают его на «тот свет».

Лит.: Бейковский И. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. Киев, 1896; Виноградов Г. С. Смерть и загробная жизнь в воззрениях русского старожитого населения Сибири. Иркутск, 1923; Кормина Ж. В., Штырков С. А. Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта севернорусской традиции) // ВЭС:206—231; Сед.О.ПО; Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. Сергиев Посад, 1913; Толстая С. М. Мир живых и мир мертвых: формула сосуществования // Славяноведение 2000/6; Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников // Тол.ЯНК:185—205; Зел.ИТ 1:164—178; Левк.МРН:194—211; Усп.ФР:158—160; Чиж.СД 5:123—132. См. также лит. к ст.: «Деды», «Греть покойников», **Задушки**, **Задушницы**, **Кориление**, **Мертвых культ**, **Помикальные дни**, **Поминки**, **Радуница**.

Е. Е. Левкиевская

ПРЕДКОВ КУЛЬТ — см. **Мертвых культ**.

ПРЕДМЕТЫ-ОБЕРЕГИ — защитные средства, наряду с вербальными и акциональными оберегами, предохраняющие человека и его мир (дом, скот, урожай, орудия производства и т. п.) от потенциальной опасности: нечистой силы, болезней (в т. ч. глаза, порчи), хищных животных, змей, градовых туч и т. д. П.-о. используются как сами по себе, так и в сочетании с другими видами оберегов — заговорами, приговорами, ритуальными

действиями. П.-о. помещают в охраняемом пространстве: держат в пограничном или в сакрально маркированном месте (например, под печью, под порогом, за иконами); вывешивают на видном месте, демонстрируя приближающейся опасности; втыкают в землю, потолочную балку, стены, крышу дома; закапывают в землю; обносят вокруг охраняемого объекта; используют в качестве амулетов: носят на нательном кресте, в кармане, зашивают в одежду, привязывают скоту на рога, шею, хвост, и т. д.

К универсальным П.-о., применяемым в любой опасной ситуации, принадлежат предметы христианского культа: **икона, крест, ладан, церковная утварь, части одежды священника, особенно его пояс, и др.**; освященные предметы (см. **Освященные**): святая вода, освященные травы, пасхальная скатерть, пасхальная пища или остатки от нее (кости пасхального поросенка, крошки кулича, скорлупа яйца пасхального и т. д.); а также предметы, обладающие высоким сакральным статусом, например, **хлеб, соль**. В качестве П.-о. часто используются специально изготовленные ритуальные предметы: амулеты, свадебный венок к части свадебной одежды, свадебное деревце (ср. **Дерево обрядовое**), троицкая зелень, **пугало** и др. П.-о. могут быть элементами природы, наделенные высоким сакральным статусом (ср. **Курный бог**). В качестве П.-о. применяются **остатки** хозяйственной деятельности человека (ср. **Мусор, Помои**), различные растения (см. **Растения-обереги**), тела птиц (ср. **Ворон, Коршун, Сова, Сорока**) и некоторых **рыб** (щучьи зубы, лобная кость из головы карпа и щуки), части тел и выделения человека и животных — волчья и медвежья шерсть, когти и зубы; волчий хвост; волчий, медвежий, воловий, конский череп; заячья, барсучья, змеиная шкурка; змеиное сердце; панцирь черепахи; лапки и сердце хвоста; колючки ежа; летучая мышь, ее крылья, голова, кожа; паутина и пр. (ср. **Зубы, Кла, Ногти, Моча, Навоз, Плевки, металлы, вещества и субстанции** (ср. **Вода, Деготь, Огонь «живой», Пепел, Уголь**), а также хозяйственные предметы, применение которых в качестве П.-о. обусловлено символическим переосмыслением их утилитарной функции.

Наиболее часто в качестве П.-о. использовались острые, колющие и режущие предметы (см. **Кольчиги**): **борона, веретено, вертел, вилы, гвоздь, игла, нож,**

топор, серп, коса, гребень, грабли, бритва и др. (их магические свойства усиливаются за счет **железа**, из которого они изготовлены), куски битого стекла, а также дошки и когти хищных животных, которые должны были символически покалечить, проткнуть, разорвать, расчленили или уничтожить опасность. Благодаря этой же семантике в состав П.-о. входят колючие, жгучие или едкие растения с острым запахом — **базилек, боярышник, шиповник, терновник, можжевельник, крапива, лук, чеснок, полынь, тимьян** и др. Их использовали как охранительное средство от порчи и сглаза, нечистой силы (от ведьм, колдунов, русалок, вампира, зморы), вывешивая у входа в помещение, затыкая в окна, потолочную перекладину, замочную скважину, помещая под или над порогом, используя в качестве амулетов. Уничтожать опасность якобы могли предметы домашней утвари (см. **Утварь печная**), связанные с огнем, очагом (**кочерга, ухват, сковорода, лопата хлебная** и др.) — с их помощью, в частности, останавливали градовые тучи.

К числу П.-о. относятся предметы, нейтрализующие и обезвреживающие носителя опасности и прежде всего **покойничьи предметы**. Полагали, что земля с могилы приводит врагов в бездействие (укр.), предохраняет от вампира (кашуб.), как и первая щепка от гроба (пол.); тряпка или нитка, которой связывали покойнику ноги, предохраняла скот от падежа (гомел.), а человека, носившего ее на запястье, — от всякого зла (чернигов.); остаток нитки, которойшили подушку для гроба, предохраняла от сглаза (гомел.); стружка от гроба окуривала поле, чтобы птицы не клевали посевы (полес.); для этой же цели зерно для посева клали в полотно, на котором лежал покойник (пол.), или добавляли в семена землю со свежей могилы (укр., пол.), и т. д. К этой же семантической группе относится и **камень** — его держали под языком, чтобы у хищных зверей окаменели челюсти (укр., серб.), клали в амбар, чтобы мыши не ели зерна (полес.); хлеб, забытый в печи (полес. **забудька**), который обносили вокруг поля, чтобы птицы его «забыли», и др.

К числу П.-о. с отгонной и отпугивающей семантикой относятся, в частности, **веник** и метла, утилитарная функция которых — выметать мусор — сообщает им, с одной стороны, отгонную семантику, а с дру-

гой — очистительную. Полагали, что опасность можно отвести, отпугнуть веществом с неприятным, зловонным запахом, например, **дегтем**, а также нечистотами (**калом**, **мочой**, **месячными**, **мусором** и помоями), которые использовались преимущественно для защиты людей и скота от сглаза и порчи; в украинских Карпатах, например, корове мазали хребет калом, чтобы ведьмы не могли отнять у нее молоко. Отгонной семантикой наделались предметы, связанные со свадебным ритуалом, а также пеленки и повивальники грудных детей (т. е. предметы, связанные с переходными обрядами). Ср. обычай вывешивать рубашечки новорожденных детей в качестве отгона градовой тучи (словац., Татры), брать с собой детскую пеленку в качестве отгонного средства от женских демонов *бабиц*, угрожающих роженице в течение первой недели после родов (серб.), отгонять градовые тучи **фатой** и свадебным венцом (серб.), отгонять вихрь, бросив в него пуговицу от свадебной одежды жениха (КА, закарпат.), вывешивать свадебное деревце на видном месте — на дереве или заборе для отвращения от дома злого глаза (КА, ивано-франков.).

В охранительной практике использовались П.-о., на которые символически переносилась опасность (чаще всего **сглаз** и **порча**). В этой функции выступали яркие, выделяющиеся и необычные предметы, которые должны привлечь на себя внимание потенциального врага и отвлечь его от оберегаемого объекта. Ср. обычай вывешивать красные лоскутки, класть камень, железо, молот и другие твердые предметы рядом с охраняемым объектом, чтобы глаза посторонних людей сосредоточивались на них, а не на охраняемом объекте. Например, у русских перед домом вывешивали связку старых лаптей — чтобы «злой глаз» падал на лапти, а не на дом; у юж. и вост. славян для отвращения сглаза перед пасекой или домом вывешивали череп животного; у сербов для этой же цели маленьких детей одевали в разноцветную одежду (например, ребенку на одну ногу надевали красный, а на другую черный носок).

В ряде случаев было важно создать символическую преграду, оградить охраняемый объект от потенциального зла. Это достигалось разными способами: пояс, **сеть**, веревка, нитка, пряжа создавали магический круг вокруг охраняемого объекта; с помощью **ключа** и **замка** в одних случаях

«замыкали» дорогу к охраняемому объекту, в других — «запирали» самого носителя опасности; кости пасхального поросенка, освященные вербные ветки, пасхальные «пальмы», головешки от масленичных и купальских костров и др., воткнутые на углах и границах полей, создавали преграду для града, порчи и других опасностей.

Ряд П.-о. призван был укрыть охраняемый объект от опасности; к числу таких предметов относятся **полотно**, **полотенце**, **фартук**, а также миска, горшок и другие сосуды, которыми покрывали охраняемый объект (например, сосуд с молоком, новорожденного теленка или отелвшуюся корову), чтобы символически закрыть его от «злого» глаза. Иногда использование той или иной вещи в качестве П.-о. основывалось на принципе этнологической магии, например, печная заслонка, с которой кормили скот при первом выгоне, должна была «заслонить» животных от хищников, сглаза и болезней (с.-рус.).

Некоторые П.-о. наделались способностью сделать сам охраняемый объект неуязвимым для опасности, наделяя его силой, плодородием, жизненной энергией. Такие качества приписывались **яйцу**, **зерну**, хлебу, **гениталиям**, а также предметам, символизирующим женскую и мужскую половые сферы, например мужской и женской одежде (особенно мужским штанам и поясу, подолу женской рубахи). Сообщать охраняемому объекту качества неуязвимости к воздействию злых сил способны металлы, особенно **железо**, **серебро** и ртуть, хлеб, соль, печная утварь и сама **печь**, стол, святая вода и освященные предметы.

В магической практике для усиления охранительного эффекта одновременно употребляются П.-о. с разной семантикой (например, на Рус. Севере при обходе скота во время первого выгона пастух брал с собой топор, чтобы зарубить злые силы, яйцо, чтобы наделить скот плодородием, хлыст, чтобы отогнать зло от стада, икону, чтобы сакрализовать пространство, и др.). В обрядовых ситуациях П.-о. обычно комбинируются с оберегами других видов (словесными и акциональными). Например, при выгоне скота чтение заговора сочетается с ритуальными действиями, совершаемыми с различными П.-о. и направленными на «закрывание» скота от хищных зверей (с помощью замыкания замка), нанесение вреда носителю опасности (с помощью косы,

ножа и др. острых предметов, разложенных в воротах), «привязывание» скота к своему дому (с помощью веревки или пояса, расстеленных на пороге хлева), защиту скота и наделение его здоровьем и плодovitостью (битие животных освященной вербой, кормление их остатками пасхального хлеба, прикосновение к ним яйцом и т. п.).

П.-о. в ряде случаев могут заменяться своими словесными эквивалентами. В качестве оберега от русалок используется полынь, но если при встрече с русалкой у человека нет при себе польни, он может отогнать нечистую силу, произнеся слово «полынь» (в.-слав.).

Лит.: Левк.СО; Дражева Р. Д. Обряды, связанные с охраной здоровья в праздники летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ 1973/6; Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ-78:71—94; Тол.ЗСА 4,5; Бор.ЗО.

Е. Е. Левкиевская

ПРЕЛОМЛЕНИЕ ХЛЕБА — ритуальный способ деления хлеба, связанный с запретом резать хлеб **ножом** в ряде семейных и календарных обрядов. См. также **Каравай**, **Хлеб ритуальный**, **Хлеб поминальный**.

В отличие от ритуала, бытовой этикет предполагает запрет ломать хлеб руками, однако встречаются и указания на то, что раньше хлеб всегда ломали. Запрет на П.х. часто мотивирован тем, что «хлеб мучается, когда его ломают» (укр. полес.), *ламаты хлеб — трих великий (житомир. коростен.), хлеб светый, и хлеб трэба забрать до зэрнички (житомир. радомышл.), будишь ламать, будут черти лыка драць (брян. севск.)*. Нередко считалось, что хлеб ломают только люди, не боящиеся Бога, принимающие пищу «по-собачьи» (ПА, гомел., Великий Бор). Действие П.х. может осмыслиться как вредоносное для скота, поскольку связывается со значением глагола *ломать*. Так, у сербов Попова поля (ю.-герцеговин.) известен запрет ломать хлеб в Сочельник, чтобы скот не ломал ноги (*да се и због тога не би ломила стока*, Мил.ЖОП:143). В гомельском Полесье так же мотивируются запреты ломать хлеб в любой день: *бо калупты [копыта] у каровы будуть заламыватца* (ПА, Золотуха). См. также **Ломать**. Вместе с тем в определен-

ных ситуациях предписывалось именно ломать хлеб. Нельзя было резать хлеб «над молоком» (т. е. налив в миску молоко) — у коровы будет молоко с кровью (полес.).

Особые правила действий с хлебом соблюдались при его выпечке: когда часть буханок находилась в печи, то первый вынутый хлеб следовало только ломать (полес.). Если из остатков теста лепили небольшую булочку (ровен. *пэрэпичка*) и вынимали раньше, то ее не резали ножом до тех пор, пока в печи допекались буханки (чернигов., ровен., волин., брест.). Слипшиеся во время выпечки булочки только разламывали — «разлепляли». Первый хлеб, испеченный из нового урожая, ломали и говорили при этом: «Бог ламай и нам давай» (гомел. брагги.). Горячий хлеб, как правило, ломали, иначе *дэжка попортыца* (волин. любеш.), при этом использовали ложку: *Хлеб ложкой ламали на три части. Бог же ламал — ни ножом рэзал, а руками нам давал, так и мы должны делать* (ПА, гомел. Присно).

П.х. — характерное действие многих календарных обрядов. У вост. славян существовал запрет резать хлеб на большие годовые праздники: Рождество, Новый год, Пасху, Благовещение. Иногда эти запреты мотивировались евангельскими ассоциациями и представлениями: *хлеб только разламывают у Чысты Четверь перяд Паскай — кады Тайная вечера была, Спаситель ученикам хлеб разламывай и давай* (брян. климов.); *на Галавасэк рэзат не можна* (чернигов. городнян.). У юж. славян П.х. в дни святок, в домашние, родовые, сельские дни почитания святых — центральный ритуальный акт совершаемых обрядов. Так, у сербов главный обрядовый хлеб *чесница* преломляют вечером в Сочельник или в день самого Рождества хозяин и первый пришедший гость (или самый старший ребенок, кто-либо из домочадцев) или же все сидящие за праздничным столом, причем каждый отламывает себе «свой» кусок (тот, который сам держит руками). В Груже ломают «чесницу», надев на правую руку перчатку. В р-не Крагуевацкой Ясеницы (шумадийск.) при этом строго следят за тем, чтобы ни один кусочек не упал, иначе дому грозит раздел имущества или чья-либо смерть. У сербов Краины счастливец считался тот, кто сумел отломить самый большой кусок. Разломанные куски рождественского или новогоднего хлеба (серб. *чесница*, макед. *погача*, *кравајче*, болг.

колаче, погаче, турте, пита и т. п.) распределяются между всеми домочадцами. В Пиринском крае (ю.-в.-болг.) хозяин сначала поднимает хлеб с монетой (*колаче с парата*) над головой и пригlašает Бога на трапезу, затем ломает по числу домочадцев, определяя также куски для Бога, Богородицы, дома, скота. Счастливым считается тот, в чьем куске оказалась монета либо иной знак, символизирующий успех в какой-либо сфере хозяйства (балк.-слав.). Например, в Малешеве (в.-макед.), если при преломлении рождественского хлеба *погача* монета оказывается в куске, предназначенном для скота, значит, скот будет вестись и плодиться в следующем году, если же монета достается члену семьи, то он будет счастлив весь год, а с ним вместе и все в доме.

В ритуалах кормления скота в различные праздники также принято ломать хлеб руками: напр., в день св. Георгия во время обряда первого доения овец (болг.), на Рождество (серб., черногор., полес.), в **праздники скотья** и т. д.

У сербов, черногорцев и македонцев в домашние (родовые, сельские) праздники почитания святых (см. «Слава») П.х. (серб. *ломљенье колача*, макед. скоп. *крши-колач*) осуществляется после того, как каравай прокрутят три раза по направлению движения солнца, слева направо, затем хозяин и гость (кто-либо из домочадцев, священник) хлеб ломают, иногда каждый сидящий за столом отламывает себе кусок (черногор., Плав и Гусине) или же хозяин преломляет каравай на своем правом колене (черногор., Дурмитор). В селах Герцеговины главный гость праздника (*долибаша*) кладет каравай себе на колено и давит на него с одной стороны правой рукой от кисти до локтя, тогда как с другой стороны на хлеб таким же образом надавливает сидящий справа от него гость. В области Височка Нахня (босн.) *долибаша* ломал каравай, положив его себе на голову.

При коллективном преломлении каравай тот, кто отхватил большой кусок, считается лучшим работником, при этом следят, чтобы не отпал ни один кусочек — «чтобы не отпало счастье дома» (ц.-серб., Груза). В Алексинацком крае каравай ломают со словами: «Где погаче ломали, жито да се родн» [Где лепешку ломали, там жито уродит] (Ант.АП:201). В отдельных регионах разломанные куски снова соединяли вместе и поднимали вверх, «чтобы выросла пшеница» (серб., болг., макед.).

В центр. Сербии хозяин клал четвертину каравая, оставшуюся в его правой руке после преломления, высоко на полку, «чтобы так же высоко росла пшеница и конопля»; гость, с которым хозяин ломал каравай, свою четвертину из правой руки клал в сито, «чтобы год был сытым» (серб. *сита година*), а оставшиеся две четверти делили между гостями (Груза). В селах около Алексинаца в последний день многодневного праздника ломали и хлеб *баба*, что символизировало конец празднования: «Закласмо бабу те славу испратисмо» [Мы убрани бабу и славу проводили] (Ант.АП:200).

Во время празднования «славы» рода, когда из года в год меняется хозяин праздника, каравай преломляют около священного дерева (*запис*), при этом хозяин празднуемой «славы» ломает его со священником и передает свою половину будущему хозяину, передавая таким образом и свои полномочия распорядителя «славы» (серб. шумадийск.). П.х. у балканских славян может совершаться и в другие дни и праздники в течение года. Так, в Родопах (р-н Смоляна) на первый день пахоты выпекают килограммовый хлеб *фьдюдка*, который разламывают в поле руками, раздают и едят с медом, причем при раздаче кусков говорят: «Идите возьмите, чтобы этот год был урожайным, чтобы были здоровы козалева и скот, со здоровьем чтобы жали, чтобы нивы росли» (Соб.БШГ:270).

На родинах или крестинах П.х. имеет также и магическую цель обеспечения роста и счастливой судьбы ребенка. Так, в Нижегородской губ., чтобы новорожденный быстро рос, крестные родители во время крестинного обеда высоко поднимали правой рукой обрядовый хлеб и разламывали его.

В похоронно-поминальной обрядности идея кормления душ умерших паром от горячей пищи реализуется в запрете резать ножом любой приготовленный по этому случаю хлеб. Украинцы свежеспеченный хлеб ломали, *шоб пара шла по покойнику* (чернигов. козелец.), с этой целью вынутый из печи и надвое преломленный хлеб клали у окна (полтав.), см. **Вовдух, пар, Кормление ритуальное**. Пока покойный находился в доме, пекли несколько булок (например, три коржа, гомел.) или маленькую *поляничку* (чернигов.), которые тут же разламывали, «чтобы пар пошел по хате», «чтобы мертвые поели» (чернигов. козелец.), «чтобы покойный пообе-

дал» (чернигов. чернигов.), «чтобы покойнику легче было» (брест. кобрин.). Разломанный при покойнике хлеб сразу раздавали чужим ребятишкам или присутствующим в доме и на похоронах (чернигов.). На обеде после похорон (рус. *горячий обед*, бел. *гарачкі*) обязательно подавали свеженепеченный хлеб, который ломали на куски руками, чтобы от него поднимался пар. Разломанные булки размещали на столе, на окнах, а затем разделяли между всеми присутствующими, *шоб кáждой душы попало этого коржыка* (гомел. лельч.). Так же поступали и во время других поминков в доме, на кладбище (в.-слав.); разломанный пресный хлеб называли *делай хлеб* (брест. луинец.). См. «Деды».

Лит.: Зел.ВЭ:324,356; ПА; ИСД 10:371; ИСД 12:195–96,214–215,240,262,301; СМЕР:496–497; Плот.ЭГОС:88–89,376–385; Нед.ГОС:37,39,142,217–219; СМР²:328; Марин.ИП 1:614–615; Пир.:425.

А. А. Плотникова

В составе свадебного обряда П.х. фиксирует итог определенного обрядового этапа, знаменует смену социально-родственных взаимоотношений; символизирует разделение и перераспределение блага между участниками обряда, иногда также — дефлорацию. Наиболее характерно для таких значимых моментов ритуального «перехода», какговор, обручение, венчание, переезд невесты к жениху и брачная ночь.

П.х. подчеркивало необратимость договора сторон о браке, нерасторжимость помолвки и неразрывность брачных уз, навсегда соединяющих новобрачных. У русских жених и невеста после рукобитья разламывали пополам специальный пряник в знак состоявшегося обручения (тул.). У юж. славян П.х. нередко совершалось отцами жениха и невесты в знак скрепления помолвки, например, разламывание пирога (серб. *прекидање прида*) после передачи выкупа отцу невесты. У хорватов разламывали калач после сплетения венков (славон.). У болгар на свадьбе ломали свадебный меденик над головой жениха, ломали калач над головой невесты сразу после венчания.

П.х. на две доли, предназначенные жениху и невесте, означало, что отныне они разделят друг с другом общую, одну на двоих судьбу

(см. Доля). Так, у поляков на свадьбе молодым связывали руки на хлебе, который затем делили пополам и давали по половине жениху и невесте. У фракийских болгар священник, совершив венчание, угощал новобрачных калачом, разделенным над головой невесты. У русских Тульской губ. известен обычай *молить каравай*: наутро после после брачной ночи дружка разрезал пополам над склоненными головами молодых большой ржаной ситник, который возили к венчанию из дома невесты, трижды складывал обе половинки и опять раскладывал. Часто П.х. сопровождалось его дальнейшим дележом среди участников свадьбы (см. Каравай), что символизировало причастность к доле новобрачных членов обоих породнившихся родов, распределение ее между всеми новыми родственниками. В Вологодской губ. дружка на свадьбе сердцевину большого пряника давал молодым, которые делили ее пополам, а остальную часть пряника делил между гостями. У поляков Западных Бескндов мать невесты встречала молодых, прехавших от венчания, хлебом с солью; невеста преломляла хлеб, делясь им вначале с женщиной, а затем с его родителями, старостами, своими дружками и дружбами жениха. При встрече в доме женщины невеста делала привезенный с собой или полученный ею при встрече хлеб между присутствующими в доме — детьми, родственниками жениха и всеми участниками «пшенисия». В Габровском окр. Болгарии испеченный в доме женщины меденик ломали мальчик и девочка, от одной половины мать жениха давала по куску всем гостям, а другую половину относили невесте. В Черногории перед перевозкой приданого к жениху на крышке сундука с приданным разламывали пополам свадебный торт, одну половинку которого съедали тут же, а другую несли в дом жениха.

Поскольку преломляемый хлеб символизировал общую долю новобрачных, с П.х. были связаны предсказания их будущей судьбы. У болгар Украинны обряд преломления и раздачи хлеба сопровождался пожеланием богатства молодым; плоский пресный свадебный пряник ломали на голове черноглазого мальчика, чтобы дети молодых были такими же черноглазыми. Во Врачанском окр. Болгарии музыкант преломлял *шугав леп* над головой мальчика, который его месил, чтобы невеста первым родила сына. В Софийском окр. невеста в конце свадьбы привозила отцу хлеб,

который он делал пополам и клаал одну половинку вверх на полку, чтобы росли дети у новобрачных, а на другой половине невеста подавала руку отцу и матери, прося у них прощения, после чего съедала ее вместе с ними. У черногорцев старший сват ломал свадебный хлеб над своей головой, прося Бога, чтобы у молодых хорошо родился хлеб и плодился овцы. У словаков после венчания возле церкви давали невесте большой круглый хлеб жениха, а жениху такой же хлеб невесты, и по тому, кто первым его разломит пополам, судили, кто из новобрачных будет иметь власть над другим; этот хлеб потом возле церкви участники свадьбы съедали и раздавали.

Как и в некоторых случаях разбивания, разрушения, разрывания (ср. **Ломать**, **Бить посуду**), П.х. могло символизировать дефлорацию невесты, например, преломление обрядовой лепешки, совершаемое женихом на колене (болг.).

Лит.: Пряники тульские // <http://www.oaotkflakomka.ru/070002.html>; СРНГ 13:65; Сумц.СО: Держ.БКР; Ркс. 34:91. 167:65. 381:42; Вукмановић Ј. Свадебни обичаји у херцеговском крају // Гласник Цетинских музеја. Цетинье, 1969/2:139; Janicka-Krzywdą U. Babiogórskie wesele. Przed stu laty. http://www.diablak.zawoja.pl/2_2002/11.html; РАЕ, карта 593; Bednárik R. Zvykoslovie // АТ ÚEt SAV, inv. č. 294:57.

А. В. Гура

ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ (рус. *Второй Спас, Яблочный Спас*, укр. *Спас другий, Великий Спас*, бел. *Яблычны Спас, Вялікі Спас, Сярэдні Спас. Другі Спас*, серб. *Преображење*, болг. *Приблизине, Пребразене, Приближине, Сотир, Стратир*, пол. *Pacskie Przemienienie*) — двенадцатый праздник, отмечаемый 6/19.VIII. В народном календаре православных славян — один из первых праздников урожая; день, с которого, согласно поверьям, природа разворачивалась к осени и змне. У славян-католиков отмечен слабо.

У вост. славян до П. практически повсеместно запрещалось употребление в пищу плодов нового урожая (яблок, многих овощей, винограда и др.). В сам праздник хозяйева приносили в церковь колосья пшеницы, часто

в виде первого небольшого снопа, и другие семена нового урожая, яблоки и др.; над ними читались молитвы; их кропили святой водой. Часть освященной пищи отдавали нищим («На Второй Спас и нищий яблочко съест»), часть — жертвовали церкви, а семена и колосья оставляли часто до следующего урожая, чтобы этими зернами начать сев. У вост. славян на П. часто первый раз вырезали соты, новый мед освящали в церкви и угощали им соседей и родственников. Немного меда доставали из ульев на П. и в некоторых областях Болгарии.

П. было рубежом между яровыми и озимыми хлебами. В России ко Второму Спасу поспевали яровые и начинали сеять озимые. В Родопях говорили, что в день П. Господь «прибрызнул», пускал *брызана* (борозду) по полю, давая знак земледельцам о начале осеннего сева.

На Рус. Севере на П. справляли «гороховый день»: празднично одетые люди шли на гороховое поле, где разговаривались молодым горохом, угощали друг друга и поздравляли с урожаем. Поясняя детям запрет есть горох до П., взрослые говорили: «Не иди в горох до Спаса, там железная баба сидит, тебя цыцкою истолчет» (ПА, брест.).

В России праздник Преображения известен под названием *Второй*, клан *Яблочный Спас*. Это связано с тем, что наиболее строгий запрет относился к употреблению яблок, которые впервые освящали именно на П. Известны многочисленные поверья, объясняющие и комментирующие этот запрет. Говорили, в частности, что в числе других праздников на П. св. Петр трясет в раю яблонку, потом собирает души умерших детей и угощает их яблоками; если же чья-нибудь мать нарушила запрет, то ее ребенок лишается яблока. Поэтому запреты этого дня наиболее строго соблюдались матерями, у которых умерли дети. После освящения яблок в церкви и их раздачи яблоки приносили домой, где ими разговаривалась вся семья (ср. **Петров день**). Ср. в этой связи мотив **обмираний**: люди, посетившие «тот свет» в состоянии летаргического сна, видят, как души умерших, любивших при жизни есть яблоки до Спаса, теперь лишены этих плодов навсегда (с.-рус.). По украинским поверьям, на П. Богородица раздает в райском саду детям золотые яблоки, а если отец или мать нарушил запрет есть яблоки до П., то Богородица говорит ребенку: «Твое яблоко свини з'їла». По полесским поверьям, до П. на яб-

лоне сидят черт и русалки, а после освящения яблок на П. они перемещаются в воду.

У юж. и зап. славян П. считалось днем, с которого начинался сбор винограда; после освящения его в церкви на П. виноград разрешалось употреблять в пищу. У капандев не разрешали есть красный виноград на П., чтобы человек *не се преобрази*, т. е. чтобы у него на лице не выступили красные пятна. В этот день в виноградниках хозяева совершали магические действия, направленные на повышение урожайности винограда. В Неготинской краине хозяйин стрелял по росшему в винограднике подсолнечнику: чем дальше разлетятся семечки из него, тем больше будет урожай винограда. В Моравии и зап. Словакии на П. совершали специальный обряд, называемый «запиранием винограда» (см. в ст. **Виноград**).

Повсеместно у славян П., как и другие праздники **августа**, расценивалось как начало осени. У сербов считалось, что на П. «преображава се и небо и земля», македонцы верили, что на П. улетают ласточки. Праздновали его для защиты от диких зверей и гадов. Повсеместно полагали, что с П. начинается поворот природы к осени, выражающийся в сокращении светового дня, наступлении холодов, уходе гадов в норы, отлете птиц и т. д., ср. «Спас те осіне свято», «Прийшов Спас, держи рукавички про запас», «Прийшов Спас — пішло літо від нас», «Прышоў Спас — полэтылы буськы од нас», «Прышоў Петрок — сарваў лісток, прышоў Ілля, сарваў два; прышоў Спас да нарваў у запас». По полесским поверьям, перед П. на небе появляются две дороги, по которым улетают птицы. Приметой осени было появление осенних мух: укр. «До Спасівки мухи на пана роблять, а в Спасівку на себе», прекращение комариного писка: «Як прийде Спас, то комарам урветься час». Согласно украинской легенде, на П. слепни перестают жалить скот и лошадей.

Македонцы в Велесе считали, что на П. открывается небо и можно увидеть Бога и загадать желание (поверье, обычно относимое к Богоявлению или Рождеству).

Лит.: Тол.ПНК:231–232; ЭК:377; Зел.ВЭ:112; Макс.ННКС:62; КГ:307–312; Гура СЖ:446, 627,690; Скур.УНМ:106; Агеп.МОСК:315,376; Бор.ЖОАМ:393; ЕБ 3:131; БМ:284; Марин.НВ:104; Бен.ЗБФ:19.

Т. А. Агапкина

ПРЕСНЫЙ — см. **Кислый—Пресный**.

ПРИВЕТСТВИЯ — устойчивые этикетные формулы, обязательные в повседневной и ритуальной коммуникации. П. сопровождаются мимикой, жестикующей и действиями, передающими радость и почтение (поцелуй, объятия, похлопывание по плечу, пожатие или целование руки, поклоны, снятие головного убора и т. п.). По жанру П. носят заклинательный характер, по семантике и функциям близки к **благопожеланиям**, благословению, **приговорам**. Содержание и способ П. зависят от ситуации и обстоятельств времени и места произнесения, рода занятий адресата, возраста и статуса произносящих П. Основные мотивы П. — пожелание здоровья: *здоровканье* (рус. диал.), *здоровканье* (укр.), *поздрав* (ю.-слав.), *rozdruv* (чеш., словац.); *здороваться* (рус.), *rozdruvić* (кашуб.), *strowić* (в.-луж.), *zdravu* (макед.), *поздравявам* (болг.); ср. формулы «Здравствуй», «Здорово (сидите, стойте, едите)» (СРНГ 11:234), «Здоров був» (укр.), «Здрово!» (ю.-слав.), «Здрово-живо» (серб.), «Здравей» (болг.), «Здорово молились» (вернувшимся из церкви, рус.); крепости, веселья, добра: *Давати на добри-день* (укр.); «Живо-здорово» (серб., Шумадия), «Весели били» (серб. далматин.); «Живые-крепкие» (СРНГ 9:155, дон.); помощи и покровительства христианских защитников: «Бог помочи!», «Бог за товаром!» (торговцу), «Нехай Вам Бог/Спаситель помогає!», «Хай вам Бог поповняє!» (укр.), «Ротнај Вѣћ» (в.-луж.) и др.

Владение системой П. — важная норма поведения в социуме, развитие навыков П. входит в народную педагогику: «Ти знай, кому сказати "Магай-бог", або "Добридень", а кому "День добрий"» (Номис УПП:518). Дети приучают здороваться и подшучивают над тем, кто входит в дом без П.: «Дал ти Бог добро! Добре дошел. Къде ти е добро утро?» — «Остило за зад врата» [Дай тебе Бог добра! Добро пожаловать! А где твое «Доброе утро?» — «Он его за дверью оставил»] (СбНУ 1936/42:99, з.-болг.). Забывающих поздороваться и неправильно (не к месту) употребляющих П. считают «чужими», дурными, дикими, «нехристями».

П. строится как краткий диалог: на приветствия типа «Добро јутро» [Доброе утро],

«Помозь Бог» [Помоги Бог], «Добар вечер» [Добрый вечер] отвечают: «Добра ти срећа» [Доброй тебе удачи], «Бог ти помагао» [Да поможет тебе Бог], «Дао Бог добро!» [Дай тебе Бог добра] (серб., КарСД 9:91); на «Помагайбі» — «Бодай здоров» (укр.); «Слава Ісусу» — «Слава навіки» (укр. волын.) и др.

На приветствия необходимо ответить, ср. *отдавать* «Аминь» 'отвечать на П. староверов' (архангел.) и, наоборот, *пройти быком* 'не реагировать на П.' (СРНГ 32:149). Согласно болгарской легенде, Иисус Христос проходил мимо стройки и произнес: «Добър ден, да ви помага Господ» [Добрый день, да поможет вам Господь]. Строители крыли крышу, спешили и промолчали. Тогда Господь Бог их наказал: они работали, а деньги у них не заводились (Род.:247).

Две части П.-диалога должны соответствовать друг другу: рус. «Какой привет, такой ответ», серб. «Ко мене: добро утро! Ја њему: добра ти срећа» [Кто мне: «Доброе утро!» Я тому: «Удачи тебе!»] (КарСД 9:157); словац. «Aké rozdra-venie, take d'akovanie»; «Aký "Pánbodaj", taký "bodajzdrav"», «Aký "Pomáhaj Pán Boh", taký "Pán Boh daj"», «Aký vitaj, taký "Bodaj zdrav"» (SILPr:117).

Повседневные П. различаются по времени. Утренние П.: «Доброе утро», «Веселый день» (рус. омск.), «Добге гапо» (словац.), «Добри-досвіток» (только на рассвете, укр., Гринч.1:398); П. гостям: «Спали, почивали, весело ль вставааи?» (Даль 2:209), «Здрово свануо» [Здоровым встретить рассвет] (серб.); дневные: «Добрый день» («Добри день» — «День добрый», укр.), «Dobry del» [Добрый день] (словац.), вечерние П.: «Добрый вечер», «Здрово починуо» [Приятного отдыха] (серб.), ночные: «Добра-ніч» (укр.), «Слава Иисусу Христу» заменяет дневные П. (в.-слав.). Болгары считали, что утром надо говорить: «Добро утро», а днем: «Помози Бог» [Помоги Бог] для того, чтобы ладилась работа.

При входе в дом приветствуют хозяев: «Живите здорово, все крещеные», «Здорово в избу!», ответ: «Лезь в избу!» (рус.), «Здорові були и Богу милі» (укр.), «Ночевали здорово, все крещеные», ответ: «Подико ты ночевал здорово, крещеный» (рус.). Особые П. произносил *гость*: «Добри вечір вам! Чи ради ви нам?» (укр.), ему отвечали: «Добро пожаловаа!» (рус.), «Добре дошгъ!» [Добро пожаловать] (болг.) Редкого, желанного по-

сетителя приветствовали: «Сколько лет, сколько зим!» (рус.), «Слихом слухати, видом видати!», ответ: «Давайте принску ноги посипати» (укр.). Если гости заставали хозяев сидящими, следовал П.: «Сидеть бог помозь» (СРНГ 29: 228, тобол.), «Присиживать вам» (новгор.), «Добре ви сједе!» [Доброго вам сидения], ответ: «Добра ти срећа» [Удачи тебе] или «Добро дошао» [Добро пожаловать] (черногор., КарСД 9:91). С девушками, собравшимися в доме на супрядки, здоровались: «Добър вечер, честита ви попрелка» [Добрый вечер, удачных вам супрядок], они отвечали: «Дал ти Бог добро, и ти да си здрав» [Дай тебе Бог добра, будь здоров и ты] (болг., Дабева БП:129).

Вошедший в дом во время еды произносил П.: «Хлеб да соль», «А в слідом за дідом» (укр.), ср. пожелания хозяевам, пьющим чай: «Чай да сахар!», «Чай с сахаром!», «Чай с прикуской!». Хозяева обращались к пришедшему в дом к началу обеда: «Теща жива!», то же и у болгар: «Жива е тѣща ти» [Твоя теща жива], у сербов: «Жива ти је мати/луница» [Твоя мать/теща жива] (КарСД 9:107). Если гость пришел к концу обеда, его приветствуют по-другому: «Тѣща ти, Бог да я прости» [«Твоя теща, да простит ее Бог <т. е. умерла>»] или «Тѣща ти не те обича» [Теща тебя не любит] (болг., Геров 5:393). За П. может следовать приглашение к столу: «Ráč vám pámbú frištuk prežehnat» [Пусть вам Господь Бог еду подает] — «Pote s nama» [Давай с нами] (словац.) или отказ в гостеприимстве, ср.: «Хлеб да соль» — «Милости просим» («Одадь стой») (Даль 2:209).

Обязательным считалось П. на *дороге* и при *встрече*: «Бог по пути!», «Ковыль по дороге» (рус. костром.); «Добра среща» [Доброй встречи <Удачи>] (вне села), «Добра стига» [Доброй встречи] (если кого-то догоняешь по пути), «Господ да ти услаи рамена-та» [Пусть Господь укрепит твои плечи] (болг.); «Добре ходе» [Доброй ходьбы] (ответ: «Добра ти срећа» [Удачи тебе] (черногор.), «Добра коб!» [«Доброй встречи <Везенья>», ответ: «Помози Бог» [Помоги Бог] (КарСД 9:91). Приятели приветствовали друг друга: «Многолетнего здравия», «Здорово»; а если давно не виделись: «Святая душа на костылях». Священнослужителям и монахам говорили: «Прости Христа ради да благослови» (рус.).

Особые П. звучали при *встрече* с отпавляющимися на промысел или возвращающимися

с него. Так, охотнику говорили: «С промуслом», рыбаку: «Улов на рыбу», «Навар на ушуду», «С поимкой вас» (с.-рус.) и др. При встрече двух лодок в море произносили: «Ваше здоровье, на все четыре ветра» или «Путем-дорогой, здравствуйте!», ответ: «Здоровы, на все четыре ветра» (СРНГ 11:235). Если при этом гребла женщина, приветствовали: «Корма родна», ответ: «Хоть и родна, да не порозна» (СРНГ 14:335).

При входе в новую избу вместо обычного П. говорили: «Хозяюшке тепла, хозяинну — добра» (рус., Белозерье); «Хата, штоб на ўсё была багата і на людзей здарова» (Замовы, № 62, бел.); «Така да се нзтурква берекет!» [Пусть так катится в дом плодородие], при этом перекатывали через порог подарок (болг., Плов.:291). Тому, кто шел из бани, говорили: «Здорово ль парился», «Пар в бане», «С теплым/легким/свежим паром!» (рус.); идущему сватать: «Дай Богу добрый час — ангельский»; продавать скотину: «Бок тебе на помочь сторговать» (БВКЭ:135).

П. при виде работающих людей содержали пожелание удачи, легкости: «Охота на работу!» (рус. орлов.) и призывание на помощь небесных сил: «Бог помочь», «Ротоž ráptví» [Помогай Господь Бог] (словац.), «Zohnij Boh!» [Помогай Бог] (в.-луж.). Общее П. работающим в поле: «Бог на поль!» (СРНГ 3:41), пашущим: «Добра напаш» [Доброй пахоты], ответ: «Дал ти Бог добро» [Дай тебе Бог добра] (Ркс. 304, Враца, бол.); сеющим: «Уроди, Бог, хлабушка на весь мир» (рус. смолен.), «Помага ти Бог» [Да поможет тебе Бог], ответ: «Аминь! И на тебе да се вьрне, ако още не си засял!» [Аминь! И тебе того же, если ты еще не засеял] (болг., Сакар:53); молотильщикам: «По сту на день, по тысяче на неделю» (Даль ПРН 2:213); собирающим урожай: «Ротоž ráptví а пасрог» [Бог в помочь и урожая!] (словац.). Прядильщицу приветствовали словами: «Спорынья на веретенце» (ТА 1516, л. 24, симбир.), ткачиху: «Ткать тебе не доткать, до новины не переткать» (ТА 1020, л. 21), «Прямота в кросна, а кривизна в лес», «Пев да зев, третья охота» или «Пев да зев — ткать с охотой» (ТА 1516, л. 24, симбир.), «Зев в бердо», «Сто локоть на пришвиццу», портниху: «По живо по здраво» [Живой, здоровой] (болг., Дабева БП:132); женщину, замешивающую тесто: «Спорина в квашню», ответ: «Сто рублей в мошну», «Спорина стряпать»; выпекающую блины:

«Печеюшке сарафан красной» (ответ: «Ешь-ко блин с маслом»), «Блины скачками»; рубящую капусту: «(С) сахаром капуста», бьющую масло: «Деревня горит»; доющую корову: «Море под коровой», «Река молока», «Ведром тебе», «Маслом цедить, сметаной доить»; режущих корову, свинью: «Салом мясо» (ТА 1478, л. 9, смолен.). Стирающим говорили: «Бело тебе!», «Бело на воде!», «Лебеди летят/полетели!», «Мыло в корыто!»; моющим или подметающим пол, занимающимся побелкой: «Беленько»; тем, кого видят с ведрами у колодца, — «Свеженько!»; набирающим воду в бочку: «Наливанье вам» и т. д. Женщинам, месившим глинку для изготовления кухонной утвари, говорили: «У-у, железни ви поднищи» [Железных вам подниц <глиняные подносы для выпечки хлеба>], на что те отвечали: «Железни ви глави» [Железных вам голов], а молодым людям: «Железни ви пишки» [Железного вам penis'a] (болг., Сакар: 154).

П. использовались при виде людей, занятых не работой, а разговором: «Беседа вам», «Мирно беседье», «Здравствуйте беседовать»; играющих на деньги: «Талан на майдан» (Даль ПРНГ 2:213).

Церковный календарь накладывал свои регламентации: со дня Пасхи до Вознесения вместо обычных П. при встрече говорят: «Христос воскрес» — «Воистину воскрес» (считалось, что в старину этот ответ можно было услышать от умерших во время посещения их могил); с Рождества до Крещения: «Христос се роди» [Христос родился] — «Ва истину се роди» [Воистину родился] (серб., Кар.СД 9:305; Мил.ЖСС:177); с Крещения до Великого поста: «Христос се яви» [Христос явился], с Вознесения: «Спасај се» [Спасайся] или «Спаси бог» — «На спасеније Христово» (Мил.ЖСС:177–178).

П. на Рождество, Пасху и другие праздники совпадали или соединялись с поздравлениями: «Святым днем будте здоровы» — «Будте здоровы с сим днем», «Помози Бог и честит Вам Божий!» [Помоги Бог и счастливого вам Рождества] — Бог ти помогао и честити Божий! [Помогай тебе Бог и счастливого Рождества] (серб., Мил.ЖСС:174), ср. П. хозяина домашним на Рождество: «У славу Бога и Божића! И данашнега великога года! Да би догодине сви живи и здрави били!» [Во славу Божию и Рождества! И сегодняшнего великого праздника! Чтобы и в следующем году были живы и здоровы] (серб.,

БегЖСГ:122). Вводя полавника в дом, хозяин приветствовал домашних: «Дай вам Бог хорошего дня!». Все отвечали: «Сохрани нам, Господь, на весь год здоровье, счастье, удачу!» (закарпат.) (Бог.ЗКС:64).

Особый жанр П.-поздравлений характерен для участников обходных обрядов (колядчиков, лазарок и др.): «Pohvalen bud' Ráp Ježiš s Raňkou Marii, vipsujete Vám večer veselý» [Восхвалим Иисуса и Деву Марию, желаем вам веселого вечера] (СЛ 1926/26:116) и др.

С П. начиналось приглашение (см. Приглашать) на свадьбу: *Хвалимис* [Хвалим Иисуса] (СбНУ 1906–1907/22–23:4, болг., банат.); на крестины: «Панеу пахвалёны, Езус Хрыстусл», ответ: «На веки вякоў. Амон!» (Радз.:133–134, гроднен.) и др. Приглашающие на «славу» при входе в дом произносили: «Добро ви вече и честити вам навечери» [«Доброго вам вечера, счастливого вам вечера», ответ: «Добро ти Бог дао»] [Дай тебе Бог добра], затем обращались к тем, кто находился в комнате: «Добро вече и у соби!» [Добрый вечер и в комнате], ответ: «Добро ти Бог дао» [Дай тебе Бог добра] (ОКИ:98–99).

Особое П. (челобитие) произносил дружка, когда жених приезжал за невестой. После молитвенного обращения: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас!», — он скороговоркой продолжал: «Есть ли в дому домовитой, большой управитель, есть ли в доме кому аминь отдать?» Ответа не было. Дружка повторял: «Господи, Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас!» — и спрашивал: «Есть ли, хозяйка, хозяйка, у вас святы образа? Есть ли чему поклониться?», — ответа опять не было. В третий раз дружка читал молитву, прибавляя: «Здорово, поздорово, все гости и гостейки, званые и незваные, все на пиру почтенные! Здорово, новый сват и новая сватья! На улице свадьба, буди не верите, то и сами увидите!» В окошко ему кричали: «Аминь твоей молитве» (РСев-2001:529).

На похоронах вместо обычных приветствий произносили: «Канун да ладан!» (СРНГ 13:44, тамбов.), «Бог да го прости» [Да простит его Бог] (серб. торлаки; болг.), ответ: «Бог душу да му прости» [Да простит Бог его душу], ср. П. всем пришедшим на похороны: «Bądźcie zdrowi, odpuśćcie nam wszystkie grzechy» [Будьте здоровы, да отпустятся нам все грехи] (Fischer ZP:292, пол.). Гробарей приветствовали словами: «Аминь твоей/вашей работе», ответ: «Дай Боже, чтоб

не умирали больше» (рус. смолен.). Приход на могилу после погребения, здоровались с покойником, называя его по имени: «Доброе утро, Милане» (серб., торлаки).

Запреты распространяются преимущественно на П. в похоронной и поминальной, отчасти родинной обрядности: возбраняется обращаться с П. к умирающему и роженцу. Нельзя здороваться на всех этапах погребения, выходя из дома для прощания с покойным и возвращаясь домой: «На хоўтуры шам, дак 'здрасте' не гаворили» (полес., ВЭС:336). По дороге на кладбище извозчик ни с кем не здоровался; не приносили П. и встречные — мужики снимали шапки, кланялись молча и крестились (рус.). У болгар молодые матери до очистительной молитвы при встрече не здоровались, молча поднимали с земли соломинки или травинки и обменивались ими (Ркс. 257). Беременная не произносила П. с куском во рту, иначе, по поверью, у нее мог родиться шепелявый ребенок или заика (Радз.:72, бел. брест.).

П. у мужчин сопровождалось рукопожатием (о.-слав.), похлопыванием по плечу (серб.); хорошо знакомые женщины при встрече обнимались и целовались со словами: «Слава Богу» (укр. полес.). При П. мужчины обязательно снимали шапку; здороваясь с женщиной, целовали ей руку (з.-укр., з.-слав.). Целовали руку священнику (о.-слав.), близким родственникам независимо от пола: младшие — старшим, крестники — крестным (карпат., ю.-слав.). При входе в дом крестились, совершали поклоны и др.

Шутливые П. строились на омофонии: вместо «Мое почтенье» говорили «Мои подштанники» (СРНГ 28:259, вят.), обгрывали имя гостя: «Косте в новой коросте» (Даль 1:696) и др. Подавая руку при свидании, говорили: «С пальцем девять!» (Даль 2:209). Искаженные П. вызывали гнев у человека, занятого домашней работой. Ткачиха сердилась, услышав: «Прямяна в лес, а кривица у холсты» (ТА 1020, л. 21, орлов.); а сажаящая хлеб в печь на ухвате — «Чтоб тебе печь — николи бы не перепечь» или «У печь на лопаты, а на печи на ухваты» (ТА 1020, л. 21).

Ответы на П. могли быть тоже шутливыми или обидными: «Хлеб да соль!» — «Ешь да свой» (рус.); «Живите здорово!» — «Приходи да хвастай!» (СРНГ 9:198, онеж.); «Боже поможи!» — «Спасибі за добре слово — отгуг и положи» (укр.).

Известны П., адресованные птицам (ср. «Колесом путь-дорожка!» улетающим журавлям, СРНГ 13:330), появляющимся после спячки животным (см. **Первый—последний**), небесным светилам, атмосферным явлениям (ср. «окалкать дождь, радугу» 'приветствовать', СРНГ 23:127) и стихиям.

Лит.: Павлович Т. Здравье у поздравима муш // Развитак 2004/215—216:73—74; Пардавецкий Ф. Несколько приветствий, употребляемых вместо «Бог помочи!» // Новг. губ. вед. 1874/35:5; Даь ПРН; Геров; СРНГ; Гринч.: Номис.УПП:519,524,530—531; Кар.СД 9:91; Даб.БП:126,143—147; Радэ.:72,135—136; Укр.: БВКЗ:93,135; РСев-2001:596; ТезБЧ 4:100; Род.:247, Ркс.; Сакар; Шк.ЖОП:114; Мил.ЖСС; СбНУ 1936/42; Крстић // Развитак 2002/211—212:153—154,158; Крстић // Развитак 2003/213—214:161; Vajп.:163,188; Pfuhl:35, 681; Sychta SGK 3:35—36; SILPr.

И. А. Седякова

ПРИВИДЕНИЕ, призрак — одно из слабо персонифицированных мифологических явлений, зрительных, слуховых, тактильных галлюцинаций, имеющих разнородную этнологию, различные время, место и способы своего воплощения.

Несмотря на отсутствие у славян целостного представления о П. и устойчивого названия (термины *привидение*, *призрак* носят условный характер и относятся к языку описания, а не к самой культуре), можно выделить несколько общих черт, позволяющих объединить разнородные мифологические явления в единую категорию. Прежде всего это галлюциногенная природа некоторых видений, не позволяющая человеку однозначно понять, принадлежат ли они реальной действительности или являются плодом его воображения, зрительным или слуховым обманом, игрой помраченного сознания, сновидением, состоянием опьянения и др. Во-вторых, характерное сочетание функций, через которые персонажи такого рода себя проявляют. Наиболее постоянная из них — способность произвольно являться, показываться, демонстрировать свое присутствие человеку и столь же произвольно исчезать. Как правило, эта функция П. сочетается со способностью негативно воздействовать на психическое и ментальное состояние

человека, пугать его своим появлением, вызывать у него страх, панику, растерянность, подчинять его своей воле, помрачать рассудок, лишать способности самостоятельно принимать решения, застилать невидимой пеленой глаза и т. д., см. в ст. **Пугать**. Часто к этому добавляется способность П., парализовав волю человека, преграждать ему дорогу, сбивать с пути, заставляя блуждать, заманивать в непроходимые места (о.-слав.). Реже упоминается способность П. вредить физическому здоровью человека, дхнуху или дуну в его сторону (рус., укр., серб.). Третьей характерной, но необязательной чертой подобных персонажей является их тесная привязанность к определенному месту, которое в местной традиции имеет репутацию «нечистого», опасного, демонического — часто это определенный участок дороги или леса, «пограничные» локусы (мосты, границы сел или полей), места около кладбища, болота и пр., места, где произошло убийство, где покончил с собой и был похоронен самоубийца и т. д.

П. часто выступает не как самостоятельный персонаж, а лишь как внешняя форма, которую при определенных обстоятельствах способно принимать почти любое мифологическое существо (**домовой**, **ведьма**, **черт**, **вампир**, **змора**, души некрещеных детей, «ходячих» покойников, персонификации демонов судьбы, болезней, смерти и др.). В отличие от западноевропейской мифологии, где под П. обычно понимаются души покойников, не нашедших успокоения на «том свете» и проявляющих себя в качестве полтергейста, у славян подобные верования воплощены в ряде мифологических персонажей типа **покойника заложного**, которые имеют свой набор признаков, мотивов и сюжетов (см. также **Дети некрещеные**, **Кикимора**, **Нави**, **Огни блуждающие**, **Самоубийца**, **Висельник**, **Утопленник**, **Таласм**) и для которых П. — лишь одна из возможных форм их воплощения.

Круг названий, обозначающих явления типа П., включает дериваты корня **blqd-* типа рус. *блуд*, з.-укр. *облуд*, *облуда*; чеш. *oblud*, *obluda*, *obludni duch*; словац. *obludka* с общим значением 'страшилище, призрак' (Зайц. МЛЧС:246—247) и др. (см. **Блуждать**); производные глагола **tamili* 'заманивать, вводить в заблуждение, обманывать, обольщать': чеш. *tamidlo* 'призрак, страшилище', *tamil* 'демон, одурманяющий людей'; морав. *tamictvo* 'страшилище' (там же: 240—241);

словац. *tamidlo* 'дурман, мираж', пол. *tamidlo* 'призрачное видение, мираж', словен. *tamilo* 'наваждение, мираж, призрак', пол. *tamola* 'дух, морочащий людей' и др.; а также производные от глагола **tanili*: э.-рус. *ман* 'нечистый дух, живущий в бане, в доме или на колокольне' (ЭССЯ 17:201); с.-рус. *манило* 'персонаж, заставляющий людей блуждать, манящий их в лес' (Череп.МАРС:30); рус. *манья* 'призрак старой тщедушной женщины, привидение, безобразная старуха, которая бродит по свету, ища загубленного ею сына' (Даль 2:774); рус. вят. *маньша* 'призрак женщины в белом, заставляющий людей блуждать'; с.-рус. *мань*, *мана* 'существо, которое туманит рассудок, заставляет блуждать' (ЭССЯ 17:203); укр. *мана* 'невидимое существо, встретившись с которым, человек теряет способность ориентироваться в пространстве', *манія*, *ломана*, *манта* 'то же' (Хоб.ГМ:124—125); бел. *мана* 'невидимое существо, затуманивающее разум, заводящее в опасное место' (Нос.:280); *манія* 'привидение, призрак' (ЭССЯ 17:203); пол. *тап* 'мороза, наваждение, галлюцинация'; *отап*, *отапа*, *отанис* 'страшилище' и др. Существа типа П. именуется также лексемами с корнем **mar-* (см. **Мара**). В южнорусской традиции известно мифологическое существо *вержикна* (от глагола *вержиться* 'видеться, казаться'), которое мерещится людям обычно на дороге в полдень или показывается человеку в виде его умершего родственника.

В восточнославянских и особенно в русской традиции такая совокупность признаков и функций может не соотноситься с самостоятельным мифологическим персонажем, а приписываться разным персонажам (например, лешему или черту). С другой стороны, эта же совокупность признаков может осмысляться как некое безличное проявление свойств самого «нечистого» локуса, о чем свидетельствуют обозначающие подобные явления безличные конструкции от глаголов *чудиться*, *показываться*, *казаться*, *повидаться*, *представляться*, *привидаться*, *мерещиться*, *эдаваться*, *диковаться*, *маячить*, *мереститься*, *млиться*, *блзнить*, *пугать*, *водить* (Кацва ДР:290—291) и т. п. В западно-украинских, западнославянских и частично южнославянских традициях аналогичные явления обладают большей степенью персонализации и носят название *страхи* (э.-укр.), *strachy* (пол.), *привиди*, *приказа*, *приказанье*,

причина, *утвор*, *утворица*, *утвара*, *авет* (серб.) и др. В южнославянских традициях известны также женские П.: *осења*, *олалиця*, *омај* (серб.) и др. Часто подобные явления вообще обозначаются неопределенными местоимениями *что-то*, *нечто* и др.

Существа типа П. могут иметь неясные, расплывчатые очертания марева, подобия человеческой фигуры, столба пара, дыма, легкой дымки и т. п. С другой стороны, они могут иметь вид человека, часто — знакомого или родственника (о.-слав.), музыканта (укр., пол., серб.), еврея (э.-укр.), солдата (в.-слав., серб.), старика с белой бородой (укр.), черного человека (серб.), плачущего ребенка (серб.), девочки, девушки или женщины (о.-слав.), покойника в саване (укр., серб.), страшилища с зооморфными чертами (с козовыми копытами, с ногами индюка и др.); животного — ягненка, козленка, козы, барана, теленка, коровы, коня, вола, свиньи, собаки, кота, зайца, петуха, курицы, гуся, пчелиного роя и т. д., иногда — предмета (бочки с дегтем, пня, дыма, окровавленных человеческих рук). П. может иметь вид свадьбы или веселой подвыпившей компании в сопровождении музыкантов.

П. обычно показываются человеку в полдень, полночь, в сумерки, ночью, часто в Сочельник или святки, во дворе, огороде, перед окнами дома, на перекрестках, в болотах, у заброшенных домов, у водяных мельниц и в др. «нечистых» местах.

Представления о мифологических П. воплощаются в сюжетах быличек о видениях, морозах, призраках, встречающихся путнику на дороге. Например, П. идет следом за человеком в виде солдата, танцует перед путником в виде красивой девушки, бежит рядом в виде кошки, свиньи, бросаясь под ноги и мешая движению, появляется со стороны кладбища в виде белого коня или коровы и др. неотступно и молча следует за путником, часто повторяя все его движения. Видение исчезает после молитвы, произнесенной человеком. П. могут преграждать человеку путь, они останавливают и ломают повозку, снимают с нее колеса, обездвигивают коней или волов, пугают путника, нападают на него, морочат его, заводят в непроходимые места и бесследно исчезают с рассветом или с криком петуха. У сербов считалось, что видеть П. может не каждый человек, а лишь тот, кому оно предназначено, — это служило плохим знаком для самого человека и всей его семьи.

Универсальными оберегами от П. считались крестное знамение и святая вода. Чтобы защититься от П., следовало перевернуть на себе одежду, надвинуть на лоб шапку, иметь при себе огонь, железо, чеснок, терновник, конский навоз и другие обереги. Чтобы П. не повредило человеку, он не должен был вступать с ним в контакт, разговаривать с ним, оборачиваться назад (серб.). В П. нельзя стрелять из ружья — стреляющий убьет сам себя (серб.). О том, что человек видел П., он не должен рассказывать никому, кроме священника (серб.).

В ряде случаев явления типа П. понимаются как предвестие несчастья, смерти (см. **Прорицание, пророчество**) или ее воплощение. В восточнославянских быличках и бывальщинах человек встречает П. в облике незнакомой молчаливой женщины, входящей в дом его родственника, стоящей на пороге или под окном, после чего родственник вскоре умирает. Смерть в виде женщины или старухи в белом приходит к изголовью умирающего, при этом часто считается, что видеть ее может только сам умирающий — для окружающих она остается невидимой.

Реже П. может восприниматься как облик души покойника в первый период после смерти и похорон. Такое П. в виде столба дыма, пара или дымки, имеющей вид человеческой фигуры, показывается над могилой недавно похороненного человека или вблизи кладбища.

В западнославянских легендах с П. связываются сюжеты о духе хозяев рыцарского замка или предка старинного рода, обычно умерших не своей смертью и являющихся в виде П. (в облике рыцаря, барона, монаха, дамы, в виде черной собаки или конского черепа и др.) в стенах родового замка или дворца. Такие П. обычно нейтрально относятся к людям, часто появляясь в знак какого-либо события, которое должно здесь произойти, например, перед смертью одного из членов рода.

Лит.: Леонтьева С. Г. Рассказы о «привидениях» среди визионерских жанров // Сны и видения в народной культуре. М., 2002:259; Ивл. ПВСНС:126,133; Слащ.ДР:209–212; ТФНО 2001:248–269; Череп.МРРС:25; Рел.РДЛ: 215–227.

Е. Е. Левкиевская

ПРИГЛАШАТЬ, приглашение — ритуально-этикетное действие, предваряющее обряды жизненного цикла (родины, крестины, пострижины, помолвку, свадьбу, похороны, поминки), семейные торжества («слава», курбан, новоселье), церковные праздники и др. или являющееся их важной частью. Выбирают и приглашают определенных лиц для исполнения обрядовых ролей, для совершения магических действий и ритуалов, для помощи,



Ритуальная фляга (бъклъца), украшенная самшитом и цветами, с которой посаженный отец (побащим) приглашает гостей на свадьбу; г. Твърдица Сливенской обл. (Болгария). Фото О. В. Трефиловой. 2006 г.

на толоку. При П. соблюдают родственную и социальную иерархию, учитывают близость/дальность родства, а также возраст, пол и те функции, которые предстоит выполнять приглашенному. П. регламентировано во времени, включает в свой состав четкий набор действий, обязательный обмен дарами и словесные формулы, содержащие взаимные благопожелания. Приглашающие могут быть отмечены специальными знаками (рушники через плечо, букетики цветов с монетами и пр.) и используют определенный реквизит (сосуды с вином или водкой, специально выпеченный хлеб и др.).

Терминология актов П., их исполнителей и реквизита образована преимущественно от корня *zov-/*zvъ- (рус. *звать*, бел. *зваць*, укр. *звати*, болг. *зова*, макед. *зове*, серб. *звати*, *позивати*, словен. *zvati*, чеш. *zvat*, словац. *rozúvať*, пол. *zwać*; 'приглашение': рус. *званье*, *зов*, *позвины*, *позов*, болг. банат. *зват*, серб. *позив* и др.; 'приглашающий/приглашающая': рус. диал. *звата*, *ззываетка*, *позывала*, *позыватка*, *позывень*, *позванец*, *позватель*, болг. *дзваница*, чеш. *zovčí*, словен. *zvač*, *rozvacič*, *rozovič*, *zovčip*; 'приглашенный': рус. диал. *первозванные гости*, чеш. *rozvatý* и др.; 'палочка, с которой приглашают на свадьбу': рус. *позывень*; 'фляга с вином для приглашения': болг., макед. *званцига* и др.), а также от глаголов со значением 'кричать': рус. диал. *кликать*, *кликанье*, *крычать*; болг. *викам*, макед. *вика*; серб. *викати*, словен. *vikati*. Другими терминами для П. служат слова со значением 'оказывать честь', 'просить', 'говорить': словац. *volat*, чеш. *volat*, рус. фольклор. *почтительное пригласье*, пол. *zapraszanie*, бел. *запрашэнне*; 'приглашающие': пол. диал. *prosacy*, чеш. диал. *smluvčí* и др. У балканских славян распространены заимствования — 'приглашать': болг. *калесам*; макед. *калесува*; 'приглашающий/приглашающая': болг., макед. *калесник*, *калесар*, *калесарка*; 'приглашение': болг., макед. *калезба*, *калеска*; 'фляга с вином для приглашения': болг., макед. *калесница* и др.

П. — важная часть народного этикета, регулирующая взаимоотношения между родными, друзьями и соседями: «Зов великое дело», «Зову почет отдавай» (Даль 2:236,237). Серб. приглашают на семейный праздник и того, с кем находятся в ссоре, после чего устанавливается мир (ОКИ:98). П. в гости подразумевало ответное действие, поэтому, уходя с праздника, зывали: «Приходите ви вже до нас» (Укр.:288), ср. свердлов. *отгостки*, *отгацивать*, *отгациваться* 'ответный визит'.

Неприглашение также маркировано в языке, ср. рус. диал. *приволака* 'незваные'; *захребетник*, *здря прийти*; *нахал*; *позорянин*. Приглашенные на свадьбе имели общее название *свати*, *сватбові*, а те, кто не был позван, — *запоріжці* (Укр.:295). На крестины без П. не ходили, а приглашенные шли со своей едой (бел. гомел.). Не полагалось без П. являться и на свадьбу.

Неуместность пришедших без П. отражена в пословицах: рус. «Незванный гость хуже

татарина», «Незваны гости гложут и кости» (СПП:128); укр. «Гість не проханий, не дуже буває тучений» (Гринч.З:487); бол. «Не съм те канил с шарена бъклица» [Я тебя не приглашал с пестрой флягой для вина]; серб. «Незвану госту мјесто за вратима» [Незваному гостю место за дверью] (ОКИ:29); то же и словац. «Nevolány hostí má miesto za dvermi», «Nevoláných hostí pod stól usadzujú» [Незванных гостей под стол сажают] (SIEPr:127) и др. Отсюда народные афористические рекомендации: рус. «На незвано не ходи» и др. Наоборот, приглашенный обладает высоким статусом: рус. «Первому гостю и первое место и красная ложка» (Даль 2:238); серб. «Зван гостовац» [Званого угощают], «Зван поптован» [Званого уважают] (Кар.СД 9:112).

Неприглашение на свадьбу колдуна опасно: он мог навести порчу на всю свадьбу или только на молодого (с.-рус., бел.). Если не позвать нищего слепого музыканта, он проклянет молодых, и у них родится незрячее дитя (бел., пол.); сват, не приглашенный в кумовья при рождении в семье ребенка, мог наслать проклятие, которое, по поверьям, распространяется на несколько поколений (болг.). Игнорирование крестными своих крестников при приглашении на праздники и наоборот считается грехом; если их не зовут в течение нескольких лет, это означает отказ от них (рус., болг., серб.).

Приглашая для помощи, выполнения магических действий, на роль обрядового лица, сообразовывались с качествами и профессиональными навыками человека, учитывали родство, удачливость и т. п. Если год был удачным и плодородным, на роль *полазника* приглашали того же человека, что и в предыдущий год; часто это были *инородец* или *иноверец* (цыган, еврей). Юж. славяне для выпечки свадебных и родных хлебов, караваев на новоселье приглашали девочку (девушку) из «полной» семьи; в кормилицы звали веселую, добродушную женщину, у которой все дети живы, и т. д. В случае трудных родов или тяжелой агонии приглашали человека «с легкой рукой» (пол., в.-слав.). Запрещалось приглашать посторонних для приготовления праздничной еды, чтобы из дома не уходило счастье, не звали и людей с физическими недостатками: «Убогий не гость», «Убогого в гости не зовут». На роль поварахи на свадьбу приглашали опытную женщину, которая умеет и готовить, и пода-

вать кушанья на стол с припевками, остротами (о.-слав.). Умение шутить, знание свадебного сценария — важнейший критерий при выборе дружки на свадьбу. В похоронном обряде привакали посторонних людей для обмывания покойников: *мыйщицы*, *мытницы* (СОВК:238; Лог.СОЗ:139); *гробарей* для рытья могилы (они не имели права отказаться — воронеж., гомел.), *рыдальщицу* (СРНГ 35:302), которых потом одаривали и звали на все поминки. Приглашали *бояр* и *дружек* при погребении умерших неженатыми для **похорон-свадьбы** (укр.).

П. на крестинах (особенно первенца) начиналось обычно с похода к кумовьям. В Болгарии самая старая в доме женщина приглашала крестных, предупреждая их, чтобы они были готовы к обряду и приобрели пеленку для восприятия младенца из купели. Повсеместно к крестным шли с угощениями: с хлебом в новой торбе; с кувшином вина, украшенным базиликом; с ракией; печеной курицей, конфетами, а также с цветами (геранью и др.). В Словакии повитуха несла хлеб, испеченный в виде спеленатого младенца (*rodentň*). У вост. славян приглашать кумовьев шла молодой отец: если родился сын, он нес один ломоть хлеба, если дочь — два: хлеб заворачивали в полотенце и передавали крестным с просьбой «принять хлеб-соль и ввести младенца в хрещоную веру» (рус. смолен., Русские:696). Иногда приглашали отец или повитуха, они отдавали хлеб с солью будущим крестным и просили их «кумувати с дитиною і ввести дитину в хрест» (Укр.:313). В Гевгелии отец целовал куму руку со словами: «Сус божја мисла у нидельа лагиме (мислиме) да крестиме» [С Божией помощью думаем в воскресенье крестить] (Треб.ПДСК²:131). У болгар Ямбольской обл. в ритуал приглашения крестного отца вводились игровые мотивы. Родственник младенца отправлялся к крестному, а тот забирался на дерево и кричал: «Ако ма искате за крсьняк, качи са при мен» [Если хотите меня взять в кумовья, залезай ко мне] (Ркс. 301). После приглашения крестных и их согласия отправлялись созывать родных и соседей. В Болгарии на крестины приглашала кормилица (она же выпекала первый обрядовый хлеб); девушка «на выданье», у которой живы родители (она целует каждому руку и подает отпить из кувшина с вином: «Много ти здраве от кака и да ѝ дойдеш на каштането» [Поклон тебе от старшей сестры и приглашение на крестины]) (Ркс. 313).

Предметным знаком приглашающего служило полотенце, перекинутое через плечо с приколотой к нему золотой монеткой, которые отдавали в дар выполнившему важную миссию (болг. капан.). У белорусов Минской обл. мужчинам запрещалось приглашать на крестины, звать гостей отправлялась старшая дочь, племянница или другая близкая молодая родственница. Наоборот, в Могилевской обл. приглашали на крестины только взрослые и пожилые и звали только женатых. Приглашали иногда и девушки, исполнявшие до этого на свадьбе у молодой матери функции подружек невесты. У поляков на родине кумовьев и родственников приглашал муж (познан., РР:13). Запрещалось приглашать на родину кормящих матерей и женщин, у которых в это время месячные, чтобы ребенок был здоровым, с чистой кожей (ю.-, в.-слав.).

Нередко П. (на родине, свадьбу, на прощание с умершим) соединяется с **оповещением**. После появления на свет новорожденного повитуха выходила к воротам и кричала, собирая гостей (обычно соседок) на празднование: «Буакъ, да додеш на пить (поиудъ)» [Молодуха, приходи на родину]. Приглашенная спрашивала, какого пола ребенок, и, получив ответ, славила: «Да е живо и здраво» [Пусть будет жив и здоров] (болг., Ркс. 264).

Приглашение на **пострижины** у юж. славян и украинцев носило развернутый характер. Отец ребенка (реже мать, свекровь) отправлялись к куму с угощениями и просили его совершить ритуал стрижки, после чего созывались остальные участники обряда и гости. В родинном цикле обрядов известны и другие приглашения: мать созывала гостей к себе в дом после очистительной «сороковой» молитвы; у балканских славян бегом приглашали соседей, когда ребенок делал первые шаги, чтобы он хорошо ходил и не спотыкался, и т. п.

П. знаменует начало некоторых этапов свадебного цикла обрядов: помолвки, прощальных вечеринок у жениха и невесты, свадебного пира и послесвадебных угощений. Посаженного отца заранее приглашает отец жениха; зайдя в дом, он делает три поклона, целует хозяину руку, угощает хлебом и ракией (ю.-слав.). В руках у приглашающих была новая пестрая торба, веточки сливы, черешни, фляга вина (ю.-слав.). Заходили в дом со словами: «Калесваме ви на свадба ф ниделя да дойдете да венчае те младите» [Приходите

в воскресенье на свадьбу венчать молодых]. За крестным отцом шли с музыкой, у болгар обряд называется «крадене на кръстника» [кража кума] (Лов.:378). На выпечку обрядовых свадебных караваев приглашали все село: группы из четырех девушек шли по улице и в четыре голоса кричали: «У-у-у-у, да дойдете на замески» [Приходите на замески] (Сакар: 284). Прощальные вечеринки у жениха и невесты ограничивались приглашением самых близких друзей и подруг (с.-рус.) или, наоборот, созывалось много гостей (ю.-, з.-слав.). В канун свадьбы невеста выходила на крыльцо и пускала *зыден* голос, призывала отсутствующую родню (с.-рус.).

Перед приглашением живых обращались к мертвым: отправлялись на кладбище, причитали по родным, сообщали, кто женится, и дважды приглашали покойника к застолью (Плов.:225, Род.:169). На свадьбу приглашались и святых, оставляя в церкви под их иконами зеленые веточки (родоп.). С двумя торбами, наполненными самшитом (зимой) или славовыми ветками (летом), и с флягой вина приглашали иконы в церкви, затем плодовые деревья (два-три), одно из которых обязательно должно быть кизиловым, «чтобы молодожены были здоровыми». Деверь трижды поливал дерево, а мать жениха приговаривала: «Да дойдиш, увошку, на свадба у мойа син» [Приходи, деревце, на свадьбу к моему сыну] (болг., Меракова:30). П., адресовалось также жениху и невесте: «Калесваме и теб, невесту, да дойдеш на свадба» [Приглашаем и тебя, невеста, приходи на свадьбу] (там же).

На **свадебный пир** приглашали отдельно гостей со стороны жениха и со стороны невесты. П. гостей начинали с дома, в котором муж и жена находятся в первом браке, все их дети живы. У юж. славян жених (или его друзья с букетиками на шляпах; дети с тканым полотном в руках и др.) приглашал своих гостей в четверг, а невеста (или три ее подружки, иногда в одежде из приданого невесты, с букетиками из самшита в волосах) — в пятницу; тогда же звали и всех остальных гостей. Близким родным и друзьям давали булочку, яблоко, а более дальних угощали ракей, в доме оставляли зеленую веточку (ю.-слав.). Гостей на свадьбу созывали каравайницы: после выпечки хлебов они ходили по селу и приглашали с хлебом всех женщин (укр., болг.). У украинцев мать осыпала сына-жениха зерном и благословляла его хлебом, перед тем как он

шел приглашать. У поляков всех гостей созывал на свадьбу дружка (объезжая село на лошади) или жених с невестой, самых близких обнимали за ноги в знак уважения, мужчины снимали шляпы и кланялись хозяевам дома в ноги. Приглашая, брали с собой музыканта, дружка произносил шуточный текст с перечислением всех свадебных угощений и напитков. У словенцев гостей приглашал *rozvabil*, выбранный из родственников жениха: в одной руке у него была деревянная палка, иногда резная, или деревянный топор, оббитый шкуркой ежа, а в другой — рог или бубен; «позачинны» могли в шутку уколоть прохожего. Приглашающих в ответ благословляли, одаривали, через них передавали поздравления молодым и их родителями, в сумку клали продукты для предстоящей свадьбы (о.-слав.). Приглашали также на заключительные этапы свадьбы, ср. *звать на прочестье* 'приглашать родителей невесты на угощение в доме жениха после венчания' (рус. архангел.). Известно ритуальное приглашение молодых на угощение в дом крестного, где собирались и другие гости. После этого посещения молодые прекращали соблюдать молчание перед старшими родственниками и окончательно получали статус мужа и жены (ю.-слав.).

П. на **похороны** встречается значительно реже, нежели на праздники и обряды жизненного цикла. У словенцев оповещали о смерти и приглашали на похороны специальные лица *vabovci* или *vabilci*, у словаков — крестный отец умершего. В вост. Сербии сразу же после смерти человека отправлялись за священником, а затем, непосредственно перед поминальной трапезой, обходили родных и соседей. Приглашавший вставал перед домом и выкрикивал имя хозяина. Тому, кто отзывался, говорили: «Ложицу (узми), па на вечеру код Милана!» [Бери ложку и иди на ужин к Милану <имя покойника>] или «Да дојдеш на вечеру код Милана» [Приходи на ужин к Милану] (серб. торлаки, Крстић:161). В Польше ребенок созывал на похороны следующим образом: «А дадуть тебе у руки палачку и стучи: "На пахаронки, на пахаронки"» (ПА, калуж., Жерелёво). Приглашая на поминки, болгары оставляли в каждом доме просвирки и кутью (котел.).

П. на «славу» и другие семейные праздники у юж. славян было ритуальным актом особой важности. Сюда приглашали, во-первых, определенный и по-

стоянный ряд лиц (кумовьев, родственников, друзей); во-вторых, тех, кто случайно зашел в дом во время празднования, после чего их также включали в число ежегодно приглашаемых гостей (ОКИ:28). За восемь дней до «славы» хозяин с ракей обходил дома тех, кого собирался позвать на угощение. Тех, кто жил в другом селе, приглашал специально отправленный сын хозяина, он нес с собой яблоки, чтобы вручить их приглашаемому (ОКИ:29).

У русских различались празднества званые и огульные (без П.). Праздники с П. никогда не ограничивались одним днем, на них звали иногда и незнакомых. На большие церковные (съезжие) праздники (Троицу, святочные угощения), на сельские торжества зывали так: «Гуляйте к нам», «Праздновать к нам просим милости», на что следовал ответ: «Ваши гости. Не оставьте», звали даже и незнакомых (БВКЗ:92). Родных и соседей приглашали на освящение нового дома, приуроченное к осенним праздникам (болг., Сакар).

От П. прийти на помощь нельзя было отказываться. При начале родильных мук муж роженицы тайно звал повитуху для приема младенца, которая не могла не пойти, поскольку, согласно легенде, Богородица велела повивальным бабкам всегда быть наготове (болг., Ркс. 58). Не должны были отказываться участвовать в погребении мойщицы, гробовщицы и причетницы.

Лит.: СППП:128; Сед.О.ПО:156,250; БВКЗ: 86,131; Сед.И.БМ (по указ.); РСев-2001:522—523,673—675,682,688; Укр.:287—299,313—315; Разд.: РР:13,15,41,51; ПА; Пир.:396; Плов.:214—216,224—25,291; Род.:155—156,168—169; Лов.: 29,216; СбНУ 1936/42:56—57,81—84; 1949/45:195; Сакар:149,263,277,282—284,333; Бог. НКС:65,168,173; Русские [Народы и культуры]. М., 2003:490,548; Ркс.: Меракова Е. Ономастическая и семасиологическая характеристика на сватбени обред в средние Родопи. Пловдив, 1995; Даскалова Н. От сватба до сватба. Стара Загора, 1995; Попчев З. Кръвата е топла. Шумен, 1999; ОКИ:28—29; Кар.СД 9; Филиповић // ГЕМБ 1927/2:28—34; Треб.ПДСК²: 103,151; Крстић // Развитак 2003/213—214:161; Крстић // Развитак 2001/205—206:140—142; Vajp.:169,178—179; Var.ZWP:31—135,151; Sim. KG:88. См. также лит-ру к ст. Гость.

И. А. Седакова

ПРИГЛАШЕНИЕ мифологических персонажей — магический акт обращения к умершим предкам, духам, природным стихиям, животным с просьбой принять участие в ритуальной трапезе, а также сама вербальная пригласительная формула. Один из видов символического кормления, жертвоприношения, задабривания.

Ритуал П. приурочен, прежде всего, к праздничным датам святочного цикла (каун Рождества, Нового года, Крещения), когда вся семья собиралась за праздничной трапезой; реже — к пасхальному циклу. Умерших родственников звали к столу также на поминках — календарных и индивидуальных. Например, во время поминального обеда в день похорон, когда на стол подавалась кутья, старший в семье звал умершего: «Пётра, хадзи куцьцю есьци!» (бел., Шейн МИБЯ 1:565). Вплоть до недавнего времени во многих странах Краснодарского края на Пасху принято было приглашать к столу «родителей»: «Идите, родители! Будем разговяяться!», — при этом открывали настежь двери (Бонд.КПОКК:105). В некоторых вариантах гаданий на специально приготовленное угощение зывали нечистую силу или духа-прорицателя, чтобы узнать свою судьбу. Так же поступали в лечебных ритуалах, приглашая к трапезе духов болезней в надежде на исцеление.

В число приглашаемых могли включаться: а) божественные силы (Бог, святые, ангелы); почитаемые предки или души конкретных умерших родственников; персонализированные рождественские праздники (Коляда, Щедрец); б) опасные стихии (мороз, ветер, буря, градовая туча); демоны (ведьма, домовая, дворовая, болезнетворные духи); животные и насекомые (волк, медведь, лесное зверье, мыши, воробьи, гусеницы, жуки, блохи и т. п.). Всем им приписывается власть над природными стихиями, осадками, погодным равновесием, урожаем, способность навредить посевам, скоту, самому человеку, — в связи с чем их старались звать на угощение и задобрить.

Структура вербальных формул. Персонажам первой группы адресовались краткие П., например, на святки: бел. «Дедушка, бабушка, приглашаем вас на гушчу!» (ПА, гомел.); укр. «Ojé i mać moja, prichodite k nam na sviatou večerul!» (NA 1976/2:97); пол. «Święty Mikołaju, prosiwá cię do obiadul!» [Святой Николай, просим тебя на обед] (Święt. LN:67);

болг. «Ела, Боже, да вечеряме, донесли ти вечера да вечеряш!» [Приходи, Боже, ужинать, принесли тебе ужин, чтобы ты поел] (Арн.БНП:84). Близки к ним по форме поминальные пригласительные формулы. Например, у русских Смоленской обл. сразу после покорон, перед тем как начинать поминать, первый блин (или ложку кануна) клали на стол со словами: «Ходи (такей-такей или такая-такая) з нами обедать, кушай канун, кушай блин!» (СМЭС 2:85). В Полесье русалок приглашали на поминальный обед в понедельник после Русальной недели: «Ходитэ, русавочки, остатний дэнь пополуднемо!» или «Русавочки, ходитэ до нас снидаты!» (ПА, волын., Грабова).

К персонажам второй группы обращались с просьбой прийти поесть, когда зовут, а в дальнейшем не появляться и не наносить вред хозяйству. Ср.: полес. «Мороз, мороз, иди до нас кути ести. А на лето не бувай, ничего не морозы!» (ПА, чернигов.); пол. «Wilku, wilku, chodź na kase, a nie przychodź, jak jo pase!» [Волк, волк, иди на кашу, но не приходи, когда я пасу (скот)] (Kot.ZP:47); серб. «Облаче невернице, дојди с' та да вечерамо и да се видимо, па цело лето да не се видим» [Туча безбожная, приходи сейчас поужинать и повидаться с нами, чтобы все лето нам не видеться] (ГЕМС 1960/1:351).

П., адресованные обожествляемым персонажам, обычно ограничиваются самим призывом явиться на трапезу. В единичных случаях присоединяется просьба помочь людям, поспособствовать в хозяйственных делах, благословить семью. Например, на осенние «деды» перед поминальным ужином хозяин открывал окно и звал умерших: «Дзеды, дзеды, хадзице сюды вечеру вечераци и нас перажагнаци [благословить, осенить крестом]!» (бел. слоним., Fed.LB 1:268).

Тексты, обращенные к вредоносным силам, носят характер договора, подразумевающего соглашения: «мы угощаем вас зимой, чтобы вы не вредили нам летом», и часто включают запретительные формулы: «не приходи», «не вреди», «не морозь», «не губи» и т. п. Такие П. могут содержать, кроме призыва прийти поесть, формулы-отгоны и формулы-угрозы. Ср., например: болг. «Ела и ти, облаче, да вечераш, донели сме ти вечера, сега те викаме да вечераш, а на лето очи да ти не видиме, иди у пуста гора при диви зверове, дека петел не пое, дека ягне не блее...» [Иди и ты, туча,

ужинай, мы принесли тебе ужин, сейчас тебя зовем, чтобы ты поужинала, а летом чтобы мы тебя не видели, иди в пустой лес к диким зверям, где петух не поет, где ягненок не блее!» (Люб.БЕ:28). На Смоленщине мороза звали под Новый год; когда хозяйка пекала блины и варила холодец, она выходила на улицу с утешением и кричала: «Мороз-мороз Васильевич! Ходи на вухо-рыло, половина блина! Ё летку не бывай, шубкой нивку прикрывай! Наши бабки сярдиты, забьють тебе кочергами, помелами!» (Паш.КЦВС:187). Даже если текст П. не содержал прямой просьбы не вредить, она подразумевалась всем смыслом ритуала: если у хозяина не велась скотина, то в день св. Власия (11/24.П) домохадцы специально варили овсяный кисель и в полночь кликали на кисель дворового: «Иди, милай, иди кисель йисти!» (ПА, калуж., Жерелёво).

Сакральность ритуала предопределяет особый способ произнесения текста в П.: вся формула или отдельные ее части повторяются три раза; текст произносится необычным голосом («тонким», «необычно высоким», «заунывным»); форсируется звук (кричат «во всю голову», «на всю хату», громко выкрикивают). В Смоленской обл. в сорокодневные поминки по умершему один из родственников выходил на улицу и, приглашая покойника к столу, на голос пел: «Приди к нам, пожалуйста, мы тебе поминаем!» (СМЭС 2:108).

Действия с пищей — это главным образом подношение еды адресату П. или откладывание, отделение во время трапезы или оставление на столе части еды; в обоих случаях подчеркивается «совместность» трапезы. Приглашаемым обычно предлагали главное обрядовое блюдо. В Полесье и в украинско-белорусской традиции это почти повсеместно была кутья (каша); у русских — кисель, блины, канун, холодец; у зап. славян — блюда из гороха, фасоли, чечевицы. В ритуалах юж. славян П. часто фигурирует специальный рождественский хлеб (колач, боговица, чесница, погача и т. п.). В зап. Болгарии, вост. и юж. Сербии выносили из дома весь столик (софру) с приготовленной праздничной едой. Во многих местах известны ритуалы с отделенной порцией еды: ложка кутьи, верхняя корочка каш, первый блин, тарелка с пищей, набранной понемногу от каждого блюда, и т. п.

Место произнесения П. Предназначенное для мифологических персонажей

угощение подносили к окну, порогу, двери, к печи, выкладывали прямо на стол, подбрасывали вверх; часто его выносили во двор, на крыльцо, на улицу, на перекресток дорог. В некоторых свидетельствах подчеркивается, что П. должно совершаться вне дома. Так, в Полесье в Рождественский сочельник «батько бере куттю в руки, иде на двур, клыче мороза: "Мороз-мороз, ходы до нас кутти йести, да не морозь у литку ни ягнучкиў, ни парасючкиў, ни жита, ни пшеаницы, ниякой пшаницы!"» (ПА, ровен.). Приглашая на рождественский ужин Бога, болгары выносили уставленную едой софру во двор и там поднимали ее к небу со словами: «Ела, Боже, да вечеряме!» [Приходи, Господи, с нами ужинать] (Вак.БПО:123). У русских Калужской обл. на Масленичное заговенье выносили во двор угощение и там звали последнего умершего родственника: «Артём, иди с нами загавливаться!» (СЭ 1936/2:102). В Брестской обл. на осенние «деды» принято было зазывать к поминальной трапезе «родителей», стоя на крыльце дома (либо прямо за столом): «Уся родина мэрла, кульки е шчо, прийдитэ вечерати!» (ПЭС:252).

П., адресованные вредоносным персонажам, нередко сопровождалась угрозами и угрожающими действиями. Произнося пригласительный текст, исполнитель обряда стучал по оконной раме, стенам дома, бил ложкой, палкой, кочергой по воротам, забору, по углу дома, стрелял из ружья в воздух. Иногда считалось достаточным просто держать в руках орудия битья или угрожать кнутом, скалкой, колотушкой, вальком для стирки, кочергой. Символические действия угрозы и устрашения призваны были защитить людей от опасных стихий и демонов и обеспечить их «неприход» в остальное время года. Полешуки Житомирской обл. во время рождественского ужина, перед тем как есть кутью, «беруть батога и гукають: "Мороз, мороз, ходи куттю есть, а ў летку не иди — будем пуйти бити!"» (ПА). У карпатских лемков хозяин подзывал к рождественскому столу зверей и птиц, но при этом угрожающе натачивал косу. В Черниговской обл. сразу после П. «мороза» на кутью хозяин выходил во двор и стрелял в воздух, «шоб мароз не хадил»; а у кого не было ружья, тот бил палкой по внешнему углу дома (ПА). В ряде случаев ритуал П. и символическое изгнание приглашаемого расходились во времени: в селах Смо-

ленской обл. звали «мороза» на кутью в канун Рождества, а в канун Крещения после ужина кричали: «Мороз, выходи вон с хаты!» (Паш.КЦВС:192).

Аналогичные П. известны в р н т у а л а х г а д а н и й. В Костромском крае под Новый год девушки ставили возле постели горшок каши с воткнутыми в нее лучинками и говорили перед сном: «Щуров сын, чертов сын, приходи со мной ужинать!» После этого ожидали вещего сна (См.ГКК:56). В Великий четверг, начиная гадать, девушки выходили за ворота с ложкой овсяного киселя и звали: «Суженый-ряженый, приходи кисель есть!» (там же:52). Приглашение «доли» на ужин могло предварять коллективные девичьи гадания. Например, на Волыни накануне дня св. Катерины (24.XI/7.XII) собравшиеся в одной хате девушки варили кашу из пшена и мака; затем все выходили во двор, каждая поочередно влезала на ворота и закликала: «Доле, ходи до нас вечерати!» Затем все возвращались в дом и начинали гадать (Чуб.ТЭСЭ 3:257).

В лечебной магии к накрытому столу приглашали духов болезней, чтобы они подобрили и оставили больного в покое. У болгар Странджи устраивался особый ритуал, называемый *малката каниска* [малое приглашение]. Если было ясно, что болезнь происходит от дьявола, то в доме больного специально пришедшие три женщины пекли ритуальный хлеб, оставляли его на ночь на столе вместе с миской меда, «чтобы ублажить дьяволов». Приглашительных формул при этом не произносили. В случае, если это не помогло, совершался обряд *голямата каниска* [большое приглашение]: анахарка выпекала 9 калачей и вместе с медом, орехами, зерном, монетой укладывала на рубашку больного; ночью она обходила с этим угощением вокруг ложа больного и произносила П.: «Самодивки-калоти, дето да сте — в море, в поле, в зелена гора — тука елате да ядете и да пиете, конете да си назобите и да ги ковете и на N. здравье да дадете!» [Самодивы-красавицы, где бы вы ни были — в море, в поле, в зеленом лесу — приходите сюда, поешьте, попейте, коней своих накормите, подкуйте, а N. здоровье дайте!] (СбНУ 1983/57:930—934).

Лит.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ритуальные приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин: Структура текста // СБЯ 1993:60—81 (лит.); Они же. Ритуальные

приглашения на рождественский ужин: Формула и обряд // МФФ:166–197 (лит.); Тол.ПНК: 35,39,65–66,76,84,88,100–103,118,127–128, 132,157,162,164,174,177,186,192,205,208,267–268; Вин.ЭКП:196–206; Паш.КЦВС:185–187, 189–190,192; СМЭС 2:85,208; Аган.МОСК: 75,78,240,252,257,280; СМ²:390–391.

Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая

ПРИГОВОРЫ — краткие ритуально-магические тексты, произносимые в качестве сопровождения практических и обрядовых действий и ритуализованных ситуаций — как самостоятельных, так и входящих в состав крупных фольклорно-этнографических комплексов (свадьбы, обходных обрядов, календарных праздников и др.). П. имеют очевидную прагматическую мотивацию: они эксплицируют цели, интенцию магического или ритуального акта, служат его вербальным комментарием. Основная особенность П. в ряду других форм речи ритуальной — вторичность по отношению к конкретному действию и ситуации в целом, производность от нее и потому несамостоятельность, зависимость от контекста, в связи с чем П. могут редуцироваться до минимума и даже отсутствовать. П. не являются обязательным компонентом обрядовых и практических действий и вообще без этих последних лишены смысла. П. тесно связаны с действиями, к которым относятся: в них почти обязательно называется объект магического воздействия, его инструмент и желаемый результат (чехи кидали в колодец остатки рождественского ужина и говорили: «*Studničko, nesu ti štědrého večera, abys nám dobrou vodu davala*» [Колодец, несущий тебе рождественский ужин, чтобы ты нам давал хорошую воду] — *Vyk.RSS:16*). Одни и те же действия могли сопровождаться разными приговорами: отлучение от груди — запугиванием («*Тут Вова сядзіць, нельзя цыцу ссать*» — *Радз.:156*, бел.), формулой невозможного (мать катит лепешку к порогу с П.: «*Когі тая турніца се вярне, тогіва ти да се сетиш да сисаш*» [Когда эта лепешка вернется, тогда ты вспомнишь о груди] — *Ркс. 305*, болг.), отсылкой ребенка ко взрослой пище («*Иди на свой хлеб!*», *Укр.:313*) и др.; а одинаковые приговоры — входят в состав разных обрядовых комплексов (пожелания здоровья — в родины, свадьбы, календарные праздники).

П. могут обращать ритуал на пользу самого говорящего, постороннего и всего социума. Для получения позитивного результата произносящий П. обращается за помощью к святым, Богу и Богородице, нечистой силе, домовому, баннику и др.

П. могут быть лапидарны, ограничены в выборе средств выражения, часто лишены поэтической условности и метафоричности; в других случаях в их состав могут входить формулы невозможного; гиперболы, сравнительные конструкции и другие приемы поэтической и магической речи. П. ситуативны и потому максимально вариативны, неустойчивы и разнообразны, в т. ч. в отношении одних и тех же действий, которые они сопровождают. П. являются в большинстве своем заклинаниями, ритуальными констатациями свершившегося факта (формула на крещении «*Ты дала мне язычника, вот тебе христианин*» — о.-слав.; иногда в сочетании с благопожеланиями «*Рабы Божии венчаются, скорби и болезни кончаются*» — *РСев-2001:546*), т. е. непосредственно обращаются к объекту воздействия с требованием, запретом, приказом, просьбой, пожеланием, приглашением, изгнанием и т. д.; по форме выражения могут быть императивами, оптативами, перформативами и др. (см. в ст. **Закливание**). Часть П. утратила функцию заклинания и перешла в детский и игровой фольклор.

В числе повседневных, бытовых действий, которым могут сопутствовать П., — купание ребенка: мать, поливая ребенка с ладошки в бане, говорила: «*Как на локте вода не держится, так уроки, призоры не держатся у р.Б.и.р.*» (*Удр:112*, перм.); выливая воду после купания младенца под розовый куст, говорили: «*Как и червен трендафил, така дятету да и червену*» [Как красна роза, таким румяным пусть будет ребенок] (*Ркс. 276*, болг.); разведение костра в лесу: «*Вот я тут кладу костер, ничего не делай мене*» (*Балобанова:38*, Киров.); умывание у источника: «*Vodička čistučká, Kristova matička, omývaš brehy, korene, omývaj i mňa, biedne, hrišne stvorenie*» [Водичка чистая, крестная матушка! Омываешь ты берега и корни, омой и меня, бедное и грешное создание!] (*Ног. RZL:178*, словац.); сбор трав: «*Беру на лік і на довгий вік*» (*Укр.:320*). Стремясь избавиться от горечи в огурце, разрезают его и трут две части с П.: «*Флез благо, нлез горчиво!*» [Войди, сладость, уйди, горечь!]

(Ркс. 304, болг.); отъезд из дома: «Оставайся ты здесь, хозяин, а я поехал» (ТРМ:24, вологод.); поиски утраченной вещи: «Черт, черт, пинграй да обратно отдай!» и др.

П. сопровождают множество видов работ и промыслов (домашних, в т. ч. огородных и полевых). При рыбной ловле на Рус. Севере тянули невод и говорили: «Попадай, рыбка, крупная и мелкая!»; при наживе червей: «Рыба свежа, наживка сильна, клюнь да подерни, ко дну потяни» (МСБ 1:56, картопол.). Сажая бобы в огороде, женщины говорили: «Бобы сажу, галкам задницу кажу», чтобы птицы не трогали посевов (ТА, № 1516, л. 22, симбир.). В Вятском крае при посадке капусты рядом с грядкой втыкали ветку рябины, чтобы капуста выросла большой, и приговаривали: «Рябинка, рябинка, святая деревинка. Как рябинка цветет, так капуста растет» (ВФЗИ:30), ср. в Пермском крае: «Не родись киластая, а родись пузастая!» (Удр:197); в Симбирской губ., садясь обнаженным задом на грядку, говорят: «Кака моя жопища, такой уродись, вилчище» (ТА, № 1516, л. 21). Ср. при посадке овощей: «Пошли, Бог, чтобы уродилась она длиною в оглоблю» (ТА, № 1020, л. 20); при белении холстов: «Водица в землю — белизна в холстину!» (ТА, № 1020, л. 21); при квашении капусты: «Кисни и ешься, моя капустка, на доброе здоровье» (ТА, № 1478, л. 8, смолен.); при сажании хлеба: «Маленький пирожок, с меня вырасти» (ТА, № 1478, л. 9, смолен.); «Испекись, удайся, хлебушко!» (Балобанова:38, киров.); при варке квашни: «А ты, квашо, робись й медися, вином становися і панам годися» (Укр.:247); при шитье: «По сватби и по годежи да го екьсаш» [Чтобы ты сносил <эту одежду> на свадьбах и помолвах] (Ркс. 267, болг.); отправляясь в баню: «Хозяин да хозяйюшка, пустите помыться!» (ТРМ:30, архангел.).

Приговоры сопровождают многочисленные ритуализованные ситуации, т. е. бытовые эпизоды, требующие, в силу своей значимости, определенной степени сакрализации и ритуальной маркированности (ср., например, ситуации, оформляющие начало или конец каких-либо действий или событий; действия, совершаемые в праздник, в сакральном месте и в сакральное время; ситуации, при которых присутствуют лица определенного статуса или половозрастной группы — беременная, колдун, священник, ребенок и др.). Приведа в дом только что купленную корову,

хозяйка давала ей с заслонки хлеб-соль и приговаривала: «Как заслонка от печи не отходит, так и ты не отходи от двора» (КСб 1903/4:73, курск.); вводя новую корову во двор по расстеленной в воротах скатерти: «Как скатерть на столе держится, так и корова во дворе держись» (Удр:197, перм.); внося дежу в новый дом: «Як у сий джи повно хлиба, дай, Господы, шоб так повно було и в сий хати хлиба и всякои худобы!» (ХСб 1889/3:59, харьков.); при переезде в новый дом: «Сусе-душко-братанушко, пойдем со мной на новое житье-бытье» (Удр:197, перм.); впуская в новый дом петуха и кошку: «Окупись, дом, головой кошачей да петушиной» (ТРМ:20, архангел.); передавая новому хозяину вола за «уларе» (обороть): «Нека ти је алаал, да Бог да имао велику корист са њима» [Дай тебе Бог, чтобы Бог дал большую выгоду от него] (ГЕМБ 1936/11:19, серб.); при начале сева по четырем сторонам поля раскладывали печенье в форме крестов: «Нивко-нивко, на тоби хрещика, дай мені житечка» (Укр.:288); по окончании сева, подбрасывая 2–3 горсти семян, чтобы птицы не ели зерно: «Ово ртсана небеским і другим зvjеркам!» [Это птицам небесным и другим зверям!] (ГЕМБ 1935/10:35, славон.); зажиная первый сноп: «Спешка-чупурушка, беги вокруг постати и ходи к нам полудновати» (ТА, № 1624, л. 34, смолен.); мать, отваживая ребенка от груди и пугая его куском меха: «Бубаба, бубаба е там!» [Бабай, бабай там!] (Вак.ПСОП: 61, болг.); «Как лес не тоскует по дереве, так ребенок не тосковал бы о грудях», — говорит мать, глядя через отлученного от груди ребенка на лес (РСев-2001:626); в троицкую субботу одаривая на могилках бедняков: «Най Бог прийме перед души мого тата (имя), мамин...!» <...> «Перед души» представляют собі гуцули так, що того усе, чим обдарували других, стоить там у небі перед Господом Богом, а за тим душа того, за чью подали» (Шух.Г 4:251, гуцул.). Когда первый раз варят щи из свежей крапивы, вскипевшую воду сначала выливают во двор с П.: «Айде бълхите вьнка» [Ну-ка, блохи, со двора!] (Ркс. 312, болг.)

П. сопровождают столкновение человека с некоторыми природными явлениями. Когда река ломает лед, идут умываться и приговаривают: «Слава Богу, пошла наша кормилица» (РСев-2001: 649). Если море штормит, женщины выносят

на берег сковороду, на которой жарится рыба, с П.: «Както си ти, тигане, равен, така да станеш и ти, морето!» [Как ты, сковорода, ровна, так пусть море будет ровно] (ю.-в.-болг.). При встрече с бурей болгары плевали: «На ти кула и волови и си върви из пъкя» [На тебе телеги и волов, и иди себе по дороге] (Ркс. 328).

Однако наиболее многочисленными и разнообразными были П., сопровождающие ритуальные и магические действия — как одиночные, самостоятельные, так и входящие в состав крупных обрядов.

Календарные обряды. Чехи, обвязывая деревья соломой под Новый год, стремились уберечь их от зимних морозов: «Obouvejte se stromy — bude zejtra mráz! Ne budete li se obouvat — posekáme vás!» [Обувайтесь, деревья, завтра будет мороз! Не станете обуваться — срубим вас!] (Sob.RVNP:11). У болгар ночью в Новый год девушка привязывала кусок ткани к дереву в качестве качелей: «Кое момче е мое, да дойде нощьска да се люляме» [Какой парень мой, пусть придет ночью покачаться] (СбНУ 1958/49:729). В Сербии на св. Мартина (11/24.XI) женщина, закрыв глаза, делала несколько стежков иголкой: «Завезомо, закрпимо уста да не зева, закрпимо очи да не гледа» [Завяжем, завьем пасть, чтобы не открывал, завьем глаза, чтобы не смотрел], потом завязывала нитку: «Заврзамо ноге да не иде» [Завяжем лапы, чтобы не ходил] — все это для того, чтобы волки не видели овец, не могли их зарыть и догнать (ГЕМБ 1935/10:55). В Сербии же в Новый год дети отскребали от обрядовых хлебов кусочки вздувшейся корочки, образовавшиеся от накалывания теста трубочкой, и несли их в хлев скоту: «Колико бубулице, толико овчица» [Сколько вздутых на хлебе, столько овец] (ГЕМБ 1930/5:110). В Вербное воскресенье хозяйки били своих домашних, чаще всего детей; встретившиеся на улице били друг друга; девушки и парни обходили дома и били домохозяев и т. п. В сопровождавших битве приговорах людей заклинали быть здоровыми, «как вода», и богатыми, «как земля», расти, «как верба»; коровам, ударяя их ветками: «Daj dužo mleka i dój się!» [Дай много молока и донсь!] (Święt.LN:104); на Рус. Севере хлестали слегка кур: «Вербушка, вербнсь, курочка, несись!» (Лог.ПМРЗ:39). В Россин в Страстной четверг хозяин трижды оббегал на кочерге вокруг поля, огорода

и дома: «Крот, крот, не ходи в мой огород, в день Чистого четверга тебе в ... кочерга», чтобы в огороде не было кротов (ТОРП:51). Женщины обходили поля на Вознесение: «Рождь к овину, а метла [сорняки] к лесу» (ЭС 1853/1:162, ярослав.). В Словении с вечера летнего Иванова дня парни разжигали костер и пускали во все концы села зажженные прутья (*šiby*) и при этом выкрикивали «характеристики» жителей села; так, плохой женщине кричали: «Šiba tej in tej let, da ne bo svojega dedca s pečnimi vilami okol šiše podiva in zraven pa vse grvo upiva...» [«Шибя», лети такой-то, чтобы она за своим стариком с печными вилами не гонялась и к тому же во все горло не орала] (Kur.PLS 2:94).

Родины и новорожденный. Если беременная видела что-либо съестное, но не имела возможности его отведать, она могла заболеть или потерять ребенка (ю.-слав.). Чтобы этого не произошло, она брала в руку ладонь с П.: «Каквото съм видяла, от всичко съм яла» [Все, что я увидела, я ела] (ю.-слав.). С этой же целью все, кто ел при беременной, приговаривали: «Да не ти је жеља» [Чтобы тебе не хотелось] (СЕЗб 1909/14:103). Взяв без спросу какую-нибудь вещь, беременная, чтобы у ребенка не было уродливого **родимого пятна**, дотрагивалась до ягодиц и приговаривала: «Всичко да си остане у мене» [Пусть все останется у меня] (Род.:122).

Во время родов и после них **повитуха** сопровождала приговорами многие действия: пропуская яйцо через рубашку родильницы: «Как в курочке яичко не держится, так не лежал бы младенец Христов в утробе рабы Божией» (Поп.РНБМ:450); ударяя роженицу коромыслом или топорищем: «Ако си момиче, бързай за вода, ако си момче, айде да вървиш за дърва!» [Если ты девочка, поспеши за водой, если ты мальчик, иди за дровами!] (Лов.:354, болг.); закапывая послед мальчика в конюшню: «Дитяtko расти и лошаdка расти!» (РСев.-2001:595).

В состав родин, крестин и других праздников входило каждение с молитвами и П.: «Къдету викат Богройдца, там да върви веке» [Куда зовут Богородицу, пусть туда уже идет] (Ркс. 177, болг.); «Който няма да има» [У кого нет детей, пусть родятся] и др. В Сербии, окуривая роженицу, ее приятельница говорила: «Бежи, болести, од смрадошти!» [Убегай, болезнь, от смрада] (Бор.Д:430). Если среди пришедших навестить роженицу была женщи-

на во время месячных, то она бросала на ребенка серебряную монету: «Я не чиста, но ты пусть будешь чистым, как серебро» (Телб.БББ:216). На **пострижинах** крестный произносил: «Дека постригвам, там да венчавам» [Где стригу, пусть там буду венчать] (о.-болг.), ср. на крестинах у белорусов: «Відаелі мы пыд хрестом, дай Боже відаць пыд вянецом!» (Рада.:107). В Болгарии (Панагюриште) при выпадении молочного зуба у ребенка мать клала выпавший зуб в хлеб, а хлеб отдавала собаке: «На ти, куче, кокален эъб, та ми дай жилезен» [На тебе, собака, костяной зуб, а мне дай железный]. Аналогичные П., предполагающие символический обмен выпавшего молочного зуба на новый и крепкий, известны всем славянам. В Сербии мать, у которой нет молока, отправлялась к реке, совершала там некоторые действия, а затем быстро возвращалась обратно: «Како је брзо ишла, тако ми млеко брзо дошло!» [Как быстро шла, так быстро ко мне молоко пришло] (ГЕМБ 1936/11:47).

Свадебные обряды. В Пермской губ., когда сваха входила в дом невесты, она про себя тихонько говорила: «Порог молчит, лежит, так чтобы против нас молчали, потакали» (ПЭП:226). В Алтайском крае сваха, идя сватать невесту, входила на крыльцо правой ногой, говоря: «Нога моя, стой твердо и метко... Что задумано, то и исполнится!» (Масл.НОВО:67). По дороге к церкви, проехав свое поле, невеста бросала носовой платок, чтобы больше не плакать, со словами: «Оставайся, горе, за чистым полем, белым камешком» (РСев-2001:545).

В юж. Сербии после венчания молодых слегка били палкой: «До године мошко дете» [Через год мальчик] (ГЕМБ 1935/10—67). Жена перелезала через мужа в постели в первую брачную ночь: «Мне рожать, а тебе мучиться» (УДр:111, перм.). В Сербии в начале свадьбы новобрачная легко встряхивала мешок со свадебной одеждой: «Како се ово брзо истресало, тако се ја брзо порађала!» [Как быстро это встрясалось, так бы и я быстро разродилась!] (ГЕМБ 1936/11:46); одаривая свекровь шалью, невестка говорила: «На, магушка! Шаль-то моя, а я-то твоя» (РСев-2001:546).

Похоронная обрядность. Чтобы покойник не «ходил», делают вид, что нцут его по дому, приговаривая: «Ух, был — да нету, был — и нету» (ТРМ:68, архангел.) Как толь-

ко покойника выносили из дома, ударяли топором по лавке, на которой стоял гроб: «Счастье в дом, злосчастье вон!» (РСев-2001:675). На кладбище один из родных покойника спускается в вырытую яму и обматает ее: «Ние да ометем твойта кыща, та ти да не ометеш нашата» [Мы выметем твой дом, чтобы ты не вымел наш] (Ркс. 305, болг.) На следующий день после погребения идут на могилу, сажая лук перьями вниз: «Кога никне луко, тогава излезе мъртвецът» [Когда лук прорастет, тогда покойник выйдет] (Ркс. 310, болг.).

Хозяйственные обряды. При нападении на ульи чужих пчел пасечник выстригивал три осиновых кола и, перекрестившись, вколачивал их посреди пасеки и сверху клал веник: «Садитесь, чужие пчелы, на осиновые колы и на веник и отсюда не отходите» (рус.). Русские при вносе в дом первого снопа гнали мух: «Кшите, мухи, вон — я иду в дом, вы лето летовали, я буду зимовать». Сербь Левача и Темнича только что родившегося ягненка или теленка слегка тянут за уши вверх: «Пусти лескову, узми дренову» [Брось ореховую, возьми кизилковую], чтобы они росли быстро, как кизил (СЕЗБ 1925/32:66). В Кировской обл. при посадке лука первую луковичку продевали через ступицу («трубку») колеса: «Как трубица крепка, ничего с ней не делается, так бы и с луком моим ничего не делалось» (ВФЭК, № 144). В Хорватии, когда корова отелится, первое молоко выливали в источник: «Koliko vode, toliko mlika» [Сколько воды, столько молока] (ZNŽO 1924/25/2:259).

Индивидуальные (в т. ч. эзотерические) обряды и ритуалы. В Ибре в Юрьев день звали по имени первого встречного и, если он отзывался, говорили: «Предајем ти мој дрем, да ја немам дрем!» [Передаю тебе мою дремоту, чтобы мне не иметь ее] (ГЕМБ 1937/12:207). В Сербии женщина выливала воду после омовения во время месячных под цветущую красную розу: «Ружо, румена, дај ти мени твоје дрвенило, ево ти моје белило» [Роза красная, дай мне свою красноту, вот тебе моя белизна!] (Чажк.РВБ:121, серб.). На Купалу в Поволжье, желая установить контакт с нечистой силой, зачертившись кругом и взяв в руки цветок папоротника, говорили: «Бес в крут, а Бог из круга». У банатских геров при похоронах одного из «одномесечников» второй кропил его гроб с помощью «китки»: «Ја тебе цвѣтом, а ти мене веком»

[Я тебя цветом, а ты меня веком] (БХ:145). В Юрьев день в Полесье ведьма, собирая росу с чужих полей и «отбирая» тем самым молоко: «Что куме, то и мне!» (ПА). Жинцы перекачивались по полю после жатвы: «Нивка, нивка, отдай мою силу» (рус.).

П. входили в состав **любвонной** и **матримониальной магии**. Жена, поливая мужу, чтобы он мыл руки, незаметно сыплет ему на голову соль: «Кво се топи солта, така да се топиш за мене» [Как растворяется эта соль, чтобы и ты так таял от любвн ко мне] (Тод.-Пир.БМ:462). Выпекая хлеб по случаю рождения младенца, произносили: «Както се събират да я ядат, така ще се надварят н момите (момците) за детето като порасне» [Как все собираются вместе, чтобы съесть праздничный хлеб, так пусть соперничают девушки (парни) между собой, когда вырастет ребенок] (СбНУ 1936/42:75–76). Чтобы поссорить супругов или разлучить возлюбленных, брали шерсть кошки и собаки и траву «омразниче» (болг. 'ненависть') и сжигали на черепице: «Да се смразите като куче и маче» [Чтобы вы возненавидели друг друга, как кошка с собакой] (Тод.-Пир.БМ:470).

Несколько иным было соотношение действия П. в составе лечебных ритуалов, основной смысл которых часто сводился именно к словесному пожеланию здоровья и избавлению от болезни. Степень обязательности П. в составе таких магических действий несравненно выше, что указывает на их переходный (от приговоров к заговорам) характер. В Калужском крае при зубной боли надо было подойти к рябине и погрызть ее несколько раз: «Рябина, рябина, вылечи мои зубы, а не вылечишь, всю тебя изгрызу» (ФКГ:212). В Казанской губ. ребенка, больного «собачьей старостью», сажали под квашню: «Как тесто всходит, так на младенце тело всходило бы!» (Сб. сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889/1:27). В Болгарии, чтобы передать боль в спине другому человеку, его приглашали в гости и, когда он проходил в дверь, слегка касались ножом спины: «На тебе сек, на мене здраве» [Тебе остроту, а мне здоровье] (Тод.-Пир.БМ:462). Больной лихорадкой просил осину избавить его от этой болезни, а взамен обещал не причинять ей вреда: «Присягаю тебе, осина, что пока буду жив, не буду тебя ни сечь, ни ломать...» (укр., бел.). У сербов клали зерна овса по числу бородавочек на куст боярышника: «Кад

ова овас пикао, тада моје брадавнице израсте» [Когда этот овес взойдет, тогда мои бородавки вырастут] (ГЕМБ 1935/10:85). У русских ребенка, больного «родимцем», принимали через ступени лестницы, приговаривая: «Тихонький, тихонький, тихонький, не ломайся над ребенком, ломайся над лестницей» (Ярослав.ГВ 1898/191:1). Чтобы избавить ребенка от плача, мать трижды переступала через него с П.: «Якая маці радзіла, такая і адхадзіла» (Радз.:119, бел.). При лечении от испуга болгары трижды переворачивали ребенка, катали его по одеялу или заставляли кувыряться со словами: «Сърце на място» [Сердце на место] (Ркс. 173).

П. в детском фольклоре обычно обращены к растениям, животным, а также к другим природным объектам: «Чай, чай, молочай, приди девку покачай!» (Наум.ЭД:325, рус.); «Bociek, bociek, kiszka, przynies mi bratizka!» [Аист, аист, кишка, принеси мне братика!] (Гура СЖ:111), «Vtrajej, vtrajej, vtraj, Kap se bop ženu» [Божья коровка, божья коровка, наворожи, куда я выйду замуж] (Гура СЖ: 498, словен.) и др.

Лит.: Балобанова К. А. Заговоры и приговоры: формы бытования и способы фиксации традиционной магической речевой практики // АППФ 2:37–41; Левк.СО:238–239; Тод.-Пир.БМ.

Т. А. Агапкина, И. А. Седакова

ПРИДАНОЕ — имущество, даваемое невесте в замужество ее родителями и родственниками. Представляет собой пожизненную собственность невесты: в случае развода и раздела имущества жена могла забрать все, что внесла в виде П. в семью мужа, а в случае ее смерти оно переходило к детям.

Состав приданого. В зависимости от имущественного положения семьи невесты П. состоит по крайней мере из ее личных вещей, одежды и других предметов рукоделия. В максимальном наборе включает одежду и белье (предназначенные и для жениха), постель, посуду, домашнюю утварь и хозяйственные орудия, зерно, скот и домашнюю птицу, земельный надел и деньги (включая иногда и плату жениха за невесту). В Польше встречается запрет давать в П. невесте кур из опасения, что они «разгребут» все хозяйство

новобрачных. Девушка на выданье, имеющая П., называется *крученая* (олонец.), *венница* (брян.), *миражцијка* (с.-х.), обладающая богатым П. — *приданница* (рус.), *богачунья* (олонец.), *славнуха* (вологод.), *мирасчијка* (болг.). Изредка в имуществе, даваемом родителями невесты, специально выделяется часть, предназначенная жениху. В Вологодской обл. такое «приданое жениху» носит название *женничок*.

Названия П. связаны с общими наименованиями имущества, пожитков (с.-рус. *именье*, *живот*, ю.-рус. *добро*, укр. *добро*, *хазяйство* 'скот как часть приданого', *багатство*, *барахло*, *худоба* 'приданое из одежды и белья', черногор., герцеговин., хорв. *прђија* от *прђија* 'личная собственность члена задруги'); с долей общего имущества, которой наделяют невесту (укр. *часть*, словац. *čas(t)ka*, рус. *наделка*, *кряныя*); с предоставлением, дачей имущества в личную собственность (рус. *приданое*, бел. *прыданае*, укр. *придане*, *придаж*, болг. *придан*, рус. *приданка* 'овца, отдаваемая в приданое с правом собственности на приплод женского пола', *данница*, *данье*, бел. *выдача*); его дарением (рус. *дары*, укр. *дарьона*, болг. *дар*, макед. *голем дар*, словац. *dar*); снаряжением, оснащением им (рус. *сряда*, с.-х. *опрема*, чеш., словац. *uzbava*, пол. *шурпаша*); его перемещением в другую семью (рус. *выводное*, *кочевуха* 'воз с приданным', бел. полес. *прыгін* 'скот как часть приданого', *падарожнае*); переселением (чеш. морав. *повosedlí*, хорв. *selidba*, с.-х. *селба*); с сундуком, бочонком и т. п. для перевозки П. (укр. *сундук*, *скриня*, пол. *skrzypia*, словац. *skrinja*, словен., хорв., *skrinja*, серб. *сандук*, босн., болг. *ковчег*, рус. *ящик*, *лазун*, *короб*, *кошева*, бел. *кубло*, *бонда*, словен. *bala* от *bala* 'тюк'); с одной из его частей, дающей иногда название всему П.: одеждой (с.-рус. *скрута*, *лопоть*, *лотонье*, укр. *вдигало*, болг. *дрешник*, *рубя*, *премяна*, макед. *рубя*, с.-х. *рухо* (*тишо*), словац. *tišo*, серб. *хальина*), постелью (с.-рус. *перина* и укр. *пирина* 'постель как часть приданого', *часть постеля*, словац. *perini*), скотом (укр. *худоба* 'скот как часть приданого', *посажна корова*). У вост. и зап. славян сохраняются старинные названия П. *вјно* 'выкуп за невесту, приданое невесты' и *посагъ*: рус. *вена*, бел. *вена*, укр. *віно*; пол. *ślupio*, словац. *vepo*, чеш. *věpo*; с.-рус. *посажное*, бел. *пасаг(a)*, укр. *пасажница* 'скот, даваемый в приданое', укр. *посаг(a)*, *посаг(a)*,

пол. *rosag*, кашуб. *rosog*, чеш. *rusah*. Среди других названий — рус. *кладка*, *кладушка*, *кутасы*, *калым*; з.-укр. *дзестри*, словац. *džajstra*, болг. *зестра* (от румын. *zestre* 'приданое; имущество, богатство'); болг., серб. *мираз*; болг., макед. *чеиз* (от турец. *seyiz* 'приданое'); болг. *года*, *прид*, *прике*, макед. *прике*; хорв., босн. *роба* (от *роба* 'товар'); с.-х. *сејсана* (от турец. *sejsana* 'вьючная лошадь'); словен. *dota*, *dotina*; пол. *ochędźka*, луж. *rotos*. Нередко в составе П. терминологически выделяется часть, состоящая из скота, земельного надела (хорв. *ргџја*, бел. *пасаг* или *вена*, з.-словац. *vepo*, пол. *rosag*) и/или денег, даваемых как родителям невесты, так и стороной жениха за невесту (рус. *кладка*, *калым*, болг. *прид* и т. д.).

Договор о приданом (с.-рус. *выговаривать приданое*, *покладка*, ю.-рус. *лада*, *ладинки*, з.-укр. *робити контракти*, *пець важити*, болг. *секат дѣска*) стороны заключают после сватовства в период сговора, реже (например, у болгар) в канун свадьбы. Обычно о П. договариваются родители, прежде всего отцы, нередко в присутствии родственников невесты. Иногда в торге о П. и в составлении имущественного договора участвует старший сват жениха (пол.). Если отец невесты оказывался неплатежеспособным, родственники или соседи давали ему в долг, иногда родители новобрачных договаривались об отсрочке П. (бел.). В некоторых местах составлялась письменная опись П. (рус. *распись приданому*, *брачные записи*). В Вологодском у. *перепись* разложенного на столах П. составлял священник. У черногорцев перед отправлением П. к жениху одна из женщин (*стимадурица*) пересчитывала и оценивала стоимость П., в ее присутствии составлялась опись П., которую подписывал жених (катор.).

Приготовление приданого (с.-рус. *крутня*, *крутить*, *коробья копить*) начиналось задолго до свадьбы. Иногда его готовили с детства невесты. Выткать полотно, сшить одежду, белье, изготовить пологенца, одеяла, скатерти и т. п. девушка должна была своими руками. После сговора ей в этом помогали девушки и женщины: подруги (рус. *приданщицы*) собирались у невесты на *шитник* (с.-рус.), на *торочини* (укр.) шить П., девушки и женщины (не вдовы) приходили к невесте на *дгарацку* шнать перья и набивать перины (словац.). У болгар в районе Петрича на Иванов день (24.VI) пригото-

ленное к свадьбе П. выносили на улицу, чтобы его увидело восходящее солнце, которое «играет» в этот день (АрхЕИМ 776-II:32).

Укладывание приданого (архангел. *коробью крутить* или *рядить*). Складывает вещи в сундук крестная невесты (вологод.); *кубельник* невесты (бел.), тетки невесты или беременная, «чтобы у невесты жизнь была полной» (болг., Плов.:225). Чтобы первенцем у невесты был сын, по постели, предназначенной в П., катают мальчика (болг. русен.), сажают его на сундук перед перевозкой П. к жениху. У хорватов в Конавле для предохранения от злых сил П. складывают на расстеленную кабаницу (верхнюю суконную накидку, свитку), посыпают зерном и кропят святой водой. Нередко в сундук или на сундук с П. кладут хлеб: у русских хлеб с солью или запеченной монетой помещают в середину сундука; у чехов и поляков хлеб вкладывают в П. между перинами и подушками; у словаков хлеб кладут в сундук с П., который ставят на воз впереди, чтобы хлеба всегда было вдоволь; у болгар невеста с хлебом обходит вокруг сундука с П. (Благовград.); кладут хлеб на сундук с П. при перевозке к жениху (михайловград.); у черногорцев на сундук ставят торт с бумажными цветами, который разламывают пополам на крышке сундука и съедают одну половину перед отъездом, а другую несут на сундуке с П. к жениху (катор.). Зашивают в перину остатки теста от свадебного хлеба и монету (словац.), венки невесты и ее родовую «сорочку» (пол.), кладут деньги в каждый угол сундука с П. (рус.), кладут в сундук свадебное знамя невесты (черногор.). Чтобы сундук был полнее и тяжелее, под его дно подкладывали дубовые доски, клали в него чужую одежду (рус.), камни (словац.), имитировали или совершали кражу вещей у родителей невесты для увеличения П. (пол.).

Перевозка приданого к жениху в день свадьбы встречается практически у всех славян. П. перевозится утром до приезда жениха (рус., макед., словац.), пока невеста с женихом венчались в церкви (с.-рус.), после отъезда молодых к венчанию, так чтобы по пути встретить процессию с новобрачными у дома жениха и вместе войти в дом (з.-словац.). Чаще же П. везли в поезде вместе с невестой (рус., макед., черногор., з.-слав.) или же вскоре после приезда невесты в дом жениха (рус., бел., черногор., пол.). Нередко перевозка П. происходила накануне свадьбы (рус., ю.-слав.,

словац.), за два-три дня (рус., серб., босн., хорв., словен., луж.) или за неделю до нее (макед., хорв.). После свадьбы П. отвозили у вост., юж. славян и у словаков. В Вел. Устюге П. отвозили в нечетный час, на нечетном количестве подвод, в Волинской губ. — нечетное число лиц. П. везли на украшенных конях с колокольчиками (архангел.), в сопровождении мальчика с иконой (псков.), музыкантов (серб., словац.), с пением специальной песни (хорв. примор.). У чехов женщины, перевозившие П., брали с собой мотки льна, а у поляков *drużba* или *marzalek* на сундуке с П. имитировал прядение. У черногорцев района Херцеговины сундук с П. несли пешком на плечах (ср. способ несения гроба) или везли в лодке. У кашубов воз с П. тащили два человека, впереди которых шел мужчина с ведром золы, «освящая» метлой и золой дорогу (ArchISK, teka 225:10). Если с П. доставляли скот, то коров привязывали к телеге, гнали барана с овцами, несли куриц и т. д.

В перевозке П. чаще участвовали лица со стороны невесты, чем жениха, иногда (рус., словац., хорв.) представители той и другой стороны. Повсеместно в этом принимали участие родственники невесты. У черногорцев в районе Цетиния жених должен был перепрыгнуть через привезенное ими П. Особенно часто перевозил или участвовал в перевозке П. брат невесты (в.-слав., ю.-слав.). В перевозке П. принимал участие крестный (рус.), крестная (бел., словац.), родители (с.-рус., хорв.), мать (болг., черногор., чеш.) или отец невесты (хорв.). У словаков во главе женщин нередко была посаженная мать невесты — *široká*. В Енисейском окр. П. везла старуха или повитуха. Замужние женщины со стороны невесты изредка встречаются в этой роли у юж. славян. При этом участие девушек, подруг невесты, в перевозке П. зафиксировано в России (особенно в Нижегородской губ.), Полесье (бел.), Боснии и Словакии. Со стороны жениха в перевозке П. участвовал дружка (ср.-рус.), дружка (пол., словац.) или *marzalek* (пол.), *diver* (хорв.), *стари сват*, *кум*, *војвода* (серб.). Иногда П. вез сам жених — один (с.-бел., серб., хорв.), с другом (словен.), братом невесты или другими лицами (хорв.). В перевозке П. участвовали также родственники жениха (болг., серб., бел.), обычно женщины (словац.), его родители (макед.), мать (бел., серб.) или отец (с.-рус., серб.). Названия перевозчиков П. связаны

с названием П. (рус. *приданник*, бел. *прыданкі, прыданы(е)*, укр. *приданки, придані, худібчики*, пол. *przydanie, w.-словац. pridaňčane, макед. чеизар*), постели (рус. *перинуицы, постельницы*, бел. *пасцельніцы*, пол. *pościelarze*, хорв. *postelar*, словац. *periniarka, duchňarky*) и одежды как частей П. (болг. *рубаджии*, словац. *tichárky, rúchovníca*), короба или сундука (рус. *коробейщици, коробейные гости, кошевник*, з.-словац. *skrinárky*, болг. *ковчегар*). Среди других их названий — с.-рус. *посляне, числяне, проводники, подкунные*, ю.-рус. *вечеровые, почестные*; бел. *закоснякi*; укр. *закосяни; черногор. погузельи*; пол. *prorijcy*.

Выкуп приданого. П. выкупают у родственников невесты (рус., болг.), ее брата (бел.), матери (рус.), отца (хорв.), дружбы (словац.), посаженной матери (словац. *široká*), женщин со стороны невесты (морав.-словац.) представительница жениха: дружка (рус. *дружки*, словац. *drúzba*, болг. *девер*) или старший сват (бел. *старшы сват*, болг. *стари сват*, словац. *starejší*), приданник (с.-рус.), *откупчицка* (болг.) или отец жениха (бел.), часто вместе с женихом (хорв.) и другими лицами (болг.). На сундук или в сундук с П. бросали деньги (макед., серб.), клали в него монету для невесты (черногор.). Накрывали стол с хлебом и солью, куда отец жениха и другие гости бросали деньги за П. (болг.). Сажали женщин на сундук прясть и на постель шипать перья, чтобы П. выкупали по частям (морав.-словац.). Передача П. сопровождалась выкупом, кражей и публичными торгами (словац.).

Демонстрация приданого должна была засвидетельствовать способиности невесты как хорошей мастерицы. Перед свадьбой П. показывали стороне жениха, раскладывали на столах, развешивали по избе, украшали избу полотенцами из П. (рус.), женщины и девушки шли смотреть П. невесты (болг.). П. демонстрировали односельчанам при перевозке к жениху: вынимали по пути из сундука (укр.), везли с музыкой (серб.), возили по селу с шумом и песнями (словац.), заезжали в соседние деревни (чеш.). Привезенное П. показывали всей деревне, развешивали в избе жениха (рус.), украшали им дом (укр.), выставляли на обозрение полотенца и скатерти (бел.).

Лит.: см. в ст. *Свадебный обряд*.

А. В. Гуря

ПРИМЕТА — устойчивая связь двух явлений объективной действительности, одно из которых понимается как знак, а второе — как его толкование, обычно в виде прогноза на будущее; языковая (в виде афоризма, паремии) репрезентация этой связи. Как правило, к П. относятся те толкования, которые базируются на коллективном опыте и фиксируются в коллективной памяти. Типологически П. тесно связаны с другими формами и видами традиционных предсказаний (предвестиями, сновидениями, знаменьями и др.), а также с гаданиями. В П. реализуются такие значимые для народной культуры противопоставления, как добро—зло, жизнь—смерть, верх—низ, хороший—плохой, мужской—женский и др. (см. *Оппозиции семантические*).

Объектами толкования становятся: особенности тех или иных явлений природы и небесных светил, зачастую календарно приуроченные (цвет зари, солнце, восходящее из облаков или садящееся в облака, цвет закатного неба, круги вокруг луны, положение месяца в разных фазах, «падение» и мигание звезд, направление и сила ветра, облачная или ясная погода; дождь, гром, гроза, радуга, туман, роса, снег, иней и мн. др.); особую группу составляют календарные приметы, основанные на толковании тех же явлений природы, но уже приуроченных к конкретным датам календаря; особенности поведения животных — вообще или же в определенное время (птицы прилетают рано, дерутся, летают низко над землей, громко кричат, стоят на одной или двух ногах, хлопают крыльями, кукушка кукует на «голый» лес; лисица лает, дикий зверь идет в руки, насекомые толкуются в воздухе, кузнечики высоко скачут, лягушки громко квакают; кошка умывается, корова мало пьет, собака воеет, свинья визжит, кони топчутся и др.), растений (лес шумит, рябина цветет, береза желтеет с вершины, ель опускает лапы, одуванчики закрываются, трава сильно пахнет, листья осины сворачиваются), а также предметов быта и построек (крыша прохудилась, пол скрипит, посуда в доме бьется, дрова в печи трещат, хлеб в печи лопается, вилка на пол упала и др.). Толкованию по типу П. подлежат также особенности внешности, поведения и самочувствия человека, которые являются естественными, произвольными, напрямую не зависящими от человека (губы красные, родился волосатым или со сросшимися бровями, вещи падают

из рук, в сон клонит днем, рука чешется, в ушах звенит, кости ломит, кольцо с пальца соскользнуло, не узнают знакомые, находит на дороге перо, встречает свинью, священника, уходя из дома, забывает что-то и возвращается, ест быстро или медленно, пересаливает или недосаливает пищу, и т. д.); толкование намеренных действий, субъектом которых является сам человек, обычно не входит в область П. и принадлежит к сфере поверий.

Тематически приметы репрезентируют основные сферы интересов традиционного сообщества: погоду, хозяйство, в меньшей степени — сферу повседневности, семейные отношения и личностные особенности человека. При этом приметы погоды и хозяйственные приметы имеют по преимуществу рационалистическую основу, а бытовые и семейные — в основном суеверную.

Погода: «Якщо на Мокіїв день (11.V) паде дощ, то буде сорок днів падать» (укр.); «W Wszystki świętych ziemia skrzepła, całą zimę wtróży ciepła; a jeśli słońce, będzie o drzewo parkotno» [Если на Всех святых земля замерзнет, будет теплая зима, а если сияет, будет плохо с деревьями] (пол.); «Коли ляжеєт снег на Гурия (15.XI), так лежать ему до половодья» (рус.); «Коли Дмитриев день по снегу, то Пасха по снегу, а Дмитриев по голу, и Пасха по тому» (рус.).

Хозяйство: «Deszcz w św. Floriana (4.V), skrzynia groszem parczana» [Если на св. Флориана дождь, то сундук полон денег (богатый урожай)] (пол.); «Як Хризант (19.III) погідний, то буде рік дорідний» (укр.); «Gdy gzipti na goły las, będzie ciężki czas» [Когда гремит на голый лес, будет тяжелое время] (пол.); «Когда в Егорьев день березовый лист в полушку, к Ильину дню хлеб в кладушку» (рус.).

Личность и повседневность: если ребенок ест быстро, то он будет хорошо работать, когда вырастет (рус.); если девушка любит пенки от молока, то в день, когда она пойдет замуж, будет идти дождь (гомел.); если человек роняет пищу, которую несет ко рту, значит, ему кто-то завидует (словац.); если в доме лопаются посуда сама по себе — к беде (о.-слав.); птица бьется в окно — к смерти (рус.); нос чешется — в рюмку смотреть (рус.); ср.: губы чешутся — целоваться (рус.).

Семья: «Кто на Казанской (22.X) женится, счастлива будет» (рус.); если ласточка летает вокруг дома — это к свадьбе (рус.);

если венчаться в день Иосифа Обручника (19.III) — брак будет счастливым (пол.); если парень или девушка во время жатвы оставят за собой несжатые колосья — это предвещает скорый брак (в.-слав.).

Особую область народной прогностики составляют П., связанные с экстраординарными событиями (война, эпидемия, мор скота, стихийное бедствие). Обычно показателем таких событий являются аномальные (уникальные) природные явления, выступающие как знамения грядущих бедствий («огненные» столбы, кресты, ялк Богородицы в небе; появление необычно ярких звезд, комет; падение с неба вместе с дождем мелких земноводных; появление животных с необычными признаками и т. п.). В процессе стереотипизации опыта повторяющееся знамение переходит в разряд примет, например: перед **войной** рождается много мальчиков; бывает большой урожай зерна, яблук, грибов («Много грибов — много гробов» — рус. пошехон.); происходит нашествие крыс; бывают красные («кровавые») закаты и т. п.

Характерной особенностью П. является их вариативность и противоречивость: например, появление в небе радуги может означать окончание дождя или затяжное ненастье; крик филина на крыше дома — рождение внебрачного ребенка или смерть кого-либо из домашних.

Лит.: Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993: 282; Садова Т. С. Народная примета как текст. Лингвистический аспект. СПб., 2003; Даль 3:428; Даль ПРН:322–323, 925–940; Чулк.АРС; Сах.СРН; Снег.РПП; Ерм.НСМ; Ерм.НП; Гура СЖ (по указ.); Агап.МОСК (по указ.); ЖС 2005/2:16–17; Никиф.ППП; Серж.ПЭ; Шейн МИБЯ 3; Чуб.ТЭСЭ 3; НДА.

Т. А. Агапкина, О. В. Белова

ПРИПЛОД — потомство домашнего скота, объект ритуальных и магических действий, направленных на благополучное рождение, получение молодняка определенного пола и масти, обеспечение здоровья животных и др. С П. связаны многочисленные бытовые и календарные запреты, а также гадания и приметы (см. также **Вестись**, **плодниться**, **Отел**, **Овцеводство**). Некоторые ритуалы и пове-

рью, сопровождающие появление на свет П., аналогичны тем, которые относятся к рождению ребенка (ср. **Беременность, Роды**); кроме того, совершались магические действия с П., чтобы благотворно повлиять на здоровье детей, а сами дети участвовали в ритуалах, направленных на благополучное содержание молодняка.

С целью обеспечения П. крупного и мелкого домашнего скота исполняются ритуально-магические действия в течение всего календарного года, а также во время некоторых семейных обрядов, в основном свадебных. Рождественские колядки, новогодние «щедровки» содержат мотив приплода скота (ср. полес. *Види, види, господаре, подивися на кошару, чи овечки покотились, чи егнйчек народили, щодри вѣчор, добри вѣчор* — ПА, житомир., Червона Волока; сербское заклинание **полазника**, желающего хозяевам «телят, ягнят, жеребят» и т. п.). Нередко действия совершаются с самой скотиной: в Юрьев день подрезают хвосты коровам и затыкают в стену хлева (ПА, гомел. лоев.); когда режут свинью, то соски бросают в сарай, хлев, чтобы поросят было много (брест.); лишние нитки из берды сжигают и сыплют пепел в корм свинье, чтобы порослась (полес. гомел.). Чтобы телята рождались здоровые и крепкие, корову кормят рождественским сеном (полес. брест.), куском каравая, испеченного на Благовещенье, или дают корове первый кусок свадебного каравая (полес. гомел.). Чтобы жеребята у кобылы были здоровыми, ее не используют для перевозки покойного на кладбище (бел., пол.).

Для обеспечения будущего П. особое внимание уделяется самим о в о р о ж д е н ы м ж и в о т н ы м. Например, болгары первый П. не продают, а оставляют в хозяйстве, чтобы приумножился скот (болг.). И наоборот, белорусы полагают, что нельзя растить первого теленка, как и употреблять на убой, — его следует продать, чтобы корова телилась ежегодно (витеб.). Сербь Драгачева считают, что молодняк скота нельзя отдавать в семью жены, чтобы не остаться без П. За новорожденными животными внимательно наблюдают: если теленок или жеребенок брыкается после захода солнца или сосет мать сзади, а не сбоку, то он не будет *головудца*, достанется волку; не советуют также оставлять в хозяйстве не любимого овцой ягненка, он тоже станет добычей волка (бел. витеб.). Украинцы Полтавщины замечали, что приживется в хозяйстве тот теленок, который высосет первое

молоко (*молозыво*). К опоросившейся свинье никто, кроме хозяйки, не должен подходить в течение трех дней: тогда свинья станет пороситься по три раза в год (бел. витеб.). Для плодovitости скота отрезанные кусочки ушей ягнят после мечения животных бросают в муравейник (серб., болг.).

Очень часто ритуальные действия бывают направлены на получение (или угадывание) П. определенного вида (породы, масти). Так, в Средней Западной и Южной Болгарии повсеместно закапывают снятый с тела «мартовский» амулет (см. **Мартеница**) под камень и затем по найденным на нем насекомым определяют, какой будет вестись скот на будущий год: например, в Страндже найденные на амулете муравьи и мелкие жучки предсказывают П. у овец, черви и крупные жуки — рождение жеребят. Болгары в селах около Тетевена масленичную ритуальную игру с подвешенными предметами устраивают несколько раз: с вареным яйцом, чтобы плоднись куры, с кусочком брынзы, чтобы водились овцы; там же остатки масленичного пирога отдают овцам, чтобы ягнята рождались пестрыми (Лов.:60,306). На Косовом поле в субботу на первой неделе Великого поста варят зерна различных культур вместе, если хотят, чтобы ягнята рождались пестренькими, или отдельно черные и белые зерна, чтобы иметь П. соответствующего цвета. Белорусы Витебской губ. полагали, что если с пастухом на пастбище находится черная собака, то большинство ягнят родится с черной шерстью.

В приметах, гаданиях и ритуально-магических действиях важное значение имеет пол ожидаемого П. Широко известна практика определения пола П. будущего года по полу **первого** вошедшего в дом гостя (в т. ч. **полазника**) на Рождество или в Сочельник, Новый год, у юж. славян — в день св. **Игнатия**. Так, чехи р-на Горняцко замечали утром на Рождество: если первым приходил мужчина, корова в наступающем году родит бычка, если женщина, то рождаются телочки. В македонских селах подобная примета связана с днем св. Игнатия: если первой приходит в дом женщина, то ягнята будут женского пола, если мужчина — мужского. В Софийском крае первым на Рождество должны прийти в дом девочка или молодая женщина, чтобы ягнята были в основном женского пола. У сербов наблюдают также за тем, кто первым на Рождество попробует скромную пищу — воро-

бья: если женщина, то в наступающем году будет больше ягнят женского пола, и наоборот (Алексинацкое Поморавье). Нередко с целью иметь П. женского пола капающий жир запекаемого животного или его сердце сначала пробует в этот день женщина или девочка (э.-серб., ю.-серб.). На Полтавщине в день Крещения овцам давали съесть сена, которое подкладывали под горшок с кутьей в Сочельник и по которому катались девки и девочки, чтобы больше родилось ягиц. Иногда о поле оживаемого домашнего животного гадали по жировым отложениям зарезанного на святки поросенка (болг., Сакар). Пол будущего П. определяют также во время случки скота, например, сербы Хомоля, пуская в день св. Петки (14/27.X) первый раз баранов к овцам, считали, что осемененные в этот день овечки понесли женский П. По полу самих родившихся животных иногда гадали о состоянии всего стада или отары, например, рождение первого ягненка мужского пола предвещало здоровье, крепость всего П. овец в текущем году, женского — болезни и гибель ягнят (болг., Странджа).

Для повышения плодovitости скота, а именно — рождения дв о й н и, животным давали съесть найденные сросшиеся колоски или плоды (в.-слав.), см. Два, Близнецы. Такая практика широко распространена в Полесье: «Близнючки в жыти; нашла одну солóмынку, а в ёи два колоскы и я дала коровн, и вона мені два разы родыла по двое телят» (ПА, Житомир., Полесское).

Многочисленные запреты и ритуалы исполнялись во избежание у р о д с т в а будущего П., особенно в период беременности животных. В это время нельзя было что-либо скручивать, вертеть и даже связывать, например венки, иначе П. родится со скрученными ногами (полес. гомел.). На Витебщине, имея поросную свинью, запрещалось жечь в печи елку, иначе поросята родятся с острыми зубами и свинья их съест. Многие запреты соблюдались во время случки скота, например, женщины в это время не пряли, чтобы ягнята не родились голыми (ю.-болг.), однако наибольшее число подобных предписаний и табу связывалось с определенными п р а з д н и к а м и — святками, Благовещением, Троицей и др. Считается грехом работать во время святок, при нарушении запрета «курка выседае цыплат — и те уроды, теляты будут несамовитые, калёки» (ПА, Брян., Чехов). От Рождества до Нового года не шили, чтобы

телята или ягнята не родились со сросшимися ногами или другими органами (ПА, брест.), не мотали ниток, не закручивали винтов, не работали сверлом и т. п., чтобы ножки у П. не были *позакрученны* (ПА, Житомир., гомел., брест.), см. также Крутить(ся), вертеть(ся). От Рождества до Крещения не пряли, чтобы дети и домашние животные не рождались калеками (полес.), не латали одежду, чтобы «не залатать» органы дыхания у П. (ПА, гомел.), не забивали гвозди, не подмазывали хату, иначе результаты работы отразятся на П.: родится поросенок с дыркой во лбу, теленок с «замазанным» задним проходом (ПА, Брян.) и т. п. Болгары на святки не пряли, не ткали и не дотрагивались до шерстяных изделий, чтобы ягнята (или дети) не были хромыми (Сакар). По поверьям сербов Болевацкого края, ягнята рождаются с тремя ногами, если в Рождество сидеть на трехножных стульчиках. Там же от дня св. Игнатия до Рождества прятали топоры и не рубили дрова, чтобы ягнята не рождались с перебитыми ногами (с. Рунште, соб. зап.). Во избежание уродства П. соблюдали запреты на работу в течение троицкой недели (полес.). Опасный (*варовитый*) праздник — Благовещение: в этот день нельзя вестн скот на случку, чтобы избежать уродства П.; «як кўра яйцў снесё, калёка будзе куряньтко на яйцў» (ПА, гомел., Дяковичи). Нередко рождение уродливого П. связывается с нарушением запретов на работу в любой праздник, включая воскресенье (полес.); кроме того, не разрешается оставлять на праздник незаконченное дело, например, недопряденную кудель на прялке, иначе у коровы родится хромой теленок (ПА, брест.).

Для получения хорошего П. предпринимались магические действия и соблюдались запреты, направленные на обеспечение правильного разрешения от бремени домашних животных, например, на Новый год рубили веник, «штобы вўзаликоў не було» (полес. гомел.), на св. Игнатия не ткали, не пряли, не трогали шерсть, а во время случки овец пастух стрелял из ружья (ю.-болг., Сакар); при окоте перед овечкой катали обруч (полес. гомел.). По разрешении от бремени место изпод П. закапывали в навоз (костром.), пуповину жеребенка отрезали на клещах, которыми чинили хомут, чтобы жеребенок хорошо служил в хозяйстве (бел. витеб.).

При появлении на свет П. предпринимались действия-обереги. Чтобы новорожденная

стаційника не подверглась глазу, животное в этот день никому не показывали (пол., рус.), осыпали его освященной или же обычной солью (пол., бел. витеб.), остатками с освященного пасхального стола (укр.), обтирали штанами (полес.), повязывали ему на шею мониста, ленточки и пр. (болг.). Сам хозяин должен был посмотреть на свои ноги, сплюнуть и только после этого идти в хлев, чтобы увидеть П. (ПА, волын.). Запрещалось указывать пальцем на поросят при счете их в первые три дня, иначе все поросята содохнут (бел. витеб.). В этот день никому ничего не давали взаимы, чтобы не лишиться П. (о.-слав.). П. скота становился объектом бережных действий в течение всего календарного года. Так, при ритуальном приглашении мороза на рождественский ужин особо подчеркивали будущую безопасность детей и молодых животных: «Мороз, мороз, ходы куттю ести, а як нэ йдэш, то и колы нэ йды, нэ на моё дэти, нэ на моё телята, нэ на моё ягнята» (ПА, брест., Радчицк). Во многих болгарских областях амулет «мартеница» первого марта привязывали молодянку домашних животных на шею с целью защитить от глаза и болезней. В день Сорока мучеников (болг. *Младенци*) выпекали дрожжевой пирог, который мазали медом и раздавали за здравие на *децата* и на *агънциата* [для здоровья детей и ягнят] (Марин.НВ:524). В р-не Ловеча в день св. Георгия веточку бука с красной пряжей и мелким металлическим предметом вешали на ворота загоня, за да не фэцат агнетата уроци [чтобы ягнята не подвергались глазу] (Лов.:55).

Именно П. во многих южнославянских регионах служил жертвенным животным в календарные и иные праздники. Так, сербы Левача и Темнича в день Вознесения резали по одному ягненку из стада для обеспечения здоровья всех животных (Нед.ГОС:228). Болгары для жертвы в день св. Георгия выбирали самого большого и самого красивого (или первого рожденного в отаре) ягненка, в день св. Ильи — теленка или бычка, на Рождество — поросенка. См. *Жертва, Курбан*.

Нередко ритуально-магические действия с П. совершались ради здоровья детей в семье или в селе. У сербов в Петров день в определенном жертвенном месте резали ягнят и их кровью мазали больных детей (Лесковацкое Поморавье). У болгар кровью первого меченого ягненка в канун дня св. Георгия орошали лобики у детей (Сакар), кровью

жертвенного ягненка в этот день мазали им щеки или делали крест на лице, чтобы ребятишки были румяными и здоровыми (Провадия).

П., молодянка скота — типичный мотив хлебных изделий, см. *Печенье фигурное*. Так, на первой неделе Великого поста в день св. Тодора болгары выпекают маленькие хлебцы в виде жеребят и раздают детям «для здоровья коней» (Лов.:72). В селах около Трояна в Петров день для чабана готовится каравай, украшенный полоской теста, обозначающей загон, в котором посажены шарки — «ягнята». В некоторых болгарских селах в день св. Георгия хозяйка собирает с каравая знаки ягнят и скармливает овце, у которой забрали ягненка для жертвоприношения.

По поверьям, некоторые мифологические персонажи особо следят за появлением у скота П. и развитием молодянка домашних животных. У белорусов баган умножает П. рогатого скота и в случае гнева делает самок бесплодными или убивает ягнят и телят при рождении (Аф.ПВ 2:72). Русские считали, что дворовой не любит ни телят, ни ягнят: он либо их калечит, либо душит, поэтому хозяйки стараются унести новорожденных из хлева в дом, при этом сразу суют головой в устье печи — *водомяют*, т. е. сродняют с домом (Макс.ННКС:41). По другим русским поверьям, домовому приятен П. домашних птиц и животных. На Витебщине считается, что никто не должен дотрагиваться рукой до спины теленка, иначе хливник будет ездить на теленке по ночам; нельзя также ощупывать молодые рожки животного, так как вслед за человеком их быстро найдет *нячисдик*, который подведет теленка прямо к волку (Никиф.ППП:149).

Лит.: Аф.ПВ 1:173,193, 2:88; Журав.ДС:211; Вар.ЗТСК; ПА; Тол.ПНК:38,123,138; Никиф.ППП:142,145,149,154—155,157,176; УНВ:287, 293,296; ЕБ:224; ИСД 10:246; Лов.:57—60, 68,72,74,306; Сакар:104,106,110,113; Соф.:239; Странджа:250; Ант.АП:174; Бор.ЖОАМ:341,391; Ком.В:48; Нед.ГОС:58,105,182,228,238; Плот.ЭГЮС:131—133,476—485; СЕЗб 1934/50:240; Kolb.DW 31/3:151; Норн.:306.

А. А. Плотникова

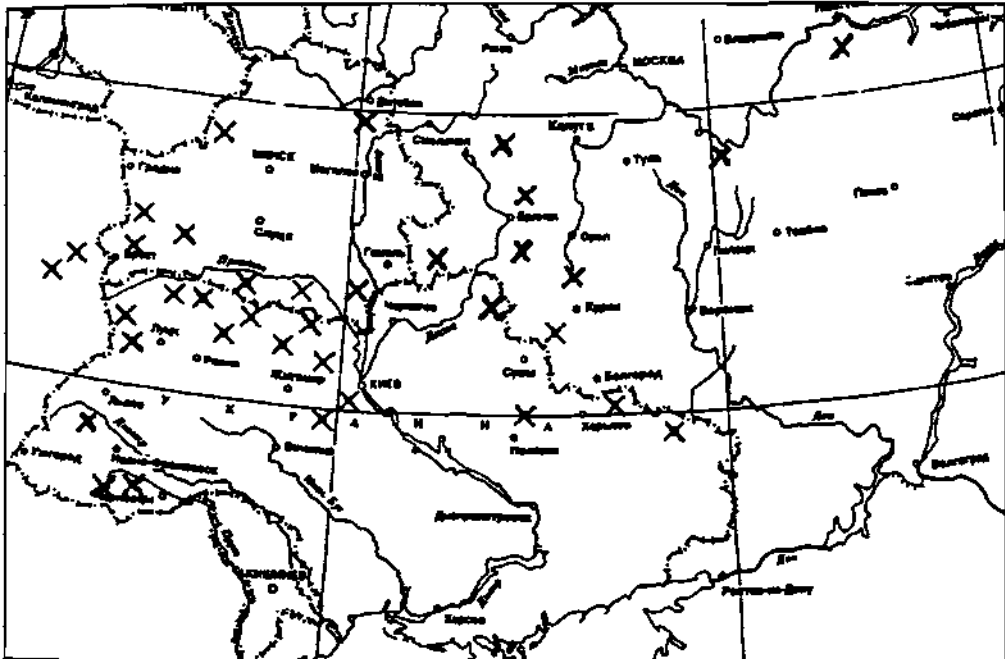
ПРИЧЕСКА — см. Волосы, Коса.

ПРОВОДЫ, провожать — ритуалы, сопровождающие заключительные эпизоды того или иного обряда, праздничного цикла, календарного периода, жизненного этапа; ритуализованная форма прощания с гостем, с отправляющимся в путь членом семьи, умершим родственником, духами предков.

По своему значению и форме проводные обряды синонимичны **изгнанию ритуальному**, **уничтожению ритуальному**, а также ритуальному вождению (см. **Водить, вождение**) и **похоронам символическим**. Общим формальным элементом, объединяющим эти обряды, является выведение объекта за пределы культурного или «своего» пространства, часто сопровождаемое его символическим уничтожением. Сходством обрядов объясняется и их терминологический параллелизм: *вождение/проводы/изгнание/похороны*. Ср. обычай сербов Воеводины, когда на третий день после Сочельника молодежь проходила пешком через все село под звуки свирели либо парни скакали верхом на конях из конца в конец села, называвшийся либо *вижане Божића* [изгнание Рождества], либо *пратици Божића* [провождать Рождество] (Бос. ГОСВ:153).

В календаре проводными обрядами и празднествами ритуально и терминологически оформляется завершение отдельных календарных (рус. *провождать весну*) или праздничных периодов (полес. *Провод коляд* 'второй день после Крещения, завершение святок', полес. *проводы зимы* 'обряды Фомина воскресенья', рус. *Проводы масленицы*, рус. *Проводное воскресенье* 'последний день Пасхи, когда *пасху проводят*', а также редко 'последнее воскресенье Великого поста'); прощание с соответствующими этим периодам календарными символами и персонажами и даже их уничтожение (*проводы русалки, проводы соловушки*) и др. Как прощание с зимой воспринималось в севернорусских областях начало ледохода на реках. У русского населения Прикамья устраивали *проводы реки* или *проводы льда*, т. е. всей деревней ходили смотреть, как сплавляется лед, унося с собой все старое и плохое (см. **Река**).

Среди календарных терминов, производных от **provod-*, наиболее известен хрононим *Проводы* и т. п., обозначающий период в несколько дней (обычно после Пасхи), во время которого выпроваживали духи предков, посещавших мир живых на Пасху: «Проводы —



Хрононимы на **provod-*. Сост. Т. А. Агапкина

вторник на неделе пасья Паски. Проводят мертвых» (ПА, гомел.); «Проводны тыждень. Калісь мертвы, казалі, ходілі. Як на Паску ўсе мертвы приходзіць ў гості, а тады от се — Правады ж там... Проводзіт радных сванх пакойніков, отводзіт до кладбишча» (ПА, чернигов.), ср. укр., бел., полес., ю.-рус. *Проводы, Проводная, Проводная неделя*, укр. *Провідна неділя*, з.-укр. *Проводы за тамтих душ* 'первые дни Фоминой недели, в т. ч. **Радунница**, когда посещали кладбища, прощаясь и покойниками и провожая их обратно', *Провідний тиждень* 'Фомина неделя', пол. познан. *Przewodnica, Przewodna niedziela*, словац. *Prvodi, Prvudna nedel'a*, чеш. *Zprovodni nedele*, чеш., морав. *Prvodni nedele* 'вторая неделя после Пасхи, воскресенье, понедельник или вторник этой недели', чеш. *Prívod* 'панихида по умершим на Пасху' (Стражицко).

Термины, производные от *провождать*, широко представлены в составе восточнославянского похоронного обряда, см. рус. *провождать покойника, провожать в последний путь* 'участвовать в похоронном обряде'; с.-рус., сибир. *проводины*, псков., твер. *прóводы*, новгород. *прóводь*, смолен. *последний прóвод*, ровен. *провод* 'похороны'; смолен. *проводом проводить* 'о проходах покойника'; смолен. *прóвод* 'церковное отпевание умершего'; укр. *обпровáжуванне* 'участие в похоронах'; бел. *правднік* 'читающий молитву над покойником'; *вывóджванне* 'вынесение гроба из дома', *провожающие* 'участники похоронного обряда'; *отслужить, провести проводок* 'отслужить панихиду, молебен' («Я б собрала косточки его, положила б в новенький гробок, отслужила б по ём проводок» — СРНГ, смолен.) (см. **Похоронный обряд**). По поверьям жителей Смоленской обл., именно после отпевания в церкви (*прóвода*) душа умершего может быть принята предками на «том свете». По другим сведениям, *проводили прóвод*, чтобы покойник не стал «ходячим» (СМЭС 2:97—98). Проводить покойника, участвуя в погребальной процессии, считалось обязательным для родственников и ближайших соседей (см. **Процессия погребальная**). На Смоленщине умершего сопровождали до кладбища или до границы села практически все жители села: «ўсе деревенские ідуць», «за деревню провадют все жители. Покойника провадют, перекрестят. Ну, и говорят: "С Богом, Царство

Небесное, Вечный покой, пухом земляк!» (СМЭС 2:63).

Производными от *провождать* специально обозначаются поминки сорокового дня, связанные с предствлением о вознесении души, о том, что в это время душа умершего покидает этот мир, ср. владимир. *проводы души* 'поминки 40-го дня', саратов., воронеж. *провождать душу* 'ритуальные действия 40-го дня', курск., смолен. *провожаение души* 'отпевание покойника за воротами дома на 40-й день после смерти'. «На сорок дней ў хаты помянулі, выходзіш на ўлицу, становіш помин какой. Это провожають... Это называлось — *провожали поминком*» (СМЭС 2:109). Особенности проводных ритуалов этого типа включают целый комплекс действий, обеспечивающих безопасное и успешное преодоление уходящим предстоящего ему пути, благополучие остающихся и, наконец, возможность или, наоборот, невозможность для уходящего как объекта проводов вернуться обратно.

Термин «проводы» фиксируется в составе свадьбы, связанной с изменением социального статуса новобрачных. Во-первых, в самом свадебном обряде производными от *провод* назывались лица, имеющие отношение к невесте, поскольку сам уход невесты из дома оформлялся как провожание, прощание с ней, ср. мурман. *прóвадить* 'выдать замуж' (*прóважена* дочка); ярослав. *проводник* 'участник свадебного обряда со стороны невесты' («Проводники привозят приданое» — СРНГ); архангел. *провожаица* 'лицо, сопровождающее невесту в церковь к венцу'; орлов. *провожайка* 'участница свадебного обряда, сопровождающая невесту к венцу, подруга невесты на свадьбе' и др. На Гомельщине девичник, когда девушка накануне свадьбы прощалась со своими подругами и девичеством, назывался *прóвады маладой из дэвак* (ПА, Грбовка). Во-вторых, к проводным также относились ритуалы последних дней свадебного обряда, когда гостей и участников свадьбы (т. н. *перезва, перезвянки*), посещавших взаимные угощения друг у друга в конце свадьбы, насильно выпроваживали или выгоняли из дома, ср. укр., бел. *провождать перезву/выгонять перезву* (СБФ-86:145—147), ср. донск. *провожаы* 'участники свадебного обряда провожания невесты' («Последние дни — у невесты чуть не все село в провожанах» — СРНГ).

К числу проводных принадлежали и некоторые масленичные ритуалы и формы досуга, организуемые новобрачными, которые вступили брак в течение последнего года и должны были попрощаться с молодежной группой. Они устраивали гуляния для своих друзей и подруг обычно в родительском доме мужа и жены, причем отдельно друг от друга. Это называлось *молодость провожать* (Мор. Слп. КИ:111). В некоторых местах на масленицу гулянками *провожали молодость* и те девушки, которые в прошедший мясоед не смогли выйти замуж (Берн. РКП:163).

Проводы ритуально оформляют прощание, расставание социума с отдельными его членами, ср. *провождать в армию, проводины рекрутов* (СРНГ, вят.), *проводиться* 'быть провожаемым в рекруты' (СРНГ), см. **Рекрут**; а также *провождать в дорогу* (см. в ст. **Дорога; Прощание**). Во многих славянских традициях считалось обязательным провожать почетных гостей до ворот, а прибывших издалека — даже до околицы села. По русской поговорке — «Пешего провожай до ворот, конного — до коня». Однако и ближайших соседей следовало проводить хотя бы до порога. Несоблюдение этого правила не только было нарушением этикета, но и могло вызвать негативные последствия для хозяев. Согласно севернорусской былинке, в гостях у женщины поздно засиделась соседка; когда же она наконец засобиралась уходить и обратилась к хозяйке дома: «Ксеньюшка, меня спровожай!», то та не смогла преодолеть сонливости и осталась лежать на печи. «Она как ушла, я глаза расчеперила, до утра никакого сна нет!» Узнав о бессонной ночи женщины, соседка понимающе усмехнулась: «Ха, ха, ха, у тебя не бывало, у меня ночевало!» С тех пор, чтобы не навлечь беды, хозяйка дома каждого гостя провожала до порога (Череп. МРРС:93).

Перед уходом мужчин на промысел в деревнях Терского берега Белого моря устраивались *проводины* (*прóводы, отвальная, отводины*), т. е. торжественное прощальное застолье перед расставанием. Обычай требовал «посидеть» перед уходом, выпить «на посошок» ради удачного пути. В качестве последнего напутствия провожающие произносили пожелания «Доброго пути», «Легкой дороги». Белорусы желали: «Калясом табе дарога!», «Рушнічком дарожка!», «Каб цябе ліха ў дарозе

мінавала!» и т. п. Остающиеся дома члены семьи провожали уходящего на крыльце дома: благословляли, крестили вслед, кланялись. Самые близкие из домашних провожали до околицы или до обетного креста, до пограничного дерева, моста и т. п.

Лит.: СРНГ; Даль; Добр. СОС; ПА; Агап. МОСК:275–295; Тол. ПНК:85,189,195,199,207; Вия. ЭКП:216–220; Вия. НД:246–249; Сед. О. ПО:85–94; Щепан. КД:79–84; СМЭС 2:97–98,108–110; ВСЭС:332–333; СБФ-86:145–147.

Т. А. Агапкина, Л. Н. Виноградова

ПРОВОДЫ (календ.) — см. **Фоминна неделя**.

ПРОКЛЯТИЕ — словесная формула, содержащая пожелание бед и несчастий в адрес конкретного лица (группы лиц, народа, животных, природных объектов и стихий, в адрес мифологических персонажей и т. п.); вербальный ритуал, имеющий целью магической силой слова нанести урон обидчику, недругу, настав на него злой рок; демонстративный акт разрыва семейных или социальных связей с человеком — нарушением законов и обычаев. Пронзнесение П. регламентировалось в соответствии с обстоятельствами (запрещалось проклинать в домах, где есть беременные или грудные младенцы).

Для всех славянских традиций отмечается однотипная терминология, в основе которой глагол «клясть» со значениями: 'ругать, сквернословить' либо 'проклинать, желать зла, предавать анафеме': рус. *клясть, проклинать*, укр. *проклясти, проклин*, бел. *кляцьба, праклён*, пол. *klątwa, przekleństwo*, чеш. *kletva, klnouti*, словац. *kliatba, preklinanie*; у юж. славян слова *клетва, заклетва* могут обозначать как 'проклятие', так и 'клятва' (см. **Клятва**). 'Проклинать' может лексически обозначаться через то, чего желают в П.: болг. *пустосвам, чумосвам* и др.

Славянское П., известное и в письменной фиксации (ПВЛ и др. летописи, Домострой), сохранилось преимущественно в устной форме.

Проклятие как вербальный текст. По своей общей опративной семантике, магической функции и по особенностям текстовой структуры П. сближаются с **благопожеланиями**. Различие этих жанров опреде-

ляется оппозицией *добро/зло*, которая находит отражение в лексике, тематике, в особенностях коммуникативного акта и нравственной оценки этих текстов. П. в отличие от благопожеланий и благословения носит окказиональный характер и вызвано к жизни конкретной ситуацией. П. воспринимается как *грех*, проклявшие каются на исповеди. Считается, что их постигнут наказания на земле или на «том свете». Проклятые, по народным поверьям, попадают в ад и вместе с другими грешниками находятся в огненной реке. Одно произнесенное П. при этом перевешивает все совершенные человеком благодеяния (СбНУ 62/2002:111).

Отправителем текста П. выступает сам говорящий (тот, кто произносит словесную формулу), однако осуществление недоброго пожелания, направленного на некое лицо или объект, зависит, как считалось, от высших сил. Этим объясняется частое использование молитвенных выражений типа: рус. «Дай Бог», «Пошли ему, Боже», укр., бел. «Бодай...», «Дай, Боже», бел. «Каб яму Бог даў», пол. «Niech Pan Bóg da», серб. «Да бог даде», болг. «Да даде Господь» и т. п. Имеется в виду, что проклинает своего обидчика человек, а карает виновного Бог. Ср. бел. «Згінь-прападзі праз боскую моц!» Выражение *быть прокляту от Бога* известно из договора Руси с греками (X в.): «Да будет клят от бога и от Перуиа» (ПВА 1:39). По русским поверьям, «столяры да плотники от Бога прокляты: за то их проклиали, что много лесу перевели» (Даль 3:398). Исполнителем воли проклинающего человека могла быть и нечистая сила, вредоносные духи, опасные стихии. Ср. рус. «Лихоманка тебя возьми!», «Понеси тебя леший!», укр. «Хай тебе хиндя потрясе!», бел. «Каб цябе чэрці смалою пайлі!», пол. «Niech wam diabeł cholere przyniesie!» [Чтоб вам дьявол холеру принес!], серб. «Але те појеле!» [Чтоб тебя!], болг. «Ветрушка да те завее!» [Чтоб тебя ветер унес!].

Основная часть П. строится как формула желательного наклонения, вводимая союзами и частицами побудительного значения *пусть, чтобы, бы, дабы, да* и т. п. Некоторые П. могут иметь форму императивных конструкций: «Будь...», «Стань...», «Пропади пропадом!», «Окаменей!». Анбо глагол соотносится с вредоносной силой как действующим лицом: рус. «Лихорад тебя задери!», «Недуг тебя убей!», бел. «Ветры яго вязьмі!», «Леший тебя поне-

си!», болг. «Юдини да те понесат». В П. вступительные побудительные клише часто вообще опускаются, и пожелание зла формулируется как уже свершившийся акт: серб. «Крв му очи залла!» [Кровь тебе в глаза!], «Куга те уморила!» [Чума тебя умори!], «Вране ти мозак попила!» [Чтоб тебе вороны мозги выпили!], болг. «Зло го убило!» [Чтоб тебя зло убило], «Болка те нзяла!» [Чтоб тебя болезнь взяла!] (ю.-слав.). Многие П. включают в себя отрицание положительного или наиболее ценного: укр. «Бодай їх віра не знала», болг. «Да не остареє» [Чтобы он не состарился (рано умер)], серб. «Не било га» [Чтобы его не было].

В функции П. обычно выступают и бранные выражения в форме «отсылки»: «Иди ты к черту!», «Пошел к бесу!», «Иди к болячкам!», которые легко могут быть заменены типичными для П. оптативными конструкциями: рус. «Чтоб тебя черти побрали!», «Волосатик бы ты взял!», полес. «Хай тебе понесе чорна резуха!», «Шоб тэбэ холера ўзяла!». Такие П. с упоминанием нечистой силы или духов болезней воспринимались в народной культуре как менее опасные. Они употреблялись скорее как ругань, однако и они могли причинить вред. Выругать кого-либо из домочадцев «черным словом» значило передать его во власть злого рока. Жители Владимирской губ. различали «настоящие проклятия» и «отсылки к черту», но по отношению к детям запрещалось использовать как те, так и другие формулы: «Проклинать ребенка и даже посылатъ его к черту считается грехом» (БВКЭ:123).

Тематика конкретных пожеланий в П. (как и в благопожеланиях) охватывает практически все сферы жизни людей: здоровье, хозяйственное и семейное благополучие, женитьбу и замужество, способность иметь детей, взаимоотношения в семье, земную и посмертную судьбу человека и т. п. По степени вредоносности различаются П. наиболее тяжкие («страшные»), «лютые», «смертные», «сильные», «плохие» и менее опасные («малые», «легкие», «шутливые»). Например, выражение «А Света Недеља те убил!» [Чтоб тебя св. Неделя убил!] определяется сербами Пиротского края как *блага клетва* (мягкое проклятие), которое не может навредить; обычно оно произносится женой в качестве брани в адрес мужа (Златк.ФСН:183), ср. болг. видни. «Да ти земат мустаците» [Чтоб у тебя усы отобрали] (Ркс. 279). Если

в состоянии сильного раздражения клянут своих близких, то стараются избежать «страшных» П., используя более безобидные или шуточные формулы: полес. «Штоб тебе качки стаптали». Ср. аналогичные облегченные формы П. у русских: «Пошел ты в баню!», «Чтоб глаза мои тебя не видели!» либо недосказанные формулы «А чтоб тебя!...»; бел. «А бодай!..», «Каб ты ски!»; серб. «Бос по трьу одио!» [Чтобы тебе босым по шипам ходить]. В сходной ситуации могли использоваться вместо П. формулы-«перевертышн», когда говорящий заменяет готовое слететь с губ злоречение на пожелание добра: бел. «А каб вы... здаровы були!», «Каб ты... жыва была!» (Fed.LB 4:418–419). То, что это именно шуточные П., а не благопожелания, определяется по ситуации, в которой произносится текст, — конфликт, перебранка, попытка наказать виновного. Как некая двусмысленность может восприниматься формула «Пусть Бог тебе за это полной мерой заплатит!», которая выполняет роль П. в ситуации ссоры либо благопожелания в качестве благодарности за добро.

Наиболее злокозненным и тяжким по последствиям считались: формулы с пожеланиями смерти (особенно «не своей», насильственной, позорной), исчезновения рода, неизлечимых болезней, увечий, разорения хозяйства, гибели скота, неурожая, пожара, потери близких, злой доли; пожелания побираться на старости лет, погнубить на чужбине, пропасть бесследно, не иметь могилы, потерять разум, остаться бесплодным, быть похороненным без поминков, не быть принятым после смерти землей и т. п. Иносказательное пожелание «Шоб ты на спине паехаў!» жители Черниговской обл. комментировали так: «Цэ недобра лайка. На спине ж несуть гроб» (ПА, Менск., Дягова). Еще более опасными и пугающими осмысливались пожелания — «чтобы смерть не брала» (например, полес. «Штоб ты смерти просила, а смерть не брала!», бел. «Каб ты ніколі не ўмер!»), пол. «Żebyś ty konał i skonać nie mógł!», серб. «Да бог да се оковаш, па никада да не умреш, на онја свет да не отидеш!»), а также — быть проклятым своими родственниками. О тех, кто «клянет по-черному», поляки говорили: «Przeklina, aż trawa schnie» [Проклинает так, что трава сохнет].

Бесплодие, смерть детей в младенчестве, рождение уродов, несчастливое замужество, тяжелые болезни, бедность и трагические со-

бытия в жизни, раннюю смерть считали следствием П. Так, в одном селе в семье родился немой ребенок, в чем винили его бабушку (мать отца), которая в свое время прокляла своего сына за то, что женился не на той, что выбрала она ему (болг., Рмс. 91). Рассказывают также, что мать прокляла сына за то, что он после женитьбы отделился, — и его семья осталась бездетной (Лов.:350). Сбывается и П. оставленной невесты: парень женился на другой, и все его дети умирали в младенчестве (Лов.:373).

Тематические особенности словесных формул иногда проявляются в зависимости от адресата, которому высказываются П. Например, девушкам чаще всего желали остаться старой девой: бел. «Каб цябе на пасада не пасадазілі!», «Каб табе караваю не білі!», «Каб ты ў косі псывелала!», серб. «Біјеле власи плела!» [Чтоб тебе и седые волосы заплетать!], «Да бог даде у твој век да не видиш мужа и да не легнеш при мужа!» [Дай Бог тебе на своем веку не увидеть мужа и не лечь с мужем!]; роженице — чтобы у нее пропало молоко; многодетной матери — чтобы она прокляла всех своих детей (серб. «Колико задојила, толико уклела!» [Сколько вскармила, столько и прокляла!]) или их похоронила (болг. «Три гаца имаш, в един гроб да ги заровнеш» [Тронх имеешь, в одну могилу зароешь]); уходящему из дома вопреки воле родителей — чтобы он не вернулся (рус. «Чтоб ты леший носил!», бел. «Ідзеш... Каб ты, дай Божа, не вярнуўся!», серб. «Да идеш, па да се никад не врнеш!» [Чтоб ты пошел и не вернулся!]).

В некоторых текстах содержится информация о том, за что именно проклинают провинившегося: бел. «Абмануў ты міне — каб цябе Бог абмануў!», «Абрахаў ён мяне — каб ён, Бог дай, па поляку н лесн бегаючы брэхаў!», «Украў нехта нажа — каб ён ім зарэзаўся!», «Вырваў ты мае грушкі — каб даў Бог з цябе вантробу вырвало!». Особые бранные выражения в форме П. адресованы домашней скотине, птице, коню, собаке: бел. «Каб цябе коршуны з'елі!», «Каб вас шулякі падзэрлі!», «Каб цябе ваўкі удушылі!»; укр. «Цоб тебе кінський грєць узяві!»; серб. «Вуди те изјели!» [Чтоб тебя волки съели!], «Губа вас поморила!» [Чтоб вас проказа поморила!], «Грница вас поморила!» [Грница (болезнь свиной) вас возьмёт!], «Орли да те разнасят!» [Чтоб тебя орлы растерзали!].

Конкретный смысл пожеланий зла может быть выражен в его прямом значении («чтоб ты поломал руки и ноги», «чтобы ты стал калекой навеки», «да не вырастить тебе своих детей», «не дожить бы тебе до старости», «чтоб ты утопился» и т. п.) либо при помощи метафорических образов. Например, пожелание смерти (или «не своей» смерти) содержится в следующих иносказательных клише с упоминанием похоронно-поминальных поверий, реалий и терминов: бел. «Каб ты замуж далёка вышла!», «Каб дзябе панесла наверх дзерава!», «Каб я на тваix хаўтурах кашу еў!», «Каб ты на вяроўцы заиграа!» [повесилась]; серб. «Майка те у ледне очи љубила!» [Чтоб тебя мать в застывшие глаза целовала!]; болг. «Черната метла да го помете!» [Чтоб его черная метла замела!], «Да му опустее шапката!» [Чтоб его шапка опустела!], «Да ти посадят цвете на гроба» [Чтоб тебе цветы на могиле посадили]. Часто в П. используется формула невозможного, ср. болг., макед. «Род родила колку врба грозѓе» [«Чтобы ты родила столько детей, сколько верба дает винограда»].

Большая часть П. имеет вид краткой, однофразовой формулы, для которой характерны аллитерация, повтор корней, словообразовательные окказионализмы. В отдельных случаях текст может разрастаться за счет перечислительных конструкций, например, пожеланий целого ряда бедствий или упоминаний разных локусов, где виновного постигнет кара. Такие многословные П. отличаются более высокой степенью эмоциональной напряженности, произносятся гневно или торжественно, имеют склонность к ритмизации речи. Ср. полес.: «Побий, Господы, покарай, Господы, на ниве, и ў одрыни, и ў поли, и ў загони, и на битом шляху, и на гладкой дорози. Побий, Господы, и покарай, Господы, ў дванаццать гадоў дэсятое поколеніе!» (ПА, гомел., Тонеж); или болг. П. в адрес дочери, собравшейся замуж без согласия родителей: «Проклета и треклята до века ега будеш, черко, дека ти бащу си и мати си не слуша. У свет да будеш замън све уиана, покорна, църна и пълкена! Никъга бел дънъ и радость да не видиш! Никъга аир да не видиш ни оди стоку, ни оди челяды! Да ръгаш оди ижу како прошляк! Дека чавке и оран свръчайу, тамо и ти да свръчаш!» [Проклята и треклята во веки веков будешь, дочка, раз своего отца и матери не слушаешь. Чтоб тебе всегда быть грустной, покорной, черной, адом отмеченной! Чтоб никогда светлого дня и радости не виде-

ла! Никогда бы счастья не знала ни от скота, ни от детей! Чтоб скиталась ты от дома к дому, как нищенка. Там, где галки и орлы ютятся, там бы и ты ютилась!] (Дабева:55).

Проклятие как ритуал. Факт произнесения текста П. не всегда мог обеспечить реализацию злого пожелания. Для достижения желаемого результата (нанесение ущерба) важным было: кто именно проклинает, в какое время, в какой ситуации, с какой целью, какими магическими действиями сопровождается акт говорения.

Наиболее опасным для проклинаемого считалось родительское П., ср. «Отча клятва иссушит, а матерня искоренит» («Домострой»). Население Пиротского края в Сербии вплоть до недавнего времени чрезвычайно боялось родительских проклятий и верило в их силу. По польским поверьям (Подлясье), материнское проклятие — самое сильное: «Если чужая женщина, или там кто, проклянет, то это не вредит, а если мать — то вредит» (Енг.К:148); «отец не может так навредить, как мать»; «только мать может проклясть по-настоящему, у отца такой силы нет» (Енг.К:144). Аналогичные представления широко распространены у вост. славян. К родительскому, и особенно материнскому, П. жители Вологодского края относились с необычайной боязнью. Они верили, что проклятый матерью перед выходом в путь не сможет вернуться. По свидетельству из Псковской обл., «матка проклянетъ (ребенка), и его ты больше не увидишь: уйдет куда или что... В лягушку превратится, в собаку, в волка на несколько лет. Это по материнскому проклятию» (Щеп.КД:105). Странным считалось П. **крестных родителей**, оно распространялось на 3 (9) поколений (ю.-слав.). Опасными признавались также П. странствующих людей (олонец.). К действенным относили П. нищего слепого певца, не приглашенного на свадьбу (см. **Приглашать**), в результате у молодых рождались незрячие дети (о.-слав.).

Склонность часто приносить П. с упоминанием нечистой силы (привычка «черты хаться») обычно приписывается же н щ и н а м. В Полесье говорили, что бранные выражения «Лихо тебя забери!», «Штоб твбе чэрты схватили!» и т. п. — «это не мужчински пагаворки, гэто бабы так прақлинають» (ПА, гомел.). У сербов тоже не принято было, чтобы в момент ссоры мужчина без конца сыпал проклятиями, — его бы стали высмеивать, что

он *кляне као жена*. Наросты на коре деревьев, как объясняли в Полесье, — это следы «бабських праклёнов»: когда-то Бог осудил сквернословие женщин, сказав: «Свинячы голоса не йдуць на небеса, а йдуць на осину!». И на осине делаюцца наросты. Кажуть, што гэты праклёны» (ПА, гомел.). Считалось, что любое не сбывшееся П. «идет на сухой лес» (полес.). Об опасности именно материнского П. белорусы Гродненской губ. говорили так: «Мацерынскі праклён на сухі лес не ідзе!», т. е. непременно сбывается (Fed.LB 4:243). Болгарские женщины проклинали своих детей, стараясь выбирать безобидные П. Чтобы П. не сбывлось, они носили кольца, забирающие в себя, по поверьям, все материнские П.

В зависимости от целей П. и ситуации, в которой оно совершается, произносимый текст может приобретать разное значение. Если проклинаящий хочет, чтобы сказанное слово действительно причинило вред виновному лицу, хочет наказать его ради восстановления справедливости, то он использует «настоящие», «сильные» П., говорит на повышенных тонах, ведет себя агрессивно, призывает высшие силы покарать обидчика (тип П. как мести за нанесенный ущерб). Ср.: бел. «Хто украў, каб яго цело з гаражкі пачэрне-ло!», «Выцягнулі з мяне рубля, нехай з яго Бог душу выцягне!», «Хто еты залом заламіў, занямай яго цела і кроў на векі вякоў!».

Другая разновидность ритуала — произнесение П. в условиях словесного поединка, в ходе перебранки: «Брээш ты! — Нехай тваго бацька дзеці брэшуды!»; «Пацалуў ў сраку! — Каб на тваю сраку чэрвей з сабаку!». Подобные злоречения призваны не столько проклясть обидчика, сколько дать ему отпор, оскорбить, ответить бранью на брань. Одним из устойчиво повторяемых мотивов (в формулах «ответных проклятий») является пожелание, чтобы противник повредил себе язык, гортань, горло, замолк навеки и т. п. Ср. рус. «...да стоящие против меня остолбенеют, и окаменеют, и немеют языком, да не могут предо мною уст отверзать!»; бел. «Каб табе язык колам стаў!», «Адсохні табе язык!», «Нехай тому займе мову, хто на мене па несправедліваці брэша!», «Каб тваю глотку сякера заткнула!»; серб. «Пресјекао језик, дабогда!» [Чтоб ему язык отрезало!], «Језик му се завеао!» [Чтоб ему язык связало!]; болг. «Оса да ти куснит језикот!» [Чтоб его оса

в язык ужалила!], «Гущери ти језико изели!» [Чтоб тебе ящерицы язык съели! гущер — также название болезни рта], «Да му идат устата на тила!» [Рот тебе на затылок!].

Еще один тип П. — вербальный оберег, имеющий целью защитить от порчи, от опасных контактов, вредоносных сил. Он может быть представлен группой текстов, призванных не только отвернуть от себя «черное слово», но и переадресовать его тому, кто проклинаят. «пересылая» угрозу на говорящего («Из твоих уст тебе на голову»); бел. «Нехай клянёт и себе барёт, пусть её клятва и на неё!», «Каб твае кляты да табе ў пяты!», «Каб твае рэчы да табе ў плечы, твае славеса да табе за пояс!», «Клянй, клянй ды на сябе бяры!»; «Чужым вочам — соль да пячаль. Што думаеш мне, получи сабе!»; пол. «Kto klnie, to na niego lgnie!». Такие «возвратные» формулы у белорусов называются *адкляццi*, а у поляков — *odzywki* или *odwracanie bluzgow*. Аналогичные приговоры, призванные «возвратить» П. тому, кто клянет, известны и у сербов и болгар. серб. «Немој ме проклетисујеш, тебе че те стигне!» [Не кляни меня, на тебя это падет!], «Какво ми помислиш, све тебе стига!» [Что думаешь мне, все настигнет тебя]. Противостоять П. можно, если в момент его произнесения соблюдать **молчание**, тогда слова не найдут адресата и вернуться к отправителю (болг. пазарджик).

Апотропейные клише в форме П. бытовали и в других ситуациях. Например, при встрече с человеком, имеющим «урочливый» глаз; в ответ на похвалу и восторженные отзывы о ребенке; после визита недоброжелателя или завистника — следовало тихонько проговорить ему вслеп: рус. «Соль тебе в очи!», «Кочерга в зубы!», «Кто на рабу Божью Елену зло подумает, лихо помыслит, тому — соли в глаз, щепицы в ресницы, дресвы на язык, железный гвоздь в пятую!»; бел. «Паганым людзям, паганым очам — соль ім у вочы, скула ім у рот, заслонка ў плечы!».

У сербов в день св. **Игнатия** не принято было ходить в гости, чтобы не навредить домашней птице или овцам, принадлежащим хозяевам дома; в случае нарушения этого запрета домочадцы встречали посетителя проклятием-оберегом: «Ваши јајца мућни!» [Пусть у ваших кур будут яйца-болтуны] или «Ваши јарана недоносени!» [Пусть ваши ягнята родятся недоношенными] (Фил.СК:370). Тому, кто входил в дом во время тканья, хозяйка

говорила: «Соль тебе на глаз, кочерыжку на нос!» (калуж.). Болгары Ловечского края в течение всех святых ежевечерне произносили проклятие-оберег против «караконджула»: «Воденничарски камък му на врата, козик му пред очите, жар и игли му в устата, през море му вечерята, церова главня му в задника!» [Мельничные жернова ему на шею, козик (?) ему перед глазами, угли и иглы ему в рот, за морем ему ужин, дубовая головня ему в зад!] (Лов.-300). Услышав над собой карканье вороны, поляки, чтобы отвести беду, говорили: «Zebysz się ozdardał od dupy do gardła!» [Чтоб тебя разорвало от зада до шен] (ZWAK 1881/5:179). Если курица закричит петухом, болгары ее клянут: «Да се заровиш» [Чтобы ты себя закопала!] (Вак.БПО:46).

В функции оберега использовались краткие формы П. в карпатских эвфемистических названиях черта: *тот, пропав би од нас крешчених; він, шчез би; тот, ізчез би та ни мав би моци; той, осина, скаминіў би; він, заклая би ся; дїтько, шез би у тріске та у болото* (Хоб.ГМ:65,99).

По народным представлениям, бывают П. «на стоящие», когда злые пожелания произносятся с целью проклясть кого-либо, и «случайные», сказанные по неосторожности, в запальчивости, которые не имеют целью причинения вреда. Однако (по воле сакральной силы) как первые, так и вторые могут либо воплотиться в жизнь, либо нет. У сербов Пирота известна поговорка: «Ка би Бог сваку клетву уважила, оно не би никој жив остао» [Если бы Бог каждое проклятие принимал во внимание, никого бы уже в живых не осталось] (Златк.ФСН:261). Бывает, что человек проклинает обидчика на все лады, но никто не знает, падет ли проклятие на его голову.

По общезвестному мнению, осуществление злого пожелания (и настоящего, и случайного) зависит от времени, в которое произносится П. Ругать членов семьи или домашнюю живность *по-черному*, с упоминанием бесовской рати, вообще считалось делом греховным и осуждаемым в народе, но по-настоящему опасными становились П., сказанные в некую роковую минуту. Проклятие, как уверяют крестьяне Новгородской губ., «бывает лишь тогда действительно, когда брань произнесена, хотя и не с целью проклясть, но в неурочный, недобрый час» (Влас.РС:429). Роковое время могло быть в полночь или пол-

день; в «самые глухие полдни», т. е. в момент перехода с 12-ти часов к первому часу дня; на восходе или закате; до восхода солнца, на зорях; в период с одиннадцати до двенадцати часов ночи, т. е. в пухлый час, когда сбывается злое слово (архангел.). По одним поверьям, в течение дня есть всего одна секунда «проклятого времени», но никогда не известно, какая именно (пол. тарнобжег.). По другим: «В сутках две минуты бывают плохие. И сейчас есть эти минуты. Можно проклянуть» (ТФНО:322, новгород.). Опасно проклинать детей, когда идет служба в церкви. В большинстве же случаев утверждают, что угадать «роковую минуту» невозможно. Если мать пошлет ребенка к лешему «в добрый и святой час», то для него это П. пройдет бесследно, а если «в лих час», то леший заберет себе проклятого (новгород.).

Во всех слав. традициях известны многочисленные рассказы о пострадавших от злых слов, сказанных в «лихую минуту». Например, возница отказался подвезти односельчанку, идущую по дороге; она прокляла его коня («чтоб он сдох!») — и конь через какое-то время сдох; крестьянин стал осуждать женщину, сгубившую коня, а она в ответ: «Ничего не поделаешь, видно, уж в такую минуту я сказала» (Енг.К:195). Одной бабе удалось случайно узнать, когда наступает роковая минута. Однажды она прокляла свою курицу, и та тут же подохла. Хозяйка догадалась обозначить по тени на земле, где находилось солнце в этот момент, и заткнула в край тени иголку. С тех пор она точно знала, когда сбывается П., и много людей погубила таким образом (Fed.LB 1:82—83). В одном из серб. рассказов рассерженная мать проклинала своих непослушных детей; это слышал проходящий мимо «турчин», который знал, что приближается та самая «злая» минута. Когда женщина замолчала, он сказал: «Ругни-ка их еще раз». Мать догадалась, что он знает и ждет роковых последствий. Тогда она выкрикнула П. в адрес самого «турчина» — и тот лопнул на месте (Златк.ФСН:264).

Менее значимым было место проведения ритуала. Если хотели проклясть по-настоящему, шли в церковь, к колодцу, на перекресток. Верили, что опасно проклинать своих близких стоя на пороге, за пределами двора, в бане.

Действием П. зависела и от представления о справедливости наказания. Болгары

считали, что справедливо сказанное проклятье всегда сбывается (Ркс. 302). Пожелание худого обидчикам может сбыться, если оно произнесено в момент сильного душевного напряжения. Так, зафиксирован рассказ о польской панн, у которой воюющие разрушили дворец, и она в гневе прокляла и воинов, и свое поместье, которое тут же на глазах у всех провалилось (Гальк.БХОЯ 1:292).

П. — по преимуществу вербальный ритуал. Лишь изредка оно могло сопровождаться сопутствующими и действиями и, усиливающимися магию слов. Этот ритуал близок **порче**. В Белоруссии, вост. Польше и у южных славян акциональные формы П. были связаны с церковной атрибутикой. Например, после конфликта с кем-либо и соответствующей перебранки желающий проклясть своего недруга шел в церковь, покупал свечу, переламывал ее пополам со словами П. и оставлял половинки в церкви (ПА, гомел.). В Белостокском воев. в сходной ситуации женщина приносила в костел свечу, зажигала ее и — пока свеча горела — произносила слова П.: «*A żeby ty skapał tak, jak ta świeca!*» [Чтоб ты истаял, как эта свеча] (Енг.К:201). Самым эффективным способом проклясть кого-либо считалась «черная обедня», специально отслуженная в костеле. Если ксендз соглашался на такую службу, то П. должно было исполниться непременно. По объяснению жителей польско-белорусского пограничья, «черная обедня» — это обычная служба, только в нее включались молитвы к Богу с просьбой о П. в адрес конкретного лица. Но ксендзы чаще всего отказывались это делать, только православные священники иногда соглашались. Нередко такие «молитвы на проклятие» заказывались иноверцам, обычно **евреям**, которые во время своего богослужения должны были упомянуть имя жертвы: «Вот уж это было проклятие очень, очень, очень большое! Так и говорили: "Отдадим тебя в еврейскую молеблюню". Они (евреи) там все вместе молятся в таких домах. И там кому-нибудь дают и они уже проклинают» (Енг.К:200, бел. гроднен.).

В речушном Полесье «проклятие со свечой» могло происходить на улице вблизи дома проклинаемого лица. Заранее готовилась свеча, фитилем которой служила часть веревки висельника. В землю втыкался осиновый кол, и над ним зажигалась в наклонном положении свеча, обтекавшая воском. Затем произносились слова П., которые должны были быть

закончены точно в момент угасания свечи: «Штоб ты так потух, як етая свечка!» После этого свечу надо было поломать и засыпать землей (Piet.KDP:219). Проклятие способом переламывания свечн об ручку церковной двери полешуки считали более действенным. В Полесье, кроме того, были известны случаи, когда проклинали недруга, заглядывая в колодез и говоря: «Штоб ты не жыла на свете!» (ПА, гомел.).

В Болгарии для П. при подозрении кого-либо в краже совершался обряд **врицане**: желающий проклясть шел в часовню или монастырь, брал с собой церковное масло и свечу. Масло оставлял в храме, зажигал свечу и прилеплял ее фитилем вниз со словами: «Както се лие воська на свещта, така да се топи и снагата на N» [Как тает воск свечки, так пусть растает тело N <подозреваемого в краже>] или «Да го подуди свети Костадин и да донесе сам-самичък ялъньето — и тука да ги закличи» [Пусть св. Костадин его сведет с ума и он сам принесет сюда золотое монисто <украденное> и повесит здесь]. **Врицане** считалось большим грехом, поэтому иногда таким П. запугивали подозреваемого в надежде, что он вернет унесенные драгоценности или уведенную скотину. Иногда П. сбывалось, и человек буквально таял на глазах. Если же проклинали невинного, П. падало на того, кто его совершил (СбНУ 1983/57: 942, болг., Странджа).

Близкие к этим акциональные формы П. встречаются и у других юж. славян. Одна из сербских женщин обвиняла жену своего брата, что та «четыре свечи на меня зажгла в церкви, а как уж кляла, то она сама знает»; после этого поумирали один за другим все дети этой женщины (Златк.ФСН:267).

Из иных действий, сопутствующих вербальному П., упоминаются следующие серб. обычаи: вставать ногами на камень или бросать камни в проклинаемого; сильно топтать ногами, «да се клевава привати» [чтобы проклятье исполнилось]; произносить П. с обнаженной головой; поднимать руки к небу и т.п.

Проклятие — разрыв связей, выключение человека из сообщества. П. как спонтанный речевой акт или индивидуальная вербальная магия отличается от публичного (семейного, родового, общесельского) ритуала, символизирующего разрыв связей, отречение, крайнюю форму осуждения виновного. Такая акция была редким событи-

ем общественной жизни и затем долго обсуждалась односельчанами. У сербов Пиротского края пострадавший от грабежа, насилия, поджога и т. п. шел в церковь, собирал там сочувствующих мужчин, угощал их ракией, и пока они пили, громко произносил слова П.: «Да будет проклят такой-то и такой-то за то, что причинил мне вред или что-то украл». Такой ритуал назывался *сеоска клетва* [сельское проклятие] (Златк.ФСН:261). У болгар для проведения подобной акции, называемой *иродада, анатема, проклетия*, требовалось решение всей общины (см. Анафема).

У вост. славян более распространенным было «родительское» П., осуществляемое в ситуации конфликта с детьми. Причиной его могли быть: своевольная женитьба без согласия родителей, неповиновение в важных семейных делах, «поднятие руки на родителя», преступления против односельчан. Акт отречения от сына или дочери мог сводиться к произнесению в кругу семьи единственной формулы: «Будь проклят!», «Проклинаю тебя!», либо разворачиваться в некий ритуал. Например, отец созывает к себе близких родственников и говорит им, что хочет проклясть сына за то-то и то-то. «Родственники начинают слезно умолять родителя, чтобы он не брал на свою душу такого страшного греха и не губил бы своего сына. Когда родитель не соглашается на перемирие, то прежде молится Богу и просит у Него вслух прощения <...>, а потом обращается в сторону сына и громко говорит: «Проклинаю тебя, непочтенник! Да не будет тебе нигде счастья, ни на этом и ни на том свете. Будь ты проклят! Я тебе не отец, а ты мне не сын!» (орлов., МСб 2004:185).

Считалось, что домашние П. не имеют такой силы, как дубличные, осуществляемые «при народе». Проклятые родителями разделяли судьбу изгоев: в старину односельчане не входили с ними ни в какие сделки, не позволяли своим детям вступать с ними в брак, помогавшие не ели с ними из одной миски (петербург.). У сербов молодежь избегала дружбы и любых контактов с тем, от кого отреклись родители, так как, по поверьям, он и его семья были обречены на неудачу во всем. На Рус. Севере были широко известны представления о том, что любой вид П. (и материнская брайя «черным словом» маленького ребенка, и отцовское П. взрослого сына) отдавал проклятого во власть нечистой силы. Выражения «Будь проклят!» или «Леший

тебя возьми!» выступали в роли отречения от ребенка, открывающего к нему доступ демонических существ.

Особая форма П. в свой адрес известна в севернорусских гаданиях. Для привлечения к себе нечистой силы, способной предсказать будущее, девушки Костромского края перед началом гаданий снимали с себя крест и говорили: «Будь проклята Марья!» (называли свое имя). В коллективных гаданиях один из участников вставал в центр очерченного круга, а второй ходил вне круга, посылая проклятия в адрес гадающего: «Лешие, лесные, болотные, полевые, все черти, бесенята, идите все сюда, скажите в чем его судьба? Будь ты (имя стоящего в круге) втрою проклят!» (См.ГКК:71). В Поветлужье сведения о гаданиях с предварительным П. записывались еще в 1994 г.: «На кресты ходили. Зачерчивались. В круг встанешь — тебя зачертит какая девушка. Тебя зачертят — ты проклянёшься: “Будь проклята”, — скажешь <...> Слушали, в какой стороне собаки залают: где залают — там и жених» (ЖС 1997/1:43).

Для нейтрализации П. и избавления от него отправлялись в монастырь, вставали на колени перед иконой Богородицы и просили священника прочитать молитву (Ровца, центр. Черногория), совершали паломничества, служили молебны. П. считается снятым, если проклявший на смертном одре простил проклятого; если же прощения не было, П. остается в силе (серб., торлаки).

Известны и магические приемы снятия П.: проклятый должен тайком оторвать кусочек одежды того, кто его проклял, и сжечь его. Пепел следует размешать в воде и выпить. Если у проклятого на теле рана, можно приложить эту воду с пеплом, и рана затянется (СбНУ 1983/57:943, болг., Странджа).

П. широко представлены в разных фольклорных жанрах: этнологические легенды, сказки, былички, заговорах, балладах, лирических песнях. Согласно фольклорным мотивам, результатом П. оказываются весьма тяжкие последствия: проклятые люди превращаются в деревья, цветы, в птиц и зверей; гибнут от природных стихий; проваливаются под землю; окаменевают и т. п. В песенной лирике девушка часто проклинает неверного возлюбленного или чужеземца-насилльника, свою подругу-соперницу; юноша — изменившую ему девушку; мать — непослушную

дочь или нерадивого сына; свекровь — невестку; сын — родителей за то, что его зачали в пост, и др. Человек проклинает природные объекты, если пострадал от них: «Чтоб тебя, речка, песком занесло, чтоб ты высохла, чтоб ты под землю ушла». У восточных славян особенно популярны былички с сюжетом «Сила материнского (отцовского) проклятия: мать (отец) проклинает детей» (МРВС:313).

См. также **Проклятые**.

Лит.: Соловей А. М. Проклятие // Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии / Под ред. К. П. Кабачникова. Минск, 1993:291; Седакова И. А. Проклятие // СМ²:391–392; Седакова И. А. Структура и семантика болгарских проклятий // ТезМФФ 1:118–120; Толстой Н. И. Проклятия при придании анафеме у сербов // ТезМФФ 1:115–118; Сумцов Н. Ф. Пожелания и проклятия. Харьков, 1896; Енг. К.; Кушкова А. Н. Конфликт отцов и сыновей: Лишение наследства и отцовское проклятие // МСб 2004:178–186; Кушкова А. Н. Крестьянские рассказы о родительском проклятии (по материалам Новгородской, Псковской и Вологодской обл.) // (в печати); Грынблат М. Я. Пракљени // Высл.:15–21; Виноградова Л. Н. Формулы угроз и проклятий в славянских заговорах // ЭТ:425–440; Даб.БНК; Ркс.; Арnaudов М. Българските народни клетви // Даб.БНК; С. 15–21; Кар. СД 9; Марковић Р. Српске народне клетве и заклетве. Београд, 2000; Маркович Р. Сербские народные проклятия и клятвы // ЖС 2001/3:32–33; Баповић Л. Заклетва на тлу СФР Југославије. Београд, 1977; Баповић Л. Заклетва у народним љубавним и сватовским песмама // Раск.1983/37:95–103; Петровић Т. Клетвата в србски език — от архаичната магия до постмодерната пародия // Дарове и съкровища. Благоевград, 1998:226–232; Требјешанин Ђ. Клетве из Дробњака // Раск.1987/49:44–47; Николић Р. Клетва или зло на зло // Раск.1995/79–80:118–131; Kitevski M. Na kletva lek nema. Skopje, 1991. Fed.LB 4:409–417; Высл.:199–237; Череп.МРРС:32–38,123–129; Зин.МРВС:118–126; РСев.2001: 638–641; Влас.РС:428–437; Крип.РНМП 1:419–424; Номис УПП:72–80; Вieg.МD:204–205; Левк.СО:230–239; Златк.ФСН:183–268; ЕПНДК 1994:17–32; Барјактаровић М. Ровца (Етнолошка монографија).1984:92–93; СбНУ 1980/56:463; 1983/57:942–943; 2002/62:111; Христов П. Родителската клетва — регулатор

на социалната справедливост // БЕ 1992/5-4:19–33; Хаджов И. Мотиви за клетва в нашите народни песни // ИССФ 1906–1907/2. Крстић Д. // Развитак, Зајечар, 2003/213-214:149; Пенушански К. Малешевски фолклор Скопје, 1980:168; Михайлова К. // ЯКСГ 144–145; Златарски В. Н. Клетва у языческих болгар // Сб. статей, посвященных В. И. Ламанскому. СПб., 1907/1:251–260.

Л. Н. Виноградова, И. А. Седакова

ПРОКЛЯТЫЕ — люди, которые в результате проклятия матери или отца (реже крестной матери, супруга, бабушки) попадали во власть нечистой силы (черта, лешего и др.), исчезали из дома или погибали. П. могли быть также предметы, растения, животные, стихии и др., которые по проклятию приобрели отрицательные свойства и стали опасными для людей. Из П. людей, по поверьям, произошли некоторые животные и растения.

Тема П. наиболее разработана в быличках и чаще всего касается детей (с.-рус.). Страхом перед осуществлением проклятия вызван запрет адресовать детям **проклятия**, включающие отсылку куда-либо («Пошел ты с глаз долой», «Поли к черту»), пожелание провалиться («Чтоб ты провалился!») или пропасть («Пропади ты пропадом!»), запрещалось упоминать **лешего**, **черта** и др. («Неси ты лешой!», «Да чтоб тя леший унес в неворотимую сторону!», Зин.МРВС:33; «Чтоб тебя черт забрал!», «Лембой те возьми!», НП:336). Проклятых детей называли **заруганные** (с.-рус. пудож.). Даже мысли, негативные эмоции (раздражение, обида, недовольство), «злоба в душе» и не произнесенные во время ссоры вслух недобрые слова могли стать причиной исчезновения человека.

Проклятыми становились люди, которых прокляли «в спину», особенно в момент ухода из дома или когда они находились далеко (в лесу, на реке), а также те, кого обзывали или ругали в бане. Верили, что по пятницам нельзя детей ругать и посылать к черту (пудож.); проклинать во время церковной службы, а также между **полночью** и часом ночи (урал).

Считалось, что в зависимости от вида проклятия люди становились проклятыми либо навек (уходили из дома и пропадали бесследно или погибали, но тело их не находили), либо временно: отсутствовали от

нескольких часов до нескольких лет. Иногда П. объявлялись, просили, чтобы им оставили еды, а потом прощались и передавали родителям, что «уходят за большие горы» (Зин.МРВС:42).

Реакция на проклятие или **брань** обычно следовала незамедлительно: выруганного в бане ребенка словно кто-то «выхватывает из рук матери и пихает в печь» (ЖС 1997/1:42, костром.); его выбрасывает в окно (Зин.МРВС:34); проклятый матерью сын пускается бежать в лес так быстро, что его не могут догнать (ЖС 2005/1:45, пудож.); убегает из дома с криками «Дяденька, дождидай!» (Зин.МРВС:33, в.-сибир.). Трижды проклятый рассерженной матерью сын тут же умирает (НП:337, Ветлужский край).

Чтобы вернуть П., молились в доме, заминивали двери и окна, служили обедни в церкви и у того места, где произнесли проклятие; совершали молебны всем селом, давали обеты, звонили в колокол и т. д.; обращались к колдунам; кричали в дымоход: «Чур, наш аминь!», звали по имени (Верхокамье) и т. д. (см. **Блуждать**). Совместные молитвы приводили к тому, что лешего начинало что-то жечь и он «откидывал» П. к родителям; нечистый дух показывал проклятому дорогу к дому; отпускал проклятую девочку и насыпал ей в фартук шишек и т. п.

Находили П. детей в дуплах деревьев, на высоких скалах, на заднем дворе, гумне, крыльце, крыше или печи; иногда они являлись в бане, встречались на дороге; их выводили к людям пастухи, приносил ветер и т. д.

Вернувшиеся домой или найденные П. не помнили о том, что с ними случилось; рассказывали, что их словно ветром носило; что их водил добрый дедушка и переносил на плечах через реку, дедушка кормил хлебом (оказавшимся мхом); что «дяденьки, тетеньки носили по болотам» (ЖС 2005/2:22, владимир.), «дяденька водил по верхушкам деревьев» (Зин.МРВС:37); дед таскал с собой в вихре и мяк; что их не отпускали и заставляли собирать малину в лесу неизвестные ребята; что они горели в печи и т. п. Иногда нечистая сила, которая водила П., представлялась им в облике умерших родных: матери, которая давала ему хлеб и масло (конский навоз и грибы), дедушки и бабушки и т. д. П. кружили вокруг дома и могли видеть, что делают их родные. Со взрослой П. девушкой леший жил как с женой, и у них рождалась черти.

Верили, что вместо исчезнувшего проклятого ребенка леший оставлял **подмышша**. Обратная замена совершалась по достижении ребенком брачного возраста с помощью нарядвания на П. креста, чтения молитв, венчания и т. д. В фольклоре особенно развит сюжет «Проклятая невеста»: юноша встречается с проклятой девушкой, которую он «нкупает» (расписывается своей кровью на ее руке), выбирает из толпы чертовок и т. д. По некоторым рассказам, лесовой отпускает девушку домой по ее просьбе и забирает назад подмышша, но при этом запрещает ей выходить замуж; нарушая этот приказ, девушку погибает (ЖС 2006/2:43–44, пудож.).

Проклятые сближаются с демоническими персонажами (ср. рус. *проклятые люди* 'о нечистой силе'): **русаки** (ср. перм. *проклятики*, владимир. *шутовки*) — это проклятые девушки; **водяные шуты** — проклятые юноши (владимир.); лешие — «проклятые недобрыми матерями», «проклятые Богом некрещенные» (Влас.РС:430, смолен.), «проклятые Моисеем» (БВКЭ:126, владимир.); «ходячие» покойники — проклятые за нищету сыновья (НП:339, олонец.). Верили, что «проклянутый народ» живет подобно обычным людям: пашет скот, сеет пшеницу, женится (владимир., урал.).

П. возвращаются домой, утратив человеческие свойства и способности: дар речи, аппетит и сон; они прячутся, кусаются, обрастают мхом и корой; их постоянно тянет в лес, в темные места и пр. Над ними служат молебны, их причащают, но они вскоре умирают. Проклятых не принимает земля, пока они не получат прощения; а проклявшие не могут умереть, пока не снимут проклятия и не дадут благословения (НП:337).

Народно-христианская проза и особенно этиологические легенды объясняют некоторые особенности растений и животных тем, что они были прокляты Богом, Богородицей, Иисусом Христом, святыми за вредительство или неокказание помощи в ключевые моменты сакральной истории, или были обруганы обычными людьми в кризисных бытовых ситуациях (о.-слав.). П. называют растения, не приносящие плодов, неприглядные на вид, обладающие неприятным запахом, пронзающие в глухих местах и т. п. (см. **Боярышник**, **Верба**, **Осина**, **Рябина** и др.). К проклятым животным относят диких и домашних животных, птиц, мясо которых не идет в пищу (**ворон**, **змея** и др.). Уничтожение проклятых живот-

ных поощряется: за каждую убитую змею прощаются 40 грехов (с.-рус.).

П. может стать огонь, если обругать спичку: «Будь ты проклята, окаянная эдакая, еще не сдувается, анафема!» От такого огня случаются пожары, сгорают скот и люди (РСев-2001:711). Рассказывают, что будто бы по проклятию ведьмы под землю ушла река, в водах которой утонул ведьмин ребенок, и показывают это место (НП:391, гроднен.).

Лит.: Влас.РС:426–429; Зия.МРВС:32–43, 306; Череп.МРРС:32–38,123–128; Морозов // МСб 1:58–70; НП:326–336,391; ВВКЗ:125–126; РСев-2001:638–640,711; ЖС 1996/1:50; 1997/1:42; 1999/1:50–51; 2003/3:43; 2005/1:45; 2005/2:22; 2006/2:43; Гура СЖ (по указ.); СРНГ 32. См. также лит. к ст. **Проклятие**.

И. А. Ссадова

ПРОЛЕЗАНИЕ, ПРОТАСКИВАНИЕ – см. **Сквозь, через**.

ПРОРАЩИВАНИЕ зерна, семян – ритуальное действие, совершаемое с магическими целями для обеспечения урожая зерновых, а также для получения растений с чудесными свойствами. В сжатом виде здесь «проигрывается» весь аграрный цикл выращивания хлеба на основе магии «компрессии времени» (см. **«Житие» растений и предметов**).

П. злаков, известное южным и отчасти западным славянам, восходит к выращиванию так называемых садов Адониса, обычно, известному многим народам мира. В древней Греции в горшки, миски с землей сеяли пшеницу, ячмень, салат, укроп, цветы, за садиками ухаживали женщины, поливая их, а по истечении восьми дней зеленые всходы вместе с изображением Адониса бросали в воду; обряд служил магическим средством воздействия на рост культурных растений (прежде всего злаковых); погружение садов в воду должно было обеспечить посеvy необходимой влагой.

Обряд П. злаков к большим годовым праздникам известен балканским славянам. Наиболее распространены рождественско-новогодние «сады Адониса» (с.-х. *култни вртики*). У словенцев и хорватов было в обычае сеять зерно в горшке, чтобы до Рождества

оно проросло и зазеленело и стало украшением праздничного стола. В молодые зеленые всходы ставили свечу. В центр. Сербии «сады» накануне праздника обязательно бросали в источник. В некоторых селах Ланк полагают, что сев злаков в рождественское утро будет способствовать прибавлению веса зерна, растущего в поле. В Бачке выращивают сады Адониса на св. Люцию. В Македонии время посева смещено с зимних праздников на весну. Близ Битоли зерно сеют в горшок первого марта. На юго-западе страны это делают на Вознесение (*Крстовдан*) и в день Иоанна Крестителя. Всходы несколько раз подстригают. Им приписывается магическая сила. В Герцеговине считали, что каждый из домохозяев должен съесть несколько стебельков из рождественского сада. Обязательно давали зеленые всходы скоту, чтобы он был плодотворным, здоровым, а коровы давали больше молока (словенцы, хорваты). У хорватов проросшие злаки используются в любовной магии: парни затыкают зеленые стебельки за шляпу, а девушки втыкают в волосы. В Хорватии (Лика) проращивают злаки перед своей родовой «славой», а в Боснии (обл. Козара) пшеница сеется перед каждой семейной «славой».

П. злаков с целью повлиять на будущий урожай совершается во многих восточнославянских регионах. Хлебные зерна сеяли в горшки, начиная с дня св. Николая (6.XII) или Люции (13.XII). Молодые зеленые побеги клали на рождественский стол, иногда относили в костел на алтарь. В Польше (р-н Кракова) «сады Адониса» выращивают к Пасхе, в проросшие зеленые злаки (это могут быть и другие растения, обладающие способностью быстро дать обильную зеленую массу) помещают игрушечного барашка.

Особую роль в обрядовой практике имели растения, проросшие через голову змеи, убитой в определенный день; они использовались как апотропей, как лечебное средство, а также для нанесения порч. Особо почитались базилик, бобы, горох, лук, чеснок, гречиха, которые специально выращивали для магических целей, причем в некоторых случаях следовало дожидаться не только появления зеленых побегов, но и цветения и даже плодоношения.

П. в целях оберега. Лук, проросший через голову змеи, помогал женщине, у которой умирали дети (болг.). Гуцулы спасались от лесных духов, натеревшись чесноком, полученным следующим образом: отрезав голову

змею, пойманной в Юрьев день, вкладывали ей в пасть чеснок и сажали на грядку; выросший чеснок использовали в качестве оберега. Перья или дольку чеснока, проросшего через голову змеи, носят как амулет, охраняющий от ведьмы (серб.), от болезней (болг.). Горох, полученный таким образом, оберегает от змеиного укуса (макед.). На Украине записан старинный рецепт защиты пасеки с помощью гречихи, проросшей через голову змеи, увиденной первый раз весной: три зерна гречихи надо вложить в пасть змеи и посадить где-нибудь на пасеке, поливать каждый день до восхода солнца; когда гречка вырастет и зацветет, цвет следует сорвать, высушить, стереть в порошок и подмешать его в сыту (корм для пчел). После этого можно было не опасаться, что кто-нибудь найдет своих пчел на эту пасеку. Составитель рецепта предупреждал, что воск от этих пчел нельзя давать на церковь, потому что он нечистый (Киевский у. Киевской губ.).

Одним из способов магического распознавания нечистой силы было использование растений, проросших через голову змеи, убитой ранней весной, первой увиденной весной или убитой в определенный день (чаще других упоминаются 1 марта, день Сорока мучеников, Благовещение, Пасха, Петров день). Иногда это могла быть любая змея. В ряде случаев обязательным требованием было отсечь голову у живой змеи. С помощью выращенного таким образом базилика можно увидеть дьявола и иную нечистую силу (болг.). Закарпатские украинцы уверены, что если положить перья чеснока, проросшего через змеиную голову, под шапку, можно увидеть босорку (ведьму), выходящую из церкви после службы. Распознать ведьму можно было с помощью цветка гороха, проросшего через змеиную голову и воткнутого в шапку (Далмация). Перья чеснока клали под язык, прикрепляли к шапке, зашивали в пояс и шли в церковь на службу; вештицы обнаруживали себя тем, что просили отдать чеснок (серб., босн.). См. **Распознавание мифологических персонажей.**

Человек, обладающий чудодейственным чесноком, становится невидимым, получает способность сверхвидения и сверхзнания. Он может увидеть черта, остаться незамеченным им и заставить черта выполнять любые желания (сербы близ Чачака). Первого марта или в Юрьев день убивают змею, кладут

дольку чеснока в ее голову и сажают в саду. Вырастив такой чеснок, человек может видеть злых духов, оставаясь невидимым, и получает власть над ними (болг.). Иногда время получения и использования чудесного растения растягивалось. Украинцы на Карпатах, убив змею на Благовещение, на Пасху в ее голову клали зубец чеснока и закапывали в огороде; на Ивана Купалу утром голым следовало сорвать одно перышко проросшего чеснока и носить его на голове, под шапкой, что делало человека невидимым. В Чехии браконьеры в последние три дня Страстной недели вкладывали по одной горошине в глазное отверстие и челюсть убитой змеи, затем закапывали череп и притискивали его камнем. Из боковых побегов проросшего гороха сплетали венки, надевали его на голову под шляпу, а в рот клали горох, проросший из пасти змеи. После этого они смело шли на охоту, будучи невидимыми и неслышимыми ни для людей, ни для зверя. Чехи полагали, что съев первый стручок гороха, выращенного из головы змеи, человек приобретает способность понимать разговор гусей. Хорваты Истрии, чтобы узнать, честная ли невеста, пекли хлеб из бобов, проросших через голову змеи и смолотых в муку, и подносили к ее лицу. Если девушка не сохранила девственность до свадьбы, вокруг ее головы вместо венка были видны змеи.

С помощью растений, выросших из черепа змеи, из конского черепа или внутри бороны, могли наносить порчу. Так, в пинском Полесье подмешивали в питье тертый сушеный горох, полученный таким образом, и человек, это выпивший, начинал сохнуть. Трава, прорастающая сквозь глазные впадины брошенного конского черепа, использовалась знахарями для чар (укр.). Чтобы кобыла не жеребилась, ей давали овес, выросший внутри бороны.

П. использовалось в любовной магии. В Болгарии проращивали семена базилика через голову змеи, и девушки использовали его, чтобы привлечь к себе парней (софийск.). Мужчины носили при себе такой чеснок как приворотное средство (сербы). Горох, выросший из головы змеи, способствовал вступлению в брак холостяков и старых дев (макед., Скопье). Пшеничным зерном, выращенным таким же способом, стремились дотронуться до того, кого хотели приворожить (ю.-слав.).

Лечебная магия. Базилик, чеснок, посаженные на Благовещение или в день

св. Георгия в голову змеи, у болгар считаются целебными. Ими окуривали больных во время припадков эпилепсии. С помощью проросшего через голову змеи зерна пшеницы лечили заблудивший скот. У русских во время приступа лихорадки больной приносил в рукавице несколько хлебных зерен, сеял их, а когда они прорастали, должен был их растоптать. Полагали, что после этого болезнь пройдет.

Коноплей, выросшей из головы змеи, оплакали жнут и гнали им скотину на базар, полагая, что это будет способствовать легкой и быстрой продаже (Хорватия).

Гадания. По количеству проросших через голову змеи бобов бездетная женщина определяла количество детей, которые у нее родятся (болг., Родопы). Девушки, желавшие узнать свою судьбу, в день св. Анны сеяли в горшок зерна пшеницы и загадывали: если на Новый год появится зелень, можно ожидать сватов (болг.). В Словакии в день св. Людии по посеянному в горшок овсу гадали об урожае в наступающем году.

Лит.: Белая В. Божићно жито (културни вртићи код православног становништва у Југославији) // ГЕМБ 1991/54—55:211,217; Belaj V. Recentni t. zv. adonisovi vrtiči kod naroda Indije i Jugoslavije i problem njihove historijske povezanosti // EtP 1981/16:59,61; Аф.ПВ 1:636; Гринч.ЭМЧ 2:322; Гуря ЖЖ:330—331; Манд.ООО:135,136; Толстая С. М. Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы конференции. М., 1991:65—66; Цив.ДП:72,113—114; Цивьян Т. В. Сады Адониса: комментарий к ритуалу // Тез.СТ:80; Нан.ВК:109; Markuš M. Obradný štedrovečerný chlieb na východnom Slovensku // SN 1972/20:81; Schnaid.КН:158; Бен.ЗБФ; Георг.БНМ:59.

В. В. Усачева

ПРОРИЦАНИЕ, пророчество — предсказание будущего, судьбы. П. может осуществляться прорицателем, наделенным даром ясновиденья, всеведенья, либо посылаться человеку в косвенной форме в виде знаков и знамений (поведение птиц, животных, мифологических персонажей, явления природы и др.), которые истолковываются «знающими» посредниками. Возможность П. основана на представлении о судьбе как фатуме, дающей свыше при рождении человека и не подлежащей изменению. П. может

касаться как судьбы одного человека, так и целого социума; сюда примыкают эсхатологические П. относительно судеб мира.

В акте П. значимы фигура прорицателя, особенности ситуации, в которой происходит П., форма выражения самого предсказания, обязательность его реализации в жизни. Обычно суть П. касается наиболее важных сторон судьбы человека — его жизни, здоровья, вступления в брак, срока смерти, а также судьбы его детей и родственников. Предсказание может быть связано с глобальными историческими событиями национального и мирового масштаба — началом и концом войны, социальными потрясениями, эпидемиями, голодом и неурожаем, природными катастрофами, наступлением конца света и т. д. В русской традиции XIX — начала XX в. значительное место занимают П. о предстоящих национальных катастрофах и их последствиях для России (ср. пророчества преп. Серафима Саровского и Иоанна Кронштадтского о революции, гонениях на веру, терроре, убийстве царской семьи).

Прорицатель — посредник между земным и потусторонним миром, откуда он черпает знание о будущем и открывает его людям. Главная функция прорицателя отражена в его наименованиях, ср. рус. *провидец*, *прозорливый*, *ведун* (ср. с.-рус. *весть подавать* 'о предвещении будущего знаками'), *пророк* и др. Одни прорицатели получают дар ясновиденья свыше (как от Бога, так и от нечистой силы), другие приобретают его с помощью магических приемов. В Древней Руси роль прорицателей выполняли волхвы. В ПВА упоминается П. волхва о смерти князя Олега от его коня — князь погиб от укуса змеи, выползшей из черепа давно умершего коня.

В православных традициях способностью к П. чаще всего наделялись «божьими людьми» — **юродивые**, блаженные, отшельники, странники, старцы, праведники, **нищие**, **священники**, монашествующие в миру и др. Внешний вид и необычное поведение таких людей воспринимались как знаки избранничества, приобщенности к сакральному миру. Часто это люди с телесными аномалиями — слепые (в.-слав., болг.), уродливые, парализованные, с недоразвитыми руками или ногами, с отвисшей губой, с ненормально маленьким, как у ребенка, телом, невнятной речью. Физическая немощь «божьего человека» подчеркивает его сверхъестественную духовную силу.

При общении с человеком, пришедшим к нему за помощью, предсказатель демонстрирует свое ясновиденье: сам сообщает посетителю, зачем тот к нему пришел, угадывает мысли человека или слова, которые он произносил, отправляясь к прорицателю. Он может выгнать человека, который пришел за П., не веря в силу прорицателя, или у которого на душе есть тяжелый грех (например, кровосмещение). Прорицатель может прямо выражать свою мысль, но часто он отвечает на поставленные вопросы иносказательно, намеками, «притчами», иногда знаками или жестами, а его ответы нуждаются в дополнительной «расшифровке» или становятся понятными, когда П. уже сбудется. В частности, русский местночтимый святой отец Тихон Фролатский (XX в.) на вопрос женщины, вернется ли ее муж с войны, вместо ответа захромал — муж этой женщины вернулся домой без ноги; на аналогичный вопрос другой женщины он вышел, закрыв один глаз — ее муж вернулся с войны без глаза; третьей женщине он, не дожидаясь вопроса, запел «Вечную память» — ее муж погиб на фронте (Уржумский край).

Способностью к П. обладают также люди, связанные с нечистой силой, — **ведьмы, колдуны, знахары, чернокижжники, «знающие»** и т. д. Полагали, что знание будущего они получают от бесов, находящихся у них в услужении. Ясновиденьем обладают и **кликнуши** (см. **Кликнушество**) — чтобы узнать у них о чем-либо, нужно назвать имя беса, сидящего в кликуше. Пока кликуша находится в припадке, бес рыщет по свету, отыскивая нужные сведения, а возвратившись в тело человека, начинает рассказывать (рус.).

В качестве прорицателей могут выступать также участники ритуалов, воспринимаемые как сакральные существа потустороннего мира, например **еньова буля** (болг.), к которой обращаются с вопросами о жизни и смерти, свадьбе, урожае. Девочка, исполняющая эту ритуальную роль, предсказывает девушкам будущее, раздавая им символические предметы под пение обрядовых песен или пророчество в прямой форме.

Человек может стать ясновидящим, съев мясо **змеи** (укр.) или достав цветок **папоротника** (в.-слав., ю.-слав.). Дар ясновиденья получает человек, закрученный **внхрем** (болг.).

Даром П. и знанием будущего наделены же существа потустороннего мира, как сакральные, так и демонические.

Человек может получать П. от высших божественных сил (Христа, Богородицы, ангелов, святых), которые являются ему во сне или наяву в переломные моменты его жизни или жизни общества и предупреждают о предстоящих событиях. В быличке Богородица является женщине во сне и сообщает дату и время смерти ее мужа (укр.).

Способностью к П. наделены **предки**, которые дают знать человеку о предстоящей болезни, сроке смерти, загробной судьбе. В роли предсказателей могут выступать мифологические персонажи и происходящие из душ умерших, — **домовой** (рус.), **змея домашняя** (о.-слав.), **русалка**, которые показываются человеку перед важными событиями в его жизни. Прогностическую функцию выполняет домовой, наваливаясь ночью на спящего человека. Если в этот момент спросить его: «К добру?» или «К худу?», он даст ответ. На Рус. Севере «знающие» люди вызывали домового, чтобы спросить его о судьбе отсутствующих родственников (например, о судьбе мужа, находящегося на фронте). Для этого шли ночью в хлев, выворачивали одежду, очерчивали вокруг себя круг и задавали вопросы. Домовой отвечал, часто в иносказательной форме. Иногда в роли прорицателя мог выступать мифологический хозяин гумна. В полесской быличке русалка является своей родственнице и предсказывает ей время смерти. У сербов функции П. приписывались **виле**, охраняющей воду на горных полянах (ср. лесню «Смерть Марка Кралевича», в которой вила предсказывает смерть герою). У вост. славян предназначение судьбы — болезни, смерти, неудачи, пожара, эпидемии, войны и т. д. — персонафицируется в образе белой или красной женщины, которая встречает человека на дороге или в лесу как явленный знак грядущей беды. Иногда подобный сюжет соотносится с явлением Богородицы, предвещающей бедствия или потрясения. Ср. брянскую быличку о Богородице, явившейся на дороге человеку со словами: «Горе вам будет» (ПА, Челхов).

В народной зоологии способность предсказывать события (смерть, появление гостей, рождение ребенка и т. д.) своим появлением или криком приписывается «вещим» птицам — **кукушке, ворону, сове, сороке**.

Предвестниками бедствий и грядущих событий считались и некоторые природные явления, особенно **кометы**, о которых рас-

сказывали «отреченные» гадательные книги типа «Громовника». С появлениями кометы в русской традиции связывались нашествие татар (1223 г.), смерть Ивана Грозного (1584 г.), начало Первой мировой войны (1914 г.) и др. события.

Мотив неотвратимости пророчества (АТ 934) связан с духами судьбы, наделяющими новорожденного долей. У юж. славян в этом качестве выступают *судженицы* (серб.) или *орисницы* (болг.), у чехов — *sudička, sudka*, появляющаяся в виде старушки в белом и предсказывающая судьбу новорожденным; на украинских Карпатах известны *судильницы*, прилетающие к дому новорожденного в виде трех птиц (КА, черновц., Самаково) или двенадцать «судців»; в Полесье и на Карпатах эту функцию выполняет ангел в виде голубка. Согласно южно- и восточнославянским быличкам, в ночь, когда происходит наречение судьбы ребенку, в доме ночует посторонний — нищий, странник, старец, чужестранец и т. д., который через окно или через порог слышит П. (ребенок по достижении восемнадцати лет утонет в колодез; утонет в реке в день свадьбы; став взрослым, убьет отца и женится на матери и др.) и общается об этом родителям. Несмотря на предпринятые меры, П. в установленный срок сбывается (ребенок в день восемнадцатилетия умирает на крышке заколоченного колодез; в день свадьбы заклебывается водой, брызнувшей из-под копыта коня при переезде через реку; ребенок, которого родители пытались убить или выбросить в реку, вырастает у приемных родителей и совершает то, что ему предназначено).

В народной традиции сложилась система П. о конце света, источниками которых являются Апокалипсис, духовные стихи, апокрифические сказания (ср. апокриф «Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской»), иконы с изображением Страшного суда и пр. На Руси П., связанные с ожиданием конца света, фиксируются с XIV в. и до сего времени. Первоначально подобные П. соотносились с истечением 7 тысяч лет от сотворения мира, после чего ожидалось наступление конца света. Позже предвестиями светопреставления служили бедствия, смуты, голод, эпидемии, пожары. В XVII—XVIII в. подобные П. были ориентированы на число имени Антихриста 666 и связанное с ним исчисление сроков. На рубеже XIX—XX в. П. о конце света

основывались на природных явлениях (появление комет, красных всполохов на небе), а также на приметах технического прогресса, к числу которых относились: железная паутина, опутавшая землю (линии телеграфа), железные кони, на которых пахут землю (тракторы), железные птицы (самолеты), а также экологическая катастрофа (земля оскудеет и перестанет родить) и испорченность нравов (брат пойдет на брата, сын на отца и т. д.). См. *Эсхатология народная*.

Лит.: Иванова А. А. Легенды о прозорливых Уржумского края // АПФФ 3:187—199; Фадеева Л. В. Рассказы о блаженных и прозорливых в Инаенском районе Ульяновской обл.: Катенька Пятинская // Там же:200—217; Рыжов И. Г. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996; Гура СЖ:327,494,499,537,563,705; Чапк.СД 5:35,242.

Е. Е. Левкиевская

ПРОСО (*Panicum miliaceum* L.) — древнейшая зерновая культура, вытесненная позднее пшеницей и кукурузой, на которые были перенесены многие верования и обычаи, ранее относившиеся к П. Символ сытости и изобилия; наделяется продуцирующими и апотропейными функциями. П. приносили в дар хтоническим силам, о чем свидетельствуют находки П. в фундаментах средневековых построек в вост. Сербии и др. местах. О давнем знакомстве славян с П. говорит древний способ молотбы, долгое время практиковавшийся в Белоруссии, — топтание и растирание его босыми ногами (Зел.ВЭ:77). Символика П. определяется его множественностью, что ставит его в один ряд с другими мелкими предметами, не поддающимися исчислению, такими как песок, зола, семена льна, конопля, мака, с которыми П. часто выступает в сходных обрядовых ситуациях.

Се в про са. Чтобы очистить П. от сорняков и предохранить от порчи, посевное зерно подпалвали: его пропускали сквозь дым зажженной соломы (рус.); горшок с П. обвязывали соломой, лежавшей на рождественском столе, и поджигали (пол., Страдом около Ченстоховы); непосредственно перед севом хозяин вбрасывал горсть П. в огонь, чтобы оно уродилось чистое, как золото (в.-слав.).

или сжигал горсть соломы над П. (ц.-пол.); перед севом жгли костры, свадебным деревцем шевелили огонь и перекидывали через него П. (пол., Кельце).

П. сеют перед полнолунием, чтобы зерно было твердым и полным, как луна (пол., Розаводов). В Великую пятницу, если в поле была роса, следовало поспешить с севом П., так как это предвещало хороший урожай: «W Wielki Piątek rosa / Siej chłopie dużo prosa» [В Великую пятницу роса — сей, мужик, много проса] (пол., Ланьцут, Ярослав — Niew.OS:213); сеяли до Николина дня (9/22.V), чтобы «Микола не заморозил» П. (Речницкое Полестье); до или в день св. Елисея (14.VI) (хорв., серб., болг.), ср.: «Алисеј, просо сеј» (СЕЗб 14:67), болг. «До Елисей, ако не си сја, няма да жънеш» [До Елисея если не посеял, не будешь жать] (КПО:69); сеют, когда печи не топятся, чтобы в П. не было головни (сажки) (полес. чернигов.). Для урожая в семена добавляли освященное на Успение П. (брест.), клали вареное яйцо, скорлупу, средопостные кресты, в которые добавляли П., овес, все, что сеют (полес.). Женщины сеяли П., распустив волосы, чтобы у П. были такие длинные кисти, как их волосы (пол. подляс.). Считали, что П. хорошо уродится, если в поле выбросить старые лапти (полес. брест.).

Для получения обильного урожая П. превентивно совершались разнообразные магические действия. По болгарским представлениям, в день св. Андрея (30.XI) световой день увеличивается «на одно просяное зерно» («На Андрей месечината рипва колкото просяно зърно»), поэтому для обрядовой трапезы готовили блюда из П., бобовых и хлебных зерен. В Пиринском крае в день св. Анны (22.XII) варили П. и рожь, угощали друг друга, чтобы летом посевы росли так же быстро, как прибывает день. В новгородном обряде «молотбы» между отцом и детьми происходил ритуальный диалог, в котором наодин и тот же вопрос отца «Что молотите?», повторенный несколько раз, дети отвечали: «Просо», «Кукурузу» и т. д., что должно было способствовать хорошему урожаю (сев. Босния). В Сочельник во время ужина поднимали вверх волосы, чтобы так же высоко выросло П. (в.-пол.). Ряженые на масленцу совершали обряды, имитирующие сев П. и др. культур, за что получали дары (хорв., Славония, Междумурье; словен., Штирия, Доленско, Нотраньско).

Охрана посевов П. В основе действий, направленных на защиту посевов П. от вредителей, лежит магия устрашения и задабривания, а также магическое насыщение слепоты на вредителей. Сеять следовало молча, до восхода солнца, в туман; первую горсть семян бросать с закрытыми глазами (полес.). Чтобы птицы «не пили» и не видели П., в Рождественский сочельник за столом ударяли ложкой об ложку или ложкой по лбу соседа, приговаривая: «Кыш, голуби с проса, с гречихи, кыш!» (пол., Сандомирская Пуца — Kot.SP:40). Во время ужина в новгородный сочельник пили воду с закрытыми глазами (ПА, брест., Радчицк) или пугали воробьев словами: «На Щедруху зловыв птуху, одрижымо нбса, шоб ны ййла прбса» (ПА, брест., Симоновичи); убивали воробья со словами: «Так вас всіх буду драти, як будете на просо літати!» (укр. — Ефим.СМЗ:44). Посев П., хозяин боронил полосу с закрытыми глазами (бел.). При севе П. разделялись догола и до восхода солнца три раза обегали поле (полес. брест., чернигов.) «посолонь» (полес. житомир.), обходили зажмурившись (чернигов.), обегали (обходили) поле с меркой, взятой с могилы (в.-слав.), при этом говорили: «Прийдн, Н. (няма покойника), и горобців відмов, шоб летіли на ліс-болота, шоб оминали просо, пшеницю и це твоє поле» (укр. — Гура СЖ:593); песком с могилы осыпали поле (укр.), закапывали солонину в пашню (полес.); втыкали в П. палку, на которую наступили в лесу и испугались, подумав, что это гадюка (гомел.). Когда сеяли П., забытый в печи хлеб закапывали по углам поля и говорили: «Я забула хліба у печи, хай забудуть воробьи просо у стоги» (ПА, чернигов., Олбин); в семена крошили кусок хлеба, упавший из рук ребенка (ПА, волын.). От воробьев П. спасала нитка, выпряденная в Страстной четверг в обратную сторону (до восхода солнца, спряденная стоя), — ею трижды обводили поле, где было посеяно П. (полес.). В день св. Валентина (14.II) на дворе сеяли горсть П. (пол., Мазовше). В рождественских приглашениях мифологических персонажей на ужин Мороз просил не приходить, когда будет цвести П. (бел. туров., ТСл. 3:91).

Запреты. При севе П. не советуют браться за голову и чесаться, чтобы не было сорняков (чернигов.). Пока не закончен сев П., запрещалось мыться, менять и стирать белье (в.-полес.). В дни св. Трифона (2.II)

и св. Симеона запрещалось есть П. — иначе черви съедят П. и кукурузу в поле (ю.-серб., Копаник). В Сочельник нельзя дуть на горячую кашу из П. — «ветер вытрясет просо на поле» (в.-пол.).

П. выполняло роль оберега. С помощью П. охраняли людей и скот от вредоносной магии. В канун Рождества, Благовещения, масленицы, Георгиева и Иванова дней и др., в «волчьи дни» хозяева рассыпали П. по дворам, вокруг домов и хозяйственных построек (иногда обходили с П. дом и кошару «налево» — болг., Хасковско), создавая магический круг, чтобы ведьмы не забрали удачу, плодородие (о.-слав.). П. упоминается во многочисленных формулах-оберегах как неисчислимая субстанция: «Когда ведьма это просо соберет (пересчитает), тогда у нас заберет удачу» (серб. — Чајк.РВБ:194). Хозяйка посыпала П. вокруг дома, говоря: «Когда злоден (враги) все просо до зерна соберут, тогда и наше счастье (удачу) заберут», — она говорила это до тех пор, пока не обойдет весь дом, хлев и огород (макед., Гевгелия — ГЕМБ 1935/10:57). В Георгиев день хозяйки посыпали просом коров, чтобы ведьмы не отобрали у них молоко, при этом произносили приговор: «Когда соберет это просо, тогда возьмет у меня вино и молоко» (Сакар:56). Чтобы не испортилось молоко, горсть П. следовало бросить правой рукой назад через себя на двор, чтобы куры склевали (полес.). В период так называемых «нечистых» дней (от Рождества до Богоявления) П. охраняет людей от **караконджула** (болг.). В канун дня св. Игнатия (20.XII) хозяйки посыпали П. вокруг дома, молча, в темноте, чтобы обезопаситься от ведьмы (болг.), а также для того, чтобы куры держались своего двора (болг., Сакар). На Пасху рассыпали вместо П. кашу из него, чтобы отогнать от дома всякое зло (пол.). Человек мог спастись от преследования ведьмы, бросив за спину горсть П. (хорв.).

П. смешивали с печеной кукурузой и посыпали вокруг кошары, чтобы спасти овец от волка: «Кад се овај просо собрал, тад волк дошал» [Когда это просо соберется, тогда волк придет] (ю.-серб., Овче Поле — ГЕМБ 1935/10:56).

Чтобы обезвредить вампира, надо было осыпать просом его могилу (о.-слав.). В поминальные дни на Рус. Севере посыпали могилы для птиц, в которых, якобы, переселяются души умерших. Осыпали могилу П., песком, семенами горчицы, говоря: «Когато го пре-

брон, тогава да се увампири» [Когда его пересчитает, тогда превратится в вампира] (болг., Пирин, Пловдив — Георг.БНМ:115). С этой же целью женщины трижды обходили вокруг покойного, посыпая П. и произнося заклинания (болг., Странджа); обсыпали просом не только умершего, но и дорогу до кладбища (болг.); клали покойнику за пазуху П. и печеное яйцо со словами: «Когда взойдет это просо и вылупится птенец, тогда и он оживет» (болг.). Из опасения появления вампира в доме рассыпали П. на чердаке или во дворе (болг.), чертили крест на дверях дома просом, смешанным с дегтем, привязывали узелок с П. над входной дверью (в.-серб., Лесковацкая Моравы), полагая, что пока вампир сосчитает зерна, пропоет петух, и он исчезнет (болг.).

П. охраняло от порчи молодых, роженицу и новорожденного. Молодые брали с собой на венчание П. При отъезде на венчание мать невесты плескала на молодых вином с П., говоря: «Как нельзя это просо и эти капли собрать и пересчитать, так вам никто не может навредить (зло сотворить)» (болг., Софийско, Арн.ОБФ 1:671). В течение 40 дней после родов вокруг роженицы и новорожденного рассыпали П., чтобы прогнать злокозненных демонов. Повитуха окуривала П. мать и дитя от глаза (Родопы); мать обсыпала ребенка П., чтобы ему никто не навредил (болг., Софийско). Погребальное деревце для молодых обоего пола, умерших до свадьбы, украшалось метелками П., рожью, ячменем и цветами (укр.).

П. использовалось и во вредоносной магии. Чтобы «наговоренное» П. и соль не навели порчу на жениха и невесту, перед ними разметали дорогу (Белгород.). Определенные действия с П. могли вызвать бесплодие. Желая отсрочить раннюю беременность, невеста перед отъездом в церковь бросала в колодец П. или мак (пол. Подлясье); брала с собой на венчание столько зерен П. или бобов, сколько лет не хотела иметь детей. В словацких поверьях П. приписывалась коловская сила — если П. на лемехе поднести к затопленной печи и поджечь, у вора по телу пойдут волдыри.

П. широко используется в календарных и семейных обрядах. В рождественский сочельник П. обязательно должно быть на праздничном столе, в сыром или вареном виде, что сулило достаток в доме и плодородие в хозяйстве (ю.-слав.). Болгары говорят: «Коя къща не сее и няма в дома си

просо, тая къща няма да вирее» [Дом, который не сеет и не имеет проса, этот дом не процветает] (с.-в.-болг., Марин.ИП 2:654). Чтобы ребенок был сытым всю жизнь, его кормили кашей из П. в момент отлучения от груди (болг.). Чесницу (рождественский хлеб) пекут из просяной муки — дань древней традиции (серб., Крагуевачка Ясеница в Шумадин); ср. перенос старых названий на новые реалии: болг. *просеник* 'хлеб из кукурузной муки'. В день Сорока мучеников пекли сорок паляниц из П., ели сами и угощали других (ПА, Брян.).

П. выступает в качестве жертвы: его бросали под стол в рождественский сочельник; невеста в день венчания кидала П. под стол вместе с яблоками и орехами (сербы-границары). Молодая в первый день после свадьбы, идя за водой, сыпала из рукава П., обходя три раза источник, чтобы был дождь и чтобы все велось и плодилось в полях, стадах и новой семье (болг., макед.).

В родинном и свадебном обрядах П. выполняло продуцирующую функцию. На крестинах подавали кашу из П. (рус., словац.), приносили ее как дар роженице (словац., Верхний Грон). В Бабин день повитуха посыпала женщин-матерей, пришедших к ней с подарками, просом из решета, чтобы у них рождались дети (с.-в.-болг.); одаривала детей, посыпав им на голову П., сверху клала белую или красную шерсть и смазывала все жиром, говоря при этом: «Да се маже детето като прасенце, да расте като просото и да се черви като вълната» [Пусть ребенок мажется, т. е. толстее, как поросенок, растет, как просо, и будет румяным, как шерсть] (болг., Плов.:256). Приглашавшие на свадьбу носили два сосуда — с П. и с вином (словен., Прекмурье); когда на свадебном столе появлялась ритуальная каша из П., с невесты снимали венок, а гости восклицали: «Jagly soju plate buš!» [Просо надо прополоть!] (Ниж. Лужица, БНЕ:77). Невесту посыпали просом или кашей из него, она, в свою очередь, посыпала всех участников свадьбы. Каша из П. как символ сытости и плодovitости была обязательным блюдом на свадьбе (Рус. Север, Поморье), ею кормили молодых с пожеланием, чтобы они были плодovиты, как П. (ср.-словац., Верхний Грон). В качестве дара П. упоминается в свадебных приговорах во время застолья: «Дарую мешок проса / Шоб из кодйла молодá боса» (ПА, чернигов., Олбин).

Молодоженам ставили под брачное ложе сосуд с П., в постель под простыню подкладывали зерна П., пшеницы, деньги, виноградный прутик (болг., Ловеч). Продуцирующая роль П. проявляется в обрядах с *полазником* — его встречают с решетом, полным П., ржи, кукурузы, а он рассыпает зерно вокруг очага — для процветания дома (болг.); его посыплют просом, когда он изображает «квочку» (серб., макед.). Точно так же в Чистый понедельник, сажая курицу на яйца, посыпали ее просом, чтобы она хорошо высидывала дыплят (серб.). П. сыпали «через рукав» на первое снесенное курицей яйцо с пожеланием получить столько яиц, сколько было «просинок» (полес.), иногда подкрепляя действие словами: «Скилько тих пшонин, шоб стлякы було яец» (житомир.). С этой же целью П., лежавшее в Сочельник на столе, скармливали курам (словац.). Первую созревшую метелку П. (первую увиденную, ту, которая выросла выше других) скармливали корове, чтобы «погуляла» (гомел.); молодую корову хозяйка трижды кормила из подола смесью П., хлеба, ячменя (ПА, Брян.).

Место для стронтельства нового дома очерчивали кругом из П., тем самым определяя будущее культурное, «свое» пространство. Такой посев П. подчеркивал присутствие человека в этом пространстве, символически вводя плодородие в новый дом (болгары-переселенцы, Преслав).

Связь П. с хтоническим миром отражена в польском поверье о черте, который помогает пчеловодам: они держат черта на чердаке и кормят просом или пшенной кашей (Люблин). С помощью П., пшеницы и яйца в Малопольше выращивают змею, которая выпускает из себя рой пчел.

В поверьях о том, «откуда берутся дети», встречается редкий мотив: младенца находят в ступе после обработки П. — «У ступе проса толкак, да тебя и вытолкан» (ПА, гомел.).

П. в любовной магии. В гаданиях Андреева дня в Сочельник и под Новый год девушки сеяли П., как и семена льна, конопля, мака. У юж. славян П. соотносилось с браком по созвучию слов *просо* — серб. *просити*, болг. *прося* 'сватать'. Сея П., девушки приговаривали: «Просо сејем, да ме просив!» [Сею просо, чтобы сватались ко мне] (Враньско Поморавье, СЕ36 1974/86:105). Девушка шла к сливе, посыпала вокруг нее П., ударяла ногой и говорила три раза: «Пусть раньше ко

мне придут сваты, чем к тебе сборщики» (Чайк.РВБ:195). В Родопах для начавшей ходить девочки выпекали хлеб и посыпали его просом, чтобы в будущем ее «просили», т. е. сватали. Русская девушка набирала в подол сарафана снегу, трясла его и приговаривала: «Полю, полю просо на девичью косу: где-ка мой женшок, там собачка взвой, голосок отдай» (вят., Майк.ВЗ:№38). Желая узнать, каков будет жених, девушки пускали в избу петуха и смотрели: если он начинал клевать П. и рожь, муж будет домовитым хозяином (рус.).

П. использовалось в народной медицине. Повитуха в день св. Харлампия, посещая своих восприимчивков, посыпала их просом, чтобы умиловить оспу — Бабу Шарку (болг.); для предупреждения желтухи в воду при купании младенца клали горсть П. (бел.). Полагали, что укушенный ящерицей человек может излечиться, если пересчитает по зернышку меру П. (макед., Црна Гора). Для избавления от лихорадки ее задабривали: горсть П. или 77 зерен бросали через голову в реку с приговором: «Так вас 77, так нате вам по каше всем» (ПА, гомел., Барбаров), надеясь, что, насытившись, болезнь покинет человека (в.-слав.). Больного «щетиными» ребенка купали в П. (ПА, волын.); желтуху переносили на П. и уничтожали: больной мочился на П. в банке, а через девять дней ее разбивали на огороде (там же).

Приметы. «Як на Юрья роса, будуть проса» (ПА, ровен., Чудель); «На Егорья мороз — будет просо и овес» (рус.); «Колн до Івана просо буде з ложку, то буде і в ложку» (ППП:392); «Если просо в Петров день с ложку, то будет его на ложку» (Даль 3:106); «Если на Сорок святых пал мороз, то не миновать урожая на просо» (рус.); «О Kresu se poğa v prosu vtabec skriti» [В Иванов день должен в просе воробей скрыться] (словен., Кир. PLS 2:143). Если в Рождественский сочельник кутья поднимется вверх, жди урожая П. (укр.); преобладание желтого цвета в радуге — к урожаю П. (болг.); если много комаров вьется столбом — будет урожай П. (полес.). Если в Рождество съесть много пшенной каши, будут водиться деньги (Великопольша).

В болгарских песнях встречается мотив проклятия Богородицей проса, которое не оказало ей достойного почитания, не поклонилось ей: «Да си ситно, дребно като пещинка, та само

кокошките да те ровят, а хората с вода да те пият» [Будь ты мелка, дробна как песчинка, и только куры пусть в тебе копаются, а народ тебя с водой пьет] (БНТ 12:481). В заговоре Богородица, напротив, благословляет П. за то, что оно помогло ей вернуть дитя, украденное Болезнью.

Известная русская песня «А мы просо сеяли», восходящая к магическому весеннему обряду, воспроизводит весь цикл возделывания П. от раскорчевывания пашни до молотбы (См. «Житие» растений и предметов).

В сновидениях увидеть или убирать П. — к слезам (полес.).

В загадках звезды сравниваются с П.

Лит.: Аф.ПВ 1:34,467—468; 2:210; Гура СЖ: 317,360,462; КОО 2:247,248; КСК 1997/2:18, 22,23; 1998/3:125; Макс.ННКС 1994:394; Мор.ЖДМ; Мор.Сл.КИ:429; ЯКСГ:193; Пят.РП:89; ТСл 3:91; ПА; ЕР 2:145; Kot.SP:40; Niew.OS:45,191,213; Soch.SZSR:199; БНЕ:75, 77,111; СМР:373—374; Чайк.РВБ:193—195; БМ: 216,286; БНМ:338—339; Георг.БНМ:66,73,159; Держ.БКР:83; ЕБ 3:193; Марин.ИП 2:653,654; Милад.БНП:521; Плов.:248,256,302; Род.:140; Соф.:211.

В. В. Усачева

ПРОСТРАНСТВО — наряду со временем одна из двух универсальных онтологических категорий, определяющих картину мира и рамки существования в нем человека. Способы организации и осмысления П. в традиционной культуре носят антропоцентричный характер, т. е. отражают точку зрения человека, находящегося в центре П. и познающего его. П. неоднородно, иерархично и оценочно — оно состоит из частей и фрагментов, которые человек наделяет символическими значениями и выстраивает в ценностную (аксиологическую) систему в определенной последовательности. В основе семантизации и оценки П. лежит **опповнция семантическая** «свой—чужой», а главными параметрами П., получающими оценку, являются оппозиции «**верх—низ**», «**правый—левый**», «**передний—задний**», «**восток—запад**» (слабее выражена оппозиция «**юг—север**»), «**центр—периферия**», «**сакральный—профанный**», в которых первые члены оппозиции обычно наделяются положительным значением, а вторые — отрицатель-

ным. В соответствии с этим одни части П. воспринимаются как «свои», позитивные, благоприятные, безопасные для жизни и здоровья человека, а другие — как «чужие», негативные, опасные, связанные со смертью, демонами, угрожающие благополучию человека. П. не отделено от времени, образуя с ним единый хронотоп, в рамках которого фиксируются и осмысливаются события. В архаических представлениях П. воспринимается как единое целое с наполняющими его объектами — людьми, богами, мифологическими персонажами, растениями, элементами сакральной и демонической топографии, культурными и природными объектами, через которые П. классифицируется и семантизируется. Народная концепция П. сочетает в себе христианские и дохристианские представления об устройстве Вселенной и ее частей.

Славянская лексема, обозначающая П., восходит к глаголу **(pro)sterti* с общим значением развертывания, распространения П. из единой точки вовне и вширь в соответствии с определенным вектором. Ср. рус. *простирается, простор*, укр. *простір*, бел. *просто́ра*, словен. *prystor*, пол. *przestrzeń*, болг. *пространство*, серб. *простор* и др. Этимология этих слов поддерживается легендами о начале и конце света. Согласно русским духовным стихам, центробежное разрастание П. произошло при самом акте творения, когда были образованы светила, звезды, земля (подобные представления, в частности, содержатся в «Голубиной книге»). При конце света, согласно эсхатологическим легендам, будут действовать центростремительные силы и произойдет свертывание П.: небо свернется в свиток, солнце и звезды падут на землю.

Иерархическая организация П. соотносится с актом божественного первотворения, отделением космоса от хаоса и разделением космически упорядоченного П. на твердь и воду. Выделяется комплекс представлений о глобальном, космическом П., его образовании и устройстве (см. **Астрономия народная, Сотворение мира**), а также об окружающем человека конкретном, земном П., в рамках которого протекает повседневная жизнь и деятельность. Представления о космическом П. и его устройстве отражены в космогонических легендах о происхождении мира, духовных стихах, **обмирании**.

Организация П. связана с его трехчастным (небесный верх — земля — подземный мир)

или двучастным («этот» и «тот свет») делением (см. **Земля, Небо, Ирей, «Тот свет»**). Осью космического П. является мировая вертикаль, связывающая между собой небо, землю и подземный мир (см. **Древо жизни, Гора**). В любом варианте устройства мирового П. выделяется земля как место жизни людей и потустороннее П. как место обитания душ умерших, святых и мифологических существ. В более поздней картине мира, сложившейся под влиянием христианства, «тот свет» подразделяется на **рай** как место загробного пребывания праведников и высших сакральных сил и **ад** как место пребывания грешников и демонов.

Земное П. имеет свой сакральный центр и периферию. Сакральные центры, как правило, наделяются собственным именем, что является признаком их высокого иерархического статуса. Центром мира является «святая земля», где находятся наиболее важные сакральные локусы — «пуп земли», святая гора (Синай, Афон), святая река (Иордан) и святой город, который часто соотносится с Иерусалимом. В русских духовных стихах иерархическая организация земного П. проявляется через выделение главных элементов мира, каждый из которых начинает ряд однородных элементов, ср. в «Голубиной книге»: «Окиян-море» — всем морям мать, «Фавор-гора» — всем горам мать; «Иордан-река» — всем рекам мать. Важной особенностью представлений о сакральном центре является их этноцентричность — проецирование сакрального центра на П. своей земли (ср. представления о том, что Иерусалим находится в России — в.-слав.; поверья о том, что с Украинны в Иерусалим ведут подземные ходы — укр. карпат., и т. д.). Наряду с осознанием собственной земли как центра мира в славянских утопических легендах и жанрах путешествий существуют представления об иных, «чужих» землях и государствах. В русских фольклорных текстах известны «бусурманское», «индейское» «турецкое», «рахманское» и др. царства, а также утопические земли типа Беловодья, Лукоморья и т. д.

В аксиологии П. наиболее значимыми являются рубежи и **границы**, которые осмысливаются как «опасные», «нечистые» локусы, места пребывания демонов, душ умерших, болезней. К их числу относятся граница села, **дорога, межа, перекресток, мост, река** (шире — любое водное П.), а также опреде-

ленные локусы домашнего П.: **порог, забор, двор, ворота, дверь, окно, труба печная.** Пространственные пограничья (как и временные) осознаются как универсальные каналы связи, медиаторы между «тем» и «этим» светом, через которые осуществляется контакт со сферой смерти и загробным миром, ср. сюжет быличек о перемещении **волколака** через забор, порог, печь при превращении его в человека и обратно (в.-слав.). На рубежах и границах совершаются ритуальные действия из области медицинской, любовной, охранительной и вредоносной магии. Пространственные границы (дорога, перекресток, развилка) — места захоронения «нечистых» покойников. Существует ряд запретов и предписаний, которые кодифицируют поведение в «пограничии» П., особенно для лиц, находящихся в переходном состоянии (ср., например, запрет беременной стоять на пороге, перелезть через отверстия в заборе, есть, идя по дороге, и др.). Особое внимание уделяется границам при переходе из «своего» в «чужое» П. и обратно. В частности, при выходе из дома в путь актуализируется и ритуально оформляется разделение сфер дома и дороги (прощание с домашними у печи, на пороге, у ворот, на границе селения).

Аксиология П. включает оценку ч а с т е й с в е т а: восток (в меньшей степени — юг) как сторона, связанная с солнцем, днем, светом и теплом, соотносится со сферой жизни, чистоты и сакральным началом, тогда как запад (реже — север) связывается со смертью, ночной тьмой и загробным миром. Ср. представления о том, что рай, равно как и жилище Бога, находятся на востоке, а сатана и подвластные ему силы пребывают на западе.

Важным является противопоставление **в е р х а н и н и з а**: возвышенности (например, гора, скала, вершина) соотносятся с сакральным верхом, осью мира, наделяются небесной и солярной символикой, а изменности (болото, овраг, яма, ущелье, пещера, омут) — с нижней, потусторонней частью мироздания, местом обитания демонов и душ «нечистых» покойников. В П., созданных и освоенных человеком, соотношение «верх—низ» может восприниматься иначе — в координатах трехчленного деления мира, при котором верхняя и нижняя части принадлежат иному миру, а средняя предназначена для человека. Например, в доме **крыша, чердак и подпол, подпечье** в равной степени маркированы как «иномырные» локу-

сы, места пребывания душ предков и домашних духов.

Одним из наиболее важных противопоставлений в сетке пространственных координат является оппозиция «правый—левый», в которой первая часть соотносится с божественным началом, со сферой жизни, а вторая — со сферой смерти и нечистой силы.

Аксиологией П. обусловлена приуроченность обрядов и магических практик к определенным локусам и пространственным объектам. Ср. использование гор и возвышенностей как мест совершения ряда весенне-летних ритуалов, связанных с солярным, вегетативным и продуцирующим культом (см. **Иван Купала, Масленица**), а болот, оврагов, расщелин — как мест захоронения **покойников «заложных»**.

Универсальной формой деятельности человека по отношению к П. является его **о с в о е н и е**, т. е. превращение «чужого», хаотичного, «нечистого» П. в «свое», космическое, «чистое». К числу ритуальных и практических форм освоения П. относится его **огораживание** (см. **Огораживать**), обозначение рубежей П. пограничными знаками (см. **Втыкать**), создание вокруг него магического **круга**, в т. ч. с помощью обходов территорий в календарных и окказиональных обрядах (см. **Обходить**), **опахивания**, очерчивания, обметания, осыпания, а также маркировка П. звуком и голосом. Формами освоения П. являются также его **освящение**, в т. ч. внесение в П. сакральных предметов (икон, освященных предметов, хлеба, соли и пр.), ритуальное очищение (в т. ч. окуривание), а также маркировка П. знаками человеческой культуры (вывешивание **амулетов**, устройство **придорожных крестов, церквей, часовен, оформление природных источников** и др.). К формам освоения П. относится **жертвоприношение**, чтение сакральных текстов (молитв, заговоров) и т. д. В ритуальной практике оформляется специальным актом освоение новых локусов и приобщение их к культурному, человеческому П. Ср., в частности, обряд **иновоселья**, призванный перевести новое и еще «чужое» строение в категорию «своего» жилья. Основной социальной формой организации и обустройства П. является хозяйственная деятельность человека, включающая именованье природного ландшафта и создание его рукотворных форм (пахотных земель, пастбищ, садов, огородов, искусственных водоемов, дорог, мостов, строений и т. д.).

В текстах различных жанров (в сказке, былине, заговоре, обмирании и др.) особую роль в освоении П. играет **путь и движение** — герой осваивает П., передвигаясь через него и познавая его отдельные локусы, предметно-объектный мир, из которого оно состоит. В фольклорных текстах П. проявляет себя через события, которые его наполняют, в результате чего отдельные части П. наделяются определенной функцией. В сказках вектор движения героя направлен из центра «своего», домашнего П. на периферию — в «чужое», неизведанное П. («туда, не знаю куда»), ср. также в русском заговоре: «Выхожу из избы дверями, со двора воротами». В других восточнославянских заговорах вектор движения направлен от периферии к сакральному центру, например, в заговоре от укуса змеи: «Е у нашэга Бога великое поле, / На том поли — синяя мора, / На синим морэ стояў дуб. / На том дубе залатое крэсла, / У том крэсла — цар и цырыца...» (ПА, гомел., Золотуха). При передвижении героя П. открывается через предметно-вещный код: дома, деревья, камни, горы, поля, леса, реки и т. п.

Семантика одних элементов П. воспринимается как онтологическая данность, изначально присущая данному локусу и определяемая его внутренними природными качествами. Ср., с одной стороны, священные рощи, горы, источники, с другой — «нечистые» места, где «пугает», «кажется», «мерещится», «чудится» в силу их изначальной демонической природы. Другие локусы приобретают положительное или отрицательное значение в результате деятельности человека, способного сакрализовать или осквернить П.

В разных фольклорных жанрах существуют различные принципы описания П. Одним из наиболее архаичных является кумулятивный принцип, встречающийся в сказках, рассказах об обмирании и т. д. В сказках, «обмираниях», былинах представлена линейная и динамическая структура П., которое познается через движение сквозь него героя.

В фольклорных текстах разных жанров элементы П. наделяются постоянными эпитетами (чистое поле, синее море, темный лес, быстрая река, высокая гора и т. д.). Для каждого жанра существует свой набор особо отмеченных элементов П. Для элических текстов характерно линейное расположение компонентов П., которые организованы по принципу ступенчатого сужения (например, герой въез-

жает сначала на улицу, затем в переулочек). Для духовных стихов и, отчасти, заговоров, напротив, важна вертикальная иерархия П., подчеркивающая непрерывный контакт между божественным верхом и профанным низом: с неба слетают ангелы, сходит Богородица, Христос, Михаил-архангел, сверху выпадает «Голубиная книга», в которой записаны тайны бытия, и т. д.

В текстах разных жанров одни и те же элементы П., сохраняя общую фольклорную семантику, меняют смысловую и качественную нагрузку. Например, для свадебных песен, как впрочем и других жанров, большое значение имеют топоры, символизирующие **границу** между своим и чужим мирами — море, лес (из-за темного леса приезжают за невестой; ее увозят на чужую сторону по синему морю) или **переправа через воду**, см. также **Дунай**. В духовных стихах море сохраняет общий смысл границы между мирами, но приобретает дополнительную символику жизни и житейской суеты — по морю движется корабль, символизирующий **церковь** и спасение, — один из постоянных образов духовных стихов. В этих же текстах лес становится «пустыней» — местом спасения, куда человек бежит от грешного мира. Тогда как в волшебной сказке лес — место испытаний и приобретения чудесного помощника.

В основе народных способов измерения П. лежит естественная метрология, связанная с частями человеческого тела, а также с мерой его дневной работы. Например, термин *ярмо* (укр.) обозначает участок земли, который человек может вспахать за один день упряжкой из двух волов. Ср. также старые термины длины: рус. *пядь* (расстояние между большим пальцем и мизинцем разведенной ладони), *локоть* (расстояние от кончика среднего пальца до локтя согнутой руки), *шаг* и др. Способом маркировки П. мог быть и человеческий **голос**, с помощью которого обозначали и ограждали культурное П., принадлежащее человеку (чтобы град не побил посевов, волки и змеи не подходили к дому и т. д.).

Семантика П. и приписываемые ему качества (чистоты — нечистоты, сакральности — демоничности) закрепляются в **топонимии** и **топонимических преданиях**, объясняющих названия отдельных топосов. Ср., например, наименование горы *Чортка* (укр., Карпаты), согласно легенде, названной так из-за того, что здесь громом был убит черт, скрывавший-

сы от грозы (МУРЕ 11:6). Нечистый статус топоса подчеркивается названиями типа *Бесов Мыс*, *Чертово Городище*, *Поганый лог* и др. В названиях других топосов отражается их сакральный статус, связанный в легендах с пребыванием там Бога, Богородицы, ангелов, святых; ср. названия типа *Святая Гора*, *Святой Ключ*, *Богомольная горка*, *Боговый Лужок* и др.

Лит.: Adam.KP; SSSL 1/1–2; Вендина Т. И. Пространство и время как параметры дискретизации макрокосма // СлЭ:136–140; Левкиевская Е. Е. Пространство потустороннего мира в народных представлениях вост. славян // Славяноведение 2006/6:9–15; Никитина С. Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка. Языки пространств. М., 2000:348–356; Неклюдов С. Ю. Время и пространство в бытине // СлФ:18–45; Он же. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В.Я. Проппа. М., 1975; Цивьян Т. В. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Там же; Страхов А. Б. О пространственном аспекте славянской концепции небытия // ТезЭТ 1:92–94; Топоров В. Н. Пространство // МНМ 2:340–342; Щепан.КД; Бер.РТ:85–189; Раден.НБ|С:176–198; Тод.-Пир.БМ:37–43.

Е. Е. Левкиевская

ПРОСФОРА — см. **Хлеб пасхальный**.

ПРОЦЕССИЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ — ритуал препровождения гроба с телом покойного из дома на **кладбище** для погребения, символические проводы (серб., хорв. *спровод*, *пратња* 'сопровождение') умершего в загробный мир. П.п. связывается с представлениями об опасности ритуала, когда сам умерший и провожающие находятся между миром живых и «загробьем», об опасности контакта с покойным и смертью, как для участников шествия, так и для лиц, которые наблюдают за П.п. или случайно оказываются поблизости.

Движение участников погребальной шествия с гробом на кладбище представляет собой **путь обрядовый**, в котором выделяют такие важные моменты, как начало пути,

встреча в пути, преграды и т. д. Когда покойного выносили из дома, а затем из деревни, многие ритуалы были обусловлены представлением о прощании умершего с домом, двором, селом, родными, односельчанами. Умершего выносили обязательно ногами вперед (о.-слав.), чтобы он не вернулся домой (в.-слав., з.-слав., словен.); при этом стучали гробом три раза о порог, возвещая о прощании умершего с домом (о.-слав.); рисовали кресты при выходе из помещения, где лежал покойный, на пороге дома и при пересечении границы с соседскими землями (словен. каринт.); останавливались на пороге и опускали гроб вниз (бел. гроднен., полес., буковин., карпат.), устраивая таким образом покойному первый отдых — *почівка* (макед., Мариово); тянули гроб через порог в знак тяжелого расставания покойного с домом (бел. полес.), или вслед воду (о.-слав.) и т. д., см. также **Гроб**. При выносе гроба и окружающее пространство (дом, лавка, а также двор) осыпали зерном (в.-слав., в.-пол.), хмелем (бел.) или бросали рожь, пшеницу вслед процессии (вологод.) и при выносе гроба со двора (житомир.), чтобы покойный не унес с собой свою долю (рус., бел.), чтобы после смерти хозяина хлеб продолжал давать урожай (рус. калуж., пол. хелм.), чтобы в доме больше не было смерти (бел. гомел.). Болгары после выноса покойного из дома клали в дверях горящие угли. Во дворе гроб с покойным поворачивали в сторону дома и три раза поднимали для прощания покойного с домом (псков.). Дверь дома закрывали и запирали на ключ, пока не скроется из виду П.п., чтобы смерть больше не подступилась к дому (укр. житомир., полтав., гуцул.; пол. силез.), или, наоборот, открывали все двери и окна, чтобы душа наша поскорей выход из дома (пол.). При выносе покойного из дома и при вносе его в церковь звонили в колокола (рус.), полагая, что «колокольный звон — это глас Господень, и он может вызволить из ада душу умершего» (нижегород., ППО:19); у юж. славян колокольный звон продолжался в течение всего шествия к кладбищу.

В конце деревни П.п. обязательно останавливалась: здесь гроб поворачивали и поднимали три раза, «чтобы умерший попрощался»; аналогично поступали на всех **перекрестках** во время пути следования (рус. псков.). Во многих славянских регионах было принято останавливаться на всех перекрестках

(рус., болг., макед., серб.), на трех перекрестках (рус., болг., серб.); если на пути к кладбищу имелся лишь один перекресток, процессия тем не менее останавливалась три раза (смолен.), на 9, 12 местах, где оставляли мелкие монеты, конфеты и булочку на подстилке (болг.). В это время с покойным прощались те участники П.п., которые не могли прийти до кладбища (болг. самоков.); считалось также, что при этом отдыхает душа покойного (серб., хорв., макед.), поэтому места остановок П.п. назывались *починалишта* (макед., Мариново), *rođivala, mirila* (хорв., Велебит, вост. Адриатика). В вост. Сербии во время остановок на перекрестках играли «хороводную музыку» — *коло* для покойного. Болгары, проживавшие в юж. России, на каждой остановке шествия стелили перед повозкой с гробом полотно — *пътненака*, на которое бросали деньги (плату за место отдыха), затем повозка проезжала по полотну, которое после этого поджимали так, чтобы монеты рассыпались по земле (Держ.БКР:151–152). На перекрестках, где батюшка служил, а певчие пели, ставили табуретки с поминальной едой, чтобы любой мог подойти и помянуть умершего (смолен., СМЭС: 2:68). В с.-зап. Болгарии считали, что эти остановки предохраняют село от злых сил. При остановке участники шествия поворачивали гроб три раза по солнцу, это называлось *путать следы* (калуж.). На перекрестке во время движения П.п. сжигали солому, на которой лежал покойник, его одежду и пр., см. **Покойнику предметы**. В некоторых регионах было принято перепрыгивать или перешагивать через этот костер, чтобы не бояться покойника или избавиться от болезни (смолен.). Белорусы через такой костер, устроенный при приближении П.п. к кладбищу, провозили на специально обученном коне повозку или сани, где стоял гроб с покойным (ППГ:128). На последнем перекрестке перед кладбищем покойного якобы встречали все умершие, поэтому там также останавливалась процессия (ПА, житомир.). У домов родственников и знакомых процессия также останавливалась или замедляла ход (смолен.). У сербов П.п. ненадолго останавливалась перед водной преградой (в Драгачево считалось, что П.п. вообще не должна пересекать реку или ручей). И, напротив, в некоторых регионах встречается запрет П.п. останавливаться где-либо, чтобы покойник не возвращался домой (бел. брест.).

Путь для П.п. могли выбирать специально, например, выносили покойного через хозяйственный двор (смолен.), по собственному проулку, на задворки, а оттуда — в церковь, чтобы не идти по улице, иначе покойник найдёт дорогу домой (калуж.), несли покойного (особенно ведьму) круглой дорогой (полес.). На Рус. Севере хозяйка дома льет воду вслед погребальному шествию — *заливает след* (олонец.). Во время движения П.п. перед ней сыплют на дорогу зерно (бел.), бросают еловые ветки (рус.), цветы и еловые веточки (бел. полес.); рус. *дорогу устилают, дорогу разметают* (смолен., псков.), чтобы указать покойнику дорогу, по которой он в течение 40 дней будет приходить домой (смолен.). В некоторых областях еловые ветки бросают в одну сторону — стволывым сучком к дому, веточками к церкви, чтобы покойный «не возвращался домой», чтобы дорога была загорожена (костром.). Помимо еловых веток, на дорогу сыпали для птиц зерно (костром.). В некоторых селах белорусского Полесья участники П.п. во время шествия бросали назад через плечо камешки. Возвращаться с кладбища следовало другой дорогой, отличной от той, где шла П.п. (серб., макед.), тогда бы покойник заблудился и не нашел дороги домой (серб.); в некоторых регионах при возвращении домой стараются перейти через реку (макед., Мариново). См. **Дорога**.

При перемещении гроба из дома на кладбище его несли на холсте, на полотенцах, на веревках, на шестах или носилках либо везли на телеге, а у вост. и юж. славян (с.-з.-болг., серб., хорв.) — на санях (в т. ч. и летом). Мужчин, которые несли на себе гроб, перевязывали длинными холстяными полотенцами в знак печали и в виде подарка от лица усопшего (твер.). Ближайшим родственникам не разрешалось нести гроб (словац., Горе-гронье). Считалось, что покойный намного тяжелее живого человека, поэтому рядом с ним клали щепотку земли, чтобы стал легче: в этом случае его уже «приняла земля» (болг.). Верили также, что гроб с покойным особенно тяжело нести оттого, что души тех, кого он провожал в последний путь, виснут на гробе (ПА, житомир.). По поверьям кашубов, душа умершего движется вместе с П.п. или висит в это время на гробе. В некоторых регионах считалось, что покойный тяжелеет по мере приближения к кладбищу, т. к. встречающие его предки садятся в повозку или умерший «ня хочеть ў землю лезць» (смолен., СМЭС 2:71).

Шествие возглавлял человек, который нес крест (о.-слав.), впереди несли иконы (рус.), у балканских славян во главе процессии шли люди, несшие крест, поминальное блюдо *коливо*, знамя (серб., макед.), затем — священник (болг., серб.) либо церковный причт с певчими (смолен.), парни со знаменами (словац. горе-грон.); у вост. славян шедшие за гробом старики несли *куццю* или *канун*, а также другие кушанья и напитки для поминок на могиле (бел.); в некоторых македонских регионах во главе процессии шла женщина, месившая хлеб для похорон, с подносом зерна на голове, затем люди с едой для поминок, крестом и церковными знаменами (Марново); в родопских районах перед гробом несли кизилловую ветку с привязанной к ней тряпкой (болг. смолян.). В вост. Сербии вместо знамени (или вместе с ним) возглавлявшие процессию люди несли плодое дерево, которое затем сажали на могиле. Вслед за П.п. сербы Подринья выгоняли со двора скот, который некоторое время шел за процессией, после чего его возвращали обратно.

В ряде регионов не разрешалось везти гроб на лошадях, а следовало везти волами (полес., серб., болг., пол. покут.), «бо волы — Божа худоба» (гомел., ПЭС:256); волам привязывали на рога белые тряпки в знак траура (болг. добрудж.), а также шептали им на ухо, что они везут живого, а не мертвого (болг. панагюр.), дули в уши (болг. пловдив.), чтобы те неслись легко, как ветер, и не ощущали тяжести покойного. Запрещалось использовать в П.п. коров (пол., чеш.), кобыл (пол. хелм.). Если же запрягали лошадь, то следили, чтобы она не была «жеребая», иначе бы позже выкинула приплод (пол., бел.); запрягали самого старого коня, яловую кобылу, которых нельзя использовать для свадебного обряда (бел.). Коню, который вез покойного, оказывались особые почести: ему кланялись до земли (бел. себж.), вели за полотенце или пояс, повязанный вместо поводка (смолен., бел. витеб.), привязывали белое полотенце к дуге или накрывали животное черной попоной (смолен.). Иногда полотенца, которыми вьездана лошадь, подтыкали под гроб, создавая впечатление, будто покойник сам управляет повозкой: «как будто мёртвый его правит лошадь» (смолен., СМЭС 2:65).

При похоронах незамужней девушки или невесты, неженатого парня или жениха П.п. оформлялась как свадебное шествие

(см. **Похороны-свадьба**). Когда хоронили ребенка, то гроб белого цвета с венком из цветов несли ровесники ребенка, одетые в белые одежды (словац., Замагурье).

Во время движения П.п. первому встречному (см. **Встреча**) подавали специально приготовленные для этой цели хлеб, **полотно** (рус.); на Рус. Севере считалось, что даже первой встреченной собаке следовало подать хлеба, «чтобы поминала» (каргопол.).

П.п. до самой церкви сопровождали **причитания** (рус., бел., ю.-слав.), причем голосащие женщины шли с расплетенными косами (серб.) и сменяли друг друга, некоторые держали при этом руки на гробе (бел. витеб.). В отдельных регионах в это время голосили как можно громче, чтобы голос доходил «до Бога» и чтобы услышали умершие и проводили нового покойного в свой мир (Рист.ПКМ:81).

По возвращении в село участники П.п. мылись в специально натопленной для этого бане (владимир.), мыли руки, лицо (бел., серб., хорв.), снимали обувь, чтобы не занести в дом кладбищенской земли (ц.-серб.); запрещалось также заходить в чужие дома, чтобы не принести несчастье (серб.). Сербы также держали руки над горящими углями, и каждый участник П.п. бросал по угольку через себя. Кроме того, участники похорон заглядывали в дежу, а затем закрывали ее крышкой, чтобы не видеть покойника во сне, не бояться смерти и чтобы ничто не пугало человека (полес. житомир.). Участнику П.п. запрещалось сеять хлеб, «иначе зерно умрет» (укр. снятын., Fisch.ZP:225). На лошади, везшей покойного, вернуться с кладбища мог только старый, больной человек, не находящийся в родстве с покойным. Лошадь распрягали на гумне, где ее и оставляли, отдельно от других коней, пока ее не использовали для какой-нибудь работы по хозяйству (бел. витеб.). По возвращении с похорон телегу, на которой везли покойного, ставили вертикально, «чтобы покойнику легче было доехать до неба» (ППГ:141).

Во время П.п. соблюдался ритуальный этикет: нельзя было переходить ей дорогу (полес., смолен., серб. драгач., макед. велес.), иначе умрешь (макед., рус.), идти навстречу и обгонять провожающих, иначе умрешь, заболешь (бел. гомел., рус. смолен.), вырастет киста, нарост, опухоль (бел. брест.); следовало стоять на месте (полес., смолен., болг.), лицом к мертвецу (болг.), чтобы не

умереть и во избежание других несчастий: «стой на мѣсьте, а то пла́хо бѹдетъ» (ПА, гомел., Присно). При встрече с похоронной процессией не здороваются с ее участниками (полес. киев., чернигов., житомир., гомел.): молча кланяются (с.-рус.), мужчина снимает шалку (полес., болгар., макед.), встает на колени, крестится (балк.-слав.) и говорит «царствие небесное», женщина крестится и проходит немного с процессией — провожает (ПА, гомел., Грбовка). Детям нельзя бежать за П.п., иначе им грозит скорая смерть (ПА, гомел., Малые Автюки).

По приметам, встреча двух процессий, в частности свадебной и погребальной, сулила новую смерть, например, жениха или невесты (гомел.), как и движение пустой повозки (серб.) или любой машины, подводы (ПА, брян.) навстречу П.п. В некоторых регионах, чтобы избежать встречи с телегой, везущей сено, солому, участники похорон заранее отводят в сторону подводу, так же предупреждают беременную женщину уйти с пути П.п. (бел.). В случае неизбежной встречи с другой повозкой хозяин распрягает и меняет местами волов, везущих покойного (болг. панагюр.), или хозяин встречной повозки распрягает скот и разбирает колеса (в.-серб.). Во время следования П.п. окна и двери домов должны были быть закрыты, «чтобы туда не проникла душа покойника» (серб., Зеч.КМС:53). П.п. не должна была проходить через засеянное поле и стадо домашних животных, поскольку верили, что покойник плохо влияет на урожай растений и плодovitость животных (серб.).

В самой процессии нельзя было участвовать женщинам во время месячных (ПА, брян., житомир.), но в виде исключения можно было пойти провожать покойного, подвизавшись красным поясом или красной ниткой (ПА, житомир.). В ряде регионов в П.п. не участвовали вдовцы, собиравшиеся жениться повторно (болг., макед.), матери, у которых умер ребенок первыми родами, чтобы потом не умерли и другие ее дети (бел., балк.-слав.), а также молодожены и беременные женщины (болг., макед.). Тому, у кого недавно умер кто-нибудь из близких, предписывалось провожать каждого следующего покойного, потому что якобы при приближении процессии к церкви все недавно умершие залезали на дерево, чтобы увидеть своих родных (болг. троян.). Встречаются запреты участвовать в П.п. детям

(хорв., о. Хвар), женщинам (герцеговин.), родственникам покойного, которые, стоя на коленях, провожали П.п. у ворот дома, а затем бросали за гробом камешки (Врбова в Славонии). По пути на кладбище и обратно участникам П.п. запрещалось оборачиваться (рус., бел. полес., серб., словен.), двигаться в обратную сторону, чтобы не умер еще кто-нибудь (серб., рус.).

С П.п. связывались магические преимы, действия и запреты, направленные на защиту живых от пагубного воздействия покойного, на достижение успеха в делах и хозяйственных работах. Так, при появлении П.п. во всех домах бросали работу (полес. гомел., в.-серб.), будили спящих (з.-полес., ц.-полес., серб.): «Нз мо́но спа́ти, як везу́ть по́койника хова́ти» (ПА, волын., Цедрогор), не давали спать младенцу (житомир.) либо клали на него веник (серб. болевац, соб. зап.), иначе он долго не научится говорить (житомир. радомышл.), беременной женщине следовало вытереть лицо красной тканью, чтобы ребенок был не бледным, а румяным (гомел.), ей также не следовало выходить в это время из дома (чернигов.) и смотреть на покойного, иначе ребенок родится слабым или мертвым (житомир.). В Болгарии при встрече с П.п. люди грызли веточки боярышника и держали за пазухой камень, «чтобы в доме все было твердое и здоровое, как камень» (Вак.ПО:100). Если проходящую по деревне П.п. не отделяет от жилых домов река, то в этих домах выливают всю воду, называя ее *замрла вода*, не стирают белье и не купаются, не готовятся куда-либо идти, иначе якобы покойник уведет за собой (серб. болевац, соб. зап.). См. также **Переправа через воду.**

Проводы покойного связывались с представлением о выносе, удалении, уходе всего плохого из мира живых в мир мертвых, чем также были обусловлены некоторые магические действия. Например, чтобы не бояться покойника, во время следования П.п. брали щепотку земли с дороги и бросали за гробом (смолен.). В Полесье считалось, что можно вылечить родимое пятно у ребенка — родственника усопшего, если при выносе покойника из дома наложить на пятно руку покойника (брест.). В некоторых местах при приближении П.п. выносили больных детей, чтобы болезнь ушла вместе с покойным (серб.), прикладывали новорожденных к щели между крышкой гроба и боковой доской, чтобы предо-

хранить от болезней в будущем (бел. пни.). Чтобы не болели ноги, брали щепки от гроба и, когда несли покойника, трижды переходили дорогу перед гробом с этими щепками (ПА, брест., Велута). В украинском Полесье, чтобы вывести из дома вредных насекомых, привязывали к ноге таракана и волочили его вместе с П.л. на кладбище (см. **Изгнание ритуальное**).

Вместе с тем, некоторые виды работ специально совершали, увидев П.п.: например, сажали арбузы, считая, что их будет так же много, как много людей в погребальном шествии (житомир.).

Во время П.л. совершались гадания. Так, пол следующего покойника можно было узнать по полу человека, который первым встретится на пути П.п.; о времени следующей смерти судили по тому, насколько далеко от дома или насколько быстро происходит встреча с П.п.; по направлению дыма от соломы, сжигаемой на перекрестке во время следования П.л. (смолен.), по тому, куда повернет голову везущий покойного конь (великопол.), определяли, в какой стороне села будет новая смерть.

Лит.: Fisch.ZP:253–256,260–267,271–272, 274–275,279–283; Вак.ПО:96–101; Зеч.КМС: 52–57,60–61; ППГ:25–26,103,119–120,149, 151,155; ППО:18–19,59–61; Сед.О.ПО:76–77, 89–90,147,160; СМЭС 2:61–71; ЭСЗР:68,131, 238; Шн.ГЕСО:271–274; ПА: ПЭС:261–262; НТК:344–345,461–462,481; NSL 1:305–306,311; Zab.ZG:110–111; KLW:180; Sychta SGK 4:111–112,5:385–386; Ном.:330; Ног.:271; Zamag.:229.

А. А. Плотникова

ПРОЩАНИЕ — этикетные формулы, жесты и ритуальные акты, входящие в состав крупных обрядовых комплексов (**родня, свадьбы, похорон**, календарно-сезонных циклов) и в ритуализованную практику повседневного расставания (на день, на ночь). П. — кульминация **проводов** при отъезде на более долгий срок (на богомолье, в армию, на промыслы, заработка вдали от дома и пр.).

В лексике и обрядности П. актуализируется идея разлучения и отделения: чеш. *loučit se / rozloučit se*, словац. *rozlúčiť sa*, пол. *rozłączyć się*, укр. *розлучатися* и др., *розлучання*; болг., макед. *раздяла*; рус. фольклорное *расстаночки, расставанье*; рус.

курск. *растака*; 'прощание и место прощания' (перекресток, околица и др.), костром. *растань, расстанюшки*. В П. акцентируется момент ухода: *расхожбье щи* 'прощальный ужин на третий день свадьбы'; *выпить на расхожу* 'выпить при П. с хозяевами после свадьбы' (СРНГ 34:302) и др.

П. нередко составляет нераздельную пару или единое целое с прощением, что поддерживается общностью корня **prost-* и омонимией его дериватов в южно- и восточнославянских языках. Рус. *прощаться*, укр. *прощатися*, болг. *прощавам се* означают два акта: испрошившая прощения, человек прощается; кроме того, П. — это 'взаимное прощение' и 'прощание' (серб. *опрощај*). Особенно ярко эти два мотива представлены в терминологии и обрядности Прощеного воскресенья (кануна Великого поста у православных славян): рус. диал. *Прощальное воскресенье*, болг. *прошка*, макед. *прочка*, в.-серб. *лесковац*, пирот. *прочка, прочће*, а также в обрядах перехода — в похоронной и свадебной лексике: *прощенье* — 'поминальное угощение' (рус. москов.), *прощальный* — 'поминальный' (СРНГ 33:55, урал.); болг. *проста се, прущавам се, протвам, проста* 'исполнять ритуал П. с умирающим, покойником' (БД 8:58,298–299; Ркс. 317); ср.: *прощаться* с умершими родными ходили на кладбище в Прощеное воскресенье, перед свадьбой, перед отъездом (Берн.РКП:12, рус.).

От **prost-* образованы термины обрядовых актов прощания и прощения: *простини* 'расставание, разлука и обряды, при этом исполняемые' (Даль 3:514); *прощальная* 'вечеринка по случаю отъезда кого-л.' (СРНГ 33:55, брян.); *прощи* 'прощание с отъезжающим, умершим' (свердлов.); *лиц* перед изменением их статуса: *прощальник* 'казак, прощающийся пирушкой со светской жизнью перед поступлением в монахи' (рус. кубан.) и др.

Словесное П. содержит обе идеи или сводится к испрошиванию прощения: рус. *прощай* одновременно значит и 'прости'; формула *Прощай, прости* звучит при расставании (Даль 3:513), ср. также П. гостя при уходе: *Прощенья просим* и ответ хозяина: *Бог простит* или *Прощенья — Бог на прощенье* (СРНГ 33:58, рус. сибир.), *Прости, Христа ради!* (БВКЗ:135) и т. п. Отправление в путь связано с просьбой о прощении: «Если обидел тебя когда в чем, то прости меня, Христа ради» (Щепан.КД:80).

Похоронный обряд — это череда прощаний, начинающихся с момента приближения смерти (ср. рус. *проститься / расстаться с душой 'умереть'*). Больной перед смертью шел в поле и прощался с «вольным светом», с водой и др. (о.-слав.). Умиравшего клали на пол, чтобы он простился с землей (словац.). П. с людьми необходимо для умершего, чтобы ему было легче перейти в иной мир («Як попрощалися, він вже на правді, а ми ще в гостях, в гріхах», Укр.:322), а также и для живых — чтобы покойник не стал колючим (см. **Покойник «заложный»**). Если кто-либо не успевал попрощаться с умирающим при жизни, обязательно делал это после смерти — целовал крест в церкви, а затем на могиле (рус., укр., болг.). Жене не разрешалось прощаться с покойным мужем, иначе на «том свете» они не найдут друг друга (Ркс. 292, болг. софийск.).

Одновременно спешили к умирающему проститься и несли ему гостинцы (БВКЗ:287). При первых признаках ухода человека из жизни все по очереди подходили к нему, целовали руку (или икону на груди) со словами: «Прости меня, имярек». При П. умирающий оставлял наказы, которые нужно было обязательно выполнить. В украинских Карпатах перед выносом тела священник провозглашал *прощу*, прощался от имени умершего со всеми и просил прощения, в это время все стояли на коленях, наклонив головы к гробу. В Словакии и в Польше один человек от имени покойного прощался со всеми, просил у них прощения и благодарил их. При выносе тела исполнялись песни, напоминающие прощание невесты с домом (РСев-2001:675). Перед отправлением на кладбище гроб в доме разворачивали к иконам, полагая, что покойник «с белым светом прощается», оставляли его во дворе, под окнами, чтобы он простился с домом, затем несли через деревню на руках, чтобы простился с деревней (рус. заонеж.).

В П. с умершими значимы концепты греха, вины и виновности. В ритуале похорон младенцев, которые считались безгрешными и которым не за что было просить прощения, П. отсутствует (РСев-2001:673). Широко распространены представления, что грешники и «знающие» мучаются перед смертью, не могут проститься с жизнью (о.-слав.). Умиравший должен непременно попросить прощения у того, кого он обидел, и проститься с ним. За этим человеком специально посылали, веря, что

смерть не наступит, пока он не простит больного (Лов.:412, болг.).

У русских и сербов, перед тем как родить, женщина прощалась с домашними, как перед смертью, поскольку считалось, что «она одной ногой в могиле».

В свадебном комплексе присутствуют ряд актов П.: жених и невеста прощались по отдельности со своими друзьями, с неженатой молодежью; накануне свадьбы устраивался *вечерок проишанья* или *причеты* (рус. белозер.); при отправлении к жениху невеста расставалась со своим домом (просила прощения у родителей), с волей, с **красотой**; молодые прощались с гостями перед брачной ночью и т. д. Некоторые ритуалы П. были весьма продолжительными. Так, прощание невесты с домом на Рус. Севере начиналось за неделю до свадьбы — девушка причитала (особенно перед сном), обходила с плачем все село. Известно также П. невесты у окошка; выходя на крыльцо, она пускала *зыцен* голос, призывала отсутствующую родню и прощалась с умершими родителями, если была сиротой (РСев-2001:495). Перед приездом жениха подружки наряжали невесту, сажали ее посередине комнаты и пели ей прощальные песни (словац.). См. **Канун свадьбы**.

В сферу свадебного П. входит благословение, причитания, одаривание и благодарение. На Украине староста произносил при плетении венков *прощу* — проповедь, благословение молодых (Укр.:297). После благословения родителей перед отъездом в церковь при выходе из избы невеста причитала: «Прощайте, сусіди, сусідушки!», дотрагивалась до печи, прощаясь с родным очагом (укр.). Причитания невесты при П. (*корлене*) известны у болгар в Родобах. В обл. Сакар невеста прощалась с родными, вставая на подушку во дворе, обратившись к востоку, и одаривала родных (болг.). Невеста при П. с домом и родными благодарила всех за доброту, обращаясь и к людям, и к дому, саду и др. (пол.).

П. совершали после свадьбы убогом: молодые отправлялись к матери невесты, просили прощения и прощались, затем устраивали свадьбу.

П. с **рекрутами** длилось несколько дней. Будущие солдаты устраивали прощальные вечеринки, обходили село с песнями. Рекрут прощался и со своим конем. На П. солдату дарили предметы на память: серебряную монету, которую он берет до возвращения; де-

вухи дарили носовые платки с вышитыми пожеланиями; родители и родственники приносили на П. рушники, рубахи. Прощаясь, рекрут брал с собой мешочек земли, ему вручали амулеты, ладанку, зашивали в одежду обереги (нательный крест умершего). Последнее П. проходило у обетного креста, у дерева (при этом обламывали верхушку на память), родные приносили напутствия, читали молитвы и заговоры на дорогу и др. Место П. соотносилось с плачем, ср. болг. топоним *Плачи дол* (Ркс. 324).

Отправление в дальний (или потенциально опасный) путь связано с развернутой обрядностью, множеством примет, запретов и рекомендаций. Обязательным считалось П. перед уходом в лес, на реку и перед отъездом («Не просясь в дорогу уехать — ломка будет», Даль 3:514) и получение благословения. При П. с путником (в т. ч. отправляющимся на рыбалку, охоту) запрещалось задавать прямые вопросы «Куда идешь?» (о.-слав.). Недобрые слова и мысли об уходящем делают его **проклятым** (с.-рус.).

Формулы П. с гостями, при отправлении в путь, при повседневном расставании представляют собой архаические заклинательные пожелания скорой встречи; хорошего пути, удачи, здоровья; благословения и благодарности: рус. «До свидания!», «Не поминной лихом!», «Будь здоров!», «Легкого пути!»; болг. «Добър път, лек път!» [Доброго пути, легкого пути], «На добър час!» [В добрый час], «Пак да се видиме здрави и живи!» [До встречи живыми и здоровыми]. Распространено обращение за покровительством к высшим силам (ср. болг. *збогуване*, макед. *збогуване* 'прощание', словац. *zbohot* 'прощай'): укр. «Нехай Вам Спаситель помагає!», «Хай вам Бог поповняє!»; болг. «Господ со здраве да го донисит (от гурбет)» [Господь пусть принесет его с заработков на чужбине здоровым] и др.

П. иногда имеют форму диалога и требуют ответной реплики с идентичным мотивом: укр. «Бувайте здорові» — «Здорові будьте и нас не забудьте»; болг. «Иди с Богом. Иди със здраве» — «Остай с Богом. Остай със здраве!» [Иди с Богом. Иди со здоровьем! — Оставайся с Богом. Оставайся со здоровьем!]; «Со здраве, со веселне! — Здраве да имаш!» [Со здоровьем, с весельем! — Будь здоров!].

Специальные пожелания произносили при П. с рыбаком: рус. «Ни головы, ни хвоста», с охотником: «Ни пуха ни пера», в ответ они

должны были сказать «К черту!» (МСб 1:55). Особые формы П. характерны для похорон и поминок: рус. «Пусть земля тебе будет пухом», «Легонького лежаница»; укр. «Нехай над ним земля пером!», «Нехай йому земля легка!»; болг. «Лека му гръст» и др.

При П. по окончании праздничных торжеств могол произносить развернутые тексты. Уходя со «славы», гость говорил: «С Богом остај брат домаћине! Ти си мене угостио вином и ракијом на твојој госпојској софри, а Бог тебе славом и поштем а јуначким главама највише да Бог да! <...> Здрав си ми и фала ти на час и на љубав. Сад остај наздравље» [Оставайся с Богом, хозяин! Ты меня угостил вином и ракией на твоей трапезе, а Бог пусть тебя <пожалует> славой и уважением и сынами-молодцами! <...> Будь здоров и спасибо тебе за честь и любовь. Оставайся со здоровьем!], на что хозяин отвечал: «Пошао ми с Богом и сретњи ти пут био да Бог да!» [Иди с Богом и дай Бог тебе счастливого пути!] (ОКИ:59, серб.). Прощаясь с гостем, приглашали заходить снова: «Заходи Иван Фомиць нам — коли нето певецорку, от нецово делатъ — цайку попить» (рус., БВКЭ:93).

Запреты. В ответ на П. гостей, уходящих с родни, роженица молчала, ей запрещалось также на прощанье подавать руку, «иначе у нее не будет молока, а ребенок лишится сна» (Ркс. 179, болг.). Фраза «До свидания» на разных этапах похорон исключается во всех традициях. При П. с козлуном на свадьбе нельзя было говорить «Бог простит» (БВКЭ:137); запрещалось благодарить знахарку (особенно говорить ей «Спасибо») и прощаться по окончании лечебных магических действий. Попрощавшись, оставляли дверь открытой настежь на весь день, не мели в избе и пр.

К прощальным жестам и действиям относятся: трехкратное целование в щеки (руки старшему, в лоб — младшего), поклоны перед родителями и перед всем селом, осеение себя крестом (ср. пол. *zegnac się* 'прощаться' и 'креститься'). Уходящего крестили вслед, благословляли иконой или крестом, под ноги ему выливали воду (болг., макед.). Мать гладила уходящего в рекруты сына по голове, натянув на руку рукав: «Пойди, поезжай, Бог с тобой!» (Щепан.КД:85). На прощанье выпивали: «Давай выпьем поперечинку <разбавленную водку> на прощанье» (СРНГ 29:309), присаживались и т. д.

П. — обязательный сюжет причитаний, свадебных и рекрутских песен. Мотив П. и рас-

ставанья присутствует в фольклорной прозе (сказках) и поэзии (в духовных стихах, народных песнях, балладах, частушках и др.). Чаще всего описывается П. с семьей (родителями, женой), друзьями и возлюбленной при уходе из дома или перед смертью; П. с любимой девушкой, выходящей замуж за другого, и пр.

Кроме П. с людьми, известны ритуалы П. с землей (перед исповедью, отъездом на чужбину), а также П. с местом: в народной медицине — посещение того места, где заболел, упал, повредился (СРНГ 33:55).

О П. в календарной обрядности см. в ст. **Проводы**.

Лит.: СРНГ; Гринч.; Даль; Митр.; Номис.УПП; Даб.БП:129–132,145,156; Лог.СОЗ:154–157; ВСЭС:336; РП:471–473; РСев-2001:691,711; Щепан.КД:79–106; Берн.РКП:83; Топорков А. А. // СМ²:393–394; СОВК:15,206,245–246; БВКЭ:93,135,137,287; Русские 2003:503–504,519,528,627–628; Трофимов А. А. // МСб 1:54–55; Укр.:289,302,322,324; ПА; Ристески Љ. // ИСД 7:95–96; Вак.ПО:76–77; Род.:175–179; Сакар:295; СбНУ 1983/57:579; Ркс. 179,303,306,315,329; ОКИ:59,121; Мил.ЖСС:336; Вар.ŽWP:151–152; Sim.KG:103–109,128–143,178,195–196; Vajp.:179–181; Ратица Д. // КСК 9:129–139; Соболев А. Обряд прощания с землей перед исповедью. Заговоры и духовные стихи. Владимир, 1914.

И. А. Седакова

ПРУТ, прутья — орудие ритуального битья и устрашения, имеет отгонную, продуцирующую и очистительную функции; служит материалом для изготовления обрядового реквизита. См. **Ветка**, **«Пальма»**, **Бить**. В ряде обрядовых ситуаций изофункционален **венику**, метле, **палке**.

Символику и обрядовые функции П. нередко определяет вид дерева, с которого его срезали, а также длина П., его возраст, отсутствие листы, наличие почек. В юж. Чехии в пасхальные «пальмы» включали П. ясеня, которому приписывалась особая апотропейная сила. Для избавления от домашних насекомых было принято ударять друг друга березовыми П. (луж.), в Пепельную среду окроплять дом водой, в которой варили пасхальные яйца вместе с П. ясеня (чеш., Быдзов). Эти же П. помещали в подвал для

отгона всякой нечисти (мышей, насекомых). Лещиновый П. наделялся способностью убивать черта, змею (серб.). Ясеневым П., которым разогнали змею и лягушку (бел.), двух боровшихся змей или ящериц (укр. закарпат.), махали в сторону градовых туч, отгоняя их от села. На однолетних осиновых П. сжигали вырванный с корнем **залом** (рус.) или клали их крест-накрест на поле, где находили залом (курск.). Однолетним П. лесного орешника мать била **подмышы** до тех пор, пока вештица не возвращала ей украденного ребенка (морав., Рожнов). Березовый П., которым стегали больного, возвращал здоровье (пол.). Прутом шиповника измеряли больного падуцей и закапывали П. в том месте, где случился припадок. Прутом лещины, ивы, шелковицы, ежевики измеряли рост покойника и опускали его в могилу (болг. пловдив.). В день Сорока мучеников (*Младенци*) девушки набирали в лесу по 40 вербовых П. и дома ими подметали пол — от змей (болг. софийск.). Новогодний прутик *сурвачка* должен быть кизилковым или от другого плодового дерева, шелковицы, шиповника (болг. пловдив.). В субботу перед Вербным воскресеньем пастух нарезал П. лещины, черемухи и др. по числу полей, засеянных пшеницей, еловых П. — по числу всех угодий и один П. цветущего волчьего лыка для горохового поля и разносил по домам. Все П. связывались вместе, а после освящения связка разбиралась, и из каждого П. делался крестик для каждого злака из положенного ему вида дерева (ю.-морав., Крумлов).

Магия роста и плодородия. Придя в дом в Сочельник, **полазник** высекал прутом искры в очаге и желал хозяевам богатства, счастья, приплода (ю.-слав.). На Новый год мальчики шевелили прутом огонь в очаге, высекая искры, приговаривая: «сколько искр, столько ягнят, телят и т. д.» (макед.). Хозяйка замешивала рождественскую чесницу двумя П. лесного орешника. В день Трех Королей мальчики обходили дома с П. лесного орешника и получали в дар горсть овса (украинцы Замагурья в Словакии, лемки Сондецкого воев. в Польше). Яблоневым П., на который, как на вертел, насаживали кусок солонины, хозяин прикасался ко всему живому, начиная с домочадцев и кончая животными с пожеланиями расти и набирать силу, после этого относил П. к плодovому дереву (банатские горы). Виноградный П., лезавший в Рожде-

стенский сочельник на праздничном столе вместе с другими предметами (для прибыли и добра), после трапезы бросали в виноградник (болг. пловдив.). В день Невинных младенцев (28.XII) ритуальным прутиком дотрагивались до плодового дерева, прося его об урожае (словен.). Связку П., освященных в Вербное воскресенье, относили в сад к плодовым деревьям для усиления плодоношения (словен.). В Вербное воскресенье девочки лет 13–15 разносили вербовые прутики, клали их на стол и получали дары (словац., Горни Липтов). Для удлинения пасхальной «пальмы» и усиления магической силы к ней привязывали П. лещины (чеш. морав., силез.).

В весенние праздники (Вербное воскресенье, Страстную пятницу, пасхальный понедельник) втыкали освященные вербовые, буковые П. в посевы хлебов, чтобы они вырастали высотой с П., чтобы колосья были длинными (чеш., словац., серб.); в алыное поле — чтобы лен уродился (в.-слав.). Освященный вербовый П. перед севом клали в посевное зерно (словац., Замагурье), втыкали в землю, проведя первую борозду или окончив сев (словен., Лашче). В Чехии в Страстную пятницу П. ильма относили в ржаное поле; их надо было охранять, т. к. если П. кто-нибудь унесет, то с ними заберет и урожай. Подобные магические действия, направленные на усиление вегетации культурных растений, могли совершаться превентивно. Новогодним прутиком *сурвачка* стучали по деревянной мерке для зерна со словами: «да набуяват нвите» [пусть буйно растут хлеба] (Плов.:253). При обходах домов ряженые продавали П. хозяевам, чтобы у них уродился лен (чеш.). В Зеленый четверг дети обходили дома с вербовыми П. и желали, чтобы у хозяев уродился такой длинный лен, как прутик, который они принесли (в.-словац., Ждьяр). В Страстную субботу мальчишки над огнем костра согревали П. лещины, чтобы «так же солнышко грело их поля» (Стржелна на моравско-словацком пограничье). По количеству почек на воткнутом в поле П. гадали, сколько копен ячменя, овса соберут осенью; по величине почек на П. судили, где будет лучше урожай — в горах или в долине (словац., Замагурье).

В начале апреля хозяйки освящали П. вербы, березы и др., чтобы ими в «коровий праздник» (*hody krovské*) выгонять коров из хлева на пастбище (чеш.). Иногда предпочитали березовые П., полагая, что у коров мо-

локо будет такое же вкусное, как березовый сок (чеш.). Перед выгоном скота на горное пастбище хозяйка отламывала три вербовых П.: один клала в ведро с водой, второй втыкала в навозную кучу, а третий помещала над дверями хлева, затем брала зазеленевший П. из ведра и им погоняла коров (словац.). В день св. Игната (20.XII) в Пловдивском крае хозяйка ударяла овец свежим П., чтобы родились ягнята женского пола.

Прутьями плодовых деревьев принято отмечать места, где будут камни фундамента будущего дома; после закладки дома П. сохраняют (болг.).

Стеганье прутьями. В день Невинных младенцев (*Младенци*) прутьями вербы, ореха и др. ударяли детей, молодежь, иногда и всех домочадцев для надления их жизненной силой и здоровьем (хорв., словен.). На Новый год мальчишки с охапками П. обходили дома и, произнося благопожелания, ударяли хозяев прутьями «для здоровья и плодovitости» (болг., макед.); в районе Скопья колядники «били» П. всех домочадцев и скот и оставляли в каждом доме прутик «на урожай». В Софийской обл. дети ходили по домам в день св. Василия с охапкой вишневых П. и в каждом доме оставляли по одному прутику, ударяли каждого по спине — для здоровья; хозяйка ставила П. в воду, чтобы они расцвели. В пасхальный период связкам вербовых прутьев стегали девушек для надления их жизненной силой (чеш., словац.), чтобы не было чесотки (словац.). В Юрьев день хозяйка или пастух ударяли или просто касались (освященным) П. каждого животного (о.-слав.). Однако сухим П. запрещалось дотрагиваться до живого — если это сделать, овцы зачахнут и слохиут (укр., Закарпатье); по этой же причине нельзя бить детей сухим П., венком (чеш., луж.). У зап. славян битье прутьями могло получать христианскую мотивацию: в Страстную пятницу хлестали друг друга розгами в память о бичевании Христа.

Обычай разносить по домам П. имел целью надление дома достатком и благополучием и защиту его от всякого зла; он был приурочен преимущественно к святочному периоду. У зап. славян и на Карпатах это делали пастухи. Они дотрагивались прутьями до больных или плачущих по ночам детей, били по углам избы, чтобы не заводились мыши. В зап. Словакии в день св. Мартина (11.XI)

пастух приносил березовые П. (*marciny*) в каждый дом и произносил благопожелания; поздравлял козьев от имени св. Мартина и раздавал П., которые хозяева кранили до весны и выгоняли ими скот. В юж. Моравии березовые П. (*březáky*) пастух разносил в день св. Степана (26.XII). В день св. Николая (6.XII) ими стегали непослушных детей (словац.). У лемков в канун Крещения пастухи разносили по домам ореховые П., козьяки били ими коров, «чтобы телались». Часто хозяева стегали пастухов принесенными ими П., а пастухи высоко подпрыгивали, чтобы скот был резвым и здоровым (чтобы конопля была высокой).

В Страстной четверг пастухи разносили по домам П. и желали козьявам получить лев высотой с принесенный П.: получить столько овец, сколько почек на П. (э.-слав.). Овчар утром Юрьева дня ударял скот вербовым или кизиловым П., чтобы он был здоров, как кизил, и рос, как верба (в.-серб., Ант.АП:189). Иногда березовые или хвойные П. пастухи разносили по домам накануне выпаса и за благопожелания получали от хозяев деньги и угощение.

С помощью П. производили действия оборотного, смысла которых — изгнание, устрашение, уничтожение опасности, нечистой силы. При первом выгоне каждую корову ударяли три раза П., затем его затыкали за балки в хлеву (рус.). На Витебщине считалось обязательным, чтобы пастух в течение летнего сезона три раза вербиной (прутом) ударил каждую скотинку. Этот П. по возвращении пастух затыкал над дверями хлева, чтобы преградить вход нечистой силе, а скот, видя П., шел бы прямо домой. Вернувшись с пастбища, пастух разламывал дубец (нередко это освященный П. вербы) на столько частей, сколько было отдельных помещений для скота или отделений хлева, а кто-нибудь из семьи бросал по кусочку П. в каждое помещение через перегородки (бел. витеб.). Русские бросали в хлев осиновы П. (костром.), чехи в ночь на Филиппа и Якуба (1.V) втыкали П. колючих растений в навозную кучу; два оświęщенных П. черемухи помещали под порогом хлева. Македонцы в канун мартинской недели (14.IV) одну половину расщепленного вдоль тернового П. клали на землю, а другую — над воротами скотного двора и прогоняли скот; через неделю П. выбрасывали (Струга, Дримкала). С помощью П. можно было вернуть

отнятое у коровы молоко, для чего в день св. Яна (24.VI) надо березовым П. стегать масло, сбитое из «зачарованного» молока, а ведьма, ощутив эти удары на себе, придет и вернет отобранное молоко (пол., Вармия и Мазуры).

Девять березовых прутиков, положенных в люльку, охраняли ребенка от ночной мары (чеш. морав.), от испуга, от всего злого (бел. гомел., пол.). П. от метлы охраняли роженицу (рус.). Прутом слегка ударяли новорожденного на пороге дома отец или крестная, вернувшись из церкви после обряда крещения, что было знаком окончательного разъединения младенца с лоном матери (пол., Bieg.MD:153). Этому же действию придавалось апотропейное значение. В польской свадьбе длинный П. (несколько П., березовых или вербовых) был символом достоинства и власти жениха. Когда ехали в костел, П. употребляли в качестве кнута, подчеркивая тем самым роль молодого в новой семье (Великопольша, KLV:147).

В Рождественский сочельник полазник ворошил вербовым П. уган в очаге и произносил приговор: «Сжигаю лисицу и крота, воробья и кобчика, сороку и галку, орла и волка» (серб., Груза). Крестики из оświęщенных «пальм» в Страстную субботу затыкали по границам полей, лугов, лесов (словен.), по границам и углам полей (чеш.; пол., Силезия); прикрепляли на дом, под окно, над дверями — от молнии (з.-чеш., словен.), к колодцам, «чтобы злой дух утратил силу» (словен.). Для этого П. от пасхальной «пальмы» запахивали в первую борозду (словац., Спишская Магура); втыкали в хлебное поле вербовые (ивовые) П. (словац., Замагурье). В Троицкую субботу парни выносили на нивы крестики из оświęщенных лещиновых П. (словен.). В Хорватии (Лика) для отгона градовой тучи зажигали пучок П. В юж. Моравии в первую телегу с навозом, вывозимым весной в поле, обязательно клали ореховый П., чтобы никто не смог отобрать плодородие. С той же целью втыкали в навозную кучу П. терна, можжевельника.

П. осины втыкали в капустные грядки для охраны от червей (рус. сибир.).

П. как атрибут мифологических персонажей. **Водяной** прут (красным, зеленым) рассекает водное пространство (в.-луж., чеш.). В преданиях и быличках о **волколаках** и **оборотнях** ударом П. превращают людей в зверей, но так же превра-

щенным возвращается человеческий облик (Аф.ПВ 3:555–556). В сказках **внлы**, **ведьмы** ударом волшебного (золотого) П. вызывают окаменение или погружение в сон царства, богатырей, сказочных героев, и с его же помощью герой разрушает колдовство и возвращает заколдованных к жизни. В русских сказках орудием колдунов и ведьм служит зеленый П., удар которого может превратить людей в зверей и птиц (Аф.РНС 8:22,26). В сербской сказке вештица ударом П. вскрывает грудь человека, съедает его сердце, и человек вскоре умирает. Прикосновением волшебного П. отпираются горы, добываются сокровища. Тремя зелеными П. царевич побеждает лютого змея; подкидыш бьет Бабу Ягу тремя железными П. (Аф.ПВ 3:541).

П. в народной медицине. Наиболее распространенным способом изгнания болезни является битье прутьями (о.-слав.). При лихорадке осиновыми, можжевельным П. пороли больного или стегали стены избы (рус.); березовым П. ударяли больного сухотами ребенка (пол.); эпилептиков стегали сухими П. (рус.); от бессонницы П. венника клали под подушку (о.-слав.); при лечении нервных болезней из двух виноградных П. делали «вольчю пасть», через которую проходил больной, веря, что болезнь останется в П. (с.-в.-болг.). П. разных деревьев использовали в качестве мерки, которой измеряли больного и затем «хоронили» — закапывали в могилу родственника (серб., Левач), клали в гроб на ближайших похоронах (полес.). В Сисиниевой молитве от лихорадки Господь повелевает мучить 12 сестер трясовиц тремя (семью) железными П. (вар.: четырьмя дубцами [путьями]), задавая им по триста ран в день (Аф.ПВ 3:86); в другом списке старцы получают приказ сломить по трн П. и бить трясовиц по три зорн утренних и по три зори вечерних (Аф.ПВ 3:90).

П. в любовной магии. П. из свежескопленного венника помещали в дверях; как только его перешагивал тот, кому предназначалась присушка, П. брали в баню, бросали на полок и приговаривали: «Как сохнет этот прут, пускай сохнет по мне раб божий (такой-то)» (архангел., Пзн.З:209).

П. применялись для изготовления обрядового реквизита: они служили основой для фигурных жатвенных венков, для изготовления фигур, обруча для венка. На П. крепилось свадебное знамя. Срезание П. для этой цели было ритуализовано: выбирали П.

дерева, почитавшегося «счастливым» или надеваемого отгонными свойствами. Было важно, где растет дерево, с которого будет срезан П., как его отсекать (например, одним ударом — болг. пловдив.), с какой стороны к нему подходить (укр., болг.) и т. д.

Лит.: Зел.ИТ 1994:106; Гура СЖ; Пзн.З:142, 143, 210, 227; Никиф.ППП:178, 179, 201; Bieg.MD: 152, 153; ZWAK 1878/2:139; ČL 2.599, 605, 611, 612, 698, 699; 1895/4:326, 330, 332, 334; 20:301, 310, 311; 50:202; 67:89; Bart.ML:34, 35; Húsek HMS:263; Kulda MNP:265; Per.RMHP:71; Rača:206; SN 1956/4:506, 507; Zamag.:248; Kut.PLS 1:98, 121, 130; 2:23–24; ИЭИМ 1975: 382; Плов.:222.

В. В. Усачева

ПРЫГАТЬ, скакать, спрыгивать — ритуальное действие, имеющее продуцирующее и социализирующее значение. Встречается в календарных, семейных иokkaциональных обрядах, а также в ритуализованных ситуациях. Символически соотносится с оппозициями динамика—статика, высокий—низкий.

На западе славянского мира (прежде всего у поляков, чехов, моравян и словаков) для пробуждения вегетации культурных растений в составе масленичной обрядности широко практиковались прыжки и подскоки. В Мазовше в масленичный вторник в корчму вносили огромный пень, через который женщины перепрыгивали в надежде на то, что у них вырастет хороший лен, а мужчины — ради урожая овса. Чтобы лен и конопля были высокими, во время масленичных гуляний в корчме прыгали на пол с лавок, столов или печей, перепрыгивали через колоду, подскакивали к потолку (в т. ч. во время масленичных танцев), ср. пол. *skakać na konopie do góry*, чеш. *skákáne na hrubé dýně*. На Брестщине дети в Новый год высоко прыгали в доме, чтобы лен был высоким, и пели: «Родися, ленюк, високий, белый, волокнистый» (Тол.ПНК:158).

Значение ускорения того или иного действия или события придавалось прыганию и в других обрядовых ситуациях. Чтобы ребенок хорошо и быстро рос, повитуха в Добрудже на крестинах после окуривания питы подпрыгивала и поднимала питу вверх с пожеланием роста и счастливой судьбы ребенку. Во время

тяжелых родов, чтобы плод скорее вышел из тела матери, у вост. славян роженицу заставляли плясать и подпрыгивать на печной заслонке, а также клали мужа на пол и понуждали роженицу перепрыгнуть через него. Чтобы свадебный каравай получился высоким, каравайницы, посадив его в печь, танцевали «до скоку», т. е. подпрыгивая. См. также в ст. **Высокий, Качели**.

Прыгание было одной из форм социализации подростков и испытания молодежи и, призванной выиснить степень их готовности к браку, точнее — соответствие их физического состояния уровню брачного возраста. У вост. славян прыжки были частью скакания на доске (вид примитивных качелей) — формы весеннего досуга молодежи. В один из весенних праздников (в день Сорока мучеников, на Благовещение, от Благовещения до Пасхи) девушки парами прыгали на доске, положенной поперек бревна, встав с двух ее концов. Это называлось *скакать ў скокалки, скакать на досках, скакать на доске, скакать в дошки, ломать дошки, гулять у скокалки*. Право на такой вид развлечений-испытаний имели лишь девушки, вошедшие в возраст невест. Способность девушки много раз подпрыгнуть на такой доске, не упав, или сломать сорок таких дощечек расценивалась как свидетельство ее зрелости и способности к браку, ср.: «...хто сорок раз на дошки подскочит, дак замуж выдць» (ПА, гомел.); «Надо сорок достачек зламаць, зламае — значыць, харошая деўка» (ПА, гомел.). Иногда соревновательный аспект уступал место матримониальному: «Девичата скакалы у дошку. Положить кусок сыру (на другой конец доски) и скачуть: ў яки бок упаде сыр, ў таки выйде деўка замуж» (ПА, брест.). Скаканье на досках воспринималось как особый вид весеннего девичьего состязания, победительницу в котором так или иначе выделяли в девичьем коллективе: «Кто выше подскакивает, тому честь и хвала» (Гром.МРД: 411, помен.). Скаканье на досках — в ряду других «богомерзких» и «поганских» обычаев — запрещалось в поучениях против язычества («Поганских обычаев да не творити, сиречь на досках не скакати, и на зыбелях не зыбатися, и яйцами не катати...») («Книга каноны...» из рукописи Пантелеймонова монастыря на Афоне — СЭ 1986/1:101, прим. 47).

Вместе с тем скаканье на доске как форма активного досуга жестко регламентировалось

по времени: на Рус. Севере оно категорически запрещалось сразу же после сева, поскольку земля «беременна» (Мор.Слп.КИ:802, вологод.), «тяжела» (Берн.МОЖ:172, вологод.) или «обременена» (Зел.ОРАГО 1:256, вологод.), а также после Пасхи — иначе «Христа затопчешь» (ЖС 1994/2:51, мезен.). Связь прыжков и подскоков с годовыми вегетативными процессами и космическим циклом прослеживается в болгарском (фракийском) запрете водить на Пасху «скачено хоро» (хоровод с подскоками), чтобы летом не было града.

В составе семейных обрядов прыгание символизирует продвижение вперед по социальной лестнице, изменение социально-возрастного статуса.

Прыгание было основным действием в составе известного русского обряда «с к а к а н и я в п о н е в у». Преимущественно в южнорусских регионах (Тульская, Калужская, Воронежская, Брянская обл.), а также локально в других местах (Пермский край, Псковщина) в момент достижения девушкой совершеннолетия, а чаще в составе свадебного обряда (после сватовства и рукобитья) мать или сваты заставляли девушку одеться в поневу (ю.-рус. — вид одежды, заменяющий взрослой женщине юбку), поскольку до этого момента она часто ходила просто в рубаше. Надевание поневы означало перемену ее социального статуса и символизировало переход в категорию брачного возраста. Обряд состоял в том, что девушка ходила по лавке, а мать или сват, стоя внизу, понуждали ее прыгнуть в поневу или юбку, разложенную на полу, говоря при этом: «Вскоци, дитетко, вскоци, милое» (Зел.ИТ 1:185, тул.) или «Сёгни, сёгни, дитетко, ў вечный хомут» (Каб.АЖТ:144, брян.). Девушка же, не торопясь распрощаться с детством, ходила взад-вперед и говорила: «Хоцу — вскоцу, хоцу — не вскоцу», после чего обычно прыгала в поневу или юбку, стараясь угодить прямо в середину, что расценивалось как знак ее зрелости — физической и нравственной, как свидетельство ее готовности к браку. Если же ей не нравился жених, она просто спускалась на пол и уходила. Ср. рус. *высочить замуж* 'выйти замуж быстро, опередив других, раньше своего возраста'.

Семантика превосходства присутствует и в других свадебных, а также предсвадебных обычаях, связанных с прыжками и подскока-

ми. В Усолье, например, во время свадьбы на мосту встречались представители жениха и невесты и старались «скачить» как можно выше: которая выше вскочит, та сторона будет верховодить и в браке. Во многих славянских традициях невесте рекомендовалось, впервые войдя в дом мужа, постараться прыгнуть с порога как можно дальше, чтобы хозяйничать в доме, ср. рус. *выскачка* 'тот, кто выскачил в чины, опередив товарищей' (Даль 1:313), а также серб. *доскочити нечему*, *некоме* 'одолеет, справиться, перехитрит'. У сербов-границар девушка, идя на посиделки, клала себе в обувь серебряную монету и говорила: «Бжеjte джевојке! ето међу вас златнице: златније крила, сребрније ногу, најкашње скачила, а најпрва доскочила! [Убегајте, девојки, вот среди вас «златница» (мясная муха): золотые крылья, серебряные ноги, позже всех прыгнула, а раньше всех допрыгнула] (Бег.ЖСГ:255), в чем также можно усмотреть претензию на социальное превосходство произносившей эти слова девушки и ее хорошие matrimониальные перспективы.

Прыжки как составной элемент сложного обрядового комплекса входили в традиционные у славян игрища вокруг календарных **костров** (мартовских, новогодних, масленичных, троицких, купальских, пасхальных и др.), ср. Полесское окказиональное название кануна летнего Иванова дня *Скакунов вечер*, а также серб. *сунце скаче* 'об игре солнца в летний Иванов день'. Этим прыжкам повсеместно придавались те же продуцирующие и социализирующие значения, а также оздоровительное и апотропеическое.

Прыжки через костер оберегали людей и скот от нечистой силы, болезней, укусов змей и насекомых. Болгары, сербы, хорваты, словенцы перепрыгивали через мартовские костры (1, 9 и 25 марта), чтобы избавиться от блох и обезопасить себя на лето от укусов змей (для чего часто прыгали босиком); словаки считали, что человек, удачно перепрыгнувший через купальский костер, может в течение всего года не бояться смерти; в вост. Полесье перепрыгнуть через огонь заставляли ряженую «русалку», после чего она считалась неопасной; русские в Поволжье прыгали через костры в Русальское заговенье, чтобы обезопасить себя от злых духов и колдунов; белорусы — чтобы спастись от русалок и защитить от ведьм скотину; жители вост. и юж. Сербии прыгали через

масленичные костры «от ведьм», получающих в этот период особую силу, и т. д.

Общеоздоровительная функция прыжков связана с очистительной силой, которой наделялся **огонь**. Дети, перепрыгивая через ивановские костры, кричали: «Да сьм жив и здрав, догодина пак да скача огню» [Пусть я буду живым и здоровым, чтоб в следующем году опять перескакивать через огонь] (Ган.Е:10). Белорусы, перепрыгивая через купальский костер, говорили: «Шчоб здорывы буў, шчоб год був васоли» (ПА, брест.). На Рус. Севере принято было перепрыгивать через костер (великочетверговый или масленичный) с маленькими детьми на руках, чтобы они были здоровы. В Синьской краине старики, переходя по горячим головням, чтобы избавиться от головной боли, говорили: «Садувај ме, Воже, од ove bolesti» [Храни меня, Господи, от этой болезни] (NU 1967–1968/5–6:484). Ср. распространенные у славян обычаи прыгать через камень и железные предметы, чтобы ноги были здоровыми, чтобы не бояться змей и т. д.

Прыжкам через костер придавался и продуцирующее значение. Хорваты Славонии, чехи и словаки прыгали через костры, чтобы лен и конопля уродились выше, а словаки при этом кричали: «Naše конопе су највећи» [Наша конопля самая высокая] (SN 1969/17/1:105); на Украине на Купалу жгли костры, и подростки перепрыгивали через них, «щоб підрости» (ИИФЭ, оп. 7, д. 746, л. 104, киев.).

Прыжки через костер связывались с приобретением удачи, успехом и социальной динамикой. В Шумадии дети перепрыгивали через костер в день Сорока мучеников, чтобы летом иметь успех в нахождении яиц диких птиц. В Полесье и на Рус. Севере считали, что девушка, которая сможет перепрыгнуть через костер, сделает это первой или прыгнет дальше своих подруг; раньше них и выйдет замуж. Если во время прыжка с девушки спадал венок, а парень успевал подхватить его, то он получал право на брак с этой девушкой. Жители Харьковской губ. прямо связывали умение парня прыгнуть через костер с его брачными перспективами: если, разбежавшись, он все же побоялся перепрыгнуть, значит, не сможет жениться. В то же время у белорусов существовал запрет прыгать через костер вдовам или старым девам как лицам, бесперспективным с точки зрения социальной динамики.

Перепрыгивание через костер часто приобретало черты ритуального испытания молодых людей и девушек. Девушка или парень должны были не задеть колышка шеста, находящегося в середине костра, не сбить лапоть, привешенный к нему, не разжать рук, если во время совместного прыжка парень и девушка держат друг друга за руки; прыгнуть выше или дальше всех и т. д. Парни соревновались и в том, кто ловчее других собьет головешкой прикрепленный сверху лапоть. О парне, прыгнувшем высоко, говорили, что он легкий, «як леток» (крылашко); девушку, сделавшую это неуклюже, дразнили «ступой»; тех, кто не справился с прыжком, били крапивой или наказывали другим способом. Куряне клали в костер колоду, на нее сноп соломы, все это поджигали и заставляли парней прыгать через костер: если парень цеплял колоду или сноп ногой, его весь год дразнили «колодошником».

Совместные прыжки через костер скрепляли наметившиеся пары. На Харьковщине полагали, что прыжки через костер парами нужны для того, «шоб дивчата и хлопци любылись» (ХСб 8:244). У поляков в окр. Серадза все женихи и невесты, свадьба которых была назначена на ближайшее время, собирались около купальского костра. Здесь их попарно связывали за руки травой или перевязком, после чего они под руководством «дружбы», одетого в свадебный наряд, перепрыгивали через костер.

Перепрыгивание через высокие предметы также было формой ритуального испытания в традиционных играх (Мор.Слеп.КИ), в соревнованиях у календарных костров, а также в фольклорных сюжетах. Так, в былинах о Василии Буслаевиче рассказывается о молодецких забавах героя и его дружины, когда они перепрыгивали через бел-горюч-камень, причем самостоятельность героя привела его к гибели (Новгородские былины. М., 1978:17).

Прыжки и подскоки были формой экзотического поведения, характерного для участников массовых обрядов и празднеств: при сжигании масленичного чучела, провах русалки-коня в Петровское загожье, во время демонстрации «честности» невесты на свадьбе и т. д.; необычный, вприпрыжку, способ передвижения характерен для русского свадебного дружки.

Прыжки были способом передвижения ряда демонических персонажей: кикиморы (с.-рус.), русалки (в.-слав.),

прыгающей на мельничном колесе и вообще двигающейся вприпрыжку; сербского «дрекваца» перепрыгивающего с берега на берег, и др.

Лит.: Агап.МОСК; Лог.МКЭ:19; ЭССП:278; Мор.Слеп.КИ:783,811,299; Гура СЖ:341–343; МСб 1:44; Каб.АЖТ:68; ЖС 1997/2:59; Ром.БС 8:210,295; Зел.ОРМ²:256; Булг.П:179; Тол.ПНК:185,262; Серж.ПЭ:№ 1040; ZWAK 1887/11:158; ХСб 8:244; БВ 1888/3:202; СМР:149; Плот.ЭГЮС:116; БЕ 1989/2:54,56; NU 1971/8: 225; ZNŽO 1933–1934/29:222; Доб.:270; Вак.БЕТБ:438; Вал.ДР:114; Kolb.DW 28:80–81; Wiedza i zycie 1933/8/7:559–560; Ног.:282; МТ:31,121; Václ.VO:75.

Т. А. Агапкина

ПРЯДЕНИЕ — один из наиболее регламентированных видов домашней хозяйственной деятельности, преимущественно женской; в символическом смысле универсальная модель создания жизни, в т. ч. человеческой.

По болгарскому поверью, прясть и ткать научил людей сам Господь. Тема создания мира, представление о прядении и плетении как о созидании, в т. ч. космологическом, возможно, актуализируется в обычаях прясть 1 марта (в первый день весны и весеннее новогодье) шерстяную нить (болг.). Аналогию П. и течения жизни фиксируют современные материалы с Рус. Севера: «Отлого прядешь, дак отлого будешь жить. Ну, худо с мужем будешь жить, дак вот так и жисть пройдет. Отлого — дак это вертять худо, нитка-то она и слабая» (ДКСБ:41). Процесс П. ассоциировался с созданием благ. В Славонии на святках приветствовалась **полазник**-женщина: придя в дом, она немного прядла для виду, после чего ожидали, что в поле будет много льна, у скота будет много корма, а куры будут хорошо нестись (хорв.). В Воеводине на Рождество при первом посещении скота хозяйка приносила с собой прялку, на которой немного прядла, чтобы скотина не была «голою». У болгар перед первым севом носили на ниву прялку и разноцветную шерсть и прядли ее, магически «выпрядали» будущий урожай (Царибродско); хозяйка прядла немного шерсти в Андреев день (30.XI), чтобы плодились овцы и было много шерсти (пирин.); 1 марта женщины прядли ради хорошего урожая жита и плодов (Добруджа).

С прядением связаны (преимущественно у юж. славян) *девы судьбы*. По сербским верованиям, *судженицы* приходили к ребенку после рождения и предрекали ему судьбу; одна из них пряла, другая вязала, третья прорицала. В сербских сказках *Доля* прядет золотую нитку, определяющую судьбу человека. В Македонии сохранилось представление, что *орисницы* — это три девы судьбы, одна из которых прядет на прялке, вторая отмеряет, а третья отрезает ножницами человеческую судьбу (р-н Охрида). По представлению чехов, *Sudice* пряли человеческую судьбу; их пряжей считали летающую осеннюю паутину. У сербов считалось, что мать после рождения ребенка должна спрядать нить, чтобы новорожденный вырос трудолюбивым; у болгар на третью ночь после рождения ребенка свекровь или повитуха садилась прядь с вечера до полуночи, и по тому, что им после этого приснилось, гадали о судьбе ребенка (Берковско).

Семантика прядения как созидания жизни и благополучия просматривается в свадебных обрядах. В болгарской свадьбе распространён обряд *запридане* (начало пря-

дения). Обряд совершается в конце свадьбы, после брачной ночи, или на следующей неделе, во время посещения молодежи родного дома. Чаще всего первую нить пряд мужчина из семьи жениха (деверь, свекор, сам жених) или же это делала его мать, сестра. После того как новое, подаренное вместе с прялкой, веретено покрывается нитью, садится прядь невеста (обряд совершается на пороге дома, на дровянике, на ниве, под плодовым деревом, около очага). Иногда шафер пряд первую нить и завязывал на ней узелки, приговаривая, что желает столько детей молодым, сколько узлов на нити (пирин.). П. невесты на пороге дома способствовало благополучию новой семьи, нового дома, о чем свидетельствует ритуальный диалог во время П.: «Какво предеш, булка?» [Что ты прядешь, невеста?], на что она отвечает: «Дебел дом» [Большой (полный) дом] (БЕ 1989/2:4). В другие моменты свадьбы женщины, которые ходили искать невесту, пряли по пути или во время разговора в ее доме (вост. Болгария). Когда забирали невесту из дома, прядла золовка, чтобы у молодых были дети (Родопы). Во время свадебного веселья после первой брачной ночи свекровь ходила в «хоро» (танец) с прялкой (с.-зап. Болгария). У словаков на свадьбе одна из двух женщин изображала «пряку с куделью» (с прялкой) и по дороге в дом молодой садилась и прядла. П. на дороге должно было обеспечить хороший урожай льна (с.-вост. Словакия).

К П. имеют отношение многие женские мифологические персонажи. По представлениям русских, прядет по ночам, сидя за прялкой, *домовая* и домовая хозяйка, жужжит веретеном, увеличивая утром количество пряжи, *суседка* (томск.), старые маленькие *мары*, или *марухи*, ночью бормочут у печи, прядут пряжу, подпрыгивают, а если оставить прялку без молитвы, они рвут и путают кудель (олонец.). Прядет кудель, оставленную без благословения, обитающая за печью *запчельница* (онеж.). *Мокоша* считается покровительницей прядения, овцеводства и всего женского хозяйства (вологод., новгород., онсж.). П. и ткачество — любимые занятия *кикиморы*. Она невидимо прядет, предвещая изменения в судьбах обитателей дома (вологод.). Если она прядет, сидя на передней лавке, то это, полагали, к смерти кого-либо из домашних (рус.); если хозяйка услышит, как кикимора гремит самопрялкой, работа у хозяйки не будет спориться (калуж.). Любят прядь



Прядение (Полесье, Белоруссия).
Фото Ю. Обрембского. 1934–1937 гг.

по ночам и русалки (рус., укр. киев.) или *шутихи* (с.-рус.). Они, обычно голые, ходят ночью в бани, где бабы иногда оставляют на гребнях мычки, чтобы напрядь себе пряжи для одежды, однако часто только обслоняют кудель (рус. владимир.), поэтому русалки предпочитают красть готовую пряжу. В быличке русалка наградила женщину ловкостью в П. за то, что та прикрыла тканью или фартухом ее ребенка. У украинцев в ночное время, особенно по пятницам, сучат и шалют в избах *нички*; женщины боялись, чтобы они не выпряди весь лен, и прятали от них свои кудели (киев.). Прядет пряжу для хозяйки и девушек *богинка*, она помогает прядь той хозяйке, которая кормит ее молочной кашей (пол.). На моравско-словацком пограничье рассказывали, как *вила* помогла девушке, которая должна была одновременно и стадо пасти, и прядь. За то, что девушка лотанцевала с вилой, та выпрала за нее весь лен в одно мгновение, одарив затем золотом.

Функции прядения могут передаваться христианским святым (Богородице, Параскеве-Пятнице, св. Люциии), которые, однако, при этом приобретают явные мифологические черты, сближающие их с демонами. Согласно украинской легенде, по окончании мочения конопли надо бросить один пучок в реку для Богородицы: из него она спрядет нитку и сделает сеть, которой будет вытаскивать из ада души, грехи которых не слишком велики (Галиция). У русских св. Пятница считается покровительницей П., а также воды, целебных источников и святых колодезев. В ее честь празднуется девятая пятница после Пасхи. Девушки и женщины особенно чтут Преподобную Параскеву Пятницу, считая своей покровительницей. Ей был посвящен день 14.Х, называемый *Параскевы-льняницы* или *Параскевы-трепальницы*, т. к. с этого времени начинали трепать и чесать лен — готовили кудель для прядения, а вечером собирались на супрядки.

Любовь к П. и тканью приписывается пушным зверям в выраженной женской символикой: ласке, кроту (болг. *кртица*) — ю.-слав.; кунице, горностайка — в.-слав. В русских сказках об ивановских ткачах горностайка прядет, сучет и мотает в клубки серебряную пряжу. По верованиям болгар, прядением занимается крот, поэтому для того, чтобы он не подрывал гряд в огороде, ему в нору затыкали шерсть и веретено (болг. *пловдив*).

Хотя в целом П. считалось женским занятием, однако изготовлением пряжи в случае, если П. приобретало характер ремесла, занимались и мужчины. По материалам XVIII в., в Словакии в окрестностях шахтерских городов мужчины, возвращаясь с работы, садились за прялку. Ряд свидетельств говорит о том, что в областях Липтов, Орава, Шариш и Спиш зимой пряли (чаще всего шерсть) также и мужчины. В некоторых районах Украины мальчика сначала учили прядь, а потом «сажали к сапогу» (чернигов.).

П. было одним из основных видов деятельности, который характеризовал девушку как работницу, мастерицу, хозяйку. От девушки требовалось умение прядь тонко и быстро. Начиная прядь девочка бросала свою первую, неумелую нить в печь, приговаривая: «Печь-перепечь, научи меня прядь, по-тоненькому, по-ловенькому», или ходила вокруг ступы, приговаривая: «Ступа да пест, научи меня прядь!» (ДКСБ:40). О тех, кто не умеет хорошо прядь, говорили, что «ей только прядь коту на штаны» (морав., Залесье; *ČL* 1900/9:164). У банатских болгар по тому, на какую часть веретена девочка навивала пряжу, когда впервые пробовала прядь, определяли, близко или далеко она выйдет замуж. Чтобы начинающая прядь девочка хорошо, быстро и ловко работала, первую спряденную ею нить бросали в мусор «сороке на гнездо», смешивали с навозом (укр.). В Черногории этой нити приписывалась магическая сила и ее использовали для лечения скота.

Весьма популярными у всех славян были супрядки — совместное прядение девушек или женщин, которые собирались в одной избе, чаще нанятой, или у каждой пряжи по очереди, чтобы работать было веселее; во время П. рассказывали сказки, былички, пели песни. В канун праздников на вечерки к девушкам приходили парни. Здесь происходило знакомство, ухаживание, игры, танцы; парни наблюдали, как девушка работает, насколько она ловка, будет ли хорошей хозяйкой. В Чехии, если приглашали прядь с обеда до вечера, говорили: «Приходите к нам с куделью» (*s kuželom*), а если с 7 до 10 вечера — «Приходите на супрядки» (*na přástvu*) (*Žal.ČV*:116). В р-не Опавы (с.-морав.) супрядки назывались *prídky* или *besedovani* (ср. рус. *беседы*), в Славонии (хорв.) — *prelo*, в Словении — *preja*, в Словакии — *príadky, kúdelné*. В конце

масленицы устраивали *spôšku*, если пряли для себя, или *robabi*, если помогали друг другу (чеш.). Супрядками мог оформляться и прием молодоженов в сообщество замужних и женатых: в их доме в Великий пост собирались на целый день женщины для шитья и прядения. Вечером перед уходом они валили молодуху на пол и, задрав ей юбку и рубаху, хлестали венником (рус. перм.).

П. в ряжении распространено на свадьбе, в святочной и весенней обрядности. У русских в Чистый понедельник перед Пасхой сажали на салазки мальчика или мужика с поддельной бородой, давали ему в руки дощечку и гребень и заставляли прясть, а бабы возили салазки по деревне и пели (орлов.). У чехов в масленичный вторник и даже в среду (первый день Великого поста) обходили село ряженные, один из которых «скакал на коне», сделанном из мялки, другой носил с собой коловратку с куделью и «сучил» нить, рядом с ним сидел ряженный с мотовилом и «мотал пряжу» (ю.-чеш., Страконицко). Прядение характерно для многих женских масок. Самый известный такой персонаж — «баба» в кукуерской дружинке (см. **Кукеры**), связанная с «тем светом» и идеей плодородия. У русских на святки изображается кикимора, или *шишимора*: старуха одевалась в рваное и пряла, сидя на полатях; девушки смеялись над ней, хватая за ноги, а она билась их палкой (костром.).

Регламентированность П. как вида деятельности нашла выражение в магических приемах и ритуальных действиях, маркировавших начало прядения. В разных зонах начинали прясть с сентября, октября или ноября. Чтобы не дремать за работой, начиная прясть, стегали крапивой прялку и себе руки (з.-словац.); окунали прялку и веретено в реку (з.-словац.); поливали кудель водой (в.-словац.). При начале П. двери должны быть закрыты, «чтобы спор не ушел». В Полесье, начиная работу, произносили формулы: «Господи, Божечко, поможи, да спор покажи», «Господи, приступи, пособи, поможи» и старались начать прясть кудель на полном месяце. Для того чтобы пряжа была самой удачливой в работе, она должна, когда все начнут прясть, постучать по своей прялке веретеном и произнести: «*Pospeše, pospeše, príď ku mne po streše, vretienko javorové, zo všetkých na moje!*» [Успех, успех, приди ко мне по крыше, веретенышко яворовое, со всех других на мое]. Сердились, когда кто-нибудь на супрядках произносил:

«*Tetka, z vasho na moje!*» [Тетка, с вашего на мое] (Horv. RZL:21, словац.) или когда менее умелая пряжа произносила имя более умелой и добавляла: «Твои нити на мое веретено!», чем якобы отнимала у той спор в работе (словац.). Словачки, прежде чем начать прясть, трижды перевязывали лен ленточками, а потом развязывали; во время работы пели, чтобы ведьма не подменила им пряжу (ср.-словац.).

В народном календаре периоды, когда можно и нельзя было прясть, чередовались, что обусловило представления о том, как надо оканчивать П.: в конце дня (благословлять, крестить на ночь), перед праздниками (допрядать и выносить прялку и веретено — чтобы не видеть летом змей), в конце всего периода прядения и тканья — весной, обычно на Евдокию, Сорок мучеников или Пасху (допрядать, связывать на лето веретена, чтобы они не уползли ужами). У украинцев запрядалось оставлять на ночь недопряденную мычку, чтобы Среда, Доля, ведьма, *нички, змий, лихий дух* и др. не допрядали, не путали кудель (полагалось оборвать нитку и положить кудель в мешок). Если оставить на ночь недопряденную кудель на гребне, то что-то (Ночь, ночница) будет прясть, шуметь и пугать обитателей; оставленную перед пятницей кудель будет допрядать ночью Пятница (полес.). К Рождеству полагалось все допрясть, иначе *коляда* испачкает кудель; волк, птичка «напачкают» в кудель; куры будут с чубчиками; борода вырастет (полес.); пряжа будет ленивой (укр.) и т. д. Мать пугала девочек, что если они не допрядут кудель до Рождества или весной до Пасхи, то придут «бабы» и будут жечь кудель у них на животе (полес.).

П. (как действие, связанное с кручением нити и веретена) считалось занятием опасным, могущим негативно повлиять на все живое (см. в ст. **Крутить**). Поэтому у всех славян П. было регламентировано целой системой календарных и иных запретов, реализующих основную семантику П. как процесса создания жизни, судьбы. Общеславянскими можно считать запреты на прядение в рождественский период и святки (опасное, «некрещеное, нечистое» время, когда демоны могут нарушить правильный ход работы и ее созидательный смысл), на масленицу (весеннее новолетие — опасность порчи, неудач, неправильного развития плодов и зародышей); после похорон и в поминальные дни (опасность, исходящая от душ, возвращающихся на

землю, и, наоборот, опасность нанести вред им самим: засорить глаза костричкой, перегородить дороги нитками); в дни, посвященные святым — покровителям П. или демонам, связанным с П.

Запреты прясть на святки мотивируются обычно тем, что иначе животные и дети родятся калеками или уродами, с кривыми ногами, скот будет крутиться (заболевает «вертячкой») (рус., полес., пол.); в округе разведется много волков, а если будешь прясть лен и пеньку — в посевах будет много сорняков, рабочие волю будут слюнявиться (бел. витеб.); будет спутана рожь (рус. каргопол.), кроты будут рыть огороды (з.-укр.), можно запрясть в нить счастье (словац.), в дом ударит молния (з.-словац., окр. Детва). Чтобы волки не нападали на скот, не пряли от Рождества до Нового года (русины); человек, который носил бы одежду из спряденного от Рождества до Нового года, заболел бы эпилепсией (морав.); у пряхших под Новый год дух *волосень* вызовет костоеду, отнимет палец (рус.).

Практически повсеместными являются запреты на П. в другие зимние праздники: в дни св. Андрея (30.XI/13.XII), св. Варвары (4/17.XII), св. Николая (6/19.XII). Они мотивируются тем, что волк «замотается в стадо» (словац.), придет Варвара и все поубьет и уничтожит (в.-словац.), кудель заберет, веретен накидает в трубу (полес.). У словенцев не пряли на св. Николая, чтобы ветер не срывал крышу; верили, что если в одежде, в которой есть нитки, спряденные на Николая, пойдешь по воду, то утонешь, потому что рукав потянет на глубину, и никто не сможет спасти. У унатов в селах по течению р. Цироха (в.-словац.) запрет на прядение соблюдался также в день св. Саввы (5/18.XII). Здесь известно и демоническое существо *Сава*, карающее за нарушение запрета: Сава приносила кучу веретен в решете, чтобы хозяйка напряла их за одну ночь. У сербов в Косово не пряли всю неделю, на которую приходится день св. Саввы. У славян-католиков наиболее опасным для П. считался день св. Люцины (13.XII). Пугали, что придет св. *Люция*, разобьет веретеном голову и насыплет уголья, отчего потом будет часто болеть голова (з.-словац.); что св. Люция бросит в трубу или в окно целую кошелку веретен и велит напрясть их за одну ночь, угрожая иначе растерзать нарушительницу (словац., укр. закарпат.); человека, одетого

в одежду, в которую будет заткана такая нить, убьет молния (в.-словац.), он будет притягивать к себе змеей (з.-словац.), он утонет (ср.-словац.). В некоторых словацких селах считали, что Люцию, когда она придет в дом, надо хорошо угостить, чтобы не накликал несчастье на кого-нибудь из семьи. Словаки не пряли с дня св. Люцины до самого Рождества, чтобы волк не нападал на овец (р-н Угровца).

Мотивировки запретов П. на масле и цу схожи со святочными: чтобы мыши не грызли ниток, чтобы холсты не вышли гнилыми (рус.), масло не сгнило (бел. витеб.), чтобы в сыре не заводились черви, чтобы не родились дети-калеки (полес.), чтобы цыплята и утята не рождались кривоногими (в.-словац.); чтобы огород не зарос сорняком (пол.), коровы не беснулись от укусов оводов (пол. краков.), чтобы скот не бодался (словен., Жеттна) и не крутился (словен., Бела Кранна; лемковско-бойковское пограничье), чтобы змеи не ползали около дома (словен., Прекмурье, Словенские Горы), чтобы летом «не вились гады» (ю.-зап. Малопольша). Не пряли из-за боязни, что полотно, в котором будет спряденная в это время нить, принесет несчастье (словац.), что человек, надевший одежду из этой пряжи, взбесится (поляки над Рабой), полотно, сотканное из этой пряжи, непременно будет унесено в вихре чертом (пол.), все спряденное на масленице, поедят мыши (словен., Рожа). Запрещалось прясть прежде всего коноплю, чтобы не «костричить», не засыпать глаза «родителям» (укр.). Не пряли всю масленицу, а особенно в *Rjavi petek*, чтобы полотно «не поржавело», т. е. было белым (словен., Прекмурье), в масленичную «Вертящуюся» среду — чтобы жабы лен не поели (словен., Лендавска околица), чтобы голова не кружилась (хорват., Славония, Оток). В Четени (Словения), наоборот, на масленицу ходили прясть в дом старосты, вверх по селу, чтобы волю не бодались летом; наоборот, если идти вниз по селу, то волю будут бодать.

В начале Великого поста у юж. славян праздновали «мышинные дни»: у болгар, сербов и хорватов в «мышинную» субботу не пряли (и не выполняли других женских работ), чтобы мыши не портили ткани, изданный на нее, не ели коноплю и зерно на поле, а также пряжу в доме. В горных р-нах Родоп и Странджи защите от мышей посвящены первые три дня февраля (*Трифонци*), когда также запрещалось прясть. Запрещалось

прясть во время всего Великого поста (словац.) или только от Благовещения до Пасхи — ради защиты от града, молнии (брест.). Особенно выделялась строгость запретов первая неделя, в частности, запрет прясть в понедельник мотивировался опасностью порчи и болезни скота (полес.); не пряли, чтобы овцы не крутились, бешеные собаки не кусали, чтобы не было глаза (укр.); чтобы черви не нападали на капусту и на сады (бел. витеб.), чтобы ветер не порвал полотна, когда оно будет белиться (пол., окр. Радома). У католиков первым днем поста считалась Пепельная среда (называемая «уродливой», «безобразной», «кривой»); запрет на П. в эту среду соблюдался особенно строго (чеш., пол., словац.) — чтобы жабы не портили лен на поле (словац., Орава), вола летом не слюнявились (пол., бассейн Нарвы). В Восточной Словакии (греко-католическая традиция) первый понедельник поста назывался «Кривым», верили, что у пряжи, которая будет работать в этот день, скрючат пальцы (Земплинска Широка). У гудулов на первой неделе Великого поста запрещалось прясть, чтобы не повредить будущему урожаю льна и конопли. Во избежание урона женщины каждый вечер брали деревянный «пральник» (валек для стирки белья), завивали его в сорочку и клали в угол, к печи, после чего считалось, что прясть можно; так повторялось в течение всей недели. У русских не пряли на Страстной (последней неделе поста), а в четверг этой недели выносили прялку и веретена вон из избы (Рус. Север, Сибирь); у болгар строгий запрет относился к Страстной среде.

Распространенным днем запрета был день св. Власия (11/24.II), когда не пряли, чтобы не было вреда скоту (Волынь), чтобы телята не были слишком охочи до молока (Слобожанщина), чтобы корова удачно телнилась и чтобы вредители не заводились у скотины (укр.). У русских не пряли в день св. Власия, веря, что иначе корова сохнет или заболевает (курск.), у болгар — из опасения болезней глаз. У белорусов считалось, что если прясть в этот день, то ягнята рождаются кривоногими. В день Волосся и Мура нельзя прясть лен и коноплю, только шерсть, которую не надо смачивать слюной, иначе можно «отслонить замурованную зиму» и снова начнутся холода; вообще нельзя слюнявить при П. шерсть, иначе скот будет слюнявиться; нельзя прясть лен, не докончив П. шерсти, и наоборот; с началом весенней пахо-

ты нельзя прясть после заката, иначе будет много сорняков в хлебах (витеб.).

У украинцев запреты прясть актуализировались в день св. Параскевы Пятницы (14/27.X), чтобы на «том свете» не торчали из боков веретена; в праздники Введения во храм Пресвятой Богородицы (21.XI/4.XIII), св. Кузьмы и Демьяна (1/14.XI) — чтобы не «скрючило руки», не скривило рот, не повредило ребенку.

У юж. славян запрет на П. и другие виды женских ручных работ относился к волчьим дням. В области Бурел не пряли три дня в начале декабря, посвященные защите от волков (болг.). Оберегая скот от волков, в Струшском Поле и Дримколе (Македония) сучили веревку из шерсти от каждой овцы и перебрасывали ее через ворота, под которыми проходил скот; в р-не Кривой Паланки в канун «волчьих дней» хозяйин или хозяйка с закрытыми глазами и ртом сучили за спиной конопляную веревку, а потом произносили приговор, чтобы у волка глаза и пасть были закрыты. В Средней Словакии запрещалось прясть на св. Мартина (11.XI), иначе бы волки разодрали и растащили напряденную пряжу.

Не пряли на св. Трифона (1/14.II), который считался хозяином кротов (з.-болг.), мышей и волков (болг., серб.); кроме того, на Трифона не пряли ради защиты от змея и чтобы черви не ели посевов (серб.). В весенние «волчьих праздники», или *Трифунци*, не пряли, не ткали и не вязали, чтобы волк не задавил (болг.).

Не пряли и не ткали в день св. Иеремии (1/14.V) — ради берега себя и скота от укусов змей (болг.). Македонцы Рупчоса не пряли и не ткали в первый день каждого месяца (см. *Первый—последний*).

Большая группа запретов у словаков связана с «ведьмиными днями» (*stridzie dni*), которые приходились на период с дня св. Катерины (25.XI) до дня св. Томаша (21.XII) и характеризовались активностью нечистой силы. Считали, что если прясть на Агату (5.II), в доме будет много «тадов» — лягушек, ящериц, змей (чеш.); может прийти св. *Tata*, схватить за голову и таскать по дому (словац.); человека, в одежде которого есть нити, спряденные на Агату, будут преследовать змеи (морав.). В Моравии запрещали прясть и шить на св. Валентина (14.II), иначе и пряжа, и тот, кто будет эту одежду носить, заболеет эпилепсией.

Запреты прясть относились и к поминальным дням. В Полесье особенно

строгий запрет относился к «дедам»: считалось, что после смерти за согревшими будут катиться клубки и тянуться нити; к Русальной неделе — русалка сядет на плечи и заставит себя носить. Запрет прясть и шить на пасхальной неделе у юж. славян также связан с помятием умерших родственников и ежедневным посещением кладбища (серб. Воеводина), в среду на Русальной неделе (Преполование) — с русалками, которые отправляются в путь, покидают землю (болг.). У словаков запрещалось прясть (а также шить) в течение семи дней после похорон (з.-словац.). У лужичан мать, у которой умер ребенок, не должна прясть 28.XII, в день Невинных младенцев.

Повсеместно у славян прядение запрещалось в **пятницу** и **воскресенье**. Запрет прясть в пятницу (и вечером под пятницу) практически повсеместен на Украине. В Полесье он сопровождался разнообразными мотивировками: будешь колоть веретеном Пятницу; придет Пятница и будет бить; Пятница приснится; Пятница накидает пустых веретен, чтобы их напряли за одну ночь; ходит страшная Пятница с распущенными волосами, она может обернуться собакой или овдой, пугает и душит тех, кто прядет (ровен.); прясть грех, св. Пятницу будешь колоть веретенами (гомел.); что-то будет пугать; будешь колоть св. Пятницу = Матерь Божью (житомир.); Дева Мария споткнулась о веретено в пятницу (брест.); это плохой, тяжелый день; на том свете веретена будут лезть в глаза и рот; отец поранится при работе; напряденное не пойдет на пользу; упаришься, когда будешь золить нитки (волын.); русалка будет пугать и душить (ровен.); покойникам глаза засорнись; Иисуса Христа в этот день распяли; будешь колоть веретеном мученицу Варвару; покойнику будешь глаза засыпать кострицей (гомел.); Матерь Божья в этот день родилась (житомир.); пряжа будет путаться (житомир.); прядущую женщину может унести ветер (укр.). По поверьям русских, пряж, взявшихся за работу в пятницу, наказывает дух *волосень*, который вызывает костеуду. В Словакии также зафиксирован запрет прясть в пятницу, причем в некоторых селах он относился к первой пятнице месяца или к Страстной пятнице.

В воскресенье не только прядение, но и все другие работы были запрещены. В Восточной Словакии женщинам, нарушавшим запрет на прядение, ночью показывались демонические существа *nedilčata* и карали их. Также не пряли

в воскресенье и с вечера субботы в Полесье. На воскресенье и праздники не оставляли даже ниток на веретене, чтобы они не рвались впоследствии (рус.).

Запрет прясть в среду известен в Дольной Тижине (з.-словац.). Шире он распространен у украинцев: говорят, что в противном случае «Среда будет ходить и прясть» (ПА, ровен.), а также у болгар: спорят дом и дети.

В Словакии распространен запрет на П. в **четверг**. За нарушение запретов карает демоническое существо *šturtica* (*šturtica, šturtičná víla, škrick-neskrick*), которая говорила, приходя в дом, где пряли: «Ja som šturtok-neštvrtok, ja nepradiem vo štvrtok» [Я четверг-нечетверг, я не пряду в четверг] (ELKS 1:371). «Штвртница» наказывала женщин, которые пряли в первый четверг нового месяца, тем, что стучала в трубу и тянула их за волосы (з.-словац.). Запрещалось П. в четверг также в Чехии, Моравии (Залесье) и Польше (Мазуры). В Полесье, наоборот, в четверг разрешалось делать любую женскую работу, в т. ч. прясть и ткать. Наказанием за П. во вторник болгары считали вдовство, «сгорание» детей и урожая на поле.

Во многих регионах Чехии и Словакии не пряли в **субботу**, вместо этого вышивали, драли перья для подушек или мотали напряденную за неделю пряжу. Считали, что если девушка прядет в субботу, она будет несчастной, к дому будет притягиваться несчастье; в Угровской долине (ср.-словац.) запрет связывался с защитой от волков.

Вместе с тем именно в запретные, праздничные дни принято было выпрядать особые **нити**, имеющие магическую силу и широко используемые для оберега, лечения, гадания и т. д. Такие нити пряли «наоборот», т. е. справа налево; левой рукой; стоя; сидя на пороге дома, в бане; пряли ночью, до восхода солнца; тайком, нагишом, распустив волосы, молча, без веретена; пряли из необычных материалов — пакли, крапивы, краденого прядева и т. п. В Рождественский сочельник до света девушки пряли, золили и стирали нити, из которых их парни плели кнуты и шелкали ими на св. Стефана (26.XII), выгоняя коней на реку — тогда их кони будут резвыми и здоровыми (з.-словац., окр. Тренчин). Хозяин, чтобы у него не украли пчел, в полночь на Рождество пряд совершенно нагим нить, а когда начинали звонить на всенощную, обе-

гал пасеку, троекратно обвязывая ее нитью (морав.). В Верхнем Гроне женщины в Сочельник пряли «на кнут», который, как верили, принесет счастье в разведении скота (ср.-словац.). В Рождественский сочельник каждый член семьи, включая детей, прял нитку, которую утром относили на пасеку, чтобы новые рои не улетали, чтобы защитить ульи от сглаза (болг.); женщины пряли на чердаке, чтобы у них было летом много льна (словен., Прекмурье). У украинцев верили, что спряденной в Сочельник пряжей в полпасма (мера в 30 нитей) можно «стянуть» с неба звезду. У сербов веревкой, которую сучил, зажмурившись, из пакли каждый член семьи, обвязывали дом, чтобы не нападали волки (Лесковацкая Моравя). В Славонии на Рождество брали ореховую палку вместо прялки, вставляли в стол и пряли несколько нитей, которые, как считали, были полезны для скота (Илиć NSO:101). Перед Новым годом до восхода солнца, сидя на пороге, пряли шерсть, называемую «маанка», которой лечили больные руки (укр.). Словенцы верили, что бич из пряжи, спряденной в период с Люции до Рождества, положенный в карман, защитит от ведьм, когда они будут нападать на человека, узнавшего их магическим способом во время рождественской мессы. У украинцев на Введение, чтобы получить нити с необычными свойствами, ночью пряли голыми на пороге самосейную коноплю.

У вост. и зап. славян магическими свойствами наделялась нить, спряденная в Страстной четверг перед Пасхой (*четверговая нитка*, чеш. *pašiové nite*). См. **Нить**.

См. также ст. **Пряжа**, **Прялка**.

Лит.: Зай.ТРР; Николова В. Обрядного предене в българската народна култура // БЕ 1989/2:3–17; Аф.ЛВ 1:234; 2:101; 3:137,140; КОО 1:216; Даль ПРН:931; Зел.ИТ 2:160–161,193,206,248; Гура СЖ:84,114,139,146,218–221,224,267,268,344,346,347,348,410,412,443,506; Агал.МОСК:59,74,60,61,138,164,188,253,378,589; Вин.НД:45,56,159; СБФ-78:29; Левк.СО:34,35,126,167; Макс.ННКС:41–42; РДС:117,360; Влас.НА:125,151,171,172,175,176,243,321,362; Макар.СНК:154,177; УНВ:196,487; Макс.ДМУС:468,500; Павл.КД:137; Борак КД:53,59,60,61,62–63,89–90,93,94,107–108; Никиф.ППП:29,100,101,235,236,238,240,241; ПА; Kolb.DW 20:95; Bystr.SOR:7; Bar.KUW:70; Glog.ONB:161; Got.LP:134; Kar.OZD:50; Soch.SZSR:17; Bedn.DKSL:67; ELKS 1:95; 2:62,75,94; Ног.:330;

PTKS:142; Ног.РЗУ:47; Olej.LT:107; Cib.LDKP:46; Luth.ZP:20,21,22,104; ČMSS 1904/7:26; 1929/1:119–123; SN 1968/1:102; Čič.:160; SN 1968:109; Bart.ML:90–92; Zibr.VCh:105; Žal.ČV:116; ČL 1895/2:133; 1900/9:162–166; 1992/1:334; SO 1925/1:47; КДЯК:300; Плот.ЭГЮС:69–71,346–347,354,703; Марин.НВ:374,471; Марин.ИП 1:116–117,453,561,626; БМ:71; КПО:11; Бос.ГОСВ:35, 274; Илиć NSO:101,214; Msd.VUOS 2:27,28,33,37,74,97,196–197.

М. М. Валенцова

ПРЯЖА — продукт прядения. Сначала нити наматывали на веретено или цевку коловрата, потом с помощью **мотовила** сматывали в «пасма», считая при этом количество связываемых нитей, что было необходимо для дальнейшего снования и тканья. Иногда под П. понимается нить как часть П.

П. в своих культурных значениях соотносится с **прядением** (время, способ изготовления П. и т. п.), а также с **прялкой** и **веретеном** как инструментами, с помощью которых она изготовлялась. Ряд запретов, в частности, рождественский запрет держать на виду предметы, связанные с прядением, относятся как к прялке, веретенам, так и к П., причем с той же мотивировкой — «чтобы не встречать летом много змей» (ср.-словац.).

По мифологической связи прядения с созданием жизни и рождением П. осмысляется как эквивалент человека, в рядах семейного цикла приобретает семантику жизненного пути каждого из детей прядшей женщины. У болгар в свадебный обряд включен ритуал первого прядения кудели. Когда невеста пряла, родственница жениха трижды обрывала ей нить; спряденные в третий раз нитки измеряли, и если красная оказывалась длиннее, верили, что первым у молодой родится мальчик.

Известны случаи, когда при трудных родах разматывали веретено, напряденные роженицей. В зап. Болгарии невеста во время заплетания ей косы сидела на клубках шерстяной П. — верили, что чем больше клубков, тем больше детей она родит. По окончании ритуала невеста собирала клубки в подол и бросала их на пол, чтобы они покатались, видимо, символически изображая быстрые роды (Граово). У болгар во Фракии при введении невесты в дом жениха было в обычае давать ей белую

и красную П., сложенную в решето, которую невеста должна была трижды намотать и размотать, чтобы забеременеть и родить троих детей.

Верили, что П. оказывает символическое воздействие на зачатие и оплодотворение скота и птицы. На Игнатов день (см. **Игнатий**) оставляли веретена полными, наматывали П. на аршины и сматывали в клубки, чтобы куры несли много яиц (болг., капанцы); пряли, мотали и разматывали П., навивая ее на веточки, чтобы куры несли яйца (пловдив.). У словаков в день св. **Люци** молодежи бросала в дома горшки с 9 полными веретенами конопляной П. и кричала при этом: «Люца, Люца, дай нам яиц» (в.-словац., РТКС:234).

П. служила заместителем человека в погребальных обрядах. У болгар, если умирал один из близнецов или «одномесячников», ему в гроб клали красивые (если остался живым мальчик) или белые (если осталась девочка) нити — чтобы умерший не утонул живых на «тот свет».

П. ассоциируется с паутиной. Известна польская легенда о ткаче, который решил затянуть своей П. весь свет, за что Бог порвал ветром его П. и спалил ее молнией, а ткача превратил в паука. П. и паук объединяются также в гадании девушки ко суженом, которого ей должен привести во сне паук: перед новолунием девушка ловила насекомое и помещала его в моток П., обкладывая его хлебом и произнося приговор (серб., Срем).

В качестве оберега П. использовалась во время Рождества: девушка обходила пасеку с прялкой и выпряденной пряжей обвивала пчельник вокруг; или трижды обходили пасеку с мотовилом, на котором мотали П., и другими ритуальными предметами — чтобы летом пчелы вились только возле своих ульев (серб., Стари Влахи, Златибор, Ужицкий окр.). С той же целью поляки Келецкого воев. опоясывали ульи пряжей, которая была с ними в костеле во время рождественской мессы. У юж. славян в качестве оберега от ласки использовали П., прялку и веретено (ср. традиционную связь пушных зверей с прядением и ткачеством: в Болгарии ласке предлагали веретено с П. и приглашали ее на свадьбу). Из спряденных невестой во время обрядового «запрядания» на свадьбе красных и белых нитей делали **мартенцу**, которую привязывали к двери дома (болг., Странджа). Среди апотропеев, лежавших под подушкой роженицы и в колыбели ребенка, была тростниковая

трубочка с намотанной на ней П. (болг.). У словаков перед началом прядения трижды перевязывали лен ленточками и развязывали. Потом пели во время работы, чтобы ведьмы не подменили П. Оберегая роженицу, обматывали ее постель пряжей, которую должен был перед тем намотать семилетний ребенок (р-н Угровца).

У хорватов для облегчения смерти клали под постель клубки шерстяной П., независимо от пола и возраста умирающего. Верили, что трудно умирают те женщины, которые нарушали запрет на прядение шерсти. Чтобы облегчить им агонию, сжигали на краю постели несколько волокон (Славония).

П. как предмет жертвоприношения или дара. Славяне приносили жертвы священным деревьям и источникам, развешивая на ветках П., полотенно, полотенца, одежду, лоскутки. Об обычае вешать на дубах мотки ниток и полотенца упоминается в Духовном регламенте (см. **Вывешивание**). На Украине вплоть до начала XX в. во время Русальной недели вешали на деревьях мотки П., холсты, полотенца, сорочки — в дар русалкам или Пятнице. По восточнославянским поверьям, русалки качаются на ветвях деревьев или разматывают П., похищая ее у тех женщин, которые ложатся спать без молитвы (рус. калуж., бел.). На Украине женщины бросали кудель или П. в колодезь как жертвоприношение Пятнице. На западе Полесья вокруг купальского костра на шестах устанавливали небольшие проволочные корзины, в которые складывали клубки П., впервые выпряденные девочками, чтобы работа у них в будущем спорилась (ПА, ровен., брест.), ср. распространённый обычай сжигать первую спряденную девочкой нить. Получали в дар П. и колядники, обходившие дома на праздник Трех королей (Крещение) (словен.). В р-не Пловдива в первый день марта перед восходом солнца во дворе вывешивали П. или красную ткань, различные предметы из них как дар Бабе Марте (болг.).

По поверьям, ведьмы, ведуньи, как и некоторые другие мифологические персонажи, могут оборачиваться клубками П. и в этом виде с неуловимой быстротой кататься по дворам и дорогам. Болгарская ведьма **джда** катается клубком, путает П. (р-н Шумена). Белорусская ведьма, обвиваясь с ног до головы выпряденной из кудели ниткой, делается невидимой. Кикимора любит прясть,

но чаще мусолит, путает, рвет и жжет П., оставленную без благословения (рус. олонед., вологод.). Севернорусские нечистые духи шуликуны крадут недопряденную П. В польской быличке рассказывается о том, как одна женщина прядла на масленицу, а клубки П. бросала в угол, как вдруг оттуда послышалось чавканье и крик (домового): «Не соленое, потому что в праздник прядено» (Бельское воев. — Гура СЖ:344–345).

Г а д а н н я с П. У словаков до дня св. **Андрея** каждая девушка должна напрясть моточек пряжи и в день святого положить его под подушку, тогда ей приснится суженый (Тековска Брезница). В день св. Томаша (21.XII) девушки прядли нить на одном дыхании; после заутрени они привязывали себя этой нитью к столу в убеждении, что их придет отвязать будущий супруг (ср.-словац.).

В нарушение запрета прядь Люция или другие мифологические персонажи путают, портят, пачкают, оплевывают П., ср. словац.: «...Na Luciu kde čo máš, do truhly si pradžu dáš, ona chodí zo štetkú, pokundolí ti všetkú...» [На Люцию всю пряжу прядь в сундук — она ходит со щеткой, заслунит тебе ее всю] (Zaj.TPP:369). У украинцев следили, чтобы на святки не оставалось в доме П. ни на веретенах, ни в клубках или мотках — иначе там спрячется нечистая сила, когда дом будут кропить святой водой (закарпат.). У юж. славян не прядли, не ткали, не трогали шерсть в «мышинные дни» (на масленице или во время Великого поста), чтобы мыши не портили П. То же относится и к **волчьим дням** — чтобы волк не трогал человека, одетого в одежду, в которой есть такие нитки (серб., хорват., болг.). В дни, посвященные оберегам от волков и от змей, вообще прятали П. с глаз долой (макед.). У австрийских словенцев тоже запрещалось шить на масленицу, чтобы мыши не поели П. В то же время напряденной в «мышинный день» (27.X) прядей старухи затыкали мышинные норы (болг., Трговиште). На Верхнем Гроне считали, что П., спряденная в понедельник утром, не приносит пользы. На воскресенье и другие праздники женщины не оставляли П. на веретенах, чтобы у них при прядении не рвались нитки (словац.).

Б е л е н и е П. Для дальнейшего использования П. белили, т. е. вываривали в растворе древесной золы ради отбеливания и очищения, в частности, от слюны пряхи, используемой при скручивании нити. Небеленой П. при-

писывается магическая и лечебная сила: с ее помощью сводили бородавки, избавлялись от судорог (морав.). См. **Нить**.

В Словакии во время беления закрывали двери дома, опасаясь, что если войдет цыган или цыганка, П. останется черной. Предполагалось, что то же случится, если при золении придет трубочист.

Запрещалось золить П. и белить в понедельник (прядут детки — *pondelčata* — и будут просить рубаху или перевернут бочку с золой — в.- и ср.-словац.) и в пятницу (укр. — иначе Пятница накажет). В Восточной Словакии не золили конопляные нити на Варвару и Савву (4 и 5.XII); согласно быличке, одна женщина в день св. Саввы нарушила запрет, вдруг что-то перевернуло ее чан, и когда она в страхе побежала к двери, проговорило: «Леса Савианские и Варварские горят!» В другой быличке к женщине, золившей белить 13.XII, пришла Люция, залила огонь, вытащила П. из котла и ушла. Другая женщина в той же ситуации перекрестилась и закричала: «Горы, леса горят, и Люцины дети сгорят!» — после чего Людка быстро убежала. В Бановцах над Ондавой на Люцию не пекали хлеб и не золнили, чтобы Люция не бросила хлеб и П. в печь (Zaj.TPP:374).

Постирать напряденную П. старались во время масленицы, чтобы потом и полотно легче и лучше белилось (словен.).

В Залесье (з.-словац.), когда П. вымочат и выстирают, начинали ее растягивать, чтобы выровнять нити. При этом две женщины надевали моток на палки и тянули в противоположные стороны, а маленьких детей сажали под П., веря, что тогда они не будут мочиться в постель.

Сугробы снега поэтически уподобляются моткам П., снежный узор и снежная вьюга являются метафорами П.

Лит.: Zaj.TPP; Николова В. Обредното предене в българската народна култура // БЕ 1989/2:3–17; Аф.ПВ 1:234; З:140,467; Зел.ИТ 1:158–193,194; СМ:301; Павл.КД; Борж КД:91; СЛ 1900/9:164; Ног.:291; Ногváth ЕРУ:106; Мод.VUOS 2:152,188; Плот.ЭГЮС:70–71, 73,129,342,347,355,481,656; Гура СЖ:219,221, 222,347,349,465,468,504,507; Влас.НА:171; Вив.НД:101,159; РР:113; БЕ 1991/2:7; 1998/1–2:30.

М. М. Валенцова

ПРЯКА (рус. *прялка, прялица, гребень*, бел. *prasnica*, укр. *прядка*, словацк. *praslica, kudel', gužaj*, пол. *przędzica. kądziel(a)*, с.-х., словен. *preslica, prelja*, болг. *фурка, урка*) — одно из древнейших орудий труда, совмещенное с веретеном в одном цикле ткаческого производства (см. **Прядение**): в традиционной культуре символ женского начала (особенно девичества) и оберег от нечистой силы.

П. сопровождала женщину всю жизнь. Ее либо дарили девушке, либо она наследовалась в семье по женской линии. У каждого народа и даже региона были свои предпочтения относительно материала для П.: например, словаки обычно делали П. из явора, а веретено из сливы; на Рус. Севере — из ели или березы. Как правило, П. украшали (вырезали и расписывали) и подписывали, росписи прялок имели, как правило, символический характер и были направлены как на увеличение продуктивности работы, так и на то, чтобы обезопасить пряжу и пряжу от сглаза и порчи. Прядение было настолько тесно связано с жизнью женщины, что смерть всех женских представителей рода обозначалась выражением *vumriet' po praslici* [букв. «вымереть по прялке», т. е. по женской линии] (Zaj. TP:85). В Славонии П. с веретеном прибывали умершей девушке на могильный крест.

В родинной обрядности П. противопоставляется топору как женское орудие мужскому. Во время родов роженица ходила по дому, опираясь то на П., то на топор, как бы выманивая ребенка: «Если ты мальчик, иди через топор, если девочка — за прялкой» (ю.-серб.). Пуповину новорожденной девочки перерезали на П. или веретене; через П. передавали новорожденную крестной матери; в обряде «размывания рук» (прощания с повитухой и ее одаривания) роженица и повитуха вставали ногой на П., если родилась дочь, и на топор, если родился сын; клали П. в колыбель девочки ради оберега, переступали через П., когда шли крестить новорожденную (в.-слав.); крестильную рубашечку девочки вешали на П., чтобы она была хорошей пряхой; переступали через П. при выходе из дома и при возвращении с крещения (луж.). Передавая окрещенную девочку на руки отцу, кума дарила для нее платок или П. (славон.).

Когда девочка начинала прясть, у нее появлялась своя П., которую она подписывала. Личную П. не давали взаимы — иначе, верили, будет пожар или погибнут пчелы (полес.).

На Рус. Севере считали, что парень, написавший на П. девушки свое имя, обязан был на ней жениться, так как он опорочил ее.

В свадебной обрядности П. как символ девушки постоянно коррелирует с мужским началом (как бы подчиняется ему): П. делает жених, шафер, отец; дарит ее, как правило, представитель рода жениха, чаще всего шафер или свекровь; если П. приносят из дома



Лопасть прялки. Борцевкая роспись (д. Скобели, Виноградовский р-н, Архангельская обл.). Начало XX в.

невесты, то передают ее через шафера. Новая, сделанная и украшенная своими руками П. часто была даром от жениха. У болгар после помолвки свекровь дарила невесте сделанную женихом П. с белой куделью и веретеном (Хасковско). В Средней Словакии (с. Горный

Тисовник, окр. Девта) верили, что если невеста принесла с собой П. из родного дома, то она родит девочку, а если П. подарил ей жених, то мальчика. Поэтому на свадьбе при перевозке приданого невесте не рекомендовали брать из дому П., принадлежности для шитья и другие женские вещи, иначе считалось, что молодая будет рожать одних девочек. В других регионах Средней (Орава) и Восточной Словакии перенос П. в дом жениха был составной частью свадебных обычаев: на второй день свадьбы наряжали кого-нибудь «звачом» (чин, приглашающий на свадьбу), и дружба вел его за перевязло, привязанное к ноге, в дом невесты «за куделью». «Кудель», т. е. П., была украшена платками, лентами и зеркальцем. Первый дружба торжественно нес П. в дом жениха, за что получал от молодой деньги.

Аналогично на болгарской свадьбе (или в послесвадебных обрядах) невеста навещала родной дом и забирала свою П., подаренную матерью, иногда с уже напряденными на веретено нитками. В некоторых местах шафер (из ближайшей родни жениха) забирал П. и кудель в воскресенье вместе с невестой — чтобы у молодоженов рождались мальчики (михайловград.). Иногда новую П. для молодой делал шафер и украшал ее монетами (пирин.), **мартеницей** и мелкой монеткой (пловдив.), делал ее из древка свадебного знамени (Русенско, Родопа). При посещении невестой отцовского дома мог присутствовать и шафер, который дарил невесте специально сделанную им для этой цели П. с белой куделью и веретено (пловдив.). Нередко шафер сам первый начинал прясть на новой П. (Родопа), прял первые нитки перед порогом, потом подавал П. невесте через порог, и она, пока не спрядет целую кудель, не садилась за стол (пловдив.).

На подаренной П. невеста в первый раз пряла в доме мужа и хранила ее потом всю жизнь. У русских молодая пряла на поданной свекровью П. после первой брачной ночи, «чтобы богаче жить» (вологд.), у болгар — после «открывания невесты» (Пирдопско), при вводе молодой в дом жениха, после чего затыкала П. за балку на потолке (Софийско).

В рамках свадебной обрядности П. и хлеб, подаваемые невесте на пороге нового дома свекровью, символически обозначали, что невеста теперь дома (з.-словац.). Из П. могли делать свадебное знамя (болг., словац.).

Как личная вещь девушки, П. служила ей о б е р е г о м. По представлениям болгар, П. охраняет девушек и молодую от любви змея, от которой они умирают, и от самовил, которые могут «устрелить», от злой встречи, злого взгляда, от порчи. Поэтому девушка, идя в поле на работу, брала с собою П. и по пути, особенно когда встречала много людей, пряла.

Для лечения детей от ночного плача и от испуга клали под колыбель мальчику топор, а девочке — П.; чтобы вылечить бессонницу у девочки, под матицу затыкали П. с куделью и веретеном и приговаривали: «Цекотика-будиха, вот тебе прялица. Пряди-попрядай, а дитём не играй!» (рус. владимир. — Наум. ЭД:213). П. использовали в обряде разделения «**одномесячннков**» для оберега оставшегося в живых расщепляли материнскую П. и одну половину клали в могилу умершего одномесячника со словами: «На ти брат/сестра!», а другую забрасывали дома на чердак (болг., Панагюриште — МФФ:161).

П. также служила оберегом от ласки, вредящей курам. Поскольку, по поверьям, ласка любит заниматься прядением, перед курятником для нее клали П. с куделью или забрасывали П. на крышу курятника (болг. пловдив.). При появлении в доме ласки македонцы затыкали прялкой дыру, через которую она пролезла. У словаков П. выносили на чердак для хорька, чтобы шел прясть, а не душил кур (в.-словац.).

В народной медицине веревкой, которой привязывали к П. кудель, лечили боль в горле, завязывая ее на шее с приговорами (болг.). В вост. Сербии, когда на Богоявление приносили домой воду для ритуального умывания, мужчины становились на топор, женщины — на кочергу, а девушки — на П., при этом произносили заговор-оберег.

Верили, что если гребнем (т. е. прялкой) чесать волосы, то не будет клонить ко сну за работой (Левобережная Украина). Чтобы не дремать за работой, пряла, начиная осеью в первый раз прясть, окунала П. и веретена в проточную воду (з.-словац.).

П. считалась символом прядения, а последнее, в свою очередь, является функцией ряда мифологических персонажей. На Рус. Севере, оставляя П. на ночь, произносили формулу-оберег: «Хозяюшко домовой, не трогай моей прялочки, пусть она тут лежит» (АА, архангел.), а веретено убирали. Старались не оставлять П. на ночь без благосло-

вения. У русских запрещалось класть П. на стол, иначе «сорок грехов наживешь» (Аф.ПВ 3:135).

Девушки верили, что если не допрясть кудели накануне Рождества (на святках прясть запрещалось), то П. придут за ними в церковь при венчании, показывая, что их хозяйки ленивы (рус.); если оставить П. с куделью на ночь или на праздники, то П. будет преследовать, пугать, танцевать рядом (полес.).

Сама П. могла восприниматься как атрибут нечистой силы или ее заместитель (ср., например, кашуб. *тога* 'нечистый дух' и 'самопрялка', *Sychta* SGK 3:106), а также как источник опасности. По рассказам чехов, ведьмы ездят по воздуху на П., а по рассказам словенцев — на ткацких воротилах (на навое). Верили, что если ночью привидится кикимора с П. на лавке — быть в избе покойнику (рус. вологод.); если ударить прялкой девушку, то ей попадет плохой муж или плохие свекор и свекровь, а если ударить ребенка, то он заболит (болг.).

П. в календарной обрядности. Пряденне продолжалось весь осенне-зимний период, до масленицы, прерываясь лишь на рождественские праздники и в некоторые праздничные дни. На время святков П. и все прядельные и ткацкие инструменты выносили из дома на чердак или в чулан (в.-слав., болг., серб., словац.), чтобы нечистые духи не заплывали их (Воеводина), чтобы летом не было много змей (ср.-словац.); или, как говорят в Полесье, на святки убирают П. и веретена «от гадюки, от вужа, от поганого мужа», чтобы в лесу не встречать змей (Павл.КД:69). Если же вынести инструмент было невозможно, его покрывали полотном, «чтобы не стояло голое», чтобы корова хорошо телнлась, теленок не родился калекой, чтобы в сыре не заводилась червь (укр.). У белорусов на Коляду женщины собирали в одно место весь прядельный инструмент, а мужчины — рабочий инструмент, чтобы скот держался вместе, не разбредался (витеб.). В селах Гонта (ср.-словац.) на св. Андрея перед приходом «вишновников»-пастухов хозяйка выносила из дома П. и мотовила, чтобы на будущий год скотина на пастбище «не моталась».

После Крещения прядельные орудия снова вносили в дом, иногда с ритуальными действиями: в присутствии празднично одетых женщин П. торжественно ставили в красивый угол, наряжали как девушку (в юбку, пояс,

платок), затем с пением несли в трактир и там «пропивали», т. е. оставляли, с тем чтобы вскладчину ее выкупить и вновь поставить на коуты.

В Среднем Поднепровье замужние женщины, привязав к днищу гребня веревку, волочили его от дома к дому, останавливаясь в каждом для угощения. На Полтавщине обычай вносить гребень носил характер коллективной трапезы, иногда катали на санях самую искусную пряжу, державшую в руках П. с куделью и веретено (укр.).

В последний день масленицы, празднуя окончание периода прядения, катались с ледяной горы на донцах П., причем считали, что чем длиннее будет такой проезд, тем длиннее уродится лен (рус., бел.), а если катающаяся при этом упадет с П., то опасались, что она не уберет посеянного льна, т. е. заболит или умрет до осени (бел. витеб.). В Чистый понедельник также катались «на лен», чтобы «лен уродился чистый и долгий» (рус. владимир.). Среди способов магического воздействия на урожай во время масленицы известны танцы вокруг прялки-коловоротки (пол.). У чехов в конце масленицы П. украшали лентами и возили на телеге по селу в сопровождении ряженых. Приехав в трактир, П. ставили на стол и «продавали», собирая деньги для музыкантов (окр. Градце). На масленичной неделе у словаков известен *Lamani večar*, когда парни, приходя на вечерки, ломали П. и веретена девушкам, на которых они сердились или были в обиде (в.-словац.). То же у русских, ср. обычай на *посиделках* ломать девушкам прялки за имену, неучастие в играх и т. п.

Использование П. в ряженых и отражает мотив прядения нечистой силой. В данном случае прядение символизировало богатство, размножение, должно было принести счастье (ср. такие значения *крутить*, *вить*, как 'вестись, плодиться, приумножаться'). У русских «кикимора» при обходе домов «пряла» в углу на принесенной с собою П. клок мокрой кудели (рязан.). «Коляда» ходила по домам, обернутая куделью, носила с собой П. и проверяла результаты работы девушек (ю.-рус.). Главный обрядовый персонаж *кукеров*, *Майка*, которая считалась символом плодородия, ходила с П., куделью и веретеном и пряла в каждом доме (болг., макед.).

Донце П. использовали также для сооружения чучел, например, «таракана» в осенне-зимнем обряде «похороны таракана» (рус.

рязан.). «Лазара» в (ю.-слав.) весеннем обряде **лазарки**.

Лит.: Zaj.TPP; Zaj.TP; Luth.ZP; Николова В. Обредното предене в българската народна култура // БЕ 1989/2:3–17; Бернштам Т. А. Прялка в символическом контексте культуры // СбМАЭ 1992/45:14–43; КОО 1:215,261; КОО 2:225; Аф.ПВ 3:467–468; Зел.ВЭ:321,324,326; Агап.МОСК:171,174,654–655; Снег.РПП:19; Макс.ННКС:41,42; Наум.ЭД:213–214; Павл.КД: Боряк КД:35,36,38,40,45,90,91; ПА; Никиф.ППП:223,238; Ногв.RZL:54; АГ ЁЕт, i.đ. 16; АТ ЁЕт, i.đ. 314 С; SO 1925/1:47; Плот.ЭГЮС:304,419; Гура СЖ:111,218–219; РР:53,54,73; БМ:181,247; Марин.ИП 1:208–209; Бос.ГОСВ:38,42,152; Пiс NSO:21,311.

М. М. Валенцова

ПРЯНИК — фигурное, рельефно-фигурное или орнаментированное изделие из теста на меду с пряностями (ср. **Печенье фигурное**). По способу изготовления бывает лепным, печатным и силуэтным (вырезным). Ритуально-магические функции и символика П. (поминальная, любовно-брачная, лечебная, продуцирующая и др.) определяются медом, сладостью, долгой сохранностью, размером П. (мелкие или огромный) и его конкретной формой (подкова, сердце, брачная пара, младенец, домашние животные, рогатые животные, рождественская звезда, пасхальное яйцо, продолговатый и др.). Распространен у вост., зап. славян и лишь у западной части южного славянства — словенцев, хорватов, западных сербов (у других юж. славян известен только смазанный медом недрожевой сладкий хлеб, вроде болгарского свадебного *меденика*). Используется в семейной и календарной обрядности, играх, лечебной, хозяйственной и кулинарной практике, часто в качестве украшений, гостинцев, памятных подарков, торжественных подношений в *почеть* или *подажня*.

Большинство названий П связано с его ингредиентами — медом и пряностями (рус. *пряный*, др.-рус. *пльпрянъ* 'пряный' этимологически восходят к **ррьръгъ* 'перец'); рус. *медовик*, *медовник*, *медовушка*, словац. *medovník*, словен., хорв. *medenjak*; др.-рус. *пепряник*, рус. *пряник*, *воронжес*, дон. *прянец*, псков. *попряник*, смолен. *пупряник*, *пупряник*, *попряльник*, бел. *попранік*, *пернік*,

бел. *полес.*, укр. *пiрник*, луган. *пряник*, чернигов. *попранік*, пол. *piegnik*, чеш., словац. *perník*, в.-луж. *porpjanc*, словен. *porpovcs*, хорв. *paprenjak*.

В форме и орнаменте П. присутствуют геометрические, растительные, зооморфные, антропоморфные, предметные и сюжетные мотивы ритуально-мифологического, книжного и бытового происхождения. Многие П. предназначались детям. Для них пекали небольшие П. в форме животных, особенно коня, птички, рыбки, верблюда, тигра, попуга и т. п., а также в виде запеленатого младенца или колыбели с младенцем (чеш., словац.), сказочных персонажей (словац.), клоуна (рус.), кареты или конной повозки (чеш.), ружья (словац.), корзинки, башмачков (чеш.). На некоторых П. оттискивали имена и отдельные буквы, чтобы дети учились читать (рус.). В Чешской Тршебове пекали буквы алфавита из пряничного теста.

П. фигурирует в обычаях и обрядах, связанных с любовно-брачной тематикой. В знак любви в подарок молодым людям, девушке или невесте дарили П. в виде сердца (рус., словац., чеш., хорват., з.-серб.), корзины цветов, лебедей, павлинов (рус.), пары целующихся голубков (рус., словац.), молодой пары, оленя, гусара, дамы с веером, колыбели, шута (словац.), куклы (хорват.) с соответствующими надписями: рус. «Знак любви», «Знак верности», «Кого люблю, тому дарю»; словац. «*Ľúbim Ťa*» [Люблю Тебя]; чеш. «*Medovú perníček — do srdce chodníček*» [Медовый пряничек — к сердцу дорожка] и т. п. Архангельскими *козулями* девушки одаривали парней на Рождество, чтобы обеспечить удачное замужество в новом году. В Словении на Крещение (Трех Королей), считавшееся праздником незамужних девушек, парни и девушки дарили друг другу «краюшкн» — П. в виде полумесяца. У русских на второй день Пасхи парни кидали П. в девушек, выстроившихся в круг возле церкви, стараясь попасть в свою избранницу. У хорватов Славонии в троицкий понедельник (*Duhovski ponedeljak*) парень через свою мать дарил любимой девушке медовый П., обычно в виде сердца или куклы, в знак того, что он хочет посвататься к ней.

В свадебном обряде П. выступает прежде всего в качестве подарка или гостинца. На Рус. Севере на смотринах и на обручении жених дарил невесте либо

большой П., например большую продолговатую *сосульку* (вят.), либо много мелких П. вместе с другими гостинцами (вологод., новгород.). Часто с П. жених преподносил невесте обручальные подарки: кольцо (архангел.), башмаки (вят.), ситец на сарафан, платок (вологод.) и др. Купленные женихом П. и орехи жених с невестой подносили священнику, читавшему обручальную молитву (вят.). На Украине с П., калачами, яблоками и горилкой отправлялись к невесте на обручение мать, сваха и дружка жениха (волын.). Во время подготовки к свадьбе жених посылал невесте П. и другие гостинцы, которыми та делилась с подругами, помогавшими ей шить приданое (вят., вологод.). Старух П. не угощали: считалось, что им не к лицу есть то, что любят молодые (вят.). В Орловской губ. жених приносил невесте перед свадьбой П. особого приготовления и формы и другие сладости. Накануне свадьбы он приезжал к невесте на девичник с П. и другими гостинцами или подарками и дарил их невесте и девушкам (архангел., олонец., вологод., ярослав.). Брат невесты тоже преподносил подарки жениху и его родственникам, кладя поверх каждого по П. (вологод.). В белорусском Полесье в канун свадьбы жених приносил невесте в подарок большой П. и подвечный платок, а от нее получал свадебный платок за пояс (Туров). В день свадьбы невесте дарил пряники жених (нижегород.) и участники его поезда (архангел.). Утром в день венчания дружки жениха привозили ей в подарок П., т. н. *бужальну пёрсдаць*, а потом приезжал сам жених за невестой и дарил ей *наряжьельну пёрсдаць* — пряник, чулки, башмаки и зеркало (архангел.). Большой (около 70 см) *свадебный пряник* (вологод.) или обычные П. (архангел.) вместе с башмаками, чулками, кольцом и т. п. приносили невесте в дар от жениха и перед одеванием ее к венчанию, а невеста, принимая их, подымала их над головой и клала на стол. Иногда жених приносил ей целый короб с П. (тул.). По приезде поезжан дружка нес в подарок невесте длинный П. (вологод.), кланялся им как «хлебной силой» (архангел.), в чем можно видеть проявление продуцирующей, фаллической символики П. Дружки жениха дарили П. также братьям и сестрам, родителям и крестным невесты (смолен.). Во время угощения тысяцкий бросал пряники девушкам (новгород.), сваха жениха угощала их П. и орехами перед поездкой к венчанию (костром.). На Украине

мать жениха обсыпала П. поезд жениха перед отъездом за невестой (луган.). После венчания две ближайшие родственницы жениха встречали молодых в сенях его дома с поднятым вверх П. (архангел.). В Польше в городских семьях кадка с пряничным тестом нередко входила в состав приданого невесты.

П. на свадьбе использовались также в роли *выкупа* или *платы*. По приезде поезда к невесте подружки невесты требовали у поезжан пряников за проход в дом (вологод.). В доме поезжане *выкупали место* или *стол*, расплачиваясь П. (олонец.). П. и другие сладости давали девушкам за пропуск жениха к невесте (олонец., вологод.), за подносимого ими жениху бумажного зайчика, за украшенную ими узду, за припевки жениху и поезжанам (вологод.). У церкви во время венчания молодых сваха раздавала ребятишкам П. и орехи, чтобы они не пели срамную песню *гогону* (тобол.). Водку и П., положенные на деньги, жених подносил невесте в качестве *платы* (*сдарья*) за угощение водкой со стороны невесты на девичнике (вологод.).

У русских П. (как и рыбный пирог) иногда функционально сближается с *караваем*, главным свадебным хлебом. На Рус. Севере, особенно на городских свадьбах, в этой роли выступал огромный П., длиной до 70 см и весом до пуда. Большой П. или отдельные П. занимали почетное место на столе, иногда клались на хлеб (вологод.) или рядом с хлебами *столовиками* (архангел.), либо ставились на полку под иконами в красном углу, куда садился жених рядом с невестой (вологод.). Обычно это происходило в доме невесты по приезде жениха с поезжанами, перед выведением невесты к жениху, во время застолья, предварявшего поездку к венчанию, или же на свадебном пиру в доме жениха (вологод.). На Дону свадебные П., приносимые к сговору, назывались *каравайчиками* или *дстками*. Подобно караваю, на обручении или на свадьбе происходило *делег* П., символизировавший распределение общей доли между женихом и невестой, представителями их семей, вступающими в родство, а также другими членами сельской общины. Так, жених и невеста пололам разламывали П. в знак обручения (тул.); дружка или тысяцкий разрезал большой П., середину его в виде рыбы или двуглавого орла давал молодым, которые делили ее пололам, а остальные куски раздавал присутствующим (вологод.); дружка ставил

пряники на стол и подзывал родителей невесты для угощения — *кликал к сыру* (твер.). Иногда раздача поделенного большого П. служила знаком окончания свадебного застолья, поэтому такой П. назывался *разгонным*, или *разгоней*. Чаше на Севере вместо ритуального дележа П. происходила раздача мелких П. или кусков предварительно нарезанного большого П., нередко вместе с кусками резаного хлеба или пирогов, мелкими хлебными изделиями (калачиками, баранками), конфетами и орехами, которые собирательно назывались *красным* (новгород, вологод.) или *свадебным* (архангел.). Ими жених угощал деревенскую молодежь на предсвадебной вечеринке, их раздавали присутствующим перед отправлением к венчанию, бросали встречным по пути поезда к венчанью, давали посторонним женщинам и детям на свадьбе.

Использование П. как подарка невесте и девушкам, а также в качестве угощения, раздаваемого молодежи на прощальной вечеринке перед свадьбой, предопределяет его символическую соотношенность с девичеством в обряде девичника. Прощаясь с девичеством, невеста раздавала девушкам пряники с лентами — *свою девичью красоту* (вологод.). Сваха вынимала ленту из косы невесты (*девичью красу*), клала ее на тарелку с двумя П. и передавала матери (нижегород.). Кроме того, на девичнике раздавали девушкам П., обмотанные разноцветными лентами (вят.), а также подавали П. под конец угощения (вологод.).

В обряде брачной ночи П. как вид сладости входит в круг символических представлений о девственности, девичьей чести. Во время угощения у жениха П. клали на порог *разгонник*, что служило знаком к отведению молодых в спальню, или сами гости в конце свадебного пира давали невесте П., прощаясь с молодыми перед их укладыванием в постель (вологод.). Перед супружеским актом невеста угощала жениха П., которые во время венчания находились у нее за пазухой (архангел.). Если невеста оказывалась «честной», утром ей клали в рукава брачной сорочки пряники и конфеты (бел. могилев.), родственники приносили молодым *лицицу* — П., завернутый в белое покрывало (ярослав.).

Конец свадьбы был ознаменован главным образом преподнесением П. в дар родителям невесты, в т. ч. и как блюстителем девичьей чести своей дочери, а также одариванием П. самих молодых. На второй день

свадьбы пекли П., называемый *моленко* (твер.). Молодые шли с П. на поклон к родителям невесты: приносили П., на который все клали подарки и деньги (тул.); преподносили отцу невесты большой П. и получали ответные подарки, которые клали на П. (саратов.); невеста навещала своих родителей с большим П. и приглашала их в гости на хлебны (вят.); приезжала к родителям на хлебны и угощала их П., пирогом с рыбой и др. (вологод.). На третий день свадьбы к молодым приходили соседи с П. и пирогами (вологод.). На масленицу новобрачные ездили одаривать родителей невесты, сватов и друзей за свадебные подарки и подносили им П. с узорами и надписями: «Милости просим нашей хлеба-соли», «За все благодати наше низкое челобитище» (Традиции, <http://www.sampol.ru/~lushna/trad.php>).

Поминальные П. встречаются у русских и белорусов. П. пекли для панихид и для раздачи нищим. В России угощением П. заканчивалась поминальная трапеза, а в память о погибших войнах пекли П. *солдохресты*. Во время похорон кусочки П. и печенье раздавали детям как «ангельским душкам» (тул.). У чехов в предгорьях Крконошей в память об умерших пекли *dušičky*.

П. дарили на родины и крестным. У чехов дарили П. в форме младенца с тисненой на нем датой рождения ребенка, а также в виде корзинки с детьми в качестве символа деторождения. У словаков П. приносил в дар роженице на третий день после родов. У хорватов медовый П. пекли куму на крестинах. У белорусов и украинцев дети перед Рождеством носили своей повнтухе ужи, а она угощала их П., бубликами и конфетами. Символику деторождения воплощает также П. в виде аиста, приносящего младенца (пол., чеш.).

У русских известно ритуальное использование П. с целью обеспечения плодотворности скота. Архангельские П. *козули* в форме домашних рогатых животных, выпекавшиеся к Рождеству и символизировавшие плодородие, прикрепляли к воротам скотного двора и скарманивали скоту, чтобы скот летом сам ходил домой и лучше плодился.

Рождественские П. *козули* в Архангельской губ. выставляли на святки на окна изб, дарили их родственникам. В качестве подарка был популярен П. в виде корзинки, символа прибытия в доме. Крупные подарочные *козули* сохранялись до следующего

Нового года. Небольшими козулями в форме домашних животных, зверей и птиц одаривали колядующих детей, которые просили П. колядкой: «Славите, славите! / Чего долго не подаете? / Подайте тетерку, / Подайте козулю, / Положите красиво / Золотую гриву» (Традиции, <http://www.sampo.ru/~lushma/trad.php>). В городах маленькими П. в виде ангела, рождественской звезды, колокольчика и т. п. — вяземскими, комбинированными коломенскими и калужскими, силуэтными архангельскими козулями и др. — украшали рождественские елки. У белорусов Витебской обл. на Рождество пекли 40 пирогов, среди которых был медовый П. из 40 яиц. П. занимали почетное место среди рождественского печенья у поляков. Пряные П. использовались как закуска к водке, сладкие и сдобные — в качестве десерта, П.-звездочки (*gwiazdki*) дарили детям. В Чехии пряничные фигурки в виде животных пекли на Николу зимнего (6.XII). Утром в этот день послушные дети получали подарок от св. Николая в оставленные ими на ночь чулки, мешочки, обувь или тарелку: П. или другие сладости, игрушку и т. п. (карловар.). На Рождество П. употреблялись у зап. и юж. славян в качестве елочных украшений и подарков: в виде вифлеемской звезды (пол., чеш.), ангелочка (чеш.), рождественского колокольчика (чеш., словац., хорв.), рыбы (пол., чеш., словац.), св. Николая (чеш.), Божьей Матери с младенцем (пол., чеш., словац.), одного из трех царей (словен.), черта (словац., словен.), смерти (словац.). Рождественская тематика отражена в целых пряничных композициях более позднего времени: сцене рождения Христа в яслях и поклонения вояхвов (чеш., словац., словен.), избушке с елкой (словац., рус.) и т. п.

В России в Прощеное воскресенье накануне Великого поста взаимные посещения с просьбой прощения за причиненные обиды сопровождалась подношением пирогов и больших *прощальных* П. весом от 5 до 12 фунтов (2–5 кг). Роль П. в обряде Прощеного воскресенья близка к их роли в *прощальных* обрядах девичника и завершающих ритуалах свадьбы.

Пасхальные П. были особенно популярны у зап. славян: в форме цыпленка, курицы (словац.), курицы с цыплятами в корзинке (чеш.), пасхального яйца, пасхального зайца (словац., чеш.), агнца божьего с хоругвью (чеш., пол.), солнца (чеш.), с изображением

распятия Христа (словац., чеш.), Иоанна Крестителя и Иисуса Христа по пути в Иерусалим (чеш.) и т. д.

Существовали П. небольшого размера, предназначенные только для игры. В Саратовской, Калужской и Тульской губ. во время ярмарок и базаров молодые люди, встав в ряд, кидали *папошники* — плоские печатные П. с мелким узором размером не более 20 см. Выигрывал тот, кто плашмя бросал П. дальше всех так, чтобы он не разбился, за что получал пряники в качестве выигрыша. Играли и иначе: брали П. в руку так, чтобы от одного удара он ломался на три части. Ломая П., приговаривали: «Ты молодец, и я молодец, возьмем по ковриге за конец!» (Даль 2:128). В Чехии известна *drůbežka* — раскрашенная печеная пряничная *игрушка* для детей в виде колыбели, повозки, корзинки, башмачков, домика и т. д.

П. приписывали лечебные свойства. На оборотной стороне П., предназначенных для больных, вырезали буквы, соответствовавшие инициалам ангела-хранителя. Целебными считались и подарочные *козули*, весь год хранившиеся в доме на видном месте. В старинной польской медицине П. использовался как средство, стимулирующее пищеварение.

П. находят вторичное применение в кулинарии. У русских они использовались при варке особой *назимовой* ухи вместо перца и других пряностей. Чехи добавляли тертый П. в подливки, посыпали им каши и рождественские блюда. На св. Мартина (11.XI) пекли *martinky* — калачи с пряничной или маковой начинкой. Кроме того, благодаря консервирующим свойствам меда П. использовались в прошлом как военные походные сухари.

Лит.: Галуева Е. С. Пряник в свадебных обрядах русских крестьян второй половины XIX — начала XX века // ТрК 1993/11:34–41; Гуря А. В. Из севернорусской свадебной терминологии (Хлеб и пряники — словарь) // СБЯ 4:131–180; Даль 2:128, 3:532–533; Зел.ОРАГО 1:25, 2:956; СРНГ 8:39, 13:268, 17:61; БУМФА:42,49; Добр.СЭС; Новаш И. Умчи меня олень... или волшебная козуля // Экспедиция 2004/12 (декабрь). http://www.expeditionclub.ru/04/pryanik_12.html; Аупина О., Малахин В. Из истории пряников // Вокруг света 2002/2; ЭБ:396–397; Вяс.:352; Чуб.ТЭСЭ 4:214,603; Мар.СВЛ; Staročeské perníky. <http://www.staroceskeperniky.cz/index.php>;

Historie cechu perníkářů v Českém Krumlově // Český Krumlov. http://www.ckrumlov.cz/cz1250/mesto/histor/t_hicepe.htm; Burachovič S. Výroční obyčaje na Karlovarsku. <http://www.knihovna.kvary.cz/Portal/webmladez/MENUS/Region/vyrocní%20obyčaje.htm>; Hrvatska tradicijska kultura. Zagreb, 2004:196–197; Milčec Z. Paprenjak – tradicionalni hrvatski kolač. <http://www.paprenjak.hr/info.htm>.

А. В. Гуря

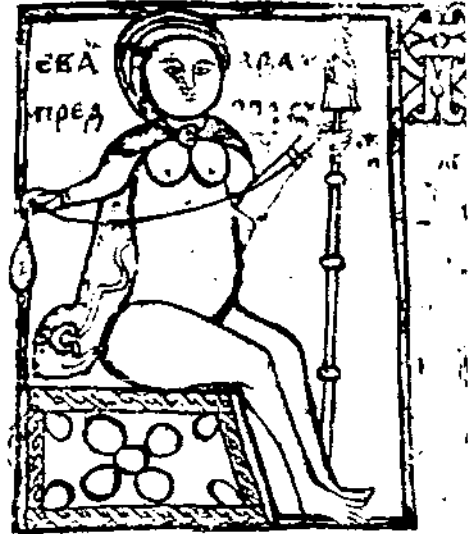
ПРЯХА — в народной культуре персонаж, связанный с наиболее ритуализованным женским занятием. Представление о прядении нити, воплощающей жизнь, судьбу, долю, восходит к индоевропейской древности — образам мифических прях у мирового древа: ср болгарских **орисниц**, сербскую **Сречу**, которая прядет золотую нить. Об архангелской символике прядения свидетельствуют образительные мотивы **мирового дерева** на донцах русских **прялок**. В славянской традиции функциями прях, определяющих судьбы, наделяются как высшие персонажи, в том числе **Богородица**, св. Варвара и **Параскева Пятница** (ср. **Пятница**) — покровительницы рожениц и низшие демоны — **кикимора**, прядение которой в доме может предвещать смерть одного из домочадцев (Влас.РС:218), на Рус. Севере — **мокоша**. Эти демоны считаются продолжением сниженного образа славянской языческой богини **Мокоши** (см. в ст. **Богини**).

В о.-слав. поверьях нечистая сила овладевает пряжей у тех П., которые нарушили запреты или не помолились на ночь: **кикимора**, **доможириха** (рус.), **нички** (укр.) прядут ночью, портят и путают пряжу, вештицы оплевывают пряжу, оставленную на ночь в последний день **масленицы** (хорв., Агап.МОСК:384); **русалки** прядут оставленную на ночь в бане пряжу и пытаются соткать себе одежду (ср. запрет на прядение в **Русальную неделю**); невидимая **пряха**, прядущая по ночам, **кикимора** предвещает смерть близким или другое несчастье. **Параскева** наказывает прях, нарушающих запрет на прядение в праздник (в **пятницу**). В **Череповецком у.** **мокошу** представляли в образе женщины с большой головой и длинными руками, которая обитает в доме и любит пряху по ночам **кудель**, над которой не произнесена молитва: отсюда запрет —

«Не оставяя кужла, а то мокоша опрядет (Крин.РМ: 469), спутав пряжу. В Олоонецкой губ. считалось, что Великим постом **мокуша** обходит дома и прядет вместо прях дремлющих за вращающимся веретеном (БСИ 1982:182; сходные поверья о **мокрух** море известны в Новгородской и Вологодской обл. — Влас.РС:340–341). Напротив, при **ряжении** персонажи, изображающие П., должны принести долю и богатство в дом (таковы **ряженая «кикимора»** в обходных обрядах, **Коляда** в ю.-зап. России, **Майка** или «баба» в обрядности **кукеров**; см. также в ст. **Прялка**). На **масленицу** в Чистый понедельник на сани сажали мальчика с поддельной бородой, давали ему в руки донце и гребень, заставляли пряху, бабы же возили сани по деревне, распевая непристойные песни (орлов., Агап. МОСК:188–189).

Способностями пряху чудесную пряжу наделяются также пушные зверьки, прежде всего — **ласка**.

Прялка и **прядильный гребень** считались женскими символами: на гребне девочке пере-



Б 46 Н

ЮСИ ХАТМАНЪ БЕРХЕМО И

«Ева пряде, Адамова супружница»
Миниатюра из Сборника попа Пунчо
Болгария, 1796 г.

резали пуповину, купали в воде, которой обливали гребень, чтобы выросла хорошая пряжа (укр.). **Прядение** считалось по преимуществу девичьим занятием — хорошая П. могла рассчитывать на успешное замужество. В изготовлении ритуальной пряжи должны были участвовать «чистые» женщины — вдовы, старухи.

См. также: **Ткачество, Паук, Паутина, Пряжа.**

Лит.: Я н е в а Ст. Предящата Богородица // Птица. Исследования в чест на проф. Иван Маразов. София. 2002:126—139; Баранова О. Пряжа // МнБ:503—510.

В. Я. Петрухин

ПТИЦЕВОДСТВО — комплекс окказиональных или приуроченных к календарным датам (в основном рождественско-новогоднего и пасхального циклов) обрядовых и магических действий, способствующих размножению домашней птицы, получению большего количества яиц, а также обеспечивающих сохранность яиц, предохранение птицы от хищников и болезней. Большое место в птицеводческом комплексе занимают символы со значением множественности (зерно, звезды, искры, муравьи, песок, волосы, сито, решето).

В календаре птицеводческие обряды приурочены в основном к предрождественскому периоду и рождественским праздникам. Звездное небо в ночь под Рождество предвещало много яиц в наступающем году (о.-слав.). В Польше было принято считать звезды в эту ночь: сколько насчиташь, столько яиц будет от курицы. Юж. славяне верили, что удача в разведении птицы в течение года зависела от **полазника**, приходящего на **Мратинци** (у юж. славян — дни перед Рождественским постом, посвященные домашней птице, см. **Мартин**), **Люцию**, **Варвару**, **Игнатия**, **Рождество**. Рано утром в предрождественские праздники, Рождество, Новый год, на Пасху, чтобы куры начали нестись и раньше заклохотали, их споняли с насеста: болгары — кочергой или аршином, чехи — кочергой, украинцы — кочергой или помелом, русские — клюкой. Чтобы куры в течение года неслись дома, белорусы на Рождество, Новый год и Пасху не выносили из дома мусор, словаки в Сочельник во время колокольного звона заметали сор перед домом к стене, сербы на Рождество

мазали порог дома кровью курицы, заколотой полазником.

В эти праздники, а также в Страстную пятницу щепки, украденные со двора соседа, отколотые от соседских ворот или забора, взятые на своем дворе, а также первую щепку, отлетевшую при рубке **бадняка**, клали в курятник или куриное гнездо, крошили в корм курам, бросали на горящий **бадняк**. В Болгарии в Игнатов день, на Варвару первый вставший домохозяин, хозяйка или полазник вносили собранные во дворе щепки в дом или курятник и квохтали над ними, затем щепки клали в гнездо, куда куры несли яйца. В Кюстендилском крае следили, чтобы в канун Рождества никто не выносил щепки со двора, иначе куры в течение года будут нестись там, куда отнесли эти щепки. Сербы в Тимоче на второй день Рождества обходили три раза вокруг дома с головешкой от **бадняка** и, замкнув третий круг, забивали ее в землю, чтобы куры неслись дома. В Словении полазник в день Люции или Варвары, колядники, ходившие на Люцию «ро *kódačanjū*» (т. е. с ритуальным *кудахтаньем*), вносили в дом дрова, взятые у соседей, и бросали их под стол или под печь: взамен они брали дрова во дворе и несли их в другой дом. Считалось, что это способствует плодovitости домашней птицы и скота. В Болгарии утром накануне Рождества каждый член семьи вносил в дом «пиле» (буквально: «цыпленок») — дубовую ветку с сухими листьями, взятую в сарае с дровами; впоследствии эти ветки затыкали в курятнике, чтобы куры хорошо неслись. В Добрудже для этого забрасывали на курятник «сурвакници» (палки, с которыми дети ходили колядовать на Новый год). Украинцы Харьковской губ. во время пасхальной заутрени крали в церкви палку-посох и забрасывали ее на голубятню: голуби будут вестись хорошо.

Ритуальное кормление птицы было приурочено к дням свв. Андрея, Люции, Варвары, Игната (*Кокошины Божић*), *Кокоши бадняк*), Спиридона, а также к Сочельнику. Болгары в Банате кормили кур в кругу, начертанном на земле, в течение двенадцати дней перед Рождеством, в Словакии их кормили в обруче со дня св. Люции до Рождества. Часто это делали перед восходом солнца на Рождество, Новый год, Крещение, ежедневно в течение всех рождественских праздников, в заговенье на Великий пост, у зап. и вост. славян — на Пасху, у русских и маке-

донцев — в Страстную неделю (четверг, пятница), у болгар — на Благовещение, в некоторых местах России — во все двенадцатые праздники. В эти дни домашнюю птицу кормили зерном — с добавками, символизирующими плодородие и здоровье (фрукты, орехи, скорлупа орехов, заячий помет, муравьи, почки вербы, свиное сало, перец); зерном, освященным в церкви или лежавшим на столе во время предрождественского ужина или пасхального молебна, под обрядовым хлебом или вокруг него, у очага; которым «посевали» дом или костел на Новый год или которое пролежало ночь в рукавице под рождественской соломой. В некоторых местах кормили горохом, верхним слоем и остатками кутьи, вареной кашей («варицей») или смесью зерен всех культур, остатками обрядовых блюд, рождественским или специально испеченным хлебом. Насыпал корм хозяйин, хозяйка или полазник из решета или правого рукава в круг, который делали из веревки (у сербов это веревка, с помощью которой вносили в дом рождественскую солому), из пояса хозяйки или хозяина, красного пояса, конской сбруи. Вост. и зап. славяне, а также словенцы чаще сыпали корм в обруч от бочки, белорусы Витебской губ. — на скатерть, постеленную на полу. Как правило, кормили во дворе перед домом, чтобы куры не отходили далеко от дома, но ритуал мог совершаться и в том месте, где держали кур (в доме, курятнике). На Косовом поле обряд представлял собой сложный комплекс символических действий с использованием многих предметов. В день перед Рождеством хозяйка трижды обходила дом, таща за собой веревку. За нею шла другая женщина, которая лопатой по следу веревки копала в земле ямки. Третья женщина спрашивала ее: «Што ријеш?» [Что копаешь?] — «Ријем јајца» [Копая яйца], — отвечала та. Утром на Рождество из веревки, которую тащила хозяйка, делали перед домом круг, в него высыпали для кур пшеницу из рукавицы, в которой пшеница простояла при бадняке предрождественскую ночь. В Словакии в Сочельник по полу разбрасывали горох, «чтобы душечки поели», а после ужина в дом вносили кур, которые клевали горох. Оставшиеся горошины на третий день сметали и отдавали им, чтобы лучше неслись. У юж. славян существовал обычай в день накануне Рождества кормить кур девять раз.

Желая получить от кур больше яиц, совершали магические действия: отдава-

ли курам скорлупу яиц, освященных на Пасху (в.-, з.-слав.) или съеденных накануне Великого поста (ю.-слав.); русские в Вербное воскресенье били кур освященной вербой, в Чистый четверг выносили в курятник золу, выдерживали из хвостов три пера, обрезали хвосты: в Курской губ. выгоняли кур под град; в Белоруссии в канун Рождества выливали на стол ложку кутьи, дергали мальчиков за чуб; в бассейне р. Нарев на зиму снимали косу с косовища, чтобы дыра для ручки на косе была свободной; сербы в Чистый понедельник клали в куриное гнездо белую шерсть и яичную скорлупу; в Словакии хозяйка в канун Рождества била каждую гусыню по спине мешалкой, которой доставала *orekance* (обрядовые блины), столько раз, сколько хотела от нее иметь яиц; на Люцию, нарушая календарный запрет, обдирали перья.

Запрещались работы, которые могли отрицательно сказаться на плодovitости домашней птицы: шить на Варвару, Игната или Люцию (з.-, ю.-слав.); выгонять кур на юрьевскую росу (бел.); давать что-нибудь из дому на Люцию (словац.); выносить ночью из дома воду, давать пить воду на пути от источника (ю.-слав.).

Плодовитость курицы-молодки обеспечивала магия с первым снесенным ею яйцом. Вост. славяне катали такое яйцо по голове, лбу ребенка, приговаривая: «Сколько волос на голове, столько яиц в гнезде». В Белоруссии и на Украине первое яйцо обсыпали зерном из рукава, в Польше — леплом; в зап. Белоруссии катали его по припечку, в решете со словами: «Сколько здесь дырочек, чтобы ты несла столько же яиц».

Чтобы домашняя птица хорошо велась и неслась, в рождественские и предпасхальные дни, на Юрия совершали магические действия с предметами, символизирующими множественность: бросали песок, принесенный с реки, в курятник; стряхивали руки после мытья над блюдом с песком, приговаривая: «Кол'ко песка, тол'ко писак» [Сколько песчинок, столько цыплят], т. е. «лицущих»] (серб.); бросали на муравейник или закапывали в него кости перья, внутренности курицы, приготовленной к рождественскому столу, говоря: «Колико овде мрави, толико мени кокоши!» [Сколько тут муравьев, столько мне куриц!] (серб.); забрасывали муравьев в дом; специально на Рождество кололи орехи; бросали в курятник скорлупу орехов, гусям — гнездо шершней.

Сербы на Рождество жарили на вертеле петуха, украинцы в последний день года резали к обеду черную курицу. Болгары считали, что плодovitости домашней птицы способствуют половые сношения хозяйна с хозяйкой на Игнатов день; в Словакии в Сочельник мальчик приносил в дом гусыню, намазывал ей голову медом и присаживался на нее, имитируя «топтанье» гусака. Чтобы птица плодилась и не расходилась в разные стороны, совершали действия в обуви: на Украине разували первого «посевальника», пришедшего на Новый год; в Сербии в Сочельник после ужина все домочадцы разувались одновременно; в некоторых местах обувь сбрасывали с ног через очаг; о тех, кому это удалось, говорили: «вылупил цыплят». Чтобы гусыни несли яйца с зародышами, в Словакии в канун Рождества им давали съесть фитиль свечи. Фракийские болгары, увидев весной стаю журавлей, кричали: «Ајде, колку турли, толку пилета и кукошки!» [А ну, сколько журавлей, столько цыплят и куриц!].

Некоторые магические действия, производимые для того, чтобы куры лучше неслись и размножались, обусловлены особенностями поведения кур: трясением хвостом, сидением наседки, а также своеобразными звуками, которые издает квочка, квохтаньем. В Белоруссии утром на Рождество трясали в сарае телегу; в Словении в полночь перед Рождеством трясали курятник, приговаривая: «Pri sosedovih naj bo sam kokodajs, pri nas pa sam jaj!» [У соседа пусть только кудахнут, а у нас несутся!]; в Сербии ночью в канун дня св. Георгия хозяйки трясали колья соседского забора и при этом три раза говорили: «Тамо квак, овамо циц» [Там пусть кудахнут, тут — несутся]. Если куры неслись плохо, белорусы в полночь трясали ворота соседа и стучались в них со словами: «Як у нашого суседа Иваньки вароты трясутца, так няхай наши куры нясутца». На украинских Карпатах накануне Рождества после ужина кто-нибудь из детей выходил на улицу под окно и спрашивал: «Ци нэсут кура?» — Ему из дома отвечали: «Нэсут, нэсут, јек з рукава трэсут». Продуцирующий смысл придавался и звукоподражанию. У юж. славян перед Рождеством хозяйин, внеся солому, не развязывал веревку, а рассыпал солому горстями, произнося: «Кво, кво, кво!», а дети отвечали ему: «Пи, пи, пи». В Белоруссии в кануны Рождества и Крещения хозяйка, неся горшок с кутьей в святой угол («на по-

куть»), должна была «кохтать»; дети в это время бежали под стол и кричали там петухом и курицей. Кроме домочадцев, квохтанье квочки и писк цыплят имитировали колядники, полазники, ряженые. У русских в Страстной четверг хозяйки, если у них не квохнут куры, шли в курятник и, столкнув курицу, квохтали сами.

Чтобы квочка сидела на яйцах, в день св. Игната, в Сочельник, на Рождество, Новый год, *Мратинци* полазник, дети-посевальщики обязательно должны были по с и д е т ь в доме; вся семья должна была сидеть во время обрядового ужина, а хозяйке запрещалось вставать из-за стола. В Словакии в праздник Трех королей принуждали посидеть священника, пришедшего в дом с колядниками. После их ухода хозяйка садилась на место, где сидел священник, чтобы у нее были хорошие наседки. Русские упрасивали гостей посидеть еще немного после праздничного обеда в храмовый праздник, «чтобы наседочки сядились». После того как наседку посадили на яйца, хозяйке и всем присутствующим предписывалось сесть на землю или на пол.

Целый комплекс примет, поверий и предписаний регламентировал момент, когда сажали квочку, и период высидивания цыплят. Гнездо для квочки делали обычно из старого решета, в которое клали солому, лежавшую в рождественские праздники на полу, под столом или под скатертью; солому, на которой сидел полазник, или от снопа («дндуха»), стоявшего на Рождество в углу. В Польше в гнездо клали солому, которую подбрасывали вверх, когда весной первый раз при виде возвращающейся стаи журавлей (гусей) кричали: «Журавли, журавли! Нате вам солому на ваши гнезда». Верили, что на этой соломе может вылупиться столько цыплят, сколько журавлей было в стае. В Словакии в гнездо клали солому и клочки одежды соломенной куклы «Мармурены», см. в ст. *Морена*. Не подкладывали яйца под квочку, когда в селе был незахороненный покойник. В Полесье считали, что в год смерти хозяина или хозяйки нельзя сажать наседку: и покойнику будет тяжело на «том свете», и цыплята будут вылупляться с трудом. В некоторых местах России, напротив, обязательно сажали квочку в доме, где умерли хозяин или хозяйка. В Ярославской губ. не позволяли сажать наседку в год свадьбы, в противном случае молодая будет болеть целый год. Опасным считалось

присутствие в доме и хозяйстве беременной женщины и жеребой лошади: верили, что зармрут зародыши в яйцах или в утробе. Старались не допустить того, чтобы на **Благовещение** и Пасху наседка сидела на яйцах, и тем более не сажали ее на яйца в эти «опасные» дни. Нельзя было подкладывать яйца в день недели, на который в текущем году приходилось Благовещение, на Русальной неделе, у болгар — на третьей неделе Великого поста (*Кривата неделя*), т. к. мог вылупиться цыпленок-калека. Опасаясь за зародыши в яйцах, сажали наседку на молодом месяце, чтобы цыплята вылупились до окончания лунного цикла; если же опасаются за неокрепших цыплят — то на старом. Считалось, что из яиц, подложенных в дни мены месяца, цыплята не вылупятся. В Болгарии квочку не сажали до дня св. Георгия, т. к. до этого дня на небе уже сидит *Квачка* (созвездие Плеяды). Недолговечными считались цыплята, вылупившиеся во время цветения ягод и зерновых культур.

Наиболее благоприятными для подкладывания яиц считались «женские» (по грамматическому роду названий) дни недели. Из яиц, подложенных в эти дни, вылупится кур больше, чем петухов. Пятница, а часто все постные дни (понедельник, среда, пятница), расценивались как неблагоприятные. Обычно сажали наседку вечером: в это время стадо возвращается с пастбища (цыплята вылупятся вместе); куры сходятся к дому (цыплята не будут разбегаться); но иногда также утром, когда просыпаются дети (вместе и из всех яиц «проснутся» цыплята); когда выгоняли коров в стадо, и даже днем, когда дети гурыбой шли из школы (цыплята вылупятся все вместе).

Большое значение для удачного высиживания цыплят имели в ы б о р н к о л и ч е с т в о я и ц. Считалось, что лучше всего сажать курицу на яйца от чужих кур: выменянные у соседей, у нищего; украденные, выпрошенные. В Болгарии, выпрашивая яйца, старались солгать, что, как считалось, благоприятствует выводу цыплят. Запрещалось переносить яйца, предназначенные для подкладывания, через текущую воду (реку, ручей, канаву с водой), чтобы в них не замерли зародыши. Украинцы верили, что не следует подкладывать яйца, снесенные на Благовещение, Пасху, во время Великого поста; болгары не брали яиц, снесенных в мае. В гнездо клали обычно нечетное количество яиц. На Гуцульщине не

принято было считать яйца, чтобы не навредить зародышам. В Сербии яйца перед подкладыванием подносили к очагу, где горящим углем на каждом делали крестик, говоря: «Жив жар, живо деле; две буле, jedan Турчин» [Жив (т. е. горит) уголек, жив цыпленок; две невесты, один турок]. Это означает, что из каждых трех яиц желали получить двух куриц и одного петуха.

Как правило, яйца подкладывала хозяйка в отсутствие домочадцев мужского пола, иначе бы вылупилось много петухов. Однако запрещалось это делать беременной или женщине, прикасавшейся в текущем году к покойнику, т. к. в яйцах замерли бы зародыши. Болгары считали, что сажать квочку должен самый медитательный и неповоротливый член семьи, чтобы она сидела хорошо. Повсеместно яйца к гнезду носили в мужской шапке: у русских и белорусов — чтобы цыплята были с мохнатыми ногами и хохлами, как мохната шапка; у сербов — чтобы цыплята не разбежались: как шапка всегда на голове, так и цыплята всегда будут при квочке. Могли высыпать яйца в гнездо из передника, подола (чтобы были курочки), из решета (чтобы цыплят было много), пестрого платка (чтобы куры были пестрые, т. к. они лучше ведутся). Чтобы выросшие из цыплят куры были плодовицы («чубатые», «хохлатые»), в момент, когда сажали квочку, трясали кого-нибудь за чуб, держали квочку за перья на голове, делали себе на голове хохол, забрасывали волосы на лицо, показывали квочке фигу, затыкали себе в волосы цветок. Во Владимирской губ. хозяйка, положив яйца в гнездо, поднимала спереди платье и, обнажив свой «хохол», приговаривала: «Сыплю я лички, чтобы вышли цыпленочки все с хохлами». У вост. славян каждому яйцу, положенному в гнездо, говорили «курица», и только последнему «петух». Курицу сажали на яйца тайно, скрытно от посторонних (так же, как происходили и роды). Для отвода возможного вредного воздействия на нее следовало кого-нибудь обмануть, лучше всего священника.

Поведение и действия людей при сидящей на яйцах курице регламентированы системой запретов. Украинцы запрещали при наседке говорить о покойниках. При выносе покойника из дома яйца в гнезде нужно передвинуть, чтобы не замерли зародыши. Чехи в доме, где сидит наседка, не мели пол в Страстную пятницу и Зеленый четверг; белорусы не вносили

в дом цветов. Запрещалось в это время оставлять воду в доме открытой, выливать воду после захода солнца на улицу, вносить рыбу или раков, передавать в другой дом огонь, чистить сажу в трубе, вносить деготь, печь яйца, картошку; сжигать яичную скорлупу. Нельзя было давать взаймы или продавать яйца, перемещать наседку с гнездом, т. к. цыплята будут разбегаться; смотреть на яйца: квочка может их покинуть. Около гнезда с наседкой запрещали играть на музыкальных инструментах, свистеть; детям весь период высиживания запрещали делать свистульки и пищаки (будут болтуны или вылапятся пестухи). Считалось, что наседка в хозяйстве должна быть своею, ее нельзя брать на время у соседей; если же брали, то взамен отдавали курицу. В Польше верили, что квочку нельзя продавать, т. к. это повлекло бы смерть всей птицы в хозяйстве; что утка, которую высидела курица, не сможет высидеть утят.

В Вятской губ. наседку, выведшую цыплят три раза (*троецыплятница, куретёнка*), в Дмитриевскую субботу или другой осенний праздник закалывали (*молили*) и устраивали обрядовый стол для вдов и старух. Кости, перья, несъедобные части собирали в горшок или котомку и бросали в воду, закапывали на берегу реки, на покотине. Верили, что если «замолить» осенью такую наседку (любую наседку), то в будущем году в хозяйстве хорошо расплодятся цыплята.

Благополучное выращивание цыплят обеспечивали апотропические действия. Болгары Баната собирали вылупившихся цыплят в сито, в которое клали нож, и окуривали соломой из их гнезда. Чтобы цыплята, гусята, утята не разбегались, юж. славяне подносили их к очагу: в Гевгелин — собрав в шапку, в Левче и Темниче — положив в сито, которое три раза обводили вокруг очажной цепи. В окр. Пинчова прикрепляли скорлупу яиц, из которых вылупились цыплята, во дворе на высоком колу. Во Фракин цыплят пропускали между ножек трехногого стула («пирустии»). Запрещается пересчитывать цыплят.

Предохранение от хищников обеспечивал комплекс магических действий отгонного и «скрывающего» характера. Только что вылупившихся цыплят или гусят поляки и белорусы окуривали порохом; в Черниговском у. хозяйка, собрав их в подол, шесть-семь раз переносила через порог; белорусы Волко-

высского пов. говорили: «Пусть ястребы летят на сухой лес хватать ворон, а не моих кур». Выпуская цыплят первый раз во двор, поляки пропускали каждого через круг, сделанный из фартука хозяйки, или накрывали фартуком. В Подольской губ. хозяйка выпускала цыплят, завязав себе глаза, при этом говорила: «Як я не бачу, де выпускаю курчат, так щоб не бачив их шуляк». На Карпатах в курятнике вешали убитую ворону. Поляки считали, что если подкладывать яйца под наседку после захода солнца, то хищные птицы не будут хватать цыплят; в бассейне р. Нарев клали для этого в гнездо наседки воронье крыло. Оберегая птицу от хищников, в канун Рождества словенцы обходили вокруг дома с косой, которую точили на трех углах дома; поляки клали на угол дома для лисиц краюху хлеба; у сербов Левча и Темнича после ужина хозяйка связывала соломой вилки и ложки со словами: «Веујем уста копцима, вранама, свракама и другим грабљивицама, да ми не једу моје пилиће» [Завязываю клювы ястребам, воронам, сорокам и другим хищникам, чтобы не хватали моих цыплят]; сербы Власеницы (Босния) вплетали в прутья курятника вертел, на котором жарилась рождественская курица, при этом между хозяином и хозяйкой происходил диалог: «Шта то плетеш?» [Что это ты плетешь?] — «Плетем јастребу ногу!» [Плету ястребу ноги!] — «Шта то плетеш?» — «Плетем јастребу крила!» [Плету ястребу крылья!] — «Шта то плетеш?» — «Плетем јастребу кљун!» [Плету ястребу клюв!]. На третий день Рождества сербы, проживающие по р. Ибар, собирали все остатки рождественских трапез в тряпку, которую клали на дерево, говоря: «Птице, вама трошице божићне, а мени кокошке и пилићи» [Птицы, вам — рождественские крошки, а мне — куры и цыплята]. В первый день Великого поста (*Вранин понеделник*) болгары г. Орхание ради безопасности цыплят ничего не делали. Сербы в этот день завязывали узлом тряпку, которой мыли котлы, со словами: «Веујем очи орлу, врани, свракој дивљини, те да ми не виде моје пиле» [Завязываю глаза орлу, вороне, сороке и всем хищникам, чтобы они не видели моих цыплят]; болгары Добруджи вывешивали эту тряпку на кол. В первый день Петровского поста на Украине женщины собирались в корчме, где шумно пировали (*шуляка ганяють*), чтобы ястреб не хватал цыплят (см. в ст. *Коршун*). В Белоруссии с этой целью на Благо-

вещение надевали на колья изгороди или клали на крышу хлева старое колесо; в Вятской губ. в Страстной четверг до восхода солнца нагая хозяйка надевала на кол в огороде старый горшок, который оставался там все лето. При появлении ястреба на Украине принято было отгонять его криком: «Гай, гай, не до нас, до людей, де багато курей!»; «Гай, гай, на чужий край, там по четверо хватай, а у мене не займай!»; «Шути, на попови кури, а на наши не лети, тебе очи заслепи!». У вост. славян, чтобы избежать нападения ястреба на птицу, запрещалось вкладывать в огонь нож или ложку; местн припечек венником, которым подметали пол; трогать огонь ручкой кочерги; загоревшееся в печи помело топтать ногами (нужно залить водой); в понедельник, среду и пятницу выбирать из печи зола.

Для благополучия кур у юж. и вост. славян в курятнике помещали апотропей. Болгары (Граово) затыкали в курятнике ветку, которую вносил полазник в Игнатов день после того, как бил ею по очагу, а также дубовые ветки, которые домочадцы вносили в дом на Рождество. Словенцы в Прекмурье ровно в полночь на Рождество бросали в курятник камень, а на Рождество закапывали там же веник, которым в Сочельник подметали в доме: считалось, что пришедший в курятник вор не сможет сдвинуться с места. На юге России привешивали к насесту или надевали на высокий кол на птичьем дворе «курного бога». Во Владимирской губ. в курятник ставили деревянную антропоморфную фигурку «куриного бога»; в Дмитровском крае он назывался *Боглаз*, у него были ноги и крылья, подобные курным.

Юж. славянам известен комплекс магических средств и обрядов, способствующих борьбе с болезнями кур. В Болгарии при эпизоотии вешали на дереве здоровую курицу, представляя, что вместе с нею повесили болезнь. В Сербии первую погибшую курицу вешали на насесте или дереве около курятника; сжигали там, где нашли; закапывали под насестом, обернув ключом в землю, со словами: «К'д се дигне овај кокошка, т'г да се јави болес» [Когда поднимется эта курица, тогда пусть и появится болезнь]. В Лесковацком Поморавье закапывали черную курицу и зерном из ее желудка кормили остальных кур. В Тимоке в субботу привязывали к веревке завернутую в тряпку чечевичу и перебра-сывали ее через заброшенный дом, а вытаскивая назад, давали съесть курам. Больных кур

бросали в воду, в которой кузнец закаливает железо, чтобы они хлебнули воды с окаленной окуривали серой; бросали им в питье кору ясеня; пили раствором извести, медного купороса. В Сербии в канун Рождества закапывали черного цыпленка, его голову закапывали под насестом со словами: «Не закопјем главу, него болес» [Закапываю не голову, а болезнь]. Болгары Хасковского окр. осенью ради здоровья кур устраивали специальный праздник *кокошкина църква*: женщины носили кур на поляну за селом, варили их в общем котле и уносили домой свою часть. В Болгарии и в Тимоке в заговенье на Филипповский пост (в Западной Болгарии — 11.XI) в честь нечистого духа, насылающего на кур болезни, которого представляли в виде большой черной курицы, или в честь куриной болезни совершали жертвенный обряд *Мрата*, *Мратинци*. *Мратиняк*: у болгар самая старая женщина семьи или две женщины, вопреки запрету женщинам убивать домашнюю живность, закапывала ножом или ножницами на пороге дома черного петуха, *мратинче* (у сербов Тимока — петуха и курицу, выведшихся в этом году, *мратинчићи*), говоря: «Не колим те ние, но коли те Мратиняк» [Не мы тебя колем, а колет тебя Мратиняк]. Верили, что, заколов жертвенных птиц, «закапывают» болезнь на весь будущий год.

Святыми-покровителями домашней птицы русские в Сургуте считали свв. Кирика и Ульяну, называя их «курными богами». Во Владимирской губ. о курах молились, глядя на запад, неизвестному вмч. Маронию. У юж. славян патроном домашней птицы был св. Игнат, у зап. славян и словенцев — св. Люция. В России считали, что курам покровительствуют свв. Косьма и Дамиан. В Звенигороде Московской губ. на Кузьму и Демьяна священник ходил по дворам, молился за кур и кропил курятник святой водой. Сажая весной наседку, хозяйка говорила: «Матушка Кузьма-Демьян, зароди цыпляток к осени; курочку и петушка тебе зарежем». В день их памяти (*куры именины*, *курячий праздник*, *куриная смерть*, *кузьминки*, *куряча складка*) существовал обычай колоть молодого петуха, петуха и курицу, курицу, ворованных кур (*кур молить*, *ломать кочетов*) в каждом дворе или на молодежной сходке; носить кур в церковь; дарить своей барыне со словами: «Не мы дарим — Кузьмодемьян прислал». Кости жертвенных птиц во время еды не ло-

мали, впоследствии их закапывали в курятнике для плодovitости кур. В Ярославской губ. отрубленную голову петуха хозяин закидывал на поветь, приговаривая: «Водитесь куры ноские, несите яйца крупные».

С купленной курицей и при ее продаже вост. и зап. славяне совершали действия, аналогичные обрядам скотоводческого комплекса. Купленной курице подрезали хвост, вырывали перо из-под крыла, ее котлом царали печь. Словаки вырывали у купленных голубей по три пера из-под правого крыла и замазывали их над устьем печи, чтобы они не улетали к прежнему хозяину. Для этого же купленную птицу обводили три раза вокруг ножки стола или кровати, иногда предварительно привязав их к ним; в Польше курицу сажали в печь и обсыпали ее ноги пеплом; в Витебской губ. ставили на заслонку печи и обливали ноги водой; в Словакии купленных кур кормили из обруча, снятого с бочки, ведра. В Польше их сразу же обносили вокруг дома, приговаривая: «Trzymaj się chafury, jak moja noga domu» [Держись дома, как моя нога — задницы]. У птицы, предназначенной на продажу, выдергивали перья под крыльями, чтобы ее «плод», «запод» остался у продавца. Чтобы проданная курица не утратила способность нести яйца, передавали ее, обратив к покупателю хвостом.

Лит.: Бушкевич С. П. Из словаря «Славянские древности». Птицеводство // Славяноведение. 1994/5:58–66; Зерн.ММДУ:15–52; Изв.ЖПК; Доб.; СбНУ 1958/49; Бор.ПВП 2; ZWAK 1877/1:101–107; 1879/3:3–61; Ног.; SN 1981/29/2–3:318–350.

С. П. Бушкевич

ПТИЦЫ — особая группа животных персонажей, представленных в народной культуре как собирательно, так и индивидуально и отличающихся от других групп животных способностью летать (а от летающих насекомых — неспособностью ползать).

Отчетливее, чем в других группах животных, у П. выявляется оппозиция чистый (святой, добрый) — нечистый (дьявольский, злой), охватывающая большую часть птиц. К нечистым относятся главным образом хищные и вредоносные П.: все вороны (ворон, ворона, галка, грач), сорока, коршун, ястреб

и ночные хищники (сова, сыч, филин), а также воробей, угод, гагара, утка, кулик и летучая мышь. К чистым причисляют голубя, ласточку, жаворонка, клеста, аиста, лебедя, отчасти дрозда и чайку.

Довольно последовательно проводится у П. деление на женские и мужские персонажи (например, в фольклорных сюжетах о женитьбе воробья на сове, о сватовстве журавля к цапле и т. п.). Поэтому птичья символика часто используется в фольклоре и языке для характеристики половозрастного статуса (*соколик* — ласковое название юноши, мужчины, а *голубка, голубушка, кукуша* — женщины; *кукушка* — символ одинокой, безбрачной женщины, *сова* — вдовы, *перепелка* — девушки; *белые лебедушки, стадо лебединое* — девушки, подруги невесты, а *серые гуси, стадо гусиное* — мужская дружина жениха в свадебном фольклоре) и семейно-родственных отношений (в свадебных песнях *сокол* — брат невесты, *сороки* — сестры жениха и невесты, *сизый орел* — отец жениха, *гусыня* — мать, *ворона крылатая* — тетка жениха, *сова лестрая* — бабка жениха; ср. также рус. *семейное гнездо*), особенно брачных (жених — *селезень, голубь, соловей, павлин, орел*, а невеста — *уточка, голубка, кукушка, павушка, сизая пташечка, лебедь, тетерка, курочка, иволга* и т. д., парные фигурки голубей на украинских свадебных караваях). П. участвуют также в создании сексуальной символики (эротическая семантика *каюва* и *клевания*, птичьих, петушиных и куриных названиях гениталий, *сова* как женский половой орган в загадках). Женская символика П. проявляется в названиях женских головных уборов (*сорока, кокошник*, повязывание платка *кукушкой* и др.).

П. особенно часто выступают как образы душ. Например, в Полесье известна быличка о том, как ходячий покойник доставал изо рта спящих их душу в виде белой птички (волын.); в юж. России существует обычай сорок дней после смерти родственника кормить зерном птицу, прилетающую под окно или на могилу; у поляков Млечный Путь представляется как дорога душ умерших, по которой они сиют в виде птиц (серада.). Признаками, присущими П., опосредованно характеризуется и *душа* в языке: полетом (*душа летит, парит*), крыльями (*лететь на крыльях души*), пением (*душа поет*), гнездом (*гнездиться в душе*).

Степень индивидуализации у П. меньше, чем у зверей, но больше, чем у гадов и рыб. Наиболее индивидуализированы образы **кукушки** и **анста**, занимающие одно из центральных мест в птичьей символике. Наряду с этим многие П. почти не находят отражения в мифологических представлениях, они фигурируют в основном лишь в фольклорных текстах. Особое место среди птичьих персонажей занимает обобщенный образ маленькой птички (см. **Королек**). Свойства птицы и гада совмещает в себе **летучая мышь**. Фантастические птицы характерны прежде всего для фольклора (жар-птица в сказках, птица Кук в легендах) и для книжной традиции (райские П. Алконост и Сирия), но встречаются и в поверьях: например, невидимая птица **невидимка**, обладание яйцом которой делает человека невидимым (бел. годнен.), или притягивающая молнии черная птица *latawiec*, демоническое воплощение души некрещеного младенца (пол. тарнов.). При этом П. меньше подвержены демонологизации, чем гады.

В целом П., обитатели верхней пространственной сферы, противопоставляются гадам как обитателям нижнего мира. На мировом древе, присутствующем в фольклорных и изобразительных сюжетах (в свадебных песнях, росписях прялок, резных наличниках окон и т. д.), П. занимают место на вершине или в ветвях, а змея или другие хтонические животные — у его корней. Однако народные представления дают немало свидетельств о близости П. и гадов. Так, ласточки и лягушки, воробьи и мыши, жаворонки и мыши способны превращаться друг в друга; известны представления о летающих гадах — змее и черепахе: насекомые и змеи, как и П., уходят на зиму в «ирей», а некоторые П. (жаворонок, перелетка) прячутся зимой в землю; П. (желна, удод, сова и др.) и гады (змея, лягушка, черепаха) обладают «разрыв-травой»; уж «играет» с кукушкой; в легендах кукушка — жена мужа-ужа, а соловей и лягушка — их дети, и т. д. Хтонизм, характерный прежде всего для гадов, присущ и некоторым П., особенно черным воронам, ночным совам, черному дятлу и некоторым другим.

Из всех животных персонажей П. особенно тесно соприкасаются с календарным циклом, которому подчинена вся хозяйственная деятельность человека. Образ жизни и поведение П., особенно перелетных,

являются факторами, организующими саму структуру народного календаря. С их первым появлением весной, первым криком, устройством гнезд, брачным периодом (птичьими «свадьбами»), кладкой яиц, выведением птенцов, началом и окончанием пения связано огромное количество календарных примет. Своим прилетом П. возвещают приход весны, а их отлет нередко связывается с наступлением осени. Не случайно также использование птичьей символики в загадках о годе, например: «Двенадцать орлов, пятьдесят две галки, триста шестьдесят пять скворцов — одно яйцо свесли» (псков., Садов.ЗРН:216). П. часто фигурируют в календарных обрядах, особенно весенне-летнего цикла. Так, у вост. славян к датам, связанным с прилетом П., пекали ритуальных П. из теста («жаворонков», «куликов», «грачей»). У болгар и македонцев день прилета аистов, ласточек или первого кукования кукушки отмечал окончание периода ношения **мартениц**. П. являются персонажами тронско-петровских обрядов «гоньбы утушки» (рязан., пензен., нижегород.), проводов соловушки, похорон воробья (нижегород.), похорон кукушки (ю.-рус.), изгнания и похорон коршуна (укр. подол.), а также обрядов казни и обезглавливания коршуна или вороны в Иванов день (кашуб.), петуха на масленицу (чеш., словац.), петуха или селезня на дожинки (чеш., луж.), гуся на св. Гавела, 17.X (словац.).

П. выделяются из числа других животных своей акустической характеристикой. Практически всем П., включая домашних, приписывается способность произносить словесные возгласы и целые высказывания. Вербальная передача птичьих криков составляет основу особых звукоподражательных текстов как одной из разновидностей малых форм фольклора. За пределами класса П. вербальная имитация голосов животных встречается значительно реже (несколько чаще воспроизводятся крики лягушек и лишь изредка разных видов скота, собаки, кошки, зайца, пчелы, комара, сверчка). Эта особенность сближает П. с некоторыми неодушевленными механическими предметами, способными производить шумы и звуки в результате использования их человеком (ткацким станком, коловоротом, молотящими цепями, мельницей, колесами телеги, церковными колоколами, различными музыкальными инструментами). См. **Крики животных и птиц**.

Орнитоморфные мотивы широко представлены в народной вышивке (ср. названия узоров: в *гусёк, петушки, курушки, орлики, пава-птица*), деревянной резьбе (коньки крышки, ковши в форме птиц и др.), детской игрушке, пряничных формах и орнаменте, росписях прялок и в других видах прикладного искусства.

Особой областью хозяйственной деятельности является разведение домашних птиц (см. Птицеводство, Курица, Гусь) и голубей.

Лит.: Гуря СЖ:527—745.

А. В. Гуря

ПУГАЛО — рус. *пугало*, укр. *опудало*, полес. *пужало*, *пугайло*, серб. *плашило* — предмет-оберег, артефакт, назначенные которого устрашить, отпугнуть и в конечном счете изгнать диких птиц с полей и огородов, а также отогнать их от домашней птицы во дворе. При изготовлении пугала обычно используют старые, вышедшие из употребления предметы, в т. ч. ритуальные. Наиболее распространенный принцип устройства П. состоит в том, что на верхнем конце длинной палки (кола, ветки и др.) закрепляется предмет, имеющий устрашающий вид или смысл, чтобы он сразу привлекал к себе внимание и был виден издали; реже такой предмет просто помещают внутри охраняемого пространства (поля, огорода, двора).

Обереги полей от птиц. Антропоморфная фигура (подобие женской, мужской или даже детской фигуры — в зависимости от родовой принадлежности используемой для его устройства одежды) и близкие ему формы (палка с черепом, палка с горшком, крестовина и пр.) была и остается у вост. славян одной из самых распространенных форм П., устанавливаемого на поле или огороде. В Полесье старые кофты и юбки надевали («распинали») на крестовине и втыкали в огороде (ПА, гомел., Барбаров). В Покутье на палку, воткнутую в огороде, надевали старую одежду, а наверх — старую шапку и ставили ее в поле от воробьев и сглаза (Kolb. DW 31:134). В России, на Украине и в Белоруссии П. могло быть вариантом соломенных обрядовых чучел типа Масленицы: «тело» и «голову» (на которой могли рисовать

«лицо») формировали из сена или соломы, надевая сверху одежду: шапку, платок, платье, юбку и кофту, рубаху. Если основу П. составляла крестовина, то ее обряжали в рубаху или тулуп, а голову заменял горшок, череп или рваная шапка или шляпа. Об устойчивости антропоморфного типа П. говорит смоленский обычай: девушке, не вышедшей вовремя замуж, давали в руки палку и отправляли во двор «гонять воробьев», т. е. фактически выполнять роль пугала (Паш. КЦВС:231).

Наиболее распространенной апотропической практикой, связанной с огородом и полем, является обычай втыкать в посевы ветки и крестики, известный практически повсеместно у балканских, реже — у зап. и вост. славян. Ветки самых разных деревьев втыкали в середину поля или с краю; обычно эти ветки оставались там до самой жатвы или сбора овощей на огороде. Среди целей этого действия — защита полей от града и непогоды, птиц и полевых вредителей. Другое возможное объяснение обычая состоит в том, что с помощью веток хозяева «метили» свои поля, обозначая границы «своего», культурного пространства, стремясь тем самым как бы за столбить благополучие, состояние дел на текущий момент. Наконец, по мнению Т. Джорджевича, обычай втыкать в поля зеленые ветки, приурочиваемый обычно к одному из весенне-летних праздников (например, к Юрьеву дню или Купале), представляет собой своего рода отвлекающий маневр и является прообразом пугала (Тор. ЗО:131). Аналогичное значение придавалось зеленым веткам, воткнутым в поля, и на Карпатах. Так, у бойков *майина* — это «ветка, которой украшают дома и поля на Зеленые святки», и «опудало... штобы с'а пуджали птахи» (Онишк.1:426). На Балканах и Карпатах встречаются также усложненные конструкции этого типа (ветки или палки с черепом или каким-нибудь другим «устрашающим» предметом), выставленные в поле или в огороде в один из весенних или летних праздников. В Гевгелии (Македония) в Юрьев день при выходе в поле в посевы втыкали палку с коровьим черепом или какой-нибудь другой костью — в качестве оберега и оставляли там до конца жатвы (ГЕМБ 1934/9:42). В Полесье в огороде и в поле вешали на колу коровьи и лошадиные черепа, «шоб конопель не брали пташки» (ПА, вольн., Ветлы; гомел., Верхние Жары). Апотропическое значение **черепа** встречается среди оберегов скота,

ср. в русском лечебнике XVII в.: «Аще кто похочет у себя скот держати. И то медвежья голова на Иванов день Купальницы рано из утра проняти сквозе скот трижды...» (СЭ 1986/1:102), а также в народно-медицинской практике: на Житомирщине лихорадку пугали конским или овечьим черепом, надетым на жердь, неожиданно сунув его в лицо больному (ПА, житомир., Вознич). В Закарпатье известно П., представляющее собой высокую ветку с привязанной к ней скорлупой пасхальных яиц (Бог.ВТНИ:234). В Ярославской обл. к колышкам, воткнутым на огороде, раньше привязывали веревкой старые венки (Бушкевич:15). Ветки и колышки с привязанными к ним ленточками, бумажками, кусочками ткани («динамическая» конструкция, приводимая в движение ветром) — популярная форма современного П. у вост. славян и словаков.

В качестве П. использовали в Полесье также и **покойничьи предметы** (имеющие «утишающее», умиротворяющее значение), в частности мерку, которой измеряли покойника и делали гроб: с ней обходили поля, после чего втыкали ее в землю от воробьев (ПА, гомел., Ручаевка). В поля и огороды также втыкали палки с привязанными к ним лентами и тряпочками, которыми были связаны ноги покойника (ПА, житомир.). В качестве П. могли использовать также **крест** с могилы, который на весь полевой сезон приносили и втыкали на поле, а затем, после сбора урожая, уносили обратно на могилу (ПА, гомел., Голубица). Ср. добавление песка с могилы в посевное зерно (в.-луж.), обращение по имени к умершим (полес.), окуривание поля дымом от стружек, оставшихся от изготовления гроба (пол.), и другие экспликации темы смерти в апотропических практиках по защите поля от воробьев.

Устрашающие предметы. Особое значение для изготовления П. имели предметы, уже однажды испугавшие кого-нибудь. Так, по житомирским поверьям, приняв в лесу лежащую на земле палку за змею, ее берегли и втыкали в поле, чтобы и птицы ее боялись (ПА, житомир., Вышевич). Сербы обходили поле, держа в руках палку, которой накануне Юрьева дня убили змею, а потом эту палку в качестве П. втыкали там же на поле (Бор.ЛВП 2:184).

В роли П. от воробьев использовали убитую птицу. В Полесье на грабли или палку

привязывали убитую сороку или ворону и ставили такое П. на поле: считалось, что птицы захотят спасти сороку, но, увидев убитую птицу, испугаются и улетят (ПА, гомел., Приско-брест., Олтуш; волын., Щедрогор). Ср. аналогичный способ вешать убитую сороку или ворону в хлев, чтобы уберечь скотину от ласки. Иногда убитую птицу (ворону, ястреба) как бы распинали на кресте (вешали с раскрытыми крыльями) и в таком виде ставили в огороде (ПА, житомир.; Килим.УР 5:160).

Часто убитая птица служила оберегом домашней птицы: в Полесье ее вывешивали во дворе для защиты цыплят от сорок и других хищных птиц (Гура СЖ:560). Болгары также вывешивали убитых сорок возле курятника, считая, что они отпугнут и самих птиц, и куриные болезни (Марин.НВ:100). Значение П. имела конструкция из колеса, надетого на шест или на колья изгороди. Пугало-колесо защищало домашнюю птицу от коршунов и других хищных птиц («чтобы коршуны/вороны/сороки цыплят не хватали/не таскали/не крали/не брали/не ели/яиц не крали»), а также не позволяло курам разбредаться за пределы двора. Верили, что коршун якобы смотрит на колесо и пытается заглянуть в дырку-ступицу и не видит в это время цыплят во дворе (тот же смысл придавался вывешиванию во дворе плетеных кошелок — ПА, киев., Копачи), ср. обычай пересыпать через ступицу посевное зерно, чтобы воробьи его не клевали (подяс.). Практика устанавливать во дворе колесо на шесте иногда приурочивалась к конкретным датам (Благовещение, Купала и др.) (Ром.БС 8:143; Гринч.ЭМЧ 1:14). На Гомельщине в канун Юрьева дня и Купалы вокруг дома обкатывали колесо, защищая двор и всех находящихся в нем «от ястребов, ведьм и зверей»; позже это колесо устанавливали на шесте во дворе, где оно находилось до следующего года (ПА, гомел., Дорошевичи). Впрочем, такое же колесо на шесте втыкали иногда и на поле от воробьев (ПА, ровен., Нобель).

Вышедшие из употребления предметы также шли на изготовление П. В Белозерье, отпугивая ястребов от цыплят, надевали на колышек старое помело и втыкали его в огороде со словами: «Ястреб, ястреб, не ешь наших курц, ешь помело, чтобы тебя разорвало!» (ДКСБ:58). У русских Вологодской губ. старое помело традиционно выставля-

ляли за окно, чтобы хищные птицы не хватали кур (Иван.МЭВ:129). В Добрудже в Чистый понедельник тряпку, которой мыли посуду после скромной масляничной пищи, вешали на кол и устанавливали его посреди двора, чтобы орлы не хватали дыплат (Доб.:320).

Однако чаще всего в качестве П. от хищников на высокое место помещали разбитый (треснувший, с дыркой) горшок, а также кувшин, старое ведро и др. Горшок ассоциировался с головой, а дырка в нем соотносилась с клювом хищной птицы: «Кажэ — нехай астаеца у ней [вороны], дырка у роте, шоб не наелася курьями» (ПА, чернигов., Мощенка).

Функцию П. выполнял также т. н. **курный бог** — камень с естественным отверстием или отбитое горлышко горшка или кувшина.

П. могло вторично выступать в апотропеической функции. В зап. Сербии град отводили и пугали огородными пугалами, вырванными с полей и огородов (Тол.ОСЯ:183).

Лит.: Терновская О. А. Несколько слов в связи с огородными пугалами в Полесье // ТезРОВА 2:145—147; Бушкевич С. П. Огородное пугало: предмет и символ // ЖС 1997/2:14—16.

Т. А. Агапкина

ПУГАТЬ, устрашать — в славянской мифологии одно из основных вредоносных действий нечистой силы, направленное на человека; в народной медицине — способ лечения некоторых болезней; в охранительной магии — способ предотвращения и отгона опасности; в календарных и семейных обрядах — форма ритуального поведения, обычно связанная с **бесчинствами**; в народной педагогике — способ воспитания детей и регламентации повседневного поведения.

Способность вызывать страх присуща всем мифологическим существам в силу их «нормальной» природы, однако пугание как целенаправленное действие с целью причинения вреда (обычно болезней и смерти, вызванных **испугом**) чаще всего приписывается черту, дьяволу (о.-слав.), ведьме (укр.), вампиру (ю.-слав.), русалке (укр., бел.), домовому (в.-слав.), баннику (рус.), обдерихе (рус.), лешему (рус.), лешачике, или боровухе (с.-рус.), водяному (в.-слав., з.-слав.), полевому (рус.),

детям **некрещеным** (см. также **Нави**), духам, охраняющим клад (о.-слав.), сезонным святочным демонам типа шуликуна (с.-рус.) или **караконджула** (ю.-слав.), а также **покойнику «заложному»** (о.-слав.), особенно самоубийце. С каждым из этих персонажей связывается свой комплекс устойчивых мотивов и сюжетов, в которых реализуется их функция устрашения. Например, домовый пугает человека стуком в доме, шумом, шагами, голосом (в.-слав.); ведьма пугает прохожего, мешая ему идти, появляясь под ногами в виде колеса, клубка, копны сена, свиньи, kota и др., а также вскакивая ему на плечи (укр.); **банник** пугает, показываясь в бане в виде родственника или знакомого, бросая в человека одежду, мочалку, камни из каменки (с.-рус.); **кикимора** выпугивает людей из дома, бросая в них различные предметы (с.-рус.), и др. Пугание часто является реакцией мифологического персонажа на неправильное поведение человека, нарушение им запретов, например, леший пугает человека ночью в лесной избушке, если тот ночует в ней, не спросив у лешего разрешения (рус.); домовый пугает человека, если тот шумно ведет себя, смеется в полночь, если лег на любимое место домового (в.-слав.); души умерших пугают живых родственников, не соблюдающих **«деды»** (полес.); черт пугает человека, взявшего дерево, вывернутое бурей (полес.), и т. д.

В быличках об устрашении человека нечистой силой присутствует несколько устойчивых мотивов: о добывании цветка папоротника в купальскую ночь (в.-слав.) или клада (о.-слав.) — того, кто попытается добыть их, будут пугать демоны — ему будут мерещиться крики, стоны, хохот, страшные видения и др.; о человеке, три ночи подряд читающем в церкви Псалтырь над мертвой ведьмой (сюжет гоголевского «Вия») — его преследуют ведьмы, черти, вставшие из гроба покойники; о заключении человеком договора с нечистой силой — его пугают демоны в виде страшной черной собаки, в пасть которой должен залезть испытуемый (рус.).

В ряде случаев пугание бывает обусловлено определенным сезоном, календарной датой, «пограничным» временем или местом, например, русалки пугают человека преимущественно на Русальной неделе перед Троицей. В русской и восточноукраинской традициях это мифологическое действие часто носит обез-

личный характер и не связывается с конкретным персонажем: «что-то пугает», «чудится», «кажется», «видится» (рус.), «шошь лякае», «шошь пужае», «лякоўкі ходіць будуць» (полес.), «сэрэд ночі лякае», «страшнае привіднца», «пужаць будя» (полес.) и под. У зап. и вост. славян функция нечистой силы пугать человека соотносится с группой персонажей под общим названием *страхи* (з.-укр.), *strachy* (пол.). В южнославянской традиции она приписывается персонажам, подстерегающим путника в дороге, затрудняющим ему движение, сбивающим с пути, плумящимся над человеком. Сюда относятся: дьявол (серб., болг.), *осења*, *олалија*, *омај*, *сотоње* (серб.) и т. п.

Нечистая сила пугает обычно на дороге, перекрестке, меже, мосту, кладбище, в поле, а также в м е с т а х, где было совершено убийство (гуцул. *сукровище*) или самоубийство (о.-слав.), где был зарыт некрещеный или убитый матерью ребенок; в доме, на который при строительстве мастерами была наведена порча (о.-слав.) или построенном на «плохом» месте (в.-слав.). Часто это конкретная гора, овраг, участок дороги, леса, о которых известно, что там «пугает», «чудится». Пугать может и в определенное время, чаще всего — в полночь, в полдень, а также в «опасные» календарные даты — на святки, на Ивана Купалу, в поминальные дни, на Русальной неделе и др. По полесским поверьям, в каждом месяце есть одна ночь, когда «пугает», или некие три дня и три ночи в году.

Пугание часто связано с ситуацией на дороге: человеку показывается нечистая сила в виде животного (собаки, кошки, свиньи, коровы, коня, ягненка и др.), которое странно себя ведет, неотступно следует за человеком, бросается ему под ноги, мешает идти, затрудняет движение повозки; человеку видится антропоморфная фигура (часто женщина в белой или черной одежде, солдат, всадник и др.), которая молча следует рядом или позади человека на определенном расстоянии и внезапно исчезает (обычно после молитвы или упоминания Божьего имени); человеку мерещатся разные огни, голоса, шаги, звуки, прикосновения. Страшные видения пропадают после того, как человек минует опасный участок дороги или прочтет молитву, после ления петухов, с наступлением рассвета.

Человек, напуганный нечистой силой, может заболеть, сойти с ума, умереть. Способами

защиты служили универсальные обереги — крест, молитва, освященные предметы, кукиш, матерная брань и др.

В народной педагогике пугание ребенка — способ его воспитания, призванный добиться послушания (не шуметь, не капризничать, не плакать), регламентировать его поведение (соблюдать пост, молиться перед сном, вовремя ложиться спать, не лежать долго утром в постели и т. д.), исключить его появление в нежелательных местах в определенные периоды времени (в поле во время цветения и созревания хлебов, в огороде во время созревания овощей и ягод), а также в опасных для ребенка местах (в лесу, у реки, у колодца и др.). В восточнославянской традиции известен ряд персонажей, которыми пугали детей: *бука*, *буван*, *букан*, *буканка*, *букарица*, *бабай*, *бадяй*, *бомка*, *додон* (рус.), *дика баба* (з.-укр.), *вова* (в.-слав.), *баба-яга* (в.-слав.), *бабка Мара* (с.-рус.), *хохря-махря* (с.-рус.), *гава*, *каба*, *кука* (укр.). Их представляли себе в виде черных лохматых страшилищ, бродящих по ночам около домов или сидящих в темных углах и уносящих непослушных детей. У зап. славян к подобным персонажам относятся: *bilá* (морав.), *bobo* (словац.), *babák* (чеш.), *mol'a* (морав.), *toreda* (чеш.), *taga* — страшная баба, которая хватает злых и непослушных детей (чеш., словац., морав.), *perechta* (морав.) (см. **Перхта**), *perychta* (чеш.), *pacikákl* (чеш.), *trypák* (чеш.), *zber* — огромное существо, которое наполняло пряжей внутренности непослушных детей (морав.), *šlepicí duch* — куриный дух с телячьими ногами (морав.) и др. У юж. славян персонажами-устрашителями считаются: *баба Рога* (серб.), *баба Руга* (черногор.) (см. **Великий пост**), *баук* — страшилище в облике животного, которое днем прячется по углам пустых домов, в ямах и других местах, откуда выскакивает, чтобы схватить, унести, задушить, съесть свою жертву (серб.), *гвоздензуба* (серб., Срем), *рза* — злой ночной дух, живущий в кустах (серб.), *lorko* — привидение, душащее по ночам детей (хорв.). Часто в качестве устрашителей детей использовались социально или этнически маркированные образы: цыган, солдат (в настоящее время — милиционер), нищий, странник, дед с мешком, местный сумасшедший (например, *дид Гунда*, полес.), а также животные, чаще всего — волк, собака, медведь (в.-слав.), кузнечик (в.-пол.), филин (болг.), ср. болгарские

выражения типа: «М'ячи, че иде бухълът, та ще тя зме» [Молчи, вот придет филин и заберет тебя] (Геров 1:88). В Полесье непослушным детям говорили: «Буде тебе смаляная сава!» (ПА, голем., Гравовка).

Чтобы дети не ходили к колодцу, к реке, в лес, им говорили, что там сидит *водяной* (в.-слав.), *утопленник* (полес.), *железна баба* (полес.), *залізна баба* (укр.), *баба з железними зубами* (укр.), *ягідна баба* (украинцы Подлясья), что их «лукавый утянет» (полес.) и др. Чтобы дети не ходили в огород, поле, не мяли хлебов, не рвали горох, их пугали, что там есть страшные существа, которые их схватят, унесут, съедят, вымажут смолой, затолкнут в ступе, открутят голову, выколуют глаза: *русалка* (полес.), *Ним, Нимка* (полес.), *сковородница* (с.-рус.), *полуаница* (с.-рус., сибир.), *горохова баба* (украинцы Подлясья), *баба, стара баба* (Галиция), *дика баба з джелізним макагоном* (з.-укр.), *polodnice* (чеш.), *przypoludnica* (пол.), *żytna matka*, которая душит детей, топчущих хлеба (пол.), а также: *żytna baba*, *żarnatka*, *Rżana-matka*, *stara baba* (пол.), *žitohla*, *žitná baba*, *žitná matka* (чеш.). Когда хлеба колышутся от ветра, детям говорили, что это «*Baba Jędza jedzie w stępie, stęporami się podciera*» [Баба Яга ездит в ступе, пестами подпирается] (пол., *Bystr.ZŻP:7*), детей пугали, что *dziad siedzi w zbożu* [дяд сидит в хлебах], *św. Wit chodzi po zbożu* [св. Вит ходит по хлебам] (пол., там же), *wilk siedzi w życie* [волк сидит в жите], *wilk pożre* [волк съест] (пол., *Bystr.ZŻP:3*).

Чтобы дети не катались на санках во время поста, им говорили, что *Ефимон будет ходить* (персонификация поста, в церковном богослужении *ефимоны* — вечерняя служба в Великий пост, с.-рус., ЖС 1994/1:24); сходным персонажем была *баба Коризма* — персонификация Великого поста, забирающая детей, не соблюдающих поста и требующая за них выкуп пасхальными яйцами (серб., из лат. *suaresta* 'пост'); существами типа *nemodlena* (старочеш.), *nemodlika* (чеш.), *špereichla* (морав.) пугали детей, не желающих молиться; существо *barachta* (морав.) пугало детей, которые ели после вечерней молитвы; страшилище *kravivé koleno* (чеш.) следило, чтобы дети по вечерам сидели дома; ведьмой по имени *dachatacka* (морав.) пугали, чтобы дети не ели по ночам; существом *posil'a* (словац.) — чтобы не гуляла по ночам; страшное существо с длинными волосами, длинными и тонки-

ми руками и ногами *klekánice*, *klekáníček*, *klekáníčko* похищало детей, гуляющих после вечернего благовеста (от чеш. *klekáni* 'оповещение звоном колокола о времени утренней или вечерней молитвы'); *кучибаба* — старая, некрасивая, сторбленная старуха, имеющая за спиной два мешка, бросала туда непослушных детей, выходящих ночью на улицу (герцеговин.); *patychta* (чеш.), *plichla* (морав.) наблюдала, чтобы дети не переждали в Сочельник, непослушным она вспарывала животы; существо *piřošek* разводило костер под кроватями тех детей, которые долго лежали в постели по утрам (морав.).

Иногда детей пугали, рядясь в соответствующих персонажей: полудницу изображали, надев (или положив в огороде) вывернутый тулуп, дождевой плащ, старую шапку, взяв в руки палку (рус. сибир.), рядились русалкой, надев длинную юбку, вывернутый кожух, распустив волосы (полес.). Букой пугали подросшего ребенка, не желающего расставаться с колыбелью, — взрослый, надев вывернутый тулуп, вбегал в комнату и уносил колыбель (с.-рус.); мать, чтобы отучить младенца от груди, намазывала ее сажей и говорила, что это бука (рус.), и др.

В ряде случаев пугание служило для воспитания. Например, чтобы дети не разоряли ласточкиных гнезд, их пугали тем, что у них будут веснушки; чтобы не убивали лягушек и жаб — тем, что иначе их мать умрет (полес.).

Пугание применялось для объяснения запретов на работу или на те или иные формы поведения. Чтобы девушки не ленились прясть, их пугали, что придет Коляда с безменом, который будет взвешивать нарядные клубки — того, кто напярл меньше всех, Коляда будет бить безменом (ю.-рус.); Иоанн Креститель будет смотреть, сколько напярли, а тех, кто напярл мало, будет бить кнутом (полес.); у тех, кто до Рождества не допярл кудель, колядники остаток кудели «на пүпе сп'ал'ять» [на пупке сожгут] (ПА, брест., Радчицк).

Тех, кто оставлял на ночь или перед праздником на прялке недопярденную пряжу или не убирал прялку и веретена на ночь, пугали тем, что ночью на этой прялке будет прясть домовая, домовиха, кикимора (рус.), *Мара* (в.-слав.), *Ночь* (полес.), *ношница* (полес.), нечистая сила, черти (в.-слав.) и др., что будет приходиться пугать умерший дед, у которого из-за этого вырастет борода (полес.); что

недопряденная кудель будет гоняться за своей хозяйкой, ползать следом за ней (полес.); толкач будет пугать того, кто его оставил в ступе (полес.). Тех, кто спал в полдень, пугали тем, что они будут «русалкам дрова возить» (ПА, киев., Копачи); того, кто спит во время пасхальной всенощной, будут пугать русалки (полес.).

Тем, кто не соблюдал запрет прясть по пятницам, говорили, что Пятница (см. **Параскева Пятница**) будет пугать нарушительницу, заколет ее веретенами (в.-слав.), что на «том свете» такой женщине веретена будут лезть в рот и глаза (полес.). Тех, кто спует в запретный день, пугали тем, что в доме заведутся тараканы и блохи, что волки будут нападать на дома, что будут приходить души мертвых и др. (полес.). У тех, кто пашет или сеет в «Сухой» четверг на Русальной неделе, невидимая сила будет поднимать в воздух косы и бороны — так русалки будут пугать людей (полес.).

Пугание, устрашение как форма лечебной магии использовалось для изгнания болезней из тела больного. У вост. славян для лечения лихорадки, горячки, падучей, икоты и других болезней считалось полезным внезапно испугать больного — громко крикнуть, дернуть одеяло, столкнуть в воду или облить водой, ударить ветками, бросить в него жабу и пр.

Пугание широко используется в качестве оберега. Острые предметы (нож, вилы, коса, серп, бритва, когти и клыки хищных животных и под.), колючие (боярышник, терновник, ежевика и др., см. **Колючий**), жгучие растения и вещества, обладающие едким, острым запахом и вкусом (крапива, полынь, чеснок, лук, тимьян, деготь и т. п.), помещали (**вывешивали, втыкали, закапывали**) в охраняемом пространстве, прикрепляли к одежде человека, вешали на шею, рога, хвост скоту. Свойством отпугивать опасность обладали христианские символы и освященные предметы — остатки пасхальной еды, освященные травы и т. п. Чтобы уберечь ноги от ран и болезней, вокруг ног обводили колбасой, освященной на Пасху, съедали кусочек колбасы и говорили: «Ja im święconą kiełbasę, wszystko grobićco z nogi wystraszę» [Я ем освященную колбасу, всех червей из ноги выпугиваю] (ZWAK 1979/3:46). Широко распространено отпугивание опасности шумом, криком, различными звуками. У вост. славян ритуаль-

ный шум использовался в обряде **опахивания** с целью напугать и прогнать болезнь. У юж. славян градовые тучи отпугивали, принуждая поросят визжать, собак лаять, быков реветь, чтобы они испугали демонов, водящих тучи. Мельники пускали в ход пустую мельницу, чтобы она тарахтением пугала тучи. Отпугнуть опасность можно угрозами, в том числе угрожающими действиями: выстрелами из ружей, хлопаньем пастушьими жупами, матерной бранью и др. У словаков в Страстную пятницу били цепями по кротовым кучам, чтобы кроты испугались и не рыли землю.

В хозяйственной магии помощью приемов устрашения избавлялись от вредных насекомых, мышей, хищных зверей и птиц. Для отпугивания птиц принято было устанавливать на полях и огородах **пугала**. Для устрашения волков возле хлевов выставляли на шесте волчий череп (полес.), череп собаки, загрызенной волком (бел.), вешали убитого волка на краю пастбища, на воротах хлева или на специальных виселицах (пол.); волков отпугивали также огнем, например громничной свечой (пол.). У юж. славян в некоторые праздники (на **Иеремью**, Благовещение, в день Сорока мучеников и др.) стуком и шумом отпугивали змей, а у болгар змей пугали прилетевшими анстами: «Бежите, зьми и гушери, че идат щъркелите!» [Убегайте, змеи и ящерицы, — ансты идут!] (Мариян. НВ:388). У украинцев и белорусов в канун Нового года принято было «пугать» деревья, которые не давали плодов (см. **Дерево плодвое**).

В некоторых календарных и семейных обрядах пугание является формой обрядового поведения. Во время ритуальных бесчинств парни пугали жителей домов преимущественно тех, где были девушки) шумом (били в косы, сковороды, привязывали к окнам и дверям колотушки, трещотки) и специально изготовленными пугалами, которые устанавливали перед домами (в.-слав., з.-слав.). На Рус. Севере во время святок ряженые в белые одежды парни с закрытыми лицами (т. н. **веретельники**) гонялись за девушками и пугали их. В Полесье один из участников купальских игрниц рядился в старые одежды и пугал остальных или же парни пугали девушек. Ряженые русалками девушки, прячась по задворкам и в поле, ловили и пугали людей, особенно детей (ю.-рус.); в обряде проводов

весны, совершаемом в первый день Петрова поста, ряженые мужчины пряталась около села во ржи и пугали женщин (рус. тамбов.). В полесском свадебном обряде теща надевала на себя вывернутый кожух, шапку и пугала зятя; в другом случае, когда привозила молодую в дом жениха, свекровь надевала вывернутый кожух и пугала ее.

Согласно легендам, некоторые животные произошли из людей, пытавшихся напугать Христа, Богородицу, святых. В частности, в медведя превратился человек, который напугал Христа, выскочив из-под моста в вывернутом кожухе (укр., бел., пол.); в кукушку превратилась девушка, куковавшая из-под моста, чтобы напугать Христа (пол., укр.), а по другой версии — свою мать (укр.). Согласно польской легенде, змея первоначально ходила ногами, но однажды она испугала Богородицу, выглянув из-за дерева. За это Божья Мать прокляла змею, и та стала ползать на брюхе.

Среди детей существует традиция пугать друг друга, наряжаясь покойниками, привидениями и др., а также рассказывая страшные истории (т. н. *страшилки*) о ходячих покойниках, движущихся предметах, убивающих своих владельцев, что отчасти восходит к традициям рассказывания быличек и страшных историй на посиделках святочными вечерами.

Лит.: Adamowski J. *Chełmskie opowieści o strachach // Region Lubelski 1987/2:281–289*; Бушкевич С. П. Огородное пугало: предмет и символ // *ЖС 1997/2:14–17*; Душечкина Е. В. «Ночь перед Рождеством» и традиция русского святочного рассказа // *Наследие Н. В. Гоголя и современность. Ч. 1. Тезисы докладов и сообщений научно-практической Гоголевской конференции (24–26 мая 1988)*. Нежин, 1988:21–22; Лойтер С. М. Детские страшные истории («страшилки») // *Русские школьные фольклор. От вызыванной Пиковой дамы до семейных рассказов*. М., 1998:56–134; Черепанова О. А. Кем «полохали» детей на Руси // *ЖС 1994/1:23–25*; Влас.РС:54–57; Левк.СО:144–149; ЭО 1896/1:11; ЕЗ 1903/15:75,78,93; Хоб.ГД:86–87; ПА; Зайц.МЛЧС:210,211,214,221,232,240,243,246,249,250,251,252,261,268,279; Bar.KUW:303–307; Jind.Ch:83.

Е. Е. Левкиевская

ПУПОВИНА — в народной культуре особого рода нить (ср. костром. *поводок*, полес. *родовая нить*, чеш. *pireční šnůra*, словац. *pirečná šnůra*, с.-х. *pirčana vrpka*, луж. *šnorka*), соединяющая ребенка с матерью, а также с домом, родной землей. По количеству узелков на П. (как и на *последе*) гадают о количестве будущих детей (пол.). П., трижды обмотанная вокруг ребенка, может быть истолкована как знак удачи: мальчик станет солдатом, а девочка будет богатой (полес.).

Процедура перевязывания пуповины, одновременно завершающая отделение ребенка от матери и начинающая «работу» над телом младенца, становится благоприятным моментом для надления его важнейшими умениями и качествами, для предупреждения возможных несчастий. Чтобы избежать бесплодия, повитуха чаще всего использует льняное или конопляное волокно, освященное на Сретенье, чтобы защитить от глаза (полес.), у болгар — красную нитку. Волокно непременно должно происходить из женской особи: эти *матки* или *матерки* обеспечат нормальное продолжение рода, тогда как конопля без семян оставит ребенка навеки бесплодным. В качестве перевязочного материала могли также использоваться волосы матери или обоих родителей.

Отрезают П. ножом, например, специально освященным на Пасху (полес.), серпом (ю.-слав.), специальным ножом *пупкорец* (серб.), а также топором, долотом, ножницами (болг., Брезнишко). Изредка П. мальчика отрезают камнем, чтобы он вырос сильным (сев. Белоруссия) или кизнловой палочкой, приложив к ярму, чтобы был здоров, как кизнл, и вынослив, как ярмо (серб.). В момент отрезания родители или повитуха прикладывают к П. и другие орудия и инструменты труда, которые символически должны приобщить ребенка к будущей профессии. Мальчику режут П. на «мужском» орудии труда: обухе, хомуте, топоре, пиле или ноже. Иногда предпочтительнее отдается тому предмету, который может повысить социальное положение наследника, например, книге и карандашу (см. **Мальчик**).

«Женские» предметы-символы относятся в основном к ткачеству и рукоделию. Так, П. девочки клали на гребень, веретено, челнок, иголку, рубель, которым стирали белье, серп, зеркальце, корку хлеба, иконку. Иногда П. резали на начатом шитье, куске полотна, который бабка затем забирала с собой (полес.). Смысл контакта с перечисленными предмета-

ми очевиден для всех участников, но повитуха может и вслух высказать соответствующее пожелание: «Шоб уже ты мички микало хорошо» (чернигов.) или «Зав'язую тобі щастя і здоров'я, і вік довгий, і розум добрий» (Кравч.ЗЗ:86). Эффективность такого контакта подчеркивается в комплиментах, адресованных работающему человеку: «Їй пуповину адрывавали до сэрпа, бо добрѣ ўжѣ жиѣ» (полес., Каб.АЖТ:88).

При завязывании П. повитуха дает ее укусить роженице или сама кусает ее, чтобы у ребенка не было грыжи: «Не тебя я, пуп, кусаю, а злую-лихую грыжу, чтоб нет ее и не было во веки веков» (вологд., Маз.СЧ:107). Перерезанную П. «зачерчивали», т. е. брызгали на нее крест-накрест материнским молоком (Заонежье). Отпавшую П. прикладывали к щеке младенца, чтобы был красавцем (рязан.), засушивали и клали в колыбель (полес., далматин.) или зашивали в мешочек, что вешали ребенку на шею (Закарпатье, Карелия, болгары Фракии), пришивали к пеленкам, а затем к поясу (Косово). Отрезанную П. мать закапывает вместе с последом, например, под сухое дерево, чтобы больше не иметь детей (Славония), в борозду, чтобы ребенок стал хорошим пахарем (Брезнишко, Болгария), но чаще всего хранили ее в укромном месте. *Родовая нить* привязывает человека навек к тому месту, где он появился на свет (полес., пол., болг.).

Одной из мотивировок обычая служит «цельность» тела ребенка: если пуповину не спрятать, у ребенка развяжется пупок (полес.). Прячут ее за печь или в дырку в стене, предназначенную для крошен, чтобы девочка хорошо ткала, а мальчик умел «за пчелами лазить», т. е. стал бортником (полес.). Клали П. также за матицу или притолоку, чтобы ребенку был почет (с.-рус.), вешали высоко на дерево, чтобы в будущем ребенок достиг больших высот (чеш.), или втыкали ее в алтарь, чтобы ребенок был здоров (пол., Тарнобжег). Закапывали П. и в школьном дворе, чтобы ребенок вырос «ученым» (болг., Пиринский край).

В шесть лет пуповиной проводили по голове ребенка, чтобы у него зубы росли прямо (чеш.). Когда ребенку исполнялось семь лет (реже — раньше, даже в год), он должен был развязать эту запутанную «родовую нить», продемонстрировав ловкость рук и сообразительность. Если он справится с этой задачей, то «развяжутся» его ум, память и счастье,

старательно «завязанные» повитухой, а также умение рукодельничать.

П. служила человеку своего рода амулетом в ответственных ситуациях: он брал ее с собой, когда шел косить, жать, ткать или отправлялся в армию, в суд (Полесье, Далмация). П. может защитить и от грома (Далмация, Ниш).

Мотивы завязывания и развязывания П. имеют также эротические и matrimoniaльные коннотации. При обработке П. девочки произносили пожелание, чтобы хлопцы «взялись», с той же целью ее бросали там, где собирается народ: у магазина, на месте, где устраиваются танцы; кидали в парней (полес.). П. давали на счастье девочке, когда она вырастет и пойдет замуж (витеб.), зашивали в головной убор женху (Подебрадско, Чехия).

П. как особая нить использовалась в магии. Ее клали перед хлебом при первом выгоне скота, брали при начале тканья, чтобы нити не путались (полес.). Ее размачивали в воде и давали пить от разных болезней (серб.), от грыжи, болезней живота (рус. владимир.), запоя, бесплодия (полес.), а П. мальчиков — чтобы рождались сыновья (серб.).

Иногда П. клали в гроб ее владельцу (серб.). Во Фрушкой Горе (Сербия) полагалось хранить вместе П. всех детей, чтобы обеспечить единство семьи. Через П. аяла воду и давали ее пить всем детям или связывали вместе все П., чтобы дети в семье не ссорились (серб.).

Лит.: Каб.АЖТ (по указ.); Сед.И.БМ (по указ.).

Г. И. Кабакова

ПУСКАТЬ ПО ВОДЕ — обрядовое действие, имеющее преимущественно медиативное значение; магический способ передачи на «тот свет» некоторых предметов или сообщений. Мифологической основой пускания по воде служит космологическое представление о водной границе, разделяющей земной мир и «тот свет».

Пускание по воде имело характер жертвы, предназначенной как христианским персонажам, так и демонам, хозяевам стихий, предкам и т. п. В Сербии, умываясь у источника на Крещение, люди спускали в воду несколько цветков базилика со словами: «Богу

и святому» (Бор.ЖОАМ:356). Украинки Галиции, вытаскивая коноплю из воды, бросали по течению одно перевязло конопля для Богородицы. Паломники у Светлояра, совершив обход озера, прикрепляли свечи на палочки и щепки и пускали их в воду. В Заонежье в качестве жертвы водяному перед началом рыбной ловли рыбаки спускали на воду тряпицы с четверговой солью и высушенные четверговые хлебцы. В России во время половодья брали кусок хлеба, солили его и пускали по воде со словами: «Хлеб, соль честная, плавь, куда хочешь, тебе добрый путь, а мне оставь крепкое здоровье!» (Майк.ВЗ:58). В Калужской обл. в день Сорока мучеников пекли и ели фигурные хлебцы, называемые «жаворонки», при этом дети съедали «жаворонка» не целиком: они отламывали у них головки и выкали в реку, «чтобы не помирали мужики и бабы» (СбКМ 1930/1:44). Пускание по воде обрядовых хлебов зафиксировано у вост. и юж. славян в составе многих весенних праздников.

По-видимому, жертвенный характер имел обычай пускать по воде первый продукт, прежде всего первые плоды нового урожая. Сербы пускали по воде первую скошенную луговую траву и первую собранную кукурузу; болгары — первое надоенное у овец в Юрьев день молоко или сыворотку, оставшуюся от изготовления первого сыра; первый хлеб, часто сырой; первые нитки, спряденные девочкой. Часто на воду пускали первые остриженные волосы и ногти ребенка.

Предметы, отправляемые по воде, часто предназначались умершим. Хорваты пересылали таким образом утопленнику свечу, которую не успели зажечь в момент его смерти: для этого ее втыкали в поминальный хлеб и пускали его по течению реки. Подобные магические акты могут быть включены в более широкий круг ритуалов, в основе которых — разнообразные формы «относов» на воду или к воде (особенно проточной) тех или иных предметов, связанные с представлением о воде как о сакральном пути на «тот свет». В белорусском Полесье на «деды» в семьях, где были утопленники, пищу для них не носили на кладбище, а, сложив собранные с ужина блюда в отдельную мисочку, относили на реку и пускали ее по воде. На Фоминой неделе куряне пускали по воде пасхальную скатерть с крошками и яичной скорлупой («чтобы утопленников помянуть»).

В сербском и румынском Банате и на востоке Сербии широкую известность получила обычай, называемый *изливање*, или *пуштање воде мртвима* и состоящий в пускании (переливании) проточной воды, предназначенной поименно каждому из умерших. Женщины наполняли водой из реки сосуд и тут же выливали ее обратно, при этом они называли по очереди имена всех умерших, которым вода предназначалась. У западных украинцев бытовало поверье о мифическом народе рахманах, живущем у великих вод, под землей, там, куда стекаются все реки. У рахманов не было собственного счета времени, поэтому люди сообщали им о наступлении Пасхи, для чего в Страстной четверг они пускали по воде яичные скорлупки, которые доплывали до рахманов.

Как отголосок близких мифопоэтических воззрений можно рассматривать многочисленные мотивы народных песен, где пускание по воде осмысливается как действие, связующее само земное пространство и преодолевающее его дискретность, ср. в украинской лирической песне: «Отдав мене мій батенько та за воеводу, / У чужий край, сторононьку, далеко од роду. / Ой, вирву я з рожі квнтку та пуцу на воду: / — Плавь, плавь, з рожі квнтко, аж до мого роду...» (Метлинский А. Народные южнорусские песни. Киев, 1854:252—253).

Наиболее широкую известность у славян получила обычай пускать по воде вышедшие из употребления сакральные и ритуальные предметы, а также остатки обрядовой пищи, осмысляемый как способ их погребения в чистой и святой стихии. На воду пускали отслужившие иконы, старые богослужебные книги, высохшие просфоры, скорлупу пасхальных яиц, вербовые ветки, освященные в Вербное воскресенье и пролежавшие в доме целый год, высохшие средопостные «кресты» и др. Тем же способом болгары избавлялись от старых **мартенц**, чтобы вместе с ними и «зло ушло, как по воде» (Доб.:324), или вертела, на котором пекли юрьевского ягненка; украинцы — от сена, лежавшего в красном углу на Рождество; русские — от остатков курницы в обряде «троещиплятицы», от вышедших из употребления старых пастушеских музыкальных инструментов; от восковых шариков с закатанной в них шерстью от каждой выгоняемой скотины, которые в течение года хозяйка хра-

ннт за иконой, а на следующий год перед выгоном пускает их в реку или озеро. Аналогичным образом поступали и со старыми и ставшими ненужными вещами, некогда имевшими важное хозяйственное значение (с дежой для выпечки хлеба или пастушескими орудиями), хотя в отличие от сакральных предметов утварь и инвентарь могли также сжигать или закапывать. На Рус. Севере по воде символически «сплавляла» магические знания знахарка в том случае, если ей некому было их передать или она не хотела этого делать.

Таким же образом избавлялись от предметов, бывших в соприкосновении с покойником и оставшихся от похорон: стружек от гроба, соломы, на которой его обмывали, от полотна, вывешенного на углу дома для утирания души усопшего в течение 40 дней после смерти, носилок, на которых несли гроб на кладбище.

В народной медицине пускание по воде было ритуальным способом изгнания болезни и порчи. Больные купались и сплавляли по воде что-нибудь из своей одежды, а матери — одежду больных детей; хорваты при этом говорили: «*Kako je ovo odnila voda, tako neka odnese bolest sa moга diteta*» [Как это взяла вода, так пусть отнесет и болезнь с моего ребенка] (NU 1967/1968/5/6:485); срезанный с головы колтун; нитки с узелками, по числу бородавок, которые пытались вывести, или по числу приступов лихорадки; молоко с кровью, надоенное у коровы, которую испортила пролетевшая у нее под выменем ласточка. В Полесье в случае болезни ребенка пекли маленький круглый хлебец из пресного теста, которым катали по телу больного, символически снимая с него болезнь, а затем, завернув хлебец в пленку, пускали его по воде. Пускание по воде упоминается и в лечебных заговорах как способ избавления от недуга, ср.: «Сидела Пресвята Богородица на престоле, снимала уроки, прикосы с рабы Божией имярек, пускала в быструю реку...» (Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Автор-сост. С. И. Дмитриева. М., 1993:61). В Полесье по воде спускали подброшенную в дом порчу (яйцо, завернутый в тряпочку «след» и т. д.).

Проводная семантика, присущая пусканию по воде, присутствует в преданиях и легендарных рассказах. Например,

в преданиях казаков-некрасовцев старики-казаки пугают молодых казаков, предостерегая их от возвращения в Россию: «Как придем, повесят нас да по Дону на плотах пустят, как предков наших» (Тумилевич Ф. В. Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов-на-Дону, 1961:200). Вероятно, именно в этом контексте должен быть прочитан и летописный рассказ об изгнании (путем пускания по воде) языческих идолов в Киеве и Новгороде (Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Русн. М., 1999, гл. 3), ср. русское выражение «Пускать Кострому на Волгу», относящееся к ритуальному избавлению от чучела Костромы. Семантику выживания, присущую пусканию по воде, можно усмотреть и в новгородском обычае отводить под Новый год одетого в лохмотья старика из села вниз по течению реки, таким образом провожая старый год. Мораване считали, что удачу может принести только тот ползаник, который придет с нижнего конца села; если же им окажется человек с верхнего конца села, верят, что вслед за ним и хозяйство в грядущем году пойдет под гору.

Известно также пускание по воде семян и плодов культурных растений, костей скота и домашней птицы, преследующее цель передать растениям и животным энергию движения воды и обеспечить их рост и развитие. Это значение пускания по воде коррелирует с весьма существенным для сельскохозяйственной магии противопоставлением динамики и статики. Сербы при сборе кукурузы пускали по воде несколько вылушенных початков, надеясь, что и кукуруза «потечет» из земли, как вода вниз по реке. Сербы в Волевацком окр. пускали на Крещение по воде разные семена и говорили: «*Kako нде вода, тако да иде и беришет у наше њиве!*» [Как течет вода, так пусть и урожай идет в наши поля!] (Грб.СОСБ:22). В Подолии по воде пускали скорлупу яиц, из которых только что вылупались цыплята, — чтобы те хорошо росли. В Полесье в Юрьев день корове подстригли хвост и пускали состриженное по реке, чтобы корова хорошо «погуляла». В Сербии матери пускали по воде первую изготовленную девочкой пряжу, чтобы и работа у девочки в будущем «текла, как река». Болгарки в Юрьев день отрезали концы кос и пускали волосы по воде, чтобы косы были длинными. Ср. обычай чехов и поляков в один из весенних праздников (на св. Блажея или Благовещение) зага-

дывать по движению воды: если к этому дню по протокам уже бежала вода, значит, год будет урожайным.

Тот же принцип известен и во вредоносной магии. В средневековой Польше больного, страдающего увеличением зоба, лечили, высушивая корень какого-нибудь растения. Но если больной вовремя не заплатил лекарю, последний, вместо того чтобы высушить корень, пускал его по реке, чтобы и зоб рос у больного до бесконечности.

Пускание по воде венков — одно из наиболее распространенных гаданий. У вост. и зап. славян на Троицу и Купалу, а у юж. славян чаще в Юрьев день девушки пускали по воде венки из цветов и трав, иногда вставив в середину свечку. Направление движения венка указывало девушке, куда она выйдет замуж, а утонувший веночек или погасшая свеча сулили безбрачие или смерть. Иногда девушки пускали такие венки во время купания, как бы позволяя венку сплыть прямо с головы девушки. В Полесье девушки при этом заглядывали в веночек, надеясь разглядеть в нем лицо жениха: «Плавни, веноч, покажись, милок!» (ПА, чернигов.). К гаданию иногда присоединялись парни, стремившиеся поймать веночек. Польские поморы считали, что поймавший веночек обязательно станет мужем хозяйки венка, а девушки, чьи венки останутся непойманными, будут ждать свадьбы еще целый год. У словаков в Венгрии девушки на Смертной неделе пускали по воде не венки, а лучки соломы из растерзанного чучела Марены, надеясь по направлению движения венка угадать, куда они выйдут замуж. Аналогичные гадания практиковались на святках в Полесье и на Рус. Севере. Девушки под Новый год пекли две пампушки (на себя и полюбившегося им парня) и пускали их на воду в ведре или миске. Если хлебцы сходились в воде, считалось, что «сойдутся» и парень с девушкой.

У болгар гадания по пусканию по воде известны в обрядности Вербного воскресенья, когда девушки таким способом выбирали из своей среды главную — «куницу», которая затем возглавляла дружину лазарок, принимала у себя в гостях всех девушек и т. д. Выбор «куницы» определялся волей случая: в зап. Болгарии и во Фракии девушки пускали по воде куски хлеба, часто помеченные индивидуальными знаками, а в других местах — венки, также помеченные цветными нитками, чтобы отличить их друг от друга. Чей веночек

или кусок хлеба отплавал дальше других, та девушка и становилась «куницей».

Пускание по воде практиковалось в составе севернорусских гаданий о выборе места для основания поселения, строительства дома или церкви. Предназначенные для строительства бревна или икону пускали по реке и там, где они прибывали к берегу, начинали строительство. Пускание по воде дежи с хлебом или иконой — известный способ обнаружения утопленника. Считалось, что там, где деревянная дежа начнет крутиться в воде, и находится тело.

Лит.: Ча́кано́вич В. Пускание по воде в Великом четвертку // СЕЗб 1924/31; Яцимирский // ЖС 1900/1—2; СД 1:218; Лог.МКЭ:41; Усп. ФР:185; Агап.МОСК:488—489; Крич.ПРС:30,31,40—41; ЭО 1914/3—4:83; ТА, д. 702, л. 5; ТрКОИМК 1920/15:28,32—33; РСев-1993:69; Зел.ИТ 1:124; СбМАЭ 1992/45:87; Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889/9/1:129—130; СХИФО 1893/5/1:95; Галько ЭОЭ 2:4—5; ПА; Вак. ПСОП:81; Кол.ГЮС:34,78,158; ЕБ 3:221,228; Чајк.РВБ:148; Трoј.ЖО:31,107; ГЕМБ 1933/8:55; ZWAK 1895/18:38; Steim.ROP:172; Fisch.ZP:113; SN 1956/4:444; Húsek HMS:255; ČL 1892/1:507.

Т. А. Агапкина

ПУСТОЙ, ПОРОЖНИЙ — см. **Полный—Пустой**.

ПУТЬ — один из важнейших концептов традиционной культуры, воплощенный в языке, фольклоре и обрядности славян; тесно связан с концептом **движения** (см. **Дорога, Перекресток, Мост, Река**). П. служит синонимом **судьбы** (*жизненный путь*); идея П. лежит в основе представлений о рождении, вступлении в брак и смерти и соответствующих обрядов перехода (родины, свадьба, похороны). Преодоление **граней** на П. — существенный мифопоэтический и ритуально-магический аспект переходных обрядов. Отправление в П. нередко оформляется ритуально (см. **Проводы; Прощаться**) и ассоциируется с уходом из этого мира на «тот свет». Дальний П. (колядников, Бога или святых в облатке нищих, странников, гостей и др.) — частый мотив в фольклоре. См. в ст. **Колядование**.

Рождение человека представляется началом его движения по дороге жизни. О ребенке, который вот-вот родится, говорят, что он «стоит на пути» (болг. *стои на път*, серб. *дете је на путу*), ср. белорусский фразеологизм, описывающий умирающего: *стацьцэ на дарозе на выхат* (в обоих случаях речь идет о переходе из одного мира в другой). Для облегчения родов беременной запрещалось сидеть на пороге, иначе во время родов дитя «будет стоять на пороге». В польском выражении «ребенок приплыл» 'ребенок родился' (РРОО:11) эксплицирована идея водного пути, по которому новорожденный прибыл в мир людей. Беременная женщина также находится «в пути» (болг. *на път*, Ркс. 296) — с одной стороны, ей предстоит обрести статус матери, с другой — ее положение в «этом» мире неустойчиво, она «одной ногой в могиле».

Рождение воспринимается как физическое прохождение через препятствия, которые во время родов символически преодолеваются магическими действиями раскрытия, развязывания и т. п. Переворачивание плода в утробе и осложнения при его выходе на свет пытаются предотвратить с помощью многочисленных запретов и предписаний: беременная должна класть поленца в очаг вдоль, а не поперек, широким концом внутрь, чтобы не перекрыть путь ребенку (подобные правила должны соблюдать и старики, чтобы обеспечить себе легкую смерть — болг., Ркс. 105). Чтобы удлинить жизненный путь новорожденного, его заворачивают в длинную отцовскую рубашку, используют длинный свивальник (в.-слав.) и т. д.

Рост и развитие ребенка (первые шаги, отлучение от груди) связываются с последующими событиями на его жизненном пути, ср.: *делать первые шаги, крепко встать на ноги* и т. п. Символические действия прорубания, прорезания, рассечения, прочерчивания П. ребенку, делающему первые шаги (см. *Младенец*), совершаются с целью устранения препон на его жизненном пути.

Поступательное движение по жизненному П. определяется такими признаками, как «первый», «передний», «вперед» (юж. славяне выносят ребенка на улицу впервые при восходе солнца — *да му вярви напред* [чтобы у него все спорилось, шло вперед]) и соответственно «последний», «назад» (ср. запрет беременной стоять последней в церкви — ее ребенок будет последним — бел., Никиф.

ППП:6). Возвращение, путь назад воспринимается отрицательно: если ребенок начнет пятиться, это предвещает скорую смерть ему или его матери, ср. болг. *назад му вярви* [у него все идет назад] 'о неудачнике'; *вярви му накриво, вярви му наопаки* [у него все идет вкривь, вспять] 'о несчастливом, невезучем человеке'. Счастье и удача, сопутствующие человеку в жизни, понимаются как *встреча* на П. (серб. *срећа*, макед. *среќа*, болг. *среќа*), ср. также болг. *падна ми път* [выдался счастливый случай]; в любом случае они подразумевают движение, ср. болг. *излезе ми късмета* [мне выпало счастье], *вярви ми* [мне везет], рус. *мне везет, пусть вам сопутствует удача* и др.

В комплексе представлений и ритуалов, связанных с отмеченными моментами жизни человека, актуализированы реальные хождение и реальные дороги, ср. рекомендации женщине перед родами пройти трижды через деревню (с.-рус.); запреты переходить дорогу беременной женщине, свадебной и похоронной процессии. Перейти дорогу перед будущей матерью означает навредить ее ребенку (он будет «хромать», т. е. неуверенно идти по жизненному пути), переход дороги перед похоронами приносит несчастье переходящему, перейти дорогу свадьбе — навредить и себе, и молодым. Оставление новорожденного на дороге родителями, у которых «не держатся дети», направлено на то, чтобы его нашел случайный прохожий, путник и передал ему свою жизнеспособность и удачу (о.-слав.).

П. как движение противопоставляется статике, что на предметном уровне выражается оппозицией дорога — дом (очаг), между которыми находится ряд важных границ: *порог, ворота* и др. Мужской и женский жизненные пути (судьбы) различаются по признаку внутренний — внешний, указывающему соответственно на пространство внутри и вне дома. Для женщины главными событиями являются замужество и материнство, связанные с ее уходом из родного дома (ср. дочь — «чужая кость», «чужая скотинка» и под.). В Польше повитуха закапывает послед девочки под порогом (чтобы вовремя вышла замуж), а послед мальчика в святом углу (чтобы держался дома), прячет его пуповину на дне сундука (чтобы не скитался на чужбине). Предрасположенность к бродяжничеству, скитаниям, согласно славянским (и шире — европейским) поверьям, имеют люди, родившиеся в четверг (болг., Ркс. 59, 99, 103).

В родинах находят выражение многочисленные мотивы, связанные с передвижением, с путниками и спутниками, встречами и проходами, посещениями, приходами и уходами, гошением. Богородица «всегда ходит вместе с беременной», присутствует в момент родов (трудные роды объясняются тем, что она задержалась в пути); окончание родов знаменуется выпечкой обрядового хлеба и прощанием-проводами. Южнославянские демоны судьбы — орисницы, *судженицы* — посещают младенца в его доме, приходя издалека как посланники предков (Бога, Солнца, *Усуда*).

Прохождение всех этапов — вступление в брак, появление детей и «своя» смерть в старости — это норма правильного жизненного П. Все события жизни и соответствующие переходные обряды связаны между собой и составляют единый путь: те, кому в младенчестве не праздновали родины (*бабине, повойница*) или первые шаги (*проходница, поступаонница*), не могут вовремя вступить в брак и «правильно» умереть (ю-слав.).

Семантическая доминанта свадебного комплекса — соединение двух путей в один, общий — лежит в основе сложной организации пространства обрядовых перемещений и комплекса ритуальных действий по превращению в одну семью жениха и невесты, идущих по жизненному пути вместе, рука об руку. Терминология свадьбы мотивирована идеей движения: *выходить замуж, свадьба убогом, уводом, уходом, дорога к венцу* и др. Свадебный П. различен для жениха и невесты. Девушка покидает свой дом (ритуальные проводы, прощание с семьей и девичеством, свадебные плачи и причитания), завершая один этап жизни, и отправляется в новый П., знаменующий начало жизни в супружестве.

В свадебных песнях мотивы П. связаны прежде всего с невестой, не желающей отправляться в П., долгий и мучительный, сомневающейся в выборе П.: «Есть три пути-дороженьки: / Первая путь-дороженька — / Иди Богу молиться, / А другая путь-дороженька — / Иди гулять-красоваться, / И третья путь-дороженька — / Иди во теплую парусу, / Во теплую да подвеченную» (РСев-2001:509).

Смерть и погребение акцентируют три аспекта П.: конец земного П.; начало нового П., новой жизни на «том свете», и П.-переход с «этого» света на «тот», для которого важен характер П. и способ переме-

щения (по воде, дальний П., движение вверх или спускание вниз и др.), ср. снаряжение покойника в П., приготовление особой *обуви* и др. П. как дорога в иной мир представлен в образах реки, *горы, полотенца*, а также *дерева* как универсального медиатора (ср. этимологическое родство слов *дерево* и *дорога* — Ив.Топ.СЯМС:167).

П. (дорога) и связанные с ним представления образуют сердцевину погребального обряда и основной образ погребального фольклора, т. к. именно посредством этого концепта разделяется основная коллизия — важное для живых разъединение сфер жизни и смерти и шире — «своего» и «чужого», снятие хаоса, возникшего в результате самого факта смерти, восстановление безопасного для социума порядка. Интенция ритуалов — правильно снарядить покойника (душу) в П. и закрыть умершему П. назад, предотвратить возвращение в дом (см. *Покойник, Покойник «заложный»*).

Идея П. широко представлена в погребальной лексике: рус. костром. к *выходу* 'к чьей-либо смерти', *подорожник, стрешник* 'кусочек холста, который дается первому встречному при похоронах'; рус. урал. *подорожная* 'молитва, которую кладут в гроб'; бел. *правдник*, болг. *пътница* 'обрядовый хлеб на похоронах и поминках; полотно, которое кладется в гроб'; свеча, которую зажигают на похоронах, на девятины и сороковины'; *пътнички* 'булочки, которые раздают по дороге на кладбище и на годовых поминках', *пътник* 'умирающий в агонии' (Сед.О.ПО:229). Существовало, что и сами похороны загадываются через дорогу: рус. «Шли лесом, пели курале-сом».

Особо выделяется тема водного пути, с его повышенной ритуально-магической значимостью и направленностью в потусторонний мир. См. *Пускание по воде*.

П. в похоронных причитаниях начинается как движение из центра дома (красный угол или другие сакральные места) и образует ряд сменяющихся друг друга локусов: дом — сени/крыльцо/лестница — двор — ворота — деревенская улица — дорога (непременно долгая, даже при реальной близости кладбища): «Ой, час пошла родна мамушка, / Ой, из высокого терему, / Ой, от меня, от горюшниц, / Ой, по мостам белодубовым, / Ой, по частым, мелким лисенкам, / Ой, во огады широкия, / Ой, на большую дороженьку!» (Ефименкова:103–104).

П. часто получает в языке э т и ч е с к и е коинотации и трактуется как нравственная категория, направление, которого следует придерживаться праведному христианину, ср. *путный человек* 'изрядный'; болг.-макед. криф *път фати* 'пошел не по тому пути' (БД 8:257); серб. *извести на прави пут* 'вывести на верный путь'; рус. *направить человека на путь истинный, сбить с пути*. П. может пониматься как принцип поведения (*нам не по пути*) или как моральная оценка (*беспутный, непутевый*).

Лит.: Невская Л. Г., Николаева Т. М., Седакова И. А., Цивьян Т. В. Концепт пути в фольклорной модели мира (от Балтики до Балкан) // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов: Доклады российской делегации. М., 1993: 442–460; Вин.ЗКП; Невская Л. Г. Балто-славянское причитание: Реконструкция семантической структуры. М., 1993: 57–68; Чистяков В. А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // ООФ; Толстая С. М. Общие элементы в ритуальном оформлении родов и кончины (на материале балканославянских традиций) // ТезБЧ-1; Толстая С. М. Магия против смерти // ТезБЧ-2; Байбурич А. К., Левинтон Г. А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе // РНСО; Байбурич А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // ПО; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980; Петрухин В. Я. О функциях космологических описаний в погребальном хульте // Обычай и культурно-дифференцирующие традиции у народов мира. М., 1979: 14–15; КДЯК; Изв.Топ.СЯМС; МФ 1982/15: 29–30; Щепан К.Д.; Якушкина Е. И. // ППК:170–171; Зел.ИТ 1:184–187, 227–229; Укр.: 287–307; РСев-2001:473–501; Вост.ТКУ 3:144.

И. А. Седакова

ПУТЬ ОБРЯДОВЫЙ — основные направления, типы и формы передвижений в календарных и семейных обрядах, имеющие символическое значение.

Для календарных обрядов идея пути, перемещения особенно важна, что связано с пониманием течения времени как движения вообще, а также календарного времени — как циклического, «кругового» (см. в ст. **Время**). Этому соответствуют многочисленные кален-

дарные паремии, которые осмысливают зимнее и летнее солнцестояния и близкие к ним даты как главные точки поворота времени и солнца от зимы к лету и от лета к зиме, ср. *Спиридон солнцеворот, на Спиридона солнце на лето поворачивает*, болг. «Свети Атанас (18.1), обърни си къмто нас!» [Святой Афанасий, повернись к нам]; название масленичного четверга *Вртолом*, когда «*заврћује дан на лето*» [день поворачивается к лету]; поверья о том, что в один из июньских праздников солнце «поворачивается к зиме», болг. «*слънце се завърта към зима*» и т. д. (Агап.МОСК).

Наблюдаемая смена природных, в том числе календарных, циклов проецируется на восприятие праздников, которые предстают в языке, паремиях и других фольклорных текстах находящимися в непрерывном движении: они «ходят», «наступают», «приезжают верхом», «прилетают», «приплывают» и т. д., ср. в паремиях: «*Пришел Вербич — кожуха позычь*»; «*Ликерия прилетела њ припадо до тлаа*»; «*Jak już przyjdzie św. Szymona i Judy, już to zegnać należy z pół bydło do budy*» [Как уже придут свв. Шимон и Иуда, пора загонять с лугов скот в стойла]; «*Якщо в листопаді Мотря на білім коні приде, то гостру зиму нам привезе*» и т. д.; в русской средокрестной песенке: «*Крест-воскрес, подавай нам крест, / Половина-то говенья переломится, / Масленица отодвинется, / Христован день пододвинется...*» (СБФ-86:77); в словенской пословице, говорящей о кануне Пасхи: «*Pust na soncu — velika poč na peči*» [Масленица на солнце — Пасха на печи] (Kur.PLS 1:17); в белорусском заговоре: «*Святія святочкі, гадавыя празьнічкі, хадзіца мне на помач*» (Зам., № 279); в витебской легенде в Сборный день (7 января) все годовые праздники собираются на совет, после чего отлетают от земли, причем «дальные святки» отлетают подальше, а «ближние» остаются поблизости (Никиф.ППП, № 1862), и т. д. См. в ст. **Праздники**.

Непрерывность движения времени и его цикличность, повторяемость воспринимается как залог продолжения жизни, что находит выражение в требовании соблюдения календарных обрядов, прежде всего обходных. См. гуцульский текст, мотивирующий такое требование идеей сохранения существующего миропорядка, движения времени: «*Як дово будут кукуцарі ходити за кукуцями [кукуци — специальные хлебцы, выпекаемые в Страстную среду, собирая которые, дети обходили все село],*

писанчарі за писанками, колядники з колядою, як довго брат занесе сестрі тайну вечеру, поти буде стояти сьвіт, бо поти буде *Ирод* — найстарший чорт, сидіти замкнений; він через то кожного року питає перед Великоднем у юдів, що ходьби по сьвіту, ци ходьби писанчарі, ци ходьби кукушарі, кольдники? Йнк они ему скажут, що ходьби, він каже: „Ой не зараз сьвіт згине“» (Шух.Г 4:229—230).

Значимость обрядовых обходов села в традиционной культуре подтверждается и тем, что они являются наиболее массовыми, многочисленными и заметными эпизодами славянских календарных обрядов. Обходы села дом за домом представляют собой основную форму календарных перемещений, выполняют разнообразные магические и ритуальные функции и выражают интересы разных полов и социально-возрастных групп (рус. *ходить со звездой*, болг. *ходене на лаварки*, словац. *chodit' s bethlehemami*, пол. *chodzić po dyngusie* и мн. др., см. в ст. **Обходные обряды**). Однако у этих обходов имеется и более общий смысл, их объединяющий, который определяется как ««собрание» (“связывание”) пространства или... “собрание” социума. Его цель — ритуальное подтверждение границ своего, освоенного пространства и своего социума, на которые должна распространяться испрашиваемая обрядом защита» (Толстая:98—99), а также благоденствие, благополучие, прирост, плодородие, фертильность, плодovitость скота и домашней птицы и т. д.

Функция «собрания» социума и культурного пространства очевидна, например, в обычае собирать некоторые вещи для календарного обряда со всего села, обходя его дом за домом. В словенцев на масленицу традиционное чучело (*Slamnati mož* ‘соломенный мужик’) делали з том числе из старых тряпок, собранных заранее со всего села (Кит. PLS 1:43). В Новгородской губ. в канун дня св. Георгия пастух собирал с каждого двора по горсти муки и остригал понемногу шерсти с каждой коровы; из всего этого он пек пирог, который скармливал коровам, чтобы они во время летнего выпаса ходили вместе (МСБ 1:15).

Такие функции обхода (консолидация, охрана, благоденствие) становятся наиболее очевидными в тех случаях, когда обходная процессия минует тот или иной дом. Ошибка или сознательный акт обходников воспринимается как знак беды, проклятие-действие,

приводящее к катастрофическим последствиям для обитателей этого дома, символическому «размыканию» пространства именно в этом месте, исключению данной семьи (дома, рода) из сообщества. На Рус. Севере верили, что если бы обходники обошли стороной дом на святках, домочадцев и хозяйство ожидали бы всяческие беды (смерть, неурожай, падеж скота). У поляков над Рабой в рождественские праздники родители просили колядников обязательно «*obkolendować wszystkiej swą młodsza dzieć, by lepiej rosła i dobrze się sprawowała*» [«опеть детей», т. е. спеть колядки всем детям в доме, чтобы они лучше росли и хорошо вели себя] и при этом внимательно следили за тем, чтобы не остались «неопетыми» девушки на выданье, что могло неблагоприятно сказаться на их судьбе (Świąt.LN:70). В Костромской обл. считали, что если бы в Фомино воскресенье молодую никто не пришел окликать, она оглохла бы (Русские. Ки. 3. Традиционный фольклор Русского Севера / Сост. С. И. Дмитриева. М., 1993:192).

Помимо обходов села, могли совершаться также обходы принадлежащих селу угодий, прежде всего полей, имеющие охранительное и продуцирующее значение. К ним, в частности, принадлежат южнославянские обходы крестоношей (см. в ст. **Вознесение**), лаварок и др. У белорусов на Вознесение аналогичные процессии с ряженым «кустом» проходили через село, после чего хозяева просили «куст» обойти принадлежащие им поля, за что и платили девушкам, ср. мотив кустовых песен «Коло Куста да сочевиця густа». Во Владимирской губ. на Троицу поля обходили с «колоском» — маленькой девочкой, которую, передавая с рук на руки, процессия несла от села к полю; иногда девочка сама шла — либо по сцепленным рукам участниц процессии, либо по разложенным по земле поленьям; в песнях, сопровождавших движение процессии, основное место занимали аграрные мотивы: «Ходит колос по яри, по белояровой пшенице», «Где девки шли, там рожь густа» (см. **Водить, вождеинне; Хождение в жито**).

В календарных обрядах, связанных с изготовлением ритуального предмета (куклы, чучела и др.), символизирующего, как правило, сам праздник, истекший календарный период, беды и несчастья прошедшего года, бескормицу и т. д., календарная процессия перемещалась из села за

его пределы. Изготовив предметный символ, процессия некоторое время демонстрировала его, пронося по селу или выставив где-нибудь на видном месте (чаще всего в центре или другой маркированной точке села), а затем торжественно выносила (удаляла) из села, перемещаясь за его пределы, где и происходило уничтожение этого ритуального предмета. У русских такой характер имели действия с тронцкой березкой (см. *Дерево тронцкое*). Березку устанавливали на несколько дней в селе, рядом с ней устраивали трапезу, водили хороводы, играли, под ней же кумались и даже завивали на ней венки. Через несколько дней, пройдя с березкой по деревне, выносили ее в лес или поле, где раздевали, развивали венки, раскумывались, а саму березку бросали, а чаще относили к реке и топили. Так же и чучело Масленицы в течение нескольких дней представляли напоказ (в том числе — «встречали», возили по селу в специальной повозке, в сопровождении ряженых; на колесе, надетом на шест; выставляли на видном месте, носили в процессии), а в Прощеное воскресенье сжигали за деревней, на берегу реки, сажали чучело в санки и скатывали горящим с горы. Чехи и словаки так поступали с чучелом *Марены/Смерти*, причем само уничтожение этого символа было мотивировано общепропегандистскими и очистительными соображениями. «Смерть» выносили за село и сжигали, чтобы она не смогла никого унести за собой (Žal. ČV:104); а словаки в Венгрии выносили Марену, чтобы в селе не было мора, чтобы Марена забрала с собой все несчастья и болезни (SN 1956/4/4—5:438). Словаки Гореграбня рассказывали, что однажды, когда они не вынесли вовремя Марену, год выдался необычайно холодным, так что пришлось выносить ее летом (Ног.:283).

За удалением чучела в редких случаях следовало обратное перемещение, связанное с внесением в село ритуального предмета, символизирующего то же движение времени, смену зимы летом. У словаков таковым было внесение «лета/гайка»: «деревце» обычно срубали и наряжали прямо там же, где уничтожали Марену, ср. в песнях: «Vynesli sme Morenu zo vsi, priniesli sme máj novú do vsi...» [Мы вынесли Морену из села, принесли в село новый май] (Ног. RZL:159). См. в ст. *Деревце обрядовое* («Гайка» и «лето»).

В календарных обрядах присутствует и еще один вектор движения: к центру села —

причем не только как к месту проведения основных ритуальных и магических акций календарного праздника (связанного, например, с возжиганием общесельских костров), но и как к своего рода социальному центру. Перемещение к центру села, к одному из центров социума (церква, корчма, площади), характеризует календарные ритуалы с ярко выраженной социальной составляющей. Так, в Среме (Воеводина) в Страстную пятницу на смотрины собирались к местной церкви девушки из всех окрестных сел (Бос. Г'ОСВ: 260). В России, где последним сроком для сватовства перед началом летних полевых работ считалась Красная горка (первое после Пасхи воскресенье), в этот день обязательно водили хороводы, причем для участия в них в большое село съезжались из соседних деревень. Смотры «новоженов» практиковались в России в масленичный понедельник, когда в большое село или в город из окрестных деревень собирались все молодые пары и стояли в «столбах» на площади по 3—4 часа. В Македонии в день Николы зимнего молодую женщину свекровь вела в церковь, где молодуха причащалась или впервые после свадьбы пела; после этого ее считали полноправной женой (ГЕМБ 1926/1:92), ср. первый вывод молодой в общество на Пасху во время общего сбора: свекровь выводила невестку туда, где играли «хоро» (Ястр.ОТС:121). В Польше аналогичные действия, символизирующие «выход» женщины за пределы семейного обряда и вовлечение ее в общественную жизнь, совершались в последние дни масленицы или в Пепельную среду. Женщины со всего села, собравшись вместе, обходили дома молодоженов, сажали молодую женщину на сани и волокли ее из дома в корчму, где та угощала всех выпивкой (Kolb.DW 9:127, познан.; Poś.ZO:140, силез.).

В Польше (Лодзенское воев.) на масленицу парни и девушки сходились в корчму, ставили посередине бочку и открывали «ярмарку невест». Парни поочередно сажали на бочку каждую девушку и объявляли, что есть «jałówka» [телка] на продажу, после чего парни «выкупали» девушек по своему выбору (Wiedza i życie 1933/8/2:133). В чешских духовских королевских обрядах ряженный «король», ведомый своей «свентой», направлялся в центр села, к установленному там «майскому» дереву, где происходило «давание имен», или «оговаривание» — публичное суди-

лише над всеми «фамилиями» села, оглашение их достоинств и недостатков.

Перемещения, входящие в состав календарных обрядов, были способом обеспечения социовозрастной динамики. Так, у болгар рано утром в Юрьев день парни и девушки выходили за пределы села собирать травы и цветы; это называлось *ходене на цвѣеке*. Уклонение от такого хождения за цветами, когда молодежь имела возможность присмотреться друг у другу, могло негативно отразиться на репутации человека: девушку признали бы больной и необщительной, что закрыло бы ей путь к замужеству (Этнология. София, 1999/3:81–85). В России обязательным для молодежи было масленичное катание в санях, запряженных лошадьми, или катание с гор. В Польше в той же функции выступал *kulig* — торжественные масленичные выезды в санях: целая вереница повозок объезжала весь повят; во время таких визитов, растягивающихся на пару дней, и происходило знакомство молодежи, а родители женихов и невест приглаждали пары для своих чад (Kolb.DW 23:70–72).

В календаре известны и иные формы массовых хождений/перемещений людей, связанные с легендарной историей того или иного праздника или народно-этимологическим толкованием его названия. Так, болгары, исходя из народно-этимологической связи имени *Пантелей* и слова «путь», называют св. Пантелея (27.VII/9.VIII) путником и верят, что в этот праздник перелетные птицы собираются на юг; торговцы же, наоборот, не трогаются в путь в этот день, считая его опасным (БМ:311; ЯКСГ:134). Поляки Серадзского воев., называя праздник Рождества Иоанна Крестителя *Święty Jan-kręcijan* (от пол. *kręcić się* 'крутиться, вертеться'), приурочивают к этому дню переезды, посещения дальних мест или родственников, поездки в город и за покупками и т. д. (Kolb.DW 23:96–97).

В западных и юго-западных славянских традициях, принадлежащих миру *Slavia Latina*, массовые перемещения людей совершались в пасхальный понедельник, причем прежде всего в городской среде. Эти хождения, называемые «ходить на/в Еммаус», мотивировались ссылками на события христианской истории, а именно на эпизод Евангелия от Луки. Ученики Христа, Мария Магдалина и апостол Петр, обнаружили, что тело Христа исчезло

из пещеры; «в тот же день двое из них шли в селение, отстоящее стадий на шестьдесят от Иерусалима, называемое Еммаус, и разговаривали между собою обо всех сих событиях. И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус приблизившись пошел с ними; но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его» (Лк 24:13–16). В воспоминание о пути Христа в Еммаус и совершаются в пасхальный понедельник многочисленные перемещения и переезды. Так, жители Познани «wychodzili na Emaus» к костелу св. Яна, находящемуся за городом, обходили холмы вокруг него, проводили время в корчме или на службе в костеле (Kolb.DW 9:134). В Кракове пасхальный понедельник был отмечен массовыми процессиями к находящимся на удалении от города костелам (Kolb.DW 5:288). Как воспоминание о пути воскресшего Христа в Еммаус словенцы произносили фразу «V Emau gremo!» [В Емау идем!], отправляясь в этот день в гости, корчму, совершая поездку в город и т. д. Аналогичным образом трактовались и взаимные посещения родственников, крестных родителей и их воспитанников, парней и девушек, семей недавно поженившихся молодых людей (Kur.PLS 1:244–246,260). Возможно, что с этой традицией в той или иной мере связаны и другие массовые хождения, предпринимаемые в пасхальный понедельник в рамках календарных обходов, прежде всего «дынгусовые» обходы у поляков (см. «Обмантый» понедельник) и белорусские волочебные обходы (см. **Волочебный обряд**).

Лит.: Толстая С. М. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // КДЯК.

Т. А. Агапкина

В свадебном обряде П.о. — это путь между двумя локусами, соединенными дорогой: для жениха и его поезда — путь (бел. *поход*) из своего локуса в чужой (дом невесты) и обратно, для невесты и сопровождающих ее лиц в противоположном направлении — из своего локуса в чужой (дом жениха), который ей предстоит освоить. Как промежуточное ритуальное пространство, представляет собой опасность, прежде всего для невесты, связанную с преодолением ряда границ.

Символизирует «переход» из одного социального статуса в другой, к новым, семейным отношениям.

Направление движения. В свадебном П.о. выражена идея движения по солнцу. У сербов при отправлении к венчанию невеста переступала порог, повернувшись лицом к солнцу, чтобы быть счастливой в браке. У украинцев Покутья дорогу выбирали так, чтобы прийти к венчанию *за солнцем*, т. е. с востока на запад. По солнцу (*па орослици*), другой дорогой, возвращались от венчания у хорватов Далматин. Обходом по солнцу (рус. *посолоном ходить* 'венчаться, сочетаться браком') традиционно заключался также и брак в церкви. Часто П.о. бывал не прямым, а круглым. У словаков и юж. славян окольным путем ехали в церковь. У русских, юж. славян и лужичан обычно другой дорогой ехали от венца, делая крюк окольным путем, чтобы молодым не пришлось расходиться (рязан.) или вступать во второй брак (болг.), чтобы смерть сбилась с дороги (малопол.). «Круговой» маршрут свадебного поезда особенно характерен для Рус. Севера и Поволжья.

Границы. При передвижении из одного свадебного локуса в другой маркируются все пространственные границы: порог дома, ворота двора, граница деревни, перекресток, река и т. д. Перед порогом оборачивался ил вставал на колени жених, когда ему читали напутственную молитву перед отъездом за невестой (черногор.). Невеста старалась не коснуться порога полой одежды, покидая родной дом, а по приезде к жениху старалась первой наступить на порог (казан.), целовала его и дверную раму (далматин.), переступала порог правой ногой и ставила на него поднос с остатками жита, которым ее осыпала при встрече свекровь (черногор.). Иногда жених переносил ее через порог своего дома на руках. **Закрытые ворота** дома невесты участники поезда жениха по приезде к невесте брали штурмом (бел.), выкупали (перм.), въезжали в ворота, над которыми была поставлена корзина с нарядом невесты (вологод.), и т. д. В воротах при отъезде к венчанию плескали водой, смешанной с медом, чтобы жизнь молодых текла как по воде (болг. великотырнов.). В воротах дома жениха по возвращении от венчания зажигали солому, через которую перевозили молодых (укр.).

Ритуальная отмеченность границы села в П.о. проявляется в том, что поезд

жениха останавливался в поле за деревней невесты и высылал вперед дружку, дожидаясь приглашения в дом (ср.-поволж.). Проезжая свое поле, невеста рвала и бросала платок, которым она утирала слезы, со словами: «Оставайся горе за чистым полем, белым камешком» (новгород., Сок.СПБК:354). На выезде из деревни невесты посторонние мужики закрывали ворота (*заламывали лавезу*) поезду, чтобы получить деньги на вино (петроград.). У околицы деревни или выехав в поле, поезд останавливался и ждал дружку, который возвращался в дом невесты, чтобы передать приветствие от жениха (*со здоровьем ехал*) и угоститься пивом и водкой (новгород., петроград.), чтобы получить от матери невесты блины в подарок жениху (олонец.), пригласить ее родителей на пир к жениху (ярослав., нижегород., вологод., вят.), выкупить постель невесты (саратов.), взять миску и ложку невесты или кусок курицы и по паре тарелок и столовых приборов (витеб.). На границе попутных деревень, проезжая ворота, поезжане снимали шапки и крестились, и, пока поезд не выезжал из деревни, жених, сняв шапку, кланялся на обе стороны, даже если на улице никого не было (новгород.). У ворот на въезде в каждую деревню преграждали путь поезду, ставя стол с хлебом-солью для получения выкупа за проезд гостинцами (могилев.). После венчания, отъехав от церкви к полю, тысяцкий останавливал поезд, спрашивал, «все ли поезжане в скопе», чтобы они не обратились в волков, и после молитвы велел свахе жениха, ехавшей позади, продолжать путь вперед поезда (вологод.). В Великопольше на обратном пути из церкви поезд с молодыми останавливался на границе села, где дружба ломал кнут у первого возницы, тут же на границе молодых иногда встречали родители (познан.). Перекрестки часто считались опасными местами. У хорватов Далматин знаменосец жениха крестил по пути каждый перекресток, где, по поверью, **вештицы** водят свои хороводы. У русских на перекрестке по пути к венчанию невеста выбрасывала лук, отказываясь от слез, выплаканных перед свадьбой, а жених — мелкие подарки, полученные от девушек до свадьбы. По пути от венчания поезд останавливали на распутье, откуда сваха невесты возвращалась обратно в дом невесты (калуж.).

Одной из главных границ П.о. была река, которую молодым часто полагалось

переехать по пути к венчанию (ю.-слав.) или после венчания (рус. ярослав.). У воды невесту следовало напоить во избежание засухи (болг.), возле мельницы она просила пустить воду (бел. минск.), обмывала у реки себе лицо (серб.) и бросала на воду что-либо из своей одежды (босн.), пояс (рус. латгал.), монету (серб.) в качестве дара или жертвы. При этом проезд над водой считался опасным: невесту, по поверьям, мог похитить водяной (пол. хелм.). Мотив **переправы через воду** широко представлен в свадебном фольклоре. В фольклорных текстах в качестве границы, разделяющей пространство жениха и невесты, выступают также **лес** и **гора** — опасные и нечистые места, через которые пролегал П.о. Так, в приводе дружки куний след через *темную едому* (лесную глушь) приводит поезд жениха к дому невесты (архангел.). Старший сват жениха рассказывает о пути к невесте через высокие горы и густые дубравы (черногор.). П.о. от невесты к жениху часто включает **ц е р к о в ь**, где происходит **венчание** молодых (в фольклорных текстах она стоит на горе), а также противопоставленную этому сакральному локусу корчму, куда заезжают молодые со свадебной процессией после венчания. Как в доме невесты или жениха, в церкви также ритуально обозначены границы, преодолеваемые молодыми и участниками поезда: переступание порога, обход вокруг алтаря, аналогия самой церкви. Церковный порог молодые переступали правой ногой (рус., болг., пол.), не наступали на него (рус., бел., хорв.), не задевали одеждой из опасения порчи (с.-рус.). В дверях церкви по окончании венчания старший сват невесты передавал молодую старшему свату жениха, а потом на пороге церкви трижды оборачивал невесту на восток и вручал ее дружке жениха (черногор.).

Х а р а к т е р д в и ж е н и я. Поезд жениха за невестой *молодечествовал* — мчался быстро, с удайю, не уступая никому дороги и не сворачивая с нее (вологод.). К венчанию ехали с бешеной скоростью (э.-рус., бел. гроднен., малопол. тарнов., луж.) или, наоборот, медленно (укр. покут.), не останавливаясь (покут., полаб.-слав.), не уступая дороги (новгород., бел. гомел., гроднен., пол. подляс.), свесив одну ногу с экипажа (вят.); невеста старалась обогнать жениха, чтобы иметь над ним верх (бел. могилев.). По пути сват невесты, ее брат или *возила* старался свернуть с дороги, вывалить невесту в снег, остановить

поезд, порвав веревки, которыми привязаны оглобли к саням, чтобы получить от дружки угощение вином, а от невесты полотенце в подарок (новгород., вологод., нижегород.). От венчания гнали коней во весь опор (бел. полес.), ехали наперегонки (мазовец., малопол.), жених пытался ускользнуть от поезда (познан.). Участники поезда могли на конях промчаться к дому жениха не по дороге, а напрямк, через хозяйское пастбище или поле (черногор.).

П р и м е т ы. Если воз с молодыми остановится, сломается, распряжется или опрокинется по пути к венчанию (луж., пол. подляс., бел. гроднен., брест.) или перевернется на обратном пути (укр. ровен.), молодые будут несчастливы (гроднен.), разойдутся (брест.) или один из них вскоре умрет. Ржание коней в пути предвещает раздоры в семейной жизни (н.-луж.), фырканье — добрый знак (гроднен.). Если по пути к венчанию конь «облегчится», жених или невеста вскоре умрет (подляс.); если один из коней нарушит установленный порядок, молодые будут жить плохо (вологод.); если кони идут к венчанию спокойно, опустив головы, молодых ждет несчастливое будущее (гроднен.). Встреча с похоронной процессией по пути к венчанию грозит смертью одному из новобрачных (малопол.) или их первому ребенку (витеб.), а встреча с двумя похоронными процессиями (луж.) или с одной на обратном пути (витеб.) — смертью обоим молодым. Встреча с белой лошадейю или коровой по пути от венчания обещает им чадородие, а с черной — бездетность (чеш.).

П о р ч а и о б е р е г и. В пути участники свадьбы подвержены воздействию злых сил и колдовства, например, могут быть обращены в волков, поэтому все опасные места преодолеваются с помощью заговоров, закращения и т. п. (см. в ст. **Волколак**). У юж. славян и белорусов Полесья опасной считалась встреча в пути с другой невестой, т. к. это могло плохо повлиять на ее будущие роды и потомство или одна невеста могла отобрать у другой ее долю и часть жизненного срока (см. в ст. **Два**). В качестве оберега в случае такой встречи отворачивали лицо невестам (черногор.), накрывали их (косов., болг.), заставляли обмениваться железными предметами, поцеловать друг друга в руку (болг.) и т. п. У белорусов при встрече в пути с попом, считавшейся дурной приметой, выкидывали

с воза горсть соломы, шпильку, намитку и др. (гроднен.).

Запреты. Невесте запрещалось оглядываться, когда в момент отъезда ее окликал кто-либо из домашних, так как это сулило ей скорое возвращение в родительский дом, означало оставление дома части своей детородной силы или рождение ребенка, похожего лицом на представителей ее рода (серб.), в частности на дядю (брата матери) невесты (черногор.). При отправлении и/или по пути к венчанию невеста не должна была оглядываться, чтобы с ней не случилось ничего злого (болг. банат., укр. покут., рус. кубан.) или чтобы не тосковать по родительскому дому (болг. пловдив.); по пути от венчания молодым нельзя было оглядываться, иначе их будущий ребенок не будет здоровым (пол. хелм.). Из опасения порчи или для достижения первенства в семье невеста и/или жених хранили **молчание** по пути к венчанию (с.-рус., болг.) и от венчания (олонец., новгород., твер.). У македонцев все молчали по пути к венчанию, иначе у невесты будет биться посуда (прилеп.). У сербов невеста молчала и не открывала лицо в течение всего П.о. к жениху, ей было запрещено сходить с коня и касаться земли.

Ритуальные действия. Когда поезд к венчанию трогался с места, невеста выкидывала подругам клубок ниток, держа конец нитки в руках, со словами: «Кацісеся, дзеўкі, усе за мною!» (бел. минск., Вяс.:498); вслед уезжающему поезду бросали комья снега или земли для избавления от дремоты (петроград.); перед поездом или вслед ему выливали ведро воды, чтобы у молодых все шло как по воде (болг.); на дорогу, по которой проезжал поезд, протягивали от дома нитку, которую матери девушек сматывали в клубок, опускали в воду и полили этой водой дочерей, чтобы они скорее вышли замуж (вологод.). Некоторые магические действия были призваны повлиять на будущее невесты: по пути она бросала сушеные груши, чтобы не иметь нарывов (гомел.), гороховую солому как плодородное средство (в.-мазовец.), пояс (псков.) и др. Поезд останавливали по пути к венчанию, чтобы снять на время покрывало с невесты и убедиться, что не было подмены (казан.), останавливали поезд криком «Колеса горят!», чтобы потанцевать на дороге, пока кони отдыхают (кубан.). По пути невеста бросалась на колени перед странниками, прося их благосло-

вения (мазовец.); молодые кланялись всем встречным, нищим (в.-слав., пол.), придорожным крестам и часовням (пол.). Встречным и детям раздавали или бросали мелкие хлебные изделия, печенье, пряники, сладости, угощали пивом и вином. **Посторожние** преграждали поезду дорогу для получения выкупа за проезд водкой — устраивали заломы (новгород.), засеки (вологод.), *передьм* (псков.), *делали околичную, закидывали зайца* (калуж.), *перекладывали дорогу* (смолен.), *колоділі дорогу, ставілі заслон* (бел. гомел.), устраивали *перейми* (чернигов.), *перепинання* (житомир.), *перепой* (ровен.), *заставу* (винниц.), *перепони* (львов.), ставили *вгопи* (словац.) и т. д. Поезд приветствовали цветами и фруктами (черногор.), по обеим сторонам дороги от церкви зажигали свечи (вологод.), жгли соломой (с.-рус.) в деревне жениха вывешивали флаги в форме ворот (архангел.), поезд проезжал через костер горящей соломы (с.-рус., укр.) и т. д.

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд.**

А. В. Гуря

ПЧЕЛА — особо почитаемое насекомое, наде- ляемое женской и богородичной символикой.

П. воспринимали как чистую, божью тварь, называли божьей *угодницей* (рус.), «божьей мудростью» (укр. волин.), «божьим червем» (пол. *boży robak*), наделяли ее святостью (укр. буковин., серб.) и считали большим грехом ее убивать (пол. любани.), так как свечи из ее воска дают свет в церкви. Ср. русскую загадку: «Всех людей питает и в церкви освещает» (олонец., Садов.ЭРН:150). Верили, что П. жалит только грешника (рус., бел.), что в улей никогда не бьет гром (укр. ровен.), что дьявол не ест меда и не терпит запаха воска (серб.). Некоторые болгарские легенды связывают происхождение П. с **потом** Иисуса.

Согласно восточнославянским дуалистическим этиологическим легендам, П. обязаны Богу самим своим происхождением, в отличие от **шмелей**, шершней или **ос**, которых сотворил дьявол, соперничавший с Богом. В сербских, македонских и болгарских легендах П. передает Богу сведения, выведенные у дьявола, за что Бог спасает П. от увечий, причиненных преследующим ее дьяволом, и делает ее помет сладким. В болгарских легендах П.

выступает посредницей между Богом и дьяволом — узнает у дьявола, как Богу уменьшить сотворенную им землю, чтобы накрыть ее небом. О посреднической роли П. между земным и небесным мирами свидетельствует мотив польской сказки: работник делает из жала П., вырванной из пасти волка, лестницу, по которой взбирается на небо (катовиц.).

Народные представления выявляют связь или родство П. с **мухой**. У русских и украинцев пчеловоды обычно называют П. *мухой*, а поляки считают мух пчелами дьявола. По польскому поверью, Бог создал П., а у завистливого черта, попытавшегося повторить его творение, получились мухи (кашиш., серадз., ченстохов.). Согласно западноукраинской легенде, жадная баба, не пожелавшая помочь путникам (Богу с апостолами), ударила по голове св. Петра, отчего в его ране завелись черви, которых Бог выскреб и поместил в дупло старого дерева. На обратном пути св. Петр обнаружил в дупле мух, выработывавших какую-то сладость. Так возникли П. и мед (львов., гуцул.). Ср. связь П. с мухами в русской примете: обилие мух осенью предвещает большое количество пчелиных роев будущим летом (казан.).

Легенда из Витебской губ. приписывает П. человеческое происхождение: народ рогатых людей с железными зубами, не знавший веры в Бога, пошел войной на православных и отнял у них много земли. В наказание за нежелание вернуть им землю Бог сделал *царицу* рогатых людей *разводницу-загадницу* пчелиной маткой, а ее народ пчелами (Себежский у.). Пчелиный рой может символизировать человеческую семью: кому приснится рой П., у того будет большая семья (укр. ровен.). В Черногории и Герцеговине существует поверье, что П. между собой говорят так же, как члены семьи, но делают это тайком, чтобы никто не узнал секрет их чудесной работы. В Лике (Хорватия) верят, что разговор П., как и скота, можно подслушать в полночь под Рождество, надев одежду наизнанку, но от этого можно онеметь, так как это грех, и никому нельзя рассказывать услышанное. У многих вост., зап. и юж. славян о П. не говорят, как о скотине, что она «сдохла», а говорят, как и о человеке, «умерла». Нередко считается также, что у П. такая же душа, как и у человека.

Такое отношение к П. в значительной мере определяется поверьями о душе в облике

П., известными в разных славянских зонах. Так, в Харьковской губ. душа представляется в виде П. или пара. Войдя в тело человека, она растет вместе с ним, питается паром от той пищи, которой питается человек. В Болгарии в Духов день молящиеся слушают, как жужжат мухи и П., считая, что это души их умерших близких. С этими представлениями связана и роль П. как предвестниц смерти в толкованиях снов (у украинцев, белорусов, реже у поляков).

По народным представлениям, П. водятся только у добрых людей, а злых не любят (бел. слущ.). Они обладают способностью **связывать** людей духовным родством. Белорусы верят, что П. сближают добрых людей. Общие П. у двух разных хозяев соединяют их братскими узам. Такие П. хорошо роятся и дают много меда и воска (слущ.). Братские отношения между хозяевами возникают в том случае, когда от одного из них рой опустится в улей другого или когда на свадьбе новобрачным дарят половину своих П. Духовное родство, основанное на совместном владении П., рассматривается как священное, данное самим Богом. Роль П. в сближении людей проявляется у белорусов также в старинном обычае изготавливать общую для односельчан братскую **свечу**, которая хранится поочередно у всех жителей деревни. Ближайший по смыслу обычай известен и в польском Поморье: если один из двух соседей, имеющих П., умрет, то другой должен пойти к его П., постучать палочкой по ульям и три раза сказать им: «Pszczolki, waju społownik zapał» [Пчелки, ваш хозяин умер]. Тогда П. останутся и не улетят в другое место (Kolb.DW 39:384).

П. символически соотносится с образом **Богородицы**. Народная традиция наделяет П. не только чистотой и святостью, но также девственностью и безбрачием. В белорусских заговорах ее называют *дзявца-пчала* (могилев.). В русской жатвенной песне «ярая пчелка» символизирует «красную девку» (псков.). Согласно белорусской легенде, пчелами стали слезы прекрасной девы, сидевшей на камне посреди моря (Борисовский у.). В загадках П. описываются как незамужние девицы или монашки: «Сидят девицы в темной темнице, вяжут сетку без иглы, без нитки»; «Сидит монашенка, вяжет сеточку» (самар., Садов.ЭРН:149). В украинских и белорусских сказках П. хитростью избегает свадьбы

со шмелем: откладывает ее на осень, когда отошавший шмель умирает. Мотив непорочного зачатия встречается в сербских поверьях о П. Считается, что самим Богом установлено размножение П. без спаривания: пчелиная матка просто откладывает яйца, из которых появляются на свет П. (Ужидкий окр.). Тот же мотив отражен и в русских загадках о П.: «Не девка, не вдова, не замужня жена, детей выводит»; «Живет не девка, не баба, не солдатка, не вдова и не мужняя жена; мужа у ней нет, а детей много» (самар., Садов.ЗРН:151).

Среди пчеловодческих праздников особенно выделяется день Зачатия св. Анны (9/22.XII). На Кубани в этот день пчеловоды просили в молитвах о зачатии пчелиных роев, которое сравнивали с зачатием св. Анны, родившей Пресвятую Деву: «Анна зачала деву Пресвятую Богородицу... так и вы, мои пчелы, зачинайте дело во имя Божие, часты рои, густые меды» (СБЯ-75:22). В юж. Болгарии пчеловоды отмечали также день Игнатия Богоносца, который христиане связывали с началом родовых мук Богородицы (р-н Пештеры).

Известна сербская легенда из Хомолья о происхождении П. из слез матери, которая оплакивала загубленного, а потом воскресшего сына. Здесь образ матери представляет собой прямую аналогию образу Богоматери. Соотнесенность пчелиной матки с Божьей матерью видна и в их языковых наименованиях: *матка* и *Матерь*. Царская символика роднит ее с Царицей Небесной: в украинской молитве к пчелиной матке обращаются «царица-матка», а в русской легенде в пчелиную матку Бог превращает царицу рогатых людей. В заговорах пчелиную матку называют, как Богородицу, Марией. Культ Богородицы присутствует в пчеловодческих обрядах. В юж. Болгарии Богородице приписывают занятие пчеловодством и считают ее покровительницей П. и их владельцев, а на Успенне Богородицы для хорошего приплода П. в церкви угощают освященным медом. Пчеловоды молятся о П., возложив свечу на икону Богородицы (могилев.), обращаются к П. с богородичной молитвой (пол. остроленк.). Сходная символика П. имеется и в западноевропейской традиции, где П. и ульи символизируют Деву Марию как источник всяческой сладости.

Пчелам свойственна также брачная эротическая символика и символика плодovitости. Пчелиный укус может симво-

лизировать контус. У кашубов о забеременевшей девушке говорят, что ее *psćola ugręzła* [пчела укусила] (Sychta SGK 5:34). У белорусов укус П., приснившийся молодой девушке, предвещает беременность. В Малопольше известна поговорка: «Kiej sie psćoły goją, to sie dziewcyny ch'oraków boją» [Когда пчелы роятся, девки парней боятся] (ZWAK 1890/14:209). Предметы, бывшие в контакте с пчелами, девушки используют в любовной магии: умываются отваром листьев с дерева, на которое сел первый в этом году рой (укр. львов., киев.), или водкой, в которую была помещена пчелиная матка (бел. борисов.), оставляют в ночь на Юрьев день на ульях свои рубашки, а утром надевают их, чтобы парни стонали по ним, как гудят П. в улье (серб. болевац.). В гомельском Полесье с эротической символической П. связаны свадебные пожелания молодым: «Каб маладая пчэліца» или «Маладую нада алчэліць», а также обычай после брачной ночи: если невеста оказалась «честной», отец жениха медом от всех П., какие только есть у него возле дома, угощал родителей невесты.

Тема воды, отраженная в представлениях, связывающих П. с водяным (см. Пчеловодство), дополняется мотивом воды в легендах о П. (дева на камне посреди моря, плачущая слезами-пчелами) и в пчеловодческих заговорах (крещение ульев морской водой, омовение пчелиной матки). Вода всякого рода (непечатая, краденая, взятая из разных мест, святая, «громовая» и т. д.) широко применяется в пчеловодстве, в магических целях используется также рыба, а в заговорах П. уподобляются рыбам. Символическая связь воды с медом наблюдается у сербов: утром на Рождество берут ртом воду из источника и опрыскивают ею ульи, чтобы меда было, «как воды», или понавают ульи водой с песком из реки, говоря: «Како ја преливао водом тако ви мене на лето медом! Колико песка у води, толико пчела у кошници нек да Бог и данашњи свети Божји!» [Как я поливаю водой, так и вы меня летом медом! Сколько песка в воде, столько и пчел в улье дай Бог и сегодняшнее святое Рождество!] (Стари Влахи и Златибор, Бор.ПВП 2:225).

Признак множественности символически соотносит П. с песком, звездами, снегом, каплями дождя, слезами, искрами огня и т. п. Так, косовские сербы во время первого весеннего грома сыплют перед ульями песок, чтобы они наполнились П. У украинцев много

звезд на небе в рождественскую ночь сулит много П. летом (ровен.). В украинских загадках звезды загадываются через пчел: «Хав Яшка-семеряшка, за ним бджолы гу-лю-лю! (месяц и звезды)» (Аф.ПВ 1:385), а вьющиеся возле улья П. уподобляются метели: «Коло уха завйруха, а в уси ярмалок» (житомир.). Снег на Новый год (у русских) или на св. Трифона (у болгар) предвещает хорошее роение П. Сон о П. толкуется как предвестие снега или дождя (бел., серб.), слез (полес. ровен., брест.) или пожара (в.-слав., пол.). Искры огня символизируют П. в крещенском гаданик: куда полетят искры, оттуда весной прилетят П. У сербов обилне искр от **бадняка** предвещает обилне П. С огненной символикой П. связан также обычай на Благовещение, в Вербное воскресенье или на Пасху высекать на пасеке огонь из «громовой стрелки» и зажигать им ладан для окуривания ульев и свечу перед иконой Зосимы и Савватия (в.-слав.).

П. метафорически сближаются с рогатым скотом в загадках. Например: «Стоит хлевец, в нем 5 тысяч овец» (краснояр., Пословицы, поговорки, **загадки** в рукописных сборниках XVIII—XX веков. М.: Л., 1961:198). Ср. параллель овцы — пчелы в обычае косовских сербов: чтобы П. начали роиться, пчеловод просит пастуха выпустить овец из загона и пригнать их к ульям.

Птичья символика П. присутствует в загадках о пчеле, летящей через церковь, в которой горят восковые свечи: «Летів птах через попов дах и каже: гут моя сыла вся огнем сила» (бел. пинск., Булг.П:171). Божьими или райскими пташками называются П. в украинских и белорусских заговорах. В некоторых веснянках П., как и многие птицы, выступает в качестве **в е с т н и ц ы в е с н ы**, например: «Ты пчолачка ярая, / Ты вылети с-за моря, / Ты выкеси ключики, / Ключи золотые; / Отомкни летичко, / Замкни змущку» (смолен., СРНГ 13:322).

Лит.: Сумцов Н. Ф. Из сказаний о пчелах // ЗО 1893/17/2; Гура СЖ:448—486.

А. В. Гура

ПЧЕЛОВОДСТВО — область преимущественно мужской хозяйственной деятельности, связанная с добычей **меда** и **воска**. Обладает разработанной системойokkaзональной и ка-

лендарной ритуально-магической практики, терминологии (классифицирующей, в частности, пчел по их функциям) и собственным фольклором (молитвами, заговорами, заклинаниями, в сербской и македонской традиции также пчелными песнями).

Как колдовство, музыка, врачевание, ткачество и некоторые другие виды профессиональной или творческой деятельности, П. представляет собой достаточно замкнутую культурную сферу, имеющую сакральный характер, сближающий ее со знахарством и колдовством. Подобно знахарю, стрелтелю, мельнику, кузнецу, музыканту, пчеловод считался обладателем магических способностей и тайных знаний (например, поляки верят, что пчеловоды могут насыпать чары). Вследствие доступности лишь профессионалам П. не только стало хранилищем вековых традиций и архаического пласта верований, но и отличалось особой восприимчивостью к влиянию книжной культуры, определившей проникновение христианского элемента в эту область народной культуры и распространение в ней ритуальной и хозяйственной практики, молитв и заговоров не столько в устной, сколько в письменной форме (например, посредством специальных рукописных пасечных книг).

Покровителями П. вост. славяне чаще всего считают соловецких чудотворцев **Зосиму и Савватия**, принесших пчел на Русь из «Рымских гор» или из земли Египетской. На Украине покровителем пчел считают также св. **Алексея**, человека Божия, в Болгарии — св. **Афанасия** (Атанаса), св. **Харлампия**, св. **Игнатия** Богоносца или Богородицу, в Сербии — св. **Прокопия**; в Малопольше верят, что пчелы ведутся у пчеловода, родившегося в день св. Бартоломея.

У пчеловодов известен обычай приносить жертву **водяному**: в ночь на Преображение бросают в воду свежий мед и воск, топят в мешке первый рой или лучший улей. В награду за это водяной умножает пчел и оберегает пасеку. Иногда пасеку специально ставят у реки, чтобы водяной охранял пчел. Связь пчел с водяным подтверждается и русским поверьем, что пчелы первоначально отроились от лошади, заезженной водяным дедом и брошенной в болото; рыбаки вытащили неводом из болота пчелиный рой, от которого расплодись пчелы по всему свету. У юж. славян отголоски представлений о связи пчел с водяным духом можно видеть в мотиве водяной

мельницы в сербских легендах о пчелах (пчелами становятся слезы матери, сын которой утоплен чертом в мельничной запруде; дьявол придумывает способ подачи зерна на мельнице, созданной Богом и св. Саввой, а пчела, подслушав, сообщает об этом Богу) и пчеловодческой практике (мельничное мотовило на пасеке для удержания пчел, вода с мельничного колеса для кропления пчел), у зап. славян — в польской легенде о мухах (пчелах дьявола), которых черт производит на мельнице способом, подобным тому, каким обдирают зерно перед размолом.

В Малопольше и Мазовше существует поверье об обитающей на пасеке змее — покровительнице пчельника (тарнов., остроленк.). В Малопольше она называется *rońlica* и способна выпускать из себя рои пчел. Ее находят на лугу или выращивают магическим способом из яйца, засыпанного пшеницей и пшеном, кормят, как домового и домовую змею, молоком и белым хлебом, а на зиму закапывают в землю. По поверьям, пчеловоды держат у себя в услужении черта на чердаке и кормят его пшенной кашей (люблин.).



Закладка роя в улей
(с. Малый Обзырь Камень-Каширского пов.).
Фото Ю. Обрембского. 1934—1937 гг.

По русским поверьям, счастье пчеловоду приносит большая длинная пчела — князёк (вят.-самар.).

С заведением пчел связан ряд поверий, магических действий и правовых норм. У русских желающих найти летом пчелиные гнезда в Великий четверг обегал с пчелом вокруг дома (новгород.). Нашедший борть должен был закопать рядом с ней топор или шапку, сообщить об этом всей общине и поставить ей магарыч (казан.). В Сербии, Герцеговине и Черногории человек, нашедший дерево с роем пчел, становится их хозяином, закрестив это дерево. Чтобы поймать диких пчел, пасечники в Польше смазывают улей, выставляемый в лесу, жиром, вытопленным из живых змей и ящериц (люблин.). Считается, что пчелы, купленные после смерти их хозяина, у нового владельца вестись не будут (в.-пол.). Чтобы пчелы, полученные в подарок после смерти их хозяина, не вымерли, нужно трижды постучать им в улей (пол. бельск.). На Украине для выбора места под пасеку начерпывают ложкой воды в горшок, относят на предполагаемое место и там перемеривают воду ложкой. Если воды прибыло, можно ставить улей. После устройства пасеки обходят ее с миром, произнося заклинание (чернигов.).

Поскольку верят, что пчелы ниспосланы человеку Богом, идеальным способом приобретения их считается их самостоятельный прилет к человеку (белостоц.), случайная их находка (волын.) или получение в дар, особенно от незнакомца (ю.-в.-малопол.). По той же причине продажа пчел признается делом неблагоприятным: их дарят (костром.) или делятся ими, считая, что у скупого пчеловода они не будут вестись (чернигов.); верят, что оставшиеся после продажи пчелы будут плохо плодиться (серб.). Кража пчел, хотя и приносит вору удачу в П. (чернигов., гомел., хелм.), приравнивается к святотатству (рус.), жестоко наказывается (бел., укр.) и грозит суровой карой на «том свете» (гуцул.). У юж. славян для приумножения пчел ставят на пасеке три улья: купленный, найденный и украденный (макед., серб., черногор., герцеговин.).

Считается, что улетающий с пасеки рой кто-то сманивает себе (укр. екатеринослав.). Для сажания или удержания роя на пасеке следует смотреть на пчел сквозь обручальное кольцо, через пройму в одежде (серб.); очерчивать круг сверлом или опаживать пчел-

ник (серб., макед.), совершать обход вокруг пасеки, обносить вокруг ульев головню от бадняка; перебрасывать через пчел пояс, обвивать пасеку пряжей (серб.); бросать на рой или перекидывать через улей венчалную одежду, чтобы рой «обвенчался» с ульем (серб.); накрывать роевни пасхальной скатертью (укр.), рой — венчалной рубахой (серб.); заставляят сестр детей на Рождество, просят присесть гостей на свадьбе (укр.), на крестинах (бел.), сама хозяйка садится, когда выпущен рой (серб.), и т. д.

Для успешного разведения пчел используют предметы, отмеченные христианской символикой, освященные или побывавшие в церкви: кропят пчел святой водой, украденной из церкви (пол. замойск.), окуривают воском церковной свечи (пол. замойск., бел. слущ.), кладут в улей воск от освященной пасхальной свечи (рус., бел.), пасхальные яйца (серб.), обходят вокруг пчельника с церковным кадилом (серб. болевац), опоясывают ульи нитками, бравшимися с собой на рождественскую мессу (пол. келец.: ср. обвязывание соломой фруктовых деревьев), и т. д. Подобные же предметы часто добавляют и в закормку для пчел: истертую лобную кость щуки, имеющую форму креста (воронеж.), кусок артоуса, пасхального кулича (укр.), крошки благовещенской просфоры (екатеринослав.), освященную богоявленскую воду (ровен.) и т. п.

У юж. славян в пчеловодческой магии важная роль принадлежит хлебу как символу плодородия. В Сербии женщины мажут ульи тестом от рождественского печенья, относят рождественский хлеб в ульи, пекут на Рождество для пчел хлеб с изображением сот; на Благовещение закапывают посреди пчельника хлеб, смазанный прошлогодним медом. В Болгарии пчеловоды пекут в день св. Харлампия хлеб с медом и раздают его односельчанам или прихожанам в церкви, чтобы велись пчелы. В Житомирской обл. в среду на Крестопоклонной неделе носят с собой на пасеку хлебец в виде крестика.

Для плодovitости пчел, придания им силы и злости используют части тела животных, в основном хищных: хранят голову щуки с раскрытой пастью (чернигов.), втыкают в улей осетровую кость (рязан.), закармливают пчел высушенной толченой гадюкой, первой увиденной весной (екатеринослав.), окуривают их змеинными головами (могилев.),

вставляют в леток улья высушенную волчью гортань (пол. люблин., малопол.), закармливают ею пчел (укр. подол.) или закапывают ее под порогом (чернигов.), окуривают пчел кончиком волчьего носа перед первым вылетом для большей медоносности (витеб.). Чтобы пчелы лучше велись и роились, вешают на пасеке конский череп (костром.) или кладут его в ульи (серб., черногор.). Для оберега пчел от глаза и нечистой силы вывешивают в пчельнике череп коня (макед., серб., черногор., герцеговин., укр. чернигов., с.-рус.), вола (макед., серб.), медведя (герцеговин.), волка (болг., серб., черногор., герцеговин.), волчий зуб или гортань (черногор., герцеговин.), вешают на леток улья когти и зубы волка (пол. серадз.), вставляют в него челюсть ворона (болг. родоп.).

Среди других способов оберега пчел — вывешивание на пасеке убитой вороны или орла, лоскутов материи, зеркала (серб.), окуривание ульев ладаном с лемеха (болг.), окапывание или очерчивание круга у ульев (макед., серб.), обвязывание ульев суровой ниткой (укр.), кропление пчел водой, падающей с мельничного колеса (босн.), богоявленской и «громовой» водой (укр.), освященной водой из трех колодцев (чернигов.) и т. д.

Целям оберега пчел служит и соблюдение различных запретов. Никому не называют истинного количества ульев (пол. серадз., черногор., герцеговин.) и не посвящают чужого в успехи своего дела (серб. крагуевац.), не дают никому своего роя даром (пол. остроленк.), не дают меда от старых пчел, опасаясь, что они умрут (пол. тарнов.). Пчеловоды избегают контакта с покойником и не дают меда на поминки и для безнадежно больного человека, не продают воска для похорон (житомир.), не говорят о пчелах ночью (малопол.), не плетут ульи в воскресенье, не занимаются П. в пятницу и на Головосека (серб.).

Ряд запретов и предписаний касается соблюдения ритуальной чистоты и отражает взгляд на пчелу как чистое и непорочное создание. Пчеловод всегда моет руки перед обедом, чтобы у него велись пчелы (серб.), появляется перед ними только в чистой одежде (серб.), не идет к пчелам после полового сношения (макед.); к ульям не подпускают женщин во время менструации, иначе ульи загниют (бел.).

Пчеловодческая практика осуществляется в рамках общего календарного цикла.

В России убирают ульи на зиму на св. Савватия (17.IX), в южных районах и на Украине — на св. Лукьяна (15.X), в ю.-вост. Украине — не позднее дня **Кузьмы и Демьяна** (1.XI). На Зачатие св. Азны (9.XII) к пчелам общаются с просьбой зачинать рой (чернигов., кубан.). Чтобы пчелы летом лучше роились, на Рождество несут к ульям головню от бадняка и слегка подпаливают соломой каждый улей (серб.), читают богородичную молитву, дотронувшись до улья (пол. остроленк.), дети подражают жужжанию пчел перед рождественской трапезой (укр.). С рождественским обычаем «будить» фруктовые деревья переключается обычай будить пчел: стучат по ульям в Рождественский сочельник (пол.), стучат в ульи костью от рождественского поросенка (серб. хомол.), проводят пчел накануне Крещения, поздравляя их с праздником и со скорым приходом весны (полтав.). На Пасху христосуются с пчелами, приветствуя их: «Христос воскрес!» (укр.), молятся о них в церкви при выносе плащаницы и звоне колоколов (бел. могилев.), будят их от зимнего сна ударами в колокол (пол. серадз., з.-укр.) (ср. **Будить**). Выставляют ульи на пасеку у русских в день апостолов Аристарха, Пуда и Трофима, 15.IV (ярослав.), или на св. Зосиму, 17.IV; у украинцев — на «Теплого» Алексея, 17.III (кнев., житомир.), или Благовещение (чернигов.). Перед выносом ульев домашние садятся, чтобы рой садился на их пасеке, выносят ульи натошак и ставят их лицом на восток (укр.). У сербов и македонцев ульи приводят в порядок на Сорок мучеников, окуривают их и вырезают соты. Начиная с Благовещения окуривают пасеку ладаном и пенькой не менее трех раз в каждый праздник, так чтобы к Юрьеву дню число окуриваний дошло до сорока одного (серб. хомол.). Первый вылет пчел приурочивается к «Теплому» Алексею (укр. карпат.) или Благовещению (полес., подляс., болг. родоп.). По приметам, за сколько дней до Благовещения пчелы вылетят из улья, столько же отсыдят в улье, т. е. столько же дней еще продлятся холода (брест., житомир., ровен., пол. новосондец.); вылет пчел на Благовещение до полудня сулит много меда в первой половине лета, а после полудня — во второй (хорв. славон.); изобилие меда предвещает гром на Благовещение (славон.). В мае, чтобы пчелы скорее роились, обмазывают летки ульев овечьим молоком (укр. подол.). У вост.

славян соты вырезают в первый раз в Ильин день, на первый Спас или на второй Спас (Преображение) и угощают медом. У русских днем медового разговения считается первый, медовый Спас, когда первый мед освящают в церкви. У карпатских украинцев мед не начинают есть ранее Ильина дня. В Полесье первый мед вынимают в мае (житомир.) или на Преображение (чернигов.) и угощают им детей (житомир.) и всех жующих (чернигов., брест.). У юж. славян первый мед выбирают на Вознесение (черногорцы племени кучи), на Пророкия, 8.VII (серб. хомол., болевац.), или в Ильин день (серб. ужиц.; хорв., Лика) и до Воздвижения пчел больше не трогают (ужиц.). В Македонии пчеловоды празднуют в Ильин день свои «славу» и раздают мед возле церкви. У родопских болгар на Преображение пчеловоды раздают мед из одного улья на сельских сборах. В юж. Болгарии вынимают и освящают мед на Успение Богородицы (15.VIII), раздают его в церкви ради здоровья пчел и угощают им близких и соседей в честь Богородицы, которая, по поверью, ввела богородичный (Успенский) пост для продажи меда (хасков.).

Тесная связь пчел со своим хозяином проявляется в поверьях и обычаях, связанных со смертью пчеловода. В Польше и в Полесье верят, что со смертью пчеловода умирают и его пчелы. В вост. Польше считают, что владелец большой пасеки должен успеть перед смертью привести ее в порядок и продать, так как у его наследников пчелы вестись не будут (замойск.). В житомирском Полесье в этом случае полагается продать пчел и заменить другими. По поверью поляков Малопольши и украинцев Житомирской обл., пчелы провожают умершего хозяина на кладбище до самой могилы. У зап. славян и у украинцев Волыни принято сообщать пчелам о смерти их хозяина, чтобы они не вымерли. При этом двигают или переставляют ульи на пасеке, стучат по улью и произносят специальную словесную формулу: говорят, что их хозяин уходит, прощается с ними, просят их не покидать улей, сообщают о новом хозяине и т. п.

Лит.: Гура СЖ:109,457,460,462—483,485—486,534—535,753; Толстой Н. И. Пчелиные песни в сербской и македонской традиции // Тол.ОСЯ: 410—427.

ПШЕНИЦА (*Triticum*) — самое ценное среди хлебных растений; символ жизни, изобилия, счастья; используется в семейных и календарных обрядах с продуцирующей и охранной целью; вареная П. — ритуальная пища. Почитается как дар божий, ср. пословицу: «Асот, крапіва — то чортава ярына, а жыта і пшаніца — то богова пшаніца» (бел., БНТ 1976/1:135, № 1112). Согласно сербскому этнологическому рассказу, П., в отличие от ржи, получила благословение Бога, и ее несут в церковь и варят «за душу», в то время как рожь проклята Богом за то, что не пожелала пойти в церковь. Украинцы считают П. самым святым хлебом, которому сатана вредит ей больше, чем другим злакам (УНВ:489).

Сев П. В центр. России начинали пахать поле под П., а в южных губерниях сеять в день *Ивана-пшеничника* (Иоанна Богослова, 8/21.V). Удачным для сева П. считался и день *Симона Зилота* (10/23.V): «Сей пшеницу на Зилота, родится аки золото». У юж. славян осенний сев начинали около **Семенова дня** или в Воздвижение; если же погодные условия не позволяли начать работу, болгары производили символический сев: бросали горсть П. в одном месте и закапывали ее. В Польше осенний сев связан с днем Усекновения главы Иоанна Предтечи, иногда он также был только символическим; верили, что сев в этот день защитит посевы П. от града. В Мазовии, Поморье и Великопольше П. сеяли после Рождества Богородицы (8.IX), откуда название праздника *Matka Boska Siewna*.

Болгары окр. Русенско предпочитали начинать сев в понедельник, среду и четверг, но иногда четверг считался неудачным днем, т. к. работа «се зачевърта», т. е. не заладится. В центр. и вост. Польше выбирали среду и субботу как дни Богородицы. Иногда, чтобы уберечь П. от злого глаза, сеяли либо ранним утром, либо в сумерки, чтобы никто не видел (пол.). В Смоленской губ. полагали, что только П. можно сеять в полдень.

Считалось, что сев в полнолуние обеспечивает полный колос, наантое зерно, полный амбар (о.-слав.); верили, что растущая луна активизирует жизненные силы зерна, и П. будет быстро расти (болг., пол.). Не рекомендовалось сеять П. в период новолуния, это могло спровоцировать появление червей (болг.). Избегали начинать сев при двух светилах, когда луна и солнце видны на небе, — в хлебах будет много сорняков (пол.).

Для успешного роста и получения большого урожая П. совершались превентивные магические действия продуцирующего характера. В Закарпатье в Сочельник перед ужином хозяин подбрасывал к потолку ложку каши из П. и произносил заклинание: «Пусть колосья наливаются, наливаются, / Пусть снопы собираются...» (Бог.ВТНИ:218). Болгары в Андреев день (30.XI) бросали вареную П. в дымоход со словами: «пшениците под стрехите» (Плов.:244); в период с дня св. Варвары до Богоявления варили кашу из П. и других зерновых; в день Сорока мучеников в тесто для обрядовых хлебов клали колос П. (серб.). На Рождество и на Новый год мальчики-посевальщики обходили дома, посыпали зерно с заклинанием-просьбой к Богу уродить жито-пшеницу (в.-слав., болг.). Посеянная в день св. Варвары и к Рождеству давшая зеленые всходы П. не только украшала рождественский стол, но и магически побуждала П. в поле к росту (хорв.). После рождественской службы из костела спешили домой, веря, что у вернувшегося домой первым уродится П. и горох (в.-пол., р. Нарев). Ржаную солому, оставшуюся после гаданий в Сочельник, в день св. Степана (26.XII) относил на засеянное П. поле нагая девушка (укр., Юрковщина). На Средокрестье пекали пшеничные кресты, половину из которых съедали в тот же день, а остальные сохраняли до дня сева П. и съедали в поле (укр. полтав.; бел. брест.). На Пасху **катали** по засеянному полю хлеб (*trváň*) (словац., Банска Бистрица).

К превентивным мерам относились и разные формы движения: весенние обходы нив, бег с факелами вокруг поля, танцы. У чехов один из масленичных танцев, исполнявшихся во время обходов домов, посвящался П. и назывался *řepičník* (Крумлов).

В Юрьев день ходили осматривать всходы П. и ржи, катались по ним, окропляли их святой водой, служили молебн, а потом сообщая съедали принесенную с собой еду, пели венки из зеленых стеблей П. и ржи (укр., бел., ю.-рус.). См. **Хожение в жито**. В Подлясье при обходах полей в период Зеленых Святков с «королевой» во главе пели песню-пожелание: «Dzie królowna chodzi, / tam psenicka rodzi» [Где королева ходит, там пшеничка родит] (Dwor.KSL:104); с пшеничным караваем шли на засеянное рожью поле и, положив хлеб на землю, обходили ниву вокруг, благословляя ее (ПА, брест.). Охранный характер имели так-

же ивановские костры и совместная еда на поле; хорваты жарили на костре зеленые колосья П. и ели их (Синьска Краина).

Для получения чистого и белого зерна, идя сеять П., надевали чистую (новую, белую, праздничную) одежду (о.-слав.). Обязательным было соблюдение ритуальной чистоты (не допускался половой контакт между супругами накануне сева) (серб.). Чтобы посева П. были чистыми (без сорняков), сеяли в чистой одежде (о.-слав.), в Чистый четверг (укр. полтав.); в борозду зарывали серебряную монету (болг. бяла пара, софийск., пловдив.), в день сева пользовались только предметами белого цвета (одежда, посуда, еда) — в П. не будет сорняков, куколя и чернилки (болг. софийск.). Посевное зерно окропляли крещенской водой (серб., Воеводина), клали луковиду; украшали коней освященным базиликом (чистое, святое растение) (геры Баната). См. **Чистота ритуальная.**

Освященную горсть П. в узелке клали на мешок с посевным зерном; туда же помещали веточку базилика, предметы белого цвета: кисть белого винограда, старую серебряную монету, серебряное венчалное кольцо, гребень из белого рога, хлебец из белой пшеничной муки, свежее («живое») белое яйцо, рис, белые шерстяные нитки. Сеятель умывался из белого оловянного котелка, смотрясь в его белизну (серб., болг.). Работнику приносили в поле хлеб из белой муки, в белом рушнике, принесший был одет в белую одежду (серб.). Болгары верили, что уродится «бела ченица», если в этот день не будет ничего черного — в одежде, на посуде, в еде (софийск.). В день сева не употребляли в пищу черный виноград, изюм, нельзя было смотреть на предметы черного цвета (ю.-слав.), печь хлеб на огне (болг.); сеятель не должен был смотреть на закопченную сторону котелка, из которого он умывался перед выходом в поле (серб., болг.). В конце жатвы, завязав «бороду», очищали ее от сорняков, веря, что в будущем году П. будет чистой (в.-слав., пол.). С той же целью превентивно в Сочельник несколько раз подметали пол (Подлясье; словен. Прекмурье); обмытые в Крещение в источнике железные части плуга помещали в амбаре с П. (болг., Габрово).

Чтобы П. была «красной», ярой, наливной (ср. болг. сакар. червенка, червенокласица 'сорта П.'), в посевное зерно крошили скорлупу крашенных пасхальных яиц (сибир.); в день сева сеятель съедал червен лук или

закапывал его в землю перед началом или в конце работы (болг.); семена смачивали кровью жертвенного петуха, заколотого при ожогах молотью (серб.); волам, участвовавшим в молотье, на рога привязывали красные лоскутки (болг.); идя пахать и сеять, обвязывали палец красной ниткой (пол., серб.). У русских Курской губ. бытовало верование, что П. народится красная (ярая) от зажженного 24 декабря огня во дворе дома для усопших родителей, которые в этот день приходят обогреться (Зел.ИТ 1:169). Ср. русские пословицы: «Красные дни — сей пшеницу»; «Сей пшеницу, когда весна стоит красными днями» (Даль). П. будет ясной, если в Страстную пятницу в ее посева воткнуть «пальму» или прутья красной и желтой вербы (ср.-чеш., Седльчаны). Чтобы П. была густой и не полежала, в семена клали щетку, гребень для волос (болг.).

Чтобы П. выросла в высоту, в Рождественский сочельник калач из П. поднимали несколько раз вверх (серб.; босн., Посавина); в день св. Варвары подбрасывали П. в дымоход, стараясь, чтобы хотя бы одно зерно вылетело из трубы (болг., Сакар); при обходах пшеничных полей в Юрьев день (иногда несколько раз в течение весны) хозяева втыкали в посева П. кресты из лещины; на масленицу старики качались на качелях (в.-серб.); пахарь, идя за сохой, подпрыгивал как можно выше (пол., Мазовия близ р. Нарев). В рождественскую или пасхальную ночь, в Вербное воскресенье хозяева не ложились спать (пол., Седльце, Люблин, р. Нарев; Полесье, Закарпатье), иначе у хозяина в поле поляжет П., а у хозяйки — лен (з.-слав., в.-слав.) или П. паразит головня (з.-слав., словен.). Не допускалось участия в сева П. и ржи беременной женщины: она вызвала бы неурожай, если бы прошла по только что засеянному полю (пол.).

Для борьбы с болезнями, сорняками, вредителями совершались магические действия: в рождественское утро, услышав крик петуха, следовало три раза сказать «Кукареку! Тебе куколя и головня, а нам чистая пшеница-арнаутка» (болг. — Тол.ОСЯ:389). Чтобы в П. не было головни, в пшеничное поле втыкали крестики, сделанные из пасхальной пальмы (ю.-чеш.); ср. также русскую пословицу: «Не дуй на Благовещенье огня, не будет головня» (Даль 1:368. s.v. голова).

Для охраны посевов от вредителей (птиц, грызунов, гусениц и т. п.) сеяли П. натошак

(пол. мазовец., укр. полтав.), молча, не оглядываясь (пол., Серадз, Томашов), положив под язык три, пять или семь зерен П., которые, закончив работу, выплевывали в растущий на меже куст (в.-морав., р-н Рожнова); сеяли в полдень в Тихую (Страстную) пятницу, положив в семена песок из-под бузины (в.-луж.); в пятницу перед восходом или в субботу после захода солнца, «когда воробьи спят» (в.-пол.), в день сева принесенную в поле обрядовую еду следовало всю съесть или остатки закопать в землю (болг., окр. Белоградчик). Иногда это предписание мотивировалось иначе: чтобы плодородие осталось в ниве (макед., Радовиш; с.-в.-болг., Разградско).

Для отпугивания вредителей, птиц и нейтрализации злого взгляда на Богоявление, а потом еще раз весной хозяин посещал засеянное П. поле, втыкал в землю освященный базилек, зажженную свечу и окроплял поле крещенской водой (серб.).

Чтобы мыши не вредили посевам, в «мышьиные дни» им варили П. (болг., Бургас); бросали горсть пшеничного зерна за чужую изгородь (Пирин). От кротов посева П. защищали, закопав в землю вареную П., освященную в Тодорову субботу в церкви (болг., Кюстендил). Для мышей и птиц в день св. Валентина (14.II) на дворе сеяли немного яровой П., по периметру посыпали пшеничное поле золой перед восходом и по заходе солнца, надеясь, что св. Валентин будет отгонять воробьев от П. (пол., Мазовецкий край). Перед началом сева П. бросали домашней птице и животным, а в конце жатвы оставляли посреди нивы колосья «для божьих птиц» (серб., Болевац). См. **Кормление ритуальное**.

Освящение венков из колосьев П. происходило в день Воздвижения Креста Господня (серб., болг.), в день Маккавеев (1/14.VIII) (укр., пол.), в день Успения Богородицы; снопики П. вешали с внешней стороны дома при входе в дом (пол.). Из П. делался **венок жатвенный**, символизирующий окончание жатвы (в.-пол.; серб., Воеводина). В Словении (Доленско) его плели только из П. Сербы в Боснии (Посавина) в канун Ильина дня устраивали празднество «Аила» в честь новой П. В Рождественский сочельник освящали зерно П. в церкви (укр., Закарпатье), причащались пшеничным хлебом, вином и кизилом (серб., Ресав), П., медом и маслом, которыми сначала «кормили» бадняк (иногда в просверленную в нем дырку

клали только три зерна П. — для будущего урожая П.) (серб., хорв., болг.).

П. как обрядовая еда. В Сочельник хозяйка разбрасывала ложку вареной П. по углам комнаты со словами: «Как эта пшеница не пристает к стене, так пусть никакая болезнь не пристанет ни к нашим овцам, ни к другой скотине» (гуцул., Бог.ВТНИ:197). Вареную П. освящали и раздавали в качестве жертвы на похоронах и на поминках; при посещении кладбища в календарные дни поминального характера П. раздавали, разбрасывали на могилах или съедали сообща (ю.- и в.-слав.). П. отдельно или как часть **панспермии** готовили в день погребения, в первую субботу после него, через 40 дней после смерти, а также в дни празднования семейной «славы», в Рождественский сочельник, в день Сорока мучеников, на свадьбе. При строительстве дома в фундамент сыпали П. в качестве жертвы мифическим стражам дома, предкам. Вареной П. в Тодоров день молодки одаривали всех присутствующих в церкви (болг., Тырново).

У православных славян **кутья** (*коливо*, *канун*, ю.-в.-серб., макед., ю.-з.-болг. *шеница*, *пченица*) — поминальное блюдо из вареной П., облитой медом, которое готовили в кануны рождественских праздников и в поминальные дни. В некоторых областях Сербии в день Сорока мучеников считалось необходимым съесть сорок зерен вареной П., мед и вареную крапиву для урожая, счастья и благополучия. Из П. готовили первое угощение для молодоженов: лепешки (пол.), кашу (морав., р-н Рожново), свадебный пирог (рус., Поволжье, Вост. Сибирь). Пшеничный хлеб и П. фигурировали в качестве дара в обрядах, завершающих жатву (с.-в.-бел.), в праздновании рождения ребенка (серб.); меру П. или ржи приносили на новоселье — «на разживу» (ПА, киев.); на свадьбе круглую булку из П. разламывали над головами молодых (рус. моск.). В Закарпатье отец прикладывал пасхальный хлеб к голове дочерней-невесты со словами: «Пусть люди ее так же почитают, как пшеничную паску» (Бог.ВТНИ:231). Все обрядовые хлебы в праздники и поминальные дни полагалось печь из П. (о.-слав.).

Продукционные функции П. выступают в разных обрядовых ситуациях. Пшеницей осыпали рождественских и новогодних гостей (о.-слав.), полазника, бадняк (серб., болг.). На свадьбе родственники жениха, осыпая невесту на пороге нового для нее

дома, пели: «Ево нама невесте, / Поспимо је шенидом, / Да нам буде плодна» [Вот нам невеста, Осыплем ее пшеницей, Пусть будет плодovitой] (серб., Чажк.РВБ:288), а иногда сама невеста, придя в дом мужа, с той же целью забрасывала на крышу решето с П. (серб.). Свекровь осыпала П. молодую со словами: «Колико зрна пшенице, толко ти, нево, Бог да сретне дјеце!» [Сколько зерен пшеницы, столько тебе, невестка, пусть Бог пошлет счастливых детей!] (р-н Задара, Треб.ПДСК:43). См. **Зерно, Осыпание**.

Пшеница (зерно и растение) наделялась защитными свойствами и выступала в качестве апотропея. Зерно П., тайно спрятанное под евангелие и пролежавшее там всю службу, оберегало от пули и ножа, от вештицы и вампира (хорв.). Ведьму можно было распознать и спастись от ее козней, положив зерно П., сохраненное с Сочельника, под язык (украинцы вост. Словакии, р-н Свидника). Сербы верили, что вештица боится П. и проса, а из ружья, заряженного тремя зёрнами П., можно убить ее; украинцы Подкарпатской Руси, чтобы расправиться с упырем, заряжали ружье пшеницей, которую 12 раз носил с собой на всюнощную.

Геры Баната предназначали последние несжатые колосья (полова *брада*) халам, предводительницам градовых туч, желая таким образом обезопасить посевы П. от града. В Сербии с этой целью женщины выносили навстречу градоносной туче пшеничный пирог (колач). С пшеничным колосом в руках ведьмы в канун Иванова дня отбирали плодородие с чужих полей (болг.). Полагали, что действие **залома** усилится, если в него положить распаренные зерна П. вместе с могильной землей.

В медицинских целях употребляли П. (сырую, вареную, расплюснутую) для лечения разных болезней (прострел, раны, увеличение селезенки, болезни сердца). Чай из П. рекомендовали при кокалюше (серб.); от падушей лечились П., извлеченной из зоба живого петуха; использовали пшеничную муку, с которой произвели особые магические действия или которая была смолота в полночь, замешена на воде, в которой отразились солнце и месяц (серб., Болевац); три зерна П. вместе с травой *страшило* завязывали в тряпочку и вешали на шею ребенка, мучимого конвульсиями, в качестве амулета (хорв.). От укуса бешеной собаки помогала яровая П., смолотая

в мельнице, которая мелет «налево» (серб.). Для избавления от веснушек девушки уживались в поле росой с П. (словен.). П., проросшей через голову змеи, лечили болезни скоти (болг.).

П. приносили в жертву мифологическим персонажам, считавшимся виновниками болезни. П., мед и базилик относили на перекресток для самодив (болг.). Вареную П. и соль раздавали на св. Варвару, чтобы не болели дети, а подслащенную вареную П. готовили для умилостивления *Бабы Шарки* (Ослы). Пшеничный колос — один из атрибутов знахарки в заговорной традиции болгар.

П. в поверьях, легендах, фольклоре. В закарпатской легенде герой во время грозы 12 раз выстрелил освященной П. в черта, глумившегося над св. Ильей, за что был наделен необыкновенной силой (Потуш. Дозвуки пастырского периода в народном фольклоре // Литературна неделя Подкарпатского об-ва наук. Ужгород, 1941/1). В рождественских и новогодних благопожеланиях желают, чтобы П. уродилась величиной с рукавицу (пол.), чтобы урожай П. хватало всем — бедным, богатым, телятам, ягтям и всем крестьянам (рус.). В свадебных песнях с П. сравнивают невесту.

В легенде о бегстве святого семейства в Египет П. чудесно созревает за одну ночь Богородица, проходя мимо сеявшего П. крестьянина, сказала: «Завтра жать будешь». К удивлению сеятеля, так и случилось, что сбило с толку гонителей, а беглецы получили возможность уйти от погони (ПА, гомел., Золотуха). Этот мотив широко известен также в песнях и колядках (пол., укр. — Барт. ЯОМ:427,428,429); в русских версиях вместо Богородицы св. Петр делает так, что П. созревает в тот же день, когда он ее сеет. В польской колядке по велению Богородицы вырастает П., укрывающая беглецов от погони (PKL:158—162).

В р-не Лесковацкой Моравы разгоняли тучи «заговорными песнями» о муках П. (черви подгрызают ей корни, ее бьют цепями, она мучается на мельнице между двух тяжелых жерновов, в печи ее мучает огонь, и, наконец, во рту зубы жуют испеченный из нее хлеб). Бог, услышав об этих муках, должен был сжалиться и не пустить град на пшеничное поле (Болевац; Лесковац, Драгачево, сербское Поморавье — СБФ-81:63). См. «Житие» растений и предметов.

П. широко применялась в гаданиях и ворожбе. Девушки гадали о свадьбе по всходам П., посаженной в горшок с землей в Иванов день: если в Петров день появившиеся ростки свиты в колечки, девушка в этом году выйдет замуж (серб.). Чтобы увидеть во сне суженого, в канун дня св. Андрея три зерна П. клали под подушку (хорв.), а во время поста постящаяся девушка, ложась спать, сбрала три пшеничных зерна (словен., Бела Краина, Штирия). Зерном из пшеничного колоса, проросшего через змеиную голову, девушки и парни дотрагивались до того, кого хотели приворожить (серб.). Особую магическую силу имела П., украденная у соседа.

Предсказывали урожай П. по погоде: «На Крещение туман и морок — нажмет крестьянин пшеницы амших сулаонов сорок» (рус. тобол.); урожай П. предвещала и капель на Сретенье (рус.). Неурожай предсказывали гром, крик птицы, услышанные в Юрьев день во время «хождения в жито» (укр., Новоград-Вольнский).

В сновидениях П. приобретала отрицательные коннотации: увидишь во сне П. — станешь вдовой или вдовцом (укр.), заболеешь оспой (серб.), случится что-нибудь плохое (хорв.). В то же время спелая П. сулила удачу: что-то поспеет, случится что-то хорошее (укр. житомир.).

Лит.: Аф.ПВ 3:759,760; Аф.СБМ:413; Бог. ВТНИ:197,203,215,218,231; Бол.НК:73; Гура СЖ; Зел.ВЭ:59; Зел.ИТ 1:164,169; Макс.ННКС 1994:351,352; ООФМ:177,190,329; ДОО 1:16; КСК1997/2:22—25; 1998/3:60; 2000/5:44,47,52; СД 3:195; Сумд.ССО:229; Никиф.ОПЖБ:10,95; УНВ:205,467,488,489; Чув.ТЭСЭ 3:30,31; КА: ПА; КОО 2:254,263; Dvor.KSL:40,64,86,105,130,170,174,191,194; ЕР 1958/1:227,228; Kolb.DW 23:51—52; 29:83—84; 49:349—351; 56:197,244; Кол.РУ:151; Lig.ŠKL:30; Mosz.PW:161; Nieb.PP: 185,188; Niew.OS:200,211—213,217,227,236,237, 249—251; ĆL 1892/2:71; ĆsIV 3:35; ВХ:288; ГЕМБ 1956/19:10—12,14; 1988—1989/52—53:97; Раск. 26/99:52; Чайк.РВБ:195—202; ZNŽO 7:385; Кур. PLS 2:37,165—166; БНМ:341; Мария. НВ:307; Ник.ЛН:21—23,35,36,38,46; Плов.: 168,185,187,224,225,248,269,285; РЖС:64,164; Сакар:43,51,52,55,56; Соф.:263.

В. В. Усачева

ПЬЯНСТВО — чрезмерное потребление спиртных напитков (см. **Вино, Водка, Мед, Пиво**), непрменная составная часть праздничного застолья и гостеприимства, взаимных даров и угощений. В народной традиции воспринималось двойственно: с одной стороны, как источник **веселья** и удали, полноты, изобилия, как богоугодная форма общения с живыми и умершими. С другой стороны, П. получало негативную оценку как источник асоциального поведения и семейных конфликтов. П. без повода и тем более алкоголизм осуждались как болезнь, порок, результат порчи или воздействия нечистой силы.

П. может рассматриваться как черта бытового поведения, характерная для определенного этноса, профессиональной или половозрастной группы. По украинским поверьям, **гончары** пропалли ризы св. Петра, поэтому они пьяницы и им ни в чем не везет (ФЭ 1984:44). **Рекруты**, гуляющие перед армией, пьянствуют и совершают бесчинства. С XV—XVI вв. вплоть до нашего времени русские имеют устойчивую репутацию пьяниц, что отражено в записках иностранцев о Московии.

Распространению бытового П. у русских способствовали некоторые обычаи и поверья. Считалось, что, предлагая гостю выпить, хозяин оказывает ему честь; поэтому отказаться от чарки значило нанести хозяину оскорбление. «Они (русские) думают, что невозможно оказать гостеприимство или заключить тесную дружбу, не наевшись и не напившись предварительно за одним столом, и считают поэтому наполнение желудка пищей до тошноты и вином до опьянения делом обычным и делающим честь...» (Рейтенфельс Я. Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. М., 1906; первая публ. — 1680 г.). Гость обязан выпить «за здоровье» хозяина, хозяйки или государя. За столом все пьют поровну, за этим специально следит хозяин. Непьющий обязан принять рюмку и хотя бы пригубить ее. Лихое питье спиртного рассматривалось как атрибут мужского поведения. С этим связана русская манера пить водку «единым духом», не прерываясь и обязательно до дна.

Выпивкой сопровождалось начало и конец любого дела (жатва, строительство дома), коллективные работы (помочн. толока), обмен и покупка, примирение после ссоры, новоселье, посещение ярмарки, приход родственников в гости, встреча старых знакомых. Выпить

спиртное считалось обязательным при уходе из дома («на посошок»), на дороге во время привала, во время ночной рыбалки, а потом и за ухой. П. помогало решить такие личные проблемы, как депрессия, переутомление или недомогание. Универсальность применения спиртного отмечена в песне: «Без хмелюшка свадьбы не играют, / Без хмелюшка крестин не поднимают. / Кто подерется, побранится, / И тот ведь без хмеля не мирится!» (рус. белозер., Новичкова:114). При появлении в семье водки ее пили все: «и стар и мал, без различия пола»; при этом дети, которые не могли еще пить из рюмки, вымакивали из нее водку хлебом (бел. витеб.).

Ритуальное П. характерно для календарных праздников (у русских масленица, Пасха, Троица, Успение, Дмитровская суббота, Казанская, Никола вешний, Петров день и др.), в частности тех, которые сопровождались обходными обрядами, для семейных обрядов (крестины, свадьба, похороны, поминки), для престольных и «заветных» праздников. Праздник мог длиться несколько дней и неизменно рассматривался как повод к П., ср. в шуточной песне: «В понедельник празник, / А в вивторок и так не робыты, / А в середу горилочку пыты, / А й у четвер похмылятыся, / А в суботу чаши мыты, / Узесь тыждень не робыты» (укр. полтав., УНВ:197).

На Рус. Севере ко всем крупным праздникам варил пиво; за неучастие в пивных церемониях человека могли назвать «еретиком» и «нехристом» и жестоко избить. По свидетельству начала XVIII в., «в среде простого народа еще господствует обычай напиваться пьяным в день праздника какого-нибудь святого, считая это знаком уважения к нему и делом религиозным» (Перри Дж. Состояние России при нынешнем царе. М., 1871:148). Купленное для праздника спиртное не полагалось оставлять невыпитым.

П. в похоронно-поминальных обрядах. Погребальные пиры у древних славян отличались расточительством и обилием еды и меда (Нид.СД:213). Ибн-Фадлан в 921–922 гг. наблюдал на Волге похороны знатного руса: пока мертвый еще не был сожжен, русы предавались беспорядочному пьянству: «Они, злоупотребляя набизом (спиртным напитком), пьют его ночью и днем, так что иной из них умрет, держа кубок в руке» (Ковалевский:143). В «Повести временных

лет» рассказывается о том, как в 945 г. княгиня Ольга приказала древлянам справить тринизю по убитому ими князю Игорю; когда древляне опьянели, она велела своей дружине перебить их: «И яко упишася деревляне... и повеле дружине своей сечи деревляны». Свидетельства о языческих возлияниях в Древней Руси и балтийских славян сходны с описаниями пиров и П. в летописях и былинах.

В XIX в. у русских кое-где сохранялся обычай пить на поминках до полного опьянения (архангел.), так, «чтоб слеза пошла» (костром.). В Саратовской губ. на поминках мужчина, изображая покойного, надевал белый саван и садился за столом в красном углу; во время обеда «наперерыв стараются оказывать внимание мнимому мертвеццу: подносят ему водки и браги, подкладывают ему лучшие части кушанья и прочее. Мнимый мертвец ест и пьет и к концу обеда опьяневает». После обеда «мертвеца» выносят во двор и прогоняют, а сами «возвращаются в избу, где начинают петь песни, плясать и неистовствовать. Поминки принимают характер пьяной пирушки и ею оканчиваются» (Руководство для сельских пастырей 1863/1/6:177–179). Известны, впрочем, и запреты пить на поминках (в.-слав.).

Осуждение П. характерно для древнерусской церковно-учительной литературы, опирающейся на тексты Священного Писания, древнегреческих и византийских авторов. Древнерусские проповедники обличали П. как черту языческого и бесовского поведения. Составитель компилятивного «Слова о том, како первое погани суще языци кланялися идолом» утверждает, что язычники почитали как бога «фивейское безумное пьянство»; тем же богам поклоняются и славяне, которые, между прочим, кладут требы Переплуту и «веряться пьют ему в розех», то есть пьют в его честь из питевых рогов (Гальк.БХОЯ 2:23; ркп. XV в.). «Стоглав» 1551 г., ссылаясь на решения Шестого вселенского собора (680 г.), обличает тех, кто, делая вино и переливая его в сосуды, «гласование и вопль велия творит неразумнии по древнему обычаю еллинскаго прелести, еллинскаго бога Диониса, пьянству учителя, призывают и, гласящи великимъ гласом, квась призывают и вкусъ услажают, и пьянство величают» (Емч.СИТ:403).

В древнерусских поучениях против П. содержится призыв «праздновати духовно, а не телесно, не чреву работающе бездумнымъ пьян-

ством»; П. как излишество противопоставлено соблюдению меры. Одновременно отмечалось, что святые отцы «не возбраниша нам того, еже пити и ясти в законъ и в подобно время, но отрекли суть объедение и пьянство» (Калиновская:58—59). На исповеди мирянам задавали вопрос: «Упился без памяти?»; в вопроснике женщинам указывалось на последствия П.: «Или будешь напился бес памяти и блуд створиа некто с тобою?» (Корог.ИР:260).

Резко противопоставлялись друг другу первые три чаши и последующее питье; считалось, что на пиру первую чашу пьешь в жажду, вторую в сладость, третью во здравие, четвертую в веселье, пятую в пьянство, шестую в бесовство, а последнюю в горькую смерть (Буслаев:176). Церковная оценка пьянства как бесовского, антихристианского поведения способствовала сохранению его языческой символики и в свою очередь влияла на народную традицию.

В древнерусском «Слове святых отец о пьянстве» П. рассматривается как «пьянственная жертва» дьяволу; приводится речь дьявола, который высказывает удовлетворение от П. христиан; оно оказывается даже более тяжким грехом, чем идолопоклонство («яко николи же тако възвеселюся о жьртве поганыхъ человекъ, яко же о пьяныхъ крестьянь»); дьявол охотится за пьяными («и апостолъ Петръ глаголетъ: братье, будите трезви, а не пьяни, яко супостатъ вашъ дьяволъ ищетъ пьяныхъ да я пожреть») (Калиновская: 60).

В духовных стихах пьяницы осуждаются наряду с еретиками, клеветниками, двуязычниками, ненавистниками, блудниками, ворами и разбойниками. В «Свитке Иерусалимском» Христос заклинает людей воздержаться от хмельного питья и матерной брани хотя бы несколько дней, от Великого четверга до Христова воскресения. В стихе о Василии Кесарийском последний изображается как пьяница; к нему яляется Богородица, побуждая его оставить хмельное питье. В тексте перечисляются прегрешения пьяницы: он не творит молитву, не возлагает на себя креста, не боится страху Божьего, осуждает священников, ложно божится, бранится матерным словом, пляшет во время вечерней службы, просыпает заутреню, берет хлеб немывтыми руками, валяется в грязи и т. д. (Стихи духовные. М., 1991:186—188).

В быличках черти, лешие, водяные, русалки и др. подстерегают пьяного и заводят его

в болото или чащобу: «В пьяном бес волен», «Над пьяным и оборотень потешается» (рус.). Возвращаясь с пирушки, мужик встречает незнакомца, который приглашает его в гости: «Взялся мужик за чарку, и только перекрестился — гляды! стоит погорло в омуте, в руках кол держит, а товарища как не бывало!» (рус., Аф.НРА 1990:151). Описывая состояние опьянения, русские использовали выражения «черти в голове» или «черти в глазах».

Самоубийство или случайная смерть пропойцы воспринимались как последствие его связей с нечистой силой. Опойцу старались похоронить вне кладбища, веря, что черти, которые привели свою жертву к могиле, не оставят ее и за гробом (бел.). Похоронить опойцу на кладбище считалось тяжелым грехом, который может повлечь за собой бездождие, неурожай и мор скота; при засухе тела опойц откапывали и бросали в болото, пруд или реку, чтобы вызвать дождь. Согласно поверью, на том свете черти возят воду и дрова на опойцах (Зел.ОРМ:55—56,99—102).

О людях, страдающих запоем, говорили, что «они проглотили маленького чертика, когда тот плавал в рюмке вина»; «нечистый опускает в бочку вина особую каплю, обладающую удивительными свойствами: выпивший ее или упивается до смерти, или начнет пить запоем» (рус., Макарова:140). Для лечения от П. пользовались магическими средствами, заговорами, обращались к священнику или колдуну, давали обеты, а по выздоровлении служили молебны и ставили свечки.

Кабака в верованиях, сказках и легендах — таинственное и нечистое место. В русской сказке сын, проклятый еще в утробе матери-отравительницей, становится кабачной кикиморой; он разоряет всех целовальников, пока не вступает в сговор с последним хозяином-пьяницей (Новичкова:107). Согласно легенде, пьяный заявляет в корчме, что готов продать свою душу тому, кто оплатит выпивку ему и его собутыльникам; приходит дьявол, договаривается с пьяницей о покупке, платит за всех, а вечером забирает пьяницу в ад (Куш.ПСРА 1860/1:141). В песнях молодец снова и снова пропивает в кабаке все, что ему удастся нажить, и просыпается утром нищий и голый; здесь же к нему привязывается Горе, которое живет в кабаке и само похоже на его спившихся обитателей. В балладе зарезанный молодец лежит за кабацкой стойкой, а его мать вспоминает о том, как заклала его:

«...Не ходи ты, мое дитятко, во царев кабак, / Не пей ты, мое дитятко, зелено вино: / Во царевом кабаке сдят люди недобрые, / Недобрые людн, воры-разбойники» (Собр. народных песен П.В. Киреевского: Записи Языковых... Л., 1977/1:217).

Пьяница в раю. Известны и совсем другие, полностью противоположные оценки П. и кабака. В шуточной песне кабак описывается как райская обитель: «...ты изба, изба кабацкая, кабыть рай на том свету, / голова с целовальники кабыть аньелы крылатые...» (Демократическая поэзия XVII века. М.: Л., 1962:107). В книжной и устной традиции известен сюжет «Пьяница входит в рай» (СУС-800*): святые или ветхозаветные цари (Петр, Павел, Давид, Соломон и др.) не пускают пьяницу в царство небесное; он изобличает каждого из них в обмане и грехе; пристыженные обитатели рая выпускают туда пьяницу, и он занимает там лучшее место (Куш.ПСРА 1860/2:477-478). По другому сюжету, пьяница не только попадает в рай, но на копейку, которую ему дал Христос, покупает мочало и втаскивает туда своего отца (Новичкова:110).

Легенды о происхождении П. испытали влияние библейских рассказов о грехопадении Адама и Евы, о Каине и Авеле, о П. Ноя (Быт 9:20-21) и соблазнении Лота его дочерью (Быт 19:32-35). Дьявол, чтобы выведать тайну строительства ковчега, подговаривал жену Ноя сварить хмельной напиток; опьяневший Ной рассказал жене о грядущем потопе и строительстве ковчега, поэтому хмель — нечистое растение (НБ, № 451, 568). Ной посадил первую лозу винограда, взяв для полива кровь льва, обезьяны и свиньи; поэтому пьющий вино сначала ощущает прилив сил и смелость льва, потом становится смешон как обезьяна и отвратителен как свинья (укр.). По версии из Прилепа, Ной поливал лозу кровью ягненка, льва и свиньи; поэтому тот, кто пьет немного, кроток и весел, как ягненок; кто пьет больше, тот страшен, как лев; кто пьет много — похож на свинью (СбНУ 1890/3:134). В ковчеге с Ноем были две его дочери, которые после потопа наполнили отца вином и по очереди спали с ним (болг.).

Происхождение П. связано с появлением других грехов: блуда, нищета, смертоубийства. Первую горелку выкурил сатана из куколя (сорняка), подполз Еву и дал ей закусить запретным яблочком (Аф.ПВ 1:380). Люди-

фер научил Каина делать горилку; пьяный Каин обесчестил свою сестру, а когда Авеь рассказал об этом Адаму, убил своего брата (укр. киев.). В народном стихе Антихрист наварил пива и напоил допьяна весь мир (рус. Новичкова:131).

В бытовых сказках и анекдотах вост. славян П. и курение табака выступают как изобретения черта, призванные вредить людям и доводить их до греха. Черт нанимается работником к мужику; когда у того появляются излишки зерна, он предлагает делать из него водку; после этого она и пошла гулять по свету (бел., Аф.ПВ 1:380). Для изобретения первой горилки черт украл хлеб у пастуха; с тех пор, чтобы добыть средств на покупку спиртного, люди крадут все ценное из дома, лишь бы напиться (укр. галиц.). Варить вино научил предков какой-то странник в благодарность за то, что один добрый мужик его приютил и накормил; вдвоем они открыли несколько кабаков, в которые толпами потянулся народ (рус. вологод.). Черт в виде странника поведал тайну варки вина встречному бедняге, который сумел разжалобить его; мужичок позднее похвастался своим умением перед царем, а тот велел варить вино по всему царству (владимир.). По украинской легенде, горилку изобрел черт по имени Кай; он так напился, что она воспламенилась у него внутри и он сгорел; черти испугались и закричали: «Згорив Кай! Згорив Кай!»; так возникло слово «горівка» или «горілка» (Бул.УН 1993:279).

По некоторым версиям, первыми пьяницами были апостолы Петр и Павел. В то время, когда Господь ходил по земле, главный черт сделал водку и угостил их, а Петр и Павел стали пить, не зная меры. Христос, чтобы остановить своих спутников, пообещал отдавать черту души тех людей, которые «будут вмираты з горилкы». С тех пор «черт постоянно проживает в корчмах, где и подстрекает людей пить водку до смерти, так как это его прибыль» (укр. подол., Чуб.МВ 1:118).

В былинах сюжетный узел часто завязывается на пиру, когда богатыри демонстрируют свою удачу, выпивая единым духом чару «зелена вина», а также хвастаются, спорятся, бьются о заклад. Дунай за питьем чары посватался к дочери литовского короля; позднее, охмелев на пиру, он убивает свою любимую жену. Василий Буслаевич устраивает пир, накурив зелена вина и наварив «пива пьяного»; в свою дружину он берет только тех, кто вы-

плет чару весом полтора пуда и вытерпит удар его «черленого вяза». Илья Муромец выкачивает из кабаков бочки с вином и приглашает «голи кабацкие»: «Ступайте вы ко стару на почестной пир, / Напою вином и всех вас до пьяна». В былинне «Василий Игнатьевич и Батыга» («Васька-пьяница») рассказывает, как на Киев напало вражеское войско, а все богатыри разбежались. Единственный, кого смог найти князь Владимир, это богатырь-пьяница: «А лучилося во Кневе голь кабацкая, / А по имени Василей сын Игнатьевич. / А двенадцать годов по кабакам он гулял, / Пропил промотал все житье бытёе своё... / А со похмелья у Василья головка болит, / С перепою у Василья ретиво сердце щемит, / И нечим у Василья опохмелиться». Свои ратные подвиги Василий Игнатьевич совершает после того, как выпивает единым духом чару, в которую смешает в равных долях вино, пиво и мед (Онежские былинны, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 г. Архангельск, 1983:155,171, 223,228,232).

В разных жанровых формах известно «житие» хмеля: это может быть игра «В черхеца» с изображением пьяной драки и заключительного примирения, застольная или обрядовая (во время варки пива) песня. В «Песне о хмеле» последний вначале покоряется земледельцу, а в «пивной день» бросает его на землю: «Наварит мужик пьяного пива, / И я ударю его в тын головой, / Посажу в грязь и в навоз бородой» (Белозер., Новичкова:112,115).

В п и в к а сопровождается тостами, шуточными диалогами, розыгрышами, анекдотами, прибаутками, припевками, «пьяницкими» и заздравицами песнями, часто фривольного характера. Снисходительное отношение к П. проявляется в пословицах «Пьян да умен, два угодя в нем», «Пей, да дело разумей», «Пьяному и море по колено».

Обширный пласт лексики и фразеологии описывает спиртные напитки, способы их потребления и состояние выпивающих. Например, водку называли: *водица оржаная, водица святая, оржанушка, светлушка, веселушка, горкушка, забярушка, пощица, окаянница, горелица*; глаголы *забиль, зарезать, задусить, затрясь, заесь, перекусить, шлепнуть, хопить, заколупить муху* обозначают выпить водки больше, чем переносит натура; *заломить мидведа, мидведьку* — выпить водки еще больше, хотя и не до по-

тери самообладания; *як зюзя, як зюзка наэюзися* — напился до потери слова, до неподвижности; *кланицца шкляному богу* — непрерывно пить; *горло промочиць, сполоснуць* — выпить рюмку-две водки; *зубы сполоснуць* — опохмелиться и т. д. (Бел. ви-теб.). Избегание обычного названия напитка и действий, с ним связанных, объяснялось поверьем о сатанинском происхождении водки (Никифоровский:74—75).

Лит.: Аф.ПВ 1:364—381; Прыжов И. Г. История кабаков в России в связи с историей русского народа. СПб., 1868 (переизд. 1914, 1991, 1992); Даль 3:115—116,549; Ефим.МЭА 1:136; Макс.ННКС:8—9; Демич В. Ф. Алкоголизм и его лечение у русского народа // Труды Общества киевских врачей. Киев, 1904/7/1:122—145; Галк. БХОЯ 2:23,184,288,291; Воронов Д. Н. Алкоголизм в городе и деревне в связи с бытом населения. Пенза, 1913; Канель В. Я. Алкоголизм и борьба с ним. М., 1914:267—275; Адрианова-Перетц В. П. Праздник кабацких ярыжек: Пародия-сатира второй половины XVII века. Л., 1934; Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956:143; Нид.СД 212—213; Демократическая поэзия XVII века. М.; Л., 1962:107; Лянец Р. С. Эпос и Древняя Русь. М., 1969; Повесть о Горе-Злочастии / Изд. подг. Д. С. Лихачев, Е. И. Ванеева. Л., 1984; Калиновская В. Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984:55—63; ФЭ 1984:44; Голошенко И. А. Русское пьянство: мифы и реальность // Социологические исследования 1986/3:203—209; СКДР 1989/2/2:405—407; 1998/3/3:106—110,212—213,262—263; Байбурун А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990:148—156; Аф.НРА 1990:110—111,129—130,140,147—151; Буслаев Ф. И. О литературе. М., 1990:172—187; Стихи духовные. М., 1991:177,178,186,215,230,238,314; Похлебкин В. В. История водки. М., 1991; Толстой Н. И. Русское бражничество // Studia Polonica. К 60-летию В. А. Хорева. М., 1992:9—13; Самод.РС:254—274; БВКЗ:123; Новичкова Т. А. Пир в кабаке: К эволюции одного поэтического канона // Русская литература и культура Нового времени. СПб., 1994:208—229; Новичкова Т. А. Хмель — всему голова: Песня о хмеле и традиции пивных праздников // ЖС 1994/2:52—54; Зел. ОРМ²:45—48,55—56,99—102; Даля ПРН 1997:

411–417; Топорков А. Л. «Принимался он за питья за пьяныя...» // *Родина* 1997/9:100–104; Топорков А. Л. Русское пьянство: символика и ритуальные особенности // *КСК* 1997/2:170–177; Би:166–167; КГСЕК 124; Кормина Ж. В. Алкоголь, армия и нечестная сила // *Мифология и повседневность*. СПб., 2001:233–246; Новичкова Т. А. Эпос и миф. СПб., 2001:107–131; Власов А. Н. Образ «пьяницы» в народной литературе Севера // *МСБ* 1:152–162; Макарова В. Ю. Священник и больной (по материалам второй половины XIX – начала XX веков) // *Антропология. Фольклористика. Лингвистика*. СПб., 2002/2:140–148; Петрухин В. Я. «Руси есть веселье питье». Отношение к пиру и питью в Древней Руси // *Миф-В. Вино и культура*. София, 2003: 52–75; Белова О. В. Вино в восточнославянских этнологических легендах // *Миф-В. Вино и культура*. София, 2003:116–124; Мор.Слсб.КИ: 193–195,210–211,213–228,454,488; Шепан.КД: 329–322; Левин ДН:110–121; Сед.О.ПО: 119–120,182; НБ:254,264,208; Курочкин И., Никулина Е. «Государево кабацкое дело»: Очерки питейной политики и традиций в России. М., 2005; Корог.ИР:225,260–261; Райан БП:97; Добр.СЭС 1891/1:236–238; Никифоровский Н. Я. Очерки Витебской Белоруссии. V. Питушки и пропойцы // *ЭО* 1896/4:65–85; Номис УПП:504–517; Сумцов Н. Ф. Малорусские пьяницкие песни. Киев, 1886; УНВ:196–201,421; Бул.УН 1993:279–280; Чуб.МВ 1:118; СбНУ 1890/3:134; Segal B. *Russian Drinking. Use and Abuse of Alcohol in Pre-revolutionary Russia*. New-Brunswick, 1987; Rialand M.-R. *L'Alcool et les Russes*. Paris, 1989; Christian D. «Living Water»: *Vodka and Russian Society on the Emancipation*. Oxford, 1990; Krukones J. H. *Satan's Blood, Tsar's Ink: Rural Alcoholism in an Official «Publication for the People»* // *Russian History* 1991/18/4: 435–456; Herlihy P. *Joy of the Rus': Rites and Rituals of Russian Drinking* // *Russian Review* 1991/50/2:131–147 (реф.: РЖ «Общественные науки за рубежом». М., 1992/1:35–38).

А. Л. Топорков

ПЯТИТЬСЯ ЗАДОМ – см. **Наоборот**.

ПЯТНИЦА – день недели, чтимый в память о «страстях Господних» и соотносимый в народных верованиях с **воскресеньем** («женские дни») со **средой** («постные» дни); день

строгостя поста и воздержания прежде всего от женских работ – прядения, тканья, шитья, стирки, мытья и т. п. Среди дней недели П. занимает первое место по числу запретов и предписаний; по существу каждая П. в году считалась опасным днем, особенно остерегались П. перед крупными праздниками. П. почитали «ради здоровья» людей и скота, часто по обету в благодарность за избавление от болезни или несчастья, а также из страха перед карой за нарушение запретов. Если ребенка испугать в П., он может заболеть «сухотами»; если в этот день стряпать плоды с фруктовых деревьев и вообще взбираться на них, деревья засохнут (пол.); если женщина прядет в П., у нее «терпнут» (немеют) руки, у нее сгорит прялка, а саму пряжу унесет ветер (укр.); в хлебе, испеченном в П., появится кровь (укр. карпат.); если в П. есть овечий сыр или пить молоко, овцы перестанут плодиться (хорв.); если в П. купать или стричь овец, у них испортится шерсть (бел.), и т. д. В Болгарии по П. мужчины не брились, а женщины не мыли волос, «чтобы не овдоветь»; в Полесье постились, «чтобы гром не убил»; не пололи огород, «чтобы граду не было»; не пряли, иначе можно было повредить глаз, «на том свете в рот и в глаза будет лезть веретена», «придет Пятница – заколет веретенами» и т. п. (ПА). В П. остерегались что-либо отдавать из дома, особенно молоко, сыр, масло, шерсть, вообще продукты животноводства – «чтобы волки не нападали на скот» (Нед. ГОС:178), а также огонь из очага (серб.). Большим грехом считалось у всех славян нарушение табу на супружескую близость в ночь на П. и среду.

П. – «несчастный» день, в П. избегали начинать какие-либо важные дела в уверенности, что дело не будет иметь успеха (ср. хорв. *petak slab pocetak* [пятница – плохое начало], то же пол., словац. и др.), в частности, это касалось обручения и венчания (хорв., о. Брач). Если в П. пойдет дождь, он не прекратится целый день, три дня, пять дней или будет идти до следующей П. (серб., Сврглиг). Если на П. придется Рождество, то в наступающем году умрет много женщин, особенно роженец, или вообще будет несчастный год для людей и скота (серб.). В Полесье П. называли «кровавый день»; говорили, что П. – «татарская (или польская) неделя»; кто в П. смеется (поет, пляшет, скачет), тот в воскресенье будет плакать (о.-слав.).

Вместе с тем, в Полесье в П. иногда старались посеять жито, выгнать первый раз на пастбище коров, подложить яйца под наседку, начать строительство дома и т. п.; на западе Белоруссии даже полагали, что «наилепш усе важнейшыя работы зачынаць у пятніцу, найлягчейшы дзень» (Fed.LB 1, № 2135). Нередко П. считалась подходящим днем для магического избавления от **вештиц**, слеза и болезней, в этот день заговоры имеют особую силу; женщин и девочек следует лечить в П., а мужчин и мальчиков — во вторник (серб.).

Персонифицированный образ Пятницы известен всем славянам; народная св. Пятница (также и св. **Неделя**) — покровительница пряжи и рожениц, часто отождествляется с христианской святой **Параскевой Пятницей** и с **Богородицей**; с другой стороны, в образе Пятницы находит отражение дохристианский культ богини Мокоши; у вост. славян Пятница сближается также с персонифицированной **Долей**. По южнославянским верованиям, св. Пятница — мать или сестра св. Недели. Македонцы считали **Петку** мстительной, поэтому опасались работать в П., если же все-таки работали, то надеялись на заступничество св. Недели. Женщин, почитающих пятницу, св. Пятница извещает о приближающейся кончине, а когда женщина умирает, Пятница ходит вокруг дома и громко плачет (укр. карпат.); женщина, которая нарушает запреты, «прядет, тклет, печет, шьет и золат саму Пятницу» (Потуш.), протыкает ее веретеном и колет гребнем. Согласно карпатской быличке, Пятница — женщина «на гусычих ногах», с огромными грудями, которые она забрасывает на спину (эта черта часто приписывается **русалке**); П. приходит к женщине, которая вопреки запрету в П. золила белье, и грозит ей наказанием; женщина спасается тем, что восклицает: «Ой, Пятница, осиянская гора горит!», и П. с криком «Ой, там мои дети стораг!» убегает. По болгарским поверьям, П. может принимать облик змеи и появляться в доме, где женщина нарушила запреты.

В духовных стихах, быличках и поверьях Пятница жалуется, что люди ее не уважают и оскорбляют тем, что в П. прядут, шьют, стирают, пекут хлеб, золят белье, поют песни, танцуют и т. п. и тем самым «колют ее веретенами», «прядут ее волосы», засоряют ей глаза костью от пряжи, мочат ее, золят и т. д. В католических традициях аналогичные свойства и действия часто приписываются св. **Люци**.

У славян, как и других народов Европы, получила широкое распространение средневековый апокриф о 12 пятницах, которые следует чтить строгим постом; нарушение этого требования считается тяжким грехом и карается самой суровой карой: виновника постигнет внезапная смерть, он утонет в море, сгорит в огне, погибнет от грома и т. п. Этот сюжет нашел отражение в духовных стихах, устных рассказах и в верованиях. По поверьям, после шестой из 12 пятниц Пятница явится во сне и откроет человеку половину его будущего; после двенадцатой П. она изложит ему все его будущее (э.-укр.). Состав этих почитаемых 12 пятниц различен в локальных традициях, например, у болгар почитались «черные» П.: перед днем св. Димитрия (**Димитровден**), Рождеством (**Коледа**), Новым годом (**Сурова**), Крещением (**Волицы**), Днем св. Трифона (**Трифон Зарезан**), перед субботой на первой неделе Великого поста (**Тодоровден**), на четвертой неделе Великого поста (**Средопостница**), перед Пасхой (**Великден**), Троицей (**Русаля**), Петровым днем (**Петровден**), Успеннем (**Голяма Богородица**) и Воздвижением (**Крстовден**); у сербов — **Велики петак** (Страстная), **Источни** (на Святой неделе), пятницы перед Юрьевым днем, перед Троицей, Петровым днем, Ильиным днем, Усекновением, Рождеством, перед началом марта, днем Сорока мучеников, Благовещением и Лазаревой (Вербной) субботой (Фил. РЕГ:269).

У юж. славян часто особое значение придавалось пятницам на молодом месяце (**млада петке**), пятницам между Пасхой и Вознесением, которые считались тяжелыми днями (макед. **тешке денове**), пятницам перед самыми крупными праздниками (Рождество, Пасха, Троица) и после них; сербы остерегаются «тяжелых пятниц», которых бывает в разных местах три или шесть.

В народном календаре почитались и отмечались особыми ритуалами, запретами и предписаниями следующие П.:

— П. перед масляной неделей. Бел. **Дздавая пятніца**, **Масленічныя** (**Мясасдныя**, **Паставыя**) **дзяды**. Серб. **Задушни петак**: в областях Левач и Темнич, Хомолье верили, что в этот поминальный день мертвые приходят к своим родным, но видеть их могут только те, кто строго постится; в этот день хорошо «терebить» (шелушить, чистить) пшеницу — тогда увидишь покойников.

– П. на масляной (сыропустной) неделе. Чествование, угощение тещи, рус. «тешины вечеринки». У болгар — один из дней, когда ходят кукерские дружины (см. *Кукеры*).

– П. на первой неделе Великого поста. У вост. славян обычай приносить в церковь мед, над которым совершалась краткая лития (Кал. ЦНМ:171). Серб. *Тодоровски петак*. Люди [Сумасшедший, Безумный] *петак*: женщины не чесали волосы, чтобы не болела голова; не работали «около овец» — чтобы у тех не выпадала шерсть. В Сремских Карловцах готовили специальное «тодоровское» коливо и в церкви им причащались.

– П. перед Юрьевым днем. Сербы в этот день (*Бильяни петак*) собирают лечебные травы, в том числе *расковник*, обладающий чудесными свойствами, а также травы для юрьевских обрядов со скотом и для скотоводческой магии (*млечик* — да овце буду млечне [чтобы овцы были молочны], *пелин* — да пейн се млеко [чтобы молоко ленилось], *дебелыча* — да буде дебело млеко [чтобы молоко было жирное] и т. д.); устраивают коллективные пиршества, игры и развлечения (ЕКЭ 1996/2:163).

– П. после Юрьева дня. Сербы области Гужа называли этот день *Водени петак* и праздновали «због поплаве» (для предупреждения наводнения). В некоторых местах считали тяжелым днем, не работали в поле и не позволяли женщинам заниматься рукоделием.

– П. на пятой неделе Великого поста. Полес. *Похвална пятница*: мыли хлебные дежи.

– Страстная (Великая) П.: у всех славян день строгого поста и воздержания в память о страстях Христовых. Укр. *Велика п'ятниця*: замолкают колокольные звоны, в хатах говорят вполголоса, никто не ест до выноса Плащаницы; подготовка к Пасхе. Бел. *Красная (Великодная) пятница*. Полес. *Великая, Великодная, Красная, Плащаница, Святая, Страдная, Страсенная, Страшная пятница*: пекли пироги к Пасхе, красили яйца. У сербов *Велики петак* — один из 12 великих пятниц в году; считается тяжелым днем (однако в этот день хорошо заговаривать от уроков); ничего не делали, даже не разжигали огонь, женщины не причесывались, носили платки черного цвета; старались ничего не есть и не пить вино («Христову кровь»); не позволяли орудовать палкой (чтобы «не бередить раны Христа»); запрещалось петь, играть, танцевать; кое-где в этот день красили яйца; верили, что в ночь на Великую П. земля сотрясается, воды на миг

останавливаются, мельницы перестают работать, что умерший в этот день сразу попал в рай. В польском Поморье был известен обычай «божьи раны»: утром домашние клали спать в память о бичевании Христа, там же в этот день ходили на кладбище. У словаков к Великой П. (*Veľký piatok*) был приурочен обычай собирания росы для повышения удоев молока (это делали как хозяевам молочного скота, так и босорки для отбирания молока у чужих коров) и сбивания масла у ручья или на перекрестке; по поверьям, в ночь на Великую П. сходились стриги, танцевали, купались в ручье, под мостом сбивали масло, в садах ломали молодые деревья; из хлевов похищали навоз, чтобы отобрать молоко. Соответственно принимались защитные меры против нечистой силы: натирали двери хлева колесной мазью или чесноком, привязывали посуду для масла к ножке стола или клям под стол, а ножки стола обвязывали цепью; процеживали молоко сквозь прут шпильника; сжигали перед входом в хлев башмак, найденный на дороге, окуривали корову дымом от метлы, которой в полночь мели вход на кладбище, и т. п. В этот день запрещалось «трогать» землю и совершались магические обряды против кротов. Девушки занимались любовной магией, просили у вербы мужа: «*Vtba, vtba, daj mi muža...*» (Ногв. RZL:182–184). У словаков-лишован считается целебной вода — умывались для профилактики и излечения разных болезней, при этом соблюдали определенные правила: первые три горсти воды из реки надо было отвести от себя тыльной стороной ладони со словами: «это не мое», а четвертый раз набрать воды двумя ладонями и сказать: «это мое» и омыть рот, глаза, уши, тогда защитишь себя от болезней на целый год; рано утром на броне купали коней, защищая их от парши; масло, сбитое в это утро до восхода солнца, считалось лекарством для ран.

У болгар это первая из почитаемых 12 пятниц в году. Словенцы в Великую пятницу (*Veliki petek*) запрещали работать на земле, считая, что земля в этот день мертва (*Raj. ČDŽ:147*).

– П. на Светлой (пасхальной) неделе. Серб. *Благи петак, Бели петак, Источни петак, Светли петак*: ходят к источникам, умываются тремя горстями воды, переливают воду через себя в память о том, как Богородица омывала раны Христу.

— П. на пятой неделе после Пасхи. Бел. *Градабойны (Ледавіты) дзень*.

— П. после праздника Вознесения на шестой неделе после Пасхи. Словен. *Štvin petek* [Червивая пятница]: кое-где не выходят в поле, чтобы черви не развелись и не пострадал урожай.

— П. перед Троицей, на седьмой неделе после Пасхи. В Белоруссии справляли *Сёмшынныя (Траецкія, Сяреднія) дзяды*: готовят постный стол, еду оставляют «дедам». Сербы называли этот день (*Духовски петак*) «злой пятницей», т. к. в этот день человек был особенно подвержен действию злых сил; праздновали этот день главным образом женщины.

— П. на восьмой неделе после П.: рус. тул. *Русальская пятница* (совершались крестные ходы по полям, молебны); болг. *Русалски петак* — самый опасный (вместе со средой) день этой недели.

— П. на девятой неделе после Пасхи. В Вологодской губ. был известен обычай ткать для *Девятой пятницы* обыденную пелену: делали ее девушки и женщины от начала до конца в один день, несли ее на реку бейте, по дороге пели песни и плясали (Зел.ОРАГО 1:258). Бел. *Дзевятуха*. Полес. *Девятая пятница, Дзевятуха*: ходили к кринице, святлили воду, макали в воду крест, мли в криницу освященную воду (брян.); считали «крепко варовитым» (опасным) днем; праздник «от грозы» (гомел.).

— П. на десятой неделе после Пасхи (у вост. славян). У русских *Десятая пятница*: крестные ходы вокруг полей, водосвятие, кропление лошадей святой водой; запрет работать на лошадах; хождение к источникам; бел. *Дзесятуха*: «Дзесятуха красу давала, а Пяцінка красу здымала, пятку стаўляла» (ЭК:375); полес. *Десятая пятница, Дзесятуха, Дзесятуха-мученица*: праздновали «от грозы», молились в церкви, вдовы ходили к святой кринице с иконой Пятницы, святлили воду;

воздерживались от работы — «от града», ходили по ягодам.

— П. перед Ильиним днем (см. *Илья св.*). В некоторых местах Белоруссии *Серпавіца (Серпавіна, Шыпілінка)* — подготовка серпов к жатве: «у кузню ідзе, сярпы зубіць» (Лоз.БНК:148).

— поминальные пятницы (см. *Деды*) и др. См. также *Параскева Пятница*.

Лит.: Кал.ЦНМ:167,171—172; РП:50—51, 361—373; Тол.ПНК:202—204; Толстая С.М. Следы древнеславянской апокрифической традиции в славянском фольклоре: «Сказание о 12 пятницах» // Тол.ПНК:543—562 (там лит.); Тул.РМ (по указ.); ЭК:370,372,374,375,379,380; Вор.ЭНН 1:204; Зубрицкий М. Народный календар, народні звичаі і повірки, привязані до днів в тиждні і до рокових свят // МУРЕ 1900/3:33—60; Ив.ЖПК:14; Клим.УР 2:48; Потуш. [дни в поверьях]; УНВ:263; Лоз.БНК:63,85, 93,100,117,120,133,148,196; Fed.LB 1, № 2043, 2135,2155; БМ:266; КПОБ:59,79; Марин.НВ (по указ.); Враж.РНММ:318; ГЕМС 1960/1:176; Деливиколова Э. Обычаи поврзани со празници и неделни дни во Радовиш // ГЕМС 1960/1:175; СбНУ 1892/8:138; Тан.СНОТБК:77; Богдановић Н. Веровања и празноверице у вези са данима у недељи // ЕКЗ 1996/2:256—259; Ђокић Д. Обычаји везани за Биљани петак у Звизду // ЕКЗ 1966/2:160—168; Бор.ПВП 1:74; Мил.ЖСС²:55,177; Нед.ГОС:26—28,49—51,57,71,93,99,108,138,142—143,178—181; Фил.СК:513; Нед.ТЖК:131; Mod.VUOS 5:61—62; Raj.ČDŽ:147; Stelm.ROP:135,142,151; Święt.LN:560,604; NU 1974—75/11—12:460; Сег.ТЖЛ; Ног.РЗЛ:182—184;

С. М. Толстая

ПЯТНИЦА св. — см. *Параскева Пятница*.

Р

РАДУГА — небесное явление, получающее в народной традиции мифологическое истолкование. В славянских языках и диалектах многочисленные названия Р. связаны со значениями 'дуга', 'лук', 'пояс', 'лента', 'шарф', 'кнут', 'коромысло', 'метла', 'дорога', 'мост', 'лестница', 'знак, знаменье' (Журав.ЯМ:179).

В славянских этимологических легендах появление Р. связывают с заветом, установленным Богом и людьми после потопа: появление Р. на небе означало, что потопа больше не будет (ср. Быт. 9:13–16). По легенде из Тульской губ., «радуги до Потопа не было видно, после же потопа Бог указал на нее как на знак того, что больше потопа не будет. И вот с тех пор, появляясь на небе, она вбирает в себя всю воду, которая может служить причиной потопления» (АрхИЭА, кол. ОЛЕАЭ, д. 163, л. 3). По карпатским поверьям, высота Р. означает высоту, на которую поднималась вода во время Всемирного потопа. По легенде из зап. Болгарии, Бог сказал Еве, что род людской будет умножаться до тех пор, пока на небе есть Р.; когда Р. исчезнет, случится конец света и второе пришествие Христа (кюстендил.). Если Р. не появится на небе 3 года или 7 лет, наступит конец света (з.-болг.).

По поверьям тульских крестьян, «посылает радугу святой Илья» (Ерм.НП:385). Согласно современным материалам из Тамбовской обл., «при виде радуги говорят, что ее послал Николай Чудотворец, этим он говорил, что никогда не будет устраивать наказания людям» (НБ:143).

По словацкому поверью, Р. так велика, как велика была печь, в которой пекли хлеб, которым Христос накормил тысячи голодных (Václ.LZ:407).

С библейскими представлениями связано восприятие Р. как божественного знака благополучия и благодати. Ср. названия Р. — рус. архангел, *знамение господне*, закарпат. *божий знак*, укр. *знамене*, *святка* и др.

В народных верованиях отмечается такое качество Р., как многоцветность. По поверью до потопа Р. была одноцветной, а после потопа Бог сделал ее разноцветной в знак того, что потопа больше не будет (рус. тул.). Согласно представлениям крестьян Владимирской губ. Р. семицветна по числу небес. Жители Лужи полагали, что Р. — это пестрый пояс, который Господь вывесил на небо, чтобы научить женщин ткать из разноцветных нитей (хорв.). Ср. в сербских загадках о Р. — *шарен појас* ('пестрый пояс'). Распространено также сравнение Р. с цветной тканью (ср. болг. софийск. *тканица 'радуга'*). Ср. ласковое обращение к Р. в Полесье: «Ах ты, мая радаўка, мой небесны касинчок, китаечка ты мая чырвоножоўта-синенькая!» (Mosz.KLS:467). Ср. также словен. *taurа*, *taurica* 'пестрая корова' и 'радуга'.

Согласно поверьям, Р. — живое и одушевленное существо, которое пьет воду из рек и озер (ср. о пьяницах — «пьет, как радуга»: пол. *pije jak tęcza*, словац. *pije ako dúha*, словен. *vedno pije kakor božji taurа*), поднимает ее в тучи, где эта вода превращается в дождь. Концы Р. упираются в водные источники (в реки, в болота) — в.-слав.; если Р. упирается концом в землю, значит в этом месте есть подземный источник (в.-рус.). По костромскому поверью, если при Р. гремит гром, это значит, что «радуга ледешки из моря глотает», и они, падая на небо, стучат (РКЖБН 1:135). По представлениям украинцев, зимой Р. спит.

И. Франко писал, что «народ представляет себе радугу как некое существо, выпивающее воду из каких-то источников, прудов и т. п., а иногда с водою она выпивает лягушек и рыб, которые позже при больших грозах падают с неба далеко от того места, где они были высосаны в воздух» (Толстой:55). На Западной Украине существует представление, что Р. может всосать в себя и выбросить на другой конец своей дуги человека; отсюда — запрет

выходить на улицу, когда появляется Р. после дождя (бел., укр.). Р. вызывает суеверный страх: в Малопольше (Новы Тарг) и на Буковине существует поверье, что если человек приближается к Р., она выпьет его кровь. Р. зачаровывает человека — ср. пол. *patrzy jak w tęczę* 'о человеке, заворожено смотрящем на что-то'. У хорватов известно проклятие: «Пусть тебя радуга всосет!» (Толстой:60). Сербы считают, что Р. охотнее всего пьет воду у водяных мельниц, и потому около них нельзя купаться. В Закарпатье из страха перед Р. запрещают указывать на нее пальцем.

У всех славян существует верование в то, что Р. набирает, высасывает, «пьет» воду из озера, моря, реки или колодца, подобно змею, ср. бытующие в Польше, в украинском и белорусском Полесье названия Р. — *rijawa, rijawka, stok, pivawca, smok, smik, zмок*. По представлениям жителей Боснии и Герцеговины, Р. — это змей (*аждаја, змај*), который пьет воду. Украинцы Закарпатья отождествляют Р. с гадом-великаном (*велемень*), который пьет воду из колодцев, потоков и рек, наполняя ею тучи (Тура СЖ:289). В Новгородской губ. «радугу называют змеей: она, опустив жало свое в воду, набирает в себя воду, а после выпускает, отчего и бывает дождь» (Зел.ОРАГО 2:869).

Широко распространены также представления о Р. как о небесной дуге (ср. известные почти во всех славянских языках названия Р., производные от праслав. **dogā*), своеобразном «механизме», набирающем воду в земных источниках и переправляющем ее на небо (иногда «механизмом» управляют сакральные персонажи — Бог, Богородица): рус. архангел *божья дуга* (ср. рус. *райская дуга*), чеш. *Boží duha*, хорват. *božja dōga*. Ср. также хорв. *božji luk*, словен. *božji lók*, макед. *божий лък, божилак, божилок*. Восприятие Р. как своеобразного водного потока отразилось в рус. урал. *висячая речка*.

В Полесье о Р. говорят: «Бог воду перекатывает» (ПА, брян.), «Бох воду набирае» (ПА, брян.), «Бог воду с мора набирае» (ПА, брест.), «Божя Мати воду набирае» (ПА, ровен.), «у морэ Божя Матэр воду бэра» (ПА, житомир.). В Боснии при виде Р. говорили, что это «святые воду пьют» (Бор.ЛВП 1:61). Р. — это блестящие трубы, по которым из морей на небо проходит вода для дождей (рус. новгород., бел. витеб.). По представлениям украинцев Харьковской губ.,

Р. — это «труба, которой пророк Илья берет воду из рек и озер» (Ерм.НП:198). В Вологодской губ. считали, что Р. — это небесная дуга, концы которой держат ангелы.

По поверью, записанному на Смоленщине, Р. — это блестящее *коромысло*, «которым Царица Небесная почерпает из океана моря воду и рассылает ее по нивам в виде дождя. Это дивное коромысло хранится на небе и по ночам видно в созвездии Большой Медведицы» (МЭ РЭМ 2002/1:118). Помимо рус. смолен. *коромысло*, у вост. славян известно бел. гомел. *коромисла на небе*, укр. ровен. *коромисло*. Р. часто выступает как «коромысло» в загадках, ср. рус. «Красное коромысло над рекой повисло».

Р. — это *дорога*, по которой ангелы сходят с неба за водой (укр., зап. Галиция, бел. витеб.) или чтобы возвестить людям Божию волю (рус. тул.). Р. — это дорога, связывающая небо с землей; по ней души умерших попадают на небо (рус. владимир.). «Радуга — это дорога к Богу» (рус. тамбов., ЖС 2002/2:35). Ср. хорв. *božji put*.

Р. — это *мост* (ср. в.-рус. казан. *покатый мост*, хорв. *zlatni mostek*), в том числе между земным миром и *раем*. По сербскому поверью, по Р. в рай восходят души умерших. По поверью из Тульской губ., Р. — это мост, по которому ангелы восходят на небо с душами праведников.

Р. представляется как *лестница*, связывающая небо и землю (в.-рус.), или как горка: «Радуга — это веселая горка, на которой катаются дети и ангелы из рая» (тамбов., НБ:144). Существует представление, что Р. — это *небесный храм* — пол. мазур. *kościół na niebie*.

Р. считается также *атрибутом* сакрального или мифологического персонажа. Р. — «венец Бога» (рус. новгород.), «стол Бога» (словен. *božji stol*), «метла Бога» (чеш. силез., морав. *boži metla*), «нога Бога» (хорв. *božja noga*) или просто принадлежит Богу: словен. *božja tavra*. По народным поверьям, Р. — это *пояс*, вывешенный на небо Богом или Богородицей: укр. закарпат. *божий појас, прис'атой Дівои појас*, укр. ровен. *појас Божої матери*, з.-бел. *божы пайас*, болг. *божи пояс, пояс на св. Богородица*; хорв. *Božji pas, boži pasac, Mariin pas*, черногор. *пас светог Луке*, словен. *svele Marije pásac*. В Болгарии известно представ-

ление о том, что Р. — это пояс Господа, который он полощет во время дождя или сушит после дождя. Когда Господь развязывает свой пояс, дождь прекращается (болг. пловдив.). По представлениям болгар из окрестности Хасково, Р. — это пояс св. Ильи. Согласно болгарской легенде, Адам бросил свой пояс на небо, чтобы спасти человеческий род (родоп., ср. *Адамов пояс 'радуга'*), отчего и произошла Р. Вместе с тем Р. называют и поясом **самодивы** — *самовилите са опасани с зунка* (болг.).

Р. воспринимается как женский атрибут, ср. названия типа болг. *бабин пояс*, болг. родоп. *майчин пояс*, болг. *бабина риза*, болг. родоп. *бабино платно*, хорв. *babín lûb* ('лук, лубок'), болг. *фута* (из турец. *futa* 'фартук, передник'). Ср. также болг. *баба Зюна*, *баба Зунка*, *баба Узунка*, *тъга Гица*, *баа Гица*, отражающие женскую персонафикацию радуги.

Представление о Р. как атрибуте животного (**лисницы**) отражено в карпатоукр. *лисїйка*, *лісійка*, болг. родоп. *лесїчина зунка*, *лесїчено платно*, *лесїчашти байрек* (букв. 'знамя'), *лесїчина свадба* (ср. болг. пирн. *лисїци се сбират* 'дождь при солнце').

Хотя приближаться к Р. считается опасным, но, по поверьям гуцулов, если человек сможет дойти до того места, где Р. упирается в землю, и прочитает специальную молитву, он сможет получить все, о чем ни попросит. Считается, что к Р. нужно ползти на коленях, закрыв глаза и читая «Отче наш». По поверью из окрестностей Петрича, дойти до Р. и выпить воды из ее «устья» может только человек с чистой («ангельской») душой (болг., АрхЕИМ 81(1)). Если выпить воды оттуда, откуда «пьет» Р., можно обрести способность противостоять магии (капанцы в Болгарии).

В том месте, где Р. упирается в землю, можно найти золотые чоботы и серебряный перстень, которые делают человека невидимым и дают ему дар ясновидения (укр. гуцул.; Оннц.МГД:17). Болгары верят, что конец Р. упирается в место, где зарыт **клад** — серебряная чаша, обладатель которой будет знать будущее и все его желания исполнятся. По поверью из Новгородской губ., на концах Р. повешено по котелку с золотыми монетами (Зел.ОРАГО 2:869).

Сербы, македонцы, болгары и западные украинцы убеждены, что прошедший

под Р. изменяет свой пол. В Скопской Котлинне (сев. Македония) верили, что если мужчина пройдет под Р., на лбу у него «выскочит» вульва. В зап. Болгарии говорили, что если кто-то хочет изменить свой пол, он должен пойти во время дождя на реку и там, где Р. «пьет воду», тоже пить, и тогда он превратится из мужчины в женщину и из женщины в мужчину. Это свойство Р. может быть использовано для того, чтобы магически переменить пол будущего ребенка: если женщина, у которой рождались только девочки, пойдет напиться воды на том месте, где «пьет» радуга, то после этого у нее будут рождаться мальчики (з.-болг.). Если бездетный человек пройдет под Р., у него родятся дети (болг. пловдив.). В Полице (Далмация) пастухи верили, что если поваляться по земле в том месте, где Р. спускается с неба на землю, у скота будет приплод. По поверью болгар из окрестностей Хаскова, проходить под Р. следует, взяв с собой торбу с солью (АИФ I 90(1)).

Р. является символом урожая, плодородия, изобилия, ср. бел. название **богатка**. По мнению болгарских крестьян, когда Р. долго не появляется на небе, следует ожидать неурожая, засухи и голода; отсутствие Р. означает, что *дядо Господ* сердится на людей. Болгары и сербы гадали по Р. об ожидаемом урожае, причем разные цвета Р. обозначали разные культуры. Хорваты говорят: «Белое означает хлеб, красное — вино, зеленое — жито и пшеницу», или: «Синяя полоса — это капуста, овощи, желтая — растительное масло, красная — вино; какая полоса шире — того и уродится больше» (Бор.ПВП 1:63). Болгары считают, что **зеленый цвет** — это трава, **желтый** — просо, **красный** — вино, а **оранжевый** — жито. Ср. широко распространенные у юж. славян названия Р. типа болг. *вино-жито*, макед. *жито и вино*, *вино и ракија* и *оџьт*, *виножито*, *моје вино* — *моје жито*, *ново жито*.

В Болгарии отмечены единичные свидетельства о том, что преобладание в Р. красного цвета предвещает кровопролитие (софийск. самоков. Ков.НАМ:65).

В вост. Сербии двойную Р. (обращенную концами к земле и к небу) называют **близнак** и считают, что по яркости и широте полос дуги, обращенной к земле, можно предсказать урожай на земле, а по дуге, обращенной к небу, — урожай на «том свете».

В Карпатах двойную Р. называют «еврейской» (*жэйдійска весніўка*); она менее яркая, чем радуга обычная (КА, ивано-франков.). Ср. представления о «еврейской радуге», бытующие у словачок: существуют две радуги, первая — пестрая — христианская; вторая (рядом с первой, менее видная) — еврейская (Лугачовское Залесье, Václ.LZ:407).

Приметы о погоде, связанные с Р. Широко распространено верование, что Р. предвещает конец дождя и ясную погоду (ср. з.-укр. *йасна, йасніўка, йасніці, полес. волян. ясниця*). «Радуга-дуга, перебей дождь» (рус., Ерм.НП:200); «Радуга-дуга! Не давай дождя, Давай солнышко! Давай ведрушко!» (Толстой:68). Ср. рус. урал. *солнышко в рукавицах 'радуга'* (Журав.ЯМ:180).

Но изредка встречаются и противоположные представления, что Р. появляется к дождю (ср. бел. могилев. *дажджанка*). Тусклая Р. во время дождя — к затяжному ненастью (бел. витеб.). Р. — к ненастью (рус. владимир.). Если Р. появляется утром, будет дождь, если к вечеру — будет хорошая погода (рус. ярослав.). Отношение в Р. как предвещание дождя отражено в заклчке: «Висялуха, висялуха! Сяни — суха, заўтра — мокра» (смолен., Добр.СОС). Белорусы считали появление двойной Р. предвестием затяжного ненастья (Серж.ПЗ:20).

На Вологодчине при прогнозе учитывали форму дуги: крутая дуга — к ведру, а пологая — к продолжительному дождю. На Тамбовщине эта же примета имела противоположное значение: крутая Р. — будет дождь, пологая Р. — дождя не будет. В Черногории считали, что если Р. появилась на востоке, она предвещает хорошую погоду, а если на западе — дождь. В витебской Белоруссии, напротив, хорошую погоду предвещало появление Р. в западной стороне неба на восходе солнца.

Преобладание в Р. зеленого цвета — к дождливой погоде, красного — к ветру (болг.). Появление Р. зимой предвещало мороз или снег (рус. архангел.).

Названия типа *градовница* (рус., Ерм. НП:198 — без указания места), рус. брян. *градовка, градовніца*, ц.-полес. *градаўніца*, ц.-бел. *градўха* (возм., вторичные по отношению к названиям типа *раданица*) могли возникнуть под влиянием народной этимологии и представлений о том, что Р. приносит град.

Увидеть Р. считается у юж. славян хорошей приметой. Согласно народным представлениям, Р. приносит радость (ср. в.-слав. названия Р. с основой *rad-, vesel-*: рус. *радуга*; рус. смолен., псков., вологод., ярослав. *весёлка, веселўха*; укр. *весёлка, веселиця, порадуха, радуга*; бел. *вясёлка, весялуха, радаўка, ларадуха*). В Тамбовской обл. при виде Р. говорят, что «Боженька радуется», «Господь Бог улыбается», «ангелы веселятся» (ЖС 2002/2:35). Белорусы Гродненской губ. избегали называть радугу *тэнка* (пол. *łęcza*) из опасения, что Р. может проклясть человека: «Каб ты целы век стенкаў [стенал, страдал]!». Р. следовало называть *веселуха*, и в этом случае она благословляла человека: «Каб ты целы век веселўсе!» (Fed.LB 1:243).

Р. способствует красоте (ср. в.-слав. названия с основой *kras-*: ю.-з.-укр. *краса, красўля*; ц.-бел. *краса, бел. брест. красавица*). Украинцы говорят про Р.: «красна пани — з криници воду бере» (Ерм.НП:385). Украинские девушки молчались Р. о красоте; снимали с головы платок, смотрели на небо и говорили: «Дівко, дівко, небесна красавиця, дай мені, щоб я була хлопцам до лица, дай мені більше крови, щоб у мене були лица повни» (бердичев., Mosz.KLS:467).

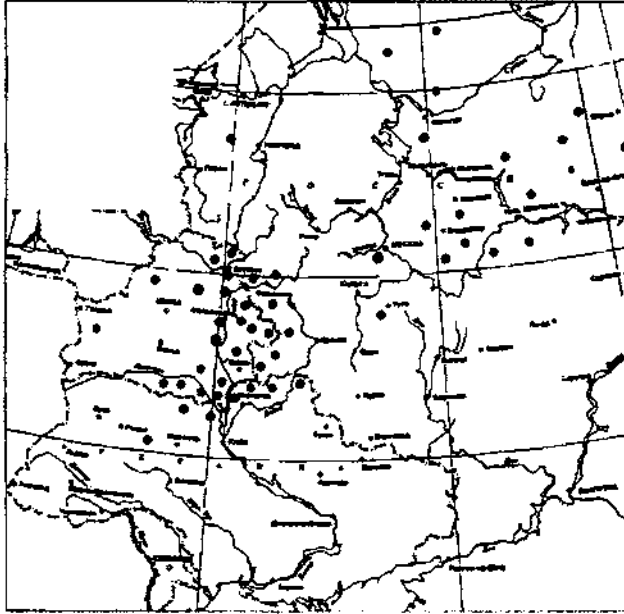
Лит.: Толстой Н. И. Из географии славянских слов. 8. «Радуга» // ОЛА 1974. М., 1976:22–76; Страхов А. Б. К балто-славянским семасиологическим параллелям (названия радуги) // Тез.БСЭО:44–45; СМ²:401–404; Ерм.НП:197–206,385–386; Журав.ЯМ:179–181,184–187; НБ:141–145; МЭ РЭМ 2002/1:117–118; БВКЗ:118–119; РКЖБН 1:46,135,221; ЖС 2002/2:35; Чуб.МВ 1:32–33; Онш.МГД:17; Шух.Г 4:5–6; Бел.М:110; Серж.ПЗ:12,20; Никиф.ППП:216; Mosz.KLS:466–469; Fed.LB 1:155,243; Piet. KDP:16; Јаик.А:41–42; Ёор.ПВП 1:60–64; GZM 1907:318; Ков.НАМ:64–65; Марин.НВ:16; Шар.НМ:72–74; Пир.:462; Род.:19; Плов.:298; Кап.:263; Лов.:274; ЖС 2002/2:35; АрхИЭА; АИФ; АрхЕИМ; ПА; КА.

О. В. Билова

РАДУНИЦА — в России, на востоке Белоруссии и северо-востоке Украины поминальный день, приходящийся на вторник, реже — понедельник Фоминой неделн.

Первая фиксация хрононима *Радунца* относится предположительно к XIV в. (СРЯ 11–17 вв. 21:126). Названия праздника значительно разнятся по языкам и диалектам, ср. рус. *Радоница, Родоница, Радовница, Радольница, Радонница, Радонки* ('неделя после Фоминой'), *Радошно, Радожнос, Радостное, Радужное воскресенье; Радонное воскресенье* ('Фомино воскресенье'); в.-бел.

терминов, и считал наиболее приемлемым понимание *Радунцы* как праздника *радостного* пасхального поминования мертвых и ее сближение с *рад- (Фасм.3:431). Это полностью отвечает как диалектным названиям этого праздника (активно сближающим *Радунцу* с *радоваться*), так и христианскому восприятию Пасхи. Поминование на Фоминой неделе было признано православной церковью для



Хрононимы *Радунца* и под. Сост. Т. А. Агапкина

Радовница, Радынца, Радайница, Радунца, Радунішная нядзеля 'неделя, следующая за пасхальной', *Радуніцкіе деды*; с.-в.-укр. *Радовница, Радужные деды* 'вторник или понедельник Фоминой недели'. Известны также и составные хрононимы: пинез. *Усопша Радоница*, витеб. *Мертвая Радунца, Живая Радунца*. По мнению М. Мурко и А. В. Десницкой, название *Радунца* явилось переосмысленным (путем сближения с *рад, радость*) производным от греч. *ροδώνια* 'розовый куст, розовый сад' — кальки лат. *Rosalia* 'день роз' с тем же значением 'праздника поминования мертвых' (Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. М., 1978:166–167). М. Фасмер возражал против подобной этимологии рус. *Радунца*, основываясь на несовпадении значений соответствующих греческого и русского

того, чтобы «после светлого праздника Пасхи мы могли разделить с усопшими великую радость воскресения Христа»; отсюда этот день называется *Радонцею*. Как Иисус Христос перед Своим воскресением входил к мертвым во ад, так и последователи Его в день *Радонцы* собирались на могилы усопших, чтобы приветствовать их радостно о победе Иисуса Христа над смертью» (Заупокойное богослужение. Объяснение обрядов, предшествующих погребению, чина погребения и обрядов, последующих за погребением. Б/м, 1994:93).

В России, а также на востоке Белоруссии (Витебщина, Гомельщина, Могилевщина) и северо-востоке Украины Р. была общим поминальным днем с весьма широким спектром поминальных действий (в том числе панихидой в церкви). К *Радунце*, как и к Пасхе,

специально красили яйца, причем кое-где уже не в красный, а в желтый или зеленый, т. е. в «жадобиные» цвета (полес.). Наиболее массовыми и обязательными (в отличие в всех остальных общих поминований) были поминки на кладбище, предусматривающие: литию на могиле; замену старых крестов на новые; замену вышитых полотенец, которыми перевязаны надмогильные кресты; высаживание цветов и обновление на могильных крестах «теремков»; катание яиц на могилах каждым членом семьи и христосование с умершими; обкладывание могил дерном; взаимное угощение яйцами и хлебами, обычай закапывать яйца в могилы или привязывать их к могильному кресту, вешать корзинки с едой на крест или ближайшее к могиле дерево, а также устраивать на могиле настоящий «стол» для умершего (чтобы мертвые могли «разговориться»), для чего могилу накрывали скатертью, выставляли на нее угощение и трапезничали вместе с умершими («разом нэ тым, шо вмэр, йидять» — ПА, чернигов.); при этом к поминальному дню готовили соответствующую еду, в том числе коливо, блины, с которых начинали поминальный обед.

В других местах (в России) Радуница была днем домашнего и церковного поминовения, когда навещать усопших на кладбище было не принято. Так, на северо-востоке России, а также кое-где в Белоруссии на Радуницу готовили баню для мертвых, оставляя для них воду с венником, чистое белье, а сами при этом не мылись и даже не заходили в баню; наутро на золе, рассыпанной на полу, искали следы умерших. На Черниговщине вторник Фоминой недели назывался *Радульные деди*; считалось, что предки в этот день приходят домой, поэтому для них на окно выставляли воду и сыпали крошки; на стол выставляли три перемены блюд («завтрак», «обед» и «ужин»), после чего «диды шли да дому» (ПА), см. в ст. «Деды». На Украине и в Белоруссии сохранился обычай по завершении Радуницы мыться в бане (что может быть истолковано и как очистительный обычай, и как отмена запрета на мытье в бане, соблюдаемого в некоторых местах со Страстного четверга до Радуницы).

Сближение *Радуницы* с *радваться* (этимологическое или народно-этимологическое), а также, возможно, иные факторы отразились в изредка встречающихся обычаях устраивать на кладбище и в доме игры и веселиться на

Радуницу, ср. рус. «На Радуницу до обеда плачут, после обеда скачут»: на могилах напились, по дороге домой пели, по возвращении с кладбища играли в карты.

На Украине (в том числе в Карпатах) и в Белоруссии аналогом Радуницы были *Проводы*, отмечаемые в воскресенье, понедельник или вторник (например, в Подлясье) *Фоминой недели*. По поверьям, известным всем вост. славянам, *Проводы* и *Радуница* как бы завершали короткий период «гостевания» предков, появляющихся на земле на Пасху и в канун праздника, см.: «Проводы мертвляцоў были на кладбище. Хрыстос воскрес, и мертвля живуть ети дни, а патам на Радуницу мы атводим их назад, на кладбище» (ПА, брян.).

Лит.: Агап.МОСК (по указ.).

Т. А. Агапкина

РАЗБОЙНИК — персонаж ряда фольклорных жанров — легенд, бывальщин, исторических преданий, эпических рассказов, лиро-эпических песен, народной драмы. В слав. фольклоре образ Р. двойственен. С одной стороны, Р. предстает как жестокий грабитель и убийца, нападающий на мирных людей и стоящий за пределами общества и христианской морали. С другой — как «благородный» мститель, борец за социальную справедливость, грабящий богатых и защищающий бедных.

Предания о Р. обычно группируются вокруг имен Р., имеющих общенациональную или локальную известность: у русских это Степан Разин, атаман Кудеяр, отчасти Ермак и его последователи; у карпатских украинцев — Олекса Довбуш и Пинтя; на востоке Украины — Устим Карме(а)люк; у словаков и отчасти поляков — Юрай Яношнк; в Моравии — Ондраш и Юраш. У юж. славян близкие фольклорные образы связаны с участниками гайдуцкого движения, боровшимися против турецкого владычества и подвергавшимся преследованиям со стороны властей. В болгарских гайдуцких песнях упоминаются, в частности, Делю-гайдутин, Велко, Ииджа и др. Местные циклы преданий сложились у русских вокруг атаманов Селезня, Сороки, Чуркина, Рошина, Ивченко, Рыжанко, Галашенко и др.; у карпатских украинцев — вокруг Головача и Николы Шугая; у словаков — Якуба Суурвца,

Решки и др. Каждый из циклов воспроизводит биографию героя в ее наиболее существенных моментах: причины ухода в Р., формы его разбоя и значимые действия; безуспешные попытки поймать Р.; пленение героя и его смерть.

В образе Р. часто присутствуют черты других фольклорных персонажей — богатырей, **великанов**, первоначальных жителей края (например, чуди), мифологизированных внешних врагов (в частности, «панов», «литвы», см. **Народы**), белых солдат и др. Р. обладает богатырской силой и ловкостью, которые по-

и местное население. На Волге это места, связанные с деятельностью атаманов Степана Разина, Будана, Галашенко и др. Р., грабивших торговые и рыбацкие суда; на реках Каме и Белой разбойничал атаман Гурька; на Догу останавливал суда Костюшка; на Оке — атаман Кудеяр. В других славянских традициях Р. скрываются преимущественно в лесах и горах.

Образ Р. во многом формируется под влиянием сказочных и мифологических мотивов: он огромного роста, косая сажень в плечах (как русский Р. Иван Фаддеич, Степан



Разбойники. Гравюра на дереве, первая половина XIX в. Закопане (Польша)

зволяют ему сражаться одному против целого войска (Разин у русских, Яношик у словаков, Кармелюк, Довбуш у украинцев), поднимать и передвигать большие тяжести (в словацкой легенде Яношик один переворачивает целые скалы, может сдвинуть с места дом и др.) или возвести за короткий промежуток времени большое сооружение (например, за одну ночь насыпать высокий курган, как это сделал атаман Кудеяр, ю.-рус.), перепрыгнуть реку в пять сажень, как атаман Кривоуцкий; перескакать на лошади сразу семь верст, как атаман Сорока; остановить мчащуюся тройку, схватив под уздцы коренника, как Кудеяр (рус.) и т. д.

В бывальщинах, легендах и исторических преданиях часто отражены реальные обстоятельства, в которых действовали Р., упоминаются конкретные места, где существовали разбойничьи шайки, грабившие прохожих

Разин, Кудеяр и др.), или красавец, как моравский Ондраш. Ему приписываются зооморфные черты (ср. образ Соловья-разбойника в др.-рус. былинах; русский Р. Селезень мог оборачиваться селезнем; герой севернорусских преданий атаман Блоха мог превращаться в блоху, атаман Сорока — в сороку; болгарский гайдук Делю был легок, как птица, имел хвост и знаки на теле и т. д.).

Представления о том, почему герой стал разбойником. Р. часто становились беглые солдаты, крестьяне, бежавшие от феодала, рабочие, не стерпевшие обиды от начальника или непосильного труда, а также просто безнравственные и жестокие люди, считающие разбой своеобразным ремеслом и легким способом заработать на жизнь. Причиной ухода в Р. могли быть разорение хозяйства, гибель скота во время зимовки, отсутствие денег, чтобы заплатить непосильные налоги,

ит. п. В легендах о «благородных» Р. эти причины идеализируются: познав на себе всю тяжесть господского гнета, герой уходит в Р., чтобы помогать бедным, восстанавливать поправную социальную справедливость, наказывать тех богачей, которые жестоко обращаются со своими крестьянами. Во многих рассказах подчеркивается мотив мести, подвигнувший героя стать Р.: атаман Рошин стал Р., получив пощечину от барина за какую-то провинность (рус.); Яношик уходит в Р., чтобы отомстить за смерть отца, которого по приказу графа засекали палками (словац.); отца Ондраша также засекали насмерть, а тело привезли на навозной телеге; мстя за надругательство, Ондраш становится борцом за социальную справедливость (морав.). Для южнославянских преданий и песен о гайдуках наиболее актуален мотив сопротивления турецким поработителям: воевода Делю, например, стал гайдуком, чтобы спасти честь своих трех сестер, которых хотели забрать турки; Байо Пивлянин становится гайдуком, потому что его разорил турецкий сборщик налогов (болг.). В сербской песне «Старина Новак и князь Богослав» уход Новака в гайдуки объясняется тем, что ему было нечем заплатить налог в триста дукатов для постройки крепости Смедерево.

Действия разбойника выстраиваются по образцам обрядового поведения. В рассказах о Р. часто присутствует мотив ритуального посвящения в Р.: посвящаемый должен подвергнуться испытаниям и продемонстрировать необычную силу и ловкость, например, одновременно высоко подпрыгнуть и выстрелом из пистолета попасть в верхушку дерева; сломать самое толстое дерево, раздавить в кулаке камень, убить на лету орла, пройти над пропастью по гладко острутанному бревну и т. п.

По западнославянским поверьям, Р. будет сопутствовать удача, если он в начале своей разбойничьей деятельности сначала ограбит самого близкого человека — Яношик (пол., словац.) и Ондраш (морав.) грабят собственных отцов. Согласно русским преданиям, у Р. появляется сила и ему сопутствует успех, если он, выходя на разбой, убьет первого встречного, даже если им окажется его родная мать или беременная сестра. Впрочем, человеческая жертва может быть заменена символической: Р. измеряет первого встречного (ср. Мерка), вырубает шест по его мерке и разрубает этот шест на мелкие части.

В легендах и преданиях Р., особенно атаман разбойничьей шайки, наделяется чертами колдуна, обладающего сверхъестественными способностями. Р. уже при рождении или в раннем детстве обнаруживает свою необычность: подобно Илье Муромцу он до определенного срока сидит на печи (как Емельян Пугачев или Яношик, который сидел на печи до двадцати четырех лет); Ондраш родился по молитвам родителей, долго не имевших детей, а при его рождении над домом запылал огненный шар (морав.); Довбуш не родился, а был вынут из чрева матери (укр. карпат.). Р. получает сверхъестественную силу из материнского молока: Яношика мать до четырнадцати лет кормила грудью, после чего он стал таким сильным, что вырывал из земли большие дубы. Довбуш уже в три года мог перекинуть через плетень корову.

В легендах встречается мотив обучения Р. колдовскому ремеслу у мифологических персонажей или наделяния его магическими атрибутами, в которых заключена его волшебная сила, за какую-либо услугу или правильно пройденное испытание. Степан Разин учится колдовству у цыгана или старика; атаманша Пелагеюшка посылает свою сестру Арику в обучение к атаману Лысому — колдуну и чернокнижнику, прожившему два века и способному взглядом останавливать суда (рус.); Яношик получает волшебную мощь, находясь в услужении у самой старшей из босорканей, возлюбленной чернокнижника.

Разбойничья деятельность получает в преданиях двойственную оценку. «Благородные» Р. осмыслялись в фольклоре как защитники бедноты, а их разбой оправдывался тем, что они грабили только богатых, чтобы помогать бедным. Герой-Р. дает беднякам денег (тайно или явно) на постройку дома, покупку лошади или коровы; раздает деньги голодающим; приносит одежду детям; дает деньги невесте-бесприданнице, встречному нищему; встречной крестьянке дает денег на корову; встретив в лесу крестьянина, идущего продавать последнюю лошадь или корову, дает больше денег, чем они того стоят, и т. д.

Поведение Р. — отщепенцев общества, грабящих и убивающих мирных людей, оценивается в преданиях резко негативно. Жестокость и безнравственность — главная черта характера такого Р. Разбойничьи шайки нападают на дорогах на прохожих и проезжих, останавливающих на ночлег в селах, грабя

как богатых, так и бедных, отнимая последнее, убивая людей даже из-за небольших денег. На речных и морских путях Р. облакадывают данью рыбаков и торговцев; тех, кто не желает платить, убивают, а их суда сжигают. Р. нападают на села, особенно когда там остаются только женщины и дети, и уносят из домов все сколько-нибудь ценное, а село поджигают. Р. истязают своих жертв, особенно купцов, ремесленников, зажиточных поселян, и подвергают их пыткам, чтобы выведать, где они спрятали деньги. Западнославянские Р. подковывают свою жертву гвоздями или вбивают гвозди в зад.

Согласно легендам и преданиям, Р. неуловимы, а все попытки поймать разбойника долго остаются тщетными. Р. уходит от погони благодаря ловкости и находчивости: переодетый дурачит преследователей; незаметно проходит мимо сторожей, поставленных, чтобы его поймать; уходит от преследования на быстрых конях, прыгает на ходулях, сбрасывает солдат с горы и т. д. Волшебство позволяет Р. уходить от погони и избегать пленения, исчезая на глазах у всех, оборачиваясь соколом или «отводя глаза» преследователям и появляясь одновременно в разных местах или заставляя солдат схватить вместо себя чурбан или тюфяк (рус.). Яношик, которого окружили солдаты, когда он в корчме пил водку — перевернул рюмку и ушел, а солдаты остались стоять неподвижно. Отойдя на значительное расстояние, Яношик послал мальчика повернуть рюмку обратно, после чего солдаты получили возможность двинуться (словац.). Аналогичный мотив связан и с именем Ондраша (морав.). Оковы и кандалы не держатся на Р., спадая с его рук и ног (рус., укр., словац.); в частности, Кармелюк владел разрыв-травой, от которой распадалась кандалы. В русских преданиях герой уходит от преследователей с дымом, например, закурился папиросу, как Чуркин; с водой — просит напиться, умыться, плеснуть водой и ныряет в ковш с водой, уходя из плена. Будучи посаженным в тюрьму или в крепость, Р. может уйти оттуда, нарисовав на стене, на полу мелом или углем лодку и весла и плеснув на рисунок из кружки водой, после чего он вместе с товарищами «уплывает» из стен тюрьмы (рус.); в другом случае схваченный Р. просит истопить баню и также «уходит» с водой.

Общим для рассказов о Р. является мотив неуязвимости героя. Считалось,

что Р. заговорен от пуль, которые просто отскакивают от него; сыплются ему за пазуху, он их вытряхивает после боя из одежды; выплевывает попавшие в него пули без всякого ущерба для себя; отбрасывает их назад, поразив противника его собственными пулями; его не берет сабля (рус., укр., словац., чеш., болг.); Никола Шугай оттоптал пули зеленой веточкой, которая делала его неуязвимым; разбойника Головача поймавшие его паны безуспешно пытались сварить живьем в сыворотке, а он, сидя в кипящей сыворотке, играл на флейте (укр. карпат.).

Пленение Р. обычно осуществляется с помощью хитрости и обмана. Чаще всего его удается поймать благодаря «знающему», который объясняет, в чем заключена сила Р. или что нужно сделать, чтобы не дать Р. уйти от погони. Например, Разина удалось удержать в тюрьме, когда ему перестали давать воду (чтобы он не смог «уплыть»), а пойли только квасом; в другом случае «знающий» мужик преградил ему дорогу огарком лучины, связав его соломенной веревкой и передал властям. Чаще всего в легендах о поимке Р. присутствует мотив женского коварства — героя выдает его жена, любовница или посторонняя женщина, узнавшая тайну его неуязвимости или местопребывания и сообщившая об этом властям; жена или любовница выдает Степана Разина, атаманов Кудеяра, Сорочку, Рощина, Кривенкова, Подмарькова и др. (рус.); Олексу Довбуша выдает его любовница Дэннка, жена Штефана, выведавшая у Р. тайну трех золотых волосков, делавших его непобедимым (з.-укр.); в севернорусских преданиях Р. выдает его любовница, открывая властям, что он бывает бессилем после мытья в бане, после соития с женщиной и т. д. Юрая Яношика поймали только после того, как старуха посоветовала насыпать ему под ноги гороха — Яношик поскользнулся на горохе и был схвачен (словац.).

Предания о смерти Р. содержат устойчивый мифологический мотив: героя, который заговорен от обычных пуль и сабель, можно убить только оловянной или медной пуговицей (рус.); пулей, изготовленной из украденного у него серебра или золота — так в болгарских гайдушких песнях убивают гайдуков Делю, Велко, Инджу. Олексу Довбуша убивают пулей, в которую заливают три вырванных у него же золотых волоса и яровую пшеницу, которую двенадцать попов святят

в двенадцати церквах (укр. карпат.). Ср. известные представления о том, что ведьму, колдуну, вампира, черта и др. можно убить только серебряной, медной пулей (пуговицей).

В западнославянских преданиях и легендах пойманный Р. часто подвергается мучительной казни — его колесуют, подвешивают за ребро на крюк и т. д. Но при этом он демонстрирует выдержку и мужество. Например, Яношик, подвешенный на три дня за ребро, все это время курит и пел (словац.).

В русских рассказах о знаменитых Р. присутствует тема их посмертной участи, которая аналогична участи великих грешников и вообще «нечистых» покойников — их не принимает земля. В частности, Разинна не принимает ни Волга, ни земля — он обречен мучиться в горе до Страшного суда; каждую ночь к нему прилетает змея, которая сосет у него кровь, рвет его тело, которое днем опять нарастает; по другим легендам, Разин жив и летает ночью над Волгой; в виде громадного орла живет в Разинских горах; в виде старика встречается людям и спрашивает их о жизни и т. д. Кудеяр после смерти обитает в землянке на Кудеяровой горе, ночью к нему прилетает большая птица, которая долбит голову Р. в наказание за грехи; труп разбойника Калги через год после похорон выходит из земли — чтобы его похоронить, в тело вбивают кол (с.-рус.).

Частично лиро-эпические песни о Р. повторяют сюжеты прозаических жанров, также образу биографические циклы (ср. русский цикл песен о Разине, словацкие «збойницкие» песни о Яношике, карпатские песни о Довбуше и опришках). Другие песни содержат ряд устойчивых сюжетов о Р.; ср., в частности, сюжет «Сестра и братья-разбойники» (в.-слав., з.-слав.): девушка попадает в плен к Р., после расспросов выясняется, что она — их сестра; сюжет «Муж-разбойник убивает брата своей жены» (пол., полес.); сюжет «Брат-разбойник убивает свою сестру» (полес.) и др.

С представлениями о Р. связан известный мотив зачатых **кладов**, спрятанных ими в разных местах, — попытки завладеть этими кладами заканчиваются для простых людей неудачей. Легенды связывают эти клады с именами Ондраша (т. н. Ондрашевские погреба, которые находятся в Липтальских горах, морав.), Яношика, который спрятал сокровища на Валгоре в серебряном ведре или на вершине горы Вепре, где их сторожит чер-

ный пес (словац.); Довбуша — его сокровища хранятся в горе Кедровой (укр. карпат.); клады Разина находятся в Жигулевских горах; пребывание кладов Кудеяра связывается со многими местами России.

В русской народной драматургии известна пьеса «Лодка» (другие названия: «Атаманская шайка», «Черный ворон», «Шайка разбойников», «Улус-атаман»), сюжет которой является переработкой разбойничьей песни «Вниз по матушке по Волге».

В топонимических преданиях часто встречаются объяснения названий мест, пещер, возвышенностей, оврагов, связанных с деятельностью Р., где располагались их станы, наблюдательные площадки. В разных местах Поволжья известны «Беседные» и «Думные» горы, на которых думали думу, собирались Разин, Пугачев и др. разбойники; там же известны названия местностей «Стевьякина шапка» — здесь, согласно преданию, Разин оставил шапку; «Настина гора» — здесь похоронена любовница Разина, и т. п.

В словацком народном искусстве широко известны картинки на стекле, отражающие разные фрагменты легенд о Яношике.

Лит.: Александрова Е. А. Устная проза о Разине // Уч. зап. Даугавпилсского пед. ин-та 1959/4; Богатырев П. Г. Словацкие эпические рассказы и лиро-эпические песни («Збойницкий цикл»). М., 1963; Богатырев П. Г. Фольклорные сказания об опришках Западной Украины // СЭ 1941/4:58–59; Гнатюк В. Народні оповідання про опришків // ЕЗ 1910/26; Гнатюк В. // ЗНТШ 1899/5–6:16–17; Дружинин М. А. Народные предания о Кудеяре // Тульский край 1926/3:33; Криничная Н. А. Русская народная историческая проза. Л., 1987: 171–185; Путилов // СК 2:178–189; Народ про Кармалюка // Збірник фольклорних творів. Київ, 1961:163–226; Смирнов В. Клады, паны, разбойники // ТрКОИМК 1921/26:1–49; Соколова В. К. Русские исторические предания. М., 1970:112–186; ЖС 2003/3:52–54; ЖС 2005/1:46–48; Българско народно творчество. Хайдушки песни. София, 1961; Щепан.КД:184–187; Melicherčík A. Jánošíkovska tradícia na Slovensku. Bratislava, 1952; Зел.ОРАГО 1:65; Москвитянин 1844/12:35; Чулк.АРС:77; Шух.Г 5:171; КА; Марин.НВ:97; Fed.LB 1:93–95,100,189, 223,228–229,252.

Е. Е. Левкиевская

РАЗРУШАТЬ — см. *Ломать, разрушать.*

РАЗРЫВАНИЕ НА ЧАСТИ — см. *Уничтожение ритуальное.*

РАЗРЫВ-ТРАВА (рус. *разрыв-трава, прыг-трава, скакун-трава, трава прыгун, трава огонь*, укр. *закарпат. клин-трава*, пол. *gozguw*, болг. *разков, разковниче*, серб. *отвор трава, расковник, детелина*, хорв. *trava od olivoga, se-otpriga*) — мифическое растение, с помощью которого можно отмыкать замки и находить клады. Поверья о Р.-т. известны всем славянам.

Согласно русскому поверью, Р.-т. цветет один раз в год в купальскую ночь (ср. **Папоротник**), при этом цветение очень коротко — за время его человек едва может прочесть молитвы «Отче наш», «Богородица» и «Верую». По восточносербскому поверью, Р.-т. ночью светится. Найти Р.-т. можно только случайно: попав на нее, коса переламывается; если бросить Р.-т. вместе с другой скошенной травой в воду, она одна поплывет против течения (рус., укр., бел.). Если Р.-т. положить на наковальню, **кузнец** не сможет сковать **железо** (рус.). Если на **детелину** наступит конь, у него выпадут гвозди из подков (серб.); для добывания Р.-т. на луг выводили коня в железных путах, которые рассыпались при соприкосновении с Р.-т. (серб.). Способностью Р.-т. «переснивать» **металлы** пользовались воры, закладывая ее в разрез на пальце или ладони и давая ране срастись. Р.-т. можно было также носить под языком. После этого человек получал способность открывать замки (рус., бел., серб., хорв., з.-болг., малопол.).

С помощью Р.-т. можно добывать спрятанные под землей **клады** (о.-слав.) — ср. хорв. *zetaljski ključ*, серб. *земли кључеви* 'разрыв-трава'. «Отворяющая» способность Р.-т. проявляется и по отношению к человеку. Чешская легенда говорит, что у человека, случайно уснувшего на Р.-т., выпали все зубы. В вост. Сербии бытует поверье, что **расковник** может «отворить» женщину, избавить ее от бесплодия.

Словенцы в долине р. Савы считали, что *taurčica koren*, обладающий свойствами Р.-т., можно найти в том месте, где **радуга** (*taurica*) упирается концами в землю.

По поверьям, способностью распознавать Р.-т. обладают некоторые животные и птицы.

У чехов, лужичан, хорватов, русских, белорусов, украинцев и жителей польско-словацкого пограничья распространены легенды о **дятле**, приносящем некое растение, чтобы освободить своих птенцов, запертых в гнезде (ср. также серб. *детелина* 'разрыв-трава', связанная с дятлом лишь названием). Этот сюжет восходит к античной традиции: Плиний в «Естественной истории» (X, 18) и Элиан в трактате «О природе животных» (I, 46) упоминали о том, что если закрыть гнездо дятла, то он принесет «траву, враждебную камню» и с ее помощью откроет гнездо. У Элиана есть также упоминания о том, что для вызволения своих птенцов из закрытого гнезда **удод** добывает разрыв-траву (*saxifraga*), разрушающую любые преграды (Клинг.ЖАСС.75); аналогичное поверье зафиксировано у словенцев. Таким образом, можно полагать, что в фольклоре славян сохранился фрагмент древних общеевропейских представлений. По поверью из центр. Белоруссии, Р.-т. добывают **сорока, сова**; сандомирские поляки считают, что Р.-т. приносит **ласточка** для того, чтобы оживить сваренные человеком яйца.

В юж. России, на западе Украины, в вост. Сербии, Болгарии и Далмации рассказывали, что Р.-т. умеет находить **черепаха**. На Балканах и в Белоруссии **расковник** или **разрыв-траву** находят **еж** (ср. макед. *еж-трава* 'разрыв-трава'), чтобы освободить своих детенышей, запертых в гнезде. На Рус. Севере говорили, что **змея** знает некую траву **лом**, сокрушающую замки (архангел.). В Далмации считали, что можно добыть корень Р.-т., если бросить в клубок сплетенных змей свой **пояс** или обрывок одежды и бежать против солнца.

По поверьям из Лики (Хорватия), подарить Р.-т. человеку могла **вила**, благоволящая к нему.

В вост. Сербии считали, что корень **расковника** напоминает фигуру человека, и различали «мужской» и «женский» **расковник**; корни такой формы использовали в народной магии.

Лит.: Белова О. В. Легенда о дятле и разрыв-траве в книжной и устной традициях // ЖС 1997/1:34; Аф.ПВ 2:397–399; Терещ.БРН 1848/5:92; Гура СЖ (по указ.); Зел.ОРАГО 1:51; Клинг.ЖАСС.75.94–95; РДС.235; Бул.УН.500–501; ТрОИВ 1911/5:10; Болг.ПДМ:31; Бел.М.421; Fed.LB 1:169.333–334; ZWAK 1881/5:127; 1882/6:311–312; 1885/9:71; 1887/11:53; Sob.

RNPV:335; Марин.НВ:62, 103; Чаж.РВБ: 86—87,309; СМР:252—253; СМЕР:463—465; Бор.ПВП 1:295, 2:204; ГЕМБ 1936/11:52.

О. В. Белова

РАЙ — часть «того света», блаженная страна, в которой пребывают Бог, ангелы, святые и души праведных. Славянские народные представления о Р. сложились под сильным влиянием христианства; однако слово **raj*, известное всем без исключения славянским языкам, по общему признанию этимологов, принадлежит к праславянскому лексическому фонду (в балтийских и румынском языках заимствовано из славянского); его иранское происхождение в последнее время оспаривается в пользу родства с такими исконно славянскими словами, как *рой*, *река*, и изначальной семантической связи «с проточной водой, очевидно, образовавшейся преградой, которая отделяла 'рай' от мира живых, по древним представлениям» (Трубачев О. Н. Труды по этимологии. Слово — История — Культура. М., 2004/2:477—478). Будучи приспособлено к обозначению христианского понятия рая, слово сохранило в славянских языках и архаическую, дохристианскую семантику. В древнейших верованиях славян деление на Р. и ад не прослеживается; слово *рай*, как и *вырей* (*нрей*), часто обозначает вообще потусторонний мир, мир мертвых (ср. словен., хорв. *rajlik* 'покойник').

Описания Р. в др.-рус. литературе («Житие и подвиги преподобного отца нашего Агапия Чудотворца» — рус. списки с XII—XIII вв.; «Сказание о Макарии Римском» — с XIV в.) восходят к Толковой Палее. В Р. был сотворен человек (Р. был сотворен «ради Адама, но ради Евы был затворен» — духовный стих «Плач Адама»). См. **Сотворение мира**. В легендах и поверьях широко представлена библейская тема «утраченного» рая, который откроется после **Страшного суда**, тема изгнания из Р. первых людей.

Др.-рус. «хожения» и видения описывают Р. как остров. В «Послании епископу тверскому Феодору о земном рае» новгородского епископа Васкиля Калки (сер. XIV в.) говорится, что новгородцы-мореходы достигли «земного рая», расположенного за высокой горой с изображением Деисуса, откуда исходило сияние и слышалось пение. В русских

духовных стихах пение — непрменный атрибут Р.; земное пение считается «отзвуком» рая, признаком святости и праведной жизни (Ник.УНК:116).

Народная эсхатология непоследовательна и во многом противоречива; в ней сочетаются книжные (библейские и апокрифические) представления и дохристианские верования. Картина Р. строится на оппозиции аду по ряду существенных признаков: верх—низ, небо—земля, восток—запад, правый—левый, свет—тьма, праведность—грех, радость—муки.



Адам и Ева в раю. Картина на стекле. 1835 г. Кросненское воеводство (Польша)

Из трех основных «моделей» Р., известных книжной традиции, — «сад», «город» и «небо» — в народных верованиях наиболее разработан образ рая-сада, однако этот сад чаще всего помещается на небе и тем самым сливается с образом рая-неба; он нередко рисуеться как огороженное, замкнутое пространство, обнесенное высокой стеной, что сближает Р. с городом.

Образ рая как цветущего сада, соответствующий этимологическому значению греческого названия Р. (*παράδεισος*), встречается уже в описании «похорон руса» у Ибн Фадла (X в.) и составляет наиболее устойчивый стереотип в народных верованиях. По пред-

ставлениям крестьян Русского Севера, Р. — это вечно зеленый сад, находится на небе. В Р. ничем не кормят, но никто не испытывает голода, потому что там царит прекрасный запах. В Полесье Р. представляли себе как огромный сад в небе, огороженный высокой, в десять верст, стеклянной стеной, прикрытой стеклянным сводом. Там никогда не бывает зимы и непогоды, всегда светит солнце, причем не жарит, а греет; там не бывает ни грома, ни молнии; всюду яркая зелень, огромной высоты деревья, масса ярких цветов — синих, белых, красных, издающих такое благоухание, что непривыкший может задохнуться. Там обитают всякие звери, но они никогда не трогают: волк не нападает ни на коней, ни на овец, медведь не трогает пчел. Праведные души живут в мире и согласии, возлежат на пуховых подушках и ничего не делают — обо всем заботится Бог и не жалеет для них ни хлеба, ни остального. Когда ангелы приносят новую душу с этого света, ее встречают звуки труб, колокольный звон, радостная музыка. По мнению полешука, темные пятна на солнце — это Р., просвечивающий через светило (Рiет.КДР:152—153).

В польском языке в значении 'рай, сакральное пространство, местопребывание Бога и высших сил, куда после смерти попадают души праведников' употребляется слово *niebo*. В Р., который представляется благоухающим цветущим садом, ведет узкая тропинка (тогда как в ад — широкая дорога); ворота в Р. охраняются небесным ключником Архангелом Гавриилом с золотым мечом или св. Петром (а ворота в ад постоянно открыты); райский огонь светит, но не обжигает; в Р. царят блаженство, красота и радость.

По некоторым сербским представлениям, Р. находится на небе, за адом, который ближе к нам; по пути на «тот свет» покойник встречает высокую стену, за которой пропасть — это ад, за ним еще одна стена, за которой рай, там всегда светит солнце, но тем не менее очень холодно. В Р. праведную душу доставляет архангел Михаил, он переносит ее на золотой удочке через мост из волоса; попав в Р., душа окаменеет; чтобы ей не было холодно, она заворачивается в покрывало, данное покойнику на похоронах (ГЕМБ 1930/10:129). Обитатели Р., праведные души — бесплотные тени, облаченные в белые одежды; они не едят, не пьют, не вступают в брачные связи. Перед каждым сложено то, что он отдавал людям, и то, что близкие приносили

ему в поминальные дни. Женщины живут со своими первыми мужьями, а мужья — с первыми женами; супруги вдов и вдовцов становятся в Р. их слугами. По другим описаниям Р. — это зеленый луг, на котором резвятся дети, собирают охапки цветов, чтобы вечером отнести их Богу (СЕ.Зб 1909/14:244).

Болгары помещали Р. на нижнем ярусе небес, над которым ярус ангелов, далее святых и Бог, и представляли себе Р. как красивый парк (луг) с цветами, деревьями, источниками, где царит вечная весна, светит солнце, слышится пение ангелов, или прекрасный сад на небе с огромным деревом (иногда яблоней) посредине (ср. представления о **древе жизни** или **мировом древе**), ветви которого накрывают весь Р. и дают постоянную тень его обитателям. Праведники сидят там отдельными группами — мужчины, женщины, девушки, парни, перед каждым — трапеза, которую родные принесли на поминки; праведники не едят, не пьют, молчат; все они одного возраста — 30 лет; они живут без всяких забот и наблюдают муки грешников в аду, расположенном под Р.

По некоторым болгарским поверьям, обитатели Р. одеты в крестильную рубашку (*кумовска риза*), а убитый носит окровавленную одежду. В Р. покойник встречает своих ранее умерших родственников, которые его ждут и выходят ему навстречу. В определенные дни года (чаще всего от Страстного четверга до Троицы) врата Р. открываются, и души отправляются на землю к своим близким; в некоторых местах отверстие неба (и связь Р. с адом) связывается с канунами праздников Рождества, Крещения и Юрьева дня, когда происходят чудесные явления в природе (см. **Чудо**). Открытие райских врат на Пасху для всех (как для праведников, так и для грешников) связывали иногда и с тем, что в течение Светлой недели в церкви открыты царские врата (укр. полтав., харьков.). Ср. сказочный сюжет о душах мертвых, отпускаемых из Р. в Лазареву субботу (болг., БФП *802E*).

Болгары полагали, что свой рай и свой ад существует для представителей всех конфессий (э.-болг., Дупница). Рай и ад для христиан находятся в середине неба, рай и ад для других — по краям (софийск.). Бытуют также представления, что Р. существует только для христиан, представители всех других религий отправляются в ад (Дупница). Чаще считается, что рай и ад — общие для всех, потому что

Бог не делает различий между христианами и иноверцами после смерти. Встречаются верования, что существует отдельный Р. для иноверцев, ад же общий для всех (кюстендил.).

Согласно другим верованиям, Р. находится на земле, где-то очень «далеко, за горами, за морями», наверху, рядом с солнцем или на высокой железной горе; чтобы после смерти попасть в Р., нужно всю жизнь собирать срезанные ногти, тогда после смерти они срastутся и помогут вскарабкаться на гору (бел.). Болгары помещают Р. на востоке, где восходит солнце, а ад — на западе. Чтобы попасть в Р., надо перейти через «адскую реку»; для этого в печь после выпечки хлеба бросают три полена, которые помогут перебраться через реку (Никиф.ППП:96).

В белорусских верованиях Р. — то же, что рай (*вырай*); птицы населяют Р. с тех пор, как Бог изгнал из рая согрешившего человека; при этом Бог делит птиц, как и людей, на добрых и злых, и пускает в Р. только добрых: зимой в Р. они своим пением тешат святых людей и ангелов, а летом пребывают на земле и улаживают людей.

Р. представляется бесконечным блаженством, которым после смерти награждаются праведные души. В рассказах об обмираниях, повествующих о посещениях «того света» (ср. сказочные сюжеты: болг., БФП *806*, *806А*), присутствуют картины Р. (обычно контрастирующие с картинами адских мук), в которых Р. и ад нередко оказываются пространственно совмещенными в некоем помещении и находящимися как бы по обе стороны длинного прохода, так что путешествующий во сне видит их одновременно. В Р. стоят золотые и стеклянные дома (рус. владимир.); там находится длинный дом, где живут неродившиеся дети, матери которых вытравил плод (ПА, житомир.); в Р. все люди «живут по возрасту, дети с детьми, старики со стариками — кварталами. Живут в больших домах, каждый — в клетушке, малюсенькой комнатке» (укр. чернигов., НБ:41). Образу Р. как «помещения» отвечают представления о том, что у Р. есть ворота или двери, запирающиеся на ключ; ключами от Р. владеет св. Петр (или Петр и Павел), св. Михаил или св. Николай. По свидетельствам иностранцев, русские при похоронах вкладывали покойнику письмо к св. Николаю, которого они считали стражем райских врат. Люди безгрешные или «отмолившие свои гре-

хи» при жизни, а также умершие на Пасху, от Страстного четверга до Вознесения или Троицы попадают после смерти прямо в Р.; в разных локальных традициях к этой категории умерших могли относиться разные группы лиц: дети до семилетнего возраста; люди, убитые молнией; иногда также женщины, умершие родами; люди, умершие на Светлой неделе, и др. По поверью калужских крестьян, радуга, набирая воду, захватывает утопленников на небо, и тогда они попадают прямо в Р.

В славянских сказках мотив посещения Р. представлен в сюжетах о человеке на божьем месте или о божьем зеркале (в.-слав., СУС 800; болг., БФП 800), о пьенице в Р. (в.-слав., СУС —800*), о богатом, которого не пускают в Р. с возом хлеба (укр., СУС —804В**; болг. БФП *804С*), о добродетельном старике, попавшем в Р., потому что дал нищему денег на постройку дома (рус., укр., СУС 809**); о невестке, награжденной за добродетель трапезой в раю (болг., БФП *802С**); о человеке (солдате), хитростью проникающем в Р. (болг., БФП *1738D*; рус., Аф.НРА:96—115).

В песенном фольклоре юж. славян отражены следующие мотивы: Бог строит Р., забывая парней вместо кольев, девушками переплетает ворота, а стариками подпирает (родоп.); посреди Р. стоит золотое дерево — Господь, а вокруг летают мухи — души некрещенных детей (болг.); некрещеного ребенка при райских вратах отправляют «на три реки»: одна река — материнское молоко, другая — материнские слезы, третья — вода для крещения (серб., хорв., словен.); ребенка, обидевшего мать, не пускают в Р., пока он не принесет воды мертвым (хорв.); св. Петр говорит ребенку, что его пустят в Р., если он наберет роз и украсит ими райские врата (хорв., словен., серб.); человека изгоняют из Р., потому что мать слишком много плачет о нем (болг.).

В русских духовных стихах слово рай синонимично словам царство небесное, небеса; Р. наделяется эпитетами светлый, пресветлый, прекрасный, святой, пресвятой. Р. — место обитания небесных сил и ветхозаветного Авраама; в Р. всегда чистое небо, в нем нет смены времен года.

Символическое изображение Р. представляют собой некоторые обрядовые реалии, ср. рай 'свадебное дерево для украшения каравая' (укр.), рай — эпитет каравая в свадебных

песнях (бел.), *рай* 'соломенное рождественское украшение, «паук»' (укр.).

Лит.: Порф.АСВС:89–90,205–207; ПЛДР 2:154–163,650–651; ПЛДР 4:42–49,531–534; Соб.МС; Генер.РНПЗЖ:34–35; Григ.РБФ:60,75; Пиг.ВПМ:179–182; Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М., 2004; Ник.УНК:116; СМ?:402–404; Аф.СБМ (по указ.); НБ:40–43; БВКЭ:146–147; РКЖБН 1:93,284,442; Агап.МОСК:290–291; Страх.НПР:68, 115; ЖС 1997/3:31–34; СУС № 800–809; СЭТ:58–69; Чуб.МВ 1:198; Бел.М:421–422; Ріет.КДР:152–153; SSSL 1996/1: 89–90; Марин.НВ:234; БМ:289–290; БФП:757, № 800–809; Ков.НАМ:17; Врж.РНМ:340–341; Šm.MIS (по указ.); Krst.ІМНР:58; ПА.

О. В. Белова, С. М. Толстая

РАК — нечистое животное, родственное гадам и наделяемое в народных представлениях мужской символикой и маркированностью движения вспять.

В ряду гадов *Р.* терминологически сближается прежде всего с насекомыми, ср. рус. владимир. *чертова вошь* (Зел.ОРАГО 1:186), урал. *водяной сверчок 'рак'*, *морской паук 'краб'* (Даль 4:57). С другой стороны, укр. *рак* — название жука-олени, *рачок* — водяной скорпион (Гринч. 4:4), рус. *земляной рак*, болг. *рак*, *див рак*, *рачка* — насекомое медведка (Даль 2:312, Геров 5:71). Из других животных *Р.* чаще всего коррелирует с рыбой. Иногда он объединяется с ней по общему признаку обитания в воде: ср. рус. «На безрыбье и рак рыба» (Даль 4:56); пол. «*Wszysto jedno: rak guby i żaba guby*» [Все равно: рак рыба и лягушка рыба] (Kolberg O. *Przysłowia*. Warszawa, 1977:403); русская примета: много *Р.* — к хорошему улову рыбы. Иногда, напротив, *Р.* противопоставляется рыбе по некоторым другим признакам — ср., например, поговорки: укр. «Не буде риба раком» (Гринч. 4:4), рус. «Рак не рыба, комисар (прапор) не офицер» (Даль 4:56), белорусские колядки о раке и рыбе и т. п.

В некоторых районах России раков считали нечистыми, дьявольскими и животными и в пищу не употребляли. У белорусов встречается представление об обращении в *Р.* черта, спасающегося от молнии (могилев.).

В анекдоте о глупцах ползущего *Р.* принимают за черта (с.-рус., СУС 1310*). У лужичан известна быличка об огромном *Р.* возле водяной мельницы, который прогонялся с мельницы всех, кто там находился. Избавиться от него удалось лишь с помощью особых заклинаний.

«Богоотступничество» *Р.* представлено в сербской быличке из Алексинаца. Бог замесил хлеб на крови распятого Христа и бросил в море на съедение морским животным. Рыба откусила кусок, а рак не стал есть, ползти назад. Поэтому Господь благословил рыбу, сделал ее кровью красной, а рака наказал тем, что он стал передвигаться, пятясь задом.

Мужская символика *Р.* проявляется в фольклорных текстах (ср. распространенную шуточную песню «Танцевала рыба с раком, а петрушка с пастернаком...»). В белорусских и украинских свадебных песнях *Р.* символизирует жениха (в некоторых вариантах караваных песен вместо *Р.* выступает другой мужской брачный символ — заяц). Например, в Полесье на запойнях поют: «Знаты рака, що був в пожары: / Пожарем пахнэ, а дымом дышэ; / Знаты женишка, що в тестя був: / Внном пахнэ, а медом дышэ» (Пинский у., Булг.П:98). Любовно-брачные мотивы в связи с *Р.* встречаются также в шуточных и игровых песнях. Мотив жених-бы *Р.* на девушке представлен в сказочных сюжетах «Царевич-рак» (СУС 433В) и «Муж-рак» (СУС 440), в различных локальных вариантах которого вместо *Р.* могут выступать другие гады: лягушка, жаба, уж, змея, змей, червячок.

Согласно народной легенде, Бог дал *Р.* глаза сзади (бел., укр., пол.). Отсюда поговорки, вроде «Зміловався Бох над раком да жопі (срацы) вочы дав» (ПА, ровен.).

Маркированность зада и инверсия движения (ср. *ползти раком*, *ракушки*, *рачки* 'пятиться задом', Даль 4:57) — признаки, присущие *Р.* в народных представлениях (ходят задом наперед, имеет глаза сзади), — используются в народной медицине. Ребенка, которому «скрутило зад», натирают раковым маслом (малопол.); для удаления (возвращения назад) соринки из глаза под веко помещают жерновку *Р.* — известковый камешек из его желудка (великопол.); глаза *Р.* используют как средство от поноса (гроднен.). Польский травник XVII в. рекомендует есть *Р.* при отравлении беленой, чтобы яд вышел назад.

Р. применяется также для лечения лихорадки и роста зубов. Больному лихорадкой дают пить воду, в которой Р. пробыл 12 дней (витеб.), высушенные и размолотые рачьи глаза или жерновки (люблин.). Чтобы у детей лучше прорезывались зубы, им вешают на шею жерновки Р. (укр. харьков., пол. серадз.).

Использование Р. в обрядах вызывания дождя объединяет его с другими гадами и насекомыми. Убиение Р. с целью вызвать дождь известно на Украине (ровен., хмельниц., львов.), при этом в Ровенской обл. хоронили Р., делали ему могилу, ставили крест и поносили по нему как по покойнику. У карпатских украинцев, напротив, причину засухи видят в том, что жаба или гад закрыли источник, поэтому считают, что если закопать Р. в землю, дождь не будет идти.

Р. обладает и отвращающими свойствами. Польский травник XVII в. советует вывешивать на огороде Р., чтобы черви и насекомые не поедали капусту и другие растения. В Витебской губ. для избавления от кротов закапывали в землю или пускали в кротовую норку живого Р.

По поверью поляков Серадзского воев., самыми мясистыми и вкусными Р. бывают в те календарные месяцы, в названии которых нет буквы «г» (т. е. из летних месяцев только в июле). У лужичан время, соответствующее в календаре знаку Рака, считается неблагоприятным для занятия охотой.

Лит.: Гуря СЖ:398—402.

А. В. Гуря

РАЛО — см. Соха, пауг.

РАСПОЗНАВАНИЕ мифологических персонажей основывается на системе признаков и специальных магических приемов, позволяющих определить демоническую природу человека с целью предупреждения исходящей от него опасности. Иногда уже само Р. считалось достаточным для обезвреживания ведьмы: по верованиям сербских крестьян из обл. Валево, человек, узнавший с помощью магических приемов вештицу, мог лишить ее силы, выкрикнув ей трижды, что она вештица; при рождении девочки в «кровоавой сорочке» (что считалось демоническим признаком) об этом громко сообщалось, чтобы она не

стала вештицей. Вместе с тем разоблачение ведьм признавалось опасным делом. Несмотря на это, магические приемы по Р. широко применялись в бытовой практике всех славян.

Внешний вид и поведение. Согласно некоторым свидетельствам, ведьму можно распознать по густым сросшимся бровям и особому — хмурому — взгляду, обращенному в сторону или к земле (о.-слав.); по красным зубам (серб.), красным, диким глазам, в которых вместо зрачков — козел с рогами (кашуб.). Она якобы часами может смотреть на солнце; очень любит красный цвет и потому одета во все красное: красные рукавицы, красные штаны, красную юбку, красный платок на голове, под которым она скрывает небольшой бочонок от смолы; она спит не на кровати, а на тачке и т. п. (кашуб.). У сербов и черногорцев главным признаком ведьмы считаются усы («крест испод носа» [крест под носом]), а также «крававые» глаза, косые глаза, впалые глаза, густые сросшиеся брови. Владимирские крестьяне полагали, что глаза у колдуна пустые, без мальчиков (зрачков); а тульские — что отражение в зрачках у колдуна может быть перевернуто вверх ногами. На юго-востоке Польши утверждали, что чаровница, как и упырь, красного цвета, у нее дикий взгляд и бегающие или больные и часто слезящиеся глаза. Нередко верили, что ведьмы имеют хвост, что под мышками и на лобке у них не растут волосы (серб., пол.) или, наоборот, что все тело их заросло густыми волосами (серб.), что вдоль спины у них идет черная полоска волос, что рот и тело их покрыто темными пятнами (болг.) и т. п. См. также **Ведьма**.

У вост. славян встречается представление, что ведьма не оставляет следов на снегу; что люди, знающиеся с нечистой силой, отбрасывают две тени. По мнению поляков, ведьма выдает себя тем, что при питье водки она опустошает рюмку «единым духом», а не троекратным пригублением, как обычные женщины; что она не может оторвать взгляда от пасхальной писанки, что во время пасхального крестного хода она обходит костел не трижды, а лишь один или два раза. Русские тоже узнавали ведьму по ее поведению во время крестного хода: она шла не с народом, а навстречу ему, т. к. ее не пускала нечистая сила. На Ровенщине полешуки отличали ведьму по тому, что она упорно не хочет выходить из церкви за крестным ходом, цепляется за столб

или за священника. Там же считали колдунами людей, откровенно нарушавших строгие запреты на работу в праздники: «который шые чоботы ў свато, той знахор; который мэле ў мэльні ў свато, той сатану пускае» (ПА, ровен., Берестье).

Русские узнавали ведьму по тому, что днем, когда жнут другие, у нее отворена дверь в амбар, там на сусеке у нее висят три пережженных колоса, чтобы зерно от соседей переходило к ней в сусек. Колдунью-пережиницу можно узнать еще и по тому, что «зерно у ней, если взглядеться, не лежит в сусеке или мешке, а стоит торчком, что опытный человек сразу заметит» (См. ККХ:53). Демоническая природа ведьм и колдунов проявляется и в том, что дым над их домом идет из трубы против ветра или клубится. Ведьму или колдуна можно было опознать и после смерти: владимирские крестьяне были уверены, что при погребении колдуна вырытой земли не хватает, чтобы засыпать могилу.

Возможность увидеть ведьму. Гораздо чаще считается, что увидеть в обычной женщине ведьму простым, «невооруженным» глазом невозможно. Для этого необходимы специальные условия и приемы, дающие человеку «сверхзрение». Одним из важнейших условий является с а к р а л ь н о е время — дни и ночи крупных праздников (Рождество, Пасха, Иван Купала, Юрьев день, Троица и др.), время новолуния, полнолуния, а также праздники, с которыми народные верования связывали внутреннюю жизнь демонического мира, активизацию нечистой силы, слеты и шабашн ведьм и т. п.

Поляки в окрестностях Жешова наблюдали за ведьмами в день св. Люциии, когда те слетались верхом на хлебных лопатах на свои сборнища на границе села, где устранивали между собой побонща, орудия лопатами; на рассвете этого дня матери звали своих детей посмотреть через окно, как ведьмы собираются на свой слет. В других районах Польши считали, что легче всего увидеть ведьму в новолуние через отверстие от сучка в гробовой доске или через среднее окно дома с тремя окнами. Мораване выслеживали чаровниц в ночь накануне дня Филиппа и Якуба. Словаки верили, что в полночь накануне дня св. Люциии, если смотреть через гробовую доску или через замочную скважину в церковной двери, можно увидеть стриг со всей округи, собравшихся в церкви. Отверстие в гробовой

доске считалось магическим и у русских — сквозь него надо было смотреть на прихожан, собравшихся к пасхальной заутрене, и тогда увидишь ведьм с кувшинами молока на голове.

Другое условие — с а к р а л ь н о е место: храм, перекресток или развилка дорог и др. Словаки в Гонте выслеживали стриг в полночь накануне св. Люциии на перекрестке за селом; для безопасности следовало очертить вокруг себя круг мелом, оставшимся от праздника «Три короля», иначе стриги могли забить насмерть. Наиболее распространенные у вост. и зап. славян приемы Р. ведьмы связаны с храмом, с пасхальной или рождественской службой, однако их успех зависит еще от «чудесных» предметов, которые нужно было иметь при себе в храме во время службы, и специальных ритуальных действий, которые сообщают человеку «сверхзнание».

Магические предметы, позволяющие увидеть ведьму. В Закарпатье женщины, отправляясь на службу в Сочельник, брали с собой деревянную ложку, которой они мешали рождественские блюда, и верили, что с помощью этой ложки они смогут отличить в церкви ведьм. Для большего эффекта этой ложкой (*варехой*) следовало мешать все 9 блюд рождественского ужина; хозяйка должна была целый день ни с кем не здороваться, не молиться, в церкви также не надо было креститься, здороваться, молиться, оглядываться, и только тогда можно было увидеть тех, кого там называют *босарканями*; при этом ни в коем случае нельзя было выдать этих ведьм, иначе они убили бы ее.

В польском Поморье магические свойства в распознавании ведьм приписывались найденной конской подкове: ее надо было завернуть в узелок из платка, повесить себе на шею и так пойти в костел, тогда увидишь там чаровников и чаровниц; считается, что их может распознать и священник: неся священные дары, он видит на головах у ведьм шапки, но после службы он уже не может их узнать.

Во многих случаях магическую силу можно было сообщить подобным предметам только с помощью специального, весьма сложного ритуала. Поляки Силезии узнавали ведьму с помощью ветки яблони, вишни или сливы, которую срезали в первое воскресенье адвента, а затем брали с собой на рождественскую службу в костел. Украинцы на Карпатах в Сочельник собирали с четырех углов стола разложенный чеснок, от каждой головки

отделяли по зубчику, клали в горшок, в котором варились кулеш, ставили горшок на окно и растили чеснок до Пасхи. Отправляясь на пасхальную всенощную, брали в рот зеленые перья проросшего чеснока и держали их во рту в темноте всей службы в церкви, пока не посятят куличи. В этот момент становилось видно, что у некоторых женщин на голове подоиник с молоком — это и есть ведьмы. Мотив подоиника с молоком на голове ведьмы относится к числу самых распространенных, что объясняется типичным вредоносным действием ведьм — **отбиранием молока** у коров.

В Сербии распространено верование в магическую силу чеснока, гороха или другого растения, проросшего через голову убитой змеи (обычно первой увиденной весной). В Боснии ловили змею перед днем Сорока мучеников, отсекали ей голову, вкладывали в эту голову чеснок и закапывали ее в огороде, а на Пасху или в Петров день срывали перья проросшего через голову змеи чеснока, прикрепляли их к шапке и так шли в церковь на службу: вештицы будут подходить и просить снять чеснок.

Широко применялся в подобных магических действиях сыр. На Черниговщине считалось необходимым в заговенье на Великий пост взять в рот сыр и с ним во рту переночевать, а в понедельник спрятать сыр хорошенько в пояс и тщательно его беречь. В святую заутреню явиться с сыром в церковь и, когда батюшка скажет: «Христос воскрес!», сказать: «У меня сыр есть!» «Ведьмы еще в церкви станут отымать сыр, а по выходе из церкви кинутся в погоню за обладателем, крича "отдай сыр!". Для обороны надо иметь побольше маку-текуна и им бросать в ведьм, те станут собирать мак, а преследуемый тем временем успеет убежать» (Гринч.ЭМЧ 6:57). В окр. Львова брали первый слепаленный и приготовленный в последний день масленицы вареник, клали его в мешочек и носили в течение всего Великого поста слева под мышкой, а затем в святую ночь, имея при себе этот вареник, можно было увидеть, как ведьмы во время пасхальной службы мечутся, словно слепые, не находя выхода из церкви. На Волыни подобные действия совершали с маленьким кусочком сыра, который носили за пазухой рубахи весь Великий пост, и на всенощной могли видеть ведьму с кувшином молока на голове. Тот же способ практиковали крестьяне Западной Белоруссии, носившие весь пост

подвешенный на суровой нитке кусочек сыра справа под мышкой и произносившие вслух или про себя при каждой встрече, даже со своими родными: «Маю сыр запустны». Русские Саратовского края высматривали ведьм на Пасху, держа за щекой кусочек сыра, сбереженный с Чистого четверга, и верили, что после слов священника «Христос воскрес!» ведьмы с дойницами на голове повернутся спиной к иконам. Поляки Мазовша с той же целью в Великую субботу брали кусочек освященного сыра и носили его при себе до самых Зеленых Святков, т. е. до Троицы; при этом они строго следили за тем, чтобы не снимать его с себя, и тогда на Троицу в костеле можно увидеть ведьм с подоиниками на голове; несмотря на страх, нужно оставаться в костеле. «так как больше нигде, кроме костела, их не увидишь».

Изготовление магических предметов. По словацким верованиям, надо было от Людии до Рождества изготовить стульчик из целого куска дерева без единого гвоздя или клина, причем каждый день можно было ударить топором лишь один раз. Тот, кто такой стульчик изготовил (лучше всего из ели, в крайнем случае из бука), в костеле на рождественской службе становился на него коленями, и тогда он видел всех стриг — за алтарем или же обращенных к алтарю спиной. Стриги имели при себе знак своей «деятельности» — подоиник, масленку, веретено, хлебную лопату и т. п. Увидевший стриг должен был как можно скорее возвращаться домой, иначе стриги могли догнать его и сурово избить; чтобы их отогнать, надо было сыпать мак, через который стриги не могли перейти. В Моравии тоже делали стульчик от Людии до Рождества и высматривали ведьм, стоя на нем на коленях во время рождественской службы, через отверстие от сучка в гробовой доске. Подобный способ Р. характерен для словацкого, карпатоукраинского и южно-польского ареала. Украинцы на Карпатах рекомендовали начать делать скамеечку в Рождественский сочельник и, ударяя лишь один раз топором каждый день, работать целый год и закончить ее в следующий Сочельник; затем взять скамеечку с собой на всенощную, взять еще зерно кукурузы, выпавшее неразмолотым из-под мельничного камня и запеченное в хлеб, и тогда можно увидеть босорок. Целый год следовало делать и борону из бузины, начиная с Юрьева дня, ежедневно,

не пропуская ни праздников, ни воскресений, в течение года до следующего Юрьева дня. Затем на Юрьев день до рассвета нужно идти этой бороной боронить, тогда к дому исполнителя ритуала должна прийти каждая ведьма, какая есть в селе; нередко она и сама не знает, зачем пришла, но прийти не может. По представлению русских крестьян, ведьм можно было увидеть и в доме, и во дворе, если по четвергам Великого поста делать борону из осины, а в Страстную субботу спрятаться с зажженной свечой за этой бороной и ждать появления ведьм.

У словаков, кроме стульчика, магическим предметом, разоблачающим стриг, мог быть пастушеский бич, сплетенный от Люцин до Рождества; лепешка, испеченная в день св. Люцин и принесенная с собой на рождественскую службу в костел, и др. Увидеть стригу в костеле мог также тот, кто каждый день от Люцин до Рождества делал по одной насечке на ручке двери; в этом случае он узнавал стригу по исцарапанному носу. Если каждый вечер от Люцин до Рождества смотреть в зеркало, то в Рождественский сочельник можно увидеть в нем стригу. В Моравии на Люцин начинали строгать поварешку и кончали ее изготовление в Сочельник, затем просверливали в ней дырку и сквозь эту дырку в костеле высматривали ведьм, узнавая их по подойникам на голове. Магическим предметом, позволяющим увидеть ведьм, могла служить также ветка черешни, срезанная на Люцин и распустившаяся к Сочельнику; ее брали с собой в костел, чтобы разглядеть после окончания службы ведьм, выходящих первыми из костела.

У юж. славян тоже известна магия с «люцийским» стульчиком, но она ограничена некоторыми районами Словении (преимущественно на юго-востоке) и Хорватии (Славония). Словенцы придавали особое значение дереву, из которого изготавливался стульчик: требовалось использовать три, девять или двенадцать пород дерева или древесину исключительно «мужских» или, наоборот, только «женских» деревьев; каждый день брать дерево новой породы и т. п.; при работе нельзя было говорить, работать можно было только до захода солнца и т. п.; лишь строгое соблюдение всех предписаний позволяло разглядеть на рождественской службе ведьм, обращенных лицом к дверям, с благодцами на голове, «с голой задницей» и т. п. В некоторых районах Словении

волшебный стульчик после службы необходимо было уничтожить — бросить в воду или сжечь, чтобы избежать мести ведьм. Вместо стульчика в подобной магии мог использоваться кожух, который начали шить в день св. Люцин, а завершили в Сочельник; надев его в рождественскую ночь, человек приобретал способность увидеть во время службы всех ведьм и колдуний.

Откладывание поленьев, щепок и т. п. Широко распространено представление о том, что ведьмы можно привлечь, заставить ее прийти, если в великий праздник, на Рождество или на Пасху, разжечь поленья, щепки, прутья и т. п., откладываящиеся по одному на протяжении определенного периода времени. По верованиям словаков, на Рождество стриги приходили в дом, где горели поленья, откладываящиеся каждый день до солнца от Люцин до Рождества. В ю.-вост. Польше в день св. Люцин девушки шли с топором в лес, срубали (непрерывно одним ударом топора) молодую осинку, разрубали ее на мелкие чурки и ежедневно вносили по одной в дом и подкладывали в огонь, причем чурок должно было хватить до Рождества. В Сочельник они поджигали оставшиеся чурки и на этом огне кипятили завернутые в полотно иголки, шпильки и т. п., купленные за гроши; во время кипячения держали дверь приоткрытой, веря, что ведьма должна прийти и тем самым разоблачить себя.

В Вольнской губ. считали необходимым по всем пятницам Великого поста выбирать из мусора по одной щепочке и на Пасху перед рассветом все семь щепочек зажечь; тогда непременно придет ведьма просить огня. На Житомирщине был обычай в каждое воскресенье Великого поста вынимать из печки по одному поленью из тех, что там сушатся, и откладывать их до Пасхи, а потом, во время пасхальной всенощной, их поджигать — тогда ведьма прибегает что-нибудь одолжить или под каким-нибудь другим предлогом. Белорусы советовали каждый понедельник Великого поста приносить дрова в дом, часть от каждой охапки откладывать на горище, а в первый день Пасхи, до рассвета, взять все эти скопившиеся дрова и поджечь их в хлебной печи, тогда все ведьмы со всего села сбегутся и станут жалобно просить дать им огня. Но давать огня никак нельзя, а надо сразиться с каждой ведьмой по отдельности и постараться покалечить ее так, чтобы у нее потекла кровь, тогда ты из

всю жизнь будешь избавлен от колдовских чар. Так же советовали поступать на Черниговщине. Известны такие приемы и русским. Владмирские крестьяне на протяжении Страстной недели топили избу, начиная с одного полена и прибавляя каждый последующий день по полену; в конце недели, в Святой день, должен был явиться в эту избу колдун и умереть. В Сургутском крае весь пост оставляли по одному полену от утренней толпки, а во время пасхальной заутрени растапливали эти же поленьями печь; ведьмы слетались просить огня; если же вынуть между ними и дверью половицу, ведьмы якобы не смогут найти выхода из избы.

«Запирание» ведьмы. Мотив замыкания ведьмы в пространстве дома или церкви, преграждения ей пути назад присутствует во многих местных традициях. В Далмации проверяли, не является ли женщина вештицей, переворачивая после ее входа в дом метлу у двери вверх ногами или переворачивая очажную цепь; при этом считали, что если это вештица, то она не сможет выйти из дома. Там же практиковались разнообразные магические действия, «запирющие» ведьм в церкви во время службы. Например, в Полице во время рождественской службы нужно было взять одну монетку (солдия), рассечь ее на четыре части и разложить эти четвертинки по углам церкви, тогда по окончании службы все начнут расходиться, а ведьмы не уйдут и будут цепляться за священника. Того же эффекта можно достичь, если в Сочельник перебросить через храм полено смоковницы (инжира), благословленное в Белую субботу. В Далмации, на о. Крк, во время рождественской службы опоясывали храм пряжей так, чтобы никто не заметил, тогда вештицы и колдуны не смогут выйти из храма. В окрестностях Бара с той же целью втыкали иглу в порог при входе в церковь. В Черногории считали, что легче всего распознать вештиц на Пасху, для чего нужно во время пасхальной службы на крыше церкви перевернуть одну черепицу, и тогда вештицы не смогут сдвинуться с места до тех пор, пока черепицу не перевернуть назад.

Для распознавания ведьмы применялось также «преграждение пути». В Полесье в ночь на Ивана Купалу разбрасывали коноплю по дороге, где скот идет на пастбище, или же протягивали поперек дороги нитку, веря, что корова ведьмы, отнимающей молоко, не смо-

жет перейти через коноплю или через нитку, она будет реветь и поворачивать назад. Болгарские женщины из Софийского окр., встретив весной на лугу у воды черепаха, снимали с себя пояс, расстилали их на траве, преграждая черепахе путь, и определяли, кто из них ведьма, по тому, перейдет ли черепаха через пояс, веря, что чрез пояс ведьмы черепаха перейти не может.

Причинение ведьме боли. Одним из самых популярных способов Р. были действия, якобы причинявшие ведьме нестерпимую боль и потому заставлявшие ее придти к исполнителям этих действий, просить их прекратить и обещать не заниматься больше злокозненными делами. В Полесье на купальском костре кипятили девять иголок с отломанными ушками, и тогда ведьма сама приходила к костру просить пощады. Поляки Велюнского повета кипятили в полночь молоко в плотно закрытом горшке, и когда оно закипало так, что горшок готов был разорваться, ведьму страшно «пекало», и она приходила под предлогом просьбы о чем-нибудь. Сходные верования известны на Украине. В Кулянском у. Харьковской губ. для разоблачения ведьмы рекомендовали налить на сковороду молока той коровы, которую выдает или испортила ведьма, поставить сковороду на огонь, тогда ведьма немедленно придет под каким-нибудь предлогом, потому что по мере нагревания молока в ней будет усиливаться внутренний жар, и она станет умолять снять сковороду с огня. Чтобы доставить ведьме физические муки, словаки выливали молоко на навозную кучу и бил по ней прутьями шиповника или же лили молоко на раскаленное железо, и тогда стрига приходила и умоляла прекратить ее страдания. В ю.-вост. Польше бросали в огонь «следы» ведьмы или найденную в поле конскую подкову, отчего ведьму начинало жечь адским огнем, и она прибегала просить вынуть их из огня. А западные белорусы бросали раскаленную докрасна подкову в поддонник с молоком «испорченной» коровы, тогда ведьма немедленно приходила, потому что сердце ее так «шнптит», как подкова в молоке. Поляки Вармии для отваживания ведьмы считали нужным раздеться догола, завернуться в простыню, запереть двери и окна и бить метлой по порогу дома, веря, что это доставляет нестерпимую боль ведьме и заставляя ее прийти, чтобы дотронуться до угла дома.

Широко известно также калеченные животных, в которых якобы обращается ведьма. В Полесье в купальскую ночь караулили в клеву ведьму, которая могла выдти корову; заметив лягушку или кошку, отрубали ей лапу, а наутро узнавали, что одна из соседок «кульгае» (хромает) — она и есть ведьма. Этот способ разоблачения ведьмы известен и юж. славянам. Хорваты Истрии в случае, если ночью стрига нападет на спящего человека и начнет «давить» его, советовали как можно скорее вскочить и бросить на пол нож, чтобы ранить стригу в ногу; на следующий день можно увидеть, как одна из женщин хромает. Черногорцы племени Кучи, подозревая в летучей мыши вештицу, старались поймать ее и слегка подпалить ей крылья на свече или над огнем, а затем отпустить со словами: «Приходи завтра, я дам тебе соли!» Если бы на другой день в дом пришла соседка за солью, да еще со следами ожога, ее признали бы вештицей. В Боснии и Герцеговине, в Далмации и других сербских и хорватских областях верили, что если покалечить или убить животное (курницу, «черную птицу», лягушку и т. п.), в которое обернулась вештица, то и женщина будет ранена или убита.

К древнейшим способам распознавания ведьм относится известное всем славянским традициям «испытание водой», о чем имеются письменные свидетельства и множество этнографических записей XIX—XX в. Уже в XIII в. в «Поучении преподобного Серафима» осуждался этот языческий способ доказательства вины подозреваемых в колдовстве: «Вы же воду послухоумь постависте и глаголете: аще утопати начнеть, неповинна есть; аще ли поплаветь — воховь есть» (ПЛДР. XIII век. М., 1981:450). Тем не менее еще в самом конце XIX в. он применялся — например, на Украине: во время засухи, которую приписывали злокозненным действиям ведьмы, всех женщин загнали в реку, чтобы определить, кто из них ведьма. У владимирских крестьян применялось также «испытание огнем»: чтобы узнать ведьму, всех женщин «пропускали» через «живой» огонь; отказавшаяся пройти через этот огонь считалась ведьмой.

«Знающие» люди, к которым обращались за помощью те, кто стал жертвой порчи, определяли виновника с помощью своих магических приемов: показывали ведьму или колдуна в зеркале, в стакане воды; выливали яйцо в стакан с водой и по получившемуся изобра-

жению угадывали колдуна; идентифицировали виновника порчи по оставленным на месте преступления нитке, лоскуту его одежды, волосу и т. п.

Лит.: Толстая С. М. Магические способы распознавания ведьмы // SMS 1998/1; Менсеев М. «Ja, tam je en takšen, ko zna». Vedeževalci — nasprotni čarovnici na slovenskem podeželju // SMS 2006/9. Вин.НД (по указ.); РДС; ПА; Слащ.ДР; УНБ 430—497; Череп.МРРС; Бор.ВВ; Зеч.МБ. Кат.РУ. См. также лит. к ст. **Ведьма**.

С. М. Толстая

РАСТЕНИЯ — одна из основных составляющих окружающего мира (наряду с животными и неживой природой), объект мифологической интерпретации и символизации, атрибут многих обрядов и ритуалов. В традиционных представлениях Р. занимают промежуточное положение между миром «мертвой» природы, с которым сближаются по признаку неподвижности (ср. **Камень**), и миром животных и людей, с которым Р. объединяет свойство роста, наличие жизненного цикла от рождения до смерти (см. «**Житие**» **растений и предметов**). Р. и его части (корни, ветки, побеги, листья, почки, цветы, наросты, ствол, стебель, плоды) наделяются мифологическими свойствами и широко используются в обрядности, народной медицине и магии. Подобно другим сферам жизни, Р. имеют своих святых покровителей (например, св. Симон-Зилот заведует травами — в.-слав.).

Растение, воспринимаемое как живое существо, мифопоэтически соотносится с человеком и наделяется его свойствами: Р. имеют душу (ср. пол. *duśza* 'сердцевина ствола'); считается также, что после смерти человека его душа может перейти в Р., в обряде Р. могут замещать человека; в фольклоре Р. разговаривают, плачут, испытывают страх и печаль. У болгар известно представление о том, что из дерева происходят инородцы и иноверцы. Вегетативный код используется в языке и фольклоре для номинации и описания человека, его тела и характера, физиологии, возрастных этапов его жизни, ср. выражения *молодо-зелено, во цвете лет, зрелый возраст, увядшая красота, кашуб. ku'et* 'молодой возраст', рус. диал. *первая завязь* 'о ребенке-первенце', семечко 'обра-

щение к ребенку', *покушать горохику, гороху обьесться* 'забеременеть', *дуб, пень* 'тупой, упрямый человек', *былинка, тростинка* 'тоненькая, субтильная девочка или девушка', пол. *kwiatek* 'девичество', укр. *калина страпими* 'потерять невинность', «цветочные» личные имена, прежде всего женские типа *Цветана* (особенно у юж. славян); мотив растительного происхождения детей («в капюсте нашли», «на грядке сидел», «на дереве вырос») и «прорастания» на земле душ умерших; духовный стих «Человек живет, как трава растет» (ср.: «Дни человека, как трава; как цвет полевой, так он цветет», Пс. 102:15), мотив превращения человека (молодой невестки) в дерево; польскую загадку: «*W czerwieni się narodziło, w zieleni się pachodziło, w bieli ścięto, do domu wzięto*» [В красноте рождено, в зелени хожено, в белизне срезано, домой взято] с двойной отгадкой: 'злаки, хлеб' и 'человек' и мн. др. Цветение и зелень Р. ассоциируются с жизнью, здоровьем, счастьем; увядание, засыхание, опадание листьев — со смертью.

Народная ботаника делит Р. на культурные и дикие. Среди культурных Р. в качестве отдельных классов, наделяемых разными культурными смыслами и функциями, различаются зерновые, бобовые, технические (лен и конопля, из волокна которых делают ткань, а из семян — масло), овощи, плодовые деревья и виноград; дикие Р. включают в себя лесные деревья и кустарники, травянистые Р., а также грибы и лесные ягоды.

По другим признакам и оценкам Р. делятся на чистые, божественные, святые (береза, вяз, дуб, клен, липа, ясень, барвинок, овес, гречка и др.) и нечистые, дьявольские (осина, бузина, табак, сорняки); добрые (дуб, бук, липа, береза) и злые (ясень, верба, ольха); пахучие (базилик, мята, медуница) и зловонные (валериана, полынь); колючие (репейник, терновник, боярышник, ежевика); вечно-зеленые (сосна, ель, барвинок); **Р.-обереги** (чеснок, полынь, крапива, можжевельник); целебные (шиповник, лопух, ромашка, верба); ядовитые (белена, полынь); мифические (разрыв-трава, блудный корень, плакун-трава); приносящие счастье (кизил, ромашка) или несчастье (плющ, гортезия) и т. д. Р. делятся также на мужские и женские в зависимости от грамматического рода их названий и способности приносить плоды: плодовые деревья считались «женскими» в

отличие от лесных, «мужских» (см. **Мужской—женский**).

В номинации Р. находят отражение особенности их внешнего вида и их свойства: форма (рус. *кувшинка*, бел. *глечики*, пол. *dzbanki*), цвет (хорв. *zelenika* 'самшит'), запах (пол. *śmierdziuch*), вкус (рус. *горчица*), способность колоться, цепляться (*колючник* 'трава *Carlina*', пол. *łęczysca* 'сорняк'), вид сока (бел. *кываўнік* 'зверобой', чеш. *krvavnik* 'чистотел *Chelidonium*', болг. *млечок* 'молочай'); место произрастания (пол. *borówka* 'черника', рус. *земляника*); время цветения и/или сбора (бел. *святаянник* 'зверобой', пол. *świętego Antoniego ziele* 'чабрец', рус. *Петров крест*).

Название может указывать на обрядовую и магическую роль Р.: серб. *брзородица* (букв. 'быстрородящая') — трава, которой окуривали женщину во время родов; серб. *зубњак* — растение, применяемое против зубной боли; пол. *rozchodnik* 'очиток' — растение, которое якобы разгоняло тучи, болг. *разгон* 'лютик', используемый при ревматизме и лихорадке; *детская травка* 'мята, душица', которую клали в купель ребенка; пол. *targownik* — растение, приносящее удачу в торговле (пол. *targ*), и т. п. Названия лекарственных Р. часто содержат в себе указание на болезнь или больной орган: пол. *serdecznik* 'пустырник', *liszaj* 'лютик', рус. *чистотел*, укр. *остудник* и т. п.

Как средство языковой номинации Р. используются термины родства (рус. *мать-и-мачеха*, полес. *братки*); зоологический код (рус. *волчье лыко, баранчики*, пол. *ośla stopa* 'мать-и-мачеха'), причем часто с отрицательной коннотацией «некрасивый, непригодный, ненастоящий» (рус. *волчьи ягоды*, пол. *psi rutianek* [собачья ромашка] — ромашка без запаха). Непригодные к употреблению Р. получают эпитет *глухой, слепой, мертвый*, например, крапиву, которая не жжется, называют *pokrzywa ślepa, martwa, głucha* (пол.).

Названия Р. могут отражать мифологические и легендарные мотивы их происхождения, ср. пол. *szarcie ziele* [трава черта] 'анемон', болг. *юдино дърво* [дерево Иуды] 'плющ', рус. *адамова голова*. В свою очередь и сами названия Р. могут быть источником фольклорных сюжетов, например, раздвоенный стебель *прострел-травы* приводит к появлению легенды о том, что его пронзил стрелой архангел Михаил, целясь в Сатану, спрятавшегося за это Р. (рус.).

Происхождение растений. В космогонических и этнологических легендах и преданиях, а также песенном фольклоре Р. возникают из тела человека, Христа, Иуды, Ирода, грешника, дьявола и т. п. (ср. легенды о происхождении хрена, лука, чеснока и табака из тела Иуды — укр.); из останков трех сирот, убитых злой мачехой, вырастают барвинок, базилик и мята (по другой версии — полынь); из пепла сожженного внебрачного ребенка — роза (словац.). Из крови, пролитой Христом, вырастает базилик (укр.), рута (пол.), зверобой (ю.-слав.). Пионы возникли из **крови**, пролитой в битве людьми разной веры: черные — из цыганской крови, синие — из крови турецкой, а красные — из сербской (серб.). Поляки называют резуху (*Agabis agaposa*) *волосами господина Иисуса* (*włoski Pupa Jezusa*), это Р. якобы произошло из волос Иисуса, которые обрезала Богоматерь. Из рта человека, который при жизни постоянно говорил: «Радуйся, Мария!», вырастает лилия, а изо рта свекрови, оговорившей невестку, — ядовитая чемерица (хорв.). Слезы Богородицы превратились в **горох**; в том месте, где они упали, вырос клевер (пол.), дикая гвоздика (чеш.), сказочная плакун-трава (рус.); от слез матери, пролитых по сыновьям, убитым татарами, произошли маргаритки (укр.). Из пота Богородицы, бежавшей по горным кручам и скалам с новорожденным Христом, появилась герань (серб.). От слюны дьявола, плюнувшего с досады, что ему не удалось соблазнить Христа, зародился **картофель** (рус.).

В чешской легенде в майоран или фиалку (*mateři douška* [душа матери]) превратилась душа умершей матери, которая, горя о своих осиротевших детях, вышла из могилы и распустилась цветком. Русины Закарпатья верили, что душа умершего уходит в деревья, чем объясняется почитание *души дерева* и обычай сажать дерево на могиле умершего, ухаживать за ним, чтобы оно не засохло и род умершего не пресекся; на кладбищах обязательно сажают Р., уничтожение которых (сорванная ягода, цветок) считалось святотатством, за что покойник мог отомстить (рус., Заонежье).

Р. появляются из остатков ритуальной пищи. Из крошек, оставшихся от рождественского ужина и «посеянных» в день св. Степана, вырастает ромашка (чеш., словац.); из скорлупы пасхальных яиц — трава *маруна* (ромашка *Matricaria*) (лемки; ровенское Полесье) и душистые цветочки (словаки Венгрии).

Оброненная Богородицей рукавица превращается в растение *божа ручка*, *божьи ручки* (укр., рус. диал.); потерянные св. Петром ключи — в первоцвет (пол. *kluczyki świętego Piotra*); выплунутый св. Петром хлеб — в **грибы** и т. п.

Р. создаются Богом и дьяволом с помощью слова: например, черт насеял осота, забыв с испугу слово, сказанное Богом, и повторяя вместо *овес* и *гречиха* слова *осот* и *горчица* (укр. чернигов.). Дьяволу приписывают создание табака (вологод.) и **сорняков**: куколя, осота и др. На Гуцульщине бытовало поверье, что все травы от Бога и только **папоротник** от черта.

Люди могут превращаться в Р. в результате заклятия, **проклятия** матери, мужа, родителей, Богородицы: ленивая дочь, проклятая матерью «в недобрый час», превращается в осину; в наказание за нарушение запрета, за ложь, злобу, зависть, за совершенный грех (инцест, убийство, самоубийство): например, за неверность девушка превращается в цикорий, чтобы вечно ждать своего любимого у дороги (чеш.); юношу по имени Василь в базилик (*василек*) обращает русалка, которая в Троицын день заманила его в поле и защеколота (укр.).

В фольклорных произведениях (песнях, балладах, этнологических преданиях) широко известны мотивы появления Р. на месте гибели героя (ср. сюжет о чудесной свирели, сделанной из Р., выросшего на месте преступления, и обличающей убийцу), на могиле несчастных любовников, на месте погребения грешника (табак вырастает на могиле совершивших инцест брата и сестры) или праведника (хиландарская виноградная лоза на могиле св. Симеона Мироточивого). Иногда Р. вырастает на месте прощания героев: в одном из причитаний невеста говорит своей матери, что если на месте, где они расстались, вырастет яблоня, значит, житье ее замужем хорошее; если береза — житье среднее, если же осина — «то житье будет последнее» (Потеб.СМ:297).

Этиологические легенды рассказывают также о происхождении отдельных признаков, свойств растений: о дрожании листьев осины или тополя, бесплодии вербы, плюща, белазне ствола **березы**, пятен на листьях **зверобоя**, мелком зерне **проса** и т. п.

Главные этапы вегетации Р. в целом и отдельных их видов календарно детерминированы. У юж. славян день

св. Трифона (2.II) считается праздником пробуждения виноградной лозы; гудулы подмечают появленне листвы на деревьях в Юрьев день: «св. Юрій косичить ліси» (Шух.Г 4:247). Многие календарные праздники или почитаемые в день праздника святые получают растительные эпитеты (ср. рус. *Яблочный Спас*, *Елена Леносейка*, полес. *Иван Цветошин*, болг. *Иван Бильбер*, пол. *Matka Boska Zielna* [Богоматерь Травяная], хорв., словен. *Zeleni Jurij/Juraj* [Зеленый Юрий] и т. п.).

Растения в обрядах. В календарной, семейной, окказиональной обрядности Р., их части и изделия из них выполняют продуцирующую, профилактическую и апотропеическую функции, а также становятся ритуальными символами и используются для украшения обрядовых персонажей, их одежды и помещений. Р. могло быть и объектом ритуальных и магических действий, и их инструментом, орудием или средством. Первая функция свойственна главным образом деревьям (см. *Дерево*, *Дерево культовое*): вторая — веткам, прутьям, зелени, плодам, изделиям из Р.; они служили орудием продуцирующего битья, ритуальным символом (см. *Венок*, *Зелень*), лечебным средством, украшением, инструментом гаданий, апотропеем (см. *Растения-обереги*), отгонным средством и т. п. Р. выступало и как магический локус: повесив на березу убитую змею, вызывали дождь; верили, что под *чернобыльником*, если его вырыть между заутреней и обедней в день св. Иоанна, найдут уголь, который лечит лихорадку (рус.), и т. п.

Из Р. (прежде всего злаковых и бобовых) готовили ритуальное угощение: таковы гречневая каша (*roganiskie krupy*), оставляемая в *Задущный день* (2.XI) душам умерших (пол. *смаз.*); блюдо из гороха на «медвежьих праздники» (болг.); приготовленная из пшеницы с медом *кутя* (ср. ее ю.-слав. название *пчелице*) (о.-слав.); Р. подмешивали в тесто обрядовых хлебов (например, базилик) и в корм скоту и домашней птице, чтобы сделать их более плодотворными, а также защитить от нечистой силы и болезней.

Р. использовались в качестве охранительного средства: букетиками, венками, гирляндами, отдельными веточками, цветами украшали людей, животных, постройки, отмечая границы «своего» пространства; иногда растения держали при себе скрытно, носили за пазухой или зашитыми в подол одежды. В свадебном

обряде невеста украшалась венком из барвинка, мирта, руты, розмарина, самшита, базилика и т. д.; Р. прикалывали к одежде, поясу, голове или головному убору, вплетали в волосы, в венки, в руки свадебным чинам давали букетики; прикрепляли к сосудам с водой, свадебному знамени, втыкали в свадебный каравай. В похоронном обряде ветками Р. обкладывали тело умершего, клали их в изголовье покойника, вплетали в венок, вставляли ему в руки, зашивали в подушку; у юж. славян все пришедшие проститься с покойником и домочадцы должны были держать в руках по веточке базилика. После похорон Р. втыкали, сажали на кладбище, укрепляли на могильных крестах, украшали растениями посуду во время поминальных трапез; в дни поминовения усопших бросали в воду — для умерших. Р. клали рядом с роженицей для облегчения родов, обкладывали голову младенца для крепкого сна, клали ему в купель при купании; на растения клали плаценту при закапывании, сыпали первые срезанные волосы ребенка. Букетиками барвинка сваха одаривала гостей на крестинах (зап. Полесье).

В календарной обрядности растениями украшали участников обходных обрядов; при севе — пахарей, волов, инвентарь. При завершении жатвы Р. втыкали в «бороду» из колосов; после молотбы украшали ими столб в центре гумна. При первом выгоне скота в Юрьев день юж. славяне вешали на ворота венки из сирени — для здоровья скота. В окказиональных и повседневных действиях украшали участников обряда (см. *Пеперуда*), бросали в колодцы для вызывания дождя; окуривали место, в которое ударила молния, закладывали в фундамент строящегося дома и т. д.

Обрядовые функции и символика Р. во многом определяются их природными свойствами. Одно и то же Р. могло быть использовано в различных обрядах в зависимости от того, какое из этих свойств оказывалось востребованным. Так, вечнозеленые Р. (ель, пихта, сосна, мирт, розмарин, плющ и др.) ассоциировались с идеей здоровья, жизненной силы и долголетия и использовались в обрядах рождественского цикла (см. *Рождество*). Вечнозеленые Р. воспринимались и как символ жизни после смерти: с хвойными Р. провожали человека в последний путь, сажали кипарис, тую на могиле умершего, хоронили в можжевеловом лесу (Рус. Север). Вместе

с тем их колючесть и сильный запах обусловили их применение в качестве апотропея (наряду с боярышником, крыжовником, терновником, крапивой, репейником и др.): еловые ветки втыкали накануне купальской ночи в дверях хлева, чтобы уберечь скот от ведьм и болезней (укр.).

Растения в магии. Растениям приписываются магические и волшебные свойства: Р. могут исполнять желания, сообщать человеку дар всеведения и способность становиться невидимым, открывать замки и двери (см. **Разрыв-трава**); противодействовать нечистой силе (**папоротник**, которого боялся колдунья и черти; **перелет-трава**, крылатое и птицеподобное Р., и др.), распознавать ее, понимать язык скота и домашней птицы. Магические свойства могли быть «переданы» растениям с помощью специальных ритуалов, например, Р. проращивали через голову змеи и затем использовали в качестве оберега (от ведьмы, болезней, змей), или протаскивали Р. сквозь дырку каравая (в.-серб.).

В любовной магии использовались цветы, плоды, зелень таких Р., как **любисток**, словац. *ľubovník* 'зверобой', дягель, вербена, листья калины, рута, розмарин, мирт и др., они помогали вступить в брак, привораживали лиц противоположного пола; ветку розмарина вкладывали в одежду молодого человека, чтобы он воспыал любовью; в Юрьев день девушки вплетали в волосы траву *липаец* 'вид сорняка', чтобы их любили («прилеплялись» к ним) парни (макед.); в ночь на Ивана Купалу девушки вырывали с корнем *тирлич*, приговаривая: «Тирлич, тирлич, ти до мене хлопців покажи!» (Килим.УР 4:142, укр.); отвар из корней *одолень-травы* считался приворотным напитком (рус. архангел., псков.). Р. могли вызывать вещий сон: чтобы увидеть жениха, девушка клала под подушку подорожник, сорванный зубами (полес.), плющ (болг.), крапиву и вербу (банатские геры).

В окказиональных обрядах Р. выступали в функции инструментов магии: например, бросив в колодез чеснок, вырванный с целой грядки (а также лук, мак, льняное семя, рожь, коноплю, просо, огуречный пустоцвет, капустную рассаду), можно было вызвать дождь; во вредоносной магии стручок с девятью горошинками, брошенный перед свадебным поездом, расстраивал свадьбу, превращал участников свадьбы в волков (в.-слав.).

В охотничьей магии для меткости выстрела ружье окуривали травой *адамова голова*, смазывали чесноком (рус.), обмывали отваром барвинка и полыни (чеш.), носили при себе землянику (рус.), прикрепляли к стволу травы *стрельчик* и т. п.

Целебные свойства Р. широко применялись в народной медицине. Считалось, что умение разбираться в свойствах Р. — сакральное знание, доступное только знахарям, колдунам и ведьмам. Однако, согласно легендам, всякий человек начнет понимать язык Р., съев испеченного ужа, и тогда Р. сами расскажут свои секреты (бел.). Лекарственные Р. собирали поодиночке или коллективно до восхода солнца; само время сбора было регламентировано временем суток, фазами луны, календарными датами. Так, собирать целебные Р. надо было в ночь на Ивана Купалу (о.-слав.), на Русальной неделе (в.-слав.), в Юрьев (болг.) и Видов (серб.) день. Иногда сбор лекарственных Р. сопровождался играми, песнями и танцами; сорвав Р., следовало оставить кусок хлеба и деньги — жертву духу растения или обитавшему рядом злому духу. Плоды лекарственных Р. собирали в период созревания (летом и осенью), корни — в конце лета, кору — в период весеннего сокодвижения, траву — в период цветения.

В народной медицине особое значение придается виду, цвету и названию Р. При помощи Р. с отвращающими свойствами (ср. резкий вкус и запах чеснока) лечат бешкетство, укусы змеи; выводят гусениц, червей и домашних насекомых. Ядовитое Р. белена изгоняет «волос» из тела, помогает от зубной боли. Колючие Р. (татарник, лопух) избавляют от колющей боли. У плодовых деревьев (а также у дуба, который с ними сближает наличие плодов) совершали обряд лечения бесплодия. Грецким орехом, чье ядро по внешнему виду напоминает человеческий мозг, снимали головную боль.

В заговорах к Р. обращаются с угрозой мучить его до тех пор, пока оно не вылечит болезнь. Для этого Р. наклоняли, привязывали верхушку к корню, трясали деревья; отсылали на деревья (бузину, вербу, ольху, рябину) болезни (зубную боль, лихорадку, червей в ране); передавали им болезни, просверливая дырку; вешали красные нитки, лоскутки, забивали гвозди в стволы, оставляли деньги в корнях, чтобы остановить болезнь; протаскивали большой черем раздвоенный ствол под согнутым побегом ежевики и т. п.

Процессы возделывания и переработки культурных растений (сев, посадка, прополка, сбор урожая, заготовка и т. д.) были ритуализованы и требовали соблюдения множества регламентаций, запретов, выбора правильного времени и исполнителя, применения специальных магических приемов ради успеха дела. См. **Сев, Пахота, Жатва, Молотьба, Урожай, Огород.**

Р. широко представлены в фольклорных текстах (легендах, преданиях, апокрифических рассказах, сказках, проклятиях, заговорах, парениях, загадках и песенном репертуаре), где они приобретают символическое значение, основанное на параллелизме восприятия мира природы и мира человека (например, калина в свадебных песнях — символ непорочной невесты, в.-слав., пол.; плющ — синоним жениха, болг.). Срезание базилика, ломание кадины, толтание льна, базилика в саду девушки символически трактуются как коитус и дефлорация, а также оставление невестой родительского дома. Символическое отождествление человека с Р. находит отражение в фольклорных мотивах о превращении людей в Р., о произрастании Р. на месте убийства. Сравнение человека и Р. является одним из традиционных приемов народной лирики (например, у девушки из болгарской песни глаза — черные черешни, стан — тонкий тополь).

Р. в фольклоре может почитаться как святое и одновременно считаться местом обитания демонических сил; на языковом уровне в номинации Р. наблюдается взаимозаменяемость имен христианских святых и мифологических персонажей (*вилница коса, богородична коса*).

В основе фольклорного мотива «жития и страдания культурных Р.» лежит магический прием компрессии времени: в сюжете обряда (игры, песни, заговора, былички) проигрывается весь цикл выращивания хлеба, льна, конопли и т. п.

Для загадок с эротическими коннотациями характерно использование названий плодов съедобных Р. для метафорического наименования мужских (виноград, огурец, кукуруза, т. к. серб. *кукуруз* — муж. р.) и женских (смоква, фасоль, тыква) гениталий. Часто в загадках Р. получают имена собственные: «Сидит Федосья, растрепаны волосы» [морковь] (рус.). Символика Р. в толковании сновидений обусловлена их внешним видом или

другими характеристиками, ср. в польском народном соннике: фасоль — к слезам, яблоко — нарыв; свежие цветы — хорошо, увядшие — плохо, бумажный цветок — смерть.

Растительные мотивы широко представлены в народной вышивке, на писанках, в деревянной резьбе, оформлении фасадов домов и т. д. (ср. болгарское представление о том, что домочадцы будут такими же свежими и красивыми, как и вырезанные на доме цветы).

Лит.: Усачева В. В. Мифологические представления славян о происхождении растений // СБФ-2000:259–302; Она же. Мифология растений в болгарских народных песнях // ТезВВБ:104–106; Часовникова А. В. Христианские образы растительного мира в народной культуре. М., 2003; Толстая С. М. «Человек живет, как трава растет»: вегетативная метафора человеческой жизни // Сокровенные смыслы. Слово. Текст. Культура. М., 2004:694–703; Денис.КСД; Зол.ЦАП; Ил.РБФГ; Ил.РЦ; Ниш.БВП; Чајк.РВБ; Бор.ПВП; КСК 1996/1 (там лит.); ЕКЭ 3:241–300; Мор.МР; Machek ĆSJR; Sob.RVNP; Rost.ZCz; Hens.RDR; Nieb.PP; Аф.ПВ; ВСЭС:165,168–172; Даль ПРН:921,930,934; Дуб.КД; Зел.ИТ²:105; Зел.ОРМ²; Зел.ТД; Лог.СОЭ:114,185; Макс.ННКС 1989:382, 1994:351; Манд.ООО:315; ООФМ:199,209,213; РДС:177,268–269,321,335–336, 370,391,419,465,482,485,551,624; СбМАЭ 1992/45:87–88; Болт.НАУ; Болт.УНМ; Fed.LB 1:333; КОО 2:208,209,210; KLV:527; Kolb.DW29:119; 31:146,219–220; Lud 1929/28:63,64; ЭССЯ 26:160; Pal.ZZ; Pet.PDL:65; РММАЕ 1964/8:96; Tyl.MLK:124; Szyf.SOЭ:138,139; ĆL 1912/9:254; Horv.RZL:175–176; Per.RMHP:68,71; Václ.VO:148; Георг.БНМ:35–40; Ив.БФС:185; Лов.:298,416,417; Плов.:306; РЖС:207,208, 213,214; Род.:18; Бор.ЖОЛМ:560,581; Анненков Н. Ботанический словарь. СПб., 1878; Киселевский А. И. Латино-русский ботанический словарь. Минск, 1967; Раслинны свет. Тэматычны слоўнік. Мінск, 2001; Makowiecki S. Słownik botaniczny łacińsko-maorowski. Kraków, 1936; Pelcowa H. Nazwy roślin w świadomości językowej ludności wiejskiej // JK 2001/16:99–111; Buffa F. Vznik a vývin slovenskej botanickej nomenklatury. Bratislava, 1972; Симонович Д. Ботанички речник. Имена билака. Београд, 1959; Материали за български ботаничен речник, събрани от Б. Давидов и А. Явашев, допълнени и редактирани от Б. Ахтаров. София, 1939; Киш М.

Диалектная лексика од областа на растителниот свет. Скопје, 1996; Petauer Ф. Leksikon rastilinskih bogastev. Ljubljana, 1993.

В. В. Усачева

РАСТЕНИЯ-ОБЕРЕГИ — деревья, кустарники, травы, цветы, используемые для защиты от нечистой силы, болезней, порчи, стихийных бедствий и др.; один из основных **оберегов**. Апотропейные функции растение приобретает благодаря своим природным свойствам: сильному запаху (полынь, базилик, хвойные растения), острому вкусу (чеснок), жгучести (крапива), наличию колючек (шиповник, боярышник, терн, ежевика, можжевельник) и др. Обережная функция может быть обусловлена легендарными и мифологическими сюжетами и поверьями, связанными с растениями: на осине повесился Иуда, из терна был сделан венок распятого Христа (о.-слав.), боярышник — прибежище вилы (ю.-слав.), репейник — место обитания черта (рус.) и т. п. Свойство оберега сообщает растениям и церковное освящение в один из календарных праздников (ср. магические действия с вербовыми ветками, освященными в **Вербное воскресенье**, использование юж. славянами оставшихся от **бадняка** кусочков дуба в качестве универсального оберега и т. п.). Известны и специальные ритуалы, придающие растению статус апотропея. Сербы в одну из весенних ночей отрубали кусок тисового дерева, в течение всей ночи стерегли его, положили вблизи костра, а наутро объявляли, что **тис** «готов», его «уберегли». Этим тисом окуривали детей и скот, носили кусочки тиса с собой и т. п. Если освященные растения обычно ограждали человека от опасности, то иные Р.-о. (осина, крапива, боярышник и т. д.) воздействовали преимущественно на самого носителя вредоносной силы: отгоняли, отпугивали, обманывали или символически уничтожали его.

Р.-о. носили при себе (в одежде, в волосах), прикрепляли к охраняемым объектам (окнам, дверям, крыше дома, к воротам; колыбели ребенка; колодцу, загону для скота), **втыкали** в поле, сад, огород, ими **окуривали** людей, скот и постройки, могли; их отварами обмывали, окропляли для защиты от глаза и т. п. Обряды с Р.-о. совершались в наиболее опасные дни, особенно на святки, Троицу,

в канун Юрьева дня, Ивана Купалы, Ильиня дня и др. Р.-о. использовали в семейных обрядах — во время свадьбы, крестин, похорон, а также occasionally, например, отправляясь в дорогу.

Универсальными оберегами считались **крапива, полынь, лук и чеснок**, причем отгонная сила приписывалась не только самому растению, но и его названию, самому слову или магической формуле, в которой оно встречается; например, от лешего можно было спастись, повторяя слово **чеснок** (рус.), от вампира — формулой: «На пути му брои и плогово трье» [Чтобы путь ему преградила марена (растение *Rubis tinctorum*) и колючки боярышника] (серб., Чажк.РВБ:76).

Апотропейческие свойства растения нередко служили мотивом его номинации, ср. морав. словац. *hromotřesk* 'Sempervivum tectorum', пол. силез. *hromotrząsk* 'Sedum acre L.', серб. *нетресак*, болг. *гръмотрън* 'Ononis hircina' — растения, спасающие дом от удара молнии; серб. *чуваркућа, пазикућа* [буквально: 'защитник дома'] и т. п. — растение, защищающее дом не только от молнии, но также от вештицы, болезней и всякого несчастья; рус. *чертополох*, ст.-пол. *czartopłoch* ['пугающий чертей'] — его вешали над дверью, над постелью, клали под подушку для защиты от нечистой силы, им окуривали печные трубы в день Агафьи-коровницы (5.II) от проникновения в дом нечистых духов; вставляли в заросли чертополоха, бросали в нечистого головки чертополоха и т. п.

Защитой села от нечистой силы и стихийных бедствий служило **дерево**: в Словакия сажали **лпцу** в центре села, ту же функцию выполняло майское дерево, которое ставили в центре села в канун первого мая (лужичане, чехи, словаки, мораване). В Болгарии для защиты усадьбы от злых сил сажали вяз как **оберег** от любого зла, болезни. См. **Дерево культовое, Деревце обрядовое**. Чтобы не пустить в пределы своего пространства моровое повetrie, болезни, село окружали живой изгородью из колючих кустарников.

Апотропейными свойствами наделялись **ветки деревьев**: из веток вербы делали крестики и втыкали их в ржаные и пшеничные поля для охраны от неурожая, сорняков, насекомых, кротов; их прикрепляли на чердаке за стропилами, за стрехой для защиты от молнии, бури, града; рыбаки польского Поморья в Вербное воскресенье привязывали вербовую

ветку к сетям, чтобы их не запутала ведьма; в Словакии ветки вербы (кое-где ольхи) во время бури бросали в печь, держали на столе от пожара. См. также **Верба, Лещина**.

Особая защитная сила приписывалась пахучим, жгущим и колючим растениям. Хвойные деревья (ель, кедр, можжевельник, пихта, сосна), обладающие специфическим запахом и иглами, использовались в защитных целях повсеместно. На западе Славии в Сочельник дома, двери хлева, конюшни, ворота украшали хвойными ветками, чтобы ведьма не проникла внутрь. На Украине еловые ветки в канун дня Ивана Купалы втыкали перед воротами, хлевом, в стреху крыши, чтобы защитить дом исхот от ведьмы. Мораване на Пасху втыкали их в посевы для защиты от града. На Витебщине освященные на годовые праздники ветки ели клали при закладке дома под четыре угла, чтобы «перуны» не бил. См. **Ветки, Крапива, Ель, Можжевельник**.

Универсальным оберегом от нечистой силы у славян служила **осина**. На Рус. Севере аналогичные свойства приписывались **рябине**.

Предметы, изготовленные из дерева определенных пород, также использовались в качестве апотропея. В Болгарии верили, что ясень и граб прогоняют злых духов, поэтому из древесины этих деревьев делали коромысла, что должно было защитить от самодив, юд и змея девушек и молодых женщин, когда они шли за водой к источнику, где обитали эти демоны. Из явора с той же целью делали ведра. На Рус. Севере батог, кнут, некоторые музыкальные инструменты пастухи делали из рябины, можжевельника, которые передавали этим предметам свою защитную силу. Осиновые барабаны ходили делать ночью, выбирали дерево, растущее в густых зарослях на болоте, а изготавливали этот инструмент при свете костра, причем жгли только осиновые дрова. Считалось, что использование «проклятого» дерева как бы скрепляет договор пастуха с лешим и усиливает магические свойства самого барабана. Кол из осины (боярышника, тиса) прекращал опасное «хождение» покойника или предотвращал его превращение в вампира. Из липы изготавливали крестики и обкладывали ими человека, чтобы его не пугал и не изводил демон. Крестики из ветвей растений (вербы, боярышника) относили в поле, огороды, сады, виноградники, в дом, на скотный двор, чтобы защитить от злых сил, а поле

и посевы от града (сербы, болгары). По поверьям, леший боялся очищенной от коры липовой ветки, которой его можно было отогнать (рус.).

Защитными свойствами могут наделяться не только сами растения и предметы из них, но и связанные с ними докусы: место под одним деревом (например, явором), покрываемое его тенью, считается безопасным для человека, а под другим (например, тисом) — ядовитым и опасным.

Большая часть Р.-о. имеет широкую сферу действия, т. е. служит защитой одновременно от многих опасностей (ср. такие фитонимы, как рус. *одолень-трава*, серб. *чуваркућа*), но существует и своего рода распределение сфер и функций, т. е. закрепление растений за определенными сферами негативного воздействия или объектами защиты. Так, уберечься от нечистой силы можно было прежде всего с помощью осины, боярышника, крапивы, бузины, мака, чеснока; от грозы, бури и града лучше всего защищала ветка вербы (о.-слав.), орешника (см. **Лещина**), крапивы (словен.); от вредителей (мышей, насекомых) использовались анр, крапива, полынь, дуб, черемуха; скот оберегали ветками липы, **бузины**, тройцкой зеленью и др.; от диких зверей защищали можжевельник (в.-слав.), от змей — орешник, тополь, шиповник, от воров — иван-да-марья (рус.), покойнику в гроб клали осину, боярышник, терн, полынь, **бавиланк**, сыпал **мак** и т. д.

Растения-обереги упоминаются во многих быличках. Русалка при встрече с человеком спрашивает его: «Полынь или петрушка?» Если тот ответит: «Петрушка», русалка со словами: «Ты ж моя душка» утащит его с собой; если же он скажет: «Полынь», русалка убежит от него с криком: «А ну, ты, стинь!», поскольку боится горького запаха полыни (укр. полтав.). Мертвого жениха, повадившегося навещать по ночам девушку, останавливают **рута** и **тоя**, которые та влетает в косы; этого не может вынести «ходячий» покойник, исчезающий со словами: «Каб не рута и не тоя, то была бы девка моя» (полес.).

Лит.: см. в ст. **Растения**.

В. В. Усачева, О. В. Чёха

РЕБЕНОК — см. **Девочка, Мальчик**.

РЕБЕНОК ВНЕБРАЧНЫЙ — в народной культуре считался существом маргинальным в силу своего происхождения. Терминология, относящаяся к внебрачному ребенку, во многом параллельна терминологии, описывающей *девушку-мать*. Наряду с широко распространенными терминами типа в.-слав. *байструк* (рус. диал. *бастрык, бастрок, баструк*, укр. *байстря*), полес. *бенок, бенко, бенкач*, ю.-слав. *копиле*, э.-укр. *корупі*, пол. *bękart*, словен. *pančrt*, употребляется и лексика, образованная от названий докусов предполагаемого зачатия или рождения Р.в.: в.-слав. *кравивник, москов. кравивный, жигальник* (от *жигала* 'кравива'), с.-рус., ю.-рус. *заугол, зауголыш, заугольник, архангел. пауголок*, ярослав. *подкрылечник, подкустарничек, подпечник, соломенница*, сибир. *подстожник, подогородник, курск. луговой, петербург. подъельняжник, казан. боровичок, дон. подтынник, простореч. подзаборник*, полес. *подплотник, витеб. конопельник*, пол. *rokrzywnik*, чеш. *korřivník, palopez* (на *korřiváč*, на *vrbě*, на *zemi*), болг. родоп. *шумник, шумляк, шумек*. Подвергается резкому осуждению то ложе, на котором был зачат такой ребенок: чеш. *čizoložné, z nečistého, nečtného, pergravého, zlého lože*. Его появление связывается и с представлением о том, что детей приносят птицы: рус. москов. *журавый* (ср. сходные объяснения происхождения детей в ст. *Младенец*).

В терминологии находит отражение двойственность восприятия Р.в. С одной стороны, этот ребенок «найденш»: рус. диал. *найдак, найдена, находка*, пол. диал. (*z*)*najduch, znajdek, znaleziencie*, чеш. *sebranec, sebránek*; не имеющий правильной генеалогии: рус. *выродок*, полес. *самосей, саморожджэны*, сибир. *половинкин сын, ярослав. коектыч, коектовый*, смолен. *безбатешиник*, полес. *безбатчына*, бел. *безбатькович-безматкович*, рус. диал. *мирской, мирён*, сибир., владимир., нижегород. *материн*, сибир. *девочий*, смолен. *девкин*, кубан. *девчачий*, полес. *дяўчур*, пол. *panieński przychówek*, чеш. *panské, z levého боку*, с.-х. *мулан, тило*; появившийся на свет без свадьбы: укр. *безжоровайний син, безжоровайчук*, т. е. незаконно: карел. *беззаконный*, смолен. *беззаконник* или слишком быстро: рязан., калуж. *обидённый*. Его происхождение приписывается неблагоприятному поведению матери: рус. *выблядок, пригульный, пригулыш, пригульник, нагуленный,*

нагульный, нагулыш, жировой, жировик, похотень, выпороток, смолен. *выпузок*, саратов. *конфеточник*, псков. *блудник, выделок*, полес. *набезанец, нагулочка*, серб. *кувић*, болг. диал. *изродица, изходну, пичь, пичове*, чеш. *dítě kutevské, robošně*. Р.з. приписывается особая «сырость», откуда такие его обозначения, как псков. *сырометный, сыромолотый*. А с другой стороны, в терминах возникает тема «божественного» происхождения ребенка: карел., псков. *богдан, бог(о)дановец, бог(о)данович, богданенок*, смолен. *богданчик, богданов ребенок*; повсеместно считают, что такому ребенку помогает сам Господь Бог.

Р.в. в народных представлениях отличается от обычных детей тем, что душу ему дает не ангел, а черт (рус.), а после смерти она не переселяется в другого человека (серб.).

Незаконное происхождение налагает отпечаток на судьбу ребенка. Так, при крещении священник дает ему «непрестижное» имя вроде *Аркадий, Сусол, Тит, Софрон, Мартин, Лукьян* для мальчонки или *Мокрена, Хувра и Докейда, Катерина, Калнна* для девочки или, наоборот, имена первых людей: *Адам* или *Ева* (Полесье, Западная Украина). У чехов, если отец ребенка был известен, имя Р.в. образовывалось с помощью уменьшительного суффикса от имени отца: сын *Яроша* звался *Ярышек*, а дочь — *Ярышка*, *Михала* — *Михалче* и т. п. Фамилию же Р.в. носил материнскую. У сербов такой незаконнорожденный обязан был всю жизнь носить серьгу в левом ухе (долины рек *Тары* и *Лима*).

У чехов был распространен следующий обычай выявления отцовства Р.в.: родители или друзья девушки-матери приносили предполагаемому отцу выпечку в форме младенца (*rodeník, rodinik*). Если тот признавал ребенка, он отламывал и съедал кусочек от выпечки, это означало, что он женится на матери ребенка. В противном случае он отсылал фигурку младенца назад.

В традиционных представлениях внебрачному ребенку приписывается красота (*лепо као копиле* «красив, как выродок», зап. Сербия), но, главное, невероятная удачливость в любых начинаниях: как в хозяйстве (пол.), так и на поле брани (*Тимок*). Своей продуцирующей силой он способен наделить всех, кто вступает с ним в контакт (э.- и в.-слав.): и повитуху, и крестных. Как полагают, тому, кто окрестит внебрачного ребенка, будет вез-

ти и в поле, и с лошадьми, и с домашней птицей. В крестные к такому ребенку с удовольствием шли девушки, которые долго не могли найти себе пару, в надежде дожидаться жениха.

На Балканах убийство Р.в. или даже его рождение считается причиной засухи (вост. Сербия), проливных дождей, градобития (о.-слав., см. **Град**) или мора скота (Бургаско). Чтобы прекратить засуху, раскапывают могилу Р.в. и поливают ее водой или купают женщин со словами: «Закопа, копа копилаче у незнан гроб, у наше село. Ми дофемо да го откопамо с мотикама, да га избацимо с вилама, да га офушкамо с лопатама, да га набодемо с бритвама, да га попрскамо с водом! Иди, копо, копо, у друго незнамо село, у други незнан гроб» [Закопан, закопан байструк в неизвестной могиле в нашем селе. Мы пойдем и откопаем его мотыгами, выкинем вилами, побьем лопатами, проткнем бритвами, обрызгаем водой. Иди, байструк, в другое неизвестное село, в другую неизвестную могилу] (Бор.ПВП 1:78, Хомолье).

Внебрачные дети как отклонение от заведенного порядка угрожают сообществу. Р.в. заказаны многие ритуальные роли: в Болгарии он не бывает **полазником**, **сурвакаром**, **кухером**, участником **русалий**, **колядником**, **лазаркой**, **еньовой булей**. Его не приглашают в шаферы, свахи, кумы, он не может стать **побратимом** при лечении.

Подозревают, что девочка, родившаяся вне брака в третьем поколении, будет ведьмой (брест.). У украинцев Харьковской губ. эти страхи приобретают эсхатологический характер: внебрачная дочь в пятом (или седьмом) поколении родит антихриста, который перед концом света будет 33 года ходить по земле.

Лит.: Баранов Д. Незаконнорожденный // Русские дети. СПб., 2006; Кабакова Г. Дети природы в системе природных и культурных кодов // ОМСР:94–105; Сед.И.БМ (по указ.); Влаховић П. Внебрачно дете и неке његове особине по нашем народном предању // Работата на XIII конгрес на сојузот на фолклористите на Југославија во Дојран 1966 година. Скопје, 1968; Зечевић С. Внебрачно дете у народном веровању Источне Србије // ГЕИ 1962–1966/11–15: 119–141; ДОО:119.

Г. И. Кабакова

РЕБЕНОК ПЕРВЫЙ, РЕБЕНОК ПОСЛЕДНИЙ занимают особое место в семейной структуре, им приписываются магические свойства. Терминология подчеркивает первенство: рус. *первенец*, рус. диал. *первесу*, *первак*, *первончик*, *первок*, *первыш*, карел. *первородок*, болг. *първак*, *первачок*, *первончик*, *первок*, *первыш*, *первышек*, карел. *первородок*, болг. *първак*, *първенче* или раннее появление ребенка: полес. *ярчук*. Названия последнего ребенка указывают на его место по отношению к братьям и сестрам: брян. *последак*, ю.-урал. *опоследушек*, моск.-ков. *последышек*, урал. *дѣбышек* (диал. *деб 'край'*), карел. *остатник*, полес. *последаш*, *позадок*, характеризуют его как ребенка позднего: с.-в.-р. *поздыш*, полес. *пазднюр*, *пазничок*, самого маленького: полес. *минышак*, твер. *малыга*.

Женское чрево мыслится как квашня, полная теста, необходимого для воспроизводства, которая периодически наполняется и опорожняется (см. **Дежа**). Когда почти весь запас теста исчерпан, по стенкам остается несколько последних комочков теста, из которых и «изготавливается» последний ребенок — *поскребыш*. Общие для последнего хлеба и ребенка термины встречаются во многих славянских языках: пол. *gniazdaz*, *gniazdak*, *gniazdor* (при *gniazdo* 'остаток закваски, теста в квашне'). Для разных диалектов характерны производные от *скреб-: рус. диал. *оскребок*, *оскребух*, *соскребушек*, *оскребыш*, *заскребок*, *заскребыш*; полес. *падскребыш*, *сашкробак*, *ашкробак*, *саскребух*, *пашкрубак*, *подскребух*, *поскребок*, *пошкрибок*, *пошкребка*, *пашкрыпач*, *скребач*, *выскреб*, *вышкробок*, *вышкребец*, *выскребтуха*, *заскребыш*, пол. *wyskrobiek*, чеш. диал. *poškrabek*, кашуб. *węskrobaniс* и т.п.; от *дер-: рус. *костром. выдерок*, хорв. *rodęuh*; *тряс-: болг. *изтрѣсак*, *изтрѣсалу* (Банат), серб. *истришче*; *род-: серб. *изрод*, полес. *выродок*, *нес-: серб. *износак* (Височка Нахия), полес. *зносак*, *ср-: рус. простореч. *высерок*.

Ребенок последний получает название мизинца: архангел., вологод. *мезенька*, брян. *мезѣнны*; укр. *мізинець*, *мізинчик*, полес. *мазинни*, в.-пол. *tizynek*, *tizyniec*, словен. *tesinec*, *tesinek*, с.-х. *мезимац*, *мезимица*, *мезимац*, *tizynac*, *tijezinac*, *mezimče*, болг. *мизиня*, *мизинче*, *мизинец*, *мизул*, *мюзюль*. Обозначения последнего ребенка отражают и его особый семейный статус: его лелеют

и пестуют больше других, отсюда пол. *lelek*, *pieszczołch*. На Левобережной Украине именно он в случае выделения старших остается в отчем доме и берет на себя заботы о престарелых родителях, ср. бел. ветков. *апикун*, *опекуиц*; за эти заботы ему достается дом, откуда полес. термин *наследничек*.

Образ последнего ребенка в народных представлениях противоречив: с одной стороны, его считают слабым и хилым, а с другой — ему приписывается дар целителя, способность лечить и людей и животных, в том числе излечивать болезни, насланные колдунами. Подобный талант целителя приписывается и первому ребенку, при этом иногда уточняют, что старшие дети сильнее в начале лунного месяца, а младшие — в конце. Дар лечить у последнего ребенка объясняют «чистотой» его крови (полес.).

Первому и последнему ребенку доверяются многие обрядовые функции. Первенцу участвует в изготовлении свадебных пирогов, первой стрижке ребенка (ярослав.), первая или последняя дочь при живых родителях становится **Еньовой булей**, **пеперудой** (болг.). Первенца просят испечь хлеб, который затем используется для борьбы с градом, пожарами и птицами (Воынь). Полагают, что если последний ребенок будет собирать травы в поле, то они наверняка окажутся целебными; если он засеет первые семена, уродится хороший урожай. Поэтому стараются начать сев в тот день недели, когда он появился на свет.

Последнего ребенка просят вынести дом в Чистый четверг, чтобы весь год было чисто; его просят сесть на основу, чтобы полотно ткалось гладко и ровно (полес.); он же срезает дожинальную «**бороду**» (болг.). Последний ребенок может поймать и обезвредить ведьму (брян.); если он пожелает доброго пути призывнику, тот вернется домой целым и невредимым (полес.).

Последнего ребенка, как и первенца, просят остановить град, проглотив или раскусив несколько градин или вынеся из дома хлебную лопату (в.-слав., ю.-слав.), выбросив на двор ветку вербы, которой выгоняли в первый раз на выпас скотину (укр.).

Последний (младший) ребенок выступает главным героем во многих волшебных сказках.

Лит.: Кабакова Г. И. О поскребышах, мнзницах и прочих маменькиных сынках // ЖС 1994/4:312–317; Мигунова Н. А. Из наблюдений над обрядовой лексикой ярославских говоров. М.,

1976. Дипломная работа: 66; Janůšková I. Názvy pro poslední dítě v rodině // Studia etymologica Brunensia. Praha, 2006. [Т.] 3:127–136.

Г. И. Кабакова

РЕЗАТЬ СКОТ — см. **Убой скота**.

РЕКА — водный источник, играющий важную хозяйственную (рыболовство, сплавы леса и т. п.) и социальную (транспорт и сообщения, связь с внешним миром, концентрация поселений вокруг рек) роль в жизни славян. Культурная семантика Р. определяется такими свойствами, как быстрое течение, подвижность, протяженность в пространстве, извилистость (искривленность русла). Символизирует движение, путь, дорогу, уводящую в иной мир и связывающую живых с мертвыми; речной воде (в отличие от стоячей) приписывается очистительная и животельная смл (ср. ее эпитеты *живая, здоровая, сильная, ходовая, резвая, быстрая* и т. п.). Нескончаемость водного потока отмечается в загадке о Р.: «Течет, течет — не вытечет, бежит, бежит — не выбежит» (рус.). В польских загадках Р. называется «длинной» и изображается женой быстрого ветра, матерью воздуха и всего белого света: «*Ociec tosnny, matka długa, córka wysoka, syn wielgi*» [Ветер, река, воздух, мир] (SSSL 1/2:334). В поэтических текстах Р. называется «кормилицей», «поклицей», «матушкой».

Согласно этимологическим представлениям и легендам, реки — это кровеносные «жилы» земли. Речная вода струится по земной поверхности семь лет, а затем возвращается внутрь через «пуп земли» (укр., Бул.УН:330–331). По другим поверьям, Р. были созданы по велению Бога птицами, которые раскопали русла и наполнили их чистой дождевой водой (о.-слав.). Мелкие речки и ручьи — это слезы невинно гонимых (укр.), слезы грешников, которые сходят под землей, плачут и не могут никак выйти на свет Божий, или вода, разлитая из кувшина девушкой, которая пыталась убежать от разбойников (пол., Поморье). Жители речного Полесья считали, что особенно полноводна река, в истоке которой заложен двойной орех (*старыш*); так объясняется глубина и ширина Днепра (Piet.KDP:32). Мотив происхождения рек (Дона, Дуная, Сухман-реки и др.) из кровя-

богатырей, павших на поле битвы, широко представлен в русских былинах. В волшебных сказках брошенные убегающими героями предметы (полотенце, пояс, лента) превращаются в Р., которые спасают людей от погони. Извилистое русло рек объяснялось тем, что их проложила змея, которая ползла, показывая путь воде (болг., макед.). Реки называются «детьми моря» (пол.), связующей нитью между дальними поселениями. Отголоски представлений о единой мировой Р., опоясывающей землю, сохраняются в польских поверьях о Висле: если какая-нибудь рыба трижды проплывет по Висле вокруг всей земли, то она станет огромным китом (катовиц., ZWAK 1887/11:1).

Согласно народным космологическим представлениям, Р. и другие источники земной воды находятся в отношении взаимного сообщения с небесной влагой, поэтому для противодействия затяжным дождям или засухе совершались магические действия, связанные с Р. (см. **Метеорология народная**, **Радуга**). В Боснии причиной долгого ненастья считали «осквернение воды» трупом брошенного в воду внебрачного ребенка, убитого или утопленного; для прекращения дождя его необходимо было вынуть из реки. Наоборот, для вызывания дождя во время засухи следовало бросить в Р. то, что символизировало ее причину, — крест с могилы висельника или его труп, черепицу, печную утварь, плуг и др. (см. **Дождь**, **Засуха**). В Полесье во время засухи совершался ритуал «пахания реки», для чего женщины в нижних рубашках, запрягшись в плуг, проводили несколько борозд по пересохшему руслу (см. **Пахота ритуальная**).

Путь в иной мир. Способность речной воды передвигать (сплавлять) по течению суда и предметы объясняет восприятие Р. как пути, дороги, ведущей в дальние края или в некое потустороннее пространство. По Р. сплавляли скорлупу от пасхальных яиц, чтобы дать знать умершим родственникам, что пришла пора праздновать Пасху (з.-укр.). На «быструю воду» относили вещи, от которых необходимо было избавиться: одежду заразного больного; мусор, накопившийся за святочный период в доме; насекомых-вредителей; первые остриженные волосы ребенка; вырванный в поле **залом**, испорченное ведьмой молоко с кровью (житомир.), использованные ритуальные предметы. См. **Пускание по воде**. Только в речной (а не в стоячей) воде принято

было стирать одежду умершего и по течению Р. сплавлять его личные вещи (серб.).

Как и другие водоемы (см. **Вода**, **Дунай**, **Источник**, **Море**), Р. осмысливается как граница, разделяющая природное пространство на «свое» и «чужое». Местность за Р. изображалась в фольклорных текстах как мифическая страна или потусторонний мир. В подблюдных песнях все происходящее «за рекой» истолковывалось как недоброе предсказание; переправа с одного берега Р. на другой сопровождалась охранительными действиями и заговорами. По поверьям, человек-оборотень входил в Р. в человеческом облике, а вылезал на другой берег медведем (с.-рус. архангел.). Через Р. (а также через границу между двумя селами) запрещалось переносить после захода солнца молоко, чтобы не навредить корове (укр. карпат.); избегали давать взаймы соседям, живущим за рекой, основу и ткаческие орудия (бел., укр., полес.). Отправляя сына в армию, родители провожали его до реки (до моста или переправы), которая служила символической границей «своей» местности. Чтобы уходящий из дома сын не тосковал по родным местам, мать обмывала ему лицо речной водой со словами: «Берег-отец, вода-мать! Берег бьет, вода льет, у парня тоску уймёт» (Щепан.КД:92). По свидетельствам из Владимирской губ., три дня после смерти грудной младенцев тоскует по матери, а потом ангелы дают ему испить воды из *забытой реки*, чтобы он забыл прошлую жизнь. В мифологии всех славян известен мотив мифической реки, которая разделяет земной и потусторонний миры (см. **Мост**, **Тот свет**). По Р. из иного мира прибывают на этот свет дети, ср. варианты ответов на вопросы детей «откуда берутся дети?»: «Дитяй ловлять на ричцы», «тебе ў рещце паймали», «на ричцы зловылы, як дитя плыло» (ПА, брест., волын., житомир., чернигов.). В балладах по течению Р. сплавляют согрешившие девушки своих внебрачных детей, чтобы они нашли свою долю (в.-слав.).

Р. воспринималась как опасная стихия. Сплавляться по Р. значило отдать себя на волю судьбы. Ср.: «Плавать по реке — быть в Божьей руке», «Что по реке плывет, то Бог дает» (рус.); «Rzeka jednemu weźmie, drugimu przyniesie» [Река у одного забирает, а другому дает] (пол., SSSL 1/2:328). По польским поверьям, рядом с большой рекой (как и рядом с «большой дорогой») жить опасно: «Z wielką rzeką, z wielkim panem i z wielkim

gościńcem złe bywa sąsiedztwo» [С большой рекой, с большим паном и с большой дорогой плохим бывает соседство] (SSSL 1/2:327). Ради усмирения и задробривания рек люди приносили им жертвы (особенно в случае наводнения, засухи, при строительстве мостов и т. п.).

Река как демонический locus. Р. (особенно глубокие места, омуты, водовороты, полыньи) — место обитания водяного, русалки, чертей, шуанкунов и других водных духов, которые топят тех, кто ходит в реку (купаться, полоскать белье, набирать воду и т. п.) в неполаженное время (в глухую ночь, после Ильина дня — с этого дня «дьявола залезут в воду», с.-рус.), в неподобающем состоянии (в воду нельзя входить и даже на воду смотреть роженице до истечения сорокадневного срока — с.-рус., Пинежье) или без необходимых молитв и оберегов. По поверьям на Рус. Севере, «в воде чертушка живет. И если в час ночи купаться, то утянет черт»; на святках «чиликуны ездили на печках на раскаленных, светлы. Как говенье переломилось — чиликуны в воду, в продубь уйдут. В воду-то падут и скажут: "Буль-буль в воду до нового году!"» (Иванова:144—146). На Пинеге, подходя к Р., бросали в воду две копейки и трижды просили: «Царь Двинской, царь морской, царь Пинежской, царица-водяница, не жалей водички; водица не убудет, рабу Божьему Сереженьке здоровья прибудет», а рыбаки обращались к святым: «Петры да Павлы, пойдемте со мной рыбу ловить!» (там же:148—149). Во время ледохода духов Р. просили не топить людей; при поисках утопленника бросали в воду монеты (нечетное число), пускали по воде буханку хлеба, просили, чтобы Р. отдала тело: «Царь и царица, слуги и прислужники вся морская сила, отпустите (имя рек), не держите, я вам выкуп дам. Аминь» (там же:150). Утопленников считают жертвой воде: «это черт с собой забирает. Вроде как дань» (там же:146). Быстрая, глубокая, темная вода считалась наиболее подходящим местом для нечистой силы, туда ее отсылали в заговорах (Раден.ССНМ:56—57). На развилку реки (как и на «расходные дороги») принято было отгонять духов болезней.

Магия текучей воды. Поток непрерывно движущейся речной воды магически соотносится с поступательным движением, быстрым ростом, развитием, успехом, прибылью.

Окропляя новорожденного проточной водой на Рус. Севере говорили: «Вода ходко и быстро текет, — так же ребенок ходко и быстро расти» (РСев-95:70). Для ускорения родов роженице давали испить проточной воды (зачерпнутой по течению реки) с приговором: «Как водичка проходная бежит, не задерживается, так и дитё бы родилось, не задерживалось» (там же:71). Когда свадебный поезд переезжал реку или горный ручей, невеста зачерпывала рукой проточную воду и лила ее себе за пазуху «да би се лако породила» [чтобы легко родить] (серб. — ГЕМБ 1936/11:46). Во многих календарных обрядах принято было обмываться речной водой ради прибавления сил, для здоровья и бодрости. Например, в Чистый четверг люди ходили до восхода солнца к рекам и ручьям, чтобы умыться в *прибутной воде* (ПА, брест.). (См. *Мытье. Облывание. Купание*).

Проточная вода соотносилась с молоком. Словаки поили ею коров для увеличения надоев; брызгали такой водой на грудь кормящих матерей для сохранения грудного молока (Ногв.RZL:179). Так же поступали сербы (р-н Титово Ужице): роженицы, у которых пропало молоко, шли к «текучей воде», купались в ней или брызгали ею себе на грудь со словами: «Нека мом детету малијеко течик о ријека» [Пусть моему ребенку молоко течет, как вода в реке] (ГЕМБ 1984/48:224). В Родопах (Болгария) сразу после родов плаценту роженицы бросали в Р., чтобы у нее было много молока. В некоторых сербских селах делали то же самое, но с другой мотивировкой: «чтобы новорожденный быстро мог бегать» (Треб.ПДСК:112).

В польских заговорах «на привлечение женихов» часто встречается мотив полноводной реки, которая принесет суженого. Во время стирки белья на Р. девушка приговаривала: «Не стираю я эти тряпки для себя, а призываю к себе добрых молодцев. Если они из горами, пусть пробьются ко мне топорами; если они за лесами, пусть прорубят мотыгами; если они за водами, пусть приплывут ко мне на веслах. И как эти капли с тех тряпок стекают — так пусть и ухагеры ко мне прибывают» (пол. гуралы — МААЕ 1896/1:384—385). В толкованиях снов быстротекущая речная вода предвещает прибытие желанного гостя (Nieb.PSL:219). На Рус. Севере девушки во время ледохода клали на льдины какой-нибудь предмет (коробочку, кисть

ит.п.) и трижды просили: «Льдинка, возьми, суженому отнеси!», а в Иванов день бросали в реку венки или венки: «Поплывет мой венок, может, суженый переймет»; если потонет — жених обманет или девушка умрет (Иванова:149).

Наряду с этим остерегались бросать в Р. остатки продуктов, чтобы течение не унесло удачу. Овчары Закарпатья запрещали выливать в Р. и ручьи остатки овечьего молока, иначе все молоко ушло бы вслед за водой (СБФ-84:271).

Проточная вода использовалась как лечебное средство — ею пилили или обливали больного. На Рус. Севере в ивановскую ночь купались «от всех болезней»; на Крещение ходили к проруби за «святой» водой — обмыться; во время ледохода спешили набрать «ломаную воду» для лечения коросты и суставов; целебной считалась только вода, зачерпнутая по течению: «Воду берут не против течения, а по течению, а то не целебна», а для наговоров надо было брать воду на месте впадения ручейка в Р. (Пинежье, Иванова:149). В Тульской губ. для лечения ребенка брали землю с трех полей и девять кружек воды, почерпнутой на месте слияния двух рек: три кружки по течению одной реки, три — против течения другой и три — в том месте, где сходятся струи обеих рек; этой водой обливали ребенка.

Использовалась в магических целях и однонаправленность движения речной воды. Чтобы новокупленная корова не возвращалась к старому хозяину, «ее нужно подвести к реке или ручью, поставить головой к воде, плеснуть в глаза водой наотмашь и при этом сказать: “Тебе, водица, вверх не бежать, а тебе, коровушка, у старого хозяина не жить”» (Журав.ДС:73). В лечебных заговорах часто встречается магическая формула «как вспять не потечет река, так болезнь (отравленная по течению) не вернется к больному». С другой стороны, чудесные качества приписывались и воде, которая крутится на одном месте (см. **Водоворот**) или заворачивает против течения. Такая вода называлась у болгар «левой» или «обратной» (*лява вода, уврат вода*) и применялась в магических и лечебных целях (ЕПНДК 1989:184).

Ледоход и ледостав как сезонные границы. Вскрытие Р. весной и ледостав зимой были важнейшими природными и хозяйственными границами, разделя-

ющими зиму и лето. На Рус. Севере говорят: «Егорий да Никола по одной дороге не ходят — надо чтоб река вышла меж ними» (Иванова:143). По пинежским приметам, «если ледостав пройдет до Дмитриева дня, то река должна выйти до Егорьева дня»; «выйдет река в молочный день, так больше молока будет, а в постный день — рыбы больше будет»; «река мучается, и скот будет мучиться — бескормица будет»; «много на реке полыней — к покойнику» (там же:143–145). Обряды «проводов реки», «дарения реки», которые сопровождали начало ледохода и вскрытия реки, были широко распространены у русского населения Прикамья. По тому, как идет лед, в какой день вскрывается река, предсказывали удачный или неудачный год: «Если река идет по большой воде, это хороший год, а если идет вода сухая, везде лед насадет, это к плохому году». При «проводах льда» жители Красновишерского р-на пускали по воде зажженную солому, кувыркались через голову на берегу реки, «чтобы спина не болела»; совершали ритуал «дарения реки», чтобы летом не утонуть и чтобы вода не навредила: в воду бросали монетки, хлеб, гостинцы с приговором — «Дарю тебя, вода, храни меня, вода!» или «Матушка Кама, вот тебе гостинец, дай мне благополучно достигнуть дома» (ЖС 2004/1:35). В Новгородской обл. во время весеннего ледохода люди, стараясь задобрить водяного, бросали в воду муку со словами: «Храни, спасай нашу семью» (Череп.МРРС:55). У сербов-лужичан мельник, чтобы расположить к себе водного духа, бросал в реку животных или птиц черной масти (см. также: **Жертва, Кормление ритуальное**).

Лит.: Виноградова Л. Н. Та вода, которая... (Признаки, определяющие магические свойства воды) // ППК:32–60; Иванова А. А. Река в культурной традиции Пинежья // АППФ 2002:141–153; Манкова Й. Обредната употреба на водата у българите // ЕПНДК 1989: 151–193; Толстой Н. И. Десна — ‘dextra’? // Толстой Н. И. Избранные труды. Т. 1. М., 1997: 407–438; Черных А. В. «Проводы реки» в весенних обрядах русских Прикамья // ЖС 2004/1:35–36; СМ²:405–405; МНМ 2:374–376; SSSL 1/2:324–355. См. также лит. к ст. **Вода, Источник**.

Л. Н. Виноградова

РЕКРУТ (рус. *рекрут, некрут, служивый, очередной, стеновой, гожий, рестоной, бел.*, укр. *рекрут*, словац. *regrút, bránes*, пол. *rekrut*, серб. *рекрут, войник*, болг. *войник*, макед. *рекрут*) — новобранец, призываемый в армию для прохождения воинской службы, с проходами которого связаны ритуальные действия магического характера, насыщенные похоронной и свадебной символикой, отражающей переходный статус главного участника обряда.

Рекрутские гуляния. В продолжение года Р. работал меньше и легче, чем другие; за месяц до отправки он прекращал работу и начинал «рекрутиться» (вологод.), «чудить» (петербур.). Важной составляющей «гульбы» являлась выпивка. Р. объединялись в небольшие группы по пять-шесть человек и вместе гуляли, покупали в складчину водку, ездили друг к другу в гости (вологод.). В Сербии Р. собирались в кофейне, где парни постарше рассказывали истории о своей службе и анекдоты о находчивости и храбрости рядовых солдат, о розыгрышах над новобранцами, которых называли «ящерицами» или «фазанами». В Словакии за время гуляний (*regrútska muzika, rozlúčková muzika*) Р., прощаясь, объезжали родных и знакомых.

В России группы Р. совершали обходы села: ходили по деревне с гармонью, и в каждом доме им давали мясо, деньги и яйца, из которых Р. готовили яичницу (костром.); получали или воровали кур у хозяев домов, в которые заходили прощаться (псков.). Подношения рекрутам могли принимать форму своеобразной милостыни: в Нижегородской губ. артель некрутов ходила по зажиточным домам с гармониками, бубном, треугольниками и тарелками, «выпрашивая сколько-нибудь двадцаткам»; в базарные дни Р. ходили по торговцам, «не брезгуя ничем» (Кормина:83). В Ульяновской обл. Р. прямо просили подавание: «Падайти, как я в армию, защитник Родины, пайду служить» (ЖС 2001/4:15). Поведение Р. отличалось неестественностью и театральностью: новобранец напускал на себя грубость, пьянствовал и дебоширил. Во время подобных гуляний Р. ломали и сжигали изгороди, раскатывали поленицы, обливали водой женщин у колодцев, иногда били встречающих (смолен.). Ср. **Бесчинства**.

Р. ходили с гармонью по улицам, катались на лошадаж с пением частушек; для катаний лошадей специально подкармливали или покупали новую (урал.); покупали новую сбрую,

на дугу вешали колокольчики и бубенцы (вологод.). Стоя в телеге, Р. помахивал связанными носовыми платками, полученные в подарок от девушек, — чем больше платков, тем больше девушек его любил (урал.).

Перед уходом на службу Р. приобретал гармонь и новый выходной костюм, на который повязывали полотенце (костром.), цветной платок или шаль (олонец.). Рекруту надевали на шею бусы, украшали головные уборы цветами (перм.) или букетиками искусственных цветов (псков.). В Словакии Р. втыкал в свою шляпу полученное от товарищей в знак дружбы перо — украшение из птичьих перьев и цветов, которое традиционно являлось также и отличительной деталью костюма жениха.

В день, назначенный для жеребьевки, призывники в сопровождении родных, отца и брата, или один (олонец.) приезжали в село, где находилась приемная. Накануне предпринимались различные действия магического характера с тем, чтобы Р. вытянул дальний жребий и остался дома: в последнее воскресенье перед отправкой для вытягивания жребия парни отправлялись на обедню в своих лучших костюмах, «ставили свечи Всевышнему», иногда служили молебн в церкви (костром.); незадолго до отъезда молодому человеку обтирали лицо полотенцем, которым перед этим обтирали иконы, чтобы «Господь помиловал рекрута»; во время общей семейной молитвы после обеда Р. давал «завет Богу» в случае освобождения его от военной службы (олонец.). Перед отправлением сына на жеребьевку родители благословляли его иконой и желали ему взять жребий «подальше» (вологод., смолен.). Некоторые действия были призваны придать Р. свойства *неживого, негодного*, а также *неподвижного*, привязанного к одному месту: Р. мылся в бане мылом от мертвеца (олонец.), чтобы казаться нездоровым (архангел.); в белье Р. вшивали нитки, оторванные от савана покойника (олонец.), тесемки, которыми связывали ноги и руки покойника (полес.); причесывались гребнем мертвеца (олонец.). В Западной Галиции в день сборов переворачивали в доме стол вверх ногами и втыкали нож в одну из ножек. Белорусы брали с собой хлеб, забытый в печи, веря, что рекрут останется дома, «як геты хлеб остаўся ў пэче» (Шейн, МИБЯ 3:297).

Накануне жеребьевки гадали. В Олонецкой губ. хозяйка в полночь шла во двор, сни-

кала с себя крест, поворачивала рубаху воротом назад, становилась посреди двора напротив конюшни и спрашивала: «Батюшка-хозяин! Чем ты меня обрадуешь или прослезись?» Плач домового означал неблагоприятный ответ, а криктение — хорошее предзнаменование. Могли обратиться и к лешему: для этого становились на росстани лицом к лесу и задавали тот же вопрос (ЖС 1894/1:218). Клади сапоги молодого человека во двор, а утром смотрели — если они лежат на другом месте, то он будет принят в солдаты, и наоборот (вологод.). Перед выходом Р. из дома мать отрезала от четырех углов скатерти, покрывавшей обеденный стол, небольшие лоскутки, которые клада на печной столб и зажигала. Направленные дыма вовнутрь избы предсказывало хороший исход поездки сына, а вовне, ко входной двери — плохой (олонец.). Нательный крест Р. запекали в хлеб, который разламывали над порогом так, чтобы одна половина упала за порог в сени, а другая в горницу. Если крест оказывался в сенях, сына должны были взять в солдаты. Иногда каравай просто разламывали и смотрели, куда обращен крест лицевой стороной: если к верхней кромке хлеба, значит, сына не заберут на службу, если крест запекался ребром, следовало ждать отсрочки на год. Из верхней корки первого вынутого из печи хлеба Р. вырезал крест, и пока он не остыл, бросал в воду, приготовленную для отмачивания испеченного хлеба. Если крест сразу тонул в воде, это означало, что гадающий пойдет в солдаты (Никиф.ППП:87). Зажигали перед образом две свечи и просили Р. затушить одну из них; если он выбирал правую, его должны были призвать. Гадали и после отъезда Р. на приемный пункт: родные Р. ловили паука и сажали его в кувшин, если за ночь паук сошьет гнездо, считали, что сына не заберут (саратов.).

Признанных годными к прохождению службы брили и приводили к присяге. Превращение в солдата происходило через изменение внешности Р. — через острижение волос, смену одежды и пр. он превращался из крестьянина в государственного человека. В фольклоре распространен сюжет о том, как мать или жена не узнают в солдате своего сына или мужа.

Между приемом и окончательной отправкой проходило от нескольких дней до полутора месяцев, в течение которых мать, сестры и другие родственницы Р. готовили ему подорожное — белье, портянки, полотенца (новго-

род.). Накануне дня проводов Р. из агрессивного и активного становился пассивным и беспомощным: его водили под руки товарищи (рус.), друзья вносили Р. в поезд на руках (серб.) и т. п.

В день отправки на службу или накануне этого дня устраиваются п р о в о д ы Р. (рус. *отвальню, отвальная, отваловка, проводы, проводины, спроводины, отправины, отводы*). В ряде мест Вологодской губ. «веселые вечерки» устраивала парню девушка, с которой он гулял. Ритуал прощания обязательно включал родительское благословение. В том случае, если рекрут — сирота, плакальщицы обращались к покойным родителям, призывая подняться и благословить сына (ярослав.). Р. давали предметы (иконку, крестик, текст молитвы, кусок хлеба с солью, полотенце), которые он хранил в течение всего срока службы и приносил домой. Со словами «серебро все любят, пусть так и тебя любят» давали Р. серебряные монеты (СОВК:217), которые он не должен был потратить. Благословлять новобранцев мог и священник, и сельский староста, и в первую очередь — родители (отец, мать, крестные). Перед иконой в переднем углу зажигали свечу, на пол стлали шубу сверху мехом или какое-нибудь другое «платно», Р. приглашали стать на это «платно» и наклонить голову, в это время отец брал с божицы икону с зажженной свечой и над головой благословляемого обводил иконою трижды, ведя икону против солнца (новгород.). Перед выходом все домашние в молчании присаживались перед дорогой. На Рус. Севере благословляли медным складнем, после чего мать укладывала его в дорожную котомку сына как оберег от пули; благословляли также железным крестом, которым легонько ударяли по спине; образком или ладанкой с землей, которую тут же надевали на шею. На Дону землю для ладанки приносили с могилы кого-либо из близких, чтобы в случае смерти служилый лежал в родной земле.

Чтобы предохранить уходящего от тоски по дому, просили Р. поцеловать печь, поили отваром «потоскуйной» или «бездумной травы» (перм.), молоком (архангел.); давали на дорогу кусок хлеба от каравая, которым благословляли на службу (вологод.); запрещали оглядываться назад (урал.). На пряники или печенье делали наговор от тоски, умывались в проточной воде (реке или ручье). Р. должен был носить с собою землю, взятую

с порога его дома, и перед уходом умыться водой с землей (Рус. Север); мать давала сыну землю, чтобы тот высыпал ее в том месте, где он будет служить, и «ходил как по своей земле» (олонец.); землю сыпали в ботинки или сапоги, выданные на службе (каргопол.).

В Олонецкой губ., попрощавшись с родственниками, Р. прощался с хозяйством: он обходил дом и в каждой комнате падал на пол и молился, затем шел во двор, где кланялся животным и благодарил их за службу. На Дону был сходный обычай «прощания с иконами»: молодой казак обходил дом и целовал все иконы.

Чтобы Р. благополучно вернулся домой, зажигали перед его выходом свечу — «чтобы светло ушел и пришел» (бел. витеб.); в доме ставили острием вверх вилы или ухват, переворачивали стол, домашние иконы обращали лицом к стене (ПА, бел. гомел.); Р. должен был дотронуться указательным пальцем до матицы, поцеловать печь (перм.); только что вышедшего Р. звали обратно, чтобы он посидел на своем месте (перм.); Р. возвращался за якобы забытой вещью (платком, рукавицей, шапкой, котомкой); Р. выводил, выносили из дома вперед спиной против матицы, лицом к дому (Рус. Север), при этом он бросал в передний угол шапку, за которой возвращался (Прикамье). В Олонецкой губ. Р. трижды прощался и, дойдя до дверей, трижды возвращался назад, к заднему углу печи, где здоровался со стоящей там женщиной или девушкой и молился Богу. После третьей молитвы он трижды переходил избу, лпясь от большого угла до дверей, в четвертый раз пяткой открывал дверь, перешагивал порог, поворачивался и шел на улицу.

Вещи Р. хранили до его возвращения: одежду не стирали; ложку, которой Р. поел последний раз, клали за образа; посуду не мыли, а хранили, завернув в тряпочку, до его возвращения, когда давали поесть из нее; вносили в дом землю со следа Р. После проводов в течение нескольких часов, весь оставшийся день или три дня запрещалось убирать со стола, мести или мыть пол.

Обереги. Чтобы отгнать опасность от Р. или уходящего на войну, им подвизывали на голое тело нитки-«отворотки» (нитки основы, которые при заправлении нитей в бердо не помещаются в него) (ПА, гомел., В.Жары); зашивали в его одежду собранный в Юрьев

день любисток (в.-серб.), зменную кожу, чтобы та охраняла его «как змея охраняет дом» [как змея охраняет дом] (Тод.-Пир. БМ:46, болг.). Уходящему Р. давали с собой «рубашечку», в которой родился ребенок, чтобы в Р. не попала пуля (ю.-слав.).

Память по Р. В ряде локальных традиций разработаны ритуалы создания специального обрядового символа — памяти по Р. (веточка, «заломина», «заломка», колечко, венок); метки, сделанной на дереве за деревней, или предмета, помещенного на углу дома, из которого молодой человек ушел в армию. Метку делали сами Р.: ломали ветки, завязывали верхушки деревьев, привязывали к ним ленту или платок. Большинство провожающих дальше места, где сделана «заломка», не шли. Отломанную ветку украшали и прибывали на угол дома (вологод.); на дом ушедшего Р. вешали куклу, изображающую солдата (костром.). В Никольском р-не Вологодской обл. Р. должен был срубить елку, которую украшала его девушка, к корешку елки прикрепляли фотографию уходящего и прибывали к верхней части фронтона дома; вместе с елочкой вешали в доме в простенок венки, который висел, пока Р. не придет из армии.

Вернувшийся со службы молодой человек реже участвовал в молодежных увеселениях и готовился к скорой женитьбе. В вост. Сербии возвращение с военной службы отмечается пиршеством в узком домашнем кругу родственников и друзей; к отслужившему молодому человеку традиционно обращаются с вопросами и советами относительно его будущих планов (женитьбы, устройства на работу, строительства дома и т. д.). Отец приглашает его выпить с ним ракии. У донских казаков парень до службы не пил вовсе и только после нее мог принимать участие в застольях взрослых.

Причитания по Р. своей образностью, мотивами и интонированием близки похоронным и свадебным; исполнялись при проводах на жеребевку и во время прощания Р. с родными перед отъездом в воинскую часть; причитали, как правило, матери, но встречается поверье о том, что в одну из войн были убиты все те, по ком причитали матери, и потому причитают только сестры, снохи или соседки (Кокшеньга). При наличии причетной традиции мог существовать запрет на причет по Р., т. к. «не покойника провожал, вернется живым» (Ефименкова:22; Красно-

борский р-н на Сев. Двине). Причитания описывали все этапы рекрутского обряда: извещение о рекрутском наборе, жеребьевке, прощании Р. с родными и домом, проводы рекрута на сборный пункт; в них появляется мотив сна Р. в последнюю ночь. Солдатская служба представляется причитающим большим несчастьем: ср. пол. «teklucie, teklucie, matke twoje zycie» [Рекрут, рекрут, плохое твоё житье] (Adamowski:139), такая доля написана молодому человеку на роду: «[мать] в бессчастный день — во середине засыпала и в бесталаный день — во пятницу вспородила» (Барс.ПСК 2:60—61). В словацких рекрутских песнях нередко встречается мотив обмана неопытного молодого человека, которого вербуют в солдаты, соблазняя деньгами, мундиром или конем.

Лит.: Барс.ПСК 2; Ефименкова Б. Б. Севернорусская причеть. М., 1980; Кормина Ж. Проводы в армию в пореформенной России. Опыт этнографического анализа. М., 2005; ЖС 1894/1:217—221; 2001/3:44; 2001/4:15; Ковачевич И. Оглазак у войску // Етнолошке свеске 1986/7:64—70; Кононова В. В. Рекрутчина // СОВК:211—225; Левк.СО:23,126—128; МиБ:397—403,495—503; Никиф.ППП:87—88; ПА; Пиротски зборник. Пирот, 1998:23—24; Плот.ЭГЮС:166; ПСК:60—61; Тод.-Пир.БМ: Adamowski J. Śpiewanecki moje. Lublin, 2005: 154—155,172; ЕЛКС 2:32—33,106—107.

О. В. Чёха

РЕМЕСЛО — ручное производство изделий, употребляемых в традиционном быту и хозяйстве. Специализация Р. и выделение профессионалов увязывалось в архаичной культуре со специальными, в том числе магическими знаниями и силой. Уже в праславянскую эпоху выделялись гончарное (см. **Гончар**), кузнечное (см. **Кузнец**), ткацкое (см. **Прядение**), плотницкое (см. **Строительные обряды**) ремесла. К разряду «профессионалов» могли относиться также ведуны, занимающиеся лечением болезней, отведением порчи, врачеватели, среди которых могли быть коновалы, кузнецы, **пастухи**, **мельники**, **солдаты** (ср. Байб.РТК:152—173; Смил.ВВЕ:52 и сл.), **скоморохи**, **лавочкинники**, **музыканты**. «Профессионалов» характеризуют особые отношения с животным миром (волки не едят музыкан-

тов, медведь защищает мельника от водяного и т. п. — Гура СЖ:99). Профессионалы наделялись также статусом странников, пришельцев (к ним относились уходящие на отхожие промыслы, коробейники, офенки, калки переходные и т. п.), чужих (ср. **свой-чужой** и поговорку — «У немца на все струмент есть», Даль ПРН 1999:323), использующих особую речь (о **языке тайном** ваяльщиц валенок в Тамбовской обл. см. ЖС 2000/3:52—53). Ср. также поговорки: «Хлеб дома — оброк на стороне», «Соха кормит, ремесло поит, промыслы одевают» (Ерм.ВА:187), «За ремеслом ходить — землю сиротить» (Даль ПРН 1999:325) и т. п. Бродячий статус ремесленников, не имеющих собственного хозяйства, отражен поговорками типа «Портной без кафтана, сапожник без сапог, а плотник без дверей», особое поведение ремесленников отмечено поговорками вроде: «Портной — вор, сапожник — буян, кузнец — пьяница» (Даль ПРН 1999:324).

Ремесленники считались наделенными магическими знаниями в силу своей связи с природными стихиями, прежде всего — огнем, водой, землей (в первую очередь гончарное и кузнечное ремесла). Ремесленные изделия — особенно режущие и колющие орудия — служат оберегами. В этнологических легендах Бог создает основы культуры — строит первое жилище, делает серп и т. п.; в дуалистических вариантах в творении участвует черт, создающий мельницу и др. — НБ:145—148). Эти представления концентрировались преимущественно вокруг Р. кузнецов, поэтому покровители кузнецов **Кузьма** и **Демьян** почитались в восточнославянской традиции как «ремесленники боги» (ср. ЖС 1916/25, прилож. № 6:075—076; ср. наименование их ремесленниками и бессребренниками в заговоре: ОЧР:337); покровителем Р. считался также св. **Николай**, женским ремеслам покровительствовала **Параскева Пятница**. С дифференциацией Р. в условиях городского быта формировались **посвятельные обряды** и **праздники**, связанные с западноевропейскими цеховыми традициями, и представления о покровителях разных ремесел, промыслов и занятий: св. Иосиф — бондарского, св. Павел — столярного, св. Васнаий — пекарного, св. Петр — **рыболовства** (бел. — Котлярчук:77), св. Григорий — учителей и школяров и др. Согласно болгарской легенде, после **попота** на земле осталось 7 братьев; они стали

управлять на земле, и от них произошли скотоводы, земледельцы, огородники и т. п. (АИФ 328:18).

В традиционном сельском быту занятия Р. и промыслами становились наиболее интенсивными в периоды, максимально свободные от занятий сельским хозяйством. Отсюда значение времени суток, вечерних работ, нуждающихся в искусственном освещении, запретов и обрядов, связанных с производственными циклами. Завершение зимнего цикла ремесленных работ у словенцев связано с обычаями пускать по воде «лучину» — деревянные лодочки с зажженными свечами в день св. Григория; у них же увеличение дня приписывалось св. Иосифу — «святой Иосиф сапожникам лучину задул» (Агап.МОСК:109—110). Развитие традиционных областных промыслов способствовало возникновению специальных региональных прозвищ — жители Великого Устюга слыли «черносеребренниками» (занимались производством черенных изделий из серебра), вятчане — «толоконниками» (пекли изделия из толокна) и т. п. (Зел.ИТ 1:49 и сл.; 77 и сл.).

Дифференциация традиционных занятий отражалась на календарных гаданиях: **кукеры** разламывали на части лепешку с запеченной в тесте монетой. В зависимости от того, кому — земледельцу, пастуху или ремесленнику — доставалась монета, прогнозировали успех в соответствующем занятии.

Маргинальность ремесленников и «профессионалов» по отношению к основному традиционному занятию — земледелию выражалась в развитии отхожих промыслов и появлении бродячих ремесленников — швцов, гончаров, кузнецов, коновалов, плотников, печников и др. представителей по преимуществу мужских занятий, отличающихся от женских (прядание и ткачество, ср. мужской — женский), в том числе из числа **инородцев**. Плотники, корчмари, печники и прочие считались знающими с нечистой силой: если им не доплатить, они могут поселить **книжнору** в доме, заставить «браниться» скрипучие ворота или завывать печь (Байб.ЖОВС:56—58), заманить в корчму пьяниц (Гура СЖ:609).

Лит.: Зел.ВЭ; ЖС 1890/1:9—16; Труб.РТ; ОИКС:130—144; ЭВС:342—360; Рабинович М. Г. Очерки этнографии русского феодального города. М., 1987:31—52; ЖС 2006/3:23—32; SSS 4:632—636; Лукина Г. Н. Предметно-

бытовая лексика древнерусского языка. М., 1990. Лог.МКЭ; Водарский Я. Е., Истомина Э. Г. Сельские кустарные промыслы Европейской России на рубеже XIX и XX столетий. М., 2004; Котлярьчук А. С. Праздничная культура в городах России и Белоруссии XVII в. СПб., 2001; Цивьян Т. В. Об одном классе персонажей низшей мифологии: «профессионалы» // СБФ-2000:177—192; Ципанская Т. Б. Смы (коммуникативные и репродуктивные аспекты мужской магии) // МСб 1:71—94; СбМАЭ 1928/7:299—324; Черепанова О. А. Культурная память в древнем и новом слове. СПб., 2005; Балашок В. Г. Світ середньовіччя в обрядах українських цехових ремісників. Київ, 1993; Вак.ЕБ:91—405.

В. Я. Петрушик

РЕПА (*Brassica rapa*) — корнеплод, традиционная пища славян; до XIX в. занимал в хозяйстве и рационе то же место, какое затем занял **картофель**. В разных славянских языках словом «репа» обозначалось не только растение *Brassica rapa*, но и картофель, брюква, редька, свекла, сурепка и др. (например, укр. диал. *ripa* 'картофель', пол. диал. *rzera* 'картофель', рус. диал. *репа*, *репина* 'брюква', бел. *рэпкі* 'сахарная свекла'); Р. — эталон корнеплода круглой формы. О.-слав. **гѣра* — древний странствующий культурный термин, который, по версии В. Н. Топорова, отражает и-е. **гѣр-/*гѣр-* 'хватать, рвать' (т. е. «та, которую вырывают (из земли)»). В языке и фольклоре отмечается «простота» Р. как повседневной пищи (ср. рус. *просто пареной репы*), ее крепость, что отчасти вызвано созвучием *крепкий* — *репка* (пол. *zdrowy jak rzera*, словац. *je zdravý ako repa* 'здоровый, крепкий, как репа', *Slovak ako repa* 'коренной словак', рус. (коми) *лес как репа белая* 'очень крепкий'), ее сладость (рус. *сладкий, как репа*), круглая форма (в загадках Р. сравнивается с яйцом, луной, денежкой, шаром, арбузом, головой, ср. также рус. диал. *репа* 'о круглолицей девушке, женщине'), белый или желтый цвет (Р. загадывается через масло, молоко, бумагу, ср. рус. диал. *как из репки вырезанный* 'о человеке с чистым белым лицом'). Наличие хвоста дает устойчивое сравнение Р. с мышью: рус. «Кругла, да не девка, с хвостом, да не мышшь», укр. «Біле, як борошно, але не борошно, хвіст, як у миші, але не

миша», бел. «Хвост, як у мышы, ды не мыш; салодкая, як мёд, ды не мёд; галава пляшывая, як ў ксяндза, ды не ксёндз», болг. «Бело главе, мише опашче» [Белая голова, мышинный хвост], пол. «Okraglutkie, zieleniutkie, taki ma ogon jak mysz, a nie mysz» [Кругленькое, зелененькое, хвост как у мыши, а не мыш]. Ср. заговор, который произносили, чтоб репа не уродилась: «Репа медна, земля железна, родится мышинный хвостик» (Енисейский окр. — Майк. ВЗ²:111, № 279), а также сюжет известной сказки «Репка»: Р. тщетно пытаются выдернуть из земли, пока на помощь не приходит мыш. Мышам бросают *репной зуб* (молочный зуб ребенка), говоря при этом: «На тебе, мышка, репной зуб, дай мне костяной». Мотив хвоста Р. поддерживается созвучием славянских корней *гѣр- и *гѣр- (ср. ю.-слав. *rep* 'хвост'), а также производными от названия Р. со значением 'хвост': рус. *репица*, диал. *репка*, укр. *рiпиця*, бел. *рэпіца* 'хвостовая часть позвоночника животных', рус. диал. *репа, репка* 'зад (особенно женский)'.

Употребление Р. в пищу. Репу ели свежую, пареную, вяленую, варили кашу, пекли пироги с начинкой из Р., делали репной хвас (рус.). Р. была основным постным блюдом, «заменой» мяса (рус. костром. *репиться* 'есть постную пищу (любую) вместо мяса'), с которым ее сравнивали по сочности, ср. рус. перм., свердлов., сибир. *репа-мясо!* 'пожелание удачи при убое скота, чтоб мясо было мягкое и нежесткое', русскую загадку о Р. «Мясо съели, кожу бросали», польскую поговорку «Ja o rzepie nic nie rzekę, tylko mięso z niej wziękę» [Я о репе ничего не говорю, только мясо из нее извлекаю] (НКРР III:131), а также наименование *репного* зуба *мясным* (рус. карел.). В некоторых регионах Р. употребляли в качестве ритуального блюда: в Сочельник Р. ели в разных видах — вареную, запеченную в тесте (словен., Прекмурье); на Пасху готовили особым образом сваренную и высушенную кожуру Р. (словен., Доленьско). В Польше на свадебном столе среди прочих овощных блюд (капустник, свекольник, горох) была Р. В канун Благовещения белорусы на праздник «комоедица», посвященный медведю, чтобы умилостивить зверя, готовили обрядовые блюда и ели то, что он любит: сушеный репник (ботву), горох, овсяный кисель (Борисовский у. Минской губ.).

До дня Маккавеев (1.VIII) нельзя было пробовать Р., морковь, редьку; их начинали

есть только с началом Успенского поста (бел. витеб.). По русским обычаям, к дню св. Корнилия (26.IX) все овощи из земли должны быть убраны, кроме Р., ей дают еще два дня побыть в земле — до дня св. Никиты *Репореза* (15/28.IX), иногда его называют *Репорезов день*: «Не дремали баба на Репореза» (Даль 4:122). Ориентиром мог служить и день Воздвижения, ср. «Воздвиженье жди — репку рви» (рус., Пинежье — ЖС 2000/1:47). День Усекования главы Иоанна Крестителя (29.VIII/11.IX) в Вологодской губ. называлась «репный праздник», и до этого дня не разрешалось есть Р. Кого застанут в «репище» до этого дня, разденут донага, замотают одежду на голове и в таком виде проведут по всей деревне, при этом каждый желающий мог стукнуть провинившегося, но чаще все заканчивалось смехом и шутками.

Се в Р. начинался у чехов со дня св. Марка (25.IV) (ю.-чеш.), у словенцев — после дня св. Ожболта, ср. «Jakobova ajda in Ožboltova gera je malokdaj lepa» [Якубова гречиха и ожболтова репа редко бывает хороша] (Kur.PLS 2:230), на Рус. Севере — на Ивана Купалу (24.VI). В Олонецкой губернии Р. сеяли первой на расчищенных от леса подсеках (*репищах*). В день Матрены *Полурепницы* (27.III) перебирали Р. и половину оставляли для сева, а вторую — на еду («на семины и ёмины») (Никиф.ППП:423). Прежде чем сеять Р., хозяйка через изгородь бросала на приготовленное место несколько семян, и только потом шла в огород, полагая, что после этого Р. будет вкусной и даст богатый урожай (бел. витеб.). Словаки не советовали сеять репу, когда луна растёт; поляки в р-не Лодзи считали, что сев Р. должен происходить перед восходом солнца, при одновременном восходе луны. Посев Р. обыгрывается в шутильной фразеологии: пол. *Brudne uszy, że można rzepę siać* [Грязные уши, можно репу сеять], рус. сибир. *вырастет репа на голове* 'шутл. об очень грязных волосах', словен. *Repa ti raste u ušesih* [Репа растёт у тебя в ушах] 'о грязных ушах'; ср. также рус. вят. *сеять репу* 'рвать, извергать принятую пищу'.

Магния плодородия. В день св. Варвары при обходах домов участники произносили благопожелания, в которых перечислялись злаки, горох, возы Р., тыквы (в.-словен.). Широко были распространены масленичные танцы на урожай Р. и тыквы (хорв., словен.). Каждая хозяйка старалась потанцевать с ряже-

ными, и все дружно приговаривали: «*Za debelo gero in lepo predivo*» [Ради толстой репы и хорошей пряжи] (словен., Бела Крайна, ТезФПС:161, 162). При этом топали ногами, широко их расставляли, очерчивали палками большие круги, показывая желаемые размеры овощей. Танцы сопровождалась песенками, ритмизованными приговорами: «*Da Bog dà da bi vam tako velika gera parasila*» (Кур. PLS 1:33). Урожаю Р. способствовало качание на качелях, катание на лыжах, санках в Запустный вторник (словен.). Кроме того, в Хорватии (Славония, Междумурье) и Словении (Штирия, Доленско, Нитраньско) при обходах дворов на масленицу осуществлялся символический сев огородных культур с пропахиванием борозды, разбрасыванием вместо семян золы, песка или мякны с последующим боронованием. Ряженный Курент, нмитируя сев Р., обещал, что хозяйка осенью получат корнеплоды величиной с тыкву (словен., Птугское поле). В Пепельную среду дети обходили село и перед каждым домом пели: «*За лен, за лен, за длинный лен, ... за большую репу, за сочную капусту*» (хорв., Междумурье — СД 3:671). С продуцирующей целью Р., свеклу, морковь, редьку посыпали мусором из избы (бел. витеб.).

От вредителей (гусениц и мушек) Р. охранял прут с дерева, которое носили по деревне на Смертную неделю (чеш., Ждярские Горы). Чтобы черви не ели Р., хозяйка помещала семена в высверленную в свекле дырку, затыкала ее и прятала в сундук, веря, что семена Р. получают от свеклы силу протнвостоять вредителям (бел. витеб.).

Символические значения Р. Благодаря форме и сладкому вкусу Р. наделяется эротической символикой: бел. *живой репкой накармиць* 'futiere', рус. *репа* 'tetrbrum virile', ср. песню «Посадил дед репку, не густу, не редку», в которой зять (дед) вступает в половую связь с тещей, а также свадебную песню «Сваха-репка, сваха-репка, повивай крепко». На Рус. Севере на второй день свадьбы ели лук из Р. или брюквы, которое называлось *первая ночка*. Однако Р. могла символизировать и измену (рус. новгород. *репня* 'измена в любви', *репни поесть* 'узнать об измене в любви'), безбрачие (ср. кашуб. *sażeć kępa* [сажать репу] 'не выходить замуж'). В Междумурье старую проросшую Р. клали на ворота парня или девушки, которые вовремя не вступили в брак (хорв.). У русских Р. служила знаком отказа при сватовстве: если

невеста хотела отказать женху, то выносила ему репу; *дать репу* — значит отказать (вологд.); в Архангельской обл. в сани получившие отказ сватов бросали Р., в Поволжье — редьку. Символика насмешки, лаумления присутствует также в формулах порицания отстающих в полевых работах: произносятся слова «*Кли тебе!*», архангельские крестьяне ставят в борозду кол с насаженной на него репой или с привязанной к нему варежкой, которая наполнена репой.

Р., как и некоторые другие корнеплоды служила материалом для изготовления ритуальных предметов, деталей костюма ряженных. В Симеонов день (1/14.IX) совершалось ритуальное выведение домашних насекомых: девушки вырезали из Р., брюквы, моркови гробики для обряда похорон мух (с.-рус.). Живых мух помещали внутрь Р. и закапывали в землю неподалеку от дома. Подобный обряд совершался и на Воздвижение (14/27.IX) (рус. вологод.). См. **Похороны символические**. Для масок ряженных персонажей — Люцин, Смерти — из Р. делали зубы, которые вставлялись в прорез рта (см. **Лицо**).

В народном врачевании Р. использовалась редко. В Лечебнике XVII в. упоминается способ лечения больших ног с помощью парной Р., репного рассола (СРЯ 11—17 вв. 1975. Т. 1:145); считалось, что гнилая Р., если приложится к обмороженному члену, вытягивает мороз» (Тор. РНМ:102).

В сказках черт помогает мужику выращивать Р. (одна из незаданных сказок из собрания Ончукова называется «Чертово репище»), ср. также выражения *носиться, как черт с репой* 'суетиться, хлопотать по какому-л. поводу' (костром.), *дерутся, как черти из-за репы* (архангел.). Согласно лубочному сюжету, крестьянин, который своровал репу у старца, сваливает вину на беса, якобы научившего его это делать.

В играх типа «Репка», «Редька», «Лук» нмитировался в первую очередь сбор овощей, вытягивание их из земли. Игровые тексты, в которых изображается процесс выращивания овощных культур, приготовление из них пищи, напитков, входят в состав охранительных обрядов, исполняемых для профилактики и прекращения засухи и града. См. «**Житие**» растений и предметов.

Лит.: Топооров В. Н. О двух уровнях понимания русской сказки о репке (семантика и этимоло-

гия) // Сокровенные смыслы: Слово. Текст. Культура. Сб. ст. в честь Н. Д. Арутюновой. М., 2004: 513–530; Бунчук Т. Н. Концептуальный анализ текстов традиционной культуры (тексты *Vita herbae / gei* и кумулятивные сказки; актуальные слова-концепты): Дис. ... кфн. СПб., 2003: 108–143; Дианова Т. Б. «Посадила дед репку...»: фольклорный образ и сказочный сюжет // ЖС 2000/2: 26–28; Березович Е. А. Формулы отказа при сватовстве: предметная символика // ЖС 2003/1: 14–18; Даль ПНР: 958; Ээл. ИТ 1: 131; КГ: 355; Макс. ИНКК 1994: 401, 402, 408, 409; Мор. ЖДМ; Мор. Сл. КИ; ООФ: 88; Никиф. ППП: 122–123, 126; JK 2001/16: 76; Hensel PS: 87; PММАЕ 1957/1: 110; БНЕ: 24; Тура СЖ: 375, 418; КОО 1: 249; 2: 241, 247, 248, 260, 261; ТезФПС: 161, 162; Vané. КОJS: 50; Žal. CV: 104; Kur. PLS 1: 28–29, 33–34; 2: 74.

Е. А. Березович, В. В. Усачева

РЕЧЬ РИТУАЛЬНАЯ — одна из основных форм обрядового поведения (наряду с собственно действием), «продукт» вербального кода культуры (наряду с культурной лексикой, терминологией, фразеологией, паремнологией, фольклором), одно из средств и орудий магии (наряду с предметными и акциональными средствами), ср. типичные формулы заговоров: «Будьте, мои слова, крепки и лепки, вострей вострого ножа, вострей булатного копья». Р.р. может выступать в составе обряда как его часть, сопровождающая действия, мотивирующая и интерпретирующая их, а может быть самостоятельным ритуальным актом — вербальным ритуалом. С акциональными компонентами обряда ритуальную речь объединяют общие приемы, используемые с магическими целями (троекратный повтор, наизывание, умножение «синонимических» элементов, инверсия и др.), при этом существуют и собственно языковые приемы организации текста, основанные на магии слова. Специфика Р.р. во многом определяется ее устной формой и противопоставленностью письменной речи. Вместе с тем вербальные тексты культуры сочетают в себе свойства устной и письменной речи: по способу передачи (устная коммуникация) ритуальный текст подобен языковому (разговорному) тексту (высказыванию), а по признаку устойчивости и воспроизводимости — письменному тексту. От обыденной разговорной речи Р.р. отлича-

ется как строгой регламентацией самого говорения, так и способами говорения, жанрами, формой (структурой), содержанием и функциями речи.

К сфере ритуального речевого поведения относятся также связанные с речью запреты и предписания, например, запрет разговаривать в определенные моменты свадьбы, похорон или дожинок (ср. также ритуальное молчание); другие языковые табу и правила, относящиеся к бытовому этикету (формулы приветствий, прощаний, вопросов, обращений к работающему человеку, в определенных ситуациях запрет здороваться, отвечать на приветствие, благодарить, избегание прямого ответа на вопрос и т. п.), обычаи именаречения, именования, переименования и др.

Внешняя сторона Р.р. имеет ряд отличий от разговорной речи повседневного общения. К ним относятся: особый характер голоса, часто намеренная смена голоса (его громкости, регистра, тембра), говорение высоким, низким, «тонким» или «толстым» голосом, крик, шепот, скороговорка, особое интонирование и др. Например, заклинания, которыми отгоняют градовую тучу, или заклички, которыми призывают весну, исполняются форсированным высоким голосом, «во всю голову» (полес.), громким криком, тогда как заговоры часто предписывается произносить скороговоркой и едва слышимым шепотом. Функция форсированного голоса — установление контакта с потусторонним миром, с высшими силами и умершими предками, от которых зависит благополучие живых. Для того чтобы святые пришли на помощь страждущему, по сербским поверьям, он должен звать «голосом до неба, слезой до земли»; чтобы заговор был эффективным, его следует произносить на одном дыхании; это требование мотивируется тем, что «душа заговаривающего выходит из него через голос и, как охотничья собака, прогоняет нечистую силу» (Раденкович Л. // Голос и ритуал. М., 1995: 49–50). Подробнее см. Голос.

Р.р. имеет и специфические грамматические черты. Ей свойственна мифологизация таких сугубо грамматических категорий, как род и число, нестандартные значения и функции звательных форм, местоимений, императива, глагольных времен, наклонений, отрицания, личных имен, отдельных синтаксических конструкций и др. Например, по грамматическому роду обозначаю-

щего их слова объектам и явлениям внешнего мира приписывается гендерный признак мужского или женского пола. У сербов в Ресаве в рождественский сочельник срубали два дерева-бадняка — мужской и женский; мужским считался вид дуба, называемый словом муж. рода *цер*, а женским — вид дуба, называемый словом жен. рода *раница*; при срубании «мужской» бадняк должен был упасть на восток, а «женский» — на запад. В Полесье дни недели делятся на женские (среда, пятница, суббота, неделя) и мужские (понедельник, вторник, четверг) и соответственно наделяются разными магическими и прогностическими свойствами в обрядах, гаданиях, предсказаниях, запретах и предписаниях. Так, капусту рекомендуют сажать именно в «женский» день; для жатвы выбирают «мужской» день и т. д. См. **Дни недели, Мужской—женский.**

Местоимения (*тот, он, некий, свой* и т. п.) часто служат средством заместительной номинации демонов, нечистой силы, покойников, болезней и больных, опасных для скота хищных зверей, разного рода вредителей (мышей, птиц, гадов и т. п.), чьи настоящие имена и названия подвергаются табузации. Ср. ярослав. «пошел к ону!», смолен. «Видела ты сегодня, моя кумушка ее!», «у яго ён» (о падучей, родимчике) (Влас.РС:381), номинации черта: гуцул. *тот, пролав би; він, шураха му; тот, хромий* и т. п., полес. *своя болезнь 'падучая'* и т. п.

Личные имена образуют своего рода ономастический код культуры, выступая в качестве заместителя человека, как средство персонификации элементов внешнего мира и инструмент магии — охранительной, отгонной, продуцирующей, лечебной (ономастическая магия); имя табуируется, утаивается, дублируется, подвергается замене; выбор имени и именование подчиняются строгой регламентации и магическим целям. См. **Имя.**

Отрицания в заговорах приобретают дополнительную культурную функцию, становясь орудием магического уничтожения злых сил, болезней, порчи, колдовства через «отрицание» либо самих опасностей и их виновников, либо времени, места, способов их действия, самой их причастности к охраняемому лицу, ср. заговор от детского крика: «Не сходами, не маладзником, не рушэннем, не ўсякай парою» (полес., ПЗ:121); от ушиба: «Удару удару, я тебе не знаю» (там же:222). Всякое не совершенное действие может магически

устранять («отрицать») опасное явление или состояние: серб. «Дошле црвене девојке д наберу црвено цвеће... Ни га набраше, ни га однесоше, ни тај бољка туј да седи» [Пришм красные девицы набрать красных цветов... Как цветов они не набрали, не принесли их, так и боли этой тут не сидеть] (Радев. НББ:107). Но отрицания могут иметь и другие функции, в частности, использоваться в черной магии (ср. «отрицательные» молитвы, в которых к каждому слову добавляется отрицание «не»: «Не отче, не наш» и т. д.); они могут служить опознавательным знаком потустороннего мира, описываемого через отрицание характеристик земного мира, ср. типичные формулы отгона болезней в заговорах — туда, «где солнце не греет, где ветер не вьет, где жито не родит, где птицы не поют, коровы не мычат» и т. д.

Императивы в заклинаниях, адресованных изгоняемым силам (болезни, глазу и т. п.), не просто выражают требование или запрет, но становятся перформативами, т. е. приравниваются к соответствующему действию: изгнанию, уничтожению, удалению опасности или провоцированию желаемого блага; такую же перформативную функцию приобретают и **н д к а т и в н ы е** глагольные формы настоящего (реже будущего) времени и особенно формы прошедшего времени с перфектным значением, представляющие желаемое состояние дел как совершаемое или уже совершившееся, например: «Огонь горыць, кроў горыць, огонь зацixaе, кроў зацixaе» или «Вода разлилася, а у хришчонай души кров суялася» (заговоры от кровотечения) (ПЗ:186,171).

Структура культурных текстов, используемые в них фигуры и приемы, как и их звуковая форма и грамматика, обусловлены главной, магической функцией Р.р., ее прагматической установкой — **воздействовать** на действительность, изменить в свою пользу состояние дел. Типичными приемами организации магического текста являются повторы (часто тоекратные), инверсия (чтение текста наоборот, от конца к началу), формулы перечисления, ритмическая организация, рифма, мифопоэтические сближения, тавтология, этимологическая магия, фигуры сравнения и др. Повтор, инверсия, отчасти и ритм объединяют Р.р. с другими, невербальными обрядовыми формами, ср. тоекратные обходы, тоекратные сеансы лечения (загова-

ривания), ритуальные требования обратных движений, **переворачивания предметов** и др. виды инверсии обычных действий; остальные приемы являются специфически вербальными магическими средствами воздействия на окружающий мир или сакрализации и повышения эффективности совершаемых ритуалов и исполняемых текстов, прежде всего магических текстов — заклинаний, заговоров, приговоров, причитаний и др. Такие приемы, как повтор, широко представлены и в повествовательных фольклорных текстах, в песнях и других жанрах, где троекратность часто служит основой сюжетной структуры и композиции.

Формулу перечисления манифестируют развернутые перечни самых разных объектов и явлений, объединенных общим родовым или иным признаком, — частей тела, лиц, связанных родственными отношениями, разных видов животных, растений, атмосферных явлений, мифологических персонажей, предметов одежды или лица и т. д., ср. серб. «Сапалих ти децу, сапалих ти бабу... оца ... мајку ... стрица ... стрину ... течу ... тетку ... ујку ... ујну ... кума ... куму ... брата ... снаху ... сестру ... зета ... сапалих те, спржих те, изгорех те, сагорех те; сагорех ти сав род!» [Я сжег твоих детей, сжег твою бабу, отца, мать и т. д., я сжег тебя, изжарил тебя, спалил тебя, выжег тебя, сжег весь твой род.] (Радеи. НББ, № 94). Такие «индуктивные» перечни служат гарантией полноты и исчерпанности как защищаемого круга объектов, так и устраняемой опасности, для проникновения которой не должно остаться никакой «лазейки» и уничтожение которой не должно оставлять ей никакой возможности возрождения.

В магических текстах часто применяются фигуры, основанные на магии отрицания (см. выше), **умаления**, **убывания**, **иссякания**, **схождения на нет** и прежде всего широко распространенная фигура **убывающего счета**, цель которых — символическое уничтожение опасности, ср. заговор от боли в животе: «От завон дэвять братоу, от дэвяти до восьми, от восьми до семи, от семи до шести, от шести до пяти, от пяти до шэтрох, от шэтрох до трох, от трох до двох, от двох до одного, дай нэма ни одного» (полес., ПЗ:329). Аналогичный смысл имеют **формулы невозможного** (например, есть камни, пить землю; сосчитать песок, звезды на небе, листья в лесу и т. п.), символизирующие непреодолимое препятствие, прегража-

дающее путь злым силам; фигуры парадокса (зарезать без ножа, испечь без огня, схватить без рук и т. п.) и др. См. также **Заговоры**.

Звуковые и семантические сближения слов в культурном тексте приобретают магическую силу и становятся родом **этимологической магии**. Роль таких сближений (нередко основанных на народной этимологии) может быть различной: от мотивирующей совершаемые действия до генерирующей, т. е. порождающей эти действия. Ср. обычай южных славян использовать в магических целях **сито**, чтобы год был «сытым» (*сита година*), или западно-полесский обычай во время сева или цветения жита **трубить** в деревянные **трубы** (особый вид музыкальных инструментов), чтобы жито **трубыло** (шло в трубку). На народной этимологии, паронимии, рифме часто основываются приметы, гадания, толкования снов, запреты, предписания, например, полес. «До **Вшестя** (Вознесения) **шесть** недель не сновали», «**Илья** наробит **иниля**» (т. е. будет дождливая погода); рус. «**Федосеевы** морозы **худосеи**» (т. е. не следует сеять), «В **четверг** нельзя крошить капусту для солки, чтобы в ней не завелась червь» и т. п.

Разновидностью повтора и этимологической магии является широко применяемая в фольклорных и ритуальных текстах **тавтология** — не просто сочетания слов одного корня типа *думу думать* или *горе горевать*, но и пространные тавтологические фигуры и даже целые тексты, ср. в заговоре: «Тридевать пахолов, де бували? **Що** вы чували? — Мы бували за синим морем, а там чували и видали: **конь** коня **законил**, **вол** вола **заволил**, **баран** барана **забаранил**, **козел** козла **закозил**, **певень**, **певня** **запэвнил**, **селех** селеха **заселехил**. — Брешете вы, тридевать пахолов. Неправда есть ваша» (укр., УЗам.:141); аналогичный прием в хорватской пастушеской песне: *šibum šibovala, kamen kamovala, trnom trnovała, bičum bičovala, hižom hižovala, kloptom klopovala, stenom stenovala, knjigom knjigovala, grehom grehovala, božom božovala, bogom bogovala, sinom sinovala, bratom bratovala, decom decovala, ocom ocovala, mater matovala, vujcem vujcevala, kumom kumovala, listom listovala, svetom svetovala, ježuš ježovala, ludem ludevala, nožem noževala, ženom ženovala, bratom bratovala* (Hrvatske narodne pjesme kajkavske / Ur. V. Žganec. Zagreb, 1950:272).

Виды и жанры ритуальной речи в целом совпадают с речевыми жанра-

ми повседневного разговорного языка, однако соотношение и вес отдельных жанров в обоих видах речи существенно разнятся. В Р.р. практически нет «сообщений» в чистом виде, тогда как коммуникативно маркированные, адресованные («апеллятивные») высказывания (вопросы, побуждения, диалоги, призывы, просьбы, пожелания, обещания, угрозы, проклятия, поздравления и т. п.), напротив, играют очень важную роль. Они обычно включают указания на отправителя, адресата, иллокутивную цель (вокативы, формы местоимений 1-го и 2-го лица, императивы, оптативные формулы, прохитивные формулы и т. п.). Яркой особенностью Р.р. оказывается обилие «косвенных» речевых актов, т. е. высказываний, в которых жанровая форма и прагматическая установка не совпадают. «Констатирующие», повествовательные тексты или фрагменты текстов (заговоров, благопожеланий, величаний и т. д.), как правило, имеют отчетливую побудительную или оптативную цель и семантику, ср. «повествовательную» форму благопожелания в новогодней колядке: «Пришел Новый год, принес вам много здоровья, много детей, телят, ягнят, поросят, хлеба и т. д.» или в заговоре: «Летели сороки через дитячий двор высокий да ухопили криксы и плаксы, ночинцы и уроки, да понесли через череты, через болоты, да утоптали в яр гыбокый, крыльцами замели, ножками загребли». Цель подобных высказываний — не сообщение, не констатация, а магическое провоцирование описанных состояний. Безусловно косвенный характер имеют вопросы и диалогические тексты, составляющие особый речевой и фольклорный жанр и особый тип текста со сложной структурой правила: они никогда не употребляются в своем прямом значении — с целью получения знания, а всегда имеют конкретную продуцирующую, защитную или лечебную цель. См. *Диалог-ритуал*. Косвенными могут быть не только повествовательные, но и прагматически маркированные тексты: *приглашения* могут преследовать прямо противоположную цель предотвращения прихода приглашаемого (таковы, например, приглашения мифологических персонажей на рождественский ужин), просьба может иметь значение благопожелания и т. п.

В магических целях могли сознательно нарушаться «постулаты речевого общения», гарантирующие успешную речевую коммуникацию; например, чтобы обеспечить себе удач-

ливость на охоте, в Полесье рекомендовалось во время пасхальной службы на возглас священника «Христос воскрес» отвечать: «А я качку (или: зайца) убил», «А у меня деньги есть» и т. п. В некоторых ситуациях правила этикета предписывали избегать прямого ответа на вопрос (например, считалось опасным давать точный ответ на вопрос о том, сколько лет ребенку, сколько голов скота в хозяйстве, куда ты держишь путь и т. п.) или следовало давать заведомо неверный ответ (например, чтобы отвернуть от села градовую тучу, на вопрос: «Когда у нас был Голодная кутья?» надо было назвать предшествующий действительному дню неделе; сдвиг назад в календаре должен был повернуть назад тучу).

Функции Р.р. делятся на структурные и магические. Структурные функции определяют место и роль вербального текста в обряде или обрядовой ситуации (ср. тексты, начинающие обряд, тексты, знаменующие окончание определенного акта или обряда), распределение смыслового содержания обряда между словом и действием, исполнение текста в тот или иной момент, в том или ином месте, тем или иным лицом — участником обряда. По отношению к обрядовому действию тексты (проговор, благопожелание, песня) могут занимать разную позицию: они могут *дублировать* действие, т. е. вербализовать то, что делает исполнитель обряда (например, размахивая топором, мотыгой, косой в сторону градовой тучи, кричать: «Машу тебе топором, иди в горы — руби! Машу тебе мотыгой, иди в горы — копай! Машу тебе косой, иди в горы — коси!» или в святочном гадании тряхи забор и говорить: «Трясу-трясу забор — где мой милый, отзовись...»), но могут семантически *дополнять* действие (например, сопровождать отгонное действие выкриком угрозы или высекание искры из горящего рождественского полена — произнесением благопожеланий; в обряде сватства ответом на индиксательный текст сватов типа «У вас товар, у нас купец...» может быть не слово, а предмет или действие — вынос тыквы, зажигание свечи и т. п.) или, наконец, *интерпретировать* действие, *мотивировать* его необходимость и его смысл (например, приглашая на рождественский ужин мороз, предупреждают: «Мароз-мароз, хадзи кудцо есси, а ў Петроўку не йдзи, бо будзем пугаю секци» (ПА, гомел. См. *Приглашение*); жни-

цы после окончания жатвы катаются по полю со словами: «Нивка, нивка, отдай мою силу». См. **Обжинки**).

Магические функции ритуальной речи основываются на вере в действенную силу слова, способность слова изменять окружающий мир в интересах человека. Народная медицина широко пользуется вербальной магией, а именно — отговариванием, заговариванием, уговариванием болезни: рус. *рану заговорить, словом огородиться*, бел. *скулу выговораю, словом убиваю*, укр. *уроки выкликаю* и т. п. Слово способно разогнать тучи, вызывать и останавливать дождь, способствовать росту хлебов и приплоду скота, помогать в работе и т. д. Но прежде всего вербальная магия служит защите человека от всякого рода опасностей и используется в качестве **оберега**. Одним из действенных средств защиты считается **брань** вообще и матерная брань в частности; ей часто приписываются также и продуцирующие свойства. Клятвы и **проклятия** представляют собой перформативные высказывания в чистом виде; в народном восприятии они равноценны осуществленному действию; хлявопреступление считается одним из самых тяжких прехов; вера в действенность проклятия (особенно материнского) — один из эффективных регуляторов семейного и социального воспитания. Магические свойства присущи не только звучащему, но и записанному слову и письменному тексту: поляки в Краковском воев. в Юрьев день закапывали по углам поля «четыре евангелия», т. е. переписанные от руки отрывки или первые фразы евангелий; требник и псалтырь использовались для гадааний и ворожбы и т. д.

Широко распространенный прием вербальной магии — **звукоподражание** голосам животных, птиц, насекомых, применяемое в различных календарных и хозяйственных обрядах для благополучия и плодородия скота и домашней птицы; магическую цель могло преследовать подражание детскому языку (в Полесье пастухи осенью, в свой праздник «на Миколу» говорили детскими словами: *быця* вместо *корова*, *козюсёк* вместо *кожух*, *визя* вместо *огонь* и т. д.), а также иноязычная речь, глоссолалия, **заумь**, бессвязная и бессмысленная речь, имитирующая чужой, иномирный язык и используемая главным образом для общения с потусторонним миром и миром демонов.

Вербальные ритуалы — ритуалы, в которых произнесение некоторого текста со-

ставляет их главное содержание. Вербальных ритуалов, полностью лишенных акционального сопровождения, практически не бывает: даже чтение молитвы, произнесение магической формулы оберега, а тем более чтение заговора предполагает соблюдение определенных условий (времени, места, состава участников и др.) и совершение некоторых действий — от осенения себя крестом или обращения лицом на восток до сложных манипуляций (например, при чтении лечебного заговора — измерение ниткой больного по определенным правилам, окуривание, кропление водой и т. п.). По своей структуре вербальные ритуалы неоднородны. Это могут быть очень краткие формулы типа «чур меня», но могут быть весьма пространственные, чаще всего ритмизованные тексты (приговоры, заговоры, причитания, приветствия и т. д.), в т. ч. диалоги. Вербальным ритуалом может быть и исполнение фольклорного текста — песни, сказки, загадки. Например, в качестве оберега могут исполняться песни, повествующие о возделывании льна, конопли, хлеба, перца и других растений, с подробным описанием всех стадий возделывания соответствующей культуры — от сева до выпечки хлеба или изготовления льняной рубахи. См. **«Житие» растений и предметов**.

В зависимости от цели и ожидаемых результатов вербальные ритуалы делятся на 1) **креативные** («создающие»), цель которых — создать (вызвать) то или иное желаемое положение вещей в мире (богатство и благополучие молодоженов, здоровье ребенка, благодатный дождь, обильный приплод скота, урожай и т. п.); 2) **охранительные** (обереги), позволяющие избежать опасности, предотвратить ее или нейтрализовать, и 3) **восстановительные**, снимающие порчу, т. е. устраняющие уже наступившее нежелательное положение вещей. Каждый из этих типов разделяется на два подтипа в зависимости от того, как оцениваются исходное и конечное (ожидаемое) состояние: создающие ритуалы могут создавать нечто хорошее (ср. благопожелания) и нечто плохое (порча, проклятие, сглаз); предотвращать также может нечто плохое (тогда это оберег) и нечто хорошее (тогда это злокозненное действие, вредительство, черная магия); устранение плохого — это лечение, избавление от порчи, а устранение хорошего — лишение, порча.

См. также ст. **Благопожелания, Брань, Голос, Голошение, Угроза, Диалог-ритуал**,

Заговор, Заклинания, Заклички, Заумь, Звукоподражание, Зов, Молитва, Молчание, Оберег, Приветствия, Приглашения, Приговоры, Проклятия, Причитания, Хвалить, Язык животных, Язык тайный.

Лит.: Голос и ритуал. М., 1995; МЭМ; Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М. К характеристике ритуальных форм речи у славян // ТезСТ:47–48; Толстой Н. И. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991:91–98; Толстая С. М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // ОМСР:33–45; Она же. Вербальные ритуалы в славянской народной культуре // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994:172–177; Она же. Магические функции отрицания в сакральных текстах // Славяноведение 1996/1:39–43; Толстая С. М. и С. М. Народная этимология и «этимологическая магия» // Тол.ЯНК: 317–332; Бартмицкий Е. О ритуальной функции повтора в фольклоре // Барт.ЯОМ:405–417; Левк.СО; *Cienkowski W.* Teoria etymologii ludowej. Warszawa, 1972; *Engelking A.* Rytuafy słowne w kulturze ludowej: Próba klasyfikacji // JK 1981/4; Eng.K; *Krawczyk-Tyrra A.* Tabu w dialektach polskich. Bydgoszcz, 2001.

С. М. Толстая

РЕШЕТО, сито — предметы домашней утвари, играющие важную роль в семейных, календарных и окказиональных обрядах (вызывание дождя, отгон града), во вредоносной и апотропической магии, в народной медицине, гаданиях (с целью определить вора, будущую судьбу). Связанное ассоциативно с «верхом», небом, солнцем, облаками, дождем, светом, с идеей множественности, Р. выступало в обрядах как вместилище даров, символ плодородия, богатства и изобилия. Предназначенное для просеивания, очистки, отделения нужного от ненужного, Р. омыслилось как универсальный оберег, защита от бедности, несчастья и враждебных сил. В повседневной жизни Р. использовали для просеивания муки, как емкость для хранения различных продуктов. В обрядах в Р. клали зерно, хлеб, горшок с кашей, пироги, яйца, одежду, через Р. лили воду, просеивали муку, золу, снег, смотрели сквозь Р. или, наоборот,

запрещали это делать, посыпали из Р. зерно молодоженов, с Р. и др. предметами в руки обходили домашний скот, вешали сито на рога корове как средство от слеза. Мотивы, связанные с Р., встречаются в сказках, легендах, быличках, песнях, причитаниях, частушках, загадках и пословицах. С Р. связана богатая фразеология, в которой обыгрываются его «чудесные» свойства (*носить воду решетою, возить попу в решете, чудеса в решете* и др.).

В южнославянских традициях сито ассоциировалось с «сытостью». В Болгарии при первом кормлении ребенка грудью повитуха держала над матерью сито с кусочком хлеба, чтобы дитя всегда было сыто; переезжая в новый дом, делали там новое сито, «та да жи беретет в новата къща» [чтобы был урожай в новом доме]; когда закрывали овин, ставили внутри сито и метлу, «за да е беретет друга година и да е сита» [чтобы был урожай и чтобы год был сытным], ср. пожелание: «дайте ситото, да е сита годината» [Дайте сито, чтобы был сытый год] (болг.), припевку: «Посмотря я в решето, / Целоваться хорошо; / Погляжу я в сито, / Целоваться сыто» (рус.). В Сербии клали первый хлеб из нового урожая в сито, чтобы была *сита година*. Согласно толкованию сновидений, если снится сито или сеяние муки, то это сулит прибыль (болг.).

Р. в рождественских обрядах. В день св. **Игнатия полазник** садился у очага; ему давали Р. с пшеницей, а вокруг посыпали бобы, чечевицу, орехи и др.; после этого полазник вставал и шел по всему дому, рассыпая пшеницу и произнося благопожелания (болг.). В Боснии полазника посыпали житом из Р., в котором лежал хлеб. В Шумадии хозяйка посыпала полазника из Р. житом и вареными овощами. В Боснии маленькие дети приходили в дом в день Рождества; им выносили в сите орехи и сухие фрукты и бросали все это на пол, а дети подбирали.

Р. в свадебных обрядах. На Украине свашки относили в сите подарки от жениха родственникам невесты и от невесты — родственникам жениха; свашка собирала деньги в сито, а потом высыпала их молодому за воротник сорочки; мать невесты несла в Р. подарки для представителей жениха; в Р. приносили **каравай**, выносили детям «шишки», которые пекли вместе с караваем. Свекровь встречала молодых в вывернутой шубе с Р. на голове; в Р. был насыпан овес перемешку с хмелем; этой смесью свекровь осыпа-

ла молодых (смолен.). В день после свадьбы к молодой приезжали родители; жених клал в Р. каравай и горшок каши и ставил Р. на голову молодой; она снимала Р. с головы, брала ложку и бросала несколько ложек каши на печь; после этого приступали к делению каравая (бел. могилев.). В Тульской губ. клали кусок от Р. невесте в правый сапог, чтобы ее никто не околдовал. В брестском Полесье во время свадьбы лили воду на землю через решето, «штобы всё велося, рождался» (ПА, Заболотье), «шоб усе добро було, хороше семья жыла» (ПА, В. Теребежов).

Когда невеста входила в дом молодого, ей давали сито с зерном жита, ячменя, овса, проса, и она его «сеяла» у очага, чтобы вызвать плодородие и изобилие (болг.). Если невеста оказалась девственной, то свекровь клала ее рубашку в Р. и выносила его к гостям. Гости брались за руки и играли «хоро» вокруг Р., хатали его, пили ракию и кидали деньги на рубашку (болг.).

Утром после свадьбы молодую посылали за водой к колодцу и при этом давали ей Р. вместо ведра; это рассматривалось или как наказание за то, что она оказалась «нечестной», или просто как одно из шуточных испытаний (в.-слав.). Мотив «ношения воды решетом» характерен для приговоров свадебного дружки: «Наша княгиня сегодня не в исправности, решетом воду носила, снегом баню топила, а сама чумичкой сидит» (рус. твер.). Отец или мать молодой говорят молодому: «Княгыня тэбя научыть воды рэшетом носыть!» (СБЯ.84:163).

Сито и небесные светила. В загадках Р. уподобляется небесному своду или солнцу: рус. «Сито вито, решетом покрыто» (небо и земля), бел. «Вісіць сіта круглавіта, залатое, павітое». «Ситом» могли называть созвездие Плеяды. Согласно польской легенде, происхождение этого созвездия связано с Тремя королями и Богородицей: короли насыпали ситом овес коням, а потом оставили его Иисусу с подарками; этим ситом пользовалась Богородица, которая после Успения повесила его между звездами (SSSL 1/1:251). «Звезду» для колядных обходов обычно делали из сита, к которому прикрепляли несколько «рожек» (в.- и з.-слав.).

Сито и дождь. По украинскому поверью, радуга «тянет воду из моря на небо; на небе устроено как бы Р., но оно всегда задвинуто; когда радуга натянет воды, оно

отодвигается и идет дождь» (житомир.). Белорусы Слуцкого у. полагали, что вода просеивается через облака, как сквозь сито, иногда облака разрываются, и тогда дождь льет как из ведра (Серж.ПЗ:12). Поверье о том, что туча пропускает воду через свои поры, как через сито, отмечалось также у украинцев Подольской губ. и у болгар. В Прикарпатье представляли себе происхождение дождя таким образом: на вершинах деревьев сидит человек и держит на плечах мех с дождем; когда небо заволочет, он летит под тучи, берет сито и льет на него воду из своего меха (Зоря 1888/9:159). Ср. названия мелкого дождя: рус. *ситник*, *ситовник*, *ситуха*, выражения «дождь как сквозь сито», «ситичком сеет» и под. В закличках дождя: «Радуга-дуга, / Дай нам дождя, / Ситцем, решатцом, / Окати нас ушатцом» (ЭО 1911/1–2:30), в песне: «А на двары дожджык / У сітэчка сіціць. / А брат сястру / У акошачка клічыць» (бел.).

Чтобы вызвать дождь, пытались носить воду решетом или лили воду через сито (полес., болг., серб.). В 1868 г. крестьяне с. Тихий хутор Таращанского у. Киевской губ. «прибегнули к очень оригинальному способу вызвать дождь: они отрыли могилу... старообрядца, погребенного при сельском кладбище, и один из них, вскрыв гроб и приподняв мертвеца, бил его по черепу, приговаривая: “Давай дождя!”; другие же лили на мертвеца воду сквозь решето» (Киевлянин 1868/15.06: 278). В Македонии участницы обряда вызывания дождя *вајдудуле* надевали на головы сита, через которые каждый поливал их водой. Чтобы остановить дождь, наоборот, выходили на улицу и переворачивали Р. (ПА, гомел., Присно). В Сербии женщины размахивали ситом, чтобы отвести градовую тучу.

Р. использовали в народной медицине (вост. и юж. славяне). В Полесье от испуга обмывали ребенка водой, пропущенной предварительно через перевернутое Р., и давали ребенку попить ее; поливали водой через Р. ребенка или домашних животных; брызгали через Р. воду на корову и теленка после отела; трижды обходили большую корову, полная вокруг нее водой через Р.; при эпидемии или эпизоотии таким же способом поливали улицу. В Курской губ. при детской болезни «сушец» сажали на окно под Р. кошку и над Р. купали ребенка; считалось, что болезнь перейдет на кошку и та издохнет,

ребенок же останется в живых (ТА 631, л. 47—48). В Черногории ребенка, больного лихорадкой, обливали на перекрестке водой через Р.; считалось, что болезнь перейдет на того, кто первым пройдет по этой дороге.

В Белоруссии беременную женщину во избежание выкидыша пилили дождевой водой, взятой с опрокинутого вверх дном ведра; если такой воды не имелось, то лили воду на дворе на дно опрокинутого ведра через Р. или сеть и приписывали ей свойства дождевой воды (Нихиф.ППП:45). В Чистый четверг матери обливали водой через Р. своих детей, чтобы они были здоровыми и опрятными (владимир.). На Рус. Севере, если ребенка сглазили, бабка брала ложки и мутовки, складывала их в Р. и поливала через него ребенка таким образом, чтобы вода попадала в подпол (Карелия). В Вятском крае с помощью Р. унимали тоску; для этого лили через него воду со словами: «Как на решете вода не держится, так бы у меня, рабы Божьей (имя), по рабу Божьему (имя) тоска не держалась». При лечении от сглаза черпали трижды ситом воду из кади, произнося: «Как вода в сите не держится, так и на рабе Божьей Осипе уроки не держитесь» (рус. енисейск.).

Одежду, приготовленную для новорожденного, клали в сито, веря, что так уберегут ребенка от действия злых духов (болг.). Повивальная бабка принимала новорожденного в крупное Р., чтобы защитить его от несчастий в будущем (рус.).

При лечении детских болезней использовали также пепел, просеянный через сито или Р. (в.- и ю.-слав.). В Гродненской губ. при лечении от «лереполоха» после заката несли не оглядываясь воду и ставили ее греться; насыпали пепел в сито, просеивали его на перевернутую лопату; потом воду вливали в корыто, клали туда ребенка, посыпали с четырех сторон пеплом и мыли ребенка. В Полесье ребенка от испуга подкуривали старым решето.

После отела поливали корову водой через Р., чтобы ведьма не смогла ее испортить (укр. харьков.). В Брянском у., чтобы предохранить корову от сглаза во время отела, надевали ей на голову Р. и лили сквозь него воду; затем, держа Р. над спиной коровы, обливали все ее тело сквозь то же Р. (ТА 976, л. 3). Когда заболела корова, хозяйка клала в Р. две вилки, две ложки и нож и прыскала через это Р. трижды воду на корову (ПА, гомел.).

От сглаза спрыскивали водой через Р. свиней, если хотели, чтобы поросята не разбегались, то в Р. клали дополнительно ложки (там же). В Вологодской губ. в Великий четверг брызгали через Р. воду на овец, чтобы в заборные дыры казались им меньше.

Яйца клали в сито, чтобы уберечь их от порчи и чтобы цыплята вылупились благополучно (болг.). Яйца, окрашенные в Великий четверг, хозяйка клала в сито и ставила его на крышу, чтобы на них посветило солнце (болг.). Чтобы остановить распространение пожара, вокруг горящего строения обносили хлеб в Р. (бел. гроднен.).

Р. в гаданиях. С Р. гадали о воре: подвешивали Р. на ножницах или на веревочке и произносили имена подозреваемых; считалось, что оно начнет поворачиваться тогда, когда произнесут имя преступника (о.-слав.; практиковалось еще в Древней Греции). Таким же образом девушки гадали о суженом (рус., бел.). Во время Великой Отечественной войны женщины гадали об ушедших на фронт подвешивая сито на ножницах и спрашивая «Сытэчко, сытэчко, скажи праўду, чы прыйдэ мій чоловік, чы ні?» (ПА, волын., Березичи).

На святках девушки шли на задний двор с Р. и просеивали через него снег: в какой стороне залает собака, там живет суженый (бел.). В Костромской губ. девушки клали кольца в снег и загадывали желание; одна из девиц брала в руки Р.; закрыв глаза, черпала снег решето в том месте, где положены кольца, и просеивала его; если кольцо одной из девушек попадет в Р., то задуманное ею сбудется (См.ГКК:47). В Вологодской губ. в крещенский сочельник девушки шли на перекресток, расстилали там скатерть; одна из них садилась на скатерть с Р. снега в руках; встряхивая Р. со снегом, говорила: «Полю, полю белый снег, за батюшкину хлеб-соль, за матушкину добродетель; суженой, ряженой, откликнись!» В какой стороне послышится шум, с той стороны будет и суженый (ИАОИРС 1913/1:25). Действия с Р. упоминаются в сборнике русских суеверий 1754 г. в перечне святочных гаданий: «...или на ростанех слушают, или снег полют и воду в решете носят...» (Гальк.БХОЯ 2:93).

Девушки складывали вместе пояса, платки, кольца, подбрасывали их вверх в Р., в полотеке вли в подоле фартуха и следили за тем, чья вещь выпадет первой, — это предвещало ско-

рое замужество (э.- и в.-слав.). Сажали под Р. курицу и петуха, связав их хвостами; если петух потащит курицу, то муж будет главным в браке, а если курица петуха, то наоборот (рус., укр.). Петуха сажали под Р. и клали около него «печину», кольцо и хлеб; Р. закручивали, а потом снимали; если петух клюнет кольцо, то девушка выйдет за щеголя, если хлеб — за богатого, если «печину» — за бедного (рус. костром.).

В Пензенской губ. в ночь под Новый год девушки шли с ситом в овраг, где находится баня, сеяли там золу, и каждая насыпала особую кучку золы; на следующий день они шли смотреть на золу: если на кучке замечен след сапог, то эта девушка выйдет замуж за богатого, след лаптей — за бедного; если же на золе заметны следы от удара кнутом, то муж у девушки будет сердитый и станет ее бить (ТА 1292, л. 11—12).

У юж. славян с ситом гадали участницы обрядов вызывания дождя; когда хозяйки выносили им из дома сито с мукой, они высыпали ее себе в мешки, а сито катили по двору и смотрели, как оно упадет: если дном вверх, то амбар будет полным, а если дном вниз — то пустым (болг.).

Р. выступает как атрибут ведьмы, которая либо использует его в магических действиях, либо сама в него превращается. По верованиям из с.-зап. Болгарии, лунные **вытнения** происходят от того, что колдунья с помощью волшебного сита заставляют луну сойти с неба. Посередине гумна колдунья ставит котел с водой и кладет в него новое сито; ночью она выходит голая из дома, подходит к котлу и произносит заклинания, глядя на луну. Колдунья совершает и другие действия, в частности, трижды обходит с ситом вокруг дома и закрывает ситом котел. Луна перестает светить на небе, и повсюду в мире становится темно, зато на гумне светло как днем. Месяц падает прямо в сито, колдунья поднимает его над котлом с водой и разговаривает с ним, а потом все же освобождает; луна поднимается обратно на небо, но светит уже мутно (Марин. ИП 2:83). Ср. болгарскую песню «Бродница уморила парня»: «Ногами своими воду запрудила, / Решетом ее просеивает, / Луна у ней на коленях, / Звезды полою собирает» (Тол. ОСЯ:461).

В полесских быличках ведьма оборачивается решетом или летит в нем на шабаш. На Юрия ведьма раздевается и идет до вос-

хода солнца с ситом собирать росу (ПА, волын.). Если кто-нибудь возьмет к себе домой сито, в которое превратилась ведьма, и будет три дня им пользоваться, то оно станет женщиной опять и даст хозяйню все, чего он захочет, лишь бы он ее отпустил (Гнат. ЗУД 1:186). В быличке персонаж Страх похож на человека, на голове которого надето Р. (Гнат. ЗУД 2/1:144—145). По поверьям Витебской губ., огненный змей носит своему хозяину в огненном Р. деньги, дорогие вещи, одежду, пищу и пр.; если же недруги хозяина окропят жилище змеей освященной водой, то вместо сокровищ змей приносит в Р. жаркие уголья и солому и сжигает дом дотла со всем добром и людьми (Никиф. ППП:173).

Смотреть через Р. В Заонежье детям во избежание смерти запрещали смотреть сквозь сито, считая, что «безгрешная душенька сквозь сито проходит» (Лог. СОЗ:108). По русскому поверью, можно увидеть покойника, пришедшего в свой дом на сороковины, если забраться на печь и смотреть оттуда сквозь хомут или Р. (олонец.). В Галиции после выноса умершего из дома его родственники смотрели на него из хаты через сито, чтобы не сильно по нему горевать и поскорее забыть (ЕЗ 1898/5:194). В мозырском Полесье утром в день Иоанна Крестителя смотрели сквозь сито на солнце, которое в этот день играет (Piet. LPL 3:42). Подкладывая яйца под курицу, клали их на Р. и смотрели на них против солнца; если выемка в яйце сверху, то будет петух, а если сбоку — то курочка (ПА, житомир.).

Мотив е з д ы в Р. встречается в закличках дождя: «Дождь, дождь, не лети, / Мы поедем в решети / За яйцами, за красавицами» (рус. псков.); в припевках: «У нас (имя)-та вежливая, / В решете к обедне еживала, / На роскате роскатилася, / За (имя) роскатилася» (рус. вологод.). Южнорусское (воронеж.) выражение *возить попа в решете* — 'лгать на исповеди', укр. *возить попа в решети* — 'дурить, обманывать кого-нибудь'. Ребенка пугали перед первой исповедью: «Вот будеш сей год попа возить у решети кругом стольца» (чернигов.) На масленицу дети катались с горок на подмороженных решетках, подкладывая внутрь солому (рус.).

Известен также мотив *п л а в а н н я* в Р. На св. **Алексея** не разрешалось работать, однако рыбакам можно было делать «обуденные» сети. «Делается это на том основа-

нии, что св. Алексей, уходя из дома родителей, переплыл будто бы через море в плетеном решете» (Ром.БС 8:142). В украинском **обмирании** рассказчица оказалась у великой реки; к ней подошел старик, похожий на св. Николая, с Р. в руках и предложил ей сесть в Р. и плыть на другой берег, что женщина и сделала; на том берегу ее снова встретил св. Николай, помог ей подняться на берег, а Р. снова взял в руку (Дик.ПП:175). В русской плясовой песне: «Кума к куме в решете приплыла, / Веретенами по Каме-то гребла, / Холостяной юбкой парусила» (РФ 1987/24:62).

Мотив ношения воды решето-м в сказках известен в трех основных модификациях: «Особая способность невинной девушки: носить воду Р.»; «Задание: носить воду Р.»; «Владение магическими способностями» (мотивы Н413.3, Н1023.2 и D1710 по указателю С. Томпсона). В русской сказке о мачехе, ее дочери и падчерице (АТ 480) мачеха прогнала падчерицу из дома и та нанялась к Бабе Яге: «Баба Яга дала ей решето, да и говорит: ступай топи баню и воду этим решетом таскай. Она затопила баню, стала воду таскать решетом. А сойка прилетела: "Чики-чики, девица — глинкой, глинкой!" Она замазала глинкой, насили натаскала» (Эрленвейн А.А. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863:44). Когда Баба Яга дает то же задание мачехиной дочери, та прогоняет птичку, которая хотела дать ей добрый совет.

В белорусской сказке падчерица вынуждена мыться с чертом в бане; когда вода кончилась, девушка советует черту: «идан... у мойго татки на колінку висиць рэшато; возьми да й наноси! Чорт побег, узьяв рэшато: носив, носив — покуль прыбязиць, толькі каплець» (Ром.БС 3:366). Оказавшись в сходной ситуации, мачехина дочка предложила черту носить воду ведром. В польских сказках к девушке, которая по повелению мачехи придет ночью, является дьявол, и она, чтобы выиграть время до пения петухов, дает ему разные задания, в частности просит наносить воды решето-м.

Этой версии сюжета о мачехе и падчерице близка сказка о непосильных задачах, которые дает человек черту (АТ 1180). Например, в русской сказке солдат приказывает чертям натаскать в городские бани воды решето-м во все кадки и котлы.

В частушках мотив ношения воды решето-м фигурирует в комических ситуациях: «Ма Милка чэрнабрыўка / Рукадельніцай была. / Ваду рэштэтам насіла, / Хату помелам мела» (ПА, гомел., Присно); «У мяня милашкі Машка / Рукадельная была. / В рэшэце коров доіла, / Кочерэшкой пол мела» (рус. москов.).

Мотив «носить свет решето-м» встречается среди анекдотов о глупцах и простаках (СУС 1245; АТ 380, рус., укр., бел., пол., чеш., словац., серб.). В восточнославянских вариантах глупцы пытаются занести в дом солнце с помощью Р.: «Идет [Иван] и видит: баба что-то решето-м в избу носит. "Что это ты, тетушка, решето-м носишь?" "Свет, родимый, ношу, свет! — отвечает баба, — чтобы по ночам лучины не жечь". Посмеялся Иван над глупой бабой и пошел дальше» (ЭРГО 1917/44:721). Текст может приобретать характер этнологической легенды: когда люди построили первый дом, они забыли проделать в нем окна и пытались, выйдя на улицу с Р., поймать в него солнечный свет и наносить его в жилище; только после этого они догадались прорубить окна (рус., укр.). В севернорусских причитаниях при описании гроба — посмертного жилища — упоминается о том, что в него «решето-м свету наносено».

В е с н я н к а х, известных в вост. Польше и на примыкающих украинских территориях, девушки складывают песни в Р. и ставят его на вербу; прилетели птицы, уронили Р. с песнями на землю. Мотив «гасить дуброву решето-м» известен в Прикарпатье (гайвки), Волинской, Ровенской и Житомирской обл. (веснянки), Гродненской, Минской и Витебской обл. (купальские песни), напр.: «Братичек, милы мой, / Горить на горы дом твой, / Стали го хлопчыки гасити, / Рэшатами водыццю носити, / Стількі ў хлопчыках правдыці, / Скільки ў рэшатах водыці, / Стількі хлопчыкам болічок, / Скільки ў рэшатах дырочёк» (СБФ-82:82), ср. бел. «Праўда [твая] як у рэшэце вада», укр. «Стільки правди, як у рэшэці води», пол. «Така prawda, jak w gzeszocie woda».

Сито и Р. в пословицах и фразеологизмах. У всех славян об опытного человеке говорили, что он «прошел сквозь сито и решето»; о разном отношении к новым и старым вещам — «новое ситце на колку нависнётся, а старое и под лавкой навалеется»;

о бессмысленном времяпрепровождении — «носить воду решетом» и т. д. На основе фразеологизмов возникают пословицы: рус. «Дурака учить, что решетом воду носить» (восходит к латинскому прототипу), «Научат добрые люди решетом воду носить». В Болгарии говорят: «С решето вода ще ти донесе», если не надеются на помощь от сына или дочери; рассказывают в связи с этим анекдот про сноху, которая носила воду в решете.

См. также ст. **Зерно**, **Каравай**, **Мука**, **Отсылание**.

Лит.: Топорков А. А. Етнолингвистични аспекти при изучаването на славяните (Вътрешна реконструкция на фразеологизма *нося вода в решето*) // БФ 1984/1:81–89; Он же. Почему «решетом свету наношено»? // Рус. речь 1985/1:121–123; Он же. Фразеологизм «носить воду решетом» в свете полесских данных // ТезРОВА:151–153; Агапкина Т. А., Топорков А. А. К проблеме этнографического контекста календарных песен // СБФ-86:76–88; Валод.СР:31–37; Цивьян Т. В. Об одном образе румынского мифологического словаря // PhS:220–225; Stojković M. Silo i rešetlo u narodnom vjeronanju // ZNŽO 1929/27/1:43–53; Аф. ПВ (по указ.); Ефим.МЭА 1:189; Зерн.ММДУ:43; Загл.ПСД:156; Номис УПП:3; Сумцов Н.Ф. Рассказание в области анекдотической литературы. Анекдоты о гаупцах. Харьков, 1898:33–34; Сумц. ССО:116, 245; Ястр.ОТС:174–175; ЭО 1890/157; 1911/1–2:30; 1914/3–4:128; ЖС 1905/1–2:10; Гальк.БХОЯ 2:93; См.ГКК:41,47; Эл.ВЭ:321; Гура СЖ (по указ.); Плот.ЭГЮС (по указ.); Вин.НД (по указ.); СБЯ:77:63; СБФ-78:34,35,37; ЭТ:77–78; СУС:140–142,377; Журев.ДС (по указ.); Тол.ОСЯ:172,183,190,220, 221,228,331,341,350; Мор.Сл.КИ (по указ.); Ром.БС 8:142; Ром.МЭГ 1:65; Серж.ПЗ:12; Плат.ЭУД 1:186; 2/1:2–3,144–145; СЕЭб 7:96, 176,183,248,304; СЕЭб 16:230–233; Фил.СК:407; Марин.ИП 1:190–191,269,729–735; 2:83,447, 449,657; Георг.БНМ:24; ВМ:331–332; Fed.LB 1:355,397,398; Naase VBO:256–257; Mosz.KLS: 378–379; ZNŽO 1926/26/1:141; RJA 13:900–901; 15:85–87.

А. А. Топорков

РОГ, рога — апотропей и символ мужского начала, силы, изобилия, плодovitости в обрядности и поверьях; атрибут нечистой силы,

мифических животных и элемент ряжения. На рога домашних животных — коров, овец, баранов вешали (а также привязывали или затыкали внутрь) предметы, оберегающие самих животных или магически влияющие на благополучие дома, семьи, хозяйства.

Поверья, связанные с концептом *рога изобилия*, восходят к глубокой древности. По свидетельству Саксона Грамматика (XII в.), арконский идол Свентовита держал в правой руке турный рог, который ежегодно наполнялся вином. Во время торжественного служения жрец брал из руки идола рог и если видел, что вина в нем сильно убавилось, то предсказывал бесплодный год, если же напиток усыхал мало, то это предвещало урожай. В соответствии с этими знаками жрец давал советы народу быть щедрее или скромнее в употреблении хлеба, затем выливал старое вино к ногам истукана и наполнял Р. свежим, громко испрашивая у бога счастья, побед и богатства народу. Окончив речь, жрец осушал Р. за один раз, наполнял его снова и вставлял в руку идола (Аф.ПВ 1:377).

В фольклорных текстах, поверьях и ритуалах сохраняются устойчивые представления о плодотворной силе рогов домашних и диких животных. В лужицкой сказке корова дает сироте из одного Р. есть, а из другого — пить; в хорватских сказках нелюбимому пасынку помогает вол, советуя в случае голода снять его правый Р., внутри которого напиток и яства, тот следует его совету и вскоре становится здоровее и сильнее, чем родной сын мачехи, которого она обильно кормила. В Полесье широко распространен мотив рождественских колядок: «где коза рогом, там жита стожком»; «дэе коза рожком, там жита стожком» и под. Характерно, что в случае отказа хозяев отблагодарить колядников часто звучит угроза «взять быка за рога», «вывести вола за рога», «выкрутить вола правый рог», «выкрутить *крутый рог*» и т. п., т. е. лишить хозяев достатка и благополучия. В сербских рождественских ритуалах этот мотив реализуется на акциональном и вербальном уровнях: неплодоносящее фруктовое дерево ударяют рогом жертвенного животного (барана) со словами: «[Я тебе рогом, а ты мене родом!] [Я тебя рогом, а ты меня — урожаем!]

(Нед.ГОС:42), ср. также ритуальные игры болгарских **кукеров** (см.), бодающих рогами бесплодных женщин; восточнославянские святочные игры с ряженой козой, нападающей на

девушек. На Новый год сербы насаживают на правый Р. волу специальный калач, наблюдая, на какую сторону он упадет, чтобы определить урожай следующего года; рога вводимого для этого в дом вола нередко поканяют вином или водкой. У вост. славян закапывание в навоз рогов (а также костей) животных считается залогом плодovitости скота. В украинских и южнорусских областях ребенку объясняют, что его «корова на рогах принесла» (Гура СЖ:91). В разных славянских регионах известны специальные головные уборы «с рогами» для замужних женщин, а также ритуальные прически на рога [с рожками] у девушек, танцующих обрядовый хоровод в отдельные весенние праздники (БМ:299).

Рогам приписывается сверхъестественная сила, способность служить оберегом. По космологическим воззрениям юж. славян, земля держится на рогах вола, быка, буйвола или оленя; если животное тряхнет головой, то начинается землетрясение. В полесском с. Барбаров (гомел. мозыр.) рассказывали, как при приближении градоносной тучи «знающий» человек велел вывести волов и поставить их «рогами к хмаре», чтобы не пропустить на поля «Илью на золотом колесе», ведущего тучу. Волы якобы зацепили Илью рогами и не пускали дальше глубокого рва, где и выпал обильный крупный град (ПА). В э.-серб. области Драгачево воловьи рога сберегали и при приближении градоносной тучи бросали ей навстречу, чтобы она повернула в противоположную сторону (Тол.ЗСЯ 5:54). В Болгарии в качестве оберега использовали рога жертвенных животных: их вешали на изгородь во дворе, чтобы защитить дом и скот от магии и порчи (Странджа), оставляли на чердаке нового дома (Ловеч). В разных славянских регионах оберегом от порчи и нечистой силы считались оленьи рога (болг., рус.), например, в Костромской обл., чтобы домовая не портит скотину, прибывали во дворе олений рог (Журав.ДС:196). У хорватов Р. служил оберегом новорожденного в колыбели. Сербы из Р. черной овды делали ручку специальной бритвы, предназначенной для целительства с помощью заговоров, для защиты села и полей от непогоды и болезней, насылаемых демоническими персонажами. По украинским поверьям, слуху талисмана имеют некие золотые рожки, найденные рано утром на Ивана Купалу под двумя колосками на одном стебле.

Издавна известны поверья о целительных свойствах рогов реальных и мифических животных. В средние века рог единорога (мамонттовая кость из Сибири) считался обладающим силой исцелять тяжкие недуги и поддерживать хорошее здоровье в течение всей жизни, в связи с чем входил в международную торговлю магическими предметами и хранился в королевских палатах по всей Европе. По преданию, царь Алексей Михайлович соглашался за три таких рога заплатить огромную сумму денег; говорил, что эти рога светились и имели длину до шести пядей (Аф.ПВ 2:556). Так называемые эльнические рожки толкали в порошок и подмешивали к питью больных лихорадкой, эпидемическими болезнями, падучей и др. (рус.), клали в воду и поили ею людей, укушенных змеей (рус., болг.). В полесских заговорах от зубной боли часто упоминается Р. месяца («золотой», «костяной»); в заговорах от любой болезни-рог, сидящий в гнезде на дубе: «...А у том дуб было гнездо, а у гнезде рог. И ён пье и гуле из Парасыи болёзнь угоняе» (ПА, гомел. Золотуха). При болезнях роженицы, имеющей демоническую природу, женщину окуривали подожженным Р. козы (болг.) или жертвенного животного (болг. родоп.). У сербов в Хомолье к домам в деревне прибывали кусочки козьего или воловьего рога, клали туда ладан и в случае эпидемии поджигали содержимое рога вместе с самим Р., веря, что от этого дыма и неприятного запаха убегает любая болезнь. Вместе с тем, рога могли быть и оружием порчи: например, в полесских селах их подбрасывали жертве вместе с яйцами (ПА, гомел., Стодоличи).

В Полесье (гомел., брест., ровен.) и у юж. славян (макед., ю.-зап.-болг.) распространены поверья о чудесных рожках «главного змея» (или ужа, прожившего десять двенадцать лет), золотых (либо «желтых»), светящихся или красных, которые приносят богатство, счастье и здоровье их обладателю. В Полесье также полагают, что они наделяют человека сверхъестественным знанием. По представлениям украинцев, запустив такие рожки от царя-ужа можно, если при встрече с ним расстелить на дороге красный пояс или платок: увидев красный цвет, мифический змей сбрасывает их; завладевшему золотыми рогами змея следует закопать их под двумя дубами, один из которых засохнет, а другой покроется зеленью: «рог, зарытый

под первым деревом, — несчастливый, мертвящий, а зарытый под другим — счастливый, оживляющий» (Аф.ПВ 2:544—545). Подобные магические действия при выборе «хорошего» рога зафиксированы и в полесском с. Щедрогор (ПА, волын.): рожки закапывают и сверху сажают *пўшчу* (деревья); рог, над которым дерево засыхает, выбрасывают. Иногда считается, что «плохой» Р. может быть использован для порчи: если ковырнуть им в каком-нибудь доме, там все пойдет неблагоприятно (ровен.). По полесским поверьям, рожки царя-ужа можно добыть, если расстелить перед ним белый платок или освященные на Пасху скатерть, полотенце, связанный из красной шерсти и освященный пояс или обернуть его таким поясом, либо бросить в змея чем-либо красным и убежать «против солнца», чтобы он не увидел человека. При добывании столь драгоценного талисмана следует также опасаться, чтобы главный уж не засветел и не созвал на помощь всех других ужей, тогда рожки придется оставить. На разостланный платочек нужно положить хлеб и сказать: «За хлеб купиў, за хлеб аддай», после чего уж сбросит рога и уползет, а у их обладателя все будет вестись в хозяйстве (ПА, гомел., Барбаров). Македонцы Прилепа в день Благовещения отправлялись на поиски норы, из которой в этот день должна выйти змея-царица. Считалось, что там следует положить подстилку, и на ней она оставит свои ослепительно яркие рожки или же драгоценные камни. В близком регионе, ю.-зап. Болгарии, при появлении змей весной женщины клали на землю свои платки, чтобы получить блестящие рожки змеи, приносящие счастье и удачу.

В скотоводстве рога домашних животных (коров, волов, баранов и пр.) являются объектом продуцирующих и особенно — алотропических действий. Так, с целью обеспечить приплод и здоровье скота в сев. и центр. Болгарии в первый день весны к Р. животных было принято привязывать пучки красной пряжи и красные нитки; сербы для повышения надоев молока украшали Р. коров венками из травы, которая называется *млечац* (молочник). В весенние праздники (на Троицу, праздники пастухов) Р. домашних животных украшали венками из полевых цветов и зеленью. В болгарских селах на Р. домашним животным насаживали маленькие булочки в праздники, посвященные скоту (день св. Власия и др.), а также при первой пахоте и севе.

Чтобы скотина велась, у русских было принято оставлять на Р. новоприобретенной коровы веревку или привязывать ей на Р. нитку. Белорусы при покупке коровы повязывали ей на Р. платок новой хозяйки, чтобы люди не слазнили животное. Аналогичные магические действия предпринимались при случке скота и при отеле. Для успешной случки в Полесье на Р. корове вешают горлышко от бутылки, привязывают пояс от мужских штанов или обматывают их рубцом с женской рубашки. Корову-первотелку наряжают молодой: привязывают ей на рога части женской одежды (пензен.), кусок полотна (костром.), белую тесемочку (кирилло-белозер.), оторванный подол хозяйской рубашки (чернигов.). Хозяйка, завязывая подол своей рубашки на рога корове крест-накрест, говорила: «Даю тебе, Марта, своего рубца, чтоб давала молока до конца» (ПА, чернигов., Хоробичи). Если молоко у коровы убывало, то ей на рога вешали кулечек с освященными хлебом и солью или с щепкой от дерева, пораженного громом (брест.). В Покутье отелившейся корове проворачивали тонким сверлом дырку в роге, капали туда ртуть («живое серебро») и затыкали отверстие кусочком дерева (Kolb.DW 31/3:151).

Аналогичные магические действия совершались с целью защиты скота от порчи и болезней. Так, в Житомирской обл. во время мора скота ткали за одну ночь обыденные полотенца и привязывали на Р. скотине. В Полесье на Р. коров привязывали части мужских штанов, спутанные суровые нитки (в том числе специально сделанные «сорочьи лапы»), неровный край или лишние нитки основы (житомир. *отворотка*), ленту («для отвода глаз»), шнурки, тесемки, веревочки, узелок с кусочком сретенской свечи, угольком, освященной солью, освященным хлебом, травами, самосейным маком; закапывали в рога ртуть; красной тряпкой вытирали вымя и место между рогов. Характерно заклинание, которое произносили, втакивая корову задом в хлев: «Шо ў заду [т. е. вымя, молоко], то моё, а шо на рогах, то ворогам» (ПА, житомир., Выступовичи). Сербы от глаза привязывали к рогам скота или вворачивали в рог кусочек дерева — тиса, вешали на рога специальный талисман (*запис*). Словаки Замагурья в канун Пасхи, охраняя скот от злых сил, натирали Р. животных салом. От болезни на Р. корове вешали чеснок (полес.).

Многие действия такого типа предпринимались в день первого **выгона скота**, чтобы защитить его от нечистой силы, болезней и несчастных случаев в течение всего летнего периода пребывания на пастбище. В с.-вост. Сербии (Хомолье) при первом выгоне отары на пастбище самому старому барану, идущему впереди других животных, прилепляли на правый Р. зажженную свечу. В Полесье, выгоняя первый раз коров на пастбище, хозяйки вешали им на рога завернутые в тряпочку кусочек пасхального кулича, ладан, освященную соль, уголек (или *лечыну* — кусочек кирпича от печки), платок хозяйки; обматывали Р. верхней частью мужских штанов. Чтобы корова не возвращалась с пастбища домой, хозяйка приводила ее туда, привязав к Р. оборку от своей юбки, на пастбище она снимала оборку с рогов и привязывала на куст или пенек со словами: «Як сий аббрачка матаецца вокруг кўстика (ци пня), так и май карбвачка пусть вакруг стада матаецца» (ПА, гомел., Грабовка). На Рус. Севере в рог забитой скотины закладывали волосы, соль, селитру, и затем самый старший пастух закапывал рог на пастбище при первом выгоне скота, «штoб никто скотину не трoгал» (АА, архангел., Тихманьга). Чтобы скотина не была бодлива, поляки Западных Бескид перед первым весенним выгоном посылают Р. животных земель из кротовых нор.

Рога, как и другие предметы, имеющие отдаленное сходство со змеями (палки, веревки), могут играть роль в магической защите скота от змей: например, сербы из окрестностей Болеваца и в Хомолье не брали скотину за рога на Благовещение — праздник, когда, по поверьям, из земли выходят змеи, чтобы в течение лета они не кусали животных.

По народным представлениям, магическими свойствами обладают не только Р. животных, но и Р. насекомых, моллюсков. Так, в Польше для лечения зубной боли используют рога жука-олени (с.-в.-пол.); пропускают жука-олени через крестец коровы, когда первый раз ведут ее к быку, чтобы случайка прошла удачно (келец). По поверьям лужичан, если причинить жуку-олени вред, то на своих рогах он принесет в дом угли и подожжет его. У сербов принято пришивать рожки жука-олени к шапочке маленького ребенка в качестве оберега. Полагают также, что магическими свойствами обладают Р. улитки: по поверьям из зап. Сербии, чтобы разговоры и заклинания в течение года имели силу, сле-

дует весной при виде первой улитки дотронувшись до ее рожек (*стукнути у рогове* — 'тянуть рога назад') средним пальцем левой руки и проговорить: «Сту мркоња рoгoв у кошару. Како ти стукo рoгoвe, тако нек oд моје руке стукне бољка» [Спрячь, серый (вол), рога в хлев. Как я осадил тебе рога, так пусть от моей руки отпрянет назад болезнь]. (область Раджевина, с. Бела Црква).

Рога считаются необходимым атрибутом разных мифических животных. По полесским поверьям, если человек не видел змею семь лет, то у нее вырастают на голове рожки, а на теле — крылья и перья, и она превращается в летающего змея. Считали также, что *сливэнь*, старый уж с желтыми рожками, не ползает, а «прыгает на хвосте». Полагали, что если старый большой уж с красными рожками укусит человека, то человек умрет. В Полесье известны также представления о маленьком домашнем ухе с красными рожками, которого запрещают убивать. По поверьям юж. славян, уж — покровитель поля, спасающий посевы от града, также имеет рога или драгоценный камень на голове.

У юж. славян происхождение вредоносных змееподобных мифических персонажей связывается с бычьим, бараньим или козьим Р., с которым якобы срастается отрубленная голова змеи и затем передвигается вместе с ним, нападая на людей и скот. По поверьям македонцев, *ламя* — мифический змей-дракон женского пола — происходит из отрубленной головы змеи, надетой на рог буйвола.

Широко известны фольклорные образы чудесных животных: *тур-золотые рога*, в которого чародейка превращает Добрыню; *олень-золотые рога* как символ света, сияния, солнца в русских свадебных песнях, сербских колдовках. По поверьям болгар Странджи, мифический хозяин реки (*стопан*) в облике серны со свечами на рогах купается по ночам в реке.

Согласно белорусским этнологическим легендам, пчелы произошли от рогатых людей с железными зубами, наказанных Богом за воинственность и непослушание. Народ этот не знал веры в Бога. Когда им стало тесно в своем царстве, они отвоевали у православных много земли. Те взмолились Богу, который велел царице рогатых людей вернуть землю православным, но она не послушалась, и Бог в наказание сделал ее пчелиной маткой, а ее народ — пчелами.

Р. являются необходимым атрибутом некоторых демонологических персонажей, в первую очередь — черта, ср. табуированные наименования черта: рус. *рогатый*, серб. *рогоња*. Черногорцы называют так же и ведьму: *рогуља*, *рогуша*. У сербов известен мифологический персонаж *полне рогато* 'рогатый полдень' — демон с шерстью на ногах, как у козы, и маленькими рожками на голове, который показывается в полдень под деревьями грецкого ореха. Рога считаются также атрибутом «шашков», имеющих черты и домового, и банного, и черта (псков.), колдуна (рус., хорв., Истрия), «караконджулы» (балк.-слав.), водяного («На колбдец не дывьсь — там водоваик рогами зацэпит да затынет» — ПА, чернигов., Хоробичи). У людей, связанных с нечистой силой или наказанных за какой-либо проступок, вырастают рога: например, у «знающих», не желающих передавать свои знания перед смертью; у человека, убившего ласточку (гомел.). У юж. славян считается, что дьявол, а также вампир, «устрел», выпивающий кровь у домашнего рогатого скота, прячутся между рогами животных (в.-серб., болг.).

Рога (животных, а также их имитация) широко употребляются в масках ряженых в календарные праздники, реже — на свадьбе. Известны святочные маски козы (в.-слав.), «троня» (словац.), «курента» (словен.), «кукеров» (болг.), «оалы» (серб.) и др., в которых рогами служат палки, ухваты и под. У сербов рога приделывали к шапке увеселяющего свадьбу персонажа *чаши*.

С рогами связаны различные ритуальные и бытовые шутки. В Полесье во время святочного ряженья «козю гуляли и про козю спевали: Ого-го коза, ого-го сера, де роги дела, на соль проела». После этого «козу» толкали, и тряпки, из которых она была сделана, рассыпались (ПА, житомир., Выступовичи). Во время жатвы отстающему жиенду пворяли, что его «каза дагонить и на роги падыметь» (ПА, чернигов., Хоробичи). В Псковской обл., когда свадебный поезд подъезжал к дому невесты, там устраивали угощение и перед застольем «били кринки», пворя, что тем самым невесте «рога обламывают» (ЭСЗР:235), ср. также выражения *рогоносец*, *рога наставить* и под., относящиеся к супружеской измене.

В святочных гаданиях рога коровы могут служить символом как богатства, так и бедности. В Полесье девушки с закрытыми

глазами трогают в хлеву корову: если хватаются за рога, то считают, что жить будут богато, за хвост — бедно (гомел.). Вместе с тем существуют и другие толкования: схватиться за рога означает бедную жизнь, за хребет — среднюю, за заднюю часть — богатую (гомел., брян.), что связано с семантикой рогов как «голой», не покрытой шерстью, части тела коровы.

Лит.: Аф.ПВ 1:638—639,673—674,714, 2:556; 3:537,551,707; Гура СЖ:48,86,88,100,268,300,344;452—453,455,503,758; Журав.ДС:21,35,151,210; Зел.ВЭ:397; Макс.ННКС:6,97; Райан БП; ЭСЗР:218; ПА; ГЕМБ 1930/5:110; Нед.ГОС:76,116,139,183; СМР²:50,353,361,381—382,433; Плат.ЭГЮС:122,325; НТК:313,470,484; БМ:224,299—300; Георг.БНМ:89; Лов.:309; Странджа:229; NSI:316—317; Kolb.DW 42:316; ČslV 3:576; Zamag.:249.

А. А. Плотникова

РОД, РОДСТВО — форма и принцип социальной организации, основанные на природной (биологической, генетической) связи людей. У славян, как и других народов Европы, кроме элементарной формы семьи (родители и их дети), существовали более крупные объединения в виде т. н. большой семьи (несколько малых семей, имеющих общего предка) и рода или родового союза (более сложные структуры); все они имели патрилинейный характер, т. е. связи по мужской (отцовской) линии придавалось большее значение, чем отношениям по женской (материнской) линии (ср. рус. *отчизна*, *отчество*). Крупные формы родовой организации, поддерживавшиеся имущественными, производственными и общественно-правовыми отношениями, начали распадаться у славян уже в раннем средневековье; реликты их дольше всего (вплоть до XX в.) сохранялись у юж. славян (различные формы ю.-слав. *задруги*).

В языке и народной культуре родство трактуется в связи с ключевыми понятиями жизненной силы, роста, воспроизводства (ср. *родить*, *рожать*, *урожай*), относится к высшим ценностям и охраняется системой предписаний и запретов, в т. ч. обычным правом (см. статьи таких древнейших славянских юридических сводов, как Русская Правда, Винодольский закон и др.); нарушение «родо-

вого закона» считается самым большим преступлением и грехом. Первичными и главными, наиболее охраняемыми видами родства являются кровное и брачное родство (свойство), к которым в традиционной культуре приравниваются различные виды «искусственного» родства — кумовство, побратимство, молочное родство, ритуальное родство и др.

Лексика и терминология родства в славянских языках относятся к древнейшему общеславянскому фонду и демонстрируют не только сложность и разветвленность славянской системы родственных отношений, но и характерные для славян способы их осмысления. Общее понятие родства и главные формы родовой организации обозначаются словами *род* и *племя*, известными всем славянским языкам; оба они этимологически связаны с семантикой роста (О. Н. Трубачев). Отношение родства может иметь в славянских языках и много других обозначений, из которых самыми регулярными являются *с о м а т и з м ы* (лексика частей тела и телесных субстанций) и *ф и т о н и м ы* (названия растений). Связь понятий родства с этним двумя лексическими сферами неслучайна, она отражает в первом случае антропоцентризм традиционной картины мира, выражающей социальные понятия на языке человеческого тела; во втором — «биологизм», обращение к растительному (вегетативному) коду для обозначения социальных отношений.

К наиболее универсальным относится обозначение родства посредством слова *к р о в ь*: рус. *кровное родство*, *кровный родственник*, *кровь от крови* 'родное дитя', *единокровный*, *кровь* 'род, племя, поколение' (Даль); бел. *кроў* 'кровное родство', *крёўні* 'родственники', пол. *krewni* 'родственник', серб. *мушка крв*, *дебела крв* 'родство по отцу', *женска крв*, *танка крв* 'родство по матери', *девета крв* 'дальнее родство', *туђа крв* 'чужой, не родной' и т. д. Исконно *кровь* соотносилась лишь с родством по отцовской линии, ср. рус. *единокровный* (о детях, имеющих общего отца) и *единоутробный* (о детях, имеющих общую мать), серб. *род по крви и по млеку* 'родство по отцу и по матери' (ср. рус. *кровь с молоком* 'о здоровом, цветущем человеке').

Общее значение родства могут иметь также слова *к о с т ь* (рус. *кость от кости*, *кость от костей* 'о кровном родстве', др.-рус. *кость* 'род, племя', серб. *кост* 'порода, потомство', *туђа кост* 'лицо, не связанное

кровным родством', пол. *z krwi i kości* 'исконный, родной' и т. п.), *к о л е н о* (ст.-слав. *коляно* 'племя, поколение', рус. *колени* 'степень родства': диал. *первое колени* 'ближайшие родственники', *второе*, *третье колени* 'двоюродные и более дальние', серб. *мушко колени* 'мужская линия родства', *женско колени* 'женская линия родства'); *с е м я* (рус. *семь* 'потомство': *Каково семья, таково и племя* серб. *семе* 'потомство, род': герцеговин. *Крѣћ држи сѣме, а фамилију сјеме* [Дом держит кровля, а семью — семья]); *п л о т ь* (др.-рус. *плѣть* 'род, родство, потомство', рус. *плоть от плоти*, *плоть и кровь*, серб. *син по плути* 'сын по плоти, родной сын'), *с е р д ц е* (серб. *срце* 'потомство, дети', *деца од срца* 'родные дети', *без срца* 'о бездетной матери'), *ж и л е* (рус. диал. карел. *жила* 'семья, род': *Вот такая купеческая жила и кончилась*: серб. *жила* 'происхождение, род', макед. диал. *ени жила сие* [мы родные, одной жилы]), *р е ж е м я с о*, *п у п*, *ч р е в о* (рус. диал. *черёва*, бел. *чэрэвы* 'дети', серб. *трбух*, *трбух* 'потомство'), *б е д р о*, серб. *п о ј а с*.

Растительный код родства представлен номинациями, относящимися к линиям и степеням родства, за которыми стоит образ родословного древа: рус. *ветвь*, *плод*, *семя*, диал. *куст* (о большом потомстве: *У нее куст робят* — СРНГ 16:160), пол. *gałąź* 'боковая ветвь рода, племени', серб. *грана* (породачки *грана* 'семейная ветвь') и *лоза* (*узлазна лоза* 'восходящая линия родства', *бочна лоза* 'боковая линия', *силазна лоза* 'нисходящая линия', *мушка лоза* 'мужская линия', *женска лоза* 'женская линия'). Ряд слов, такие как *семя*, *плод*, *колени*, являются общими для анатомического и вегетативного кода. Растительный код используется также в южнославянских именовании (вокативы), которыми пользуются замужние женщины при обращении к родственникам мужа: серб. *невен* (ноготки), *јагодица* (земляника), *ружа* (роза), *смиље* (бессмертник), болг. *калина*, *малина* и т. п.

Кровное родство, которое связывает родственников, имеющих общего предка по мужской линии, считается самым важным видом родства, родством в прямом или узком смысле слова; по отношению к нему в первую очередь формулируются регламентации поведения, на него ориентируются нормы, относящиеся ко всем другим видам родства. Лица, связанные кровным родством, носят общую

фамилию (патроним), исповедуют одну веру (у сербов обычно имеют также одного родового патрона и празднуют одну «славу»); между ними исключаются брачные отношения до определенного колена (например, у семейских Забайкалья — до восьмого колена, у болгар еще в XX в. — до четвертого колена). См. Инцест.

Менее строги ограничения на браки между родственниками по материнской линии и между свойственниками (родственниками по брачной связи). Термины, используемые для их обозначения сербами (*сродници по млеку*, по *танкој линији*, по *танкој крви* и т. п.), свидетельствуют о их более низком статусе по сравнению с кровным родством. Про женщину, вышедшую замуж, сербы говорили, что она теперь имеет и *род* (родительскую семью), и *дом* (новую семью мужа), ее дети не считались кровными родственниками членов отцовской семьи.

О неодинаковой трактовке и оценке родства по мужской и женской линии свидетельствуют сохраняющиеся различия в номинации родственников, занимающих одинаковое положение в структуре родственных отношений (по вертикали и горизонтали). Например, у сербов по-разному называются брат отца и брат матери (*стриц* и *ујак*), сын брата и сын сестры (*братан*, *братанац* и т. п. и *сестрић*, *сестричин* и т. п.), дочь брата и дочь сестры (*братана*, *братаница* и т. п. и *сестрана*, *сестричана* и т. п.) и др.; в сербских и болгарских диалектах различаются названия тетки по отцу и по матери (*леља* и *тетка*) и т. д. Общая тенденция состоит в постепенном упрощении терминологической системы родства, утрате многих различий (особенно для дальнего родства) по мере того, как снижается социальное значение самих родственных отношений за пределами семьи (ср. в русском языке постепенное вытеснение терминов *деверь*, *шурин*, *сноха*, *золовка* и др.).

Круг родственных связей в традиционном социуме расширился за счет установления равнообразных отношений искусственного и ритуального родства. Молочное родство (серб. *сродство по млеку*, болг. *побратимство по млеку*), т. е. родственная связь между ребенком и его кормилицей (серб. *задојка*, *задојна баба*, *помајка*, *полумајка*, *мајка по млеку*) и между детьми, вскормленными одной матерью (серб. *једнодојчад*, *бајба/сестре по млеку*, *мали брат/сестра*,

побратими, *полубрат/полусестра*), не будучи родством в прямом смысле слова, тем не менее могло охраняться теми же запретами и предписаниями, что и кровное родство, и исключать браки между молочными братьями и сестрами и часто даже между их детьми; к кормилице дети, сосавшие ее грудь, сохраняют почтение всю жизнь, а семьи детей и их кормилицы считаются родственниками. Этот вид родства известен на Балканах (прежде всего в Боснии и Герцеговине, в Сербии и Македонии, отчасти в Хорватии, но не в Словении) и особенно почитается у мусульман. Значение этой формы родства связано с распространением во многих балканских областях обычая, согласно которому новорожденного ребенка первый раз должна кормить грудью не мать, а другая кормящая женщина, имеющая младенца того же пола, часто цыганка (особенно если у матери «не держались» дети).

У всех славян главным и наиболее почитаемым видом ритуального родства считается духовное родство (крестильное родство, кумовство), налагающее на восприимчика ответственность за судьбу и нравственный облик своего крестника, который в свою очередь всю жизнь воспринимает своих крестных родителей как самых главных и авторитетных родственников (нередко ставит их выше родителей). Этот вид родства (серб. *сродство по Богу*) исключает брачные связи между любимыми членами обеих семей. Иногда у православных юж. славян браки запрещались и между теми, кого крестил один и тот же кум (они считались родственниками по куму), и даже между представителями тех семей (родов), которые празднуют одну «славу» (родство по святому). В некоторых регионах Сербии и Македонии все жители одного села считали себя родственниками, они вели совместное хозяйство, общую религиозную жизнь, имели общего святого покровителя, обычно праздновали одну «славу», у них была одна церковь, одно кладбище и т. д.; в таких селах старались не заключать браков внутри своего сельского сообщества. Иногда считались родственниками «однодневники» и «одномесечники», т. е. люди, родившиеся в один день или в один месяц.

У сербов большое значение придавалось также «венчальному кумовству» (*венчано кумство*), т. е. отношениям между молодоженами и их свидетелями в церковном обряде венчания; такое «родство» тоже могло счи-

таться препятствием для брака. Еще один вид ритуального родства, известный у сербов, — *шишано* или *стрижено кумство*, связывающее ребенка с тем, кто совершал первую, ритуальную стрижку волос ребенка (обычно в первую годовщину его рождения). См. **Пострижны**.

Одним из самых почитаемых видов ритуального родства было **побратимство** (посестримство), предполагавшее те же отношения между побратимами и их семьями, что и в случае кровного родства (символически это выражалось в ритуале: побратимы прокалывали или надрезали пальцы и слизывали капли крови друг у друга).

Нарушение «родового закона» (прежде всего запрета на брак) расценивалось как великий грех и каралось как христианским, так и мифологическим судом. По верованиям западных белорусов, «з пачатку сьвета жылі сабе сваякі з сваякамі, рудныя сёстры з брацямі, дачкі з бадькамі сваімі, або маці з сынамі, або кумы з кумамаі і ні ведалі ці гэты грэх. Тады іх Бўог за кару пачаў каменьмі пераварачаць... Ад тае пары людзі пачалі Бога слушаць і сталі жаніцца чужыя з чужаньцамі» (Fed.LB 1:209). В русских духовных стихах **молодец** исповедуется земле в своих грехах: «Я бранил отца с родной матерью... Уж я жил с кумою хрестовою... Я убил в поле братика хрестового...» (Фед.СД:75).

Заключение родственных отношений часто имело функцию **оберега** и применялось в качестве защитного, останавливающего или умиловительного средства. У юж. славян в семьях, где «не держались дети», для защиты новорожденного от смерти совершался ритуал символической продажи ребенка в семью, где дети были здоровы; в этом случае между двумя семьями устанавливались отношения, аналогичные кровному родству. Тот же смысл могло иметь усыновление ребенка. Родственными становились и семьи, примирившиеся после кровной мести: примирение предполагало ритуальное заключение родства (кумовства), которое становилось гарантией мира между семьями (родами). В Метохи убийце связывали руки сзади и приводили в дом убитого, где в знак примирения хозяин развязывал ему руки, после чего для закрепления мира они должны были стать кумовьями: хозяин крестил детей убийцы (Вук.ЕНЖ:195). В случае смерти или опасной болезни одного из «однодневников» или «одномесечников» для

защиты другого ему подбирали нового «родственника», называя его «братом (или сестрой) по Богу»; символическим родственником снабжали и умершего, для чего ему в гроб клали носок живого брата, наполненный мегильной землей, или камень (Тол.ОСЯ:289).

В заговорах известен мотив заключения родства (побратимства, кумовства) с деревьями и мифологическими персонажами ради избавления ребенка от бессонницы, ср.: «Добрый вечер тебе, деду, посватаемось, побратимось, у мне донька, у вас сынок, возьми своему сыночку крикушечки и плакушечки а моей дочки спокоенько и гуляенько и на тем прибываенько» (полес., ПЗ:47). В сербских заговорах и заклинаниях сестрами и «братьями по Богу» называют тех, от кого ожидают помощи: «О землянице, по Богу сестрице, дај ми твоје ширине а ево моје ужине» [О земляца, по Богу сестрица, дай мне твоей ширины, а тебе вот моя ужина] (заклинание роженницы — Раден.НББ:299). В Черногории (племя кучи) «кумались» с мышью, змеей, волком, лисицей с целью защиты от этих животных (Бор.ПВП 1:306).

В культурных текстах семейно-родовые отношения выступают как продуктивная семантическая модель. Метафора семьи и семейно-родственных отношений используется в номинациях церковных и государственных реалий (ср. *вдовствующий кафедра; отец, брат, сестра* в церковном и монастырском узусе и т. п.). На языке родства выражаются некоторые календарные понятия, ср. хронимы: полес. *Миколаи батько, Васильев батько, Петров батько* и т. п. (Тол.ПНК:385–390), макед. *Дядо Божик, Дядо Великден* и т. п.; они находят поддержку в верованиях о родственных и семейных связях отдельных праздников и дней. См. **Праздник**. Образ семьи часто используется в загадках и других фольклорных текстах, ср. сербскую загадку: «Коло води мајка са два сина и једном ћерком, један синак цвеће носи, други жито вуче, ћерка воду точи, а мајка воду лева» [Водит хоровод мать с двумя сыновьями и одной дочкой, один сынок цветы носит, другой жито тащит, дочка воду наливает, а мать сливает] (отгадка — времена года) (Бован В. Српске народне загонетке из Косова и Метохије. Приштина, 1979:84).

Лит.: Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов

общественного строя. М., 1959; Zawištowicz-Adamska K. Systemy krewniactwa na Słowiańszczyźnie w ich historyczno-społecznych uwarunkowaniach. Wrocław, 1971; SSS 4:516—522; Szymczak M. Nazwy stopni pokrewieństwa i powinowactwa rodzinnego w historii i dialektach języka polskiego. Warszawa, 1966; Kulisić Š. Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze. Beograd, 1963; Бромлей Ю. В., Кашуба М. С. Браки и семья у народов Югославии. М., 1982; Бурячок А. А. Назвы спорідненості і сваяцтва в української мові. Київ, 1961; Георгиева И., Москова Д., Радева А. Терминологична система на кръвно родство у българите // ИЕИМ 1972/14; Баряктаровић М. О сродничким називима код нас и њиховом делимичном нестајању // ГЕМБ 1986/50; Бјелетић М. Терминологија крвног сродства у српскохрватском језику // ЈФ 1994/50; Бјелетић М. Кост хости (делови тела као ознаке сродства) // КСК 1999/4; Бјелетић М. Од девет брата крв (фитоними и термини сродства) // КСК 1996/1; Фед.СД: 75—78; Тапоски F. Rječnik rodbinskih naziva. Osijek, 1983; Тотстaja S. Ojczyzna w ludowej tradycji słowiańskiej // Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1993.

С. М. Толстая

РОДИМОЕ ПЯТНО, родинка (рус. *знамба, знамя, знадебка*; пол. *znamię*; луж. *znatjo, znatio*; словен. *znatenja*, болг., макед., с.-х. *нишан, белег* и др.) — яркая отметина на лице или теле человека. В народных представлениях и фольклоре нередко выступает как знак **судьбы**. Наличие крупных Р.п. маркирует человека и иногда определяет отношение к нему в обществе, ограничивая его участие в ритуально-обрядовой жизни.

Причиной возникновения Р.п. на теле младенца обычно считается неправильное поведение матери в период **беременности**. Поэтому будущей матери запрещается смотреть на пожар, резать кур и пинать домашних животных (о.-слав.), воровать, брать без спросу пищу и есть ее тайком; красить шерсть и полотно; испугавшись громких звуков, грозы и молний, огня, животных и пр., дотрагиваться до лица (о.-слав.). Если беременная испугается и схватится рукой за лицо, у младенца на щеке «отпечатывается» ладонь (болг., Ркс. 21); если испугается животного,

появляется пятно, похожее на это животное (ср. пол. *myszka* 'Р.п.'), и т. п.

По поверьям, прикосновение беременной к телу после совершения ею кражи оставляет на теле младенца отпечаток в виде украденного предмета — черешни, сливы, маслины, грозди винограда, кольраби, сорванных в чужом саду. Р.п. может быть похоже на пищу (кусочек печени, лепешку и др.), которую незаметно для других попробовала будущая мать; на цветок, который женщина тайком срезала и, увидев прохожего, спрятала за спиной, и т. п. (ю.-слав.). Р.п. в форме ягод или животных могут появиться и в том случае, если на будущую мать падали фрукты или прыгали животные, а цветные — если на ее тело брызнула чья-либо кровь (чеш., словац.). Цветные Р.п. возникают также, если беременная смотрит на пожар и держится рукой за свое тело (о.-слав.; бел. *краснуха*). Черные Р.п. на теле младенца бывают в том случае, если беременная ела яичницу со сковородки или кашу из котелка (новгород.), а синие — если будущая мать присутствовала на похоронах и коснулась своего тела (пол.).

«Волосяные» Р.п. возникают при нарушении беременной запретов, связанных с животными (отпихивание ногой собаки, закалывание животного и др.). Наличие на ножке сына уродливого Р.п., поросшего грубыми волосами, мать объясняла тем, что она, будучи беременной, испугалась буйвола и схватилась за ногу (болг., Ркс. 318). Испугавшись животного, беременная должна заткнуть за пояс большой палец левой руки, чтобы у ее ребенка не было Р.п. (бел. минск.); мыться в воде с отрубями и березовой золой (рус. волгоград.). Избежать появления Р.п. у младенца на видном месте можно было, дотронувшись рукой до пятки или до такого места на теле, которое закрыто одеждой.

Предотвратить возникновение Р.п. можно, если беременная, пожелав съесть то, что она увидела (или почувствовала по запаху), дотронется до ягодицы со словами: «Всичко да си остане у мене» [Пусть все останется у меня] (Род.:122) или «Задникът ми е по-сладък от Пенината пита» [Мой зад слаще Пенной лепешки] (Доб.:266). Сорвав ягоду или цветок, беременная произносила: «Я знам» [Я знаю], чтобы предотвратить появление Р.п. (з.-болг., Ркс. 177).

Опасаясь рождения младенцев с Р.п., сербы при упоминании какой-либо еды при буду-

щей матери говорили: «Да те није жеља» [Пусть у тебя не возникнет желаний] (СЕЗБ 1909/14:103). В Болгарии и Македонии человек, который несет еду или воду, должен обязательно угостить беременную. Верили, что если отказать беременной и не дать того, что ей захотелось съесть, у ее младенца появится Р.п. (луж.).

Считалось, что Р.п. может со временем исчезнуть (или побледнеть), для чего мать должна была публично признаться, что именно она украла или съела тайком; какую ткань красила (ю.-слав.). Чтобы избавить младенца от Р.п., мать каждое утро смазывала Р.п. слюной или лизала его (болг.). Обтирание Р.п. новорожденного последом, купание младенца с добавлением в воду различных трав и предметов считалось действенным средством для уничтожения отметины (о.-слав.). В то же время полагали, что Р.п. в бане не отмоешь (псков.), «родинки не смоешь» (Даль 3:11) и т. п.

Внешний, видимый на теле знак, согласно некоторым поверьям, свидетельствует о нечистоте и демонической природе человека, поэтому таких людей не выбирали на роль **полазника**, **лазарки** и др. (ю.-слав.). Девушек с Р.п. не приглашали для замешивания обрядового хлеба, для участия в родниках, свадьбе и др. (болг., макед., в.-серб.).

Распространены представления о том, что человека «метит» Бог, что знак на теле младенца — «Божье наказание» (болг., Ркс. 15). Ср. рус. «Бог шельму метит», болг. «На лошый човек Господ дал нишан» [Плохого человека Бог знаком пометил] (Геров 3:276); «От белязания далек бягай» [От мечаного бегни подальше]. Сербской пословице «Бог њн је обележил да се мож препознају» [Бог их отметил, чтобы их можно было узнать] (Златк.ФСН:297) соответствует болгарская легенда: Господь Бог ходил по земле и многому научил людей. «Одному только не научил ты нас — отличать добрых людей от недобрых», — упрекнул Бога один старик. На это последовал ответ: «Узнать очень просто: все плохие люди отмечены» (Марин.НВ 1:489).

Р.п. интерпретируются в зависимости от их формы, цвета, местоположения и связываются с характером человека и его судьбой (в том числе и посмертной). Так, наличие большого количества родников на видном месте свидетельствует о счастье и удачливости человека (БВКЗ:141). Р.п., которые он не может

увидеть сам, указывают на его невежество (рус.), и др. Существует поверье, что человек будет гореть в аду до того места снизу, на котором у него располагается Р.п. (РКЖБН 1:47).

Р.п. на теле новорожденного амбивалентно: это нежелательный знак отмеченности, но и возможность узнать своего, родного (см. **Подмышш**). По трем Р.п. на щеке в форме вишенки родители опознают дочку, попавшую в детстве после их проклятия во власть водяного (НП:421, с.-рус.).

В сказках и баладах Р.п. (родинки на закрытом одежде месте) служит основанием для установления (восстановления) кровного или свойственного родства (мотив узнавания мужа на свадьбе).

Лит. Седакова И. А. О знаках и отметинах в традиционной культуре южных славян (*бел. и нишан*) // СЭт.399—415; Сед.И.ВМ (по указ). См. также лит. в ст. **Младенец**.

И. А. Седакова

РОДИНЫ — первый семейный праздник, отмечающий рождение ребенка. Как правило, Р. предшествуют **крещению**, но могут и следовать за ним (Хорватия). На следующий день или в течение двух первых недель — а иногда и дольше, вплоть до водерковления — родственницы, замужние женщины-соседки и повзвальная бабка, не дожидаясь приглашения, наносят визит роженнице. В некоторых традициях они должны прийти с подарками в течение шести недель до трех раз. Этот обычай носит название рус. *родины*, *бабий день*, укр. *житомир*, *народини*, бел. *радзіны*, бол. *бабине*, *бузаник*, макед. *бабине*, с.-х. *бабине*, *бабиње* (зап. Сербия, Срем, Босния и Герцеговина, Пригорье), хорв., словен. *božinjē* (Каставщина, от *boler* 'кум'), а также рус. *проведки*, *отведки*, *наведы*, *ходить на кашу*, *нести (на) зубок*, *зубки*, *повзубники*, *пулки*, *гостинцы несть*, *бел. отпыты*, *исыци на красную*, *у наведы*, *у вотвады*, *хадить на гарачало*, *в отведки*, *несці ввар*, пол. *na zoględziny*, *pawiedziny*, *poszczęstunek*, хорв. *prigled*, *idti u ponudu*, чеш. *néstí do ková*. ю.-э.-макед. (идти) *на виџе*, *на видуванс*.

Посетительницы, как и на **крестины**, приносят еду: вареные яйца или яичницу, яблоки, вареные сухофрукты (*звар*), вареники,

картошку, блины, пироги, пельмени, хлеб, кашу, молоко, мясо, жареную курицу, суп, куриный бульон, борщ, вино, ракию, кисель, кофе, сахар. Таким дарам придавался символический смысл: так, чеши старались приготовить для роженицы как можно более длинную лапшу, чтобы ребенок долго жил или чтобы у него выросли длинные волосы. Приносили кур с ногами, чтобы ребенок быстро бегал, и т. п.

На Р. приносят подарки **младенцу**: рубашки, пеленки, полотенца, платки, мыло, деньги, а также пояс, который повивают ребенка и который дает название всему празднику (серб. *повојница*, з.-болг. *повойница*). Иногда, например в Грбле (Черногория), считают, что необходимо приносить дары «мужского рода», чтобы у роженицы в будущем рождались сыновья (см. **Мальчик**).

У вост. славян, македонцев и на севере Черногории основным блюдом на празднике считается каша (макед. *тиганица*), у юж. славян — хлеб или пирог, причем их названия могут обозначать весь праздник: болг. *повоец*, *повойница*, *богородична пита*, *богородичен леб*, *богородично позаче* или *кулаче*, *пресник*, *родилна пита*, *маишка пита*, макед. *Богород(ич)ник*, с.-х. *повојница* (вост. Сербия, Косово, Черногория), *кравај* (ю.-вост. Сербия). Таких угощений может быть два: болг. *пугача*, *пануда*, *смидал* (Фракия), *богородник*, *малка (мъненка)*, *богородична (бърза, свят) пита*, *малък смигаль*, *колак*, *клин*, *бахлава*, *питарки* (капанци) — в первый день после родов; болг. *гуляма пита* (повсеместно), *сулена* (Габровско), *пречиста* или *кадене понуда*, *трахна* (Добруджа), *повойница*, *понуда*, *богородична пита* (пирин.), *молитва* (Хасковско), *мулвита пита*, *ошмар*, *бугуродник*, *сомунету* (Фракия); *буганики*, *молитви*, *смидал*, *зуленица*, *презденица*, *кръстилка* (родоп.), черногор. *богородична позача* (ср. также хорв. *rogačarstve*) — на третий день, и даже через 40 дней (Лесковацкая Моравы). Иногда уточняют, что две питы пекут только для первенца, а для остальных одну. Так, в Средних Родопах на третий день готовят специальное кушанье — раскрошенный в воду с растопленным жиром хлеб, который носит название *клин*.

Двойная структура праздника Р. у болгар связана с представлением о присутствии Богородицы при родах: первый обрядовый мей выпекают в ее честь сразу после окон-

чания родов, «чтобы она поспешила к другим роженицам». То же представление известно в вост. Сербии (Болевацкой край). У сербов малый праздник (*мале бабине*, *мале понуде*, *повојница*) устраивается на первой неделе, а большой — *велике бабине* — после крещения (Драгачево) или когда ребенку исполнится год (Шумадия, зап. Сербия). На этот большой праздник допускают и мужчин, откуда и шумадийское название *мушке бабине*. В исключительных случаях, например, в Малешеве, таких праздников бывает три: сразу после рождения ребенка, на третий и сороковой дни.

Обрядовый пирог должен обеспечить в будущем удачный брак ребенку. Его ломают над головой роженицы или новорожденного, а затем он делится между гостями и хозяевами (см. **Преломление хлеба**). Раздавая гостям куски пирога, повитуха желает им мальчика, если дает горбушку, или девочку, если кусок из середины (Карловский окр., Болгария). А гости в свою очередь желают роженице: «Да порасне, да се ожени, да остареет, да побелеет, да отгледа внуци и правнуци» [Пусть растет, женится, состарится, поседеет, увидит внуков и правнуков] (Пир.:384). Иногда они кладут кусок каравая на высокое место, чтобы ребенок вырос высоким (болгары Бессарабии). На Р. роженице дают по куску от каждого блюда, чтобы у нее было достаточно молока (ю.-слав., см. **Грудь**). Она угощает повойницей своего сына или мальчика-родственника, а ее остатки хранят и используют для лечения, если пропадет молоко (Косово). Во время угощения соседка впервые дает грудь новорожденному, если роженица еще слаба. Младенца катают по столу (Добруджа) или передают из рук в руки (Косово), чтобы он был здоров.

У чехов такой родинной выпечкой были *kouřňáky*, которые раздавали бездетным женам, ватрушки, калачи с миндалем и пр.

Часто **роженница** не принимала участие в празднике, и роль хозяйки дома брала на себя **повитуха**. На Р. повитуха кормит отца пересоленной кашей со словами: «Солоно и горько рожать, да не всем испытать» (смолен., Наум. ЭД:69) (см. также **Кувада**, **Отец**). В других местах отцу не разрешают есть принесенную еду, чтобы он «не заел век» роженицы (витеб., Зел. ОРАГО 1:136). Участие мужчин-родственников желательно в том случае, если в семье рождаются одни девочки.

В таком случае родственник въезжает в дом верхом на коне и дает новорожденной имя *Стана*, что-бы перестали рождаться девочки (Семберия, Босния). Поведение гостей и хозяев становится предметом регламентации, как и на крестинах. Например, им предписано быстро нести кашу, чтобы ребенок быстро бежал; им не разрешают закатывать рукава, иначе в доме не будет больше детей (Грбаль), и т. д.

Угощение сопровождается многочисленными благопожеланиями в адрес матери и ребенка, посвященными их ближайшему и более отдаленному будущему: чтобы роженица жила долго и счастливо (серб. «Нек ти је срећно и дуговечно!», Хомолье — СЕЭБ 1913/19:96), чтобы у нее было много молока, чтобы ребенок не голодал, был здоров и счастлив, мальчик «щоб пахав, косив і поклонявся землі», а девочка «щоб пряла і ткала» (укр.). Повитуха и гости желают роженице готовиться к следующей беременности, поскольку роды — событие не исключительное, а лишь одно в длинном ряду: укр. «Уж ты закладай бочки, де були сини й дочки» (Гавр. КЯДК:81) и бел. «Што выйшла з радзіўніцы, то штоб напоўнілася» (гомел., Кух. РЗАБ:46).

Иногда, напротив, вместо благопожеланий в апотропейных целях произносятся проклятия: «Да не си жив! Да си такова... Да ти се сбъдне ова, да ти се сбъдне онова!» [Чтобы ты сдох! Да ты такой... Так тебя и разэтак!] (болг., Михайловградско).

Лит.: Плот. ЭГЮС:145–162; Сед. И. БМ (по указ.); Доб.: 265–272; GZM 1974/29:748; Ф и л и п о в и њ М. С. Накнадне бабине или повојница // ЕтР 1961/3:121–126.

Г. И. Кабакова

РОДИТЕЛИ — ближайшие родственники человека, составляющие основу его семьи (см. *Мать, Отец*).

В свадебном обряде родителей новобрачных в значительной степени заменяют их ритуальные дублеры. При этом обрядовая роль матерей жениха и невесты значительнее и разнообразнее, чем у их отцов. Р. жениха принимают решение о женитьбе сына и посылают сватов. Отец жениха нередко тоже принимает участие в *сватовстве*, но чаще не как *сват (1)*, а как его спутник или же как один

из сватов. Р. невесты на сватовстве ведут переговоры со сватом (свахой, сватами) жениха о выдаче дочери, о приданом и свадебных расходах и выносят решение: принимают предложение или дают отказ. Однако бывает, что уже на сватовстве сват иногда договаривается не с самими Р. невесты, а через их посредника, например, через *oddavača* у сербов. После сватовства Р. и родственники невесты посещают Р. жениха, которые показывают им дом, имущество и хозяйство жениха (см. *Смотрини*). Согласие сторон на брак скрепляется рукобיתьем, которое совершает отец невесты и отец или сват жениха. На *обручении*, завершающем период брачного сговора сторон (см. *Сговор свадебный*), и/или перед отправлением к венчанию Р. невесты благословляют молодых на брак. С момента достижения сговора Р. и замужние и женатые родственники жениха и невесты становятся *сватами (сватом (3), сватъей)* друг по отношению к другу. Активные функции отцов невесты, связанные преимущественно с хозяйственной, материальной стороной брака, по окончании брачного сговора в основном завершаются. В *канун свадьбы* невеста прощается с Р. и родным домом и в песнях укоряет Р. за то, что они отдают ее в чужую семью.

После сговора, на собственно свадьбе, функции Р. молодых переходят к их ритуальным заместителям — *посаженым родителям*, которыми чаще всего бывают крестные, а также *дружке* или старшему *свату (2)* жениха (иногда свой дружка бывает и у невесты) и свахе невесты; со стороны невесты родительские функции (опекуна, ответственного за девичество сестры) частично присваиваются и ее *брату*. Эти лица участвуют в сведении жениха с невестой (см. *Посад*), в выкупе невесты, в церковном обряде *венчания* в качестве ассистентов жениха и невесты, в перемене невесте прически и головного убора, в укладывании молодых в постель в *брачную ночь* и т. п. Во многих из этих обрядов (кроме венчания) принимают участие иногда и сами Р. На венчании Р. невесты и жениха как правило не присутствуют. На Рус. Севере при отправлении молодых в церковь Р. невесты садятся за стол и не смотрят в окно, пока поезд не скроется из виду (вологд.). По приезде в дом жениха молодых повсеместно встречает хлебом, медом и т. п. мать жениха, часто в вывернутом наружу кожухе, обычно вместе

с его отцом. У македонцев в районе Штипа Р. жениха участвуют в перевозке приданого к жениху, у белорусов Минской обл. и у сербов Воеводины — его мать, у сербов Шумадин и у русских Заонежья — отец. Нередко и Р. невесты, одни (перм. *коробышники*) или вместе с другими ее родственниками (архангел. *рожники*) везут приданое в дом жениха, сидя на брачной постели. Мать невесты участвует в перевозке приданого также в Болгарии, Черногории и Чехии, отец невесты — в Хорватии. У чехов участие матери должно было засвидетельствовать перед односельчанами ее личную заслугу в обеспечении дочери богатым приданым. В некоторых местах Р. участвуют и в выкупе приданого: его выкупают у матери (ярослав., петроград.) или отца невесты (хорв., Бания), а платит выкуп отец жениха (бел. минск.), обычно вместе с женихом (хорв., Бания) и другими лицами (болг. врачан.). В качестве почетных гостей (рус. *гордых, горных гостей, гарных сватьев*) родственники невесты, включая ее Р. (реже — только отца), приезжают после венчания к жениху на свадебный пир, иногда с приданным невесты.

Утром после брачной ночи в некоторых славянских регионах проверяется девственность невесты. Если невеста оказывается «нечестной», ритуальному наказанию и публичному посрамлению подвергается ее мать, как ответственная за девичью честь дочери, реже — отец (например, у болгар в районе Лома). Так же и в случае свадьбы уходом особенно страшен для невесты был гнев не отца, а именно матери: считалось, что она может проклясть дочь перед иконами, отчего молодые не будут счастливы в браке, у них не будет детей и возможна преждевременная смерть (с.-рус.). У отца в случае «нечестности» невесты жених в некоторых местах требует откупа, возврата денег за невесту и т. п. У юж. славян, у украинцев невеста на следующий день после свадьбы льет Р. жениха воду для умывания, у болгар иногда обмывает им ноги.

В последующие дни происходит первое посещение невестой (или молодыми, иногда вместе с Р. жениха) ее Р. и/или первый визит Р. невесты к молодому зятю и замужней дочери. На Украине Р., женившие последнего сына или выдавшие замуж последнюю дочь, устраняют между собой пародийную свадьбу (клев., житомир.), вбивают кол (*завивают*

чоло) посреди хаты (чернигов.). Приобщаясь к новой родине, невеста обращается к Р. жениха как к родным отцу и матери. У болгар, вступая в вербальное общение с семьей мужа, невестка целует руки и кланяется Р. жениха, которые ее «прощают», после чего она начинает обращаться к ним не по имени, а используя вокативные формы терминов родства: по отношению к свекру *татко, тате, тейко, тети, тетя*, к свекрови — *мамо, мале, мань* и т. п.

Поскольку Р. в обряде почти не наделяются какими-либо специальными ритуальными функциями, присущими особым свадебным чинам, они редко получают индивидуальные ритуальные наименования. Чаще встречаются собирательные свадебные термины для группы лиц, в которую входят и Р., вроде рус. *сваты, поезд, гордые, рожники*, укр. *перезва, перезв'яни*, бел. *прыданые, прыданне*, хорв. *rohodani* и т. п. Из индивидуальных наименований по отношению к Р. используются в основном обычные термины родства (рус. *сват, сватья, сватовья, теща, батька*, укр. *чельо* и т. п.), а также особые названия, характеризующие их внеобрядовый статус (смолен. *хазяин дамавой*, твер. почетное прозвище *домовитые*, укр. *господар, словац. gazdina* и т. п.) или общую принадлежность к свадьбе (пол. *godownik*, от *godu* 'свадебный пир'), и лишь в редких случаях — наименования по конкретной ритуальной функции или атрибуту, например: *зватой* — отец невесты, приезжающий на второй день свадьбы к молодым приглашать их и их родственников к себе в гости, архангел. *кашница* — мать жениха во время подачи каши, когда она всех целует. При этом их внеобрядовые названия (*мать, отец, теща* и др.) выступают в качестве производящих для обрядовых терминов их ритуальных заместителей на свадьбе, например: укр. *батько, вінчальний батько, весільний батько, матка, вінчальна матір*, болг. *помайчина*, словен. *debela mati* (посаженье Р.), бел. гомел. *чэшча* (мать невесты или заменяющая ее женщина в вывернутых кожане и шапке, выходящая встречать молодых) и т. п.

Лит.: Комор.ТСС; БНЕ; Сумц.СО; Эор.РСР: 109–113,113,167; Вяс.: ПА; Гура КД; Гура А. В. Из полесской свадебной терминологии. Свадебные чины. Словарь // СБЯ-86:137–177, СБФ-86: 144–177, СБФ-95:318–334; Вес.; Ив.БФС; Ркс.; Карт. ЕА; Vitez Z. Hrvatski svadbeni obicaji.

[Zagreb], [2003]; Slovenské svadby. Z dolaznikovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil: Milan Leščák. Bratislava, 1996 (Pramene k tradičnej duchovnej kultúre Slovenska. II zväzok); Град.ЭГМ; Kolb.DW; PAE.

А. В. Гуря

РОДЫ трактуются как специфически женская **работа** и как муки, посланные женщине в наказание за первородный грех: ср. рус. [родительница] в *труде*, в *трудах*, хорв. *se trudi*, [роженцу] *primili trudi*, с.-х. *truditi se* 'рожать', или серб. *na drugu rabotu* 'беременная', а также сибир., вят. *муки* 'роды', смолен. *мучиться* 'рожать'.

Во время свадьбы, а затем на протяжении всей беременности использовались магические приемы, направленные на облегчение будущих родов, соблюдались многочисленные запреты (см. **Венчание**, **Беременность**). С середины беременности роженица читала особую молитву перед иконой Рождества Богородицы: «Рождество Богородицы, жена Мироносица, зародила невидимо и разредила невидимо. Милославная Пресвятая Богородица, не оставь, не покинь меня грешную, потерпи моим грехам» (олонец., ЭО 1906/68—69:88). Многие славяне, в частности болгары и сербы, считают, что Божья Матерь присутствует при родах, а в Лесковацком крае тяжелые роды объясняют тем, что Богородица не смогла прийти на помощь роженице, так как задержалась в доме, где не смели со стола крошки. В заговорах и молитвах обращались и к св. Николаю, свв. Екатерине и Варваре, св. Анастасии узорешительнице, св. Анне, бабушке Соломониде.

Р. как ритуал предполагают минимальное число участников: кроме роженицы в них принимает участие **повитуха**, особенно при первых родах, и иногда муж (см. **Отец**, **Кувада**). Присутствие других лиц, особенно детей, молодежи, считалось нежелательным, так как оно могло отрицательно сказаться на протекании Р. Поэтому во многих традициях Р. держались в секрете. Говорили, что женщина будет мучиться столько часов или у нее будет столько схваток, сколько человек знает про это событие, или даже столько, сколько волос на голове у посвященной в секрет девицы (новгород.). Однако бывают и исключения. Например, случайное присутствие старца в доме воспринимается как предвестие счастли-

ливой судьбы для новорожденного (полес.). В случае трудных родов могли прибегать к услугам невинной **девушки** (брест., олонец.), первого встречного (дон.), который просили приснуть водой в лицо роженицы (Заонежье), женщины, которая легко рожала; при этом просили, чтобы она кропила роженицу, приговаривая: «Kako ja lahko trehnem, tako ti lahko rodila» [Как я легко брызну, так чтобы и ты легко родила] (вост. Герцеговина, GZM 1968/23:56). Или же предлагали всем присутствующим обмочить пальцы в воде, которую затем давали роженице, и этой же водой кропили ее (Добруджа).

Р. как переходный обряд включают несколько этапов: расставание роженицы с прежним статусом, этап лиминальный и интеграции в коллектив, сопровождающуюся очистительными обрядами. Р. воспринимаются как аналогия смерти, отсюда и целый ряд параллелей с похоронным обрядом. Так, до начала родов роженица прощается с мужем, родными, со всем белым светом: «Прости меня, белый свет! Прости меня, матушка сырая земля! Я по тебе ходила, много грехов творила: одну душу прости, а другую на свет пусти!» (харьков., ЭО 1897/:25), ходит по улицам и просит благословения у прохожих (укр.).

Терминология отражает разные позы, которые принимает роженица. У славян, как и у других народов, известны были следующие положения: стоя (ср. рус. *стоять в родах*), сидя на коленях у мужа, стоя на коленях, лежа на полу или на кровати (ср. чешское обозначение Р. *žena chystá (přišla) do postele*). Постель роженицы или пол застилают **сеном** или **соломой**, ссылаясь на то, что Богоматерь тоже родила на соломе, ср. болг. *na deva Maria legлото* 'постель роженицы'. У гуцулов и чехов выгораживают роженице угол («кут») (см. **Роженица**).

В некоторых традициях лиминальный этап Р. протекал вне дома: в бане (Рус. Север), хлеву, столоне, на огороде, или вне жилого пространства дома: в чулане, на чердаке, в подполье (Заонежье). Другой вариант пространственного удаления представляют собой первые роды, протекавшие в доме родителей роженицы (рус.).

Р. метафорически описываются как путешествие, ср., например, «инструкцию» повитухи, приступающей к своим обязанностям: «Отпирайте, отпирайте, отперан, запрагайте.

запрягайте (лошадь), поезжайте, поезжайте, поехали, едут, едут» (архангел., Ефим.МЭА 1:197). Множество эвфемизмов также используют этот образ: рус. в *Москву, в Ригу съездила, с Москвы приехала; идти на майдан* (казаки-некрасовцы), перм. *навозить* 'народжать', полес. *привела(сь)*, бел. *стаць на дорозе, у Крычаў паехала*, пол. *pojechać do Krakowa*, чеш. *šla do Kitya*. О тяжелых родах говорят: *дитя дороги не найдет* (дон.).

Идея пути/путешествия реализуется и в самом сценарии Р. Для стимуляции схваток повитуха заставляет роженицу ходить по комнате, вокруг дежи или стола, тереться об его углы животом или поясницей, а также по козырьственным помещениям: амбарам, сараям, гумнам, по всему двору. Физические усилия должны возыметь эффект еще и потому, что в них содержится и символический смысл: пролезать через забор, переступать через 1, 3 или 9 порогов, трижды переходить через улицу, перекресток, между, посыпать порог солью, перешагивать через лежащий на полу или на земле символически значимый предмет, как то: хлебную лопату, веревку, ниты, мужнюю одежду, пояс, которым перевязывали дежу в Чистый четверг, и т. п. — все эти «пограничные» действия должны были облегчить проход плода. Хожение воспринимается как одно из основных занятий повитухи: «Бабка походит — всему делу пособит», ср. также ее метафорическое обозначение: «Взяли ходины (т.е. бабу), не будут ли родины» (Даль ПРН 2:125).

Помощь при Р. часто сводилась к исполнению ритуальных жестов, направленных на раскрытие тела роженицы (см. **Открытый—закрытый**). Так, например, роженица перед печью произносит заговор: «*Kako dim iz ove reci, tako brzo dite iz mene*» [Как дым из этой печи, так и ребенок быстро бы (вышел) из меня] (хорв., Оток, ZNŽO 1897/2:414).

В арсенале повивальной бабки немало приемов, основанных на прогревании, «размягчении» тела роженицы: на Рус. Севере ее парят в бане, в других регионах повитуха оборачивает ей живот теплыми рушниками, обкладывает разогретыми овсяными зернами, натирает громовой стрелой (белемнитом), подливает воду на протопленную печь, окурирует травами, собранными на Ивана Купалу. Подобно покойнику, роженице дают в руки зажженную освещенную свечу (вилен.); дают пить водку, настоящую на спорынье, или водку

с уголька, выскочившего из печи (чтобы и плод выскочил так же скоро).

Тема скорости и легкости присутствует и в целом ряде других магических приемов: например, повитуха дает роженице яйцо и челнок (Дупнишко, Болгария), яйцо, снесенное черной курицей (Рус. Север), дает ей пить воду, в которой варили яйцо, позаимствованное у многолетней матери, или сброшенную змеей кожу (*выползок*) (вят.). Или она ходит вокруг роженицы со сковородой, подкидывая блин и приговаривая: «Как быстро и легко блин со сковородки сходит, так бы быстро и легко ребенок бы вышел» (Заонежье, Лог.СОЗ:39). Для ускорения схваток повитуха заставляет роженицу месить тесто или делает это сама, приговаривая: «Я тебя, тесто, мешу-творю один час с минутой, так вот и рабе Божьей Марье мучиться один часок с минутой. Амны!» (владмир., РДП:97).

Для облегчения Р. используются сакральные предметы: икона, громничная или четверговая свеча, пасхальная просфора, святая вода и освященный на Пасху мак, пояс, одолженный у священника, рушник, освященный вместе с яйцами и свинойной на Пасху (в.-слав.), чернослив и мед, солома, сохраненная с Рождества, угли от бадняка, земля с могилы Магомета (мусульмане Боснии).

Не менее важным оказывается мотив распада, ср. термины со значением 'родила': рус. диал. *растряслась, рассыталась*, ярослав. *распуталась*, бел. туров. *раскидалась*, чеш. *rozvalila se*. Выход младенца прочитывается как разрушение, разделение прежде единого тела беременной женщины на две части. Ср. также выражения типа рус. *бабу разорвало*, укр. *жінка в печі упала, гуцул. у кут упаде*, серб. *жена пала у сламу*; разрушение может метафорически затронуть весь дом, ср. чеш. *v domě svalil komin*. В ходе Р. роженица как бы освобождается от лишней тяжести, ср. волын. *влекшыться 'родить'*.

Чтобы усилить схватки, роженицу бьют по пояснице фартуком или мужней одеждой, поясом, шапкой (болг.). Чтобы ускорить выход ребенка, повитуха напрямую обращается к нему, обещая богатые подарки: «*Ајд, излази, спремна ти баба танку кошелицу, дрвене чарапе и шарену торбу!*» [Давай вылезай, приготовила тебе баба тонкую рубашку, красные носки и пеструю сумку] (Хомолье, СЕЗб 1913/19:87). Сходным образом она будет

обращаться и к **последу**, если он сразу не выйдет. Обращения могут дифференцироваться в зависимости от пола младенца. Так, в Боснии роженница пропускает через свою одежду топор или веретено со словами: «Ако си мушко, узми секиру, ако си женско, узми вретено» [Если ты мужчина, возьми топор, если женщина — возьми веретено] (GZM 1953/8:184) (см. также **Девочка**, **Мальчик**).

Как и на похоронах, присутствующие должны хранить **молчание**, но в случае затяжных схваток роженнице стараются испугать громкими криками (семейские Забайкалья), стрельбой (укр.). Кричат повитуха или отец, чтобы взять на себя боль роженницы. Считается опасным, если до роженницы донесется плач по мертвому; роженнице не разрешали смеяться (серб., Хомолье).

Трудные Р. расцениваются как результат порчи, проклятия, несоблюдения правил поведения во время беременности, ссоры с соседями или близкими (пензен.), как наказание роженнице за то, что она согрешила против мужа (рус. псков., болг.). Чтобы спасти роженницу от смерти, закапывают ее платок в могилу родственника (Босния, Герцеговина).

Важной частью Р. является прием и обработка **младенца** (см. также **Пуповина**, **Пеленки**, **Купание младенца**).

По окончании Р. повитуха произносит заговоры, чтобы вернуть тело роженницы в исходное состояние, а также защитить ее и младенца от болезней (например, гриппа, золотухи, родимца), подвязывает ей живот поясом или куском полотна, чтобы подтянуть живот, или, преследуя магические цели, мужским поясом, чтобы дальше рождались мальчики (Босния).

О рождении ребенка немедленно извещают близких родственников.

Во время Р. могут приниматься меры, чтобы эти Р. стали последними. Так, у хорватов Отока роженница подкладывает под себя бердо с пожеланием: «Koliko u ovom brdu zubaca, toliko ja godina ne rodila» [Сколько зубьев у берда, столько лет чтобы я не рожала] (ZNŽO 1902/7:193). Ср. также магические способы обращения с последом и пуповиной.

Лит.: Наум.ЭД; Лог.СОЗ; Каб.АЖТ; Сед.И.ВМ (по указ.); Загл.ПСД; Куз.ДЗВ; Гавр.КЯДК; Кух.РЗАБ; ДОО; Bystr.SOR; Bieg.MD; Nav.NS; Треб.ПДСК; Ђор.Д; Chor.RZ.

РОЖА Erysipelas, Rothlauf — кожная болезнь, сопровождающаяся покраснением и отеком на лице, руке, ноге.

Названия: *roža (рус., укр., бел.); рус. сибир. *притка* 'опухоль и краснота на ноге и щеках'; укр. *бех*, *бешиха* (Фасм. 1:54); в рум. *beșică* с тем же значением), *гербанец*; пол. *roža*; чеш. *růže*, *patka*, *natcha*, *pačivá bolest* 'рожа'; рус. смолен., бел., укр. гуцул. *ружа*; словац. *ошея*, *ruža*, *княхла* (Hol.NP:253); серб. *дрвени ветар*, *приватљива болест*; болг. *червен вятър*, *червена*, *урбалец*; софийск. *червинка*; макед. диал. *дрвенина*.

По поверьям, Р. — демоническое существо (укр., пол., словац., болг.); ее насылает **бешшник** — существо мужского пола, или **бех-Иродов сын** и одиннадцать **беших** — Иродовы дочери (укр., Гринч. 1:116); болгары представляют себе Р. как страшную безобразную женщину.

Причиной Р. может быть сильный ветер: з *wiatru* (пол., Карпаты), *wetrijanę roža*, з *wietru* (пол. белосток.), з *rowietru* (пол., Куявы), *дрвени ветар* (серб.), *червен вятър* (болг.); Р. можно заболеть, если долго ходить босиком (пол., Карпаты); ее может вызвать испуг, например, от пожара (пол. Куявы); болезнь может быть наслана **ведьмой**, взглядом, магическим воздействием. В заговорах называются возможные причины болезни: «O rózo, rózo! / Strašnieš bolesno. / Z czego się ty obrazila? / Czy z jedzenia? / Czy z spania? / Czy z picia i gadania?...» [О рожа, рожа! Страшно ты болезненна. Из-за чего ты обиделась? Из-за еды? Из-за спанья? Из-за питья? Из-за болтовни? (gadanie)] (пол. Kot.ZP:258). Чаще других упоминаются такие причины, как ветер, вода, встреча (ср. полес. и укр. эпитеты Р. в заговорах: *рожна*, *прихожа*, *водяная*, *витряная*; *госцовой*, *витровая*, *пострилова*; *пристречна*).

В заговорах Р. называют ласкательными и пейоративными именами: укр. *бешиха*, *чирячка*, *болячка*, *зализнячка*, *дыганка*, *бешиха поганка*, *бешиха немкена*, з.-укр. *ružičko-raničko*, *ružočko-rapočko*; полес. *рожа-рожица*, *рожа-золотушница*; бел. *рожа-рожевица*; пол. *rózycyca*, *rózyczko*, *piękna dziewczęco*, иногда именем собственным *Róża*, *Różyczko*, *Rozalia* (Kot. ZP:187); болг. *червенушо*, *брожденушо* (болг., Чол.БС:117) и т. п. Эпитеты часто указывают на характерные симптомы болезни и ее происхождение: «Рожа колюча, пекуча, горяча, чорна, червона, жовта, сняя, бела, ле-

туца, повзуча, бегуча; водяная, ветряная, при-стречна» (ПА, гомел., Симоничи); «Рожа ципучая, жгучая, дергающая, дрожащая, зудящая, нарывающая, ломающая» (украинцы вост. Словакии, NO 1963/4:322); «белая, красная, синяя» (чеш., Вел.ЧЗ № 140).

Р. уподобляется цветку розы — как цветок цветет, увядает, сохнет и пропадает, так же должна пройти болезнь: «Рожа! Ты выросла, в тело грешное пришла, скорей расти, расцветай и, завяв, с лица пропадай» (бел., Шейн МИБЯ 2:546). В других заговорах говорится о Христе, который несет три розы, все они посыбают (засохли, окаменели, пропали, одеревенели) — мотив, известный в белорусской, украинской и южнорусской традициях. В кашубском заговоре Богородица идет в сад и приносит три розы — «одну подарила, другую спрятала, а третья улетучилась» (Kot.ZP:200).

Р. изгоняется из всех частей тела, двигаясь сверху вниз: из головы — в грудь, из груди — в живот, из живота — в кости, из костей — в голень, из стоп — в пальцы, из пальцев — на сто локтей в землю; Р. выгоняют из всех органов: из головы, из мозга, из печени, из всех членов (пол., Вieg.LL:133). Ее гонят через поля, леса, горы (пол.), отсылают «на луга, болота, густые очерета, где петухи не поют, собаки не лают, куда христианский голос не доходит» (РФВ 1905/53:260), к силовому камню, в терновые корни, где солнце не светит, ветер не задувает, звоны не зазванивают, петухи не запевают и ни одно доброе дело не зайдет (э.-укр., Куров в вост. Словакии). В сербском заговоре постоянно повторяется слово *црвен* (красный), а недуг изгоняется в «*тору зелену*» (в.-серб., Алексинац).

Изгнание Р., как и других недугов, происходит с помощью заговора перед восходом и после захода солнца каждый день (бел. витеб.), на берегу реки, с бросанием в реку пучка базилика и подорожника (болг. софийск.); заговаривали на воду, принесенную в глиняном горшке из ручья, после того как девять раз произнесли молитву «Отче Наш» (украинцы вост. Словакии). На западе Бойковщины заговаривали болезнь, заклиная ее «п'ятыма пальцьома, шестов долонев, семим місяцьом, восьмим солцьом, дев'ятов п'ятициев великоднов» (Болт.НЛУ:97). Заговоры сопровождаются магическими действиями: открывают дверь, будто выпроваживают болезнь, трижды плачут (э.-рус., пол.) и др.

При лечении Р. используются предметы и субстанции, символически соотносящиеся с симптомами болезни, и прежде всего огонь, в котором сгорает болезнь, и его символический эквивалент — красный цвет. Напротив, не использовались смывание, омовение Р., противоречащие огненной природе болезни. Р. лечили высеканием огня над раной, чтобы искры попали на воспаленное место (словац.); над Р. сжигали пучок льняной пряжи (укр. карпат.), красную льняную тряпочку, предварительно прочитав заговор (укр. закарпат.). На больное место накладывали ткань (льняную, суконную, шерстяную) красного цвета и над ней сжигали льняные или пеньковые шарики (три, семь, девять штук). Чтобы придать лечению большую силу, брали для этого освященный лен, которым была обвита громничная свеча (пол., укр. полес.), обвязан рождественский хлеб *карачун* (укр. карпат., Бойковщина). Знахарка обводила воспаленное место против солнца, сплевывала и поджигала шарики один за другим или все вместе (рус. курск., укр., бел., пол.), приговарывая: «Где был огонь, будь песок (вариант: камень)» (Майк.ВЗ² № 193). Шарики поджигали рождественской (Закарпатье, Бойковщина), сретенской (громничной) свечой (Белосток, Туров), а когда они сгорали, обводили больное место мизинцем правой руки и сплевывали три раза (укр. карпат.); на красной тряпке, наложенной на больное место, катали по очереди девять комочков, считая по убывающей: «девять, восемь, семь, шесть, пять, четыре...» и по одному сжигали. Во время лечебного акта должна гореть свеча или огонь в печи (львов.). Полагали, что Р. «уходит с дымом». Зажигали паклю и кадили над покрытым красной тряпкой лицом, а затем отек посыпали пеплом (болг., Карагач). Болгары сжигали одежду больного; при этом говорили: «Както изгасва огънят, тъй да изгасне червенка!» [Как погаснет огонь, так пусть погаснет рожа!] (Каблешкова Р. Народната медицина. Етноложко изследване на Пловдивска област. София, 2003:34).

В качестве «заместителя» огня использовали потухшую головню, обводили ею больное место: как потухла головня, так же должна уняться пылающая Р. В мазурском заговоре Иисус Христос идет по саду с головней и приказывает рожу: «*Nie będziesz więcej ogniem pustoszyła*» [Не будешь больше огнем опустошать] (Позн.З:192).

Целительные свойства приписывались предметам **красного цвета**: красной тряпкой обвивали покрасневшее место (укр., бел.), обвязывали больную руку, ногу (замыкали Р. в круг) шнурком из красной шерсти, красным поясом, полоской красного сукна (укр., Проскуров); накладывали красную тряпку (словац.), красную шерстяную ткань, которую после заговаривания сжигали (полес. гомел.); опухшее лицо покрывали пластами сырой красной свеклы (болг. софийск.). Прикасались к Р. «красным» языком: «žehnám to s tým beveným jazuket» [благославляю это (прощаюсь с этим) своим красным языком] (чеш., СЛ 1903/12:432). На воспаленное место клали лисий язык (ю.-малопол.), рассчитывая и на цвет языка, и на огненную символику лисы; носили его зашитым в ладанке (рус. рязан.); носили на шее растение «лисий язычок» (чеш.).

Для лечения Р. применяли также окуривание Р. лепестками розы (словац., Замагурье; пол., Седльце); пиона (чеш.); розами из венка, освященного в праздник Божьего Тела (чеш.); тряпкой, которой обтирали после окрашивания пасхальные яйца (укр.); освященным на Спас базиликом; воском (чеш.); янтарем, освященным в день Трех Королей (пол.); пасхальной мукой (укр. киев.); растением «лисий язык», которое сыпали на горящие угли в старом горшке (пол.); мезгой коры бузины (укр.).

По принципу контраста (красное—белое) Р. посыпали ржаной мукой, взятой кончиком ножа из щели между жерновами (бел., болг.), после чего оборачивали синей сахарной бумагой (бел. витеб.); присыпали Р. мелом (рус. курск., укр.), накладывали на лицо белую глину, распаренную кукурузную муку (болг. софийск.). Иногда одновременно использовались цвета-антагонисты — красный и белый: накладывали на Р. красное сукно, натертое мелом (рус. сибир.), или позолоченную (золотой тождествен красному) бумагу, натертую мелом (словац.).

К отеку прикладывали землю из-под куста розы (словац., Замагурье); ветку розы опускали в парное коровье молоко и прикладывали к ране (пол., Седльце); пили отвар корней красной вербы (*Salix purpurea* L.) и мылись им; заговаривали Р. на мать-и-мачеху, веря, что листья этого растения снимают красноту (рус. москов.); прикладывали к отеку теплую серебряную ложку (укр.); смазывали рану

медом (словац.). К Р. прикладывали теплый коровий навоз (укр.).

На контрасте огня, жара и холода основано употребление для избавления от Р. ланокровных веществ: на тряпку накладывали лягушачью икру и прикладывали к отеку месту (бел. смолен., рус., луж.); привязывали живого рака к рожистому отеку и носили его, пока он не содохнет (словац.).

Кроме специфических способов лечения Р. прибегали к универсальным — устрашению и символическому отрезанию, усечению больного места, сопровождаемому заговором. Знахарка держала нож или серп над Р. (украинцы вост. Словакии), окружала им больное место (бел., Туров), обводила вокруг головы серпом (пол., Куявы); махала метлой и пером перед лицом больного (в.-серб., Алексинац); призывала болезни удалиться или, наоборот, просила ее уйти (пол.).

Лит.: Вет.ЗСО // РФВ 1905/53/1—2:259, 260—262; Неклеп. ПОСК:212; Позн.З:187,189, 190,192,193; ПЗ:189,190; ПА; Болг.НАУ:104, 105; Діалектологічні студії. 2. Мова і культура Львів, 2003:23,24,28,31,33,214; Чуб.ТЭС 1:17,137; Никиф.ППП:272; Ром.БС 5:93; Barag. KUW:266; Bieg.LL:133; Kot.ZP:187; Nieb.PP: 140,235; Szych.LLK:48; ZWAK 1880/4:80; 1889/13:189; Hol.NP:253; NO 1963/4:32; SN 1956/4:205; Ant.АП:248; Тан. СОБК:126; БНМ:433—434.

В. В. Усачева

РОЖДЕСТВО — один из главных (наравне с Пасхой) годовых праздников церковного и народного календаря, отмечаемый 25.XII/11 в честь рождения Иисуса Христа, а также праздничный период, который длится 2—3 дня и вместе с **Сочельником рождественским** образует единый комплекс, которым открываются **святки**. В Полесье считают, что «Первые три дни од Рожаства — то найбульш свято. Святое Рожаство радасць прынасла!» (ПА, гомел.). Мифологическую основу Р. составляет представление о природном рубеже между старым и новым годом, об открытости границ между земным и потусторонним миром, а также принципиально важная для этого праздника идея «рождения», понимаемого и как Рождество Сына Божия, и как рождение «нового солнца», «нового года».

и как начало нового этапа плодородия земли, урожая, приплода скота и т. п. Ср. поверье: «С рождением Христа родилось и солнце» (серб., Бег.ЖСГ:185). С этим же кругом идей связано рождественское почитание Богородицы как роженицы и обычай одаривания баб-повитух. Евангельские мотивы, связанные с вифлеемскими событиями и рождением Иисуса, отражаются во многих народных обычаях, названиях обрядовых атрибутов, в мотивировках ритуальных действий, в колядных песнях, благопожеланиях, в рождественских интермедиях, вертепных представлениях, в некоторых формах ряжения, в особенностях украшения домашнего интерьера к Р. и т. п.

Народные названия Р. у вост. и зап. славян однотипны и совпадают с официальным церковным термином: рус. *Рождество Христово*, укр. *Різдво Христове*, полес. *Рожыство Иисуса Христа*, *Рождество*, *Роздво* и под. При необходимости уточнения даты трехдневного праздника используются названия: укр. *Перший день Різдва Христового* (25.XII/7.1), *Другий день Різдва Христового* (26.XII/8.1) и т. д. Для украинско-белорусской и западнорусской традиции типично употребление слова *коляда* 'первый день Р.'

или *коляды* 'три дня Р.' (25–27.XII/7–9.1). Ср. полес.: «Кажуть Рождество, кажуть и Коляды» (гомел.); «Коляда — ца пэрвый день Рождства» (сум.) (Тол.ПНК:118,209). У зап. славян наиболее известны названия: пол. *Boże Narodzenie*, словац. *Božie Narodenie*, чеш. *Boží Narodení*. Но наряду с этим используются названия с внутренней формой 'святые ночи' или 'божий год': словац. *Vianoce*, чеш. *Vánoce*, *Boží hod*, морав. *Vánoční hod*. Соответственно первые два дня Р. у словаков именуются: *První sviatok vianoční* (25.XII) и *Druhí sviatok vianoční* (26.XII). Реже встречаются другие термины: укр. карпат. *Крачун*, *Полазник*; словац. *Kračun*. У юж. славян наиболее распространены термины с внутренней формой 'малый Бог': серб., хорват. *Божих*, словен. *Božič*, макед. *Божик*, з.-болг. *Божич*; а также болг. *Коледа* или *Голяма Коледа*.

Для обрядности первого дня Р. характерны утренние обходы домов *христославами* или *славельщиками*. На Рус. Севере группы подростков начинали «славить» или «рождествовать» ранним утром на Р. и кончали с восходом солнца. Подойдя к дому, спрашивали: «Надо ли Рождество прославить?» Их впускали в дом, где они пели рождествен-



«Рождество Христово».

Картина на стекле. Около 1820 г. Моравия, окрестности г. Брю

ский тропарь «Рождество Твое, Христе, Боже наш»: за это получали угощение или мелкие деньги (Мор.Слп.ПК:22). Часто *христо-славы* носили с собой «вифлеемскую звезду»: «А звезда была такая: бумага отгудова, отседава стекло, у сярёдке такие картинки, образа святые вставлены, две свечки зажжены» (смолен., СМЭС 1:608). В отличие от колядников, исполнявших народные колядки, *христо-славы* всегда пели что-нибудь «божественное». В единичных случаях «рождествовать» ходили ряженые: «На Рожество старухи надевались во что-нибудь такое чудие <...> стариками делались, бороды привязывали. Ходили со звездой, пели "Рождество Твоё..."» (там же:609). В Белоруссии *звездары* ходили по домам отдельно от колядных групп и пели духовные псалмы и канты; собранные деньги отдавали на нужды церкви (см. *Звезда рождественская*).

Преимущественно у славяно-католиков получили распространение обходы «вертепников», носивших по домам самоделные устройства — макет домика с фигурками младенца-Иисуса, Девы Марии, Иосифа, пастухов и т. д. (см. *Вертеп*). В Словении обходы с «Бетлеемом» назывались *Božična koledniška igra*, поскольку во время посещения участники разыгрывали сценки о поклонении пастухов новорожденному Иисусу (Kur.PLS 4:154—155). В польских селах хождения со звездой (*z gwiazdą*), с шопкой (*szopka 'хлев'*) приурочены чаще всего ко второму дню Р. (т. е. ко дню св. Стефана, 26.XII). Особенно популярными у поляков были представления ряженых о царе Ироде (*Herody*). К этому же дню приурочены и словацкие обходы с яслями (*s jasličkami*), с костелом (*s koscelkom*), с вертепом (*s betlehemom*). Редкий обычай зафиксирован в Моравии (Козловнице): за несколько дней до Р. группа женщин каждый вечер переносила из дома в дом деревянную фигуру Девы Марии, которая называлась *Maticka*; ее оставляли на ночь в одном доме, а в следующий вечер переносили в другой. При посещении домов пели молитвы. Делалось это в память о том, что Дева Мария несколько дней искала ночлег в Вифлееме (Frol.VT:104).

Рождественская тематика нашла отражение и в мотивировках обрядов и запретов: солому приносили в дом накануне Р., потому что «на соломе родился Христос», «Иисус Христос лежал в яслях на сене» (о.-слав.); кутья варится из ячменя в память

о том, что при рождении Христа осел в ячменную солому (бел.); обычай оставлять в рождественскую ночь горящую свечу соблюдался для того, чтобы «Богородице было видно во время родов» (сербы Драгачева); в первый день Р. старались не выходить из дома, чтобы не мешать «Пану Езусу ходить колядовать» (пол. сандомир.); во второй день Р. сжигали во дворе солому и мусор в память о том, что Дева Мария сожгла солому из яслей, стараясь скрыть от преследователей следы своего пребывания (укр. карпат.); накануне Р. пол подмазывали светлой глиной, чтобы достойно встретить гостя Христа (пол. люблин.); утром на Р. вводили в дом в качестве ползавника овцу в память о присутствии домашних животных при рождении Иисуса (украинцы Жешовского воев.) и т. п.

Мотивы Р. отмечаются также в терминологии — названиях многих праздничных атрибутов, символов, в названиях обрядовой пищи (см. *Бадняк*, *Дерево рождественское*, «*Паук*», *Хлеб рождественский*).

Этот же круг мотивов лежит в основе обычаев чествования Божьей Матери (и баб-повитух), приуроченных у православных славян к празднику Собора Пресвятой Богородицы (8.I), который в народной традиции считался женским днем. В этот день принято было делать «приносы» к иконе Матери-родительницы. На Волины женщины приносили в церковь пироги и каши, что называлось *ходить на родины до Богородицы* (Гальк.БХОЯ 1:168—169). Второй день Р. на Черинговщине назывался *Богородица*. Вечером этого дня матери грудных детей ходили «до пупорізної баби», одаривая ее тремя галляницами и колбасой (МУРЕ 1918/18:152). У жителей Сокальского пов. (на Львовщине) в первый день Р., называемый *Богородица*, женщины приносили в церковь и оставляли перед алтарем «коляду для Пресвятой Богородицы» — миску пирогов, масло, сыр. Родители грудных детей посылали бабе-повитухе «вечерю» — три кныша, кутью и пироги. Это делалось даже в том случае, если новорожденный умер (Sok.PS:181). У русских до недавнего времени отмечался обычай во второй день Р. носить кутью в церковь в честь роженца последнего года и в честь баб-повитух (см. *Бабин день*). В церковных поучениях против язычества эти обычаи упоминаются среди прочих нечестивых деяний: «...назавтрое Рожества Христова носить пироги, мять

в честь Богородицы пологъ навежаючи» (Гальк.БХОЯ 1:178).

Мотив «рождения Христа» наделялся в рождественских обрядах магической продуцирующей силой, способностью повышать урожайность растений и плодovitость людей и скота. Так, чтобы заставить фруктовые деревья обильно плодоносить, хозяева в один из рождественских дней «будили» их и сообщали весть о том, что «Христос родился». В Полесье трясан народився, казав и тоби родыты» (ривен., Тол.ПНК:55). Аналогичные приговоры известны у поляков: «Dziś się Boże Dziecię narodziło, żebyś ty, drzewko, obrodziło» [Сегодня Дитя Божье народилось, чтобы и ты, деревце, уродило] (Кат.ОЗД:22). В селах Польского Поморья в ночь перед Р. хозяин трижды ударял по дереву топором и говорил: «Śpiż, nie słyszysz, a Syn Boski się narodzi!» [Спишь, не слышишь, а Сын Божий уже родился] (Stelm.ROP:57). У сербов общепринятая рождественская формула приветствия «Христос се роди!» включалась в магический ритуал-диалог между «полазником» и хозяином: «Мир Божји! Христос се роди! — Ваистину се роди! — Да нам жито роди!» (Раск. 1992/69—70:56). В других случаях на приветствие первого рождественского гостя «Христос се роди!» хозяин отвечал: «Ваистину се роди!», после чего гость выбивал искры из тлеющего бадняка с пожеланием: «Столько овец, денег, пчел, боровов, коней, волов...» и т. п. (СЕЗб 1934/1:234).

Название праздника Р. у бойков Закарпатья *Ріство*, *Роство* ассоциировалось со словами «рост, расти» и ростом светового дня, началом нового вегетативного периода у растений (Бойківщина:232).

Магическая сила приписывалась дню недели, на который пришелся первый день Р. В Полесье старались выполнять важнейшие аграрные и хозяйственные работы именно в такой день недели. Кроме того, воспоминание о «роздавном дне» служило защитой от злых сил и змей: «Есьли я иду в лес, нэ забувай, якого дне [был] парший дэнь Ровдвэ, тоты нэ будэш бачыты ниякого гэдтва» (ПА, брест.). У поляков Серадзского воев. при лечении змеиного укуса знахарь говорил: «W niedzielę było Boże Narodzenie, niech będzie tego gobaka zgładzenie» [В воскресенье было Рождество, пусть сгинет этот червь]

(Dekowski J. Strzygi i topieluchy. Warszawa, 1987:47).

Вместе с тем, как и другие крупные праздники, Р. оценивалось и как опасное, «нечистое», «страшное» время, на которое приходится особый разгул нечистой силы и приход душ умерших родственников. В Полесье Р. называли *вельми варовитым* праздником, т. е. опасным, угрожающим многими бедами (ПА, гомел.). По русским поверьям, с рождественской ночи начинается «бесовской разгул»: бегают по дворам дьяволы, пробуждают мертвецы (Ивл.РРК:53). Жители Рус. Севера верили, что на второй день Р. появляются святочные демоны — *святке*, которые преследуют тех, кто отваживается гадать вечером вне дома (Влас.РС:471). Украинцы карпатской зоны считали, что с Р. до Нового года «всі вечори і ночі належали до нечистих духів» (Бойківщина:233). В это время становятся особенно опасными ведьмы, басуркани (см. *Босорка*), колдуны и черти. В канун Р. ночных прохожих подкарауливал Юда (предводитель чертей), чтобы завести их на бездорожье (Шух.Г 4:20). Словенцы опасались, что если не окурить в это время можжевельником или смолой дом и хозяйственные постройки, то в них проникнет злая «баба Перхта».

В ночь перед Р. повсюду ожидали прихода в дом умерших родственников. Их приглашали на ужин (см. *Приглашения ритуальные*), для них оставляли на столе еду и ложки, их почтительно провожали после ужина. См. *Сочельник рождественский*.

Основные формы рождественской обрядности в значительной степени определяются семантикой «начала», «обновления», «первого» события, осознанием особой значимости такого времени, когда все происходящее влияет на весь будущий год, когда особенно строго следовало соблюдать запреты, правила и обычаи.

Одно из таких правил — раннее пробуждение в рождественское утро и подготовка дома к приему первых посетителей (полазника, христославов, колядников). Со стола убирались остатки ужина, специально оставленные на ночь с вечера Сочельника. Один из членов семьи приносил для обрядового умывания «непочатую», «новую», «здоровую» воду из источника или колодца. Считалось, что на Р. ранним утром до восхода солнца Господь освящает воду в колодцах: кто успеет первым набрать ее, тот заберет себе весь «спор»,

т. е. удачу, прибыток в хозяйстве (укр. ровен.): «кто первый ухопит воду из колодца на Рождество, той шчастье ухопит» (ПА, брест.). У словаков первым важным делом хозяина в утро Р. было принесение воды, которую следовало набрать из источника раньше других. Внося ее в дом, он торжественно говорил: «Daj, Bože, dobrý deň, prvšia voda ako oheň» [Дай, Боже, добрый день, главное вода, чем огонь]; затем хвойной веткой брызгал на домочадцев, на стены и мебель, после чего бросал в ведро монету, яблоко, иногда и хрен — и этой водой умывались все по очереди (Ногв. RZL:89).

Сербы сначала выливали оставшуюся с вечера «старую» воду, а затем за «новой» водой ходили преимущественно женщины или дети: ее пили все домочадцы, поили ею скот, обрызгивали ульи, на ней замешивали тесто для рождественского хлеба «чесницы» (Schp. WS: 73—74). Гуцулы Закарпатья принесенной из ручья водой сначала кропили стойло и скот, а затем вносили ее в дом, бросали в ведро лянзъ (монету), и все умывались для здоровья. В некоторых районах Польши, наоборот, запрещалось утром в Р. ходить за водой: «не годится носить воду в великий праздник Рождества Христова» (Поморье). Жители Черногории (Бока Которска) тоже избегали вносить в дом рождественским утром проточную воду, чтобы не расплодился блохи (Бор. ПВП 2:248); белорусы Витебщины старались при умывании в это утро не пролить на пол ни капли воды с той же мотивировкой.

В карпато-балканской традиции главным ритуалом рождественского утра был приход в дом первого посетителя (см. *Полазник*). Всем остальным, кроме ритуально значимых лиц, исполнявших похвалительные визиты, запрещалось ходить в гости. Особенно опасались прихода женщин, что было очень плохой приметой. В южнорусских областях большое значение придавалось первому визиту пастуха: он приходил сразу после христославов и, оставаясь за порогом дома, в сенях, совершал символическое «посевание» — бросал в избу три горсти зерна с приговором: «На телнцу, на кудрявую хвостиду, хазянну на здаровья!» (ШЭС:279).

Ритуализованные формы приобретала первая трапеза утром на Р. Например, считалось обязательным съесть иатошак три вареных горошины, оставшихся с ужина (словац.); первой едой мог быть разделенный

между всеми членами семьи рождественский каравай, выпеченный накануне и оставленный до утра не тронутым (словен.); кое-где начинали есть скоромную пищу еще до посещения церкви, причем первой это должна была сделать женщина, чтобы будущий приплод у скота был женского пола (серб.); в Леваче и Тениче ждали, когда первой разговееется девушка, чтобы овцы плодили овец, а не барашков. в с.-вост. Боснии на Р. съедали сначала по куску печеной тыквы, затем глотали кизилловы почки для здоровья и, наконец, разговлались печеными воробьями. Во многих местах приступать к еде до службы запрещалось (пол.); наоборот, в некоторых селах Восточной Словакии считалось, что идти к скоту ранним утром надо плотно наевшись и напившись, чтобы животные всегда были сытыми; хозяйка приносила с собой в свинарник кусок рождественского каравая и там съедала его, чтобы хорошо велся свиный.

Идти в церковь на рождественскую службу старались в новой одежде; ср. рус. поговорку: «На светлой [неделе] рубаха хоть плохонька, да белехонька, к Рождеству — хоть сурова, да нова» (рус.). Во время рождественской заутрени в костеле женщины старались распознать сельских ведьм: для этого они смотрели на прихожан через отверстие рождественского калача (сквозь дырку в поварешке, которой готовили праздничный ужин; через свернутую кольцом ветку распутившейся вишни) либо сидя на специальной скамейке, изготовленной за период со дня св. Люци (13.XII) до Рождественского сочельника (з.-слав.). См. *Распознавание*. В Польше, Словакии, Словении спешили после службы поскорее выйти из костела и раньше других вернуться домой, чтобы весь год успевать во всех хозяйственных делах (см. *Бег*).

Праздничный обед с обильной мясной пищей — один из основных компонентов рождественской обрядности. Весь период с Сочельника до Нового года (или до Крещения) на столе должен был оставаться хлеб. В редких случаях утром на Р. пекали новый обрядовый хлеб. В остальном подавался пища, оставшаяся с вечера, но главным блюдом было печеное мясо. Во многих районах Сербии в начале трапезы съедали воробьев, запеченных внутри жареного поросенка, ягнечка или домашней птицы; делалось это с той целью, чтобы обрести свойства быстроты, легкости, сноровки, присущие этим птицам.

Ритуальное употребление в пищу воробьев известно также в рождественских обычаях Болгарии и в новогодних — в зап. Полесье. У зап. славян и у хорватов главным обрядовым блюдом на Р. был печеный гусь. Наряду с этим в праздничное меню часто включалась рыба (каarp, угорь). У русских принято было готовить поросенка, начиненного кашей, или запекать кабанью голову; кроме того, подавали копченый окорок, студень из свиных ножек, жареную грудинку.

На весь день распространялись характерные для святок запреты на домашние дела и хозяйственную работу. Во многих местах запрещалось даже застилать постели, расчесывать волосы, смотреться в зеркало, спать в дневное время, мести пол, ходить в доме босиком, пользоваться ножом и т. п. Вместе с тем нарушение этих запретов могло преследовать определенные магические цели. Например, у поляков считалось, что того, кто сможет выткать в день Р. полотно для процеживания молока, черт наградит умением отбирать молоко у чужих коров (Рава Мазоведкая). Словенцы Прекмурья старались украсть у соседей со двора несколько соломинок или клочков сена и дать их в корм своему скоту, чтобы «он был лучшим в селе» (Kur.PLS 4:179). Во многих традициях считалось полезным хотя бы на мгновение приняться за какое-нибудь запрещенное в этот день дело. Так поступали, например, сербы Драгачева, чтобы обеспечить себе успех во всех хозяйственных работах. Для ворожбы и гаданий девушки пекли специальные соленые булочки или блины; собирали мусор в углах дома; гадали, глядя в зеркало, и т. п. Действия такого рода считались греховными и опасными: «Жынка одна стала молотить на Рождво, дак черти ее змолотили...» (ПА, житомир.).

Как и в другие святочные праздники, на Р. совершались магические ритуалы, призванные обеспечить успешное ведение хозяйства. Чтобы год был урожайным, разгрызвали сценку символического «прятанья за пирогами» (см. *Диалог-ритуал*); подбрасывали вверх соломенные стебли и по тому, какие на них зацепились за балку, судили об урожае разных злаков; приносили в дом кур и давали им поклевать зерна на крышке от дежи или в обруче, чтобы они не клали яиц по чужим дворам; дети кувыркались на расстеленной соломе и «квохтали», чтобы у домашней птицы было много яиц; хозяева старались весь

первый день Р. не отходить далеко от дома, «штов кони да каровы дадэка не заходзили» (бел. гомел.); в рождественский вечер ели семечки и плевали шелуху на пол, чтобы была обильный урожай на подсолнухи (укр., бел.).

Вечером начинали ходить по домам колядки и группы ряженых (в.-слав., ю.-слав.). Во многих западнотранславянских областях считалось обязательным весь рождественский день проводить в кругу семьи; колядовать там начинали со второго дня Р. У поляков и чехов было принято, сидя дома, петь по вечерам «божественные колядки» (см. *Колядование, Ряжение*). Девушки тайком от домашних занимались гаданиями.

О погоде на весь предстоящий год, урожае и хозяйственных делах судили по ряду примет: густо падающий снег — предвестие урожайного года, а оттепель и дождь считались плохим прогнозом как для здоровья людей и скота, так и для роста растений (серб.); снежное и пасмурное утро на Р. — к урожаю, а ясная погода — к гнилому лету (полес.); иней на деревьях предвещал большой урожай фруктов (в.-слав.); сосульки на крышах — молочный год (бел.); «белое» [снежное] Р. «зеленую» пасху; Р. «по воде» — Пасху «по льду» [заморозки] (пол.); звездная ночь — изобилие лесных даров и яйценоскость кур.

На второй или третий день Р. удаляли из дома главные рождественские символы — остатки недогоревшего бадняка, сено, солому, рождественский сноп; выметали накопившийся за праздники мусор, выбрасывали пепел из печи (в некоторых традициях это делали накануне Нового года или даже перед Крещением). Сербы (р.-Валева) выносили из дома солому и тщательно подметали пол на третий день Р.; угли от бадняка относили в сад, в поле, в хлев, подкладывали под ульи. В окрестностях Ресавы хозяева в этот день сжигали в саду солому, а остатки бадняка оставляли на фруктовых деревьях для урожая плодов. Украинцы Закарпатья во второй день Р., сжигая солому во дворе, говорили, что *палать діда*, а рождественский сноп скармливали скоту; выметали дом и поджигали мусор в сенях дома, окуривая дымом жилье. У поляков Жешовского края второй день Р., день св. Стефана (26. XII), назывался *wymitny dzien* [день подметания], так как первым занятием в раннее утро было выметание мусора (см. св. Стефан). Словаки на Ораве называли третий день Р. «конским праздником»:

хозяева чистили коней, запрягали их, сытно кормили. См. также **Декабрь, Январь**.

Лит.: Вин.ЗКП; Плот.ДР; Сед.И.КД; Вал.КД; Страж.НПР; Тол.ПНК:118–119,208–212; Зел.ВЭ:400–402; Плот.ЭГЮС:81–102,366–411; Рус.4:146–149; РП:484–487; ШЭС:343–344,405; ДКСБ:345–349; Паш.КЦВС:172–220; УЭ РПУ:172–181,210–224; СЭт:351–356; Бог.ВТНИ:212–222; Вор.ЭНН 1:63–180; Бойківщина: Историко-этнографічне дослідження. Київ, 1983: 232–233; ЭК:73–126; Sok.PS:184–185; Ант.АП:172–177; Деб.ОКП:287–299; Бор.ЖОАМ:354–355; Мил.ЖОП:153; PhS:43–49; Kur.PLS:262–340; БМ:172–173; ЕБ:101–103; Род.:88; Странджа:312–315; Frank.KO:11–14; МААЕ 1898/3:170–171; Кар.ОЗД:18–31; ММ:260–274; Stelm.ROP:44–63; God.RDO:KL:34–37; WR:149–161; Карг.КЛЗД:178–181; Dvor.KSL:33–38; NR:261–281; Kolb.ZOW 10:58–59; 48:61–65; 49:106–108; Szyf.ZDW:20–31; Pośp.ZODŚ:43–115; Horv.RZL:53–103; Frol.VT.

Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова

РОЖДЕСТВО БОГОРОДИЦЫ — двенадцатый праздник, отмечаемый 8/20.IX.

У вост. славян (рус. *Вторая Пречистая, Малая Пречистая. Осенины, Госпожинки, Госпожка*; бел. *Малая Прачыстая, Другая Прачыстая, Богач* (к этому дню определяется богатство от летнего урожая); укр. *Друга Пречиста*, см. **Успение Богородицы**) — праздник урожая, гостевания, угощения; окончание уборки яровых хлебов и огородных культур. Встречали осень, вынося овсяный хлеб на берега рек и озер. Молодожены собирали гостей, которые навещали их после свадьбы. Начало осенних огородных и других хозяйственных работ: сбор лука, уборка пчел с пасек, утепление ульев, стрижка овец; начало поделок по избам. В некоторых местах — начало озимого сева; в других сев приходился на период с Успения до Р.Б. Не ткут и не прядут, чтобы не повредить скоту.

У поляков (*Bogrodzica, Dzień Narodzin Najświętszej Panny Siewnej, Gruszi, Gruszkowy odpust, Jabłka, Jabłkowy odpust, Matka Boska Siewna, Matka Boska Zytosiewna, Matki Boskiej Siewnej, Narodzenie Maryi, Narodzenie Najświętszej Marii Panny, Odpust Matki Boskiej Siewnej, Siewna, Węgorzowy odpust*) в этот день делают первый, хотя бы символический,

посев озимых: высевают несколько горстей ржи из колосьев, освященных в веник на Успение.

У чехов, моравян и словаков (чеш., морав. *Narození Panny Marie, Panenka Marie, Matka Boží (Semenná)*, словац. *Zelinová Panna Maria, Sel'ová Panna Maria, Veľ'ká Mara, Mala Mara*) освящали пшеницу для посева (девочки приносили ее в костел на тарелочках) или освящали букетики первых колосьев; и то и другое украшали цветами. По словацким поверьям, в этот день змеи уходят в землю — до Юрия. Верили, что какая погода будет на Р.Б., такая потом продержится еще четыре недели. Если погода без дождя, то будет погожая осень. Так же и чехи говорили: «Какая погода на Рождество Девы Марии, такая продержится четыре (или восемь) недели». Аналогичные наблюдения у чехов и словаков относятся к отлету ласточек: чеш. «Na Panny Marie narození vláštvek shromáždění или rozlúčení» [На Рождество Девы Марии ласточки собираются в стаи / улетают], словац. «Panny Márie narodenie, lastovičiek rozlúčenie» [Рождество Богородицы — ласточки улетают]. Много примет и поверий связано с уборкой урожая: «Matka Boží hlávku (zelpou) složí» [Мать Божья капустные головки складывает]; «Na Matku Boží rýni násyr tpek» [На Мать Божью первые сливы в сушильне]; *Malá Mara chleba dala a veľ'ká ho popratala* [Малая Марья (Благовещение) дала хлеба, а Большая его убрала]. *Malá Mara chleba vzala, veľ'ká Mara chleba dala* [Малая Марья забрала хлеб, Большая дала хлеба].

У юж. славян (серб. *Мала Госпојина*, в.-серб. *Мала Госпојине*, макед. *Мала Богородица*, болг. *Малка Богородица (Богройца), Мала Госпа, Малка черква (чорква), хрв. sveta Marija mala*, словен. *mali štaren, mala maša, mala gospojnica, Marijino rojstvo*) праздник особо почитается женщинами старшего возраста (макед., болг.), которые носят дары в церковь, раздают у церкви лепешки (болг.). Свекровь готовит для раздачи пресный обрядовый хлеб *бърва пита* (болг. ямбол). Соблюдается запрет на женские работы — прядение, шитье, ткачество, которым покровительствует Богородица. Для здоровья детей делается жертвоприношение — **курбан** (болг.). Македонцы в р-не Велеса посещают монастырь Св. Богородицы, где оставляют у источника *самовилска вода* части одежды,

чтобы не болеть. У сербов Воеводины в это время устраивается «овечья свадьба», «овечий праздник», см. Праздники скотьи, Случка скота. Считается, что яйца, снесенные курицей между двух праздников в честь Богородицы (серб. *Међудневица*), не портятся, поэтому их оставляют на зиму; по той же причине в этот период консервируют фрукты (серб., Баиат). В Грузии в период *Међудневица* устраивают свадьбы, чтобы браки были счастливые, см. также Август. С этого дня сербы Хомолья начинают сеять озимые. Словенцы полагают, что с праздников Р.Б. приходит осень. Говорят, что «весенняя» Мария (25.III) приводит ласточек в село, а «осенняя» их прогоняет. К этому дню необходимо завершить сенокос, иначе сено придется сушить «за печкой». При сухой погоде начинают сеять озимые. У виноградарей — праздник по случаю созревания и начала продажи винограда (Бенетская Словения). В Штирии благословляют в церкви цветы и семена, в других местах — пшеницу, часть которой дома подсыпают в зерно для посева. Известны запреты: нельзя в этот праздник залезать на деревья, чтобы не укусила змея (Доленьско), не разрешается копать землю (Прекмурье). Приметы погоды: если погода в этот день ясная, то будет сухо еще два месяца; какова погода в этот день, такая задержится еще на месяц.

Лит.: см. лит. к ст. Сентябрь.

Т. А. Агапкина, М. М. Валенцова,
А. А. Плотнокова

РОЖЕНИЦА — женщина во время родов, которая в течение следующих сорока дней воспринимается как нечистая. Термины, обозначающие роженицу, образованы от корней *род-: рус. *родилка, родиха, рожанка* и т. п., полес. *родилля, родильная, родильница, родитильница, родиха, родуха, рожалая, рожэница, порожылля, породилля, породильныця, породуха, парадёха, парадиха, парадзилка, паражатка, паражэлля, нарожанка*, чеш., словац. *rodiečka*, болг. *родуля, родителка*, родоп. *рождельница, родилица, макед. родилка*, с.-х. *родильа, родилица, породильа, породилка, породница, порођеница, руженица, черногор. родуља, родильница, словен. roždnica*; *полог-: укр. *положкия, поліжница, полес. палазьница, положныця, у полозі,*

карпат. положеница, поліжкия, пол. роłożnica, чеш. polo- nica (Слезско). На Балканах широко используется заимствование из греч. *λεχοῦσα* 'роженица': болг. *ле(х)уса, лафуса, лихона*, серб. *леунка, лауса, леуса*. В названиях встречается упоминание о шести неделях (чеш. *(šesti)nedělka*, в.-луж. *(šesc)njedzelnica*, н.-луж. *pezelnica*), в течение которых Р. соблюдает ряд правил поведения: например, не выходит из дома и лежит в постели: словен. *posteučina, dimankina*. Ряд названий Р. образован от названий повитухи: чеш. *babinjača*, серб. *бабиняра* (ср. серб. *побабиле* се 'родила' — Фрушка Гора), хорв. *babanica, zbabnica, babelnica*. Другие названия: хорв. *ostavna*, болг. диал. *предельня, предельница*. У болгар молодую мать вскоре после родов именуют Богородицей, ее мужа Богородником.

Нечистота Р. В народной традиции Р. считают полупокойницей (сибир.), говорят, что она стоит одной ногой в могиле (босн.), что «ее могила у Господа Бога» от девяти дней до шести недель (в.-слав.) или в течение сорока дней до и после родов (хорв.). В этот период ей запрещают жить половой жизнью и заниматься домашними делами, например, месить хлеб, накрывать на стол, шить, ткать, прясть, разводить огонь, мести пол, доить коров, кормить животных. У старообрядцев ее не допускали за общий стол, заставляли есть из специальной посуды. Пока она не очистится окончательно, ей нельзя мыться (укр.), смотреться в зеркало (Хелм, Банат), глядеть в окно, даже причесываться в течение первой недели (Горацко).

Ее считают «нечистой», «сырой», «парной», «свежей» или несущей в себе жар (чернигов. *гарача*), притягивающей к себе огонь, поэтому ей не позволяют подходить к пожару, иначе огонь разгорится еще сильнее (чехи Славонии). Говорят, что под ней даже земля горит (полес.), там, где она пройдет, трава расти не будет (болг., чеш.). Поэтому ей не разрешают покидать дом в течение 40 дней, особенно босиком и после захода солнца. Если Р. пойдет в поле, поднимутся бури и вихри (пол.), начнутся проливные дожди или град (закарпат., словац., словен., чеш.), будет неурожай (пол.), если громко заговорит — земля будет бесплодной (морав.), а человек умрет (словац.). Если она позовет кого-нибудь, не выходя из дома, то онемет либо она сама, либо ее ребенок (морав.). Если Р. пойдет за водой — в колоде заведутся черви или источник

высохнет (э.-слав., болг.), сядет на воз — заболели лошади (чеш.), переступит межу — заболает она или ее ребенок (луж.). Если она придет в гости — будет биться посуда (бел. витеб., луж.) и будут убегать дети (чеш., Трнава). Р. не пускают в дом, чтобы она «не унесла счастья» (чеш.). Р. не должна ходить на свадьбу, прощаться с покойником.

Р. не только опасна для окружения, но и сама крайне уязвима для всякого зла, будь то глаза или нечистая сила (например, с.-х. *бабце*), поскольку считают, что у нее нет души (Подолля). Болгары Фракии не дают Р. спать в течение трех дней после родов из страха перед орисницами, которые могут лишить ее жизни (см. *Судженницы*). Повсеместно, покидая стены дома, Р. берет с собой оберег: нож, иголку, ключ, гвоздь, булавку, обручальное кольцо, серп, вертел, другой металлический предмет, гребень, веник, рог, солому из своей постели. С той же целью она носит на шее зубец чеснока, мышинные глаза, красную ленту или нитки, жемчуг, надевает наизнанку сорочку или юбку (полес.), на голову — мужской чепец (чеш.). Дома в виде апотропея под кровать Р. ставят вверх дном новый горшок, кувшин с водой (харьков.), кладут топор, бердо, рядом — метлу, кочергу, ткацкие инструменты (болг.), под подушку — гребень (макед.). От злого духа (*мраћњак*) Р. накрывается мужниными штанами или рубашкой (Загреб). Действенным оберегом Р. служат также молитвы, которые она должна читать три раза в день. Если она была слишком слаба, то занимала молиться за нее нищих (чеш.).

Как и беременной, Р. ни в чем не отказывают (болг.). Изредка ей, как и беременной, приписываются особые таланты: исцелять болезни (например, ячмень), тушить пожар (чеш.) и видеть то, что незримо для всех остальных (мусульмане Боснии).

Из о л а щ и я Р. в течение лиминального периода происходит и внутри дома, где с помощью занавески-полога (ср. хорв. *za rošavom* 'о женщине после родов, которая еще не выходит из дома', Оток) ей выделено особое пространство — угол, «кут» (ср. гуцул. *crade* и *kut*, чеш. *přišla do kouta, do polohu, za plachtu* 'родила', *nésti do kouta* 'навещать роженицу'), — которое она практически не покидает, поэтому ее называют *пологовая кума* (витеб.), *koutnica* (чеш., Моравя). Этот полог помогает ей из-

бежать прямых контактов и с членами семьи и с посторонними до воцерковления или крещения ребенка. Чтобы усилить защитные функции полога, его кропили святой водой прикрепляя к нему чеснок, кусок хлеба, оквашенный мед и т. п. (чеш.).

Даже дома Р. одевалась особым образом — в темные одежды, надев платок так чтобы не было видно лица, ср. болг. *zabuzli se kao lehusa* [завесилась, как роженица] Или, наоборот, она носит, надвинув на лоб платок белого цвета (Босния). У болгар Р. не здороваются, не целует никому руку. Особенно опасным считается встреча двух Р. с детьми на руках: считают, что один из детей вскоре умрет; чтобы этого избежать им следует произнести: «Нек ти је срећно, нек ти је живо!» [Удачи твоему (ребенку) жизни твоему (ребенку)] (серб., Горска Краина, Миодр.НПС:186) или обменяться монетами, кольцами, поясами (ю.-слав.). Ср. е ст. Два.

Состояние нечистоты характеризует не только Р., но и весь дом, который старательно избегают посторонние (старообрядцы Коми, Пермь, болгары Фракии). Из дома ничего не дают взаймы в этот период (Фракия).

В порядке о ч и щ е н и я Р. через три дня после родов бросает в колодезь кусок хлеба (ровен.) или через 40 — фасоль и просо (Фракия). У болгар округа Петрича Р. сыплет просо в рукава рубахи, которое она постепенно вытряхивает, направляясь к порогу, и с этого момента она может выходить на улицу, не опасаясь болезней. В Нише (Сербия) через неделю после родов сжигают солому, на которой происходили роды, и Р. перепрыгивает через этот костер. У сербов в дом Р. зовут священника: он читает очистительную молитву, крестит воду (*молитва, знамење, знамење, водица*), которой кропит Р. и ребенка. В Хомолье ритуал первого купания предусмотрен сразу по окончании родов. На Рус. Севере Р. трижды посещает баню.

Возвращение Р. в социум происходит постепенно на *роднях, крестинах*, а окончательно — в рамках обряда воцерковления (рус. *чистая молитва*, укр. *вивід, вводины, пол. wywodziny*, чеш. *úvod*, словац. *vadzka*, болг. *сарандисване, чиста, голяма молитва, благослов, кадене*, серб. *четрдесетнице*, черногор. *четересе, голема молитва*, хорв. *ipelt(i), (na)pelavanje, úvod*), справляемого на сороко-

вой день после родов или через три недели (Банат); через три недели после рождения девочки, через шесть — мальчика (Загреб). Р., переодевшись в чистую нарядную одежду и взяв хлеб и петуха (Великопольща, Болгария), в сопровождении повитухи или крестной отправляется в церковь, где священник читает над ней и ее ребенком молитву, после чего она может вновь посещать церковь и в полной мере вернуться к прежним занятиям.

Во время всей церемонии обращают внимание на мельчайшие детали: например, если свеча потухнет, вскоре умрут и мать и ребенок; по дороге мать не должна ни оглядываться, ни разговаривать, чтобы ребенок был тихим и не убежал из дома; она должна трижды сесть с младенцем на камень и дать ему попить, тогда у него не будут болеть зубы (чеш.). По дороге из церкви женщины поздравляли Р. с «возвращением из Рима» (см. в статье **Роды**) и осеяли ребенка крестным знаменем (Моравия).

Окончание 40-дневного периода отмечает праздником либо дома у Р., либо в другом месте: например в корчме (пол.), у матери Р. или крестного (болг. пирин.); у македонцев Охрида кум зовет Р. на *скъпанье* [купание]. Часто он устраивается сразу после возвращения из церкви. Даже мусульмане, которые не совершают никакого религиозного обряда в этот день, устраивают праздник у повитухи, куда приходит и Р. с ребенком. В Добрудже роженицу угощают молоком, заставляют ее встать на порог, на который кладут угли, пепел или железо, и льют ей на шею воду. У чехов на этом празднике (*hody, úvodky, vomlady, porpravky, rozkoš, přátelský oběd, koláč, radovky, panket*) повитуха отрезает полог, которым занавешивали «угол» Р., вытирает им лицо мужа и желает, чтобы этот полог вскоре можно было вывесить снова. Или кладет его на голову бездетной женщине и ее мужу, а Р. при этом желает: «*U samých hřebíků ty niti uřeže, ať neležíš zase do roka v koutě!*» [Отрежьте эти нитки у самых гвоздей, чтобы я снова не лежала до истечения года в углу!] (Моравия, ČL 1893/2:17).

У чехов этот праздник отмечается пышнее, чем крестины; часто на него, как на родину, собираются преимущественно женщины. У гуцулов *колачины* как праздник очищения Р. устраивают даже в случае смерти новорожденного. В других районах Украины такое празднество (*отвязины*) посвящено расста-

ванию с **повитухой**: ее чествуют и одаривают в последний раз, а затем женщины, впрягшись в сани или борону, вывозят ее со двора, распевая непристойные песни.

Умершая женщина расценивается по-разному. По общеславянскому верованию, Р. попадает в рай, ей не только прощаются все грехи, она способна спасти другие души. Так, босняки-мусульмане рассказывают, что гурии 40 дней до родов ежедневно освобождают по одной душе. Если же Р. не умрет родами, то эти души не попадут в рай. В некоторых славянских традициях боятся ее превращения в нечистую силу, опасную для Р. и детей: пол. *tatula*, болг. *нави*, *лосници*, *лауси*, арменки, ерменки. Поэтому про заболевшую Р. болгары говорят, что она *уградисала* (Пиринский край), *убита*, *сблъскана от леуси*, *ерменясала* (Добруджа).

Похороны Р. имеют ряд особенностей: ей кладут под язык монету, чтобы она не превратилась в ходячего покойника (словенцы Краины), в гроб ей кладут пеленки, чепчик, мыло, воск, иглы, нитки, наперсток, чтобы она могла шить одежду ребенку (Чехия), гроб обносят вокруг алтаря, имитируя ритуал «вывода» (кашубы), или не вносят его в церковь (серб.); Р. хоронят в углу кладбища, как самоубийцу (Силезия). Опасаются, что она будет приходить к младенцу кормить его грудью. Если Р. умерла, не разродившись, на могилу ставят два креста — для нее и младенца (Босния). Смерть Р. предвещает скорую гибель еще нескольких человек (пол., чеш.).

Лит.: Каб.АЖТ (по указ.); Баранов Д. Роженица // МЯБ:533—536; Сед.И.БМ (по указ.); GZM 1975—1976/30—31:98; 1986—1987/41—42:262; SE 1948/1:100; NU 1979/16:87.

Г. И. Кабакова

РОЖЬ (**rožь*, **žito*). *Secale cereale* L. — наряду с пшеницей главная злаковая культура, «дающая жизнь» (*жито* — от *жить*). Р. противопоставляется овсу (ср. *матушка-рожь*, *овес-батюшка*) и пшенице, ср. «Пшеничка по выбору кормит, а матушка-рожь всех дураков сплюшь».

С е в Р. Выбор срока сева часто определялся на основе народно-этимологического толкования названий праздников: посеянная

на Силу и Силуана уродится сильной (рус.), «Пришел Варфоломей — жито на зиму сей!»; посеянную в день вмч. Вассы заглушат васильки (рус.), а в день памяти св. Луппы — взойдет неравномерно, на ниве будут проплешины — «лупы» (бел. витеб.); «Часнэйко (= праздник Воздвижения) — сий жито густэнько» (полес. брест.). К дню **Флора и Лавра** старались завершить сев Р. — кто припозднится, у того вырастут одни фролки 'цветы' (рус.). Руководствовались погодными приметам: посеянная при северном ветре Р. будет крепче и крупнее (рус.), в полнолуние — будет с полным налитым зерном (о.-слав.). Обращали внимание на день недели: благоприятными считали понедельник и среду (болг. софийск.); у русских запрещалось в пятницу пахать поле под Р. (калуж. жнздр.).

Как правило, сев начинал мужчина, хозяин (о.-слав.) (в некоторых зонах Полесья женщинам запрещалось сеять Р.), священник (смолен.), тот, кому на Средокрестье достанется печеный крест с зернами Р., даже если это двухлетний ребенок — тогда он символически начинал сев (рус.).

Засевали зерном из прошлогоднего жатвенного венка (бел.); рожью, собранной у всех хозяев и освященной в церкви (если сев начинал священник) (смолен.); крестились и просили Р. уродить на всех, на старых, на молодых, на сирых, убогих, на птиц (в.-слав.). Сеять Р. следовало идя «за солнцем», иначе Р. могла «перемениться» в сорняк (в.-пол.).

В народном календаре ржи посвящены специальные дни: 29.V/12.VI — день Федосьи-колосьяницы, Р. начинает колоситься (рус. владимир.): «Пришла Федосья — во ржи колосья». В день мч. Евстигнея (5/18.VIII) заклинали Р., обращаясь на все четыре стороны и призывая мать-сыру землю (Кал.ЦНМ:215), ср. рус.: *Евстигней-житник*; в Ильин день (20.VII/2.VIII) освящали колосья Р., «щоб Перун не спалив» (укр.), приносили в церковь колосья молодой ржи в качестве жертвы, чтобы обеспечить охрану остального урожая (вят.); в волочевных песнях славляли Илью-пророка, зажинающего Р. (бел.). В день св. Петра дети качались на качелях для роста и урожая Р. (полес.).

Магия роста и урожая. Окончив жатву, стелили сжатую Р. по солнцу и, думая о будущем урожае, говорили: «Как солнышко ясно, так и рожь расти прекрасно» (рус. новгород., СД 1:232); «бороду» оставляли с при-

говором: «чтобы рожь рожалась хорошея» (калуж., СБФ-77:82).

Соблюдение запретов в способствовало получению хорошего урожая Р., оберегли от града, от насекомых и птиц. На Благовещение (25.III/7.IV) нельзя было сушить белье на улице из опасения, что Р. уродится с пустым, белесым колосом (укр. киев.), по этой же причине в Полесье и на Витебщине не стирали белье, пока не завершён сев Р. в день «ржаного засева» запрещалось плести лапти, вить веревки, чтобы стебли Р. не скрутились и не полегли. Нельзя было мотать нитки в первые дни святок, иначе летом Р. «ветер извертит» (рус. москов.). В пасхальную ночь запрещалось ложиться спать, чтобы не полегла Р. (в.-слав., з.-слав.). Похоронной процессии запрещалось проходить по засеянному ржаному полю, чтобы Р. не умерла.

Чтобы Р. уродилась густой, в Юрьев день женщины на поле пили водку, срывали платки с головы друг у друга, дергали друг друга за волосы, приговаривая: «Чтобы у хозяина жито было густое и рослое, как волосы» (смолен., Добр.СОС:208–209); чтобы Р. выросла высокой, с длинными колосьями, в Сочельник за потолочную балку засовывали ржаную солому, на которой проходила рождественская трапеза (болг. софийск.); новогоднее посевание мальчики сопровождали благопожеланием: «Уж дай ему Бог, зароди ему Бог, чтобы рожь родилась, сама в гумно сваллась, из колоса осьмина, из полуэерна пирог — с топориче долины, с рукавицу ширины» (рус. Аф.ПВ 3:746). На масленицу исполнялись танцы с высокими подскоками (кашуб.). В пасхальный понедельник на ржаном поле втыкали прутья от пасхальных «пальм» (чеш.), освященную вербу (бел.). В некоторых чешских селах хозяин следил, чтобы прутья никто не унес, иначе Р. станет бесплодной («глухой»). Прыгали через купальские костры («собутки») как можно выше, чтобы Р. и лен выросли высокими (пол. люблин.).

На Вознесение на ржаном поле подбрасывали вверх ложки и кричали: «Как высоко ложка летает, так бы высоко рожь росла» (Агап.МОСК:408); бросали «лестничды» (фигурные печенья) вверх, приговаривая: «Чтоб рожь моя выросла так же высоко»; сплетали несколько стеблей Р. и приставляли к ним «лесенки»; ставили их друг на друга как можно выше, чтобы Р. росла выше и дотянулась до самого неба (москов.); обращались

к самому Христу: «Христос, иди на небеса, ржицу возьми за колоса» (ООФ:19). В Юрьев день на ржаном поле подкидывали вареные яйца, дети их собирали, катали по Р., что называлось «святить жито» (укр., Сумщина), катались по ржаной озими (укр., словац.). В день Вознесения в ржаном поле устанавливали срубленную березку, а сами катались по озими, крича: «Рожь к овину, а метла (трава) к лесу», затем съедали принесенную с собой яичницу (Майк.ВЗ²:111, № 278).

Чтобы Р. была чистой, без сорняков и примесей, в семена клали «белую» (серебряную) монету (болг. софийск.); заканчивая жатву, «бороду», оставляемую в поле, тщательно пололи (полес., пол.), совершали над ней ритуальное «мытьё рук» (гомел.). Ср. также обряды с венком жатвенным. Чтобы во Р. не было сорняка чернилки, в день сева запрещалось пользоваться закопченным котлом для приготовления еды (болг., Сакар).

На ржаном поле совершались обряды, призванные стимулировать рост, созревание Р. Обходили поле с принесенной едой (хлеб, яйца, сало), смотрели, как растет Р., после чего съедали принесенное, сидя рядом с Р. (укр. ровен., бел. гомел.). В Иванов день ходили смотреть Р. и сорванные колосья Р. клали в доме под иконы (рус., Белозерье; архангел.). В четверг на Троицу девушки с песнями ходили «по житях» с расплетенными косами (укр.). В Семик и на Русальной неделе в деревнях близ Уланча девушки среди озимой Р. ставили березку, съедали принесенную с собой яичницу, часть ее и целые яйца бросали через голову в Р., «чтобы колосок рожки уродился с ложку, а комелек рожки со Христову ножку»; чествование ржи завершалось катанием по ржаной полосе (Макс.ННКС 1989:382). В зап. Полесье, чтобы Р. пошла в трубку и заколосилась, трубили в трубы. Окончив жатву, ржаную «бороду» поливали водой, чтобы Р. в будущем не страдала от засухи (полес. брест.), переносили на то поле, где собирались сеять Р. (бел. могилев.); хозяйка, садясь на последний связанный сноп, говорила: «Ржица, матушка, народи на лето полудше этой, а если такой, то не надо никакой» (твер., ТОРП:76).

В день св. Марка (25.IV) ржаное поле освящал священник (словен., словац.), в Страстную пятницу его кропили освященной водой и водой, в которой мыли пасхальную посуду (чеш.); в пасхальный понедельник разбрасы-

вали по полю цветные скорлупки от пасхальных яиц (пол., в.-чеш.), на Пасху катали по ниве хлебы (словац.). Урожаю Р. способствовал обход деревни с разбрасыванием по сторонам освященного зерна Р. (рус.).

В Юрьев день хозяин расстилал на своей полосе, засеянной рожью, скатерть и катал по ней «на четыре стороны света» специально для этого испеченный ржаной каравай, который потом съедали (вост. славяне в Подлясье); пшеничный каравай клали на восток Р., а затем обходили поле (полес. брест.). Белорусы Могилевщины в этот день быстро прогоняли скот через ржаное поле; весной на озимь пускали козу и козла: «Дзе каза ходзіць, там жыта родзіць» (бел.); в Люблинском воев. на поле выводили ряженого козой мальчика. На ржаном поле или рядом с ним совершался обряд завивания венков на Троицу (москов.); на Благовещенье девушки в ржаном поле «гукали весну» (смолен.); в Юрьев день шли в Р. с иконой, чтобы вызвать дождь (чернигов.).

На ржаном поле заканчивались многие проводные обряды: при проводах весны в Р. бросали чучело «соловухи» (рус. нижегород.); чучело лошади уничтожали во Р. в «Русалкино заговение» (Поволжье); в Р. бросали чучело-русалку из ржаного снопа (рус. саратов.), троицкую березку (рус.) и др.

С началом колошения ржи снималось табу на купание в реке (ПА, гомел.). Во время колошения, по поверьям, соловей прекращает петь (рус. ярослав.), кукушка куковать — они «давятся колосом Р.» (или ячменя) (в.-слав., пол.).

Для защиты от града освященные в Вербное воскресенье прутья (ивовые, альмовые), вербовые ветки, ветки березы, осины, пасхальные «пальмы» втыкали среди восток Р. (в.-слав., з.-слав.); остатки освященной пасхальной еды закапывали или разбрасывали по ржаному полю (полес.); оставляли во ржи троицкую березку (москов.); подмешивали в семена золу, посыпали ею поле Р. (рус.). Втыкали ветки березы — от насекомых, грызунов и др. вредителей (в.-слав., з.-слав.). Для защиты от птиц во время сева Р. брали в рот землю, чтобы птицы «не пили» зерно (укр., Закарпатье).

Ржаное поле — место обитания мифологических персонажей. В период колошения, цветения, созревания Р. там, по поверьям, живут духи: пол. *żytna matka*, *żytnia baba*, *żytnia mać*, *żytnica*, *rżanich*, *rżani*

dziad (Сан.КД:40), луж. *žitny zmiј* 'дух, приносящий своим любимцам зерновой хлеб'; э.-укр. *житній дід* 'старик с тремя длиннобородыми головами и тремя огненными языками' (Аф.ПВ 3:773); чеш. *žitná baba*, *žitná holka*, *žitňolka*, *režná ženka* 'антропоморфный дух хлеба или поля' (ČslV 3:235). В ржаном поле появляются бел. *жыцень*, рус. *ржица*, *сковородница* 'полудница', которая стережет Р. (рус., Пошехонье), *ржаница* 'злобный дух, живущий на ржаной полосе, сплетающий стебли Р., после чего поле считается проклятым', *росомаха* (с.-з.-рус. карел., ленинград.), пол. *Baba Jęza* (Bieg.MD:261), луж. *řipoldnica*, *serpownica* 'полудница'. См. **Полудница**.

У вост. славян ржаное поле — местопробывание **русалок**: во ржи они показываются, ходят, катаются, бегают (от этого Р. колышется), танцуют, делают «заломы»; их появление связывают с началом цветения Р. (рус., бел.); пока Р. цветет («красуется»), русалки живут во ржи (бел.). Роль русалок в вегетации Р. оценивается двояко: одни считают, что русалки оберегают Р., чтобы ее никто не ломал, не обтрясал цвет (бел. гроднен.), а их танцы благоприятствуют цветению Р., повышают ее урожайность (полес.); другие, наоборот, считают, что русалки портят, вытаптывают (смолен.), ломают Р. (бел.) и забирают «спор», сбивают цвет, высушивают Р. (полес. брест.).

По польским поверьям, «спор» (*plon*) забирал человек, знающий с дьяволом; он выжигал узкую дорожку во Р., и все колосья полосы становились пустыми; по представлениям русских, ведьма-пережинщица перестригала поле Р. во время ее цветения или созревания крест-накрест, отбирая «спор», получая половинку Р. с чужого поля (см. **Пережин**). Это делали и ведьмы, которые, заламывая стебли, забирали «спор», а также насылали болезни на скот и людей (в.-слав.). На Рус. Севере (Карелия, Архангельская обл.) обряд посвящения в колдуньи совершался в ржаном поле: посвящаемая, пятясь, заходила в Р. и, не глядя, срывала левой рукой один колосок. Если она срывала двойной колос, это значило, что ее магические способности будут вдвое больше, чем у ее наставницы. Р. связывают с «тем светом»: во Р. катают яйца в Навский Великдень (Пасха мертвых) (бел. линск.); верят, что Р. цветет в те дни, когда Бог отпускает мертвецов на землю с «того света» (полес. волын., Чуб.ТЭСЭ

3:44). Неурожай Р. связывали с повесившимся (украинцы вост. Словакия).

Вместе с тем Р. служила оберегом от ведьмы, вештицы, покойника. Стебель Р. с тремя колосьями защищал молоко от порчи (серб.); чтобы покойник не приходил в дом после смерти, перед опусканием гроба в могилу бросали горсть Р., говоря: «Сею-сею рожу, нашу семью не тревожь» (рус. киров., ЖС 1999/3:50); полагали, что Р. нейтрализует, забирает все плохое, поэтому лавку, где лежал умерший, и всю избу посыпали рожью (рус. воронеж.). Чтобы уберечься от засухи на похоронах за гробом сеяли Р. (укр.). Чтобы оградить невесту от возможной порчи встречая свадебный поезд из церкви, сыпали по дороге Р. (рус. рязан.). Свадебный каравай украшали колосьями Р. и калиной (укр. полтав.), перевязлом из стеблей Р. связывали руки молодым (полес. киев.).

В колыбель ребенка от глаза клали ржаную солому (рус. каргопол.); на ржаной соломе устраивали постель на полу для рожеицы и новорожденного (серб.). В день Сороки мучеников пекли фигурку сороки из ржаной муки и скармливали корове, чтобы ведьма в виде сороки не выданвала молоко (полес. чернигов.).

Снопом Р. осенью выгоняли мух из избы, приговарывая: «Рожь пожалан — мухи в поле! Рожь с поля — муха в поле!» (смолен., СК 2:156)

Р. выступала в качестве жертвы: мельники бросали водяному Р. и черного петуха (с.-в.-р.). Хозяин, стоя на возу с охапкой старой ржаной соломы, разбрасывал ее по рожншу, чтобы поле не гневалось (бел. витеб.).

Р. в маг. н. Р. использовалась в разных обрядовых ситуациях как символ плодородия, богатства и благополучия. При строительстве дома в углы фундамента или под красный угол сыпали Р. (с.-в.-р.). У белорусов на новоселье гости приносили Р. в качестве дара. Ржаные снопы вносили в дом на Рождество, чтобы иметь достаток в доме (о.-слав.).

Р. в обрядах семейного цикла Словаки и мораване при первом купании мальчика-младенца бросали в воду Р., чтобы он стал хорошим хозяином, а девочке клали ржаную солому, чтобы у нее волосы были длинными; в день крещения мать затыкала высоко в стену ржаную соломинку (серб. Лесковацкая Моравя). Невесте на дно сундука с приданым клали горсть Р. или пшеницы (рус. костром.); на девичнике по четырем углам

нзбы ставили ржаные снопы (укр.); во время венчания при себе следовало иметь два ржаных колоса, что должно было обеспечить богатство (бел. витеб.); при обрядовом умывании жениха использовали воду, в которой лежали три колоса Р. и три яблока — символы плодородия (серб., Враньское Поморавье). Новобрачных укладывали спать на необмолоченных снопах Р. (гроднен., орлов., рязан., волын.); в **Пепельную среду** ряженные «дед» и «баба» при обходах домов били сплетенными из ржаной соломы кнутами не женившихся и не вышедших замуж парней и девиц (пол., Кельце).

Считалось, что Р. наделяет здоровьем. В Юрьев день дети и молодежь кувыркались и катались по всходам Р. (волын., Юрков); девушки и молодые женщины на ржаном поле вырывали по одному стеблю и опоясывались им, а колос втыкали в волосы, чтобы коса была длинной, как стебель Р. (макед.); девушки расчесывали волосы во Р. — для здоровья и густых, как Р., волос (ю.-з.-серб., Сретечка Жупа).

Р. в похоронном обряде. На ржаную солому, разостланную на полу, клали умершего, обмывали его; после похорон солому выбрасывали, или отвозили на границу с другим селением, или кидали в реку (рус. владимир.). В Заонежье ржаной каравай клали под подушку умершему; венком из колосьев Р. местные богачи украшали портрет умершего; в канун Рождества на помин души относили в церковь мерку Р. (Лог.СОЗ:138).

Гадания и приметы об урожае. В Белоруссии в канун Нового года по домам ходили два ряженных парня, изображавшие Богатую и Бедную Коляду, один из них был в праздничном платье, с венком из ржаных колосьев, второй в венке из обмолоченной соломы. Оба прятались под покрывалом. Если хозяин выбирал Богатую Коляду, это сулило богатый урожай, если Бедную — значит, будет недород (Аф.ПВ 3:749). На Рождество гадали об урожае, бросая горсть ржаной соломы в потолок: по числу стеблей, застрявших в щелях, считали, сколько копен Р. соберут (укр.).

В Юрьев день обходили ржаное поле с пирогом, хлебом, клали его среди озими; если пирог не был виден из-за высоких посевов, Р. уродится хорошая (полес., в.-слав.). Подобные гадания иногда происходили на Николу зешнего (9/22.V) — пекли «лесенки» и бросали их в Р.; если «лестница» скрылась во Р.,

год будет урожайным (москов.). На Вознесение шли в Р. с семьей, дети ложились на землю и спрашивали: «Видать меня?» — «Нет, не видать», — слышали в ответ (москов., СБФ-84:13). Сходные действия совершали перед рождественским ужином: хозяин, скрывшись за рождественским снопом, вел диалог с хозяйкой с целью спровоцировать урожай хлеба в новом году. На его вопрос, видно ли его из-за снопа, хозяйка отвечала отрицательно, после чего хозяин произносил пожелание, чтобы и через год его не было видно из-за ржи (пол. краков., Kolb.DW 5:192). См. **Диалог-ритуал**. Так же гадали по птицам: «спрячется» ворона во ржи в Юрьев день (бел. витеб.) или на Николу вешнего (полес. гомел.) — будет урожай; если на Николу грач скроется во ржи — будет урожай (рус. курск.) и т. п.

С Р. связаны девичьи мечты о замужестве: в день св. Георгия девушки шли «купаться» в Р. (пшеницу) и, раздевшись донага, приговаривали: «Жито, жито не пшениця, я е перша отданиця» (Потуш. // Лит.неделя 1942/2:51).

Известно этиологическое предание, объясняющее красный цвет молодых побегов Р.: Каин пролил кровь брата своего Авеля на ржаном поле, и кровь его разлилась по всему полю (з.-чеш., CL 1896/5:281; пол., Nieb. RP:91).

В народной медицине широко применялись цвет, колосья, солома, мука ржи и изделия из нее. Первый цвет Р. с трех, шести, девяти колосьев съедали, чтобы не болеть (з.-полес.) лихорадкой (пол., Куявы); венки из зеленой Р., освященной в Юрьев день, надевали на голову при головной боли (серб.); в Юрьев день до восхода солнца катались по чужому полю, засеянному рожью, чтобы не болели кости (хорв.), а юрьевской **росой**, собранной со Р., сводили веснушки (болг. пловдив.). Ржаной колос — один из главных атрибутов знахарки во время заговора, он часто упоминается и в заговорах (о.-слав.). Для выведения «волоса» к гнойной ране знахарка, произнося заговор, прикладывала по одному 27 колосьев Р., лила через колосья на рану воду (москов., калуж., волын., гомел.), а потом Р. сжигала (рус., чеш., морав.). Приготовленные на Новый год клецки с ржаным колосом внутри оберегали от болезней (пол.).

От кашля помогал отвар ржаной соломы, выдернутой из застрехи (курска.), смолая

испеченная Р. (болг.); ржаной соломинкой с пустым колосом обводили лишаи (хорв., р-н Беловара). Через ржаной калач из муки, выпрошенной в девяти домах, протаскивали больного сухоткой (см. **Пронимание**); шарики из выпрошенной ржаной муки варили в воде и в ней же купали больного (чеш. морав.). Горбушкой непечатого ржаного хлеба лечили укусы змей (ярослав.); верили, что хлеб из ржаной муки избавляет детей от болезни «щетины» (с.-рус.), ржаной хлеб со смолой — от чахотки (хорв.); кофе из жареной Р. пили при подагре (серб.).

Лит.: Агап.МОСК; Аф.ПВ 3:138,674; БВК3: 78,157,173; Гура СЖ (по указ.); ЖС 1999/4:6; 2004/2:15,50,51; Зел.ВЭ:58,60; Зел.ИТ 1:291; Зел.ОРМ:164,172,174,175,236,250,290; Лог.СОЗ:55,91,138,155,194,202; Логинов К.К. Девичья обрядность русских Заонежья // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988:66; Макс.ННКС 1994:262,378,396; Манд.ООО:144;ООФМ:197,204,213,219,223,264,346,347,351,354,355; СБФ-94:20,21; СБФ-95:235; СБЯ-77:98,99,106; Сок.ВАКО:216—218; Сумц.ССО:103,111; ТОРП:77,259; КСК 1997/2:18; Никиф.ОПЖБ:СХХХ, № 829; Никиф.ППП: 184,246,253,254; Mosz.PW:153,157,161; НЭ 1996/2:118; Чув.ТЭСЭ 3:186; ПА; Вieg.КОМ:458; Bystr.OR:107; Dwor.KSL:35,62,187,194; Kolb.DW 5:192; 18:47; Lud 1932/31:100; Malic.ROK:15, 20,27; Niew.OS:145,195,228,250; Szych.LLK:42; Szyf.ZOW:37,56; Bart.ML:215,216; Bart.ND:14; ĆL 1895/4:332,334; ĆsIV 3:579; Bedn.DKSL:22; Bedn.SV:98; ГЕМБ 1956/19:13; СЕЗб 40:230; Чажк.РВБ:202,203,289; Z.NŽO 1906/11:269; 1915/20:46; Kur.PLS 2:26; БНМ:364; Плов.: 234,269; Сакар:54,74; Соф.:238,262,263.

В. В. Усачева

РОЗА (*Rosa*), дикая роза (*Rosa canina* L., в.-слав. *роза, рожа, ружа*, пол. *roża*, серб., хорв. *ружа, роса, руса, ђул*, болг. *ружа, роза, јул, трендафил, трънлаџир*) — символ красоты и здоровья, чистоты, жизненной силы, плодородия; одно из наиболее ценных и восплаемых растений, преимущественно у зап. и юж. славян. Розе приписывается божественное происхождение, ср. болгарскую песню: «Господ ме сади, / Господ полива / Татко ти ме носи на златната хурка / Сестра ти ме кити на руса коса, / Брат ти ме носи на ален пояс»

[Господь меня сажает, Господь меня поливает / Отец твой меня приносит на золотую пряжу. / Сестра твоя мною украшает русые волосы. / Брат твой меня носит на алом поясе] (БНМ:359). У сербов и хорватов Р. именуется «сестрой по Богу» (*Богом сестрици*) и ассоциируется с райским садом, где преобладают базилик и розы.

В свадебных обычаях Р. — один из главных символов: девушка украшает себя розами, дает Р. парию в знак любви; в песнях ее сравнивают с Р., сваты, придя в дом родителей девушки, спрашивают, могут ли они «да си захванат от тењия трендафил» [взять себе их розу] (БМ:292). Ср. образ ломание Р. как метафору контуса (в.-слав., СД 3:136). Свадебный венок нередко делается из Р. (луж., словац., болг., словен.) или плетется на розовом пруте, ветка Р. может служить древком свадебного знамени, цветами Р. украшают разного рода свадебные атрибуты (болг.). Благодаря своим шипам, Р. наделяется способностью отгонять демонические силы и очищать окружающее пространство. У болгар, Пловдивского края рядом с розовым кустом происходит обрядовое бритье жениха, а лоскут с его волосами помещают на куст, чтобы жених цвел, как Р.; с головы невесты снимают с помощью прута розы свадебное покрывало и кладут его на розовый куст (регион к югу от р. Марица). После свадьбы платки со свадебного знамени бросают на Р. (пловдив.); прут Р. втыкается в обрядовый хлеб *руменик*, а после свадьбы невеста ставит его в изголовье брачной постели (болг., Карнобатско). Р. выступает одним из многих растительных символов невесты в приговорах свата или дружки (укр., з.-слав., словен.).

В **Бабин день** обряд поливания на руки бабы-повитухи происходил под розовым кустом (болг. пловдив.). Первые срезанные волосы ребенка оставляли на Р. (болг.). Розами украшали умершего ребенка (мальчика и девочку) (хорв., Каставщина); под куст Р. выливали воду после омовения покойника (болг. пловдив.); часто сажали Р. на могилах (пол., серб., болг. пирии.), особенно на могилах девушек (Босния).

Р. выступает в качестве апотропея: лепестками Р. осыпали новорожденного, купали его в розовой воде, после купания выливали воду под Р. (болг.); в течение 40 дней мать, уходя, клала в колыбель ребенка веночек из Р., который охранял младенца (луж.). Дикая

роза — шиповник — повсеместно применялась как оберег от нечистой силы, особенно от ведьмы, отбирающей молоко (о.-слав.).

В календарные праздники девушки украшали себя *Р.* и другими красными цветами в магических целях (бел., укр., пол., словац.). Чтобы быть здоровыми и красивыми, в пасхальные дни умывались свежей водой, в которую клали лист *Р.* (макед.). В праздник **Божьего Тела** алтари в храмах украшали розами, после праздника их засушивали и использовали как средство от глаза (хорв., Каставщина). На Иванов день всем в доме перевязывали правую руку и левую ногу красной шелковой и золотой нитями, которые носили до Петрова дня, а потом снимали и клали под *Р.*, где они находились целый год (Босния).

В лечебно-магической практике *Р.* используется как стимулирующее и успокаивающее средство. В Видов день умываются водой, в которой переночевал цветок *Р.*, промывают больные глаза розовой водой. Под куст *Р.* ставят травяные отвары, чтобы они получили дополнительную целебную силу. На *Р.* выливают воду и отвары после завершения лечебных процедур, чтобы болезнь ушла вместе с ними (болг.). Человек, на которого болезнь наслана демонами, пролезают через расщепленный прут *Р.*, который потом закапывают в землю вместе с одеждой больного (ю.-слав.); больных протаскивают через обруч из розового прута (болг.). Отвар из лепестков *Р.* в виде полоскания применяют при боли горла, внутрь — при болезнях желудка. Лепестками садовой *Р.* окуривают больных рожей (о.-слав.), покрывают воспаленное место лепестками или веткой *Р.*, окунув ее в парное молоко; кладут на опухоль землю, взятую из-под розового куста (словац., Замагурье). На красную *Р.* вешали желтую шелковую нитку, снятую с шеи больного желтухой, а с куста снимали красную нитку, провисевшую на нем ночь, и повязывали на шею больного с приговором: «Ружиде, Богом сестрице, дай ми твоје руменило а узми моје жутило» [Роза, сестра по Богу, дай мне твою красноту и возьми мою желтизну] (серб., Мил.ЖСС:27).

В канун дня св. Георгия розу вместе с другими лекарственными растениями клали в непечатую воду с пасхальным яйцом и умывались, после чего яйцо закапывали под *Р.* (Пирот, Банат); в этот день девушки расплетали и расчесывали волосы под *Р.*, чтобы они хорошо

росли (ю.-серб., Призрен). Считается плохим знаком, если у девушки с головы упадет цветок *Р.* (серб.).

В народной поэзии *Р.* — цветок любви и красоты. В колыдках девушка касается лица розой, желая, чтобы ее лицо было так же прекрасно и румяно; этого же ей желают и колядники (укр.). В свадебных песнях *Р.* рассыпают по дороге в церковь и бросают под ноги танцующим: «Ламните роженку, Стелите дороженьку Нашому молодому До Божого дому» (Костомаров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843:29). В сербских песнях *Р.* вырастает на могиле несчастных влюбленных, умерших от любви или погубленных злыми людьми. В сербских сказках объясняется происхождение *Р.*: дьявол, убегая от гнева Бога, наткнулся на розовую ветку, запутался в ней и проклял ее, и на *Р.* выросли шипы. Бог же ее благословил, и на ней появились самые красивые цветы (Чажк.РВБ:209). Согласно другому преданию, белые цветы *Р.* стали красными после того, как о ее шипы укололась девушка (серб., Ниш); в Сараеве бытует рассказ о возникновении *Р.* из крови невинно загубленной сестры (Ниш.БВП:191).

Р. — постоянный мотив прикладного искусства и обрядовых украшений, ср. резьбу, роспись на предметах быта, на писанках, ковры с орнаментом из цветущих *Р.* (о.-слав.), розочки из теста на обрядовых хлебах и т. п.

В христианской традиции *Р.* посвящена Богородице, поэтому католики убирают розами храмы к богородичным праздникам. Ранние христиане под влиянием римлян считали *Р.* цветком разврата и гибели. В польской культуре *Р.* — символ мук Христа. Словосочетание *roza czerwona* символически означает 'раны Христа', а *roza biala* означает целомудрие, чистоту, непорочность. В иконографии Христос и Богородица часто изображаются с *Р.* Существует предание, что *Р.* получила способность обращать оборотней в людей и уличать ведьм после того, как Дева Мария повесила на розовый куст пеленки младенца Христа (средневековые источники). Ср. один из литургических титулов Богородицы *Róża duchowa*, а также «Роза без шипов» (ЯКСГ:115). У католиков Каставщины на Благовещенье девушки пересаживают *Р.*, полагая, что, пересаженные в этот день, они будут хорошо расти и благоухать (Чажк.РВБ:290). Из лепестков *Р.*, скреплен-

ных гуммиарабиком, делались четки (пол. *gżaniec*, чеш. *říženec*).

Лит.: Nowakowska A. *Róża w języku i kulturze* // JK 2001/16:17–25; Аф.ПВ 3:123; Эол. ЦАП:85,69,70,128,161; Вieg.KOM: 336; Car. OKSR:449,450,452,453; Pal.ZZ:154; Nieb.PP: 140; KOO 2:261; Чајк.РВВ:207–209,290; БМ: 375–376, БНМ:359–360; Марин. ИП 1:104–105; Плов.:225,227,231,232,256,240,306.

В. В. Усачева

РОСА — по народным представлениям, благодатная небесная влага, воздействующая на урожайность злаков и молочность скота; очищает от скверны и болезней, придает силу, здоровье и красоту. Благодаря своей причастности к небесной сфере, воспринимается как сакральное и жизнетворное начало, называется «святой», «божьей». Ср. поговорки: рус. «Божья роса Божью землю кропит», укр. «Бог приспоряє їй ранньою и пізньою росою». В Полесье в Чистый четверг выносили хлебную дежу на ночь во двор, «чтобы ее посветила божья роса». Жители с. Замосье объясняли, что когда в селе не было церкви, на Пасху освятили обрядовую еду, выставляя ее на росу, «чтобы освятил сам Бог» (ПА, гомел.). В карпатских верованиях Р. приравнивается к «манне небесной», гуцулы при сборе росы в Иванов день приговаривали: «З усього світа манну збираю...» (Шух.Г 4:259). В польской фразеологии выражения *manna niebieska* и *rosa niebieska* — синонимы, ср. *czekać czegoś jak rosy niebieskiej* [ждать чего-л. как росы небесной].

Р. получает в народной метеорологии мифологическое объяснение: ее «сеют» звезды (серб.), она «спадает» с Венеры (укр.) или «падает с неба» (бел., укр., пол.) ночью (болг.); росой, как и дождем и громом, распоряжается св. Илья, ее могут сеять на землю вилы (болг.), русалки (укр.). Украинцы называли Р. слезами св. Варвары, которая утром ходит по полям и плачет (Чуб. 1995/1:32); в рус. загадке Р. — слезы, которые роняет заря: «Заря-заряница, красная девица, по миру (по свету) ходила, слезы (ключи) обронила, месяц видел, солнце скрыло» (Садов.ЗРН. № 1935ж). По другим поверьям, Р. «выходит из земли» (бел., укр., пол.), это «пот земли» (болг., укр.). Болгары Пловдивского края верили, что летающий змей питается молоком

и Р., а белорусы — что из Р. рождаются слезы и оводы (Mozs.KLS:72). По легенде, при создании человека Бог использовал Р., чтобы сотворить кровь (или пот). По Р. гадают: о погоде: отсутствие Р. предвещает дождь; обильная Р. обещает хорошую погоду; редкая и не просыхающая к утру Р. считается предвестием дождя (черногор., гуцул.).

Магические свойства, приписываемые росе и определяющие ее фольклорный образ и ритуальное употребление, связаны с такими признаками, как родство с небесной влагой (дождем), сходство с телесной «влагой» человека (слезами, потом), дробность «множественность», неисчислимость капель Р., эфемерность (быстрое высыхание на солнце), чистота, блеск и сияние. Считается, что эти свойства проявляются с особой силой в некоторые дни — прежде всего, в день св. Юрия (в.- и ю.-слав.); на Ивана Купалу (ю.-слав. укр., бел., карпат., словац.), в Страстную пятницу (чеш., словац.), на Троицу (словац.) реже в другие даты и периоды, например, в первые майские дни, в день св. Филиты и Якуба (1.V) — у чехов, в день св. Елены (14.VI) — у сербов. В эти дни совершались разнообразные магические действия с Р. преследующие продуцирующие, апотрогические и лечебные цели — ее собирают, ее умываются или обтираются, по Р. ходят босиком или катаются голым телом, ее пьют, на ней замешивают тесто; выставляют «на росу» зеркала, молочную посуду и т. п. Для действительности магических заговоров и заклинаний считалось необходимым перед их произнесением умываться росой и стать лицом на восток. По словенским поверьям, не умывшись росой, нельзя найти клад (Mbd. 2: № 1098).

Особая значимость «юрьевской росы» связана с представлениями о том, что св. Юрий отмыкает весной землю (или небо) и выпускает на волю Р., а вместе с ней и первую зелень, теплое лето (в.-слав.). В белорусских весенних песнях к нему обращаются с просьбой: «Юр'я, вазьмі ключы, / Юр'я, ідзі ў поле, / Юр'я, адамкні зямлю, / Юр'я, выпусці расу» (Весн.п.:159). В веснянке Юрий просит свою мать дать ему ключи, чтобы отомкнуть небо: «Відімкнути небо — випустити росу, / Випустити росу — дівочу красу» (укр., Вор.ЗНН 2:59); либо Юрий обращается к самому Богу с просьбой дать ключи «адамкнуці неба і зямлю» (Весн.п.:167).

Связь росы с урожаем злаков. По повераниям вост. славян, обилие Р. в Юрьев день означало хороший урожай зерновых: «Як на Юрья роса, то будут проса́» (бел. брест.), «Юрьевская роса дороже овса» (бел. гомел.), «На Егорья роса — будут добрые проса́» (рус.). В этот день рано утром выходили в поле сбивать росу — *росу гонять*, *росу трусить* (з.-полес.), *росу топтать* (бел. витеб., рус. смолен.) в уверенности, что это обеспечит хороший урожай хлеба: «На Юрья до солнца, коб роса була, идуць в жыто рбсу обтэрусываць, рбсу тэрусить. Обходять ўкруговую жыто...» (ПА, брест., Ковнятин). В сев. Далмации аналогичный обряд совершался в Видов день (15.VI): до восхода солнца хозяева шли в поле *trunit rosu* [сбивать росу]: двое, держась за концы веревки, протягивали ее по посевам.

В Чехии особенно почиталась «великоночная» (пасхальная) Р. В Страстную пятницу было принято выходить в сад под плодовые деревья и в поле, становиться голыми коленями на землю и молиться об урожае, целовать «крестить» землю, вытирать росой руки и лицо, кататься голым телом по дугу или по посевам. В районе Кралова в начале XX в. верили, что ночью на Страстную пятницу выпадает «святая» Р., поэтому хозяева выставляли на росу все зерно, которое таким образом приобретало плодородную силу. В зап. Чехии «великоночной росой» называлась святая вода, которую на Пасху приносили из церкви и затем использовали в качестве средства против кожных болезней.

Скотоводческая магия. По русским поверьям, Р. ложится не только на землю и травы, но и на пчел, делая их медоносными, и на коров, делая их молочными. Выгонять животных ранним утром «на юрьевскую росу» — распространенный обычай вост. славян. Согласно поговорке, «Юрий росу спустил — гони животину на Юрьеву росу» (рус., Даль ПРН 2:308). На Смоленщине говорили: «Егорьевская роса — не надо коню мерку овса!» Как полезна йна!» (СМЭС 1:200). Белорусы Минской губ. выгоняли коней на ночь перед Юрьевым днем, считая, «што ў гэты час з'яўляецца першая роса, якая вельмі карысная для жывёлы, асабліва для коней» (ЗК:174—175). В вост. Полесье пастухи в этот день рано утром выпускали коров и овец в чужое поле и сразу же выгоняли их оттуда — важно было ухватить первую росу: до восхода

солнца считали также полезым голым поваляться в росе (Mosz.PW:218).

Для увеличения надоев молока собирали Р. в Юрьев день до восхода солнца и приносили домой, поили скот росой или обливали ею. На Гомельщине, собирая щедлакой или рушником росу в ржаных посевах, хозяйка приговаривала: «Як раса прыбывае, штоб у майей каровы так малако прыбывало». Дома она выжимала мокрую ткань в ведро и поила корову этой Р. (Вечнае:147). Широко практиковалось в Юрьев день собирание Р. с той же целью у юж. славян (Кол.ГЮС:51,71). Так же поступали чехи (окр. Собенова): в день свв. Филиппа и Якуба ходили на свое поле, накидывали на грабли рушник и волочили его по посевам; затем выжимали рушник и «росяную воду» давали пить коровам или обливали их по хребту. В Словакии (р-н Эволена) на св. Яна голая женщина собирала Р. фартуком и выжимала коровам в поило, чтобы было больше молока; при этом она говорила: «Zbieram, zbieram smotanku» [Собираю, собираю сливки] (EJKS 2: 126).

На Вольны на Ивана Купалу женщины собирали ранним утром росистую траву и мыли ею «гладышки» (молочные кринки) ради изобилия молока. У словаков также особая продуцирующая сила приписывалась ивановской («святаянской») росе: ее собирали женщины в день св. Яна и наливали в свои маслобойки, чтобы было много масла (Том.МЈЛО:95). Русские после отела обмывали корову березовыми вениками, связанными в Иванов день и полежавшими под ивановской росой или под тремя росами. После Иванова дня молоко в кринках ставили «под три росы», чтобы увеличить надой. Словенцы в Прекмурье в Русальную неделю (после Троицы) до восхода солнца выгоняли коров на пашню, пока трава была еще росной, или собирали росу в подойник; на троицкой Р. замешивали хлебца, который служил закваской на все лето. Подобным образом болгары заквашивали молоко ивановской росой.

Сближение понятий роса—молоко характерно для всех славян. Ср. в заговоре: «Приспорай, Господи, божу росу, щоб коровки доилась» (укр., Номис УПП:226). Так же устойчиво сопрягаются понятия роса—дождь, ср. поговорку «Не дождём, так росами хлеб растёт» (рус. смолен.). В Полесье строго соблюдается запрет, согласно которому «на Ягорьяничого (хлебного) нельзя поекну, щоб расу

не залякать», иначе будет засушливое лето без дождей (ПА, чернигов.).

Во вредоносной магии Р. использовалась прежде всего для отнимания урожая с полей и отбирания молока у коров. О бабе, собиравшей росу с чужого поля, говорили, что она «спор одбирае» — выжимает намощее от собранной росы полотно на свои посевы, чтобы перенять урожай (ПА, чернигов). По представлениям белорусов, ведьмы в Юрьев день бегали с дойницами и рушниками по житу или по траве, собирая Р. Этими действиями они «перацягваюць да сябе спор з хлябоў і жывёлы, якая пройдзе па тым месцы, дзе сабрана роса на Юр'я» (ЗК:183). В Болгарии колдуньи занимались отбиранием урожая в Юрьев или Иванов день. Они катались в чужих посевах по Р., а дома отжимали Р. с полотна или с одежды и на ней замешивали тесто, делали лепешку, которую затем оставляли в своем амбаре (Арн.СБОЛ 2:397).

Для отбирания молока словенские колдуньи (*šaroulice*) рано утром в Юрьев день протягивали по Р. полотно, собирая Р. с травы, отчего у коров, которым доставалась такая трава, на все лето пропадало молоко — их молоко переходило к корове колдуньи (при выжимании полотна из него текло молоко). По поверьям крестьян Штирии, колдуньи на Троицу собирали простыней Р. с луга, а затем окропляли ею корм своей коровы. В Зильской Долине рассказывали, что на троицкой неделе на рассвете по соседским полям ходил некий злоумышленник; у него через плечо были повязаны два куска простыни из домотканого полотна, третий кусок волочился за ним по житу, левой рукой он держал четвертый кусок, а правой собирал росу со ржи. Собрав всю росу на ржаном поле, он шел на пшеничное и там делал то же самое, только на этот раз он левой рукой держал тот кусок, который прежде волочился по ржи. Жито, с которого была собрана роса, не удавалось смолотить на мельнице, а если его давали скоту, то скот не насыщался и оставался худым (Möd.VUOS 2: № 2894). В одном из украинских судебных актов, по свидетельству В. Даля, говорится о том, «как одна злая и пьяная баба, поссорясь со своей соседкой, обвинила ее в скрадывании росы. Обвиненную признали ведьмой и сожгли» (Аф.ПМ:77). У вост. славян отбирание молока связывалось главным образом с днем Ивана Купалы. По верованиям белорусов,

ведьма могла собрать Р. полотенцем, скатертью, платком или уздечкой, затем повесить их в своем хлеву, и тогда молоко потечет с лотна или уздечки (Fed.LB 1, № 261, 262). См. также **Отбирание молока**.

По некоторым верованиям, Р. могла быть опасной для скота или домашней птицы. Русские Костромского края считали, что падеж скота и скотские болезни бывают «от вредных рос». По мнению польских крестьян, юрьевская роса вредит курам и вызывает «вылевки», т. е. преждевременно снесенные яйца без скорлупы, поэтому кур и другую домашнюю птицу в Юрьев день не выпускали на двор, пока Р. не высохнет (Fed.LB 1, № 2074). Ср. то же в Полесье: «Курэй не можна выпускаць на росу в Юрьев день, бо будзь — кажуць — вылівкі выліваць» (ПА, чернигов., Мажиши; то же — ровен., Чудель). Однако там же фиксируются и противоположные свидетельства: хозяйка спешила собрать «юрьевскую росу» еще до выласа скота и дома ею кропила кур, чтобы те несли много яиц (ПА, житомир., Вышевичи).

Словенцы опасались «росы св. Вита» (говорили: «Не бойтесь турецкого войска, а бойтесь росы святого Вита!» — Möd.VUOS 2: № 134) и «вознесенской росы», которая способна лишить коров молока, отчего в день Вознесения до солнца не выгоняли коров (Möd.VUOS 2: № 2964).

По верованиям крестьян Сокальского повята (окр. Львова), ведьмы крадут с неба и держат у себя дома в горшках дождь и Р., отчего бывает засуха (Mosz.KLS:463).

Лечебная, косметическая и любовная магия. Обычай кататься, купаться, ходить по утренней Р., умываться ею ради излечения или для предохранения от болезней имеет самое широкое распространение у славян. Юрьевская роса считалась лучшим лекарством от болезней и глаза, ср. благожелание «Будзь здороў, як Юр'ева роса!» (бел., ЗК:178). Белорусы Виленской губ. катались по росистому житу ранним утром, чтобы быть сильными и здоровыми, как «юрьева роса». В Смоленской обл. «молодёжь ходила по егорьевой росе босиком для здоровья»; «ходили люди по росе, чтоб ноги не болели» (СМЭС 1:201). Аналогичные обычаи фиксировались у сербов Воеводины. В Юрьев день девушки и молодые женщины ходили в ржаное поле, чтобы умыться росой; обнаженными валялись по росистой траве для здоровья; при

этом приговаривали: «Како ова роса чиста, тако да буде чисто моје тело и лице» [Как чиста эта роса, так пусть будет чистым мое тело и лицо]; брызгали в лицо друг другу росу с цветов, чтобы не было веснушек (Бос.ГОСВ:296).

На Украине в Юрьев день собирали с травы *Р.* до восхода солнца, приносили ее в дом: «хворі промивали нею очі, дівчата вмивалися — "на красу", старші люди мочили голову, "щоб не боіла", а господині кропила цією росою домашню птицю, "дріб" — "щоб курчата плодяться"» (Вор.ЗНН 2:69). Иногда собранную со злаковых всходов *Р.* смешивали с освященной на Крещение водой и кропили ею скот «для здоровья» (укр. киев.). Особенно целебной считалась *Р.* при лечении глазных и кожных болезней. «Господь послал росы для всех, для людей и для скота. Вот должен скот топтать росу, и также и народ стоптать росу (должен). Это как всё равно выпил святой воды!» (смолен., СМЭС 1:201). Если в нужный момент не было *Р.*, собранной в праздничные дни, то кожные болезни или потрескавшиеся губы лечили «росой», снятой с запотевших оконных стекол (з.-бел., Никиф. ППП:45).

На Рус. Севере в Иванов день делали особый венчик, предназначенный для лечения больных. Его бросали на какое-то время в поле или в огород, чтобы он обросился, поскольку «ивановская роса» считается целебной (КСК 2000/5:140). Переселенцы из Витебской губ., живущие в Сибири, в ночь перед Ивановым днем выстилали вышитые рушники на иванову росу; утром выжимали влагу и использовали ее для лечения глаз. В Орловской губ. ивановской росе приписывалась чудесная сила отбеливания холстов, с этим связан обычай раскладывать на всю купальскую ночь вытканые холсты и «эзоровать» с ними до рассвета (Этн. 1928/2:36).

Девушки из Московской губ. в купальское утро брали чистые полотенца, таскали их по полю, а затем выжимали, сливая росу в бутылку, и применяли ее как лекарство от головной боли (ЖС 1901/11/1:126). В Сербии в окрестностях Болеваца девушки утром Иванова дня «обирали росу» для целей любовной магии; они платками собирали *Р.* с житного поля, после чего каждая дома замешивала на росе небольшой круглый хлебец из пшеничной муки с отверстием посередине; через это отверстие надо было посмотреть сначала на солнце, а по-

том на своего избранника. На Рус. Севере «забиранием росы» называются колдовские действия, насылающие на парней импотенцию, а на девушек — бесплодие, а выражение «умываться росой» служит эвфемизмом для *futšegę* (архангел.).

Словенские девушки на Троицу умывались росой с ржаного, пшеничного или овсяного поля, чтобы быть красивыми, не иметь на лице веснушек и прыщей, чтобы хорошо росли волосы, чтобы не болели глаза и т. п. (обычай назывался «собрать росицу»). Надо было встать пораньше, чтобы опередить ведьм, которые придут собирать *Р.* для своих колдовских нужд. В Савиньской Долине девушки старались умываться росой в то время, когда колокол созывает людей на службу, и на таком месте, откуда слышен звон трех церквей.

В Словакии девушки на св. Яна до восхода солнца собирали тряпкой росу с жита и обтирали лицо или умывались росой с травы, чтобы лицо было чистым и свежим, без веснушек и пятен; утирались при этом подолом нижней юбки, «чтобы иметь больше кавалеров на танцах». В этот же день умывали скот росой с **разрыв-травы** (*datelina*) — для здоровья. На Ораве ходили на росу в Страстную пятницу, девушки в одних нижних юбках валялись по росистому лугу — «от чирьев и других болезней»; в других местах считалось полезным в этот день слизывать «росу» с окна, чтобы не заболеть «мадрой» (болезнь матки или жеаудка) (ELKS 2:125—126).

Очистительная и апотропейная магия. *Р.* могла использоваться в качестве «святой воды» для нейтрализации «нечистоты» опасных предметов и вещей. Во Владимирской обл. лопаты, которыми рыли могилу, сразу уносить домой не полагалось, их оставляли на кладбище на три ночи: пусть «на них три росы выпадет» — тогда можно забирать. Холсты же, использованные при похоронах, забирали домой сразу, стирали их, а затем тоже «на росу на ночь выкладывали, чтобы роса на них выпала», а то новые покойники будут в семье (СТКСМ 2005/8:113). Белорусы Витебщины обмывали своих коров в Юрьев день росой для того, чтобы ведьма не смогла к ним подступиться. В Моравии испеченные в Андреев день на росе и высушенные на солнце лепешки помещали на крыше ради оберега дома от молнии, грома и засухи (Zibrť VCh:477). В с.-зап. Сербии, в Поцерине, записаны рассказы о местном

«градобранителе» Николе, который с помощью росы и хлебных катышков, замешенных на росе, «растрясал» тучу, т. е. отгонял ее от села (СБФ-81:109). Средством, отгоняющим моль от шерстяных вещей, считали «юрьевскую росу» сербы Гевгелии.

Фольклорные мотивы. В русских волшебных сказках черт выдает тайну, как человеку восстановить отрубленную руку: «Только три раза по росе покатайся — рука снова вырастет» (Аф.НРС 1:157—158). Такой же совет дает вещая птица былинному герою Михайле Потык-Ивановичу, которому враги выкололи глаза: «Кто в эту пору-времячко помоеется росой с этой шелковой травы, тот здрав будет» (Аф.ПВ 1:169).

В заговорах с Р. связывается несколько мотивов. К ней обращаются как к очистительному и целебному средству: «пойду... в луга изумрудные, там я умоюсь росой целебною, студенкою...» (РЗЗ, № 621); в качестве отгонного средства используют свойство Р. быстро исчезать, высыхать под действием солнечного тепла: «Встает красное солнышко, как снимает ту росу мертвенную, так же и ты снимай с раба Божьего Петра все внутренние переломы, шипоту, ломоту из костей, из жилья» (РЗЗ, № 1619); «Солнце всиявше, исьше роса. Тако да изьсхнет нежит от раба Божия во имя отца и сына и стого духа...» (Георг.БМ:129); «Роса пала на яблан; за колико пала, за толико устала. Небеса се отворише, сведи сиђоше, уроке однесоше» [Пала роса на яблоню, как пала, так и встала. Небеса отворились, святые сошли, уроки унесли] (Раден.НББ, № 513); «Да србнем уроци, кано сунце росицу од зелену травциу» [Прогоним уроки, как солице росицу с зеленой травки] (там же, № 518). Магия может основываться и на множественности, неисчислимости капель Р., что становится непреодолимой преградой для нечистой силы: «...Кад пребројале: на небо звјезде, у море пијесак, на пијесак капље, на псу длаку, на гори грање, на грање лишће, на лишће росу, и под росом свакој живинице косу; онда мене наудиле» [Когда пересчитаете на небе звезды, в море песок, на песке капли, на собаке шерсть, в лесу ветки, на ветках листья, на листьях росу, под росой всей скотинки щетинку — тогда мне порчу нанесете] (Раден.НББ, № 57).

Лит.: Mosz.KLS (по указ.); Даль 3:531—532; Аф.НРС 1:157—158; Аф.ПВ 1:169,599,656;

2:277,293—294,399—402; 3:490—495,511—514,669,716,719; Аф.ПМ:30,49,65,77; ГурасГ (по указ.); Зел.ВЭ:397; Зел.ОРАГО 1:121,262; КГ:251—252; Сок.ВАКО:171—179; Агап.МОС (по указ.); Вор.ЗНН 2:69—73; ВФНК:112—113; РЗЗ (по указ.); Тол.ПНК:69,250,268—273; Вин.НД:211,234—236,239,245; СМЭС 1:200—211,209—215; Весн.п.:157—173; Журав.ДС (по указ); Марк.ОПК:6—7; Крач.БЗРС:117; Чуб.МВ:32; ЗК:174—175,178,183—184; Вечнае. Фольклорно-этнографичная спадчына Веткаўскага раёна. Гомель, 2003:143—148; Fed.LB 1: №261,262,439,2074; Piet.KDP:143—144; Вор.ЗНН 2:59,69; Чуб.ТЭС 3:30—31; Шух.Г 4:259; Гуд.294; Арн.БНП:98; Георг.БНМ:69,129,169; Кар 263—264; Кол.ГОС:43—44,51,71,113,122; Пир 462; Бос.ГОСВ:296; ГЕМБ 1932/7:85—86,1907/7:448; Грб.СНОСБ:60—61; Јанк.А:155; Раден.ССНМ:10; СЕЗб 1927/40:64; СМР:261; Фил.СК:398; ZNŽO 1896/1:140; Mosz.KLS (по указ.); Mosz.PW:218; Mōd.VUOS 2 (по указ.); Mōd.VUOS 5:38; Kult a živly. Uhorské Hradské, 1999:140; Zibrit VCh:477; ELKS 2:125—126; Horv.RZL:195.

А. Н. Виноградова, С. М. Толстая

РОСОМАХА — животное, родственное ласке и другим кунным и отчасти наделяемое общей символикой этих пушных зверей, и одновременно — демонологический персонаж, имеющий черты сходства с русалкой.

По мнению О. Н. Трубачева, славянское название росомахи этимологически родственно названию **горностая** в других и.-е. языках (Фасм. 3:505). Как ласке, куннице, выдре, белке и лисице, Р. присуща женская символика. Подобно некоторым другим пушным животным этой группы, особенно выдре и ласке, у Р. обнаруживается сходство с **русалкой** — по особенностям ее облика (женская внешность, нагота, распущенные волосы), функциям (расчесывание волос, нападение на молодых людей, похищение детей, ходящих в жито), локусам (обитание в жите, появление у воды) и генезису (происхождение из «заложной» покойницы — утопленницы). В связи Р. с душами умерших (в данном случае утопленницы) проявляется ее хтоническая символика, характерная в группе пушных зверей также для ласки, горностая, соболя, барсука и бобра.

В качестве женского демонического существа *Р.* выступает в белорусских и севернорусских поверьях. В Слуцком у. Минской губ. *расамаха* представляются в виде голой женщины, сидящей на бобровой хатке с плачущим маленьким ребенком на руках и расчесывающей щучьим гребнем свои распущенные волосы. Завидев людей, она ныряет с ребенком в воду. *Р.* становится женщина, которая убила своего ребенка и утопилась сама. Однажды местный житель подкараулил *Р.* и накинул ей на шею свой крест, за что она его поблагодарила и исчезла — тем самым Бог простил ей ее грехи («дараваў ёй грахі і зьняў з яе пакуту») (Серг. ПЗ: 262–263). Мотив распущенных волос, роднящий *Р.* с русалкой, нашел отражение и в языке: в Гомельской обл. женщину с распущенными, неприбранными волосами называют *росомахой*, говорят о ней *роспейсаласа, як росомаха* (ТСЛ 4:316). По свидетельству П. М. Шпилевского (не вполне надежному в деталях), *расамаха* у белорусов — получеловек-полузверь; она вся покрыта шерстью и живет в хоноплае, откуда выходит только ночью и нападает на молодых людей (Древл. БНП: 18).

На северо-западе Белоруссии (р-н Вилейки Минской обл.), чтобы дети не бегали по ржаному полю, их пугали сидящей во ржи русалкой или *Р.* (*расамака*). Аналогичные поверья, свидетельствующие о близости *Р.* и русалки, зафиксированы в западной зоне Рус. Севера. В Карелии и Ленинградской обл. *росомаха* — девка с длинными черными волосами, живущая во ржи или в лесу, которой пугают детей. В ее облике присутствует устойчивый признак русалки — распущенные волосы. Например, в Карелии, чтобы дети не топтали рожь, их пугают живущей там *Р.*: «Такая з длинными волосами схватит и утащит. Рожь качаецца, там и качаецца, што россомаха бежит. Тёмно-каштановая, цвета ржи спелой, и как будто руками она машет» (Кондопожский р-н). Сходство между *Р.* и выдрой дополняется еще и тем, что ими пугают детей. Например, чтобы дети не ходили к реке, им говорили: «Видра табэ ухопыць» (Ровенская обл.).

Лит.: Гуря СЖ: 199, 200, 205, 207, 208, 253, 255–257.

А. В. Гуря

РОСТ — в народной культуре воспринимается как неотъемлемое свойство природы, в том числе и неживой. Согласно народной этимологии, в начале времен *камни* росли наравне с живыми существами, но утратили способность к *Р.* в результате проклятия. *Р.* воспринимается как процесс позитивный, если речь идет о ребенке, скоте или урожае.

Рост ребенка. Множество предписаний и запретов, относящихся к ребенку (в частности к *младенцу*), нацелено на то, чтобы обеспечить ему правильный и быстрый *Р.*: через него нельзя *переступать*, передавать предметы, поднимать ребенка выше головы (о.-слав.), целовать в голову, ругать, проклинать, бить веретеном, зашивать на нем одежду (серб.). Отдельным предметам и объектам приписывается особо негативная роль в «остановке» *Р.*: например, веник, поднятый ребенком выше головы (олонец), пояс, повязанный до года (вологод.), стол, если на него поставить ребенка (воронеж.), рейка, которой мерили покойника; неблагоприятным для *Р.* считался бараний и говяжий хвост, его избегали есть до 20 лет (черногорцы Трбля). Влияние природных объектов на *Р.* человека оценивается по-разному в разных традициях: так, на Рус. Севере *Р. дерева*, посаженного в честь новорожденного, должен стимулировать *Р.* последнего, тогда как дерево, переросшее человека или дом, может считаться причиной смерти (в.- и ю.-слав.). У чехов оно называлось «деревом счастья» (*stromek štěstí*).

Ряд магических действий, совершаемых профилактически, имеет своей целью ускорить *Р.* ребенка. Так, на *крестинах* поднимают вверх колыбель, пирог, кашу, другое ритуальное угощение, на *именинах* кладут пирог ребром на голову именинника (с.-рус.), поднимают его за уши (серб.); то же самое проделывают и когда ребенок начинает делать первые шаги. **Благопожеланием** сопровождают первую удачную попытку ребенка встать на ноги: «Ай, дыбочки-дыбок. Скоро мальчику годок. Вставай-ка дыбок, достанешь потолок. Вставай и повыше, достанешь до крыши» (брян., Наум. ЭД: 167).

В календарном цикле некоторые даты считаются благоприятными для *Р.* детей и молодежи: в Юрьев день им мазали лоб квасцами, опоясывали вербными прутьями (серб., Стиг), хлестали ими в **Вербное воскресенье** со словами «Да растеш као врбница, а да се гојиш као пица» [Расти, как вербочка, набухай, как поч-

ка] (Черногория), на Купалу подростки прыгают через костры (укр.). Благоприятными для Р. считались у болгар также прыжки и танцы в новолуние. Юж. славяне считали, что поскольку день начинается расти со св. **Игнатия**, в этот день надо тянуть детей за уши (сербы Косова) и хлестать их рано утром в постели, чтобы они лучше росли (макед., Велес).

Благоприятными для стимулирования Р. становились и повседневные ритуалы. При мытье в бане произносили заклинание: «Водицка тякуча, младенце растуций! Водицка вниз да вниз, младенцеу вверх да вверх!» (архангел., Наум.ЭД:197). Поскольку повсеместно считается, что ребенок растет во сне, тема роста оказывается одной из основных в колыбельных песнях: ср. «Уж ты спи по ночам, / Ты расти по часам». Если при выпечке попадались слишком хлеба, их разламывали над головой ребенка, чтобы он лучше рос (ровен.).

К лечебной магии прибегали при замедлении Р.: плохо растущего ребенка до восхода трижды прикладывали к придорожному кресту со словами: «O Jezu wysokości, włóż ciała na te kości, jak nie włożysz ciała na te kości, to je weź do swojej wieczności» [О Иисус Всевышний, вложи плоти на эти кости, а не вложишь плоти на эти кости, то возьми его в свою вечность] (Лодзь, РММАЕ 1961/5:12); или сажали под **дежу** (в.-слав.). В лечении используют **мерки**, хотя вообще **измерение** считается занятием, неблагоприятным для Р. ребенка.

Р. человека в целом становится синонимом здоровья и нормального развития. Но внимание обращается и на Р. отдельных частей тела. Гипертрофированный Р. головы расценивается как отклонение от нормы, вызванное вмешательством нечистой силы, и ребенок с непропорционально крупной головой воспринимается как **подмыш**.

По Р. зубов и волос судят о будущем ребенка: если у младенца сначала вырастают нижние зубы, он выживет (пол.) и будет жить долго (чеш.), однако встречались и противоположные толкования. Ранний Р. зубов предвещал, по мнению сербов, раннее овладение речью, поздний — сердитый характер. У белорусов позднее прорезывание зубов означает в будущем хорошее здоровье и силу. Ряд магических действий был направлен на ускорение Р. зубов. Например, отправляясь на крестины, гости несли подарок «на зубок», который вручали, приговаривая: «Расти-рас-

ти, зубок, твердый как дубок!» (волгоград Наум.ЭД:163—164) (см. в ст. **Зубы**).

Так же относятся и к Р. волос: плохой Р. волос предвещает в будущем умного (брест.) или удачливого (укр.) ребенка. Целый ряд магических действий совершается для хорошего Р. волос и самого ребенка, например, деп выбегают простоволосыми на улицу при первом весеннем дожде. Родители затыкают младенческие волосы за прытолку (гомел.) при первом заплетании косы высказывают пожелание: «Дівка — в гору, коса вниз» (укр. бердячев., ИИФЭ, ф. 15, ед. хр. 712, арх. 10). «Сплет до пете, а девочка до греде (да парасте)» [Коса до пят, а девочка до матицы] (серб., Стиг, ГЕМБ 1928/3:114) (см. **Волосы Коса**). При этом в некоторых традициях быстрый Р. волос считался нежелательным для мальчика. Поэтому при первых **пострижках** его сажали на голую лавку, «щоб не скоро чуб рис», а не на кожух, как девочку, его срезанные волосы не хранили, а выбрасывали (укр.).

Чтобы стимулировать Р. груди, девочки ели сырое тесто, которое наилучшим образом воплощает идею Р. Однако в традиционной культуре ранний Р. груди считается нежелательным, так как вызывает опасение, что рано созревшая девушка не сохранит целомудрия до брака.

Рост хлеба в печи. Обращение с хлебом предполагает соблюдение некоторых правил, способствующих подъему теста: пока хлеб находится в печи, нельзя садиться (пол.), особенно на печь (рус.). Чтобы хлеб хорошо поднялся, хозяйка должна высоко подпрыгнуть (пол.). Заглядывая в печь, чтобы проверить хлеб, хозяйка причмокивает губами, чтобы он не опал и не поднимался слишком высоко (поляки над Рабой). Особенным вниманием было окружено изготовление свадебного **каравая**. Чтобы он хорошо взошел, произносили специальные заговорные формулы и пели каравайные песни: «Пекись, пекись, сыр каравай, / Дерись, пекись, сыр каравай, / Выше дуба, дубова, / Выше матицы еловой, / Ширше печи каменной» (МиБ:262). Вместе с тем поднимающийся хлеб может оказаться опасным для человека: если тот будет стоять спиной к печи во время выпечки, у него вырастет горб (олонец.).

О магических действиях, способствующих Р. культурных растений, см. ст. **Высокий Вознесение**.

Многие обряды, нацеленные на ускорение Р., происходили в первые две четверти лунного месяца, когда луна прибывает. Однако не всегда Р. истолковывается положительно: так, Р. может восприниматься как процесс, противоположный вырезанию (см. **Лунное время**).

Лит.: Наум.ЭД; Страх.КД:30—31; ДОО:85; Зел.ОРАГО 1:142; 2:923; Fed.LB 1:219; Треб.ПДСК; ГЕМ 1929/4:114; ZWAK 1888/13:67; РММАЕ 1961/5:12.

Г. И. Кабакова

РОТ, уста — орган человеческого тела, физиологическое и культурное значение которого связано с дыханием, приемом пищи и речью. В семиотическом плане Р. соотносится с универсальной оппозицией открыт—закрыт.

Способность человека дышать, есть, пить и разговаривать посредством рта рассматривалась как проявление нормы, жизненной силы, а ее нарушение и утрата означали болезнь, слабость и смерть, ср. в духовном стиле: «А за шумным сталом а я з вами ни сяжу... у магида ляжу, и прысох мой язык, и засохл уста» (СМЭС 2:135, смолен.); в проклятии: *чтоб ты до рота хлеба не доноси* (т. е. умер); а также во фразеологии: рус. *рта раскрыть не может* 'о человеке в состоянии слабости', тюмен. *еле ротом щевелить* 'говорить медленно', москов. *рот разинуть* 'сильно устать, обессилеть' и т. д.

Р., наряду с глазами и носом, — одна из ярких примет антропоморфности, ср. обычай рисовать углем рот на «лицах» календарных кукол (Марены, Масленицы, Русалки и др.); серб. *уста* 'углубление в бадняке, через который его «кормят», куда льют вино и масло', болг., макед. *уста* 'зев ткацкого стана, воротило': в Македонии женщину, собирающуюся навивать, приветствуют словами: «Ајарија работа, толкова уста» [Счастливой работы, большого зева], и при этом широко расставляют ноги (СБЯ-93:178). На Украине женщина, затыкая в Сочельник тряпками дырки в лавках, чтобы пресечь пересуды, говорила: «Не дірки затикаю, а роти моїм воротило...» (Вор.ЭНН 1:65). В брянском Полесье, отпугивая детей от конопляного поля, мать пугала их «толкачом», который якобы может

их съесть: «Там таўкач... з глазами и з ротам, ўсех людей ест дети» (Каб.АЖТ:137).

Р. как орган тела символизирует человека вообще (ср. *лишний рот*, в доме *семь ртов* и т. п.) и метафорически соотносится с другими «отверстиями» на его теле (например, с раной и порезом, через которые в тело может проникнуть болезнь или злой дух, ср. бел. диал. *жарало, джерело* 'рана, порез' ← *жерло* 'отверстие, провал, раструб' ← *жрать*, а также рус. *костром. рот* 'резаная рана') и специально — с женскими детородными органами. Ср. обычай при трудных родах: чтобы ребенок вышел из чрева женщины так же легко, как течет вода, муж или тот, кого подозревали в наведении порчи на роженицу, поил ее водой изо рта в рот (полес.).

В народных верованиях тело человека метафорически соотносилось с домом, а рот — с отверстиями, которые имелись в доме (с дверью, воротами, заслонкой). Белорусы Витебщины считали, что, принимаясь за важную работу или отправаясь в путь, следует на время закрыть в доме окна и двери, чтобы у людей, которые могли помешать делу, «зачинилися и рты й языки на пирасуды» (Никиф.ППП:88). Жители Каргополья верили, что если у человека болят зубы, надо положить на них щепку с порога (верхнего — если болят верхние зубы, и наоборот). Устойчивой была аналогия между Р. и печной заслонкой, ср. рус. *устье печи*. На Волини считали, что если родственники молодого закроют на свадебном пиру заслонку в печи или печную отдушину, то гости на свадьбе не смогут есть и останутся голодными и недовольными. В сербских верованиях оставленные открытыми ворота дома ассоциировались с открытыми ртами ведьм и других демонов, способных испортить человека.

В загадках и текстах других жанров Р. символически соотносился с артефактами и природными объектами, прежде всего пространственными, ср. в загадках: «Поўны хлив овец, посэрэдини жэрэбец», «Полна печь калачей, а в середине пирог», «Полна избушка воробушков» (с отгадкой: рот и зубы); в приговорах: «Гладка, как лавка, а зяви, как у мачехи рот» (ткацкий «зев», т. е. воротило, сравнивается со ртом зевающей, т. е. не обращающей внимания на детей, мачехи; СБЯ-93:177); в языке: рус.

устье — место впадения реки в море, где река широко разливается».

В рассказах о посмертных наказаниях человека за грехи — в соответствии с традиционным представлением о «том свете» как антимире — Р. обнаруживает несвойственные ему функции, будучи «включенным» в контекст телесного низа. Белорусы верили, что люди, которые при жизни мочились на огонь, смогут после смерти испражняться только через Р., так как другие отверстия у них будут закрыты, ср. также инвективу *поцелуй меня в задницу*. По белорусским поверьям, воры, крадшие при жизни горшки, вынуждены будут носить их на «том свете» во рту. Украинцы считали, что женщинам, нарушившим запрет пряхать по пятницам, веретена будут после смерти колоть Р. и глаза. В быличках о смерти ведьм, отбирающих при жизни молоко у чужих коров, рассказывается, как во время агонии у них изо рта начинало хлестать молоко, забранное ими при жизни (полес.).

Мотивы, связанные со ртом, горлом, присутствуют в апокрифических и легендарных рассказах о «том свете», и аде, см. сближение ада с горлом, пастью, ртом в заговоре XVII в. «от усовой», в котором св. Николай «отворяет морскую глубину, поднимает железные врата, а залучает... усови аду в челюсти» (Лахтин, № 426); в языке: «Что ад разинул?», где *ад* — пасть, рот; *ад бездонный* — ненасытная пасть; *обжора* (костром.); рус. *жерло ада*. Ср. в лубочных картинках, на которых Сатана держит в пасти по нескольку грешников, а также в иконографии **Страшного суда**: широкая огненная река с мучающимися в ней грешниками впадает в пасть ада, где сидит Сатана (Цодикович В. К. Семантика иконографии «Страшного Суда» в русском искусстве 15–16 веков. Ульяновск, 1995). В рассказах о посещении умирающего или больного человека Смертью отличительная черта ее облика — огромный Р., открытая беззубая пасть. Тема горения, огня, объединяющая мотивы ада и Р., заметна и в рассказах о посмертных мучениях грешников, у которых от жажды ссыхались и кровоточили уста, ср. в стихе о двух Лазарях: «Братец мой, братец, убогий Лазарь!.. Промочи ты мне, братец, кровавы уста. / Сократи ты, родимый, геенский огонь...» (Стихи духовные. М., 1991:193). В русской легенде «О танцующей девице» девушка видит во сне, как после смер-

ти за пристрастие к пению и танцам черт влагает ей в Р. горящую головню.

Рот открывал нечистым духам путь внутрь человека. В разных традициях известны мифологические рассказы о том, как через Р. в человека проникают насекомые и «гады», воплощающие этих духов. Поляки полагают, что черт может поселиться в горле человека, проникнув туда с едой и питьем. Выгнать его можно было только выпив святую воду, после чего у человека изо рта начинал идти гной, а вместе с ним вылезал паук или вылетала муха.

Через Р. в организм человека проникали и болезни. По русским поверьям, змеи вползают в открытые Р. спящих людей, и выманить их оттуда можно только запахом парного молока. В русских лечебниках XVII–XVIII вв. не раз упоминается о магических способах изгнания из больного лягушек, змей и пиявок, которые выходят изо рта человека вместе с рвотой. В полесских заговорах от испуга этот недуг изгоняется в том числе и формулой «Проз роту влез, проз жопу вылез» (ПЗ, № 180), свидетельствующей о путях проникновения в человека духов болезней. На Рус. Севере верят, что через Р. человека, который выругался, проникает внутрь организма *икота*, которую можно выгнать тем же путем, дав человеку выпить деготь. У чехов болезнь горла «жаба» представлялась в виде лягушки, сидящей в гортани человека, ср. в заговоре: «Žabo, žabice, krokva, krokvice, jsi-li z zřídla, vyjdi z hrdla, jsi-li z vody, vyjdi z huby, jsi-li ze studnice, sejdi se sanice» [Жаба, лягушка, квакуша, квакушка, если ты из источника, выйди из горла, если ты из воды, выйди из (нижней) челюсти] (Вел. ЧЗ, № 37).

Этими верованиями мотивирован запрет держать рот открытым. Повсеместно известно требование крестить Р. при зевании или перед сном, прикрывать во время чихания, не разговаривать во время еды («Когда я ем, я глух и нем»), чтобы «нечистый», дьявол не вошел в человека, а также — держать Р. закрытым (не говорить, не смеяться и даже не есть) во время грозы, когда черт прячется от ударов грома, его преследующих, и может залететь в человека через Р. По мнению жителей Владимирской губ. вихрями пользуются колдуны, чтобы с ними переслать людям порчу и болезни, поэтому

зо время вхря следует закрывать Р. По белорусским поверьям, положив еду в Р., а также засыпая, надо стараться держать Р. закрытым, чтобы «лнх» не залезло в человека.

В повседневной жизни нахождение с открытым ртом оценивается как форма неправильного поведения, проявление слабости характера, глупости, что находит широкое отражение в языке, ср. *ротозеить*, *ротозейничать*, *ртом глядеть* 'быть разиней'. В пермской быличке девушка увидела на дороге умирающую женщину, которая сообщила ей, что любит есть все, кроме рыбы; девушка «от удивления рот открыла и только открыла, ей туда по горлу что-то прокатилось»; после этого, съев рыбу, она начинала нкать; оказалось, что с девушкой разговаривала сама нкота, которая переселилась из умирающей женщины в здоровую девушку (Удр:214).

Рот демона представлял опасность для человека и потому становился объектом апотропейческих действий. Чтобы остановить ведьму, которая и после смерти продолжала «ходить», вредить людям, отбирать у коров молоко, нужно было раскопать ее могилу и набить ей горло землей, символически закрыв его и тем самым «насытив» ведьму (хашуб., полес.). У мораван, если ребенок рождался с зубами, что указывало на возможность его будущего превращения в мору, мать должна была перед первым кормлением ребенка положить ему в Р. кусок дерева, чтобы переадресовать его вредоносность с людей на деревья. Поляки, чтобы предотвратить угрозу, исходящую от вампира, на похоронах вкладывали ему в Р. камень, ср. окровавленный Р. как отличительную черту облика вампира. Открытый Р. — характерная черта облика отдельных демонических персонажей. Так, на лубочных картинках черти и змии обычно изображались с открытыми Р., в которых были видны острые зубы и длинные языки.

Представление о Р. как о «воротах» в человека спровоцировало широко распространенное установление закрывать рот покойнику, чтобы в него не вселился демон. У вост. славян, чтобы после смерти Р. у человека не был открыт, рекомендовалось три жизни держать закрытой печную заслонку. По окончании тканья женщина обязательно

но переворачивала воротило пазом вниз, чтобы у нее после смерти был закрыт Р. (полес.). С той же целью сразу же после смерти Р. подвязывали тряпкой или платком, «запечатывали» монетой, прокалывали губу нголкой. В Р. покойнику клали также монеты для того, чтобы он мог заплатить за перевоз на «тот свет». Но если Р. у умирающего все-таки остался открыт или покойник при жизни знался с нечистой силой, она обязательно проникнет в него. Вместе с тем завязывание рта покойнику может рассматриваться и как апотропейческое действие, направленное на благополучие живых. В Малопольше это делали, чтобы умерший не звал других людей за собой на «тот свет».

Через рот из человека с последним вздохом выходит душа — в виде пара, дуновения или вылетает в виде бабочки или других насекомых (см. в ст. *Душа, Воздух*). По некоторым представлениям, у умирающего Р. открыт до тех пор, пока из него не выйдет «пара», душа, после чего Р. закрывается сам и человек умирает. По русским поверьям, выход душ присутствующие могут заметить по судорожным движениям рта умирающего, когда он будто бы задыхается, выпуская из тела свою душу (новгород.). С этим представлением в значительной степени и связан обычай завязывать покойному Р., чтобы душа не смогла вернуться обратно или чтобы в тело не вселился какой-нибудь злой дух. Болгары в р-не Пловдива объясняли запрет хоронить на кладбище утопленников и висельников тем, что у этих покойников душа не могла правильным путем (т. е. через Р.) покинуть тело. В мифологических рассказах о «ходячнх» покойниках говорится о том, как после смерти колдун преследует живых, открывая им Р., глубоко запуская в нутро человека свою руку и таким образом вынимая его душу (полес.). В быличках о двоедушниках (людях, рожденных с демонической и человеческой душой одновременно) рассказывается о случаях, когда демоническая душа, отправляясь в странствие во время сна, покидает через Р. тело человека в облике мухи или мыши, а затем, если кто-нибудь в это время поменяет положение спящего человека, не может вернуться обратно, не найдя дороги.

Вместе с тем и появление души у человека также связывается со ртом. Согласно апокрифическим легендам, во время

спора Бога и Сатаны первый создал человека из глины и, приложив свои уста к губам человека, вдохнул в него душу, а вместе с ней и жизнь (рус., болг.). Ср. аналогию «дыхание, душа ~ жизнь», релевантную для традиционной культуры вообще.

В легендах также рассказывается о том, что из земли, набранной Сатаной (чертом) в Р. и впоследствии выплюнутой им, появились болота и непроходимые чащи.

Рот и губы (прежде всего как «инструмент» поцелуя) соотносятся с эротическим началом в человеке, ср. рус. *уста сахарные, сладкие губки*, приметы о темпераменте человека, основанные на форме и цвете губ (красные и полные губы свидетельствуют о страстной натуре), соответствующее толкование приоткрытого рта (*глаза с поволокой, роток с позевотой* 'о женщине свободного поведения'), а также примету, согласно которой, если жених целует невесту в губы, то ребенок у них «игручий» вырастет (рус. владимир.). Как нижняя часть человеческого лица, Р. противопоставляется лбу, челу, ср. в этом отношении *целовать в уста* (в любовной игре) — *целовать лоб* (ребенка или при прощании с покойным). В отличие от народного идеала женской красоты (румянец, толстые губы), в древнерусской иконописи женский рот изображался неестественно маленьким (в противоположность огромным глазам), а губы — плотно сжатыми. В древнерусских епитимийниках женский Р. предстает объектом многочисленных запретительных предписаний, касающихся сексуальной жизни женщины. Согласно им, все «формы применения» рта — кроме как для приема пищи — рассматривались церковью как богохульство и осквернение. К аналогичным грехам причислялись и разнообразные голосовые формы поведения, производимые ртом (смех, крики, стоны): «Много согрешил, много беззаконвал... смехом и посмеянием... различными истицианиями... языком и гортанью» (Требник XV в.; цит. по: Пушкарева:88). См. в ст. **Целовать**.

Рот (а также **язык**, губы, **голос**, гортань, **слюна**, плевков, отрывка) в языке, фольклоре, верованиях и обрядности последовательно связывался с говорением и речью, в т. ч. магической, ср. *отворить уста* 'заговорить', *закрыть рот* 'замолчать', *золотые уста* 'о красноречивом человеке', *добрый рот* 'похвала', *передавать из уст в уста*

'распространять слух, вести', *осквернить* уст. 'богохульствовать; браниться', *изустный* 'приносимый, бытующий в разговорной форме'. болг. *като збрува от устама му мед капе* [Как заговорит, из уст у него мед капает] а также примету: рот чешется — к гостям и вестям (серб.). У болгар девушкам, которые в Лазареву субботу пели лазарские песни (т. е. осквернили свои Р. пением), не разрешалось в Вербное воскресенье принимать церковное причастие; у русских бытовал запрет петь и плавать в течение шести недель после причастия. Появление речи у ребенка также в значительной степени провоцировалось специальными магическими действиями, направленными на «развязывание языка/рта». Так, в Заонежье, например, после первых произнесенных ребенком слов трижды чикали ножницами у рта ребенка, тем самым освобождая его язык. На юге России во избежание нарушения речи матерям малолетних детей запрещали шить по воскресеньям и праздникам, иначе «зашьешь ребенку рот».

Со ртом самым непосредственным образом связана передача магического знания. В восточнославянских поверьях и мифологических рассказах проглатывание человека, его попадание через рот или пасть внутрь животного (собаки, свиньи, лягушки) или иномирного существа рассматривалось как способ обретения «знания» и колдовских навыков. Согласно севернорусским и уральским рассказам, чтобы стать колдуном, надо пойти в баню и посмотреть в печь: там сидит большая лягушка; надо залезть ей в Р., и тогда научишься колдовать. По сибирской быличке, старик, пожелавший стать знахарем, должен был на перекрестке забрать в Р. летящему огненному змею, но увидев его голову с открытым ртом, испугался и сбежал.

В приметах и поверьях рот, особенно открытый, ассоциировался со сплетнями и болтовней, см. рус. *на всякий роток не накинешь платок*. Открытый Р. издавна считался указанием на склонность человека к болтовне и сплетням: так, в рукописном памятнике XVIII в. «Собрание нужнейших статей на всяку потребу» говорилось: «У которого человека... рот пол [открыт] бывает — тот человек... клеветлив» (ЖС 1994/2:36). В Полесье полагали: если хозяйка, вынужденная обедать, забывает закрыть печь заслонкой, на человека «розвяляют рот», т. е. начинают о нем сплетничать. Для предотвращения спле-

тен белорусы Витебщины считали необходимым завязать на чем-нибудь узел, чтобы и у болтунов «завязалась рты».

Тема «замыкания» чужих злых ртов и языков — одна из самых популярных в заговорах, оберегах и проклятиях. В значительной мере она основана на метафорическом отождествлении рта (верхней и нижней челюстей, зубов и губ) с замком, который можно замкнуть и отомкнуть. Эти тексты прежде всего адресовались демонам, ведьмам и людям, наводящим порчу на скот и других людей, и имели апотропический смысл, см. в полесских проклятиях: «Соль тебе ў вочы, галаўня ў рот», «Твае рэчы тебе ў плечы, твае слава тебе ў зява» (ПА), в сербском проклятии, адресованном вештице: «Камень ти у уста!» (КСК 1999/4:195).

Те же темы и мотивы пронизывают заговоры, призванные уберечь человека от врагов и сплетников, см.: «Святые угодники Федосий и Медосий, размахните трубы медные, скуйте (врагу) губы и зубы, чтобы она меня не судила, не винила, вины не говорила...» (ТРМ:145), а также заговоры «на суд и начальство»: «[А... vítáš... všickni ljoji nepřátelé jakokoliv zde stojíte neb sedíte anebo ještě přijítí mají, nesmíte nic proti mně ropliviti, ani ústa vaše odevřítí...] [Я... приветствую... всех моих врагов, которые здесь стоят или сидят, или еще прийти должны, не смейте против меня ничего произносить, ни рта раскрыть...] (Вел.ЧЗ:324).

Мотив замыкания Р. встречается и в комплексе действий и заговоров, относящихся к избавлению от детской бессонницы. Матери, младенцы которых слишком громко кричали по ночам, старались «замкнуть» им Р.: так, в Полесье, чтобы ребенок не плакал, мать должна была дотронуться пяткой до его Р., тем самым «запечатав» его, ср. в русском заговоре от детского крика: «Комарок-пскунок, повесь на Машенькин оток замок» (РЗЗ, № 166).

Закрывание Р. практикуется и в магии, связанной с чтением заговоров. На Рус. Севере при возвращении домой от знахаря, чтобы «донести» до больного (который сам не мог пойти к знахарю) его «слова», имеющие магическое значение, следовало всю дорогу держать Р. закрытым, ни с кем не здороваясь и не разговаривая.

Закрывание Р. — основное условие соблюдения ритуального молча-

ния, ср. русское пожелание-проклятие, адресованное болтливому человеку: *рот бы тебе зашить*. Поскольку открывание Р. последовательно соотносилось с говорением, широкое распространение получил запрет разговаривать, не здороваться, не есть во время сева, чтобы птицы не клевали посеянное зерно. На Украине для оберегания пасеки от порчи хозяин трижды обходил ее на молодом месяце, набрав в Р. воды или взяв в Р. камень, тем самым «запечатав» его; затем, опрыскан этой водой ульи, произносил: «Як я не мог никакого слова вымолвить, так бы злині люди не могли на пасику и на мене... ничего злого мыслите, говорыты и моих пчлл урекаты» (УНВ:237—238, полтав.).

Действия, совершаемые при помощи Р., получили широкое распространение в разных сферах магии. Наиболее заметное место в этом ряду занимает балкано- и восточнославянский обычай, касающийся выяснения (угадывания, присвоения) «долн» — индивидуальной судьбы, меры удачи каждого человека на предстоящий год. На востоке Балкан он назывался (*хамкарь(н)е, ламкане, аукане* и др. и проходил, как правило, в масленичное заговенье, у украинцев — *кусать калиту* (и был приурочен к дню св. Андрея или рождественско-новогодним праздникам). Хозяин или хозяйка прикрепляли к нитке хлеб, корж, колобок в меду, яйцо, халву, яблоко, сыр или что-нибудь другое, например монету или уголь, прикрепляли нитку другим концом к потолочной балке и сильно раскачивали ее; в редких случаях (например, у банатских болгар) эту пищу помещали в таз с водой. Домочадцы с завязанными глазами руками должны были ловить ртом подвешенную на нитке (или плавающую в тазу с водой) еду, пытаясь схватить себе кусок «счастья», или «долн». Наиболее удачливым считался тот, кому удавалось схватить больший кусок от общего «пирога». Ср. псковский обычай выходить первый раз весной сеять, держа во рту кусочек хлеба или другой пищи, иначе хлеб не вырастет.

Другая группа магических обычаев связана с практикой распознавания ведьмы. В течение Великого поста человек специальным образом «готовил» какую-нибудь пищу (кусоч сыра, носимый под мышкой или за поясом; проросший за семь недель чеснок; у лемков — зерно, которое само попало в Р. во время молотбы), а на Пасху, держа ее во

рту, отправляясь в церковь, где мог «увидеть» (т. е. узнать, распознать) ведьму в обычной женщине (см. в ст. **Распознавание**).

Практика ношения во рту каких-либо предметов и субстанций, а также совершения ртом некоторых действий получила широкое распространение в магии. Чтобы человека не жалали пчелы, перед тем как открывать улей, надо было носить во рту три листа растения *попутник* (рус.); при засухе в Полесье рекомендовалось изо рта сыпать в колодезь мак; на Рус. Севере большого («испорченного») ребенка мыли водой, ношенной в дом ртом и пропущенной через дверную ручку; на Украине девушки, организуя вечерние гуляния молодежи, приносили на место гуляний ртом «бегущую» (т. е. проточную) воду, «щоб хлопці бігли на вулицю» (ИИФЭ, ф. 15-3, ед. хр. 708, л. 6 об., Бердичевский р-н); на Витебщине при опущении матки больной женщине готовили специальное блюдо, состоящее из мака и меда, ставили ей на колени и понуждали съесть ртом, не трогая посуду руками. В Екатеринославской губ. хозяин, желая, чтобы его пчелы были злыми, поил их настоем из высушенной гадюки, для приготовления которого он должен был набрать воду ртом в полночь на середине реки.

Действия, совершаемые ртом (а не руками), могли иметь характер оберега (что может объясняться апотропическими свойствами **слюны**, ср. также **Плевать**). Чтобы избежать сглаза, на новорожденного брызгали водой изо рта; то же проделывали и в отношении малознамого человека, пришедшего в дом, где есть новорожденный (перм.). У сербов, чтобы ребенка не сглазили приходящие в дом люди, мать перед кормлением его грудью плевала ему в Р. (серб.). В Пермском крае и других местах сразу после рождения ребенка повитуха должна была при помощи рта, а не рук, очистить нос и уши ребенка. В Македонии, чтобы спасти человека от укуса ядовитого паука, сорок молодых женщин, вышедших замуж в течение года, должны были покачаться на качелях, а затем плюнуть укушенному в Р.

Ношение воды ртом как форма ритуализованного поведения практикуется в девичьих гаданиях о замужестве. На святках и в канун св. Андрея девушки пекли специальные булочки, которые помечали индивидуальными знаками, после чего звали в дом собаку

и примечали: чью булочку она надкусит первой та девушка первой и выйдет замуж; чтобы обеспечить успех гадания, воду для печенки булочек приносили из проруби ртом (полск.). В Белоруссии девушки срывают ртом на дороге подорожник и также во рту приносили в домой, клали на ночь под подушку, надеясь увидеть во сне суженого. На Брянщине девушки под Рождество набирали в Р. кутас и шли в баню: если они нащупывали в кутасе что-то гладкое, значит, жених будет беднее и наоборот.

В праздничной и бытовой практике повсеместно соблюдались запреты, призванные предотвратить заболевания и уродства Р. и излечить их. Повсеместно запрещалось плевать на огонь, чтобы избежать воспаления Р. Чтобы не страдать загниванием, старались не пить воду из чужой кружки и незнакомого сосуда, не пользоваться чужой ложкой, а также не сплетничать (в.-слав.). В Македонии в *Русу среду* (первую после Пасхи) остерегались есть что-либо зеленое (свежую зелень, фрукты, овощи) во избежание болезни «устаболие», при которой у человека трескались рот и губы. В Полесье в Сухой четверг запрещалось полоть, иначе губы будут сохнуть и человека станет мучить жажда. На Смоленщине на Троицкую неделю запрещалось резать, сесть и рубить дрова, вить веревки и плести корзины, иначе у ребенка были бы изуродованы губы и «зашита» полка. Аналогичные запреты соблюдались и в другие переходные периоды, прежде всего на святках. У болгар искривленный рот («крива устата») рассматривался как результат контакта человека с самодивами (свиленград.). Чтобы у ребенка не пахло изо рта, женщина во время беременности должна была не отворачиваться от людей и предметов, издающих неприятный запах (от покойника, стгнившего мяса и т. п.), а также не плевать на них и никак иначе не выражать своего отвращения; с этой же целью беременным возбранялось есть во время движения по селу погребальной процессии. ср. рус. «Не бранись, иначе нечисто во рту будет». У закарпатских украинцев и юж. славян встречается поверье, что у человека весь год будет вонять изо рта, если он услышит первый раз весной **натощак** крик удода. Из опасения «зашить» Р. и глаза покойнику на «том свете», в мясопустную субботу и другие поминальные дни повсеместно запрещалось шить.

Рот был объектом специальных магических действий в области народной медицины, направленных на излечение болезней Р., горла и зубов (см. также в ст. *Зубная боль*). Окуривали Р. дымом от щепочки разбитого молнией дерева, клали на зубы кусочки крушины или рябины, первые градины первого в наступившем году града; придя попрощаться с покойником, старались незаметно провести его рукой по своему Р.; трогали горло «покойничкой» ложкой, оставшейся от умершего хозяина; при детской болезни «пласневиде» (воспалении Р. и языка) мать вытирала Р. ребенка своей косой или красной тканью, и др.

Лит.: Маз.СЧ:27–28; Пушкирева Н. А. «Мёд и млеко под языком у неё» (Женские и мужские уста в церковном и светском дискурсах России X — начала XI в.) // ТРК: Толстая // SMS 1998/1; Виноградова // SMS 1998/1; Толстая // СБФ-2000: Плас // КСК 1999/4; Гуря СЖ (по указ.); Аф.ПВ (по указ.); Аф.НРС. № 136–137; РДС:88,163,205,240,243,505,510, 522,562,602; Даль 4; Зел.ОРАГО 1:338; Лог.СОРЭ:86; МСб 1:73,97,98; Левк.СО: Лоб.ДПЭ: 38; ЖС 1994/2:24; БВКЭ:123,127,133,140–141; РДП:64,95; Удр:110,123,216–217; Байб.РТК: 92–93; РСев-93:68–69; Миктр.Э; РЭЭ: № 166; ТРМ:122; СРНГ 35; РАМ(=ГМПИ), ф.-2718; Арх.ИЭА, ф. ОЛЕАЭ, оп. 1, д. 45, л. 2; Зам.: 408,530,532; Никиф.ППП:24,72,154; Каб.АЖТ: 68,248,259,265; Ред.КДР:154–155; Серж.ПЭ: 24,77,132; Узам:185–186; Куроч.НСУ:37–40; Малин.СМФ:248; НБ:225; ГЕМБ 1940/15:113; Бел.ЖСГ:126; ЕКЭ 1:218; Бор.ЗО:156; Шк.ЖОП:131; Раден.НБЈС:18,94; Миц.ННГ:71, 159–160; Зах.К:221; Кит.МНП:108; Плот.ЭГЮС:38,119–121; Fisch.ZP:126; Lud 1956/42/5:532; ĆL 1894/3:343; ĆSM 1897:359.

Т. А. Агапкина

Зверинный рот — *пасть* — актуализируется в народной символике только у некоторых лапчатых животных, опасных прежде всего для человека или скота: у волка, медведя, змеи, щуки. Согласно поверьям, осенний Юрий (26.XI) отмыкает П. волкам (витеб.), а весенний (23.IV) замыкает (витеб., брест., проднен.), либо архангел Гавриил (13.VII) завязывает П. волку (в.-серб. тимок.). Поляки считают, что следует бояться встречи только с таким волком, у которого П. закрыта,

волка же с раскрытой П. св. Николай держит на привязи (новосондец.); волк раскрывает П., чтобы человек, заглянув в нее, лишился дара речи (э.-помор.). Сербы Хомолья опасаются ходить в лес на св. Андрея (30.XI), потому что в этот день медведь с раскрытой П. бегаёт по лесу в поисках св. Андрея и может напасть на человека. У юж. славян П. волка (болг., макед., серб., черногор.) или змеи (серб., макед.) символизируют раскрывающиеся предметы — ножницы, складные ножи и гребни, бритвы, сундуки, которые в целях оберега от волка запрещено оставлять открытыми в *волчьих дни*, а от змей — на Сорок мучеников, Благовещение, св. Еремию (1.V), св. Нестора (27.X) (серб.) и в «мартинские» дни (от св. Мраты 11.XI по 17.XI) (макед.). В Болгарии и Македонии волчью П. символизируют открытые замки, которые замыкают на волчьих праздники, а в Далмации не вынимают нож из ножен на св. Даниила, чтобы волк не мог разинуть П. Для берега скота распространены имитативные действия, направленные на то, чтобы сомкнуть, замкнуть, завязать, зашить, заткнуть П. волку: перед волчьими днями сцепляют вместе два ткацких гребня (макед., серб.), с закрытым ртом сучат веревку (макед.), с сомкнутыми устами выгоняют в первый раз скот (кашуб.), читают заговоры от волка, сжав кулаки и сомкнув зубы (курск.); замыкают на ключ замок от хлева (макед.), замыкают на замок хлев, хату, сундуки при первом выгоне скота (брест.), замыкают замком основу и ткаческие орудия при передаче их в чужое село после захода солнца или между Юрием и Николой (витеб.); связывают цепью ножки стола на Рождественский сочельник (морав.), связывают цепи на кануне св. Саввы (серб.), на всю мартинскую неделю завязывают очажную цепь (макед.), завязывают и замыкают ее замком (болг.); зашивают одежду на волчьих праздники (болг., макед.); затыкают сухой травой на Рождество отверстия в лавке для прялки (э.-укр. верховин.). Отвращающим средством от П. волка служит огонь, от П. волка и змеи — камень. В волчьих праздниках бросают в огонь подкову, чтобы у волка горела П. (болг.), при упоминании волка произносят заклинание, желая раскаленных углей ему в П. (макед.). Чтобы у волка окаменела П., носят камень под языком в Рождественский сочельник (ю.-серб.), раскаляют камень в день св. Саввы (серб. косов.) или ударяют чем-нибудь в камень

в случае нарушения табу на упоминание волка (черногор.); в качестве оберега при встрече с волком (макед.) и при упоминании волка (черногор.) или змеи (серб. косов.) произносят заклинание с пожеланием камня им в П. Криком «Камен, железо!» также обездвигивают первую увиденную на **Сорок мучеников** змею, чтобы завладеть змеиным камнем: змея от этого заклинания сомкнет пасть, ее бросят в огонь, и из ее П. выпадет драгоценный камень (ю.-в.-серб.). По поверью, змея также носит в П. «разрыв-траву» (архангел.).

Волчья и щучья П. (челюсть) используются как potenziрующее (усиливающее) или отвращающее средство, особенно в пчеловодстве: чтобы пчелы брали мед из чужих ульев, закармливают их «волчьим горлом» (укр. подол.), закапывают челюсти волка при входе на пасеку, а при выставлении пчел весной на пасеку желают им иметь «вовче горло» (чернигов.); отрезают на Рождество голову живой щуки, раскрывают ей П. и сушат, а отдавая кому-либо своих пчел, читают заговор, чтобы пчелы плодились так же, как рыба в море (чернигов.); обтирают волчьей гортанью зубы скотине, чтобы она хорошо ела (пол. катовиц.), челюсть от первой пойманной щуки вешают над входом в дом для предохранения домашних от всякого зла (с.-рус.).

Особенно распространена контактная магия, основанная на пропускании объекта сквозь П. (челюсть, гортань) с целью приобретения им свойств хищного животного. Так, высушенную волчью гортань вставляют в леток улья, чтобы свои пчелы были сильнее чужих (пол. люблин.), кормят через нее ребенка, чтобы он был прожорливым и сильным, как волк, и имел негниущие конечности (пол. з.-помор.), пролитую через нее воду пьют при болезнях горла и кашле (в.-пол., бел. витеб., болг. кюстендил.); через змеиную голову, отрезанную монетой перед Юрьевым днем, поят водой больного лихорадкой (хорв. вуковар.); сквозь медвежью челюсть протаскивают больного ребенка (в.-серб.).

Разнообразное магическое применение находят растения, пророщенные из змеиной головы (через П. змеи): базилик из проросших семян используют в любовной магии и для женской привлекательности, он служит целебным средством и апотропеем, позволяет увидеть дьявола и нечистую силу (болг.); лук дают съесть женщине, у которой уми-

рают дети; пшеница полезна для больного скота (болг.); съеденный стручок гороха позволяет понимать язык гусей (чеш.); чеснок (укр. закарпат., серб., босн.) или цветки гороха (дамастин.) помогает распознать ведьм; чеснок позволяет заставить ведьм выполнять желания, а в виде амулета отпугивает ведьм и нечистую силу, оберегает от болезней и привораживает женщин (серб.); зерно гороха оберегает от змеиного укуса и помогает вступить в брак (макед.); пшеничное зерно обладает приворотной силой (босн.); конопля помогает выгоднее продать скот (хорв.).

Клюв птиц, вредящих посевам, фигурирует в магических действиях, направленных на защиту урожая: у сербов-границар на Рождество один из домашних рубит топором не порогу, а другой обходит вокруг дома и спрашивает: «Шта сијечеш?» [Что рубишь?], на что тот отвечает: «Сијечем тидема кљунова» [Рублю птицам клювы]; в брестском Полесье воробью грозят отрубить или припалить нос, чтобы он не ел проса. Как и челюсть волка, челюсть хищного ворона вставляют в отверстие улья, чтобы предохранить пчел, пролетающих через нее, от болезней (болг. родоп.). В связи с представлением об учености ласточки у мусульман Боснии и Герцеговины известен магический способ наделения ребенка умом и сообразительностью, заимствованный, видимо, от турок: в клюв ласточки наливают несколько капель проточной воды, а затем вливают эту воду в рот ребенку, который плохо учится, чтобы он обладал острым умом и хорошей памятью. В этнологических легендах объясняется происхождение цвета клювов некоторых птиц: у аиста клюв стал красным от стыда за то, что он не выполнил задание Бога и выпустил гадов из мешка (пол. силез., белостоц.); клюв вороны стал по краям кровавого цвета оттого, что она пила кровь, капавшую из ран распятого Христа (з.-укр.). По польскому поверью, аист, прилетев в теплые края, мочит свой клюв в крови и становится человеком (быдгощ.). Эротическая символика клюва, сближающего его не столько с ртом, сколько с носом, проявляется в шпильке гусаком девушек в девичьих гаданиях на св. Андрея или под Новый год (пол. куяв. силез.), в клевании ряженого гусем в святочных играх (костром., смолен., забайкал.) или ряженого журавлем, которого водят колядники (бел.). В народной демонологии птичий

клов может быть принадлежностью водяного (тул.) и змеи аспиды (с.-рус.).

Лит.: Гура СЖ (по указ.).

А. В. Гура

РУБАХА (рус. *рубаша, сорочка*, диал. *становина, станушка, кошуля, кошля, наста-вуха, пестря, пестрядь, сарапинка, исподка, поднизка, пропускница, холстина, подзъем, блошница, гнидник, голошейка, подставка, тушка, пониток, изоткан, обвязник, долгорубавка, расписуха* и др., укр. *сорочка, кошуля, бел. сарочка, кашуля, спадница, с.-х. кошуля, босн. veš, haline, ruble, словен. zrajca, robača, болг. риза, стовалница, кошуля, макед. кошуля, чеш. košile, словац. košeľ'a, в.-луж. košla, н.-луж. košula, пол. koszula, кашуб. košela, košla*) — женская и мужская повседневная и праздничная одежда из различных тканей, важный элемент традиционного костюма. Метонимически связана с телом человека, его кожей; в обрядности нередко выступает в роли двойника человека; женская Р. ассоциируется с материнской утробой. Р. часто соотносится с долей человека (продать Р. — значит продать свое счастье, в.-слав.). Ритуализованный характер имели повседневные действия с Р.: шитье, стирка, надевание, выворачивание наизнанку и др.; символический смысл придавался демонстрированию Р., сжиганию, закапыванию в землю, вывешиванию, выбрасыванию, протаскиванию (сквозь прокоп в земле или проем в дереве), размахиванию, обтиранию рубахой и пр. Знаковой функцией наделялся также подол, ворот и рукав Р.

Изготовление Р. Кроили Р. в особые дни и время суток: запрещалось кроить полотно для Р. в праздник — «работа будет напрасной» (болг., Ган.ЗБТО:16), особенно в период **волчьих дней** и в субботу, которая считалась днем мертвых (болг.). Предпочтительными считались начало дня, начало недели (понедельник) или первая фаза луны, когда она растет (болг.). Резали ткань для Р. только для живых; полотно для Р. мертвого отделяли с помощью камня, горящей свечи или разрывали руками, в противном случае можно «перерезать жизнь живым» (болг.). Р. для покойника при необходимости шили на живую нитку, избегая узлов.

Перед тем как надевать новую Р., в каждый рукав трижды кидали нож, «щоб сорочка була мицна, як зализо», затем пронесли ее над огнем, чтобы очистить ее и уничтожить последствия **вихря**, который мог крутить полотно при белении (укр., УНВ:222). То же совершали, надевая Р. после мертвеца. Украинцы Покутья в новую Р. обязательно заворачивали хлеб, чтобы тот, кто будет носить ее, всегда был с хлебом. Верили также, что если на нитках, которыми шьют Р., завязываются узлы, то она будет изношена в здравии, если же нитки не путаются, то хозяин Р. умрет, не изнашив ее.



Традиционные женские рубахи из с. Якушов Ратновского р-на Волинской обл. (Украина). 2000 г. Фото О. В. Беловой

Р. женская (нижняя) считалась интимной частью женской одежды, женщины тщательно прятали ее, мужья не видели ее в течение всей жизни (словац.); появление в одной Р. приравнялось к **наготe**.

Р. новорожденного. Первой одеждой ребенка чаще всего была отцовская Р., непосредственно с него снятая, «чтобы дитя было здорово, не плакало и отец жалел его» (в.-слав., Масл.НОВО:103). На Украине перед крещением повитуха клала завернутого в отцовскую Р. младенца на козлук, приговаривая: «Щоб добре росло і щасливе було».

В Белоруссии новорожденного пеленали в материнскую Р., «чтобы дети держались матери» (Валод.СР:114). Болгары при рождении надевали на младенца Р. самой старой женщины в семье, «чтобы жил долго, до старости» (Съботникова:32), или на мальчика — отцовскую Р., на девочку — материнскую, в горловину которой клали ожерелье из золотых монет, чтобы демоны судьбы (см. Судженцы) не застали ребенка голым и не наградили «голой» (бедной) судьбой. В Македонии на третий вечер после рождения ребенка собравшиеся в доме старухи во главе с повитухой качали его над очагом в Р. отца (обл. Мариново).

Чтобы обеспечить новорожденному счастливую жизнь, его заворачивали в свадебную Р. отца (словац.), а для здоровья — в грязную Р. (рус.). Болгары пропускали сквозь первую Р. ребенка железные предметы-апотропеи, т. к. «демоны боятся железа», и произносили при этом благопожелания: «Пусть тот, кто будет ее носить, будет здоровым/крепким, как железо» (АрхЕИМ 846-II:23); трижды пропускали монету сквозь новую Р. ребенка, «чтобы он был богатым» (Ркс. 6:108). Если в семье «не держались дети», повитуха протаскивала ребенка через пазуху своей Р.

Согласно сербскому поверью, с ребенка Р. надо снимать через ноги, а не через голову, иначе он перестанет расти. Больным детям и новорожденным в семьях, где дети «не держатся», торопились сделать Р. сразу после рождения, чтобы в случае смерти он «голым не пошел на тот свет» (болг.).

Крестильная Р. У русских первую Р. ребенок получал при крещении. Крестильную Р. изготавливала или дарила крестная мать, мать или повитуха. Иногда кусок крестильной Р. позднее вшивали в Р. девочки, ее свадебное полотенце, могли использовать в любовной магии. На Рязанщине венчальная Р. отца использовалась в качестве крестильной Р. младенца. Перед крещением повитуха купала ребенка и завертывала его в «мушинскую» Р., завязав в ее рукав хлеб с солью, «чтобы с ребенком ничего не случилось». На Украине накануне крестин мальчика пеленали в отцовскую Р., а девочку — в материнскую, в рукав клали утолк, кусочек глины с печи и монету.

Свадебная Р. изготавливалась особо. В Болгарии ворот подвенечной Р. разрезался посаженной матерью непосредственно перед ее надеванием, отрезанную часть пришивали сза-

ди для защиты от глаза или пропускали сквозь Р., чтобы «так же упало все дурное и разрушилась магия» (АрхЕИМ 848-II). С той же целью Р. встряхивали, пронесли над огнем, пропускали через нее железные предметы (чаще всего очажные щипцы), взвешивали на весах. В Пловдивском крае свадебную Р. окуривали ладаном, чтобы «изгнать из нее злых духов — самодив» (АрхЕИМ 847-II:30). Отличительным знаком венчальной Р. было обилие украшений, главным образом вышивки. У болгар вышивка делалась в несколько рядов, максимально покрывала полотно, что осмыслялось как пожелание полноты, плодородия носящей ее женщине. Орнамент вышивки изображал летящих голубей, петушков с поднятыми перьями, коней на бегу — символы фертильности и брака как апогея жизненного пути. У болгар невеста во время свадьбы надевала две Р. — одну белую, «чтобы судьба ее была чистой», а другую красную, «чтобы молодая была здоровой и плодородной». У русских свадебная «плакальная» Р. невесты имела непомерно длинные рукава. Свадебный наряд парня включал рубаху-косоворотку, сшитую из ситца, сатина, шелка или холста. Для такой Р. строгая цветовая регламентация отсутствовала: она могла быть белой, розовой, голубой, кремовой, кумачовой или пестрядчатой, т. е. в мелкую клеточку.

Подвенечная Р. употреблялась при тяжелых родах (в.- и ю.-слав., у белорусов в этих случаях использовалась Р. от первой брачной ночи), при болезнях; для облегчения агонии (пол., полес.) ею накрывали умирающего. В Сербии через год после свадьбы молодой рвал свою подвенечную Р., чтобы долго жить. Такой Р. трижды «прогоняли» градовой тучой на Балканах и в Полесье. Сербь ею покрывали улей, чтобы «привязать» к нему пчел.

Брачная Р. невесты со следами крови (рус. *целюшная*, *каличка*, укр. *покраса*, болг. *моминско*, *невестино лице*) становилась объектом различных ритуальных действий: ее демонстрировали гостям свадебного пира (ю.-слав., в.-слав.), положив в решето, куда присутствующие бросали монеты — дар для молодой (болг.), относили матери новобрачной вместе с горячей сладкой красной водкой в знак девственности молодой (болг.), клали на дежу, носили как знамя на древке, вышивали на воротах (в.-слав.), а в случае «нечестности» невесты уничтожали — топтали, рвали и пр. (в.-слав.). У юж. славян невест-

венную невесту, снявшую верхом на осле задом наперед, отправлял обратно в дом к отцу в одной Р. в знак поругания.

Смертная Р. Покойника часто хоронили в подвечной Р., а болгары и македонцы верили, что муж и жена по ней узнают друг друга на «том свете». В Ловечском крае в гроб женщине клали вторую, брачную, Р. со знаками девственности. Болгары Украины считали, что венчальная Р. спасет от огня на «том свете» (Держ. БКР:147). Кашубы в гроб давали новую, ни разу не надеваную Р. Если овдовевший супруг хотел вступить во второй брак, то на умершем воротник рубахи оставляли расстегнутым (в.-слав.).

Р. покойника находила магическое применение. В Архангельской губ. муж надевал Р. умершей жены для удачи в охоте. Чтобы предотвратить «хождение» покойника, в гроб женщине подкладывали мужскую, а мужчине — женскую Р. (ПА). Кашубы, чтобы избавиться от страха перед покойником, закапывали на кладбище на пару дней Р., а потом надевали ее. На Русальной неделе матери умерших до свадьбы девушек вывешивали во дворе для них Р. Сербы хранили снятую с умершего Р. в сундуке «для урожая» (Босния), а лужичане обряжали чучело Марены в Р. последнего умершего в селе.

Обыденная Р. Особой магической силой обладала Р., шитая за одну ночь или день при определенных условиях (серб. *једноданка*). Такая Р. могла спасать от эпидемий и смерти. Подобную Р. изготавливали и надевали на новорожденного той матери, чьи дети умирали; болгары Добруджи в этом случае одевали его в Р., шитую повтухой во время родов. Полотно для такой Р. брали из трех домов, где все дети были живы. См. **Обыденные предметы**.

Магическое применение Р. Используя Р. или нитку от нее, можно было нанести порчу владельцу или приворожить его. На Русн невеста после бани вытирала лицо приготовленной для жениха Р., чтобы муж больше любил. После первой брачной ночи жених вытирал руки сорочкой невесты, а она — рубашкой молодого. На Рус. Севере невеста, вымывшись в бане, надевала Р. свекра и Р. свекрови, приготовленные ею для подарков, — чтобы они пропитались ее потом, а будущие родственники больше ее любили и жалели (Кокшеньга). В Лесковадской Мораве в канун Юрьева дня девушки и женщины

собирались у мельницы, где ужинали на траве и пускали в водоворот свои Р., чтобы их болезни или любовные желания быстро проходили или осуществлялись так же легко, «как вода проходит через мельничный жернов»; или оборачивали трижды Р. вокруг левого камня мельницы — чтобы любимые так же вертелись вокруг них.

В Полесье верили, что если бездетная женщина случайно присутствовала при родах, то в момент отрезания пуповины ей следовало взять в зубы подол Р., чтобы забеременеть самой. В Сербии женщина, желая родить сына, должна была перед зачатием пролезть голой через мужскую Р. (СЕЗБ 1934/50:11) или вывесить на ночь Р. на «мужское» дерево (Мил.ЖСС:194). В Белоруссии женщина, чтобы родить мальчика, вешала Р. на дуб, клен или ясень, а девочку — на вербу, липу или березу. При трудных родах роженица надевала Р. мужа (карпат.). В Курской губ. мать умершего ребенка мылась на месте для кладки дров, а затем рубила снятую с себя Р. и тут же сжигала ее, избавляясь от несчастной судьбы.

Смертная Р. помогала приворожить или утихомирить буйного мужа, для чего необходимо было взять шишук Р. покойного мужа соседки и обшить им рукава Р. собственного мужа. Считалось, что пока он будет ее носить, не поднимет на жену руки (бел.). Чтобы избавиться от вшей, надо было надевать новую Р. на голодный желудок (бел.).

Р. использовалась и в сельскохозяйственной магии. В Болгарии на первый сев хозяйин отправлялся в чистой белой Р. Чтобы обеспечить здоровье и успешный сбор урожая, болгары-павликиане не снимали Р., надетую в начале жатвы, до конца обмола та зерна. Галицкие русины, посеяв семена конопли, «бороновали» своей Р. В Белоруссии сажали капусту в разорванной Р., чтобы у кочанов было много листьев; чтобы гречка хорошо уродилась, не снимали Р., надетую в первый день святок, до Крещения (бел.). Чтобы корова «погуляла», ее терли женской Р. (полес.). В Словакии, когда в хлев приводили новую скотину, старшая женщина обходила ее в одной Р., после чего вешала Р. на рога волам, «чтобы не бодались и жили благополучно» (Бог.ВТНН:315).

В Белоруссии девушки гадали о суженом, завязав тайком в Р. горсть ячменя и нося ее целый день. Затем надо было посеять семена,

побороновать рубахой и сказать: «Хто мой суджаны, прывідай са мной канпельки браць» (Валод.СР:117).

Народная медицина. У русских испуг смывали с Р., в которую человек был одет, когда испугался, — поляки ее оставляли на берегу реки, чтобы вода смыла болезнь; ею мыли в бане ребенка, как мочалкой (архангел.). Поляки относили Р. больного знахарю, который читал над ней молитву; привязывали ее к кресту или к статуе святого. У русских изгоняли *полнощника* сорочкою ребенка — измеряли ее ниткой снизу вверх и поперек, и затем клали нитку под порогом, чтобы люди ее переступали. От детской бессонницы в Белоруссии мать подвешивала Р. ребенка над колыбелью воротом вниз; сама же мать должна была надеть венчальную сорочку *своиченицы* или соседки, не имеющей детей. Для избавления от глаза и детских болезней ребенка протаскивали через ворот или рукав материнской Р. Подобные действия совершались и при ритуальном усыновлении тяжело больного ребенка женщиной, чьи дети живы (болг.).

В Сербии бесплодная женщина, чтобы забеременеть, клала свою Р. внутрь мужниной и оставляла их «переночевать» на яме. Для предупреждения бесплодия у боснийцев женщина вешала свою Р. на плодоносящее дерево. Для лечения мужского бесплодия отрезали по куску от Р. мужа и жены, сжигали их, а пепел, разведенный в воде, давали выпить мужу (полес.). Повитуха, защищая роженицу от порчи, завязывала зубчик чеснока в ее Р.; то же делали с Р. ребенка от глаза (пол.).

При лечении эпилепсии шили широкую Р.; во время приступа ее разрывали от ворота до подола и бросали в огонь (в.-слав.). В начале припадка нужно было бежать на кладбище, лечь на высокую могилу и оставаться там до окончания судорог, после чего завязать комочек земли в Р. и носить до полного выздоровления (бел.).

Р. использовали в качестве *оберега*. Белорусы считали, что волколака можно обезвредить, превратив его в человека: для этого надо было разорвать на себе при встрече Р. и бросить ее к ногам животного. От порчи корове к рогам привязывали кусок ткани, оторванный от пола Р. хозяйки (полес.). На Украине при наступлении холодов теленка забирали в хату, обертывали мужской Р.: «Щоб було кругле,

матнысте, щоб ёго перелогы не нападали (УНВ:287).

Р. применялась и в огородничестве: чтобы защитить от вредителей капусту и посеять льна, к ним прикасались грязной женской Р с пятнами крови (полес.).

У юж. славян существуют запреты вывешивать белые Р. в особые праздники, чтобы не вызвать град. В день св. Симеона Летяго (1.IX) в Болгарии то же табу соблюдалось, чтобы колосья пшеницы не остались пустыми. У сербов ношение Р. наизнанку на масленицу (Поклади) могло предохранить детей от ведьм.

Р. — один из наиболее распространенных даров в семейной обрядности славян. Кумовья дарили крестнику первую Р. на крестины; кум получал подарки от родителей ребенка за его стрижку (см. *Пострижны*). В Словении девушка дарила своему избраннику шелковую Р. на Рождество. У вост. и юж. славян подвешивали Р. жениху обычно дарил невеста. В Македонии обрученная невеста шила, как правило, шелковую Р. (*свилена срмена, танка, свила кошула, ајтана кошула*) избраннику, деверю, свекру. Одним из ритуальных действий девичника было изготовление Р. невестой и ее подругами, что называлось «кронть рубашку», «рубашку мерить жениху» (рус.). Девушки отправлялись в дом жениха после сговора, где его мать выдавала им Р. в качестве образца для шитья и угощала обедом или чаем. По окончании трапезы девушки, завернув Р. и другую одежду жениха в платок, возвращались с пением и плясками в дом невесты, где приступали к шитью.

По поверьям юж. славян, вампиры и злые одеты в Р., в которых заключена их магическая сила.

См. также ст. *Одежда*.

Лит.: Вор.ЭНН 2:328–337, 370–376; БМ:298–299; СМР²:252–253; Масл.НОВО:93,102,103,111–112; Поп.СБ:123; Сумц.ССО:150; Аф.ГВ 2:17; 3:484; Валод.СР:114–120; Сь б о т и н о в а Д. Мясото на преселниците балканджии в народната култура на Добруджа // Народна култура на балканджии. Габрово, 1996/1:32–33; ЕБ 2:269. Попов В. Култът към Биби в балкански културно-исторически контекст // ЕПНК 4:182; СРНГ 2:286; СБФ-81:99; Даль ПРН:76; Гуц.:245. МиБ:144–145, 385, 387–388; Русские:318, 322. Русский традиционный костюм. Иллюстрированная энциклопедия. СПб, 1998:265–270; УНВ 222, 287, 288; МФ 2/3–4:235; РМНП 3:438-

443; Геров 2:406; Ган.ЗБТО:11—39; Соф.:80—139; Поп.РНБМ:358; Чуб.МВ 2:66; Kolb.DW 31:150; 48:294; 54:291; Bystr.SOR:48; M&d.VUOS 2:57; Sychta 2:215—216; ТЭ УрГУ.

Е. С. Узенёва

«РУБАШКА», «сорочка» — народное название околоплодного пузыря, амниотической оболочки, в которой рождаются некоторые дети, что в народных поверьях расценивается как явление необычное, указывающее на сверхъестественные свойства новорожденного. Названия «Р.», варьируя тему одежды, отражают идею изначальной природной защищенности ребенка: полес. *рубашка, сорочка, шапачка, чепец, капишон, капишук*, серб. *кошуљица* [рубашечка], *капица* [шапочка], *марама* [платок], в.-серб. *облач* [одежда], макед. *кошуља, кошуљка* [рубашка], болг. *риза* [рубашка], *було* [вуаль], *облача* [одежда], *кръпичка* [тряпочка], хорв. *fasciła* [платок], *barelica* [шапочка], словен. *stajca* [рубашка], словац. *košelca* [рубашечка], *šiaročka* [шапочка], *čepček* [чепчик], чеш. *oděpíčka, rožďsa, košílka, plástička*. Ср. также серб. название «Р.» *кућица* [домик].

Родившийся в «рубашке» ребенок считается счастливым: умным, способным, красивым, богатым, удачливым во всех делах (в.-слав., босн., черногор., макед., словац., чеш.). Полагали, что дети в «Р.» рождаются в Великую пятницу (чеш.). В Полесье такому ребенку доверяют начинать сев, нести на освящение в церковь кресты, венки, сплетенные из последних колосьев во время жатвы, обходить в случае опасности село или охваченный пожаром дом. Полагают, что человек, рожденный в «Р.», способен предсказывать будущее, может видеть духов и привидения (чеш.), подвешивать клады (словац., Горняцко).

У балканских славян рожденный в «Р.» ребенок считается наделенным особой силой; это герой, способный бороться и побеждать врага, как реального, так и мифического (многие исторические личности, по сербским и черногорским легендам, родились в «Р.»). В этом случае родители ребенка тщательно оберегают «Р.» от противника, который стремится завладеть ею. В вост. Герцеговине верили, что «Р.» следует хранить, а затем шить ее в одежду подрастающему ребенку, тогда он станет «стувой»: будет обладать силой бороть-

ся с себе подобными демонами (см. Здувач), если же этого не сделать, то ребенок будет просто слабее обычных людей.

В западной части Южной Славии и у поляков рожденных в «рубашке» детей считают полудемоническими существами — колдунами (ведьмами), а после смерти вампирами. Известны поверья о том, что рожденный в «Р.» мальчик станет героем, девочка же — ведьмой или морой (босн.); девочка — морой, мальчик — вампиром после смерти (хорв. далматин., Задар). Полагают, что рожденный в «Р.» станет ведьмарем или морой, если «Р.» сразу не сжечь (хорв., р-н Госпича; з.-босн.), не показать всему селу (хорв., Имотски), не оповестить о рождении такого ребенка по всей округе (хорв. далматин., з.-босн., ю.-серб., Косово). Так, в Далмации повитуха, стремясь предотвратить последствия рождения ребенка в «Р.», громко объявляла: «Rodila se divičica u odilu bilon; nit je vila, nit je višćica, nego prava divičica» [Родилась девочка в белой одежде, не вила, не колдунья, а настоящая девочка] (Полнца, ZNŽO 1905/10/1:60); «Родила се коштуница у црвеној кошуљици, нека зна мало и велико» [Родилась маленькая лань в красной рубашечке, пусть знает и стар, и млад] (окрестности Дубровника, СЕЗб 1934/50:161). Иногда считают, что повитухе следует молчать о «Р.», иначе злые демоны отомстят ей (хорв. кастав.). Сербы называют такого ребенка «вещным» (*виловито дете*) и считают, что он дружит с вилами, способен предсказывать судьбу и т. д. По чешским поверьям, если «Р.» на теле ребенка намазать муравьиным маслом, то он может быть невидимым. Верят также, что родившийся в «сорочке» может слазить человека, скот (серб., пол., з.-полес.).

Как правило, «Р.» сушат и хранят как амулет. В ряде регионов считается, что ребенок умрет, если «Р.» сжечь или потерять (серб.). Нередко повитуха привязывает ее к руке новорожденного или кладет (либо вшивает) ему ее под мышку правой руки, чтобы «Р.» срослась с телом (босн., бел., чеш.). Девушка привязывает свою «сорочку» к поясу, выходя замуж (гомел.); ее также кладут обладателю в гроб, чтобы она сопровождала его на «том свете» (брест., витеб.). Верят, что человек в «Р.» защищен от любой раны — огневой, колотой, резаной (чеш.). Сохраненную «Р.» владелец берет с собой в путешествии, в суд или на войну, чтобы вернуться

целым и невредимым (полес.). Особенно широко вера в защитные свойства «Р.», якобы спасающей от пули, распространена у балканских славян, с чем связано и ее специальное название — ц.-болг., ю.-болг. *ризицида* 'кольчуга'. При этом считается, что она оберегает не только своего владельца, но и каждого, кто носит при себе ее кусочек; известен и обычай разделения «Р.» между всеми членами семьи (болг., макед., серб.). Так, «Р.» дают сначала священнику, чтобы тот носил ее при себе во время литургии шесть недель, или прячут на шесть недель за алтарь, после чего она обретает якобы дополнительную силу, а затем делит между домочадцами: каждый зашивает кусочек себе в пояс или в одежду с убеждением, что в него не попадет пуля (ю.-макед., Гевгелия).

«Р.» использовали в лечебной магии: клали в воду для первого купания младенца, протирали пигментные пятна на его теле (полес.), распаривали и мылись этой водой при женских болезнях (архангел.). При родах повитуха стремилась украсть «Р.», чтобы использовать ее в любовной магии (брест.); мать рожденной в «Р.» девочки, перед тем как закопать «Р.», мазала ее «красным» (кровью), чтобы дочь была красивой (гомел.).

Уж. славяне обращают внимание на цвет «Р.»: белая якобы предвещает успешную, счастливую жизнь; красная, голубая, зеленая, черная означает, что ребенок может стать убийцей, колдуном или «вештицей», «морой», «ветровняком» и др. Чехи верили, что рожденный в «Р.» после смерти становится ходячим покойником (поскольку «Р.», сросшаяся с телом человека, не гнивает и на покойном).

Лит.: Кабакова Г. И. На пороге жизни: новорожденный и его «двойники» // СК 2:108–113; Плотникова А. А. «Рубашенка» и «постелька» новорожденного // КСК 1999/4:158–167; ПА; Никиф.ППП:11; Плот.ЭГЮС:45–46,162–166, 261–262,542–549 (там лит.), 650–651,660–662; Бор.Д²:125–131; Треб.ПДСК²:85–87; Архив ЕАЈ; Navt.NS:57; ČslV 3:562; Horň.:312; Zamag.:203.

А. А. Плотникова

РУБИТЬ, сечь — действие, имеющее, помимо практического, еще и ритуально-магическое значение: с его помощью изгоняют-

ся болезни, духи; наносится ущерб, порча; оно применяется в лечебной магии, в ритуальном уничтожении обрядового реквизита. Семантически соотносится с **битьем**, разрушением (см. *Ломать*) и **угрозой**; объединяется с орудиями рубки (**топор**, секнра, нож и т. п.).

Рубка деревьев регламентируется системой запретов, которые касаются объекта рубки, времени действия и пространства, в ряде случаев и субъекта действия. Нарушение запретов влекло за собой наказание: внезапную смерть, безумие, неизлечимую болезнь, тяжелое увечье, несчастье, опустошение, неурожай. Запрещалось рубить вековые деревья, тенистые дубы и буки (ср. с.-рус. поверье: кто срубил липу, тот заблудится в лесу); благословенные или проклятые Богородицей, Христом; святые, особо почитаемые (ср. серб. *запис*, см. в ст. *Дерево*), деревья-близнецы (два ствола из одного корня), одиноко растущее дерево; (здоровое) плодовое дерево (срубившего ждет смерть) (бел. гроднен., ср.- словац., Приевдза), дерево, которое сам посадил, например, березу у дома в случае болезни кого-либо из членов семьи (рус., Заонежье). В то же время в гомельском Полесье срубали яблоню или грушу в случае смерти одного из хозяев (ПА). При необходимости срубить дерево следовало зажечь свечу и просить прощения (болг.).

Запрет Р. связан с представлением о том, что старые деревья должны умереть своей смертью (рус., Заонежье); что после смерти душа идет в дерево (русныи Закарпатья), что в дерево может быть заклят, превращен человек: от удара топора из такого дерева капает кровь и доносятся жалобные стоны (о.-слав.). Если кто-нибудь случайно срубил священное дерево, то во избежание наказания он должен принести искупительную жертву — на пне отсечь голову курице тем же топором, которым срубил дерево (серб.).

У юж. славян запрещалось рубить деревья, в которых, по поверьям, обитают мифологические персонажи — вилы, самовилы, самодивы или змееподобный дух «ала» (серб., макед.); опасались случайно срубить сук, на который самодива повесила колыбель со своими детьми (макед., Пирин). Считалось опасным рубить дерево, на которое отсылают болезни, — можно выпустить их; не рубили дерево, на котором свил гнездо анст, — дом может постичь несчастье (бел. гроднен.).

Запрет мог быть связан с местом произрастания дерева: нельзя рубить деревья рядом с источником, в заповедных лесах (рус. *божлесье*), священных рощах, при часовнях, во дворе церкви, монастыря (болг., Пирин), рядом с мельницей; на кладбище.

Опасным временем для рубки дров и леса для постройки дома считалось Рождество, Святки, дни после двенадцатых праздников (полес.), период от Пасхи до Радуницы, иначе предки «руки пообдирают» (полес. волын.). Троица и троицкая неделя, задушные субботы, *волчьих днн*, а также вечернее время суток (о.-слав.). Рубка дров на Рождество может быть причиной рождения уродливого приплода скота (полес.), града летом (серб. Горня Пчиня), порчи посевов зайцами (ю.-в.-серб., Вране); если рубить в Сочельник, весь год будет болеть голова, летом будет град и неурожай (пол., ниж. Силезия; в.-серб.); там, куда доносится стук топора, будут пустые колосья (пол. вармийско-мазур.); плодовые деревья «оглохнут» и не дадут урожая (пол. силез.). Запрет Р. дерево до Троицы объясняется тем, что в этот период дерево и цветы — место обитания душ, а также опасением прервать раньше времени вегетативный цикл. После Троицы в некоторых регионах табу на рубку деревьев отменялось (в.-слав.). По воскресеньям запрещалось рубить, чтобы волки не нападали на скот (полес., карпато-укр.); в день св. Мартина (11/24.XI), чтобы мыши ничего не погрызли (макед., Гевгелия); в течение трех *волчьих дней* (*трифунци*) — для здоровья овец и защиты их от волков (болг.); в дни св. Михаила (23.V/5.VI, 12/25.VII, 29.VII/11.VIII, 8/21.XI) — чтобы святой не разгневался и не наслал гром, чтобы гром «не биў хату» (полес., Тол.ПНК:149) и др.

Лес для построек нельзя было рубить на лунном ущербе, в новолуние (рус., укр.) — древесину источат черви; в полнолуние — дерево сгинет (рус.; пол., Мазовецкий край, болг., Сакар).

Для изготовления ритуальных предметов, для строительства, украшения домов в праздники, для бытовых нужд (изготовление посуды, веретен) предпочитали рубить деревья в полнолуние или на старом месяце, лучше всего в Страстную пятницу — строительный лес будет прочным (пол. мазовец.). Если рубили дерево для шеста, на котором висит ко-

лыбель, следовало брать дерево в лесной чаще, чтобы в семье еще рождались дети (Зел.ВЭ:329). В Лужице мужчина для майского дерева срубал дуб, а женщины на Куपालу — березу. Купальское дерево рубили парни а украшали девушки (укр.). С соблюдением ритуальных предписаний рубили тронцкут березку (в.-слав.), «май» для любимой девушки и для села (ночью парни стерегли, чтобы кто-нибудь не срубил поставленное дерево (з.-слав.), на Рождество рубили ветки орех или дуба (католики Боснии), еловые или пихтовые (укр., пол., словац., карпат.), рождественское полено *бадняк* (ю.-слав.). В ден Пелаген (4.V) рубили дерево для изготовления ложек (рус. смолен., полес.).

Строго соблюдался запрет рубить на *поре* — это могло вызвать смерть родителей (в.-слав), запустение дома (в.-серб., Сварлиг) ребенок мог родиться калекой или с рассеченной губой (в.-слав., карпатоукр.), а теленок ягненок — с обрубленной ногой, хвостом или другой частью тела (пол., Мазовецкий край); можно было нечаянно убить живущую под порогом домовую змею (*hospodarik* (чеш., словац.) или покалечить Долю, отрубив ей пальцы, пятки и таким образом «по рубить свое счастье» (пол., Мазовецкий край).

Угроза срубить или разрубить применялась в качестве продуцирующего средства — ради урожая, изобилия в доме плодовитости и здоровья домашнего скота; птицы. Широко распространен обряд «пугания» неродящих плодовых деревьев — на них замахивались топором и произносили ритуальный диалог: один угрожал срубить дерево а другой просил этого не делать, обещая, что дерево на следующий год даст плоды. Иногда оставляли зарубку на дереве, но чаще ограничивались замахиванием топором и произнесением формулы угрозы. См. *Дерево плодое* Юж. славяне угрожали зарубить плохих несущихся кур и другую бесплодную скотину женского пола. В канун Рождества хозяйка замахивалась топором на коров, буйволи (окр. Гевгелия); хозяйка размахивала топором в курятнике, спрашивая сопровождавшую ее женщину, резать ли ей кур, а та отговаривала ее от этого (макед., Скопска Котлина). Подобный обряд совершался с предметам (сохой, квашней, бочками с вином, амбарми, ульями) и также сопровождался ритуальным диалогом: «Амбар да сечем, али жито?»

[Амбар рубить или зерно?], «Жито ќе сечеме, амбар не сечеме, ќе го п'лниме со жито» [Зерно будем рубить, амбар не будем рубить, будем его наполнять зерном] (Скопска Котлина, Тол.ОСЯ:351–352). Подобным образом замахивались над большим человеком, над бесплодной женщиной (болг., ю.-макед., с.-э.-серб.), над ребенком, чтобы скорее научился ходить (болг. софийск.).

Рубка была одним из способов (наряду с сжиганием, пусканием по воде, разрыванием на части и др.) уничтожения обрядового реквизита: после праздника на колоде для рубки дров разрубали чучело **Марены**, что должно было обеспечить приход лета, хороший урожай, уберечь село от наводнений и пожара (ср.-словац., Липтов); разрубали троицкую березку, «майское дерево», которое стояло в центре села, и др. обрядовые символы.

Символическая рубка топором использовалась также для уничтожения опасности и пресечения зла. На Рождество кто-нибудь рубил по порогу топором и спрашивал: «Что рубишь?», другой отвечал: «Рублю мышам зубы, а птицам клювы» (серб.-границары, Тол.ОСЯ:360). В волчьи дни, желая обезопасить себя и скот от волков, врубали топор в колоду для рубки дров (ю.-слав.). Разрубленные предметы использовали как оберег от нечистой силы. На следующий день после Крещения рано утром на пороге секли топором старый **веник**, «рассекая» свои грехи и освобождая себя от наказания за нарушение святочных запретов. Разрубленные остатки веника разбрасывали по стежкам, чтобы не было вреда ни человеку, ни дому, приговаривая: «Што шылась — расшывайсь, / Што сёклась — рассекайсь, / Што вязалась, развязувайсь» (ПА, гомел., Золотуха).

В первый день Петровского поста беременная женщина разрубала на пороге дома голки (веник) и бросала в печь, чтобы ребенок не родился уродом (Радутиню Брестской обл., Тол.ПНК:207); в Чистый четверг разрубали старый веник, которым обметали жилище, и выбрасывали (полес. гомел.); в канун Крещения секли на пороге старый веник и переносили через ворота от ведьм (полес. чернигов., гомел.). Если в семье умирали новорожденные дети, мать купалась на месте, где рубят дрова, после чего рубила топором снятую сорочку и сжигала ее (рус. курск.). Чтобы больше не рожать, рассекали топором

послед (серб.). Обряд **опахивания** деревни сопровождался заклинаниями: «Зарублю! Засеку!», чтобы болезнь не попала в деревню (Позн.З:314).

Символическое рассечение градоносной тучи производилось острыми предметами: топором, косой, серпом, мотыгой, ножом (ю.-слав.): клали топор острием кверху, чтобы градина, упав на нее, разрубалась (словен., Лютомер); при приближении грозы врубали в землю рядом с домом (серб., Срем) или в пень топор, чтобы отвести тучу (словен.); иногда махали в сторону тучи топором, выносили и клали острием к небу или бросали топор навстречу туче: капли дождя, упав на острие воткнутой в землю косы, топора, рассекались, и туча теряла силу (Драгачево). См. Град.

Девушки рубили на куски забытую в поле борону и разбрасывали по полю, потому что такая борона якобы отвращает от них сватов (рус. вят., новгород., саратов.). На Новый год так же поступали с украденной бороней. В свадебных песнях срубание дерева символизирует расторжение связи девушки с вольной жизнью и родительским домом. Рассечение целого на части ассоциируется с браком: для каждой девушки и для каждого парня, не вступивших в брак, от большого бревна отсекали по куску дерева, провоцируя их вступление в брак (словен.); девушке запрещалось садиться на колоду для рубки дров, иначе ее замужество состоится только тогда, когда колоду изрубят на куски (бел. витеб.).

Символическое «прорубание» пути ребенку применялось, если ребенок долго не начинал ходить. Для этого перед ним на земле, на полу острием топора, монетой, ножницами, ножом, щепкой, указательным пальцем чертили прямую линию (пол.) или разрубали веник, положенный между ног ребенка (разрубленные прутья разбрасывали в разные стороны), как бы перерезая невидимые пути, чтобы он быстро и уверенно начал ходить (рус., Заонежье; полес.); в Болгарии это действие называлось «сече се със секира страх» [разрубается топором страх (ребенка)] и сопровождалось приговорами (болг. софийск.).

Девушки подобным образом «просекали» путь женихам. На Святки в полночь девушка взмахами топора или косой-горбушей «разрубала» воздух, идя вперед спиной от красного угла до двери (с.-в.-р.), либо от большого угла избы до дороги или до колодца (рус., Заонежье), и так же возвращалась обратно. Ожи-

дали, что жених придет по прорубленному пути. В Страстной четверг девушка вырубала дорогу топором по снегу (рус. вят.).

В свадебном обряде после первой брачной ночи в случае честности невесты мужнины разрубали ножами сито, из которого невеста одаривала гостей, что должно было символизировать контус (болг.). После свадьбы совершался обряд испытания молодоженов: молодой рубил дрова на колоде, а собравшиеся всячески ему мешали, чтобы он продемонстрировал свою ловкость. В некоторых селах таким же образом испытывали невесту (болг. софийск.).

В похоронном обряде разрубанием разделяли умершего близнеца или «одномесячника» и его оставшегося в живых собрата, для чего разрубали на пороге дома монету и ту половинку, которая падала на уланцу, клали в гроб умершего (болг., серб.). Умершему от чумы, мора пересекали путь: перед похоронной процессией рубили ножом-косарем поперек дороги (рус.). Чтобы прекратить «хождение» покойника, вырыв его из могилы, отрубали ему голову или разрубали труп на части. См. **Покойник заложный**.

Для распознавания ведьмы в день св. Люции девушки шли в лес, срубали одним ударом небольшую осинку, разрубали на небольшие чурочки и, ежедневно внося по одной в дом, бросали в огонь. Полагали, что под Рождество явится ведьма (ю.-в.-пол.); обрубают кошке два пальца — на следующий день у бабы, которую считали ведьмой, не хватало двух пальцев (пол., Мазовше).

В народной медицине применялось уничтожение недуга с помощью острых орудий: разрубали предметы, символизировавшие болезнь или бывшие в соприкосновении с больным — рубашку (двойник человека), пеленки ребенка, нитку с узелками по числу бородавок и т. п. Разрубали мерку, которой измеряли больного, и разбрасывали кусочки в разные стороны (герцеговн., словен.), уничтожая тем самым болезнь. Болезнь устрашали, показывая ей топор, нож, серп. Разрубали тень ребенка топором на стене при криках (пол., Седльце), рубили воздух над его головой во время припадка падучей (укр., Дукля); «секали» слабого рахитичного ребенка ножиком, положив его на расстеленную на столе солому, сопровождая действия ритуальным диалогом: «Что секаешь?» — «Чаютку, лихоту засекаю, чтобы век не поваживалась никовды» (р. Пи-

нега Рус. Север — Тол.ОСЯ:377). Избавляли ребенка от страха, испуга «разрубанием» его (о.-слав.). Обойдя ребенка по солнцу с топором или ножом, их втыкали в порог и начинали диалог: «Что секаешь?» — «Испуг секу: топором зарубаю, ножом засекаю» (рус., РИ:262).

Символическое сечение утина (радикулит, болезни крестца) широко распространено в России и Белоруссии: прутья венника, лапоть с набранными в него щепками клали на спину больного и рубили топором, иногда действие заменялось словесной формулой «Утин секу» или диалогом: «Что рублю?» — «Утин секу. — Руби гораздо, чтобы век не было» (Макс.ННКС:110) и т. п. В заговоре от ячменя на глазу ему советуют: «Ячень, ячень, вот тебе кукиш! / Чего на него купишь? / Секиру купи / Сам себя засеки» (рус. ярослав., ЖС 2004/2:28). От колотья знахарь обводил больное место бруском, крестил его ножом и говорил: «Секу, отсекаю, / рублю, перерубаю, / секу, рублю колотье / острым ножиком!» (Забайкалье, Майк.ВЭ:№ 88). Колтун обрубают топором или раскаленным серпом, считая, что только так можно избавиться от этой болезни (пол., р-н Кракова, Велюнь).

В фольклорных текстах мотив рубки встречается в разных жанрах. В украинских свадебных песнях срубание калины символизирует замужество девушки: «siczana kalynoczka, siczana, Hanna zwinczana» (Rul.:204); калину рубят на дрова, если Марья идет за вдовца. В колядках рубят дерево, чтобы мостить мосты для проезда Овсена, Нового Года, Христа (рус.). В сказках топор-саморуб рубит дуб (Аф.ПВ 2:298). В быличках Неделя жалуется, что ее *зрубали* те, кто рубит хату, дрова в воскресенье (полес. житомир.). В сказках, быличках, духовных стихах герой отрубает головы Змею Горынычу («Добрыня и Змей») и многоглавому дракону. Народная демонология объясняет возникновение некоторых мифических персонажей из отрубленных частей тела: ламя возникла из отрубленной головы змея (греч., Демир-Хисар); по сербским поверьям, чудовище аждер (*azder*) произошло от ужа, которому отрубили хвост, после чего у него выросли крылья и грива (серб., Косово).

В обрядовой игре «казнь коршуна» в день св. Яна отрубали голову петуху, коршуну, т. е. птице, насаженной на врытый в землю кол (кашуб.). См. **Коршун**. В Чехии и Лужице аналогичный обряд совершался в конце жат-

вы, когда отсекали голову петуху или селезю. В Болгарии и Сербии в знак окончания жатвы было в обычае отрубать голову петуху, ср. болг. выражение *заклахе петела* 'мы окончили жатву' (букв. «закололи петуха»).

Лит.: Агап.МОСК.:310,617; Аф.СБМ:373; Аф.ПВ 1–3; Байбури А. К., Логинов К. К. Обрядность русских Заонежья при строительстве нового дома // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988:27; Логинов К. К. Девичья обрядность русских Заонежья // там же:70; Он же. Обонезские ритуалы срубания дерева // ЖС 2000/3:11–13; Бог.ВТНИ:272; Бол.НК:126; ВФНК:126; Гура СЖ; Даль ПРН:928; ЖС 1995/4:10,15; 1996/4:41; Эел.ВЭ:329; Эел.ТД:41,65; КДЯК:144,150,295; КОО 1:246; 3:176; Лог.СОЭ:54,56,85,113; Макс.ННКС:110; ООФМ:152; Поэз.З:287,288,314; РДС:197; Тол.ОСЯ:140,164,167–169,287–288,346–356,364; 377; Тол.ПНК:65,149,157,186,221,260; ТРМ:27,98; Гуш.:219; НЭ 1995/2:88; СД 1:128–129,192,236; Чуб.ТЭСЭ 1:77; Fed.LB 1:244, № 1167,1168,1170; Никиф.ППП:50; ПА; Var.KUW:254; Bieg.MD:325; Dvor.KSL:77,212,218; Kar.OZD:13; Mor.MR:13; Mosz.KLS:208; Szyf.ZO:28,137; Bedn.DKSL:76; ČL 18921:403; Húsek HMS:261; Mách.BS:104; Václ.VO:120; SMS 1998/1:147; ГЕМБ 1935/10:59; СЕЭБ 1925/32:396; Кур.PLS 1:23–24; БЕ 199521:145; БНМ:408; Вак.ПО:178; Ив.БФС:185; Пир:466; Плов.:222,297; РЖС:134; Сакар:74,139; Соф.:193,257.

В. В. Усачева

РУКА, РУКИ — см. Тело.

РУКОБИТЬЕ — см. Сговор свадебный.

РУСАЛИИ — термин, обозначающий: 1) языческий праздник, упоминаемый в древнерусских источниках начиная с XI в.; 2) известный по этнографическим свидетельствам XIX–XX вв. южнославянский обычай ритуального обхода по домам дружины «русалиев» с целью изгнания болезней и лечения больных; 3) южнославянские женские мифологические персонажи, появление которых, по народным поверьям, приурочено к троицкой, или Русальной, неделе; 4) календарный праздник (название дня или недели), относящийся к Троице

или послетроицкому периоду (см. Русальные неделя).

Первое упоминание о Р. содержится в Лаврентьевской летописи (под 1068 г.). В ней осуждается языческий обычай призывать «дьявола» для предотвращения засухи: «Дьявол льстит, превабляя ни от Бога трубами и скоморохи, гуслими и русалии» (ПСРЛ 1:170). В более поздних памятниках Р. характеризуется как «бесовские игрища» и «потехи с плясанием», песнями, с ряжением в маски животных и т. п. Эти «нощные плещеванья» и «безчинный говор» происходили, по свидетельству Стоглава, в канун Рождества Христова и Богоявления, а также на неделе после Троицы либо в летний Иванов день. Восстановить древнюю форму и смысл Р. на основе этих стереотипных церковных обличений не представляется возможным. Слово *русалии*/русалии встречается в древнерусских источниках и как хронимом, относящийся к празднику Пятидесятницы либо к неделе до или после Троицы.

Сходная терминология и календарная приуроченность позволяют соотнести исторические свидетельства с этнографическими данными нового времени о «русальских» ритуалах балканских славян. Так, в юж. Македонии в период «поганых дней» (т. е. на святки) ходили по дворам (иногда и между ближайшими селами) группы мужчин, называемых *русалии*. Считалось, что их приход в дом способствовал сохранению здоровья домочадцев и изгнанию духов болезней. Там, где был больной человек, зывали в дом «русалиев», и они скрещивали свои сабли над головой больного «для выздоровления» либо устраивали магические танцы, водили «хоро» вокруг страдающего недугами. Участники этих обходов на весь период святок строго соблюдали особые правила поведения: не крестились перед едой и на ночь; не здоровались, входя в дом или при встрече с односельчанами; сохраняли молчание во время перехода от дома к дому; ночевали всей дружиной в одном доме; когда водили «хоро», не позволяли никому разокнуть круг — лишь больной мог войти внутрь круга и выйти из него. Приближаясь к соседнему селу, высылали вперед дозорных, чтобы узнать, не ходит ли там другая дружина «русалиев»; встреча двух групп обходников была нежелательной.

В сев. Болгарии и с.-вост. Сербии подобные дружины, именуемые *русалии*, ходили от

села к селу в течение недели, следующей за Троицей. Их целью было лечение тех, кто страдал «русальскими» болезнями. Группа состояла из нечетного числа участников (пять, семь, девять человек). На них были меховые шапки, поверх которых надевались цветочные венки; кожаные лапти; на поясе гремящие колокольцы; в руках у каждого большая палка из явора, ясенца или кизила (*русальская палка*). При приближении «русальев» домохозяйцы выносили больного во двор или на ближайшую поляну, где участники обхода исполняли вокруг него танцы с круговыми движениями и высокими подскоками. Иногда они доводили себя до экзотического состояния и конвульсий, обеспечивая тем самым эффективное исцеляющее воздействие на больного.

Врачевательная функция «русальских» обходов связана с представлениями о том, что некоторые болезни насаждаются женскими мифологическими персонажами, которые в вост. Сербии назывались *русалье*, *русалија*, *русалке*, а в сев. Болгарии — *русали*, *русале*, *русалийки*, *русалки*, и что излечить людей можно было лишь изгнав этих вредоносных духов из больного человека (см. *Русалка*).

Лит.: Вес. РОДС 1889:260–288; Арн.СБОЛ 2:128–155; Златковская Т. Д. *Rusalia* — русалии: О происхождении восточнославянских русалий // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978:210–226; Она же. К проблеме античного наследия у южных славян и восточных романцев // СЭ 1978/3:47–58; Велецкая Н. Н. О новгородных русалиях // Славяне и Русь. М., 1968:394–400; Виноградова Л. Н. Русальная традиция у болгар и восточнославянских народов: Перспективы сопоставительного изучения // ПБФ 1991/8:202–208; Она же. «Русалии» на Балканах и у восточных славян: Есть ли элементы сходства? // ТезБЧ 1992:59–64; Агап. МОСК.341–372.

Л. Н. Виноградова

РУСАЛКА — персонаж восточнославянской мифологии, вредоносный дух, появляющийся в летнее время в виде длинноволосой женщины в злаковом поле, в лесу, у воды, способный защекотать человека насмерть или утопить

в воде. В.-слав. термин *русалка* связан с др.-рус. названием языческого весеннего праздника *русалия* (из лат. *Rosalia* ‘праздник роз, посвященный умершим’, возможно, через посредство ср.-греч. *ροισάλια* ‘Троица’) (Фасм. 3:520; Журав.ЯМ:498–499).

Р. — один из наиболее вариативных образов народной демонологии; представления о *Р.*, бытующие на Рус. Севере, в Поволжье, на Урале, в Западной Сибири, существенно отличаются от украинско-белорусских и южно-русских.

Для северного типа ведущими «русалочьими» характеристиками являются: 1) женская ипостась; 2) появление у воды; 3) мотив расчесывания длинных волос. В Архангельской, Олонецкой, Вологодской, Вятской, Ярославской, Владимирской губ. «слово русалка неграмотным крестьянам большей частью неизвестно» (Зел.ОРМ²:40). Персонаж с подобными характеристиками чаще именуется там *водяничой*, *водяницей*, *хиткой*, *шутовкой* и т. п., и лишь изредка — *русалкой* (Зел.ОРМ²:143; Череп.МРРС:145); последнее воспринимается как новое заимствование. Ср.: «А сидит женщина, волосы по плечам, вот так распущены <...> Вот водяная или какая русалка тут, или кто? Нонь-то русалками всё зовут, а раньше-то всё: водяница да водяница»; «Сидит на берегу девка гола и чешет волосы. По-деревенски — воденик, а по-ученому — русалка» (Крин.РНМП 1:452). Для этих демонических существ характерны такие особенности поведения: они расчесывают волосы, сидя на камне возле воды; появляются в банях по ночам, моются там или стирают белье; преследуют человека, похитившего их гребень; заманивают прохожих и топят их в воде; предвещают беду, произнося пророческие слова: «Год от года хуже будет!»

О происхождении *Р.* северного типа либо ничего не известно, либо сообщается, что это души утопленниц; души умерших детей, проклятых при жизни своими родителями. По новгородским поверьям, «в русалку обращается, говорят, проклятый человек» (Череп.МРРС:55); «проклинаться через ребенка нельзя, а то умрет — русалкой будет» (там же). По другим свидетельствам, русалками становились девочки, пропавшие без вести, похищенные злыми духами из-за материнского проклятья (т. е. русалки — это не мифические существа, а живые люди, попавшие во власть нечистой силы; их можно вернуть

в человеческий мир, если накинуть на них нагельный крест).

Внешний вид Р. этого типа непривлекательный, пугающий: черноволосая, лохматая, бледная, с холодными руками, голая баба с отвисшей грудью и т. п. Упоминания о Р. с рыбьим хвостом в народных поверьях достаточно редки и, по-видимому, являются следствием книжного влияния (Влас.РС: 450—451; Череп.МРРС:145; Зел. ОРМ²:160; Помер.МП:78; Вин.НД:150).

Представления о сезонности появления Р. на земле в севернорусских поверьях практически отсутствуют: былички повествуют о том, что зимой Р. скрывается от людей в проруби или гонится за санями мужика, едущего через лес (вят.). Лишь в некоторых районах Псковской и Новгородской обл. фиксировались поверья о Р. как сезонном духе, которого можно было видеть на Троицкой неделе в злаковом поле (а также у воды). В Псковской обл. словом *русалка* называли демоническую женщину, сидящую во ржи, способную защекотать человека; озерную деву с длинными волосами и рыбьим хвостом; женское существо, расчесывающее свои волосы, сидя на прибрежном камне. Этим же термином обозначались проклятые дети, которые плавали по воде, но если на них накинуть крест, якобы возвращались к своим родителям (Лоб.ДПЗ:27).

Зоной наиболее активного бытования поверий и быличек о Р. являются Украина, Белоруссия и южнорусские земли (юго-западный тип). Локальные варианты названий этого персонажа (помимо *русалки*) немногочисленны: укр. *мавка*, *навка*, *мертвушка*, *лоскотуха*; бел. *купалка*, *казытка*, *смолянка*; рус. *фараонка*, *смолен. кривуха*, *рязан. щекоталка* и др.

К типичным характеристикам Р. этого типа относятся: 1) женская ипостась; 2) сезонность пребывания на земле (троицко-русальский или купальский период); 3) принадлежность к категории «злакожных покойников»; 4) появление в злаковом поле, в лесу, на деревьях, реже — у воды и в воде; 5) щекотание.

Представления о внешнем виде Р. противоречивы: в одной и той же местности они могут описываться как молодые красивые девушки, обнаженные или в белых одеждах; как девушки-покойницы, похороненные в свадебном наряде (в венках, с фатой на голове); как маленькие дети; как страшные бабы, кос-

матые, безобразные, с отвисшей (или железной) грудью. По представлениям полешуков Брестской обл., Р. «показующа як діучата. Хороши, распущэны волосы, виночки, хорошэ одитые, у белому, — русалки и ўсё» (ПА, малорит., Радеж). По другим поверьям, «русалка — страшная, з рогамы, з глазами большымы, волосы длинины» (ПА, кобрин., Засимы); «косы распущэны, цыцки висять гола. Хопить детей и ў жыто унесе! Кудата, як ведьма» (ПА, столин., Оздамичи). Так же противоречивы русские рязанские свидетельства: «русалка — девушка, красива, хороша девушка, волосы распущены»; «русалка как чиловек, очинь красивый <...> волосы длинины, длинины, прям вот па понс сюды, распущэны волосы»; и в то же время: русалки — «очинь страшныя, касматыя, лахматыя, нос большой, груди здаравушья» (ШЭС:345). По мнению жителей Волынской губ., Р. бывают двух видов: одни — безобразные старые бабы, другие — молодые красивые девушки.

В поверьях белорусов Гомельской обл. Р. часто выступает как баба с непомерно большой грудью (иногда перекинутой на спину) или с «железными цыцками»: «русалки кудлаты, як ведьмы, грудями могут задавить»; «грудн больше у их, як каменя»; «русалки з железными цыцками, паймають и застрыкочуть»; «у них цыцки велики былы, коль встрелит кого, то закидывает одну на плечо да другую — и щекочет до смерти» (Вин.НД:149). Аналогичное описание Р. встречается в Смоленской обл.: «Ребят, бувало, пужашь: русалка прийдеть вот с железными грудьми, даст тебе сиську-ту, ты будешь сосать и памрешь!» (СМЭС 1:341). В целом привлекательный вид Р. более типичен для украинских верований, а «страшной» Р. — для белорусских, среднерусских, поволжских.

По некоторым сообщениям, русалкам приписывается способность к оборотничеству. Считалось, например, что они могли принимать вид белок, крыс, лягушек, птиц (укр. харьков.) либо показывались в виде коровы, коня, теленка, собаки, зайца и др. животных (полес.). Однако в большинстве рассказов Р. появляются в антропоморфной (женской) ипостаси.

Происхождение Р. Общим для всех традиций является представление о том, что Р. — это души умерших людей (преимущественно детей, девушек, женщин) либо тех из них, кто покончил жизнь самоубийством.

Чаще всего считается, что русалками становились умершие некрещенные дети: «Як помре дитёнок нехришчаны — из няго получаецца русаўка» (ПА, брян., Челхов); в русалках обитают души некрещеных младенцев (укр.); Р. — это души мертворожденных или детей, умерших некрещеными (рус. смолен.). Широко известны также поверья о Р.-утопленницах, причем к ним причислялись как случайно утонувшие девушки, так и сознательно утопившиеся: «Як утоне деўка — то уже русаўка» (ПА, брест., Радчицк.); «Сама на себе смерть накладэць, затапливаецца маладая девушка — и становилась русаўка» (ПА, брян., Картушино). Реже упоминается, что в Р. превращаются души утопленниц или вообще умерших «ненатуральной смертью» (рус. тул., калуж.; укр. чернигов.). В Полесье преобладают представления о происхождении Р. из душ девушек, умерших до замужества, особенно тех, что умерли просватанными накануне свадьбы: «Як запойны зробляць и котора дивка помрэ, то вона пидэ русалкою, як вона запытала да помрэ» (ПА, ровен., Нобель); «Котора девушка не выйде замуж и умре — пидэ ў русалки» (ПА, брест., Хоромск).

Еще одна группа поверий связывает Р. с душами тех людей, которые родились или умерли на Троицкой неделе: «Як девочка на Тройцу родилась и умерла — то уже законна русалка» (ПА, житомир., Вышевичи); «Якщо помре хтось на Тройцкы святя, то баби журяться. Якщо помре маленька дитина, то мати плаче і каже: "Боже мій, ти русалочкою будеш..."» (Вор.ЗНН 2:166).

Привязка к сезону — одна из ярких особенностей Р. Считалось, что в весенне-летний период (Троицкие праздники, Зеленые святки, Духов день, Русальная неделя, Иван Купала) их можно видеть в злаковом, конопляном поле, в огородах, на межах, в лесу на деревьях, по берегам источников или в воде, на перекрестках дорог, на кладбище. Попростовшти отведенного им «земного» срока они уходят «на свое место» (на «тот свет», в воду, в землю и т. п.). По белорусским свидетельствам, Р. обитают в воде с осени до Русальной недели, а затем выходят из воды и забираются на березы (Богд.ПДМ:77). В Смоленской губ. верили, что до Духова дня Р. живут в водах, а в этот день выходят на берег, качаются на деревьях или бегают по полям (ЖС 1903/4:474). Жители Орловщины утверждали, что после Семницкой недели

в лесу уже не бывает Р.; одни говорили, что они поднимаются вверх и живут на облаках, а другие — что Р. переселяются в реки.

Представления о сезонных перемещениях Р. широко распространены в Полесье: «На Троецком тыжню выходять русаўкы з-под зэмлі» (брест.); «после Русального тыжня уходили додому: ў зэмлю, ў гроб, ў воду» (чернигов.); «оны с кладбишча прыходять, по жыты гуляють и зноў туды, на своё мисце» (брест.). Праздником русалок считались: понедельник на следующей неделе после Троицы, либо четверг после Троицы, либо первый день Петровского поста. Ср. полесские названия этих дней: *Русалка*, *Русалкин день*, *Русалкин великдень*, *Русальный день*, *Розыгры* (Тол.ПНК:212,214—215).

Связь с вегетацией злаков. По южнорусским данным, Р. гуляют во ржи во время ее цветения, и там, где они бегают, всходы становятся гуще (тул.); бегают во ржи, когда рожь цветет (орлов.). Популярны в народе формулы запугивания детей: «Не ходите по житю, русалка вас заловит» (смолен.). В Полесье время появления Р. связывалось с разными периодами вегетации ржи (цветение, колосение, созревание, уборка зерна). Ср.: «У нас казали, што русалки ў жыцци, як жыто две неділи колосицца, две неділи цвита і две неділи спее, — у гэты врэмя русалки ў жыцце. А як пожнуть жыто, то русалок нема» (ПА, брест., Хоромск).

Иногда пребывание Р. в жите объяснялось тем, что она охраняет посевы или способствует урожаю: «У жыцци русалки грають, танцують, щоб цвилло, щоб урожай быў» (волын., Поворск); «русапки сядзяць ў жыцци, як ено расуе [цветет]. Ета Бог их посылае пильнаваць, штоб ніхто не тоўкса да не трусиў каласкоў, бо не наллюцца» (Ріет.КДР:186). Фиксировались и противоположные мнения: «В жите русалки катаюцца, кажуть люди: русалки вымяли жыто!» (ПА, чернигов., Днепровское); желтые круги в хлебном поле объясняли тем, что Р. «жыто высушывають» (ПА, брест., Бостынь). По украинским поверьям, Р. портят посевы тех, кто нарушал запрет работать на Русальной неделе: «насилають на посіви якась лихо, а ті, хто шанує це свято, надіються, що русалки будуть берегти їхні поля від шкоди» (Вор.ЗНН 2:162).

Вредоносные действия Р. Встреч с Р. люди очень боялись. Считалось, что Р.

преследуют тех, кто оказался вне дома на Русальной неделе: они заманивают прохожих в лесную чащу или в воду, пугают, топят, душат, бьют, губят иными способами; проникают в дома, портят пряжу, похищают детей. Особенно опасны встречи с Р. в полдень и полночь.

Щекотание Р. (ср. ее названия: *щекоталка*, *лоскотуха*, *лоскотница*, *казытка* и др.) способно довести человека до смерти. В поверьях и формулах запугивания детей Р. «по жыту ходять, ловють, *шшакучють*, *зашыкэчывають*» (рус. Смолен.); «*зашыкэчють* до смерти» (рязан.); «ребёнка *шалэчкит* — вроде играет, мнёт под собою...» (орлов.); «она *шолэчкет*, русавка: *кызикает* руками <...> до смерти, говорят, *закызикает*» (орлов.); «на Троицу люди не работали, чтобы русалки не *зашыликали* до смерти» (краснодар.); «потуль, каа, будить *щакотить*, покуль чаловек зэйдетьца уже со смеху» (минск.); «русалка як нападе, дак *шлекэче*, пока не умреш» (житомир.); «ловала детей и *загильгутьывала*. *Гильгэче*, *гильгэче*, пока не умре ребёнок» (ровен.); «убачаць чаловека аднаго ў жыце, то пачынаюць заўсёды *штрыкатаць* яго» (гомел.); «русалки ў жыты, з жалезными цыцкамі, паймаюць и *застрыкэчють*» (гомел.); «дытэй лякаюць, шо русалкы можуть *закызикаты*» (брест.). По некоторым данным, Р. не трогают тех, кто им понравится, «а як нэ злюбять — залоскочуть» (чернигов.) (ср. аналогичные действия *ласки*, которая *щекочет* не полюбившуюся ей скотину).

Объектом преследований Р. чаще всего оказываются женщины и дети. Русалке приписывалась реплика-угроза: «Дайте мени волосинку заризати дитинку» (укр., Зел.ОРМ²:196). О детях, умерших на Троицкой неделе, в Полесье говорили, что их «забрали с собой русалки». Жители Харьковской губ. верили, что Р. (будучи душами умерших девушек) преследовали своих матерей, если те не поминали их в Троицкую субботу: «Впиймавши свою матір, русалка починае лоскотати її, примовляючи: "За те тебе лоскотала, що мене не поминала!" — і може залоскотати до смерті» (Вор.ЭНН 2:163). Часто считали, что Р. вредят лишь тем, кто нарушал запрет работать в течение Троицкой или Русальной недели: «на того они нападают вьяе или во сне и мучат, именно лоскочат (щекочут), шипалют, кусают, водят в житах, болотах и заставляют с собою танцевать...» (чернигов., ЭС 1853/1:326).

Реже сообщалось, что Р. «можуть хозобою наградыты» или калечат людей (например переставляют голову лицом назад). В некоторых местах верили, что Р. пугают человека «кого испугают, у того случится лихорадка (воронезж., Влас.РС:462). В одном из рассказов (1817 г.) рассказов, записанном в Могилевской губ., Р. на Русальной неделе в лес качались на деревьях, зазывая путников покачаться вместе с ними. Того, кто решался приблизиться к ним, ждало несчастье: Р. строили страшные гримасы, от чего тут же искажались лица людей, видевших это (Dziennik Wileński Wilno, 1817/3:403).

Вместе с тем, бытуют представления о безвредности Р.: «Они поганого ничего не зробилять, поховаюцца — чоловік их не баць (гомел.); «як побачит хто русалку — щасливый буде, в торговле буде хорошо» (чернигов.); «русалки не робили никак перешкоды» (ровен.)

Привычные занятия, призрастия. По поверьям, Р. любят раскачиваться колыхаться на растениях или в воде на волнах. «на берозе катаецца», «на деревьях колыхуться», «по жыту подкальхиваюцца», делают «арели» (качели) и раскачиваются на них. Они поют и танцуют, водят хороводы, приходят на звуки пастушья свирели. При этом слышится громкий крик, визг, гудение, смех, хлопанье в ладоши. Бежая по ржи, Р. собирают цветы и вяжут себе венки. Любят расчесывать свои длинные волосы, сидя на берегу реки и озер. Обнаруживая пристрастие к пряде, пряде и тканью, приходят в дом к тем, кто не соблюдает запрет на ткацкие работы в течение Русальной недели, и начинают там прясть (полес.). В Полесье популярны рассказы о Р., которая, придя на Русальной неделе, осталась в доме целый год, сидела молча за печью, ничего не пила, не ела, а питалась лишь паром от горячей пищи, а когда вновь наступила Русальная неделя и появились русалки, она вдруг захлопала в ладоши и с криком: «Наши идут! Наши идут!» — исчезла (Сумская обл., НССУ:133).

Русалкам приписываются нравоучительные реплики и запретительные формулы, адресованные человеку. При встрече с людьми Р. якобы припевала: «Не тры ножка об ножку, и не сей муки на дижку, и не держы лопаты ў хаты, бо буде важко конаты!» или «Не кладите хлеб на дижку, бо не буде спору» (Полес., Озерск) или: «Не сей муки над дэжэю, не ложыся над межэю, не печи хлеба

на листу, бо будеш бачити беду!» (ПА, житомир., Журба).

Защитой от Р. (как и от другой нечистой силы) служили молитвы, закрещивание, железные предметы, растения-обереги, словесные формулы. По белорусским поверьям, надо было носить при себе иголку, чтобы при встрече с русалками уколоть одну из них, тогда все они разбегутся в разные стороны. Непреодолимым препятствием для Р. считался круг, начертанный ножом на земле; внутри него человек должен был лечь лицом вниз и оставаться неподвижным (укр. чернигов.). От Р. можно было отмахнуться вальком для стирки белья (рус. тул.), можно было отогнать ее, ударив ее тень (рус. брян.). Самым действенным оберегом от Р. считалась **попынь** (или крапива, любисток, чеснок), которую следовало носить при себе весь «русальный» период. Столкнувшись с Р., стоит лишь сказать: «Попынь!», как он тут же убежит, так как не любят этого растения (укр. харьков.). Иногда на возглас человека «Попынь!» Р. отвечала: «Прячься под тынь!» — и проходила мимо (РДС:482). Бывало, что Р. и сама спрашивала встречного: «Полин чи петрушка?»; если ответить: «Петрушка!», она воскликнет: «Ти ж моя душа!» — и защекочет до смерти. А на слово «попынь» ответит: «Сама ты згинь!» — и отпустит (Вор.ЗНН 2:162). Убережь от Р. могла также фраза: «Хрен да попынь, плюнь да покинь!» (укр. житомир.). В четверг на Троицкой неделе девушки вплетали себе в косы **попынь**, чтобы не тронули Р. (рус. саратов.), либо накануне Ивана Купалы носили это растение под мышками как предохранительное средство от Р. и ведьм. Проходя мимо опасных «русалочьих» мест, люди приговаривали: «То тобі, Боже, то мені, Боже!», стараясь тем самым разграничить «свое» пространство от «чужого», принадлежащего русалкам (укр. волын.).

Мотив любовной связи Р. с человеком присутствует в рассказах, обнаруживающих следы книжного влияния (Помер.МП:85—86; Вар.КУВ:97—98). В северных и северо-западных районах России записывались истории о Р., которая влюбилась в моряка и сильно тосковала по нему, когда он уехал; родившегося от этой связи ребенка она разорвала надвое и бросила в море (Черп.МРРС:56); в этом сюжете можно усматривать связь с коми-пермяцкими поверьями о «лесной девке». В южнорусских былич-

ках Р. так зачаровывает парня, что он отбивается от дома, теряет покой, бродит возле рек и озер в поисках встречи с Р. и в конце концов либо топится, либо вешается на дереве (калуж., РДС:486). По украинским поверьям, «русалки причаровують перехожих, а потім залоскочують до смерті» (волын., НССУ:134).

Литературно-поэтический образ Р. (водяной красавицы с рыбьим хвостом), вошедший во многие энциклопедии и словари, заметно отличается от одноименного персонажа народной традиции. Источником книжного образа Р. послужили произведения писателей-романтиков XIX в., которые ориентировались прежде всего на образы античной и европейской мифологии (нимфы, наяды, сирены, ундины и др.).

За пределами в.-слав. зоны персонаж, именуемый *русалка*, известен в народной демонологии вост. Польши, сев. Болгарии, частично — вост. Сербии. В Польше (Люблинское воев.) русалок причисляли к полевым духам; они появлялись в виде молодых «паненок» в белой одежде, с распущенными волосами, резвились в злаковом поле в полуденное время и назывались: *rusalki*, *zytnie panienki*, *zytniczki*. Если девушки умирали на Русальной неделе, то становились «житыми русалками», бегали в ржаном поле, преследовали людей, душили или щекотали их (Peł.PDL:102). В Белостоцком воев. Р. представлялись в образе женщин в длинных платьях с платочками на голове; одни считали их безвредными и даже полезными (духами, оберегающими злаки), другие верили, что «житые русалки» способны защекотать человека до смерти. На землях Вармин и Мазур персонажи с аналогичными характеристиками назывались *zytnie baby*, *majki*. По некоторым поверьям Подлясья, Р. могли выглядеть как страшные старые бабы; они происходили из душ пожилых женщин, погибших «не своей» смертью, и именовались *rusawki*, *kazytki*, *baby wodne* (Вар.КУВ:96—97).

Болг. *русалки* (*русалиш*, *русали*, *русалички*, *русалийки*) и в.-серб. *русале*, *русалија*, по поверьям, появлялись в понедельник (либо в среду, четверг) на Русальной неделе и исчезали через неделю. Они выглядели как девушки в белом, с длинными косами; по свидетельствам из с.-вост. Болгарии, это были души рожениц, умерших во время родов, или женщин-самоубийц. Чаще рассказывали, что Р. приходят «с края света», «издалека», выходят

из воды; любят петь и танцевать; особенно часто их можно видеть в местах обильного цветения растения «росен» (рус. ясенец). В зап. Болгарии верили, что *русалийки* окропляют всходы жита живительной влагой, чтобы усилить их рост (ЕПНДК 1989:63). Вместе с тем на тех, кто нарушает запреты, предписанные для тронцко-русального периода, они насылают трудно излечимые («русальские») болезни. Чтобы защититься от них, нужно иметь при себе полынь. В центральных и южных районах Болгарии аналогичные персонажи именуются *самодивами*. По представлениям жителей района Самоково, русалии — это *самодивы*, которые появляются на Русальной неделе (Георг.БНМ:121).

Обряд «проводы русалки». В южнорусских областях и на востоке украинско-белорусского пограничья по истечении «русальной недели» совершался ритуал символического выпроваживания или изгнания Р. Он назывался *проводы/вождение русалки* или, реже, *палить русалку* (бел. гомел.), *топить русалку* (укр. житомир.), *гнать/прогонять русалку* (рус. рязан.), *хоронить русалку* (рус. рязан., воронеж.), *закопывать русалку* (бел. гомел.), *топтать русалку* (рус. смолен.) и др.

У русских обряд чаще всего происходил в воскресенье **Русальной недели** или в первый день Петровского поста. В некоторых местах русалок «провожали» в Клепальную субботу накануне Троицы (тул.), в Духов день (астрахан.), во вторник на Русальной неделе (рязан.), в день заговенья на Петров пост (саратов., рязан.). В вост. Полесье ритуал приурочен к первому понедельнику Петрова поста (*Русальный понедельник. Розыгрыш. Русальный день. Русалка*) либо к кануну дня Ивана Купалы.

Обряд представляет собой шествие по селу или выход за пределы села группы участников, которые сопровождают ряженого, именуемого русалкой (см. **Водить, вождение ряженого**). В ряде случаев водили две-три «русалки» либо пару «Русалка и Русалим»; иногда рядились все участники шествия, тогда они ходили по селу беспорядочной толпой.

На роль «русалки» избирались девушка-сирота или «дзёўка, ў яког бацька нема» (гомел.); высокая, статная, длинноволосая (полес.); любая девка, которая согласится (чернигов.); самая бойкая и веселая из баб (рязан.). Русалку завешивали зеленью — ветками деревьев, травой, цветами, венками, часто

так, что не видно было ни одежды, ни лица. В других случаях ее одевали в праздничную одежду или водили в наряде невесты (бел. платье, венок, фата).

В южнорусских областях «русалку» рвали в лохмотья, чернили лицо сажей, распушенные волосы перекидывали на лицо, закрывая его. Иногда она появлялась верхом на кочере с помелом в руках (рязан.). Характерной чертой ряжения у русских были белые холщевые неподпоясанные рубахи, а также перереживание в одежду лиц противоположного пола. В Воронежской, Нижегородской, Пензенской, Саратовской, Астраханской и Пермской обл. в роли «русалки» выступала пара ряженных мужчин, носивших чучело коза (см. «Кобыла»).

Главной целью обряда считалось выведение «русалки» за пределы села. Ее вели в ряженое поле, на кладбище, к реке, к лесу или «за село «на шлях», «к мосту» и т. п. Там «русалку» символически уничтожали или прогоняли: толкали в жито, к костру, в воду, снимали с нее венки и другие атрибуты ряженья, бросали в воду, в огонь, в поле, за кладбищенскую ограду, забрасывали на дерево, и все участники быстро убегали обратно в село с криками «Русалка догонит, защекочет!» Если вместе ряженого носили соломенное чучело, именуемое *русалкой*, то в завершение обряда чучело разрывали на части, сжигали, топили и т. п. В Воронежской обл. чучело символически хоронили: клали его на палки, неся четыре человека, все остальные шли следом и говорили как по покойнику. Русалку несли в рожь и тич оставляли.

Во многих местах обряд сопровождался играми, погоней друг за другом, жжением костров, перепрыгиванием через огонь, обливанием водой, пением «русальных» или «тронцких» песен и т. п.

Лит.: Виноградова Л. Н. Что мы знаем о русалках? // ЖС 1994/4:28—31; Она же. Русалка в обрядах и верованиях славян // ИСФБХ 1997/1:39—52; Vinogradova L. Rusalka / EM2004/11:925—929; Дынин В. И. Русская демонология: Опыт выделения локальных типов / ЭО 1993/4:80—82; Беновска-Събкова М. За русалките в българския фолклор // БФ 1991:13—14; Klinger W. Wschodnio-Europejska rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja Grecko-Rzymska // Prace etnologiczne. Lublin. Kraków, 1949; Зеленин Д. К. К вопросу о р-

сдака: Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и у финнов // ЖС 1911/3-4:354-424; Зел. ИТ 1; Слепцова И. С. Из рязанского этнодиалектного словаря: Русалка // ЖС 1996/4:6-8; Аф.ПВ 1:140-141,328,378; 3:122-128,139-152,240-244; Пропп РАП: 92-99; Помер.МП:68-91; Макс.ННКС:63-66; Влас.РС:448-464; РДС:479-490; Ток.РВВН: 87-94; Тол.ЯНК:250-255; Тол.ПНК:99,106,131-132,139,155,173,203,210,212-218; Череп.МРРС:54-57,144-149; РП:463-468,487-492; Крип.РНМП 1:452-458,462-463,470-471; Вин.НД:141-229; Агап.МОСК:340-372; ШЭС:344-347; СМЭС 1:339-343; Паш.КЦВС:55-62; ЖС 1911/3-4:357-406; Бонд.КПОКК:134-136; Ив.НР:46-49,65-73; МНМ 2:390; Лоб.ДПЭ:27-28; Мифы Бацькаўшчыны / Уклад. А. Васілевіч. Мінск, 1994:70-75; Никиф.НЗ:64-67; Ром.БС 3:139-141; Добр.СЭС 4:474-475; Шейн МИБЯ 1/1:190-192,196-198; Fed.LB '75-77; Mosz.PW:172-174; Piet.KDP:185-186; Крач.БЭРС:124-126; НМГ:54-72; Вор.ЗНН 2:159-173; Гнат.НУМ:129-132; Чуб.ТЭСЭ 1:206-207; 3:186-187; Гринч.УН:145-154; Марк.ОПК:80-82; УНВ:114-115,395-396,412-415; НССУ:126-138; Хоб.ГМ:165-166; Зет.KUW:94-101; Рь.РDL:99-105; Pod.WKDP:389-394; Марин.ИП 1:279,632-635,638-639; Георг.БНМ²:150-151.

А. Н. Виноградова

РУСАЛЬНАЯ НЕДЕЛЯ — в народном календаре троицкая, реже — две предшествующие Троице недели; «русальными» могут также называться поминальные дни накануне Троицы, отдельные дни троицкой недели, Преполовение Пятидесятницы (среда на четвертой неделе после Пасхи).

Хрононимы на **rusal-* (*rusadl-*)/*rusan-*/*rusalk-* известны у балканских славян, на Карпатах, в Полесье, на Украине и в западнорусских областях, а также в Пооцье и на Среднем Поволжье. Отсутствие или редукция подобных хрононимов в центральных и южных районах Правобережной Украины и у гудулов, а главное — на севере и западе славянского мира (поляки, кашубы, чехи, мораване, лужичане, белорусы, Рус. Север) указывает на южноевропейские истоки всей «русальской» традиции. Различия между балкано-карпатской и восточнославянской зонами касаются лишь конкретных дней недели, называемых «русальными». Если на Балканах и Карпатах

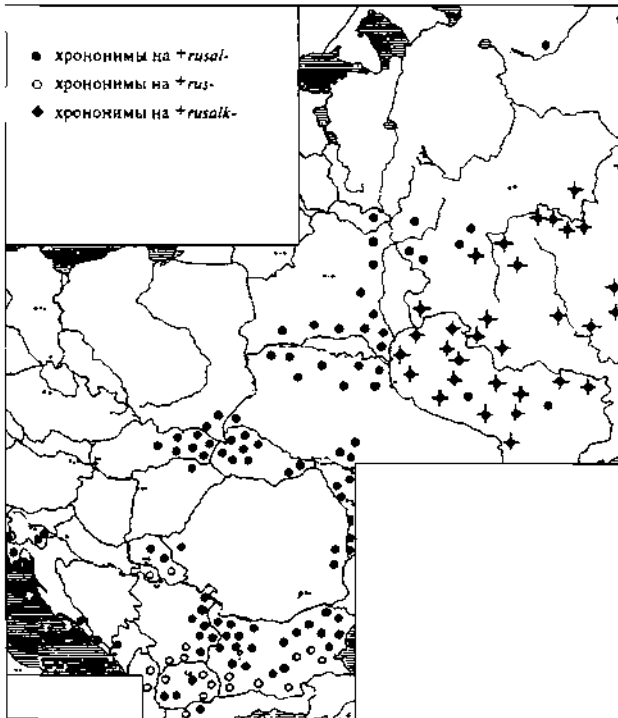
это среда и/или пятница, то у вост. славян — почти всегда четверг, что, видимо, связано с особым почитанием пасхального и троицкого четвергов и их особой отмеченностью в календаре восточных славян (ср. *Навский четверг*, *Навская Троица*).

Хрононимы. У юж. славян наиболее многочисленны хрононимы с корнем **rusal-*/**rusan-*. В Болгарии хрононимы на **rusal-* охватывают значительную часть западной, центральной и восточной Болгарии (за исключением южных, граничащих с Грецией, районов), ср. болг. *Русалска(та) неделя*, *Русалската неделя*, *Русална(та) неделя* 'троицкая неделя', *Ле(и)сарска(та) неделя* 'неделя, начинающаяся в среду после Троицы'; *Русалийската неделя* 'вероятно, воскресенье или неделя после Вознесения', *Русарската неделя*, *Русалимски празници*, *Русаля*, *Росаля* 'то же'; *Русаля* 'период после Вознесения', а также отдельные дни на троицкой неделе: *Първа Русаля* 'день св. Троицы', *Русалски петак*, *Русалин петък*, *Русалската сряда*, *Русалскиот петък*, *Русалска ср(е)яда*; задушницы в канун Русальной недели: *Русалска задушница*, *Ру(и)салката задушие*, *Русалното одуше*; *Русалски месец* (сев.-зап. Болгария) 'июнь' и др. В Македонии известен хрононим *Русалка с(т)реда*, *Рус'лна среда*, относящийся к Преполовению Пятидесятницы. В Сербии, а также на юге Далмации и в Истрии встречаются хрононимы: *Русалница*, *Русалијска неделя*, *Русална неделя*, *Rusalna nedelja*, *Русана неделя*, *Русна неделя*, *Rusalī*, *Rusalje(a)* 'троицкая неделя'; *Русно време*, *Средорусна неделя* (Гружа) 'отрезки времени, приходящиеся на троицкий период; оба с неясным значением', а также *Русални петак*, *св. Петка Русална*, *Русани петак* 'пятница на троицкой неделе'; *Русана среда* 'Преполовение'. Аналогичные хрононимы встречаются в Истрии: *Русале*, и в Прекмурье (Словения): *Risalī*, *Risalski svetki* 'неделя после Пятидесятницы'.

Хрононимы на **rus-* известны в значительно меньшем числе; они есть в Болгарии (в основном на юге) и Македонии, а для Сербии нехарактерны; не встречаются они также ни у восточных, ни у западных славян. Они почти всегда означают Преполовение Пятидесятницы: ср. болг. *Руса(та) с(т)ре(я)да*; макед. *Света Руса*, *Руса среда*, воеводин. *Средоруса*, макед. *Руса среда* 'первая среда по Пасхе'.

На Карпатах и у зап. славян хрононимы на **rusal-* (*rusadl-*) / *rusan-* известны почти исключительно в карпатском ареале и примыкающих к нему этнодиалектных зонах (Закарпатье, лемки, бойки, русины, вост. и юж. Словакия, ю.-вост. Польша), но при этом отсутствуют у гуцулов, ср.: словац. *Rusa(de)lné sviatky*, *Rusa(d)lá*, *Rusadle* 'духовские праздники', *Rusadlá* 'день после Вознесения'; *Rusadla* 'то же', *Rusadle* 'то же', *Rusadclny piatek* 'Русальная (троицкая) пятница', *Rusadla* 'троицкая неделя' (русины в Воеводине),

У вост. славян известны хрононимы с корнем **rusal*, ср. *Русавны тыждэ*, *Русальная неделя*, *Русальны(й) тыждэ*, *Ру(о)сальница*, *Русавница*, *Русальниці* (з.-укр.) 'обычно — троицкая неделя, режне-неделя перед Троицей', ср. также смолен. *Русальница* 'две недели цветения жита'. Хрононим известен в украинском и белорусском Полесье, а также в западнорусских областях. На остальной территории — Левобережье Украины, Брянщина, восточная Гомельщина, южнорусские области, Поочье, Поволжье, с-



Хрононимы на **rusal-* / **rusan-* / **rus-*.

Сост. Т. А. Агапкина

Matka Boska Rusanna 'Благовещение' (ново-сондец.), *Rusala* 'Зеленые святки' (лемки, лемковско-бойковское пограничье), *Русаў-ный тыждэ* 'неделя перед Зелеными святками', *Русаўна пятница*, *Русалья* 'пятница перед Зелеными святками' (бойки), *Русалиї*, *Русаўна пятница* 'то же' (украинцы Закарпатья), *Русали* 'первый понедельник Петрова поста' (украинцы Подолии), *Русаля* (Верчанский окр.). Среди словаков Венгрии известно также название духовских праздников *Rizfelce* как славянская калька латинского термина.

части Рус. Север — преобладают хрононимы, производные от **rusalk-*, т. е. мотивированные названием демонического персонажа или ритуального чучела (*русалка*), известных в мифологии и обрядности троицко-петровского цикла (см. в ст. **Русалка**). Хрононимы с корнем **rusalk-* обычно обозначают не неделю, а отдельные дни троицкого цикла, чаще всего троицкий четверг и первый понедельник Петровского поста, иногда неделю и отдельные дни недели перед Троицей. Ср.: полес., укр. левобереж. *Русалчин* (*Росавчин*) *Великдень*.

Русалкина Паска, Русалчин Четверг, смолен. *Русалочин Великдень* (ср. также полтав. *Лескотарчын Великдень, Мавский Великдень*) 'троицкий четверг', курск. *Русалкин Великдень*, а также: полес., рязан., поволж. *Русалка, Русалки, Русалкино заговенье* 'понеделник после троицкой недели', рязан. *Русалочная неделя* 'троицкая неделя', вологод. *Русалка* 'Семик'. Восточнославянский (преимущественно украинский) хрононим «Русалчин Великдень» фактически продолжается в направлении на юго-восток обширный восточнороманско-восточнославянский ареал, где известны хрононимы, построенные по семантической модели «Пасха мертвых» (навий, рахманов, русалок) и аналогичен хрононимам типа «Рахманский Великдень», «Навский Великдень», «Мертвых Великдень».

Основные аспекты мифологии «русальского» периода. Троицкая (Русальная) неделя и у южных, и у восточных славян является ядром всего троицко-купальско-петровского цикла. Она завершает весьма протяженный период, связываемый в мифологии весеннего цикла с пребыванием на земле, среди живых, душ предков. В духовскую субботу отмечаются общие для всех православных славян поминки по умершим, символизирующие уход душ в места их вечного пристанища. После этого в календаре восточных славян (особенно в украинско-белорусском регионе) наступает время «заложных» (нечистых) поповников (главным образом умерших девушек и малолетних детей), появляющихся на земле «оттого света» на короткий период троицкой (т.е. Русальной) недели. Именно этим внутренне мотивирован хрононим «Русалчин Великдень», означающий период временного искрещения русалок (ср. другое название русального четверга — *Навская Троица*, также имеющее поминальную семантику). По завершении Русальной недели русалки покидают землю и возвращаются на «тот свет», что где-где отмечается обрядом «проводов (удачения, изгнания) русалки». У южных славян (правда, на весьма ограниченной территории) Р.н. также оказывается временем появления неких духов (эмфологических существ), называемых, как и сам период, *Русалье, Русали* и др. См. *Русалии, Русалка*.

У вост. славян и в балканославянских традициях троицкий («русальный») период тесно сопряжен с метеорологической тематикой. На это время приходится огромное количество

запретов, установлений и магических практик, направленных на предупреждение засухи, бурь и градобития, а также на вызывание дождя. У всех славян основным эпизодом этого календарного периода было обрядное зеленю элементов культурного пространства (домов, хозяйственных построек, улиц, церквей, кладбищ, полей, загонов для скота и самого скота и т. д.), получавшее разные толкования, не всегда имеющие отношение к русальям.

Троицкая (Русальная) неделя, завершающая собой весенний цикл, воспринималась как время опасное и неблагоприятное, сопряженное с необходимостью соблюдения множества календарных запретов, а также с проводными ритуалами (ср. обряды типа «проводов весны», приходящиеся на конец троицкой недели). Запреты предостерегали людей от совершения тех действий, которые могли бы привести к появлению неудачного потомства у скота и домашней птицы, неудачных овощей, фруктов и других культурных растений. Нельзя было сажать кур на яйца, сводить скот, что-либо сажать или сеять. Считалось опасным быть зачатым, родиться или умереть в это время. Болгары верили, что человек, умерший на Р.н., склонен к реинкарнации и может превратиться в вампира; зачатый в это время обречен быть парализованным; у вост. славян девушки, родившиеся и умершие на Р.н., могли превратиться в русалок. В течение Р.н. возбранялось заниматься кручением, плетением, витьем, рубкой, стрижкой и т. п., поскольку это могло вызвать рождение «неправильного» потомства. Белорусы Витебщины считали, что у супругов, работающих на Вознесение и Троицу, родится шести- или семипалое дитя; на Смоленщине запрещалось резать, сечь и рубить дрова, вить веревки и плести корзины, иначе у ребенка были бы изуродованы губы и «защита» попка. Гуцулы не допускали шитья на Зеленых святках, полагая, что в противном случае в дом вползет змея, которая укусит человека. На Полтавщине в течение троицкой недели избегали пропалывать свеклу, считая, что иначе впоследствии в борщ попадет жаба или мышь; белорусы остерегались строить дом в период между Духовым и Петровым днями, поскольку в нем непременно завелся бы таракан и клопы.

Лит.: Агап.МОСК (по указ).

Т. А. Агапкина

РУТА (*Ruta graveolens* L.) — растение с острым запахом, символ девичества, чистоты, употребляется в чарах и любовной магии; вместе с тем, горький вкус и ядовитость растения создают образ печали и скорби, горькой доли. Р. часто фигурирует в паре с мятой в семейных (крестины, свадьба, похороны) и календарных обрядах в качестве оберега.

Свадебный венок из Р., как правило, носила невеста (бел., укр., пол., словац., луж.), его вешали на свадебное деревце (в.-пол., Мазовше). Иногда венок из руты полагалось надевать жениху на шапку (бел. гроднен.); Р. могла присутствовать в свадебных венках и жениха, и невесты (луж.). Руту обвивали саблю или меч — атрибут свадебного обряда, связанный с мотивом добывания невесты (укр.); сваты украшали себя руту и розмарином (хорв., Славония). Вместе с тем, она могла быть знаком «нечестности» невесты: в этом случае свадебные гости сбрасывали с каравая, посуды, чепца **калину**, уничтожали ее, а на ее место клали руту или хвою (пол., укр. Хелм, Kolb.DW 33:210, 212).

На крестины повитуха приходила в дом новорожденного с веткой зеленой Р. и ударяла ею тех, кого выбрали в крестные (лужичане-католики). На крестинном обеде баба, обходя всех гостей, одаривала их букетиками Р. или барвинка (укр., ровен.).

В похоронном обряде Р. вместе с другими растениями, освященными в праздник Успения Богородицы, клали в воду, которой обмывали покойника (Великопольша), из Р. плели венки для умерших (пол.). Венок из Р. клали в гроб неженатому парню (бел. витеб.), Р. и мяту вкладывали в подушку покойника (полес.). Р. сажали на могилах молодых людей (серб.).

Р. использовалась в календарных обрядах: ею украшали венок избранной на Зеленые Святки королевы (пол., Мазовше); девушки плели венки из Р. и др. растений (любисток, полынь, мята, базилик) в канун Ивана Купалы (укр. полтав.); Р. и венки из нее и других растений освящали в праздник **Божьего тела** (пол., чеш.), в день Маккавеев (1/14.VIII) (укр.). Пучок Р. употреблялся в качестве кропила (пол.). В Духов день молящиеся в церкви устилали пол руту, полынью, листьями ореха и др., а потом всю зелень собирали и хранили, полагая, что она оберегает дом от насекомых (болг.). Р. смешивали с другими травами и делали отвар для уничтожения блох (ст.-чеш. рукописи).

Чтобы узнать свою судьбу, девушки веной сеяли Р. и примечали: чья раньше расцвтет, та скорее выйдет замуж (бел. витеб.); ветку Р. клали под одно из трех блюдец-та, которая найдет ее, скоро будет играть свадьбу (луж.).

Р. надеялась а потропейной смий. Она защищала от урока и чар (болг.); Р. скотил и ладаном, зашитая в подушки, спасала от ночных кошмаров (полес. ровен.); роженщи давали съесть истолченную Р., чтобы им не навредила **лехуси** (злые демоны) (болг.). Освященная Р. в венках охраняла от мольбы (пол.), ее клали в купель новорожденного младенца вместе с мятой, чистотелом и др. травами, собранными в Иванов день или в Маккавеев (укр., бел.); Р. клали в пеленки ребенка, зная, что **вештица** не любит запах Р. (серб.); чтобы уберечь ребенка от вештицы, советовали напоить его святой водой, в которой лежала срезанная крест-накрест Р. Ее носили дети от глаза и испуга (серб., болг.). Свадебный венок из Р. был не только украшением, но и средством защиты невесты от порчи. В Хорватии, чтобы нейтрализовать негативное воздействие ведьмы, носили Р. при себе, вешали ее на церковные врата в Сочечаник. Р., запеченную в оплутки, в ночь под Рождество клали в ясли (пол., Пиньчов), давали коровам кусок каши с веткой Р. (чеш.), чтобы охранить их от ведьмы. В полесской быличках Р. и тоя, вплетенные в косы, спасают девушку от черта («Кобы тебе не рута, а тоя, ты была бы деўка моя» — ПА, гомел. Вел. Бор), а вдову — от визитов мужа-покойника (ПА, гомел., Стодоличи).

Р. в фольклоре. Чаще всего Р. присутствует в украинской, белорусской, польской свадебной поэзии, а также в веснянках и коломыйках. В полесской песне мать, расставшись с дочерью, печалится, что Р. и мята без нее завянут, а дочь просит поливать цветы, когда ее не станет (ПА, укр. житомир.). В белорусской песне девушке, сохранившей чистоту до свадьбы, мать разрешает взять Р. и посадить у мужа под окном (Вяс.п. 5:9). В украинских песнях девушки рвут Р., калину, барвинка (покут., херсон.); на могиле брата сажают Р., чтобы его вспоминала его любимая (укр. покут. Kolb.DW 30:222, № 411). Увядающая, вырванная, скошенная, помятая, растоптанная Р. обозначает утрату девственности. Ср. русскую песню, записанную на Дону: «Не топыты, детинушка, моей руты-мяты» (Костомаров).

ров Н.И. Об историческом значении русской народной поэзии. Харьков, 1843:30).

Р. упоминается и как приворотное зелье. В гуцульской колодышке девушка дает парню пирог с Р., чтобы приворожить его (Болг.НЛУ:65). В балладе обманутая девушка угощает парня пирогом с запеченными в нем Р. и змеей (укр. покут., Kolb.DW 30:42, № 50). В польских купальских песнях Р., сгорая в костре, вызывает злобный крик ведьмы, что подтверждает действенность Р. в борьбе с нечистой силой.

В лечебно-профилактической практике Р. использовалась (в комплексе с другими лекарственными травами) при разных болезнях: ревматизме, кашле (о.-слав.), простуде. Свежая, мелко нарезанная Р. помогла при ослаблении зрения (укр., словац., чеш., хорв., серб.); к голове прикладывали Р., настоянную в розовой воде, для усиления памяти (чеш.); отвар листьев Р. помогал при астме (болг., серб., чеш.); сок Р. пили при малярии, лихорадке (болг.), им лечили истерию (укр.), при падучей мазали за ушами и шею (серб.); запах Р. останавливал кровотечение из носа (словац.); руту использовали как abortивное средство (укр., з.-слав.).

Р. служила противоядием при укусе змеи, ядовитого паука (серб.). Отправляясь в лес, читали заговор, в котором Р. упоминается как защитник от змеи и паука (Далмация). В польском свидетельстве XVI в. руте приписывается способность победить василиска: если обожить все тело руты так, чтобы не было видно голого места, можно убить василиска, не навредив себе (Nowiński M. Dzieje urzugi i roślin leczniczych. Warszawa, 1980:106).

Лит.: Цивьян Т. В. Заметки по балто-славянскому мифологическому гербарии: рута // БСИ. 1987. М., 1989:69–73; БНЕ:73,74,75; КОО 1:212,215; РР:53; Никиф.ППП:54; Fed.LB 1:331; Болг.НЛУ:38,64; КС 1890/31:202, № 14; Курочкин // ООФ:146,147; УНВ:233; Чуб.ТЭСЭ 4:262,660; ПА; Bieg.KOM:124,156,164,477,487; Bystr.SOR:118; KLV:527; Kolb.DW 29:27; 30:42, 222; 59:84; Wysoczański // JK 2001/16:79; ZWAK 1877/1:91; 1889/13:166; Dvor.KSL:102,109,148; ČL 1901/9:340; 1904/13:109; 1907/16:251; Húsek HMS:313; Mor.MR:6; БХ:317; Треб.ПДСК:155; Чаж.РВБ:211; Mod.LMS:193; БНМ:373; Георг.БНМ:121; Марин.НВ:57,428; Соф.:178,183,187.

В. В. Усачева

РЫБА — животное, связанное с водной стихией и наделяемое хтонической символикой.

Отсутствие голоса у Р., воспринимаемое как немота, определяет запрет кормить ею детей, пока они не научатся говорить, иначе они долго будут немые. Немота как признак мира мертвых играет существенную роль в представлениях о Р. как о душах — не только душах умерших, но и душах детей, еще не появившихся на свет. Поэтому Р. связана как со смертью, так и с рождением. Представление о душе в обложке Р. отражено в сказочном и песенном сюжетах о том, как бездетная царица, съев рыбку, рождает ребенка (укр., серб. и др.). Женщине сон о Р. мог сулить беременность (бел., укр.). У лужичан появление на свет детей объясняли тем, что «водяная мать» вылавливает из глубокого омута их души в виде Р. С Р. как символом рождения и новой жизни, получающим воплощение и в христианской традиции, прежде всего в «рыбной» метафорике Христа, связано широко распространенное у славян употребление Р. как обрядового блюда в Рождественский сочельник, а также мотив Р. на пасхальных писанках, например гуцульских или болгарских. Связь Р. с душами умерших, находящимися на «том свете», представлена в белорусской загадке о Р.: «На тым свете жывый, а на гетым мяртвый» (Ром.БС 2:327). Украинцы Буковины представляли царство мертвых как страну блаженных «рахманов» — наполовину людей, наполовину рыб. Р., увиденную во сне, принимали иногда за знак близкой смерти (укр. ровен.). Не случайно Р. использовалась и в качестве поминального блюда.

Сны о Р. как обитательнице земных вод часто толкуются в народной традиции как предвестие дождя (влаги небесной) или слез (влаги человеческой). С водной символикой Р. связан чешский обычай бросать рыбы кости, оставшиеся от рождественского ужина, в колодец, чтобы он не пересыхал.

Как водяное существо с холодной кровью Р. способна охладить или загасить жар. Поэтому рыбой лечили горячку: давали больному съесть рыбку, извлеченную из внутренностей щуки (волын., люблин.), окуривали его рыбьими костями с рождественского стола (тернопол.), прикладывали к ступням ног половинки линя (серада.). В народных толкованиях снов Р. как холоднокровное животное могла предвещать стужу (гуцул., макед.).

Хозяином Р. и «рыбным пастухом» считают **водяного**. Он перегоняет стада Р. из одних озер и рек в другие, охраняет их, заключает с рыбаками договор о Р. и помогает им в ловле. Но если его рассердить, он непустит Р. в сети, спутает и порвет невод, накажет за ловлю Р. ночью. Водяной и сам может появляться в облике Р., например, щуки (с.-рус.), сома или осетра (рус., укр., пол.). У сербов Лесковацкой Моравы существует представление о рыбьем царе (*рибли цар*), который ведет рыб на нерест.

В роли покровителей рыб и **рыболовства** выступают некоторые святые: апостол Петр (рус.), Алексей — человек Божий (бел.), св. Николай (болг.).

В фольклорных текстах образ Р. обычно наделяется женской символикой. В русских свадебных песнях Р., пойманная в сети, символизирует невесту, а жених изображается рыбаком. Образ девушки-рыбки присутствует и в лирических песнях.

В народных поверьях и в фольклоре Р. чаще представлены собирательно. Лишь некоторые виды Р. выступают как самостоятельные персонажи. Так, на лбу щуки якобы запечатлены крест и копье, которым был пронзен распятый Христос (пол., чеш., хорв.). Пчеловоды клали щуку под освященную пасху, растрепали лобную кость щуки и, смешав с медом, закармливали ею пчел (воронеж.). Острые щучьи зубы обладают отвращающим действием. Поэтому у русских челюсть от первой пойманной щуки вешали над входом в дом для оберега от всякого зла, а хребтовые кости — в воротах для предохранения от павальных болезней. Щучьи кости носили при себе, чтобы летом не укусила змея. Для оберега скота щучью голову вешали в печную трубу и при первом выгоне скота подкладывали под ноги корове, чтобы она переступила через нее (гомел.).

Существует легенда о происхождении камбалы. Когда архангел Гавриил возвестил Пресвятой Деве, что от нее родится Спаситель, она сказала, что готова будет поверить этому, если оживет Р., один бок у которой был уже съеден. В ту же минуту Р. ожила. Так появилась на свет однобокая камбала (укр.). Согласно другой легенде, камбала узнала, что Р. выбрала себе королем селедку, и так скривила рот, что он навсегда остался кривым (пол. помор.).

Два черных пятна на жабрах трески считают следами пальцев апостола Петра, ко-

торый вынимал у нее изо рта монету для улыбки подати. Западные украинцы показывают эту «рыбу с грошом», выловленную св. Петром на звездном небе.

Согласно нижегородскому преданию, на дне реки Суры обитает стерляжий царь. В лунные ночи на прибрежном камне его жена — водяная русалка чешет свои земные волосы, а стерляжий царь плещется рядом и трется о ее бедую ногу. Если рыба увидит их, ни одной стерляди ему уже не поймать.

Карп у болгар посвящен св. Николаю и являлся ритуальным блюдом в его день (6.XII). Согласно легенде, когда во время бури волны пробили дно лодки св. Николаю, он схватил из воды карпа и заткнул им пробоину. С тех пор существует обычай жертвовать св. Николаю карпа в Николин день: голову и правый бок печеного карпа раздавали перед церковью, носящей имя святого. Крестовидной костью из головы карпа оберегали детей от дурного глаза, избавляли от бессонницы, заговаривали опухоли. Хорваты утверждали, что на голове карпа изображена Богоматерь с младенцем Иисусом. В вост. Сербии и зап. Болгарии верили, что сорокалетний или столетний карп превращается в летающего **вмея**.

Чехонь у русских называют **бешеной рыбой**, верят, что съевший ее станет безумным, и связывают ее появление с падением скота.

Поганой, несъедобной, **чертовой рыбой**, **чертовой лошадей** считают иногда и сома. Поверья о котором распространены в отдельных локальных традициях (в частности, на Дону). Верят, что водяной имеет облик сома (рус., укр. карпат.; малопол.) или ездит на нем верхом, как на коне, что сом приносит водяному утопленников (рус.). Сом называют, как водяного, **хозяином**, **дядей** (на Днепре). пугают им детей (полес.).

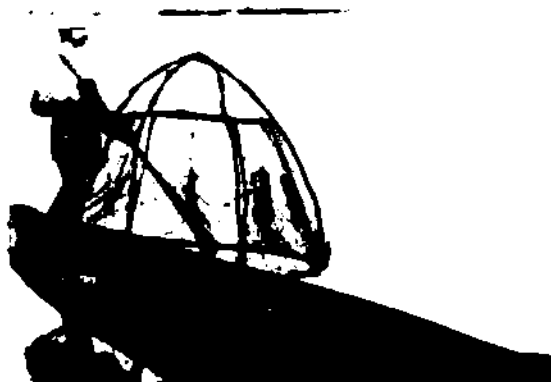
К Р. иногда относят головастика (укр. *циганська риба*). Книжное происхождение имеют представления о мифической чудовищной Р. ките. Змеевидные Р. угорь и **вьюн** причисляются к гадам и считаются погаными и нечистыми.

Лит.: Гуря СЖ:369–372,746–758.

А. В. Гуря

РЫБОЛОВСТВО — область мужской хозяйственной деятельности. Обладает собственной субкультурой: обрядовой и магической практикой (прежде всего разветвленным комплексом оберегов, запретов и примет, касающихся лова и рыболовных снастей), особыми демонологическими представлениями и фольклором (рыбацкие рассказы и анекдоты, былички, молитвы, заговоры, заклинания, напутствия, приветствия), рыбацкой терминологией, фразеологией и социолектом (сленгом), определенными нормами поведения, специфическими жестами, мимикой и другими невербальными средствами выражения эмоций

рыбную ловлю призывали в помощь св. Петра, бывшего рыбаком, св. Войцеха, имевшего свою лодку и рыбацкие снасти, и св. Антония Падуанского, читавшего проповедь рыбакам (августов.). В польском Поморье рыбацкая артель после удачного возвращения с опасного морского промысла жертвовала на «хлеб св. Антония». У кашубов каждая артель праздновала вместе с другими рыбаками день своего патрона: св. Петра, Павла, Антония, ап. Иоанна, Миханла, Роха, Иосифа, Розалии, Агафьи, Варвары. Верили, что св. Варвара спасает рыбаков от смерти в случае опасности, и в ее день (4.XII) не смели



Рыбак-полешук на озере Нобель (Пинский пов.).
Фото С. Бохнига, 1929 г.

(удивления, уважения, восхищения, зависти, насмешек, иронии и т. п.). В районах морского и озерного промысла Р. представляло собой семейную традицию, передаваемую по наследству, и часто имело артельную организацию. Как и некоторые другие виды профессиональной деятельности, Р. нередко наделялось чертами сакральности, а рыбак воспринимался как обладатель тайных знаний, общающийся с нечистой силой.

Главным покровителем Р. у вост. и зап. славян был св. Петр, которому молились о ловле рыбы. К Петрову дню был приурочен праздник рыбаков (с.-рус., кашуб.), «на щасце Петрово» рыбаки заговаривали невод перед ловлей (витеб.). «Заведателем» рыбой считали также Алексея — человека Божия, переплывшего море в решетке (бел.); в его день (17.III) пряли несколько ниток для сети, чтобы рыба ловилась (чернигов.). Рыбаки с.-вост. Польши перед отправлением на

выходить в море (пол. помор.). В Болгарии и у других юж. славян рыбаки почитали своим главным патроном св. Николая. Ему приписывали занятие рыболовством (хасков.), считали его владыкой рек и морей и спасателем во время бури, бросали ему хлеб, чтобы умилиловать морскую стихию (варнен.), жертвовали ему карпа — «слугу» этого святого (казанлык.). Болгарские рыбаки юж. Черноморья почитали также св. Фанурия, верили, что он указывает им, где ловится рыба. Для успеха в ловле жены рыбаков пекли в честь этого святого лепешку *фанеропиту* с орехами и медом, которую давали откусить каждому рыбаку или тайком прятали в рыбацкой лодке.

Центральное место в рыбацкой демонологии занимает *водяной*. Водяной заключал с рыбаками договор о рыбе (архангел., харьков.), одалживал им деньги (чеш.), приходил на свадьбы (чеш., з.-бел.), «пас» рыбу (в.-слав., подляс.), перегонял ее

из озера в озеро (рус., э.-бел.), вел на нерест (серб.), помогал рыбаку выловить много рыбы (рус., бел., чеш., хорв.), но мог и запереть стадо рыб в определенном месте озера (витеб.), спутать сеть (хорв.), не нагнать в нее рыбу (вологод.), разрезать матицу невода и выпустить рыбу (витеб.), наказать за ловлю рыбы ночью (тамбов., гроднен.). Чтобы задобрить водяного, ему бросали лапоть или худой сапог с портянкой (с.-рус.), куски хлеба (архангел.) или другой еды (приоб.), лили в воду водку (архангел., ленинград.). Витебские рыбаки верили, что рыба хорошо ловится тогда, когда никто об этом не знает и не сообщит водяному, когда водяной спит или моется в бане. В быличках рыбаки специально топят баню, чтобы заманить туда водяного, подслушивают разговор водяного, сидящего на печи (витеб.). Отпугнуть водяного можно угрозой: «Камень тебе в башку» (олонец.).

Рыбаки верили также в существование рыб-проводников (вожак, часовых, разведчиков), которые выводят свое стадо из невода (гроднен., пол. сувалк.), в жертву, забираемую себе озером (бел. витеб., великопол.), которое не замерзает, пока в нем кто-то не утонет (минск.). Рыбак тоже мог стать жертвой водяного за свою связь с ним (э.-серб.). По поверью рыбаков черноморского побережья Болгарии, в каждом рыбацком баркасе обитает невидимый дух *цуми*, который скрипит, шумит, поет, свистит или «циркает» и может предсказать улов: если он слышен в передней части лодки, улов будет богатый, а если на корме — бедный. Там же встречается поверье о хозяйке моря (*кираталаса*, *морска майка*, *морско дете*, *богиня на морето*) в виде женщины с длинными волосами и рыбьим хвостом, которая может предсказывать бурю на море или заставить его утихнуть. Рыбаки почитали ее и помещали ее резное изображение на носу своих рыбацких шлюпок.

Рыболовецкие обряды и праздники происходили в течение всего календарного года. В мозырском Полесье перед вскрытием рек отмечали *рыбацкае свята*: рыбаки, собравшись вместе, выбирали старшего, который собирал лоскуты одежды утопленников и куски сгнивших гробов, которые каждый рыбак должен был накопить за год и принести с собой, а если не смог запасти, то кидал в шапку главного рыбака несколько копеек. С восходом солнца на месте сбора жгли в костре собранные предметы и его дымом окури-

вали рыболовные снасти. После этого женщины и дети забирали снасти, а мужчины шли в шлюнок. В польском Поморье перед началом рыболовного сезона привозили к церкви новую сеть для освящения.

У рыбаков Варны при открытии рыболовного сезона капитан резал на носу судна первую пойманную рыбу и ее кровью обмазывал лицо всему экипажу. При расстановке снастей на море разрезали специально испеченный хлеб, не разделяя кусков, на четыре части, символизировавшие четыре стороны света, вставляли в разрезы монеты, и капитан поворачивал хлеб так, чтобы монеты высыпались в воду. Этот обряд совершался ради обильного улова. При освящении новой лодки хозяин закалывал барана или петуха, а поп совершал водосвятие и перечислял названия рыб, которые должны ловиться. Перед началом рыбной ловли в Болгарии пекли также пирог, который делили между всеми членами семьи. Выход в море, клали сети в лодку самого удачливого рыбака, у которого живы и здоровы дети, хорошая семья и добрый характер. Осенний рыболовный сезон начинался на Воздвижение и продолжался до Николая зимнего. На Воздвижение совершали водосвятие, священник кропил рыбаков святой водой, рыбаки целовали крест и старались первыми окропить святой водой сети и лодку, чтобы иметь самый богатый улов, а бутылку со святой водой хранили у иконы св. Николая. Резали также жертвенное животное, так чтобы кровь его пролилась на носу лодки, и делили его мясо между собой. Такое же жертвоприношение совершали и при укладке первого дерева в основание лодки, а при спуске ее на воду развешивали на счастье бутылку с вином. В конце весеннего и осеннего сезона рыбаки устраивали пирушку — *пайдос* (варнен.).

Петров день отмечали рыбаки на Рус. Севере: варили общий котел ухи на озере и ходили славить св. Петра и Павла (архангел.). В белорусском Полесье с Петровым днем были связаны приметы, касающиеся рыб. У кашубов совершалось торжественное богослужение на водах залива в праздник Петра и Павла. У болгар следующий за Петровым Павлов день (30.VI) пользовался плохой репутацией: в этот день человек мог утонуть, поэтому в этот день не выходили рыбачить в море (варнен.). Рыбаки праздновали **Николу зимнего**, завершавшего осенний рыболовный сезон. Обязательным блюдом в этот день

был *рибник* (рыба в соусе или тесте), иногда также хлеб с изображением св. Николая и его корабля. Улов этого дня рыбаки приносили в жертву св. Николаю, раздавали рыбу во здравие рыбаков и моряков. Последние рыбы (чаще всего карпа) также осмыслялись как жертвоприношение святому. Отведать рыбы должен был каждый участник трапезы, на которую приглашали близких и родственников, а часть обрядовой еды раздавали соседям (болг.). В Варне члены рыбацкой артели устраивали совместную трапезу с песнями и танцами.

В польском Поморье на масленицу в понедельник и вторник собирались вместе шить невод, а когда он был готов, стреляли в бочонок (поплавок) для устрашения ведьмы, чтобы она не мешала в ловле рыбы, окуривали невод освященными травами и прятали его на чердак. Вечером рыбаки пели и танцевали с женщинами, а кто оставался без пары, танцевал с метлой. В канун дня пресв. Богородицы (*Matki Boskiej Szkaplerznej*, 15.VI) совершали паломничество к чудотворному образу Свежеской Божьей Матери с молитвенными просьбами благословения рыбацких неводов. У кашубов в день Ивана Купалы, на который приходилось окончание сезона ловли лосося, жгли костры и оберегались от ведьм; у болгар рыбаки прыгали через костры, разложенные на палубах рыбацких судов. На св. Михаила (29.IX) и в день Божьей Матери Угрей (*Matki Boskiej Wegorzowej*, 7.X) в семьях рыбаков устраивалось угощение угрями (кашуб.). В польском Поморье в Рождественский сочельник пекли печенье в форме рыб и делились угрем вместо облаток, а на Степана (второй день Рождества) вся рыбацкая артель собиралась вместе, чтобы договориться о Р. на предстоящий сезон.

Сибирские рыбаки на Зинновия (30.X) праздновали *Юровую*, отправляясь по Иртышу на ловлю красной рыбы. На Рус. Севере на Андрея (13.XII) рыбаки готовили угощение водяному, чтобы он не отгонял рыбу от рыболовных снастей. На Крещение в Гродненской губ. освящали удочки.

Ритуальные действия со снастями н. Белорусы и поляки верили, что если начать делать сеть в самый большой праздник, то черт будет гнать рыбу (минск.), а леску для удочки лучше всего скручивать во время службы в церкви (вилен.); хотя бы пару петель для будущей сети старались связать в Рождественский сочельник или в пасхальную неде-

лю, тогда черт наградит рыбака удачей в ловле (курпи). Считалось также, что хорошо начинать вязать сеть в день рождения (минск.) и делать это тому, кто родился первым или последним в семье (гроднен.). Особую удачу приносила обыденная сеть (см. **Обыденные предметы**): женщины собирались вместе, пряли нитки и плели ее за один день (вилен.). Веревку к передней части невода привязывали не голыми руками, а через козух или в рукавицах (витеб.). Новую сеть освящали и окуривали (рус., бел.). Удочкам давали имена: Маша, Катя, Саша и т. д. (ленинград.). Для удачи в ловле рыбак на Пасху брал с собой в церковь крючок и, когда священник провозглашал воскресение Христово, рыбак говорил: «А я за вуду вью», «*Ja tam swój kruczek*» [У меня свой крючок] (гроднен.) или «Шчупак на гак» [Щука на крючок] (минск., РМЕ 1947/6:11).

В магических действиях рыбаков используется символика множественности и обилия. Лову рыбы способствовало большое скопление людей: сеть начинали вязать (бел. витеб., пол.) или шли на ловлю (минск.) в базарный день, чтобы рыба собиралась вместе и шла в сеть, как народ на ярмарку; ловили рыбу во время церковной службы или в большой праздник (минск.); начинали вязать сеть из нити, через которую прошла похоронная процессия (минск.); старались добыть кусок веревки от церковного колокола и привязывали ее к сети, чтобы сеть собирала рыбу так же, как колокол собирает прихожан (пол., курпи). Считали, что хорошо делать и осаживать сеть, когда скот гонят с пастбища (минск.). Первую пойманную рыбу обваливали в золе и помещали в костер, веря, что рыбы будет столько, сколько частичек золы в костре, либо давали первую рыбу многолетней женщине, чтобы рыбы ловилось много (болг. ю.-черномор.). В Поозерье вырезали удочку из дерева, растущего в муравейнике, чтобы рыбы была «поўная куча» (бел. витеб.), окуривали муравейником сеть и снасти при первом их использовании или в начале рыболовецкого сезона, «штоб рыба была густа», как «густо жывёт» муравейник (витеб., минск., РМЕ 1947/6:6–7,9,10). Считалось, что леску для удочки лучше всего скручивать, когда снег густо падает (бел. вилен.).

Богатый улов символизируют густые волосы и борода: удачу рыбаку приносит люди черные и лохматые (минск.); встреча с боро-

датами людьми по пути на рыбалку, особенно с попом (так как это «полный человек») и евреем (витеб.); рыбаку с густой бородой потирал бороду первой выловленной рыбой (болг. ю.-черномор.); рыбаки не брились за несколько дней перед выездом на рыбалку (архангел.). То же значение придавалось меху (в случае неудачной ловли рыбак на счастье бросал шапку в матицу сети — пол. помор.) и густой облачности (рыба хорошо ловится в «хмарную» ночь — бел.).

Символика полноты в разных ее значениях представлена следующими действиями и поверьями: сеть старались начать вязать в полнолуние (бел., пол.); при отправлении на рыбалку не мели хату, чтобы удачи было полно, как мусора (гроднен.), рыбак сам закрывал за собой двери дома, чтобы «полно было» (витеб.); по пути на рыбалку неудачу сулила встреча с человеком без ноши, с пустыми ведрами, с пустой телегой (гроднен.), а также с нищим (ненмушым), у которого во избежание неудачи следовало что-либо украсть или отобрать посох и ударить его им (вилен.); при шитье невода особенно опасным считали показывать его нищим (витеб.); напротив, людям, не жалеющим ничего ни себе, ни другим, и любителям выпить особенно велело в изготовлении счастливых сетей (витеб.); во время шитья невода ели хлеб, соль и пили водку, «каб было поўно» (минск.). Вслед рыбакам, отправлявшимся на промысел, бросали поленья и большие палки, чтобы рыба ловилась такой же величины (бел., пол.); богатый улов сулил рыбаку сон о толстом дереве (пол. помор.).

С половым актом как способом добытия богатства (ср. название контуса *братъ товару*) был связан обычай заонежских рыбаков ради богатой добычи в лове совершать контус перед отправлением на длительный промысел: накануне отъезда рыбак в полном молчании совершал его со своей женой в бане, а старик заменял его ритуальным проныриванием между ног жены в предбаннике (олонец.). В Белоруссии подобный обычай отмечен в символической форме: при отправлении на рыбную ловлю рыбак на счастье дотрагивался до голого колена женщины (витеб.); удочку незаметно клали на время под порог в бане, чтобы голые женщины (рус. вилен.) или голые люди вообще (витеб.) переступали через нее; женщины переступали через бредень, чтобы он был счастливым (ви-

лен.). Кроме того, перед первым ловом окуривали сеть от порчи подолом от юбки (минск.), а в случае порчи брали в рот воды и сом и обмывали ею себе лицо, так чтобы вода смилась на кочергу, затем вытирали лицо подолом юбки, а с юбки воду смывали собственной мочой (витеб.). Рыбацкое поверье о том, что присутствие нагих детей во время рыбной ловли приносит удачу в лове (минск.), связано, возможно, с представлениями о рыбах как душах неродившихся детей.

Улову способствует пополнение рыболовного снаряжения с помощью кражи и в результате находки: что-либо украденное у другого рыбака в день первого лова (вилен.), краденые снасти, крючок от удочки (вилен. витеб.), поплавок для сети, конский волос для лески, вырванный у чужого коня (витеб.). Найденный крючок рыбак прикалывал себе к шапке на счастье, а кусок найденной лески вплетал в свою удочку (витеб.). Улову способствует свойство предметов цепляться к прилипать к чему-либо: удилице вырезали из дерева, за которое цепляются колеса телеги, чтобы и рыбы цеплялись на крючок удочки (витеб.); если после варки ухи рыба прилипнет к горшку, перевернутому вверх дном, то лов будет удачным (з.-бел.).

Значение придает некоторые действия и ямы, их характеру и направлению. Не осмывались, когда шли на рыбалку (архангел. з.-бел.) и во время ужения рыбы (з.-бел.); если рыбаку по пути на рыбалку приходилось вернуться за чем-либо забытым, хозяйка передавала ему это через окно (з.-бел.); запрещалось задерживаться по пути и заходить в корчму, иначе и рыба будет задерживаться при подходе к снастям (бел.). Зимой бегаем с притопыванием вокруг лунок, чтобы привлечь рыбу (ленинград.). Когда при изготовлении сетей в хату входил посторонний, связывали как можно быстрее несколько петель, считая, что рыба так же быстро будет идти в сеть (бел.). Велели рыбакам садиться на невод, привезенный на рыбную ловлю, тогда и рыба будет садиться (минск.). За рыбаками, отправляющимися на лов, бросали поленья, стружки (з.-бел., пол. сувалк.), кочергу, хлеб (витеб., вилен.), солому, мусор (бел.), веник (вилен.), чтобы и рыба так же кидалась в сеть (пол. сувалк.). Удочку подкладывали под порог хаты, чтобы рыба так шла, как ходили люди через удочку (витеб.). Леску для удочки делали, крутя ее к себе (минск.). Запрещалось

приходить на ловлю с кнутом, иначе разгонишь рыбу (витеб., минск., вилен.). Если лов несколько раз подряд был неудачный, старшие рыбаки били сеть на восходе солнца втайне от женщин (пол. помор.). Ср.: драка рыбаков во время рыбной ловли сушила хороший улов (з.-бел.).

Во время шитья невода (минск.) и при отправлении на рыбную ловлю в доме нельзя было мести, чтобы не «вымести» рыбу, не «отмести» ее от рыбака (витеб.), не вынести, не упустить удачу (болг. ю.-черномор.); не прибирал в доме, считая, что неубранное помещение способствует богатому улову (пол.). Иногда позволялось мести только к центру хаты (витеб.).

Род имитативной магии представляло собой опутывание неводом какой-либо из женщин, обматывание сетью одного из участников масленичной забавы, заматывание мальчишка в сшитый невод (пол. помор.) и окружение сетью человека, впервые пришедшего на рыбную ловлю (пол. вилен.). Обматывание сети паутиной для лучшей ловли рыбы (витеб., вилен.) мотивировано сходством паутины с сетью и ее способностью ловить насекомых. Паутиной также окуривали рыболовную сеть от порчи и перед первым ловом (витеб.). Веревка, на которой висел в сельник, использовалась по сходству с леской, на которой висит выловленная рыба. Рыбак имел такую веревку при себе или опоясывался ею во время ловли (витеб.).

Плевание было рассчитано на удачу в ловле или имело характер оберега. Особенно распространено было плевание на насаженную наживку. В Белоруссии на червяка на крючке плевали трижды, приговаривая: «Прыгоды, божэ, на торылку, на горылку і на сковороду» (Пинский р-н, Браім:38); плевали на матицу (бел. полес.) и крылья невода (бел. поозер.). Для удачного улова следовало плюнуть и дохнуть на первую пойманную рыбу (з.-бел.), поплевать на вырванную траву и бросить ее в сеть (вилен.). Три раза плевали на сеть для предотвращения глазаа (пол. курпи). При выходе в море рыбаки плевали себе за пазуху, чтобы их не постигла беда (болг. варнен.).

Символическое значение придается странственной ориентации. Так, выловленных лососей выкладывали головами к лесу, чтобы они всегда подплывали к берегу (пол. помор.). Во время коллективной ухи рыбаки поднимали горшок с ухой вверх над сто-

лом, чтобы рыба ловилась (архангел.). Считали, что если во время приготовления ухи рыбные хвосты в горшке повернутся вверх, то дальнейшая ловля будет удачной (витеб., минск., вилен.). При спуске рыбачьего баркаса на воду резали жертвенное животное на носу, чтобы «все двигалось вперед» у владельца лодки, а также помещали на баркасе подкову, глядящую вперед, чтобы лодка была быстрой, как конь (болг. ю.-черномор.). На Новый год рыбаки гадали, опуская крест в стакан вина: если он повернется влево — рыбака будет неудачной, если вправо — будет везти (болг.). Считали, что дерево, клонящееся к северу, не годится для удилища — рыба не будет ловиться (витеб.).

Согласно поверью, красивый цвет притягивает удачу и предохраняет от глаза. Чтобы привлечь рыб, привязывали к углу сети кусок красной материи и красили сеть в красный цвет, а от глаза прикрывали невод красным сукном, привязывали к сети красный лоскут (пол. помор.), вплетали в сети красные нити (гроднен., витеб., вилен.).

Часто применялись предметы, отмеченные христианской символикой, освященные или побывавшие в церкви. Для удачи в ловле рыбаку давали с собой на рыбацкую кость в виде креста из головы щуки, которую он зашивал себе в шапку (архангел.). Благодаря наличию в голове щуки знаков муки Христовой (креста и копья) считали добрым знаком появление ее в первом залове (гроднен.). Чтобы везло в Р., во время пасхальной процессии старались добыть кусок полотна из хоругви или балдахина, который несли над дароносицей (пол., курпи). Если удача изменяла рыбаку, брали в церкви икону «Христос ловит рыбу» и трижды окунали ее в море (болг. черномор.). При отправлении на рыбную ловлю пили отвар из трав с семи венков, освященных на Божье Тело (пол. сувалк.). Для снятия порчи и перед первым ловом окуривали сеть освященными травами (пол. помор., сувалк.), венками, освященными на Божье Тело (пол. сувалк.), огарками церковных свечей (витеб., минск.), ладаном из церкви (витеб.), свяченой вербой (вилен.).

Магическая сила приписывается предметам инверта: бахромой от еврейской молитвенной одежды окуривали сеть от порчи, а ниткой бахромы — удочку, чтобы ею хорошо ловилась рыба (витеб.), вплетали такую нитку в удочку или в сеть, носили ее с собой для удачи в ловле (вилен.).

Солью у белорусов обсыпали сеть от глаза (минск.) и когда не ловилась рыба (витеб.), брали с собой хлеб с солью на рыбную ловлю, чтобы рыба лучше ловилась (минск.). Черноморские рыбаки держали в своей лодке суму с солью в течение всего рыболовного сезона (болг.). При проводах на рыбную ловлю для богатого улова рыбака поливали в о д о й (гроднен.), лили ее перед ним (болг. варнен.), лили воду или вино вслед ему (болг. ю.-черномор.).

Особое значение придается соблюдению ритуальной чистоты. Так, первую лунку во льду поручали прорубить девственному мальчику (минск., витеб., вилен.), а при отправлении на рыбалку щелки вслед рыбаку с целью оберега должна была бросать пожилая женщина, у которой уже нет менструаций (пол. сувалк.). Роженице до очистительной молитвы запрещалось заходить в дом рыбака в течение всего рыболовного сезона, ей и беременной нельзя было давать пойманную рыбу (болг.). Рыбак, у которого была беременная или роженица в доме, ловил рыбу в одиночку, так как в его лодку никто больше не мог садиться, или он вообще не выходил в море, так как успеха в ловле ему не будет (болг.). Следили, чтобы женщина во время месячных не переступала через сеть, удочку и снасти, иначе сеть будет рваться, ее погрызут мыши (витеб.) или начнут ловиться лягушки вместо рыбы (витеб., минск., вилен.). Если дорогу рыбаку переходила беременная или родильница, это сулило ему неудачу (болг. ю.-черномор.).

Важным условием успеха в Р. и одновременно оберегом было соблюдение профессиональной тайны: леску для удочки скручивали так, чтобы никто не видел (витеб.), выловленных лососей прятали от посторонних глаз, заворачивали, засыпали песком (пол. помор.), не раскрывали чужим секреты ловли и т. д. Во избежание неудачи табуировался всякий намек на успех в ловле. Напутствовать рыбака следовало формулой, предвещающей ему неудачу: «Ни головы, ни хвоста!», на что рыбак отвечал: «Поди ты к чёрту!» (архангел., МСб 2001/1:55). Если замечали, что у кого-то хорошо ловится рыба, говорили: «Тыфу, цо ж так мало зробили» (витеб., РМЕ 1947/6:29–30). При вытягивании невода нельзя было удивляться тому, что рыбы много, а также рассматривать и считать ее (гроднен.). Рыбаки не брали с собой больших емкостей для рыбы, считая, что это

может уменьшить ожидаемый улов (ленинград.). Чтобы рыбы ловилось больше, во время коллективной ухи рыбаков при первом ловле никто не говорил, что наелся, а наоборот, жаловался: «Ел бы, да мало» (архангел., МСб 2001/1:57).

На Рус. Севере перед отправлением и рыбалку рыбак заглядывал в печь со словами: «Печь-печь, попечелься обо мне» (архангел., МСб 2001/1:55). Противопоставленность водной стихии, к которой принадлежат рыбы, и огненной лежит в основе обычая перед отправлением на рыбную ловлю заслаивать печь вилами во избежание неудачного улова (минск.).

Придавалось значение в практике рыболовов и символике некоторых ж и в о т н ы х. Так, встреча по пути на рыбалку с волком, как с хищным зверем, предвещала рыбаку удачный улов (з.-бел.). Кошка, перешедшая рыбаку дорогу, считалась плохой приметой (болг. ю.-черномор.). Кошке не позволяли вскочить на сеть, иначе рыба не будет ловиться; при этом кошке, пришедшей на озеро во время ловли, бросали рыбы «на катову долю», чтобы улов был богаче (вилен.). Мертвую кошку или ворону опускали в воду для приманивания рыбы (ленинград.). Ногу цапли брали с собой на рыбалку, привязывали ее к сети или к крючку удочки, веря, что она притягивает рыб (минск., гроднен., пол. сувалк.).

Из дней недели неудачными для лова считались у белорусов понедельник (сеть будет часто цепляться — вилен.), среда и пятница (витеб.), у болгар — вторник и пятница (болг.). В Белоруссии благоприятными для первой лова и для изготовления сетей были вторник, суббота и четверг (витеб.), в польском Поморье счастливым днем для Р. считалась пятница. У болгар плести рыболовецкие сети начинали в пятницу. Рыбаки польского Поморья старались закончить сеть для лова камбалы в пятницу.

Рыбу из первого улова рыбак целовал (архангел.), бросал обратно в воду (минск., вилен.), разрезал и бросал в реку, съедал живьем (архангел.), разрезал через голову крест-накрест на носу лодки и мазал рыбьей кровью себе лоб или нос лодки (болг. ю.-черномор.), зарывал в землю для удачи (вологод.), брал себе на счастье (витеб., минск.), никому не отдавал, чтобы не упустить удачу (витеб., вилен., архангел.), мог в крайнем случае лишь подарить ее кому-нибудь

(минск.) или, наоборот, мог отдать только за деньги (пол. сувалк.), съедал вместе с другими рыбаками (витеб., болг. ю.-черномор.) и их женами (болг. варнен.), давал ее многодетной женщине, раздавал бедным и вдовам, оставлял на угощение для односельчан (ю.-черномор.), жертвовал св. Николаю (болг.).

В целях порчи, для лишения рыбака удачи в ловле, крали у него что-либо в день первого лова (витеб., вилен.), крали у него соль, хлеб, снасти, подбрасывали в лодку старую рыбу (болг. ю.-черномор.), завязывали крыло у верши **наоборот** (з.-бел.), завязывали сеть или узел на ней (витеб.), привязывали к сети цветные лоскутки (болг. ю.-черномор.), ногу зайца (минск.) или лягушку (з.-бел.), посыпали сеть или удочку растертой в порошок лягушкой, которую перешало телегой (гушул.), втыкали в сеть иглу (витеб.).

Р. регулировалось системой оберегов и запретов. В качестве оберега от порчи я глаза просили женщин переступить через сеть (витеб.); тайком отрывали нитку от платья беременной и носили с собой, привязывали к сети лоскуток от платья роженицы (болг.); окуривали сеть можжевельником, сеном (витеб.), гороховой соломой (пол. сувалк.), мхом из стен хаты (вилен., минск., гроднен.), холючими растениями, рыбьими костями, осинным гнездом (витеб.), усом сома, поясом (минск.), старым венком, шерстью скота, куриным пометом (гроднен.), свиным навозом (бел. поозер.) и соломой, на которой лежали свиные (витеб.); вкладывали свиной навоз в матицу невода (пол., курпи). При первом выезде на рыбную ловлю вытягивали невод из дома через окно (минск., витеб., вилен., пол. августов., сувалк.), а если выносили в дверь, клали на порог лом, топор или другой металлический предмет (пол. сувалк., помор.), поливал невод водой (пол.); окуривали снасти покойничьими предметами: куском сгнившего гроба (бел. полес.), ниткой из покрывала, прикрывающего гроб в церкви, или из савана покойника (витеб.). По возвращении одолженной сети выполаскивали ее в трех водах, а на удочке меняли крючок, леску и пересовывали поплавки (бел.). Во избежание порчи каждое утро мыли и чистили лодку (болг. ю.-черномор.). Во время ловли три раза отворачивали камень у озера (з.-бел.), произносили заклинания. Для снятия глаза с сети (бел. витеб., вилен.), чтобы вернулась удача в ловле (болг.), рыбак должен был помочиться на свои сети;

сеть перешивали (витеб., минск., гроднен.) или выворачивали на другую сторону (гроднен.); звали священника совершить водосвятие и окропить лодку святой водой (болг. ю.-черномор.). Если невод приходил пустым, в него стреляли горохом или 5-пфенниговой монетой, чтобы изгнать из него нечистую силу (пол. помор.).

Опасением мести со стороны водяного объясняется запрет упоминания во время рыбной ловли лесных зверей, находящихся в подчинении лешего и неподвластных водяному: медведя (архангел., новгород., астрахан., витеб., вилен.), зайца (архангел., псков., бел. витеб., гроднен., укр. запорож.), волка, лисицы (з.-бел.). У русских рыбаков нарушившего этот запрет с позором сажали голым задом на перевернутый котел для варки пищи и два-три раза поворачивали. Во время ловли не упоминали умершего (витеб., минск.), выносили сеть из дома, где был умирающий (минск.); рыбак старался не встретиться с погребальной процессией по пути на рыбалку (витеб., минск.), не ходил на похороны, не носил гроб, не ел поминальную кутью и не брал жита, раздаваемого за упокой души (болг. черномор.). Чтобы не упустить удачи, рыбаки не одалживали чужому своих сетей и снастей (бел., пол.), не давали ничего взаймы во время сшивания невода (пол. помор.) и в первый день лова (витеб., вилен., пол. августов.); во время всего рыболовного сезона не выносили из дома и не передавали из одной лодки в другую хлеб, соль, мыло, а после захода солнца также укус (болг.).

При первом выходе в море запрещено было стучать (болг.), при закидывании невода — шуметь (пол.), соблюдали молчание при ловле рыбы (с.-рус.). Особенно распространен был запрет свистеть: чтобы не «просвистеть» рыбу, не вызвать ветер (бел.), не навлечь бурю (пол. помор.) или нечистую силу (болг.). Нельзя было перешагивать через сеть (бел., болг.), переступать через невод во время его шитья, особенно женщине (пол.), через веревку невода (пол. помор.), через удочку и снасти (витеб.). Женщинам нельзя было входить туда, где шьют невод (пол. сувалк.). Сети, удочки и другие снасти, особенно новые, никому не показывали во избежание глаза, не покупали сеть от рыжих и не хвалили невод, иначе рыба будет плохо ловиться (витеб.). На рыбалку не ходили в новой одежде и не брали с собой рыбу, иначе клев будет плохой (архангел.). Рыбака, отправляющегося на про-

мысел, нельзя было спрашивать, куда он идет (архангел.), и переезжать ему дорогу (витеб.). Не ловили рыбу в праздники и в воскресные дни, веря, что деньги, заработанные в такие дни, будут потрачены на лечение, на покупку пропавших сетей и т. п., и не выходили в море после захода солнца (пол. помор.). При вытягивании невода запрещали присутствовать женщинам и детям, а если они были при этом, то должны были повернуться спиной к морю, чтобы не взглянуть на рыбу и сети (пол. помор.). Выловленную рыбу не осматривали (витеб., вилен.), никому ее показывали (гроднен.) и не считали (витеб.). Рыбак сам не чистил рыбу от чешуи, чтобы не лишиться удачи в ловле (витеб., минск., вилен.).

К хорошим приметам, сулящим рыбаку удачу, относятся встреча по пути на рыбалку с женщиной (витеб., пол. помор.), нищим (витеб.) и т. д.; красивая женщина, наступившая на сеть (болг.); обилие раков (рус.); хорошие рыбы (витеб., минск.), плотва (витеб., минск., пол. сувалк.) или окунь (витеб., вилен., минск.) в первом залове; пустая первая вытянутая сеть (витеб., пол.); сбежавшая из сети рыба (витеб.); хороший сон, приснившийся одному из членов рыбацкой артели перед выходом в море (пол. помор.). Неудачу предвещают лягушка (з.-бел., брест., укр. чернигов., ю.-малопол., хорв. далматин.), заяц (рус., бел., пол. помор., хорв.), белка (з.-бел.) на дороге, крик ворона (пол. пшемысл., подгал., помор.), встреча с женщиной (бел.), особенно черноволосой (пол. помор.), или со священником (минск.) по пути на рыбалку; пересечение пути в море другой лодкой (болг. ю.-черномор.); утонувший в озере человек (витеб.); плеск большой рыбы при забрасывании невода (вилен.) и плеск рыбы хвостом перед рыбаком (рус., бел.); жаба (з.-бел.), раки (витеб.), ерш (витеб., гроднен.) или окунь (витеб., вилен.) в первом залове; сорвавшаяся с крючка рыба (архангел.); присутствие рыжего человека во время лова (минск.), появление коня возле рыбака, у которого леска сделана из конского волоса (бел.).

Лит.: Зел.ТС 1; Гура СЖ (по указателю); Кирьянов И. К., Коренюк С. Н., Чагин Г. Н. Рыболовство в Пермском крае в стародавние времена. Пермь, 2007; Трофимов А. А. Ритуально-магическая практика рыбаков Каргопольского района Архангельской области // МСб 2001/1:54–57; Гладарев В. «Для нас работа —

перерыв между рыбалкой» (субкультура рыбаколюбителей). http://www.indepsores.spb.ru/sbornik9/9_glad.htm; Браим I. М. Рыбалоўства ў Беларусі (гісторыка-этнаграфічны нарыс). Мінск, 1976; Znamerowska-Prüfferowa M. Przyczynki do magii i wierzeń rybaków // Prace i materiały etnograficzne. 1947/6:1–37; Znamerowska-Prüfferowa M. Tradycyjne rybolowstwo ludowe w Polsce. Toruń, 1988; Guttówna T. Obrzędy, wierzenia, zwyczaje i przesady wśród rybaków Polskiego Wybrzeża // PME. 1950–1951/8–9:462–482; Kłodnicki Z. Tradycyjne rybolowstwo śródlądowe w Polsce. Wrocław, 1992; Marjańska A. Sieci rybackie w kulturze ludowej ziem polskich // Kulet, kwartalnik. Muzeum wsi Radomskiej. <http://www.muzeum-radom.pl/index2.php?r=32&a=1>; Райчевски С. Българинът и морето. София, 1998:30–42; Рыболовът в българската традиционна култура. Силестра, 1985.

А. В. Гура

РЯБИНА — *Sorbus aucuparia*, *Sorbus domestica*, дерево, используемое в лечебной и апотропейческой магии, а также фигурирующее в ряде легенд и этиологических преданий. Для символики и мифологии Р. существенно ее связь с женским началом, апотропейческая функция, мотивируемая красным цветом ягод Р. и горьким вкусом, активное использование Р. в магии, особенно лечебной. Символика Р. известна в основном по русским (преимущественно по северо- и центральнорусским) материалам и находит параллели у кельтских народов Европейской России, преимущественно финно-угорских, а также у целого ряда народов Балтии и Скандинавии (у финнов, латышей, литовцев, шведов, германцев и др.).

Языковой образ. В славянских языках (кроме болгарского и македонского) представлены названия, восходящие к **reǫb-*, **areǫb-* (рус. рябина, укр. горобина, вербина, пол. *jarzębina*, чеш. *jeřáb*) со значением 'рябой, пестрый' (Фасм. 3: 534–535), что сближает их с орнитонимами типа *рябчик*, *jarząbek* (ср. польское представление о том, что *рябчик* любит питаться ягодами *рябины*, Гура СЖ:743, Янышкова); с названиями веснушек (ср. галицко-украинский обычай от *рябин* на лице умываться водой, настоянной на рябиновом цвете) и восточнославянским выражением *рябинная (рябиновая) ночь*, обозначающим ночь с сильной грозой, молниями и зарница-

ми, т. е. 'рябую, пеструю ночь'. В Полесье Р. фигурирует в мифологических рассказах о чудесах купальской (рябиновой) ночи, в которых замещает папоротник (в эту ночь единственный раз в году цветет Р.; если найдешь ее цветок, будешь все знать). См. **Воробьиная ночь**.

У юж. славян более разработан символический образ близкого ботанического вида (*Sorbus torminalis*), серб. *брекиња*, болг. *брекния*, рус. *берека*.

Легенды о происхождении рябины. У сербов в окрестностях Соко Бани известна легенда о проклятии Р.: Христос был распят на Р. (которая — в отличие от других деревьев — не сломалась под тяжестью его тела), отчего ягоды Р. не едят, а ветки не используют в утилитарных целях (Чажк.РВБ:52). У белорусов красный цвет ягод Р. связан с эпизодом грехопадения: когда Бог изгнал Еву из рая, из глаз у нее стали капать кровавые слезы, из которых позже выросла Р. (Никиф.ППП:129). На юге Польши, у чехов, словаков, лемков и западных украинцев Р. давали названия, производные от имени Иуды Искариота (пол. *juda*, *judaszina*, чеш. диал. *Jidašový strom* от лат. *arbor judae*, словац. диал. *judaš*), полагая, что на ней повесился мучимый раскаянием Иуда (ЕР 1973/17/1:137), ср. также болг. диал. *проклето дърво*, хотя в большинстве славянских традиций эта легенда относится к осине. Эта легенда объясняет популярный в этих местах запрет использовать Р. для бытовых нужд, а также сажать ее возле дома. Ср. диал. болг. *дяволско дърво*, *дявол*, *самодивско дърво* 'рябина'.

Другая группа этнологических преданий связывает происхождение Р. с женщиной (вероятно, благодаря грамматическому роду названки рябины). Белорусы и сербы считали, что Р. произошла из девушки, поэтому ее нельзя рубить (ПА; Чажк.РВБ:52), ср. полесское поверье: «Это була колись невестка, а свекруха ее заклала. Ее грех секчи» (Mozs.PW:163).

Фольклорный образ Р. представлен в балладных сюжетах о превращении человека в дерево после смерти (часто насильственной или преждевременной). В сербских народных песнях известен сюжет о том, как девушка, пасущая оленей, не могла переправиться через реку, и тогда один из оленей, подцепив ее рогами, перекинул на другой берег, где она упала и из ее тела выросла Р.-

берека. Когда пастухи сделали из ветвей Р. свирель, та запела человеческим голосом (Ниш.БВП:49). Более популярен у славян балладный сюжет о том, как мать заклятием превратила невестку (дочь, сына) в дерево, известный в двух основных версиях (западнославянская — превращение дочери/сына, восточнославянская — превращение невестки); у юж. славян этот сюжет не известен (См.ВБ:133). В этих балладах Р. встречается у вост. славян: на Рус. Севере (баллады типа «Михайла и рябинка»), в южнорусских областях, а также на Украине и в Белоруссии (баллады типа «Тополи») (Тол.ЯНК:437–440). Баллада завершается тем, что вернувшийся домой муж заклятой в рябину молодой женщины по наказу матери рубит это дерево, а из него брызжет кровь и дерево рассказывает ему о злодеянии матери, ср.: «Ты стань, сноха, там рябиною, / Там рябиною да кучерявою, / Отростками — малы детушки!.. / Не рябину сечешь ты — молоду жену, / Не кудрявую — с малыми детками!» (Собол.ВНП 1:130, № 80, орлов.). В Полесье известны и другие варианты этой темы: мать отравляет сына и невестку и сажает на их могилах деревья (СБФ-81:246). У юж. славян сюжет выстраивается несколько иначе. В хорватской песне из окрестностей Брода («Свирель поет Яниным голосом») рассказывается об обиженной матерью девушке, которая просит Бога превратить ее в Р.: «Stvor' me, bože, na polju brekinju! / Bilo tilo — brekinovo deblo, / Bile ruke — brekinjove grane...» [Поставь меня, Боже, в поле берекой! / Белое тело — ствол береки, / Белые руки — ветви береки...] (СБФ-2000:273).

В белорусских песнях Р. часто называют несчастливим деревом (Шейн В 1/1, № 472, 480–481); в русских, преимущественно лирических, ее символически сопоставляют с тоскующей женщиной или девушкой; с Р. связывается мысль о страданиях, а горечь ее ягод (*горькая рябина*) ассоциируется с безрадостной жизнью (Собол.ВНП 2:349); *заламывать рябину* означает в песнях желать любви и брать девушку замуж (Собол.ВНП 2:353); Р., корни которой подмывает вода, символизирует девушку, выдаваемую замуж помимо ее воли (Собол.ВНП 3:847). В Полесье отвар из коры, взятой с той части ствола, где сплелись и срослись Р. и дуб, использовали в любовной магии, чтобы молодожены хорошо жили вместе.

Параллельно с балладами (и обычно на тех же территориях) бытуют поверья о том, что Р. — это закаятая в дерево девушка. В брестском Полесье о Р. рассказывали: «Рябину рубить грех: из девушки зделалась рябина. Где-то кто-то прокляў. Гэто кроў тэце чэловека там» (при этом вспоминали балладу о том, как мать погубила невестку в отсутствие сына и обратила ее в Р.) (ПА).

С другой стороны, песенный образ *кудрявой, кучерявой, тонкой* рябины часто ассоциируется с молодостью и красотой (ср. сравнение молодого рекрута с Р. в русских причитаниях: «И молодешенек, наш свет, да как травиночка... / И не доросла, как кудрявая рябинушка...» — Барс.ПСК 2:36, а также моравский обычай купать новорожденного в отваре Р., чтобы ребенок вырос красивым — Bart.LN:237), а также специально женским началом, ср. рекомендации сажать Р. у домов, чтобы живущие в этом доме девушки были стройными (ПА, брест.). В русских частушках девушки обращаются к Р. с просьбами о помощи, ср.: «Пойдем, подруженька, помолмися / Рябинушке сухой, / Не избавит ли рябинушка / От славушки лихой» (Сборник великорусских частушек / Под ред. Е. Н. Елеонской. М., 1914:221).

Дерево возле дома. Устойчивая связь Р. с темой проклятия, женским началом и несчастливой, трагической судьбой объясняет формирование достаточно регулярного запрета сажать Р. возле дома: «У кого рябина — у того несчастье» (ПА, брян.); «Неудача двору» (ПА, брян.); «К слезам» (ПА, киев.); «Як рабину посадишь, кажуць, маці помре» (ПА, житомир.); «Як рябина расте ў саду, дак своё ўже забяре (кто-нибудь умрет)» (ПА, гомел.); ср. также польский запрет сажать Р. у дома, вносить ее ветки в дом, а также использовать для каких-либо поделок (ЕР 1973/17/1:138) и сербский запрет делать гроб из Р.-береки (Чажк.РВБ:52).

Другие запреты отражают двойственное отношение к Р. Стремление не трогать Р. объясняется почитательным к ней отношением, а также, вероятно, представлением о родстве Р. и человека. Ср. запрет: «И рябину не ссякают. Не секут — свою жану. Песня така: рябину сечь — жану сваю» (ПА, брян.); «Рябины не трэба ў дрова рубаць да ў печ хідаць, бо дае вона плода» (ПА, гомел.). Белорусы Гродненской губ. относились к Р. с уважением, оттого при вырубке лесов и очи-

щении лугов Р. обычно оставляли расти. Срубание рябинового дерева рассматривалось как «большой грех» (Fed.LB 1:244, № 1167, 1168). С другой стороны, Р. причисляли к «мстительным» деревьям, которые наказывают своих обидчиков болезнями и смертью: сербы считали, что у того, кто замахнется на Р. топором или попытается ее сжечь, отнимется рука или нога (Чажк.РВБ:52), а белорусы верили, что это приведет к смерти обидчика или кого-либо из членов его семьи (Fed.LB 1:173, № 569).

Рябина как плодовое дерево. Несмотря на то что плоды Р. употреблялись в пищу, отношение к ней как к плодovому дереву выражено слабо. Белорусы Витебщины полагали, что пышное цветение Р. и обилие ягод на ней предвещают плохой урожай хлеба (Никиф.ППП:129) (аналогичные приметы обратной зависимости урожая зерновых от урожая ягод и грибов широко известны у славян). В Вятском крае при посадке капусты рядом с грядкой втыкали ветку Р., чтобы капуста выросла большой, и приговаривали: «Рябинка, рябинка, святая деревинка. Как рябинка цветет, так капуста растет» (ВФЗИ:30). Полякам Замойского воев. известно поверье о том, что если с осени на Р. ягод больше всего наверху, то удачным будет ранний весенний сев зерновых; если ягод больше посередине дерева, то удастся средний по времени сев, если же ягод больше внизу дерева, то сев следует поздней весной (Nieb.РР:29). Украинский травник XVIII в. в случае женского бесплодия рекомендовал мазать соком рябинового дерева половые органы. В Брестской обл. ветку Р. втыкали в стену сарая, чтобы свиньи лучше велись (ПА).

Мировое дерево. В восточнославянских заговорах Р. иногда маркирует мифологический центр, место, где совершается лечебный ритуал или куда по необходимости ссылают носителя зла, ср.: «Есть святое море окиян, на море окияне есть белон камень, на белом камени есть две рябины, две кудрявые, есть между двумя рябинами кудрявыми золота колыбель, в золотом колыбели лежит младенец, грызет его грызь» (Срезневский В. И. Описание рукописей и книг, собранных для Имп. Академии наук в Олонецком крае. СПб., 1913:502).

Культовое дерево. В русской лечебной магии практиковалось пролезание сквозь ветки или расщепленный ствол рябино-

зото дерева. В Житин Адриана Пошехонского рассказывается, что после мученической смерти святого (в 1550 г.) его тело закопали на месте, где некогда стояла церковь Ильи Пророка (Ярославская губ.). Здесь похоронившие тело Адриана люди посадили для приметы места захоронения Р., к которой из соседних селений в Ильинскую пятницу приходили больные и пролезали сквозь ветки в надежде обрести исцеление (Житие Адриана Пошехонского // Рук. отд. РНБ Собр. ОЛДП. Q. 100, л. 35–36). На этом месте, около Р., в начале XVII в. была поставлена церковь во имя Ильи Пророка и Параскевы Пятницы, чтобы больные могли молиться в ней об исцелении (позднее при церкви был создан монастырь *Рябинина пустынь*).

Рябина в народной медицине. У вост. славян с Р. связан комплекс примет, запретов, магических действий и заговорных текстов, относящихся к зубной боли. Согласно восточнославянским поверьям, человек, страдающий от зубной боли, мог избавиться от нее, попросив помощи у Р. Для этого надо было пойти к выбранному дереву Р., встать перед ним на колени, помолиться, поцеловать дерево и пообещать не приносить Р. вред: не есть хлеб, не ломать ветвей, не рубить и не жечь ее. Нередко рекомендовалось погрызть рябину или вложить в зуб кусочек рябинового дерева (Кор. ELR:215, Киевская губ.). Человек, соблюдающий такой индивидуальный обет, якобы избавлялся от зубной боли. Договор скреплялся заклинанием: «Рябинушка-матушка, возьми мою болезнь, я никогда тебя не буду есть» (Карг.А, архангел.); «Хоч будзеш ты на моём поле стояць, я цябе не буду ни секци, ни рубць» (ПЗ, № 540, гомел.). Аналогичные заговоры читались иногда и от других болезней, чаще всего от лихорадки.

В магич. вост. славян Р. выступала иногда в качестве посредника, связывающего человека с потусторонними силами. Многие лечебные (равно как и хозяйственные) заговоры на Рус. Севере проносились возле Р. Ср. в описании заговорного ритуала от «портежа, насылки и переполоха» XVII в.: «Слова говорить над рябиною в весне, найти на муравьи на молодом месяцы. Господи и Боже, благослови, отче... А ты, рябина... видишь надобье, чтоб меня не нял никак портеж, ни насылка, ни переполох, а чтобы то было надобье самому и людям». Заговор надо произносить, держась за Р., а потом сделать

из нее посох, носить его с собой и даже грызть, оставляя кусочек рябинового дерева за щекой. Совершивший этот ритуал мог ничего более не бояться (Срезневский:504–505).

Рябина и народная демонология. К помощи Р. прибегали в тех случаях, когда нужно было установить контакт с нечистой силой. Если у коровы стало неожиданно убывать молоко, белорусы полагали необходимым состричь у нее со спины немного шерсти и отнести ее под Р., надеясь тем самым добиться расположения домового, ведающего благополучием скота (ПА, брест.). На Рус. Севере Р. считалась посредником в общении человека с лешим. Согласно рукописи олонечского знахаря (середины XVII в.), чтобы вывести у лешего причину болезни человека, знахарь отправлялся в лес, находил там Р., расщеплял ее ствол пополам, пролезал через отверстие, клал кусочек рябиновых веток себе под сердце, на спину и за пазуху, а затем писал лешему «челобитную» с интересующими знахаря вопросами и оставлял ее в этом расщепленном стволе. «Челобитная» была обращена к царю Мусанлу (хозяину леса) и преследовала цель вывести у него, кто и за что испортил больного (Рыбн.П. 1867/4:250).

В то же время обычная для большинства деревьев функция — служить местом обитания демонов и духов — для мифологии Р. почти нехарактерна. Согласно редким южнопольским поверьям, Р. считалась местом обитания дьявола (ЕР 1973/17/1:137). В центрально-русском регионе бытовали отдельные рассказы о том, как на Р. развлекаются и гуляют колдуньи (Ефимова Е. С. Поэтика страшного: мифологические истоки. М., 1997:87), а также о том, как ведьмы оборачиваются в собак и сорок, перескакивая через Р. с воткнутыми в нее ножами (РДС:72). О «нечистоте» Р. косвенно свидетельствует белорусское поверье о том, что если топить печь рябиной, то в доме разводятся блохи и тараканы (Fed.LB 1:285, № 1474), известное и в отношении ряда других деревьев (*бузины* и *осины*).

Рябина как апотропей. Это самая распространенная функция Р., мотивируемая прежде всего **красным цветом** ее ягод. Р. помогала уберечься от нечистой силы, особенно от лешего на Рус. Севере. При чтении пастушеского отпуща перед первым выгоном скота весной пастух обходил скот, держа в руках икону св. Георгия и вырванное с кор-

нем из земли рябиновое дерево, которое сразу после чтения заговора сажали обратно в землю (РДС:320–321). В других местах на Рус. Севере пастух отправлялся в лес и вырывал с корнями три дерева — Р., ель и сосну, расщеплял их до вершинки, клал в воротах и по ним первый раз выгонял скот на пастбище весной. Считалось также, что лешего можно отогнать кнутом, рукоятка которого сделана из Р. В Заонежье, чтобы защитить дом от лешего, рябину специально высаживали у домов (Лог.МКЭ:95). В том же Заонежье, когда на пастбище начинали беспокоиться собаки (чужа лешего) или в доме попадали вещи, это считали проделками лешего, которого усмиряли словами: «Кнут тебе, рябинник» (рябинник 'леший') (Лог.МКЭ:33). На Рус. Севере и северо-западе известны былички об охотниках и лесорубах, которые, оказавшись в лесу, защищали себя от лесных духов с помощью Р. Когда лешачиха пыталась соблазнить лесоруба, представ перед ним в облике его молодой жены, он избил ее рябиновой веткой, после чего лешачиха оказалась ему в виде собаки (РДС:296). В Заонежье срезаемым на перекрестке рябиновым прутьем замазывали окна и двери, чтобы черти не имели доступа к человеку, а потом бросали эту ветку в болото, чтобы помешать лешему передвигаться во владениях человека (Лог.МКЭ:32–33). Рябиновой палочкой зачерчивали на земле круг, в котором в купальскую ночь сидел человек, ожидавший цветения папоротника и опасавшийся, что в этот момент на него нападут черти (РДС:232). На Пинеге, чтобы выгнать чужого домового, хлестали наотмашь по стенам хлеба рябиновыми ветками (МП:5). Для усмирения своего домового приглашали колдуна-скотника, чтобы он заткнул за матицу рябину (Лог.МКЭ:37). В Рус. Поморье моряки, стремясь уберечься от демона, называемого *морской сотон*, брали с собой на судно ветку Р. (Берн.РКП:176). В Пермском крае Р., вырванную из муравейника и положенную под «иванову росу», хранили в течение года, а потом, желая проверить, не является ли тот или иной человек колдуном, втыкали Р. в голенище вершинкой вниз и говорили: «Как рябина эта стоит вниз головой, без воли моей не перевернется и не встанет, так и идущий знахарь без воли и слов моих не пошевелится» (Тульцева:89).

Р. используется не только в качестве оберега от демона, но и в функции действенного

апотропея в семейной, хозяйственной и календарной магии. В Воронежской губ. свадья сыгла жениху за голенище рябиновые корни, чтобы на него не навели порчу на свадьбе (Зел.ОРАГО 1:354). В 1630 г. некий бодский сын Яков Распопов, обвинявшийся в колдовстве, рассказал на следствии, что, идя на свадьбу к своему брату, он сломил по дороге ветку гнилой Р. и сказал: «Как кто пойдет на свадьбу или куды-нибудь и сломит з гнилые колоды ветку рябины, того де человека прятка (болезнь) никакая не возьмет» (Черепнин А. В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этн. 1929/2:89). В известном лечебнике Лахтина (середины XVII в.) описывается изготовление заветного посоха из Р., с помощью которого оберегали помещенные для свадьбы или пира, а также обходили с ним ржаное поле, чтобы птицы не клевали зерно (ОЧР:384). Во Владимирской губ. и в Среднем Поволжье русские брали с собой Р. в свадебный поезд, а рябиновые листья подстилали в обувь жениха и невесты от сглаза (Тульцева:91). С помощью Р. оберегались и от «ходячего» покойника. В Новгородской губ., вернувшись с кладбища, вешали над дверью рябиновые прутья; считалось, что покойник боится этих прутьев (Шейн В 1/2:780). Во Владимирской губ. чтобы молния не ударила в дом, к стене ставили рябиновые колья (БВКЭ:119).

У чехов бытовала легенда о том, как на заре христианства апостол Бартоломей спрятался однажды от своих преследователей в каком-то доме, а его враги пометили этот дом веткой Р.; наутро все дома в селе жители украсили рябиновыми ветками, чтобы преследователи не смогли найти апостола. Представленная в этой легенде защитная функция Р. переносится у чехов на другие праздники августа (св. Бартоломея отмечают 24.VIII); так, жители юж. Чехии в день св. Вавржинца (10.VIII) украшали дома венками и прутьями Р., чтобы уберечься от нечистой силы.

Лит.: Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях // СЭ 1976/5; Агапкка Т. А., Топорков А. Л. Славянские заговоры, обращенные к бузине, в сопоставлении с германскими // ТезМФФ 1:59–60; Агапкина Т. А. Символика деревьев в традиционной культуре славян: рябина // БФ 2006/3–4:32–46; Усачева // СБФ-2000; Янышкова И. Названия рябины

в славянских языках // *Ad fontes verborum*. Исследования по этимологии и исторической семантике. К 70-летию Ж. Ж. Варбот. М., 2006:467–478.

Т. А. Агапкина

РЯБИНОВАЯ НОЧЬ — см. Воробьиная ночь.

РЯЖЕНИЕ — обрядовое перевоплощение с помощью масок, одежды и других атрибутов внешнего облика. Наиболее характерно для рождественского поста (з.-слав., см. Адвент), масленицы и особенно **святок** (о.-слав.), известно также в обрядах троицкого и пасхального комплексов; реже встречается при дожинках и в рамках осенних праздников. У всех славян Р. известно как обязательный элемент свадьбы. В некоторых локальных зонах Р. происходило во время похорон. Изредка фиксируется в окказиональных обрядах (см. Вучары).

В средневековых источниках Р. упоминается в контексте обличений язычества. Так, в хронике Козьмы Пражского (XI в.) осуждаются «неуместные шутки» маскированных участников похорон над мертвым телом. Другой чешский хронист (XVI в.) упоминает старинный обычай надевать маски,



Группа масленичных ряженых: «турочь», «журавль», «медведь». Петровское воеводство, Польша. 1966 г.

именуемые в народе *škrabošky*, во время погребального шествия (Zibit SPZP:17–20). Церковные поучения осуждают обычай рядиться на Рождество и на масленицу, «когда неверные водят кобылицу или тура», «изображают оленей и коней», наряжаясь в одежду противоположного пола (Nied.SS:281; Brück.MSP:54–55). В русских памятниках XVI–XVII вв. обличаются игры с переряживанием: «грех е приложивши нос или бороду или голову чью смеху и сраму подобно»; а кто личину наденет на себя — «7 лет да запретится, поклонов 100 на днь и 200 матвъ» (Гальк.БХОЯ1:318).

Среди многообразных способов Р. важнейшим является надевание **маски**. Она служила как для создания конкретного образа (ср. признаки внешнего подобия в масках «козы», «анста», «черта», «еврей» и т. п.), так и для сокрытия лица участника обряда, желавшего остаться неузнанным. Женщины обычно избегали ношения масок: «Мужики в масках, а мы-то ходим, платками завесимся и идем... Закосянкаемся [накинем косынки] и волосы распустим» (рус. архангел. — Ивл.РРК:184). Лицо могли скрывать и другими способами: перекидывали вперед волосы; прятались под редким полотном, ситом; закутывали голову в платок; занавешивали лицо мычками конопля; надвигали низко на глаза меховую шапку с длинным ворсом; спускали на лицо траву надетого на голову венка; раскрашивали себя до неузнаваемости — чернили лица сажей, дегтем, мазали свеклой, беллами, обсыпали мукой. Выражение **закрывать глаза** (рус. вологод.) означает 'рядиться': в д. Трифоново Ивановского р-на поощрялось участие в рождественском Р., считалось, что «если глаз не закроешь, дак все грехи не спадут» (ДКСБ:187).

Для облика ряженого наиболее существенными признаками были: а) закрытость, неопознанность; ср. такие народные характеристики, как: «Кудес — это закрытый человек. Закрытый. Ряженный» (вологод., ДКСБ:188); «Наденуцца кое-как, чтоб не ўзнали. Накрыють личность, ти чулок наденуть [на лицо] какый...» (смолен., СМЭС 1:607); б) старость (ветхая одежда, лохмотья, рвань, старая обувь, приделанные бороды и усы) либо старинная одежда; в) мехнатость (зверинные шкуры, вывернутые мехом наружу кожухи, меховые шапки, кудель; всклокоченные волосы; обкрученные соломой руки и ноги); «Вот, наряццца ва всё ма-

хреста, шоб тиз ни угадали» (ШЭС:405); г) кривизна, нарушение пропорций или ларности в теле и в одежде (подкладывали на спину горб, сутулились, ходили хромая; надевали обувь задом наперед или с левой ноги на правую; шубу напяливали рукавами на ноги или задом наперед; женщины рядились «за мужиков», а мужчины — «за баб»).

В исторических свидетельствах упоминаются страшные (демонические) или звериные маски, меракие, бесовские «личины», «хари», «рожи», «лица косматые»; о ряженных говорится, что они лугают, «корчат из себя демонов и страшилищ», действуют «по дьявольскому наущению», «тешат черта» и т. п. На Рождество они собираются «на богомерзкие игралыща», «тура-сатану водят» и бегают, пугая людей, «никими лярвами или страшилами на дьявольски образ пристроеные» (Гальк. ВХОЯ 2:299). В чешском источнике 1580 г. говорится об участниках масленичного Р.: «Наделают себе одежд мохнатых из кожи — волчьих, медвежьих, вепревых, телячьих, свиных, бараньих, козьих, собачьих — и так преобразуют себя. А у кого шкур нет, те выворачивают наизнанку кожухи. Мужы в одежду женскую облачаются, а жены в мужскую. И личины свои дьяволам подобными делают. Чернят лица сажей, дегтем, смолой» (Zibit SVO:31). То же в этнографических описаниях XIX—XX вв.: «Ряженные являлись одетые по-старушечьи во всевозможные лохмотья и тряпки, с горшком, накрытым тряпичею, на голове, чтобы как можно более походить на кикимор, т. е. ведьм» (ИСФНК 1:65). Чтобы выглядеть страшно, закутывались в белое полотно, вставали на ходули, оскакивали вставленные в рот большие зубы, надевали старую одежду, приделывали огромный нос или рисовали провал вместо него, изображали собой мертвеца или страшилище: «У святки — вроде как вот чудами нарядоцца, кто чем <...> Чудо делали — мертвага человека сделают — вот страшно глядеть!» (СМЭС 1: 607,609). В вост. Польше святочные ряженные, называемые *draby* ('долговязые'), надевали старую одежду большого размера, напихав в нее солому, чтобы выглядеть раздутыми, неповоротливыми, пугающе толстыми. В более поздних сообщениях отмечалось стремление рядиться как можно смешнее: ряженные носили пеструю, разностильную одежду, нелепый головной убор, либо надевали на голову ведро, старый горшок; подвешивали к штанам между ног

морковь; носили дырявую обувь или надевали на одну ногу лапоть, на другую — валенок и т. п. Ср. название масленичных ряженых *комендијаши* ('комедианты') в центр. Сербии.

В качестве дополнительных атрибутов Р. использовались орудия устриения: коса, серп, вилаы, кнут, сабля, кочерга; ухват, банные клещи, метла, помело, печка; заслонка, мутовка, палка; для достижения комического эффекта навешивали на костюм старые лапти, веники, глиняные горшки, веретена, кукурузные початки; для шумового эффекта прикрепляли к себе металлические предметы (колокольчики, подковы, очажные цепи, поварешки); в качестве украшения прикрепляли венки, ленты, осколки зеркала, стручки красного перца, гирлянды бобов и других плодов. Зимой часто использовалась солома, а в весенне-летних обрядах — свежая зелень, ветки, травы, веники. Элементарный (иногда единственным) знаком Р. мог служить надетый мехом наружу кожух, а в троицко-русальских ритуалах — венок. Распущенные волосы и венок на голове были главными атрибутами таких персонажей, как «русалка», «весна», «королева», «невеста», «паненка».

Условность — характерная особенность Р. Ряженный не заботился о точном внешнем соответствии образу, поэтому разные персонажи могли выглядеть одинаково. Например, вывернутый кожух мог быть знаком таких персонажей, как «дед», «баба», «козани ее «поводырь», «леший», «нищий», «колда», «черт», «страшко», фактически все зооморфные маски (в т. ч. «гусь», «курица», «аист»), а у зап. славян даже христианские святые. «Св. Николай» мог рядиться в епископское одеяние, а мог ходить в бараньем кожухе, подпоясанном соломенным перевалом, в страшной меховой маске. У словенцев Зельской Долины «микулашами» рядились несколько парней: лица скрыты под масками, на голове воловьи рога, одеты в косматые шубы. Они ходили по домам, звеня цепями и перекликались голосами животных (Тад. 1972/1:99).

Состав и терминология Р. Для номинации всех участников обряда, ряженных исполнителей используются термины: *русряженые*, *рядихи*, *наряжонки*, *окоутники*, *закрытые*, *тряпосьники*, *маскированные*, *хари*, *рожи*; ср. также обозначения самого обряда: *убратыми ходить*, *в личинах бегать*, *окрутивши ходить*, *машкарэдить*.

глаза закрывать; пол. *przebierańcy, maszkary*; словац. *kožušiar, chodívane s maškaro*; хорв., словен. *maskare, maškare*, серб. *преличени 'переменившие лик' и др.*

В качестве универсального термина, характеризующего Р. вообще, у вост. славян часто выступает этноним «цыгане», ср. рус. *ходить в цыганы, цыганами ходить, ў цыгане гулять*; укр. *циганити, циганщина* в значении 'ходить ряженым, рядиться'. Ср.: «Цыганками ходили: кто "солдатом" наряжаются, а кто — "молодой» (Ивл.РРК:64). Для свадебного Р. это один из самых распространенных терминов. Обычай рядиться в Покров день у белорусов Молодеченского р-на Минской обл. назывался ў *пакроўўскія цыганы хадзіць* (Кух.МКА:166). Выражение *choděni po cigánskej* (чеш.) относилось к пасхальному обходу домов ряжеными (Václ.VO:220). В Шацком р-не Рязанской обл. общим словом для обозначения ряженных было *русалки* — так назывались и святочные, и масленичные, и свадебные ряженные (ШЭС:347,124).

Общими терминами могли служить имена явномифических существ — страшилищ, демонов, покойников, злых духов, предков и т. п.: рус. *пужала, пугалашки, страшки, чудики, чудилки, кудесы, халаявы, духольники, лешаки, русалки, шульки, шишиморы* и т. п.; пол. *straszydła, rogale, słomiaki, draby*; серб. *лесници, алосници, караконцуле, чаројичари*; болг. *дракуси, кукери* и др. К ним примыкают названия одиночных масок: рус. *манило, покойник, умрун*; словац. *Straško, Bruchač, Obluda*; чеш. *Perchia*; а также названия типа «дед», «баба», «старик», «стариха», «черт», «смерть» (о.-слав.) и др.

Наименование всей группы ряженных могло совпадать с именами входящих в нее масок (з.-слав. «люцини», «микулаши», «барборки»); либо оно определялось именем центральной маски (например, самые разные персонажи входили в группу пол. «туроней» или «дяддов»; ю.-рус. «русалок»; укр. «маланок»; з.-болг. «джамаларов» или «караконджулов»); наконец, общий термин мог отражать время (день или период) Р.: с.-рус. *святки, святошники*; укр. *василичари* (ходившие на Новый год); пол. *wigiliorze* (от *Wigilija* 'Рождественский сочельник'), *szczodraki* (ходившие в канун Нового года, называемый *Szodry wieczór*), *ostatkorze* (от *Ostatki* 'последние дни масленицы'), словен. *husti, pustari*, хорв., серб. *poklade*,

pokladari, макед. *pročkari* (ходившие на масленицу — словен. *Pust*, с.-х. *Poklade*).

Особую группу персонажей (и особый тип номинаций) составляют персонажифицированные календарные даты, праздники, сезоны: рус. *коляда, масленица, святошники, святки, Весна, Семик*; бел. *Шчодра, Вясоўка*; чеш. *Masopust*; словен. *Fašnik, Karneval, Pust*; пол. *szczodraki, dziady śmigustne* (от *śmigust* 'пасхальный понедельник'), *Wstępna środa* ('Пепельная среда'); болг. *Баба Кориама* ('баба Великий Пост') и т. п. К этой же группе можно отнести персонажей христианского культа: з.-слав. «андреи», «люцини», «барборки», «микулаши»; а также фигуры новогодних ряженных: *Маланка, Василь* (з.-укр.) или весеннюю маску «зеленого Юрия» (*Zeleni Juraj*) (хорв.).

Широко представлены у всех славян зооморфные персонажи: «коза», «козел», «кобыла», «бык», «баран», «тур (туронь)», «медведь», «волк», «верблюд», «аист», «журавль», «петух» и др. В этих масках нередко воспроизводились черты внешнего облика животных. См. *Водить, вожделение ряженого; Кова, «Кобыла», «Верблюд*.

Для святочного (и особенно рождественской) Р. характерны маски, представляющие собой персонажей библейской истории: «Мария с Юзефом», «Ирод», «восточные цари», «пастухи», «звездари» и т. п.

Самая многочисленная группа ряженных изображает представителей «чужой» этнической, социальной, профессиональной среды: «еврей», «цыгане», «турки», «немец», «казак», «шляхтич», «гетман», «солдат», «трубочист», «доктор», «поп», «кузнец», «странствующий торговец», «нищий» и т. п.

Заметное место среди персонажей Р. занимают брачные пары: «дед и баба», «старец и стариха», «жених и невеста», «молодой и молодуха», «пан и пани», «барин и барыня»; «Маланка и Василь», «гуцул и гуцулка», «княгиня и князь» (з.-укр.), «Русалка и Русалин» (рус. Смолен.), «Семик и Семичиха» (ю.-рус.), «цыган и цыганка» (в.-слав.), «Кукун и Кукушка» (рус. кубан.), «солдат и солдатка» (рус. рязан.), «Лазар и Лазарица» (макед.), «кукер и кукерница» (болг.) и т. п. Такие пары — обязательный элемент популярных сценок, пародирующих «женильбу» в святочной, масленичной, весенне-летней и свадебной обрядности.

Для системы персонажей Р. существенно противопоставление «страшных» и «красивых» масок. На Рус. Севере «бывают ряженые нарядны, а бывают страшки» или «морховаты страшки» (ЖС 1995/2:30). По обычаям Поморья, в «святые вечера» (с Рождества до Нового года) ходили чистые, тихие ряженые, а в «страшные вечера» (с Нового года до Крещения) — грязные, страшные, называемые печмазы, костромы, тряпосьники, фоганцы, шулюхоны (Берн. РКП:159—160). На Вологодчине в святочных обходах участвовали как страшные (рваные) кудеса, так и красивые (баские, снарядные, хорошие) кудеса. «Страшными» рядились в основном мужчины («покойник», «черт», «дед», зооморфные персонажи), которые ходили поздним вечером, «красивыми» — парни и девки, ходившие преимущественно днем; они надевали старинную праздничную одежду, обвешивались вышитыми полотенцами и обязательно закрывали лица тканью (ДКСБ: 177—186). У белорусов в группе масленичных ряженых одновременно участвовали маски чистые или красивые («пан», «паненка», «офицер», «царь», «шчодра») и — нячистая, некрасивая («дед», «баба», «ведзьма», «смерць», «чорт») (Кух.МКА:27). Сходным образом различались ряженые масленичных процессий в Моравии: *pekne maskary* (красивые маски) и *škaredé maskary* (страшные, неприглядные маски) (Zibr VCh:110). В составе групп «маланкарей» (участников новогодних обходов с «Маланкой») к «чистым» или «красивым» относились ходившие без масок на лицах, в нарядной одежде, напоминавшей военную форму, «козак», «турок», «урядник», «генерал»; к «нечистым» — «медведь», «коза», «черт», «дед», «баба» (з.-укр., Куроч.УНО:116).

Встречаются маски, номинативно не выделенные и лишенные четкой персонажной (ролевой) определенности, однако и исполнители, и зрители обычно распознают в них «страшных» либо «смешных», «красивых» ряженых.

Поведение ряженых. Действия ряженых в целом обозначались выражениями со значением «чудить», «шалить», «хулиганить»: рус. *чудить*, *причуждать*, *прокудить*, *примудряться*, *проказить*, *озорничать*; укр. *блავнити*, *філі робити*; бел. *прідурывацца* и т. п. Типичными были глаголы «бегать» и «ходить»: рус. *ходить сряже-*

ными, *бегать кулишами*, *ходить пугать*; *ходить с «медведем»* и т. п. С другой стороны, ритуал мог определяться по имени главного персонажа: укр. *маланковати* (т. е. ходить с «Маланкой»); пол. *luchowati* (рядиться «Людей»). В письменных источниках поведение ряженых характеризовалось оценочными словами: «богохульствовать», «блзнить», «проказы творить».

Как книжные, так и этнографические данные свидетельствуют, что ряженные вели себя буйно, агрессивно, провокационно: задирали прохожих, валяя их в снегу, толкались, угрожали, размахивали палками, били по заборах и воротам, хлопали кнутами. Их шествия сопровождал невообразимый шум: крик, вой, визг, свист, звон и ляг металлических предметов, треск, грохот трещоток: «ходил кто "медведем", надев шубу наизнанку, кто "чертом", вымазавшись сажей, берут сковороды, ухватыв, кочерги и — стон стоит над деревней» (с.-рус., Ива.РРК:141). Войдя в дом, святочные маски позволяли себе такие вольности, которые в обычной жизни были абсолютно недопустимы: переворачивали горшки и кастрюли, раскидывали поленицы дров, разбрасывали по избе мусор, рассыпали нюхательный табак, пачкали хозяев сажей, крали вещи, путали нитки, обливали их водой и проч. Маланкарей пытались разбросать по хате подушки, расплескивали по полу воду, испачканным в глине венком «обметали» лавки, печь, стены; вытягивали сено из постельных подстилок. После такого рода «фиглей» хозяйкам приходилось весь следующий день заниматься уборкой, но, тем не менее, в каждом доме охотно принимали ряженых, поскольку все делалось «по обычаю» (укр., Куроч.УНО:148,167,170). Считалось, что ряженым «всё позволительно» (рус. владимир.). Ср. **Бесчиства**.

Агрессивное поведение характерно прежде всего для «страшных» ряженых. Более благопристойно вели себя «чистые» маски: они танцевали с домочадцами, поздравляли их с праздником, забавляли, смешили. Часто, однако, и нейтральные маски («пастух», «гончар», «звездарь») включались в общую стихию создания шума и хаоса. Так, польские *gwiazdorzé, mikołaje, stare józefy* шумели, пугали детвору, шутивно избивали домочадцев, беспорядочно бегали, скакали, плясали, передвигали мебель, переворачивали постели, опрокидывали лавки и т. п. При этом отдельные персонажи играли свои особые роли: «коза» бодала девок; «конт»

запрыгивал на лавки, топал ногами; «трубочист» выребал пепел из печи или сажу и пачкал ею хозяев; «гончар» делал вид, что бьет горшки и чинит их; «дьявол» размахивал вилами, громко визжал; «смерть» замахивалась на всех косой; «пастухи» шелкали бичами; «Старый Юзеф» стучал посохом об пол (God.RDO:36–37).

Подобное поведение допускало и вольности эротического свойства. У вост. славян такие святочные ряженые, как «дед», «медведь», «покойник», «бык», «черт» и др., гонялись за девушками, валяли их на пол, катались с ними в обнимку, шипали, задирали им юбки, принуждали целовать себя; вместе с тем сами заплясывали, разыгрывали сценки, имитирующие половой акт. По вологодским свидетельствам, «парни "медведем" наряжались и перекачивали по полу девок»; «медведь» девок хватал за ноги; «рявкат, шчупат девок»; «ловит девок да мнёт, рукой начнёт хоботить»; «сволкёт девку под себя»; «хватал с лавок девушек, валял и мутузил их» (СЭРТК:271). У юж. славян аналогичным образом вели себя масленичные ряженые **кукеры**, главным атрибутом которых был предмет, символизирующий фаллос. См. также **Игры при покойнике**.

Наряду с этим известны молчаливые, малоподвижные, пассивные маски. Например, главный персонаж троичного обряда, называемый *Kral*, во время обхода по селу не произносил ни слова; лицо его было завешено зеленью и лентами; его вели под руки участники процессии (ю.-чеш., *ČL* 1898/8:291). Подобным образом вели себя ряженые в весенне-летних обрядах, см. **Куст**, **Русалка**, **Зеленый Юрий**, **Пеперуда**.

Речевое поведение ряженых включало как полное безмолвие, так и крик, визг либо изменение голоса, а также намеренное искажение речи: «Мы как идём одевшись, так изменяем голоса! Стараемся, чтоб не уязвали!» (смолен., Паш.КЦВС:219). Для создания голосовой маски говорили либо грубым, низким голосом, либо на высоких тонах; старались изменить дикцию, для чего в рот клали луговицы, зажимали зубами гребень, невнятно бормотали, искажая слова, и т. п. Это называлось *говорить по-святбиному*, *по-окрутницки*, *по-гульбому*: «По кудесье-му говорэан, не по-русскому»; «и говорят-то не по-нашему: "О-о-о-о! Кудясá, кудясá, кудясá! <...> Идём, идём, идём, идём, кудясá! Как живётé, как живётé?" [произносится быстрой скороговоркой и на одном вдохе]» (вологод.,

ЖС 1995/2:40). Иногда делали вид, что говорят *по-цыгански*, т. е. непонятной «тарабарщиной» (смолен.). Допускались матерные выражения, однако это касалось лишь «страшных» масок: «Эти, вроде как эти, "барыня", эти культурные, а уж эти — "старик са старухай", эти и матерком могут» (ШЭС:411).

Ряжение в обрядовом контексте Р. характерно прежде всего для календарных обходов, а также для осенне-зимних посиделочных игр и забав (см. **Колядование**, **Обходные обряды**, **Щедрование**, **Посиделки**). Р. встречается также в таких обрядах, как «волочение колодки», ритуальная «пахота», символическое «бритье» мужчин, пасхальное обливание водой и т. п. (см. «**Колодка**», **Пахота символическая**, **Масленица**, **Обливание**).

Р. весенне-летнего периода часто входило в состав обрядов выпроваживания, изгнания, символических похорон: «проводы весны», «вождение Семика», «проводы/похороны русалки», «изгнание змей» и т. п. Так, в Черногории в канун дня св. Иереми (1/14.V) ряженые обходили ранним утром все дома в селе, чтобы изгнать из них змей и другую нечисть. Участники белорусского обряда *пахавання стралы* [похороны стрелы] на Вознесение выпроваживали из села двух ряженых — «старца» и «старчыху», чтобы град не побил посевы (см. **Изгнание ритуальное**, **Проводы**). В редких случаях Р. происходило на Купалу и во время жатвы. Особенность масленичного и весенне-летнего Р. состояла в том, что ряженный персонаж мог быть заменен одноименным чучелом, либо действия с чучелом совершали сами персонажи Р.

Широко распространено Р. во второй или третий день свадьбы, когда ряженые не только участвовали в уличных шествиях, но и разыгрывали в доме многоэпизодные сценические действия (см. **Конец свадьбы**).

Болгарские ряженые принимали участие в чествовании бабы-повитухи, приуроченном ко дню 8/21.I: повитуху возили по селу женщины в мужской одежде либо ряженые, изображавшие супружескую пару (см. **Бабин день**).

Игровые сценарии Р. связаны преимущественно с двумя сюжетами: «смертью и похоронами» и «свадьбой». Первый из них включает такие эпизоды, как: «суд над виновником бед и несчастий» с последующим

наказанием; «преследование виновного, убийство (казнь)»; «внезапная болезнь и смерть персонажа»; «панихида по покойнику»; «оплакивание», «похороны», «воскресение умершего». «Брачный» сюжет включает эпизоды: «выбор пары», «сватовство», «венчание», «свадьба», «контус», «роды». К сценарию «похорон» примыкают действия, символизирующие «изгнание» или «проводы» (битие изгоняемого, подталкивание его к воде, к костру, символическое погребение), а к сценарию «брака» — зангравание с девушками, действия эротического характера (см. *Похороны символические, Свадьба символическая*). Факультативными вставками могут быть сценки «врачевания — оживления», «поска пропавшей телки, овечки», «торга — продажи» и др.

Помимо этого ряжеными разыгрывались «хозяйственные» эпизоды: прядение, обмолот зерна, пахота, сбивание масла, подковывание коней.

Особый тип действия — приход ряженого в дом с определенной ритуальной магической целью. Так, «коляда», «шишимора», «перехта», «люция», «варвара» и др. делали вид, что проверяют качество пряжи или количество напряденного, наказывают нерадивых хозяек за неурочные прядильные работы, сами прядут. Чеш. *smítalkové, ometačky* «очищали дом от скверны»: обметали гусиным крылом, веником, метелкой пол, стены, печь, мебель, мыли лавки. «Три короля» (маски волхвов, поклонившихся новорожденному Христу) защищали дома от нечистой силы: они писали мелом на стенах и дверях кресты или начальные буквы своих имен («Каспер», «Бальтазар», «Мелихер») (з.-слав.).

Некоторые маски адвентного и святочного Р. выступали одновременно и в роли устрашителей, наказывающих непослушных детей, и в роли дарителей, разносящих детям подарки. Например, в сев. Чехии и Моравии ряженая «Перехта» (няма демонического существа) спрашивала женщин, не пряли ли они по четвергам; виноватым грозилась «распороть живот», била их по пальцам; проверяла, знают ли дети молитвы; раздавала послушным подарки, а непослушных наказывала (Zbiv VCh.90—91). В качестве «дарителя» у зап. славян чаще всего выступали ряженные «миколаи».

В ю.-вост. Сербии маски, именуемые *алосници, оалс*, ходившие по домам со дня св. Игната (20.XII/2.I) до Рождества, изоб-

ражали борьбу с демонами: размахивали саблями и палками, изгоняя из домов и дворов незримых духов.

Отношение к ряженым совмещало в себе чувство страха с радостью ожидания, сознанием необходимости визита готовностью подчиниться воле ряженных, стремлением угодить. Болгары верили, что если бы на масленицу по домам не ходили *старци*, то в течение года ничего бы не уродилось. По польским поверьям, дом, в который не заглянули бы ряженые «адвентные отроки», постигло бы несчастье. Хозяйка старалась потанцевать с пришедшими масками, чтобы обеспечить себе хороший урожай (з.-слав.). В Моравии хозяйка старалась вырвать из костюма ряженого «медведя» клоч соломы, чтобы затем подложить его в гнездо гусыням для удачного приплода. Чехи верили, что такое же действие на разведение гусей оказывает кусок ткани, сорванный с наряда ряженого «еврея». Считалось, что во избежание падежа скота следовало щедро одарить масленичных «пахарей» (словен.).

Сами ряженные, однако, не всегда соглашались на роль «страшных» («нечистых», «бесовских») персонажей. Тот, кто это делал, притягивал к себе нечистую силу, ср. русскую поговорку: «В рогожу одеться — от Бога отречься». На Рязанщине верили, что «убираться грех — это к сатане приходиться» (ШЭС:412). Рядившихся на святки будет преследовать бес по имени *святоша* (рус. орлов.).

По окончании обряда ряженные и все участники старались «смыть грех», «снять осквернение тела», «избавиться от бесовщины»: они купались в проточной воде; окунались в проруби после осыяния воды; обливались у колодца; ходили босиком по снегу; полоскали в реке наряд и атрибуты Р.; замаливали грех в церкви.

Р., совмещающее в себе обязательность ритуала и свободу развлечения, сохраняет актуальность до настоящего времени. Но его смысловым ядром остается воспроизведение в наглядных формах мифологических представлений о потусторонних силах и необходимости ритуальных контактов с ними.

Лит.: Валенцова М. М., Виноградова А. Н. Ряжение // СМ²:420—421; Плотникова А. А. Ряжение у южных славян // ЖС 1995/2:42—44; Она же. Эротические элементы в южнославянском ряжении // СЭРТК:305—313;

Она же. Терминология южнославянского ряжения. Зимние обходы // СБЯ 1999:77–98; Ивлева Л. М., Лурье М. Л. Ряженный-демон, ряженный в демона // ИСФНК 1:63–82; Он же. Ряженный и зритель: Формы и функции ритуального контакта // СТК:106–127; Мадлевская Е. А. Ряжение (Машкарование) // РП:493–501; Гусев В. Е. От обряда к народному театру: Эволюция святочных игр в «покойника» // ФЭ 2:49–59; Kuret N. Obrední obhodi pri Slovencich // Trad. 1972/1:93–110; Ивл.РРК; Сав.РНТ; Бог.ВТНИ:30–50; Байб.РТК:130–134; ЭВС:450–453; Сок.ВАКО:49–50,204–222; Проп.РАП:81–124; Чич.ЭП:193–197,204–205; Ефим.МЭА 1:138–141; Берн.РКП:159–163; Масл.НОВО:77–78,112–115; Гром.ТНП:243–249; Тол.ЯНК:113–122; Вин.ЭКП:149–155;

Плот.ЭГЮС:102–106,227–300,412–419,424–426; Агап.МОСК (по указ.); Вал.КД; Мор.ЖДМ; Мор.Слеп.ПК:173–256; ЖС 1995/2:29–44; СМЭС 1:606–611,694–696; ШЭС:123–127, 214–219,344–348,405–411; ДКСБ:171–174, 177–180,223–227,291–298,345–349; Куроч.УНО; Бонд.КПКК:42–47,61–65,88–90; Кух.МКАБ; Зеч.СНИ; Стам.КС; СМР²:245–247; Нед.ГОС:24–26,58–59,118; NU 1986/23:66–91,124–128; Nied.SS 2:276–277,280; БМ:19, 186–189; God.RDO:33–64; Kot.FL:107–165; Frank.KO:18–20,50–51; Bujak LOR:77–78; Wisła 1891/5:281; 1892/6:656; Zibri VCh; Horv. RZL:33–35,45–46; МТ:28–40; Сіс.160–168. См. также лит. к ст. Маска.

Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова



САВАН (греч. *σάβανον* из араб. *sabanjjaṭ* 'ткань, изготавливаемая в Сабане под Багдадом') — ритуальный предмет, полотно, которым покрывают или окутывают покойного (и/или гроб) перед погребением (болг., макед., серб. *покрив*, рус. курск. *покрывище*). Иногда саваном также называют полотно, постилаемое в гроб на стружки или сено. На С., как и на другие **покойничьи предметы** (ср. словен. *mirlak* 'саван'), переносятся магические свойства, приписываемые самому покойному и окружающему его ритуальному пространству (**могила**, **кладбище**). С. как часть **одежды** маркирует в похоронной обрядности переходное состояние человека и его тела, ср. **Пеленки**.

Форма и виды С. Восточные славяне понимают под словом *саван* чаще всего похожую на мешок белую рубаху, закрывающую также и голову покойного; иногда — полотенце, в которое заворачивают умершего и поверх которого его обвивают длинной полоской материи (Зел. ВЭ:347). У русских был известен обычай поверх савана повязать покойника лентой, при этом в обмотке должно было получиться три креста. Русские старообрядцы «пеленали» умершего в специальный С. — белую ткань, сшитую с одного конца в форме капюшона (КСК 9:119; соб. зап., Румыния). У болгар умершего покрывали специальным полотном *садовище* с отверстием для головы (разград.), заворачивали в ткань наподобие рубашки с дыркой для головы — *ризисто* 'рубашка' (Добруджа), веря, что покойный явится на суд на «том свете», одетый лишь в эту рубаху (Вак. ПО:79). Ср. также словенский обычай пеленать новорожденного перед крещением в отцовскую или материнскую рубаху, которая хранится и служит потом смертной одеждой (NSI 1:267). У словенцев считается, что покойный должен иметь при себе полотно для рубахи, в которой он будет креститься на «том свете», чтобы обрести вечную жизнь (Менгш), что с помощью

palicje — куска ткани, которым ему при погребении покрывают лицо, — в судный день он сможет прикрыть свою наготу (Гореньско).

Саваном для покойного служит домотканое полотно или церковное покрывало, при этом домашнее полотно должно быть совершенно новым (болг.), чаще белого (полес., словен., болг.), реже черного (словен.) цвета. или белого цвета — для молодых, темного — для пожилых (серб.), белым с красной вышивкой (словац.) или с вышитыми черными крестиками (укр. карпат.), тонким, как марля — полес. *наметка*, *намитка*. При этом покойного накрывают так, чтобы красная вытканная на «наметке» полоса была в ногах, а белая — у лица (ПА, чернигов., Плевхов). В ряде полесских сел в качестве С. используют скатерть (житомир., брест.), ежегодно освящаемую на Пасху (брест.), чтобы «на том свете было чем столы закрывать» (ПА, брест., Мокраны). Нередко покойного в гробу накрывали скатертью или простыней так, чтобы снаружи висели ее концы (хорв.). Во многих сербских областях умершего накрывают полотном сразу, как только закроют ему глаза; нередко это делают с наступлением ночи.

Широко распространен обычай покрывать тканью (покрывалом, полотенцем, платком, скатертью, предметами одежды) также и сам гроб с покойным, при этом полотно (бел. витеб. *погровище*, *погровицина*) после погребения обычно дарят священнику или первому встречному на пути погребальной процессии; иногда — сиротам, нищим. В некоторых традициях покрывало поверх гроба имеет защитную функцию: так, у сербов Грузии в случае, если похоронная процессия проходит через поле с созревшим хлебом, гроб с умершим накрывают тканью, чтобы град не побил урожай (Петр. ЖОГ:290).

Изготовление С. сопряжено с предосторожностями, призванными уберечь живых от опасности, исходящей от покойника. Запрещается резать полотно для С. ножница-

ми, ножом, любимым металлическим предметом (серб., болг.), иначе лезвие станет *mrlovozelo* (серб.), т. е. его невозможно будет заточить. Чтобы разделить ткань для С. на куски, ее режут острым камнем (болг., серб., макед.), разрывают руками (серб., Рашка) либо прижигают свечой, углем, откуда наименования С. — *прегорелка, прижурылка* (болг.), *zgo* (пол.). Камни, с помощью которых рассекали ткань, оставляли в ногах умершего, а затем относили на его могилу (макед., Мариово). Обрывки полотна, иглу, которой шили С., уничтожали сразу после погребения, чтобы не причинить никому зла (пол., Велушь). У вост. славян при изготовлении С. также соблюдаются определенные правила: его шьют чужие люди (архангел.), у старообрядцев — только руками, делая крупные стежки «от себя» (соб. зап., липоване в Румынии), вперед иголкой, на живую нитку, не завязывая узлов (ср. укр. диал. *шити як на мерця* 'шить кое-как, небрежно').

Свойства С. как предмета, принадлежащего покойному и отправляемого на «тот свет», используются в превентивных ритуалах и магии. В вост. Сербии от рулона полотна, из которого делали С., отрезали кусочек и вешали на колючий кустарник, чтобы в доме не умер еще кто-нибудь. Часть самого С. подвешивали около очага, поскольку верили, что сюда приходит душа покойника (черногор., герцеговин., босн.). В зап. Болгарии в ритуале разлучения «одномесечников» отрезали кусочек С. и клали его в воду, которую давали выпить живому «одномесечнику», чтобы защитить его от смерти. Македонцы оставшуюся после изготовления С. часть полотна привязывали к правой ножке квашни, чтобы умерший не унес с собой богатство дома (Мариово). В черниговском Полесье от «намитки» отрезали полоску и забрасывали на чердак, чтобы в хозяйстве не погибал скот. В Новгородской губ. было известно наказание домового с помощью плети, в которую вплеталась нитка из С.: этой плетью хозяин бил по всем углам хлева и под яслями, чтобы домовая прекратила наносить ущерб хозяйству.

С. — атрибут мифологических персонажей, ведущих свое происхождение от умерших: вампиров, ходячих покойников, русалок. Нередко они являются людям в тех одеяниях, которые были на них при погребении: в С. (полес.), «во всем белом»

(хорв.), «у зубах наметка» (ПА, чернигов., Хоробичи) и т. д.

Лит.: Фасм. 3:142; КСК 9:103,116—127; Сед.О. ПО:30,84,87,176,227,228; ВСЭС:162,272; Макс. НККС:41; Рус. 2:521; ПА; Никиф.ППП:289; Ром.БС 8:526; Шейк.БП:33; ЕЗ 1896/2:24; Ант.АП:155; Бор.ЖК:385—386; Вла.ОVP: 43—44; Фил.СК:456; Шн.ГЕСО:267; ИСД 7:100; 10:340; Рист.ПКМ:76; Вак.ПО:78—80; NSI 1:308—309; ZNŽO 1896/1:206—207; Fisch.ZP:219; Kolb.DW 33/1:179,186; Bedn. DKSL:68.

А. А. Плотникова

САВВА св. — в народной традиции православных славян наиболее известны два святых под этим именем: Савва св. Иерусалимский — ученик св. Ефтимия Великого и св. Феоктиста (жил в VI в.) и первый сербский архиепископ Растко Неманич (1175—1235).

Савва св. Иерусалимский родился в Каппадокии, известен как основатель монастыря вблизи Иерусалима. День Саввы Иерусалимского празднуется 5/18.XII (рус. Савва, полес. Сава, Савка, Савий, Савы, Савки, серб. Савица, Сава Освећени, болг. Сава). В народном православии праздник св. Саввы — один из ритуально отмеченных дней, следующих друг за другом и образующих единый комплекс: св. Варвара (4/17.XII), св. Савва, св. Николай (6/19.XII) (см. Никола зимний). В разных ю.-слав. регионах день св. Саввы отождествляется с предыдущим днем, который может называться двойным именем, например, *Вара и Сава* (серб., Ресава; ГЕМБ 1966/28—29:192). В Полесье известны тексты о родственных отношениях между соответствующими святыми: «Кажуць, Сава — Миколин бацька» (брест.), «Саўка — Варварин бацько» (гомел.); по поверьям, святые якобы обращаются к людям с просьбой оказывать большее почтение их «отцу» — св. Савве, например: «Микола сказаў: “Не празнуйце так менэ, як маго бацьку!”» (ПА, гомел.). Иначе осмыслиют родственные отношения между тремя святыми болгары: по поверьям, Варвара и Сава — сестры (или сестра и брат) и в то же время слуги Николая: «Варвара варі, Сава печет, Никола ядэ» [Варвара варит, Сава печет, Николай ест]; «Варвара варі, Сава стой, а свети Никола обира праз-

нищи» [Варвара варит, Савва стоит, а святой Николай обирает праздники] (Странджа:307).

Ритуалы дня св. Саввы представляют собой продолжение тех, которые начинают исполнять на св. Варвару (при этом день св. Саввы оказывается кануном дня св. Николая). Так, в сербских областях в этот день обычно начинают есть сваренную в предыдущий день из разных зерен кашу *варица* (см. **Панспермия**). Например, в Которах (Косово) рано утром на *Савицу* мужчина и женщина из одной семьи берут по миске «варицы» и идут к источнику или колодцу, где наливают немного воды в кашу и пробуют ее, после чего возвращают остатки в дом, чтобы на Рождество накормить ею домашних животных. С этими ритуалами у сербов связаны поговорки: «*Varica vari, a Savica hladi*» [Варварушка варит, а Саввушка охлаждает] (Vuk.SK:411); «Варица вари, Савица лади, Николаица куса» [Варварушка варит, Саввушка охлаждает, Николаюшка улетаёт] (сербы Краины; Бег. ЖОСГ:82); «*Vara vari, Sava ladi, a Nikola kusa*» [Варвара варит, Савва охлаждает, а Николай улетаёт] (сербы окрестностей Синя; NU 1967–1968/5–6:35) и под. У болгар Сакара все три дня подряд варят *кешкек* (каша из молотых зерен) и окуривают трапезу; в Ловечском крае эти три дня отмечаются главным образом как семейный праздник (*служба*), при этом приготовленные лепешки часто называются по имени святых: *Сава*, *Варвара* и др.

Как и предыдущий день св. Варвары, день св. Саввы празднуют от болезни ей, чтобы защитит детей от оспы, кори (болг., Пирин, Странджа; серб., Банат), варят что-либо сладкое для «бабы Шарки» (болг., Сакар). В Карнобатском крае связь обоих праздников с профилактикой болезней отражена в поговорке «Варвара завървява (вари) болестите, пък Сава ги разсъява» [Варвара «заваривает» болезни, а Савва их рассевает] (ИКК 3:166). В селах Хомолья (с.-вост. Сербия) в день С. мать выносит во двор кастрюлю с «варицей» и дает детям, чтобы они были здоровы, остальное отдает скоту и домашней птице. В окрестностях Хаскова полагают, что С. помогает при лечении куриной слепоты: для этого в канун праздника готовят хлеб и вставляют в него свечу; свечу затем хранят в течение года, и заболевший при ее свете наблюдает через сито за возвращающимся с пастбища стадом коров. У болгар св. Савву иногда празд-

нуют, чтобы избежать резаных и колотых ран, поэтому в праздник не режут и не рубят (Добруджа), а женщины не берут в руки острых предметов — ножей, ножниц, иголок, иначе им причинит зло св. Варвара (окрестности Смоляна).

В день св. Саввы, как и в предыдущий и последующий дни, известны запреты на женские работы — прядение, снование, тканье, шитье (полес., макед.), ср. *савить* «праздновать день св. Саввы, воздерживаясь от работы, особенно — от прядения и тканья» (укр. полес., Тол.ПНК:219). Иногда эти запреты мотивируются опасением болезни скота. На Волины считалось, что у работающих на св. Савву и св. Николая заболели коровы (ПА). В ряде мест на св. Савву и св. Варвару делали вареники с грушами (укр. полес.), «чтобы телята были гладкими» (хнев.); к св. Савве (как и к св. Юрию, св. Власу) обращались с просьбой о сохранении скота при выгоне весной на пастбище (житомир).

У восточных славян последовательность трех дополняющих друг друга праздников отмечена в многочисленных поговорках и приметах о погоде. Наступление холодов, морозной стужи, сковывание льдами рек связывают с праздниками этих трех святых: рус. «Варвара заварит, Савва засалит, Никола гвоздит»; «Савва стелит, гвозди острит, реки засалит» (Чич.ЭП:31); бел. полес. «Варвара завараца, а Сава поправица, а Мікола гвоздом заб'е, ужэ тагды зима» (ТСЛ 2:152); «Вара вяртыць, а Сава куе (лёдом)» (ПА, гомел.); укр. полес. «Саўкі муост стійлюць, а Вяркі гвозды нбсця, а Ніколаў забивае, и тады мароз...» (ПА, чернигов.).

Св. Савва — также мифологизированный образ первого сербского архиепископа; ему приписывают чудеса и нетленность тела. По преданию, когда в 1595 г. его мощи сожгли турецкие завоеватели, произошло затмение солнца. В Сербии С. посвящено более 40 православных храмов, о нем сложены легенды, предания и эпические песни, ему приписываются черты главного сербского божества. Празднуется день, когда поступило известие о его смерти — *Савиндан* (14/27.1), неделя перед этим днем (*Савица*, *Савина неделя*, *Савин пост* «пост св. Саввы»), а также день сожжения его мощей — *Савине вериге* (букв. «цепи св. Саввы», 27.IV/10.V), см. **Цепь**. Отдельные сербские родовые династии празднуют день св. Саввы как семейный праздник

(«слава»), по всей Сербии этот день до Второй мировой войны праздновали школы (с приготовлением каравай и кутыи), считая С. основателем школьного дела: как покровителя ремесел его почитают сапожники, веревочники, изготовители изделий из козьей шерсти.

Св. Савва, по преданиям и легендам, участвовал в **сотворении мира**. При этом особой силой обладал его посох: прикосновением посоха святой добывал воду из камня, двигал горы, города превращал в озера, людей в животных, а также помогал роженицам разрешиться от бремени, открывал запертые двери, спасал людей от дьявола и т. п. Многие целебные источники носят имя С. (серб. *Савина вода*, *Савина чесма* 'источник св. Саввы'). В некоторых краях (например, в Герцеговине), напротив, полагают, что прикосновением своего чудесного посоха С. осушил многие источники и реки. Ему приписывается создание таких животных, как медведь, волк, белка, виш, блохи и др.

Святой почитается как странствующий путник, который в обанке старца или нищего бродит по свету, наводит порядок и приносит благосостояние. Он обучает людей пахать, копать, прорубать окна в жилищах, добывать «живой огонь», осваивать ремесла и т. д., поощряя прилежных и умных и наказывая ленивых и глупых. Женщин он учит ткать, вязать, месить хлеб, готовить кисло-молочные продукты, кузнецов — ковать железо, виноградарей — сажать лозу, делать вино. На своем пути С. творит чудеса: возвращает слепому зрение, больным — здоровье, оживляет мертвых. При этом С. проклинает всех, кто ему перечит, и проклятия его всегда сбываются. Например, по преданию, странствующий С. спросил у косяка сена для своего коня, но тот ответил, что сена у него нет, и тогда С. превратил его стог в камень; до сих пор в этом месте можно увидеть камень в форме стога; считается, что этот камень обладает целебными свойствами (*Студеница*). Места, где С. якобы останавливался и отдыхал, носят его имя: *Почивала Св. Саве* 'места отдыха св. Саввы', *Столица Св. Саве* или *Савина столица* 'стул св. Саввы', *Трпеза Св. Саве* или *Савина трпеза* 'стол св. Саввы' и т. д.

Св. Савва считается предводителем волков; по сербским преданиям, святой превратил своих собак в волков (или собаки обратились в волков, когда С. стал святым), и те ему всегда подчиняются. Верят, что в свой

день (*Савиндан*) С. забирается на высокую грушу и зовет всех волков, чтобы их накормить, а также распорядиться, в какие загоны для овец они должны наведываться в течение года (Сербия, Герцеговина). Перед днем С. соблюдается семидневный пост: не едят мясо четвероногих животных, чтобы волки (а также другие звери) не давили скот. В этот период не вынимают ножи из ножен, не пользуются бритвами, ножницами, держат закрытыми чесальные гребни и не работают с веретеном и мотовилом, чтобы волки «не вертелись и не мотались» около загонов. Неделию до дня св. Саввы и неделю после него не красят ничего в красный цвет, чтобы волки не ели овец (Таково). Нередко в день св. Саввы пекли каравай и зажигали на нем свечу, чтобы скот был здоров (*Алексинадкое Поморавье*). В этот день нельзя было ходить на охоту, иначе С. на весь год обратит человека в волка (юж. Банат). В Метохии верили, что при встрече с волком можно избежать гибели, назвав имя С. В период от св. Андрея (или от св. Николая) до дня св. Саввы особенно опасны волки (серб.), а также медведи (серб., *Хомолье*).

Петух считается атрибутом св. Саввы: по сербским преданиям, святой носит его с собой или ему подкладывают петуха в дорожную сумку. По этому признаку С. сблизается со св. Мратой (вост. Сербия), которому в праздник жертвуют черного петуха или цыпленка (см. **Мартин св.**).

Некоторые поверья и приметы связывают св. Савву с непогодой. Считается, например, что он водит градоносные тучи, поэтому при их приближении кричат: «Свети Саво, своја говеда врати из нашег села» [Святой Савва, уведи своих быков из нашего села] (СМР²:403). Поскольку день С. приходится на время самых жестоких морозов, то всю эту неделю (*Савина неделя*) называют *Бесне кобиле* 'бешеные кобылы'. Если в день св. Саввы гремит гром, то полагают, что сербские земли ожидают великие потрясения, поскольку в это время года грома быть не должно.

Лит.: Дмитријевић С. Свети Сава у народном веровању и предању. Београд, 1926; Ђоровић В. Свети Сава у народном предању. Београд, 1927; Тол.ПНК:219–220; ПА; Нед.ГОС:85,86,191,201–202,295; Чајк.СД1:451–462; Ант.АП:179; Бос.ГОСВ:178–179; Гура СЖ:131, 152,157; Деб.ОКП:255; Мнаос.СОСХ:24–25;

Миф.ЖОП:141; Петр.ЖОГ:235–236; Плот. ЭГЮС:74–77,81; СЕЗб 1972/84:188; СМР²: 342,350,387,392,401–403; СМЕР:475–479; Чик. СК:380; Там.СОБК:78; ЕБ:96; Лов.:296; Пир.: 474; Род.:84; Сакар:327–328; Странджа:308.

А. А. Плотицкова

САД — локус, в традиционной культуре и фольклоре образ рая, в песнях, сказках и других жанрах — символ безмятежного девичества, в магии — место совершения ритуальных действий, направленных на увеличение плодородности силы деревьев (ср. в.-слав. *сад*, *садовина* 'плодовое дерево'). Фольклорный образ С. получила наибольшее развитие у вост. славян.

Представление о саде-рае известно всем славянам. Оно нашло отражение в поверьях, легендах и этнологических преданиях, сказках, обычаях и магических практиках. Представление о саде-рае базируется на ветхозаветном образе **рая**, а также на многочисленных апокрифических сочинениях и их пересказах, средневековых видениях и т. д. Словаки и словенцы считали рай неувядающим садом; болгары в Самоково верили, что рай — это сад, где находятся души умерших, перед каждым из которых стоит стол, а на нем — все, что подали при жизни сами умершие, а также все то, что подали в память о них их близкие; русские Владимирской губ. представляли себе рай в образе большого сада с золотыми и серебряными домами. Райский сад — это место, расположенное на востоке, где растут вечнозеленые деревья, на которых висят чудесные плоды, там благоухают цветы, находится водный источник (обычно колодец или речка), поют птицы и т. д. Этот образ сада-рая нашел отражение в народных переложениях библейских рассказов, причем «небесный сад» может противопоставляться земной жизни: «Адам и Ева били ў садэ нэбесним, як прогрэзшани, Господь Бох узяў и выгнаў Адама и Еву на зямлю, бо собе живе на зямлі» (НБ, № 528, львов.), ср. в поминальном духовном стихе: «Мы ў садах похажываемо, / Потопчэмо прах, / Мы ўжэ ў дому долнем, / А вы ў гостях» (ПА, киев.). Райский сад был одним из любимейших изображений на севернорусских пряхках: старообрядцы Заонежья объясняли смысл пряхонной росписи следующим образом: «Чтобы жизнь была

подобна цветущему саду» (СбМАЭ 1991: 45:33). В духовных стихах небесный рай Иерусалим описывался как земля, покрытая садами: «Новая земля процветала весьма различно и чудно... Прилетели птицы небесныи и наполнили сады» (Бес.КП, № 310). Рефлексы мотива сада-рая можно усмотреть также в кашубских, чешских и польских предпасхальных обычаях, когда родители оставляли в садах крашенные яйца в качестве пасхальных подарков для детей. Сад связывается и с событиями новозаветной истории. В белорусских колядках встречаются мотивы рождения Божьего Сына в саду: «...У нядзелю рано сяджоно. А на том саду Божа Мать хаділа. Божа Мать хаділа, сына радзіла...» (ПА, гомел.), в связи с представлениями о рае, сад и плодородности ср. з.-укр. «Бэсплоднае дрэво з саду выкыдаюць, бэсплодныя жоны з раю выганяюць» (ПА, волин.).

Будучи соотносенным с раем, сад связывается и с «тем светом», что особенно заметно в поверьях и рассказах о посещении иного мира. В восточнославянских сказках герой попадает через глубокий колодец в чудесный сад, где растут деревья, на которых зреют плоды, дающие силу (моложавые, или молодильные яблоки). В переносных **обмираниях** упоминается о больших садах, где побывал странствующий по «тому свету» человек. В легендарных и волшебных сказках, в которых описывается пребывание героя на «том свете», рай-сад полон деревьев (не обязательно плодовых, ср. «березовый сад»), цветов, там есть река, там много птиц, поющих чудесными голосами, и разных зверей, ласковых и красивых, там растут фрукты и ягоды, гуляют малые дети, там стоит отграниченный дом, в котором живет Бог, и т. д. Сад соотносится и с **ирнем** как местом, куда улетают на зиму птицы: «Бусны вылетаюць в вیرهй. Там зимы нема... Полетілі в вیرهй, а вیرهй, то, кажуть, рай, то сад, ту такога нема дрэва, як там, так хорошее там, шо а-а-а! Боже!» (ПА, волин.).

Устойчивая связь С. с раем и «тем светом» находит продолжение в том, что сад как локус стал ассоциироваться с представлениями о смерти, умирании и похоронным обрядом, ср. в выражении *пашоў на вэжныя сады* (об умирающем, полес.); ср. также устойчивую для ряда традиций практику похорон некрещенных детей в саду (укр., ю.-рус., бол.).

Стой практикой, возможно, коррелирует западносербский обычай голосить в садах по покойникам, чтобы отогнать град.

Образ С. — один из наиболее частотных в лирических и свадебных песнях, где сад связывается с привольной и беззаботной жизнью девушки (у русских в этих контекстах часто *зеленый сад*). Пребывание, нахождение в С. — повседневная форма девичьего досуга: девушка сама пажает С., поливает и ухаживает за ним: «Малада Ганечка сад пасадила, / Сад пасадила, Бога прасила, / Уради, Божа, у сьом саду, / Белу бярозу, белу бярозу, / Залату кару, залату кару, / Серебряну расу» (ПА, чернигов.); здесь она встречается с парнем: «Przelecieł sokoł przed Kasiń pokój, / Usiod w ogródeczku, na rózy kwiateczku... / Nie był to sokoł, tyło Jasiu mój» (Skierkowski W. *Puszczka Kurpiowska w pieśni. Płock, 1932/2:204*); в С. она гуляет и слушает соловья: «Ты пожалуй, красна девица, во зеленый сад погуляти, / Соловьиных песен послушати, / Сладких яблочков покушати...» (Удр:284). В песнях девушка постоянно называет сад своим: «мой женый сад», «мои сады», откуда и возникает образ топтания сада как посягательства на ее девичество и волю, ср. популярный мотив: «Ходит, ходит раскудрявый по моему саду, не топчи ты, кучерявый, моего винограду». В русских сказках С. — место, где гуляют дочери царя и откуда их похищает Кощей, змей и т. п., ср.: «Государь ты наш батюшка! Выпусти нас на белый свет посмотреть, в зеленом саду погулять» (Аф.НРС 1:241). На свадьбе, во время прощания девушки с волей-красотой; она часто относит свой венок или ленту в сад: «Коснички мои, выpletки мои, да я вас подеваю? / Повэшу я вас у батьковим саду на вишне, на черешине» (ПА, житомир.).

Ассоциация девушки и девичества с садом подтверждается и другими данными, ср. рус. *сад, роща* как собирательное обозначение девичьей группы, *идти в сад* 'расти, взрослеть', герб. *двал. сад* 'дети, потомство', а также представление о том, что в раю молодежь находится в цветущем саду, а молодые люди, состоящие в браке, — в саду с фруктами.

Как символ девичества и вольной жизни образ С. используется в свадебных песнях: жених с боярами топчет сад = забирает девушку: «Ой, хадила да й девочка на комнате, / Дай будила свайго татку с карвати, / Устань, устань, родный татка, годи спади, / Бо пры-

ехаў Иванюшка з боярми, / Да паломяць, да патопчуть, / Да мой сад-винаград...» (ПА, гомел., Вел. Бор); отец, брат и жених отправляются в сад искать девушку, которую в конечном счете находит именно жених; девушка прячется в саду и сообщает родным, что выйдет за того, кто найдет ее в саду («Ой, хто знайдэ в винограде, з тым я саду на посаде»), ср. также устойчивое противопоставление *сада и посады, гуляння и сидення* как вольной и замужней жизни: «Хадзіла Валечка на садзе, / За ёй мамачка пазадзе. / — Досыць тэбе, дзіятка, хадзіці, / Пара цябе на пасадык садзіці» (Лірыка беларускага вясялля. Мінск, 1979:194); девушка гуляет в саду и не хочет покидать его: «Ой, подлетаець, ой, подлетаець / Соловей под зелён сад, / Он вызываець, он выкликаець / Зезюлю и с собой. / Зезюля ходить, / Крылышкі ломить, / Не хочет летети...» (Старинная севская свадьба. М., 1978:51, брян.); через сад летит горностай, роняет перья, из которых девушки плетут невесте свадебное «вильце»: «Летів горностад через сад / Да ронив пір'е на весь сад. / Збирайте, дружечки, збирайте, / І Марусино вілечко увивайте...» (Весільні пісні. Київ, 1988: № 62); девушка пускает в свой сад только милого: «Раслі садочкі ды у тры радочкі, / Ды ніхто у тым садзе не бываў, / Толькі мой міленькі пабываў, / Там белыя ружы ён зрываў, / Ды ўсю дарожку вянок віу, звываў» (Лірыка беларускага вясялля:76); в свой С. молодая женщина прилетает после замужества, обернувшись кукушкой, чтобы повидать родных, и др.

Образ сада присутствует и в свадебном обычае украшать каравай на манер сада (цветами, веточками плодовых деревьев, яблоками, надетыми на палочки, и т. п.), а также прямо называть каравай *садом* (брест.), ср. в песнях: «На нашим короваю / Все сады зацвитають, / Вышни, черешни и ризны ягонькы. / Налетили воробоньки / З чужой стороныкы, / Зылы ягонькы...» (ПА, волын.). Аналогичным образом украшали на Украине и кашу на крестинах — чтобы жизнь у ребенка была счастливой, «райской». Цветущий сад, которым украшают каравай, порождает устойчивую ассоциацию сада с замужеством, ср. — примету о том, что видеть во сне цветущий сад — к скорому браку (в.-слав.).

В ритуалах и магии, чтобы обеспечить урожай плодовых деревьев и из-

бавиться от вредителей, помимо действий над самими деревьями плодовыми, у юж. славян, реже в других местах были известны магические практики, совершаемые в саду. С этой целью преимущественно на Рождество выходили в С., где устрашали плодовые деревья, если они не плодоносили; С. окуривали дымом от сжигания рождественского мусора и соломы (укр., бел., серб., болг.) или дымом освященной свечи (силез.); разбрасывали в саду рождественский мусор по окончании святок, чтобы был хороший урожай (словен.) и чтобы не было гусениц в С. (полес.); втыкали в С. крестики, сделанные из остатков бадняка (Косово), пекли на Рождество специальные обрядовые хлебы: *шливар* 'сливовый сад', *врт* 'сад' (серб.); громко кричали в саду в день св. Матая (24.11), чтобы С. пробудился от сна (чеш.); не ели в саду, чтобы гусеницы и кроты не повредили деревьям (хорв.; болг. банат.), или, напротив, ели на масленицу в С. клецки из гречневой муки, как бы «укорачивая» тем самым головы кротам (словен.). Хорваты в пасхальную субботу собирали в саду сухие ветки плодовых деревьев и сжигали их, чтобы сад лучше плодоносил; при появлении в С. гусениц раздетая донуга девочка проходила через С., чтобы гусеницы ушли вслед за ней. Сербы в окрестностях Болеваца обходили на масленицу сады с горящими факелами, чтобы гусеницы не ели плодов. Полешуки ставили рядом с кутьей в красном углу на Рождество куль соломы, чтобы сад был «богатым». В Полесье в случае смерти хозяина дома «будили» скот и домашнюю птицу (чтобы они не перестали вестись после смерти хозяина), а также сад (особенно если его сжал умерший хозяин): кто-нибудь из домашних шел в С. и громко произносил: «*Ўставай, садэ, хозяин умирае*» (ПА, брест.). В Алексинацком Поморавье на масленицу зажигали и носили по фруктовым садам большую обвязанную соломой ветку черешни, чтобы уберечь сады от **вештнц**. В Хорватии на Вознесение совершались массовые крестные ходы; в больших садах устраивались молебны об урожае, дожде и защите от града. На Троицу у болгар поля и сады обходили дружины «русалий»: считалось, что там, где они прошли, начинают цвести поля, там цветут и плодоносят лоза и фруктовые деревья.

С садом связаны также некоторые за- преты и поверья, направленные на то,

чтобы не повредить урожаю плодовых деревьев. Так, в Полесье верили, что нельзя приносить по селу открытый гроб, иначе в С. заведутся черви. На Витебщине в Чистый понедельник не пряли, не сучили ниток и не вили веревки, чтобы «ни выкруциць» червей из капусты и сады» (Никиф.ЛПП: № 1884). Сербы и белорусы считали, что ухоженные сады подвержены глазу, а запущенные – нет; поэтому хозяева часто оставляли несколько засохших и заброшенных деревьев ближе к ограде, чтобы никто не глазил С.

Сад был местом совершения магических действий и гаданий. В Полесье, во Фракии, в вост. Родопях, в Хорватии женщины часто закапывали после и луповину после родов в С., чтобы самим быть плодовитыми, а также чтобы рожавшие у них девочки были плодовитыми и красивыми. Словенцы в день св. Варвары собирали щепки в чужом С. и подкладывали их к себе в курятник, чтобы куры хорошо неслись. Болгары и сербы в мартовские праздники подметали в С. и сжигали этот мусор, чтобы летом не было змей. Девушки в Моравии оставляли на ночь в Сочельник в С. кусок хлеба: считалось, что если хлеб пропадет, девушка скоро выйдет замуж. В Белоруссии, чтобы летом лошади не делали поправы, в Сочельник пастух шел в С., где сплывал стволы нескольких деревьев. В Болгарии на Благовещение, в день св. Трифона и другие весенние праздники женщины выносили в С. горячие угли и зажженные тряпки, «согревая» землю. В Полесье опасались строить дом на том месте, где раньше был С., который спилили или выкорчевали.

В некоторые праздники работы в С. запрещались: у сербов и черногорцев, чтобы не сломать себе шею, нельзя было работать в С. в день св. Варфоломея (11.VI), т. н. *Врталам*, ср. созвучие *врт* 'сад' и *врат* 'шея'. У гуцулов не работали в С. на Ивана **Головосека**, иначе на шею прыгнет змея. Болгары в Самоково не работали в С. в день св. **Иеремин** во избежание града.

Сад считался местом появления некоторых демонологических персонажей, прежде всего **русалок** (в.-слав.), из-за чего на Троицу нельзя было гулять в садах, чтобы русалки не защекотали. У сербов считалось, что **вилы** может благотворно влиять на урожайность садов.

Лит.: Агап.МОСК (по указ.); Гура СЖ:186, 247,348,643; Каб.АЖТ: 85,93,103,163,265; УДр: 57,69,139; ЭССП:284; Берн.МОЖ: 26,36,74; Аф.ПВ 2:139; 3:540,813; БВКЭ:146—147; ЖС 2003/2:18; Тол.ОСЯ:200; Зел.ОРМ:134,163; Зел.ИТ:170; ЭО 1914/3:179—181; ЗРГО 1864/2:41; СЯТК:48; Фольклористика Карелии. Петро-заводск, 1995:60—61; Ром.БС 8:300; Гавр.КЯДК: 143; Тол.ПНК:127; ПА; ИЕИМ 1974/16:412; ИССФ 1948/8—9:216,239; Паов.:213; Род.:127; Вак.БЕТБ:312; Марин.НВ:245; Бор.ЭО:86; Ант.АП:170; ГЕМБ 1925/14:398; 1974/37:217; Грб.СОСБ:33; КСК 1999/4:53; NU 1966/4:197; 1973/10:202; Кит. PLS 1:16; 4:17,165,245; Rož. P: 102; ZNŽO 1917/21/2:196; ĀL 1892/1:512; Вап.МL:18.

Т. А. Агапкина

САЖА — как и другие продукты горения, связанные с **огнем** и **печью** (**головня**, **пепел**, **уголь** и др.), используется в охранительных, лечебных, календарных и семейных обрядах; в то же время С. как символ грязи, нечистот применялась для ритуального наказания. Семантика основного обрядового действия — мазать, пачкать сажей **лицо** (реже — другие части тела) — зависит от того, кто, кого мажет и при каких обстоятельствах это совершает. Сажей от адских костров, по поверьям, выпачканы черти, поджаривающие на огне грешников.

Связь С. с огнем и печью обуславливает ее применение в охранительной, лечебной и очистительной магии. Считалось, что соприкосновение с огнем и продуктами горения обеспечивает человеку здоровью на весь год, поэтому сербы ради здоровья мазали друг другу **лицо** сажей (наряду с обычаем перепрыгивать через костер, переступать через головни, угли и пепел). В ю.-вост. Сербии существовал обычай прыгать через масленичный костер, называемый **каравештица** (буквально «черная ведьма»), и чернить сажей **лица** для изгнания из села **вештиц**.

У русских в Заонежье в качестве оберега новорожденного использовали С. из устья или с пыльника печи — ею мазали младенца перед тем, как показать его посторонним (например, на родинах). С. наносили за правым ухом (иногда — за обоими ушами) указательным или средним пальцем, рисовали ею ребенку крест между лопаток, в области

крестца, в местах пересечения нижних ребер с позвоночником или на груди. В первые дни после родов мать с новорожденным находилась в печном углу — «поближе к печной саже, чтобы порчи не было» (Лог.СОЗ:55). На Русском Севере в профилактических целях при первом выгоне корове давали съесть специально испеченный хлеб, предварительно намазанный сажей (архангел.). У юж. славян было принято ставить сажей (или краской) на лице ребенка и невесты пятно или небольшую точку, чтобы отвлечь «злой» глаз от человека.

В народной медицине С. использовалась при трудных родах: для ускорения отхода последа роженице давали пить воду с углями или сажей из банной трубы (рус., Заонежье), а резаные раны засыпали сажей в качестве дезинфицирующего средства (рус.). Для лечения скота знахарка читала заговор над С., взятой из печи, и давала ее вместе с хлебом больной корове (с.-рус.).

В ряде календарных обрядов, участниками которых была неженатая молодежь, а также в свадебном обряде обычай мазать друг друга сажей (наряду с ритуальным битьем друг друга крапивой, бросанием друг в друга различными предметами, совместным качанием на качелях и т. п.) имел **матримонially-эротическую** символику. На Ивана Купалу парни и девушки мазали друг друга сажей с помощью головешек от купальского костра (полес., пол.). В черниговском Полесье перед тем, как поставить свадебный каравай в печь, девушки мазали сажей хлопца, который выметает помелом печь. Во время свадьбы, когда дружка разрезал каравай жениха, одна из участниц свадьбы в шутку мазала его **лицо** сажей или сметаной, а он старался ее поцеловать; в другом случае дружка сам мазался сажей и целовал присутствовавших на свадьбе женщин (э.-полес.). На второй день после свадьбы молодой мазали сажей **лицо** (с.-рус.).

В некоторых играх и обрядах пачкать кого-либо сажей, помимо эротической семантики, имело также значение шуточного наказания того, кто проиграл или не смог выполнить условия игры (тот, у кого в руках погасла лучинка, которую играющие передавали по кругу; кто не угадал, у кого находится загаданный предмет; рассмеялся, когда запрещалось смеяться). В разных вариантах **игр при покойнике** парни пачкали сажей **лица** девушек, если они отказывались

поцеловать парня, изображающего грязного и сопливого «деда» (укр. карпат.). На украинских Карпатах в игре во время Рождественского поста парни *запикают гусака* — пачкают мокрую кудель сажей и этим *гусаком* мажут лицо девушки, которая откажется целоваться с ними. В других играх, устраиваемых накануне дня св. Андрея, требовалось зубами поймать подвешенный к потолку корж и откусить от него — тому, кто при этом засмеется, мазали сажей лицо (укр.). В святочных играх молодежи и парни «блины пекли» — рядились в пекарей и, придя на посиделки, мазали С. (глиной, грязью и т. п.) девушек, особенно тех, на кого были сердиты. В другом случае парни изображали рыбаков — привязывали к палке лапоть, измазанный сажей или грязью, и шлепали им девушек (ленинград.); ряженый конем, приходя на посиделки, обрызгивал или оплевывал всех сажей (рус. архангел.).

В некоторых случаях С. (наряду с грязью, глиной, дегтем, помоями, экскрементами и т. п.) воспринималась как эквивалент нечистот, поэтому пачкать кого-либо сажей было формой оскорбления и ритуально-го унижения, в частности, после брачной ночи сажей пачкали мать «нечестной» невесты (полес.).

При ряжении обычай мазать себе лицо сажей (мукой, глиной, краской) является одним из способов закрывания лица (наряду с надеванием маски, завешиванием лица тряпкой, платком и др.), что символизирует потустороннюю природу тех существ (духов, демонов, душ предков), от имени которых выступают ряженные (см. **Маска**). На святках ряженные чернили себе лица сажей (в.-слав.), особенно те, кто рядился чертом (з.-рус.), поскольку, по поверьям, черти появляются в избе во время святочных гаданий перепачканными в С. с головы до ног (рус., Заонежье). Чернение лица сажей применяется в последней, шутовской, части свадьбы: у русских родственники и дружки, вырядившись в смешные одежды и вымазав себе сажей лица, ездили на помеле по домам, приглашали в гости, а тем, кто пришел, мазали сажей лица; в Полесье ряженные участники свадьбы с испачканными сажей лицами ходили по домам, выпрашивали кур, а потом готовили и съедали их.

Существовал ряд запретов и предписаний, связанных с очищением от С. печных труб и ее утилизацией. У словенцев чистка очагов, печей и труб приурочивалась

к масленице и Страстной неделе — времени общего очищения домашнего пространства от мусора (ср. чеш. название среды Страстной недели *Sazometna středa*, когда перед Пасхой вычищали С., вывозили навоз и т. п.). С. нужно было закапывать в яму, ее запрещалось высыпать на землю — у того, кто через нее переступит, начнется падухая (ср. полеское название этого заболевания *чорна болезнь*). В Закарпатье запрещалось выносить С. и золу во двор в понедельник, среду и пятницу, чтобы ястреб не напал на кур.

У русских, чтобы отучить ребенка от груди, мать чернила себе грудь углем или сажей (Заонежье).

Лит.: Агап.МОСК:79,515; Зел.ОРАГО 1:151; 2:617; Лог.СОЗ:43,55,57,60,80,87,196; Ив.ПВСНС:32,35,47; Шух.Г 3:255, 257; КА; ПА; Ант.АП:181; Плот.ЭГЮС:22; Кур.PLS 1:192.

Е. Е. Левкиевская

САКРАЛЬНЫЙ — одно из центральных понятий архаической картины мира, в христианском богословии — качество, присущее Богу и высшим божественным силам (Богородице, ангелам, архангелам, святым), а также сфере их бытия и проявления; в широком традиционном контексте — качество, приписываемое культовым, почитаемым объектам, наделенным высоким и положительным религиозным смыслом и особой силой, которой присущи благодать и чистота. Термин «сакральный» принадлежит к языку научного описания и в традиционной культуре не употребляется. Его аналогами в славянских языках являются различные дериваты **svetl-*: рус. *святой*, укр. *святий*, бел. *святы*, болг. *свет*, серб. *свет*, пол. *święty*, чеш. *svatý*, в.-луж. *swjaty* и др. Понятие С. является результатом сложного соединения дохристианского представления о С. с разившимися на его основе новыми значениями, привнесенными христианской системой ценностей. С. является членом оппозиции сакральный—профанный, коррелирующей с рядом других оппозиций семантических: чистый—нечистый, белый(красный)—черный, свет—тьма, верх—низ, центр—периферия и др., в которых первые члены наделяются положительным значением, а вторые — отрицательным. Дохристианские представления о С., связанные с первоначальными смыслами корня

**svetl-*, соотносились с общей идеей роста, силы, жизни, здоровья, изобилия божественных производительных сил, которыми наделяются различные элементы мироздания — стихии и элементы пространства, периоды времени, растительный и животный мир, ментальная деятельность человека, отдельные общественные институты и др. Реконструкция основных сочетаний элемента **svetl-* с группами лексем и широкий круг и.-е. параллелей позволяют выделить сферу дохристианских представлений о С., находящихся свое отражение в славянских религиозных и мифологических представлениях, в календарной, семейной и медицинской обрядности, корпусе предписаний и запретов, кодифицирующих бытовое и ритуальное поведение, в фольклорных текстах разных жанров (заговорах, загадках, легендах, поверьях), во фразеологизмах, паремиях, топонимах и т. д.

Под влиянием христианской картины мира первоначальная идея С. как благодатного возращения-процветания природной субстанции претерпела существенные изменения. После принятия христианства произошла переориентация старой идеи С. с материального и физического на идеальное и духовное, с природы на сверхприродное, с конкретного и зримого на абстрактное и незримое, связанное с особой энергией чистоты, непорочности и праведности, которая в своей зримой форме проявляется в образах сияния, блеска, солнечных лучей, золотого цвета. Основой христианского понимания С. стало понятие святости как сопричастности человека Богу и возможности его очищения и преображения (духовного и телесного) под действием Божьей благодати. С этим связано почитание святых, чья причастность к Богу дает им возможность быть заступниками за людей перед Богом, посредниками между Богом и людьми.

В народной традиции в христианскую эпоху первоначальное представление о С. не исчезло — в результате развития новых смыслов у лексем с корнем **svetl-* произошла контаминация старых и новых культурных форм, основным механизмом которой стало перенесение старых ритуальных практик на новые, христианские объекты почитания (см. **Христианство народное**). Контаминация первоначальных и христианских представлений о С. воплотилась в народном культе святых, почитании икон, мощей, в паломничестве к святым местам и т. д.

Представления о сакральности того или иного элемента мира оформлялись в виде культа (ср. **Предки**), который включал в себя корпус ритуальных действий, связанных с его почитанием и поклонением ему, в частности: наделение сакрального элемента эпитетом «священный», «святой», «благодая», «чистый» и др., его выделение с помощью специально созданных ритуальных предметов, которые тем или иным образом маркировали С. объект (ср. в народной традиции: **венки**, **деревце обрядовое**, антропоморфные чучела, персонализирующие календарные периоды, и т. д.; в христианской традиции: **крест**, **икона**, церковная утварь и облачение, обрядовая, в том числе пасхальная, пища и др.), с помощью бытовых и природных предметов, приобретающих в обрядовом действии вторичный ритуальный статус (лент, рушников, скатертей, цветов, веток зелени и т. д.). Сакральность объекта подчеркивалась специальными ритуалами — освещением с помощью светльников, свечей, ритуальных костров (см. **Свет-тьма**), **окуриванием** травами и благовониями (см. **Воск**, **Ладан**), окроплением святой водой, обмываниями, осыпанием зернами и травами и т. д. В сферу культа входило совершение обрядов поклонения, например, принесение **жертвы** (ср. понятие *святой жертвы* в христианском богословии), выполнение **обета**, обращение к С. объекту с просьбами или требованиями о подании блага, защите, излечении, даровании чуда и т. д., выражаемое в **молитве**, **молебне**, **заговоре**, **заклинании**, а также благодарности за выполнение просьбы (в виде благодарственной молитвы, жертвенного приношения и др.). Представление о С. природе объекта выражается в запретах и предписаниях, регламентирующих поведение человека в отношении к нему (ср., например, предписание благоговейного отношения к святыне, запреты на все, что может осквернить С. чистоту объекта — сквернословить, плевать, совершать естественные отправления, загрязнять, использовать этот объект в бытовых нуждах и др.; в православной традиции запрет для женщины находиться в церкви в период месячных, с непокрытой головой, входить в алтарь, рукополагаться в священники и др.). Придание объекту С. статуса совершается с помощью ритуала **освящения**, имеющего разные формы в различных традициях (совершение специального молебна, окропление пространства святой водой, помещение в него

знаков святости — икон, креста, освященных предметов; совершение молебнов и крестных ходов и др.). Вышедший из употребления С. объект не утрачивал своего С. статуса — во избежание осквернения его запрещалось выбрасывать вместе с бытовым мусором. Существовали особые способы ритуального уничтожения таких предметов (в частности, старых престолов, икон, огарков церковных свечей и вообще всех освященных предметов) — их сжигали, пускали по текущей воде или закапывали в землю.

Понятие сакральности того или иного элемента мира воплощается и закрепляется в вербальных текстах разных жанров (легендах, поверьях, духовных стихах, житиях и т. д.), объясняющих место этого объекта в общей иерархии С. ценностей, божественную природу этой сакральности; описывающих формы почитания данного объекта, блага, полученные в результате почитания, и примеры кары за нарушение правил ритуального поведения и непочтительное отношение к объекту.

Наряду с культовым почитанием С. объектов известны случаи их д е с а к р а л ь н о с т и (особенно в периоды смены в общественном сознании религиозных и политических идеологий), связанной с осквернением С. объекта, переводом его в профанную, бытовую, мирскую сферу. Ср. формы десакрализации объектов языческого культа в Древней Руси в период принятия христианства: свержение языческих идолов, разрушение культовых сооружений и построение на их месте христианских храмов, преследование и уничтожение культурных форм, которые ассоциировались со старой идеологией (музыкальных инструментов, искусства скomoroxов, деятельности жрецов), запрещение форм обрядового поведения, С. текстов (в частности, заговоров), приписываемых языческому наследию. Осквернение С. объектов — одна из форм военной агрессии по отношению к народу, подвергшемуся нападению (надругательство над иконами, использование церквей как конюшен, церковных сосудов как бытовой посуды и т. д.).

Наиболее древний пласт представлений о С. включал идею плодородия основных производящих стихий — **земли** и **неба**, символизирующих материнское и отцовское начало. Почитание земли как святой и чистой стихии отразилось в фразеологизмах типа рус. «мать-сыра-земля», укр. «земля — свята мати», ср. также пол. благодарственную

формулу «Dziękuję ci, święto Ziemio, która mnie nosisz» [Спасибо, святая земля, за то, что ты меня носишь] (Mosz.KLS:512), а также в ритуальных формах поведения, связанных с землей (ср. обычай целовать землю, клясться землей, исповедоваться земле, брать родную землю при отъезде на чужбину, очищать руки землей, запреты хоронить в земле «нечистых» покойников, тревожить землю до Благовещения, бить ее, ходить по земле босиком на Троицу и т. д.). В более позднее время культ земли был сопряжен с культом Богородицы (ср. восточнославянское поверье о том, что у человека три матери — мать, которая родила, мать-земля и мать Пресвятая Богородица). Представление о небе как святой стихии, первоначально связанное с оплодотворяющей силой небесной влаги, позже связывалось с небом как сферой, принадлежащей Богу и высшим силам. Сакральность светил, прежде всего, — **солнца** как основного источника жизни и света отразилась в комплексе обрядов, связанных с солярным культом. В народной традиции представление о С. распространялось на стихии **воды** и **огня** и выражалось в их почитании как чистых и святых стихий, чья очищающая и целебная сила использовалась в медицинской и охранительной обрядности.

Важным компонентом сферы сакрального было вегетативное и животное плодородие, что прежде всего проявлялось в культе **хлеба** и злаковых как основного источника питания для человека (ср., в частности, этимологическую родственность лексем **жито** и **жизно**), а также растительности, в том числе технических культур (см. **Лен**). Ср. представления о хлебе как чистой, святой пище, полученной непосредственно от Бога и требующей к себе почтительного и благоговейного отношения (запрет переворачивать хлеб коркой вниз, бросать хлеб на землю, оставлять недоеденные куски и хлебные крошки и т. д.). Осквернение хлеба влечет за собой Божью кару, голод, неурожай (ср. мотив наказания человека за неуважительное отношение к хлебу в легенде о **хлебном колосе**).

В архаичной картине мира в сферу С. входило **пространство** и его семантически нагруженные элементы (источники, **деревья**, **камень**, **гора**). В пространстве выделялся С. центр, обозначенный святилищами и культовыми объектами, связанными преимущественно с почитанием **предков** и сил природы

(ср. обозначение кладбища как *священной, родительской земли*) и противопоставленный «профанной» периферии. В христианский период новым эквивалентом понятия С. центра стало представление о *святой земле*, связанной с евангельскими событиями. Одной из форм сакрализации собственного национального пространства было символическое соотнесение его определенных точек с наиболее значимыми локусами Святой земли (ср. рус. Новый Иерусалим, Новый Афон и др.). Сакральными считались также места явления икон, святых, Богородицы, места чудесного исцеления больных. Знаковым оформлением таких мест является установление крестов, построение часовен, храмов, монастырей, посвященных явленному чуду.

Формы сакрализации пространства отражают синтез дохристианских и христианских С. элементов. Ср., в частности, почитание святых источников, включающее рефлексы языческой жертвы (оставление частей одежды, хлеба, денег, лент, рушников) и оформление источников в виде часовен, посвященных Параскеве Пятнице, а также обычай служить молебны около источников, совершать крестные ходы и др. Омовение в источниках могло одновременно осмысляться и как очистительный обряд, и как аналог христианского таинства крещения, совмещающая смыслы разных культурных периодов.

Сфера сакрального распространялась на время, в котором профанное течение будней прерывалось С. периодами **праздников**, в разных славянских языках обозначавшихся лексемами с корнем **svet-* (рус. *святки*, укр. *свято*, пол. *święto*). Смена праздничных циклов и их последовательность определяли С. статус годового цикла в целом. Ср. **волошебную песню**: «На тых столах все святки, / Все святки, все празднички: / Перво свято — Велик Христов день, / Друго свято — Юрий-Егорий... / Третье свято — святой Никола...» (ПКП:327—328). Для С. времени характерен особый тип поведения, противопоставленный будничному. Сюда включались запрет на работу, посещение культурных мест (храма, кладбища), особая, праздничная одежда, пища, оформление застолий, общественных гуляний. Одной из форм С. осмысления праздников являлась их персонификация, при которой временные периоды мыслились как опасные существа, которые могут наказывать человека в случае нарушения им запретов.

Сакральностью наделялась ментальная деятельность человека, прежде всего слово и ритуальные тексты, содержавшие важную для общества систему ценностей и смыслов. Существовали особые языковые способы и структурные особенности построения С. текстов, подчеркивавшие смысловые доминанты (ср., например, роль ритмики, рифмы, повторов в заговорах, молитвах и др. ритуальных текстах). Сакральность ритуального слова поддерживалась особыми правилами, регламентировавшими его сохранение, воспроизведение и обучение ему следующих поколений (ср. запрет на передачу заговоров постороннему, произнесение их шепотом, про себя, задом наперед и т. д.). В христианский период С. сущность слова поддерживалась евангельскими представлениями о его божественной сущности и кругом христианских текстов, на основе которых были сформированы собственно народные тексты, отражавшие ценностную систему (ср. духовные стихи, «народную Библию» и др.).

Для славянской традиции характерна сакрализация общественных институтов — мира, общины, царской и религиозной власти, а также представление о харизматическом статусе царя и первосвященника.

Универсальной формой проявления С., божественного начала является пурпурный, красный, желтый или золотой цвет, а также свет и сияние, что находит свое отражение в иконописи, а также в оформлении убранства храма, церковной утвари, одежды священников и др., а также в текстах разных фольклорных жанров (агиографических легендах, духовных стихах, рассказах о чудесах и т. д.).

Архаичные смыслы С. отражает корпус социально престижных личных имен с корнем **svet-* двучленного типа: др.-рус. *Святослав*, *Святополк*, *Святомир*, *Святогор*; пол. *Świętopolek*, *Świętomir*; чеш. *Svatopulk*, *Svatomir*; серб. *Светомир* и др., где первый элемент имени связан с идеей роста, возрастания, жизненной силы. Т. о. *Святослав* — не тот, кто обладает святой силой, а тот, чья слава возрастает, увеличивается. Сюда же относятся теонимы типа з.-слав. *Свентовит*, где первый корень имеет значение возрастания, прибывания, а второй (**vitъ*) связан с идеей жизненной силы.

Одной из основных форм сохранения в культурной традиции представлений о С. элементах является корпус текстов «народного

христианства» (легенды о святых, мемораты о явленном чуде, излечении, о целительной силе С. локусов, о наказании за осквернение святых и т. д.), который содержит инвентарь таких объектов, знание об их сверхъестественной силе и формах ее проявления, особенностях культа, правилах поведения по отношению к сакральному объекту.

Одним из способов сохранения в традиции представлений о С. локусе являются топонимы. Ср., например, названия гор и возвышенностей, связанные с культом святых: пол. *góra świętej Anny* (Силезия), *góra św. Grzegorza* (около г. Жешува), *Święty Krzyż*; рус. *Святые горы*, озеро *Святое* и др.; названия вод и источников: пол. *źródło św. Franciszka*, *św. Antoniego* и т. д.

Лит.: Бартомиński Е. О ритуальной функции повтора в фольклоре: к вопросу о поэтике сакрального // Барт. ЯОМ: 405–417; Живов В. М. Святость. Краткий словарь агнографических терминов. М., 1994; Топоров В. Н. Об одном архаическом индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svet-* // ЯКПП: 184–252; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995/1; Adamowski J. Sacralizacja przestrzeni w polskiej kulturze ludowej // Folklor — Sacrum — Religia. Lublin, 1995: 20–31; Bartmiński J. Formy obecności *sacrum* w folklorze // Там же: 9–19; Тол. ОСЯ: 481–493; Усл.ФР; Успенский Б. А. Царь и патриарх. Харизма власти в России. М., 1998.

Е. Е. Левкиевская

САМОВИЛА — см. **Ви́ла**.

САМОДИВА — см. **Ви́ла**.

САМОУБИЙЦА — в славянской мифологии «нечистый» покойник (см. **Покойник** «заложенный», **Висельник**, **Утопленник**), лишенный христианского погребения, после смерти не имеющий успокоения на «том свете» и поступающий под власть нечистой силы. С. является причиной стихийных бедствий, эпидемий, неурожая, болезней и смерти людей.

Из С. происходят многие мифологические персонажи (см. **Вампир**, **Водяной**, **Кикимора**, **Русалка**).

Комплекс славянских представлений о С. содержит в себе синтез народных и христианских взглядов на самоубийство. Мифологической основой народных представлений о С. является вера в то, что они, как и другие «заложенные» покойники (**дети некрещеные** или убитые своими матерями; выкидыши; женщины, умершие во время родов; опойцы; люди, проклятые своими родителями; умершие случайной или насильственной смертью; замерзшие в пути; умершие от ран и т. п.), не изжили положенного им срока жизни и поэтому вынуждены за гробом «доживать» остаток своего века — их «земля не принимает», а «исторгает» из себя во время наводнений и ливней. Тела С. не гниют в земле, а остаются **цельными**, **раздутыми** и **зловонными**. Ср. болгарское проклятие: «Да не се стопиш в гроб!» [Чтобы ты не сгнил в могиле!] (Странджа: 302). Не получив на «том свете» пристанища и покоя, С. становится «ходячим» покойником, существуя как бы на границе между миром живых и миром мертвых.

Согласно церковным канонам, самоубийство есть тяжчайший грех, т. к. жизнь человеку дает Бог и только он может ее отнять. С., самовольно лиша себя жизни, восстает против Божьей воли. Поэтому С. не удостоивается отпевания и христианского погребения, по нему не совершается поминовение, как по обычным покойникам. Существует представление, что душа С. поступает во власть нечистой силы. О С. говорят, что он находится «у сатаны в коленях»; «ушел сатане в когти» (АА, архангел., Тихманьга), «душу дьяволу отдал» (в.-слав.); С. называют «черту барана» (рус.), «чертовой жертвой», «детьми дьявола» (укр.).

Причина, по которой С. лишает себя жизни, — подстрекательство нечистой силы, стремящейся получить душу человека (о.-слав.). Согласно восточнославянским быличкам, человек, решивший покончить с жизнью, находится в состоянии наваждения: он слышит голоса демонов, поощряющих его к этому поступку; видит черта, являющегося к нему в облике знакомого и услужливо предлагающего веревку, объясняющего, где она лежит, или заманивающего человека в воду. Если человек в этот момент перекрестится, произнесет молитву или упо-

мянет имя Божье, нечистая сила исчезнет и наваждение прекратится.

Акт самоубийства часто осмысливается как свадьба С. с чертями, которые уносят жертву с собой. В полесской быличке рассказывается, как человек, заблудившийся в лесу, вышел ночью к лесной избушке, в которой гуляла странная свадьба. В невесте он узнал дочь своего соседа. Получив приглашение принять участие в веселье, он сел за стол и осенил себя крестным знаменем, после чего свадьба с шумом исчезла. Утром, возвратившись в село, он узнал о самоубийстве соседской девушки.

О том, где находится С. после смерти, существуют различные представления. По русским верованиям, С. живут вместе в чертями под землей; карпатские украинцы полагают, что С. обитают на мифической горе Черногоре; согласно карпатским и южнославянским поверьям, они обычно пребывают в градовых тучах, разнося их по свету. С. сохраняет связь с местом своей смерти и своей могилкой, появляясь возле них; поэтому такие места считаются «нечистыми» и опасными. Около них что-то «видится», «чудится», «пугает»: например, на месте, где хоронили С., по ночам видны горящие свечи (рус.); человек, наступив на такое место или пройдя мимо него, сбивается с дороги, тяжело заболевает или умирает; у скота, попавшего на такое место, может пропасть молоко (о.-слав.); на таких местах человека может погубить черт, приняв облик С. (рус.).

Обычно С. показываются ночью, в полночь, в период после захода солнца (о.-слав.), в начале каждого месяца (укр.), в новолуние (укр.), в лунную ночь (в.-слав., з.-слав.), в тот день в году, когда было совершено самоубийство (рус.). Согласно верованиям карпатских украинцев, висельники показываются при новолунии, а утопленники в период безлуния (КА, Ивано-Франков.). По украинским поверьям, С. ходит по земле в течение семи лет.

Облик, в котором С. является людям, часто не отличается от того, как выглядел человек при жизни; однако в его облике могут проступать мифологические черты, например, он является нагим, в белых погребальных одеждах, в том костюме, в котором его похоронили, и т. д. С. может принимать вид какого-либо животного, например свиньи, собаки, воробья, индюка и др.; может иметь вид дви-

жущейся жерди, звезды; быть невидимым и проявлять себя только голосом, ветром, тенью. Согласно болгарским верованиям, душа утопленника появляется в виде золотого рака или перстня, а душа висельника висит на веревке сорок дней.

Поведение С. сходно с действиями мифологических персонажей, особенно вампиров, которыми С. часто становятся после смерти. С. встают из гроба, бродят, скитаются по земле, не находя себе покоя (о.-слав.). Русские полагают, что С. ходят «не своим духом», т. е. вместо С. появляется черт, принимающий облик этого человека или забравшийся в его тело. С. пополняют ряды «заложных» покойников и поступают в услужение к нечистой силе: черти используют С. как лошадей, возят на них воду, ездят верхом, запрягают в повозки и часто заезжают к кузнецу, чтобы их подковать. Ср. популярный сюжет восточнославянских быличек: кузнеца ночью будит путник, прося подковать коня; выполняя работу, кузнец узнает в лошади человека, недавно повесившегося в соседнем селе. Русские приписывают С. способность очень быстро бегать.

Действия С., как и всех «заложных» покойников, вредоносны для человека и природы. С. тревожат, пугают людей, особенно своих родственников и знакомых, являясь им во сне и наяву (о.-слав.), а также тех, кто проезжает мимо их могил или места самоубийства (в.-слав.); преследуют путников и морочат их, подобно русскому лешему (например, С. является на дороге прохожему, предлагая угощение и выпивку, — человек думает, что он сидит в доме, но в полночь, после крика петуха, обнаруживает себя в непроходимом месте — рус.); проникают в дома и наносят ущерб хозяйству (разбивают оконные рамы, дверные замки и пр.), разрушают плотины (в.-слав.), вызывают пожары. С. способны причинять вред здоровью людей, насылая на них болезни, в том числе эпидемические, укорачивать («подрезать») жизнь встречному человеку (о.-слав.). В некоторых русских быличках С. стерегут клад, зарытый в земле.

В славянских представлениях сильна связь С. с атмосферными явлениями. Смерть С. сопровождается сильным ветром, **вихрем**, бурей, в которых черти уносят душу С. (в.-слав.). У всех славян существуют представления о влиянии душ самоубийц и некрещеных детей на непогоду и вредоносные

атмосферные процессы; у вост. славян эти представления выражены слабее — в мотиве самоубийства и неправильного погребения «нечистых» покойников как причины непогоды, засухи, заморозков и т. п. У юж. и зап. славян, а также на Карпатах такие покойники составляют самостоятельную группу персонажей, главной функцией которых является формирование атмосферных осадков (града, бури, ливней), а также создание засухи и заморозков. У сербов С. считаются предводителями градовых туч; при угрозе града или бури люди призывают С. «отвести своих говяд (овец, стада) от села». На украинских Карпатах пагубные погодные явления, наносящие ущерб хозяйству, связываются с деятельностью С., которые под руководством чертей куют град на Черногоре, а затем в больших тучах разносят его по свету.

У всех славян известны особые способы захоронения С., призванные обезопасить живых и предотвратить природные аномалии. И народные обычаи, и церковные правила запрещают хоронить С. на кладбище вместе с предками, с покойниками, умершими своей смертью, во избежание природных катаклизмов — затяжных дождей, засухи, заморозков. Правило патриарха Андриана 1697 г. гласило: «А который человек обвесится или зарежется, или купаясь... утонет, или вина обопется, или с качели убьется, или иную какую смерть сам над собою своими руками учинит... и тех умерших тел у церкви Божии не погребать и над ними отпевать не велеть, а велеть их класть в лесу или на поле...» (Зел. ОРМ²:91). Широко бытовало представление, что С., похороненный в земле (а тем более на кладбище), — причина неурожая, засух, заморозков и ливней. Поэтому вост. славяне вплоть до начала XX в. избегали хоронить С. в земле (несмотря на сопротивление церкви, которая предписывала единственный вид похорон — через погребение в земле), оставляя трупы С. в болотах, оврагах, ямах, топях и других труднодоступных местах и забрасывая их сверху листвою и ветками. Нередкими были случаи, когда С., похороненного в земле, по решению сельского схода тайно выкапывали и выбрасывали в овраг или болото для предотвращения засухи. Часто С. хоронили на месте их смерти (в.-слав.), в болоте, в поле, в лесу около дороги, а также на символических пограничьях с «иным» миром — на перекрестках, границах полей и сел. В некоторых

местах украинских Карпат С. хоронили в μικром месте и в той одежде, в которой он повесился (такого покойника не обмывали и не одевали в смертную одежду); хоронили на кладбище, но в специально отведенном месте и без гроба, завернув в полотно (закарпат.), или зарывали гроб в землю вертикально (полес.). На Рус. Севере повесившихся не разрешали вносить в деревню, чтобы не навлечь беды на всех жителей, а хоронили под елью (АА архангел., Сура). У вост. славян проходящие мимо могилы С. бросали на нее мусор, ветки, палки, солому, камни, а когда накапливалась большая куча, ее поджигали. У болгар тело С. выносили из дома через окно или специально сделанное отверстие в стене. С. не отпевали, не вносили в церковь, а на его могиле не ставили креста (о.-слав.). У вост. славян поминать С. разрешалось только в Троицкую поминальную субботу; на украинских Карпатах поминание С. совершалось во время рождественского ужина: в отдельную тарелку откладывали по ложке от каждого блюда, называя по имени С. данного села и приглашая их на ужин; это делалось, чтобы град, который С. разносят в тучах, не бил посевы (КА, Ивано-Франков.), см. **Приглашение ритуальное**.

В России в городах вплоть до конца XVIII в. существовали особые места (жальники, божедомы, убогие, или божьи дома, скудельницы), представлявшие собой большие глубокие ямы, куда свозили трупы С. и других «заложных» покойников, которые погребались раз в году, обычно в Семик (четверг на седьмой неделе после Пасхи), — их закапывали в землю без соблюдения христианского ритуала.

Официальное поминание С. в церкви, в заупокойной молитве или в поминальных записках запрещено церковным канонами, однако для облегчения их посмертной участи давали тайные пожертвования на литье колокола — полагали, что он вызовет у Бога милость несчастному (рус.), для поминания удавленных раз в год сыпали на перекрестках зерна для птиц (рус.). У русских С. принято было поминать во вторник перед Троицей, разбивая на его могиле красное яйцо, а также в Семик; на Украине — в субботу перед Троицей, окрашивая яйца в красный и желтый цвет; в Полесье — на Радуницу.

Об оберегах и защите от С., превратившихся в «ходячих» покойников, см. в ст. **Покойник «заложный»**.

Лит.: Добровольский В. Н. Народные сказания о самоубийцах // ЖС 1903/2; Вин.НД: 85–88, 142–143, 224–225; Зел.ВЭ:352–354; Зел.ОРАГО 1:294; Зел.ОРМ²: 39–73, 88–142; ЕВ 1927:83–94; УНВ:401–402; Чуб.ТЭСЭ 7/2:712; КА; ПА; Странджа:301–303. См. также лит. к ст. **Висельник, Утопленник.**

Е. Е. Левкиевская

САНИ — одно из древнейших традиционных транспортных средств, используемых в обрядах, как семейных (свадьба, похороны), так и календарных, преимущественно у вост. славян. Использование С. при погребении известно и юж. славянам (Страх.НПР:123). Ранние известия об обрядовом использовании С. относятся к повестям о святых русских князьях Борнсе и Глебе (XI в., проиллюстрированы миниатюрами Сильвестровского сборника XVI в.); согласно этим текстам, смерть Владимира Святославича была утаена, тело вынесено через пролом в стене и скрыто в С. Тело убитого князя Бориса было перенесено на саних в церковь; так же в новую церковь переносили его мощи. Остатки С. обнаружены в одном из курганов XI в. (Костромская губ.). В «Поучении» Владимира Мономаха (нач. XII в.) говорится, что он решил составить поучение детям, «сидя на саних», т. е. в преклонном возрасте. Сходный ритуал, при котором гроб помещался на специально обитые бархатом С., сохранился при царских похоронах в XVII в. К обычаю похорон на С. восходят поговорки о «сажании на лубок» — лубяной кузов (ср. рус. *на лубе отца спустил и сам того же жди*). Ср. загадку (старообрядцы Литвы): «Саночки ревут, сухое дерево везут» (гроб). С. были принадлежностью средневековых княжеских, царских и городских свадебных поездов — в С. ехала к венчанию невеста. Свадебные (?) сани с росписью и привесками в виде амулетов — утиных лапок — есть в коллекции ГИМ (рубеж XIX и XX вв.): ЖС 1997/3:38–40.

На Руси во время Вербного воскресенья и «шестивия на осяти» ритуальное деревце — верба — устанавливалось на С. (тот же обычай был распространен в Белоруссии в XVII в.). Использование С. в ритуальных процессиях, совершавшихся в разные сезоны, связано как с традиционностью самого транспортного средства, так и с состоянием дорог средневе-

ковой Руси (ср. поговорку о том, что после Благовещения «сани на телегу надо менять»). Использование С. в ритуалах, связанных с плодородием, календарным обновлением и т. п., соотносимо с распространенными славянскими обычаями **волочить** что-либо по земле, чтобы воспринять плодородие почвы. Ср. **Колодка.**

К общеславянским календарным ритуалам можно отнести обычай катания на С. на масленицу (см. в ст. **Катать(ся)**), что должно было обеспечить плодородие льна, конопля и т. п.; при этом С. могли заменяться донцем от **прялки** (на Рус. Севере и у белорусов — Сож.ВЛКО:43–44; Бол.НКСЭ:112). При встрече Нового года в Белозерье ряженого старика (воплощение Старого года) сажали на дровни и везли по деревне против течения реки; молодого везли по течению (РДС:389). Во время масленичных обрядов на С. устанавливали ритуальную лодку, помещали чучело **масленицы**; иногда составлялся целый поезд из сколоченных и привязанных друг к другу саней и дровней, в средних дровнях устанавливался столб с колесом, на котором усаживался мужик-балагур (в польском Подгорье ряженный «Бахус» садился в С., на Рус. Севере на колесо сажали чучело «деда»), масленичный поезд спускали с горы (Симбирская, Саратовская, Пензенская губ.); схожий поезд с включением лубяных волокуш и др. видов С. использовался в похоронах **Костромы**.

Согласно украинской дуалистической легенде, Бог создал С., черт — воз (волын.), в карпатском варианте люди и летом использовали сани, пока черт не придумал воз (НБ:147–148).

Лит.: Ануч.САК; Агап.МОСК (по указ.); Васильев М. И. Древнерусские сани X–XV вв. (проблемы реконструкции) // Новгород и Новгородская земля: история и археология. Новгород 2001:168–178; Климова Н. Т. Кареты и сани: праздничные и будничные выезды в русской народной вышивке. М., 2005; SSS 5:48–50.

В. Я. Петрухин

СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ сопровождают все этапы свадьбы, начиная от **сговора** до завершающих обрядов второго дня. Выделяются **прощальные песни**, оформляю-

щие завершение добрачной жизни; величальные, исполняемые во время ритуальных застолий и служащие для общинного закрепления новой структуры социума; корильные песни; песни, комментарии к ритуалу. Эти функции реализуются прежде всего в поэтических текстах песен, тогда как их напевы в большинстве своем полифункциональны и соотносятся с большой группой текстов различного содержания. Набор музыкально-поэтических форм, их иерархия и функциональная соотнесенность с эпизодами свадебного действа в каждой локальной традиции различны.

Прощальные песни поются девушками (от имени невесты или в третьем лице) о расставании с родным домом и семьей, девичьей жизнью. Звучат в основном на девичнике, при ожидании жениха утром свадебного дня и при увозе невесты из родного дома. На западе и юге России они заменяют причитания.

Величания адресуются главным участникам свадебного обряда и исполняются, как правило, не отдельными лицами, а коллективно. Величальные мотивы, прославляющие невесту и жениха, могли появляться в ритуале заручин, на девичнике, перед поездкой молодых к венцу, но основная их часть сосредоточена во второй половине обряда — после венчания и во время свадебного застолья (*княжего стола* и т. п.), когда величают не только молодых, но и всех других участников свадьбы: хозяйина и хозяйку (т. е. каждого из родителей невесты или жениха), посаженных родителей (тысяцкого, кума), дружку (деверя, старшего свата и т. п.), свата, сваху, прочих участников свадебной процессии (знаменосца, виночерпия и др.). В Хорватии с величанием обращаются также к каждому парню, девушке, к брату, к человеку среднего возраста, старику, вдовцу, замужней женщине-матери, беременной женщине, священнику, монаху, ребенку, чужестранцу. Помимо индивидуальных величаний, у хорватов имеются и коллективные: величание отдельно всем мужчинам и всем женщинам. Величальное опевание присутствующих на свадебном пиру связано с общей установкой обряда на повышение социального статуса новобрачных и их окружения.

У русских величальные песни исполняются чаще всего на свадебном пиру и адресуются жениху, невесте и каждому из гостей как представителю определенной социальной и

половозрастной группы — есть величания вдове, холостому парню, женатой паре и т. д. Более характерны для севернорусского и среднерусского региона. Исполняются группой специально приглашенных женщин (стоя у порога и не участвуют в застолье) иными (например, на Оке) в сопровождении трещоток (женский ударный инструмент). *Привалить* могли парню девушку, петь, обращаясь персонально к каждому из парней на девичнике с пожеланием жениться на любимой девушке (новгород.), петь песни жениху, невесте и всем гостям по отдельности (ярослав.); *привалка* — величальная песня девушек, обращенная к каждому из поезжан со стороны жениха (петроград.), песня подруг невесты, обращенная к каждому из гостей со стороны жениха (вологод.), величальная песня (*большое или малое винограды*), обращенная персонально к жениху, невесте и к каждому из поезжан со стороны жениха перед отправлением к венчанию, и т. п.

Поэтические особенности величальных песен основаны на универсальных приемах — гиперболизации положительных качеств, изображении желаемого как уже свершившегося. Обычно прославляются не индивидуальные черты конкретного человека, а, наоборот, традиционные достоинства типового персонажа. Так, у русских невесту хвалят за лицо «белее снегу», за косу ниже пояса, за нарядные одежды, плавную походку, тихую речь, за умение «тонко прясть, ловко шить», жениха — за умразум, за богатство, «собольи шубы» и т. п. В хорватских величаниях кум в седле — «как яркое солнце», у девера «серебряные рукавицы», «полные руки мелкого жемчуга» и т. п.

Корильные песни (рус. *коренья, хаёна, гордёна, лобан* и т. п.) являются антиподом величальных и связаны с противоборством двух родов на свадьбе. Поются при контактах двух сторон на протяжении всего обряда (выкуп места, косы, постели, приданого, гадание двора, бужение молодых и пр.). Ритуальному осмеянию, укорам и порицанию подвергаются представители чужого рода (чаще стороны жениха: жених, дружка, сват, поезжане), другого семейно-возрастного статуса (незамужние и замужние, в том числе и вступающие в брак), чужого локуса (невеста из другой деревни), а также лица, нарушающие ритуальные предписания и моральные нормы (гости, уклоняющиеся от одаривания,

невеста, не сохранившая девственности, ее родители и т. п.). Для восточнославянского свадебного фольклора характерен особый жанр корильных песен, коррелирующих в обряде с величальными.

На начальном этапе обряда осмеиваются сваты и жених, получившие отказ при сватовстве. После обручения подружки невесты укоряют в песнях помолвленную невесту за измену и обман (обещала не расставаться с девушками, не идти замуж, но слова не сдержала). Поезжане жениха, приезжающие за невестой, высмеиваются в словесных поединках сторон жениха и невесты. Между дружкой жениха и хозяином дома, братом или подругами невесты происходят перебранки. Подружки невесты поют корильные песни жениху с поезжанами. Например: «Пятухі-пявуны лазапражаны, / Парасяты-мышаняты пазамузданы, / Шэрыя хошеі ў прысцёжкі. / Чужыя зямляне самі на двор едуць» (Смоленская губ., Вяс.л. 4:47).

Издевки и угрозы могут быть адресованы участникам свадьбы, которые отказывают в вознаграждении или скупко одаривают. Например, в Новгородской губ., когда дружка, выкупая невесту, выкидывает на стол несколько медных монет, его стыдят: «Такого черелья у нашего батюшки по сеням хоть сколько волочится. У нашей невесты одна брось сто рублев» (ТА, № 776:7). Иногда корильную песню пели матери жениха, встречавшей невесту от венца: «Выйди-ка, свекровья горбатая, / Встрень-ка невесту богатую! / Выдь-ка, свекровь соплявая, / Встрень-ка невесту счастливую» (Смоленская губ., Шейн В 1/2, № 1992).

После брачной ночи поруганию подвергалась невеста, оказавшаяся «нечестной», а также ее родители, прежде всего мать. В некоторых местах, в частности, у болгар Фракии, жестоко высмеивали и жениха, если половой акт не совершался по его вине. Особенно частым объектом насмешек бывают сват или сваха в конце свадьбы. Их подвергают ритуальному осмеянию, публичному наказанию или суду. Насмешками сопровождается катание их или других участников свадьбы (мать «нечестной» невесты, родителей молодых, крестных, кума, ряженных «новобранных») на бороне или в корыте, тачке, повозке, которое часто заканчивается сбрасыванием их в яму, канаву, в воду и т. п. (в.-слав.).

Комментирующие П. исполнялись во время совершения основных свадебных

обрядов: сватовства, обручения, обрядовой бани, при благословлении молодых, отправлении к венчанию, приготовлении свадебного каравая, перевозе приданого и пр. На сватовстве жених, реже, на свадьбе поют песню о женихе, посадившем яблоню (мировое дерево), с которой невеста крадет яблоко, а жених хватает ее за руку и забирает себе (черногор.); по прибытии сватов в дом невесты им поют приветственную песню: «Добро дош'о, првијенче мили брате, / с тобом дошла добра срећа и господин Бог!» [Добро пожалуйте, милый брат, с тобой пришло счастье и сам Господь Бог], а при входе в дом невесты девушки поют каждому свату по старшинству короткую песню: «стари свате, мили брате, / шетай у дворе» [Старый сват, милый брат, гуляй во дворе] (Черногория, р-н Херцеговни, Вукмановић: 137,144).

У вост. славян особые заручальные песни исполнялись на заручинах, обручении (бел.); *пропійні пісні* (песни свах) — на пропое в доме невесты на второй день свадьбы (укр.); *каравайныя песни* исполнялись во время печения каравая (бел.); *апяваць каравай* — петь песню о караваяе перед его дележом (бел. гомел.); *благословенныя песни* пели при обряде благословения невесты перед венчанием (рус. псков.). В Словакии перевоз приданого сопровождался пеннем, шумом; свадебные гости ехали в дом невесты за приданым (*тишо* 'постель, перины'), их поначалу не пускали, при вступлении в дом они пели, по пути назад с приданым и с невестой пели о том, что везут в дом жениха чудовище, и просили открывать ворота.

У русских на сватовстве песни практически отсутствуют. Основные эпизоды, сопровождаемые песнями-комментариями, — заручины, девичник, сидение за елкой, расплетание косы, повивание (песни *пропойные*, *поезжанские*, *каравайные*, *девишские*, *ёлушские*). Особо выделялись песни *сиротские*.

Иногда свадебные песенные напевы (*золоса*) могут быть закреплены как за родами жениха и невесты, так и за определенными половозрастными группами исполнителей, ср. свадебные песни на «невестин» и «женихов» голос или на «девичий» и «общий» голос (Поволжье); песни на «сватовски глас» (в исполнении родни жениха) и «свадбарски глас» (в исполнении родни невесты), а также на «славски глас» (при делении каравая-колоча) (серб.).

Лит.: Бал.РС; Бесс.БП; БНПП 2; БНТ 5; БУМФА-НП 2/3; Бурц.ОБСК 3; Добр.СЭС 2; Занк.БСОП; Ив.БФС; Кауф.ПРК; Кауф.ПЮЗБ; Кац.ПСИБ; Котог.ТSS:207–220; Колп.АРС; Шейн БП; Шейн БПОС; Шух.Г 3; Bieg.W; Kolb.DW; Now.LU; SNP; Зор.РСР; Вост.ТКУ 2; Кит.МНА; Куз.РСЭ; Гром.МРД; РСв; Соболев.ВНП; Вяс.Гом.; М. А. Данилович и др. Беларуская вяселле. Гродна, 2000; Ефименкова Б. Б. К типологии свадебных ритуалов восточных славян // Музыка русской свадьбы: проблемы регионального исследования. Смоленск, 1987:8–9; Народное музыкальное творчество. СПб., 2005: 198–222; Зырянов И. В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. Пермь, 1975; Круглов Ю. Г. Русские свадебные песни. М., 1978:53–71; Вяс.п.; Лырка беларускага вяселля / Уклад. и ред. Н.С. Гілевіча. Мінск, 1979; Чуб.ТЭСЭ 4; Вес.п. 1, 2; Църнушанов К. Български народни песни от Македония. София, 1989:207–244,483–488; Кауфман Н. Н. Свадебные песни сербов и болгар // МФ/1972/5/9–10:167–172; Кар.СНП 1; Миндулинович С. Певаняна црногорска и херцеговачка. [Изд. 1-е] Будим, 1833. [Изд. 2-е]. У Липсци, 1837; Богшић В. Народне pjesme из старијих, највише приморских записа. Београд, 1878; Вукмановић Ј. Свадебни обичаји у херцеговачком крају // Гласник Цетинских музеја. Цетинье, 1969/2:135–155; Petranović B. Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine. Sarajevo, 1989; Herman K. Narodne pjesme Bošnjaka. I–II. Sarajevo, 1996; Krst.ІМНР; Kollár J. Národné spievanky. I, II. Bratislava, 1953; Slovenské ľudové piesne. I–IV. Bratislava, 1950–1964.

А. В. Гура, О. А. Пашина, Е. С. Узенёва

СВАДЕБНЫЙ ОБРЯД — один из семейных обрядов, оформляющий вступление в брак. Представляет собой обряд «перехода», что определяет тернарность его смыслового членения и формальной структуры.

Социальное содержание С.о. заключается в создании новой семьи продолжения рода и в преобразовании семейно-возрастного положения членов двух родов, в учреждении родства между вступающими в брак и публичном признании их нового общественного положения, а также в установлении новых родственных связей между членами их семей и придании им нового статуса.

В ходе С.о. происходит последовательное все нарастающее преодоление ритуальных границ, фиксирующих изменение социального и семейного статуса молодых: заключение сговора сторон на сватовстве, обручение, брачное сведение молодых, поэтапная перемена прически и головного убора, венчание, брачная ночь. По мере преодоления этих этапов весь предшествующий период воспринимается как вступительный и изжитый (добрачный, предсвадебный, предвенчальный и т. п.), а минимальная фаза перехода все более сузается и одновременно получает все большее значение и акцентируется, снимая и нейтрализуя новые признаки и связи, относящиеся к прошлому статусу. Сначала меняются правила поведения для девушки или парня по достижении ими брачного возраста. Затем начинают действовать запреты для невесты начиная со сватовства, происходит закрывание ей лица после сговора, распускание ей волос перед днем свадьбы. Далее следует переезд невесты из своего дома к жениху как преодоление пространственной границы, дефлорация в брачную ночь. В заключительной фазе перехода, заканчивающейся рождением ребенка, ритуально устанавливаются новые социальные связи новобрачных взамен утраченных: невеста начинает носить женскую прическу и головной убор, принимается в круг замужних женщин, включается в хозяйственную жизнь в семье мужа. Фазы «перехода» реализуются в структуре С.о., по-разному распределяясь на разных его этапах.

Синтагматическая структура С.о. складывается из последовательных ритуальных действий, объединяющихся в отдельные, семантически цельные блоки — **обряды** и **церемонии**. Начальный этап — **сговор свадебный** — включает **сватовство**, **смотряны** и **обручение**. На этом этапе достигается окончательная договоренность сторон о браке и определяются новые родственные связи между семьями жениха и невесты. Как итог сговора, обручение ритуально и терминологически объединяется с предыдущими церемониями, а как церемония, играющая роль предварительного бракосочетания, соотносится с собственно свадьбой, с которой имеет ряд сходных ритуальных действий. Далее, в период подготовки к свадьбе, происходит церковное оглашение помолвки, обход с приглашением гостей на свадьбу и приготовление **приданого**.

Особо выделяется церемония **кануна свадьбы**, представляющая собой разрыв с прошлым статусом и подготовку к принятию нового. Такое пограничное положение кануна свадьбы в С.о., его обращенность и в прошлое, и в будущее проявляется, с одной стороны, в обрядах расставания с девичеством и одновременно в повторном частичном включении в состав этой церемонии ритуальных действий предшествующего этапа и использовании для его номинации терминов, характерных для сватовства, смотрин и обручения, а с другой стороны — в наличии ритуальных элементов приобщения к новому статусу, в большем количестве наименований с семантикой начала, чем для обручения, и в нередком слиянии и терминологическом неразличении со следующим этапом. Церемония кануна свадьбы объединяется под одним названием со свадебной церемонией (ср. аналогичную ситуацию с названиями календарных праздников) и осмысливается как начало собственно свадьбы в украинской, польской, болгарской и отчасти белорусской традициях.

Свадебная церемония, которой наиболее присущи опасные для молодых промежуточ-

ные, деструктурированные моменты обрядового «перехода», включает приезд жениха с его свадебной процессией (см. **Поезд свадебный**) за невестой, сведение молодых (см. **Посад**) и **выкуп** невесты у ее брата, переезд невесты к жениху (см. **Путь обрядовый**), часто с заездом в церковь для **венчания**, встречу новобрачных и прием невесты в дом жениха, повивание невесты, т. е. конечную фазу перемены ей прически (см. **Коса**) и **головного убора**, **пир свадебный**, сопровождаемый одариванием и ритуально-символическим распределением долг, а также обряд **брачной ночи**.

Собственно свадьба у русских и отчасти белорусов совпадает обычно с днем венчания и начинается с приездом поезда жениха за невестой (утром этого дня еще могут продолжаться обряды кануна свадьбы, т. е. девичника, который нередко длится всю ночь) и заканчивается на следующий день (второй день свадьбы).

Название **svat'ba* в качестве обозначения собственно свадьбы и свадебного обряда в целом встречается во всех славянских группах: рус. *свадьба*, болг. *свадба*, с.-х. *свадба*



Свадьба в полесском с. Немавичи (Сарненский пов.).
«Князь» с караваем входит в дом родителей невесты.
Фото С. Двораковского, 1935—1939 гг

(*svadba*), словен. *svatba*, а также словац. *svadba* (*svadba* — в зап. и центр. Словакии, *svad'ba* — в центр. Словакии и частично на севере, *svadzba* — на юге вост. Словакии), чеш. *svatba*, н.-луж. *swadźba, swajźba*, пол. (редко) *swadźba, swaćba*, бел. *свадзьба* (витеб., минск., гомель. *свадзьба*, брест. (редко) *свадзьба, свадзьба, швадзьба*), укр. харьков., луган. *свадьба*. Довольно широко известны варианты этого названия с заменой конечного согласного в корне на *г*, *л'* и *й*: рус. архангел., вологод., костром., новгород., москов., владимир., ср.-поволж., псков., твер., тул., пензен. *свар(ь)ба*, э.-чеш., в.-чеш., э.-морав. *svarba*, с.-в.-чеш. *svarbu*; рус. вологод., костром., владимир., куйбышев., кубан., вят., перм. *свалба*; укр. сум., луган., волын. (редко), ивано-франков., закарпат. *свалба* и т. п.; рус. курск., воронез., кубан., дон., укр. луган., полтав. *свайба*, чеш. ц.-морав. *svajba*. К однокоренным названиям свадебной церемонии относятся также вологод. *свадебник, свадебный (свадебный) день* и бел. пин. *сваття* (начинается с приездом *сватти* — свадебной процессии жениха).

Другая распространенная у славян группа названий — термины с корнем **vesel-*: пол. *wesele*, укр. *весілля*, а также бел. *вяселле, пір вясэлы*, рус. (редко) смолен., псков., самар., ср.-урал., архангел., карел., вологод. *веселье*, ю.-рус. *веселье, весельство* 'свадьба и празднество свадебное' (ср. также: новгород. (в песне) *веселишничек* 'девичник в канун свадьбы', дон. *весёлое утро* 'утро после дня свадьбы'), словац. *veselie, vesele* (вост. Словакия и на востоке зап. Словакии), чеш. силез. *vesele*, диал. *veselka, veseli*, ц.-чеш., в.-чеш. *veselost*, серб. (редко) *веселье* (ср. также черногор. *весела свадба* 'свадьба в случае, если в семье нет траура'). У некоторых юж. славян встречается название собственно свадьбы **ritъ*: с.-х. (редко) *пир (pir)*, хорв. (в песне) *pir* (о. Крк), словен. *pir*. Все указанные термины известны и в качестве названий свадебного пира, а также пира, угощения вообще (например, рус. *пир*, словен. *pir*, болгар. *веселба, веселбица*). К локальным названиям свадебной церемонии относятся рус. пензен. *гулянье*, бел. минск. *шлюб*, минск., витеб. *шлюбавіны*, словен. *ohcel*, в.-луж., н.-луж. (редко) *kwas*.

Конец свадьбы — заключительный этап С.о., комплекс очистительных, испытательных и посвячительных обрядов и взаимных родственных визитов, терминологически пере-

дающих семантику завершения и ритуального обновления. Конец свадьбы как завершающая фаза ритуального «перехода» коррелирует с кануном свадьбы как вступительной фазой: они оформляются «симметричными» обрядами и ритуальными действиями и противопоставляются друг другу как горе (плач, оплакивание) и радость (веселье, смех, шутовство).

В структурном отношении (синтагматическом и парадигматическом) С.о. — наиболее сложноорганизованный обряд. В нем занято большое количество участников (см. **Чины свадебные**), выполняющих различные ритуальные функции, иногда весьма специализированные: **невеста и жених (молодые)**, их родители и родственники, **посаженные родители, сват (1, 2), дружка, брат невесты, чета свадебная**, девушки — подружки невесты, **посторонние** односельчане и др. В С.о. фигурируют особые ритуальные атрибуты (**каравай, деревце свадебное, венок свадебный, знамя свадебное, жезл, квитка, кольцо, яблоко**) и обрядовая пища (**хлеб свадебный, каша, ячичница, блины** и т. д.). С.о. объединяет в себе богатый и разнообразный фольклор, сопровождается **свадебными песнями, причитаниями, приговорами, танцами обрядовыми**.

Для С.о. особенно актуальна мужская и женская символика, символическое противопоставление своего и чужого, старого и нового, чета и нечета, плача и веселья, эротическая символика, символика красного цвета, девичества, деторождения, жизни и смерти, судьбы и доли, воли, любви, богатства и благополучия. Ключевыми являются мотивы купли-продажи, преодоления пространственной преграды, военной и охотничьей добычи, представляющие собой различные модификации идеи отделения и соединения (или присвоения), а также символическое осмысление свадьбы в категориях технологических операций (заквашивание и изготовление хлеба, плетение, пряжение и ткачество, кузнечное дело, возделывание злаков), природных циклов (вегетация, смена годовых сезонов, дня и ночи), вкусовых ощущений (смена горького сладким) и т. д.

Лит.: Komor.TSS; БНЕ; Сумц.СО; Eckert R. Zur slawische Hochzeitsterminologie // ZfS 1965/10/ 2:185–211; Богословский П. С. Номенклатуре, топографии и хронологии свадебных чин // ПКСб 1927/3; Зел.ОРАГО; Зор.РСР; Гура.КД.

СРНГ; РСв 1; Ник.ПИБС; Вяс.; Вяс.п.; ЭБ; ПА; Вок СУЕА:219–323; Вес.; Чуб.ТЭСЭ 4; Маг.СВА; Арн.БСО; Ив.БФС; Ус.КД; Ркс.; Schn.SV:59–83; Капр. ЕА]; Vitez Z. Hrvatski svadbeni obištaji. [Zagreb], [2003]; PAE; Kolb.DW; Sychta SGK; Грац.ЭГМ; Chorvát K. Slovenská svadba // Slovenské pohľady 1895/15:518–528, 577–594, 652–671, 698–710; 1896/16:39–46, 113–125; Slovenské svadby. Z dolaznikovej akcije Matice Slovenskej 1942 / Zostavil M. Lešák. Bratislava, 1996; PTKS.:53–128; KDO JÜLS; EAS; Schn.FVS.

А. В. Гуря

СВАДЕБНЫЙ ПИР — главное торжество по случаю бракосочетания во время собственно свадьбы — сначала у невесты, а потом у жениха, включающее застолье и сопутствующие ему обряды и ритуальные действия: посад молодых, выкуп невесты у ее брата, выведение подставной невесты и другие способы сведення жениха с невестой, снимание покрывала (см. **Фата**), венка с головы невесты и перемену ей **головного убора**, дележ главного свадебного хлеба (см. **Каравай**) или иного блюда (**пирога**, **пряника**, **каши**, **курнды**, **петуха**, жаркого, яйца), одаривание молодых и их родственников (см. **Дар**), выкуп и демонстрацию **приданого**, чествование родственников невесты и проводы их, отдельную трапезу жениха с невестой, угощение посторонних, **бдение** и ритуальное **веселье** во время **брачной ночи** и празднование ее завершения (см. **Девственность**), тосты, **величания**, пенне (см. **Свадебные песни**), шуточные и эротические приговоры, шутовские сценки с ряжением, танцы и др.

Время и место проведения пир. С.п. происходил в день венчания или переезда невесты к жениху и последующую брачную ночь.

Названия свадебного пира. С.п. происходил в доме невесты и в доме жениха, причем главным был пир у жениха. Наиболее распространены в России (за исключением восточных областей европейской части) «княжеские» названия С.п. в день свадьбы или на второй ее день, связанные с наименованиями молодых **князем** и **княгиней**: **княжий пир**, **княжой стол**, **княж-обед** и т. п. На Севере и в центральной России распространено также название **красный стол** или

красный обед. В западной зоне Русского Севера С.п. у жениха называется **большой стол** (ср. у нижних лужичан: *weliki hobéd*). Нередко свадебных столов в доме жениха устраивалось несколько. Ряд названий С.п. у жениха указывает на его функцию и характер (калуж. **почетный пир**, архангел. **почетный стол**, вологод. **радошный стол**, **веселый стол**, вят. **веселый пир**, бел. **пир вясылы**), а также на обрядовые действия, которыми он сопровождался: дележ каравая (тул. **каравайный обед**), перемену невесте головного убора (костром. **крутильный стол**). Для Поволжья и юга России характерны особые названия С.п. в честь родственников невесты — **горных** или **гордых гостей**, которые приезжают в дом жениха вечером в день свадьбы или на следующий день и которых сажают на почетные места за главным столом: **горный стол**, **гарный стол**, **гордой обед** и т. п. Многие, особенно южнославянские, названия С.п. совпадают с названием собственно свадьбы (см. **Свадебный обряд**) или угощения, трапезы: макед., серб., черногор., босн. **свадба**, хорв., словен. **svadba**; н.-луж. **wjasełba**, серб. (**сватовска**) **веселье**, макед. **веселба**; босн. **пир**, хорв., словен. **pir**; пол. **uczta weselna**; словен. **ohcel, gostija**; в.-луж. **kwasna hosćina**; макед. **сватовска гозба**, серб. **свадбена гозба**, (**сватовска**) **гозба**, черногор., босн. **гозба**; болг. **сватбена трапеза**, черногор. **сватовска трпеза**. Названия С.п. в доме жениха на второй день свадьбы связаны с бужением молодых (архангел. **будильный стол**, **буженье**), успешным завершением брачной ночи (вологод. **веселый стол**, дон. **веселое утро**, макед. **на радост**), возвращением молодых из бани (архангел. **банный обед**), одариванием хозяйки за горячую кашу (архангел. **горячие**, нижегород., саратов. **горячий стол**), одариванием невесты (томск. **молодухин стол**, **невестин стол**, новосибир. **невестины столы**), угощением тещей зятя блинами (архангел. **тещин стол**, **блинный стол**, **блинно**, псков., астрахан. **блины**), проводами родственников невесты (вят. **отвальный обед**) и т. д. В **конце свадьбы** происходили взаимные визиты и застолья у родственников, участвовавших в свадьбе (могилев. **падоймы**, житомыр. **посяга**), старшей дружки невесты (полтав. **дружчини**), старшего свата, свадебного кума и других.

Рассаживание за столом. У русских в доме невесты до приезда жениха род-

стевенники рассаживались за столом согласно свадебным чинам, степени родства и полу (на мужские и женские места). По приезде жениха гости не занимали места в красном углу. В Вологодской губ. жених и невеста садились лишь после того, как сядут сваха жениха, а затем сваха невесты. По приезде от венчания к жениху родственники молодых или поезжане вместе с молодыми обходили вокруг стола, после чего жених с невестой получали право не только вместе сесть за стол в присутствии членов другой семьи, но и занять место в переднем углу стола (олонец, новгород., твер., костром., вят., нижегород.). Поезжане, обычно не снимая верхней одежды, садились за стол в новом порядке, знаменовавшем собой новые отношения между участниками обряда и новое положение жениха с невестой как брачной пары. Рассаживал гостей дружка, старший сват или отец жениха. В Тверской губ. для молодых устраивался специальный стол под матицей. В Новгородской губ. они сидели за общим столом с поезжанами или отдельно от них за *главным* из столов. В Вятской губ. устраивали два стола, один из которых занимали участники поезда к венчанию, а другой остальные родственники жениха и гости. В отличие от званных гостей (*пирян*), **посторонние** (перм. *позастольники*) за стол не садились и стояли в сенях. В середине С.п. с подачей из печи горячего блюда молодых могли иногда посадить на печь — считалось, что «кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой» (Даль ПРН:781). У юж. славян участники С.п. рассаживались по старшинству, и главные места за столом занимали старший сват и свадебный кум вместе с молодыми. В Болгарии кум сидел на почетном месте в кругу старших гостей, а для молодой родни накрывали отдельный стол. В Македонии и Черногории кум и старший сват садились во главу стола, в Боснии и Герцеговине — в центре стола напротив друг друга. В Сербии *стари сват* садился за стол первым, а молодые после него (колубар.). На почетных местах во главе стола сидели *кум* и *кума*, а затем жених с невестой (млав., воеводин.). В Словакии молодые обычно сидели в почетном углу или во главе стола, рядом с невестой сидела ее крестная мать. В некоторых местах их сажали за отдельный стол (верхнегерн.). В Польше старший сват (старший дружба) сидел за столом рядом с молодыми, напротив них или между ними. Обычно за тем же столом в углу

сидели и музыканты, а остальные гости и большим столом. В самый конец стола сажали *засједу*, ведущего ритуальный диалог со старшим сватом напротив (черногор. примор.). девочку, называемую *zasadka*, или же оставляли это место пустым, чтобы не обидеть гостя (пол. подлас., мазовец.).

Для приготовления блюд к С.п. приглашали замужних женщин. В конце свадьбы стряпух одаривали за их работу. Помощь хозяевам в организации свадебного стола оказывали и односельчане. В Польше, в Словакии они приносили продукты для приготовления пищи, в Болгарии приглашенные гости приносили с собой хлеб и угощение.

Специальные лица занимались обслуживанием участников застолья. У русских потчевали гостей родители или сваха, однако чаще всего главным распорядителем на С.п. и руководителем застолья был **дружка**. Он приглашал к столу, отвечал за подачу блюд, часто сам делил и раздавал хлеб и пироги, пробовал предвзвешенно кушанья и напитки, объявлял окончание трапезы и т.п. У поляков угощением руководил старший сват (*starosta, starszy swat*) или дружка (*druzba*) (иногда оба), который начинал С.п., приносил воду для мытья рук и полотенца, за что получал от гостей вознаграждение, следил за подачей блюд и напитков, разносил блюда, угощал посторонних зрителей (*progowuch*). У словаков за столом прислуживал *stolnik*. У хорватов эти обязанности исполнял *duograši, stari swat*, братья или отец жениха. В Боснии и Герцеговине о гостях на С.п. заботился *domaćin* (отец жениха или брат отца), а хозяйка не только готовила, но и подавала на стол. У черногорцев обслуживанием гостей за столом занимались *стари сват, сватовски домаћин* или *чајо*. В Сербии застольем руководил один из сватов, заменявший хозяина дома, — *домаћин, помоћник*, иногда старший сват. У македонцев гостей обслуживал друг жениха или близкий родственник.

Блюда на С.п. подавались в определенном порядке. У русских каждая подача угощений к столу называлась *переменной, сменой* или *артелью*, и число угощений было четным. Количество перемен могло доходить до 12 и более. Обильное угощение должно было обеспечить новобрачным будущее процветание и благополучие и давало возможность семье продемонстрировать свой социальный

престиж. С.п. в доме жениха возобновлял прерванное поездкой к венчанию застолье в доме невесты, на котором последнее блюдо подчас только вскрывалось, но не съедалось. Оно вновь ставилось на стол после венчания, иногда на второй день, и съедалось не целым, а уже початым. По приезде в дом жениха садился за стол, который еще не был накрыт, или блюд на нем было мало. С.п. начинался иногда только с приездом родственников невесты. У сербов Срема С.п. начинался с преломления пополам пресного плоского хлеба (*погачи*), принесенного кумом: на одну половину наливали вино, которое хлебал каждый из гостей. У словенцев Прекмурья в начале застолья подавали сыр и орехи: невеста должна была быстро схватить со стола орехи и разбросать их по комнате, что должно было обеспечить ей рождение детей.

В качестве горячего блюда обычно подавалось жаркое. Совместный прием горячей пищи из печи способствовал породнению двух семей — неслучайно подача горячего блюда нередко сопровождалась у русских обычаем целоваться. *Дележ и раздача* жаркого в середине застолья были центральным моментом С.п. в Костромской, Ярославской, Владимирской губ. Аналогичную функцию в других областях России имели *дележ и раздача пирога курица*, в который иногда запекалась курица (смолен., дон.) или петух (псков.), *рыбника* или *кулебяки* с запеченной внутри рыбой или большого пряника (вологод.), в Белоруссии и на Украине — *дележ и раздача* гостям и посторонним свадебного *каравая*, а у болгар, помимо разламывания и раздачи хлебов, еще и разбирание *дерева свадебного* (*кумово дърво*) — расхватывание с него яблоч присутствующими во время С.п., после благословения молодых свадебным кумом. *Дележ жаркого, свадебного хлеба и т. п.*, как и совместное участие в трапезе вообще, символизировал перераспределение общей доли между новыми родственниками и другими членами сельской общины. *Дележ кумом печеной курицы* был известен у македонцев, *дележ старшим сватом* (*starejši*) курицы или петуха — у словаков. В качестве кушанья, подаваемого на свадьбе, *петух и курица* наделялись к тому же магической репродуктивной функцией (у хорватов перед сведением молодых им давали курицу, у вост. и юж. славян их угощали печеной курицей или петухом в спальне во время брачной ночи). Важным блюдом на С.п.

была каша. Подобно караваю, запеченную в горшке крутую кашу (гомел. *солодка каша*) тоже иногда резали и делили между гостями на С.п., в частности, перед отъездом родственников невесты.

Лапшой угощали на свадьбе у русских и у зап. славян. В Нижегородской обл. за столом распутывали лапшу, которая обязательно подавалась гостям на послевенчальном С.п., что имело символическое значение развязки, завершения обрядового «перехода», подобно тому как заплеталась, расплеталась и вновь заплеталась невестина коса, сплеталась, а потом разрывалась на части девичий венок и т. п. Из овощей, на С.п. была повсеместно распространена капуста в разных видах, особенно у зап. славян, у поляков также пастернак, что имело связь с эротической символикой этих овощей, соответственно женской и мужской, отраженной в лексике, фразеологии и в фольклорных текстах, в том числе свадебных. В Польше за обедом гости кричали, жалуясь, что капуста горькая, чтобы жених поцеловал невесту. *Яичницу* подавали на С.п. в некоторых севернорусских губерниях и в Польше. Яйцами чаще отдельно кормили жениха с невестой. Молочная и сладкая пища подавалась у русских к концу застолья. У белорусов с сыром сторона жениха угощала на свадьбе в доме невесты (гроднен.). Подсушенный сыр или творог и овечья брында были принадлежностью свадебного стола у поляков. Сыр иногда добавляли в каравай в Польше, на Украине, в Белоруссии и в Калужской губ.

Последние блюда сигнализировали об окончании застолья. У русских часто это было накрытое пустое блюдо или два пустых блюда, одно опрокинутое на другое. В знак окончания С.п. подавали *вставальное яство*, накрытое опрокинутым блюдом (москов.), блюдо, накрытое пирогом (твер.), свиной окорок (харьков. *разгонщик*), компот (луган. *виганьяйло*) и т. д. У словаков Текова, когда в конце обеда давали кашу, гости бросали деньги для кухарки. Подача на стол каши или лапши (архангел., олоонец, твер., костром.), пирога *разгонника* (вологод.), часто гуся, курицы или другого мяса, а также каравая, курица и т. п. была знаком к отведению молодых «на покой». *Дележ свадебного хлеба* был знаком окончания С.п. у словаков. У русских С.п. иногда кончался раздачей поделенного большого пряника, называемого *разгонным*

или *разгонхой*. На Рус. Севере гости, довольные угощением хозяина, кидали на печку горшки и кричали: «Ура! Хороша молода!» (олонец., Рыбн.П 3:81). У лужичан в конце С.п. невеста должна была подняться на стол и прыгнуть с него на другую сторону, что символизировало для нее преодоление жизненной границы.

Поведение молодых на С.п. У болгар Добруджи молодые во время С.п., когда гости едят и пьют, стоят и сохраняют **молчание** (*говоят*) до конца свадьбы. В Болгарии и Македонии невеста молчала за столом. У лужичан молодые сидели за столом тихо, невеста почти все время молчала, и общение новобрачных с гостями происходило через посредников — сваху или дружку. В северной Словакии (Орава) невеста вообще не появлялась за свадебным столом, а пряталась в коморе. У русских в доме жениха после венчания сохранялся запрет для молодых на публичное принятие пищи в день свадьбы, со времени застолья в доме невесты. Их кормили в отдельном помещении, *на особинку*. Причем эта еда была скудной и не новой: у русских молодые кормили друг друга пищей, привезенной каждым из своего дома, например, пирогом (вологод.), часто — находившимся у невесты или у обоих молодых за пазухой, что служило целям сближения молодых; у болгар они ели тростяный из дома невесты хлеб, пирог *банцицу* и яйца или ячниццу. В Добрудже в отдельную комнату во время кормления молодых могли входить деверь, сестра жениха, но непременно нечетное число лиц. У русских иногда молодых кормили и за столом в присутствии гостей, но прикрывая чем-либо от них. В некоторых местах для молодых накрывали отдельный от гостей стол (краснояр. князев стол). В Тверской губ. молодым за таким столом клали один кусок хлеба и одну ложку. Изредка запрет на еду в день свадьбы распространялся также на тысяцкого жениха и сваху невесты (см. **Чета свадебная**). В ходе С.п. временная изоляция молодых от социума, связанная с ритуальным «переходом», снималась. У русских это происходило обычно после выхода молодых из отдельного помещения, их переодевания и перемены невесте головного убора. Первой публичной пищей новобрачных за свадебным столом была каша или хлеб, пиво, мед, молоко, яйца. При этом они пили из одного стакана, ели из одной тарелки и откусывали хлеб или пирог поочередно нечетное

количество раз. Обычай молодым есть на С.п. из одной посуды известен также другим вост. славянам, словакам, чехам, македонцам и т.д. Распространен был запрет молодым на С.п. есть мясо: из опасения, что у них не будет встись свиньи (словац. верхнегрон.), волки поедят скот (бел. витеб.) или чтобы не «съесть» удачу (болг. пирин.).

Тосты, пение, танцы и игры. У словаков во время свадебного застолья произносились речи и тосты шуточного содержания. У чехов наряду с шутивными здравицами к новобрачным обращались с высокопарными речами, полными красочных сентенций и библейских цитат. У поляков старший сват или дружба, руководивший свадьбой, начинал С.п., провозглашая первый тост. У болгар свадебный кум молодого во время С.п. благовославлял создание новой семьи и поднимал первый тост за здоровье и долгую совместную жизнь молодых. У черногорцев на С.п. в доме невесты первым произнесла тост старший сват невесты по случаю благополучного прибытия участников свадебной процессии жениха, а старший сват жениха поднимал тост за породнение родов, желал счастья хозяйну дома и передавал ему яблоко. На С.п. в доме жениха первый тост провозглашал старший сват жениха, потом кум, а с приходом родственников невесты стороны обменивались взаимными тостами; тостами сопровождалось и одаривание невесты. У словаков во время С.п. исполнялись застольные песни, отдельно пели невесте-сироте. У чехов девушки и молодые женщины пели хором. У болгар во время застолья для гостей пел и играл музыкант. У вост. и юж. славян особенно распространены были короткие задравные и хвалебные песни, обращенные персонально к каждому из гостей (см. **Величание**), прежде всего к жениху и невесте. Прощальные песни пели гостям, покидающим С.п. Для зап. славян особенно был характерен танец невесты с каждым из свадебных гостей, начинаемая с дружбы жениха, приуроченный к снятию с невесты венка и перемене головного убора или к концу застолья. У лужичан невеста танцевала этот танец со всеми мужчинами, кроме жениха. За танец невесте платили деньги. Он означал признание ее замужней женщиной и принятие в число взрослых членов сообщества. Дружба или старший сват заказывал танец и для посторонних зрителей (пол.). У южных славян танцевали **хоро** (*коло*). У сербов Воеводины невеста танцевала с женихом и деве-

ром жениха, в северной Шумадин — с братом и женихом. Частью свадебного застолья были также шуточные формы различных денежных сборов, которые обычно организовывали посторонние: на табак, на мяч, на розозку (с.-рус.), за фигурку козлика (пол. краков.), чучело зайца (укр. винниц.) и т. д. Устраивались шуточные сценки с участием ряженых. Посторонние женщины изображали сову с совятами (брест.), мужчины рядились конем (гомел.), кухарка с перевязанной рукой падала с грохотом на пол, прося вознаграждения за опаренную руку (з.-словац.). Карнавальный характер имели проводы кума по окончании свадебного застолья у болгар. Эротические тексты и шутки сопровождали отведение молодых в спальню и укладывание в постель. Музыка и веселье часто продолжались в течение всей брачной ночи молодых.

Лит.: Лаврентьева А. С. Хлеб в русском свадебном обряде // ЭТ:27,30—36,41—42,44—45; см. также лит. к ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гура

СВАДЬБА ЖИВОТНЫХ, женитьба животных — мотив, отраженный в народном календаре (в виде поверий и примет), в ритуально-магической практике (в качестве отвращающего средства), в фольклоре (как шуточный сюжет) и лексике. Мотив связан с животными, для которых характерна множественность или ярко выраженная мужская либо женская символика: чаще всего птицами (зист, воробей, сова, удод, лунь и др.), мышачьи и насекомыми (муха, комар, пчела, шмель, паук, домашние насекомые-паразиты), реже зверями (куньи, заяц, волк) и змеями.

Как свадьба или женитьба осмыслиется брачный период спаривания некоторых животных, приурочиваемый к определенным календарным датам. Так, по словенским поверьям, на св. Внцента (22.I) птицы женятся; по хорватским — на св. Валентина (14.I) справляют свадьбу; по сербским — на Сретение (2/15.II) «венчаются» воробьи. По западнобелорусским и западноукраинским представлениям, аисты собираются вместе и справляют свадьбу. У русских день св. Исакия (30.V/12.VI) считается праздником змей, когда они собираются на эминную свадьбу. «Свадьбой» называются стан, в которые

собираются волки в рождественский пост: рус. брян. *свадьба*, полес. *войчая свадьба*, болг. пловд. *вълча сватба*, серб. косов. *вучје сватове*. У белорусов Витебской губ., где встреча с волком рассматривается как добрая примета, встреча с волчьей свадьбой считалась вдвойне благоприятной.

Мотив свадьбы животных присутствует в отгонных и защитных ритуально-магических действиях и вербальных формулах, направленных на изгнание или нейтрализацию животных, вредных или опасных для человека. В некоторых районах Болгарии для избавления от мышей приглашали в дом ласку на мышиную свадьбу: «Кальманко, ела у дома на мишина сватба!» [Ласка, молодница, иди домой, там мышинная свадьба] (р-н Ахычелеби, Марин.НВ:86). Мотив мышинной свадьбы используется в вербальных формулах и как оберег от самой ласки. Чтобы ласка не причинила ущерба в хозяйстве, ей клали прялку с пучком хлопка и палочку в качестве веретена, приговаривая: «Иди, калманка, на воденицата, там има мишкнна сватба» [Иди, кумушка (ласка), на мельницу, там мышкнна свадьба] (Пловдивский р-н, АрхЕИМ 878-II:88). В Полесье для избавления от блох и других вредных насекомых, заслышав весной крик удода, говорили, что он зовет насекомых к себе на свадьбу. В Брестской обл. с целью изведения тараканов привязывали ниточкой таракана за ногу и тянули его через дорогу под пение свадебной песни о том, что везут невесту с богатым приданым в новый дом. По-видимому, семантика оберега лежит и в основе мотива женитьбы волка в западноукраинских сказках о наказании пойманного волка женитьбой и в поговорке «Вовка треба оженити» (Галицкия приповѣдки и загадки, збрани Григорим Илькевичом. У Вѣдни, 1841:14). Мотив свадьбы животных в отвращающей функции актуализирует разные стороны и моменты свадебного обряда: скопление множества участников свадьбы в одном месте (мышей или насекомых, которых должна выловить ласка или птица), покидание невестой родного дома в связи с переходом на житье к мужу (выпровождение таракана из дома), связывание брачными узами («женитьба» волка, призванная изменить его поведение, нежелательное для человека). В той же функции мотив свадьбы животных выступает и в ритуале «мышинной свадьбы», совершаемом у болгар для изгнания мышей из села (см. **Мышь**).

Мотив свадьбы животных представлен в комическом виде в фольклорных текстах. У всех славян популярны шуточные песни и сказки о птичьей свадьбе (СУС 243*): о свадьбе воробья (хорв.), о женитьбе воробья (пол.) или луны (рус.) на сове, о выходе замуж сойки за удода (чеш.), о сватовстве журавля к цапле (бел., укр.) и т. д. В украинских песнях и сказках на сове женят трусливого зайца (—70В*). Мотив брака птиц присутствует в крике зяблика, передаваемого в Моравии словами: «Stnadličku, vezmi si moju sčtu, má štutu karce a v žadné nic!» [Овсяночка, возьми в жены мою дочку, у нее четыре кармана, да все пусты!] (Варт. ND:82). Часто в юмористических фольклорных текстах фигурируют куньи: в песнях женят зайца и куну (бел., укр.), зайца и ласку (укр. карпат.); в сказке (СУС —70***) невесту-куню у зайца-жениха сманивает хорек (укр.). Повсеместно распространен сюжет шуточной песни о свадьбе мужа с комаром. В Малопольше известна прибаутка о пауке, который задумал жениться на вши и получил от нее отказ: «Musiałaby mi wielka niedola dojść, / Żebym ja cię miała plugawcze rojąc» [Слишком большая беда должна была бы меня постигнуть, чтобы я за тебя, пакостника, пошла] (ZWAK 1887/11:50). В белорусских и украинских вариантах сказочного сюжета СУС —282** шмель хочет жениться на пчеле, но та откладывает свадьбу на осень, когда отощавший шмель умирает. Мотив мышинной свадьбы встречается в западноукраинской сказке: кот ловит в проезжавшей мимо мышинной свадьбе «молодого», обещает вернуть его, но обманывает.

Лит.: Гура СЖ (по указ.).

А. В. Гура

СВАДЬБА СИМВОЛИЧЕСКАЯ — вторичное воспроизведение свадебного обряда или отдельных его элементов как символический мотив ряда обрядов, календарных праздников и игр, фольклорных текстов, поверий и примет, словесных формул, лексики и фразеологии.

Как центральный и наиболее разработанный обряд «перехода» свадьба служит моделью для других «переходных» обрядов. У болгар-помаков как свадьба трактуется

обряд обрезания, имеющий характер инициации. Осенью после полевых работ собирали семилетних мальчиков на «детскую свадьбу» (*сватба*). Старшего из мальчиков одевали, как невесту, а его мать дарила другим детям рубашки, полотенца, носки, как на свадьбе (ловеч.).

Посвятельная символика С.с. характерна для календарных обрядов, совершавшихся в целях социализации молодежи, присваивания им права на брачную жизнь. У сербов, македонцев и болгар зап. Болгарии, Фракин и Родоп в Лазареву субботу к в Вербное воскресенье совершались обходы домов девушками и девочками — *лазарками*, среди которых некоторые были одеты невестами, а в с.-вост. Болгарии были распространены *буенек* (танец девочек) и *данец* (пляска девушек, которым предстояло выйти замуж). Девушки носили одежду невест или некоторые ее элементы. Старшая из них избиралась «женихом» или *буенком* и была одета в мужскую одежду, а среди девочек назначалась одна на роль «невесты», ее лицо было закрыто красным свадебным покрывалом. «Жених» и «невеста» танцевали между двумя рядами девушек. У русских в Семик и на Троицу березку украшали как свадебное дерево и называли *девичьей красотой* или *кумой* (арх.-лав.). Кумились и участницы обряда «крещени кукушки», в котором фигурку «кукушки» наряжали как невесту, надевали ей фату. Иногда изготовлялись две куклы, изображающие брачную пару, — *кукушка* и *кукур*, с участием которых разыгрывалось свадебное гуляние (белгород.).

С.с. сопутствует календарным обрядам, совершаемым в переломные моменты солнечного круговорота. К летнему солнцестоянию относился русский обычай «караулить солнце» в петровское заговенье, когда «жениха» и «невесту» (бабу и парня) сажали на два тайно добытых колеса и разыгрывали с ними всю «свадьбу» от сватовства до венчания (орлов). В Петров день или накануне Иванова дня с песнями возили по деревне двух женщин, ряженных «женихом» и «невестой» (архангел.). На Левобережной Украине свадебно-брачную пару олицетворяли *Марынка* (*Мариночка*, *Марена*) и *Купало* — девушка и мальчик, или девушка и репейный куст, которому придана антропоморфная форма (ср. репейник как свадебное дерево *красота* у русских), или срубленное дерево, украшенное лентами и венками.

и чучело в женской сорочке, платке и венке из цветов. У словенцев в воскресенье после Иванова дня устраивалась *ivanska svatba*: девушки, участвовавшие в обходах «ладариц», выбирали «жениха» и «невесту» (парня и девушку из лучших семей), изображали «друзек» жениха и невесты и т. д. (белоукраин.). У болгар свадебная тема присутствует в ивановском обряде **Еньова буля**, в котором маленькую девочку, символическую невесту Еню (Ивана) или Солнца, наряжали в свадебную одежду, девушки пели песни с мотивом обручения и женитьбы с маленькой невестой и изображали свадебную процессию.

В Семенов день (1.IX), когда световой день укорачивался, на западе Гомельщины совершали обряд женитьбы *коми́на* (или *лучника, пасвета*). Под *коми́ном* (дымоходом) вешали светец (*пасвет, лучник*), в котором горела лучина. Дымоход украшали рушниками, цветами и лентами. Огонь в светце «угощали» водкой, бросали куски сала, зерно, орехи и т. п. Женщины пели свадебную песню «жениху» (ЭБ:193–194). По некоторым свидетельствам, обряд совершался дважды в году — еще и на Фоминой неделе. К дню Симеона Столпника приурочен также церковный по происхождению праздник «женитьба свечи». Свадебный обряд разыгрывали ряженые на Пасху в ю.-вост. Сербии и Македонии. В Болгарии для пасхального обряда из головного убора и других атрибутов невесты делали куклу «Мара-лишанка», напоминающую голову невесты. В болгарском фольклоре брачная тема присутствует в песнях о женитьбе Солнца, которое, задумав жениться на земной девушке, спускает за ней на землю золотые качели.

Воспроизведение свадьбы может присутствовать и в самом свадебном обряде. В Житомирской обл. родители каждого из молодых или отца жениха с матерью невесты сажали на «посад», дарили им шутовские подарки, надевали венок из соломы или лука, «пол» «венчал» их старым венком, обводя вокруг ступы под непристойные песни, пародирующие церковную службу, возили их вокруг дома и водили в спальню. В Киевской обл. мать, сыгравшую последнюю свадьбу для своих детей, называли *молодой* и надевали ей «венок», сплетенный из цветов, бубанков и конфет, принесенных родственниками в конце свадебного обряда. В Луганской обл. наряжали мать жениха в одежду невесты. Смысл этих ритуальных действий — в переводе родителей, выполняв-

ших свою родительскую миссию, в возрастную группу пожилых людей. В Болгарии в Тодорову субботу молодожены устраивали «малую свадьбу» (*малка сватба*) — угощение, на которое к ним в дом без приглашения могли прийти все желающие, и получали подарки и караван, после чего жену уже не называли *молодухой* (*млада булка*) (габров.).

Продуктивной символикой С.с. широко представлена в календарной обрядности, особенно в новогодних и масленичных, а также тронцких пастушеских и дожичных имитациях свадьбы, направленных на обеспечение плодородия земли, фертильности женщины или плодovitости скота. У болгар под Новый год (Васильев день) при обходе домов дружинами ряженых (*сурвакаров*) одного из парней одевали как невесту, а также выбирали «женнха» и «девера», которые брали «невесту» под руки и танцевали с ней перед хозяином дома, после чего «невеста» целовала хозяину руку и получала от него деньги (тырговишт.). В зап. Болгарии «невесту» охраняли «девер» и «старцы». Иногда инсценировалось умыкание «невесты» — верили, что если ее похитят, год будет урожайным. Македонские ряженые разыгрывали свадьбу (*василичарската сватба*) с пародийным **венчанием**. В с.-вост. Болгарии в зимний Иванов день (7.I) после угощения «царем» колядников, среди которых был ряженный «невестой», дружина колядников плясала на площади хоро — для плодородия и здоровья. Разыгрывание свадьбы и брачных отношений масленичными ряжеными носило эротический характер. У болгар на масленицу **кукеры** изображали умыкание «невесты», иногда валяли ее на землю. В сев. Болгарии тема фертильности представлена в «бесплодной свадьбе» (*ялова сватба*), разыгрываемой ряжеными на масленицу: двух парней, переодетых молодыми, «венчали» и катали в повозке с впряженными собаками, пойманными по всему селу. Их сопровождала «свадебная процессия», в которой участвовали «кум», «доктор» и другие ряженые. У русских в Нижегородской губ. на Вознесение играли «свадьбы» на поле — «женили» девушку и женщину, одетую в мужскую одежду, а в Семяк оставляли в поле на ночь чучело Семяка и Семячихи и утром спрашивали: «Как вы ночьку провели, молодца с молодцом?» (Агап.МОСК:525).

Имитация элементов свадебного обряда в связи с магией плодородия присутствует

и в обряде дожинок. У сербов последний сноп иногда называли как невесту — *млада*, а в Шумадии из последних колосьев делали украшение, напоминавшее по форме головной убор невесты — *смильсвац* (кравеувац). У поляков Мазовша самой проворной девушке-женице надевали венок и называли ее так же, как невесту: украинцы — «княгиней», «молодой», поляки — «молодой» или «королевой». У поляков дожинальный венок вили приглашенные хозяином четыре «свата» и четыре «дружки» (жешов.). У словаков впереди процессии жнецов, напоминавшей свадебную, часто шла пара, изображавшая жениха и невесту. У украинцев «княгиня» несла хозяину венок и клала его на хлеб, «щоб не було безхлібці». С окончанием жатвы у русских был связан еще обычай *женить серп* — обматывать его пучком колосьев ржи или пшеницы в благодарность за то, что он не порезал руки. При этом серпом несколько раз кололи землю. У болгар в день св. Трифона (1.II) мужчины-виноградари выбирали одну женщину на роль «невесты», которую одевали в длинное платье, а на голову надевали женскую головную повязку. Виноградари со свадебным знаменем в руках обходили село с пением и угощали ракей, а «невеста» делала подарки, начиная одаривание с бригадира (михайловград.).

В пастушеских праздниках троицко-купальского цикла в западной зоне в.-слав. ареала и у зап. славян выделяется мотив «венчания» или «свадьбы» скота (псков. *венчать коров*, пол. мазовец., подляс. *wofowe wesele, końskie wesele*), одной из функций которого было обеспеченне плодovitости скота.

С.с. выступает в календарных обрядах с брачно-матримониальной символикой. В Смоленской губ. на масленицу женили *Бахаря*: молодежь во время гуляния вешала *колодку* какой-нибудь паре — привязывали им к рукам ленты с цветком, после чего поздравляли и говорили, что они теперь должны жениться; в другом масленичном обычае старые девы наряжались «невестой» и «подружкой невесты», ходили по селу и пели свадебные песни. У поляков Мазовша в воскресенье перед Великим постом парни и девушки играли в *матку*: выбирали одну из девушек «матерью», две наряжались «женихами», а остальные девушки («дочери матки») по очереди «выходили за них замуж». Под конец таскали парней за волосы в наказание за то, что они не женились на прошедшей масленице. В Кракове

в последний день масленицы замужние женщины ловили парней, не женившихся в масленицу, и «венчали» их гороховыми венками. В некоторых местах Польши на масленицу ряженые ходили по селу в виде свадебной процессии с «молодой парой» и гостями. В с.-вост. Моравии на масленицу, когда чаще всего устраивались свадьбы, оглашалась «свадьба», в которой «невестой» наряжали самого высокого парня. Воспроизводился весь свадебный обряд с участием свадебной дружины, состоящей из «шаферов» и «дружек», с «родительским» благословением, угощением и свадебными танцами. В последний день масленицы молодежь устраивала гуляние со «свадебным поездом» ряженных, в котором главными фигурами были *pan Sediv* (старый холостяк) и *panna Sediva* (старая дева) (ц.-чеш.). У юж. славян на масленицу было распространено воспроизведение ряжеными свадьбы и свадебного поезда (*дивья свадьба* у сербов и черногорцев, *svati, svatove* у хорватов, *svatovski prevoz* у словенцев и др.), особенно в тех случаях, когда в селе не было настоящих свадеб. В зап. Болгарии между двумя группами девушек, изображавших дом жениха и дом невесты, разыгрывались некоторые эпизоды свадьбы. Иногда устраивалось «венчание» «девушек-невест» (переодетых кукеров) или «кукерицы» с кукерами на мусорной куче (болг.). У сербов Чачака масленичные ряженные «невеста» и «сваты» обходили село для сбора даров, а затем с замужними женщинами и женатыми мужчинами устраивали эротические игры. В вост. Сербии в течение всей масленицы разыгрывалась «дикая свадьба» (*дивья свадьба*) — процессия ряженных с «венчанием» вокруг дерева, которая заканчивалась умиранием жениха и его оплакиванием (алексинац.). У словенцев Прекмурья в масленичное воскресенье устраивали «свадьбу с сосной» (*borovo gostúvanje, ženitev z borom*) с заменой брачного партнера хвойным деревом: «свадебная» процессия со «священником» шла в лес за «невестой» (соотв. «женихом») — сосной; «священник» совершал пародийное «венчание» с сосной (*bor* либо *strelka*), после чего, обтесав сучья, «дружки» украшали ее, как невесту, венками и лентами и, посадив на нее сверху «жениха» (соотв. «невесту»), везли в село, где устраивалось общее пиршество с пением, танцами и фольклорными сценками ряженных. Если в селе никто в течение года не вступил в брак, в знак

поругания возили в свином корыте ряженных «жениха» и «невесту» (Прекмурье); «свадебная процессия» ряженных волочила по селу лодку, иногда лодку или корыто с целой «свадьбой», а шедшие позади ряженные «сваты» высмеивали всех не вступивших в брак (Штирия).

У чехов Моравии в понедельник после Духова дня во время украшения майского дерева, которое парень в знак брачных намерений ставил перед домом своей милой, собирались ряженные, среди которых были «жених» с «невестой», и пытались продать и спилить дерево. В вост. Словакии в один из первых дней духовских праздников молодежь одного конца села выбирала «жениха», «дружбу» и другие свадебные чины и шла на другой конец села на «сватовство». После выбора «невесты» и сватовства разыгрывалась «свадьба», заканчивавшаяся укладыванием «молодых» в постель и буйным весельем. В полесском троицком обряде «вождевне куста» девушка, ряженная в зелень, называлась *малая*, она и сопровождающие ее девушки были одеты в белые одежды невест. На вступление в реальный брак была ориентирована словенская игровая *ivanska svadba*, в которой на роли «жениха» и «невесты» выбирались самые красивые парни и девушки.

Сходную мотивацию имела С.с. в похоронах незамужних и неженатых (см. **Похороны—свадьба**) — вступление в брак как восполнение недостающего звена в жизненном цикле парня или девушки, умерших «до срока». По поверьям, **русалками** или самодивами становились невесты, умершие обрученными, но не обвенчанными (полес.), обвенчанными, но не подвергшимися дефлорации (болг. бургас.), или невесты, не отпетые после смерти (пловдив.). Представлением о безбрачном статусе русалок и самодив обусловлен мотив С.с. в поверьях, быличках и ритуалах, связанных с ним. Так, в Брянской обл. на Троицу две пожилые женщины, переодетые в мужские и женские белые одежды, изображали свадебно-брачную пару — *русалку* и *русалима*. На Русальской неделе, по поверьям, русалки празднуют свои свадьбы, качаются на деревьях, плавают, кружатся и поют свои песни (калуж.). В болгарской быличке на Русальской неделе самодивская свадьба, у которой распряганы кони, останавливается на перекрестке дорог, и ее участники забирают у спящего пастуха свирель, которую возвращают через

год (михайловград.). Известны представления о браках змея с вилой (ю.-слав.).

Апотропейная символика мотива свадьбы имеет различную семантическую мотивацию. С механизмами обрядового «перехода» связан обряд *сивуйница* (или *свойница*) у болгар Тырновского окр. и Родоп. Накануне Богоявления обходила дома группа девушек, исполнявших песни любовного характера, вместе с собиравшими подарки девочками, из которых одна была одета «невестой», а другая парнем. Пучком базилика «невеста» окропляла постройки, всех домашних и скотину набранной ночью «немой водой», изгоняя тем самым нечистую силу (караконджолов) после «поганых» святочных дней. Связывая семантика брака и венчания использовалась в лазарских играх с мотивами свадьбы, имевшими охранительную функцию: по поверьям, девушки участвовали в лазаровании, а также кумились, водили замкнутый пасхальный хоровод и качались на качелях, чтобы их как потенциальных невест не мог похитить змей. «Венчание» скота в пастушеских обрядах было направлено не только на обеспечение плодovitости скота, но и на защиту его от ведьм, что объясняется как скрепляющей функцией венчания, так и апотропейной функцией венка и символизированного им круга. Подобная же мотивация лежит в основе С.с. в ритуалах изгнания мышей и изведения тараканов (см. **Свадьба животных**), в избавлении от болезни путем «женитьбы» с ней или ее «венчания» (см. **Венчание**), а также в символическом браке умершей невесты (привязывании ее к дереву, столбу) как обереге, препятствующем превращению ее в русалку. Мотив сватовства и женитьбы с мифическим персонажем (лесной бабой и др.) используется в заговорах от бессонницы, основанных на формуле обмена: у тебя сын, у меня дочь — посватаемся: твоему сыну плач и бессонница, а моей дочери сон (см. **Брак**). С.с. в апотропейном смысле выступает и как отсылочный локус в вербальных формулах изгнания вредных или опасных животных: ласку отправляют на мышиную свадьбу, блох — на свадьбу удода и т. д. (см. **Свадьба животных**). Мотив небывалой или недопустимой женитьбы (**инцеста**) используется в целях оберега как отпугивающее средство от ходячего покойника, ведьмы, русалки, вора и т. п.

Шуточная С.с. представлена мотивом **свадьбы животных** в песнях, прибаутках

и сказках, а также шутовской пародийной «свадьбой», разыгрываемой в конце свадебного обряда с участием travестийных «молодых» (бел.) или ряженных «молодыми» старика и старухи (бел. полес.), старухи или ступы, одетой в женскую одежду, в качестве «молодой», ступы в женском наряде и песта — в мужском (укр. полес.), свадебной припевкой с мотивом женитьбы ступы с толкачом (полес.).

Мотив свадьбы в разных своих воплощениях включает ряд общих символических элементов, повторяющихся в различных формах и жанрах культуры. Помимо персонажей, имитирующих свадебно-брачную пару (или одного из новобрачных, чаще невесту), представленную ряженными людьми, мифологическими персонажами, животными и предметами, к ним относятся действия и предметы, реализующие символику круга: обведение «молодых» вокруг ступы или обвоз вокруг дома в конце свадебного обряда, обход или обведение «молодых» вокруг ступы, корзины или стула в святочной игре, вокруг колодки в детской игре в свадьбу и т. п. Из круглых или кольцевидных предметов в С.с. фигурирует прежде всего венок: пародийный (соломенный, гороховый, луковый и т. п.) у «молодой» в конце свадьбы. Кроме венка, это также кольцо, надеваемое умершим молодым, караван в подарок молодоженам в Тодорову субботу, колеса, на которые сажают «жениха» и «невесту» в петровское заговенье. Символика **деревя** представлена пародийным свадебным деревцем в шутовской «свадьбе» в конце свадебного обряда, семицкой березкой, и т. п. В ряде случаев дерево выступает в качестве заместителя брачного партнера: верба, фруктовое дерево, ветка ежевики — для умерших до вступления в брак; дерево, столб — для умершей невесты; полено, бревно — для не женившихся в качестве «колодки» на масленицу (з.-слав., словен., в.-слав.); украшенная сосна, репейный куст — в купальской «брачной паре» Марынка и Купало и т. п.

Лит.: Агап. МОСК.:192–194,222–223,226,234–237,239,241–242,258–260,462–464,466–467,471–473,497,522–528,597,616; КОО 1:228, 242,276,278–279, 2:204,205,217,226,229,234, 245,247,255,260,278,279,284–287, 3:187,191, 204,230,231; Круть Ю. З. Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973:42–43,48; Вин. НД.:44,46,47,56,132,311,322,325; Сок.ВЛКО:

193,224,237,239,254,255; Зел.ИТ.:158,192; Эп. МРВС:118–127,311,313,319; Вяс.:572,573; Эб. 193–194; Гура СЖ:413,428,687; Аф.ПВ 3:720–721; СБЯ 9:174; ПА; Tal.ZLL:136; Ркс. 228:123–124, 253:187–194, 281:124, 286:132–143, 322:85, 383:88–89; АрхЕИМ 776-ІІ:41,57, 878-ІІ:28,88, 879-ІІ:82, 881-ІІ:66–67; АИФ №294 I:14–16, VIII №4:8; Миц.ННГ:87,90,92–93,94–96. Калоянов А. Топоуст Грамада в българската митопоестична традиция // Калоянов А. Старобългарското езичество: Мит, религия и фолклор в картината за сват у българите. Велико Търново, 2000; РАЕ, карта 501; ArchKESUJ 1386a:KB; MatKB:123,125.

А. В. Гур

СВАТ, сваха — 1. свадебные чины со стороны жениха, участвующие в **сватовстве**, посредники в переговорах о выдаче невесты замуж. 2. свадебные чины со стороны жениха и со стороны невесты, чаще женатые родственники, участники **поезда свадебного**. 3. (сват, сватья) **родители**, а нередко и другие старшие женатые родственники одного из молодых по отношению к родителям и родственникам другого, обычно после достижения сторонами договоренности о браке. Свагы (3) в данном значении наиболее четко выделяются у вост. славян, слабее — у зап. славян, а у юж. славян практически совпадают со **сватами** (2).

Статус свата (свахи). Сватать невесту могил как родственники жениха, так и лица, приглашенные со стороны. Из родственников жениха отец и крестный входят в число С. чаще, чем мать и крестная. Довольно часто С. бывает дядя, а тетка в этой роли встречается редко. Участие брата в сватовстве отмечено у всех славян, кроме словенцев и зап. славян. Сестра ходила сватать реже. Нередко со сватами или в составе С. в дом невесты шел и сам жених. У вост. славян С.-мужчина распространен повсеместно, Сва-женщина встречается в центр. России, в Среднем и Нижнем Поволжье. Группа лиц, совершавших сватовство, распространена у русских и белорусов повсеместно (несколько реже в центр. Белоруссии). У юж. славян С. был преимущественно мужчины. В сватовстве нередко принимали участие родители (особенно отец жениха) и другие родственники. В Черногорни предварительное сватовство вели жен-

щины (например, в районе Никшича), а на официальное сватовство всегда шли только мужчины, чаще всего отец жениха. В Хорватии предварительные переговоры вели одна или несколько женщин, обычно близких пожилых родственниц, в юж. Славонии (Посавина) — специальная сваха. В официальном сватовстве принимали участие мужчины, прежде всего отец. В Словении на предварительное и официальное сватовство посылали мужчин, главным образом отца и дядю. В Словакии сватали чаще женщины — близкие родственницы (мать, крестная, сестра, тетка), в некоторых местах мужчины — дяди, братья и др. В Чехии сватовство обычно поручалось профессиональному С. В Польше сватать чаще посылали одного С.-мужчину, реже сваху, С. и сваху или группу сватов. У лужичан также посылали свата, или сватать шел жених с женатым другом.

При выборе С., будь то родственник, знакомый, сосед или профессионал, особое значение придавали таким качествам, как красноречие, знание приговоров и прибауток, остроумие и умение веселить, бойкость и удалство, а также зажиточность, солидность, представительность и авторитет среди односельчан.

Терминология. К наиболее распространенным названиям С. и свахи у вост., зап. и юж. славян относятся термины, производные от **sva-*: для свата — в.-слав., болг. *сват*, пол. *swat*, диал. *swach*, рус. диал. *сватун*, *сватуха*, *сватовщик*, *сватальщик*, *засватчик*, укр. диал. *сватач*, *сватарь*, *сватальник*, болг. *сватовник* и т. п.; для свахи — рус., бел., укр. полтав. *свах*, пол. *swachna*, *swaszka*, рус. диал. *сватья*, бел. *свацяца*, болг. *сватя*, пол. диал. *swatka*, словац. *svatka*, босн.-герцеговин. *сватица*, рус. диал. *сватунья*, *сватунька*, *сватовщица*, болг. диал. *сватовница*; для группы сватов — рус., бел. *сваты*, укр. *свати*, рус. диал. *сватовья*, *сватья*, болг. *сватове*, *сваче*, пол. *swatowie*, рус. диал. *сватухи*, *сватовцы*, укр. диал. *сватарі*, болг. диал. *сватовници*.

Широкое распространение имеет также группа названий, производных от корней **snub-*, **sľub-* и означающих брачное соединение, сводничество, сватанье, женитьбу: болг. *снобник*, *снобница*, *слубаре*, *девосноб*, *девоснопове*, *слубници*, *слубници*, хорв. *snubok*, *snuboci*, *snuboki*, *snubokaj*, словен. *snubec*, *snubci*, *snubač*, *snubaci*, пол. диал.

dziewosiqb, *dziewosiqbka*, *dziewostumb*, *dziewostęb*, *dziewostęby*, *dziewostębina*, подляс. *дівоснуб*, з.-укр. *дівослюб*. Вост.-западнославянское соответствие дают названия С.-мужчины (сватов-мужчин) с корнем *star-*: в.-слав. *староста*, *старосты*, диал. *староста бранський*, з.-слав. *starosta*; *starosvat*; з.-словац., морав. *starý svat*; в.-слав. *старший*; *старший сват*, пол. диал. *starszy swat*.

Большинство номинаций определяется действиями, которые совершают С. (ходят, просят выдать невесту, сговариваются, смотрят невесту и т. д.): рус. диал. *ходачиха*, *ходатиха*, *ходатаиха*, *сходатай*, *свах*, *сходатая*, *сваты сходатые*, *хожалый сват*, чеш. *dohadzoваč*, с.-х. *уходици*; рус. диал. *засыльщик*, *засыльщица*, укр. диал. *посильні*, болг. диал. *просанит*, *просец*, серб. *просац*, *просци*, *просиоци*, хорв. *prosci*, *prošci*, *prošnjače*, *uprošnjač*, *uprošnica*, словац. *pytač*; болг. *думалник*, *думалница*, *предумник*, *предумница*, *одумници*, *обидумница*, *уговорник*, *сговорник*, с.-х. *говорник*, *зговорник*, *зговорница*, хорв. *паговагаč*, чеш. морав. *stlvuči*; болг. *изглядник*, *изглядница*, *оглядник*, *оглядница*, *следници*, серб. *угледачи*, словен. (*v*)*ogledniki*, словац. *vohl'adkyni*, *vohl'acky*; рус. диал. *сводчик*, болг. *сведок*, макед. *сводници*, *сводник*, *кодощи*, с.-х. *којдош*; ю.-в.-болг. *случници*.

Ряд названий С., свахи и сватов связаны с женитьбой или принадлежностью к стороне жениха: болг. *женихъл*; *женихла*, *женилня*; рус. диал. *женихи*, укр. карпат. *женихе*, болг. *женихле*, *жениле*, *женихи*. Некоторые их наименования образованы от названий говора — болг. *главеж*, *годеж*: *главежник*, *годежник*, *годежар*, *сгоденик*; *главежница*, *годежница*, *годежарка*, *сгоденица*; *годежари*, *сгодичари*, *сгодятици*, макед. *годежници*.

Одежда и атрибуты. С. отправлялся сватать в нарядной, праздничной одежде (рус., бел., болг., черногор., хорв.), в бараньем тулупе, не покрытом сукном, в поддевке из синего сукна, в *оллеухе* — круглой шапке с длинными висящими ушами (с.-рус.), в белых штанах (бел.), в одежде, вывернутой наизнанку с целью оберега, украшенной павлиньими перьями (ю.-слав.), с золотым браслетом (серб.), в разных или разноцветных, непарных валенках или сапогах, с новыми рукавицами за кушаком, в красном кушаке или поясе (с.-рус., бел. гомел.), с полотенцем или платком через плечо (рус.), с рушником через

плечо (бел., укр., макед.), с рушником, за-
ткнутым за пояс (бел.), с соломенным *путьом*
(жгутом) на поясе, чтобы «спутать» молодых
(бел.); сваха (свахи) — с повязанным на голо-
лове белым полотном (макед.) или полотенцем
(рус.), в больших платках на голове (рус.),
с закрытым лицом, чтобы не узнали соседи
(с.-словац.); с *киткой* из цветов на одежде
(болг.), в валенках и шубах, независимо от
времени года (рус.). С собой у С. (свахи)
была палка в руке, шест, сковородник, ухват
(рус.), кнут (бел.), ветка сливы, черешни, ели
и т. п. (болг.); прялка с белой куделью, чтобы
дело шло, веретено и прялка с шерстью, кото-
рую прядут по пути, деревянный чурбан, ко-
торый волочат за собой (болг.), женский
повойник или челец, чтобы «обабить» девуш-
ку (с.-рус.), замок в кармане, запираемый
после договора в знак его нерасторжимости
(рус.), кусок рыболовной сети и лохань или
кулек за лаузой, «чтобы невеста была пойма-
на, как рыбка» (рус. казан.); бутылка водки,
украшенная цветами (ю.-слав.), яблоко для
невесты (серб., хорв.) и др.

Перед отправлением на сва-
товство сваты утром обязательно мылись
в бане (бел.), жених свату давал *руку* —
поручение идти сватать невесту, подавал свахе
руку через хлеб и соль, С. совершал рукобיתье
с женихом и его родителями в знак того, что
ему доверяют договор о женитьбе (рус.), ро-
дители жениха угощали сватов и благословля-
ли (рус., бел.), каждый С. должен съесть
немного соли (рус. олонец). Перед отъездом
вся семья и сваты садились на лавку, затем
вставали из-за стола и молились или молились
на улице лицом к церкви. Для удачного сва-
товства сваха садилась на лавку вдоль половицу
и молилась, опутывала стол веревкой, чтобы
невеста «никуда не делась» (рус.); мать же-
ниха связывала вместе и не развязывала до
возвращения сватов печные орудия: помело,
кочергу, вилы, ухват и венчик (бел.). На Рус.
Севере С. захватывала лохань под умывальни-
ком, выдвигал стол вперед, сваха трижды
поворачивала ступу со словами: «Как не упря-
мится ступа, так бы не упрямылась и невеста»
(вят., Гос. Архив Кировской обл., ф. 574,
оп. 1, ед. хр. 4431:1), С. (сваху) хлопали по
спине хлебной лопатой или подушкой, били
С. женским кокошником, напутствовали С.
возгласами: «Яблонь в сани» (пожелание вы-
сватать и привезти невесту) или «Поварёнка
в лоб, по семи на оглоблю» (пожелание не-

сте родить семерых детей) (вологод., зап. ав-
тора). В Болгарии сваха потирала себе ногу со
словами: «Госпуд напред и аз подире, работата
да става» [Господь впереди и я за ним, чтобы
дело совершилось] (болг. варнен., Ркс. 86:14).
С. переступал через топор, чтобы его слова
разили как топор, поливали водой дорогу
вслед С., чтобы им везло — все шло как по
воде, или чтобы речь С. была быстрой как
вода (ю.-слав.).

Путь сватов. Обычно С. старались
прийти в дом невесты в темноте, незаметно
для соседей, чтобы избежать насмешек в слу-
чае отказа, поэтому время выезда и направ-
ление пути сохранялось в тайне. В России С.
выезжали через задние ворота, направлялись
сначала в противоположную сторону, ехали
окольными путями, заезжали к знакомым
или родственникам, чтобы никто не догадался
о цели приезда. С. ехали на лучшей лошади,
в праздничной упряжке, на жеребце (не на
кобыле) в нарядной блестящей сбруе, в луч-
шей, предназначенной на выезд повозке,
но без украшений (бел.), верхом на конях
(черногор.). На Рус. Севере сваха бежала
в дом невесты бегом и по пути ни с кем не
должна была разговаривать. Любая встреча
в пути считалась плохой приметой, особенно
боялись повстречать старую деву. В Нижне-
городской обл. кто-либо из родственников
катил перед сватами решето. У некоторых юж.
славян ради оберега С. по дороге не оборачи-
вались назад.

На Рус. Севере по прибытии в де-
ревню невесты С. останавливались в другой
избе и посылали кого-либо известить родите-
лей невесты о своем приезде. В некоторых
местах сваха на всем ходу соскакивала с по-
возки и бегом бежала в дом, С. колотил в стену
дома шестом, стучался в окно, спрашивая раз-
решения войти, перед входом трижды ударял
палкой о землю (укр.), С. говорили о цели
прихода у дверей, не заходя в дом (хорв.,
словен.). Чаще С., сваха или сваты прямо
входили в дом, молились и кланялись родителям
при входе, крестили порог палкой или двери
кнудом; не здоровались за руку, не раздева-
лись; останавливались у порога или у дверей
под матицей; стоя сообщали о цели своего
прихода и вступали в переговоры (рус., бел.,
черногор.); не садились, не заходили за мати-
цу (рус., бел.) и не снимали верхней одежды,
пока им не предлагали сесть или пока они не
сосватают невесту; садились на скамью в зад-

ней половине избы, не доходя до матицы, на лавку в угол под иконы.

Для удачного сватовства С. совершали магические действия с *печью* и печной утварью: становились к печке на приступок, старались наступить в печном углу на помело, кочергу, ухват (бел.), шевелили или открывали заслонку у печи. Сваха грела руки у печи, даже холодной (рус.), и шептала: «Как заслон у печки горяч, так бы у невесты горело по жениху сердце» (вят., Гос. Архив Кировской обл., ф. 574, оп. 1, ед. хр. 4431:1), дотрагивалась левой рукой до печки, царапала по дымоходу (болг.), отковыривала и брала себе кусочек печной обмазки, рыла золу в печи, разрывала золу щипцами для углей со словами: «Да разровня огня, да ни са фани думата» [Разроем огонь, чтобы нам заполучить слово] (болг. котел., Ркс. 371:166). С. незаметно ворошила мутовкой угли в печи, сваха, С. или сваты размешивали щипцами угли в очаге (болг., макед., серб.), «да испиче работата» [чтобы дело «испеклось»] (болг. айтос., Ркс. 322:63).

Чтобы дело двигалось, С. двигали столом, приговаривая: «Как стол шевелится, так бы и сварба шевелилась» (вологод., зап. автора), трижды оборачивали вокруг себя ступу во дворе, поворачивали ступу в сенях (рус.). С той же целью сваты (С., сваха) садились вдоль стола на *долгую лавку*, т. е. вдоль улицы; на лавку у стены от двора, а не от улицы, иначе один из молодых овдовеет, т. к. лавка от улицы предназначена для покойника (бел.); садились вдоль матицы, под матицу (рус.); напротив матицы (рус. вологод., бел. брест.); вдоль половиц, чтобы сторона невесты им не перечила, широко расставив при этом ноги, чтобы захватить ими побольше половиц; сваха шла от порога до стола по одной половице, чтобы высватать невесту с одного раза (с.-рус.). Для достижения успеха сваха незаметно с наговорами бросала *пут* (обрывок веревки) в сенях, клала на печку рукавицы, ставила к печной заслонке рукавицы, так чтобы они стояли пальцами вверх, С. клал шапку и рукавицы на воронец (полку), а не на лавку, при входе ударял каблук в порог, С. не затворяли за собой дверь, не останавливались под балкой (бел.), сваха стремилась поймать невесту за косу (ср.-поволж.).

Вступительные словесные формулы сватов содержат мотивы, связанные с обменом и торговлей, охотой, земледелием и скотоводством. Наиболее распространенный

тип формул основан на противопоставлении «у вас А, у нас В»: дочь — сын (рус. вят., серб., черногор., герцеговин.); девушка — молодец, невеста — жених, княгиня — князь, товар — купец (рус., бел.), пшеница — купец, пшеница — рожь, телка — купец, телка — бычок (рус., болг., ц.-словац.), ярочка — баран, курочка — петушок (рус.), уточка — селезень (укр.), голубка — голубь (рус.), береза — дуб (бел.), петелька — крючочек (рус. вят.). Обычно формула завершается выводом о желательности «объединить их вместе»: соединить, свести, случить (бел.), спарить (укр., ц.-словац.), породниться (рус.), «памящаць жыта з пшаніцаю» (бел.), запрячь парой (болг.) и т. п. Ближе к предыдущему типу сообщение сватов о поисках пары для своего животного: коровы для быка, телки для теленка, второго вола в упряжку, утки для селезня (болг.), гусыни для гусака (рус., пол.), соколицы для сокола (болг.), пары для птички или рыбки (ю.-слав.). Иногда ищут потерянную парную обувь (болг.).

С. могут представляться охотниками, пришедшими в дом по следу куницы (с.-рус., бел.), лисицы (с.-рус.), серны (хорв.), или купцами (торговцами), которые хотят купить товар, скот, коров или коней, корову, телку (в.-слав., болг., хорв.), овечку, курицу (бел., укр.), гусыню (пол.), вино (болг.), зерно (в.-луж.); просят одолжить сани (архангел.), берда или ниты для тканья (бел. гроднен.) и др. Сваты выдают себя за прохожих, странствующих купцов или случайных путников, которые заблудились в дороге и просятся переночевать (бел., укр., с.-босн., герцеговин., хорв., словен.), которым звезда указала путь в этот дом (укр., словац.); которых привел в этот дом след на свежем снегу (рус.). Словесная формула может объяснять цель прихода от противного: «мы приехали не гостить (не гулять, не сидеть, не пол топтать, не язык чесать, не беседовать, не кумиться, не брататься, не есть и пить, не спать, не с бездельем), а дело делать (за добрым делом, за делом, по делу, с дельцем)» (рус., бел., серб.); «мы пришли не по рожь, не по пшеницу, а по красную девцу» (с.-рус.).

Проводы сватов и возвращение е. В случае удачного сватовства мать невесты вручала сватам перед отъездом ответный хлеб *мінельник* и возвращала им их бутылку из-под водки, наполнив ее житом и перевязав цветным поясом (бел.). Если родители были

заинтересованы в браке дочери с данным женихом, они при выходе сватов бросали на них кошку, «чтобы невеста “вцарапалась” в жениха, как кошка в сватов, и держалась за него» (самар., Зор.РСР:54), бросали поперек сеней ниты или старый невод, чтобы С. в них запуталась и свадьба состоялась (бел.). Подруги невесты заматали следы за С. и бросали веник с мусором им в сани, чтобы всех девушек на деревни увезли замуж, как увозят веник (новгород.), посыпали сеном, взятым из саней сватов, дорожки к своим домам, чтобы к ним быстрее приехали С., а парни брали у сватов коней для поездок к девушкам на вечеринки, чтобы скорее жениться (бел.). В знак успешного сватовства С. уходили с криком «Иху-у-у» в воротах (болг. тоцделчев.), возвращались со звоном колокольчика под дугой, который им подвязывали родители невесты (рус.), с привязанным на палку платком, подаренным невестой в знак своего согласия (з.-словац.). Смотреть дары, привезенные сватами, сбегались односельчане, старухи вытирали ими лицо, чтобы помолодеть (новгород.). Жених устраивал угощение для С. по их возвращении (архангел.).

Участие сватов (С., свахи) в дальнейших обрядах С. вели переговоры о приданом, свадебных расходах, проведении свадьбы и т. п. в течение всего **сговора свадебного**. Они присутствовали при рукобитье (рус.), передавали невесте подарки и гостинцы от жениха (рус., бел.), участвовали в **смотринных** невесты и ее имущества (рус., бел., серб., словац.). На Рус. Севере С. руководил смотринными невесты, велел наряжать ее, кланялся при угощении каждого гостя, представляя высватанную им невесту (вологод.). Практически у всех славян С. участвовали в **обручении**, С. сводил жениха с невестой, выводил невесту к жениху, выкупал ее для жениха, вручал невесте обручальное кольцо (черногор.), совершал обмен кольцами (бел, укр.). В **канун свадьбы** сваха помогла девушкам топить баню для невесты и причитать (олонец.), С. в доме жениха благословлял украшать свадебное деревце (укр. подол.). На свадьбе С. мог быть одним из главных чинов со стороны жениха: **дружкой**, **сватом (2)** или посаженным отцом (см. **Посаженым родителями**), свидетелем при венчании, а сваха — свахой (2). С. и свахи корили в песнях на свадьбе, дергали С. за волосы и т. п. (рус.). В **конце свадьбы** свата подвергали разного рода насмешкам.

Утром после брачной ночи С. с позором водили или возили в шутовском виде по селу, обвиняя в похищении невесты, в домах подавали ему в виде милостыни пирог, пару яиц, кусок масла и т. п., в шуточной форме заставляли его откупиться за свой проступок, требовали денег на водку и вываливали из саней в яму (вологод.). На масленицу С., получившего отказ на сватовстве, мужики сажали на зубья бороны и возили по деревне, чтобы получить с него деньги на выпивку (олонец.). На пародийном **цыганьском весселе** в конце свадьбы ряженный «поп» «вечал» мать невесты со С. жениха на мусорной куче старым веником, им дарили шутовские подарки (укр.).

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гура, Е. С. Узнёва

СВАТОВСТВО — начальная церемония **сговора свадебного**, в ходе которой сторона жениха при посредничестве **свата** предлагала родителям невесты выдать их дочь замуж. Ритуальные действия и условия совершения С. подчинены его главной цели — получению согласия на брак.

Большинство названий С. связаны с его основной ритуальной функцией (действием «сватать») и ее исполнителями — сватами (рус. *сватовство, сватанье, засватание, просватанье, просватки, сосватки, сватня, сваты, идти сватом*, бел. *свацоўство, сватанне, посватанне, свацьба, сваты, іці ў сваты*, укр. *сватання, сватанки, засватини, свальбини, старости, йти у старости*, болг. *сватосване, сватовщина*, словен. *svatovanje*, серб. *снубљење*, хорв. *спубоки, спубоцење*, словен. *spublenje*, болг. *слюбване*, бел. *быво-снубы*), с просьбой со стороны жениха (бел. *пырыпыткы*, болг. *питане, просене, посакаване*, серб., черногор. *прошевина, прошња, просидба*, испрос. босн.-герцеговин. *прошња, прошевина*, хорв. *prošnja, upros, pitanje*, словен. *prošnja*), смотрением невесты (бел. *сугляды*, макед. *гледање*, серб. *загледавање*, босн.-герцеговин. *ogledna prosidba*, хорв. *zagled, zagledanje, ogled*, словен. *ogledi, vohledi*, словац. *vohl'ady*, в.-луж. *wuhlady*, н.-луж. *hugljedy, ugljedy*), процессом договора (рус. *сговор, договор*, укр. *договір, договорини, переговори, змовини, змовлини, домовини*, пол. *zmówiny*, чеш., морав. *pátlivy*, болг.

такмеж) и согласием на брак (рус. *ладковать*, укр. *согласка*, болг. *згодеж*), а также с ритуальными предметами, символизирующими брачное предложение (серб. *jabuka*) или получаемыми в знак согласия (укр. *рушники*), и с ритуальными действиями, оформляющими взаимную договоренность, — выпивкой (бел. *запойны*, *запійкі*, укр. *могорич*, болг. *запиване*, *пит'ету*, босн.-герцеговн., хорв. *rakija*), рукобיתьем (бел. *варучины*, укр. *заручини*, хорв. *zaruka*) и др. Среди прочих названий С. — бел. *дружкі*, серб. *покушај*, *тајна рижеч*, герцеговн. *проба*, пол. *poseliny*, *na posla*, *tainy*, *zrainy*, *zloty*, кашуб. *rozczba*, *rajbě* и др.

Место С. в структуре обряда. Собственно С. начиналось с прихода сватов, причем нередко осуществлялось в несколько приемов. Родители невесты объявляли свое решение не сразу. В первый раз сваты шли *дорозжку топтати* (ср.-поволж.), а позже на *досватки* (вологод.). В Польше сваты могли приходить сватать 3 раза, в Белоруссии — по 3–4 раза, в Болгарии — до 12 раз. Во многих случаях, особенно у юж. славян, собственно С. делилось на две части: бел. *сватанне* и *запойны* (мин.), *сугляды* и *запойны* (могилев.), *первий могорич* и *другий могорич* (укр. луган.), макед. *мал строј* и *голем строј*, серб. *загледавање* и *велика прошња*, черногор. *покушај*, или *мала прошња*, и *велика прошња*, босн.-герцеговин. *ogledna prosidba* и *prošnja*, *kodoš* и *prošnja*, хорв. *zagledanje* и *prošnja*, *ogled* и *velika prošnja*, словен. *ogled* и *prošnja* или *snuboke*. Второе С. считалось официальным, совершалось публично и нередко имело уже характер **обручения** (чаще начального, предварительного). Объединение С. с малой помолвкой характерно для болгарского и македонского обрядов, где начальная стадия обручения является одновременно и официальным, публичным С. Связь С. с обручением проявляется также в их частичном терминологическом сходжении, в объединении их названий в составе сговора (болг. бургас. *први*, *втория* и *третия сговор*), в общности ряда ритуалов, в случаях включения в состав С. некоторых ритуальных действий, типичных для обручения (напр., надевания невесте обручального кольца на С. у архангельских поюров) и наоборот (напр., произнесения сватами на обручении носказательных формул у болгар Бургасского окр.).

Собственно С. нередко предшествовало предварительное С. — тайное через

посредника (родственника или знакомого) выяснение отношения к кандидатуре потенциального жениха (рус. *проеды*, *проедки*, бел. *проеды*, *пярэпыты*, *разведка*, *даведкі*, укр. *ровідка*, *обвори*, *оглядини*, словац. *isi' na prieračky*, *nahovarati'*, *na dovedy choditi'*, пол. *zwiadu*, *wywiadu*, *dowiadu*, серб. *наводацисање*, черногор. *uglavljivanje*, хорв. *pitanje*, словен. *ogledi*). Предварительное С. не являлось обязательным и не всегда было ритуализовано. У русских на Севере до С. невеста тайком давала жениху *залог* (*заклад*) в знак согласия на брак (сарафан, платок и т. п.) или они оба обменивались *залогами* (нательными крестами, перстнями, кольцами), которые в случае несостоявшегося брака назад не возвращались.

Успех С. определялся рядом условий, прежде всего выбором времени. В Болгарии сваты избегали ходить во вторник (чтобы избежать «повторения» свадьбы) и в субботу (день мертвых). Белорусы выбирали четные дни (вторник, четверг и субботу). Распространен был запрет сватать в високосный год. Белорусы не принимали сватов во время поста, считая, что «хто жэніцца ў адвэнце, той не ажэніцца да смерці» (гроднен., БВ:6). Русские тоже избегали постных дней, не сватали в день недели, на который пришлось Благовещение. Украинцы сватов засылали в день Василия, т. е. в первый день Нового года (ср. также созвучие *Василя* — *весілля*); шли сватать в полночь (галлц.). В Болгарии сваты ходили до восхода солнца в понедельник, среду (котел.) или женщины шли в воскресенье, а мужчины в понедельник (севлиев.). Самым удачным временем для С. считался мясоед — от Рождества до Великого поста (в.-слав.) или осень, начало зимы (ю.-слав.). Сватать ходили в темное время суток, опасаясь огласки и позора в случае отказа: пооздно вечером (в.-слав.), ночью, на рассвете или до полудня (болг.). Часто ждали новолуния или полнолуния, чтобы жизнь молодых была полной и богатой, а счастье их нарастало, как растет луна и поднимается солнце.

Поведение невесты. Перед приходом сватов невесту под благовидным предлогом специально выпроваживали в гости (архангел.) или она сама уходила из избы, а когда мать приводила ее, стояла с подругами у печи (новгород.). Иногда невеста пряталась в чулане и не выходила оттуда, если жених ей нравился, а если не хотела идти за него замуж,

выбегала мимо свахи на улицу (костром.). Невесту приводили в избу и спрашивали ее согласия (вологод.). Приведенную невесту ставили на лавку и велели вскочить в поневу, а невеста отвечала: «Хочу — скажу, хоч — нет» (калуж.). В Белоруссии невеста с приходом сватов пряталась или уходила к соседям. На Украине невеста во время С. сидела за печью и крутила щепкой в печной стене или стояла лицом к печи, а к сватам спиной. В Польше невеста пила стакан с водкой, повернувшись лицом к печи и спиной к сватам, а остаток выливала через голову назад; ковыряла печь в знак согласия, повернувшись к свату спиной, а в знак отказа пряталась за печь и отказывалась выпить. В Хорватии на официальном С. невеста не сразу выходила к сватам, вместо нее вначале выходила подставная невеста.

Среди ритуальных действий на С. основным местом занимали переговоры. Родители невесты выясняли материальное состояние жениха, стороны договаривались о приданом, дарах и прочих свадебных расходах, о времени обручения и свадьбы. Жених в обсуждении обычно не принимал участия. Договоренность скреплялась рукобיתьем, совместной молитвой и выпивкой.

Угощение, выпивка. На Рус. Севере сватов обязательно угощали ячницей, иногда ужином; первую бутылку ставили сваты, затем вином угощала сторона невесты. На заключительное С. сваты приходили с выпивкой, хлебом и закуской, отец жениха давал всем по куску хлеба с солью, и все выпивали по рюмке (воронеж.). Иногда С. заканчивалось *проданьем* — угощением на базаре родственников невесты (нижегород.). В Белоруссии сваты приходили с водкой и хлебом с солью, завернутыми в рушник; получив согласие, сват заявлял: «Я сват присланы, каб быў стол засланы» (ЭБ:451), после чего мать невесты застилала стол, сваты выкладывали на него хлеб-соль и водку, а невеста ставила чарки; при повторном приходе сватов мать ставила на стол выпивку и закуску с обязательным сыром и ячницей. На Украине сваты несли с собой хлеб-соль и водку (*могорыч*). В Болгарии после объявления согласия они угощали присутствующих ракией со словами: «В добрый час!» У сербов сваты приносили съестное, выпивку и подарки (чаще всего деньги) для невесты; этот дар назывался «яблоком» (*ябука*), т. е. монеты часто втыкали в украшенное яб-

локо (Подриње). Ракию сваты обычно приносили в сосудах, украшенных цветами. После договоренности ее выпивали со стороны невесты; выражение *мына се ракија попила* [ее ракия выпита] означало, что невеста сосватана (черногор.). В Словении сваты приносили небольшие подарки, ставили на стол бутылку вина, клали кольцо невесте в стакан с водкой.

О д а р и в а н и е. После договоренности и ужина невеста выносила подарки, которые раздавала мать или сестра; сватам дарили по полотенцу и платку, а свахе пояс; за подарки сваты отдаривали невесту деньгами (с.-рус.). У белорусов невеста в конце С. дарила женику наполненную житом бутылку, завернутую в полотно и обвязанную поясом своей работы (вилен.); перед уходом сватов жених давал невесте деньги, а она ему пояс (брест.); под конец С. всех сватов в знак согласия *абкрывалі штанамі*, т. е. повязывали длинными рушниками (витеб.). На Украине невеста повязывала сватов вышитыми рушниками. Сваты получали *значки* — платки, которыми обматывали их чарки с горнкой в знак того, что они высватали невесту (волын.). В Сербии, договорившись с родителями невесты, сваты требовали *белег* (знак согласия) — это могли быть носки (малый *белег*), золотая и серебряная монета (большой *белег*), имевшие магическое значение — чтобы новобрачные дожили вместе до старости. В Хорватии сваты вручали невесте в подарок яблоко с воткнутой в него монетой, драгоценное украшение, одежду, *пирог-колач*. У словаков невеста давала жениху платок, а также перо на шляпу в подтверждение согласия. На следующую день утром или вечером свахи шли в дом невесты для подтверждения согласия, там им давали платок, в него клали яблоки, сыр или хлеб, который свахи потом раздавали соседям.

Иногда во время С. происходили *смотрны* невесты и жениха (в.-слав.).

Формы согласия и отказа. У русских на С. решение объявлялось за последним кушаньем — салатом (вологод.). Часто ответ давали не сразу, причем долгий срок был равносител отказу. В знак согласия невеста выходила из укрытия и разливала чай (рус. сибир.), подавала руку жениху, соглашалась выпить со сватами (вологод.), родители зажигали свечу у икон (новгород.), вручали свату или свахе полотенце или платок (с.-рус.). О благополучном исходе С. оповещали одно-

сельчан: полученный от невесты платок сваха несла через всю деревню в поднятой вверх руке (казан.), подружки невесты украшали тросточку, с которой дети ходили по деревне (нижегород.), а девушки из деревни жениха ставили ему в похвалу свадебное знамя — шест с красным лоскутом (новгород.). У белорусов в знак согласия невеста мела при сватах от порога, забирала себе монету из выпитого стакана водки, оставляла себе принесенный сватами хлеб, соскакивала с лавки на разостланную перед ней сватом свитку. У белорусов и украинцев в случае принятия предложения сватов перевязывали рушниками. У болгар о решении родителей невесты судили по тому, оставят ли хозяева у себя принесенную сватами водку, развернут ли носки снятых ими башмаков наружу (в знак согласия) или внутрь, угостят кукурузной кашей или нет. Отец, склонный отдать дочь, украдкой наливал во фляжку сватов ракию (с.-з.-болг.). У сербов невеста выпивала рюмку водки, которую ей наливал отец жениха, принимала подарок от жениха и целовала руку его родителям и своим. У черногорцев согласием считалось выпивание родителями невесты водки, принесенной сватами, и забирая невестой выложенных ими на стол денег, после чего сваты стреляли из окна. В знак состоявшегося сватовства сват получал от невесты полотенце, которое затыкал в карман так, чтобы его было видно всем. В Боснии и Герцеговине благосклонные родители соглашались принять сватов на ночлег. В Хорватии родители невесты в знак согласия ставили на стол румяные яблоки, невеста сама застилала стол скатертью, протягивала жениху руку, принимала от сватов яблоко. Если парень внезапно давал ей яблоко и она успевала опустить его за пазуху, это означало, что предложение, даже вопреки воли родителей, принято (славон.). У словаков невеста в знак согласия вручала сватам рушники, которые они привязывали на палки и несли, оповещая тем самым об удачном С. В Польше невеста с этой целью отпивала водку и передавала остаток жениху, наполняла бутылку из-под водки пшеницей, обвязывала ее лентой и украшала рутей.

В знак отказа у русских невеста тушила свечу перед иконами (олонец.), свата не угощали чаем (вологод.), бросали сватам в сани поленья, палки, снег, лили воду, обрубали ослобл (новгор.), выливали в сани квасную гущу, клали в насмешку старую бороны (оло-

нец.), выставляли сучковатый шест (нижегород.). О сватах, получивших отказ, говорили: *на бороне выехали, опары в сапоги налили, с гущей возвратились* (олонец.), *клин привезли* (новгород.), *сковали шило* (вологод.), *дали рогатку или головешку* (псков.), *ухали с шестом или с кузовом* (нижегород.), *поднесли гарбуз, прицепили чайник* (дон.) и т. д. В насмешку над женихом девушки из его деревни подкладывали ему ночью сухую березу или ель или привязывали к его дверям обгорелые головешки (новгород.). У белорусов невеста мела при сватах к порогу, что означало их «выметание»; родители не застилали стол, пили стоя, а сватам платили за выпитое или наливали свою водку; в сани сватам подбрасывали старый веник, жениху или свату пришивали кусочек ткани, надевали на голову венок из сухих гороховых стеблей, соломы или сена. В отместку сваты, уходя, старались закрыть за собой ворота или лили на дверные петли несколько капель принесенной водки, чтобы невеста никогда не вышла замуж (витеб.). На дворе неудачливого жениха выставляли гороховый венок на шесте. У сербов в знак отказа угощали сватов горьким кофе. Не получив согласия, сваты забирали назад подаренные подарки. У хорватов родители невесты ставили перед сватами на стол мелкие кислые яблоки. Обиженные отказом, сваты стучали в старые горшки перед воротами дома невесты. У словенцев вешали плетеную корзину на дымовую трубу дома жениха. У словаков родители невесты не предлагали жениху даже сесть, если не хотели выдать за него дочь. У поляков родители в случае отказа не принимали водку от свата. Сватам предлагали старый борщ, черную похлебку с гусиной кровью, давали им сухую вылущенную гороховую солому или гороховый венок, ставили перед женихом серого гуся, цепляли к возу жениха гороховый венок. Жених в отместку выходил задом из дома невесты, чтобы она навсегда сидела в девках. Названия отказа (напр., бел. *аблізаць таўкача*, укр. *дати макогона*) и использование в этих случаях сухих, неплодоносящих растений (гороховой соломы, старого веника) или предметов с фаллической символикой (зубьев бороны, палок, поленьев, песта) унижали прежде всего мужское сексуальное достоинство жениха.

Для выяснения решения стороны невесты использовались индифферентные вопросы: «Ель или сосна?» (рус. новгород., вологод.,

Зел.ОРАГО 2:868, СРНГ 8:325) или «Береза или дуб?» (псков., СРНГ 2:251, ПОС 1:176, Даль 1:83), где ель и береза означали согласие; «Јесте ли вуци или лисци?» [Вы волк или лисица?] (Черногор.), «Или си вук или лисица?» [Ты волк или лисица?] (верх.-герцеговин.).

Особые формы имел ритуал С. старых дев, бедных невест, вдовцов и пр. У русских засидевшую девушку отец возил в саних по деревням, выкрикивая: «Эй, надолба, надолба! Кому надо надолбу?» (рязан., ТА 1452:4–5); «По надалбни, по надалбни!» (смолен., Добр.СЭС 2:210); «Каму надаба нада?» (внтеб.); «Паспялуха! Паспялуха!» (гроднен., ЭБ:451); «Паспела дира! Паспела дира!» (курск., ГУВ:12–13). Жених кричал в ответ: «Падварачивай диру к нашаму двару» или приглашал их в дом под предлогом обогреться, где и заключался свадебный стговор. В Сербии сватов, приходивших к некрасным, засидевшимся и бедным невестам, осмеивали, говоря, что они зарабатывают себе на сапоги, так как в дар за успешное С. они получали сапоги. В Черногории вдовец сватался к вдове тайно. Если муж переходил на житье в дом жены, сватов засылали от невесты к жениху.

Лит.: см. в ст. Свадебный обряд.

А. В. Гира, Е. С. Узенёва

СВЕНТОВИТ — см. Боги.

СВЕРЧОК — насекомое, в символическом плане родственное кузнечнику, медведке и саранче, что проявляется в сходстве их диалектных названий, ср. рус. *земляной сверчок* 'медведка' (Даль 4:148); укр. *польовий свершок* (*сверщук*) 'кузнечик' (Гринч.4:105), *свершок*, рус. *сверчок*, *сваршок* и т. п. 'кузнечик' (ОЛА 1, карта 43).

Особенно широко С. представлен в приметах и поверьях. Согласно чешским и польским представлениям, присутствие в доме стрекочущего С., как и ряда других насекомых и гадов, приносит его обитателям счастье. Гуцулы запрещают убивать С. во избежание несчастья. В Малопольше считают, что если помешать С. стрекотать, он вскоптит тебе в еду.

Однако не менее распространено представление, что стрекотание С. — плохая примета (з.-полес., укр. тернопол.). В зоне польско-украинского пограничья (Пшемысльское воев.) говорят, что в доме, в котором долго обитает С., кто-нибудь заболеет. По рассказу жительницы Варшавы, мать больной дочери услышала стрекотание С. за окном, отчего состояние ее дочери ухудшилось, а когда С. застрекотал возле постели дочери, девочка на следующий день умерла. В Белоруссии С. в избе предвещают смерть кого-либо из домашних, так как в их стрекоте слышны слова: «смерть, смерть». Согласно «Абевеге русских суеверий», «кузнечик [т. е. сверчок], который кует по углам в горнице, то сие значит, что обыкновенно выживает живущего из дома» (Чулк.АРС:227). Исчезновение С. из хаты связывают на Украине с предстоящими изменениями в доме: «щось відіб'єця або приб'єця до хати» (АрхИИФЭ 15-3/252:69). У русских необычное поведение С. — плохое предзнаменование: когда он летает по избе, это к смерти или к пожару. Некоторые украинские приметы связаны с изменением погоды: стрекотание С. в хате — к погоде (ровен.), стрекотание ночью — к ненастью (гуцул.).

Пробуждение С. на печи приурочивается на Украине к дню св. Феодула (5.IV).

Согласно польским поверьям, сверчок может насладить печник, если хозяева его обидят или мало заплатят (краков.). Появление С. за печкой связывают также с комтисом и спермой: если печник, складывающий печь, «нае.....» в глину, то в этом месте будет жить С. (катовиц., ZWAK 1887/11:51).

Различны способы и згнанья С. Украинцы района Брацлава (Винницкая обл.) считают: поскольку домашний С. рыжий, нужно впустить в дом черного, который выгонит рыжего и сам уйдет (ср. оппозицию черного и красного цвета в символической тараканов и муравьев). На Волини сверчков отсылают к месяцу на свадьбу: садятся верхом на клюку, распустив волосы, и ездят по хате, приговаривая: «Свірчки молодці, ходіть сюды! Кличе вас місяць на новоження» (Зел.ОРАГО 1:300), см. Свадьба животных. В Малопольше хозяин, закончив жатву, складывает серпы на печь и говорит: «Ja już rozdałem, żniźcie teraz wy» [Я уже все сжал, жните теперь вы] (тарнов., ArchМЕК 1/147 II/116:10; ср. аналогичные формулы с отсыланием жать мух, произносимые по окончанику

жатвы у русских Костромской губ.). Жители Рязани для уничтожения С. раскладывают в доме побольше васильков.

Лит.: Гура СЖ:516,519—521.

А. В. Гура

СВЕТ—ТЬМА — оппозиция семантическая, коррелирующая с оппозициями жизнь—смерть, день—ночь, добро—зло, **правый—левый**, где первые члены этих противопоставлений наделены положительными смыслами, а вторые — отрицательными. Источниками света являются солнце, луна, звезды, зори, а также земной огонь, в том числе и созданный человеком (свеча, светильник, лучина, костер и т. д.). Со С. соотносятся белый, красный, желтый цвета, из металлов — золото и серебро; тьма ассоциируется с черным цветом; С. связан с летом, теплом, востоком и югом, Т. — с холодом, зимой, севером и западом. Оппозиция С.—Т. тесно связана с представлениями о глазах, зрении и слепоте.

С. — субстанция, экзистенциально присутствующая земному миру, пронизывающая собой все сущее на земле — воду, воздух, огонь; неотъемлемый атрибут мира (ср. сочетание значений 'свет' и 'мир' у слова **světo* в слав. языках). Это объясняет выражения типа «белый свет», «Божий свет» или «вольный свет», обозначающие мир, наполненный светом. В заговорах и духовных стихах «белый свет» — единственно возможная среда существования человека и всего живого, неперемное условие жизни. Ср. русский любовный заговор: «Как без свету без белого много ли проживешь, так бы и он (парень) без меня не прожил».

С. имеет божественную природу, он присущ высшим сакральным существам (Богу, Христу, Богородице, ангелам), а также святым. С. является Божьей благодатью и изливается на землю и человека. Гнев Господень проявляется, напротив, в помрачении солнечного лика. «Белый свет» происходит «от лица Божья / Со(л)нце праведно — от очей Его, / Светел месяц — от темечка» («Стих о Голубиной книге» // Стихи духовные. М., 1991:29). Светоносность — одно из проявлений святости. В русских религиозных легендах и духовных стихах праведники изображаются светлыми, с просветленными лицами, а грешники — темными. Ср. гипотезу об этимологическом род-

стве славянских корней **svět-* 'свет' и **svět-* 'святой' (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995/1:475). С., преимущественно солнечный, является источником и основным атрибутом жизни, тогда как Т. соотносится со смертью, потусторонним миром, нечистой силой. Свет присущ **раю**, который локализуется на востоке и в русских духовных стихах именуется «пресолнечным» и «пресветлым». Тьма характерна для ада, который находится на западе, под землей или в той части неба, которая обвята вечной Т. и где никогда не бывает солнечного С. (серб.). В апокрифическом сказании «Хождение апостола Павла по мукам» (XV в.) загробный мир изображается в виде страны, где «не бе света» и где «тьма и скорбь и туга» (Тихонравов Н. С. Соч. 1898/1:47). В духовных стихах грешная душа после суда над ней изгоняется в «места темныя»: «Во тьму кромешную, / В пропасти глубокия» (Бесс.КП 2:178).

Светоносной природой обладают не только субстанции, но и сакрально маркированное время, связанное с большими христианскими праздниками и в первую очередь — с Пасхой, которая иначе называется «светлое Христово воскресение». Богословский смысл Пасхи как победы жизни над смертью и сакрального света над тьмой подчеркивается необходимостью физического освещения культурного пространства в праздничные даты. Ср., например, обычай во время пасхальной заутрени освещать пространство вокруг церкви и все село кострами, факелами, фонарями, а также запрет гасить С. в доме в пасхальную ночь и спать в это время. Согласно полесской быличке, парень, который нарушил этот запрет и, погасив С., уснул, утром оказался мертвым, хотя он лег спать здоровым. Ср. также обычай возжигания костров, факелов и пр. в весенне-летней обрядности как один из способов магического стимулирования солнечного С. и энергии.

В космогонических легендах появление С. вписано в сюжет о сотворении Богом Вселенной и связано с актом первотворения земли. В поздней русской легенде Бог дает людям С., выпуская из-за пазухи солнце. Первые дома, согласно легенде, строились без окон, поэтому женщины пытались решетом наносить С. себе в дом, но из этого у них ничего не вышло. В апокалиптических легендах С. на земле померкнет перед концом мира (ср. фрагмент Апокалипсиса о том, что чет-

вертый ангел омрачит третью часть солнечно-го и лунного света. Отк. 8.12).

Благодаря своей божественной природе, С. — один из универсальных а п о т р о п е е в, он обладает способностью обезвреживать и отгонять нечистую силу, ходячих покойников, охранять поля от непогоды, колдовства и т. д. Постоянно освещенной должна быть комната, где находится роженица с новорожденным, чтобы женские демоны *бабицы* не могли туда проникнуть и подменить ребенка (серб.). У юж. славян принято поддерживать С. в помещении, где находится покойник, чтобы предотвратить его превращение в вампира. С. охраняет человека от *осеши* — демона, нападающего на путника в дороге, — при встрече с ним нужно высечь искру (серб.). Внезапно осветить пространство — способ обнаружить, а значит обезвредить ходячего покойника, домового и др. Согласно полесским быличкам, в случае, если дом посещает умерший муж или покойная мать, которая по ночам кормит новорожденного ребенка, нужно спрятать горящую свечу под горшком и при их появлении осветить их — будучи обнаруженными, они покинут дом навсегда. Чтобы увидеть домового, нужно внезапно осветить хлев свечкой (полес.). По болгарским представлениям, на расстоянии, на которое распространяется С. ритуального костра, град не побьет посевов. Хорваты полагали, что там, где виден С. пасхального костра, ведьмы будут бессильны испортить урожай и причинить иной вред. Ср. мотив ограждения светом охраняемого объекта в восточнославянских оберегах: «...подпояшусь красною зарею, огорожусь светлым солнцем, обычусь частыми звездами и освечусь я красным солнышком» (рус., Майк. ВЗ. 26—27).

Оппозиция С.—Т. соотносится с противопоставлением зрения, способности видеть как одного из основных свойств живого и слепоты, незрячести как манифестации мертвеца. Живой человек не только способен видеть С., но и его глаза испускают С. (ср. *глаза светятся*), тогда как у покойника (равно как и при сильном горе) свет «теряется» из очей, свет в глазах «меркнет» (ср. *потухший взор*).

Представление о Т., царящей в загробном мире, объясняет ритуальные действия в погребальном обряде, обеспечивающие умершему С. в «нином мире». У юж. и вост. славян повсеместно известен обычай зажигать

свечу во время предсмертной агонии, чтобы покойнику был освещен путь в загробный мир. У болгар при отпевании покойника присутствующие держали зажженные свечи, чтобы ему было видно на «том свете». Сербы полагали, что если этого не сделать, покойник на «том свете» будет существовать в полной темноте. Если такое случалось, совершали особый ритуал, чтобы смертная свеча была «послана» покойнику, а три или семь человек в семье соблюдали строгий длительный пост, чтобы покойника *извести на светлост* [вывести на свет]. В поминальные дни совершались ряд ритуальных действий, направленных на то, чтобы умершие родственники в загробной жизни видели свет. Чаще всего для этого служила поминальная («задушная») свеча, зажженная и пущенная на дощечке по воде. В с.-вост. Сербии в родительскую субботу женщина ставила на столик поминальную еду и зажженную свечу и подносила это одному из мужчин в семье. При этом она произносила: «Да се види пред нашего Мијајла!» [Пусть будет видно нашему Михаилу!] Мужчина отвечал: «Бог да го прости!» [Бог его простит!] (Тол. ЯНК:191—192). Полагали, что если этого не сделать, покойник останется в темноте. Стремлением обезпечить умерших светом в «нином» мире объясняется обычай носить т. н. белый траур (см. **Белый цвет**) в некоторых районах юж. Славии. У сербов мать умершего ребенка не должна носить черного, иначе у ребенка на «том свете» будет темно в глазах и он будет находиться во мраке. Напротив, мать должна надеть белый платок, чтобы умершему младенцу «был белый свет на том свете» (Там же:193). Согласно русским поверьям, покойники видят С., когда их родственники вынимают за них просфору или ставят за них свечу в церкви. На Карпатах известен обычай сжигать на могилах «нечистых» покойников ветки и хворост, чтобы погруженные во мрак души грешников были освещены в эту ночь.

Хотя главным источником животворного света на земле является солнце, С. луны и звезд также обладает магическим воздействием на плодovitость и молочность скота, он сообщает продуцирующие свойства молочной посуде, деже, соли, мылу, воде и др., которые выставляли на ночь под луну и звезды.

ТЬМА — среда, с которой связано существование нечистой силы и хтони-

ческих животных. В мифологических представлениях большинство демонов активны только в темное время суток и бессильны творить зло при свете дня. По болгарским поверьям, крот и летучая мышь не выносят солнечного С. Волк в украинской загадке шифруется через представление о Т.: «Пришла темнота під наши ворота» (Аф.ПВ 1:735).

Темное время суток — период совершения магических действий, направленных на контакт с потусторонним миром, — гаданий, наведения порчи, вызывания черта, лешего и др. нечистой силы, лечения ряда болезней и т. д. См. **Ночь**.

Поведение в темное время суток, после захода солнца регламентировано строгими запретами работать (а их нарушение грозит слепотой), выносить из дома мусор (ослепнут куры, на человека нападет курная слепота, будут болеть глаза, человек не будет видеть дороги, солнцу или покойникам глаза засыплешь и т. д.). В медицинской магии больного куриной слепотой окуривали паутиной, взятой из-под печи из такого места, куда не проникает солнечный С. (украинцы Покутья).

В загадках С. представлен как материальный предмет или животное обычно светлого или золотого цвета (белая кошка, молоко, сукно, золотое веретено и др.).

Лит.: Толорков А. Л. Свет // СМ: 424—425; Аф.ПВ 1: 94—98, 121—122, 175—176, 219—220; Гура СЖ: 124, 126, 283—285, 290, 370, 502, 508; Левк.СО: 57, 156—157; СБФ: 89: 126, 128; Тол. ЯНК: 185—205; ЕЗ 1898/5: 209. См. также лит. к ст. **Солнце**.

Е. Е. Левкиевская

СВЕЧА — ритуальный предмет, атрибут семейных, календарных и окказиональных обрядов, праздников, религиозных практик, жертвоприношений, повседневных и магических действий. С. из праслав. **světja* этимологически родственно др.-инд. *svētṛyās* 'светлый, белый' [Фасм. 3: 575—576]; в ю.-слав. языках корень *свет-* продолжает как праслав. **svēt-*, так и **svet-*, что соединяет семантику святости и света. Первоначальная семантика корня и соотношение С. с религиозным культом способствуют актуализации оппозиций

светлый—темный (свет—тьма), божественный—человеческий, сакральный—мирской, живой—мертвый, чистый—нечистый. С. ассоциируется одновременно с **огнем** и светом; будучи важной реальней церковной службы, способствует освящению производимых действий и служит **оберегом**. Горящая С. символизирует человеческую жизнь и человека вообще, угасание С. синонимично смерти; эта символика особенно значима в семейных обрядах. Использованным в ритуалах свечам приписываются целебные, охраняющие и продуцирующие свойства. Возжигание свечей считается делом божеским, христианским, тех, кто этого не делает, сравнивают с демонами и именуют самодивами (болг.).

С. как символ света. В день св. **Григория** словенцы погружали в реки и озера свечи, пускали С. по воде — эти действия символизировали увеличение светового дня. На **Страстной неделе** сербы Заечара разводили костры для тех людей, которые умерли «без свечи», кто был лишен света при оставлении этого мира (Агап.МОСК:271). См. **Свет—тьма**.

Горящая С. символизирует жизнь человека: укр. *його свічка ясно горить* [он живет хорошей, праведной жизнью] (Гринч. 4:110). Ср. фразеологизм *Мени се утрну свіјећа* [У меня погасла свеча] (серб., Бор.Д.:51). Количество свечей на празднике в честь святого покровителя соответствует числу живых членов семьи (ю.-слав.). К Пасхе в доме специально делали свечи для каждого (болг.). Женщина, забеременев, шла в церковь и ставила к иконе Богородицы свечи по количеству членов семьи и еще одну — для новой души. «Обмиравшие» рассказывали, что видели поляну со свечами, где каждая С. — жизнь человека, если она горела, значит, человек жил, если же угасала — умирал (болг., Ркс.305). См. **Обмирание**.

В качестве культового предмета С. использовалась в **очистительных** и **охранительных** обрядах — ритуальных **облодах** (полей, дома, домашних животных перед выгоном в поле или после отела), в обряде **опакивания**, при введении на двор купленного животного. Сербы на Рождество прогоняли овец между двух зажженных С., чтобы уберечь животных от волков; между двумя горящими на пороге свечами вносили в дом **бадяк**, к которому также прикрепляли зажженную С. Свеча использовалась для ритуального жадения и окуривания обрядовой

трапезы, хозяйственных помещений в календарные праздники (Рождество, Крещение, на Пасху, в Юрьев день и др.), при этом ее поднимали вверх, чтобы жито выросло высоким (о.-слав.). Во время рождественской трапезы свечу гасили хлебом, который затем съедал старейшина дома (хорв.). Обетный крест освящали зажженной С. На родинах повитуха окуривала свечой угощения и хлеб, а также всех присутствовавших женщин, чтобы у них родились дети.

Ставить свечи **святым-покровителям** — одна из наиболее распространенных народных религиозных практик. Например, во время обрядовых действий, связанных с **отелом**, возжигали свечи св. Георгию, св. Власию, свв. Флору и Лавру (рус.). При купле-продаже лошади или коровы продавец давал деньги «на повод», на эти деньги покупались С. и ставились в церкви перед иконой какого-либо святого (рус.). В Далмации в день св. Даниила несли в церковь С., чтобы волки не напали на скот. Пчеловоды на Благовещение, в Вербное воскресенье и на Пасху зажигали С. перед иконой Зосимы и Савватия (в.-слав.). Женщины ставили свечи (иногда по обету) и молились Богородице, чтобы не остаться вдовами, чтобы не болели дети, чтобы избавиться от бесплодия, в благодарность за рождение ребенка и пр. Без С., по представлениям юж. славян, невозможно справлять славу (*служба, светец, курбан* и др.); С. зажигают на обетном кресте, на обрядовом **каравае**, ею окуривают стол и еду из жертвенного животного, помещения и пр.

У юж. славян зафиксирован ритуал опоясывания храма **даинной С.**, который называется «венчанием церкви» и проводится при освещении храма, в дни храмовых или больших календарных праздников (серб., босн., герцеговин., макед.; Тол.ЯНК:66–100).

С. в хозяйственных обрядах. Украинцы Закарпатья облепляли восковыми С. крещенскую прорубь, чтобы пчелы приносили много меда; в юж. Болгарии в день св. Игнатия ради благополучия пчел зажигали С., которая горела весь день. В первый день сева телегу с зерном обходили с зажженной С., прикрепляли С. к рогам волов при первой пахоте, сева и пр.

В **родинной** обрядности С. возжигали при начале потуг. При особенно трудных родах женщину поили водой, слитой с трех свечей, горевших в церкви (с.-рус.). После

появления младенца на свет его не оставляли без горящей С. до крестин (очистительной молитвы матери). Особенно следили, чтобы горела свеча в ночь прихода демонов судьбы (**судженец**), в качестве оберега под подушку новорожденного клали огарок свечи. О несчастливом человеке говорят: «Он, верно, без свечки родился». Если в доме находился еще не окрещенный младенец, там должна была постоянно гореть С., чтобы уберечь ребенка от нечистой силы (укр. галиц.). С крестин ребенка несли из церкви домой, не погасив С. Для благополучия ребенка и его нормального роста используются особые «домашние» свечи, изготавливаемые в рост ребенка ко дню св. Евфимия (болг., Странджа).

На **пострижках** крестный зажигает С. над головой ребенка и, перевернув ее, крестообразно помечает воском те места, где нужно в начале состричь волосы (о.-слав.).

В свадебном обряде свахи соединяли свечи на пороге дома невесты со словами: «Злучимо свічечки докупи, абы не було нашим дітям розлуки» (Укр.:303). Пламенем С. подпалывали волосы жениху перед отправлением к невесте, а молодой — по приходе в дом мужа (бел.). Когда жених приходил за невестой, на пороге ее дома С. зажигали, с одной стороны, мать и соседки жениха, а с другой — мать и подружки невесты; после исполнения свадебных песен сваха слепливала все С. в одну, после чего жених допускался в дом невесты (бел. речнц.). Невеста перед отъездом из дома, прощаясь с девичьей волей, пряталась и старалась потушить С. Зажигание и держание С. во время свадебного ритуала было доверено **светилке (светильнице)**, см. **Чины свадебные**. С иконой и зажженной С. свекор встречал новобрачных у себя в доме и благословлял их (с.-рус.). Под икону ставили крестом сложенные С., принесенные из паломничества ко Гробу Господню (болг.).

С венчальными свечами связывались многочисленные приметы относительно судьбы и будущей семейной жизни молодых. У кого из брачующихся С. горит медленно и плавится, тот проживет недолго; первым умрет тот, чья свеча станет короче или погаснет первой; если С. горит неровно и тускло, жизнь будет бедная; яркий огонь предвещал счастливую жизнь; если С. трещит — жизнь будет беспокойная или будет ссоры; если С. выпадет из рук или погаснет, то брачующийся скоро умрет (бел.). Молодых отводили на подклеть с

горящими венчальными С., которые потом гасили в жите.

Венчальные С. зажигали также при грозе и при пожаре (рус.), во время припадков у детей (при этом полагалось пользоваться только своими, а не одолженными свечами), окуривали больного во время приступа лихорадки (бел.).

В похоронном обряде С. обязательно зажигают во время агонии (при тяжелой агонии — С., горевшие при отпевании). Свет С. помогает умирающему увидеть свои грехи, она освещает ему путь в иной мир, без С. ему темно на «том свете». Не зажечь С. для умирающего и не принести С. для прощания с покойным считается великим грехом. После смерти С. зажигают в сложенных крестом руках покойного; на месте, где он скончался; у икон; в мисках с житом; на стакане с водой; на деже, когда месят поминальный хлеб. Чтобы нечистая сила не смогла приблизиться к покойнику, тело окуривали ладаном и освященными травами, а в головах зажигали С. (бел.). Все, кто приходит проститься с покойным, обязательно приносят и зажигают С. (только беременным запрещается держать в руке С.). «Передают» свечи своим умершим родным, помещая С. в гроб, при этом оплакивают каждого и называют его по имени, обращаясь к определенной свече (болг.; Ркс. 305). На Рус. Севере С. кладут возле умершего, полагая, что в свое время их также на «том свете» будут встречать со свечами (РСев-2001:675). Со свечой трижды обходят гроб справа налево, потом ее гасят в миске с зерном (болг.; Ркс. 330). Священник четырьмя погашенными свечами пишет имя умершего на саване, перед тем как гроб опускают в землю.

В проводных обрядах (*проводы русалки*) и обрядах вызывания дождя, связанных с погребением специально изготовленной куклы (*Герман*), используют церковные С. или С., изготовленные из конопли (в.-слав., ю.-слав.).

В поминальном обряде С. — один из наиболее значимых символов. В течение 9 (40) дней возжигают свечи на могиле. На 40-й день в доме во время трапезы зажигают те свечи, которые горели на отпевании (болг., Ркс. 313). С., именуемую «ростом покойника» и действительно равную его росту, зажигают на похоронах и впоследствии на каждых поминках (болг., капанды).

В Белоруссии на «деды» хозяин перед трапезой трижды обходил стол со С. У балканских славян накануне мясопустной субботы во дворах и на кладбище жгли С. по числу умерших родственников (см. *Задущицы*). Сербь в Страстной четверг, поминая умерших, жгли на могилах С.; в Шумадин и сербском Банате возжигание С. на могилах было приурочено к понедельнику *Фоминной недели*. В Македонии во время пасхальной службы женщины ходили на кладбище и зажигали там С. У балканских славян зажигание на могилах С. производилось также в духовскую субботу или на *Вознесение*. Если вдовец решал жениться, он посещал могилу покойной жены, зажигал С. и совершал поминальное поливание могилы вином (болг.).

С. и представления о предках. На Рождество на подоконник хорваты ставили столько С., сколько умерших было в роду. Следили, чтобы ни одна С. не погасла, иначе ожидали в доме в новом году похорон (черногор.). Верили, что в ночь с субботы на воскресенье в церкви собираются все умершие, а С. у них горят синим огнем (с.-рус.). В пасхальную ночь, как полагали, можно увидеть умерших родственников и поговорить с ними, если спрятаться в церкви со страстной свечой (с.-рус.). Возжиганием свечей в течение 40 дней поминали и змею, которая считалась у балканских славян «хозяйкой дома», если ее случайно убивали. С. жгли обязательно на том месте, где ее убили (болг. ловеч.).

Праздничные свечи. Большое значение придавалось С., которые горели при венчании и отпевании, которые были освящены в церкви в определенные праздники или использовались в календарных обрядах. По народным верованиям, такие С. обладали апотропейными, магическими и целебными свойствами (ср. легенды о превращении обыкновенной мыши в *летучую мышь*, после того как она съела освященную С. (пол., укр.) — Гуря СЖ:604).

С. сохраняли для того, чтобы постепенно сжигать их на следовавших один за другим праздниках: например, в день св. *Андрея*, св. *Николая* и в день св. *Игнатия* (болг.). Огарок оставляли для окуривания больных и для возжигания *бадняка* (ю.-слав.).

С. на рождественском столе символизировала звезду, появившуюся на небе в момент рождения Христа и указавшую путь волхвам (укр., пол.). У сербов-границар хозяин выхо-

дил в поле накануне Юрьева дня, крестил посеvy рождественской С. и кропнл бого-явленской водой.

Богоявленская свеча, освященная в церкви на **Крещенье**, помогала при родах и облегчала кончину человека (рус.). С зажженной богоявленской С. обходили корову на третий или на девятый день после отела; этой же С. прижгали ей шерсть (рус. костром.).

Высоким статусом обладала **сретенская**, или **громничная свеча** (полес. *громница*, *громничка*, *громовица*, *громовица*, *стреченская*, *стречена*, *стричана* и т. п.). Она изготовлялась накануне **Громниц** (см. **Сретение**), освящалась в церкви на Сретение, хранилась целый год в божнице. В праздник Сретения громничной С. крестообразно подпаливали волосы у членов семьи и шерсть у каждого животного, косяки окон и дверей (бел., укр.). Громничную свечу зажигали при первом выгоне скота, переносе зимой в теплое помещение новорожденного животного, во время грозы, при болезнях головы, при трудных родах, во время припадков родимца у детей, при кончине человека, а также во время засухи и пожара (рус., бел., укр.). Украинцы зажигали громничную С. в праздник Сретения («коли зима з літом зустрічається»), чтобы «літо зиму побороло» (Вор.ЗНН:250). Согласно польской легенде, Божья Матерь спаслась от волков с помощью громничной С., поэтому в день Громничной Божьей Матери выставляют в окне зажженную громничную С. (пол. новосондец.), прижигают ею волосы детям, чтобы они не боялись волков (пол.). Громничной С. окуривали **дежу** перед тем, как творить тесто из новой муки, а также вымя коровы перед первым кормлением теленка (бел.). При **зубной боли** кусали громничную С. больным зубом или окуривали его дымом громничной С. (бел.). Громничную С. брали с собой на первую **пахоту** и на **зажники** (бел.).

Если умирающий удержал в руках громничную С., это означало, что он умер праведником (бел.). Когда умирающий «отшел», один из родственников гасит свечу, берет ее из рук покойника и проводит ею крестообразно по воздуху. Если свечной дым поднимается вверх — это знак того, что душа оставила тело; если дым стелется по земле, душа еще присутствует поблизости (Никиф.ППП:285). Во время кончины кодуна брали три громничные С. и переливали над ними крестнакрест воду (бел.).

После Сретения громничную С. подвешивали на ночь фитилем вниз на косяке хлевных дверей или над яслями, чтобы «обпалились» прилетающие к коровам ведьмы (Никиф.ППП:238); то же самое делалн в ночь на Ивана Купалу (Там же:248). С громничной свечой караулили «хлевника», который докучал лошадям. Хлевник боялся даже незажженной С.: следовало перекрестить свечой место перед собой и сказать: «Приходив ён и видив мене, ды злякнувся и вярнувся». Для оберега животных от нечистой силы и ведьм громничную С. привязывали на рога коровам (Никиф.ППП:143—144, БелМ:125). С помощью громничной С. можно было увидеть домового (бел.). По поверьям поляков и белорусов, громничная С. служила оберегом и от демона «хапуна», ежегодно похищавшего евреев в Судный день.

Считали, что первым умрет тот, у кого во время богослужения на Сретение раньше погаснет С.; если воск громничной С. капнет на руку — это к счастью (бел.). Треск свечей во время церковной службы на Сретение предвещал грозовое лето (бел. витеб.). Обход полей с громничной С. совершался в **Градовую среду** (среда, следующая за трехдневными праздниками — Рождеством, Пасхой, Троицей) (бел. витеб.).

Четверговая, или **страстная** (полес. *четверэжная*, *страстяная*, *страстявая*, *страшная*, *всеночна*) свеча, **огонь евангельский** — свеча, зажигаемая в **Чистый четверг** на всенощной, по народным представлениям, обладала защитными свойствами. У вост. славян страстную С. зажигали от «нового» огня (см. **Огонь «живой»**). После всенощной С. несли домой горячей; от нее зажигали лампаду и новый огонь в печи, ею выжигали кресты на матице, над дверью и окнами, с ней обходили дом, двор, хлев с целью защитить хозяйство от глаза и нечистой силы. Перед Пасхой с помощью четверговой С. можно увидеть на чердаке **домового** (рус. орлов., укр. харьков.). Четверговую С. хранили весь год, в следующий Чистый четверг от нее поджигали утроем дрова в печи. Эту свечу зажигали в день первого выгона скота, во время пожара и грозы, при кончине и трудных родах, ею благословляли молодых. Четверговую С. зажигали при начале пахоты или отправляясь на пчельник, а также чтобы избавить дом от **тараканов** (рус.). В Пензенской губ. четверговую С. хранили целый год.

прилепляя к ней восковые шарикки во время чтения Евангелий (за год их набиралось 12), чтобы человека не преследовали несчастья; считалось также, что съеденный шарик воска четверговой С. избавляет от лихорадки. Особой силой, по поверьям украинцев, обладала С., горевшая «двенадцать Страстей» — из года в год. Обладатель такой С. может строить дом на любом месте, в хозяйстве у него всегда будет достаток. Для оберега хозяйственных построек эту С. растапливали в горшке и окуривали ею строения (харьков.). Верили также, что С., горевшая три года подряд во время страстного богослужения, обладает магической силой оберегать дом от зла (укр.). По русскому поверью, в ночь на **Ивана Купалу** с огарком четверговой С. можно найти цветок **папоротника**.

Пасхальную С. (*христова свечка, страстная свечка*), с которой верующие обходили крестным ходом вокруг церкви на Пасху, также приносили домой зажженной (рус. сибир.), копотью от нее чертили кресты на матице, в красном углу для защиты дома от удара молнии. Иногда приносили домой горящую С. с двумя или тремя ответвлениями, одно из которых зажигали от пасхального костра, а другое — от огня у алтаря (словац.). Пасхальную С. зажигали при трудных родах, во время грозы или пожара, а также во время бедствий — моровых язв, неурожая и наводнений (рус.). В Пермской губ. на пасхальной службе использовали С., с которой отстояли всенощную с Великого четверга на пятницу. Украинцы Карпат верили, что оберегом от кротов является половина пасхальной С., принесенная хозяином на поле во рту. **Воском** от пасхальной С., украденным в церкви, окуривали пчел, чтобы они были здоровы (пол., укр.). В Ярославской губ. воск от вторично зажженной пасхальной С. пастух капал в свой рожок и с ним обходил стадо, чтобы коровы не разбрелась.

Юж. славяне на рогах ягненка, предназначенного для жертвоприношения в день св. Георгия, возжигают С. Горящую С. держат над овцой, которую впервые доят в этот день, ко всем сосудам для молочных продуктов прилепляют зажженные свечн. Юрьевские свечи используют впоследствии в заговорах от испуга, для лечения стада и для отгона грозовой тучи.

Использование С. в магии и гаданиях. В качестве приворотного сред-

ства использовались огарки от трех свеч, взятых тайком в церкви. С этими огарками следовало трижды обойти вокруг объекта приворота и снова отнести их в церковь (бел.). На Рус. Севере бездетность объясняли колдовскими действиями со С. во время венчания; о бездетной женщине, 12 лет состоящей в браке, говорили: «Такой грех с самого венца». Существовало и объяснение, как это делается: «Перво-наперво как подаст поп свечку и она разгорится, возьмут и опустят вниз концом, будто бы и не нарочно. Эдак три раза... Как станут водить кругом, тут нужно, чтобы кто-нибудь да погасил с цриговором: «Огня нет, и детей нет»» (РСев-2001:577).

Чтобы отомстить вору, следовало в течение трех праздничных дней молоть в жернове столько копеек, сколько душ в семье, затем ставить в церкви купленные на эти деньги С., сломив или согнув каждую С.: у вора скрутит руки и ноги (бел. витеб., Никиф.ППП:85). Чтобы отомстить врагу, следовало поставить за обедней С., предварительно искував и переломив ее, зажечь С. с двух концов, чтобы «жизне лиходея сломилось, перевернулось, разгрызлось и спалилось» (Там же:263). Для наказания обидчика в течение всей церковной службы следовало скручивать две-три горящие С., произнося при этом проклятие врагу, чтобы его душа горела в пекле, как эти С., чтобы его скрутило, чтобы на него напала болезнь и смерть, и тело его было растаскано по полю собаками и воронами, и т. п. Огарки этих С. следовало скатать в комок и бросить в печь (Fed.LB 1:275). Ср. **Крутить**. С той же целью в большой праздник можно было поставить в церкви пучок из девяти скрученных свеч (бел. витеб.). В речичком Полесье верили, что навести **проклятие** можно с помощью С., фитиль которой был изготовлен из веревки висельника или из веревки, которой вытаскивали из хлева лавшую скотину. Эту С. следовало зажечь перед осиновым колом, вбитым в землю, и держать наклонно во время произнесения проклятия: С. должна была погаснуть с последними словами проклятия — «штоб ты так патух(ла), як етая свечка» (Piet.KDP:219), после чего С. ломали на кусочки и закапывали в землю в том месте, где был воткнут осиновый кол. Если хотели проклясть всю семью, все это нужно было проделать столько раз, сколько человек в семье. Для колдовских практик использовались специально изготовленные **черные С.** или свечи.

сделанные из жира мертвеца. Со С., сделанной из «мертвецкаго лою», воры отправлялись на дело, полагая, что такая С. делала их невидимыми (бел.). По поверьям сербов, можно было навести порчу с помощью С. из воска мертвых пчел, трижды обойдя дом с этой С. и замком и закопав С. и замок с передней стороны дома.

В народной медицине С. применяют для лечения многих болезней. По белорусскому поверью, от простуды следовало намазать нос салыной свечкой (*смаркачык*), которую евреи зажигали в субботу — «на шабаш» (Серж.ПЗ:194). Известно лечение воспалений кожи окуриванием больного места дымом свечи, которую священник первой зажег на Пасху. При желудочных болях болгары ставят горшок, который нагревают на кресте, сделанном из двух разрезанных свечей. В Костромской губ. «куму» (лихорадку) излечивали прижиганием свечкой слюны больного, причем будто бы было слышно, как трещит «кума». В Астраханской губ. был известен обычай возжигания С. от «живого огня» при моровой язве.

В случае тяжелой болезни С. использовались для загадывания, к какой вере — «турецкой», «болгарской» или «еврейской» — надо было обратиться страдающему. Зажигали три С., каждая символизировала мечеть, храм или синагогу, больной с закрытыми глазами выбирал С., в соответствующем молитвенном доме совершали службу ради выздоровления. Подобным образом, зажигая заранее «названные» свечи, выбирали святого покровителя для *обета* (курбан), для празднования семейной службы, а также для выбора имени новорожденному (болг.).

По поверьям, свечи помогают распознать ведьм и колдунов: в церкви у колдунов за пасхальной утреней С. все время гаснут. В Саратовской губ. считали, что если зажигать всю Пасхальную неделю одну и ту же С., а потом на год привесить ее вниз фантиком к яблоне и снова зажечь во время следующей Пасхи, то все колдуны, находящиеся в церкви, перевернутся вверх ногами.

В южных и западных областях России и в Белоруссии известны коллективные и индивидуальные «свечные молебствия», или «праздники свечи» (*гулянья свечей, свеча, братская свеча, канун*), приуроченные к годовым праздникам или дням почитания святых. Ежегодное отправление

свечных молебствий мог принимать на себя один человек, например по обету. Первоначально он брал у священника огарок церковной С. и добавлял к нему немного воска. Изготовленную таким образом С. ставили в красный угол в наполненном рожью лубке и приглашали в избранный для молебна день священника для отправления литургии. На молебен приглашали родственников, кумовьев и соседей, которые также приносили воск для пополнения С. По завершении молебна совершалось освящение святой водой всего дома, скота, гумна, после чего хозяин устраивал угощение. От ежегодного прибавления воска С. достигала весом нескольких пудов; хозяин снимал верхнюю небольшую часть, остальной же воск с согласия священника и церковного старосты продавал, чтобы на вырученные средства община могла приобрести новое евангелие или церковную утварь. «Свечные молебствия» могли совершаться и коллективно (ср. *братчины*, устраиваемые в северных и центральных губерниях России), для чего несколько человек объединялись в «свечное братство» и изготавливали *общинную, братскую, или мирскую* свечу. Обычно С. имела цилиндрическую форму, но иногда выглядела как человеческая фигура с глазами — медными монетками и руками, вытянутыми вдоль тела. В Смоленской губ. перед «праздником свечи» на Николу Зимнего был обычай сучить свечу: после молитвы св. Николаю жевали соты и выплевывали в чашку с водой; из этого воска изготавливалась затем мирская свеча Николае угоднику. В канун общедеревенского праздника (см. *Праздник престольный*), к которому был приурочен молебен, С. оборачивали в новое полотно, обвязывали лентами, к верхней части С. прикрепляли под углом две маленькие свечки, вклеивали в С. медную монету, ставили в красный угол. С. зажигали и все присутствующие *братчики* молились Богу, после чего следовало угощение (этот ритуал назывался *засукиванием свечи*). Непосредственно в день праздника хозяин относил С. в церковь, где ее освящали. После освящения С. возвращали в дом братчика, где снова устраивалось угощение.

«Свечные молебствия» братчики отправляли по очереди, передавая С. от одного к другому. При этом совершался обряд, называемый *перепивать свечу*. Старый и новый хозяин С. по очереди отпивали водку из одной рюмки, после чего трижды обносили вокруг

стола С. и икону. Новый хозяин должен был кланяться свече, когда процессия останавливалась против каждого угла стола. По окончании обхода С. переносили в дом нового хозяина, при этом следом за С. несли икону и хлеб в решете. В доме нового хозяина С. встречали хлебом-солью и земными поклонами. Иногда зажженную С. переносили из дома в дом в коробе с зерном. В Могилевской губ. при переносе С. в праздник св. **Николая** исполнялись песни с обращением к святому с благодарностью за покровительство и богатый урожай. В Калужской губ. вынос С. сопровождался причитаниями с упоминанием умерших родителей. По поверьям белорусов Слуцкого у., пчелы дают много меда и воска тому, у кого в этот год хранится *братская* (*мирская*) свеча.

В Белоруссии название С. соответствовало празднику, к которому было приурочено «свечное молебствие»: *васильевская свеча, благовещенская, юрьевская, мироносицкая, микольская, предтеченская, петропавловская, ильинская, глеборисовская, успенская, спасская, хроловская, малая пречистенская, покровская, козмодемьяновская, михайловская, скатерининская, варваринская.*

«Братскую» С. использовали в Московской губ. в молебнах против засухи, приуроченных к **Духову дню**. Во время мирского молебна жгли большую С., купленную вскладчину, а хранили ее по очереди, передавая из дома в дом (Агап.МОСК:411).

По народным представлениям, отраженным в апокрифических текстах, **звезды** — это небесные «свечи», которые Бог и ангелы зажигают при рождении каждого человека. О падающих звездах говорят, что это «свечи злых духов», «свечи черта» (укр. подол.; НБ:128). В **загадках** С. служат метафорическим образом звезд.

См. также **Воск, Дым**.

Лит.: РП:503–506,623–624,630–632; Тол. ПНК:397–403; Агап.МОСК (по указ.); Гура СЖ (по указ.); Плот. ЭГЮС (по указ.); Страх.НПР:260,314; Усп.ФР:85,167; Журав.ДС: 48–50,53–56,168–169,183,189; МЭ РЭМ 2002/1:124–125,128,154; Никиф.ППП:43,50,61,85,143–144,237–238,245,248,263,282,285,294; Серж.ПЭ:59,179–180,208–209; Шейн МИБЯ 3:173–185; БелМ:124–125,456–457; Piet.KDP: 219,223; Fed.LB 1:275–276; Вор.ЭНН:249–251; ПР 1930/7/1–2:13,17; ПР 1930/7/3:64;

НБ:128; РСев-2001:506,551,558,585,675,693–695,709; Укр.:303,322; Мил.ЖСС; Кап.:202, 206,306; БНМ:369; Влас.РС:275; Гринч.; СбНУ 1936/42:126; Бор.Д; Лов.; Поп.РНБМ; Рада.; Ркс.; Род.; Странджа; КОО 1:246,250–253; Зел.ИТ 2:288–289.

О. В. Белова, И. А. Седакова

СВИНЬЯ — домашнее животное, с которым в народных представлениях славян связаны многочисленные легендарные сюжеты, поверья, гадания и т. п.

В повествовательной традиции широко бытуют этнологические легенды о С. как изначально «нечистом» животном. Один из таких сюжетов — легенда о родстве иноверцев (иудеев, мусульман) со С. — распространена в различных версиях практически у всех славянских народов (как у православных, так и у католиков) и служит объяснением тех или иных «конфессиональных» особенностей представителей указанных вероисповеданий.

В европейской (в том числе э.-слав. и в.-слав.) фольклорной традиции бытуют однотипные легенды о родстве евреев со С. (сюжет — книжного происхождения, восходит к апокрифическому «Евангелию Детства»). Евреи, желая испытать Христа, спрятали под корыто (под бочку, в печь и т. п.) свою родственницу (мать, тетку) или беременную женщину (женщину с ребенком) и попросили угадать, что находится под корытом. Христос ответил: «Свинья с поросятами». Когда еврей поднял корыто, вместо женщины они обнаружили там С. «С тех пор свинью называют жидовской теткой, и жида не едят свиного мяса, как своего тела» (укр.; Чуб. МП 1:53). Белорусы считают, что еврей не едят свинины, «бо свинья — їх matka» (Серж. КАБ:97). Ср. поверье, бытующее среди поляков, украинцев и белорусов: если мужчина вступит во внебрачную связь с еврейкой, у него в хозяйстве будут хорошо плодиться свиньи.

Мотив «родства» иноверцев со С. нашел отражение и в средневековой ритуалистике. Согласно западноевропейским источникам, с XIV в. известна специфическая процедура приведения еврея к присяге: клянувшийся должен был встать босиком на свиную шкуру так, чтобы пальцы его касались сосков на шкуре.

Сходное описание было зафиксировано в Белоруссии, в окрестностях Слуцка. В 1920-е гг. крестьяне рассказывали, что только в одном случае евреи «поминают» свинью, а именно — когда присягают у раввина в синагоге. Они становятся на свиную шкуру и говорят: «Присягаю тебе, Аданай, присягаю тебе, Шадой, што гэто праўда, як праўда то, што гэто мая матка». Такая клятва считается нерушимой, и еврей никогда не солжет, «як стаіць на свинной шкуры» (Серж.КАБ:98).

Что касается мусульман, то доказательство их родства с «нечистыми» животными было актуально для ю.-слав. традиции. Согласно болгарской легенде, **турки** происходят от свиньи и **собаки**, которые были мужем и женой (Тетевенско, Габрово); поэтому турки не едят свиного мяса и почитают собаку (Ловеч). По верованиям болгар, после смерти плохие турки становятся свиньями (ю.-зап. Болгария, Санданский округ). В окрестностях Дупницы (зап. Болгария) считали, что души грешных турок переходят в свиней, а праведных — в собак, которые сидят на плетеных циновках у ворот христианского рая.

Запрет на употребление мусульманами свинины объясняется по-разному. Легенды из окрестностей Пловдива и Кырджали (юж. Болгария) повествуют о том, что раньше турки свинью ели, но только один бок — тот, что сверху, когда С. лежит. Но однажды С. улеглась в грязь, и турки забыли, какой бок она испачкала. С тех пор они брезгают есть свинину (АИФ 5 II:75; АИФ 19 III:224). Согласно поверьям сербов из области Височкой Нахин, мусульмане не едят свинину, т. к. однажды С. потерялась о мечеть, но мусульмане не заметили, какой бок у свиньи стал «чистым» (Фил.ВН:198; то же у черногорцев в окрестностях Цетинье). Мухаммед запретил своим единоверцам есть свиное мясо, т. к. оно быстро портится в жарком климате и люди от него болели (с.-вост. Болгария, Разградский округ; ю.-вост. Болгария, окрестности Кырджали; сев. Болгария, г. Ловеч).

Пищевой запрет может быть связан и с проклятием, наложенным на С. Согласно легенде из Странжи (вост. Болгария), пророк Илия и Мухаммед состязались в способностях творить чудеса. Илия ударил в камень жезлом, и потекла вода. Мухаммед решил перехитрить Илию, закопал в песок мех с водой, чтобы в нужный момент ударить в это место жезлом. Но свиньи вырыли мех и разорва-

ли кожу, вода вытекла, Мухаммед не смог явить чудо и был посрамлен (СбНУ 1983/57: 881). Этот сюжет известен и македонцам, но главными действующими лицами являются Мухаммед и Христос (Цетинье, Бор.ПВП 1:200).

Болгары в окрестностях Хасково (юж. Болгария) считали, что на Новый год (*Василоден*) **цыгане** украшают свиную голову, поют и танцуют в честь того, что «свинето е нэрило цигането на бял свят» [свинья выкопала цыганенка на белый свет] (АИФ 285 II:165). Согласно легенде из окрестностей Смоляна (юж. Болгария), С. произошла от цыганенка, который свалился в могилу на кладбище (АрхЕИМ 661 II:7).

Другой комплекс этиологических сюжетов связан с представлением о том, что С. является животным, благословенным Богом и потому разрешенным в пищу христианам. Это легенды о том, как С. вместе с другими животными (коровами, овцами) прятали Христа во время бегства Святого семейства в Египет или накануне распятия, скрывая от преследователей его следы или местопребывание. На Вольнии рассказывали, что христианам дозволено есть С., т. к. свиньи «зарыли» скрывающегося от евреев Христа в сарае и леги при дверях. Преследователи подумали, что здесь свиной хлев, и прошли мимо (Зел.ОРАГО 1:321). По легенде из Владимирской губ., прежде «нечистая» С. дозволена христианам в пищу по большим праздникам (на Пасху, на Рождество и на Крещение), потому что она зарыла Христа в сено и преследователи не нашли его; согласно поверьям гуцулов, С. прикрыли убежавшего от преследователей Христа землей, поэтому и предписано освящать солонину на Пасху (НБ:348—349). В Покутье считали, что С. заслуживает «посвящения» (имеется в виду освящение поросенка на Пасху) за то, что она зарывала следы Христа, когда его вели на распятие (видимо, с целью облегчить его участь); курица же, наоборот, разгребала следы, делала их видимыми — за это курицу на Пасху не освящают (Kolb.DW 31:171—172).

У юж. славян (в Сербии — Гужа, Драгачево, Княжевацкий край; в Болгарии — р-н Трына) свинья могла выступать в качестве поминального блюда после погребения и на соколовны.

По свидетельству К. Мошиньского, у славян С. являлась одной из зооморфных ипо-

стасей души (Mosz.KLS 2/1:557). Ср. одну из славянских формул-поверий о происхождении детей: «свинья принесла ребенка» (Вин.НД:359).

По белорусской легенде, Бог слепил С. из глины, а **овцу** из смолы, поэтому С. боится воды и дождя (чтобы не размокнуть), а овца — яркого солнца (чтобы не растаять).

Как «нечистое» животное С. связана с нечистой силой и демоническими персонажами. Согласно быличкам, в С. часто обращивается **ведьма**, чтобы проникнуть в хлев к соседям и навести порчу на скот (в.-слав.). В Астраханской губ. верили, что на святках ведьмы обращивались свиньей и бегали за девушками; облик С. могли принимать оборотни (Зел.ОРАГО 1:59,61,65). Свиньей обращивается также **босорка** (э.-слав.). В виде С. показывается **домовой** (рус.). Облик С. принимает **черт**, чтобы смутить путника (в.-слав.). В то же время существует поверье, что черт боится свиней и не заходит в помещения, где находятся С. (укр. подол.). В С. обращивается лесной демон **шумска мајка** (в.-серб.). По верованиям болгар, демонами **караконджулами** становятся души заколотых к Рождеству свиней. **Самодивы** не терпят свинину и свиной жир (ю.-слав.). Ср. поверье, что **волк** боится и избегает черных свиней (болг.). Согласно поверью лужичан, **мельник** для задабривания **водяного** бросает в реку черную С. На Гомельщине в тех семьях, где был **утопленник**, кости пасхального поросенка бросали в воду на Фоминной неделе.

Плодовитость способствовала восприятию С. в народной культуре как символа благополучия, богатства. В рус. фольклоре **свинка** — **золотая щетинка** — устойчивый образ **солнца** (ср. также чеш. *prasiátko* 'солнечный зайчик'). В роли животного-«**полазника**», предвещающего благополучие в наступающем году, свинья выступает в вост. Сербии (Ресава). У всех славян жаркое из свинины составляет основное блюдо рождественского, новогоднего и пасхального стола (болг. *печеница*, серб. *Божихна печеница*, *василица*, рус. *кесаретский поросенок*). В Полесье на **Щедруху** (канун Нового года) в качестве обязательного блюда варили свиной хвост и называли этот хвост **шчодруха** (брест.). Возможно, с обычаем новогоднего вкушения свиной свиньи связано и рус. калуж. **васок 'желудок С.'**, который начиняли кашей. У юж. славян выпекалось специальное рож-

дественское печенье, изображавшее свинью с поросятами, свиней и пастуха и т. п. (болг. *свиня*, *свинкя*, серб. *свиња*, *свињарица*, *крмача*, *крмача с прасићима*, славон. *svinagica*), которое скармливали С. и отдавали свинопасу. В день св. Андрея девушки подходили к свиноварнику и говорили: «А ну, кудю, гукні на мясиці»; если С. в ответ хрюкала, это означало, что в мясоед девушка выйдет замуж (АрхИИФЭ, КА ф. 1—7/705:99). В Моравии в день св. Андрея батрак на закорках относил в хлев девушку, где обращался к С. с просьбой дать ответ, когда она выйдет замуж. В Галиции девушки шли в свиноварник в Сочельник и говорили: «хук за рок [т. е. за год], хук за два, хук за три», постепенно повышая голос; когда свинья хрюкнет, через столько лет девушка выйдет замуж (ZWAK 1881/5:167; аналогичное гадание бытовало в Верхней Силезии). Во время святочных гаданий о замужестве девушки вставали на свежее пепелище, где смолили к Рождеству свинью (бел.). В с.-рус. областях на святки происходило девичье гадание со свиной тушей, которой задавали вопросы о суженом и вступлении в брак (мотив говорящей туши в быличках соотносится с представлениями о связи С. с нечистой силой). На Рождество хозяйка шла к свиноварнику и спрашивала, будет ли урожай в будущем году; если в ответ слышалось хрюканье С., это предвещало хороший урожай (пол.).

В качестве символа плодovitости разукрашенная свиная голова украшала свадебный стол в Рязанской и Тверской губ. В обрядах типа «**колодки**» часто фигурируют корыто, из которого кормили свиней (словен.), стол, на котором кололи свиней (Белая Краина). В Пермской обл. бесплодные женщины употребляли в пищу свиное молоко, чтобы забеременеть. В Сербии (Левач и Темнич) после рождественского поста мясом С. разговлялись в первую очередь дети, «чтобы жирели и были здоровы как свиньи» (Страх.НПР:121). Если тесто в квашне не поднималось, выпеченный хлеб еще теплым отдавали С. и считали, что после этого «квашня исправится» (бел., Никиф.ППП:94).

Разведение свиней в народном быту окружено целым комплексом действий и ритуалов, направленных на оберег и обеспечение плодovitости животных. Чтобы С. «велись», при строительстве хлева старались положить хотя бы в один венец бревно со

старой **мельницы** (бел.); у входа в сарай за-капывали **копыта** и **кости** домашних животных (бел.), **черепаху** (бел. брест.); клали черепаху в посуду, из которой кормили свиней (бел. брест., укр. чернигов., банатские болгары). Чтобы С. приносила много поросят, ее должна была кормить из подола часто рожающая женщина (рус. калуж., бел.). Для успешного разведения С. в **Новый год** следовало обуваться и одеваться на постели (рус. воронеж., бел. пинск.). В день **Сорока мучеников** каждую С. кормили двенадцатью галушками, чтобы она принесла столько же поросят (рус. смолен.). Случку С. лучше производить в период между молодым месяцем и полнолунием (см. **Лунное время**). Чтобы получить поросят пестрой масти, С. на случку гнали черной палкой с вырезанной местами корой (брест.). Чтобы обеспечить приплод С., следовало украсить борону и положить ее на зерно — «так и сыпнуть поросята» (укр., Чуб.МП 1:53), или же бросить в хлев соски, хвост и пяточок от забитой свиньи (пол., бел. брест.). Нельзя бить поросую С. — она съест своих поросят (то же самое произойдет, если хозяин или хозяйка, входя в хлев, что-нибудь жуют); если С. долго не поросится, беременная женщина должна покормить ее зерном из подола своей рубахи через порог, или же следует скормить С. запеченную в хлеб нитку с множеством узлов; к опоросившейся С. в течение трех дней не должен подходить никто, кроме хозяйки: тогда С. станет пороситься по три раза в год; нельзя указывать на поросят пальцем или пересчитывать их — они падут от поросычьего родимца (бел. витеб.). Белорусы считали, что поросенка, который сразу после рождения подойдет к материнскому вымени, обязательно съест волк (бел. витеб.). Такой поросенок после кормления всегда «благодарит» свою мать хрюканьем (бел. гроднен.). Поросят из первого помета нельзя было продавать или дарить, иначе С. переведется (бел.). Чтобы С. были большими, корыто для них делали из того дерева, на котором было гнездо большой птицы (бел.).

По поверьям поляков и белорусов Гродненщины, С. не ведутся у того, кто обувается сидя на припечке; белорусы считали, что у хозяев, которые обуваются сидя на печи, С. роют пашни и луга (витеб.). Если С. не велись, хозяйка в канун Рождества или Пасхи зажигала в костеле лампадки с жиром, вытопленным из своего кабана (пол., Мазовше).

По смоленскому поверью, если С. не велись, следовало пожертвовать в синагогу 2 или 3 копейки, и «будуть весца свиньни, парасить памногу, и повод будить хароший» (Добр. СЭС 1:243). Для избавления от порчи и глаза свиней обращались к первому встречному. Если это был мужчина, он должен был снять обувь, встать на лавку и дать кусок веревки, которым подпоясывал штаны; если женщина — она должна была дать несколько волосков. Эти предметы поджигали и дымом окуривали С., после чего хозяин обтирал их своими штанами (пол.).

В Харьковской губ. верили, что в последнюю ночь мясопустной недели муж не должен спать с женой, иначе волки поедят у них всех поросят (Ив.ЖПК:77).

Чтобы летом С. не делали поправы, в Белоруссии (витеб.) выпускали их из хлева только после восхода солнца, а выпуская свиней из хлева в первый день Рождества, в Новый год или на Крещение, бросали им в глаза снег.

Купля—продажа свиней. Покупатель не должен был брать поросят из хлева: это грозило тем, что у продавца С. не будут водиться (рус. смолен.). Купленного поросенка обносили вокруг запечного столба (рус. смолен.), трижды ударяли о **печь**, чтобы он был таким же здоровым, как печь, а взрослую С. обливали помоями, чтобы лучше «велась» (рус. смолен., з.-укр.). Покупая поросенка, жители речичского Полесья следили, чтобы продавец ловил животное за задние ноги, иначе оно не приживется на новом месте. С той же целью помещали купленного поросенка в мешок головой вперед (укр.), пускали в избу через дыру в стене или через **окно** (рус. смолен.). Продавцы в свою очередь осыпали поросят **солью**, чтобы покупатели шли к ним так же охотно, как идут за солью (пол.).

Забой свиней. Когда начинали закармливать кабанчика, ему давали съест трех черных **тараканов** (бел. полес.). В случае отсутствия аппетита у С. ей скармливали хлебные **крошки**, добытые у **нищего** (пол.). Забой С. не осуществляли в день недели, на который пришелся в этом году праздник Покрова, или же в дни, в названиях которых есть звук «р», — иначе в сала заведется «**рыбаки**» (черви) (бел. витеб.). При убое С. нельзя было вспоминать родственников (животное долго будет подавать признаки жизни) или

покойников (мясо и сало быстро испортятся) (бел. витеб.). В ю.-рус. губерниях ритуальной заботой годовалых поросят (*молить поросят, кесарецкого молить*) был приурочен ко дню св. **Василия** Кесарийского, который считался покровителем С. (ср. рус. *Василий свинятник, Васильев свинарник*; свиной бог 'икона св. **Василия**', свиной праздник 'день св. **Василия**' — Усп.ФР:129). Мясо *кесарецкого поросенка* делилось между всеми членами семьи без ножа (*кесарецкого ломать*). На Украине в канун Великого поста закалывали поросят и С. и в Мясное заговенье (*Нижкове пуцання, Нижковби*) варили холодец из свиных ножек (Агап.МОСК:147). Ср. хорв. *Prasći pundeljak* 'поросячий понедельник' — понедельник перед началом масленичной недели (Каставщина).

В народной ветеринарии больной С. привешивали на шею кусочек веревки, на котором висело копченое мяско, добавляли в пищу кровь убитого поросенка, поили отваром однолетнего побега осины (бел. витеб.). В Воеводине в среду на масленичной неделе не выполняли женских работ, чтобы у С. не было «вертячки».

В народной медицине для излечения от слеза («урока») надо было положить ребенка в свиной хлев, пока там сохранялось тепло животных, или поместить ребенка под корыто у порога свинарника и перегнуть С. через корыто (витеб.). При детской бессоннице воду после купания ребенка выливали в свиной хлев, чтобы дитя крепко и спокойно спало (витеб.). У сербов Болеваца, когда в первый раз выносили окрещенного ребенка из дома, сначала его несли на восток, а потом в свинарник, чтобы ребенок хорошо спал. Детей, страдающих от кашля, несли в хлев и заставляли погрызть свиное корыто (пол. познан.).

Приметы и поверья. Если филин визжит возле хлева — С. опоросится (бел. гроднен.). С. роют землю — к смерти (укр.). Если свиный рюют твердую землю, будут умирать старики, если мягкую — мор нападёт на молодежь (зап. Галиция). Если свинья выкопает яму перед домом и ляжет в ней головой к кладбищу, в доме следует ожидать покойника (бел.); С. роет землю под порогом — в доме будет покойник, под окнами — будет веселье (серб., Хомолье). С. роют землю на дорогах — к голоду (бел.). Если С. съест плаценту, у роженицы пропадет молоко (Добруджа). С. роют землю и бегают — к перемене погоды (серб., Хомолье). С. чешется об угол дома —

к перемене погоды (бел.), к дождю (бел.), к теплу (укр.). С. роют землю в мокрых местах — к мокрому лету и холодам (бел. витеб.). С. и поросята визжат и таскают солому во рту, зарываются в солому — к дождю, холоду, ненастью (пол., бел., укр., герцеговин.). Поросята разбредаются далеко от матери — к дождю (укр.). С. таскает мусор в логовище — к плохой погоде, снегу, морозу (серб.); С. зимой носит солому в хлев — к метели (болг.). Когда зимой С. далеко разбредаются от дома, зима будет мягкой (бел. витеб.). О характере зимы гадали и по форме свиной селезенки: если селезенка ровная, предстоящая зима будет ровной, утолщение на конце означало суровую зиму, тонкая селезенка предвещала оттепели (бел.). О погоде гадали также с помощью свиных **потрохов**: если у кабана, заколотого к Рождеству, поджелудочная железа (*коса*) большая, толстая и ровная, зима будет длительной и холодной; если тонкая и короткая — зима будет непродолжительной и теплой; если *коса* толстая вначале и тонкая в конце — это предвещает холодное начало зимы и теплый конец (и наоборот); если *коса* тонкая в середине, к середине зимы следует ожидать оттепели (укр.).

Встретить С. — успеха в делах не будет (рус.); С. перебежит дорогу — к встрече с пьяницей (зап. Галиция).

Видеть С. во сне означает приход гостей (бел. витеб.), встречу с врагом (бел. полес.); увидеть белую С. или С. с поросятами — к покойнику (бел. минск.).

По поверьям словенцев, солома, на которой лежала С., оберегала дом от грозы. Хорваты Каставщины считали, что язык поросенка, сваренный на 9-й день после **Троицы**, охранял от укусов змей. У поляков Серадзского воев. от укуса змей на Пасху до восхода солнца натирают конечности освященным свиным салом. Чтобы навредить мельнику, в воду бросали свиной платок — «поросенок рылом землю порхает» — вода будет постоянно прорывать плотину (МСб 1:18, рус. Киров., вологод.).

У русских и македонцев в загадках С. означают **вшей** и **блох**.

В некоторых областях Украины, Белоруссии и Польши **дождь грибной** называется «свиным» дождем и считается вредным для С.

Лит.: Fabre-Vassas С. The Singular Beast: Jews, Christians and the Pig. New York, 1997; Бе-

лова О. В., Петрухин В. Я. Генезис «чужих» в свете фольклорной этиологии // *Etnolingwistyka* 2004/16:257–268; *Славяноведение* 2005/6:56–62; НБ (по указ.); Журав.ДС (по указ.); Журав.ЯМ:383–384,388–389; Гуря СЖ (по указ.); Агал.МОСК (по указ.); Плот.ЭГЮС (по указ.); Вин.НД (по указ.); Страх.НПР:98,104,130,150,177,287; Усл.ФР:129–130; РП:238–242; Ерм.НП:63–65,374–375; Чуб.МП 1:53; Драг.МПР:4; Левч.КОП:10; Явор.РГС:8; Добр.СЭС 1:243; Никиф.ППП:25,53,157–160,182,236; Серж.КАБ:97–98; Серж.ПЗ:41,55; Ром.БС 8:300; БелМ:457–458; Крук СБНК:312–316; Рлет.КДР:24,73; Fed.LB 1:197; МААЕ 1904/7:38; ZWAK 1881/5:166,167; Kolb.DW 15:153; Dwort.KSL:202; Zow.BL:161–162; Бор.ПВП 1:198–204; Bart.ML:6–7; Kur.PLS 2:200; Jadr.K:67; Лов.:280; СбНУ 1894/11:69–70; 1914/30:17; АИФ 77 III:245–246; VIII 12:30; 19 III:224; АрхЕИМ 150 II:13; 909 II:270; ПА.

О. В. Белова

СВИСТ — резкий звук, с которым связываются представления о призыве эла, лиха, беды, нечистой силы. Демоническая природа С. проявляется в регламентации поведения человека в повседневной жизни, в хозяйственной деятельности, в ряде календарных и похоронных ритуалов. С. как характерный признак приписывается демоническим персонажам, мифическим животным (преимущественно — разного рода змеям), стихийным явлениям разрушительного действия — сильному ветру, вихрю, буре. В оппозициях праведный—грешный, мужской—женский, полный—пустой С. соотносится с правыми (негативными) членами.

С. считается действием греховным: в «Абевега русских суеверий» (1786 г.) отмечено: «Суеверы утверждают, что ежели кто свистит, от того Богородицын лик отвращается» (Чулк.АРС:285–286). По представлениям поляков, когда свистит женщина, то семь костелов сотрясаются, а Богоматерь плачет; аналогично у румын: Богоматерь будет плакать, если девушка свистит. На Рус. Севере считалось грехом свистеть где бы то ни было, особенно — в избе. С. воспринимается как подражание нечистой силе, чаще всего — черту (ср. с.-рус. *засвистал*, как *черт*). У поляков Сандомирской пущи грешным делом считалось изготовление свистков из

вербовых веток (ср. связь **вербы** с чертом, нечистой силой).

Свисту как подражанию действиям природных явлений приписывалась способность влиять на стихии: с помощью С. вызывали ветер для работы мельниц, во время молотьбы, рыбной ловли, мореплавания и при сильной жаре (в.-слав., з.-слав.). Так, поморы полагали, что «следует насвистывать, чтобы было поветерье» (Подв.:28), ср. рус. поговорку моряков *свистать по ветер* 'свистом вызывать ветер' (Аф.ПВ 1:90). Кашубские рыбаки, желая вызвать ветер во время затишья в море, свистят, и наоборот, русские старообрядцы, опасаясь шторма, категорически запрещают свистеть в лодке, на рыбацком судне (соб. зап., Сарикей, Румыния). На Черниговщине, «як дуже лече, коли худобу пасуть, чи ідуть з батьком з Києва... то свищуть, щоб вітер був», а также, «як на весні богато мошки, то теж свищуть, щоб вітер був» (Загл.ПСД:137), и т. д. Ср. названия ветра и олицетворяющих его мифологических персонажей: пол. диал. *Świstak* 'ветер' (одно из названий); *świsłun*, *świsł*, *poswisł*, *pochwisł*, *pochwiściel* 'демон ветра' (Karl.SGP 5:371–372; Санн.КД:37).

С. может провоцировать усиление порывов ветра, внезапное появления вихря, смерча, бури и иных стихийных явлений, связанных с вредоносными демонами, нечистой силой. Так, при веянии хлеба ветер следует вызывать очень осторожно, для чего «выходят за овин и тихонько свистят; если же ветер вертит, то свистеть нельзя — он будет еще сильнее разыгрываться» (рязан., Манс.ОРЭА 5:28). Польские поморы, прибегающие к аналогичному способу вызывания ветра, остерегались свистеть даже при небольшом ветерке, иначе, согласно поверью, поднимется буря. В украинской быличке рассказывается, как люди молились и крестились при виде надвигающегося вихря, и вихрь уже миновал их, но один из жнецов свистнул ему вдогонку, и вихрь вернулся, разрушил снопы, опустошил поле, потому что «нэчысты́й дух зли́цца вельми на свист» (ПА, житомир, Червона Волока). По мнению кашубов, опасный для людей ветер *gúzdówka* подвластен дьяволу, играющему на вербовой дудочке (ср. также пол. *gwizdek* 'черт').

С. характерен для ряда славянских мифологических персонажей, многие из которых также ассоциируются с ветром,

вихрем и подобными стихийными явлениями (например, резкий С. слышится, когда ночью бьются между собой черногорские и герцеговинские демоны непогоды — *стухе, здухе*). В русских былинах образ Соловья-разбойника неизменно связывается со С. В полесских рассказах о грозе, буре появление черта, «злого духа», «хлопца в красном» и т. п. сопровождается свистом, иногда троекратным (ПА). Часто С. не вычленяется из ряда ему подобных резких, неприятных для слуха звуков (подобно резким «неправильным» движениям, как, например, кручение, верчение, витье, см. **Крутить(ся), вертеть(ся)**). Вокруг «нечистиков» (любых нечистых духов) «слышится особенный звук — смешенные вопля, стона, свиста» (Никиф.Н:14—15); у русских леших пугает путников в лесу свистом, топотом, порывами ветра, хлопаньем в ладоши; поселившаяся в доме кикимора стучит, свистит, гремит, топает, пляшет; обитающий в сарае для сена (*пуне*) *пунник* запугивает людей неестественным аханьем, храпом и свистом, жалобным воем. Как правило, именно эти демоны и сами откликаются на С., исходящий от человека. С помощью свистка пасет свой скот севернорусский пастух, и смерть от лешего грозит ему в том случае, если он воспользуется свистком в неурочное время и в неполюженном месте. Полагали, что если кто-то вдруг, даже случайно, свистнет вслед погребальной процессии, то в первую же ночь мертвец придет к этому человеку под окно и спросит: «А ты чего меня звал?» (укр. карпат. — ЕЗ 1898/5:189). В полесских быличках удачливый мужик, которому богатство приносят черти, созывает их на кладбище или в доме свистом (ПА, брест., житомир.), ср. также полесские запреты «свистать не можна — чорта гукáешь» (брест.), «свистеть — черта вызывать» (гомел.) и т. п. По украинским поверьям, ночью в лесу нельзя свистеть, иначе прилетит черт, леший или злой дух в виде ветра. Опасно свистеть в сараях для лошадей: можно раздражить поселившегося там дьявола, который замучает животных (укр. подол.). Нельзя ни свистеть, ни петь во время грозы, так как это веселит и привлекает к человеку черта, а гром, направленный на него с неба, может случайно убить человека (укр.). По поверью сербов Боснии, ночью (а в доме — в любое время суток) нельзя свистеть, поскольку *натемьаци* 'дьяволы, черти' свистят сами, а также откликаются, приходят на свист. Хто-

нические животные — мыши, крысы, змеи, ящерицы — якобы откликаются на С. и игру на музыкальных инструментах, особенно на волшебной дудочке (Гура СЖ:405).

С. приписывается мифическим животным, как вредоносным, так и помогающим людям. По представлениям сербов, змееподобный демон, дракон (*хала*), который при полете срывает крыши домов, вырывает с корнем деревья, опустошает поля, характеризуются сильным свистом (ср. серб. выражение о сильном ветре: *звизжди као ала* 'свистит, как ала'). Подобные последствия С. мифического змея подтверждает свидетельство русской рукописной повести XVII в.: «начаша змій великій свистати; от змиева свистанія падоша под ними (послами) кони» (Аф.ПВ 1:307). Вместе с тем, у юж. славян считается, что летающий змей или уж (*смок*), который охраняет поля и виноградники своего села, способен свистом отогнать градоносную тучу (в.-серб., з.-болг.). Многочисленные восточнославянские представления о летающем змее, змее-предводительнице также связываются со С.: «летучий змэй... свище ў балоте де» (ПА, гомел.); *царь-вуж* с золотыми рогами свищет в поле (ПА, гомел.); «главна гадюка» с блестящей короной на голове залезает на дерево и «там свище» (ПА, чернигов.); на Воздвижение «змен... як большы змей свисне, сворачиваюцца у клубки и у землю [уходят]» (ПА, брест.); С. «гадячьего царя» разносится эхом по всей округе и приводит в трепет всех окружающих (укр. карпат.). По поверьям поляков, свистом созывает змей змеинный король (краков.). Поверья о необычном С. змеинного «пастуха», «царя» известны хорватам: например, в Приморье способность свистеть так, что человек спохнет, приписывается огромной змее, увенчанной алмазом. По аналогии со змеей, тем же признаком наделяется саламандра (серб. *звиздењак*): в Боснии полагают, что человек, взявший ее в руки или наступивший на нее, оглохнет, если саламандра свистнет.

Известный всем славянам бытовой запрет свистеть связан с опасностью привлечения нечистой силы, болезни, змей, гадов, мышей, волков и т. п. и опустошением дома, поля, построек для скота и т. д. По полесским поверьям, нельзя свистеть в доме, иначе там заведутся ужи. «черт прилетит», разыграется буря и т. д. У скотоводов украинских Карпат запрет свистеть в загоне, на стойбище, во время выпаса и доения овец объясняется тем, что

С. вызывает болезнь животных («лишай») или их буйство («На овці ні мош свистати, колі они стоять у кошарі, бо віці б'ють собів, бляють, можуть і кошару розломити»), провоцирует нападение на скот диких зверей ([«свистеть нельзя», «шобі звір ни свистав за віццями», СБФ-84:266]). Ср. полесские былички о людях-колдунах, умеющих свистом созывать змей с целого света (ПА, гомел.), волков со всего леса (ПА, брян.). По представлениям сербов и черногорцев, в доме нельзя свистеть, иначе соберутся мш и ш. По поверьям поляков окрестностей Люблина, колдун-мельник может свистом собрать крыс и увести их за десятую межу (Kolb.DW 17:132).

С. представляет собой обращение к потустороннему миру, которое само по себе очень опасно и ведет к опустошению близкого человеку пространства. Ср.: «ежели [кто] свищет в доме, то тому дому, конечно, опустеет» (Чулк.АРС:286); до сих пор у русских известны предостережения типа: «Не свисти, а то денег не будет». В Могилевской губ. при посеве льна сеющий не должен был произносить ни одного слова, пока не окончит дела; даже если прохожий скажет ему: «Бог в помочи!», — сеющий только кивнет ему головой: «причина та, чтобы приговоре не раздался как бы свист из уст сеятеля; а раздайся, хотя бы и маленький свист, и лен тогда, по мнению селян, нужно считать погибшим: он даже не взойдет» (Крач.БЗРС:94). По русским приметам, если свистеть в помещении, где сидит на яйцах наседка, «цыплята замрут» (Аф.ПВ 1:308—309). Карпатские овцеводы верят, что свистеть среди овец нельзя, «шчоб не відсвистати молокб», «бо може се зробіти пустиня, віци си знішають (пропадут)», и вообще, «де свішчут, там скоро рбїтиси пўстка» (СБФ-84:266). У польских рыбаков запрещается свистеть во время лова, чтобы не «высвистеть рыбу». Аналогичную семантику опустошения, пропажи, лишения имеют русские поговорки типа: *По закромам ветер свищет (все пусто)*; *Свищи да ищи (пропало)*; *Дождьдися Юрьева дня, когда рак свистнет*, выражение *просвистался* (промотал все), ср. также связываемое с этим корнем *свищ* 'пустой светский человек, тунейдец' и 'дыра в одежде', *свистяга* 'гуляка, тунейдец', *свищуля* 'женщина легкого поведения' (Даль 4:451).

Опустошение дома, в котором раздается С., может быть результатом намеренной порчи, наведенной на дом мастерами при с т р о -

ительстве. По полесским обычаям, при **закладке дома** хозяева ставят работникам «магарыч», иначе мастера могут отомстить и поставят в доме *свистілку*, *свистун* — сделать дырку в углу, чтобы свистел ветер в доме. В свою очередь хозяева кладут копейки в углы дома, «шчоб хата не свистела; ат смёртнікоў, шчоб лўдн жїли ў хате, шчоб не умірлі» (ПА, гомел.). Аналогичные приемы нанесения вреда хозяевам известны у русских: например, мастера кладут в стену «пискульки» из речного тростника, дудочки из коры липы, лозы; плотники и печники стовариваются между собой и замазывают в трубу пустые бутылки и т. п., после чего хозяева боятся жить в доме **из-за раздающегося С.** (vladimir.).

С., как и иные подобные ему звуки, вызывает знаком незримого присутствия души **з а л о ж н о г о** покойника, в том числе духа умершего некрещеным новорожденного. По украинским поверьям, самоубийца отдает свою душу *тому, що свистить* (ЕВ 1927/3:90), т. е., очевидно, черту, нечистой силе; известен полесский рассказ о том, как *свистало* во время агонии колдуна (ПА, брест.). По польским поверьям, если дует сильный ветер и свищет, то это означает, что кто-то повесился. Душа утопленника, как полагают украинцы, приходит ночью к телу и воеет на берегу, после чего бросается в воду и там свистит, стонет, кричит: «О-ох! О-ой!» (Ив.НР:63). В Моравии, когда свистит в печи, говорили, что это звуки душ в чистилище, и бросали в огонь крошки хлеба (Ваг.МЛ:131). У балканских славян по свисту обнаруживают приближение опасных для роженец и новорожденных духов умерших некрещеными младенцев (з.-болг., макед., ю.-в.-серб.). В южной Сербии они появляются в виде птицы, называемой *свирац* (от серб. *свирати* 'свистеть, гудеть') и своим обанком напоминающей ребенка. Она летит ночью и непрерывно свистит, от чего новорожденные заболевают, а у беременных женщин случается выкидыш. Считается также, что летающие ночью и свистящие демоны умерших некрещеных детей *свирици*, *навяци* и др. пьют кровь людей и домашних животных (ю.-серб. лесковац., димитровград.), свистом предвещают смерть, болезнь, плохую погоду (в.-серб. пирот.). В ю.-зап. Болгарии верят, что эти демоны свистят в пасмурную погоду, стремясь взлететь в открытое окно, чтобы напасть на роженец и новорожденных. Словенцы Штирии представляют души умер-

ших «без креста» детей в виде черных птиц, летающих в небе ночью и издающих необычные свистящие звуки. Эти существа — *tauje, tauje, torje* — готовы растерзать каждого, кто посмеет насмеяться над их голосом или же имитировать его, насвистывая в их присутствии (Раж.СДЖ:106—108).

У русских Вятской губ. С. был обязательным элементом календарных поминок на кладбищах; назывался обычай *свистунья, свистопляска*. На месте погребения убитых происходили пляски, которые сопровождался неумолкаемым свистом. Здесь, как и в других русских областях, на поминальных обрядах-праздниках продавались в большом количестве игрушки-свистульки. Всякий богомолец считал своей обязанностью купить у «дудника» ту или иную свистящую игрушку для детей (Зел.ОРМ²:134—135,139).

В календарной обрядности С., как правило, сопровождает ритуалы, связанные с разнuzданным поведением участников, *бесчинствами* и т. д. Так, на масленицу мужики со свистом и криком ташили на бороне парня, который не раз сватался, но получал отказ; это было способом поругания и поношения жертвы (архангел.). На петровское заговенье устраивали имитацию свадьбы, в которой невесту и жениха изображали баба и парень: чуть восходило солнце, бабы без сарафанов и с распущенными волосами бежали по селу, девушки же свистели, плясали, пели (орлов.). В некоторых русских областях свистом сопровождалась детские обряды встречи весны: «Каргопольские свистульки брали в лес и свистели. Родители давали куличи, яйца, лепёшки» (АА, архангел., Тихманьга).

Лит.: Плотникова А. А. О символике свиста // МЭМ:295—304 (там лит.); Агап. МОСК:231,522; ПА; Плот.ЭГЮС:290,665, 690—693; Sychia SGK 6:122.

А. А. Плотникова

СВОЙ—ЧУЖОЙ — одна из основных оппозиций семантических в народной культуре; соотносится с такими оппозициями, как хороший—плохой, праведный—греховный, чистый—нечистый, живой—мертвый, человеческий—нечеловеческий (звериный, демонический), внутренний—внешний. С последним признаком связаны представления о «своём» и «чужом»

пространстве, которое мыслится как совокупность концентрических кругов, при этом в самом центре находится человек и его ближайшее окружение (например: человек—дом—двор—село—поле—лес). Степень «чужести» возрастает по мере удаления от центра, «свое» (культурное) пространство через ряд границ (забор, околица, река и т. п.) переходит в «чужое» (природное), которое в свою очередь граничит или отождествляется с потусторонним миром. В фольклорной картине мира «свое» (освоенное, достигаемое) и «чужое» (другие страны, «тот свет») могут соотноситься по вертикали: ср. представления о пути в иной мир через восхождение на высокую гору или дерево или через нисхождение под землю (ср. Ирей).

Оппозиция «свой—чужой» в приложении к социуму осмысливается через разнuzровневые связи человека: кровно-родственные и семейные (свой/чужой род, семья), этнические (свой/чужой народ, нация), языковые (родной/чужой язык, диалект), конфессиональные (своя/чужая вера), социальные (свое/чужое сообщество, сословие). Оценка «чужих» как враждебных и опасных существ восходит к архаическим верованиям о том, что все пришедшие извне и не принадлежащие ближайшему сообществу люди являются представителями иного мира и обладают сверхъестественными свойствами (ср. наделение инородцев/иноверцев зооморфными чертами и устойчивое соотнесение их с областью магии и ведовства).

К «чужим» заведомо относятся демонические существа, животные, люди «извне» (инородцы, люди иного социального происхождения и положения, странники, предки). Отличительными признаками «чужого» являются его внешность, одежда, запах, бытовое, обрядовое и речевое поведение.

Признаки «чуждости» могли приобретать и члены «своего» коллектива (семьи, общины). «Чужими среди своих» на всю жизнь становились люди, обладающие эзотерическими знаниями или умениями (знахарь, мельник, кузнец и др.), а на время — меняющие социовозрастное (молодожены) или социальное (рекруты) положение или исполняющие определенные ритуальные роли (ряженые). Причислению человека к категории «чужих» могли способствовать физические недостатки (слепота, немота, глухота) или окказиональные факторы (период после родов или месячные

у женщин). Для людей, временно пребывающих в статусе «чужих», предусматриваются особые способы возвращения их в область «своего»: очистительные ритуалы для ряженых, молодоженов, роженцы.

Появление «чужих» этносов и профессиональных сословий объясняется нарушением этнических норм в далеком прошлом (согласно болгарским легендам, турки произошли в результате инцеста матери и сына или от связи человека и животного — женщины и собаки, овчара и змеи; влахи — это потомки изгнанных из человеческого общества разбойников) или контактами людей и нечистой силы (по легенде из Галиции, цыгане — потомки женщины и черта; по гудуальским поверьям, от женщины и черта произошли «волохи»-пастухи). С позиции этноцентризма положительно оценивается только свой этнос: именно он обладает «правильным» укладом жизни, «человеческим» языком и праведной верой. Характерной особенностью восприятия «чужих» конфессий является отношение к ним как к безверию («чужой» Бог не может быть истинным Богом) или как к поклонению дьявольским силам. См. Еврей, Народы.

Принадлежностью к сфере «чужого» определяется в народной традиции особый статус гостя, нищего (странника), священника, колдуна, что проявляется в «ритуализованном» отношении к ним.

«Чужим» отводится особая роль в календарных обрядах, связанных с символикой «первого дня» (например, у всех славян счастливой приметой считался приход полазника-инородца на Рождество, Новый год) или призванных обеспечить богатство и благополучие на целый год (ср. святочные и масленичные маски ряженых «цыган», «евреев», «турок» и др.). В магических обрядах вызывания дождя использовались предметы, украденные у «чужих» (похищали горшок у гончара, соседа, иноверца); одним из распространенных приемов «магии против смерти» было приглашение в семью, где часто умирали дети, инородца или иноверца в качестве кума для ребенка. В кризисных ситуациях (тяжелая болезнь, отсутствие молока у кормящей матери) обращались за помощью к «чужим» священникам: раввину (укр., пол.), православному попу (словен.). В то же время предметы, принадлежащие «чужим», их культовые места и даты «чужих» праздников считались опасными. Белорусы говорили, что нельзя дотрагиваться до еврейских культовых предметов —

кожа на руках потрескается. Не рекомендовалось также заквашивать капусту в еврейский праздник Кушей — сгниет.

Лит.: Вустр.ТО:314–334; ССЛ 1997/1:25–32, 2003/6:71–73; Тез.МК:80–83; ППК:71–85; СЧ:160–186,200–319,361–385; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. «Изгой» и «изгойничество» как социально-политическая позиция в русской культуре преимущественно допетровского периода // ТЭС 1982/15:110–121; Виноградова А. Н. Как распознать чужого среди своих? // ИСФНК 1.53–62; Бел.ЭС.

О. В. Белова

СВЯЗЫВАНИЕ — см. Узел.

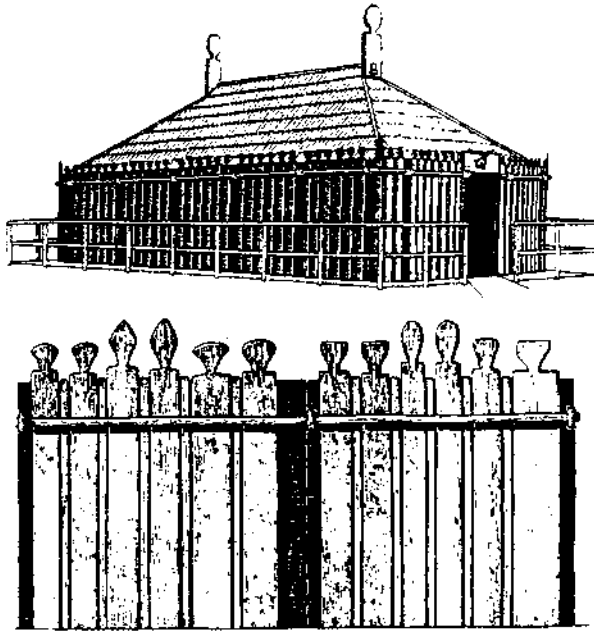
СВЯТИЛИЩА, капища — обозначение культовых мест, на которых устанавливались идолы языческих богов. У восточных славян ни письменным источникам, ни археологии неизвестны языческие храмы. Древнейшее описание святилища принадлежит Ахмеду Ибн Фадлану, который видел его в Болгаре в 921/922 г. Русские купцы, прибывающие в Болгар, шли к С. на пристани, где стоял деревянный идол их высшего божества, вокруг — меньшие изображения «жен и детей», позади идолов — длинные бревна, воткнутые в землю. Идолам подносил еду и набиз (алкогольный напиток), чтобы они способствовали выгодной торговле. После удачной торговли в жертву приносили овец и крупный рогатый скот, часть мяса оставляли возле идолов, на бревна вешали головы жертвенных животных.

Единственным древнерусским описанием С. остается рассказ об установлении кумиров князем Владимиром в Киеве в ПВА (под 980 г.); шесть кумиров во главе с Перуном были установлены на холме вне теремного двора (предполагается, что при Игоре в середине X в. кумир Перуна стоял прямо во дворе княжеского терема).

Представления о С. основываются преимущественно на археологических данных, хотя интерпретация археологических остатков как культовых сооружений подвергается серьезным сомнениям и пересмотру. Каменная вымостка, обнаруженная в Киеве дилетантскими раскопками В. В. Хвойки (1908) и считавшаяся капищем Перуна или даже Рода, не

имеет точной датировки и документации, равно как и другое «капище» с шестью или пятью выступами (для богов Владимирова пантеона?) на Владимирской улице, открытое в 1975 г. в подвале современного дома. В Перыни под Новгородом, которая стала соотноситься с местом капища Перуна лишь в поздних летописных и др. преданиях, открытые В. В. Седовым круглые ровики со следами огня напоминают остатки свиндированных погребальных насыпей — сопок.

(на р. Збруч) объектом культа мог быть опрокинутый камень, напоминающий антропоморфную стелу: это может быть связано со специальным уничтожением идолов, описанных летописью, — принявший крещение в Корсуни Владимир в 988 г. велел ниспровергнуть, изрубить или сжечь деревянные кумиры в Киеве, Перуна же волочить вниз к Днепру и спустить по реке к порогам — за пределы Русской земли. Ритуал сопровождался плачем язычников, так что в историографии сложилось пред-



Языческое святилище в Гросс Радене, Германия
(графическая реконструкция). IX век.

Не менее дискуссионной остается интерпретация памятников XI—XIII вв. как языческих «городищ-святилищ», сохраняющихся на юго-западных окраинах Древней Руси (святилища у горы Богит и др. на р. Збруч, Тернопольская обл., Украина) в условиях предполагаемого «двоеверия» (И. П. Русанова, Б. А. Тимошук). Обнаруженные на городищах человеческие останки можно считать скорее свидетельствами военного разгрома (часть их датируется временем монгольского нашествия), чем жертвоприношениями.

Никаких культовых изображений, идолов и т. п. на «святилищах» не обнаружено. На предполагаемых святилищах в Звенигороде

ставление о соответствии ритуала поругания идола фольклорным календарным действиям, вроде символических похорон Масленицы, Купалы и т. п. календарных чучел, которые иногда выбрасывались в реку. Собственно текст Повести временных лет, описывающий «проводы Перуна» в Киеве (равно как в Новгороде), восходит к «этикетному» образцу летописи — описанию изгнания злодея Феврария (воплощение зимы — Февраля) из Рима в византийской «Хронике» Георгия Амартола (один из источников русского летописания). Вместе с тем известные условия обнаружения редких языческих изваяний на Руси, возможно, свидетельствуют об историчности обряда

низвержения в реку языческих кумиров, стоявших на С. Вероятно, это относится к Збручскому идолу и менее известному каменному изваянию, обнаруженному при расчистке р. Шексны в округе древнерусского Белоозера (ср. в ст. **Идолы**). Массовыми культовыми сооружениями восточных славян были по преимуществу погребальные памятники — курганы, связанные с культом предков (ср. в ст. **Погребальный обряд древних славян**).

В отличие от вост. славян, у западных, прежде всего балтийских — сложилась храмовая архитектура и скульптура (см. в ст. **Боги**). Наиболее исследованным храмовым комплексом являются остатки деревянного храма в Гросс Радене (округ Шверин, Германия): прямоугольное здание из вертикальных плах, обшитых антропоморфными досками; центральная часть здания повреждена, внутри обнаружены черепа зубра, шести коней, два копыта (см. рис. на с. 583). Упоминания славянских каменных храмов с купольной архитектурой у некоторых арабских авторов (ал-Масуди и др., X в.) относятся в разряде литературных «диковинок» и недостоверны. Раскопки на месте описанных западными хронистами храмов в Арконе и др. (о-в Рюген), Ретре (Ридегост, описанный как треугольный город с тремя воротами и святилище Сварожича в священном лесу), равно как в Щецине и Волине (святилище Винета, Польша) не дали результатов для детальной реконструкции. Титмар Мерзебургский (XI в.) упоминает также священную рощу Шкейтбар — «Святой бор» (восточнее Лютцена, Германия), которую славяне почитали «как Бога». Эти С. были уничтожены в процессе христианизации.

Ср. также ст. **Культовые места**.

Лит.: Рыб.ЯДР; Рыб.ЯДС; Седов В. В. Восточные славяне в VI—XIII вв. М., 1982:261—268; Русанова И. П., Тимошук Б. А. Языческие святилища древних славян. М., 1993: 11—16; Российская археология. 1996/4:200—207; Słupski L. P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994; Клейн А. С. Возрождение Перуна. СПб., 2004 (там лит.).

В. Я. Петрухин

СВЯТКИ — один из наиболее значимых периодов народного календаря, характеризуется высокой концентрацией обрядов, маги-

ческих действий, обычаев, запретов, поверий, примет. Мифологическое значение С. определяется их «пограничным» характером — в это время солнце поворачивается с зимы на лето; световой день сдвигается от тьмы к свету; заканчивается старый и начинается новый год: рождается Спаситель и мир хаоса сменяется божественной упорядоченностью.

Границы и структура святочного периода. Святками называется период от **Рождества** до **Крещения** (реже — до **Нового года**). Нередко к ним примыкает и **Сочельник рождественский**: святки — это время «от звезды и до воды», т. е. от появления первой звезды в канун Рождества и до крещенского освящения воды (рус. кубан.). В некоторых районах Полесья к С. относят еще полтора дня после Крещения, т. е. 7/20.I и половину дня 8/21.I, который называется *Родвяный день*, поскольку он приходится на тот же день недели, что и Рождество: «после *Водохришча* на следующий день *Иван Христитель*, а назаўтра — той день, шо *Родзю булэ, и ужэ усё, родзвяныя святэ* кончаюцца» (Тол.ПНК:211). Часто С. определяются как «двенадцатидневье»: ср. пол. мазур. *Dwunastki* — время с Рождества до кануна Крещения. В житомирском Полесье к числу «святых» относили 12 вечеров, начиная с Сочельника, но сюда не включались вечера самих праздников.

Во многих традициях первая неделя С. считалась более значимой, в это время особенно строго соблюдаются запреты и предписания. Если весь святочный период в вост. Полесье называли *святые вечера*, то первую неделю — *великие святые* (Mosz.PW:223). Иногда «святой» считалась только первая неделя: «*Святыя вэчоры* — до Новаго року, а послі Новаго року — *шчэдры вэчоры*» (Тол.ПНК:226). Ср. также укр. *святы тыждень* (киев.). В Полесье две недели С. могли называть соответственно *Першы свечыкы* и *Другы свечыкы* (брест.). На Рус. Севере первая неделя С. называлась *святые вечера*, а вторая — *страшные вечера*.

Вместе с тем, С. воспринимаются как единый цикл, о чем свидетельствует не только состав обрядов и их мифологическое содержание, но и единая терминология, например: *Перша кутья* 'Рождественский сочельник', *Друга* или *Середня кутья* 'канун Нового года', *Трэтья* или *Последняя кутья* 'канун Крещения' (полес.); ср. также: «Три Коляды

у нас было. Коляда была первая перед седьмым январём — Рождественская. А другая Коляда называлась жирная, а третья Коляда называлась голодная» (рус. Смолен. — СМЭС 1:606). Аналогично серб. *Божий 'Рождество' и Мали Божий 'Новый год'*; болг. *първата кадена вечеря 'Сочельник', втората кадена вечеря 'канун Нового года' и третата кадена вечеря 'канун Крещения'*; карпат. бойков. *Перший свят вечір 'рождественский сочельник' и Другий свят вечір 'крещенский сочельник'*; то же в Восточной Словакии: *Pervi Svjat večir и Druhi Svjat večir*.

стой силы: болг. *мръсни дни (нощи), погани (погански) дни*; болг. родоп. *пуганци (буганци) 'поганые дни'*; ю.-болг. *караконджерови дни, дяволски деня 'караконджуловы или дьявольские дни', вампирски ден 'ове' дни вампиров'*; з.-болг. *некрштени (некрстени) ни, серб. некрштеници, некрштени дани 'некрещенные дни'*; в.-серб. *нечастивци, нечисти дани 'нечистые дни'*; словен. (Штирия) *volče noči 'волчьи ночи'* и т. п. Иногда название С. мотивируется запретами на ткацкие работы; например, сербы Височкой Нахни 12 дней от Рождества до Крещения называют *неснов*



Рисунок Л. С. Ленчевского и Т. И. Сафоновского к этнографическому описанию святочного обряда «Коза». 1926 г. (с. Кунча, окр. г. Шепетовка, Украина). В подписи под рисунком перечислены персонажи: Соломенный мед, Коза, Судья, Турок, Казак, Врач, Цыган, Баба с ребенком

В названиях всего святочного периода у вост. славян используются термны: рус. *святки, святые вечера, свечки, коляды* (з.-рус., ю.-рус.), *рождественские святки* (брян.); полес. *коляда, коляды, свички, святые вечоры, роздвянне святá, Рожество*; пол. *Gody, Godnie święta, świeczki, święte wieczory*; чеш. *Vánoce, Koleda, Gody*; словац. *Vianoce, Hody, sviatky*. В Западной Белоруссии С. обозначались выражением *між каляд, паміж каляд* 'между колядами' (Fed.LB 1:292,349); либо *калядныя святкі, калядныя мядзелі*.

В наименованиях С. у юж. славян отражается негативная оценка этого времени как «бесовского», «нечистого», «злого», «страшного», «вредного», как времени разгула нечи-

'времена, непригодное для снования' (Нед.ГОС: 168). Ср. с тем же значением бел. *могилев. крывыя вечары* (ЭК:76); рус. вологод. *страшные или ворожные вечера* (РП:508).

С. как опасное время, принадлежащее потусторонним силам, — один из главных мотивов общеславянской святочной мифологии. По севернорусским представлениям, разгул бесовской рати приходится на вторую неделю С.: «В ночь под Новый год бесчисленные сонмы бесов выходят из преисподней и свободно расхаживают по земле, пугая весь крещеный народ. Начиная с этой ночи вплоть до кануна Богоявления нечистая сила невозбранно устраивает пакости» (Макс.ННКС 2:321). По поверьям, Бог, радуясь рождению Сына, выпускает с «того

света» души умерших и всех чертей на волю. К категории «святочных» духов (появляющихся только на С.) на Рус. Севере причислялись *шуанкуны*, *куляши*, *святке*. Они начинали ходить на второй день Рождества, а в день Крещения после вечерни исчезали. В канун Нового года, как считалось, пробуждаются и мертвецы; принимая вид животных, они расхаживают по земле (Владимир.). По свидетельствам с Рус. Севера, *нечистое* время длится с Николина дня (6/19.XII) до Крещения: в это время «сатана повелевает своим слугам ходить по земле и предсказывать людям их судьбу» (Ефим.МЭА 1:186). В южнорусских областях полагали, что ведьмы, оборотни, черти вредят людям уже в рождественский вечер; тогда «нечистые прилетают на землю, ведьмы скрадывают месяц и звезды» (Ерм.НСМ 1:608). В Сокальском пов. (Западная Украина) верили, что в святочные вечера злые духи спуют по улицам и дворам и могут отомстить нарушителям запретов на работу (Sok.PS:184). Белорусы на время святок закрепщивали сундуки с одеждой, иначе бы ее похитили души некрещенных детей, «которые распускаются из ада на гулянье» (Крач.БЗРС:168).

Подобные поверья широко известны у юж. славян: 12 дней от Рождества до Крещения летают вблизи жилья умершие некрещенные дети (*некрштенци*), которые преследуют детей и рожениц (сербы Нишавы). Словенцы (Каринтия, Горница) утверждали, что в святочные вечера можно увидеть на кладбище целые процессии мертвецов. У болгар Софийского края известно поверье: нечистая сила и души умерших появляются в период С. потому, что в это время «земля е на решето, земята е надупчена» [земля становится дырявой, как решето] (Георг.БНМ:193). В ю.-зап. Болгарии верили в существование особых святочных демонов, называемых *караонджо*, *вѣнкашани*, *буганци*, *мрѣсници*, *поганци* и др. По представлениям зап. славян, разгул нечистой силы происходит либо с Сочельника до Нового года, либо черти, ведьмы, волкулаки, злые духи преследуют людей весь период с Рождества до дня Трех королей (God.RDO:24–25).

Отличительная черта С. — обилие запретов, предписаний и правил поведения, соблюдаемых ради защиты от вредоносных духов или из боязни вызвать их недовольство. Так, многочисленными правилами были обставлены святочные празд-

ничные трапезы, в которых, как считалось, участвовали и души умерших родственников: запрещалось убирать на ночь остатки ужина, особенно кутью; ее оставляли для душ (в.-слав., з.-слав.): «Мисок ані ложок не мож по вечері прятати, ані мити, они лишають ся так через цілу ніч при запаленій сьвічці <...>, бо душі сьвяті не можуть прийти та їсти так, як ми, они жиють парою, лижут миски, тому треба миски не мити лишити до другого дня» (укр. карпат., Шух.Г 4:15). Поляки Добжиньского пов. делали это в том случае, если недавно в семье кто-то умер. Готовя праздничную еду, нельзя было ее пробовать, стучать ложкой о край горшка, прикасаться голой рукой к печи, мешать ко чергой головешки в печи; сидя за столом, следовало оставлять одно место свободным для «души», «ангела», «Иисуса», «странника» (укр., бел., пол., словац.). Садясь к столу, надо было подуть на лавку, чтобы не придавить незримого «гостя»; во время ужина запрещалось дуть на ложку с горячей пищей, часто вставать и вновь садиться, пользоваться ножом, поднимать упавшую ложку, ставить локти на край стола, громко разговаривать и т. п.

В течение всех С. (или в период с Рождества до Нового года) нельзя было подметать и выбрасывать из дома *мусор*, чтобы «не вынести свою удачу» (бел.); дотрагиваться до посевного зерна, иначе оно «замрет» (пол. жешов.); выливать воду за порог, «чтобы не облить души» (пол., Поморье); оставлять в доме орудия ткачества и прядения (о.-слав.); следовало снять на период С. всю висющую над печью одежду, особенно кожухи (словац.). Многие правила мотивировались опасением навлечь на себя болезни, беды, урон в хозяйстве. Особенно строго соблюдались запреты шить, вязать, крутить, вить, мотать, сновать, прясть, рубить, резать, колоть шилом, ломать хворост, иначе на свет появятся увечные новорожденные дети и приплод у скота. Чтобы избежать наказания за нарушение запретов, в Полесье по окончании С. совершался ритуал «разрубания венника» (см. **Веник**). У юж. славян считалось опасным даже выходить из дома после захода солнца; женщины по вечерам избегали называть друг друга по именам; не работали с овечьей шерстью, не выносили пепел и угли из очага. Супругам следовало избегать половой близости, чтобы зачатые в «бесовское» время дети не стали вампирами. Словенцы

воздерживались от стирки и сушки белья в святочные дни, чтобы избежать падежа скота или смерти домохозяев.

Ряд действий запрещали из опасения, что они будут повторяться в течение всего года: не следовало ничего давать взаймы или быть должником к моменту С.; ругаться, ссориться, драться, плакать; часто пить воду, чтобы летом не мучила жажда; слишком долго спать, чтобы не страдать сонливостью весь год, и т. п.

Типичными для С. были и некоторые речевые ограничения: нельзя было называть мышей «мышами», а только — «паненками», чтобы они не вредили в течение года; головешки в печи должны были именоваться «золотушками» во избежание пожара (э.-бел.); запрещалось упоминать волков, а в случае необходимости их называли «колядниками» (бел. витеб.). Избегали слова «мак» — от этого размножаются блохи (пол.). В течение первой недели С. нельзя было, проходя мимо дома, окликать через окно хозяйню, не то можно «вызвать» его на кладбище или навлечь болезнь (ю.-пол., ММ:270).

Особое значение святочной обрядности определяется верой в то, что все происходящее в этот период оказывает влияние на дальнейший ход событий в рамках наступившего года. Она включает, во-первых, ритуальные формы, повторяющиеся в каждый из трех главных праздников, а во-вторых — свои, специфические для каждого праздника обряды.

К повторяющимся относятся обычаи, связанные с приготовлением и проведением ритуальных трапез: выпечка множества хлебных изделий, предназначенных для семейного ужина, одаривания колядников, ритуального закармливания скота, для гаданий и др. (см. **Хлеб рождественский**); приготовление обязательных святочных блюд — кутьи, компота (в.-слав.), блинов, овсяного киселя (рус.), колыва, фасоли, кукурузной каши (ю.-слав.), гороха, чечевицы, галушек (э.-слав.); **окуривание** дома, трапезного столика, обрядовой еды (ю.-слав.); магические действия во время трапезы, обеспечивающие благополучие семьи, — символическое «прятанье» за стопкой пирогов или за снопом (см. **Диалог-ритуал**), откладывание в отдельную миску первой ложки от каждого блюда для сакрального гостя, для душ, для «младенца-Иисуса», подбрасывание к потолку вареных зерен и т. п.; приглашение к столу

мифических гостей (мороза, тучи, персонифицированных праздников, умерших родственников, см. **Приглашение ритуальное**); угощение скота остатками от ужина; кормление кур в круге, чтобы они не отбивались от дома; магическое вызывание урожая фруктов (см. **Дерево плодое**, **Обвязывать деревья**); **гадания** — матримониальные, метеорологические, хозяйственные, о здоровье или болезни людей; утреннее умывание свежей, принесенной из источника, «благодатной» водой (см. **Мытье, умывание**); поздравительные обходы домов колядниками, полазниками, христословами, ряжеными и др. (см. **Вертеп**, **Колядование**, **Овсень**, **Полазник**, **Ряженне**, **Сурвакары**, **Щедрование**); ритуальные **бесчинства** и ряд других обрядов.

Повторяющийся характер имели и приуроченные к трем праздничным датам приметы — о погоде, урожае, приплоде скота, урожая молока, о здоровье и т. п. При этом Рождество соотносилось с весной, Новый год — с летом, а Крещение — с осенью: «Если волки воют вблизи жилья накануне Рождества, то будут нападать на скотину весной, если под Новый год — то будут вредить летом, а если накануне Крещения — осенью» (бел. витеб., Никиф. ППП:228). В других приметах эти же даты соотносились с возрастом человека: «Ясное небо в ночь перед Рождеством — хорошая примета для стариков, в ночь перед Новым годом — для взрослых, а перед Крещением — для детей» (ПА, ровен.). Будущее могло прогнозироваться и по погоде всего святочного периода: «Мокрые святки — мало урожая», «Ясные святки — полные амбары» (пол. силез.).

Для всех праздничных циклов характерны поверья о чудесах, происходящих в природе: в рождественскую, новогоднюю или крещенскую ночь раскрываются небеса, вода на миг превращается в вино (о.-слав.), лежащая в амбарах замороженная рыба разговаривает между собой (рус. сибир.), скот обретает способность говорить по-человечески (о.-слав.), пчелы воспевают своим гудением новорожденного Христа (пол. силез.), «играет» или «подскакивает» на восходе солнце (пол.), расцветают некоторые деревья и растения (в.-слав., э.-слав.), клады обнаруживают себя ярким свечением (словен.).

Обряды и поверья, приуроченные к одному из праздников, часто наделяются семаantikой «начала» и «конца». Таковы

обычай украшать к Рождеству дом святочными «пауками» из соломы, бумаги, перьев, фасоли, желудей; вырезанными из бумаги узорными самоделками (пол. *wucipaluki*); хвойными ветками, прикрепленными к иконам или к оконным рамам. К таким же праздничным атрибутам относилось и обрядовое хвойное деревце (либо его верхушка): его вырубали накануне Рождества и подвешивали к потолку верхушкой вниз (см. **Деревце рождественское**). Божницу или стол украшали также ветками фруктовых деревьев, которые заранее (например, в день св. **Людки**) ставили в воду и ждали, что они зацветут к Рождеству (з.-слав., хорв., словен.). В некоторых местах старались к началу С. прорастить зерна пшеницы, и эти зеленые всходы на блюде выставлялись на праздничный стол (словен., хорв.). Рождественское убранство оставалось в доме до конца С., после чего его выносили во двор, в сад, на улицу и сжигали или выбрасывали.

С особой торжественностью происходил ритуал внесения в дом рождественского снопа, соломы, сена, а у юж. славян бадняка. Именно этот момент воспринимался как «приход святок». Ср.: «На покуть сеница кладём [в Рождественский сочельник] — то коляды идут, жмачок сена принесли — так это коляды пришли» (бел. гомел., Тол.ПНК:122). При внесении в хату снопа (именуемого *дідухом*) хозяин говорил: «Святки йдуть!», сын подтверждал: «Святки прийшли!», а хозяйка приветствовала: «Шануємо й просимо Дідуха й вас завітати до господи!» (укр. Карпат., Клим.УР 1:23). Болгары Кюстендилского края, внося в дом бадняк, говорили, что пришло Рождество и принесло хороший урожай и приплод скота: В большинстве случаев сноп и сено оставались в доме до Нового года или Крещения, а остатки недогоревшего бадняка выносили в третий день Рождества (иногда накануне Нового года), при этом говорили, что «вывели Рождество из дома» (сербы Синьской Краины) либо что «передали Рождество цыганам» (сербы Отока). Ритуалы «изгнания святок» (кутья, коляды), приуроченные к Крещению, широко распространены у зап. и вост. славян. На Украине сжигание на Новый год рождественской соломы или мусора, накопленного за период С., называлось *палить діда* или *палить дідуха* (см. «Греть покойников»). В Нижегородской обл. в Крещенской сочельник зажигали сноп соломы и возили его на санках по деревне

с криками: «Митрофанушка горит!»; это называлось «проводить святки» (БУМФА-НП 1997:60).

Специфическими для Нового года были ритуалы символического «посевания», т. е. осыпания зерном дома и его обитателей участниками утренних обходов (см. **Сев ритуальный, Новый год**). В крещенской обрядности особое значение приобретает освящение воды и использование ее в очистительных ритуалах (см. **Крещение**).

Мотив начала—конца святочного времени отражен в поверьях о том, что праздник «приходит», «приезжает на белом коне» накануне Рождества и «отъезжает» в канун Крещения. Часто он фигурирует в текстах, адресованных детям, например: «Не бегайте допоздна. Святки-то ведь ездят на конях, дак вас увезут!» (ДКСБ:347). В Полесье за три дня до Сочельника говорили детям: «Вот вже коляда їде на трох кониках», за два дня — «на двох кониках [їдет]», а за день до начала С. — коляда «вже приїждєє» (ровен., Тол.ПНК:120). Соответственно в канун Крещения, когда рисовали мелом на дверях и воротах фигурки коней, людей, телеги, то объясняли: «От так каляда на бєлых конях одїждєєць» (Мозг. РВ:227). По белорусским поверьям, все святки собираются в «сборный день» (7.1) на совет, где обсуждают, насколько правильно вели себя люди в течение С., после чего «отлетают от земли, причем дальние святки отлетают дальше, а ближний остаюца поблизу» (Никиф.ППП:237). В сербских легендах и песнях *Божий* идет «из далекого края», преодолевая горы и реки, и наконец появляется в доме на чердаке или над очагом (СМР:30).

Восприятие С. как единого праздничного цикла проявляется также в некоторых обычаях, охватывающих весь период с Сочельника до Крещения (или до Нового года). Например, четыре обрядовых калача, испеченных в Сочельник, следовало есть ежедневно вплоть до Нового года (ю.-пол.). Украинцы вост. Польши держали на столе рождественский пирог всю первую неделю С., не употребляя в пищу, а в Новый год торжественно делили его между всеми членами семьи. В вост. Сербии (Вел. Извор) хлеб, называемый *коледа*, пекали в Сочельник и сохраняли нетронутым до самого Крещения, когда, наконец, съедали. Обычай растягивать обрядовое блюдо на весь период С. отмечен у русских

Курской губ.: в Суджанском у. в каждом доме ежедневно ели сваренный в Сочельник борщ, который не должен был переводиться на столе до Крещения — к остаткам борща всякий раз добавляли овощи, воду и доваривали его вновь и вновь, чтобы полностью доест за крещенской праздничной трапезой.

Совершались также магические обряды с ежедневным повторением одних и тех же действий: полешуки каждый день в течение С. выносили из дома по 2–3 таракана, чтобы очистить жилье от насекомых на весь год (ПА, гомел.); выгребали по утрам пепел из печи и хранили его в доме до конца С., а затем использовали «калядный поел» при посеве льна или для отбеливания полотна (там же).

Особые магические свойства приписывались практически всем святочным атрибутам: остаткам пищи; мусору, скопившемуся в доме за период С.; венуку, которым мели пол в течение С.; головешкам от недогоревшего бадьяка; селу и соломе, лежавшим в доме, и т. п. Так, засушенный рождественский хлеб хранили для избавления от зубной боли (словац.); вертел, на котором запекали рождественскую «печенуцу» (мясное жаркое), считали полезным для лечения бесплодия — им прикасались к женщинам, желавшим забеременеть (сербы Косова); в Грузии такой вертел втыкали в огородные грядки против кротов; рождественская солома служила средством повышения урожая злаков, овощей, фруктовых деревьев (о.-слав.).

В период С. можно было приобрести (изготовить) «чудодейственные» предметы. Например, парень втайне от всех рубил полено, и первую же отскочившую щепку оставлял себе — с нею надо было обойти вокруг избранницы, чтобы добиться успеха в любви (э.-бел.). Пока выпекались в печи рождественские калачи, хозяйка спешно скручивала из пеньки шнур, который затем пастухи влетали в свои бичи для успешного выпаса скота летом (словац.). Поляки Жешовского воев. старались в Сочельник изготовить из «колядной соломы» батог, с помощью которого можно было укротить самого буйного жеребца. Жители Харьковской губ. в Сочельник подкладывали в обувь под правую ногу подстилку из рождественской соломы; носили ее всю первую неделю С.; на Новый год переворачивали солому и дальше носили до Крещения; затем вынимали стельку и использовали

для окуривания большого скота или пасеки ради удачи в разведении пчел.

Святки были временем молодежи и гуляний, посиделок, вечерниц; в специально снятой на весь период «святочной избе» проводились совместные «подблюдные» гадания (см. **Посиделки**, **Песни подблюдные**), игры, танцы, забавы. Разрешались взаимные гощения подросших дочерей у родственников и подруг, живущих в дальних селах. На Рус. Севере в обычае было устраивать «девичьи смотрины» или «ярмарки невест»: односельчане собирались на гуляние в определенном месте (у реки, в центре села), туда являлись нарядно одетые девушки, которые демонстрировали свои достоинства и праздничные обновки. Свахи и матери с сыновьями придирчиво оценивали потенциальных невест. Именно на С. происходило активное общение молодежи и формирование будущих брачных пар. См. также **Гадания**.

Лит.: Виноградова Л. Н. Святки // СМ: 351–353; Седакова И. А. Святочно-новогодняя терминология и обрядность болгар в свете ареалогии: К постановке проблемы // ИСД 1998/5; Мадлевская Е. А. Святки // РП:506–530; Frol.VT; Зел.ВЭ:400–406; КОО 1:209–216, 244–261,271–279; Страх.НПР; Бог.ВТНИ:202–226; Чич.ЭП; Вин.ЭКП; Вал.КД; Плот.ДР; Сед.КД; СМЭС 1:604–618; ДКСБ:345–349; Куроч.НСУ; Нед.ГОС:8,169; Vuk.SK:379; Kur. PLS² 2:263–507; ЕБ:102–103; Пир.:426,431–432; Соф.:238–239,244; Норv.RZL:54–124; God.RDO. См. также лит. к ст. **Рождество**, **Новый год**, **Крещение**, **Сочельник рождественский**, **Ряжение**.

Л. Н. Виноградова, А. А. Плотникова

СВЯТЫЕ — персонажи христианского культа, усвоенные устной народной традицией и претерпевшие в ней существенную трансформацию своего образа, основное направление которой — мифологизация, сближение с персонажами низшей мифологии, связь с сельскохозяйственным календарем, магией и медициной.

Состав, иерархия и происхождение С. Объектами народного культа являются главным образом канонические С. и мученики первых веков христианства; из персонажей ветхозаветной традиции по-

читается св. пророк **Илья**; в локальных традициях распространены культы исторических лиц национального и местного значения, например, у русских — св. Борис и Глеб, Александр Невский, Дмитрий Донской, Сергей Радонежский и др.; у сербов — св. Савва (первый сербский архиепископ), Симон (сербский король Стеван Первовенчанный), у болгар — св. Иван Рыльский и т. п. Состав и иерархия С. в разных традициях различны.

Тесная связь С. с народным календарем порождает в ряде случаев почитание «фантомных» С., обязанных своим происхождением персонализации праздников и дней в образе соответствующего святого. Именно так появился у болгар и сербов святой **Младен** — олицетворение праздника **Сорока мучеников** (который во многих регионах называется **Младенци**). К **Младену**, как и к настоящим святым, обращаются с молитвами и просьбами: «Свети Младен да омлади — да Бог да» [Святой Младен пусть омолодит, дай-то Бог] (Нед.ГОС:159). Подобного же происхождения и почитаемые в некоторых районах Болгарии св. **Тодорица**, представляющая собой персонализацию **Тодоровой субботы**, св. **Костадишка**, возникшая на основе почитания дня **Константина и Елены**; у сербов — св. **Ображда**, покровительница полевых работ (пахоты и сева), в образе которой персонализирован праздник в честь первой борозды (серб. *бразда*); святые **Пятница** и **Неделя**, олицетворяющие соответствующие дни недели и почитаемые у вост. и юж. славян; в народных рассказах они выступают как покровительницы женских дел и ремесел и вершат суд и наказания над теми, кто не соблюдает праздничных запретов.

В заговорах к народному пантеону оказываются причислены такие персонажи, как: св. **Дарья-Корова** (рус. карел.); св. **Козлик** (бел. *кутья св. Козлика* — в канун Нового года пьют первую чарку со словами: «Св. Козлик, Святой Васналейко, надзяли, Боже, злодзейком!»), см.: Шейн МИБЯ 1/1:44–45); св. **Препин** или св. **Препиналка** (болг., на основе родопской легенды об истреблении великанов от препин: великаны спотыкались, запутавшись в зарослях ежевики, падали и разбивались насмерть — так их наказывали святые; АрхЕИМ 934(II)Вак.:248, АрхЕИМ 853(II)Вак.:19).

Канонические имена С. в народном узусе подвергаются видоизменению и упрощению,

становятся объектом народной этимологии и переосмысления, наделяются эпитетами соответственно приписываемым им характеристикам и функциям (ср. полес. *Иван Головосек*, *Иван Вельмак*, болг. *Герман-градушкар*, *Трифон-зарезан*, *Прокопи-пчелар*; серб. *Блага Марија* и т. п.).

Функции С. В народной традиции С. воспринимаются как покровители разных сторон природной, хозяйственной, семейной и общественной жизни. Все жизненно важные области имеют своего покровителя среди С. Патронажные функции святого определяются его каноническим или легендарным житием, приписываемыми ему достоинствами, подвигами и чудесами, характером его смерти, его иконографией и т. п. Так, св. братья Кузьма и Демьян, прославившиеся в Риме своим умением лечить, почитаются у болгар как целители и носят имя **Св. Врачове** [‘знахари’]. У словаков св. Флориан, который, по преданию, был утоплен в реке, стал патроном водной стихии и покровителем пожарных (его фигуры ставили возле пожарных вышек), а св. Ян Непомук, принявший такую же смерть, — защитником от наводнений; болгары чтят в этом качестве св. Пантелея, который считается также искусным целителем; св. **Власий**, изображавшийся на иконах в окружении скота в соответствии с его легендарным житием (жил в пещере, к которой приходили дикие звери и во всем повиновались святому), стал в народной традиции покровителем скота, и т. д.

Функции святого и верования, с ними связанные, определяются также местом, которое занимает посвященный ему день в народном календаре, народно-этимологическими переосмыслениями его имени и другими факторами. Так, св. **Евдокья**, день памяти которой приходится на 1/14.III, ассоциируется у вост. славян с окончанием зимы и началом весны, что определяет характер обрядов этого дня. Имя св. Прокопия созвучно глаголу *копать*, поэтому у вост. Сербии он почитается как патрон рудокопов, а в день его памяти опасаются совершать захоронения (копать могилу); болгары Троянского окр. стараются в этот день не копать огород, боясь, что св. Прокопий ударит (убьет) их мотыгой (Поп.СДБ:199); св. Вит почитается кож. славянами как целитель глазных болезней по созвучию его имени со словами *вид*, *видеть* и т. п.

Образ и функции святого часто различны в разных традициях (например, св. **Андрей** — патрон брака у католиков и укротитель медведей у православных юж. славян), но и в рамках одной традиции святой может иметь несколько функций, а одна и та же сфера природы, жизни и деятельности может быть под покровительством разных С. Так, «скотьями» С. считаются свв. **Георгий, Власий, Савва, Афанасий, Антоний, Флор и Лавр, Игнатий, Кузьма и Демьян** и др.; целителями — свв. **Пантелеймон, Кузьма и Демьян** и др.; осадками, громом и молнией «ведают» свв. **Илья, Герман, Мария Огненная, Марк** и др.

Наиболее чтимые и популярные С. могут покровительствовать одновременно нескольким областям жизни. Так, у сербов св. **Илья**, помимо своих небесных функций, считается патроном брадобреев, горшечников, золотых дел мастеров и др. Наряду с этим, С. часто имеют узкую специализацию и закрепленность за определенными сферами жизни, например, св. **Трифон** у юж. славян ведает виноградарством, св. **Прокопий** — покровитель пчел и пчеловодов; у русских эта функция закреплена за св. **Зосимой и Савватием**, и т. д. У вост. славян наиболее универсальным святым по своим функциям считался св. **Николай**, другие С. были закреплены за отдельными сферами жизни: св. **Власий** считался патроном рогатого скота, св. **Василий** — свиноводства, свв. **Флор и Лавр** — «конские боги» и т. д.

Свв. **Кузьма и Демьян** почитались русскими как кузнецы, к св. **Пантелеймону** обращались с молитвами об исцелении (православные), к св. **Агате** — для защиты от пожара (католики), к св. **Бартоломею, Герману** — для защиты от погодных стихий (ю.-слав.); св. **Стефан** признавался у сербов патроном ветра, и в его день (2.VIII) не работали, чтобы ветер не принес с собой болезни. Функцию проводника умерших на «тот свет» исполнял св. **Михаил**, сторожем райских врат считался св. **Петр**.

Существовала определенная специализация С. по гендерному признаку: «женские» С. ведали преимущественно сферой брака, родов, пестования детей, лечения и женских домашних работ. **Богородица**, ее мать св. **Анна**, св. **Екатерина** почитались защитницами беременных и рожениц. **Параскева Пятница** следила за соблюдением норм и запретов, касающихся прядения и тканья, прядла по ночам на оставленной прядке, путала пряжу и нитки,

ломала инструмент, наказывая женщин, занимавшихся прядением и тканьем в неуточное время (в пятницу или в праздник, ночью). Функциями контроля и наказания за нарушение запретов и правил поведения женщинами и детьми наделены также свв. **Варвара, Люция**, св. **Анастасия** и др. «Женским» С. приписывается также магическое влияние на плодородие.

С. как личные покровители людей, носящих их имена (родившихся в день памяти святого или крещенных в его честь), почитаются у всех славян. У сербов одна из важнейших функций С. — быть защитником рода и семьи. День памяти родового покровителя отмечается как самый торжественный праздник. См. «**Слава**». По сербским обычаям, святого патрона нельзя менять (замужняя женщина «славила две славы» — родительскую и рода мужа), он передается по наследству; перестать славить своего святого (*угасити своју славу*) — величайший грех. У сербов различались «живые» С., т. е. не претерпевшие физической смерти на земле (таковы св. **Илья, архангел Михаил**), и остальные — для первых на празднование «славы» не готовят коливо (поминальное блюдо).

Содержание культа и формы общения со С. Главным проявлением культа С. является почитание дня их памяти, т. е. соответствующих календарных праздников, а также посвященных им часовен, источников, дорожных крестов, икон, скульптурных изображений; соблюдение **запретов** и предписаний. К С. обращались за помощью во всех случаях жизни с **молитвой**, им давали **обеты**, приносили **жертвы** и **дары**, на них обижались за неисполнение просьб и даже наказывали, например, отворачивали икону с изображением святого к стене, разбивали ее, бросали в воду и т. п.

Часто люди заключали со С. договор об обмене благами. Окончив жатву, на поле оставляли несжатый пучок колосьев — «на бороду» Христу (или Волосу, Николе, Илье, Кузьме и Демьяну; см. «**Борода**»). Приносили в жертву святым кур, свиней, баранов и других животных во время семейных и сельских календарных праздников. См. **Жертвоприношение**.

Вместе с тем святых почитали из страха перед ними, из боязни навлечь на себя их гнев. Так, в Полесье говорили: «Мы празднуем Михайлу, чтоб гром не побил хату. В этот день

не рубим дров, не стираем, ножом ничего не режем, кросен не ткem. Чтоб не обиделся Михайла» (гомел., Тол.ПНК:149). «Грозными» святыми считались также св. Илья, св. Касьян, Мария Огненная, св. Пантелеймон (полес. *Паликопа*) и др.

Культе С. лежит в основе народного календаря. Имена С. (часто в трансформированном виде) служат названиями праздников, а сами С. воспринимаются как персонализированные праздники. См. **Праздник, Календарь народный.**

С календарной функцией С. связаны представления о родственных отношениях святых. Болгары считают свв. **Константина и Елену** братом и сестрой или сыном и матерью, супругами и даже двумя сестрами, ср. *Констандинка* и *Еленка*. Существуют представления о святых-близнецах или братьях (Козьма и Демьян, Флор и Лавр — в.-слав., Георгий и Димитр, Петка и Недея, Вартоломей и Герман, Елсей и Вида — болг.) и парных святых (Петр и Павел). Часто парные персонажи сливаются в один образ, ср. полес. *Петро-Павло, Петропавля, Савы-Потавы, Казьма-Дамьян прашол*; пол. *Petrz Pawle mikolaj* (в молитве от волков) и т. п. В словенской песне в Риме на свадьбе жених — Иисус Христос, невеста — Богородица, старший сват — св. Петр, тетка — св. Елизавета, дружки — Св. Дух и Святая Троица, гости — ангелы.

Народный культ святых находит отражение в системе сельских праздников и почитаемых по обету дней, см. **Праздник престольный, Обет.** При этом особо выделяется культ местночтимых святых, часто не признанных официальной церковью, неканонизированных или лишь недавно удостоенных канонизации (Евфимий Архангелогородский, Иоанн и Иаков Менюшские на Рус. Севере, о. Николай Трофимов в Вологодской обл., старец Герасим в Нижегородской обл.). По поверьям, «дети, умершие в возрасте до 6–8 лет, делаются святыми, но к ангельскому лику не причисляются. Родители и близкие родственники хотя и обращаются к таким святым с молитвою, но без уверенности, что она будет исполнена» (бел. витеб., Никиф.ППП:47).

Святые-демоны. В народных верованиях и фольклоре христианские С. подвергаются демонологизации и нередко приравниваются к персонажам нижней мифологии, наделяются сверхъестественными способностями, магическими свойствами, властью над

природными явлениями (ср. болг. *Герман-градушкар*, серб. *Илија громовник, Свисти Стеван Ветровити* и т. п.). К числу «святых демонов» у вост. славян относится, например, св. **Касьян**, у зап. славян — св. **Люция**, у южных — св. **Тодор**, Баба Марта и др. Демоническими чертами наделяются и такие высокочтимые святые, как св. Николай, св. Илья, св. Афанасий и др.

У болгар св. Атанас — покровитель чумы, ему приносят в жертву черную курицу, перья которой используются при лечении болезни (с.-болг.). На севере Болгарии св. Тодор считался покойником, превратившимся в **вампир**, **волколака**, который выходил из могилы в первую неделю Великого поста и ездил по ночам верхом на белом коне и мог затоптать каждого на своем пути.

У сербов св. Савва считался покровителем и защитником волков. В «свой» день (14/27.I) он, по народным верованиям, залезает на грущу, созывает волков, угощает их и распределяет, чей скот станет их жертвой в течение года. Св. Савву считали также хозяином градовых туч; когда надвигалась туча, к нему обращались с просьбой «отвести своих говяд от села».

Формы обращения со С. в повседневной жизни мало чем отличались от способов обращения с домовым, лешим, водяным или русалкой. В заговорах их имена соседствуют с именами мифических персонажей, в «заветных тетрадах» обращенные к ним молитвы могут перемежаться рецептами черной магии и т. п. В Рождественский сочельник Бога, Богородицу, С., ангелов приглашали на ужин вместе с морозом, ветром, волками, птицами, демонами туч, нечистой силой (см. **Приглашение ритуальное**). У кашубов под именем Николая был известен злой дух, который загадывал загадки заблудившимся в лесу; если человек отгадывал, Николай выводил его из леса, а если нет, то человек попадал во власть нечистой силы, продавал душу дьяволу.

Святые являются популярными персонажами фольклорных текстов разных жанров. В **волочесных песнях** Бог и св. Петр назначают порядок следования святых в календаре («какому святому наперед быть») и распределяют их роли в земледельческом цикле работ: «...Ой, святые Юрай статак запасае, / Свята Микола яр засявае, / А святые Пятрок полчок насаджае, / А святые Испас жыта засявае» (бел., Влчб.п.: 186);

«Святы Барыс бабы сець, / Святы Мікола па межах ходзіць <...> Свята дзясятуха жыта красуець, / Святы Иван пчолы садзіць, / Пад перелазам па шещера разам, / Святы Пётра жыта родзіць, / Святы Кузьма сярпы робіць...» (там же:115). Ср. в ю.-слав. песнях: Бог каждому святому дает его долю.

В **заговорах** фигура святого может выступать в роли целителя, чудесного помощника, защитника от злых сил. В архангельском заговоре от лихорадки свв. Кузьма и Демьян и отец Симеон, встретив 12 «косматых, волосатых и беспоясных» дев, «вынимают сабли вострые и ладят сказать им головы» (РЗЗ:350). От зубной боли молились: «Зубной бог Антип, дай слов рабе божьей Анне зубных, мясных и костяных» (там же:241). Св. Петру приписывается способность останавливать кровь: «Іхав святий Петро на білім коні: кінь біжить, аж камінь січе; да буде проклята кров, котра потече» (укр., УЗам.:67). Подробнее см. **Медицина народная**.

В духовных стихах, основанных на сюжетах и мотивах канонических, житийных и апокрифических христианских текстов, образы С., хотя и обогащаются фольклорными чертами, сохраняют свой сакральный ореол. В них повествуется, главным образом, о земных подвигах С., из коих у вост. славян наиболее популярны Николай, Егорий, Димитрий Солунский, Федор Тирон, Михаил-архангел, Кузьма-Демьян, а также Алексей — человек Божий, Иосаф-царевич, Борис и Глеб, почитаемые не столько за их чудотворную мощь, сколько за горькую судьбу.

В **сказках** и легендах к излюбленным героям относятся св. Петр, сопровождающий Христа в его странствиях по земле; св. Николай, который превращает в коня мужика, неправильно определившего погоду; Кузьма и Демьян и др. С. оказывают помощь нуждающимся и наказывают обидчиков и грешников; нередко, однако, им приписываются действия и поступки, весьма далекие от благочестия (например, св. Петр крадет рубашку, тайком съедает хлеб, крошки превращаются в грибы). Св. Иван Рыльский, согласно болгарским легендам, — колдун, он переходит реку по своей одежде, умеет накормить царских охотников двумя крошками хлеба, учит людей возделывать землю, карает скучных и т. п.

В топонимических **преданиях** ярко проявляется связь культа народных святых с при-

родными объектами — источниками, камнями, деревьями. См. **Культовые места**.

В песенном фольклоре юж. славян С. обращают людей в христианство (хотя по свету и ищут, какая вера лучше, строят церкви), помогают людям и спасают их (св. Флориан спасает город от пожара; св. Николай избавляет стадо от мора и т. п.); наказывают людей за грехи (превращают плохих сыновей в камень, их жен — в кукушек, детей — в змеинойшей); морят людей болезнями, голодом и жаждой; наставляя людей и дают им советы (например, св. Неделя советует девушкам не вязать, невестам не плести, а старухам не замешивать тесто в воскресенье). Святые заботятся о душах людей после смерти: строят корабль (мосты) для перевозки душ на «тот свет»; игрой на музыкальном инструменте спасают души из ада и т. п. Святые творят **чудеса**: пребывают в одно и то же время в разных местах; строят церкви «ни на небе ни на земле; обращаются в оленя, сокола, голубя, змею»; оживляют умершего; усмиряют бушующее море и т. д.

Выделяется ряд мифологических мотивов с участием святых: С. крадет солнце, несет Богу; С. становятся святами для солнца и месяца или для змеи; святой убивает чудовище (мотив змеборчества); запрягает его в плуг; С. усмиряют стихии и болезни; св. Никола отправляет водяного на дно моря; св. Юрий обходит поля, нивы, луга, стада; огорчается, когда все повяло, и радуется, когда все зеленеет; св. Андрей рождается дважды и т. д. (Krst. IMNP:47–55; СбНУ 1993/40/1:364–431).

Лит.: Алм.АМЭЗ; Аннч.ЯДР; Аф.НРА; Барс.ИРА; Вес.ОРХА; Вес.РОДС; Гальк.БХОЯ; Голуб.ИКС; Жития; Кал.ЦНМ; Ков.ЮХ; Лавр.АТ; Макс.ННКС; ПБЭ; Порф.АСВС; Порф.АСНС; Рущ.РБР; См.ККХ; Тих.ПОРА; Ток.РВВН; Усп.ФР; Фед.СД; Гром.МРД; НХЛ; Панч.НП; Левк.СО (по указ.); НБ; Дуб.НПТ; СБ:130–150,171–183; Фад.КД; ЯКСФ:157–163; Зуб.АСП; Юд.ОРЭ; СБФ-2000:212–242; Бул.УН; Вор.ЗНН; КХЭХ; Чуб.МВ 1:173–188; Лег.:111–140; Влчб.л.:108–212; МДМ:217–234; КГХЭ; КСБ; Марин.НВ; Поп.СБ; Поп.СДБ; ЕПНК 6:54–123; Чајк.МРС; Банд.НРС; Krst. IMNP:47–55; Нед.ГОС; Враж.РНМ:359–383; Враж.НТ; Враж.НММ 2:226–318; Krauss VRBS; Brük.LR; Szaf.PRP; Zow.BL; Агапкина // SMS 1999/2:145–160; Толстая С.М. Сакральное и магическое в народном культе святых //

Folklor — Sacrum — Religia / Pod red. J. Bartmińskiego i M. Jasińskiej-Wojtkowskiej. Lublin, 1995:38—46; Толстая С. М. Христианство и народная культура: механизмы взаимодействия // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем. Средние века — раннее Новое время. М., 2000:120—126; Tolstaja S. The Worshipping of Saints and its Transformation in Slavic Folk Culture // Traditional Folk Belief Today. Conference Dedicated to the 90th Anniversary of L. Looorits. Tartu, 1990:157—159; Бартоми́ньский Е. Христианство и народная культура: Богоматерь в польской народной традиции // ЯКСГ:107—130; Попов Р. Народная этимология и культ святых // ЯКСГ: 131—137; Штырков С. «Святые без житий» и *забудущие родители*: церковная канонизация и народная традиция // КЧ:130—155.

С. М. Толстая, О. В. Белова

СВЯЩЕННИК, по п — в славянской традиционной культуре священнослужитель приходской церкви (костела), занимавший высокий статус в духовной и социальной жизни общины и выполнявший роль посредника между людьми и Богом.

Положение С. на границе между мирами позволяет соотносить статус С. со статусом жреца в дохристианском обществе, чьи функции во многом были перенесены на С. В иерархии сельского общества С. занимал двойственное положение — с одной стороны, он имел сакральный статус и занимал высокое социальное положение; с другой — находился на рубеже между этим и иным миром и потому считался «опасным», способным принести несчастье, неудачу. С. часто выступал как посредник между крестьянами и властью. Право на исповедь, причащение и назначение епитимьи делало С. в глазах социума судьей, регламентировавшим нравственные, бытовые и ритуальные нормы поведения. Наиболее почитаемым С. приписывался дар провидения и исцеления, к ним обращались больные, скорбящие, «порченые». Такой С. силой молитвы мог излечивать от болезней, изгонять бесов (см. **Кланкушество**), предвидеть судьбу человека.

Сакральные функции С. связаны с переходными периодами жизни человека: рождением, вступлением в брак и смертью. На С. лежала задача «вочеловечивания» новорожденного с помощью таинства крещения, после

которого тот из «иномирного» существа превращался в полноценного человека и члена социума; С. венчал новобрачных, придавая их браку законный статус; он отпевал умершего, провожая его на «тот свет», при этом от правильности и полноты действий С. во время погребения зависел благополучный переход души в потусторонний мир. С. влиял на правильное и благополучное развитие общего «сценария» жизни общины, способствовал устранению патологий в природной и социальной сфере: он совершал молебны о даровании хорошей погоды, урожая, приплода скота, здоровья, о рождении детей, о предотвращении и прекращении социальных и природных бедствий (войн, голода, эпидемий, заморозков, ливней, вредителей урожая) и т. д.

С. обладал особой духовной властью и тайными знаниями, что объясняет его близость, с точки зрения народной традиции, к категории «з наящ и х» людей, владеющих особой магической силой. На С. часто переходили функции, традиционно принадлежащие колдуну, особенно в обрядах, связанных с переходными состояниями. Ему приписывалась способность снимать порчу, обезвреживать заломы, опознавать нечистую силу, определять дату смерти. В случае трудных родов С. просили открыть царские врата, веря, что это откроет родовые пути роженницы.

Обязательным считалось присутствие С. во всех ритуалах, связанных с началом и завершением какого-либо дела, строительством дома, новосельем, засевом, окончанием жатвы и т. д. С. читал молитву над землей, выбранной для строительства дома (босн., гердеговн.); освящал дом при новоселье (серб.); засеивал поле семенами, собранными у лучших хозяев села (з.-рус.). См. **Начало—конец**.

Участие С. в обходах полей и села с молебном и крестным ходом, во время которых С. освящал и благословлял пространство, было призвано смоделировать благополучие в данной сфере. Для урожая обходы полей со С. совершались обычно в период от Пасхи до Троицы. Обходы села со С. совершались в случае эпидемии, мора скота, засухи, для предотвращения бурн и т. д. См. **Обходные обряды**.

В ряде случаев на С. переносились дохристианские функции жреца, призванного влиять на атмосферные явления, плодородие земли и урожай. В с.-вост. России во время

сева после молебна в поле одна из женщин, поцеловав крест, хватала С. поперек и перебрасывала через себя три раза, после чего остальные катали его по ниве. Во время пасхального хождения в жито, на Юрьев день, в Вознесение, на Преображение или в день первого выгона скота по окончании молебна прихожане просили С. или дьячка поваляться по земле, чтобы снопы были тяжелыми, а посевы тучными. Если молебен проходил в селе, С. прямо в облачении катали около церкви или посреди села. Если С. отказывался это сделать добровольно, его катали насильно. Чтобы лен хорошо уродился, на Пасхальной неделе женщины катали С. в облачении после церковной службы по земле, приговаривая: «Каков попок, таков и ленок». В некоторых местах вост. Славии практиковалось обливание С. водой или купание его в водоеме во время засухи с целью вызывания дождя. В некоторых местах Полесья во время эпидемии совершали символическое погребение С.: вырывали могилу и стаскивали туда С., чтобы люди перестали умирать.

В народной медицине функции С. могли сблизжаться с функциями знахаря. У македонцев, если человек долго и тяжело болел, родственники собирали троих, семерых или девятых С., которые читали молитвы над мукой, из которой затем пекли хлебцы и раздавали соседям и родственникам. У болгар в случае появления заразных болезней женщины вели С. на перекресток, чтобы он там осветил масло, которое использовалось как оберег от болезней. В Полесье для излечения падучей шли к С., который отчитывал больного молитвами.

Благодать, которой наделен С. в силу своего положения, обуславливает одну из его основных функций — бороться с нечистой силой и противостоять ей, а также «заклинать» опасные для людей явления. Согласно полесской быличке, на девушку наслали чертей за то, что она отказала сватам, — ее смогли отчитать молитвами двенадцать священников. Согласно другой быличке, нечистая сила, которая находилась в буре, не смогла унести мертвого колдуна, когда его везли на кладбище, потому что в похоронной процессии был С. Он мог освятить и «заклясть» молитвами реку, в которой тонуло много людей и скота; при пожаре от молнии он обходил горящее здание с крестом и поливал в три угла кислым молоком; если в доме поселилась ки-

кимора, его посещает черт или ходячий покойник, звали С., чтобы он с помощью освящения жилища изгнал нечистую силу. В полесской быличке черти хотели украсть сына у женщины, знавшейся с нечистой силой. По совету С. она накрыла сына пасхальной скатертью, и буря, поднятая чертями, разрушив весь дом, не смогла повредить ребенку. В другой быличке младший сын колдуна вынужден в течение трех ночей сторожить могилу отца, чтобы нечистая сила не смогла унести его тело. Он справляется с трудной задачей, получив от С. освященный мак, свечу и Евангелие и объяснение, как пользоваться этими предметами.

В функции С. входила регламентация бытового и обрядового поведения паствы. У поляков ксендз поддерживал народные обычаи осуждения неженатой молодежи: в Пепельную среду в костеле он бил парней и девушек мешочком с пеплом и с каждым ударом спрашивал: «Почему ты не женился?» (Wista 1895/9:83). В Полесье в случае засухи С. приказывал разбивать палкой висящие на изгороди горшки, т. к. они, согласно поверьям, «закрывают дождь».

Иногда считалось, что природные явления зависят от ритуальных действий С. В Полесье полагали, что кукушка начинает куковать после того, как на Пасхальной всенощной С. «поклочет Христа», т. е. произнесет пасхальное приветствие. Там же считали, что змеи уходят в землю на Воздвижение после того, как С. во время службы нагнется в церкви. В этот же день солнце «воздвигается», т. е. «играет» на небе, когда С. идет в церковь. На Крещение после освящения воды в иордани С. стрелял из ружья — после этого волки разбежались и переставали ходить стаями.

Действия С. могли маркировать начало и завершение календарных обрядов. На следующий день после Крещения и окончания святок С. «выгонял коляду» — ходил по домам и окроплял их святой водой (полес.). В понедельник после Русальной недели (т. е. в первый день Петрова поста) С. обходил поля с крестным ходом, при этом считалось, что он «провождает русалок» (ПА, волын., Забужье).

Жертва священнику первой пищи связана с символикой первого плода: первое надоенное весной у овец молоко отдавали ксендзу, чтобы летом был хороший выпас (пол., Бескиды); гуцулы относили С. продукты из первого весеннего молока, чтобы медведь не причинил ущерб в хозяйстве. У русских

принято было отдавать С. первый сот меда, вырезанный в этот день. Чтобы рыбная ловля была успешной, сеть закидывали «на счастье ксендза», потом ксендзу привозили рыбы из этого улова (з.-бел.). См. **Первый—последний**.

Священнику также жертвовалась ритуальная еда: он получал свою долю пасхальной пищи после ее освящения, в том числе пасхальные **яйца**; он получал яйца и при обходе им могил в Фомино воскресенье; на поминки в сороковой день после смерти в церковь приносили хлеб, из которого С. вырезал и оставлял себе середину — из остального делали поминальное блюдо «сыту» (полес.). Ему отдавали хлеб, который при похоронах несли на крышке гроба, а также полотенце, которым был обвязан крест. Ему же предназначалось яйцо, через которое переступала корова во время первого выгона скота (полес.), а также хлеб, который в течение всех святок лежал на сене в красном углу. С. получал кусок «рыбника» — пирога, который пекли в день св. Параскевы и освящали после литургии (болг.). Яйца, снесенные курицей на Тодоровой неделе, старались не есть — их отдавали С., который продавал их (болг.).

Сакральная сила С. переносилась на его облачение (особенно значимым был пояс), надевавшееся продуцирующими, целительными и охранительными свойствами. Для излечения головной боли надевали **шапку** С., в которой он отпевал покойника, произнося при этом: «Як шапачка Хрыстова нямая, так шоб шум занямеv у галаве» (ПА, гомел., Присно). Во время пасхальной заутрени, когда С. провозглашал «Христос воскресе!», его старались схватить за полу одежды и провести ею по голове, чтобы она не болела; на Пасху также старались дотронуться до ризы С., чтобы не болели глаза, а пчеловоды тогда же вытягивали нитку из ризы С., чтобы пчелы хорошо плодились. Нитку из облачения С. клали в фундамент при закладке дома наряду с другими предметами-оберегами (полес.). В Полесье широко распространено представление о том, что ризы С. — источник магической силы для **ведьм**, которые поэтому на Пасхальную всенощную стараются прикоснуться к облачению С. или оторвать от него кусок, чтобы в течение года обладать колдовскими возможностями. Верили, что если ведьме не удастся это сделать, она на год утратит способность к оборотничеству и вообще не смо-

жет вредить людям. Во время пасхального крестного хода ведьма падала в ноги С. — на кого она в этот момент подумает, тому будет плохо (полес.). Магической силой обладали и предметы, принадлежавшие С., в частности, на святках девушки гадали с житом, украденным у С., — насыпали зерна на колоду и ждали, какая птица прилетит клевать (рус.). У болгар в Траово в ночь на Юрьев день подростки крали у С. черную овечью шкуру и обходили с ней земли села, после этого они могли считаться парнями. См. **Кража**.

Дом С. воспринимался как маргинальный locus, поэтому туда (как и на дороге, перекресток, границу и т. д.) подбрасывалось то, что подлежало ритуальному изгнанию или уничтожению. Для избавления от тараканов их подбрасывали С. В Полесье, чтобы не было блох, выметали мусор и подкидывали его под порог дома С. до восхода солнца.

По поверьям, **встреча** с лицом духовного звания отбирает удачу в предпрятии, сулит несчастье в пути, служит плохим предзнаменованием. Чтобы избежать неудачи, рыбаки держали себя за пуговицу, пока С. не пройдет мимо (с.-рус.); мужчины в этом случае через одежду прикасались к своим гониталиям (рус.).

С., увиденный во сне, означает смерть (болг.), кражу, ссору (пол.), несчастье (укр., пол. луж.), черта (макед.), волка (бел., укр.).

С. был одним из **персонажей ряжения**, одежда которого имитировала головной убор и облачение С. (красный колпак, рогожа, фартук, женская юбка и пр.), а старый горшок с углями, смолой, ветошью, куринным пометом и т. п. изображал кадило. В конце полесской свадьбы разыгрывался обряд венчания родителей жениха, ряженных в свадебные одежды. «Поп» исповедывал «молодую», задавая ей непристойные вопросы, а затем обводил «молодых» вокруг ступы, в то время как «певчие» пели похабные песни (см. **Конец свадьбы**). На Рус. Севере «священник» ходил на святках по домам вместе с девушками, изображавшими певчих. В Полесье во время засухи, чтобы вызвать дождь, женщины устраивали «похороны жабы», которую везли в лапте, имитируя похоронную процессию и погребение. Одна из женщин играла роль попа — она шла с бутылкой, изображавшей кадило, и пела «Аллилуя». В обряде «похороны мух», приуроченном к **Семенову дню**, одна из женщин, изображая С., надевала

рогожу вместо ризы, кадила горшком со смолой и кричала «Аллилуйя!» (ю.-рус.). У болгар в обряде «мышьяная свадьба», призванном изгнать мышей за пределы села, «священник» — одна из масок ряженых. У зап. славян «ксендз» — ритуальная роль в обрядах уничтожения хищных птиц (вороны, коршуна). В кашубском обряде «казнь коршуна», совершавшемся на Иванов день, «пастор» или «ксендз» провозглашал обвинение коршуну, а «палач» отрубал птице голову.

В восточнославянских быличках рассказывается о церковной (часто пасхальной) службе, которую правит умерший С., ранее служивший в этой церкви, для покойников этого села. Человек, случайно оказавшийся свидетелем такой службы, не может разобрать ни одного слова из молитвы, которую читает С., а лица присутствующих мертвецов перепачканы землей.

При отсутствии С. его функции могла выполнять старая «знающая» женщина, вышедшая из производительного возраста и обладавшая сексуальной чистотой. В России при рождении слабого ребенка, который мог не дожить до крещения, обряд крещения совершала повитуха или старшая женщина в семье. В Полесье, если умирал некрещеный ребенок, его уже после смерти крестила старая женщина. У болгар поминальную трапезу могла освятить сама повариха, если она уже не могла рожать детей; освятить рыбный пирог и калачи в день св. Параскевы могла самая старая женщина в семье (болг.).

Будучи приглашенным в дом, С. сидел на самом почетном месте за столом, у вост. славян — в красном углу, у болгар — на том месте за столом, которое называлось «щит» или «чело» и предназначалось для наиболее почетных гостей.

О маркированности статуса С. в обществе свидетельствовало и оформление его смерти, отличавшееся от обычного погребения тем, что его тело омывали елеем. С. обычно хоронили в границах церковного двора. У болгар расстриженных С. и монахов, а также тех, кто добровольно сложил с себя священнические обеты, хоронили как «нечистых» покойников вне кладбища.

Лит.: А.-мов. Народное поверье о священнической тростри // Руководство для сельских пастырей. 1884/21:135—137; Белобородова И. Н. Священник и колдун в русской культурной тра-

диции: соотносительный статус и функции // III Конгресс этнографов и антропологов России. М., 1999; Зеленин Д. К. Восточнославянские земледельческие обряды — катанье и кувырканье по земле // Этнографическое обозрение. С. В. Православный приход в России в XIX в. // Православная вера и традиции благочестия у русских в XVIII—XX вв. М., 2002; Мелехова Г. Н. Духовенство и его роль в жизни населения Каргополья (XIX — первая треть XX в.) // Там же: Агап. МОСК: 213, 277—278, 409, 411—413, 435—426, 436, 442, 477; Гура СЖ: 113, 157, 429, 550; ЖС 1899/2: 192; МБ: 586—591; Левк. СО: 32—33, 48, 110, 162, 180, 216; ПА; Щелан. КД: 156—157; БНМ: 369—371; Марин. ИП 2: 95, 528—530, 538, 544, 574, 613, 716; Странджа: 302; Тѣп. ЭВР: 85, 96, 109, 147, 177, 185—187, 207, 241; Раден. НБС: 127, 193, 206; Lech. OZP: 130.

Е. Е. Левкиевская

СГЛАЗ, уроки — вредоносное магическое воздействие на человека, его хозяйство, работу и скот посредством взгляда, слов похвалы, злых, завистливых мыслей и намерений. Результатом С. являются болезни, разлад в семейных отношениях, бесплодие людей и скота, неурожай, неудачи в делах, расстройство хозяйства, в тяжелых случаях — смерть людей и падеж скота. В отличие от порчи, вредоносный результат которой достигается с помощью разных форм контактной магии, С. осуществляется исключительно нематериальными способами воздействия и не обязательно злонамеренно.

У всех славян С. осмыслялся, прежде всего, как воздействие через слово, о чем свидетельствуют названия С. с корнем *рек-/реч-/рок-* 'говорить': рус. *уро́к, уро́ки*, укр. *уро́ки, уро́чища*, бел. *уро́ки, суро́цы*, серб. *урок, урук*, *урочак, рок*, болг. *уро́ки, уро́ци, зоро́ци, зарек*, макед. *урок, зарек*, словен. *uroki, virok, urak*, пол. *urok*, чеш. *urok*; ср. также названия самого действия: рус. *урекать, урочить*, полес. *зурочить, зрочить, поврочить*; укр. *наврочити, зурочити*, пол. *urzec*. Лексемы с корнями *рок-/рек-*, *глаз-* описывают как людей, способных сглазнить (ср. полес. *урочливы*, укр. *урекливий, урочний, врочливи*, пол. *urokliwy, urocziwy*), так и подверженных сглазу: *глазливый* (рус.), *урочливы* (укр., бел.). Ср. лексемы с той же семантикой, но с другими корнями: бел. *риманты*; укр. *примайка*, болг.

омайване 'болезнь, полученная от глаза', с.-рус. оговорить 'сглазить'.

Другой круг названий представляет С. как воздействие взгляда, зрения (см. Глаза): рус. *сглаз* (ср. соответствующий глагол *сглазить*), *призор*, полес. *подив, падиѣ*, старопол. *zaziotu*, серб. *zavor, javidost*, болг. *поглядища, очи*. Со зрением косвенно связаны южнославянские названия С. с корнем *чуд-*: серб. *чуди, почудишите*, болг. *почуди, почудица*, макед. *почудишите*. С. может также трактоваться как результат воздействия мысли, думы: *подуманэ* (ПА, киев., Копачи), *падумы* (ПА, гомел., Присно), *подуми* (полес.), ср. рус. глагол *одумать* 'сглазить' («Одумать и целовека могут, и корову», Крип.РНМП 2:134). Для названия С. часто используют описательные формулы: «Як жинка подумае зло» (ПА, житомир., Курчица); «Человек идет с нехарошим словом» (ПА, гомел., Присно); «С глаза плохого взглянут на тебя» (АА, архангел., Тихманьга).

Способность влиять на человека и его мир взглядом, мыслью, словом приравнены в народной культуре к физическому воздействию, ср.: *зробити 'сглазить'*; *падрабила, изделала* (ПА, гомел.); *прироблять* (ПА, гомел.); *зъедала очами* (ПА, житомир.); ср. также *одробить* (полес.), *odczyńić* (пол.) 'вылечить от глаза'. О причине болезни от С. говорят: *уроки пристали* (полес.), *подумы нападуць* (ПА, брест., Спорово); *глаз действует* (АА, архангел.). Ср. украинские и белорусские названия болезней, полученных в результате С.: *пристрек* (т. е. болезнь, полученная в результате встречи, от укр. *стрекатися* 'встречаться').

Способность причинять вред с помощью С. приписывается людям, у которых: рус. *злой глаз*, бел. *дурны глаз*, *пагани очи*, укр. *зли. позани очи*, пол. *złe, niedobre, lice, brzydkie oczy*, болг. *лош поглед, лоши, зли, силни, остри, змийски, омайни очи*, серб. *зле очи*, полес. *чортовы глаза*; это *злые* люди, *вредные на глаз* (ПА, ровен., Боровое), *дуже позани на зір* (укр.). «Злым» глазом обладают люди, наделенные от рождения или в результате неправильных действий матери и повитухи «удвоенной» энергией (см. Два); родившиеся с двумя рядами зубов (полес.), те, кому при рождении дважды завязали пупок (полес.), а чаще всего те, кого мать, уже отняв от груди, через некоторое время снова начала кормить грудью

(о.-слав.), — такой ребенок у болгар называется *повторено, повторче* или *повторок* (БМ:269; БНМ:315). Он является источником несчастий, а поэтому не может исполнять ритуальные роли — быть *полазником, лазаркой, сурвакарем, сватом* и т. п.

Часто считали, что сам человек не повинен в своей способности причинять вред глазом, он получает ее неволью, по стечению обстоятельств. К таковым относились: рожденные вне брака (болг.), *сѣботници* — рожденные в *субботу*, особенно масленичную и приходящуюся на святки (болг.), рожденные в «злую» минуту или наделенные таким качеством при рождении двенадцатью ангелами-судьями, определяющими человеческую судьбу (з.-укр. *гуцул*, ср. *Судженницы*), родившиеся под определенной планетой, зачатые в праздники или во время месячных. Сглазить могли также вдовы, старые бабы (болг., пол.), нищие (ю.-слав.), люди с физическими патологиями (горбатые, хромые, женщины, у которых над верхней губой растут волосы — болг., серб.), менструирующие женщины (ю.-слав.), люди, несколько раз состоявшие в браке (с.-рус.), а также люди со светлыми (обычно зелеными или голубыми) глазами (болг.) или с черными, блестящими, глубоко посаженными (рус.), те, у кого белки глаз перекрещены жилками (пол.), а также люди, носящие очки (пол.). Способность к С. приписывалась «знающим» людям, особенно *ведьмам, колдунам*, а также этническим и социальным чужакам (*цыганам, священникам* — ю.-слав.). На Рус. Севере полагали, что ребенка может сглазить человек «не по крови» (т. е. если на светлого ребенка посмотрит смуглый человек, с черными волосами). «Злой» глаз приписывался некоторым хтоническим животным — полагали, что змея (болг., серб.), саламандра, лягушка, жаба (серб., пол.), заяц, кошка, ворон, сова, кукушка (серб.), собака (пол.) обладают такой силой взгляда, что могут сглазить человека. Способность к С. приписывалась и некоторым демонам: вампирам, водяным, мамунам (пол.). Иногда полагали, что существует особый «злой час», когда можно сглазить по неосторожности (в.-слав.), а также что можно сглазить кого-либо (особенно ребенка или молодяк скота) и не имея злых намерений — просто полюбовавшись на него или же его похвалив. Поляки полагали, что способность сглазить в течение дня получает тот, кто, встав утром с постели, не умылся.

Наиболее подвержены влиянию С. люди, находящиеся в «переходном» состоянии: дети, особенно новорожденные до крещения (т. к. у них еще нет своего ангела-хранителя) или до момента прорезывания зубов, беременные женщины и роженицы, молодые люди, молодожены и все, у кого, как говорят болгары, «слаби очи», «слаб ангел», «слаба звезда» (БНМ:414), а также молодые животные и скот после отела (особенно первотелки), растения в период цветения и созревания, пчелы, особенно в период роения; любая значимая работа в процессе ее выполнения — тканье полотна, сбивание масла, приготовление теста, пахота, сев, выгон скота, охота (см. **Охотник**), рыбалка и т. п., а также орудия труда (ткацкий станок, хлебная дежа, рыболовные и охотничьи снасти, ружье и пр.).

Негативные результаты воздействия С. выражаются по-разному, чаще всего в виде внезапно начинающихся болезней у человека и скота, а в тяжелых случаях С. кончается смертью. Человек, которого сглазнили, начинает бледнеть, худеть, сохнуть; он жалуется на головную боль, головокружение, потерю сознания, слабость, ломоту во всем теле, тошноту, отвращение к пище и т. п. Полагали, что под воздействием С. человек может сломать руку или ногу, у него могут развиваться внутренние заболевания (например, грыжа) и пр. Дети, подвергшиеся сглазу, становятся вялыми или беспокойными, постоянно плачут, не спят по ночам (см. **Ночницы**), зевают (ср. рус. название С. — *озев* и глагол *озевать* 'сглазить во время зевания'); молодожены из-за С. страдают бесплодием, половым бессилием; у скота пропадает молоко и гибнет приплод; пчелы умирают, растения вянут, засыхают или не дают плодов; работа перестает «спориться» — во время тканья рвутся нитки или на полотно уходит больше пряжи, чем обычно; масло в маслобойке не сбивается; хлеб, замешенный в такой деже, не поднимается; у охотника или рыболова, повстречавших человека со «злым» глазом, не будет удачи в охоте или рыбалке (ружье будет давать осечку, снасти — запутываться) и пр.

Считалось, что наиболее велика опасность получить С. в многолюдных местах, во время различных общественных собраний, на улице, ярмарке, свадьбе, посиделках, в дороге (ср. з.-рус. название всех болезней, полученных в пути, — *встрешные*), а также в результате прихода в дом постороннего.

В народной медицине существуют разнообразные методы лечения С. Чтобы вылечить С., часто прибегали к помощи **знахаря** или **колдуна**. Прежде чем приступить к лечению, старались выяснить, действительно ли болезнь произошла от С. и кто именно является виновником. Для этого «гасили угли» — в сосуд с водой бросали три, семь или девять горячих угольков — если они шипели при соприкосновении с водой (рус.) или хотя бы один из них тонул (болг., серб., укр. Карпаты, Полесье), значит, человека «сглазнили»; знахарка на польских Карпатах вместе с тремя угольками кидала в воду и три крошки хлеба, предварительно троекратно прочитав молитву («*Ojcze Nasz*», «*Zdrowiaś Magio*») без слова «Аминь» — если угольки и крошки хлеба тонули, значит, человек заболел от С. При этом если тонул один уголек, то сглазил мужчина, а если все три — то женщина (согласно другой версии, если тонули угольки — сглазил мужчина, если хлеб — женщина). В другом случае, опуская в воду по угольку, загадывали имя конкретного человека: какой из угольков потонет, тот человек — виновник С., если потонут все угольки, значит, вылечить С. будет трудно (болг.); опуская угольки в воду, первые два загадывали на Бога и Богородицу — если один из них тонул, значит, болезнь происходит не от С., а от другой причины (болг.). Знахарка подносила к пламени свечи девять последовательно нанизанных на иглу зерен гвоздики (пряности), загадывая на каждое из них имена близких больного, — чье гвоздичное зерно издаст наиболее сильный треск, тот является виновником С. (болг.). На палку надевали сито и быстро его вертели, произнося имена подозреваемых в С. — при чем имени сито падало, тот и являлся виновником С. (пол.). Знахарка сворачивала в круг **нитку** из одежды больного и опускала в миску с водой. Если нитка начинала вертеться на поверхности воды, это означало, что у больного сильный С. (болг.). Чтобы определить, сможет ли больной выздороветь от С., также «гасили угольки»: если они падали на дно, человек умрет, если всплывали на поверхность — выздоровеет (рус.); в другом случае у больного над головой разбивали **яйцо** и выливали содержимое в сосуд с водой — если зародыш яйца оказывался у поверхности воды, больной выздоровеет, если плавал посередине — он будет долго болеть, а если оказывался на дне — умрет (болг.). Больного погружали в воду

вместе с букетом цветов — если букет оставался плавать на поверхности, больной выздоравливает, если тонул — умрет (болг.).

При лечении от С. наиболее часто использовались магические приемы с семантикой *очищения* (см. **Очистительные обряды**) — умывание больного (см. **Мытье, умывание**), обмывание, окропление, обтирание фартуком, рукавом, мужскими исподними штанами, изнаночной стороной подола женской рубахи, на который предварительно три раза плюнули, и др., **окуривание** больного человека или животного освященными травами, пасхальными пальмами, дымом от волос и фрагментов одежды виновника С. У вост. и юж. славян для лечения и определения С. часто использовали т. н. *исначатую воду* (принесенную молча из колодца или реки рано утром, когда до этого еще никто не набирал воды) или воду, взятую с трех родников (рус., полес.), воду, в которой мыли ложки (с.-рус.), а также святую воду (в.-слав.). С водой, предназначенной для лечения С., производили различные магические действия, призванные сообщить ей лечебные качества: ставили в передний угол (рус.), крестили, «наговаривали» (т. е. читали над ней молитвы или заговоры, о.-слав.), сливали через решето (полес.), трижды сливали через скобу — т. е. воду трижды лили через дверную ручку (дверное кольцо) в подставленный сосуд, или сливали с трех ложек (поочередно черпали каждой ложкой и выливали обратно в сосуд) (рус.), сливали со стрехи — воду выплескивали на соломенную крышу, а стекающие со стрехи капли собирали в сосуд (пол.), бросали в нее щепотку соли, золу, угли, лечебные травы, куриные перья и др.

Среди способов излечения С. применялось символическое *перерождение* заболевшего, особенно ребенка — мать клала его на пороге дома, трижды переступала через него и произносила: «Чем мать родила, тем и исцелила» (рус.).

В лечебной практике широко известны приемы, направленные на символическое *уничтожение* самой болезни или виновника С., а также причинение ему вреда, прежде всего — его ослепление. Для этого в огонь бросали яйцо, написав на нем некую ритуальную формулу, полагая, что у того, кто сглазил скотину или человека, лопнет глаз (болг., Охрид). Для уничтожения С. на больном разрывали рубаху, закапывали ее в подполе и в это место забивали клин (с.-рус.).

Одним из основных способов лечения С. являются **заговоры**, которые *знахарь* произносил над больным или наговаривал на питье или еду, предназначенные для больного. С помощью заговоров старались изгнать болезнь из человека или скотины, а также уничтожить или обезвредить виновника заболевания. В восточно- и западнославянских заговорах С. изгоняется последовательно из всех частей тела и отсылается за пределы человеческого пространства (где ветер не веет, солнце не греет, дар Божий не родит), от того, кто его наслал, или на сторонний объект («Да идытэ эты уроки / На собаки, / На коты, / На сорокы» — волын., ПЗ:141). Чтение заговоров обычно сопровождалось ритуальными действиями, призванными очистить больного от С. (обтирали его лицо рукой, рукавом, фартуком, куриным пером; обмывали лежащего больного веником), уничтожить предмет, символизирующий болезнь, или изгнать болезнь за пределы «своего» пространства.

Для защиты от С. и порчи применяли разнообразные **обереги**. Среди них выделяются защитные средства (предметы, приговоры, заговоры), призванные сделать человека или животное неуязвимым для С. Сюда относятся специально изготовленные **амулеты**, которые носили на шею вместе с нательным крестом (т. н. ладанки), зашивали в одежду, вывешивали над колыбелью ребенка или клали ему под подушку, привязывали на шею, на хвост или рога скоту.

К числу оберегов от С. относятся приемы, призванные «закрыть» охраняемый объект от «злого» глаза, а также *скрыть* от чужих любую информацию о нем. Ср. запрет показывать новорожденного ребенка чужим людям в первые месяцы его жизни, сообщать его пол (у юж. славян о мальчике говорили, что родилась девочка, и наоборот), называть его крестное имя. Боязнь сглаза вызван запрет сообщать чужим (а часто и считать самому хозяину) количество домашней птицы, овец в стаде, ульев на пасеке и др., а если требовалось посчитать, то прибегали к т. н. отрицательному счету: «не один, не два, не три» (в.-слав., ю.-слав.). Сюда же относится обычай скрывать от посторонних отелившуюся корову, ожеребившуюся кобылу и их приплод, а у юж. славян — шелковичных червей; закрывать лицо новорожденной, закрывать занавеской ту часть дома, где находится роженница;

лужицкий и сербский обычай закрывать покрывалом купленную корову; восточнославянское предписание закрывать молоко, если его надо нести по улице, и т. п. В качестве оберега от глаза в ряде случаев практиковался ритуальный **обман** — чтобы не глазили работу, которой занимается хозяйка, на вопрос «Что ты делаешь?» она отвечала: «Садим бели лук!» [Сажаю чеснок] или «Кувам камень!» [Варю камень] (сербы мусульмане. Бор.ЗО:109).

Часть оберегов от С. была направлена на то, чтобы отвратить «злой» глаз, отвлечь его от оберегаемого объекта и символически «перевести» его на другой предмет, в частности, на различного рода странности, на яркие, выделяющиеся предметы. Ср. обычай вешать красные лоскутки, необычные предметы, класть камень, железо, молот рядом с охраняемым объектом, чтобы злой глаз «ударил» по этим предметам, а не по охраняемому объекту. Для этой цели русские вывешивали во дворе старые лапти; сербы привязывали к хвосту коровы старый кожаный лапоть, красные или разноцветные нитки, на украинских Карпатах для «отвода» С. в грядки на огороде втыкали старые лопаты, подковы и др., «абы задылювалось из на капусту чи чеснок, а на цэ» [чтобы заглядывались не на капусту или чеснок, а на это] (КА, ивано-франков., Головы); в Полесье для этой же цели втыкали в грядку старый веник. Чучело в поле, огороде, винограднике и т.п. часто ставили не только как отгонное средство против птиц, но и как предмет, на который «отводился» от посевов «злой» глаз. См. Пугало. У юж. славян по углам крыш домов устанавливали небольшие «рожки», в которые, как верили, «ударяет» «злой» глаз (Прилеп).

Человек со «злым» глазом, входя в чужой дом, чтобы никого не глазить, должен был прежде всего посмотреть на потолок (пол. краков., укр. Покутье) или себе на ногти (полес.).

В качестве оберегов от С. использовались нечистоты (кал, моча, навоз, плевок, женские месячные выделения, помои, мусор, сажа, уголь), чтобы сделать человека или животное отталкивающим, непривлекательным для С. У вост. славян широко распространенным жестом, оберегающим от С., был **кукиш**, у юж. славян и на украинских Карпатах для этой цели трижды измеряли лицо ребенка крест-накрест большим пальцем и мизинцем широко раскрытой ладони. Отгонные жесты часто сопровож-

дались охранительными формулами типа: «Соль тебе в очи, головня в зубы», «На пса урок» (в.-слав.), «На пса уроки, на kota помисл!» (укр.), «Уроки на сороки!» (укр.); «Камен ти у уста!», «Со и бели лук ти у очи!», «Да није урок!», «Не буди урока!» (серб., хорв.) и под.

Ряд оберегов призван был наделить человека или животное такими качествами, которые делали бы его нечувствительным к С. Если мать собиралась с ребенком в какое-либо многолюдное место, она подносила его к очагу и говорила: «Ако се оцак урече, и моје се дете урекло!» [Если глазят очаг, то и моего ребенка глазят] (Миц.ЖСС:296). Надев первый раз новую рубашку, пропускали сквозь пазуху нож, обожженный в огне, и горящий уголь, полагая, что человека в такой рубашке никто не может глазить (пол.).

Защитными свойствами наделялись также зад и **гениталии** человека. Поэтому, чтобы уберечься от С., выходя из дому, предписывалось подержаться за свой зад или гениталии (в.-слав., з.-слав.), а потом этой рукой провести себя или ребенка по лицу и произнести фразу типа: «Як гузэца неўрочлыва, так и ты неўрочлыў» (КА, ивано-франков., Головы) или «Как ты [задница] у меня неглазливая, такая бы и я неглазливая была» (рус., Поп.РНБМ:188).

Лит.: Гоев А. Урочасването. Българска народна магия. Габрово, 1992; Бор.ЗО; Потушняк Ф. «Зле очи» и «уроки» в народном верованю // Литературна недела Подкарпатского общества наук. Ужгород, 1941/3; Раденкович Л. Дурной глаз в народных представлениях славян // ЖС 1995/3:33–35; Тановић С. Урок — урочовајне (из околине Ђевђелије) // ГЕМБ 1934/9:31–45; Чајкановић В. Имена од урока // Чајк.МРС: 37–70; Шишков С. За уроците // СбНУ 1891/4; Barthele de Weydenthal M. Uroczne oczu. Lwów, 1922; Левк.СО:109–111, 123–125, 132–134, 174–177, 180–183, 219–221; ПЗ:134–169, 446–458, 629–642; Ефим.СМЗ: 25–28; Зам.:257–296; Кацва ДР:101–120; Тор.РНМ:236–237, 323–331; Хоб.ГМ:171–172; Шух.Г 1:196, 210; 5:218–219; Щепан.КД:164–167; БМ:382; БНМ:414–417; ГЕМБ 1934/9:1–29; МФ 1987/39–40:106; Раден.НББ:328–351; Раден.НБЈС:33–61; СбНУ 1935/40:412–413; СЕЗб 1925/32:341; 1931/48:312; ZNZO 1964/42:426–428; Ваг.КУУ:256–259; Bieg.LLP: 60, 224–244; Kot.FL:85–87; Kot.ZP:185–186;

194–199; LL 1962/1–2:71–72; Lud 1907/13/1:300; Msd.LMS:348–362; Tyl.MLK:68–70; Wisla 1887/1:267; ZWAK 1885/9:48.

Е. Е. Левкиевская

СГОВОР СВАДЕБНЫЙ — начальный, вступительный этап свадебного обряда, в результате которого достигается окончательная договоренность сторон о браке. Включает в себя следующие церемонии: **сватовство**, **смотрины** (осмотр дома, имущества и хозяйства жениха, невесты и самой невесты) и **обручение**. Некоторые входящие в С.с. церемонии могут осуществляться в несколько приемов и распадаться на отдельные части (сватовство предварительное и официальное, смотрины имущества и смотрины невесты, предварительное и окончательное обручение) либо объединяться друг с другом (например, сватовство со смотринами), а отдельные обряды повторяться и выделяться в самостоятельные (например, рукобитье, совместная выпивка, обмен подарками, родительское благословление и молитва, с помощью которых закреплялся договор сторон). В процессе С.с. устанавливались новые социально-родственные связи между участниками обряда: родители девушки и парня становились **сватами** друг по отношению к другу, а сами **невеста** и **жених** получали особые обрядовые наименования и некоторые внешние отличительные признаки (специальный головной убор у невесты, **квитка**, обручальное **кольцо**). С.с. отделялся от собственно свадьбы периодом подготовки к этой главной свадебной церемонии (иногда продолжительным), во время которого происходило церковное оглашение помолвки (словац. *ohlášky, zaviazka*, пол. *zarowiedzi, wypominki*, н.-луж. *zarowedanje* и др.), обход с приглашением гостей на свадьбу, девушки помогали невесте шить приданое, жених проводывал невесту, привозил или посылал ей подарки или гостинцы. В этот период действовали также предписания и запреты, касающиеся в основном невесты (например, запрет на участие ее в молодежных вечеринках и танцах, на посещение ее женихом).

Лит.: см. в ст. **Свадебный обряд**.

А. В. Гура

СЕВ — наряду с **пахотой** начальный этап полевых работ, насыщенный ритуально-магическими действиями. Подобно первому выго-ну скота на пастбище, Новому году, зачину свадьбы и другим обрядам, соотносимым с ситуацией начала С., определял успех всего земледельческого цикла и будущий урожай.

Время С. различалось в разных славянских традициях. У русских, в зависимости от климатических условий, начало С. яровых хлебов приходилось на период от *Егорьева дня до Николы веснего* (ср. «Егорий придет — соха в поле пойдет»; «До Николы посеи — хлеба будет»; «До Николы дня первый сев»). Нижней границей начала С. ярового хлеба при ранней весне считались день *Иоанна Богослова* (18 или 21.V) либо св. *Федора и Вита* (16.V/29.V): «На Вита сей: кто сеет после Вита, плохо будет жито» (РП:183).

При ранней весне и поздней Пасхе земля могла быть готовой к С. уже на Пасхальной неделе, однако русские свято чтили праздник и не работали, считая, что Господь поможет уродиться хорошим хлебом, а если не уважить праздника, то всходы погубит засуха и урожай не будет вовсе.

На Украине сеяли пшеницу в Чистый четверг, а чтобы ее не прихватила болезнь спорынья, начинали сеять в ту пору, когда не было видно дыма из хат, и засевали в той части поля, куда ветер дул на Евдокию (1/14.III).

В некоторых местах России началом масового С. считался второй день мая, посвященный памяти перенесения мощей св. Бориса и Глеба, о которых в народе говорили: «Борис и Глеб сеют хлеб». В Воронежской губ. и на Левобережной Украине отправлялись сеять на св. Руфа, считая, что «все, що посіяно і посаджено в цей день, піде рости вгору» (Вор.ЗНН 2005:203). В Ровенской обл. предпочитали сеять на св. Марка, в Закарпатье одним из последних сроков С. называли Юрьев день.

Наиболее распространенным временем для первого ритуального С. яровых ржи и пшеницы был день пророка **Иеремин** (1/14.V, *Еремей Запрягальник*). У вост. славян в этот день обязательно выезжали в поле для С., ср. рус. «На Еремея и ленивая соха в поле выезжает», укр. «Єремія, Єремія, про посіви розумій».

В южной Славии этот день считался опасным и праздновался для предупреждения града (з.-болг., в.-серб., макед.). В обл. Самоково

не сеяли, не месили хлебов, не ходили в сад и огород (болг.). Непригодным для С. у юж. славян считался и день апостола Марка (25.IV). В ю.-зап. Болгарии, ю.-вост. Сербии и Македонии в этот день не работали в поле — все посеянное и посаженное впоследствии было бы побито градом. В вост. и центр. Сербии неудачным для С. и любых работ в поле считался день, следующий за Иеремией или за Юрьевым днем, т. н. *Ранопольија*, *Поље Обранија*. В Ядаре существовало табу на работу в поле в Белый четверг на Масленой

вана» ([До Петкова дня — плуг на чердак] — с. Калипетрово, обл. Силестры).

У русских тот день недели, на который пришлось Благовещение (7.IV), считался непригодным для сельскохозяйственных работ в течение всего года: в такой день недели не пахали и не сеяли, ибо все уродится «паршивым», «червным» или не уродится вовсе. Словенцы считали, что в этот день на землю спускается небесный огонь, который засушит посеянное семя. Согласно украинским поверьям, на Благовещение «Господь благословит



Сев (Полесье). Фото Ю. Шиманчика. 1937 г.

неделе, в р-не Тимока не выходили на ниву в *Луду среду* перед Тодоровой субботой, в Неготинской краине — во вторник после Вознесения (серб.).

У юж. славян весенний С. часто совершался еще до Благовещения, осенний же С., являвшийся основным, был приурочен к Воздвиженью (14.IX/27.IX), св. Симеону (1.IX/14.IX) и мог продолжаться вплоть до Николаи зимнего (19.XII) и даже до Рождества (макед.), если позволяли погодные условия. В Полесье также считали, что «на Семена добрэ жыта засеваць» (гомел., Барбаров).

По севернорусским представлениям, отсезаться необходимо было по Николина дня, после чего С. считался невозможным, ср. вятск. «Никола в сетево нассал». Болгары старались завершить С. до дня св. Петки Параскевы (14.X/27.X): «До Петковден — ралото на та-

землю и открывает ее на сеянье» (Максим. ДМУС:466).

С. старались начать в удачный, счастливый день. У сербов таким днем считался четверг. Русские также приурочивали С. к «счастливому» дню недели: вторнику, четвергу или субботе. У болгар самым удачным днем считался понедельник, символизировавший начало, а также среда, четверг и пятница. Во вторник не выезжали в поле, считая, что все посеянное не уродится. Суббота считалась плохим днем, т. к. отмечала окончание недели. Поляки приурочивали начало С. к среде. Избегали сеять в дни поста, «сухие» и «крестовые» дни (*krzyzowce* — *Męka boża*); не сеяли и во время выпечки хлеба, чтобы зерно не пошлоло.

В сербской традиции запрещалось начинать С. в праздники и воскресные дни, избе-

гали также сеять во вторник (самый плохой день), а также в пятницу и субботу, поскольку дело, начатое в период убывания недели, приведет к упадку в хозяйстве. Гуцулы избегали сеять лен и коноплю от Пасхи до Радунницы, иначе **полотном** из него обязательно накроют гроб сеявшему. В Полесье не сеяли в Сухой четверг (перед Троицей), чтобы предотвратить засуху (Тол.ПНК:244).

Особое значение придавалось фазе луны: в Славонии сеяли на полный или растущий месяц, чтобы посеvy, подобно месяцу, росли и развивались. Начало С. в период уменьшения месяца или безлунья (хорв. *za prazna mjeseca*) привело бы к рождению «пустого» колоса (*prazno klasje*). Сербь, болгарь и русские считали, что С. на «полный месяц» сулит богатый урожай. Русские выезды в поле старались приурочить к полнолунию, избегая начинать важное дело в новолуние.

Из времени суток предпочтение отдавалось раннему утру, до восхода солнца, чтобы никто, в особенности человек с дурным глазом, не встретил сеятеля и не навредил посевам (в.- и ю.-слав.). В Горной Пчине сеять отправлялись в сумраке, после захода солнца, когда все сыты. В это время глазливый человек не сможет разглядеть лицо сеятеля. Засевальщик старался выехать в поле до рассвета, чтобы солнце застало его за работой и уродившаяся пшеница была чистой и белой, как солнце (макед.).

С посевными работами был связан ряд примет и гаданий. Если почки весной развивались сначала на вершине дерева, то полагали, что удачным будет последний С. хлебов, если в середине — то средний, если внизу — то первый. Ясное утро на Егорьев день сулило успех при раннем севе, ясный вечер — при позднем (рус.). В Самарской губ. о времени С. гадали, устраивая символические засевки. Отец и сын выходили в поле и шли навстречу друг другу к середине пашни, разбрасывая семена. Если первым приходил отец, то удачным должен был стать ранний С., если сын — поздний.

С. начинали, когда в лесу не оставалось снега, на березе «лопались» сережки, а ее лист разворачивался в «копеечку» (рус.). Примечали, когда зацветет черемуха, прилетят перелетные птицы, появятся «крылатые муравьи», закукует кукушка. В Пензенской губ. о дне удачного С. гадали под Новый год: если ночью выпадет иней, то яровые нужно сеять

именно в этот день недели. Поляки в Великую Пятницу смотрели, есть ли роса на поле; если она была, то были уверены, что надо сеять.

Запреты и предписания. Существовало строгое регламентирование поведения участников накануне или в день С. В этот день ничего не давали в долг из дома (о.-слав.), особенно огонь и спички (бел.). Болгарь в первый день сева гасили в доме огонь и зажигали его только вечером. В день С. ничего не дарили и не продавали, чтобы с отданной вещью не лишиться удачи, не отдать свой урожай (ю.- и в.-слав.), или чтобы в зерне не завелась спорынья (рус.). В Сибири считали, что от продажи зерна накануне С. хлеб «выводится», а в пшенице заводятся сорняки и она болеет головней.

Только что засеявший ниву пахарь должен был избегать встречи с другим сеятелем, отправляющимся в поле, иначе весь урожай останется на стороне последнего (в.-слав.). Если по дороге на поле встречали человека, укушенного змеей, его пропускали вперед, не переходили ему дорогу (бел.). Особенно опасной считалась встреча с женщиной. Обычай предписывал в таком случае возвратиться назад (о.-слав.).

Существовал запрет сеять одновременно новыми и старыми семенами или засеять новое поле семенами со старого (рус.). У русских запрещалось свистеть во время С., иначе зерно будет вывезено с пашни ветрами и не даст всходов.

Сеять С. должен был осуществлять мужчиной, хозяином, участие в нем женщин считалось грехом (рус.). Болгарь верили, что «сам Господь наказал мужчине сеять, поскольку женщины могут сеять только грехи». Нередко обязательным условием считалось проведение С. молодым и здоровым человеком, в активном возрасте, обладавшим социальной полноценностью и высоким личным статусом. Часто им мог стать удачливый, счастливый человек с легкой рукой (о.-слав.). В Сербии считали, что сеятель не должен быть некрасивым, сиротой или человеком с «дурным» глазом, поскольку его качества могли перейти на все посеvy в границах села. Обычно в сеятеля избирали мужчину благочестивого, семья которого считалась наиболее благополучной, дружной и успешной. Нередко в случае успеха засева право на первый С. переходило по наследству к сыновьям (рус.).

Осознание С. как священного акта лежит в основе обычая поручать его начало старику или мальчику (рус., бел.). Считалось, что успех С. и будущий урожай зависят от «невинности» его исполнителя. В ряде российских губерний участие стариков в засеве считалось предпочтительным ввиду их «чистоты» и близости к Богу. Действия такого сеятеля должны были обеспечить благополучное начало сева для всей деревни.

На почетную должность первого засевалящика в селе или семье выбирал голосованием или жребием: в один из испеченных в среду на Крестопоклонной неделе Великого поста «крестов» клали нателый крестик, монету или зерно, и сеятелем становился тот, кому достанется крестик (в.-слав.).

Нередко на роль засевалящика приглашали священника, «божьего человека». В Рязанской губ. на Пасху он служил общий молебен на краю села, после чего окроплял хлеб и зерно и символически засеивал — разбрасывал в разные стороны овес, который мужики ловили шапками и подолами, добавляя его затем к своим посевным семенам.

Сеятеля должны были соблюдать ритуальную и физическую чистоту накануне С.: не вступать в сексуальный контакт с женой, вымыться, одеться в новую или чистую праздничную одежду (о.-слав.). У русских и украинцев это могла быть рубаха, в которой сеятель принимал причастие. Делали это для того, чтобы «не было бурьяна и сорняков среди всходов пшеницы» (укр.). В Белоруссии засеивать брали того, кто родился в «сорочке» (см. «Рубашка»). Сербы считали, что все, что посеет «нечистый», недостойный человек, не принесет урожая.

Сеятелем не должен быть человек, участвовавший в этом году в похоронах. Сеять не разрешалось вовсе, пока в деревне был не захороненный покойник (рус., пол.). Крестьяне старались не засеивать одновременно с соседями, иначе у одного посеянное не взойдет.

Нельзя было сеять на полный желудок. Иногда запреты касались только отдельных видов пищи: ячницы и чеснока (серб.). Сербы избегали также в этот день есть ложкой, т. к. она напоминает клюв птицы, чтобы те не разорили посевов; курить, чтобы не сгорели всходы; носить веревку на ниву, чтобы змеи не ели зерно. Украинцы считали, что за тем, кто сквернословит и ругается на ниве перед и во время С., следом идет черт и сеет сорняки.

Качество С. лежало в основе благосостояния семьи, поэтому погрешности в севе рассматривались как дурное предзнаменование. Так, в Самарской губ., если при всходе зерна на поле обнаруживался «обсевок» (пустое пространство), говорили, что в этой семье будет покойник — умрет хозяин.

Ритуальные и магические действия совершались до и во время С. Особое значение придавалось манипуляциям с зерном, семенами, приготовленными для С. Чтобы жито родилось чистым, белым, сеятель надевал белую рубаху, в мешки с зерном или севалку клали яйца, закапывали их в землю и пр. В Герже избегали класть семена в земляные хранилища, в Леваче и Темниче в мешок с зерном не клали ничего горелого, в Лесковацкой Мораве во время С. цыган не пускали в дом, не прикасались к навозу, не пряли черную шерсть, не ставили на стол посуду с закопченным дном; македонцы избегали смотреть на посуду, стоявшую на огне, мыться из котелка, чтобы посеивы не почернели, заболел «головней». Македонцы бросали принесенную на ниву черную виноградину в сторону своего двора, чтобы «головня» отправилась туда же, оставив поле. Болгары помещали семена в чистые сосуды или стиральную корзину, а в само зерно клали горящий уголек.

Семена для С. не брали взаймы и не покупали в том доме, где в текущем году был покойник; тело умершего не должно было касаться посевов во избежание переселения души на поле (серб.).

В Московской губ. зерно на поле везли в незавязанных мешках, иначе земля «завяжется» и не будет родить. В Болгарии при отправлении в поле старшая женщина выходила первой из дома, окуривала ладаном повозку и коней и бросала горсть пшеницы вверх, чтобы жито росло высоким (обл. Силистры), или хваталась за телегу и тянула ее, «чтобы были тяжелыми колосья пшеницы» (с. Градец, обл. Видина). В Пиринском крае вокруг телеги рисовали круг леплом и горящими углями, чтобы предохранить посеивы от пожара, а перед отправляющейся повозкой выливали воду, чтобы работа шла «как по воде».

Начиная сеять, обходили полосу кругом, идя таким образом, чтобы зерна бросались не против ветра (бел.). Когда первая емкость с освященными семенами заканчивалась, посев продолжался обычным порядком (бел.). Поляки перед началом работы окропляли се-

мена освященной водой с букетиков растений, словаки — святой «трехкоролевской» (крещенской) водой; в Славонии зерна посыпали пеплом. Македонцы вначале пропускали горсть семян сквозь золотое кольцо, чтобы и зерно родилось как золото. На воловью упряжь привязывали белый платочек, «чтобы жито уродилось белым». На ниве на первой борозде оставляли букет базилика (чтобы жито родилось здоровым и зеленым), хлебец и **яйцо**, чтобы пшеница была белой и чистой (макед.).

В Полесье для засева использовали зерно из обмолоченного жатвенного венка. Болгары добавляли в семена зерна пшеницы из рождественской соломы, по которой катались под Рождество в одном направлении, чтобы так же легли колосья (с. Селановцы, обл. Оряхово); чехи и словаки — зерна пшеницы, стоявшие на праздничном столе в ночь на Рождество. Сербы втыкали в приготовленное для С. жито веточки орешника, которыми замешивали тесто для рождественского хлеба. Словаки придавливали мешки с посевным зерном комьями земли, чтобы колосья были тяжелыми. К плугу, из которого сеяли, пришивали монету и после С. отдавали ее нищему.

Сербы и болгары, кроме хлеба, часто клали в мешок с зерном, оставляли на ниве или зарывали в землю яйца или скорлупу от них. На Украине, в Подольи, для этой цели сохраняли пасхальные яйца. Русские клали такие яйца в семена или севалку, а затем съедали или закапывали на пашне. Словаки клали сырое яйцо в первую борозду. Там же оставляли растения, использованные на Рождество, и освященные ветки вербы. Болгары закапывали *китку* (см. **Квитка**) на пашне или относили ее в амбар по завершении С.

В Македонии в торбу с семенем опускали золотое или серебряное кольцо, букет **базилика**, две виноградины (белую и черную), сырое яйцо, гребень для конопли, хлебец из пшеничной муки и несколько зерен из прошлогодней жатвенной **бороды**. Болгары пропускали зерно для С. сквозь мужскую рубаху, чтобы жито хорошо уродилось.

Ритуал С. Перед началом С. особое значение придавалось молитвенному контакту с Богом и высшими силами, а также контакту с землей. Обрядовые действия имели семантику «оплодотворения» земли и передачи ей плодородной силы участников-мужчин.

На Украине ранней весной священник совершал на площади молебен с освящением

зерна, предназначенного для С. У русских и белорусов хозяин накануне С. собирал в доме всю семью, застилал стол чистой скатертью, ставил на него освященную рожь, зажигал трижды освященную (на Сретенье, в Страстной четверг или на Пасху) **свечу**. Туда же клали просфору, освященную в Благовещение, крестик, испеченный в средополье и освященный на Пасху, кусочек пасхального кулича или артоса. В западнорусских губерниях на время молитвы на божнице зажигали четверговую свечу, а в Самарской губ. перед образами насыпали горсть посевного зерна, которое затем брали с собой на поле. Все присутствовавшие сидели молча, а затем молились с земными поклонами.

Во время молитвы все окна, двери, отверстия и печная труба наглухо закрывались, чтобы благодать Божия не ушла из избы и осталась на посевных семенах (рус.). В Македонии перед выездом в поле останавливались на пороге, поворачивались лицом на восток, крестились и молили Бога об успехе начатого дела и хорошем урожае.

Начало С. также сопровождалось молитвой, в которой просили святого или Бога об обильном урожае для всех, ср. укр. «Уроди, Боже, з сівка та три мішка: мірочку попові, коробочку дякові, а ківшик півнікові. За те йому, що він пісеньку співає, хазяїна врожаєм розвеселяє» (Вор.ЭНН 2005:200); рус.: «Пошли, Господи, милость свою на всякую долю, на нищую долю, на сиротскую долю, на птиц небесных, на свое семейство» (Московская губ., МиБ:599). В Македонии трижды бросали горсть семян пшеницы, приговаривая: «Овој е навака на што лети; овој е навака на што лази; овој е навака на народ» [Это для того, кто летает; это для того, что ползает; это — для народа] (Николов 1960:284).

На поле перед началом С. засевавший снимал шапку, вставал лицом на восток, молился, отвешивая три земных поклона. Преломлял и съедал хлебец в виде креста, который хозяйка пекла на Средополье, давая часть скоту (бел.) и псу (укр.). В Полесье, отправляясь сеять, брали с собой пасхальную скатерть. Освященный хлеб или кулич выкладывали на пашню, а после засева съедали (рус.). Украинцы перед началом С. клали хлебцы-кресты в борозду на повороте, где последний раз остановился плуг, сеятель читал «Отче наш», бросал горсть зерна крест-накрест и говорил: «Уроди, Боже, і на чужу долю!»

В Правобережной Украине сеятель, закрыв глаза, бросал горсть зерна через голову птицам, чтобы они потом не клевали зерно.

У русских при С. зерновых сеятель должен был идти по пашне босиком, без шапки и пояса, чтобы не сдерживать рост злаков. В некоторых случаях зерно, предназначенное для С., несли в старых мужских штанах, а в севалку или штаны сеятеля клали яйца, которые затем крошили и разбрасывали вместе с зерном или закапывали в землю целиком. Украинцы, чтобы уберечь пшеницу от сорняков, которые, согласно поверьям, насылают польвовий дідько, ели на поле печенье в виде крестов, испеченное из своей муки в средопостную среду с маком, посаженным на *сердо-хрестя*.

Особое, «оплодотворяющее» значение при С. имела **нагота** сеятеля. Чтобы С. был удачным, следовало качать его в полночь голым, тогда урожай будет особенно обильным. В ряде губерний (Вологодской, Симбирской, Московской, Олонецкой) до или после С. хозяин голым объезжал поле на лошади. При посеве льна и конопли в Брянской обл. мужик спускал штаны до колен, чтобы лен рос ему по пояс.

Иногда хозяин и хозяйка совершали на поле магические действия, символизировавшие **контус**: катались и кувыркались по житу в день начала С. В Трубчевском р-не Брянской обл., прежде чем начать С. хлеба, баба с мужиком катались по земле, «чтобы жито двойные колосья родило». В Витебской губ. после посева льна раздевались донага и катались по земле, чтобы лен стался по земле и вырос долгим и волокнистым.

В Польше сеятель отправлялся на работу молча, чтобы птицы не услышали его и не выбрали все зерно с поля. Иногда в рот брали несколько зерен, чтобы молчать во время С. Эти зерна затем закапывали на пашне «от птиц». Словаки первые зерна кидали с тыльной стороны руки, чтобы птицы не портили посевы. Зерно при С. бросали высоко над собой, чтобы высокими были всходы.

По окончании С. и волочения хозяин снимал шапку, крестился, делал крестообразный хлебец на части, бросал на ниву, давал волам, коню или съедал сам благовещенскую просфору. Затем молился и приговаривал: «Нивко, нивко, верни мою силку!» (укр.). В Болгарии по засеянной ниве катались полногрудые женщины, чтобы урожай был большим. Нередко С. заканчивался трапезой на ниве. В Македо-

нин жена приносила сеявшему хозяину богатый, изобильный обед на поле, чтобы и урожай был богатым. Все остатки пищи не бросали, не отдавали чужим, не возвращали домой, а обязательно оставляли на поле, закапывая в землю, чтобы урожай остался там. В Болгарии сеятель приглашал Господа разделить с ним трапезу, чтобы С. был успешным (обл. Плевена).

В Вятской губ. после окончания посева яровых в деревне устраивались ссыпки, коллективные трапезы, на которых перед общей молитвой на божнице зажигали свечу и ставили тарелку кашн для умерших. Обязательным моментом таких обедов было кормление богомольцев и нищих.

Лит.: МиБ:596–600; Ванд.ГТКС:279–293; СМР:406; Масл.НОВО:116; ПА; ГЕМБ 1935/10:34; КЛW:74–75; Агап.МОСК:43,63,158,292,322–324,334–357,366; Максим.ДМУС 2002:27–31,50; Ник.ПН:35,249; Вор.ЗНН 2005:198–203; Рај.СДЖ; Николов В. Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово. Скопје, 1960; РП:182–188; Сакар:51; Тол.ПНК:36,193,227; Dvor.KSL:128,130; Niew.OS:213,221; Кул.ССР:57; Kur.PLS 1:268; Fed.LZ 2:23; Аф.ПВ 1:308–309; Тя на Балканите. Благоевград, 2001:309; Пир.:74; Kolb.DW 31:235.

Е. С. Узенёва

СЕВ РИТУАЛЬНЫЙ — действие, символически воспроизводящее основное сельскохозяйственное занятие (наряду с **пахотой ритуальной**) и имеющее продуцирующий смысл. Встречается в составе новогодних и масленичных обрядов восточных и южных славян (не повсеместно), а также в гаданиях. Различия между локальными вариантами обряда довольно значительны. В ритуальном и символическом плане имеет много общего с **осыпанием**.

В Словении масленичная «пахота» и «сев» известны на отдельных территориях (Штирия, Словенские Горницы и др.). В Штирии парней, одетых в мужские рубахи и женские юбки, впрягали как «коней» в настоящий или деревянный плуг. «Коней» погонял «погонщик» с вожжами, а рядом шел «пахарь» или «пугарь» и нес за поясом мешок мякины в качестве «зерна» для сева. Такая процессия обходила село и, придя в очередной двор, проводила по снегу борозду, в которую «пахарь» бросал

«семена репы», а другой участник обхода ровнял борозду граблями. После этого ряженные подходили к хозяевам и выпрашивали у них угощение. В зап. и юж. Чехии был известен обряд *vogas'ku*, который сводился к обходу села, сбору денег и продуктов, паханию улицы (снега и грязи) на впряженных в плуг молодых людях и собственно «сеянию», но не зерна, а песка.

У болгар в вост. Фракии, а также на юго-востоке и востоке Болгарии ритуальный сев входил в состав кукерских игр. Кукуеры при большом стечении народа выходили на главную площадь села, проводили несколько борозд украшенным плугом, после чего главный кукер («царь» и др.) сеял зерно. Во время пахоты и сева кукуеры произносили заклинания благожелательного характера, прямо выражающие продуцирующий смысл обряда (вызывание плодородия): «Добър берекет, момчета!» [Хорошего урожая, парни]; «Наймалкото жито да бъде като мене, от едно да стане хиляда!» [Самое маленькое зерно пусть будет, как я, из одного зерна пусть родится тысяча!] (Арап.МОСК:181). На урожай были нацелены и магические действия, сопутствующие «севу», прежде всего катание по земле. Катать могут как самого «пахаря», так и меру, из которой сеяли зерно. С сеянием связано и рассыпание зерна: «пахаря», державшего посуду с семенами, толкали, он выпускал посуду из рук и рассыпал зерно. «Пахаря» заставляли уронить посуду, чтобы так же «падали» и «ложались» под тяжестью колосьев хлеба на поле. Параллельно с севом «пахарь» иногда осыпал зерном присутствующих здесь «зрителей», а женщины подставляли фартуки, стремясь поймать несколько зерен, чтобы накормить ими кур в надежде, что куры будут от этого лучше нестись; в других случаях это зерно добавляли позже в посевное. См. в ст. **Кукуеры**.

У болгар во Фракии и на соседних территориях ритуальный сев входил также в состав других масленичных обычаев, имеющих продуцирующий смысл. В Страндже в субботу первой недели Великого поста девушки собирались втайне в каком-нибудь огороженном дворе, под деревом, вблизи навозной кучи или в других местах, крали все необходимые для обряда вещи. Вместо плуга они «пахали» при помощи металлического вертела или большого железного ключа от ворот и при этом сеяли краденое зерно и произносили заклинания благожелательного характера. У фракий-

ских болгар на масленицу ряженные «аравы» выходили за село, где символически пахали землю и «сеяли» в нее ту еду, которую собирали во время обходов села; после этого они начинали петь жатвенные песни и делали вид, что жнут хлеба.

В других южнославянских регионах ритуальный сев изредка входил в состав обрядовых действий рождественского цикла и дня св. **Игнатия**. В Полице (Хорватия) в канун Рождества самый старший мужчина в доме ходил по дому со специальной посудой для сева и сеял из нее пшеницу по дому, говоря: «Rodila, plodila po drvetu i kamenu» [Чтобы родила и плодила по дереву и камню] (ZNZO 1905/10/1:35). В зап. Болгарии в день св. Игната пришедший в дом **полавник** сначала ворошил угли в очаге и читал благожелания дому, а затем хозяйка подавала ему решето с пшеницей, которую он сеял и приговаривал: «Да се роди дето рало ходи и дето не ходи!» [Пусть родится, где плуг ходит и где не ходит.] (Арап.БНП:25).

Иногда у юж. славян ритуальный сев в составе рождественских обрядов был направлен на умножение скота, прибавление семейства, социальную динамику. Так, в Тимоке, если в доме были девушки на выданье, хозяин под Рождество сеял во дворе зерно через решето, желая при этом: «Колико брашна, толко просилаца» [Сколько зерна, столько сватов] (ГЕМБ 1929/4:50). В р-не Тырново в день св. Игната хозяйка рано утром выходила из дома, а затем возвращалась в дом с семенами, которые сеяла с пожеланием: «В тази къща да се родят тая година много кокошки, гуски...!» [В этом доме пусть в этом году плодятся куры, гуси...] (Арап.БНП:26).

У вост. славян ритуальный сев также входил в состав новогодних обходов домов, совершавшихся в первый день нового года, что включало его в ряд других действий, относящихся к магии первого дня. Основными исполнителями обряда чаще всего были дети. Обряд назывался (*ходить*) *посевать*, *обсеивать*, *засевать* (рус.), *засявуха* (укр.), *posiewać* (в.-пол.) и исполнялся обычно утром. Как правило, он имел земледельческую направленность: небольшие группы детей (преимущественно мальчиков, что дополнительно указывает на их роль «сеятелей») обходили дома, где, войдя в горницу, имитировали сев или просто обсыпали хозяев, комнату и особенно красный угол зерном. Для «засевания» ис-

пользовали специальные или обычные рукавицы, в которые заранее насыпали «пашню», т. е. посевное зерно: рожь, пшеницу или ячмень, или использовали для этого оторванный от старой рубахи рукав. Иногда носили два таких рукава: во второй складывали гостиницы и подарки (выпечку, сладости, конфеты, мелкие деньги).

Когда дети «засевали», хозяйки старались фартуками поймать разлетающиеся зерна, чтобы накормить ими кур, которые от этого, как считалось, лучше неслись. Иногда собранное после ухода детей зерно ссыпали в решето, из которого кормили кур, чтобы они не разбредались по чужим дворам. С курами были связаны и другие детали обычая. Когда первые «посевальники» заходили в дом, хозяйка заставляла их разуться и сажала на пороге, чтобы куры неслись в доме, а хозяин в это время шел в сарай и сгонял кур с насеста, чтобы куры быстрее неслись.

«Засевание» сопровождалось произнесением коротких приговоров и заклинаний поздравительного и благопожелательного типа, в которых также присутствовала просьба об угощении: «Сею, посеваю, с Новым годом поздравляю!» (в.-слав.), «Роди, боже, жито, пшеницу, горох, чечевицу, всяку пашницу. Из одного колосочка будет жита бочка. Дай тебе Боже, хозяин, сынов женить, дочерей замуж отдавать, горилки гнать, пива наварить!» (АрхИРЛИ, колл. 247, п. 1, № 2, л. 33, курск.); «Ходе Ілля на Васня, несе путу метяную. Туди махне і сюди махне; у полі ядро, а вдома добро. Зроди. Боже, жито, пшеницу, усяку пашницю!» (Скур.УНК:179); «Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok. Żeby się wam lepiej powodziło jak zeszły rok» [На счастье, на здоровье, на этот новый год. Чтобы вам везло больше, чем в прошлом году] (SNKK:218, пол. кошалин., переселенцы из Подлясья); «Сеем, сеем, посываем, с Новым годом поздравляем, чтоб здоровеньки були да гарилочки пили. Хоть так, хоть не так, давай, бабушка, пятак. Скорейте дарите да нас не барите, коротки свитки, померзали лытки. Коротки пальтушки, постыли пятушки» (ПА, брян., Челхов). Совершать обряд могли не только дети, но и взрослые, например пастухи, и тогда характер пожеланий менялся: «На телиду, на кудрявую хвостиду, третий для здоровья!», — приговаривал подмосковный пастух, трижды рассеивая зерно по комнате (АрхИРЛИ, колл. 47, п. 20, № 27, л. 30).

У зап. славян широко известно новогоднее осыпание хозяев зерном, впрочем, никак не связываемое с «севом».

Как девичье гадание о замужестве «сеяние» (рассыпание чего-то мелкого и сыпучего) известно вост. славянам (особенно широко украинцам и белорусам) и на сопредельных западнославянских территориях. Гадания совершались в канун дня св. **Андрея** (в Полесье по созвучию с именем *Андрей* гадали также в канун дня св. **Адриана**, 17.IV), под Рождество и реже под Новый год. Сеяли чаще всего лен и коноплю, реже рожь, мак и даже золу. Девушки ходили «сеять» обычно поодиночке; делали это у себя под окнами, вокруг кровати или в хате под столом, а также в более традиционных для гаданий местах: у колодца (настоящего или сложенного из щепочек у кровати), у бани, на перекрестке, у колоды для рубки дров во дворе дома, в котором были молодые парни. В приговорах, сопровождающих это действие, девушка просит показать ей во сне того, за кого она выйдет замуж: «Андрей, Андрей, я на таби канопли сею, сасниса мне ў сне, с ким буду ў парн на весне» (ПА, гомел., Жаховичи); того, с кем она будет убирать урожай, который «посеяла»: «Сею жыто. С ким мне век вековаты, каб ён прыйшоў урожай убираты» (ПА, брест., Оброво).

Ритуальному севу мог придаваться и общепродуцирующий смысл. У словаков невеста, придя в дом мужа, приносила с собой льняные семена, просо и мак, которые сеяла во дворе со словами: «Sejem semeno, aby sa mi viedlo všetko plemeno, sejem prosa, aby sa mi všetsi prosili, sejem mak, aby bolo vždy tak» [Сею семена, чтобы у меня все плодилось, сею просо, чтобы все ко мне сватались, сею мак, чтобы было всегда так] (Vedn.DKSE:42).

В составе весенних обрядовых игр молодежи были известны игры с имитацией ряда сельскохозяйственных действий (в том числе сева), когда все игроки изображали основные этапы выращивания культурных растений (см. в ст. «**Житие растений и предметов**»).

Лит.: Агап.МОСК:176–182; Валенцова // КСК 2000/5; КГ:57–58; Скур.УНК:58–59; ЗК; Арх.КР:9–52; Вак.БЕТЬ:429–430; Странджа: 325, 328; Кур.PLS 1:28–29; Zibrt VCh:144–145; Per.RMHP:39; МТ:39.

Т. А. Агапкина

СЕМЕЙНЫЕ ОБРЯДЫ — обряды, оформляющие события жизненного цикла человека: рождение (родины, **родильный обряд**), взросление (см. **Посвятительные обряды**), уход на военную службу (см. **Рекрут**), вступление в брак (см. **Свадебный обряд**) и смерть (см. **Погребальный обряд**). Относительная автономность от природного (астрономического) годового хозяйственного цикла отличает С.о. от календарных обрядов (см. **Календарь народный**), а предопределенность жизненным временем человека — от окказиональных обрядов, вызванных стихийными обстоятельствами, исполняемых по случаю болезни, эпидемии, мора скота, пожара, засухи и т. п.

С.о. относятся к «обрядам перехода», что определяет общие особенности их структуры и семантики: тернарность в основе построения обрядов, соответствующая трем последовательным фазам преобразования статуса или состояния субъекта, сходное осмысление переходных состояний и оформление пограничных моментов обряда (в рамках оппозиции жизнь—смерть), общность символических элементов и мотивов, взаимокодирование и взаимообмен символикой между С.о. и, соответственно, наличие в них целого ряда аналогичных или сходных ритуальных атрибутов, действий, оберегов, взаимоотношений, сходство поведения действующих лиц, форм фольклора, поэтических мотивов и терминологии (каша, кутья, блины, предметы, предназначенные новорожденному, умершему и невесте, свадебные и погребальные знамя и венки, свадебное, рекрутское и погребальное деревце и иные растительные атрибуты, обрядовое бдение, осыпание зерном, омовение, ритуальные действия с волосами, повивание, участие персонажей, воплощающих особые формы ритуального родства, причитания и оплакивания и т. д.).

Лит.: Байб.РТК.

А. В. Гура

СЕМЕНОВ ДЕНЬ — день преподобного Симеона Столпника, отмечаемый 1/14. IX преимущественно православными славянами, рус. *Семен-летопродавец, летопроводец, Семенов день, Семен день*, укр. *Семен. Сѣмин день*, бел. *Сямён*, болг. *Летни Симеоновден, Нова година*, серб. *Симеон столпник*.

На Руси с середины XIV в. и вплоть до 1700 г. — первый день Нового года, к которому было приурочено много инициальных обрядов. Именно в С.д. как в календарное начало года, по некоторым документам XV–XVII вв., совершались ритуальный постриг мальчиков и первое сажание их на коня. На Руси С.д. являлся «судным днем», когда государь (а иногда и патриарх) разрешал все спорные вопросы, которые не удалось решить на местах. К С.д. заканчивались обычно все хозяйственные и торговые договоры и сделки. С.д. считался «срочным днем» для уплаты оброков, податей и пошлин. О переломном для календаря значении праздника свидетельствует и поверье о том, что в С.д. происходила ежегодная встреча колдунов и знахарей с нечистой силой, от которой они набирались колдовского умения (рус. владимир.). С С.д. начинался выезд псовой охоты, и охотники впервые притравливали зайца. В северном Белозерье в С.д. освящали скот.

С.д. — начало осени. В этот день *ласточки* ложатся на зиму вереницами в колодцы и озера (укр., бел., пол.); все птицы должны улететь в вырей (укр.); по украинским поверьям, объясняющим заметное уменьшение количества воробьев с первых осенних дней, в С.д. черт меряет воробьев меркою: тех, которые оказались в мерке, оставляет чертями, а тех, что сверху, отпускает на волю. Согласно карпатскому поверью, в этот день Бог посылает на землю св. Семена, который собирает в мерку воробьев; гуцулы считали его защитником полей от воробьев и других птиц, почему и праздновали *осинного Семена*. По русскому поверью, в С.д. рыба угорь вылезает из воды и ходит по утренней росе, смывая с себя все болезни. По верованиям белорусов, «на Сяменаў дзень вужы на землю выходзяць» (Лоз.БНК 2002:175).

С этим днем связывали перемену погоды, ср. бел. «Сямён да варот — на двары сем пагод: сее, вее, дзьме, крупіць, муціць, зверху лье, знізу мяце». По погоде загадывали о характере предстоящей осени и зимы: гром в С.д. предвещал долгую и теплую осень, а отлет гусей — раннюю зиму; теплый С.д. — к теплой зиме, обилие паутины — к долгой осени (рус.); теплый и солнечный день предвещал такую же погоду на январь следующего года (з.-болг.); если собака лежит свернувшись клубком, это предвещает морозную зиму

(болг. пирин.). С.д. — самая поздняя в восточно-славянском календаре дата т. и. **воробьиной ночи**.

Уменьшался световой день, поэтому на Украине с С.д. мастера старались «засидіти вечір» — начать при огне ремесленные работы, для чего торжественно зажигали в домах огонь, который жгли обычно до Пасхи. У русских было принято накануне С.д. гасить старый огонь, а утром возжигать новый посредством вытирания из дерева (см. **Огонь «живой»**). У белорусов в связи с первым зажиганием лучины в доме устраивали обряд «женитьба комины», когда комин чистили, обвязывали хмелем, осыпали орехами. С.д. в России иногда считали началом **бабьего лета**: «Семен бабье лето наводит». В связи с этим начинался сезон женских работ: мяли и трепали пеньку, мыли и стелили лен, начинались молодежные посиделки с супрядками.

К С.д. у вост. славян стремились закончить полевые работы, в частности сев озимых, поскольку после С.д. якобы уже ничего не растет, ср. рус. «В Семенов день севалка с плеч», «На Семенов день до обеда паши, а после обеда руками маши», укр. «Як посієш мене на Семена, — казало жито, — то все будеш мати з мене, а як посієш по Покрові, то будеш виводити по корові», бел.: «У Сямёнаў дзень да абеда пашы, а пасля абеда пахаря з поля гані». В витебской Белоруссии полагали, что посеянное накануне С.д. жито даст хорошую солому, но не будет колосистым; в Казанской губ. считали, что, если сеять после С.д., уродится трава. Полешуки говорили: «Да Семена жменькаю, а после Семена меркаю», имея в виду, что сеять после С.д. надо гуще, чтобы хоть что-то взошло. К С.д. заканчивалась и уборка урожая зерновых. Украинцы приурочивали к С.д. начало копания картофеля и свеклы, сбора арбузов.

Юж. славяне считали Симеона покровителем пахарей (серб., черногор., макед.); в С.д. обычно начинались осенние пахота и сев, в связи с чем совершались многочисленные магические действия, должны обеспечить удачный засев, ср. болг. хронимы *Симеон сѣрп*, *Симеон орачо*, *Земедельска нова година*, *Нова стопанска година*. В канун С.д. предназначенные для сева семена освящали в церкви, положив в них базилик, красную нить с красными перцами, орехи, серебряные монеты и пепел от **бадняка**. В ср.-зап. и с.-зап. Болгарии в связи с началом осеннего сева колют

курбан. В Болгарии к С.д. приурочивали начало сбора (*бруленето*, букв. сбивание) орехов, ср. болг. хронимы *Симеон брулло*. В Белоруссии к С.д. приурочивали стрижку овец, чтобы «Семен не украл себе на рукавицы» (Лоз.БНК 2002:175).

Переход от лета к осени отмечался совершением в С.д. обряда «похорон мух» (сев. и центр. области России): дети или девушки клали в специальный «**гробик**» (спичечный коробок, выдолбленную репу, старый лапоть и др.) несколько мух, торжественно, под «плач», волокли их на огород, где закапывали в землю со словами: «Святый Семен, гони мухи вон» (Терновская:141, смолен.). Аналогичным образом иногда «хоронили» и тараканов. Чтобы на весь год избавиться от блох, надо было зарыть живую блоху в землю в С.д. (рус. владимир.). Тот же обряд мог быть приурочен к другим осенним праздникам, а также к окончанию летних полевых работ и внесению в дом первого снопа и символизировал переход от лета к осени: черные мухи сменялись «белыми», т. е. снегом.

В некоторых болгарских регионах в С.д. дома обходил **полазник**. У болгар также распространено представление о С.д. как об опасном празднике — не дают ничего взаймы, чтобы «урожай не ушел из дома»; не ставят на очаг закопченных горшков, чтобы в посевах не было «головней» (спорыньи); не стирают, чтобы колосья не были пустыми. В окр. Шумена и Добрича в Болгарии женщины почитали *Стар Симеон для защиты от змей и мышей*. В Ловечском крае не работали три дня (*Симеоновците*), чтобы уберечь скот от волков. В вост. Болгарии беременные женщины почитали С.д., чтобы не произвести на свет отмеченного **родными пятнами** ребенка (*симьосано дете*).

У русских «с Семена дня» начинались свадебные недели. Хорошей приметой считалось устраивать на С.д. **новоселье** (рус.).

Лит.: Терновская О. А. К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ-81:139–159; РП:532–537; Зел.ОРАГО 1:278; 2:617; Рус.:644–645; Берн.МОЖ:55; Гура СЖ:594,627–628; БВКЭ:130,133; Кал.ЦНМ:220; ДКСБ:349–350; ВФНК:116; РЭЭ: № 1348; Вин.НД:112; Мор.Слеп. КИ:71,97; КГ:334–335; Чуб.МВ 2:48; Тол.ПНК:227–228; Скур.УНК; СХИФО 5:188; ЗК:378; Шух.Г 4:270; Шейн МИБЯ 3:186; Никиф.

ППП:105; Лоз.БНК 2002:175–177; ЕБ 3:131; БМ:326–328. Поп.БНК:78–80.

Т. А. Агапкина, О. В. Белова

СЕМИК — четверг перед Троицей (на седьмой неделе после Пасхи), у русских день поминовения «заложных» покойников, предшествующий поминовению предков в троицкую субботу (см. **Троица, Задушницы**). К С. уже в XVII в. было приурочено погребение погибших, казненных либо умерших от голода и болезней, в скудельницах, или убогих домах.

Сведения о разнообразных формах поминовения «заложных» покойников в С. имеются из большинства северо-восточных, центрально-западнорусских областей (см.: Зел.ОРМ²: 129–134; ППО:31–32); на юге России Семик известен мало. С. нередко был посвящен поминовению утопленников. На северо-востоке России (Вятский край) считалось, что Семик установлен именно в память об утопленниках; в этот день на кладбище устраивали поминки, переходящие в буйство (ВФНК:130). На Смоленщине в *Переплавленную среду* (Преполовление) и в С. действовали запреты, связанные с водой: нельзя было ни мыть, ни стирать, ни полоскать, иначе в семье кто-нибудь утонет: «мыть ничова нельзя — заливыц [утопленники] получаюца» (АрхГМПИ, Ф-2720). В С. служили панихиду по тем, кто не получил отпевания при погребении (АрхГМПИ, Ф-2721, Смоленская обл., Глинковский р-н, с. Болутино).

Помимо «заложных», в С. также поминали неизвестных покойников. Так, например, у обрусевших вепсов Лодейного Поля (С.-Петербургская губ.) С. назывался *Киселев день*. В это время женщины собирались к местной часовне или на кладбище, приносили с собой кисель, ели его и поминали некогда убитых здесь «панов». Пермьяки в Семик поминали новоумерших, приурочивая к этому дню установку крестов на могилах и высаживание на них дерна (Чар.ОМ:105).

В тот же день поминали «заложных» и в других традициях. Например, у сербов в Банате в четверг перед Троицей совершалось *изливание воде за све мртве*: старые женщины шли на реку и лили воду «для солнца, месяца, удавленников и самоубийц», а также в память о всех своих предках (Бос.ГОСВ:321).

Традиция поминовения «заложных» покойников в С., возможно, отразилась в отдельных представлениях, связывающих С. с **русалками**. На Вологодчине седьмой четверг после Пасхи назывался *Русалка*. В Калужской обл. к С. был приурочен обряд изгнания русалки: считали, что если не «зарезать русалку» в С., то в течение всей следующей недели она будет гулять во ржи, ломает ее, наделает куколок из ржи и заберет весь урожай (РязЭВ-97:14).

Кое-где в России в С. совершались традиционные обходы полей (см. в ст. «**Хождение в жито**»), а на Нижегородчине к С. были приурочены простейшие формы угощения пастухов: женщины пекли лепешки и раздавали их пастухам (КОН: № 600). На Смоленщине и в некоторых других местах в этот день девушки кумились, ср. местное название самого процесса установления отношений кумовства *семичаться* (от *Семик*). В Пензенской губ. в С. девушки гадали с венками (как обычно на Троицу), после чего девушки и парни вместе трапезничали в избе и каждая из девушек кормила своего парня своей ложкой (Сок.ВЛКО:205).

К С. было приурочено ряжение и изготовление парных чучел, одно из которых символизирует мужское начало, другое — женское. В Верхнем Поволжье (Нижегородская, Владимирская губ.) в С. делали *Семика* и *Семичиху* — пару чучел из соломы и тряпок (иногда заменяемых ряжеными-травести); часто просто украшенное деревце, называемое *Семиком*. С *Семиком* ходили по деревне, пели песни и выпрашивали подарки (так называемое *семичанье*): «Семику — яичко, Семичихе — молочка...» (КОН: № 594, Спасский р-н). Изготовленную куклу относили в поле на целый день, после чего там же ее раздевали, трепали, бросали или сжигали. В Нижегородской губ. в С. делали *Семика* с *Семичихой*, несли их в поле и оставляли на ночь под деревом. Наутро возвращались и спрашивали: «Как вы ночью провели, молодца с молодой?», — после чего чучела разоряли (Зел.ОРАГО 2:801).

Там же в Поволжье с чучелами и ряжеными типа *Семика* разыгрывались иногда настоящие оргии, соответствующие традиционным купальским, троицким и другим бесчинным празднествам, приходившимся на период летнего солнцестояния и близкие к нему даты: «Женщины наряжают Семика и Семичиху... и идут с ними гонять Семика. Участницы обряда рядятся, увешивая себя предметами фаллической формы, надевают самодельные

маски. Группа ряженных женщин (мужчины не допускаются) с пением песен и пляской под заслонку, косу, печную трубу, ведро и пр. направляются за пределы села. Там Семика и Семичиху ставят на какую-либо постройку — баню, амбар, — и веселье продолжается: женщины скачут на метлах, палках, кочергах, кувыркаются по земле, совершают ритуальные заголения, сквернословят, поют и пляшут» (Паш.КЦВС:78–79).

Лит.: Зел.ОРМ; Агап.МОСК (по указ.).

Т. А. Агапкина

СЕМЬЯ — основная духовная ценность, необходимое условие для самореализации человека (ср. рус. «В своей семье всяк сам большой»). С. представляет собой группу совместно проживающих людей (ср. такие термины, как рус. двор, дым, дом, изба, печище, болг. челяд, кыца, дом, с.-х. задружна кућа, огыиште, хорв. hiža), как правило, связанных кровным родством (см. Род, родство) или свойством, объединенных общими экономическими интересами, ее цель заключается в воспроизводстве рода. Основные названия С. образованы от корней *rod-: укр. родина, пол. rodzina, пол. диал. rodovictvo, чеш., словац. rodina, серб. породица, словен. rodbina; *челяд-: рус. костром. челядь, новгород. челяда 'большая семья', укр. диал. чел'ат', чел'ад, словац. čel'ad', болг. челяд; *сем-: рус. семья, бел. сямя, сямейство; *свой-: пол. диал. svojina; *жив-: серб. диал. живина (Шумадия).

К началу XX в. у славян по-прежнему сохранялись стадияльно разные виды С.: большая, состоящая из трех и более поколений, и малая, нуклеарная. В свою очередь большая неразделенная С. по своей структуре может быть отцовской однолинейной, или многолинейной братской, расширенной (усложненной), состоящей из дяди и племянников, шуринов и т. д. В прошлом существовали также договорные или складнические С. с участием сдольников, представлявшие собой крупные семейные объединения (ю.-слав. задруга или в.-слав. дворище), которые могли включать в свой состав и чужаков, не связанных с С. кровными узами (у юж. славян, например, слути, женившиеся на женщинах из задруги или отказывающиеся брать плату за работу, ср. бел. сдольники). Терминология

задруги выявляет ее особенности: большой размер (серб. велика породица, велика, голема фамилија, велика кућа), сплоченность (серб. заједница, друштво, комунија), сила (јака, снажна кућа), богатство (богата кућа), известность (гласовита кућа).

Тип складнической семьи возник при освоении Рус. Севера, Сибири и Приуралья и сохранялся в течение нескольких веков под влиянием суровых природных условий и потребности в рабочих руках. Задруга преобладала у юж. славян (кроме словенцев) еще в первой половине XIX в. Постепенно происходило упрощение семейных структур, отразившееся и в упрощении семейной терминологии, при котором один термин стал обозначать несколько видов родственных связей (например, рус. сноха, зять).

Для славян в целом была характерна территориальная, социальная, религиозная и этническая эндогамия, но имелись и исключения. Например, в зап. Словакии, вост. Сербии, как и у черногорских племен васоевичи, кучи преобладала территориальная экзогамия, а в племени кучи браки заключались и с албанцами (о правилах и запретах, определяющих выбор брачного партнера, см. Брак). Не было запрета на смешанные браки с инородцами и у русских Сибири.

У славян доминировала патриархальная С., главой ее, как правило, был самый опытный и старший мужчина, представлявший ее интересы в общине (см. Хозяин, хозяйка). О распределении хозяйственных функций в С. между мужчиной и женщиной см. в ст. Женщина, Мужчина.

Если патриархальная вирилокальная С. была основной моделью С., то в силу объективных обстоятельств встречались и отклонения от этой модели — матрилокальные браки, когда муж переселяется в С. жены, берет ее фамилию, соблюдает ее праздник «славу» (см. Брак).

Хотя разводы оценивались крайне негативно («Женитьба есть, а разженитьбы нет», «Поп венчал — сам архиерей не развенчает»), у православных обычное право допускало их в отдельных случаях: при долгом отсутствии одного из супругов (например, в результате ссылки, тюремного заключения), при бесплодии, прелюбодеянии. Хотя верность полагается основой семейного мира, супружеская измена расценивается по-разному в зависимости от того, кто ее виновник. Прелюбодеяние мужа

не ставит под угрозу институт брака, тогда как измена жены компрометирует семейную честь (ср. рус. «Мужнин грех за порогом остается, а жена все домой несет», см. также **Ребенок внебрачный**). Поскольку наследником считался только **мальчик**, могла быть изгнана из дома и жена, не родившая сына (например, у мусульман Боснии, в Черногории).

К разведенным и брошенным женам относились с презрением, ср. рус. диал. *бегушка*, *беззаконница*, *брошенка*, *косоцветница*, *обворотень*, *отходка*, *растратница*, *солома*, *соломенка* или болгарскую поговорку «Оставена жена и нахапана чушка не пипай» [Брошенную жену и надкусанный перец не трогай]. В Болгарии ритуальным способом расторжения брака могло быть **побратимство** между супругами

Ради продолжения рода у юж. славян (Черногория, Македония), а в средние века и у восточных муж мог взять в С. другую женщину, которая жила на правах побочной невенчанной жены (рус. *меньшица*). Случаи открытого многоженства встречались в России и в новое время, например, у отходников, причем под одной крышей могли проживать две или даже несколько жен. В Черногории

в племени кучи и в Боке Которской сама жена приводила в С. новую женщину, которая почитала ее как мать или свекровь, если та продолжала жить в С. мужа. При этом дети, рожденные второй женой, считались детьми первой. В других случаях первая жена возвращалась к родителям.

Наряду с полигамией на Балканах, в частности в Боснии и Сербии (Хомолье), отмечалась и полиандрия. Так, в случае бесплодия или бесплодия мужа (с.-х. *неродац*) женщина с согласия С., а иногда и по ее инициативе отдавалась постороннему мужчине, часто священнику, «чтобы не затух род». Родившийся ребенок считался законным, и отцовство приписывалось мужу, а не биологическому отцу. К услугам посторонних прибегали и в случае рождения слабого, болезненного потомства. Невенчаные браки, а также многоженство и многоженство были распространены и среди русского населения в ранний период заселения Сибири, откуда выражение «сибирский брак» (XVII–XVIII вв.).

Традиция незаконного сожительства с родственниками мужа, прежде всего с его отцом, реже с братьями, известная у русских под на-



Крестьянская семья из с. Лисичицы Косовского пов. (Подесье).
Фото Ю. Шиманчика. 1937 г.

званием снохачества (ср. «сношенька у свекра — госпоженка»), была известна и на Балканах. Она нашла отражение в фольклоре юж. славян. Так, по преданию племени кучи, жена погибшего Марка уговаривает свекра вступить с ней в связь, дабы продлить его род (о других формах запретных половых сношений между родственниками см. **Индест**). Чтобы избежать такого рода отношений, вост. и юж. славяне соблюдали ряд ограничений на общение между невесткой и свекром, особенно в первое время после свадьбы.

С. воспринимается прежде всего как живой организм, способный к воспроизводству и росту: ср. рус. урал. *гнездо, куст* 'семья'; новосиб. *корень* 'потомки'. Главной целью С. повсеместно считалось рождение и воспитание детей (с.-х. «да подмлади своју славу» [чтобы омолодить свою «славу»], «продужи своју и лозу свога мужа» [чтобы продлила лозу (род) свою и своего мужа], ср. также проклятие: «Угасила ти се крсна свјећа!» [Чтобы твоя родовая свеча погасла]), причем в больших С. воспитанием занимались не только родители, но и другие взрослые ее члены (см. **Девочка, Мальчик, Мать, Отец, Ребенок**). Бездетные, а также повторные браки приводят к включению в структуру С. детей, связанных кровными связями лишь с частью С. или даже вовсе не имеющих их.

При взятии на воспитание и усыновлении предпочтение отдавалось детям из своей задруги или своего рода, чужих брали менее охотно. В России и зап. Болгарии считалось, что усыновленные дети позволяют бездетным супругам родить собственных детей. Усыновлялись также и подростки, и молодежь, и взрослые, в том числе и члены С., например, зять после смерти дочери (Болевац). Усыновление ритуально оформлялось как новое рождение, иногда оно происходило с участием священника в церкви. По окончании молитвы приемный отец наступал приемному сыну правой ногой на шею и говорил: «Днес син мој јеси ти, аз днес родих тја!» [Сегодня ты стал моим сыном, я сегодня породил тебя]. Затем поднимал его и целовал в лоб, а сын целовал его в руку (Болевац). После этого усыновленный прерывает всякие связи с родной семье, берет фамилию новых родителей и имеет такие же права на наследство в новой семье, что и родные дети. У русских усыновляемый трижды целовал икону, разрезал каравай, отдавал первый кусок приемному отцу, клянясь

почитать его как родного. Таких детей называли рус. *выкормыш, искомленник, откормыш, покормленок, покормы, покормушка*, укр. *годованец, с.-х. пасинак, посиеньник, усийеньик*. Кроме того, членами С. могли считаться и взятые на прокормление дети (рус. диал. *взятыш, приемыш, приемщик, приютник, падчер, приведеныш, восприемыш, воспитательник, воспитомник, воспитанец, воспитомец, покормушка, вскормник, выхуванец, болгар. (х)раненик, с.-х. посвојка, по(д)својче, усвојче, храненик, угојеник*), однако в отличие от усыновленных они не приобретали наследственных прав. Ограниченным был доступ к наследству и у незаконнорожденных.

У чехов после женитьбы старшего сына было принято по праву майората передавать ему хозяйство, а он за это должен был содержать родителей и выплачивать часть наследства братьям и сестрам. У других славян право майората отсутствовало, и наследство делилось между всеми детьми или чаще между всеми сыновьями. По обычному праву, дочери уступали свою долю братьям, а те выделяли им приданое (ср. «Сестра при братьях не вотчинница (вар.: не наследница)»). У вост. и юж. славян нередко практиковался минорат, т. е. дом доставался последнему сыну, на котором лежала забота о стариках, или же любому сыну, оставшемуся с родителями.

Структура С. символически проявляется в организации внутреннего пространства дома. Так, например, на Западной Украине говорили, что если стена за столом затрещит — хозяин умрет, если около печи — то хозяйка, если между окнами — то парни, если около полка, то девушки, а если стол — то дети (ЕЗб 1912/31—32:211). В соответствии с характером домашних работ и со статусом членов С. в доме выделялось женское пространство: место у печи называлось *бабым цалом (кутом)* и противопоставлялось мужскому пространству красного угла и месту у дверей, где располагались мужские лавки. Женская лавка была «лицевой», т. е. расположенной под окнами на улице (см. **Мужской—женский**). Все пространство дома между членами С. распределялось по особым правилам и в ситуации сна и застолья. Ночью лучшие места в доме отводились семейным парам (на кровати, лавках), наиболее теплые (печь, полати) — старикам и детям. В больших домах, например, на Рус. Севере, клети распределялись между женщи-

нами и носили соответствующие названия: *снохины*, *свекровкина*, *девичья*, *общая женская*.

Застолье, особенно праздничное, предполагало участие всех членов С., при этом строго соблюдалось местничество. В зависимости от традиции, в больших С. обедали в один-два стола: сначала ели мужчины, а женщины прислуживали им и ели стоя или позже вместе с детьми (рус., словац.); или же мужчины ели за «передним» столом, женщины за «задним», а дети на полатах (рус.). При этом почетное место (у русских в святом углу) занимал глава семьи (иногда вместе с женой), рядом с ним сидели его старшие сыновья, причем первый — по правую руку, а второй — по левую, так же и внуки рассаживались за столом по старшинству рода (смолен.). На хозяйне лежала обязанность делить еду, в первую очередь хлеб, между членами С., он же произносил молитву и давал знак к началу трапезы. Лучшие куски, более обильная пища доставались ему и другим старшим членам семьи, см. **Хозяин**.

Основные события в частной жизни членов С. дают повод к общесемейному празднику (см. **Крестины**, **Погребальный обряд**, **Брак** и др.), цель которого — освятить с помощью ритуала новую семейную структуру. Вместе с тем ритуалом оформляется и раздел С.: после родительского благословения делают каравай по числу отделяющихся детей (владимир.) или же они меняются между собой нательными крестами (о ритуальных жестах при разводе см. **Брак**).

На Балканах каждая С. имела своего святого покровителя, которого чествовали раз в год (см. «**Слава**»). Во время основных календарных праздников заботились об обеспечении единства С.: особое внимание уделялось ему на **Пасху**, **Рождество**.

В фольклоре С. как дружному, по возможности многочисленному сообществу приписывается великая сила, ср. «**Вся семья вместе — так и душа на месте**», «**Семья воюет, а один горюет**», «**Семейный горшок всегда кипит**», «**Семеро семейка — не скиснет горох**», а также «**Семья у Бога крадет**» (орлов.), т. е. при большой семье работа спорится. У русских известна притча об отце, предложившем своим семи сыновьям сломать вешик, чтобы показать им, насколько они сильны, пока живут вместе. В конце концов сыновья отказываются от идеи раздела.

Вместе с тем отношения между отдельными членами, особенно свойственниками, далеки

от идиллии: ср. «**Свекор кропотлив, свекровь журавля, деверь пересмешник, золовка смутлива, ладушко (муж) ревнив**».

Сложность внутрисемейных отношений находит отражение и во многих сказочных сюжетах: целый ряд сказок повествует о клевете на жену (невесту), золовку, племянницу, сестру, обвиненных в измене (АТ 881 «Оклеветанная жена», 882 «Верная жена», 883А «Оклеветанная девушка», 884 «Покинутая невеста»). Отношения между супругами посвящены АТ 400—450, 875 «Мудрая девушка», а также 1350—1435 (о конфликтах между детьми и родителями см. в статьях **Мать**, **Отец**, между братьями и сестрами: **Брат**, **Сестра**).

Как С. может описываться и группа людей, объединенных общими, чаще всего уголовными интересами, ср. рус. *семьиться* 'скопляться, сходиться для заговоров, крамола' (Даль 4:173 с пометкой *стар.*; ср. также названия членов уголовной группировки вроде *братва*).

Лит.: Трубачев О. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959; Крюкова С. С. Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М., 1994; МиБ:61—71,109—111,353—354,615—619; Лысенко // МСб 2:187—188; МСб 1:48—53; Вост.ТКУ 3:90—106; Берн.МОЖ: 205—207; БВКЭ:194—200; Агал.МОСК:149; СРНГ 37:159; БНЕ; Бор.Д:24—34; Бор.ННЖ 2:50—64; Христов Н. Снахачеството у българите // БЕ 1992/3/3:3—15; Бромлей Ю. В. Кашуба М. С. Брак и семья у народов Югославии. М., 1982.

Г. И. Кабакова

СЕМЯ, се м е н а — символ будущей жизни, плодородия и изобилия. С. объединяет начало и конец жизни: брошенные в землю «мертвые» С. превращаются в новое растение, дерево, траву, хлеб и т. д. Ср. русскую загадку: «**Мертвым в землю упал, живым из земли встал, красну шапку уронил и людей усыпил**» (мак) (КГ:301). Слово *семья* означает и зерно растения, и оплодотворяющее начало в человеке и животном (ср. др.-рус. *сѣма* 'потомство', рус. диал. *семячко* 'ласкательно о ребенке', *крапивное семя* 'внебрачный ребенок'; болг. диал. *дяволско семе* 'плохие, проклятые люди', *хамово семе* 'ничтожный человек, бездельник',

пословицы: «Благое семя, благие и плоды», «От худого семени не будет (не жди) доброго племени» и т. п.).

По чешским поверьям, С. растений приносятся на землю весной из царства Солнца за морем, где вечное лето; по другим славянским преданиям, их приносят весенние ветры из вечнозеленых садов рая.

С. — залог урожая, поэтому для сева отбирают самое крупное зерно, оставляют зерно первого обмолота (в.-слав.). Ср. русские пословицы: «Посеешь крупным зерном, будешь с хлебом и вином», «Лучше голодай, а добрым семенем засевай» (Даль ПРН:906). С. для сева готовила женщина, хозяйка (болг.); накануне сева следовало соблюдать половое воздержание (болг., Сакар). Поскольку со временем С. вырождаются, рекомендовалось покупать С. у чужих или красть — считалось, что краденые С. дают лучший урожай. См. **Кража**.

Перед севом проносили С. над огнем (полес., рус., пол., болг.); смачивали ключевой водой на трех зорях (рус.). С. кукурузы замачивали для набухания, чтобы и коши осенью «разбухали» от початков (в.-серб.). Чтобы придать С. витальную силу, на них капали кровь жертвенного петуха, заколотого в начале сева (болг. софийск.). Перед телегой с С. лили воду, чтобы все росло, как течет вода (болг. пирин.). В мешок с С. клали (крошили) вареные (пасхальные) яйца (о.-слав.), орехи, кукурузу (ю.-слав.), просфоры, средопостные «кресты» (в.-слав.), кусок белого полотна, серебряный перстень, базилик, яблоко, гребень — для урожая кукурузы (макед.), однолетние прутки орешника — для «долгого» льна (чеш.); С. конопли несли на поле на плечах, чтобы конопля уродилась высокой (бел.); сеятель брал столько С., сколько мог посеять, т. к. С. нельзя было возвращать в дом (болг.). Получению урожая способствовал сев зерна из дожинальной «бороды», жатвенного венка, первого или последнего снопа, рождественского снопа и т. д. На ниве сеятель сыпал С. через ухо плуга или через дырку ярма (болг.). Первые две горсти С. следовало бросить на сторону — для умиловления птиц и других вредителей (в.-слав., в.-слав.).

Для получения хороших семян совершали превентивные действия: чтобы С. конопли были крупными, на масленицу самые старые в доме женщины качались на качелях,

положив за пазуху яйцо (болг.); полагали, что С. льна и конопли, добавленные в кашу-варичу (см. **Панспермия**), способствуют получению крупных зерен, т. к. с дня св. Андрея день увеличивается (болг.). Ради будущего урожая в корзине, которую на Рождество приносила на голове в дом девочка-коледарка, должны были находиться С. всех злаков и плодов (серб., Ресава). На Рождество женщины забрасывали колядующих снежками, чтобы конопля выросла с крупными семенами (укр., Закарпатье). На Новый год осыпали семенами высокую женщину, чтобы лен был высоким, а разбросанные С. собирали и хранили до сева (укр. ровен.). В ряде мест рождественское разбрасывание С., например, С. мака, по углам избы считалось жертвой предкам в день их праздника (пол. слез.). Когда начиналось весеннее пробуждение природы, С. «будили», вороша их в амбаре (серб.). Так же поступали, если в доме был покойник, чтобы его смерть не повлекла смерть С. (укр.).

Посредством действий с С. старались охранить посевы от стихийных бедствий и вредителей: в С. льна и конопли клали яйца для защиты от града (в.-серб.); ставили громничную свечу — от грозы (бел., с.-в.-р.); С. смешивали с золой из рождественского очага; обносили вокруг С. жар из печи (ю.-слав.); чтобы лен не полег, а стоял, как свечка, помещали свечу в С. (полес.); в день сева, когда совершался «вынос семени», из дома ничего не давали взаймы, чтобы урожай не унесли ведьмы-мамницы; не разводили огонь в очаге, чтобы урожай не погиб от засухи и болезней (болг., Сакар); насыпали С. в чистые мешки и торбы — чтобы в посевах не было сорняков, клали в С. головку лука, красные нитки (болг.); забрасывали С. в крапиву, чтобы вредители там и размножались (укр.), добавляли в С. песок со свежей могилы (в.-луж.).

Урожаю способствовал символический сев и ритуальное разбрасывание С., совершавшееся на масленицу, Рождество и в другие дни. См. **Сев ритуальный**.

С С. связано немало запретов: нельзя забивать колья в землю перед севом, иначе С. не взойдут (бел. гроднен., могилев.); нельзя прикасаться к С., трогать их в день Благовещения и в следующий за ним (полес., пол.), в день св. Симеона (1. IX) — **Семин день**, который считается праздником семян (рус.), ср. пословицы: «Семин день — семена долой»,

«Се́мин день — севалка с плеч» (рус., Макс. ННКС 1994:409). Нельзя было начинать сеять до дня Евдокии (1/14.III) (укр. волын.). Запрет касаться С. до весны объясняется боязнью пробудить их раньше времени и тем самым погубить будущей урожай. Из посеянных нельзя было съесть ни одного зернышка — иначе погибнет весь урожай (бел.). Запрещалось передавать С. из рук в руки — их надо было положить на землю и взять с земли (серб.). Не следовало трогать С. в Страстную пятницу, иначе они «переродятся» (пол.); не имел права сеять тот, кто прикасался к покойнику, потому что С., брошенные его рукой, омертвевают и не взойдут; из дома, где кто-то умер, необходимо было вынести С., т. к., находясь рядом с умершим, они «замрут» и не дадут всходов. Нельзя было продавать или одалживать ни одного зерна, оставленного на семена, — хлеб у одолжившего «изведется» (бел. витеб.). Не рекомендовалось спать на Благовещенье в доме «под землей», насыпанной на чердаке, чтобы не «уснули» С. (москов.). В день, когда С. готовили к севу, не зажигали огонь в очаге — «чтобы не спрел урожай от засухи и болезней» (болг., Сакар).

С. надеялись продуцирующими с в о й с т в а м и. Ими осыпали молодоженов, сообщая им плодovitость и богатство; льняное С. клали в сундук невесты вместе с хлебными зернами (рус. костром.); С. насыпали в башмак невесты, когда она шла на венчание (Великопольша). Рождение детей обеспечивало наличие у невесты во время венчания семени тыквы (в.-серб.), С. льна в обуви или за пазухой (рус., бел.). Тыквенное семя, полученное матерью в трех домах в день, когда она впервые после рождения ребенка посетила церковь, сажали, чтобы продолжался этот род, не прерываясь (болг. ловеч.). У русских примечали: чем больше семян в первом созревшем огурце, тем больше в семье появится детей. Болгары варили в Тодорову субботу С. всех культурных растений (злаков, бобов, фасоли, чечевицы, конопли, кукурузы) и этой смесью кормили лошадей.

Использование С. в качестве оберега основано на магии множественности. Семенами осыпали дом, двор, могилу — от ходячего покойника (в.-слав.); осыпали дом перед началом ткаческих работ, чтобы не болеть (полес. ровен.), зарывали С. мака под порогом или под воротами для защиты от колдовства

(рус. сибир.); освященное льняное С. спасало от ведьмы (о.-слав.), от нечистой силы (полес.). Рассеявая С. при входе в новый дом, невеста тем самым выгоняла из него злых духов и ведьм (моравско-словацкое пограничье).

С. злаков и овощей о с в я щ а л и с ь в Великую субботу (хорв., словен.); на Благовещение (чернигов.), Воздвижение (14/27.IX), в день св. Саввы (5/18.XII). В Вознесение священник служил молебен в поле и благословлял С., освященное С. рассыпалось по пашне (москов.). Накануне «выноса семени» хозяйка освящала немного С. в церкви и смешивала с остальным, чтобы «был урожай» (болг.). У белорусов Туровщины готовили С. ко дню Успения: «На Спленье готуй насень» (ТСа 5:84).

Нередко С. использовались в качестве ритуальной еды. В Рождественский сочельник поляки Силезии готовили из С. конопля обрядовую еду под названием *siemieniotka* — она охраняла от кожных хворей.

С. широко употреблялись в народной медицине в виде отваров, настоек при различных болезнях.

С помощью С. девушки гадали о своей судьбе, о суженом. В день св. Андрея, на святках и в другие дни они сеяли С. конопля, льна, кукурузы, мака, ячменя под окном, в доме, в сарае, на скотном дворе, у колодца, призывая будущего жениха присниться и помочь собирать урожай, обсыпали постель, подушку С. (о.-слав.); под Новый год клали С. под голову, желая во сне увидеть жениха (полес.). На Рождество по семенам, оставшимся на столе, гадали об урожае: если среди С. больше черных, будет урожай на гречиху, если желтых, то будет урожай на овсы, просо и пшеницу (в.-слав.).

Уподобление С. дождевым каплям лежит в основе магического вызывания дождя с помощью С., брошенных в колодезь. См. **Дождь**.

Лит.: Невеждаомски Д. «Како посејеш, тако ћеш и жњети»: Зрно: круг смрти и препорода // КСК 2000/5:45–47; Аф.ПВ; ОФФМ:208; КОО 2:259–279; 3:237; Зел.ВЭ; СБФ-81: 63,94; Сумц.ССО:81; Тол.ЯНК:293; Тол.ПНК: 33,37,44,96,217,138; Никиф.ППП:106; Марин. ИП 2:121; Петр.ММО:178; Сакар:51,52,54; Соф.: 263; СЛ 1893/2:561; Ног. RZL:203; KLV:153; Рос. ZO:52,53.

СЕНО — в народной традиции символ Рождества и рождения; атрибут рождественской, родинной и скотоводческой обрядности и магии. По своим обрядовым функциям и символикe во многом сходно с *соломой*.

С. в святочной обрядности. На *святки* (или только на рождественскую и на крещенскую кутью) сеном (иногда смешанным с семенами разных злаков) застилали *стол* (или тот край стола, который находился в *красном углу*) (рус., бел., укр., пол.); клали С. в красный угол на лавку, на С. ставили кутью, клали хлеб. В Полесье, внося в дом С. на **Рождество**, говорили: «Дай Бог за год дождати»; когда выносили это С. после Крещения — «Бувайте здоровы» (ПА, брест.); внося С. в дом, говорили: «Добрий вѣчир, колядѡви, витають дидо з бородою» (ПА, волын.). Считали, что С., принесенное в дом, способствует урожаю (ПА, волын.). В Закарпатье, постелив С. на стол и окропив его святой водой, хозяйка говорила: «Який тепер є стѡл повный сеном, такой бы був наповненный хлѣбом цѣлый рѡк» (ПР 1930/7/1—2:26). В Полесье в *Щедрый вечер* под сено подкладывали деньги, чтобы в наступающем году они «щедрились», т. е. их было с избытком (брест.). С. также расстилали под столом. Обрядовое использование С. в святочный период объясняется тем, что «Христос родился на сене», «Исус Христос в яслях родился», «Христос в яслях на сене лежал», «Мати Божа сына родила и сеном притрусила», Богородица с младенцем Христом пряталась в сене от евреев и т. п. (повсеместно в Полесье). В белорусском Полесье обычай класть С. под скатерть объясняли тем, что «Коляда приехала на сивых конях, а коням треба сина» (пинск., Тол.ПНК:120), или тем, что «Коляда на конех ѣде, Коляда буде сино йисты и кутью» (брест., Тол.ПНК:185). Ср. известный украинцам обычай в канун Рождества застилать постели всех членов семьи сеном (волын.).

К святкам приурочены гадания с сеном. На рождественском ужине члены семьи вытягивали из-под скатерти С. и по длине стеблей судили о продолжительности жизни (Полесье). Таким же образом гадали, долгим ли уродится лен; иногда С. тянули из-под скатерти с закрытыми глазами (ПА, брест.) или, вытянув С., садились на него (ПА, волын.). Стебли С., с которым гадали на святки, брали с собой на посев льна и клали в семена или на грядки, чтобы лен уродился

(ПА, брест., ровен.). Примечали: с какой стороны вытянули самый длинный стебель — в той стороне нужно начинать сеять (ПА, брест.); кто вытянул самый длинный стебель — тому первому засевать (ПА, житомир.). Накануне Крещения девушки зубами тянули С. из-под скатерти: если вытянется «колос» — выйдешь замуж, если голый стебель — нет (ПА, брест.). Утром после святочной трапезы С., смешанное с зернами, убирали со стола; если на столе оставались зерна, по ним судили, на какие злаки будет урожай в наступающем году (ПА, брест.); если на столе находили букашку, по ее цвету определяли, какой масти следует держать скотину (укр. житомир.).

Сено, лежавшее на столе во время святочной трапезы, на следующий день относили коровам, чтобы они давали много молока (бел. полес.). Чтобы коровы и лошади не болели, им отдавали С., лежавшее под столом, вместе с остатками ужина (пол. познан.). На Брестщине святочное С. отдавали коровам и овцам, но не лошадям («лошадь — несвящёно вешество»), поскольку, согласно народному поверью, коровы и овцы закрывали сеном младенца Христа, а лошадь съела сено, которым был накрыт Христос, за что наказана вечным голодом (ПА; НБ:320—322). По представлениям белорусских крестьян, С., побывавшее на рождественском столе, для скота было тем же, чем является для человека просфора. С. с рождественского стола также сжигали или пускали по воде (укр. волын., житомир.). На С., лежавшее во время коляд на столе, сажали кур и уток — считалось, что в этом случае они хорошо высилят яйца. Этим С. кормили коней перед началом пахоты (укр. ровен.), его клали на чердак, затыкали под стреху — от грома (бел. гомел., брест.).

После каждой святочной трапезы ложки клали под С. выемкой кверху (бел. брест.). Сеном со стола, на котором ели кутью, связывали после трапезы ложки, чтобы скот не разбрелся на пастбище (бел. витеб.). На **Крещенье** С., лежавшее на столе, освящали (кропили водой), с пучком этого С. и со святой водой обходили дом и хлев (ровен.). Из С. перед Крещением делали крестики, которые вместе с ложками затыкали в кутью, оставляемую на ночь на столе, или затыкали в окна, а после праздника сжигали или бросали в воду (ровен., брест.). Иногда крестики из

святочного С. стояли на окнах до **Сретения**, после чего их сжигали (ровен.).

На Брестщине на Новый год молодежь ставила у забора вежу с привязанным С. или соломой: считалось, что тот, у чьего дома поставлена вежа, не женится (не выйдет замуж) в наступающем году (ПА, кобрин.).

С. в родильной обрядности. В с.-вост. Болгарии женщина рожала, а потом лежала на С. от трех до семи дней, после чего это сено сжигали. Мать с новорожденным должны спать на С., смешанном с травами и чесноком, чтобы духи судьбы — *наръчници* — не нарекали ребенку плохой судьбы (болг. хасков.), см. **Судженницы**. Сербь-границары клали С. в колыбель новорожденного; в постель ребенку стелили С. (чернигов. Полесье). В Полесье детям объясняли, что их находят «в сене» (ПА, ровен.).

С. в обрядах, связанных с плодovitостью скота. Сено, собранное со стола в Сочельник, хранили и давали корове во время **отела** (волын. и брест. Полесье, вост. Мазовше). В Пензенской губ. корову, готовящуюся телиться, кормили ворованным С., чтобы отелилась благополучно и давала хорошее молоко. В ходе ритуальной трапезы по случаю отела (*молить корову*) сеном застилали стол или клали С. в блюдо, сверху ставили горшок с кашей; горшок с кашей обвивали венком из С.; после обеда С. относили корове (ю.-рус.). Внося в избу новорожденного теленка, оборачивали его сеном или соломой, чтобы он скорее приступил к еде и не жевал тряпок (рус. воронж.).

Чтобы купленная лошадь прижилась в хозяйстве, ее вместе с другими лошадьми обтирали С. и потом скармливали С. животным, поделив его поровну (бел. витеб.). Чтобы корова хорошо прижилась в новом хозяйстве, брали клочок С. из двора продавца (рус. каргопол.). При покупке поросенка «знающие» старались заполучить вместе с ним немного С. из подстилки, на котором спали свиньи, ради «вбда» животных (укр. житомир.). Чтобы поросенка не глазили незнакомые, следовало бросить в него пучком С. (ПА, брест.). Одним из способов **отбирания молока** ведьмами была кража пучка С. или соломы со скотного двора (полес.). На Рус. Севере, чтобы отнять у хозяйна «вод» скота, похищали со двора клочок С. (архангел.). У сербов бытовал запрет подавать С. скоту вилами, чтобы животные не болели (з.-серб.). В Хо-

молье мужчинам запрещалось трогать С. в «**мышинные дни**», чтобы мышцы его не погрызли. В Полесье для оберега С. от мышей в сенике вешали **летучую мышь** (ровен.).

В воляинском Полесье было принято обвязывать сеном ножки стола, чтобы «волы дружно ходили в ярме»; с этой же целью связывали сеном «гряды» (жердн, на которые вешают одежду) (ПА, любешов.). На Украине и в Белоруссии перевясами из С. обвязывали плодовые деревья (см. **Обвязывать деревья**). В зап. Полесье в канун Крещения сеном обвязывали **ульн**, чтобы «шчодрилася пчоли» (ПА, брест.).

С. в погребальной обрядности. Сеном набивали подушку для покойника, С. (в том числе рождественское) подстилали в **гроб**; ср. примету: видеть во сне С. — к покойнику (укр. житомир.), к смерти (укр. чернигов.), «Заложного» покойника (висельника, утопленника) не вносили в дом, тело оставляли на ночь во дворе на С. (ПА, ровен.). Сено бросали на дорогу по ходу погребальной процессии (чернигов. Полесье). С. или солому из-под гроба оставляли на кладбище в недоступном для скота месте, чтобы душа могла отдохнуть на С., если прибудет к телу; скотина, съевшая С., на котором «душа отдыхала», околеет, ее задерет волк или украдут воры (бел. витеб.). С., на котором стоял гроб, сбрасывали с воза возле кладбища и сжигали (бел. брест.). Клочок С. бросали, проходя мимо могилы «заложного» покойника (укр.) или места, почитаемого как захоронение мифического богатыря (рус. псков.), — чтобы покойник не пугал.

С. в народной медицине. Произнося заговор от испуга, трижды дули на С. и протягивали его под столом (ПА, волын.). Сеном, пролежавшим на столе во время коляд, окуривали больного от испуга (ПА, брест.). В Полесье человека, заболевшего от того, что его закрутил **вихрь**, окуривали сеном, также закрученным этим вихрем (ПА, ровен.).

Сено (как и солому) широко использовали (наряду со старой обувью, мусором, вениками, гнилым деревом) при разжигании обрядовых костров, при изготовлении обрядовых чучел, например на Купалу (Полесье).

При покупке горшка клали в него немного С. с воза горшечника, чтобы купленная посуда не билась (ПА, брест.), чтобы было много сметаны (ПА, гомел., ровен.).

При виде первого анста вслед ему бросали С. (вольны.), иногда приговаривая: «Тоби на гнзэдэчко, а нам на здорывничко» (ПА, жи-томир.); по примете, если анст несет в клюве С., будет плохая погода, дождь (ПА, гомел.); если анст несет на гнездо много С. — к дождю, если один стебель — к вёдру (ПА, брест.). При пролете диких гусей следовало подобрать с земли клочок С., пересчитать летящих птиц, а затем положить это С. в гнездо домашним гусям, чтобы те лучше велась (ПА, брест.). Домашним гусям подкладывали в гнездо клочок С., трижды подкинутый вверх вслед летящим диким гусям (бел. витеб.). Чтобы отворотить несчастье, которым грозит встреча с зайцем, выбрасывали из повозки клочок С., чтобы заяц вернулся назад (укр. подол.).

В быличках в виде копны С. появляется **смерть** (ПА, гомел.), **черт** (ПА, брест.; рус. твер.); **ведьма** (ПА, чернигов., брян.); на Черниговщине в виде копны С. представляли «страх», пугающий людей на улице после полуночи (ПА).

Видеть во сне С. — к ссоре (бел. минск.), семейным неприятностям (бел. витеб.); косить С. во сне предвещает ссору или «сором» (бел. минск.), везти С., бросать С. на воз — к покойнику (бел. минск.).

С заготовкой и хранением С. связан целый ряд примет. Плохой приметой считался приход в дом девушки или женщины в первый день « годового » праздника (или во время колядования) — летом дождь С. намочит (ровен. Полесье). На начало сенокоса указывали **крики птиц** — деркача (полес.), удода (житомир.; ср. укр. сінокос 'удод'), кукушки (рус. ярослав., кашуб., луж.), коростеля (малопол., морав.); если коростель начнет кричать раньше перепелки, С. будет дорого стоить (укр. чернигов.). Начинать сенокос лучше на молодом месяце (бел.). Не начинали косить в **понедельник**, который считался тяжелым днем (чернигов. Полесье). Идя на сенокос, нельзя крутить граблями над головой — «накрутишь дождь» (Никиф. ППП:117). Во время сенокоса не одалживали огонь, иначе сено будет «выходить огнем», т. е. быстро будет скормлено скоту (Там же:118). Нельзя было ворошить С. граблями, перевернутыми зубьями вверх: считалось, что такое С. скот не будет есть, как бы голоден он ни был (бел.). Следили также, чтобы на убранным С. не лежали собаки и свиньи — такое С. не будут есть лошади (бел.). Если зелен,

которой украшают дом на Троицу, быстро сохнет, С. будет сохнуть хорошо; по цвету засохшей троицкой зелени судили о цвете С.: если троицкая зелень не высохнет в течение трех дней, С. будет плохим (бел. гомел.). Если летом С. плохо сохнет, будет суровая зима (бел.). По примете, С. должно высохнуть до Ильина дня, иначе сгниет (полес.). Когда зимой выбирают из стога все С., стожар обвязывают сеном, чтобы летом выросла хорошая трава (бел.). Если на сенокосе долго стоит вода, трава уродится хорошо (бел.). Дождь на Самсона (27.VI/10.VII, *Самсон-сенокосной*) означал плохой сенокос. Существовал запрет косить и вывозить С. в Десятую пятницу после Пасхи, на праздник Казанской Божьей Матери (8/21.VII), в **Ильин день**, в день архангела Гавриила (13/26.VII), в день св. **Пантелеймона**, на **Лолупетро** (следующий день после праздника **Петра и Павла**) и другие «грозовые праздники», чтобы молния не сожгла сено (полес.). Запрет косить распространялся на те дни недели, на которые пришлось Рождество или Сретение (чтобы мыши не испортили сено — житомир. Полесье). Нельзя было возить С. на Рождество — это грозило рождением увечного потомства (чернигов. Полесье). С нарушением запрета заготавливать С. в праздник связаны легенды о появлении **лунных пятен**.

Считалось, что всякому хозяину должно хватать заготовленного С. до весеннего Юрьева дня (в.-слав.). Примечали также: если в Чистый понедельник дует ветер, С. для скота не хватит (рус. перм.).

Лит.: Журав ДС:16,34,38,48,54—55,76; Страх НГР:82,99,132—136,187; ЭО 1898/1:138,144,149; Зел.ОРМ²:63—66; Никиф.ОПЖБ:455—466; Никиф.ППП:117—118,146,174,223,291—292; Серж. ПЗ:50,72; ПР 1930/7/1—2:14,26; Тол.ПНК (по указ.): Гура СЖ (по указ.): Плот.ЭГЮС: 343,709; Мил.ЖСС:169; ПА.

О. В. Белова

СЕНТЯБРЬ — девятый месяц года, первый осенний месяц. Названия С. отражают реальные приметы наступающей осени (дождь, пасмурную погоду, осыпание листьев с деревьев), а также приуроченность к С. некоторых крупных праздников и календарных периодов (**Семенова дня**, **Рождества Богородицы**, **Воздвижения**, **Бабьего лета**), ср. рус. листо-

пад, хмурень, варевник, плакун; укр. вересень, вресень, бабске літо, бабине літо, Другая Пречистая; бел. верасень, руин, руень, зарев; чеш. září (ср. чеш. říjen 'октябрь'); словац. стар. zaгу; серб. рујан, бресень, малогоспођински, бугурујчин; болг. руин (руен), симоонски, кръстовския, кръстоскет; макед. рујан; словен., хорв. гујан; словен. kitaves. В балканославянских наименованиях С. актуализируется мотив сбора винограда: серб., болг., макед. гроздобер, болг. гровдар, беридбен. См. ст. **Месяц**.

У зап. славян в конце августа — начале сентября праздновался ежегодный общественный сельский праздник, часто (но не обязательно) связанный с днем патрона местного храма, — *hody*. О его жертвенном характере свидетельствует угощение: мясо вола, барана, козла или утки; каша, пресное печенье (чеш. *boží milosti*), длинная лапша — характерные блюда зимнего и весеннего новолетия. Угощались на таком празднестве все, в том числе и прохожие, а особенно — нищие. Здесь же совершались поминальные богослужения с участием всей семьи (с обходами вокруг костела и жертвовани-ем у алтаря), носили еду на могилы, танцевали «на урожай» и играли в старинные игры.

1.IX. У православных славян день Снемена Столпника (см. **Семенов день**). Если озимая рожь посеяна за неделю до этого дня (1.IX), то она не поляжет, а будет стоять, высокая, но неумолотная (бел.). У зап. славян — день св. Эгидия аббата. Пол. *Św. Idzi*, *Św. Idzi opat* (мазовец.), словац. *Egyda opáta*. Конец школьных каникул. По словацким поверьям, какая погода на св. Эгидия, такой она будет целый месяц: если на Эгидя ясный день, то осень будет хорошей. *Ak hrní na Egida, úroda je istá* [Если на Эгидя гремит гром — будет хороший урожай]. В XII в. у чехов это также был день Эгидия. По этому дню обычно судили о характере осени; позже он стал называться *Św. Jilje*. Приметы: «*Svatý Jilí jasný, bude podzim krásný*» [Святой Иилья ясный, будет осень хорошая]; «*Svatý Jiljí — děvčata bílí*» [Святой Иилья — девушки белые (т. е. от солнца уже не загорись)]; «*O svatém Jiljí jdou jeleni k říjí*» [На святого Иилья у оленей течка]. Если на св. Иилья ясно, будет сухая осень, если идет дождь, то 40 дней крыша не просохнет.

У словенцев первый день С. празднуется в честь св. Тилена (словен. *Ilij, Ilij, Tilen*); в этот день наблюдают за погодой: «Если Тил

пасмурный, облачный, то будет плохая, дождливая осень (или первый ее месяц)». Вечером накануне этого праздника парни сваливают «майское дерево», а девушки дарят им на следующий день букеты с семью цветами и розмарином. Ближайшее после 1.IX воскресенье называют *angelska nedelja* в честь ангелохранителей детей. В Нотраньско в это время запрещают детям лазить по кустам за орехами, потому что «там сидят змен». В Штирии матери, у которой умер ребенок, не следовало есть в канун этого воскресенья виноград — полагали, что тогда ангел принесет покойному ребенку ягоду. У болгар в Родопах первые семь дней С. называются *метешни дена*, в это время гадают о погоде.

2.IX. Мамонт. Федот и Руфина. «Федот и Руфина — не выгоняй со двора поутру скотину». Рус. *Мамонт-овчарник*. Не выгоняли до полудня скот, чтобы не было беды. Чеш. *Štěpána krále*, словац. *Štefana kráča*. «*Na svätého Štěpána krále je už léta pamále*» [На святого Штепана короля лета уже маломало], хотя остается надежда на «бабье лето».

3.IX. Василиса. Домна. Рус. *Домнин день*. Рус. «Василиса — со льнами торопясь». На Домну бабы прибирали в доме рухлядь и любые старые вещи.

4.IX. Иконы «Неопалимая Кулина». Русские приписывали иконе свойства останавливать пожар. У сербов Баната — *Mojselj u Babilu*, семейный праздник в честь святых-покровителей. Пол. *Św. Rozalia*, почитаемая как защитница от заразных болезней (Поморье). Словац. *Rozálie pannu*. «*Keď Rozálie kvety páli, Lucia kvetmi pomasuje oblaky*» [Если Розалия цветы зажигает (т. е. еще цветут цветы), то Люция (13.XII) цветами (т. е. морозными узорами) разрисует окна].

5.IX. Захарий и Елизавета. В память того, что св. Елизавета предсказала Деве Марии рождение Христа, день считался благоприятным для предсказаний, для посещения знахарей и т. д. Украинцы по листьям рябины загадывали о предстоящих осени и зиме: сильно пожелтевшие листья предвещали раннюю осень и холодную зиму.

6.IX. Чудо архистратига Михаила. Рус. *Михайлов день, первая братчина* (см. **Братчина**). Ставят миром в церкви большую свечу и служат молебны. На Михайла не работают — «Бог накажет». Первые заморозки (*михайловские утренники*). В Михайлов день и после него устраивались братчины,

посвященные престольным праздникам, варили медовуху и пиво. Бел. *Цудо, Чуда*, укр. *Михайла Чудотворця*, полес. *Чудо, Чудо-Михайло, Чудо Михайлово*. День воспоминания чуда архангела Михаила. Кто сеет рожь в этот день и не знает, какое событие вспоминается, у того родится «чудной» хлеб (бел.). Праздник ассоциировался с отмечаемым через день Рождеством Богородицы, ср. бел. «Не так бойся Прачыстай, як цуда яе», «Не бойся матери Прэчыстай, а бойся отца Чуда», «Прачыста гаворыць: “Мяне не святкуй, а святкуй маё Цуда”». Не жгли огонь в хлевах; рассказывали о чудесах, якобы имевших место в этот день (как правило, это были не собственно чудеса, а несчастья, которыми Чудо наказывало тех, кто работал в праздник). Полешуки запрещали работать в поле в этот день, иначе гроза и другая непогода уничтожат урожай, разметаю или сожгут сжатые снопы и т. д.: «Чуда як учудить, то й Прачыста не рассудить». Считалось, однако, что если бы сеявший в этот день озимые человек не знал, что работает в праздник, то уродился бы отличный урожай; если же работать в нарушение запрета, то ничего не уродится (Тол.ПНК:263–264).

7.IX. Рус. *Луков день*. Начинали выкапывать лук. Пол. *Wigilia Matki Boskiej Siewnej*.

8.IX. Рождество Пресвятой Богородицы (см. **Рождество Богородицы**).

9.IX. Праведники Иоаким и Анна. Укр. *Иоакима и Анны*. Начало прядения. Серб. *Тимијана, Аћимана*. День, следующий за Рождеством Пресвятой Богородицы, у сербов и македонцев посвящен родителям Богородицы. В зап. Сербии соблюдается запрет на все работы, в Македонии не работали только женщины. В.-макед. *Свети Образ*. Македонцы верят, что *Свети Образ* — брат Богородицы.

10.IX. Павел Мниодора. Укр. *Мниодори*. Приметы погоды на осень и зиму. Рус. *Петр и Павел — рябинники*. Разрешалось с этого дня рвать рябину; вешали ее на крышу, чтобы она подвела и стала слаще. Чеш. *Mikuláše Tolentinského*. «Nepří-li o Mikuláši, bude suchý podzim» [Если на Миклаша нет дождя, будет осень сухая].

11.IX. Феодора. Рус. *Федора-обдѣра*. Начало осени, дождь, слякоть: «Не каждое лето до Федоры дотянет», «Федора — замочи хвосты», «Осенние Федоры подол подтыкают».

12.IX. Автоном. Рус. *Артамон*. Жен ходят в леса и прячутся.

13.IX. Корнилий сотник. Рус. *Корнилий*, полес. *Корней сотник*, укр. *Корній сотник, Корнелія*. Убирают корневи культуры: «Корнилий святой — из земли корневище долой!», т. к. «С Корнилия корень в земле не растет, а зябнет». Приметы погоды, ср. укр. «Як Корнелій скаже, так зима покаже». У словенцев и хорватов день св. Нотбурги. Изображается с серпом.

14.IX. Воздвижение Креста Господня (см. **Воздвижение**).

15.IX. Никита. Рус. *Никита гусопролет, гусари, гусятник, реперез*. Срезают репу; бьют гусей. Отлет диких гусей. Крестьяне задабривают водяного, бросая в воду гуся без головы. По кряку гусей примечали погоду и наступление холодов. Стригли овец. Пол. *Św. Nikodem*. «Pogoda na Nikodema, 4 niedziel deszczów niema» [Если на Никодима хорошая погода, 4 недели не будет дождей]. Словац. *Nikita-reperoz, Nikita — husi odlet* [Никита — отлет гусей]. У словаков, словенцев и хорватов Печальная Богородица: чеш. *Panny Marie Sedmibolestné*. Начиная с этого дня температура начинает понижаться. Словац. *Sedembolestnej Panny Marie*, словен. *Marija sedem žalosti*, празднуется через неделю после Рождества Богородицы в память о семи горестях Богородицы. В этот день словенцы не работали в поле, полагая, что иначе земля не будет давать урожай в течение семи лет.

16.IX. Чеш. *Ludmily, Svátá Ludmila deštěm obtyla* [Святая Людмила дождем обмыла]. Словац. *Ludmily kľažnej*.

17.IX. Вера, Надежда, Любовь и мать их Софья. Женский праздник. Женщины не начинают никаких работ. Макед. *Деветини*, девятый день после Рождества Богородицы, когда каждая хозяйка должна принести по корзинке винограда (Радовиш).

18.IX. Арина. Рус. *Аринин день*, укр. *Ярини*. «Арина журавлиный лет»: если журавли улетают в этот день, через две недели наступит зима; если задержатся, то зима еще долго не придет. *Арина-шиповница*: собирают плоды шиповника. Болг.-фраг. *църнеі 'черный день'* — десятый день после Рождества Богородицы; празднуют, чтобы год не был «черным»: не едят черный виноград и другую пищу черного цвета.

19.IX. Трофим. Рус. *Трофим*, укр. *Трохим*. Пасечники собирают мед, прячут ульи в омшаники. Устраивали «трофимовские вечерки», на которых молодежь выбирала себе

пару: «На Трофима не проходит счастье мимо: куда Трофим, туда и оно за ним».

20.IX. Евстафий. Рус. *Астафий, Астафьевы ветры*. По направлению ветра предсказывали погоду. Пол. *Apielów Stróżów*, день ангелов-хранителей (польское население Карпат).

21.IX. Кондрат. Игнат. В.-слав. Делали заготовки на зиму, говорили: «Пустий господар по Киндрати не має ще кожуха в хаті» (укр.). Погода этого дня продержится еще четыре недели. «Кондрат с Игнатом помогают богатым богатым». У зап. славян, а также словенцев и хорватов — Матфей, день св. евангелиста. Пол. *Św. Mateusz*. Конец сева озимых. Чеш. *Matouše*. По погоде в этот день предсказывали погоду в следующие четыре недели: «Pohoda o svatém Matouši čtyři týdny se peruší» [Хорошая погода на Матюша четыре недели стоит]; «Krásné počasí na svatého Matouše má vydržet ještě čtyři neděle» [Хорошая погода на св. Матюша продлится еще четыре недели]. Словац. *Matúša apoštola, Matúš*. В неделю, на которую приходится Матюш, сеяли озимые. Холодает. «Po svatom Matúši daj kučtu na uši» [После св. Матюша натягивай шапку на уши], ср. чеш. «Po svatém Matouši čepici na uši». У коров убывало молоко: «Na Matúša kravám mlieko prisúša. Ak je na Matúša jasno, býva na budúci rok dobré víno» [Если на Матюша ясно, на будущий год будет хорошее вино]. Словен. *sv. Matevž*. Приметы о погоде: если Матфей ясный, то осень будет теплой.

22.IX. Фока. Иоан. Если с березы листья не упали, снег ляжет поздно. Не ели рыбу. Укр. *Фотій*. В католической традиции — Мавриций. Чеш. *Mauricia (Mořice)*. *Je-li jasno na den svatého Mauricia, bude v zimě mnoho větrů* [Если на св. Мавриция ясно, зимой будет очень ветрено]. Словац. *Morica tučenka*. Словен. *sv. Mauricij*. Приметы о погоде: на Мавриция ясное небо предвещает студеные ветры зимой.

23.IX. Зачатие Иоанна Крестителя. Укр., полес. *Иван Малый*. Не делали заготовок на зиму, иначе все испортится и почернеет. Женщины и девушки начинают рукодельничать: прядут и ткут. Ожидают сильных холодов: «На Предтечи тулися до печі». Серб. *Свето зачеће*, особенно строго соблюдается запрет на все работы (*запрешни дан*). Словац. *Tekly ranny*. «Svätá Tekla posledné jablko zjedla» [Святая Текла последнее яблоко съела].

24.IX. Фекла. Рус. *Фекла-заревница*, серб. *Текла*. Топили овны и обмолачивали снопы; остерегались пожаров в овинах. День убывает лошадиными шагами. Укр. *Єфросинії*. Заготавливали капусту: «Не треба в капусту й олії, як пошаткуеш на Фросинії». Тепло в этот день означало, что такая погода продержится еще три недели.

25.IX. Сергей Радонежский. Рус. Начало зимы. Рубили капусту. Приметы погоды.

26.IX. Иоанн Богослов. Бел. *Іван Пакроўны, Багаслоў, Шаптурн*, серб. *Јован Богослов*. Завершение всех полевых работ, в том числе озимого сева: «Хто не посіав до Богослова, не варт доброго слова»; ожидают свадеб: «Іван Благаслоў дружак разаслаў, а на Пакрова дзеўка гатова». По представлениям белорусов, на *Благослова* земля получает небесное благословение за произведенные дары (витеб.). У сербов соблюдается запрет на все работы в этот день (*запрешни дан*). Чеш. *Суріана*. «Na svatého Суріана chladno bývá často zrána» [На святого Киприана часто холодно с утра], словац. *Суріана*.

27.IX. Савватий. Рус. *Савватий-пчельник*. Последняя дата уборки пчел в омшанки. Чеш. *Kosmy a Damiána*. «Na Kosmu a Damiána studeno bývá zrána» [На Косьму и Дамиана холодно бывает по утрам]. Словац. *Kosma a Damiana*.

28.IX. Чеш. *Václava*. Считается патроном «бабьего лета», в связи с чем оно называлось также *léto svatého Václava*. Множество предсказаний погоды: «Na svatého Václava pekľý den, přijde pohodlný podziměk» [Если на св. Вацлава хороший день, будет хорошая осень]; «Na svatého Václava bývá bláta záplava» [На св. Вацлава бывает грязь по колено] и др. С похолоданием связан и уход змей под землю: «Svatý Václav tady — sklízí hady» [Вот и святой Вацлав — он убирает змей]. Также время празднования окончания уборки урожая или начала уборки винограда: «Svatý Václav víno chrání, po něm bude vinobraní» [Святой Вацлав вино охраняет, после него будет уборка винограда], «Na Václava českého bývá vína nového» [На чешского Вацлава бывает новое вино]. Словац. *Václava kňaza českého*. «Na Václava mráz nastáva» [На Вацлава наступают холода].

29.IX. У славян-католиков день св. *Михаила*, ср. одно из наименований самого месяца — пол. *michalski* (Подгале), хорв. *mihovski*

mesec, словен. *miholski, mihalščak*, но иногда и октября — *michalskie* (Закопане). Пол. *Michał, Michalek, Świętego Michała, Św. Michał*. День заключения трудового договора с женской прислугой (кашуб.). Кашубские рыбаки ловят утрей, которых затем солят и едят на запусты во время вечеринок с танцами, когда сшивают невод. Начало уборки картофеля. Конец сева озимых. Примечают погоду, особенно поведение ветра: в какую сторону он дует, в ту будет дуть и целый год. Если ветер с востока, зима будет суровой, если с юга — то мягкой (Коцевье). Чеш. *Sv. Michala, sv. Michala Archanjela*. Словац. *Michal*. После Михала разрешалось пасти скот повсюду (в том числе на полях), ср. словац. «*Po Michale môže pásť i na rovale*» [После Михала можешь пасти и на чердаке (обычно засыпанном землей)]. Чехи считали, что посеянная в этот день пшеница не будет болеть головней. Начало осени. Говорили, что после Михала трава, хоть ее клещами тяни, не вырастет. Поля пустые. Начало домашнего прядения. Словац. «*Do Jána maslo, po Michale nitka*» [До Яна масло, после Михала нитка]. Вывешенные мотки пряжи назывались *michalča*. День расплаты со свинопасами (ю.-зап. Словакия). Этот день предвещает, какими будут осень и зима. Если около Михала еще гремит гром или продолжается «бабье лето», это предвещает долгую осень. Если на Михала падают желуди, то лето уже долго не продлится, настанет суровая зима. На Михала дует с гор, что с долины, все холодный ветер дует. Если на Михала идет дождь, до Рождества не будет сильных холодов. Сколько морозов перед Михалом, столько холодных дней будет после Юрия (23.IV). Если в ночь на Михала ясное небо, то жди суровой морозной зимы. Словац. «*Michal žimú dychal*» [Михал дышит зимой]; «*Michal snehom kúchal*» [Михал — снегом чихал]. Если урожай до этого времени не убран, можно считать, он потерян: словац. «*Michalské žito nebuva serami bito*» [Михалское жито щепами не молотят]. Известны чешские предсказания урожая: «Если на св. Михала гром, будет много жита (или: обиле вина), но фрукты не уромятся и будут сильные ветры», «Ясный день на Михала — уромятся зерновые и будет хорошая масленница».

В тех областях Сербии, которые входили в Австро-Венгрию (Воеводина), а также и соседних с ними (Шумадия), известен праздник, называемый *Ми(х)ольдан*, никак не от-

меченный церковным календарем, ср. серб. *михольски, михольштак* 'сентябрь'; *миольско лето* 'теплая погода в конце сентября — начале октября'. В некоторых сербских селах этот день даже считается родовым праздником «*Слава*»; нередко он отмечается как день поминовения умерших (*михольске задушнице*), поэтому в этот день постятся, готовят поминальные блюда и раздают их на кладбище. В юж. Банате чувствуют молодых, которые обвенчались весной, а также устраивают праздники случки скота — *овновске свадбе*. В Грузии существует поверье, что в этот день погибают все полевые мыши, не запасшие пищу на зиму. В сербских селах румынского Подунавья празднуется как *Тежин дан*, день задабривания «тетки» — болезни, уничтожающей домашнюю птицу: женщины готовят вкусную еду, затем вдовы, имя одной из которых должно быть *Стана*, раздают ее прохожим на входе в село «на здоровье теткам» и проговаривают отгонное заклинание. См. также **Миханл св.**

30.IX. Григорий. Рус. Жгут старую солому с постелей, набивают их новой. Если снег, то зима настанет не скоро. Детей окатывают водой из решета ради оберега от болезней. У юж. славян день далматинского св. Иеролима (хорв.-далматини *sv. Jerolim*). Чеш. *Jerolyma*. «*Na svatého Jerolyma stěhuje se k nám už zima*» [На святого Иеронима идет уже к нам зима]. Словац. *Jerolima*.

Лит.: СД 3; КГ; ЗК; Скур.УНМ; Тол.ПНК; Ннкиф.ППП:254—255; КОО 3:192; Ракит.ДР; Munzar МК:155—169; Вал.КД; ČL 1899/8:388; Bart.ML:83. 282; Kulda NPO:305; Ногл.:303; Václ.VO:166—167; Ногр.РЗЕ:238; Zgúth NST:296; Záur; DVP:114—119; Плот.МЭБА; Бос.ГОСВ:379—383; Веч.ББ:392; Нед.ГОС:120, 145—146, 154, 236, 281, 290; Петр.ЖОГ:254; Фил.Т:192; ГЕМС 1960/1:170—171; Кит.МНП:167; БМ:209—210; Вак.БЕТБ:446—447; Лер.ТР 2:14; Плов.:277; Кур.PLS² 1:546—550, 2:7—13.

Т. А. Агапкина, А. А. Плотникова,
М. М. Валенцова

СЕРДЦЕ — см. **Тело**.

СЕРЕБРО, серебряный — металл и признак; благодаря своим свойствам (белизне, блеску, способности из потемневшего состояния

легко возвращаться в светлое) символизирует чистоту, здоровье, свет, красоту. Принадлежность С. к драгоценным металлам, его роль в экономической и хозяйственной жизни (как материала, из которого изготавливают деньги) объясняют приписываемое ему значение богатства, счастья, плодородия. Белый цвет С., его очищающие, профилактические свойства обуславливают его применение в охранительной и лечебной магии. Будучи вторым после золота благородным металлом, С. в ритуале и фольклоре входит в устойчивый ряд: з о л о т о — с е р е б р о — м е д ь. Как и все металлы, С. обладает амбивалентной семантикой: с одной стороны, оно связано со сферой небесного, божественного, а с другой — имеет хтоническую природу. В фольклорных текстах (в частности, в заговорах) С. выступает скорее в качестве признака, элемента образности, нежели реального предмета.

В космологических представлениях С. — материал, из которого сделаны многие небесные тела: небо — это твердый свод, изготовленный из С. (серб.), как и луна, чем объясняется ее белесый свет (пол. краков.); из драгоценных металлов, в том числе из С., сотворены звезды, ср. русскую загадку о небе и звездах: «Голубое поле серебром усыпано».

С. часто выступает как символический заместитель денег, что определяет использование серебряных предметов (особенно монет) в продуцирующих обрядах, призванных повлиять на плодородие, богатство, счастье, удачу. При **закладке дома** было принято в фундамент или под первый венец подкладывать серебряную (или золотую) монету, наряду с другими предметами, символизирующими богатство, — хлебом, зерном, шерстью и др. (см. **Жертва стронтельная**). При этом С. как металл, из которого делали деньги большого достоинства, мог противопоставляться меди как сырью для мелких денег по признаку «богатый—бедный», поэтому при закладке дома предписывалось класть только серебряные монеты, а медные — запрещалось (АА, архангел.). На Рус. Севере во время новоселья гости бросали в углы дома серебряные монеты, чтобы хозяин хорошо жил. Начиная пахоту, первую борозду пахарь проводил, держа под языком серебряную монету, чтобы пшеница была в хорошей цене (серб., Алексинадкое Поморавье). В южнославянском ареале в рождественский хлеб *чесницу* было

принято запекать серебряную монету — тот, кому достанется кусок *чесницы* с монетой, будет счастлив и удачлив весь год. Гуцулы, чтобы обеспечить дому богатство, отрезами голову летучей мыши серебряным кольцом и закапывали ее под порогом. Чтобы аисты принесли счастье дому, на Благовещение для них устраивали гнезда, в которые клали серебряные монеты (пол.). Поляки зап. Галиции верили, что из серебряной монеты можно получить «неразменный рубль» (волшебную монету, всегда возвращающуюся к своему хозяину), для этого необходимо положить ее в гнездо ласточки на девять дней. В Полесье при первом громе через голову бросали серебряные деньги (ПА).

С. (обычно серебряные деньги) использовалось в родильных, крестильных и свадебных обрядах, чтобы обеспечить новорожденному или новобрачным счастливую и богатую жизнь. У сербов на третью ночь после рождения ребенка, когда, по поверьям, к нему приходят духи судьбы *судженицы*, рядом с ребенком, наряду с другими предметами, оставляют С., чтобы он был богатым. На украинских Карпатах, принеся ребенка домой после крещения, крестная мать дотрагивалась до его волос серебряной монетой и говорила: «Абис було такє щєсливє, як щєсливє є срібло» [Чтобы был таким счастливым, как счастливо серебро] (Шух.Г 3:15). У русских в Заонежье в крестильную купель или в воду при первом омовении ребенка вместе с яйцом и клочком шерсти опускали серебряную монету (обычно рубль), деньги после забрала себе повитуха. Ср. также белорусский обычай вкладывать невесте в правый сапог клочок овечьей шерсти и серебряную монету, чтобы она была богата.

Белый цвет С., его способность легко восстанавливать свой блеск придают этому металлу особую символику чистоты и здоровья, что определяет его использование как профилактического и очистительного средства. Ср. русский обычай в Чистый четверг для защиты от болезней и чистоты лица умываться «с серебра», т. е. умываться водой, в которой находились серебряные предметы. В Белоруссии при мытье в лохань с водой опускали С., чтобы усилить очистительный эффект. На Рус. Севере, готовясь к первому после отела доению коровы, парилу подойник, положив туда серебряную монету или кольцо, У сербов при начале пахоты и сева

в короб с семенами, предназначенными для посева, клали серебряную монету или серебряные предметы (кольцо, браслет, ожерелье, женский пояс, инкрустированный С.), чтобы жито было чистым и сняло, как С. Для этой же цели, а также для обеспечения хорошего урожая сербы освящали семена для посева в церкви вместе с головкой чеснока и серебряной монетой, а также резали над ними петуха, стараясь, чтобы его кровь оросила семена, и клали в них серебряный предмет (кольцо, браслет, ожерелье, монету и др.); сеятель, придя в поле, надевал на руку серебряное кольцо и не снимал его до конца сева (серб.).

Во многих случаях С. использовалось как оберег и лечебное средство. Только серебряной пулей можно убить колдуна (укр.) или вампира (болг.). В обряде **опахивания**, призванном защитить село от града и мора, использовали серебряный плуг (серб., Лесковац). К потолку слева подвешивали мешочек с серебряной монетой — чтобы домовый с ней играл и не мучил овец (с.-рус.).

Если у матери умирали дети, чтобы предотвратить гибель очередного ребенка, повитуха, стоя на пороге дома, вдевала в ухо новорожденному серебряную серьгу (серб., Хомолье), а девочке, родившейся в такой семье, давали имя *Сребра* (серб.). У русских для лечения золотухи больной должен был носить серебряную серьгу, снятую во время обмывания с умершей женщины (Заонежье); при лечении этой же болезнью ребенка купали в воде с опущенными в нее золотыми или серебряными предметами (рублем, женскими серьгами и пр.). Болгары лечили нарывы кротовой лапой, отрезанной серебряной монетой у живого крота, а испуг у ребенка — кровью летучей мыши, зарезанной серебряной монетой. При зубной боли клали на зуб серебряную монету (рус.).

Чтобы вылечить человека от запоя, серебряную монету клали под язык покойнику, а затем опускали в водку, которую давали пьянице, полагая, что он станет равнодушен к водке, как мертвец (з.-полес.).

Обладая высоким сакральным статусом, С., наряду с другими металлами, использовалось при изготовлении ритуальных предметов. В балканском ареале в **марте-ницу** (амулет из красных и белых ниток) вплетали дополнительные апотропеи, в том

числе серебряные монеты; у болгар обрядовая кизилловая палочка *сурвачка* украшалась старинной серебряной или золотой монетой (см. в ст. **Сурвачари**).

В обрядовой и фольклорной традиции С., золото и медь образуют единый синонимический ряд и замещают друг друга, обладая общей символической богатства, а благодаря своему цвету и блеску соотносятся со светом, небесными светилами, высшим божественным началом, часто являясь атрибутами Бога, Богородицы и святых. Статус С. как драгоценного металла делает символику С. во многом синонимичной золоту (соотнесенность с сакральным миром, светом, красотой и богатством), ср., например, обычай умываться «с золота» или меди, синонимичный умыванию «с серебра», золотое, серебряное и медное царства в русских сказках и т. п. При этом С. обычно противопоставлено золоту по признаку «женский—мужской» (при этом С. обычно связывалось с лунной, женской символикой, а золото — с солнечной, мужской): у русских в Заонежье за рожденного мальчика муж дарил жене золотое кольцо, за девочку — серебряное; там же при лечении ушных болезней мальчику в большое ухо вставляли золотую серьгу, девочке — серебряную.

В мифологии местонахождение серебряных руд связано с подземным миром, где их, как и другие сокровища, сторожат особые мифологические персонажи — *skarbniki* (пол.), которые могут показать их тем людям, к которым хорошо относятся. Ср. устойчивый сюжет польских шахтерских легенд: *skarbnik* помогает бедному горняку найти залежи серебряной руды (ZWAK 1887/11:23). В сербских шахтерских поверьях известен *рударски* или *сребрни цар*, который показывается безгрешным рудокопам в виде шахтера, надсмотрщика или мальчика, карлика. Его появление — знак шахтерской удачи. Однако он наказывает алчных: рудокопы раскапывают серебряную жилу и хотят унести все С. Серебряный цар призывает на помощь реки, и они топят рудокопов. Серебряные клады охраняет уж с серебряной головой (а золотые — уж с золотой головой) (пол. краков.); С., наряду с другими драгоценностями, хранится в гнезде ворона (в.-слав.). В русских сказках дух серебра персонифицирован в образе Горностайки, которая оставляет за собой серебряный пух, серебряную пряжу. Горностайка мотает в клубки серебряную пряжу, одаривает трудолюбивых

мастеров золотошвейного дела, которые бескорыстно помогали ей, давая им в награду бесконечную серебряную нить, и карает смертью скупых и алчных (владимир.). В с.-рус. рыбацких быличках в С. превращается рыбаья чешуя, которую рыбаку дает водяной. В другом случае С. и золото получают из щепок и мусора, выловленных в озере и пролежавших в амбаре шесть недель. В западнорусской быличке мифологический хозяин овина *ригачник* отдает мужику зарытый под углом овина котел, полный С.

В ряде фольклорных текстов, особенно в заговорах, С. наряду с золотом является атрибутом сакрального лица и средством сакрализации: в севернорусском заговоре на выгон скота «есть лестница золотая, ступени серебряные», по которой ходит Богородица, оберегая скот (РСев-86:138); в заговоре от укуса змей Иисус Христос и апостол Павел идут «с золотыми ключами, / З серебранными замками» замыкать змеям пасти (ПА, гомел., Дяковичи); в обереге от глаза человек символически помещается «на сярэбраным кругу, на залатом масту...» (бел., Зам.: № 72); в древнерусском заговоре «на супостата» человек просит у Бога «лук серебрян, стрелу железню», чтобы убить врагов (Левк.СО:102). Ср. также сквозной эпитет *серебряный* в полесском заговоре на укусы змей: «Серэбряный корень, / Серэбряный дуб, / Серэбряно галлэ, / Серэбрано гнездо» (ПА, гомел., Золотуха). При лечении болезни «волос» в раствор щелока предписывалось «серебро спустить» — положить три серебряных монеты разного достоинства, произнося при этом заговор: «Я взяла серебряну иголку, шолокову нитку, те волосья серебряной иголкой вытегала, шолоковой ниткой зашивала» (с.-рус., КИ 2:71).

В сновидениях С., серебряные деньги превращают слезы (полес.).

Лит.: АА; Агап.МОСК:88; Гура СЖ:325,539; Зел.ОРАГО 1:136,254,298; КИ 2:48; 1,58,64, 89–91; Крип.РНМП 1:249,476; Плот.ЭГЮС: 130,378–379,427,703; Усп.ФР:62,67,142,162, 167,174; ПА; Бал.ЗВР:25,87,178,182,186–187,191; Раден.НБJS:84,137,181; СМР:272–273; СбНУ 2:60,61; Kolb.DW 23:78; Lud 1905/11:382; Schnaid.KH:267. См. также лит. к ст. *Золото, Металлы*.

Е. Е. Левкиевская

СЕРЬГИ — см. *Украшения*.

СЕРП — орудие жатвы, символ урожая и благоденствия, объект почитания, предмет-оберег; является знаком *августа* (в юж. Славии иногда июля) как времени сбора урожая: в.-слав. *серпень*, чеш., словац. *srpen*, словен. *srpan*, хорв. *srpanj* 'месяц серпа, жатвы'.

У русских день памяти св. пророка Захарии Серповидца (8/21.II) отмечается как день поклонения С.: бабы-жинцы молились святому, доставали С., заткнутые за переборку сеной, и кропили их святой водой с божицы (рус.). Словенцы на Рождество клали С. вместе с другими орудиями полевых работ под праздничный стол; летом с помощью этого С. «рассекали» градовую тучу.

С., как и другие острые предметы, является оберегом. Для охраны «своего» пространства (дома, усадьбы, поля) в определенные календарные дни обходили его с С. и другими колющими и режущими предметами. В канун Юрьева, Иванова дня С. клали на пороге хлева или втыкали в него, чтобы ведьма покалечилась и не навредила скоту (о.-слав.). Участницы обряда *опахивания* села вооружались С., косами и т. п., размахивали ими, выкрикивая угрозы в адрес болезни. С. держали с внутренней стороны ворот (геры Баната). Чтобы вернуть отобранное (или испорченное) у коровы молоко, его процеживали через С. (укр., р-н Самбора). С. служил оберегом поля и его плодотворной силы от посягательств ведьмы-житомамницы: уходя вечером с недожатого поля, С. втыкали в незавершенный, несвязанный сноп (болг., Пловдивский округ, Странджа, Сакар). В начале жатвы, чтобы не болела спина, проползали между двумя стоящими лицом друг к другу людьми, держащими высоко поднятые С. (болг. софийск.), говоря при этом: «Како са здрави сърповете, така да сме здрави ние» [Как здоровы серпы, так бы и мы были здоровы] (Кюстендил — Ник.ПН:78). В Малопольше полагали, что с помощью С. можно избавиться от сверчков на целый год: хозяин после жатвы клал все С. на печку со словами: «Я уже все сжал, жните теперь вы» (Гура СЖ:521).

Для защиты от вампира дом обходили с С. (о.-слав.). Опасному покойнику на шею клали С., полагая, что, встав, он сам отрежет себе голову. В Белоруссии на могилках женщин

помещали бревно или доску, на которых вырезали С., крест и др. (Зел.ИТ 1:277). Археологи находят С. в древних захоронениях; их считали не только оберегом, но, возможно, также знаком богатства и достатка или воинским символом (Потушняк 1958:65). В Закарпатье на живот покойнику клали С. с целью уберечь труп от разложения, если похороны по какой-либо причине задерживались.

С. использовался для остановки града, «рассечения» тучи и отпугивания ее: его вместе с другими железными и острыми предметами выбрасывали во двор при виде градоносной тучи, считая, что градины «рассекутся» (болг. пловдив.), или же женщина махала серпом в сторону тучи и произносила приговор с обращением к последней утопленнице в селе (серб., Драгачево).

В родинной обряде С. служил оберегом роженницы и младенца: его клали рядом с матерью и ребенком (особенно мальчиком) (болг. софийск., пловдив.), на пороге у двери помещали С. или другие металлические предметы как оберег от всякого зла, а также от орисниц (болг., Сакар). Если роженница выходила из дома, она должна была иметь в руках С. с привязанной к нему красной ниткой (болг. пирин.). Пуловину новорожденного (особенно девочки) перерезали серпом (рус., Заонежье), пронесенным над огнем (болг. пловдив.), чтобы девочка стала хорошей жницей (болг.). Прежде чем закопать плаценту, ее рассекали серпом на кусочки (болг.), при этом часто брали тот С., которым жал отец ребенка (болг. софийск.).

В народной медицине серпом, разогретым или политым святой водой, отрезали колтун (пол., Велюнь). При змеином укусе знахарка заговаривала больного рядом с очагом с С. в руке, после чего рану держали над водой, в которой утоплен С. (болг.). Воспаление глаз лечили, трижды махнув серпом перед лицом пациента (пол.). В заговорах часто упоминается С. как орудие устрашения и уничтожения болезни, ср. угрозу: «...са српом ђу да те исечем» [серпом тебя нэрублю] (Раден.НББ:100).

В жатвенной обрядности С. наделялся продуцирующей функцией. Колосья «бороды» не срезали и не завязывали в узел, а забивали серпом в землю, чтобы на будущий год был урожай (рус. белозер.). В знак окончания жатвы, кроме обрядов с «бо-

родой» и первым/последним снопом, происходило ритуальное расставание с С. до будущего года. Все С. украшали колосьями, цветами, травами, как бы благодаря за помощь в работе, несли домой с почестями (в.-слав., словац.) и клали под иконы (в.-слав.). С. славил песнями и танцами, например, известен танец *strové* (э.-словац.). Жницы втыкали С. в последний сноп, который несли хозяину (рус. вят.) с песнями и плясками (рус. белозер.).

С С. производили магические действия, цель которых — обеспечить плодородие нивы, здоровье себе для будущей жатвы и обезопасить себя от порезов во время работы. Рану от пореза серпом считали опасной и трудноизлечимой. Обвиняя С. в конце жатвы срезанными колосьями (в.-слав.), предполагали, что С. в благодарность за заботу не порежет руки во время будущей жатвы (бел. минск., гомел.), при этом говорили: «Не ешь, не кусай моих рук...» (бел. минск., Зел.ВЭ:66). Обматывали лезвие и рукоятку соломой, чтобы С. не был «голым», полагая, что и поле не будет голым, даст урожай (в.-слав.): «Як голый серпик, то голе поле буде» (ПА, ровен., Боровое). Брошенный через голову и воткнувшийся острым концом в землю С. сулил в будущем году богатый урожай (укр.). Закончив жатву, С. бросали через голову и просили: «Бяжи, серпик, на нйку и збери мою силку» (ПА, гомел., Стодоличи). Иногда все С. перекидывала через голову старшая из жниц, сидя перед «бородой», с той же целью — обеспечить здоровье всем участницам жатвы (рус. рязан.). Срезав «бороду», жница со всей силы кидала С. в противоположную от жнецов сторону (бел.).

В свадебном обряде серпом брили жениха перед свадьбой (болг.). Чтобы обезопасить молодую во время будущей жатвы от порезов серпом, сваха, когда возвращающийся с венчания свадебный поезд переезжал реку, срывала с рук молодой тряпицы, которыми они были специально для этого обмотаны, и бросала их в воду (Московский у., запись 1852 г., ООФМ:317).

Бросали С., чтобы узнать будущее. По тому, как упадет С. на землю, гадали, будут ли здоровы и будут ли жать через год (рус.). Болгарские жницы, стоя лицом на восток, бросали С. через правое плечо. Если острая часть С. повернута к жнице, она будет здорова, если же С. упадет выпуклой стороной к ней или острием по направлению к селу, не будет

жать через год. Если С. при броске ломался, это было плохим знаком для жницы (пловдив.). Если С., брошенный назад через голову, воткнется острием в землю, то жнец и через год будет жать у этого хозяина, если же С. ударится рукояткой или «горбом» — плохая примета (укр., Подолия, Волинь). Действие повторяли три раза. Практиковалось ритуальное срезание «бороды» всеми С. одновременно (болг. пловдив.) с последующим бросанием всех С. сразу и заклинанием: «Я доде само, я не» [Или приду, или нет] (молодые), «Я доде баба, я не» [Или придет баба, или нет] (старые), на что хозяин откликался словами: «Сите, сите ке додете, па не се съберем и булки и баби и млади» [Все, все придете, пока не соберемся и молодухи, и бабы, и девки] (болг., Благоевград — Ник.ПН:98).

Особые обряды с С. совершались в регионах, где сеяли овес. На северо-западе Дмитровского края был известен обычай «женитьба серпа», когда завершалась уборка овса. С. обматывался растущими стеблями овса, постепенно приближаясь к их корням, и когда С. был вплотную прижат к земле, жница выдергивала овес с корнями и, поднимая высоко над головой, говорила: «Родись и водись, и на тот год не переводись».

Запрещалось использовать С., как и другие зубчатые острые предметы, напоминающие зубы хищника, в **волчьих дни** ради защиты скота и человека от хищников; на Введение (21.XI/4.XII) нельзя прикасаться к С. (серб., черногор., КОО 1:236). В разных регионах известен запрет передавать во время работы С. из рук в руки: его следовало бросить или положить на землю, чтобы тот, кому его передают, сам его поднял (пол., Мазовецкий край), это должно было уберечь от порезов (укр., Юрков; полес., гомел., Стодоличич; хорв., Янь). В Полесье не позволяли вносить С. в дом — это вызывает дождь. Беременной женщине запрещалось перепрыгивать через С. (болг.), при встрече с ней все спешили сложить С. перед ней, а она переступала через них три раза, чтобы у жниц на руках не появилась опухоль, называемая *дете 'дитя'*. Отправляясь на жатву, жницы прятали С. под фартуки для защиты его от глаза (болг. пловдив.).

С. выступает атрибутом мифологических персонажей, являясь их оружием: С. держит в руках Смерть; полудница отрезает серпом голову жницам, работаю-

щим в полдень (ср. ее лужицкие названия *serpownica, serp, serpiel-baba, serpaŕuja*); колдун идет по полю с привязанным к ноге С. и сжинает хлеб, чтобы забрать «спор» с чужого поля (с.-в.-р.). Ср. использование С. в обряде проводов зимы — чучело Смерти в одной руке держит С., а в другой — вешик (в.-луж.).

На обрядовых хлебах часто изображается С. как главное орудие земледельца. На Рождество выпекали фигурный хлеб в виде С., плуга, косы (ю.-слав.); к празднику Сретения мать пекла из теста девочкам «серпы», а сыновьям «косы» (бел. гомел.); благовещенское печенье «серпы» отдавали девочкам, чтобы быстро жали (в.-слав., СД 1:187). На Благовещенье к прилету аиста дети, держа хлебец, говорили: «Бусько, бусько, на тоби сырпа, дай мыни жыта снопа» (ПА, брест., Симоновичи; а также бел., полес., подляс.).

С. в фольклоре. В преданиях об Анике-вонне Смерть вооружена не только косой, но и С., граблями, пилой и заступом. Смерть жнет человеческий род, как С. колосья («яко незрелую пшеницу» — Аф.ПВ 3:47). В рязанской легенде С. людям подбросил Бог. В украинской легенде рассказывается о том, что **Касьян** сделал С., а сжав жито, оставил его на снопах, чтобы люди нашли его и начали жать хлеб серпом. По другой версии С. является орудием убийства: им Касьян отрезал голову брату Карлу (с. Зазирки Глуховского у.). В живных песнях хлеб жнут золотыми С. (в.-слав.).

Лит.: Аф.ПВ; Гура СЖ; ДКСБ:122,123; Зел. ВЭ:69; Зел.ИТ 1:277; КОО 3:191; Лог.СОЗ:33; ООФМ:317; Позна.З:314; СБФ:95:290; Сок. ВЛКО:28; СРНГ 24:185; Тал.ОСЯ:167; ЭВС:393; ЯКСГ:200; Вор.ЭНН 2:218; МКДС 2:221; ПА; Baran.KUW:254; Dwor.KSL:137; Lega.ZM:101; M@d.VUOS 2:33.75.87; Nadm.KK:66; БХ:282, 288; БНМ:341,397,419; Ник.ПН:98; Пир.:383; Плов.:212,213,285,286,297; Соф.:200,201,264; Потушняк Ф. М. Серп в похоронном обряде // Доповіді та повідомлення. Ужгород. гос. ун-т. Серія іст. 1958 / 2:65–66; Назаревский А. А. Из истории русско-украинских литературных связей. Старинные книжные легенды и их связи с русским и украинским фольклором. Киев, 1963:79–80.

СЕСТРА — второстепенный для славянского фольклора персонаж. Особенное внимание уделяется очередности вступления в брак сестер: младшая не должна выходить замуж раньше старшей, это правило формулировалось как «через сноп не молотят» (рус.). См. **Девушка**. В некоторых традициях, например в Черногорин, младший брат не женился раньше замужества старшей С. (впрочем, это правило было ограничено во времени: он ждал до 25 лет). Если младшая С. должна была вести себя скромно в присутствии незамужней старшей С., чтобы не затмить ее, то и старшая С., выйдя замуж, имела обязательства по отношению к младшей: по ее поведению судили о младших — рус. «Первую дочь по семье бери, вторую по сестре», с.-х. «Сестра сестру удае, а бачва бачву продае» [Сестра сестру замуж выдает, а бочка бочку продает].

На свадьбе роль С. была более скромной, чем роль **брата**. Так, С. жениха держала свечи во время венчания, при дележе каравая, перемене головного убора невесты (полес. *светцлка*, *светильница*), осыпала рожью молодых (полес. *осыпальница*), просеивала муку для пирогов, готовила свадебное знамя, созывала гостей, участвовала в обряде бритья жениха, повсюду сопровождала невесту (болг. *зълва*, *калина*). С. невесты (вместе с ее теткой) меняла ее девичий убор на женский (полес. *покрывальница*), одевала невесту (с.-рус. *одевальщица*), обвязывала сватов рушниками (бел.), пришивала ленту к шалке жениха (волын. *швачка*).

В окказиональных обрядах тезки брат и С. (*Стоян—Стана*, *Василько—Васка*) или близнецы брат и С. наделяются магической силой: при эпизоотии они прогоняют скот через «живой огонь», прикасаются головой живой змеи к проходящей мимо них скотине (серб., Лесковац), опахивают село на волах-близнецах (Косово Поле) (см. **Близнецы**).

В фольклоре отношения между С. и братом рисуются как идеальные: ср. рус. «Живут как брат с сестрой», «Братская любовь лучше (лучше) каменных стен». В его обязанности входит выдать замуж С., ср. рус. «Хорош брат — сестру продал, хороша и сестра — от брата ушла», а также шуточное обозначение брата на свадьбе как *сестропродавца*. Он обязан выделить ей часть родительского наследства в тех традициях, где дочери наследуют родителям. В большинстве же традиций, как и в России, считается, что «Сестра при

братьях не вотчинница (вар.: не наследница)», и брат выделяет ей лишь приданое, что отражено в пословице «Муж жену любит здоровую, а брат С. богатую», то есть удачно вышедшую замуж. Незамужняя С., особенно вышедшая из брачного возраста, становится чуть ли не прислужгой при взрослых женатых братьях.

Защитником чести девушки в фольклоре выступает чаще брат, чем отец: в балладах он освобождает ее от разбойников, в сказках — от Змея (СУС 312Д «Катингорошек»). Известны и симметричные сюжеты: С. выручает из беды одного или нескольких братьев (АТ 450 «Братец и сестрица», 451 «Братья-вороны (лебеди, волки)», 480А* «Сестра (три сестры) отправляется спасать своего брата»); реже С. спасает С. (СУС 480А «Две сестры и Ветер», 311 «Медведь и три сестры»).

Братская любовь в фольклоре, особенно в мифах и этнологических легендах (в болгарской традиции — о «небесной свадьбе» светил, происхождении звезд Янке и Янкуле, о взаимоотношениях бабы Марты и ее братьев-месяцев, о происхождении чужих этносов и религий, в восточнославянской традиции — о возникновении растения *иван-да-марья*, полес. *братки*), балладах, жестоких романсах, реже былинах и волшебных сказках часто оборачивается **инцестом**. В сказках (СУС 313Е «Сестра просела» и 516 «Волшебный мальчик») С. спасается бегством от брата, но затем возвращается домой и приводит ему похожую на себя невесту из потустороннего мира. В балладах «Царь Давид и Олена», «Брат женился на сестре», «Молодец спасает девицу из плена» брак между братом и С. заключается либо сознательно, либо по неведению родственных связей; тогда как в сюжетах «Охотник и сестра» и «Братья-разбойники и сестра» молодой человек, овладевший девушкой силой, не подозревает о том, что она его С., а когда правда открывается, искренне раскаивается.

С темой особых отношений между братом и С. связан целый ряд этнологических текстов: в **кукушку** превращается С., узнавшая, что она дочь старшего брата (серб., хорв.), потерявшая брата С. (болг., серб.), С. св. Лазаря (серб., хорв., босн.-герцеговин., далматин.) или царя Лазаря (герцеговин., серб., черногор.), девушка, горящая из-за смерти брата (пол., ю.-слав.). В **голубя** превратилась девушка, убитая турками за то, что она оплакивала брата (макед.), в **ласточку** — вторая С. (босн.-герцеговин., далматин.).

Другие фольклорные мотивы, связанные с С., наоборот, развивают тему предательства: в кукушку превращена С., не желающая помогать бедному брату (бел.), укрывшая у брата ключи (бел., серб.) или убившая его за потерю ключей (смолен.). О братоубийстве повествует также баллада «С. отравила брата по совету любовника» и ее сказочный вариант «Зверное молоко» (АТ 315). Старшие сестры убивают младшего брата (сестру) из зависти и в сказке АТ 780 «Чудесная дудочка». Тот же сюжет разрабатывается и в песенно-балладном жанре: на могиле убитого брата вырастает тростинка или каминна, а изготовленная из нее дудочка разоблачает С.-убийцу (укр.). На могиле убитой старшими сестрами С. вырастает ракитовый куст или цветок, который так же в песне рассказывает о злодеянии. Мотив же убийства братом сестер возникает значительно реже, в основном в поздних балладах литературного происхождения.

Соперничество между сестрами, замужними и незамужними, оказывается темой многих волшебных сказок и легенд. Украинская этиологическая легенда так объясняет причину супружеской неверности: поскольку у Ноя было 12 сыновей и 13 дочерей, одна из них, оставшаяся без мужа, вынуждена была довольствоваться чужими мужьями.

Мотивы соперничества сестер из-за брачного партнера становятся темой многих сказок: АТ 707 «Чудесные дети» (подслушав разговор трех сестер, царь решает жениться на младшей), а также АТ 361 «Неумойка», где старшие добровольно отказываются от незадвигной партии, а в АТ 425С «Аленький цветочек», СУС 432 «Финнст ясный сокол», 307D «Коровы-чертовки» («Женитьба на окрещенной чертовке») мстят мужу С. В других сказочных сюжетах речь идет о сводных сестрах: АТ 510А «Золушка», АТ и СУС 480В+480С «Мачеха и падчерица». Тема соперничества сестер, заканчивающегося гибелью обеих, разрабатывается и в жестоком романсе: одна С. выступает в роли соблазнительницы избранника другой С. и расплачивается жизнью за свое предательство.

Ревность, возникающая между женщинами, отражена в сказках, рассказывающих о клевете жены на золовку, в результате которой брат отрубает С. руки и изгоняет из дома (АТ 706 «Безручка», ср. также СУС 883А «Оклеветанная золовка»), а также в песнях, содержащих этиологические мотивы. Герония

сербской песни Оленушка оговорила свою золовку; разгневанный муж Павел привязал С. к конскому хвосту; там, где пролилась ее кровь, выросли бессмертник и василек, где упала она сама — возникла церковь.

Сестры, как и **братья**, в фольклоре и языке предстают как обозначение множества однородных предметов (ножки стола, соски вымени, конечности, ср. также архангел. *сестреница*, новгород. *сестренки* 'две рядом идущие нитки основы'); ср. в загадках «У тетушки Фелицы есть четыре сестрицы; из них две-то хвалятся: "Мы делать горазды!" А другие хвалятся: "Мы ходить горазды!"» (конечности) или «Четыре сестренки, четыре родимых, одной опоясочкой опоясались» (веретено). Как пара брат—С. (или две сестры) в загадках могут описываться контрастные явления: огонь и вода, день и ночь. В легендах сестрами выступают реки Волга и Западная Двина, обманувшие своего брата Днепра.

В заговорах горизонтальное родство приписывают как антропоморфным воплощениям болезней (сестры-**лихорадки**, сестры-полуношницы, сестры Кривота, Лихота и Ломота), так и снам, способным исцелить от недугов (зарницы-сестрицы, змеи-сестры, сестры Лазаря и пр.), например: «Четыре сестрицы, Захарий да Макарый, сестра Дарья да Марья, да сестра Ульянья, сами говорили, чтобы у раба Божия (имя рек) щęki не пухли, зубы не болели век по веку, отныне до веку. Тем моим словам ключ и замок; ключ в воду, а замок в гору» (Майк.ВЭ:35).

Лит.: Нешина // Вестник МГУ 2001/3; Адоньева С. Современная баллада и жестокий романс. СПб., 1996:114—119,136—137,142—143; СБФ-78:242—249; СБФ-84:188—189; Аф.ПВ 2:494—496,506—507; БНЕ:87; Марин.ИП 2:287,482; НБ:67—68; Krst.IMPp:490—491. См. также лит. к ст. *Девушка, Женщина*.

Г. И. Кабакова

СЕТЬ, невод — рыболовная снасть, магические функции которой обусловлены наличием у нее узлов и крестообразных переплетений, что объясняет использование С. в качестве **оберега** в свадебном и погребальном обрядах. В некоторых календарных обрядах С. — элемент ряжения и ритуальных бесчинств. В народном христианстве символика С. двойственна и определяется евангельскими мотивами: с од-

ной стороны, С. символизирует приобщение человека к Богу, а с другой — это орудие дьявола, с помощью которого он ловит грешные души. В **рыболовстве** при изготовлении и использовании С. (как и других орудий лова — удочек, вершей, вентерей и пр.) совершали особые магические действия, чтобы обеспечить удачу в рыбной ловле и уберечь С. от глаза и порчи.

Об обычае поклонения и жертвоприношения сетям упоминается в древнерусских памятниках с XII в. В рукописи «О ведрь и о казньхъ божияхъ» говорится: «Пожръмъ стодуенъдемъ и рѣкамъ и сѣтьмъ да оудоучимъ прошения своя» [Поклонимся колодцам и рекам, и сетям, чтобы получить то, что мы просим] (Тол.ЯНК:235). В рукописи «XIII слов Григория Богослова» (XI в.) в слове десятом «Беседа святаго Григория теолога о избнени града» при перечислении обрядов, несовместимых с христианством, упоминается и поклонение сетям: «Овъ пожьре неводу своему мношу много» [Иной воздаст и поклонится неводу своему, много выловившему] (там же).

Для обеспечения удачи в рыбной ловле С. изготавливали в сакрально значимое время. В польском Поморье С. для ловли лосося рыбаки делали на масленицу; изготовленный невод привязывали к потолку и качались на нем, чтобы обеспечить себе богатый улов. Для этой же цели рыбаки должны были начать делать удочку или плести С. в пасхальную ночь (пол.) или в Чистый четверг (полес.). Первые несколько ниток для С. плели в дни, когда обычное прядение было запрещено, — по пятницам или на святки (полес.), а также в день Алексея — человека Божьего, считавшегося в витебской Белоруссии покровителем рыбаков. В Полесье для обеспечения улова женщины села изготавливали «обыденную» С. (см. **Обыденные предметы**) — за один день и вечер пряли нитки и вязали из них С. Если кто-нибудь чужой входил в дом, когда там вязали сеть, невод или другую снасть, тот, кто вязал, должен был в этот момент как можно быстрее сделать несколько ячеек, чтобы так же быстро рыба шла в сеть (з.-бел.). У русских **сетевязы** (люди, вяжущие сети), как и другие ремесленники-профессионалы (кузнецы, гончары, портные и др.), причислялись к разряду «знающих».

Чтобы обеспечить богатый улов, над С. совершали различные магические действия. Чтобы мережа хорошо ловила и не была под-

вержена порче, от первой пойманной щуки отрезали голову и трижды пропускали через всю С., начиная с устья (с.-рус.). Белорусские рыбаки заговаривали С. «на шчасце Петрово», т. е. ап. Петр, согласно поверьям, покровительствовал рыбакам. На белорусско-литовском пограничье при первом выезде на рыбную ловлю С. окуривали муравейником, чтобы рыбы было много, как муравьев, или обмазывали С. паутиной — чтобы рыба шла в невод, как мухи в паутину. Для обеспечения улова в Полесье перед рыбной ловлей рыбаки мочились на С. (см. **Моча**), клали в сухой невод кусок хлеба и кусочек соли (з.-бел.). Перед тем как опустить С. в воду, трижды произносили заговор: «Сети мои шелковыя, яруса мои медовыя, я здесь, рыба тут есть» (с.-рус., ИАОИРС 1912/1:15–16).



Починка рыболовных сетей (Полесье).

Фото Ю. Шинячка. 1937 г.

С., как и другие орудия лова, тщательно оберегали от порчи, в частности, на масленицу С. окуривали дымом или стреляли в нее, чтобы ведьмы не испортили улов (пол., Поморье), а если С. уже была «испорчена», ее окуривали паутиной (пол.-литов. пограничье). Рыбаки, как и охотники, тщательно сле-

дли, чтобы через орудия лова не перешагнула женщина, особенно менструирующая, — в этом случае рыба будет плохо ловиться, а С. погрызут мыши или в нее будут попадать лягушки (с.-э.-бел.). Рыбаки не упоминали во время лова имя медведя, иначе С. порвется или зацепится за камень (с.-рус., бел., пол.). Если рыба не ловилась, С. закидывали «на чужое счастье», чаще всего — на счастье ксендза. Потом ксендзу привозили рыбы из этого улова (э.-бел.). Если в одном месте водоема ловили рыбу сетями две артели рыбаков, они соблюдали строгую очередность, вытягивая невод, — чтобы одна артель не отобрала счастье у другой артели (э.-бел.).

Напротив, чтобы «испортить» кому-нибудь С., гуцульские рыбаки сушили найденную на дороге лягушку, которую переехала телега, и порошком из нее посыпали С., веря, что в нее не будет ловиться рыба.

Использование С. в качестве оберега (наряду с **боронной**, решетом и др. предметами, устроенными по сходному принципу) связано, во-первых, с семантикой **узла** как мощного магического средства, во-вторых — с мотивом нечислимой множественности (наряду с листьями на дереве, песком в море, рассыпанным маком и пр.), а в-третьих, под влиянием христианства — с символикой **креста** как универсального защитного средства. Для защиты от злого глаза кусок рыболовной С. или специально вывязанную сеточку носили в качестве пояса (с.-рус.), особенно беременные женщины (рус., Заонежье), ею покрывали колыбель ребенка (серб., Зета); С. бросали на перекрестках, чтобы отвлечь внимание нечистой силы (ю.-рус.). У русских С. широко использовалась в **свадебном ритуале** для защиты жениха, невесты и других участников свадьбы от колдовства, **сглаза** и порчи — перед отъездом к венцу молодых, а иногда и всех участников свадебного поезда опоясывали по голому телу кусками невода, сети, сеточкой, снятой с рыбацких вентерей, или мережкой. Иногда в такую сеть добавляли волокна конопля, ее плели **наоборот**, читая заговор: «Как от сети узла никто не может ни развязать, ни распустить... так же бы рабу Божию (имя рек) никто не мог бы ни истравить, ни изурочить» (архангел., Тол.ЯНК:237). **Опоясывание** сетью не только предохраняло молодоженов от порчи, но и стимулировало плодородие. Чтобы уберечь молодых от порчи во время брачной ночи, сватья, укладывая их

спать, связывала им ноги сетью — считалось, что колдун только тогда сможет испортить молодых, когда развяжет у С. все узлы (с.-рус.). Иногда для оберега молодых вместо С. или наряду с ней использовали веревку или нитку с навязанными на них узлами (с.-рус.).

У юж. славян (север Македонии, ю.-зап. Родопы) С. использовали в похоронном обряде, покрывая ею покойника, чтобы предотвратить его превращение в вампира и возвращение с «того света». У кашубов для этой цели С. клали в гроб умершему, полагая, что он должен будет развязать в С. все узлы, прежде чем вернется на землю.

В масленичном обряде юж. славян С. использовалась как элемент **ряжения**: в Хорватии на масленцу ходили группы парней с закрытым лицом и обнаженным телом, обернутым только в С., несмотря на холодную погоду (Далмация, Сиянска Краина); ср. мотив одевания в С. как вариант трудной задачи в русской сказке «Мудрая дева»: царь велит, чтобы дочь мужика явилась к нему во дворец «ни голая, ни одетая» — она приходит, завернувшись в С.

В Полесье во время рождественских **бесчиств** парни, наряду с другими проделками, крали сети из чужих дворов.

В мифологии Рус. Севера известны рыбацкие поверья о водяном, который рвет, запутывает, выбрасывает на берег или напротив — сохраняет и восстанавливает С. Согласно одной из быличек, ночью под окном рыбацкой избытки некое мифологическое существо спрашивает: «Развяжу ли я?», получает от ничего не понимающих рыбаков положительный ответ и распускает весь невод, смотав нити в клубки. Наутро рыбакам не с чем выходить на промысел. На следующую ночь то же существо спрашивает: «Завяжу ли я?» и, получив положительный ответ, приводит невод в порядок (Поморье). В другой быличке, не желая, чтобы рыбаки ловили в данном водоеме рыбу, водяной разматывает С. в клубки, оставляя их на дне лодки. Схожим образом вредят рыбакам русалки, скручивая и запутывая сети, вытаскивая на берег верши, выворачивая в неводе мотню — мешок, расположенный посередине невода. Так, **водяница** спутывает и выбрасывает невод на берег за то, что рыбаки забрали ее гребень, оставленный на камне. Рыбаки бросают гребень в реку, после чего невод сам собой распутывается, и рыбная ловля восстанавливается.

Мотив вылавливания сетью рыбы встречается в фольклоре. В русских свадебных песнях рыба, пойманная в С., символизирует невесту, а жених — рыбака: «Да як наш Мишенька рыболовцем был / Он ходил с неводом коло озера, / Он словил рыбу красноперую...».

В народном православии С. символизирует притяжение людей к Богу под влиянием книжной традиции, где царствие небесное представлено в виде невода, в который попадают добрые люди, а злые остаются за его пределами (Мф. 15,47–49). Ср. также известный евангельский сюжет о встрече Христа с будущими апостолами — братьями-рыболовами Петром и Андреем и его слова, обращенные к ним: «Идите за Мною, и Я сделаю вас ловцами человеков». И они тотчас оставивши сети, последовали за Ним» (Мф. 4,19–20). Ср. отражение этого сюжета о братьях-рыбаках в инициале новгородской Флоровской псалтыри XIV в., в котором в виде буквы «М» изображаются два рыбака, держащих С. (др.-рус. *мръжа*), которая внизу завязана узлом и наполнена рыбой.

Это представление о С. нашло свое отражение в народных легендах. Богородица перевозит души умерших людей через море в особой С. — она ее плетет из связок пряжи, украшающих крест, который носят на Рождество колядующие (гуцул.). По другой легенде, Богородица плетет особую С., которую перед Страшным судом она трижды забросит в ад, чтобы вытащить оттуда тех, чей грех невелик. Поэтому на украинских Карпатах женщины, вытаскивая стебли конопли из воды, бросали горсть стеблей по течению воды, полагая, что именно из этой конопли Богородица прядет нити для своей С. В Боснии считали, что Богородица вытаскивает из ада души большой сетью, сплетенной из свечей, зажигаемых за упокой душ покойников.

С другой стороны, символика С. обусловлена устойчивым библейским мотивом о сетях дьявола, в которые он улавливает человеческие души, отпавшие от Бога (этот мотив часто встречается в псалмах, ср., в частности, Пс. 90: «Як Той избавит тя от сети ловчи и от словесе мятежна...»). Согласно севернорусским представлениям, «дьявол ставит про человека сорок сетей кожный день, сколько у его много сетей. Поставит, говорит — в какую-нибудь человек да попадет» (АА, архангел., Хотеново). У словенцев персонаж масленичного

ряжения «черт» носил за плечами С., в которую он ловил «грешные души».

Лит.: Толстой Н. И. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам. 1. Сеть (мрежа) // Тол.ЯНК:234–242; СМ²:431–433; Гура СЖ:173,387,508,751; Ефим.МЭА 1:164; ЖС 1893/2:237; Зел.ОРАГО 1:25,173; 2:869; Крип.РНМП 1:476–477,484; 2:19,103; Левк.СО:33; Лог.СОЗ:27–28; Олонек. губ. вед. 1901/42:2; Ивл.ПВСНС:46; Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970:356,360; ПА; Шух.Г² 3:262; ГЕМБ 1936/11:61; Fed.LB 1:340; Kur.PLS 1:28; PME 1947/6:6–7,25; 1950–1951/8–9:464; Schnaid.KG 6:256; Stelm.ROP:99,152.

Е. Е. Левкиевская

СЖИГАТЬ — действие, в обрядах и ритуализованной повседневности имеющее избавительное, очистительно-апотропическое и продуцирующее значения, обусловленные семантикой **огня**. Как способ ритуального **уничтожения** сжигание входит в один ряд с такими действиями, как потопление, разрывание на части или ломание, выбрасывание, закапывание, забивание камнями и т. п. Сжигание в апотропических целях синонимично **нагианию ритуальному**, выпроваживанию, **пусканню по воде** и ряду других действий. Облегченными вариантами сжигания являются подпаливание (см. **Окуриванье**), обжигание, а также угроза сжечь что-либо. Большое значение в обрядах придается продуктам горения/сжигания: **дыму**, **углю** и **пеплу**.

Уничтожение и избавление. Сжигание было одной из основных форм избавления от старых, вышедших из употребления предметов повседневного обихода, пищи, утвари, одежды; от природных объектов и субстанций, исчерпавших календарный срок своей жизни и обновляемых ежегодно, от ритуальных символов и реквизита и т. п. Все это сжигалось в общесельских кострах, разводных ежегодно в наиболее отмеченные календарные праздники (на масленицу, Пасху, Юрьев и Иванов дни, на Троицу и др., см. в ст. **Костер**), в обычных кострах, которые разводили во дворах и вблизи домов, а также в печи или очаге.

Сжигание ритуальных предметов. В в.- и з.-слав. традициях в кострах

сжигали **деревца обрядовые** и ритуальные чучела и куклы, изготовленные к празднику (**Марены, Зимы, Жура, Иуды, Масленицы, Купалы, Костромы** и др.). В Ловечском кр. Болгарии в Тодоров день (1-ю субботу Великого поста) парни и девушки делали ритуальную куклу, называемую *Гечо*, и хоронили ее в гробу «по православному обряду» в лесистой местности. Через несколько недель, в Лазареву субботу, девушки откапывали куклу и сжигали ее, чтобы летом не было засухи. Словенцы носили в Пепельную среду чучело Пуста или Фашника, обвиняли его во всех бедах прошедшего года, приговаривали к смерти и «казнили»: сжигали, закапывали в снег, «вешали» и т. д.

Сжигались и предметы праздничного репертуара, с которыми связывалось представление об истекшем календарном сезоне. Повсеместно было принято сжигать тронцкую зелень, старые ветки и связки веток, освященные в Вербное воскресенье; доски, сложенные основой для масленичных гор (рус.); старую и рваную одежду ряженых, сено, лежавшее на святках под скатертью на столе. В Ветлужском крае парни на масленицу строили большую клеть, где веселились вместе с девушками, а по окончании масленицы клеть сжигали и в понедельник мылись в бане, смывая грехи. У словенцев (в Штирии и Белой Краине) в период от Юрьева до Иванова дня девушки-«ладарицы» проводили ночи в специально построенном шалаше и обходили с пением поля, тем самым охраняя их; перед Ивановым днем, когда кончался период их свободной жизни, они сжигали шалаш.

Сжигание остатков пищи. У русских, болгар и сербов на масленицу (перед началом Великого поста) сжигали остатки скоромной пищи (блинов, молока и сметаны) или объявляли, что сжигают: «В понедельник после масляной молоко и масло жгут. Костерик разведут и кричат: “Молоко горит, мясо горит”» (Арх. Горьковского гос. ун-та, п. 40, ед. хр. 5, л. 18). У зап. славян аналогичные действия совершались в канун Пасхи, когда сжигали остатки постных блюд: мораване в Страстную субботу сжигали у костелов старое растительное масло. После Пасхи сжигали или закапывали в землю несъедобные остатки освященной пищи (кости пасхального поросенка, скорлупу освященных яиц и др.); верили, что если скорлупу такого яйца съест мышь, то она превратится в летучую мышь и будет досаждать людям (в.-слав.). См. **Остатки**.

В цикле семейных обычаев и повседневной практике принято было сжигать **волосы** (в т. ч. первые остриженные волосы ребенка); их боялись выбрасывать, опасаясь **головной боли**. В Полесье волосы ребенка сжигали со словами: «Сколько волосу гарэть, столько галаве балеть»; считали, что с дымом волосы «идут до Бога». Так же зачастую поступали и с **ногтями**: ребенку их откусывали крестные родители или мать и сжигали в печи.

Сжигание применялось в свадебном, похоронном и окказиональных обрядах: после похорон сжигали стружки, оставшиеся от изготовления гроба; иногда лавку, на которой стоял гроб в доме; соломенную подстилку, на которой лежал умерший; нитку или кусочек тряпочки, которой были перевязаны руки и ноги покойника; солому, которую стелили под него во время обмывания или на которой стоял гроб; мусор, выметенный из дома после того, как из него вынесли гроб, и даже одежду умершего и его ложку, стараясь тем самым окончательно выпроводить покойника из дома (см. **Покойничьи предметы**); на **Проводы** сжигали старые полотенца и венки, снятые с могильных крестов (полес.). На свадьбе в костре сжигали свадебное дерево и некоторые другие детали репертуара (укр.). Сжигали или зарывали в землю быденное полотно: через него прогоняли скот во время эпизодий, а во время мора под ним проходили все жители деревни; полотно принимало на себя заразу и поэтому немедленно уничтожалось. См. **Обыденные предметы**.

Сжигание веток на могилах. В Карпатах в духовскую субботу перед Троицей на могилах заложных покойников сжигали ветки и хворост, скопившиеся за весь год, «чтобы погруженные во мрак души грешников были освещены в эту ночь» (ЕЗ 1898/5:209, Стрыйский у.). В сжигании ветвей, которыми прохожие забрасывали старые могилы покойников, подозреваемых в знахарстве и связях с нечистой силой, а также в обыкновении сжигать их останки (при засухе, например) можно видеть реликты архаической погребальной практики, ср. также обряд «**греть покойников**» и дохристианский обычай трупосожжения.

«Сжигание болезней» имело характер лечебного и профилактического действия. В общесельских кострах сжигали одежду или другие личные предметы, чтобы человек не болел в течение года. В западно-

русских губерниях матери сжигали в купальском костре снятые с больных детей сорочки, чтобы с бельем сгорели и все их болезни. В Полесье для лечения мужского бесплодия от рубашек мужа и жены отрезали по куску ткани, которые затем сжигали, а пепел разводили в воде и давали выпить мужу. Поляки силезских Бескидов, зажигая купальский костер, говорили, что «сжигают хромого хлопчика», и если замечали у костра кого-нибудь хромого, то посылали его ближе к огню, объясняя, что огонь его вылечит. В Чехии знахарка заговаривала **рожу**: «Růže, jdi pryč, nebud' více, nebo spálím tebe...» [Роза, иди прочь, не будь больше, а то сожгу тебя...] (Вел.ЧЗ: № 103). В Полесье срезанный с особыми предосторожностями **колтун** сжигали в костре или в печи, говоря при этом: «Скольки косам гарэть, стольки галаве балеть» (гомел.).

К «сжиганию порчи» прибегали, чтобы уничтожить предметы, подброшенные во двор или в дом и несущие в себе угрозу здоровью и благополучию человека и скота, а также другие материальные формы порчи, например, залом или завитку. Приглашенный колдун срезал завитку особым образом, а затем сжигал ее в печи, а чаще на перекрестке, на огне, разожженном из девяти веток осннок-однолеток. Если хозяйка подозревала, что им под дом поданн воду, в которой купали больного ребенка, то они набирали с этого места немного земли и сжигали ее в печи (з.-укр.). Если в дом приходил человек, которого подозревали в связях с нечистой силой, и садился за стол, то ложку, которой он ел, позднее сжигали в печи, а лавку, на которой сидел, окуривали дымом (брест.).

Сжигание могло преследовать очистительные цели и было направлено на предупреждение града, бури и т. п., а также на избавление от хтонических животных (змей, ящериц, крыс, мышей), насекомых, птиц и полевых вредителей и др. Словенцы и хорваты при начале града сжигали первую упавшую на землю градину. На сретенской свече во время приближения грозовой тучи сжигали сухие купальские веночки или тронцкую зелень, чтобы дымом отогнать тучи (в.-слав.). Ранней весной 1 марта, в день Сорока мучеников, на Благовещение, в Тодорову субботу, на Средокрестие, Лаазреву субботу болгары и сербы подметали дома и дворы и затем во дворах, садах, около загонов со скотом сжигали **мусор** (солому, старую

одежду и обувь, сухой навоз и пр.), чтобы защитить себя и скот от змей, домашних насекомых, болезней, сады — от непогоды и гусениц, людей и дома — от блох. У вост. славян на Благовещение и в Чистый четверг, чтобы очистить дом от насекомых на весь предстоящий год, сжигали старую солому из постелей, тщательно выметали дом и двор, а мусор сжигали, выбрасывали в проточную воду или кидали на ветер. На Брянщине в Чистый четверг выметали дома, а веник сжигали в печи: «Нехай за дымом идет мужа» (мужа 'вши и блохи'). На Гомельщине святочный мусор специально сжигали на своем огороде, чтобы там было меньше сорняков. В Подольской губ. для защиты домашней птицы от коршунов сжигали несколько убитых птиц в костре. На Витебщине под Новый год живьем сжигали в печи воробьев, чтобы летом они не клевали в поле зерна; в других местах возили припечь воробьям клвов, сжигали или высушивали их в печи, после чего толкли в порошок, которым обсыпали поля во время сева, — для того чтобы обезопасить посевы от воробьев. Чтобы избавиться от муравьев, палку, взятую с муравейника, сжигали в печи со словами: «Идите за дымом, за пылом, за ветром» (ПА, брян.).

Аналогичным образом предотвращали опасность, исходящую от нечистой силы. На Украине родственники умирающей ведьмы, не желавшие перенимать ее колдовские способности, протягивали ей вместо руки старый веник, который после смерти ведьмы сжигали на перекрестке. Болгары, чтобы помешать покойнику превратиться в вампира, «опаливали» его могилу, обложив ее по периметру паклей или соломой. По верованиям поляков, ребенок, родившийся в «сорочке», мог со временем превратиться в вампира, поэтому после родов «сорочку» сразу же сжигали.

С помощью сжигания можно было предотвратить и другие нежелательные события. На Черниговщине, чтобы в доме не было ссор и разлада, на дворе сжигали солому; девушки делали это, чтобы не ссориться с подружками. На Брянщине по окончании святок дом выметали, а веник рубили на пороге и остатки сжигали в печи, чтобы не навлечь на себя наказания за работу на святках. На Гомельщине считали, что нарубленные во время святок дрова надо сразу же сжечь, чтобы избежать рождения уродливого приплода или потомства (ПА). В украинском предании рассказывает-

ся, что змея «веретенник» произошла из веретена, которым баба в нарушение запрета пряла на святках и затем не сожгла его, как это требовалось.

Сжигание символизировало смену старого и нового и символическое обновление жизни, ср. в Брянской купальской припевке, сопровождавшей сжигание в костре старых вещей: «Лалти старые уйдуть, а к нам новые придуть; беда старая уйдет, а к нам новая придет» (ПА). У русских, когда в семье умирали дети, мать ребенка совершала над собой ритуал, символизирующий ее перерождение: она мылась в нательной рубахе, стоя в обруче от бочки, а затем снимала с себя мокрую рубашку, рубила ее топором и тут же сжигала.

Продуцирующая функция сжигания. Сжигание было способом «приобщения» к животворящей силе огня. Хорваты в пасхальную субботу собирали в саду сухие ветки плодовых деревьев и сжигали их, чтобы сад лучше плодоносил. Белорусы ради урожая льна сжигали кудель в купальском костре или обвязывали ею жердь, помещаемую в середину костра. На Вологодчине в масленичный костер бросали кострицу, а затем били ее, горящую, палками в воздухе и кричали: «Бабка, бабка, дай рубашку, бабка, бабка, дай штаны» (СРНГ 9:148). Полешуки по окончании святков сжигали под плодовыми деревьями перевясла, которыми те были перевязаны, и мусор, выметенный из дома, — чтобы деревья лучше плодоносили.

У белорусов-пинчуков принято было сжигать под Новый год старые метлы, чтобы коровы лучше телались. На Минщине на Троицу сжигали старый украденный улей и разводили вокруг него костер с высоким пламенем для обильного роевания пчел и их высокой медоносности. В Сербии утром в Рождество хозяин слегка подпаливал соломой, зажженной от бадняка, каждый улей, чтобы летом пчелы ронялись лучше. В Полесье первые нитки и клубки пряжи, спряденные девочкой, или первую ее вышивку сжигали в пасхальных кострах или печи, чтобы в дальнейшем она хорошо пряла и работа у нее спорилась (ПА, з.-укр.).

Сжигание может трактоваться и как форма жертвоприношения, обеспечивающая будущее вознаграждение. Чаше сжигали что-либо первое (плоды, всходы, первую сделанную вещь и т. п.), см. **Первый—Последний**.

У белорусов, гадая о замужестве под Рождество, девушки намазывали воском нитки, привязывали их к палке и поджигали: чья нитка быстрее сгорит, та девушка раньше других выйдет замуж.

«Сжигание ведьм». В Македонии на масленичное заговенье по улицам жгли костры из соломы, называемой *кара вештица* [черная вештица]; прыгали через них и кричали: «Кара, кара вештице! ти си, бабо, вештица!» [Черная, черная ведьма! Ты, баба, ведьма!] (Ястр.ОТС:90). Черногорцы, сжигая 1 марта мусор, говорили, что тем самым они жгут блох и ведьм. В сербском заговоре от бабиц (демонов, нападающих на новорожденного и роженницу) грозили: «Са српом ћу да те исечем, с огнем ћу да те изгорим...» [Серпом тебя изрублю, огнем тебя сожгу...] (Раден.НББ:100). Разжигая собутковые (духовские или купальские) костры, жители польского Поморья говорили, что тем самым они *wypalają czarownicę* [выжигают ведьм] (Stelm.ROP:173). Изгнанию ведьм были посвящены у западных славян костры в Вальпургиеву ночь, ср. морав. *čarodějnice* [ведьма] 'сноп соломы, сжигаемый в ночь перед 1 мая'. В разных областях Белоруссии и Украины возжигание купальского костра (даже и без чучела) мотивировалось необходимостью сжечь ведьму, ср. в бел. заговоре: «Іван, вялікі воін... сажгі калдуноў, сажгі калдуіц вогнем нябесным...» (Зам., № 1327), ср. также средневековую практику сожжения на кострах колдунов, ведьм, еретиков. В других местах в кострах сжигали символическое изображение русалки — чучело или русалку-«коня» (бел., поволж.), реже «волшебников», «нечистую силу», «черта». Иногда в Полесье сжигали ужа-молочника (персонафикацию домовика), который сосал молоко у коровы и тем самым уменьшал удои; пойманную на Купалу в хлеву жабу, которую считали обернувшейся в животное ведьмой, а также предметы, символизирующие ведьму (пучок льна, кострицу, цедляку): эти действия, как считалось, причиняют ведьме нестерпимую боль и наутро она либо погибает, либо страдает от ожогов и тем самым выдает себя (полес., карпат.). В Боснии залетевшей ночью в дом бабочке подпаливают крылья и отпускают со словами: «Дођи сјутра, да ти дадем соли» [Приходи утром, дам тебе соли]; та женщина, что придет утром, и отождествляется с ведьмой (Гура СЖ:489). Аналогичны этому рассказы об уничтожении найденных подносов,

подбрасываемых в чужом доме в качестве порчи: если их сжечь, то обидчик может сгореть заживо, в огне погибнет его имущество и т. д. (полес.). Угроза сжечь встречается в магических практиках, направленных на распознавание подменыша.

Запреты сжигать в печи старый **веник** соблюдали из опасения, что коршун станет таскать дылат, в доме будут ссоры, ветер сорвет крышу дома, ребенок не сможет вовремя начать говорить (гомел.); старые веники и **обувь** запрещали сжигать, чтобы в доме не разводились тараканы (подобно искрам, разлетающимся от огня); иногда запрещалось сжигать волосы, остриженные у ребенка после первого года, — из опасения спровоцировать головную боль (брест.). Кострицу запрещали сжигать, чтобы на поле не сгорел лен или чтобы не было засухи (гомел.); старую обувь не сжигали, чтобы ноги не болели (чернигов.). Считалось недопустимым сжигание сакральных предметов — икон, богослужебных книг и т. п.; во время пожара их старались спасти прежде всего. У болгар и македонцев запрещалось сжигать до Духова дня виноградные ветки, на которых, по поверьям, пребывают души предков.

У всех славян известны поверья о том, что гроза (гром) в одну из летних ночей сжигает и портит орехи, которые (как и само дерево) становятся в это время прибежищем нечистой силы (змея). См. в ст. **Лещина**. Мотив уничтожения хтонических сил (змей) огнем (в том числе небесным), посылаемым небесным противником, широко представлен в восточнославянских заговорах от укусов змей: «Змея-шкурапей, унмай сванх дзещей, ярых-перярых, черных подкалодных. Если не унимеш, пашлю на тебе Миханла Архангела, каб ён тебе громом пабиў, молнею спалиў, па белому свету попи л пусциў» (ПЗ, № 660, гомел.).

Сжигание как наказание за нарушение принятых норм поведения, календарных запретов и др. — популярный мотив славянских нарративов. В Полесье рассказывали, как у крестьян, работавших в один из летних праздников: на Гавриила (13.VII) или Пантелеймона (27.VII), во время грозы было сожжено сложенное в стожки сено или снопы хлеба (ср. восточнославянское прозвище св. Пантелеймона *Паликопа*). По польской легенде, некий

ткач решил соперничать с Богом и затянуть своей пряжей весь белый свет, за что Бог порвал ветром его пряжу и сжег ее молнией, а самого ткача превратил в паука. Другой популярный сюжет: аист, свивший гнездо на доме, принес головню и сжег дом после того, как кто-то из хозяев разрушил его гнездо (бел., укр., пол.); то же рассказывают и о ласточке (ю.-рус., укр., хорв.) и удоде (харьков.); в польской легенде аист-человек передает женщине красный платок, который вспыхивает на шее его мучительницы и убивает ее; лужичане опасались мучить жуков-олений, считая, что в противном случае жук принесет на своих рогах уголь и сожжет дом своего мучителя.

У вост. славян широкое распространение получили рассказы о том, как у ленивых и нерадивых девушек и женщин, не успевших спрясть всю пряжу к Рождеству, пришедшие в дом Коляда, колядники или некая мифическая старуха сжигают остатки кудели прямо на животе. В качестве предостережения девушкам говорили, например: «Прядзи, а то прыдзе и будзе на пузе смальць кудзеею» (ПА, гомел.) или «Пряди, Батюшка придет и спалить на животе» (ПА, чернигов.); «Допрядай, або на лупе спалить» (ПА, брест.).

В повествованиях, относящихся к советскому времени, рассказывается о сожжении коммунистами церквей, часовен и икон; как правило, эти рассказы заканчиваются сообщением о смерти грешников, причем часто тоже в огне, от пожара и т. д. (в.-слав.). См. также в ст. **Пожар**.

Лит.: Журав.ДС:121; Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975/2:165; Зел.ИТ 1994:194; Усп.ФР: 185—186; Зел.ОРМ²:65,67,106,108,125; Зел.ОРАГО 1:477; КГ:253; Гура СЖ (по указ.); Тол.ОСЯ:192—193,221,225; Агап.МОСК (по указ.); Каб.АЖТ:205,250; Килим.УР 4:88—98; Никиф.ППП:230; Ром.БС 8:210; Бул.П:184; Врж.НДМ:101; Арн.БНП:31; Пир.:447; ЕБ 3:141; СбНУ 1892/8:142; Лов.:308; Дуч.ЖОК:240; Бор.ПВП 1:97; 2:225,248; Доб.:325; БВ 1888/3, 202; СЕЗб 1922/23:156; КСК 2002/7:59; ZN* О 1928/26/2:310; NU 1966/4:167—170; 1973/10:202,204; Kur.PLS 2:99; Per.RMHP:52; Кор.ELR:218; Wierchy 1931/9:17; Bieg.MD:268; Mod.VUOS 5:267.

Т. А. Агапкина

СИНИЙ ЦВЕТ, синее — элемент цветовой символики. По одним признакам соотносится с **белым цветом** и светом вообще (*синий* родственно глаголу *сиять* — Бахиллина:176,192; Фасм. 3:624), по другим — идентифицируется с **черным цветом** («темный», «непрозрачный») и противопоставляется красному или желтому цвету (как «мужской» — «женскому»; СМР:41, КСК 2001/6:51).

Роль С.ц. как «космического» элемента выражена в сербской легенде (Хомолье): земля покоится на спинах четырех быков; черный бык держит западную сторону, синий — южную, белый — северную, красный — восточную; быки стоят в желтой воде, которой утоляют жажду (Бап.ЗВР:19). У юж. славян существуют представления о «цветных» ветрах: болгары и сербы называют западный ветер *дрни ветар* или *черн вятър*, в Косово известны названия юго-восточного ветра — *сињи ветар*, *сињи морац* (КСК 2001/6:73).

В верованиях С.ц. (как и **зеленый**) связывается с **тем светом**¹, с местами обитания нечистой силы, выступает как атрибут «чуждого» пространства. По белорусскому поверью, душа **утопленника** должна некоторое время проплавать в виде синей утки (Mosz.KLS:552; Гура СЖ:668). В славянских заговорах синее **море** выступает как «чуждой» локус — место обитания сакральных или мифологических персонажей (Богородица, «мертвый Лазарь», «три тоски тоскучне» и др.), или как граница между «своим» и «чужим» миром. Согласно сербской легенде, черные цветы выросли из цыганской крови, синие — из турецкой, а красные — из сербской (Чаж.РВБ:37).

Наравне с черным цветом С.ц. воспринимается как цвет смерти, траура. В Полесье на свадьбе при украшении свадебного стола не допускается ткань синего или черного цветов. Ср. поверье болгар Баната, что детская одежда не должна быть С.ц., чтобы жизнь ребенка не была мрачной (*тъмен живот* — КСК 2001/6:60), или распространенное у русских представление о том, что синий — это цвет одежды стариков. Голубой цвет характерен также для одежды, которую можно носить в пост (укр.). Если перед Пасхой в доме случился покойник, пасхальные яйца красят в С.ц. (бел. полес.). По свидетельству из полесского с. Золотуха, священник отказывался освящать пасхальные яйца, выращенные в синий и черный цвета в том

случае, когда в семье в течение года кто-то умер (ПА, гомел.). Нельзя было вносить в дом синие цветы, когда наследка сидит на яйцах, это считалось губительным для зародышей (ПА, укр. житомир.).

С.ц. характеризует персонажей народной демонологии: ср. др.-рус. название **беса** — *синий*, *синец*; ср. рус. олонец, *синчаки* 'нечистая сила'. На Рус. Севере синим (или с синей кровью) представляли себе **лешего** (каргопол., олонец.). Синие лица у **русалок** и **богинок**. В поверьях горнодобытчиков Урала известна «девка Синюшка» — подземный дух. По поверью сербов и хорватов, рождение девочки в голубой «сорочке» (равно как в красной или зеленой) неблагоприятно для ее будущей судьбы — она может стать «морой» (т. е. девушкой-ведьмой, которая по ночам душит молодых мужчин) или **ведьмой** (*вјештица*) (Плот.ЭГЮС:545,650). По верованиям жителей бассейна р. Печоры, «работники» (помогающая колдуну нечистая сила) являются в виде маленьких человечков в синих штанах. В синей одежде появляются женские демоны судьбы (ю.-слав., Плот.ЭГЮС:248). По представлениям украинцев Черниговской обл., змеиный царь отмечен звездой на голове и голубыми полосами на спине (Гура СЖ:293). Синим цветом светится летучий змей (ПА, укр. чернигов.). По сербскому поверью, синия жилака на лбу у человека является плохим знаком, выдает его злой нрав (Раденкович:139).

С.ц. выступает в функции оберега в народной магии и медицине. По поверьям крестьян Владимирской губ., чтобы лишить колдуна силы, нужно «до крови разрезать ему пятку, бить крашеным в синюю краску холстом и дать есть земли с трех гряд» (БВКЭ:130). В Костромской губ., чтобы уберечь скот от бесчинств домового, «выходят на двор ровню в 12 часов ночи и стегают по всем углам штанам синего цвета» (Журав.ДС:199). В Кратове (Македония) в синее полотно, которое не мерено и за которое заплачено несчитанными деньгами, зашивается с краю ежевичное семечко, после чего тканью опоясывается беременная женщина и ходит так до родов; там же роженицы носят синее полотно с куском железа и капустным листом, который прилип к кадке после мытья. На магии подобия основано лечение «цветных» болезней (ср. **Желтуха**): от болезни *синитка* болгары вызывали на запястья ребенку синие нитки; чтобы ребенок не синел во время сильного плача,

ему мажут лицо и шею синькой (КСК 2001/6:60). Для лечения отеков к ним приматывают синюю бумагу, продырявленную вязальной спицей и смазанную яичным белком; для излечения от желтухи больной должен в течение 40 дней мочиться на синюю доску, повернутую на восток; к заболевшему льнаем звали человека с синими глазами, чтобы он уколами иглы окружил больное место, перекрестил его и поколал (Раденкович:138–139).

Согласно представлениям русских Заонежья, признаком **сглаза** или **наведенной порчи** является то, что ребенок бледнеет или синееет. По болгарскому поверью, **сглазить** могут именно **сини очи**, поэтому для защиты от сглаза роженицам, детям и детенышам скота надевали ожерелья из синих бусинок. На третий день после родов матери и ребенку мазали лоб синькой (болг.). В Гевгелии (Македония) болезнь *салг'н* лечится нестираным куском синей ткани, намазанным овечьим навозом и посыпанным толченым тмином, который кладут ребенку на грудь.

Связь С.ц. с богатством (возможно, по ассоциации с металлом, блеском) проявляется в поверье о том, что если пойманная **вмяя** покажет красные ноги — это яковы к пожару, белые — к покойнику, синие — к богатству (рус. новгород., Гуря СЖ:305). Преобладание С.ц. в **радуге**, согласно сербским поверьям, означает увеличение доходов в этом году (СМР:41). По представлениям жителей черниговского Полесья, синим цветом цветет волшебный цветок **папоротника**, обеспечивающий нашедшему счастье и богатство (ПА).

Устойчивые сочетания цветов. В славянских заговорах С.ц. часто употребляется как составной элемент так называемой формулы нанизывания цветов, исполняющей классифицирующую функцию и создающей особый вид сакральной речи (Раденкович:123–124). В сербских и хорватских заговорах С.ц. выступает как член цветовой триады: св. Никола едет на синем, красном и белом коне; появляются три девицы — черная, синяя и белая, три ветра — белый, синий, красный, три болезни — белая, синяя, красная. В украинских заговорах С.ц. атрибутируется также вредоносным персонажам: «Три мэчы держу, / Один мэч от синих губ, / Други мэч от рудых зуб, / Трэти мэч от злых, нэчэстивих людей» (ПА, киев.). Устойчивые сочетания цветов актуальны и для обрядовой практики: в окрестностях Мелника (Болгария)

мартенцы изготавливали из ниток красного и синего цвета. В Македонии в день весеннего равноденствия молодежь и дети надевали на руки, на ноги, на шею красно-синие-белые шнурки. По поверьям, солнце «играет» красным, синим, зеленым цветами (см. **Игра солнца**).

В фольклорных текстах (былины, сказки, духовные стихи) **синий** выступает как постоянный эпитет моря, реки, неба. В детском приговоре синяя вода означает «небо», красная — «солнце», желтая — «дождь» (бел., Гуря СЖ:194–195). Микротопонимы типа **Синий камень** часто относятся к местам, которым приписывается чудодейственная сила и которые становятся объектами почитания (рус. ярослав., костром.; укр. карпат.), см. **Культовые места, Камень**.

Лит.: Бахилина Н. Б. История цветообозначений в русском языке. М., 1975; Раденкович Л. // СБФ-89:138–139; Дубов И. В. «И покланяешься идоу каму...» СПб., 1995:51–55; СРЯ 11–17 вв., 24:150; СМР:41; КСК 2001/6:46,51,59–61,73,101; Влас.НА:205,287,319,342; Влас.РС:472–473; Вин.НД:37,152; Плот.ЭГЮС (по указ.); Гуря СЖ (по указ.); ПА.

О. В. Белова

СИРОТА — социально и ритуально маргинальное лицо, имеющее статус посредника между людьми и Богом (наряду с нищим, вдовой и др.); участник календарных обрядов.

Тяжкая участь и беззащитность С., лишенного опекунов и защитников, отмечается в русских пословицах (например, «Митье сиротам — что гороху при дороге, кто мимо идет, тот и урвет»; «В сиротетве жить — день деньской слезы лить») в похоронных плачах, свадебных причитаниях невесты-С., а также в ряде календарных песен, сюжет которых, как правило, связан со смертью С. Ср., например, полесскую купальскую песню, в которой девочка-С. тонет; полесские песни *сиритка*, *слепецька*, *постова́*, в одной из которых С., унесенный волками, просит сокола омочить перо в его крови и отнести отцу и мачехе в качестве известия о его смерти (ПА).

Как и **нищий**, С. считался обделенным, лишенным доли и поэтому не мог участвовать в некоторых семейных обрядах, чтобы не рас-

пространить свою обездоленность на окружающих и на самую обрядовую ситуацию. С. не допускается к участию в свадебном обряде: у болгар С. не мог брить жениха накануне свадьбы; у сербов муку для свадебного караваля должна просеивать девушка, у которой живы оба родителя: так же и мальчик, участвующий в некоторых этапах свадьбы, не должен быть С. В Болгарии С. не могла присутствовать в послеродовом обряде третьего дня, когда чествуют духов судьбы орисниц (см. **Судженницы**). С. не принимал участие и в некоторых календарных обрядах: в Болгарии, например, в день св. **Германа**, празднуемого для предотвращения града, куклу, изображавшую Германа, изготавливали в том доме, где живы оба родителя. В Сербии сироте запрещали разжигать первый огонь в новом доме.

Свадебный обряд с участием невесты-С. отличался от обычной свадьбы: невеста, у которой умерли оба родителя, заплетала в косы черные ленты, а если один родитель — черную и красную (полес.); при возвращении от венца сироте пелись специальные песни: «Ой поглянь, поглянь, / Чужа нэ рѳдна, / Як сиротэнька плачэ, / А сиротэнька плачэ, / Сильно рыдае, / Шо порядку нэ мае» (ПА, чернигов., Олбин). Заключая брак, жених-С. обычно «шел в приемьшн», т. е. поселялся в доме у тестя и занимал в новой семье зависимое положение.

С., не имея опеки среди людей, получал ее от Бога, забравшего у него родителей, но за это предоставившего С. свое особое покровительство (ср. русские пословицы: «За сирого и вдового сам Бог на страже стоит», «Дал Господь сиротинке роток — даст и хлеба кусок», «За сиротою сам Бог с калнтою»), поэтому С. мог обращаться за помощью к высшим силам. В частности, невеста-С. перед

венчанием приходила на могилу своих умерших родителей, чтобы попросить у них благословения и опеки. С., как и нищий, имел статус посредника между миром людей и иным миром. Слово сироты, как и слово нищего, быстрее доходит до Бога. Поэтому помощь, оказываемая сироте, считалась богоугодным делом и уравнивалась в глазах общества с помощью вдове, подаванием нищему, деньгами, отдаваемыми на церковь, и осмыслялась как Божья доля, которая должна обеспечить дающему после смерти прощение грехов и достойное существование в загробном мире, а при жизни — удачу в делах. Например, при засеве земледелец просил Бога уродить хлеба «на всякую долю, на нищую долю, на сиротскую долю...». Защитником С., вдов, нищих и убогих считался св. **Николай**, которому С. молились о заступничестве (полес.).

Связь с миром предков в ряде случаев повышала ритуальный статус С. и определяла его участие в обрядах. В Болгарии в день св. **Лазаря** во время ритуального обхода девушками-лаварками просят девочку-С. покружиться с куклой **Лазарем**, чтобы велись пчелы, ягнята и телята. В сербском и болгарском обрядах вызывания дождя девочку-С., называемую **пеперудой** или **додолой**, украшают зеленым ветками и водят по селу.

Предвестием сиротства в сновидениях считался сон о роящихся пчелах. В Полесье о дожде, идущем при солнце, говорили, что это «сироты плачут» (ПА, брест., Олтуш).

Лит.: Трофимов А. А. Убогий сирота // ЖС 1999/1:25–26.

Е. Е. Левкиевская

СИТО — см. **Решето, сито**.

СПИСОК СТАТЕЙ 4-го ТОМА

- Переправа через воду
Переступить
Перо
Перстень — см. Кольцо
Перун — см. Боги
Перхта
Песок
Пест — см. Ступа и пест
Песьеглавцы — см. Полулюди
Петр и Павел
Петров день
Петрушка
Петух
Петушиное яйцо — см. Дух-обога­титель
Печень — см. Потроха, внутренности
Печенье фигурное
Печь
Пиво
Пирог
Писанки — см. Яйцо пасхальное
Письмо
Пить, питье, напиток
Пища
Плакать — см. Слезы
Планетник — см. Облакопротгонники
Плата — см. Выкуп
Платок
Плевок, плевать
Плеяды
Плодородие
Плуг — см. Соха, плуг
Побратимство
Повитуха
Поганые дни — см. Святки
Погода — см. Метеорология народная
Погребальный обряд
Погребальный обряд древних славян
Погребение вторичное
Подблюдные песни
Подкова
Подмена ребенка — см. Подменыш
Подменыш
Подпол
Поезд свадебный
- Пожар
Покойник
Покойник «заложный»
Покойницкие предметы
Покров
Полазник
Полдень
Поле
Полевик
Полено
Полночь
Полный—пустой
Полотенце
Полотно
Полудница
Полулюди
Полынь
Поминальные дни
Поминки
Помон
Помолвка — см. Обручение
Понедельник
Порог
Порча
Посад
Посаженные родители
Посвятительные обряды
Посиделки
Посестримство — см. Побратимство
Послед
Последний — см. Первый—Последний
Пост, поеститься
Постель
Посторонние
Пострижкины
Посуда
Пот
Потешки — см. Фольклор детский
Потолок
Потоп
Потроха
Похищение месяца — см. Луна
Похороны-свадьба
Похороны символические

- Поцелуй — см. Целовать
 Пояс
 Правый—левый
 Праздник
 Праздник престольный, сельский
 Праздник свечи — см. Свеча
 Праздники скотьи
 Превращение
 Преграда — см. Путь обрядовый
 Предания
 Предки
 Предков культ — см. Мертвых культ
 Предметы-обереги
 Преломление хлеба
 Преображение Господие
 Пресный — см. Кислый—Пресный
 Приветствия
 Привидение, призрак
 Приглашать, приглашение
 Приглашение мифологических персонажей
 Приговоры
 Приданое
 Примета
 Приплод
 Прическа — см. Волосы, Коса
 Проводы, провожать
 Проводы (календ.) — см. Фомина неделя
 Проклятие
 Проклятые
 Пролезание, протаскивание — см. Сквозь, через
 Проращивание
 Прорицание, пророчество
 Просо
 Пространство
 Просфора — см. Хлеб пасхальный
 Процессия погребальная
 Прощание
 Прут, прутья
 Прыгать
 Прядение
 Пряжа
 Прялка
 Пряник
 Пряжа
 Птицеводство
 Птицы
 Пугало
 Пугать, устрашать
 Пуговина
 Пускать по воде
 Пустой, порожний — см. Полный—Пустой
 Путь
 Путь обрядовый
 Пчела
- Пчеловодство
 Пшеница
 Пьянство
 Пятиться задом — см. наоборот
 Пятница
 Пятница св. — см. Параскева Пятница
- Радуга
 Радунца
 Разбойник
 Разрушать — см. Ломать, разрушать
 Разрывание на части — см. Уничтожение ритуальное
 Разрыв-трава
 Рай
 Рак
 Рало — см. Соха, плуг
 Распознавание
 Растения
 Растения-обереги
 Ребенок — см. Девочка, Мальчик
 Ребенок внебрачный
 Ребенок первый, ребенок последний
 Резать скот — см. Убой скота
 Река
 Режрут
 Ремесло
 Репа
 Речь ритуальная
 Решето, сито
 Рог, рога
 Род, родство
 Родимое пятно
 Родины
 Родители
 Роды
 Рожь
 Рождество
 Рождество Богородицы
 Роженица
 Рожь
 Роза
 Роса
 Россомаха
 Рост
 Рот
 Рубаха
 «Рубашка»
 Рубить, сечь
 Рука, руки — см. Тело
 Рукобътие — см. Сговор свадебный
 Русалии
 Русалка

- Русальная неделя
Рута
Рыба
Рыболовство
Рябина
Рябиновая ночь — см. Воробьиная ночь
Ряжение
- Саван
Савва св.
Сад
Сажа
Сакральный
Самовила — см. Вила
Самодива — см. Вила
Самоубийца
Сани
Свадебные песни
Свадебный обряд
Свадебный пир
Свадьба животных
Свадьба символическая
Сват, сваха
Сватовство
Свентовит — см. Боги
Сверчок
Свет—тьма
Свеча
- Свинья
Свист
Свой—чужой
Связывание — см. Узел
Святылища
Святки
Святые
Священник
Сглаз
Сговор свадебный
Сев
Сев ритуальный
Семейные обряды
Семенов день
Семик
Семья
Семя, семена
Сено
Сентябрь
Сердце — см. Тело
Серебро
Серьги — см. Украшения
Серп
Сестра
Сеть
Сжигать
Синий цвет
Сирота
Сито — см. Решето, сито

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- С. 22 «Петр и Павел». Народная икона XVI в. из с. Малнев Львовской обл. Государственный музей украинского изобразительного искусства (Киев, Украина). — Из кн.: Українське народне малярство XIII—XX століть / Автор-упоряд. В. І. Свенціцька, В. П. Откович. Київ, 1991. № 13.
- С. 28 Флюгер в виде петуха (навершие деревянного придорожного креста). 1905 г. Окрестности Янува Любелеского, Замойское воев. (Польша). — Из кн.: *Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Iracksa A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. Рис. 193.*
- С. 36 Фигурное печенье — угощение на свадьбе и крестинах. Южная Чехия. Реконструкция 1981 г. — Из кн.: *Stanková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. S. 150.*
- С. 40 Глиняная печь конца XIX в. в сельском доме в Подлясье (д. Новоберезово, Белостокское воеводство, Польша). — Из кн.: *Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Iracksa A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. Рис. 39.*
- С. 45 Трактирная вывеска (37×56 см, темпера, картон) из окрестностей г. Оломоуца (Северная Моравия). Посетителям предлагается пиво, вино и горилка. — Из кн.: *Stanková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. S. 143.*
- С. 66 Женщины в традиционных «влянках» (клетчатых платках). 1979 г. (Чехия). — Из кн.: *Stanková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. S. 43.*
- С. 85 Похороны в с. Бобровици (западная Белоруссия). На могилу положен ореховый прут, соответствующий росту покойника и служащий меркой для гроба и могилы. Фото Ю. Обрембского. 1934—1937 гг. — Из кн.: Палессе. Фатаздымкі з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 232.
- С. 106 Н. А. Белоконь (1893—1981). Свадебный поезд. 1930 г., с. Петриковка Днепропетровской обл. Государственный музей украинского народного декоративного искусства (Киев, Украина). — Из кн.: Українське народне малярство XIII—XX століть / Автор-упоряд. В. І. Свенціцька, В. П. Откович. Київ, 1991. № 173.
- С. 147 Оброчное полотенце и икона на могильном кресте (с. Присно Ветковского р-на Гомельской обл.). 1982 г. Фото Н.И. Зубова. — Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- С. 221 Ной выпускает из ковчега голубя. Житийная сцена с иконы 1815 г. из параклиса «свети Андрей» Преображенского монастыря (окрестности Велико Тырново). Музей Возрождения Учредительного собрания г. Велико Тырново. — Из кн.: Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с толковання. Съст. А. Георгнева. София, 1993. № 15.
- С. 231 Традиционные восточнославянские пояса из собрания Российского этнографического музея (Санкт-Петербург). Слева направо: пояс мужской (Карпаты, Восточная Галиция, с. Карлова — русины); пояс мужской (Карпаты, Восточная Галиция); пояс женский (Полесье, Минская губ., Пинский уезд, с. Лунинец — полешуки); пояс женский — «крайка» (Полесье, Черниговская губ. и уезд, слобода Чернеча — украинцы); пояс женский (Русский Север, Вологодская губ., Тарногский уезд, д. Печенга — русские). — Из кн.: Ткань — ритуал — человек. Традиции ткаче-

- ства славян Восточной Европы. Сост. О. В. Лысенко, С. В. Комарова. СПб., 1992. Рис. 20–24.
- С. 265 Ритуальная фляга (бъклица), украшенная самшитом и цветами, с которой посаженный отец (лобашим) приглашает гостей на свадьбу; г. Твърдица Сливенской обл. (Болгария). 2006 г. Фото О. В. Трефиловой.
- С. 284 Хрононимы на *rovod-. — Из кн.: Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2002. С. 275.
- С. 322 Прядение (Полесье, Белоруссия). Фото Ю. Обрембского. 1934–1937 гг. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 163.
- С. 331 Логасть прялки. Борейцкая роспись (д. Скобели, Виноградовский р-н, Архангельская обл.). Начало XX в. — Из кн.: Народная роспись Северной Двины. М., 1987. Рис. 101.
- С. 338 «Ева преде, Адамова супружница». Миниатюра из Сборника попа Пунчо. Болгария, 1796 г.
- С. 370 Закладка роя в улей (с. Малый Обзырь Камень-Каширского пов.). Фото Ю. Обрембского. 1934–1937 гг. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 139.
- С. 390 Хрононимы Радуница и под. — Из кн.: Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2002. С. 276.
- С. 392 Разбойники. Гравюра на дереве, первая половина XIX в. Закопане (Польша). — Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Irackska A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. Рис. 377.
- С. 397 Адам и Ева в раю. Картина на стекле. 1835 г. Кросненское воеводство (Польша). — Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Irackska A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. Рис. 385.
- С. 455 «Рождество Христово». Картина на стекле. Около 1820 г. Моравия, окрестности г. Брно. — Из кн.: Staňková J. Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska. Praha, 1987. S. 132.
- С. 485 Традиционные женские рубахи из с. Якушов Ратновского р-на Волинской обл. (Украина). 2000 г. Фото О. В. Беловой.
- С. 502 Хрононимы на *rusal-/ *rusan-/ *rus-. — Из кн.: Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. М., 2002. С. 343.
- С. 507 Рыбак-полешук на озере Нобель (Пинский пов.). Фото С. Бохнига, 1929 г. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 146.
- С. 519 Группа масленичных ряженых: «тuronsь», «журавль», «медведь». Петровское воеводство, Польша. 1966 г. — Из кн.: Fryś-Pietraszkowa E., Kunczyńska-Irackska A., Pokropek M. Sztuka ludowa w Polsce. Warszawa, 1988. Рис. 429.
- С. 545 Свадьба в полесском с. Немавичи (Сарненский пов.). «Князь» с караваном входит в дом родителей невесты. Фото С. Двораковского, 1935–1939 гг. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 204–205.
- С. 583 Язвичское святянище в Гросс Радене, Германия (графическая реконструкция). XI век. — Из кн.: Slupecki L.P. Slavonic Pagan Sanctuaries. Warsaw, 1994. S. 102.
- С. 585 Рисунок Л. С. Ленчевского и Т. И. Сафоновского к этнографическому описанию святочного обряда «Коза». 1926 г. (с. Кунча, окр. г. Шепетовка, Украина). В подписи под рисунком перечислены персонажи: Сохоменный дед, Коза, Судья, Турок, Казак, Врач, Цыган, Баба с ребенком. — Из кн.: Курочкин О. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка». Опишне, 1995. С. 65.
- С. 603 Сев (Полесье). Фото Ю. Шиманчика. 1937 г. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 112.
- С. 614 Крестьянская семья из с. Лисичицы (Полесье). Фото Ю. Шиманчика. 1937 г. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 76–77.
- С. 633 Починка рыболовных сетей (Полесье). Фото Ю. Шиманчика. 1937 г. — Из кн.: Палессе. Фатаздымки з дваццатых і трыццатых гадоў. Варшава, 1999. С. 142.

СОДЕРЖАНИЕ

Основные источники (дополнения)	5
Словарные статьи	11
Список статей 4-го тома	643
Список иллюстраций	647

Этнолингвистический словарь

Коллектив авторов:

*Т. А. Агапкина, О. В. Белова, М. М. Валенцова, Л. Н. Виноградова,
А. В. Гүра, Г. И. Кабакова, Е. Е. Левкиевская, А. А. Плотникова,
И. А. Седакова, С. М. Толстая, Е. С. Узенёва, В. В. Усачева*

СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ:
Этнолингвистический словарь в 5-ти томах

Том 4.

П (Переправа через воду) – С (Сито)

Редактор *О. В. Белова*
Оформление художника *Ю. С. Савича*
Художественный редактор *В. П. Григорьев*
Технический редактор *Э. Д. Гусева*
Корректор *М. Н. Толстая*
Компьютерная верстка *Е. А. Надиной*

Подписано в печать 7.08.2008. Формат 70×100 ¹/₁₆.
Бумага офсетная. Гарнитура «Академическая». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 52,89.
Изд. № 158/2007. Тираж 3000 экз.
Цена договорная. Заказ № 9674.

Издательство «Международные отношения»
107078, Москва, Садовая-Спасская, 20
Тел. отдела реализации:
8(499)975-30-09, 607-67-93
E-mail: info@inter-rel.ru
Сайт: www.inter-rel.ru

Отпечатано с оригинал-макета
издательства «Международные отношения»
в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект Ю. Гагарина, 2.
Тел.: 38-01-60, 38-14-17, 38-46-20

SLAVIC ANTIQUITIES

The dictionary *Slavic Antiquities* is the first attempt at compiling an encyclopaedic dictionary on the traditional spiritual culture of all the Slavic peoples. It sums up more than a century's studies of the Slavic languages, folklore, mythology, ethnography, folk art. The Slavs have retained ancient archaisms in their languages, rites, beliefs and customs, unlike other Indo-European peoples that are akin to them, so Slavic data are of great significance for the reconstruction of the Indo-European linguistic and cultural antiquities.

While being of an exceptional scientific interest the work represents thrilling reading for the broadest readership. The dictionary tells us about the various sides of the Slavic people's spiritual life. Special entries deal with the popular beliefs concerning saints and holy guardians, wizards and witches, ghosts and evil spirits. Described in detail are the folk festive life, the Slav's family life and rites.

The concept of the dictionary emerged in the field of ethnolinguistics. The language, which preserves the most archaic elements of the world outlook, psychology and culture, turned out to be one of the richest and most reliable sources for the reconstruction of the prehistoric forms of the human culture that lack written evidence.

The publication was prepared by the staff of the Institute for Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах /
С 47 Под общей ред. Н. И. Толстого. — Т. 4: П (Переправа через воду) —
С (Сито) — М.: Международные отношения, 2009. — 656 с. — (Институт
славяноведения РАН)

ISBN 978-5-7133-1312-8

Словарь «Славянские древности» — первый в славистике опыт этнолингвистического словаря традиционной духовной культуры всех славянских народов. Он подводит итог более чем полуторавековому изучению славянских языков, фольклора, мифологии, этнографии, народного искусства. Представляя прежде всего научный интерес, этот труд, в то же время, — увлекательное чтение для самого широкого круга читателей. Словарь повествует о разных сторонах духовной жизни славянских народов. Специальные статьи посвящены народным представлениям о микроустройстве, природе, святых покровителях, поверьям о колдунах, нечистой силе, различных духах.

В словаре подробно рассказывается о народном календаре, обрядах, обычаях, праздниках и семейном укладе славян.

УДК 808-2 + 39(038)
ББК 80я2 + 63.5я2